



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Mantık Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

TEFTÂZÂNÎ'NİN TASAVVUR ANLAYIŞI

Mehmet ÇAVDAR

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2017

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Mantık Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

TEFTÂZÂNÎ'NİN TASAVVUR ANLAYIŞI

Mehmet ÇAVDAR

15922004

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2017

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Teftâzânî'nin Tasavvur Anlayışı” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin bir yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

13/06/2017

Mehmet ÇAVDAR

KABUL VE ONAY

Mehmet ÇAVDAR tarafından hazırlanan Tefâtânî'nin Tasavvurât Anlayışı adındaki çalışma, 13.06.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mantık Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Başkan)

Doç. Dr. Murat DEMİRKOL

Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN

ÖNSÖZ

Mantık ilmi, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu iki kısımdan her biri tamamen bedihî olamayacağı gibi tamamen nazarî de olamaz. Zira ikisinin tamamı bedihî olsa bir şeyler öğrenmemize gerek kalmaz. Her ikisinin tamamı nazarî olsa, sabit bir ilk ilim olamayacağı için yeni bir bilgi elde etmek mümkün olmaz. Bu sebepten dolayı mantık ilminin bir kısmı bedihî bir kısmı ise nazarîdir.

Tasavvur mantık ilminin ilk bölümünü oluşturur. Bu bölümünün tüm gayesi açık, doğru ve tam tanımlar elde etmektir. Mantık tarihi boyunca da mantık âlimleri tam tanımlar elde etmek için tasavvur bölümünü açık ve tertipli bir şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunlardan biri de XIV. yüzyılın en önemli âlimlerinden Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî (ö. 792/1390)'dir. Teftâzânî tasavvur bölümünü tarihsel bağlamı çerçevesinde ele alarak kapalı olan yerleri açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu bölümün gayesi olan tam tanımlar elde edebilmek için de tanımların bağlı olduğu lafızları ve beş tûmeli dilsel ve anlamsal boyutlarıyla incelemektedir.

Çalışmamızda Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer el-Kâtibî (ö.675/1277)'nin *er-Risâletu's-şemsiyye* ve Teftâzânî'nin onu şerh ettiği *Şerhu's-şemsiyye fi'l-mantık* ile *Tehzibu'l-mantık ve'l-kelem* eserinin mantığa ait olan kısmından hareketle mantık ilminin tasavvur kısmını ele aldık. Konu etrafında oluşan meseleleri Kâtibî öncesi isimlerle mukayese ederek, farklı şerhlere atıflarla beraber analiz etmeye çalıştık. Bizi böyle bir çalışmaya yönlendiren sebep, genel manada Teftâzânî'nin yaşadığı dönemdeki mantıkçıların tasavvur ile ilgili

görüşlerine dair bilginin azlığı özel manada ise bu dönem için bir dönüm noktası teşkil eden Tefâtânî'nin tasavvur anlayışı ile ilgili çalışmaların olmamasıdır.

Bu çalışmanın zihnimizde bir varlık kazanmasına vesile olan, yazıya dökülmüş halini de okuyup değerlendiren danışman hocam Yrd. Doç.Dr. Necmi DERİN'e, ilmi kişiliği ve tecrübeleriyle bize yol gösteren Prof. Dr. Nazım HASIRCI'ya şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca çalıştığımız metinlerde kullanılan dilin zorluklarını kolaylaştıran ve metinlerdeki kapalılığı açıklığa kavuşturan değerli hocam Arş. Gör. Ömer YILDIZ'a, Arş. Gör. İsmail BOZKUŞ'a ve çalışmamızı okuyup değerlendiren Arş. Gör. Alaattin TEKİN'e, fikirleri ve kaynaklarıyla bizde ufuk açan herkese şükranlarımı sunuyorum.

Mehmet ÇAVDAR

Diyarbakır 2017

ÖZET

İlim, bir şeyin sûretinin zihinde hâsıl olmasıdır. Hâsıl olan sûret, ya tasavvur ya da tasdik şeklinde olur. Tasavvur, bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak anlamındadır ve ilmin ilk kısmını oluşturur. Zihinde hâsıl olan bu kısımdan hareketle hâsıl olmayan kısımlara ulaşılır. İlmin, tasavvur ve tasdik kısımlarından hareketle müteahhirûn mantıkçıları mantık eserlerini tasavvur ve tasdik şeklinde iki kısımda incelemişlerdir.

XIV. yüzyılın önemli kelamcı ve mantıkçılarından biri olan Teftâzânî de mantık ilminde ortaya koyduğu eserlerle Müteahhirûn mantık geleneğini sürdürür. Bununla birlikte Teftâzânî, mantık ilminin tartışmalı konuları arasında yer alan tasavvur, lafız, beş tümel ve tanım konularına getirdiği açıklamalar ile bu alanda önemli bir yer edinir.

Bu çalışma, mantık külliyatının ilk kısmı olan tasavvuru, bu güne kadar hiç çalışılmamış olan Teftâzânî'nin tasavvur anlayışı merkezinde giriş ve üç bölüm halinde ele almakta ve bu bölümler çerçevesinde oluşan problem ve çözüm önerilerini incelemektedir. Giriş bölümünde, çalışmanın konusu, sınırları, önemi, amacı ve yönteminden bahsedilmektedir. Birinci bölümde genel anlamda ilim, düşünce ve mantık konuları ele alınmaktadır. İkinci bölümde konunun dilsel boyutlarıyla beş tümel kavram ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise beş tümel kavram bağlamında ele alınan konular açık, doğru ve tam bir şekilde tanımlanmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler

İlim, Tasavvur, Tasdik, Teftâzânî, Lafız, Beş Tümel, Tanım

ABSTRACT

Science is occurrence of the image of something in the mind. The image occurs either in the way of conceptualization or assent. Conceptualization means envisioning or devising something in the mind and constitutes the first part of the science. The things that don't occur in the mind can be reached through the ones that occur there. Starting from the fact that science is composed of conceptualization and assent, the logicians of the al-muta'akhhirûn examined the logical corpus in two parts: Conceptualization and assent.

al-Tâftâzânî, who was one of the most important theologians and logicians of the fourteen century, continued the traditional logic of al-muta'akhhirûn via the Works he produced in the science of logic. Moreover al-Tâftâzânî, through the explanations he introduced, played an important part controversial issues in the science of logic, including conceptualization, term, five universals and definition.

The study, which is composed of an introduction and three parts ensuing, examines conceptualization, the first part of the logical corpus, based on al-Tâftâzânî's understanding of conceptualization, and in these three parts the problems and solutions offered to them are handled. The introduction mentions the topic, boundaries, importance, purpose and method of the study. The first part of the study addresses the science – in a broader sense –, thought and the issues regarding logic. In the second part the issues are examined again in terms of linguistic perspectives in relation to five universals. The third part of the study the issues which were examined in the linguistic context are tried to be defined clearly, accurately and exactly in relation to five universals.

Key Words

Science, Conceptualization, Assent, al-Tâftâzânî, Term, Five Universals, Definition

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	V
ŞEKİL LİSTESİ.....	VIII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ.....	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU.....	1
2. ÇALIŞMANIN SINIRLARI.....	1
3. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI	2
4. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ	3

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFTÂZÂNÎ'DE İLİM-DÜŞÜNCE-MANTIK

1.1. İLİM	5
-----------------	---

1.1. 1. İlmin Taksimi	6
1.1.1.1. Mertebesine Göre İlim	6
1.1.1.2. Yapısına Göre İlim	8
1.1.1.2. İlmin Taksiminin Gayesi	17
1.2. FİKİR (DÜŞÜNCE)	18
1.3. MANTIK	22
1.3.1. Mantığın Tanımı.....	22
1.3.1. Mantığın Konusu.....	25

İKİNCİ BÖLÜM

MÜFRET LAFIZLAR VE MÜFRET MANALAR

2.1. MÜFRET LAFIZLAR.....	33
2.1.1. Lafız	33
2.1.1.1. Lafzın Delaleti.....	36
2.1.1.1.1. Sözlü Vazî Delalet ve Çeşitleri	39
2.1.1.1.2. Delaletlerin Birbirleriyle Bozulması	41
2.1.1.1.3. Delaletlerin Birbirlerini Gerektirmesi	46
2.1.1.2. Müfret Lafız	52
2.1.1.2.1. Müfret İsmi Mana Açısından Kısımları	55
2.1.1.2.2. Müfret İsmi Diğer İsimler Açısından Kısımları.....	58
2.1.1.3. Mürekkep Lafız.....	59
2.1.1.3.1. Tam Mürekkep Lafız.....	60
2.1.1.3.2. Tam Olmayan Mürekkep Lafız	61
2.2. MÜFRET MANALAR.....	62
2.2.1. Tümel	64
2.2.1.1. Mahiyetin Tamamı Olan Tümel	66
2.2.1.1.1. Tür	66
2.2.1.2. Mahiyete Dâhil Olan Tümel.....	68
2.2.1.2.1. Cins.....	68

2.2.1.2.2. Ayırım (Fasıl).....	73
2.2.1.3. Mahiyetin Dışında Olan Tümel.....	82
2.2.1.3.1. İlinti	82
2.2.1.3.1.1. Hassa	92
2.2.1.3.1.2. Genel İlinti.....	92
2.2.2. Tikel	95
2.2.3. Tümel Ve Tikel İle İlgili Meseleler.....	96
2.2.3.1. Hariçteki Varlığına ve Fertlerinin Sayısına Göre Tümel	96
2.2.3.2. Tâbi, Mantıkî ve Aklî Tümel.....	98
2.2.3.2.1. Tâbi Tümelin Varlığının İspatı.....	104
2.2.3.2.2. Tâbi Tümelin Varlığının Doğruluğu	105
2.2.3.3. Tümelin Birbirleriyle Olan İlişkisi.....	107
2.2.3.4. Hakiki ve İzafi Tikel	117
2.2.3.5. Hakiki ve İzafi Tür	119
2.2.3.5.1. İzafi Türün Mertebeleri	120
2.2.3.5.2. Hakiki ve İzafi Tür Arasındaki İlişki	123

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANIM KONUSU

3.1. TANIM	130
3.1.1. Tanımın Şartları.....	133
3.1.2. Tanımın Kısımları	137
3.1.2.1. Tam Özsel Tanım Ve Eksik Özsel Tanım.....	137
3.1.2.2. Tam İlintisel Tanım Ve Eksik İlintisel Tanım	138
3.1.3. Tanımda Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar	140
3.1.3.1. Mana Açısından Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar	143
3.1.3.2. Lafız Açısından Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar	145
SONUÇ	148
KAYNAKÇA	151

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa No.

Şekil 1:Lafzın Taksimi.....	11
Şekil 2:Dik Bir Çizginin Düz Bir Çizgi Üzerine Çizilmesi.....	86
Şekil 3:Dar Açılı ve Geniş Açılı	86
Şekil 4:İki Paralel Çizginin Üzerine Dik Bir Çizginin Çizilmesi.....	87
Şekil 5: İki Paralelin Karşılışması.....	88
Şekil 6:Üçgenin İç Açılarının Toplamının İki Dik Açısına Eşit Olması	88

KISALTMALAR

AKM	Atatürk Kültür Merkezi
bkz.	Bakınız
b.	Bin, İbn
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DÜİFD	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.D.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
Sad	Sadeleştiren
s.	Sayfa
S.	Sayı
TYEKB	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
TFD	Türk Felsefe Derneği
T.y.	Tarih Yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk	Tahkik eden
Trc.	Tercüme eden
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

Giriş kısmında çalışmanın konusu, önemi, amacı ve yöntemi ele alınacaktır.

1. ÇALIŞMANIN KONUSU

Teftâzânî, İslami ilimlerin hemen hemen tamamında metin, şerh ve hâşiye türü eşsiz eserler kaleme almakla birlikte daha çok kelimeler ilminde yazdığı eserleriyle bilinir. Mantık ilminde de önemli eserler ortaya koymasına rağmen bunlar pek bilinmemektedir. Bu yüzden çalışmamız Teftâzânî'nin mantık ilminde ortaya koyduğu eserlerden hareketle mantık ilmiyle ilgili düşüncelerini konu edinmektedir.

Teftâzânî mantık ilmine dair yazdığı eserlerde diğer mantıkçılar gibi bu ilmi tasavvur ve tasdik kısımlarına ayırır. Mantığın bu iki kısmı da kendi içinde birçok kısma ayrılmaktadır. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda Teftâzânî'nin mantık ilminin her iki kısmına dair düşünceleri bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşmaktadır. Bundan dolayı çalışmamız Teftâzânî'nin sadece mantık ilminin ilk kısmı olan tasavvur ile ilgili düşüncelerini konu edinmekte ve Teftâzânî'nin Tasavvur Anlayışı başlığını taşımaktadır.

2. ÇALIŞMANIN SINIRLARI

Teftâzânî'nin Tasavvur Anlayışı başlığını taşıyan bu çalışmanın konu itibarıyla iki önemli bileşeni bulunmaktadır. Bu bileşenlerden ilki Teftâzânî kelimesidir. Teftâzânî yaşadığı dönem ve ilmi kişiliğiyle çalışmamızın kaynak kısmının sınırlarını belirlemektedir.

Bileşenlerden ikincisi ise tasavvur kelimesidir. Mantık ilminin ilk bölümünü oluşturan tasavvur, kavramsal meçhule ulaştırıcı nitelikteki konu ve kaideleri ele alır. Bu bölümün başlangıcı beş tümel, amacı ise tanımdır. Dolayısıyla tasavvur

bölümünde zihinlerde hâsıl olup hüküm içermeyen bilgiler, uygun lafızlar çerçevesinde beş tümel kavram vasıtasıyla tanımlanmaya çalışılmaktadır.

Bu bileşenlerden hareketle çalışmanın sınırları çizilmektedir. Bu çalışmada Teftâzânî merkezli olmak üzere, mantık kitaplarında kavramsal tarzda varlık kazanan tasavvur bölümü incelenecektir. Fakat bu alandaki kaynak sınırsızlığından dolayı ayrı bir sınırlandırma zorunlu hale gelmektedir. Ali b. Ömer Kâtîbî'nin *er-Risâletü's-şemsîyye* adlı eserini Teftâzânî'nin tasavvur tarzındaki düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olduğu için çalışmamızın sınırlarına dâhil ettik. Ayrıca Teftâzânî'nin düşüncelerine kaynaklık teşkil eden ve bu eserin ilk şerhlerinden biri olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö.726/1325) *el-Kavâ'idü'l-celiyye fi şerhi'r-risâleti's-şemsîyye* ile bu esere çağlar boyu medreselerde ve ilim dünyasında okutulma niteliği kazandıran, Kutbuddin Râzî'nin (ö.766/1365) *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikîyye fi şerhi'r-risâleti's-şemsîyye* eserini çalışmamızın sınırlarına dâhil ettik. Bu çalışmadaki asıl kaynağımız ise Teftâzânî'nin *Şerhu's-şemsîyye fi'l-mantik* adlı eseridir. Yapılan çalışmada her ne kadar zikredilen eserler esas alınsa da en azından meselenin tarihsel seyri hakkında bir fikir verebilmesi için Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037), Gazâlî (ö.505/1111), Fahrüddin Râzî (ö. 606/1210) ve Efdaluddîn Hûnecî (ö.646/1248) gibi isimlere de atıflar yapılmaktadır. Teftâzânî'nin mantık ilmi için önemli olan *Tehzîbü'l-mantik ve'l-keîâm* ile *Şerhü'l mekâsîd* eserlerini de, Teftâzânî'nin tasavvur anlayışını açık bir şekilde ortaya koyabilmek için çalışmamıza dâhil ettik.

3. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Teftâzânî, hem ilmi kişiliğiyle hem de yaşadığı dönem itibariyle İslam ilim tarihinde önemli bir yere sahiptir. Teftâzânî'yi hemen hemen her ilimde ortaya koyduğu eserler ile bir bütün olarak ele aldığımızda bu bütünün sadece kelam ve dil ile ilgili kısımları üzerinde çalışmalar olduğu görülmektedir. Bu bütünün içinde yer alan mantık kısmıyla ilgili çalışmalar olsa da özel olarak Teftâzânî mantığının tasavvur kısmıyla ilgili çalışmalar bulunmamaktadır.

Bundan dolayı bu bütünün tam anlaşılabilmesi için Teftâzânî'nin mantık ilmine dair düşünceleri büyük önem arz etmektedir. Çalışmamız bu durumdan

hareketle Teftâzânî'nin mantığın ilk kısmı olan tasavvur ile ilgili düşüncelerini açık bir biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda onun kelam ve diğer ilimlerde kaleme aldığı eserlere de değinilerek Teftâzânî'nin ilmi kişiliği ve yaşadığı dönem çerçevesinde oluşturulan bütünlüğün bozulmamasına dikkat edilmektedir.

Çalışmamızda mantık tarihi açısından önemli olan kişilerin düşüncelerine yer verilmekte olup Teftâzânî'nin onlarla aynı görüşte olduğu yerler üzerinde fazla durulmamaktadır. Onlardan farklı görüşlere sahip olduğu yerler ise en ince detayına kadar ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

4. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızın asıl gayesi Teftâzânî'nin mantığın tasavvur kısmıyla ilgili düşünceleridir. Ancak bu konunun mantık tarihi boyunca nasıl ele alındığı bilinmeden Teftâzânî'nin bu konudaki düşüncelerinin önemi bilinemez.

Bu amaç doğrultusunda Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâli, Fahrüddîn Râzî, Efdaluddîn Hûnecî, Ali b. Ömer Kâtîbî, İbnu'l Mutahhar el-Hillî ve Kutbuddîn Râzî'nin mantığın tasavvur kısmına dair düşüncelerine değinildikten sonra Teftâzânî'nin tasavvur ile ilgili düşünceleri ele alınmaktadır. Ayrıca Teftâzânî'nin kaynak olarak ele alınan eserlerinin öncelik-sonralıklarına dikkat edilmektedir.

Bunlardan hareketle çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, sınırları, önemi, amacı ve yöntemi ele alınmaktadır. Birinci bölümde Teftâzânî'nin ilim, düşünce ve mantık ile ilgili düşünceleri ele alınmaktadır. İkinci bölüm, müfret lafızlar ve müfret manalar başlığını taşımaktadır. Her ne kadar mantık ilminin lafızlarla doğrudan ilişkisi olmasa da zihnimizde hükümsüz bir şekilde bulunan şeylerin bizler dışında başkaları içinde bir anlam ifade edebilmesi için lafızlara ihtiyaç vardır. Zihnî düzeyde ve dile gelmeyen şeyler, düşünceyi dilsiz bir temaşaya dönüştürmektedir. Bu yüzden zihinde tertip edilen şeylerin birbirleriyle ilişkilendirerek dilsel bir kalıba dökülmesi gerekir. Mantık ilmi kendi kuralları doğrultusunda oluşturduğu düşünceyi hatadan korumak için dile müdahale etmektedir. Bu amaç doğrultusunda mantık, zihnin kanunlarına uygun olarak dilin kanunlarını tasnif eder. Bu tasnifle mantık ilmi, dildeki kelimeleri

isim, kelime ve edatlara ayırıp, dilsel boyutlarındaki müşterek ve mecaz olmalarından sıyrarak, kesin ve tek anlamlı öğeler haline getirmeye çalışmaktadır. Ayrıca mantık ilmi, lafzı mana ile olan ilişkisine göre sınıflandırarak amacına uygun lafızlar belirlemektedir. Dolaylı bir yoldan mantık ile ilişkisi olan lafızları, mantık ilmi kendi amacı doğrultusunda şekillendirmektedir. Daha sonra müfret lafızların zihinde karşılık geldikleri müfret manalar ve bunlara zihinde ilişen sıfatlardan hareketle beş tümel kavram incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise tasavvur kısmının amacı olan tanım ve tanımın kısımları ile tanımda dikkat edilmesi gereken hususlar ele alınmaktadır.

Mantık ilminin ilk kısmı olan tasavvurun tüm amacı, kavramdan terime kadar düşünceye müdahale edip, dildeki terimleri de buna göre düzenleyerek tam ve kesin tanımlara ulaşmaktır. Sonuç bölümünde ise Teftâzânî'nin tasavvur konusunda İslam mantık tarihindeki diğer âlimlerle benzer ve farklı noktalarının olup olmadığı ele alınmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFTÂZÂNÎ'DE İLİM-DÜŞÜNCE-MANTIK

1.1. İLİM

İlim (bilgi), bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, bir şeyin sûretinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfattır.¹ Kindî (ö. 252/866) ilmi varlığın hakikatini aklen idrak etmek² şeklinde İbn Sînâ ise soyut kavramlara tekabül eden zihnî formlar³ şeklinde tanımlar.

İlim, bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olmasıdır. Bir şeyin sûreti de, şeyin şahsi özellikleri atıldıktan sonra geriye kalandır. Akıl ise, fiilinde maddeye bitişen ancak zatında maddeden mücerret bir cevherdir.⁴ Teftâzânî'ye göre, ilim âlimin sıfatıdır, husul ise sûretin sıfatıdır, o zaman ilim, ilim olmaz şeklinde bir şey söylenemez. Çünkü tanım (muârrif), akılda hâsıl olan bir sûrettir ve husul ondan da mücerret değildir. Nasıl ki âlim ilimle vasıflandırılıyorsa, akılda, sûretin hâsıl olmasıyla da vasıflandırılır.⁵ Gelenbevi'ye göre de ilim, akılda bir şeyden hâsıl olan sûrettir.⁶

Bu tanımlara göre ilim zihnî varlık olur. Ancak zihnî varlığı reddeden Kelamcıların çoğuna göre ilim, bilen ile bilinen arasında özel bir ilişkinin kurulmasıdır.⁷ Burada bilen zihin, bilinen ise sûrettir. Ancak Kelamcıların zihnî varlığı reddetmelerinin anlamı, bir şeyi tasavvur ettiğimizde, ondan akılda bir sûretin

¹ İlhan Kutluer, "İlim", **DİA**, İstanbul 2000, C.22, s.113.

² Mahmut Kaya, **Kindî (Felsefî Risâleler)**, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s.181

³ İbn Sînâ, **eş-Şifâ el-İlâhiyât**, (Thk.) el-Ebû Kenvâtî, Sa'îd Zâyid, Zavî el-Kurbâ Yayınları, Kum 1430, s.3

⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftazânî eş-Şâfî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, (Thk.) Câdîllah Bessâm Salih, Kum, Darü'l-Zeynel Âbidin, 2012, s.97

⁵ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.98

⁶ Abdülkuddüs Bingöl, **Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı**, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s.15

⁷ Bingöl, **Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı**, s.15

meydana gelmemesi değildir. Çünkü Teftâzânî'nin de belirttiği gibi bu durumda zihinde bir sûretin varlığı apaçıktır. Zihinde hâsıl olan bu sûret, güneş sözcüğünde olduğu gibi bilinen mahiyetin varlığından başka bir şey değildir. Bunun hariçte ve zihinde olmak üzere iki varlığı vardır. Kelamcılar hariçteki varlığı inkâr etmemektedir, sadece zihinde oluşan varlığı inkâr etmektedirler. Bunun için de şunu delil gösterirler: Eğer zihinde ateş hâsıl olsaydı, onun tasavvuruyla zihinler yanardı.⁸ Bu delil yanlış kabul edilmektedir. Çünkü burada ateşin sûreti değil, ateşin kendisi inkâr edilmektedir. Yani ateşin kendisinin zihindeki varlığı inkâr edilmiştir. Ancak şu bir gerçektir ki, bilme anında zihinde, bilmenin kendisiyle beraber bir sûretin hâsıl olduğu inkâr edilemeyecek kadar apaçıktır.⁹

1.1. 1. İlmin Taksimi

Felsefe ve mantık tarihi boyunca ilim kavramına yönelik birçok tanım, taksim ve sınıflandırma ile karşılaşmak mümkündür. İlmin tanımı ve taksimi meselesi mantık ilminde ele alınan konuların başında gelmektedir. Çünkü ilmin hakikatini anlamının doğru yollarından biri taksim metodudur.¹⁰ Bu konunun tanım ve taksimine yönelik birçok görüş bulunmaktadır.

Burada asıl amacımız Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'deki ilmin tanımı ve Teftâzânî'nin de onun fikirlerine dair yorumları olmasına rağmen, Teftâzânî'nin ilim ve ilmin taksimi hakkındaki genel düşüncelerini ortaya koymak büyük önem arz etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*'de ilmi, mertebesine ve yapısına göre iki şekilde ele almaktadır:

1.1.1.1. Mertebesine Göre İlim

Teftâzânî, mertebesine göre ilmi, hâdis ve kadîm olmak üzere ikiye ayırır. Hâdis olan ilim, yoklukla öncelenen ve yaratılmışlara ait olan ilimdir. Kadîm olan ilim ise, Teftâzânî'ye göre; yoklukla öncelenmeyen ve Allah'a ait olan ilimdir.¹¹ Zaten Allah, ilmiyle kâim olandır, ilmiyle kâim olanın da yoklukla öncelenmesi

⁸ Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s.16

⁹ Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s.16

¹⁰ Süleyman Akkuş, Ziya Erdinç, "Sa'düddin Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Ûsul İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 21, 2014, s.13

¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, (Thk.) Abdurrahman Ümeyre, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1998, C.2, s.317

imkânsızdır. Yani Allah yok iken ondan önce onun ilminin olması imkânsız bir şeydir. Eğer öyle olmazsa Allah'ın bilgisine sahip olan başka bir yaratıcının olması gerekir. Onun var olabilmesi için de onun bilgisine sahip olan başka bir yaratıcının varlığı gerekir ve bu şekilde ya sonsuza kadar gider ki böyle bir şey imkânsızdır ya da ilk olan yaratıcıya döner, o zaman da bir şey kendi nefsinden önce var olmuş olacaktır. Böyle bir şey de zaten imkânsız olduğuna göre Allah, ilmiyle beraber vardır. Onun zatından önce onun ilmi yoktur. Zatı var olduğunda zatı hakkındaki ilim de var olmuş olur. Ama hâdis ilim yoklukla öncelenenler için vardır. Teftâzânî, hâdis olan ilmi isti'dâdî, icmâlî ve tafsîlî olmak üzere üç kısma ayırmaktadır:

I. İsti'dâdî İlim: Sadece kuvve halinde bulunan ve bilgiye hazır olmayı ifade eden ilim mertebesidir. Bu ilmin oluşması, zarurî ilimlerde, bu ateş sıcaktır şeklindeki ilmin elde edilmesinde dokunma duyusundan faydalandığı gibi, dış (zahirî) ve iç (batınî) duyular yoluyla. Zira öncelikle kişinin, bu ateş sıcaktır hükmünü bilebilme isti'dâdına sahip olması gerekir. Nazarî ilim ise; elde edilmiş zarurî ilimlerin terkip edilmesi sûretiyle oluşur.¹²

II. İcmâlî İlim: İcmâlî ilim özet olan ilimdir.¹³ Bir meseleyi öğrendikten sonra onun üzerinde durmayan bir kişinin kendisine sorulduğunda ayrıntıya girmeksizin bununla ilgili cevabın onun zihninde bir anda hâsıl olur.¹⁴

III. Tafsîlî İlim: Tafsîlî ilim; mürekkep olan sûretin parçalarının birbirlerinden ayrıştırılarak ve onlardan her birisi üzerinde tek tek düşünülerek tanımlanmak sûretiyle oluşan ilimdir. Bu, bir kişi bir sayfaya baktığında ilk başta icmâlî bir görme halini kendisinde hissetmesi, daha sonra ise sayfaya ayrıntılı ve dikkatli bir şekilde baktığında oradaki her bir farkı ayrı ayrı görüp, görme halini ayrıntılı bir şekilde hissetmesine benzemektedir.¹⁵

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, C.2, s.318

¹³ Akkuş, Erdinç, *Üsul İslam Araştırmaları Dergisi*, S.21, s.19

¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, C.2, s.318

¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, C.2, s.318

1.1.1.2. Yapısına Göre İlim

Teftâzânî yapısı itibariyle ilmi, doğrudan mantık ilmi olarak adlandırmasa da tasavvur ve tasdik kısımlarına ayırmasıyla ondan kastının mantık ilmi olduğu anlaşılmaktadır. Yapısı itibariyle ilim, bazen sadece idrak olunması açısından idraktır, yani hüküm bulunmaksızın tasavvur edildiği hal üzeredir. Bazen de idrak edildiği hal üzere olmayıp ona bir hükmün bitişmesiyle beraber olduğu bir hal üzerinedir. Bunlardan birincisine tasavvur ikincisine tasdik denilmektedir.¹⁶

İlk defa ilmi bu şekilde iki kısma ayıran Fârâbî'dir. Fârâbî, menon paradoksunu çözmek için tasavvur ve tasdik ayrımını getirmiş ve ondan sonra ilim; tasavvur ve tasdik kısımlarına ayrılarak tartışılmıştır.¹⁷ Fârâbî; ilim, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki sınıftır¹⁸ demektedir. Ardından bunların ne olduğunu izah eder. Ama tasavvur ve tasdik içine giren konuları zikretmez. Mantığın konularının tasavvur ve tasdik şeklinde bölünmesi ve tasnif edilmesi ilk defa İbn Sînâ'nın metinlerinde görülmektedir.¹⁹ İbn Sînâ, birçok eserinde ilmi bu şekilde ikiye ayırmaktadır. *Kitâbu'ş-Şifâ II. Analitikler*'de ilim, ya düşünceyle ya da düşünsel bir çaba olmaksızın meydana gelir ve iki kısımdır, birincisi tasdik, ikincisi tasavvurdur²⁰ şeklinde ele almaktadır. *İşârât*'ta ise bir şey bazen üçgen kavramının bilinmesi gibi sade tasavvur (tasavvur-i sâzec) bazen de bütün üçgenlerin iç açılarının toplamalarının iki dik açığa eşit olduğunun bilinmesi gibi beraberinde tasdik olduğu bir tasavvur olarak bilinir.²¹ *Kitâbu'ş-Şifâ el-Medhâl*'de ise sadece tasavvur ve tasavvurla beraber tasdik²² olmak üzere iki farklı ilim çeşidinden bahseder. Gazzâlî'ye göre de ilim, ya tanım yoluyla öğrenilen tasavvur ya da burhan yoluyla öğrenilen tasdikten ibarettir.²³

¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti'ş-Semsiyye fi'l-Mantık*, s.98

¹⁷ Burhan Köroğlu, *Necmeddin el-Katîbî'nin Bilgi Teorisi*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s.78.

¹⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, (Trc.) Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s.1.

¹⁹ Naci Bolay, *İbn'i Sina Mantığında Önermeler*, MEB Yayınları, İstanbul 1994, s.12.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ (II. Analitikler)*, (Çev.) Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s.1.

²¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, (Çev.) Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.3

²² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ (el-Medhâl)*, (Çev.) Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s.10-11

²³ İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2011, s.16.

İslam mantık tarihinde önemli bir yere sahip olan Kâtibi *er-Risâletu's-şemsiyye*'de ilmi, ya sade tasavvur (تَصَوُّرٌ فَقْتٌ) o da bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olmasıdır, ya da hükümle beraber tasavvur, o da bir şeyi başka bir şeye olumlu veya olumsuz isnat etmektir ki bunların tamamına tasdik denir²⁴ şeklinde açıklamaktadır. Teftâzânî'ye göre Kâtibî ilmin taksimine yönelik oluşabilecek itirazlara mahal vermemek için sade tasavvur kaydını koymuştur. İlmin tanımında kullanılan هُوَ (huve) zamirinin sade tasavvura değil mutlak tasavvura dönmesi gerekir. Kutbüddin Râzî, buradaki هُوَ zamirinin mutlak tasavvura ait olduğunu, aksi takdirde sade tasavvura ait olup ilmin fasit olacağını belirtir.²⁵ Teftâzânî'ye göre sade tasavvur; hükümle beraber ve hükmün dışında başka bir şeye itibar edilmeden idrak olması açısından idraktır. Bu kavram, ilim ve tasavvur ile eş anlamlı olur. Bunun üzerine هُوَ zamiri tasdikîn mukabili olan sade tasavvura ait olur.²⁶ Eğer ilmin tanımı bu şekilde olursa bu tanıma itirazların olabileceğini göz önünde bulunduran Teftâzânî, konunun devamında Kâtibî'nin de açıklamalarına değinerek bu durumu açıklamaya çalışır.

Teftâzânî'ye göre bir şeyi kendi nefesine ve kendi dışındaki bir şeye taksim etmek, özel ile genel arasında tereddüt etmek cumhur tarafından kötü görülmüştür. Bundan dolayı bazı muhakkikler ilmi bu şekilde taksim etmekten vazgeçmiştir. Bu yüzden Kâtibî'nin de ilmi bu şekilde taksim etmekten vazgeçtiğini ve sade tasavvurdan kastının kendisiyle beraber hüküm olmayan tasavvur olduğunu, هُوَ zamirinin de mutlak tasavvura döndüğünü belirtir. Çünkü ilmin bu şekilde tanımlanması hükümle beraber olan tasavvuru da kapsar. Tanıma da engel olmaz. Teftâzânî de meşhur olan taksimden (ilim ya tasavvurdur ya da tasdiktir) vazgeçip ilmi sade tasavvur ve tasdik olarak taksim etmektedir. Çünkü meşhur taksime iki yönden itiraz edilmiştir:

Birincisi: Şayet tasdik hükümle beraber olan tasavvurdan ibaret ise; ilmin eş anlamlısı olan tasavvur için bölen (kasîm) olur. Onu ilmin kısımlarından saymak

²⁴ Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, s.2

²⁵ Kutbüddin Râzî **Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye** (Thk.) Muhsin Bidarfer, Menşûrat-ı Bîdar, 5.bs., Kum 2016, s. 30.

²⁶ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.100

doğru olmaz. Tefâtânî bu itirazı geçersiz kılmak için tasdikî yalın tasavvur için bölen, mutlak tasavvur için de kısım yapmıştır.²⁷

İkincisi: Eğer tasavvur ile mutlak olarak zihinde hâsıl olan kast edilirse, o zaten ilmin aynısı olur. O zaman bir şey kendisine ve kendisi dışındaki bir şeye taksim edilmiş olur. Eğer hükmün yokluğuyla kayıtlı tutulursa ilmi tasdike itibar etmek imkânsız olur. Gerçekleşmiş olan bir şeyin içinde de hem hükmün olması hem de olmaması zarurî olarak imkânsızdır. Tefâtânî buna şu şekilde cevap verilebileceğini belirtir; tasavvur, ilmin eş anlamlısı olan mutlak tasavvuru kapsar ve tasdikte itibar edilen de budur. Bu, hükümsüz olarak kaydedilen yalın tasavvuru da kapsar. İlim de zaten yalın tasavvura ve tasdike taksim edilmektedir. Bu durumda herhangi bir yanlışlık olmaz.²⁸ Mutlak olarak zihinde hâsıl olan, ilim ve tasavvur manasındadır. Ya onda hüküm şartı koşulacak ki bu tasdik olur. Ya da hükmün yokluğu şartı koşulacak ki bu da tasdikn karşıtı olan sade tasavvur olur. Ya da hiçbir şart koşulmayacak ki bu da tasdikte kısım olarak itibar edilen mutlak tasavvur olur.²⁹

İlmin tasavvur kısmı, sade tasavvur ve hükümle beraber tasavvur ile kayıtlı tutulmalıdır. İlim bu şekilde iki kayıtlı şeyle sınırlı tutulduğunda, ikisi de birbirine denk olur. O zaman ilmin tanımına kendisi dışındaki bir şey de dâhil edilmiş olur. İlmi, mutlak tasavvurun eş anlamlısı olarak kabul ettiğimizde, ancak o zaman ilim buradaki iki kayıtlı nispeti de kapsar ve ilim efradını câmi ağyarını mâni olur. İlmin tanımı ve taksimi ancak bu şekilde doğru olur. Çünkü mutlak olan kavramın kayıtlı olandan önce bilinmesi gerekir.³⁰ Yani tasavvur iki mana arasında ortak bir lafız olarak ele alındığı zaman sorun üzülür. şöyle ki;

1) Hüküm veya hükmün yokluğuyla kayıtlılanmaksızın zihinde hâsıl olan mutlak tasavvur.

2) Hükümsüz olarak zihinde hâsıl olan tasavvur.

²⁷ Tefâtânî, *şerhu'r-Risâleti's-şemsiyye fi'l-Mantık*, s.101

²⁸ Tefâtânî, *şerhu'r-Risâleti's-şemsiyye fi'l-Mantık*, s.101

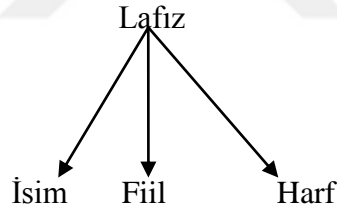
²⁹ Tefâtânî, *şerhu'r-Risâleti's-şemsiyye fi'l-Mantık*, s.101

³⁰ Akkuş, Erdinç, *sul İslam Araştırmaları Dergisi*, S.21, s.11

Hillî'ye göre bunlardan birincisi tasdikın şartı, ikincisi ise tasdikın bölünendir.³¹ İşte tasavvur bu şekilde taksim edildiği zaman, ilmin tasavvur ve tasdik şeklindeki taksimine herhangi bir itiraz yapılamaz. Yani birincisi mutlak tasavvur ikincisi kayıtlı tasavvur olduğu için ikisi birbirinden farklı ve mutlak olan kayıtlı olandan önce gelir.

Metinde geçen bu itirazların kimin veya kimlerin tarafından yapıldığı belirtilmemektedir. Yapılan iki itirazdan da anlaşıldığı gibi, bir şeyi taksim ederken, onu yine kendisine veya kendisi dışındaki bir şeye taksim etmek o şeyi geçersiz kılar. Yapılan bu itirazları daha iyi anlamak için taksimın nasıl yapılması gerektiğine dair kurallara bakmak yerinde olacaktır. Öncelikle taksim, bilginin kendisiyle karıştırıldığı şeylerden ayrıştırılarak yapılır.³² Taksim yapılırken şu kurallara uymak zorunludur:

1) Bölünen kavram (maksîm) ile bölümler (kısm) arasında tam girişimlilik (umûm-husûs mutlak) ilişkisi olmalıdır.³³ Yani bölünen kavramın bütün fertleri, bölünen kavramın kısımlarını oluşturan kavramların fertlerini içerir.



Şekil 1:Lafzın Taksimi

Mesela, yukarıda da görüldüğü üzere lafız; isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır. Lafız taksim edilen kavram olduğu için bölünen kavram olur. Bölünen kavram olan lafzın birer bölümü olan isim, fiil ve harf de bölüm olur. Bölümler kendi

³¹ İbnü'l- Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, (Nşr.) Fâris el-Hassûn, Neşri'l-İslami Müessesesi, Kum 1412, s.183

³² Akkuş, Erdinç, **Üsul İslam Araştırmaları Dergisi**, S.21, s.13

³³ Mehmet Özturan, **Seyyid Şerîf Cürcanî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi**, Nazariyet Dergisi, C.1, S.2, İstanbul 2015, s.112

aralarındaki ilişkiye göre birbirlerinin bölüneni olur. Yani isim, fiilin veya harfin, fiil, isim veya harfin, harf de isim veya fiilin bölünen kavramı olmaktadır. Buna göre bütün isim, fiil ve harfler lafız iken, bazı lafızlar isim, fiil, harf olur.

2) Bölümler arasında ayırıklık (mübayenet) ilişkisi olmalıdır.³⁴ Buna göre, “hiçbir isim, fiil ve harf, hiçbir fiil, isim ve harf, hiçbir harf de isim ve fiil olmaz.

3) Bölünen kavram tüm bölümlerde ortak olmalıdır.³⁵

Bu kurallardan anlaşıldığı gibi taksimde önemli olan, bölümler ile bölünen ve bölümlerin kendi aralarındaki ilişkileri korumaktır. İlim tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrıldığında, taksim iki şekilde geçersiz olmaktadır. Zira ilk olarak bu taksim bölünen kavramın bölümünü yine bölünen olan aynı kavramın bölüneni yapmaktadır. Diğer bir deyişle bölünen ile bölümler arasında kapsayan-kapsanan ilişkisi olması gerekirken bölünen ile bölümler arasında karşıtlık olur. İkinci şekilde ise; bu taksimin birbirinin bölüneni olan iki kavramdan birini diğerinin bölümü haline getirerek iki bölünen arasında olması gereken karşıtlık ilişkisi kapsayan-kapsanan ilişkisi şeklinde olur.

Ayrıca Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*'de ilim, hüküm yani iz'an ve nispetin kabulünü içeriyorsa tasdik, hüküm veya nispetin kabulünü içermiyorsa tasavvur olacağını belirtir.³⁶ İlimin tanımını yaptığı *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*'da da benzer şeyleri dile getirir.³⁷

İslam mantıkçalarına göre bilgilerimiz zihinde ya herhangi bir fikrî ve amelî çaba harcamak suretiyle veya böyle bir çaba göstermeksizin kendiliğinden meydana gelir. Fikirle elde edilene nazarî, kendiliğinden meydana gelene de bedihî bilgi denir. Bu ayırım hem tasavvur hem de tasdik şeklindeki zihnî faaliyetler için söz konusudur.³⁸ Tasavvur ve tasdikten her biri ya bedihîdir ya da nazarîdir.³⁹ Bedihî tasavvur, akılda meydana gelmesi bir kesb ve talebe dayanmayan tasavvurdur.

³⁴ Özturan, *Seyyid Şerîf Cürcanî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm...*, C.1, S.2, s.112

³⁵ Özturan, *Seyyid Şerîf Cürcanî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm...*, C.1, S.2, s.112

³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C.2, s.198

³⁷ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, (Thk.) Şeyh Abdülkadir Maâruf el-Kürdi Senendecî, Saâdet Matbaası, Mısır 1912, s.4

³⁸ Naci Bolay, “Bedihî”, *DİA*, İstanbul 1992, C.5, s.322-323

³⁹ Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s.16

Mesela, varlık vardır önermesinde varlığın tasavvuru, bedihî tasavvurdur. Bedihî tasdik ise, iki tarafının tasavvuru kesbî olsa bile; yüklem konuya nispetini kesinlemede yeterli olduğu tasdiktir.⁴⁰ Bütün parçasından büyüktür ifadesi bedihî tasdiktir. Çünkü zihin, varlığı tasavvur ederken veya bütünün parçasından büyüklüğünü tasdik ederken herhangi bir delil arama ihtiyacı duymadan bunu kendiliğinden kavrar. Nazarî tasavvur ve tasdik, akıl yürütme ile edilen bilgilerdir. Nazarî, bilinmeyen elde edilmesi için makûlün mülâhazasından ibarettir.⁴¹ Ruh tasavvuru veya âlemin hâdis olduğunun tasdikî gibi nazarî tasavvur ve tasdiklerde zihin az veya çok bir düşünme işlemi gerçekleştirir, delillere başvurur. Yani nazarî, bilinmeyene varmak için bilinen şeyleri tertip etmekten başka bir şey değildir.

Bu bilgiler ışığında tasavvur bedihî ve nazarî olabilir. Tasdik de böyledir. Ancak her ikisinin tamamı bedihî olmaz. Eğer öyle olursa her şeyi bilmemiz gerekirdi. Her şeyi bilmemiz ise imkânsızdır. Eğer bütün bildiklerimiz bedihî olsaydı bir şey öğrenmemize gerek kalmazdı. Mesela, mantık ilmi hakkındaki bilgimiz bedihî olsaydı mantık öğrenmemize gerek kalmazdı. Zaten olanı oldurmak (tahsilü'l-hâsil) imkânsızdır.⁴² Bu kural gereği bildiğimiz bir şeyi tekrar bilmemiz imkânsızdır. Aynı şekilde her ikisi nazarî de olmaz. Çünkü ikisi de nazarî olursa kısır döngü ve teselsül olur.⁴³ Teftâzânî de tasavvur ve tasdikî tamamının bedihî olamayacağını, çünkü o vakit eşyadan hiçbir şeyin bize meçhul kalmaması gerektiğini belirtir. Yani tasavvur ve tasdikten bir şeyi tahsil ederken bir çabaya ve fikre ihtiyaç duymamız gerekirdi.⁴⁴

Bedihilik bilinmeyene karşıt değildir ve bilmeyi de gerekli kılmaz. Bedihinin aklın yönelmesine, hissiyata, sezgiye veya bunlar gibi bir şeye bağlı olması caiz değildir. Çünkü tasavvur ve tasdikî tamamı bedihî değildir. Tasavvur ve tasdikî tamamı nazarî de değildir. Şayet öyle olsa kısır döngü ve teselsül oluşur. Bir şeyi düşünürken elde ettiklerimizin silsilesi geçmiş olan bir şeye dönerse kısır döngü meydana gelir ki bu batıldır. Çünkü biri hâsil olmadan diğerinin hâsil olmuş olması gerekir. Ancak bir şey kendisinden önce hâsil olamaz. Eğer elde etmenin silsilesi

⁴⁰ Köroğlu, *Necmeddin el-Katîbî'nin Bilgi Teorisi*, s.79

⁴¹ Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s.16

⁴² Özturan, *Seyyid Şerîf Cürcanî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm...*, C.1, S.2, s.105

⁴³ Ali b. Ömer Kâtîbî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.3

⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.105

geçmiş olan bir şeye dönmez de nihayete kadar devam ederse teselsül meydana gelir ki bu da batıldır. Çünkü o zaman geçmiş zamanlardaki ilimlerden bir şey tahsil etmeye muktedir olamayız. Ama her bir ilmi bilmemiz için de onun nereden elde edildiğini bilmemiz zaruridir. Aklın da biten bir zamanda, bitmeyen, birbiri ardı sıra gelen o kadar çok ilme yönelmesi imkânsızdır. Ama her yönelimin de bir zamanda olması zaruridir. Şu anda tasavvur ve tasdikten bir şeyler elde ettiğimiz de açıktır. Bu yüzden teselsül batıl olur. Ayrıca bilgilerimiz kısır döngü veya teselsül şeklinde olursa, bilgilerimizin temelinde olan o ilk bilgiye dair bilgimiz bize meçhul kalır. Mutlak meçhulü bilmek de imkânsızdır.⁴⁵

Tasavvur ve tasdikün tümü kesbî olursa, ilimlerin başı olan ilk ilim bize hâsıl olmaz. Çünkü nefis, doğma aşamasında ilimlerden hâlidir ve sonra onları tahsil eder. İslam düşünce geleneğine baktığımızda böyle bir şeyi İhvan-ı Safa'nın⁴⁶ bilgi anlayışında görmemiz mümkündür. İhvan-ı Safa'ya göre bilgi edinme, duyuyla başlar. Bu anlamda bilgilerin sonradan elde edildiğini savunarak insanın doğuştan birtakım bilgilerle dünyaya geldiğini reddederler.⁴⁷ Siz hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size, kulaklar, gözler ve kalpler verdi⁴⁸, O, insana bilmediğini öğretti⁴⁹ ayetleri ile bu görüşlerini desteklemektedirler. Nahl suresinin 78. ayetinde geçen, siz hiçbir şey bilmezken ifadesi için 1. Siz babalarınızın sulbünde bulunduğunuz sırada sizden alınan misakı bilmezken. 2. Sizin için hükmedilen iyi veya kötü kaderi bilmezken. 3. Menfaatlerinize olan şeyleri bilmezken şeklinde izahlar yapılmıştır. Çünkü bu ifade de geçen شَيْئًا (şey) lafzı nekre bir kelimedir, ondan önce de olumsuz (nefy) bir ifade olan لَّا تَعْلَمُونَ (hiçbir şey bilmiyordunuz) ibaresi gelmektedir. Nahiv kuralları gereği olumsuz olan bir

⁴⁵ Özturan, *Seyyid Şerif Cürcanî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm...*, C.1, s.105

⁴⁶ IV.(X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, dini, felsefî ve ilmi amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır. Detaylı bilgi için bkz., Hamdi Onay, "**İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı**", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997), s.26-27, Ahmet Koç, "**İhvan-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi**", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996), s. 11-35

⁴⁷ Mahmut Meçin, **İhvan-ı Safa da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması**, DÜİFD, C.16, s.431

⁴⁸ **Kur'ân**, Nahl, 16/78.

⁴⁹ **Kur'ân**, Âlak, 96/5.

kelimeden sonra nekre bir kelime gelirse, nekre olan kelime genellik ifade etmektedir.⁵⁰

Bu konudaki tartışmalar da burada zikredilen nahiv kuralından kaynaklanmaktadır. Çünkü genellik ifade ettiği takdirde insanın doğarken bir takım bedihî bilgilere sahip olduğunu savunanların görüşü fasit olmaktadır. Fahrüddin Râzî bu konuyla ilgili bizde bedihî bilgiler vardır, ancak bunların ilk nedeni Nahl suresinin 78. ayetinde geçen Allah'ın bize vermiş olduğu duyu organlarıdır. Bunların bize verilmiş olma sebebi ise cehaletten kurtulmamız için olduğunu dile getirmektedir.⁵¹ O, ayetin ilk kısmının, insanın doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığına, ikinci kısmının ise, bilginin ilk basamağının duyular olduğuna delalet ettiğini belirtir.⁵² Felsefî kelâm döneminin önemli bir temsilcisi olan Teftâzânî'nin ilim konusunu ele alış tarzı onun epistemolojik açıdan Fahrüddin Râzî'nin takipçisi olduğunu göstermektedir.⁵³ Ancak Teftâzânî'nin ilim konusunda Fahrüddin Râzî ile her yönüyle örtüşüğünü söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

Tasavvur ve tasdikın tamamı bedihî olmadığı gibi tamamı nazarî de değildir. Akıl ile nefsin tasavvuru ve âlemin hâdis oluşunun tasdikinde olduğu gibi bazılarında nazara ihtiyaç vardır. Sıcaklık ve soğukluğun tasavvuru, olumlu ve olumsuzluğun beraber var olmalarının ve beraber yok olmalarının tasdikî gibi bazı bilgilerimiz de nazara ihtiyaç duymayacak kadar bedihidir. Teftâzânî'ye göre, tasavvur ve tasdikın tamamının bedihî olmadığı sabittir.⁵⁴

Teftâzânî, doğru kabul edilen görüşe (tasavvurun bazısı bedihî bazısı nazaridir, tasdikın de bazısı bedihî bazısı nazaridir) dayanarak şöyle demektedir: Tasavvur ve tasdikın tamamı ya bedihidir ya da nazaridir veya bazısı bedihî bazısı da nazaridir. İlk iki kısmın batıl olmasıyla üçüncü bir kısım daha oluşur. Yani tasavvur ve tasdikın her birinden bazısı bedihî bazısı nazarî olur şeklinde bir seçenek daha ortaya çıkar. Bu şekildeki bir taksimde esneklik söz konusudur. Çünkü üçüncü görüş

⁵⁰ Halil İbrahim Kaçar, "Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)", **M.Ü.İ.F.D.**, S.29, s.170

⁵¹ Mustafa Bozkurt, **Fahrüddin Râzî'de Bilgi Teorisi**, Akçağ Yayınları, Ankara 2016, s.103

⁵² Şaban Haklı, "Fahrüddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrüddin er-Râzî**, (423-452), İSAM Yayınları, İstanbul 2013

⁵³ Akkuş/Erdinç, **Üsul İslam Araştırmaları Dergisi**, S.21, s.8

⁵⁴ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.106,

bu zikredilenden ibaret olursa tasavvur ve tasdikın kısımları bu üç şekilde sınırlı olmaz ve bazı sûretler daha mümkün olur. Mesela, tasavvurun tamamı veya bir kısmı nazarı, tasdikın tamamı da bedihî olur veya bunun tersi de olabilir. Eğer tasavvur ve tasdikın bazısı bedihî, bazısı da nazarıdır dersek o zaman talep edilen şey tamamlanmaz. Ancak Teftâzânî, bu taksimden kastın ya tasavvurun tamamı bedihî ya da tamamı nazarıdır veya bazısı bedihî bazısı da nazarıdır şeklinde iki kısım olduğunu belirtir. Bu taksim, tasdik için de geçerlidir.⁵⁵

Tasavvur, tasdikın bir tür ilkesi olarak kabul edilebilir. Çünkü tasdik edilen her şey, tasavvur edilir. Ama tasavvur edilen her şey, tasdik edilmez.⁵⁶ Mesela, Anka kuşu tasavvur edilebilir ama gerçekte var olmadığı için tasdik edilemez. Her tasdik tasavvurla beraber bulunur ama her tasavvur tasdikle beraber bulunmaz. İbn Rüşd (ö.595/1198) mantık ilmini sistemleştiren Aristoteles (m.ö. 384-322)'in şöyle dediğini belirtir: Her zihinsel öğretim ve öğrenim ancak öğrencide var olan önbilgiyle gerçekleşir, aksi takdirde öğrencinin bir şey öğrenmesi imkânsızdır.⁵⁷ Bu cümledeki ön bilgiler bilinenlere, öğrenilmek istenilenler de bilinmeyenlere karşılık gelir.⁵⁸ Aristoteles açık olarak tasavvur ve tasdik kavramlarını belirtmese de yaptığı açıklamalardan bu düşüncede olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle bir şeyin tasdik edilebilmesi için kendisinden önce en az iki şeyin tasavvur edilmesi gerekir. Örneğin âlem ve hâdis kavramlarının ne olduğunu bilmeden yani tek tek tasavvur edilmeden âlem hâdistir tasdikinin ne olduğunu bilmek imkânsızdır.⁵⁹ Teftâzânî, tasavvur ve tasdik konusunda İbn Sînâ geleneğini takip eden İslam mantıkçılarının çoğu gibi hükmün kendisine tasdik demektedir. Ancak Fahrüddin Râzî, âlemin tasavvuru, hâdisin tasavvuru ve aralarındaki nispet ile beraber tasdik olabileceğini belirtir. Yani o, hükmün kendisini tasdik olarak kabul etmemektedir. Ona göre hüküm, iki şeyi ayrı ayrı tasavvur edip aralarında hüküm verdikten sonra tasdik olmaktadır.⁶⁰ Ancak

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.107

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ (II. Analitikler)*, s.3

⁵⁷ İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, (Çev.) Hacı Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s.27

⁵⁸ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s.178

⁵⁹ Abdülkuddus Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s.17

⁶⁰ İbnü'l- Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.183

Teftâzânî Fahrüddin Râzî'nin yanlış anlaşıldığını onunda meşşai gelenekteki filozoflar gibi tasdikî hükmün kendisi olarak kabul ettiğini belirtir.⁶¹

1.1.1.2. İlimin Taksiminin Gayesi

Buraya kadar ilmin nasıl taksim edildiğini yani ilmin taksiminin formel şartlarını ele aldık. Bunun yanı sıra taksim niçin yapıldığına yani taksim gayesine değinmek gerekir. Mantık eserlerinin girişinde bu ayrımın zikredilmesi pedagojik bir zorunluluktur.⁶² Bu taksim gayesi, mantık ilmini öğrenen birinin dikkatini çekmeyi ve bu ilmi öğrenirken hangi konularla uğraşacağını bildirmektir. Bunu bilen bir kişi de gayesiyle ilgisi olmayan şeylerle zamanını harcamaz. Bütün kitapların başında ilmin tanımı, gayesi ve konusunun zikredilmesi zorunludur.⁶³ Bu açıdan ilmin taksimi de zorunlu olur. İlimin taksimiyle amaçlanan şey, yöntemlerin birbirinden tamamen farklı olduğunu göstermektir.

Teftâzânî, Fârâbî ve İbn Sînâ ile başlayan, kelim geleneğinde Fahrüddin Râzî ile yaygınlaşan⁶⁴ mantık ilminin tasavvur ve tasdik şeklindeki taksimini benimsemektedir. Ona göre bazı muhakkikler, meşhur görmekle beraber bu taksimi, tasavvur ile tasdik arasındaki gereklilik ilişkisinden ve tahkik edildiğinde hakikat noktasında tasavvur olmaksızın tasdik, tasdik olmaksızın da tasavvur olamayacağını ileri sürerek doğru bulmamışlardır.⁶⁵ Bunun yerine, taksim ile ilgili tartışma isimlendirmeden kaynaklandığından veya lafzın açık olmamasından dolayı sade tasavvur yani hükümsüzlükle kayıtlanmış tasavvur ve tasdik şeklindeki taksimi tercih etmişlerdir.

Son olarak ilim tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığında tasavvur ve tasdik birbirinin karşıtıymış gibi algılanabilir. Yani ilim ya tasavvurdur ya da tasdiktir, birinin olması durumunda diğerrinin olmayacağı düşünülebilir. Fahrüddin Râzî bu tür

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.107

⁶² Özturan, *Seyyid Şerîf Cürcanî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm...*, C.1, S.2, s.114

⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.96

⁶⁴ Akkuş, Ziya, *Ûsul İslam Araştırmaları Dergisi*, S.21, s.21

⁶⁵ Akkuş, Ziya, *Ûsul İslam Araştırmaları Dergisi*, S.21, s.21

bir düşüncenin yanlış olduğunu tasavvur ve tasdikîn birbirinin karşıtı olmadığını ikisinin aynı anda gerçekleşmesi ile ilmin oluştuğunu ifade etmektedir.⁶⁶

İlmin nazarf olan kısmı düşünceyle elde edilir. Düşünceyle elde edilen ilmin nazarf kısmının temelinde de yine ilmin bedihî olan kısmı bulunmaktadır. Zihinde hazır olan ilk bilgilerden hareketle zihinde hazır olmayan bilgilere ulaşabilmek için belirli bir şekil ve tertip gerekir. Tertipsiz olarak zihnin bilinenden bilinmeye intikali mümkün değildir. Yani bilinenden hareketle bilinmeye intikal, tertipten yoksun değildir.⁶⁷ Ayrıca insan sadece ilk bilgilerle yetkinliğe ulaşamaz. Yetkinliğe ulaşma yolunda insanın elde ettiği şeylerin çoğu, çaba gerektiren bir kazanımla elde edilmektedir. Bu kazanım, bilinmeyen kazanılmasıdır. Bilinmeyi kazandıran şey ise; bilinendir. Durum böyle olunca insanın, öncelikle bilinenden bilinmeyi nasıl elde edeceğini bilmesi gerekir. Ayrıca bilinenlerin bilinmeyenlerin bilgisini vermesi için kendinde durumu ve düzenlenişinin nasıl olması gerektiğini de bilmelidir. Bilinenler, zihinde zorunlu bir düzene girdiklerinde ve o bilinenlerin sûreti, söz konusu zorunlu düzende karar kıldığında zihin onlardan, bilmeyi amaçladığı bilinmeye geçerek onu bilecektir.⁶⁸

1.2. FİKİR (DÜŞÜNCE)

Fikir; bilinen şeylerden bilinmeyenlere ulaşmak için bilinenlerin tertip edilmesidir.⁶⁹ Tertip iki şeyden oluşmalı ve ikisine de tek isim verilmelidir. Çünkü tek bir şeyden tertip oluşturulamaz. En az iki şeyden oluşturulan tertibin öğeleri birbirlerinden önce (mukâddem) ve sonra (tâli) olurlar. Bu bundan öncedir, bu bundan sonradır denilir. Tertip bu şekliyle ilaçların terkiibinden ayrılır. Zira onlar tertip değildir. Tefâtânî, bazıları tertipteki öncelik ve sonralıktan maksadın eşya arasındaki uygunluk olduğunu zannederek hataya düştüklerini belirtir. Ona göre

⁶⁶ İbrahim Çapak, **Düşünce Geleneğimizde Mantık**, Ensar Yayınları, İstanbul 2016, s.239

⁶⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.1

⁶⁸ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ (el-Medhâl)**, s.10

⁶⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.3, Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîye...**, s.53, Tefâtânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.111, Hasan Ayık, **Mantık ve Düşünce, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, s.321-342, İnsan Yayınları, İstanbul 2015

onların bu hatalarının nedeni, tertibi lugavî manasıyla ele almalarından dolayıdır. Tertibin lugavî manası da; her şeyi mertebesine ve sırasına göre bırakmaktır.⁷⁰

Teftâzânî, buradaki şeylerden maksadın birden çok olduğunu belirtir.⁷¹ Çünkü daha öncede belirttiğimiz gibi tek bir şeyden tertip oluşmaz. Bilinenlerden maksat ise; o şeylerin sûretlerinin akılda hâsıl olmasıdır. Meçhule ulaşmadan maksat da; aklın bilinen şeylerden tasavvurî veya tasdikî bir manaya ulaşmasıdır. Hâsıl olacak olana ulaşmak şarttır. Çünkü hâsıl olmayacak şeyi elde etmek imkânsızdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi hâsıl olan şeyin tekrar hâsıl olması imkânsızdır. Bundan dolayı hâsıl olan şeyin daha önce hâsıl olmaması gerekir.

Bilinenlerin doğru bir şekilde tertip edilmesi gerekir. Çünkü özsel olan niteliklerle arızî olan nitelikler ancak doğru bir tertiple birbirlerinden ayrılır. Bilinenlerin doğru bir şekilde tertip edilmesiyle de sağlam tanımların temeli atılır.

Fikrin zikredilen tanımının mantıkçılar arasında dört illet ile açıklanması meşhurdur. Tertip kelimesi, sûret üzerine mutabikî bir şekilde delalet eder. Bu sûret, ictimaî heyettir. Tertip bir oluşum bir sûrettir. Zaten tertip denilince ilk akla gelen bu sûret olur. Tertip kelimesinden ilk akle gelenin sûret olmasından dolayı tertip sûrete mutabikî bir şekilde delalet eder. Ayrıca tertip kelimesi, iltizamî bir şekilde fâil üzerine yani onu tertip edene delalet eder. Bu da akıl kuvvesidir. Bilinen şeyler de maddedir. Meçhule ulaştırması gayedir.⁷² Teftâzânî, mantıkçıların fikrin tanımını bu şekilde açıklamalarında tartışma olduğunu ve tertibin mutabikî mefhumu fikrin tanımının tamamında geçendir. O mefhûm da, ictimaî heyetin dışındadır. Çünkü bilinen şeyler fikrin tanımına dâhil değildir. Bu bilinen şeyler nasıl fikre madde olur. Bir şeyin maddesi de bilkuvve olarak o şeyin parçasıdır. Bir şeyin sûreti ona zıt olan bir parçadır. O zaman maddeyi onun üzerine hamletmek ve maddeyle onu açıklamak nasıl doğru olur? şeklinde bir itirazın yapıldığını belirtir.

Yapılan itirazı bu şekilde aktaran Teftâzânî itirazın kimler tarafından yapıldığını açıkça belirtmemektedir. Ancak bu durumda kesinleşen şeyi, bir şeyin hâsıl olması için bağlı olduğu şey, şayet o şeyin içinde ise; yatak için tahtanın olması

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.108

⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.108

⁷² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.108

gibi o şey bilkuvvve olursa maddî illet olur. Ya da yatağın şekli gibi o şey bilfiil olursa sûret olur. Eğer bir şeyin hâsıl olması için bağlı olduğu şey, o şeyin dışında ise; hâsıl olan şey marangoz kavramı gibi şayet ondan meydana gelirse o fail illet olur. Yatağın üzerine oturmak gibi hâsıl olan şey onun için yapılırsa o gaî illet olur diyerek açıklar.⁷³

Teftâzânî, konuyu mantıkçılara göre aktardıktan sonra kendi görüşünü ise şöyle açıklamaktadır: Eğer fikir, tertip edilen bilgilerin tamamından ibaret olursa, bilinen şeyler madde olur. Meşhur olan tefsire göre, maddeye has olan tertip, sûrettir. Eğer fikir, bilinen şeylere bitişik olan tertipten ibaret olursa, o zaman fail olur. Mahsus şekle kabil olan tek bir terkibe itibar edilirse, o şeyler madde olur. Tertip, bilinen şeylerden hâsıl olan heyete itibar edilirse iltizamî olarak terettübe delalet eder.⁷⁴

Fikir, bilindiği gibi, bilinmeyi elde etmek için bilinenlerin tertibidir. Bu tertip sadece zihinde veya sözlü olarak bilfiil gerçekleşir. Tertibin belirli bir yolu ve kendine özgü şartları vardır. İşte bu yol ve şartların varlığı ve sıhhati apaçık olarak bilinmez. Öyleyse gelişi güzel tertip her zaman doğru olmaz. Akıllı kimseler bile fikirlerinin sonucunda birbirleriyle çelişirler. Mesela onlardan biri âlem hâdistir tasdikîne ulaşırken, diğeri âlem kâdimdir tasdikîne ulaşır. Bilakis bir insan bile farklı vakitlerde kendisiyle çelişir.⁷⁵ Fikirlerin sonucunda zıtlıklar olduğu için bu tertip daima doğru olmaz. Eğer tümüyle doğru olursa, o zaman iki tane zıttın aynı anda gerçekleşmesi ve doğru olması gerekir. Çünkü gereken ne kadar doğru olursa gerektirenin de doğru olması gerekir. Oysa biliriz ki birbirine zıt olan iki şey aynı anda doğru olmaz. Şayet ikisi de doğru olursa imkânsız bir durum ortaya çıkar. O halde her düşünce her zaman doğrudur hükmü kabul edilemeyeceğine göre sonuç olarak bazı düşünceler bazen doğru değildir hükmü kabul edilir.⁷⁶

Teftâzânî, niçin maddede (bilinenlerde) hata cihetiyle zıtlık oluşmuyor şeklinde bir itiraz söylenirse, şu şekilde cevap verileceğini belirtir: İlk maddeler

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.108

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.109

⁷⁵ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.57

⁷⁶ Mehmet Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013), s.65

zaruridir. Eğer tertipte kesinlikle hata olmazsa, ikincil maddelerde hata olacak ve aynı zamanda bu doğru olacak, o zaman ne zıtlık ne de hata oluşacak. Fikir daima doğru olmadığı zaman da kesb etme yollarında oluşan geçerli ve geçersiz fikirleri kuşatacak, zaruriden nazariye ulaştıracak kesb yollarını öğretmede fayda verecek bir kanuna ihtiyaç hâsıl olmaktadır işte bu kanun da mantıktır.⁷⁷ Zaruriden nazarinin elde edilmesi sözü, ister bir nazarinin diğer bir nazariden ve zaruride son bulacak şekilde olsun, isterse nazarî bilgi doğrudan zarurî bilgiden vasıtasız bir şekilde elde edilsin genel bir sözdür.

Teftâzânî mantığın tanımına geçmeden mantığın birçok kanunu olmasına rağmen niçin tek bir kanun denildiğini açıklamaya çalışır. Ona göre Kâtibî, mantığı ilimlerden bir ilim ve kanunlardan bir cins olarak ele aldığı için tek bir kanun ismini kullanmıştır. Bu da vicdanî bir sûrettir.⁷⁸ Konuşma ve telaffuz için kullanılması, akıl kuvvesini ve tümellerin idrakini kapsadığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. Bu kanun birincide yani tümellerin idrakinde insana isabet, ikincide yani akıl kuvvesinde kemâliyet, üçüncüsünde yani konuşma ve telaffuzda kudret verir.⁷⁹

Mantık denen kanuna ihtiyaç konusunda şöyle bir itirazda bulunulabilir: Fikir, daima doğru olmadığı için, fikrin sahihini fasidinden ayıran, kesb yollarını öğreten böyle bir kanuna ihtiyaç duyulmaz. Çünkü fikrin sahihini fasidinden ayırmak, kesb yollarını ve şartlarını öğrenmek bedihî bir şekilde bilinebilir. Teftâzânî bu itiraza ve mantığa ihtiyaç olduğuna binaen şöyle demektedir: Mantığa ihtiyaç olmadığını zarurî olarak bilmediğimizi zarurî bir şekilde biliriz. Bu durumda da böyle bir kanuna ihtiyaç duyduğumuz ortaya çıkar. Ona göre, kesb yollarını öğretmede fayda veren, fikirden sahih ve fasit olanı kuşatan sözü buna bir işarettir.⁸⁰

⁷⁷ Ali b. Ömer Kâtibi, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.3, İbnü'l- Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.186, Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...**, s.57-58, Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.109-110

⁷⁸ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.110

⁷⁹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.110

⁸⁰ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.110

1.3. MANTIK

1.3.1. Mantığın Tanımı

Bilinenlerden hareketle bilinmeyenler elde edilmeye çalışılırken yapılan düşünce işleminde birçok hata oluşmaktadır. Bu hatalardan korunmak için mantığa ihtiyaç vardır. Mantığa olan ihtiyaç kadar mantığın tanımı da önemlidir. *Rîsâleti’ş-Şemsiyye*’de mantık; uyulduğu takdirde zihnî, düşüncedeki hatalardan koruyan kanunî bir alet⁸¹ şeklinde resmedilmektedir.

Bu tanıma göre mantık, ilimlerden bir ilim olur. Hillî bu tanımın mantığın mahiyetinin bir açıklaması olduğu kanaatindedir.⁸² *Şemsiyye*’deki bu tanım, mantığın diğer ilimlere kıyasen yapılmıştır. Mantık kendi açısından bir ilimdir ve diğer ilimler için de bir alettir. Alet, failin eserinin munfaile ulaşmasında, fail ile munfail arasında bir vasıta⁸³dır. Mesela marangoz için testere bir alettir. Çünkü testere fail olan marangozun tesirinin munfail olan tahtaya ulaşması için bir vasıta⁸³dır.

Mantık, tanımlanırken kanunî bir alet olduğu belirtilmişti. Kanun, hakiki anlamda cetvel için kullanılan bir isimdir.⁸⁴ Mantık, aklî kuvvenin etkilerinin talep edilen nazarilere ulaşması için bir alettir. Bu talep edilen nazariler kesbî şeylerdir. Onun kaideleri tümel hükümler olduğu için kanunidir. Kanuniyet, sözcüğü ile sanat erbaplarının tikel aletlerinden ayrılmıştır. Zihni hatadan koruma sözüyle, lafızdaki hatalardan koruyan nahiv ilminden ayrılır.⁸⁵ Bunlar hem alet ilmi hem de tümel kaidelerden oluşmuş kanunî ilimdir. Fakat insan zihnini, düşünürken hatadan koruyan değil konuşurken hatadan koruyan bir ilim oldukları için mantık ilminden ayrı bir ilim olmaktadır.⁸⁶ Ona uymak sözüyle de, mantığın kendisinin bizzat hatadan korumadığına işaret eder. Ona uyulmadığından dolayı çoğu zaman hatanın meydana geldiği görülmektedir.

Mantığın bu tanımı kendi zatı dışında yapıldığı için eksik (resm) bir tanım olur. Çünkü bir şeyin amacı ve onun bir şeye alet olması o şeyin zatının dışında

⁸¹ Ali b. Ömer Katîbî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.3

⁸² İbnü’l- Mutahhar el-Hillî, *el-Kava’idu’l-Celiyye fi’r-Risâleti’ş-Şemsiyye*, s.187

⁸³ Teftâzânî, *Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık*, s.111

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık*, s.111

⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık*, s.111

⁸⁶ Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, s.70

olur.⁸⁷ Mantık ilminde bir şey eğer zatî unsurları kullanılarak tanımlanıyorsa o şeyin tanımı tamdır. Eğer zatının dışında olan yani arazî unsurları kullanılarak o şey tanımlanıyorsa onun tanımı eksiktir. O halde uyulduğu takdirde zihnî düşüncedeki hatalardan koruyan kanunî bir alettir şeklinde yapılan tanım mantığın gayesine göre yapılan bir tanımdır. Bir şeyin gayesi ise o şeyin zatının dışındadır. Bir şeyi zatının dışında olan unsurlarla tanımlamak eksik bir tanım olduğundan, mantığı bu şekilde tanımlamak da eksik bir tanım olur.

Mantık, hataya düşmenin mümkün olduğu bütün hususlarda düşünce kuvvetini doğru yöne sevk eder. Aklî çıkarım yapmaktan ibaret olan bütün hususlarda hatadan koruyan bir sanat,⁸⁸ diğer ilimlerin bir ölçüsü⁸⁹ kendisine uyulduğu takdirde zihni düşüncede oluşan hatalardan koruyan kanunî bir alettir. Mantık ilimlerden bir ilim, kendi içinde bir kanun, diğer ilimler için de bir alettir. Ancak bu ilmin kanun veya alet olduğu nasıl bilinebilir? Bunlar zihinlerde önceden mevcut mu yoksa daha sonradan mı elde edilir? Yani mantık ilmi bedihî midir yoksa nazarî midir? Zihinlerimizde mantık ilmine dair bilgilerin netleşmesi için bu sorulara cevap niteliğinde *Şemsiyye*'de şöyle bir ifade geçer; mantığın tamamı bedihî değildir, eğer öyle olursa onu öğrenmekten müstağni oluruz, tamamı nazarî de değildir, eğer öyle olursa kısır döngü ve teselsül meydana gelir.⁹⁰

Teftâzânî, mantığın tamamı bedihî değildir sözünün mukadder bir soruya cevap niteliğinde olduğunu belirtir. Bu soruyu kendisi zikretmemektedir. Nazarilerin elde edilmesinde kendisine ihtiyaç duyulan mantığın nazarî bir ilim olması doğru değildir. Çünkü o zaman kısır döngü ve teselsül lazım gelir. Tamamen bedihî olduğu zaman da onu tedvin etmeye ve öğrenmeye ihtiyaç olmaz.

Mantığın gerekliliğine dair şöyle bir itirazda bulunulabilir:

Nazarilerin elde edilmesinde mantığa ihtiyaç duymak imkânsızdır, çünkü mantık bedihî değildir. Bedihî olsaydı onun öğrenilmesine ihtiyaç duyulmazdı. Mantığa ihtiyaç duymamak da batıldır. Zikredilen kanunların öğrenilmesi zaruridir.

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.111

⁸⁸ Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, A.K.M. Yayını, Ankara 1990, s.27

⁸⁹ Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s.12

⁹⁰ Ali b. Ömer Katibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.3

Buna göre mantığın nazarî bir ilim olduğu ortaya çıkmaktadır. Nazarinin elde edilmesinde de mantığa ihtiyaç vardır, mantığın elde edilmesi için de başka bir kanuna ihtiyaç vardır. Yani kısır döngü ve teselsül lazım olur.⁹¹

Teftâzânî'ye göre burada söylenen şey, itiraza uygun değildir. Çünkü bu itiraz yerinde olsa dahi mantık ilmini öğrenmeye ihtiyaç olmadığına delalet etmez. Bizim delilimiz mantığın kendisine ihtiyaç duymamızdır, onun öğrenilmesiyle alakalı değildir. Karşıt olarak zikredilen şeyin; delilin ispat ettiği şeyi hem nefy hem de men etmesi gerekir.⁹² Burada ise karşıtılık söz konusu değildir.

Bazı zaruriler, zaruri bir yolla bazı nazarilerin elde edilmesinde yeterli olursa diğer bütün nazarilerin elde edilmesinde de yeterli olur. Çünkü aralarında fark yoktur. O zaman düşüncenin bütün yollarında bir kanun olan mantığa ihtiyaç kalmaz. Zira nazarilerin elde edilmesinde zaruri bir yolla bazı zaruriler yeterlidir şeklinde bir şey söylenebilir. Ancak Teftâzânî'ye göre böyle bir şey söylenemez. Bu söylenenden “zaruri olan kısım, diğer bütün nazarilerin elde edilmesinde tek başına yeterli olmadığı” irade edilirse, böyle bir şey doğru olmaz. Zira bazı nazariler zaruri bir yolla oluşur. Eğer bu söylenenden “zaruri kısımda oluşanın zaten zaruri ile elde edildiğini ve nazarî kısımda oluşanın da, bazı zarurilerden bazı nazarilerin elde edilmesiyle olduğunu, sonra zaruri ile elde edilen nazariyen talep edilen nazarinin elde edildiği” irade edilirse, Teftâzânî zaten mantığa duyulan ihtiyacın bu şekilde olduğunu belirtir.⁹³

Burada şunu unutmamak gerekir ki mantığa olan ihtiyactan kasıt bütün nazarilerin kesbinde mantığa ihtiyaç olduğu anlamına gelmez. Bilakis mantığa olan ihtiyactan kasıt, fikir ile ilimleri tahsil eden birine nispetle bütün nazarilerin elde edilmesinde mantığa ihtiyaç vardır. Teftâzânî bütün nazarilerin kesbinde mantığın bir kısmına ihtiyaç olduğunu belirtir.⁹⁴

⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.112-113

⁹² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.112-113, Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.66-67

⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.113

⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.114

1.3.1. Mantığın Konusu

Her ilmin konusu, ilkeleri (mebâdisi), ve meseleleri (mesâili) vardır. Herhangi bir ilmin konusu o ilmin varlık sebebini ve diğer ilimlerden ayrışmasının kriterini oluşturur. Ayrıca söz konusu ilimde bu konunun zatî arazları araştırılmaktadır. Kısaca konu, kendisinde ilmin zatî arazlarından bahsolunan şeydir.⁹⁵

İlimler kendi içlerinde konularının birbirlerinden farklı olması cihetinden birbirlerinden ayrılırlar. Ayrıca konu ilmin çokluğunu tek bir zatta zabt eder. Bu yönüyle de ilimlerin başında konularının açıklanması uygundur. Çünkü o ilmi talep eden kişi kendi içinde birçok olan ilmin kısımlarını tek bir zatta zabt edip açıklayan konuyu bilmekle daha ilme başlamadan nelerle karşılaşacağını bilir. Mantığın konusu da, talep edilene ulaştırması açısından tasavvur ve tasdikîn zatî arazlarından bahseder.⁹⁶

Teftâzânîye göre; mantıkta önce konu tasavvur edilir sonra tasdik edilir. Bu yüzden mantığın konusuna geçmeden, her ilmin konusu, o ilimde ilmin konusunun zatına veya konusunun zatına eşit olan ya da konusunun cüzüne bitişen arızlardan bahsedilir. Mantığın konusu ise, tasavvurî ve tasdikî malumdur. Çünkü mantıkçı, bizi tasavvurî ve tasdikî meçhullere ulaştırması, tasavvurî malumata ulaştıran bilgilerin bağlı olduğu bilgiler olması ki- tasavvurî malumatın tümel, tikel, zatî, arazî, cins ve ayırım, hassa ve ilinti olabilmeleri bu kabildendir. Tasdikî meçhule ulaştırıcı olanın ya yakın bir şekilde –ki tasdikî bilgilerin kaziye, aks-i kaziye, nakz-ı kaziye olabilmeleri bu kabildendir- ya da uzak bir şekilde ulaştırıcı olması cihetinden tasavvurî ve tasdikî malumatı incelemektedir.⁹⁷ Nitekim Kâtibî tasdikî malumatın konu ve yüklem olabilmesi tasdikî meçhule uzak bir şekilde ulaştırıcı olmasının bir örneği olduğunu belirterek ilk önce konu kavramını açıklar. Teftâzânî mantığın konusunun mefhûmu ile mantığın konusunun ayrı şeyler olduğunu, mantığın zatî arazlarından bahsedenin mantığın konusu olduğunu belirtir.⁹⁸ Ancak mantıkçılar,

⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ (II. Analitikler)*, s.102

⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.114

⁹⁷ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.3-4

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.114

mantığın konusunun ikinci makûller (el-ma'kulâtü's-sâni) mi? yoksa tasavvur ve tasdik mi? olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.

İslam mantık tarihine baktığımızda, mantığın konusu hakkındaki ihtilafların hangi âlimler arasında olduğunu görmek mümkündür. İslam felsefe tarihinde ve belki de felsefe tarihinde ikinci makûllere dair ilk terminolojik formülasyonun ve açıklamanın Fârâbî tarafından yapıldığı görülmektedir.⁹⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* 'ta ikinci makûllere dair şöyle bir açıklama da bulunmaktadır:

Nefiste duyulurlardan meydana gelen bu makûller, nefiste meydana geldiğinde bunlara nefiste olmaları bakımından bir takım şeyler ilişir. Bu ilişen şeyler bir kısım makûllerin cins olmasını, bir kısmının tür olmasını ve bir kısmının diğerleriyle tanımlanmasını sağlar. Kuşkusuz makûlün cins veya tür haline gelmesini –ki bu, makûlün birden çok şeye yüklem olmasıdır- sağlayan anlam, nefiste olması bakımından makûle ilişen anlamdır. Aynı şekilde bir kısmının diğerlerinden daha özel veya daha genel oluşu gibi makûllere ilişen izâfetler de nefiste olmaları bakımından onlara ilişen anlamlardır. Yine bir kısmının diğer bir kısım ile tanımlanması da makûllere nefisteyken ilişen durumlar ve şeylerdir. Makûller nefiste meydana geldikten sonra onlara ilişen şeyler de makûl şeylerdir. Fakat bunlar nefiste duyulurların misalleri olarak meydana gelen veya duyulurlara dayanan yahut nefsin dışında bulunan şeylerin makûlleri olan makûller değildir. İşte bunlara ikinci makûller denir.¹⁰⁰

İlk makûller ile ikinci makûller arasındaki ayrımı bu şekilde aktaran Fârâbî mantığın konusunun ikinci makûller olduğunu belirtir.¹⁰¹

İbn Sînâ da ikinci makûller terimine *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*'ta, mantığın konusunun ne olduğunu ortaya koyarken yer vermektedir:

Mantık ilminin konusu, ilk makûl manalara dayanan ikinci makûl manalardır. Mantık, onları makûl olmaları ve hiçbir şekilde maddeyle ilişkili olmayan ya da cisimsiz bir maddeyle ilişkili olan aklî varlıklara sahip olmaları bakımından

⁹⁹Ömer Mahir Alper, “Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazarîyat Dergisi*, C.1, S.2, İstanbul 2015, s.37

¹⁰⁰Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, (Çev.) Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s.5

¹⁰¹Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s.5

değil, kendileri vasıtasıyla bilinenden bilinmeyene ulaşabilmenin keyfiyeti bakımından inceler.¹⁰²

İbn Sînâ *el-Medhal ve et-Ta'likât*¹⁰³ adlı eserlerinde de mantığın konusunun ikinci makûller olduğunu benzer ifadelerle dile getirmektedir.

İbn Sînâ'nın eserlerindeki, ikinci makûller ve mantık konusuna dair açıklamalarına baktığımızda Fârâbî'deki örnekleri ileri bir boyuta taşıdığı görülse de bu konularda genelde Fârâbî ile aynı çizgidedir. 13. yüzyıla kadar bu görüş hâkimken sonrasında Arapça-Osmanlıca mantık eserlerinin çoğunda klişeleşmiş bir şekilde, mantık ilminin konusu tasavvurî ve tasdikî malumat şeklinde değişime uğramaktadır.¹⁰⁴ Nitekim bu konu değişimi İbn Haldun'un¹⁰⁵ da etkisine dikkat çektiği Efdaluddin Hûnecî (ö.646/1248)'nin *Keşfü'l-esrâr 'an kavâmizi'l-efkâr*'da ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁶ Hûnecî gibi muteahhirûndan bazı bilginler mutekaddimûn olanlara muhalefet ederek mantığın, tümel, tikel, zatî, araz, konu ve yüklemi problemler olmaları bakımından inceleyip, mantığın konusunu ve bu halleri mantığın kapsamına sokmak için ikinci makûllerden daha genel olarak ele alırlar.¹⁰⁷ Esirüddîn el-Ebherî (ö.663/1265), Kâtibî, Sirâceddîn el-Urmevî (ö.653/1255), Şemsüddin Şehrezûri (ö.687/1288), ve Sadrüşşerîa es-Sânî el-Buharî (ö.747/1346) gibi mantıkçılar, mantığın konusu hususunda Hûnecî'nin görüşünü benimsemektedirler. Nasîruddin Tûsî (ö.672/1274) ve Şemsüddîn es-Semerkindî (ö.702/1303) ise, İbn Sînâ'nın görüşünü benimseyip diğer görüşü eleştirmektedirler.¹⁰⁸ Nasîruddin Tûsî, bu sorunu Esirüddîn Ebherî'nin *Tenzilu'l-efkâr* eserine eleştiri niteliğinde kaleme aldığı *Ta'dilu'l-mi'yâr fi nâkdi tenzîli'l-efkâr*'da ele almakta tasavvur ve tasdikîn mantık ilminin konusunu teşkil edemeyeceğini felsefî olarak delillendirmeye

¹⁰² Alper, **Akledilene Akletmek...**, s.39

¹⁰³ İbn Sînâ, **Kitâbü't-Ta'likât**, Thk. Hasan Mecid el-Ubeydi, Darü'l el-Ferkad, Dımeşk 2011, s.39

¹⁰⁴ Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", **İslami İlimler Dergisi**, C.7, s.153

¹⁰⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, (Çev.) Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, C.2, İstanbul 1996, s.598

¹⁰⁶ Ferruh Özpilavcı, "Mantık ve Dini İlimler: Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hâdis, Tasavvuf, Arap Dili", **Isparta Mantık Araştırmaları Çalıştayı I**, Sdü Matbaası, Isparta 2013, s.60

¹⁰⁷ Necmettin Pehlivan, "**Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kıtasu'l-Efkâr fi Tâhkiki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010), s.10

¹⁰⁸ Özpilavcı, **Isparta Mantık Araştırmaları Çalıştayı I**, s.60

çalışmaktadır.¹⁰⁹ Hûnecî ile beraber mantığın konusu daha işlevsel, daha cebirsel bir şekle bürünmüştür. Ancak felsefe tarihine baktığımızda Hûnecî'den önce Stoacılar¹¹⁰,ın mantığı metafizikten ayırmaya, onu şekil ve dille ilgili bir bilim haline getirmeye çalıştıkları görülmektedir.¹¹¹

Bu konuda Hûnecî ile aynı çizgide yer alan Kâtibî, *Şemsiye*'de mantığın konusunun bilinen tasavvurlar ve tasdikler¹¹² olduğunu belirtmekle beraber bu konuyla ilgili ayrıntılı bir şekilde bilgi vermemektedir. Ancak mantığın konusuyla ilgili tartışmalara *Câmi'u'd-dekâik*'te geniş bir şekilde yer vermektedir. Bu eserde Kâtibî ikinci makûlleri tanımlamakta ve mantığın konusu olarak tasavvurî ve tasdikî malumatlar ile ikinci makûller arasında bir mukayese yaparak kendi görüşünü açıklamaktadır. Ona göre mantığın konusu ikinci makûller değil de bundan daha genel olan tasavvurî ve tasdikî malumattır. Zira tasavvurî ve tasdikî malumat, mantığın konusu olarak belirlendiğinde birinci makûllere sıfat veya haber olan tasavvurların dışındaki tasavvurlar da bu konu kapsamına dâhil olmaktadır. Oysa sıfat veya haber olabilen tasavvurlar sadece ikinci makûllerden olabilir.¹¹³

Teftâzânî'ye göre, bütün ilimlerin konusu o ilimde, bahsedilen zatî arazlardır ifadesi mantık ilminin mevzusunun da zatî arazlar olduğuna bir işarettir.¹¹⁴ Buradaki arazdan kasıt haricî yüklemelerdir. Zatî arazlardan kasıt, garip şeylerin insan için idrak edilmesi gibi bir şeye ya zatî için bitişen bir şeydir veya garip şeylerin idrakı vasıtasıyla insanda meydana gelen şaşkınlık gibi ona eşit olan bir şeydir ya da hayvan olması vasıtasıyla insana bitişen hareket gibi ona dâhil olan genel bir şeydir. Zatî, zatiye isnat edildiğinden dolayı zatiyat diye isimlendirilir. O şeylerin kökeni ya zatın kendisidir ya da zatın parçasıdır veya o zata eşit olan bir şeydir. Garip arazlar da üç şekildedir. İnsan vasıtasıyla natıklık için hareket gibi ya zatının dışında genel

¹⁰⁹ Khaled el-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians On The Subject Matter Of Logic: Some Thirteenth-And Fourteenth-Century Discussions", **Arabic Sciences and Philosophy**, S.22 s.77-78

¹¹⁰ Helenistik dönemin Epikürçülükten sonra en önemli felsefe okuludur. Kıbrıslı Zanon tarafından m.ö 300 yılı civarında kurulmuştur. (Detaylı bilgi için bkz., Mahmut Kaya, "REVÂKIYYÛN", **DİA**, C.35, İstanbul 2008, s.24)

¹¹¹ İbrahim Çapak, **Düşünce Geleneğimizde Mantık**, s.35

¹¹² Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...**, s.72

¹¹³ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmi'u'd-dekâik fi keşfi'l hakâ'ik**, Süleymaniye Kütüphanesi (Hacı Beşir Ağa Koleksiyonu), 4/8, s.7-8

¹¹⁴ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.115

bir şey vasıtasıyla olur veya insan vasıtasıyla hayvana natıklığın ilişmesi gibi özel bir şeyle olur ya da ateş vasıtasıyla suya sıcaklığın bitişmesi gibi ona zıt bir şeyle olur.¹¹⁵

Buradaki bitişen şey zatı bakımından bitişendir. Bu zatî arazları vasıtasız bir şekilde kapsadığı gibi mutlak zatî arazları da kapsar. Birinciye göre (zatî arazları vasıtasız bir şekilde kapsamayı), zat kavramından maksat, o ilmin konusunun zatı manasındadır. Zatının parçasından maksat ise, ilmin konusunun zatına atıftır. İkinciye göre (mutlak zatî arazları kapsamayı) ise; ilmin konusunun zatına atıf olur ve (ilmin konusunun) zatının manasının tamamı olur. Zatî arazlardan kasıt, onları ilmin konusuna veya ilmin konusunun türüne ya da ilmin konusunun zatî arazlarına veya ilmin konusunun zatî arazlarının türüne hamletmektir.

Teftâzânî mantığın konusunun ulaşmada bize bir fayda vermesi ve talep edilen tasavvur veya tasdike ulaştırması açısından bilinen tasavvur ve tasdikler¹¹⁶ olduğunu belirtir. Teftâzânî buradaki ulaşmanın, uzak ve en uzak şeklinde olduğunu ifade eder. Ancak bunların detayına girmez. Mantığın konusu hakkındaki ifadelerinden dolayı Teftâzânî'nin Hûnecî çizgisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Tüm bunlardan sonra mantığın konusu hakkında şöyle bir itirazda bulunulabilir; burada zikredilen bilinen tasavvur ve tasdiklerden kasıt mantığın konusunun mefhûmu olabilir. Eğer öyle olursa zikredilen şeyler mantığın konusunun zatî arazları olmaz. Zira o zikredilen şeyler mantığın konusuna daha özel bir durumdan dolayı bitişmiştir. Bu söylenen şey ile ilimlerde kullanılan bütün deliller ve tanımlar mantığın konusu olur. Teftâzânî bu itiraza mahal vermemek için şöyle demektedir: İfade edilenler herhangi bir tasavvur ve tasdike ulaştırması açısından doğrudur, yoksa belirli bir tasavvur ve tasdike ulaştırması açısından doğru değildir. İlimlerde kullanılan tanım ve delillerin mutlak tasavvur ve tasdike ulaşmada herhangi bir hususiyetleri yoktur. Bilakis mutlak, icmâlî bir tanım ve delil olduğu için ona ulaşır. İşte bunlar bu bakımdan mantığın konusudur ve mantığın konusunda onların hallerinden bahsedilir.¹¹⁷

¹¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.115

¹¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.116

¹¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.116

İnsan, taş, ağaç gibi şeylerin dış dünyada karşılıkları mevcuttur. Bunlar mevzu bahis olunca direk onların dış dünyadaki karşılıkları akla gelir. Bundan dolayı bunlar ilk makûl şeyler olmaktadır. İkinci makûller de ancak zihinde var olan şeylere söylenir. Mesela, canlı kavramı dış dünyada mevcut olan insan, bitki veya hayvan fertlerine söylenebilir. Ancak insan veya hayvan zihinde tasavvur edilince insan türdür, hayvan cinstir veya tümeldir denilir. İşte bu tür şeyler direk akla gelmez. Çünkü onlar ikinci dereceden makûllerdir. Bunlardan hareketle bilinmeyene ulaşma çabası içine girdiğimizde bunlar mantığın konusu olurlar. Bunlar da doğrudan metafiziği ilgilendiren konulardır. Yani ikinci makûller, bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırma şeklindeki zatî arazları sebebiyle mantık ilminin konusunu oluşturmakta ve bu aynı zamanda metafiziğin temellerini sağlamaktadır. İşte bu 13. yüzyıla kadar süren İbn Sînâ'cı görüştür. Bu yüzyıldan itibaren Hûnecî ile başlayan bilinen tasavvur ve tasdik şeklindeki görüş ise önceki görüşün aksine daha hasredici ve doğrudan mantık kavramları oldukları için metafizikten yoksun bırakılmıştır. Mantığın konusu ile ilgili tartışmalar 19. yüzyıla kadar devam etmiştir.¹¹⁸ Hûnecî ile beraber her ne kadar mantık içerikten yoksun bırakılıp sadece formel olarak ele alınsa da Aristoteles'e göre, düşüncenin formları aynı zamanda varlığın da formlarıdır.¹¹⁹ Bu düşünceye binaen mantığın içerikten yoksun olarak düşünülmesi durumunda varlığın da içeriksiz ve formel olarak ele alınması gerektiğini belirtmek gerekir. Mantığın konusu bu şekilde sınırlandırıldığı zaman, onunla sınırsız şeylere yani metafiziksel konulara ulaşmak imkânsız hale gelmektedir.

Mantığın konusunun, meçhul bir tasavvur veya meçhul bir tasdike ulaştırması bakımından tasavvurî ve tasdikî malumat olduğunu ifade ettik. Bu tanımda görüldüğü gibi mantık ilminin konusu, meçhule ulaştırıcı olma ile kayıtlı tutulmuştur. Bu bağlam da tasavvura ulaştırıcı olan şeye tanım (kavl-i şârih), tasdike

¹¹⁸ Mantık ilminin mevzusu hakkındaki tartışmaların detayları için bkz.; Khaled el-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians On The Subject Matter Of Logic: Some Thirteenth-And Fourteenth-Century Discussions", **Arabic Sciences and Philosophy**, S. 22, s.69-90, Abdelhamid Ibrahim Al-Sabra, "Avicenna On The Subject Matter Of Logic", **The Journal Of Philosophy**, S.77, s.746-764, Tony Street, "Arabic and Islamic Philosophy Language and Logic", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2013, <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/>, s.1-24, Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler" in Yorumu ve Osmanlı'da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme", **Nazarîyat Dergisi**, C.1, s.35-68

¹¹⁹ Necmi Derin, **Mantıkta İçeriğin Önemi**, İslâmi İlimler Dergisi, S.2, İstanbul 2010, s.114

ulaştırılan şeye ise delil (huccet) denilir.¹²⁰ Bunları dikkate aldığımızda mantığın, meçhul bir tasavvur veya tasdike ulaştırması bakımından tasavvurî ve tasdikî malumatı kendisine konu edindiğini söylemek mümkündür.

Teftâzânî, buradaki durumu yakınlık ile sınırlı tutmaktadır. Ona göre, yakın tasavvura ulaştırana tanım, yakın tasdike ulaştırana da delil denir. Bu yakın tasavvur, yani meçhul olan bilgi mürekkep olduğu için buradaki tanım sözü o meçhul bilgiyi şerh edip açıklamak için kullanılmıştır.¹²¹ Tasavvura ulaştırılan şey bir yönüyle söz, mürekkep olduğu gibi bir yönüyle de tanım yani açıklayıcıdır.¹²² Tanımın yakın ve uzak olmasına değinecek olursak, insan zihnini yakın bir şekilde tanıma ulaştırıcı nitelikteki tasavvurî malumat tanım (had) ve bir kısmı betim (resm)dir.¹²³ Uzak bir şekilde tanıma ulaştırıcı olan tasavvurî malumat ise beş tùmeldir.¹²⁴ Tasdike ulaştırıcı olan şeye delil denilmesi, onu elde eden bir kimsenin hasmını mağlup etmesinden dolayıdır.¹²⁵ Aynı taksim yakın ve uzak tasdik için de geçerlidir. İnsan zihnini yakın bir şekilde delile ulaştırıcı nitelikteki tasdikî şeyler, tûmdengelim ve tûmevarım ve benzeri şeylerdir.¹²⁶ Uzak bir şekilde delile ulaştırıcı nitelikteki şeyler ise önermelerdir.¹²⁷

Zikredilenlerden hareketle tanımın neden delilden önce geldiğine, delilin de neden ondan sonra geldiğine değinmek gerekir. Çünkü meçhul şeylere ulaşmak isterken doğru bir tertip yapmak gerekir. Yoksa talep edilen meçhul bilgiye ulaşmada veya ulaştıktan sonra o bilginin doğru olup olmadığı konusunda problemler oluşmaktadır. Tanım, tasavvur tarzı malumata ulaştırır. Yani tanım burada tasavvur ile kayıtlı tutulur. Tasavvur da tâbi olarak tasdikten önce geldiği için konulma açısından da tanım delilden önce gelir. Tâbi olarak önce gelmenin manası; bir şeyin olması için başka bir şeye muhtaç olmasıdır. Bu, birin ikiye nispetinde olduğu gibi illet manasında değildir. Çünkü tasavvurun tasdik için illet olmadığı açıktır.¹²⁸

¹²⁰ Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, s.85

¹²¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.117

¹²² Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, s.87

¹²³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.3

¹²⁴ Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, s.88

¹²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.117

¹²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.3-4

¹²⁷ Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, s.88

¹²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.117

Tasdikîn oluşması için tasavvurun olması şarttır. Çünkü bedihî bir bilgiyle biliniyor ki; hüküm, hükmeden ve hükmedilen eğer herhangi bir yönden tasavvur edilemezse hüküm vermek imkânsız olur.¹²⁹ Tasavvur tasdike muhtaç değildir ama tasdik tasavvura muhtaçtır. Çünkü her tasdikte üç tane tasavvurun olması gerekir. Konu, yüklem ve hükmün tasavvuru; yani bir şeyin bir şeye zıt olması veya o şeyin yanında olması ya da o şey için sabit olması manasındaki hükmün nispetidir. Tasdikîn bu üç ögesinden birini bilmeyen iki şey arasındaki nispetin oluşup oluşmadığını idrak edemez. Bunlar olmadan hüküm vermek de imkânsızdır. Mesela hâdisliğin, âlem için sabit olduğu konusunda şüpheyi düştüğümüz zaman, hiç şüphe yok ki, âlem ve hâdis arasındaki nispeti tasavvur ederiz. Bu aşamada onları anlamadığımız için şüpheyi düşmeyiz. Ama âlem ve hâdis tasavvurlarına delil getirdiğimiz zaman, hâdisliğin âlem için sabit olduğunu idrak ederiz.

Tüm bunlardan sonra mantığın kanunlarının nasıl tespit edildiğini, bu kanunların tespit edildiği konuların neler olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekir. Bunlardan hareketle mantığın kanunlarının tespit edildiği konular, kendilerine delalet etmesi bakımından akıldaki manalar ve akıldaki manaların kendilerine delalet etmesi bakımından lafızlardır.¹³⁰ Bundan dolayı lafız ve mana konularının ele alınması gerekmektedir.

¹²⁹ Hasan Akkanat, **Kadı Sıraceddin el-Ûrmevî ve Metâliu'l-Envar (Tahkik, Çeviri, İnceleme)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006), s.3

¹³⁰ Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, (Çev.) Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s.58

İKİNCİ BÖLÜM

MÜFRET LAFIZLAR VE MÜFRET MANALAR

2.1. MÜFRET LAFIZLAR

2.1.1. Lafız

Bir şey tasavvur edilirken onun mefhûmu akılda hâsıl olur. Hâsıl olan bu mefhûm dil ile ifade edildiğinde lafız olarak isimlendirilir.¹³¹ Lafız mantık içerisinde Aristoteles tarafından söz konusu edilmekle birlikte bu konuyu geniş bir şekilde ele alan ilk filozof Fârâbî'dir.¹³² Mantık ilmi daha çok manalarla ilgilendiği için terimler doğrudan mantığa konu olmamaktadır.

İbn Sînâ konuşmayı (nutk) lafzî ve manevî (iç ve dış) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.¹³³ Manevî nutuk mantık ilminin konusunu, lafzî nutuk ise nahvin konusunu teşkil eder. Bu yönden konusu itibariyle mantığın lafızlara ihtiyacı yoktur. Mantığın lafızlara olan ihtiyacı iletişim ve konuşma yönündendir.

Eğer mantığın öğrenilmesi, sadece anlamların düşünüldüğü salt düşünceyle veya mantık hakkında konuşan kimsenin içindekini başka bir yolla bildirmesi mümkün olsaydı lafızlara ihtiyaç duyulmazdı. Fakat zaruret hali, lafızları kullanmaya yöneltmektedir. Özellikle de anlamlarla birlikte lafızlar düşünülmedikçe anlamları tertibe koyup düşünmek imkânsızdır. Hatta neredeyse düşünme, insan zihninin, tahayyül edilen lafızlardan yardım almasından ibarettir. Lafızların farklı hallere sahip olması bu haller nedeniyle onların nefiste örtüştüğü anlamların hallerinin de farklı olmasına sebep olur. Böylece anlamların, lafızlar olmazsa sahip olamayacakları bir

¹³¹ İbrahim Çapak, **Anahatlarıyla Mantık**, Ensar Yayınları, İstanbul 2012, s.51

¹³² Tahsin Görgün, "Lafız", **DİA**, İstanbul 2003, C.27, s.46

¹³³ Görgün, "Lafız", s.46

takım hükümleri olur.¹³⁴ İbn Sînâ da lafızların anlamlara delalet ettiği için mantığın konuları içine dâhil edildiklerini belirtir.¹³⁵ Kutbuddin Râzî'ye göre mantıkçı, mantıkçı olması cihetiyle lafızlarla ilgilenmez. Mantıkçı, tanım, delil ve bunların nasıl tertip edileceğiyle ilgilenir. Mantık lafızlara bağlı değildir. Çünkü tasavvura ulaştırılan cins ve ayırım lafızları değil, bilakis bunların mefhûmlarıdır. Aynı şekilde tasdike ulaştırılan önermelerin mefhûmudur, lafızları değil.¹³⁶ Teftâzânî lafızların mantığa konu edilmesini şöyle açıklar; mantıkçılar manaları ifade edebilecek ve bu manaların zorluklarını hafifletecek bir alakaya ihtiyaç duyduklarında, manaların baki kalması, gaip olanların bildirilmesi ve kazancın tam olması için seslerin kısımlarından hâsıl olan lafızları bıraktılar".¹³⁷ Mantıkçıların tüm ilgileri –araz niteliğindeki lafızları incelemeleri kendilerine bir hâlel getirmese de- manayadır.¹³⁸ Lafızların mantık konularına dâhil olması dolaylı yollardır. Bu yönden lafızlar manaları ifade vasıtası olmaları sebebiyle mantıkta söz konusu edilmiştir. Sonuçta mantıkçı manaların ilgili oldukları varlıkları da dikkate alıp varlık-mana-lafız ilişkisini kuran ve anlam teorisini oluşturarak bu teori üzerinden lafız meselesini ele alır.

Mantık, formel olması hasebiyle lafızlarla doğrudan ilgili bir disiplin olmasa da en azından ifadesi dilden bağımsız olmadığı için ilk başlarda lafız bahsi mantık kitaplarında pek yer edinmemiştir. Ancak İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi lafızlara ihtiyaç zarurî olduğundan zamanla mantık konuları içine dâhil edilip bu disiplinin ön şartlarından biri olarak kabul edilmiştir. Ayrıca mantıkçılar bu lafızlara delalet eden yazı şekillerini de koymuşlardır. Bu çerçevede varlık mertebeleri birbirinden ayırt edilerek hariçte, zihinde, dilde ve yazıda varlık şeklinde kavranmış, her bir mertebe için dilde ayrı lafızlar kullanılmıştır. Teftâzânî'ye göre, ilk ikisi (hariçte-zihinde) hakiki, diğer ikisi (dilde-yazıda) ise mecazîdir.¹³⁹ Çünkü ilk ikisi, asırlara ve milletlere göre değişmez ama son ikisi seçim ve benimseme yoluyla ortaya çıktığı

¹³⁴ Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.16

¹³⁵ İbrahim Çapak, **Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümel**, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s.30

¹³⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...**, s.82

¹³⁷ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.119

¹³⁸ Mehmet Şirin Çıkar, **Ebu Hayyân et-Tevhidî'nin el-Mukâbesât Adlı Eserinde Dil**, Ekev Akademi Dergisi, Erzurum 2003, S.16, s.218

¹³⁹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.119

için milletlere göre değişir.¹⁴⁰ Buradaki varlık ve bilgi anlayışı, dört ayrı mertebenin birbirleriyle belirli bir ilişkiye dayalı olmasıyla anlaşılır. Buna göre yazı dile delalet eder. Ancak burada konulma (vaz edilme) ihtilafı sebebiyle delalet eden (dâl) ve delalet olunan (medlûl) birbirine bütünüyle ihtilaflıdır. İbare, zihnî sûretlere delalet eder. Ancak burada da delalet olunan olmaksızın delalet edenin konulması açısından ihtilaf vardır. Son olarak da zihnî sûretler dıştaki şeylere zatî bir şekilde delalet eder. Burada ise delalet eden ile delalet olunan arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.¹⁴¹ Kısaca yazı dile, dil zihnî sûretlere, zihnî sûretler de dıştaki şeylere delalet etmektedir. Zihnî sûretler dıştaki şeylerin imgesi/misalidir.¹⁴² Dıştaki şeyler ile zihnî sûretler arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki olurken, zihnî sûretler ile ibare arasındaki ilişki, çeşitli dillerde aynı şeyin farklı isimlerle ifade edilmesinden de anlaşılacağı gibi uzlaşmaya dayanır. Aynı şey yazı için de geçerlidir. Buna karşılık zihnî sûretler ile dıştaki şeyler, dillerden bağımsızdırlar. Mantık ilmi de bunları esas aldığı için herhangi bir millete has olmayıp evrenseldir. Kısaca dildeki ve yazıdaki varlık lafız kısmına girer. Lafzın kendisi tâbi olduğu için zaman içinde yok olur; çünkü zaman tabiatın izlerini takip eder.¹⁴³

Zihnimizdeki manaların başkaları için de bir anlam ifade edebilmesi için lafızlara ihtiyaç vardır. Hatta bazen düşünenin kendisi kendi nefsinde hayalî lafızlarla konuşur. Lafızlar, manaları ihtiva eden kalıplardır.¹⁴⁴ Lafızlar manalar için birer sûret, birer elbisedir. Lafızlar düşüncenin somutluk kazandığı, deyim yerindeyse düşüncenin bedene büründüğü bir alandır.¹⁴⁵ Dolayısıyla lafızlardan oluşan her kelamdan maksat, onların delalet ettiği manayı doğrudan anlamak ve ona göre davranış sergilemektir. Buradan da anlaşılacağı üzere asıl olan manadır, lafızlar manalara dışta ilişen arazlardır. İşte mantıkçılar lafız bahsini manaya delalet etmesi açısından mantığın konuları arasında zikretmişlerdir. Lafızlar, cevher olmaları hasebiyle değil yok ve var olan arazlar olmaları hasebiyle mantıkta mevzu bahis

¹⁴⁰ Çapak, **Anahatlarıyla Mantık**, s.52

¹⁴¹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.119

¹⁴² Ebû Hâmid El-Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilm**, (Çev.), Ali Durusoy, Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s.56

¹⁴³ A. Hadi Adanalı, "Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", **İslamiyat Dergisi**, Ankara 2004, C.7, S.2, s.68

¹⁴⁴ İbrahim Özdemir, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s.21

¹⁴⁵ Nejat Bozkurt, **Dil-Mantık Bağlamı ya da Dil-Düşünce İlişkisi Üstüne**, Felsefe Dergisi, S.4, İstanbul 1990, s.93-107

edilmektedir.¹⁴⁶ Örneğin lafızların mantık konularına dâhil olma nedenini Seyyid Şerîf Cürçânî, mantığı başkasından öğrenme veya kendini ifade etme sebebine bağlar.¹⁴⁷ Burada şunu belirtmek gerekir ki, mantık için lafız mevzu bahis olmuşsa önemli olan lafzın kendisi değil, kendisi ve mana arasındaki nispeti sağlayan şeydir. Aradaki bu nispeti sağlayan da delalettir. Lafız konusunda meşşâî gelenekteki mantıkçılarla aynı görüşte olan Teftâzânî daha detaylı bir açıklamada bulunmadan meşgul olunması gereken şeyin sadece delalet olduğunu belirtir.¹⁴⁸

2.1.1.1. Lafzın Delaleti

Lafzın delaleti konusuna geçmeden önce, delaletin ne olduğunu açıklamak, lafzın delaleti ile ne kastedildiğini bilmek büyük bir öneme haizdir.

Terim olarak “yol gösterme, kılavuzluk etme” anlamlarına gelen delalet kelimesi dil, edebiyat, mantık, cedel ve fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır.¹⁴⁹

Teftâzânî, klasik mantık kitaplarında geçen delalet tanımını benimseyip delaletin, bir şeyden başka bir şeyin anlaşılması olduğunu belirtmektedir. Bu iki şeyden ilkinde delalet eden, ikincisine de delalet olunan, denir. Eğer delalet eden sözlü ise delalet sözlü, değilse delalet sözsüz olur. Eğer anlam ıstılah ve vazdan anlaşılıyorsa bunların her biri vazî, öyle değilse gayr-i vazî olur.

Vaz; karine olmaksızın bir şeyi başka bir şey için muayyen kılmaktır.¹⁵⁰ Vaz, zihnî birer varlık olan manalar ile lisanî birer varlık olan lafızlar arasında bir köprü vazîfesi görüp, onları birbiriyle buluşturan, lafzın mana ifade etmesini sağlayan dilsel bir hadisedir.¹⁵¹ Mesela zihinde üç köşesi ve üç kenarı oluşan bir şeye üçgen demek, üçgen lafzının zihinde oluşan bu şeye için konulduğu manasına gelir. Bir ismin lafzı hayalde resmoldüğünde nefiste de bir anlam resmolur. Böylece nefis, bu lafzın bu

¹⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık*, s.120

¹⁴⁷ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Haşiye ‘alâ Şerhi Kutbuddin Râzî*, (Thk.) Muhsin Bidarfer, Menşûrât-ı Bidarfer, 5.bs., Kum 2016, s.83 (*Tahrîru’l-kavâ’idi’l-mantıkîyye fi şerhi er-risâleti’ş-şemsiyye* içinde)

¹⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık*, s.120

¹⁴⁹ Naci Bolay, “Delâlet”, *DİA*, İstanbul 1994, C.9, s.119

¹⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık*, s.120

¹⁵¹ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s.41

mefhûma ait olduğunu bilir. Dolayısıyla duyu her ne zaman işitilen şeyi nefse getirirse nefis o anlama yönelir.¹⁵² Lafzın delaletinin manası da bu şekildedir. Teftâzânî, klasik mantıkçılar gibi sadece sözlü vazî delaleti nazarı itibare alır. Sözlü vazî delalet; bir mana için konulan lafzı bilene nispetle lafızdan manayı anlamaktır. Bu delalet türünde anlama, vazî olarak bilmeye dayanır. Teftâzânî buradaki vaz kaydını ile “ah” nidasının bir ağrıya delaleti gibi tâbi delalet ve lafzın konuşanın varlığına delaleti gibi aklî delaletin hariç tutulduğunu belirtir.

Tüm bunlardan hareketle delalet lafzın sıfatı fehm ise işitenin sıfatı olduğu anlaşılır. O zaman da fehm delalet olmaz. Böyle bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için Teftâzânî, lafzın mananın kendisinden anlaşıldığı şey ile vasıflandırıldığını belirtir. Ancak terkip bakımından fehmden ismi fail türetilmez. Bazılarının vehmettiği gibi fehmi, fehmedilme (infihâm) anlamına getirmekle sorun hallolmaz.¹⁵³ Çünkü fehmedilme lafzın değil mananın sıfatıdır.¹⁵⁴

Burada Teftâzânî fehmden ismi fail türetilmez derken; fehm, lafız ve manadan mürekkep olduğu için ondan ismi fail türetilmediğini kastetmektedir. Çünkü sarf kuralları gereği ismi fail mürekkep olan kelimelerden türetilmez. Ancak müfret olan kelimelerden türetilir. Bazıları derken ise, kimi kastettiği de açık değildir. Onlar fehmi, fehmedilme anlamında kullanarak yapılan itirazı gidermeye çalışırlar. Ancak bu takdirde fehmin lafız ile alakası kalmaz. Burada zikredilen vaz, lafız ile alakalıdır. Fehm, terkip halindeki lafız ve manadan anlaşılan şeydir. Fehmedilme ise; sadece mana ile ilgilidir.

Vazı bilmek için öncelikle manayı bilmek gerekir. Çünkü vaz, lafız ile mana arasındaki bir nispettir. Nispeti bilmek için öncelikle lafız ve manayı bilmek gerekir.

¹⁵² İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ (Yorum Üzerine)**, (Çev.) Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s.4

¹⁵³ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.120-121

¹⁵⁴ İnfihâm; geçissiz lazımlî bir mastardır. Lazımlî olan şeylerde sıfat olur. İnfihâm mananın sıfatı olduğu için mutavaat (dönüştürme) babına getirilmez. İnfihâm soyut bir şeydir. Mutavvat babı ise soyut şeyler için kullanılmaz. Bu bab daha çok tesir, ilaç vb. somut şeyler için kullanılır. Lafzın sıfatı olmayan fehmi, lafzın sıfatı yapmak için infihâm anlamına getirmeklede infihâm lafzın sıfatı olmaz. İnfihâm soyuttur. İnfihâmı mutavaat babına getirerek somutlaştırmaya çalışmak yanlış bir şeydir. Zira mutavaat babında kullanılan şeylerin geçişli ve görünürde bir etkilerinin bulunması gerekmektedir. كَسْرَتْ الزُّجَاجِ فَانكَسَرَ الزُّجَاجُ = Camı kırdım cam da kırıldı buna örnek gösterilebilir. Burada cam kırılmayı kabul ettiği için kırılır ve somut olarak da görülür. Ancak infihâm da böyle bir durum söz konusu değildir. Mutavvat hakkında detaylı bilgi için bkz., Hasan Akdağ, **Arap Dili Dil Bilgisi**, Tekin Kitabevi, Konya 1989, s.137-140

Mananın anlaşılması vazı bilmeye bağlı olursa bu sefer de kısır döngü olur. Teftâzânî böyle bir şeyin imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, vazı bilmeye bağlı olan şey, o anda mananın lafızdan anlaşılmasıdır. Vazı bilmek ise; önceden bir şeyin manasını ya da hülasasını bilmeyi gerektirir. Yani mana ilk planda lafızdan anlaşılmaz.¹⁵⁵

Vaz bilinmeden önce, lafzın neye delalet ettiğinin mananın da niçin bırakıldığının bilinmesi gerekir. Çünkü vaz, lafız ve mana arasındaki bir nispettir. Nispet ise, birbirine nispet edilen şeyler bilindikten sonra bilinir. Mesela; isnadı bilmek için isnat edilen ile kendisine isnat edileni bilmek gerekir. Manayı bilmek için vazı bilmek gerekirse kısır döngü olur. Çünkü biz daha önce vazın bilinmesi için mananın bilinmesi gerektiğini ifade ettik. Teftâzânî burada kastolunan mananın lafızdan o anda anlaşılman mana olduğunu belirtmektedir. Yani mana tamamıyla lafza bağlı değildir. Ama vazda tam tersidir. Çünkü vazı bilmemiz için mananın tamamını veya hülasasını bilmek gerekir. Yani bir şey vaz edilirken onun manası önceden bilinir ve ondan sonra da bir şeye vaz edilir. Ama vaz edilen şeyin manası vaz işleminin yapıldığı anda anlaşılırsa, o şeyin manası vaza bağlı olur ve kısır döngü meydana gelir.

Teftâzânî sadece sözlü vazî delaleti ele alır. Zira sözlü tâbi delaletler belirsiz anlam ifade ederler. İnsanın herhangi bir feryadı, çığılığı onun içinde bulunduğu durumu ifade etse de her zaman aynı anlama gelmez. Ayrıca bunlar birbirlerinden kopuk olduklarından mantık dışında kalmak zorundadırlar. Sözlü aklî delalette bahis konusu olan, kullanılan sözlerin anlamları değil ses veya sesin sahibidir. Sesin kime ait olduğunu bilmekten öte başka bir kullanıma sahip değildirler. Ama sözlü vazî delalette asıl olan sözdür ve bu sözler anlamlı olup varlıkları ifade ederler. Bu yüzden klasik mantık bu tür delaletle ilgilenir.¹⁵⁶ Sözlü vazî delalet, her konuşana göre aynı olup şartları ve sınırları belli olan düzenli bir delalet çeşitidir. Buna karşın aklî ve tâbi delaletler dayandıkları akıl ve tabiat vasıtalarının bireyden bireye farklı olmasından ötürü farklılık göstermektedir. Mantıkçıların sözlü vazî delalete çokça önem atfetmeleri, bir şeyi genel-geçer bir biçimde ifade ve o şeyden istifade

¹⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.120-121

¹⁵⁶ Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, Araştırma Yayınları, İstanbul 2015, s.46

etmekten kaynaklanır. Yani insanlar arasında en kolay, en kapsamlı ve en seri bir iletişim sağlamanın lafızlara ve onların sahip olduğu bu çeşit delaletle bağlı bulunmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁷

2.1.1.1.1. Sözlü Vazî Delalet ve Çeşitleri

Mantık ilminin asıl konusunu teşkil eden sözlü vazî delalette esas olan, bir sözün doğru bir tasavvur veya tasdike ulaştırarak şekilde sabit ve kesin bir anlam taşımasıdır. Bu bakımdan sözlü vazî delalet bir fikri ifade etmeye veya ondan faydalanmaya, öğrenme ve öğretmeye en elverişli delalet çeşididir.¹⁵⁸ Ayrıca bu delalet bir defa konulduktan sonra kişilere göre değişmeksizin daima aynı anlamı korur; akıl, idrak ve duyu alanına giren bütün bilgi objelerini ifade edebildiğinden en kapsamlı delalettir. Teftâzânî de klasik mantık geleneğinde olduğu gibi sözlü vazî delaletin üzerinde önemle durur ve aynı şekilde onu **mutabık**, **tazammun** ve **iltizam** olmak üzere üçe ayırır.

I. Mutabikî delalet: Lafzın manaya delaleti, lafzın o manaya konulmasından dolayı anlaşılıyorsa buna *mutabikî delalet* denir. İnsan lafzının hayvan-ı natıka delaleti böyledir. Bu delalet çeşidinde lafız, karşılık geldiği mana için konulmuştur.¹⁵⁹

II. Tazammunî delalet: Lafzın manaya delaleti, konulma vasıtasıyla o mananın içine dâhil olan bir şeye delalet ediyorsa buna *tazammunî delalet* denir. İnsanın vaz vasıtasıyla hayvana veya natıka delaleti böyledir. Bu delalette, kendisine delalet eden mana kendisi için konulan mananın zımnındadır.¹⁶⁰ Kısaca daha özel her niteliğin daha genel olan cevheri vasfa delalet etmesidir.¹⁶¹

III. İltizamî delalet: Lafzın manaya olan delaleti, konulma vasıtasıyla kendisine delalet edilen mananın dışındaki bir şeye delaleti şeklinde olursa buna *iltizamî delalet* denir. İnsan lafzının ilme kabiliyetli olmaya delaleti böyledir. İlme kabiliyetli olma asıl mana olan hayvan-ı natıkın dışında bir şeydir. Bu delalette,

¹⁵⁷ Özdemir, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık**, s.32

¹⁵⁸ İbrahim Çapak, “Cürçânî'nin er-Rîsâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık Adlı Rîsâlesi İle Halidî'nin Kifayetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l-Mantık Adlı Rîsâlesinin Karşılaştırılması”, **Felsefe Dünyası**, S.56, s.58

¹⁵⁹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.121

¹⁶⁰ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.121

¹⁶¹ Gazali, **Mi'yâru'l-ilm**, s.50

kendisine delalet edilen mana kendisi için konulan mananın lüzumudur.¹⁶² Bu delalet çeşidine genellikle ilim ile beraber yazıcılık sanatına kabiliyetli olma örnek verilir. Tefâtânî ise, sadece ilme kabiliyetli olma örneğini verir. Çünkü insan mefhûmu zihinde hâsıl olunca yazıcılık sanatının da hâsıl olması zorunlu değildir. Bu iki örnek arasındaki fark natık kelimesi ve onun kapsadığı anlam iyice düşünüldüğü zaman ortaya çıkar.

İlerde değineceğimiz tanım konusunda daha çok mutabık ve tazammun türü delaletler kullanılır. İltizam yoluyla delalet ise tanımlarda itibar edilmez. Çünkü iltizamî delâleti dili vazeden koymamıştır, mutabık ve tazammun ise böyle olmayıp dili vazeden tarafından konmuştur. İltizâmî delalette, delalet edilen şey, sınırsız ve belirsizdir. Çünkü bir şeyin lazımları ve lazımlarının lazımları bir kural ve kaideye bağlanıp tespit edilemez. Dolayısıyla iltizam, lafzı sonsuz manaya delalet eden bir şey olmaya götürür ki bu da imkânsızdır.¹⁶³

Burada, “konulma vasıtasıyla” kaydı bu delaletlerin tanımlarının birbirleriyle karışmaması için önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Kâtibî *Şemsiyye*’de delalet bahsini açıklarken her üç delalet çeşidi için “konulma yoluyla olma” kaydını kullanmaktadır. Tefâtânî de Kâtibî’nin mutabık; mananın tamamına, tazammun onun cüzüne, iltizam ise onun lazımına delalet edendir demeyip, neden konulma vasıtasıyla kaydı ile kayıtlandığını açıklamaya çalışmaktadır. Bunun nedeninin her bir delaletin tanımının diğer iki delaletin tanımıyla bozulmaması için olduğunu belirtir. Ona göre bir şey ile onun lazımı arasında veya lazım ve melzumdan mürekkep olan şeyin tamamı için farazi olarak müşterek bir lafız kabul ettiğimizde delaletlerin tanımları birbirleriyle bozulur. Güneş lafzı buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁶⁴ Çünkü bizler bazen güneşin cirmine¹⁶⁵ bazen ondan çıkan ışığa, bazen de her ikisine güneş deriz. Bundan dolayı delaletlerin tanımı birbirleriyle bozulmuş olur. Bunun içindir ki, Gazâlî, müşterek olan lafızların, burhanlar şöyle dursun, hatabî kıyaslarda ve anlatımlarda bile kullanılmaması gerektiğini belirtir.¹⁶⁶

¹⁶² Tefâtânî, *Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık*, s.121

¹⁶³ Gazali, *Mi’yâru’l-ilm*, s.50

¹⁶⁴ Tefâtânî, *Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık*, s.121

¹⁶⁵ el-Cirm (Cisim): Üç boyutlu olan her şey. (Kaya, *Kindi (Felsefî Risâleler)*, s.179

¹⁶⁶ Gazali, *Mi’yâru’l-ilm*, s.64

2.1.1.1.2. Delaletlerin Birbirleriyle Bozulması

1) Mutabıkın tazammun ve iltizam ile bozulması: Işık ve cirmden mürekkep olan şeyin tamamına güneş dediğimizde, tazammunî olarak cirme delalet eder. Ancak burada “konulma vasıtasıyla” kaydı bulunmazsa güneşin gerektireni olan cirm güneşin kendisi olarak düşünülebilir ve bu durumda da mutabık tazammun ile bozulur. Aynı şekilde ışığın güneşin gerekeni olduğunu söylersek ama buna konulma vasıtasıyla delalet edilmezse mutabık iltizam ile bozulur. Çünkü güneşin gerekeni olan ışık bir kayıt ile kayıtlandırılmadığı zaman güneşin kendisi olarak düşünülebilir.

2) Tazammunun mutabık ve iltizam ile bozulması: Eğer biz mutabık olarak sadece cirme güneş dersek daha önce güneş lafzının gerektireni olan bir şey güneşin kendisi olmuş olur ki tazammunî delalet mutabık ile bozulmuş olur. Aynı şekilde tazammunî delalet iltizamî delalet ile de bozulur. Çünkü cirmin kendisine güneş dememizle birlikte güneş için gerektiren olan ışık, bu durumda güneş lafzı için gereken olur ve iltizamî delalet tazammunî delaletin yerine geçerek onu bozar.

3) İltizamın mutabık ve tazammun ile bozulması: Işık lafzı güneş lafzının gerekeni olduğu halde ona mutabıkî bir şekilde güneş denilirse iltizamî delalet mutabık ile bozulur. Çünkü daha önce güneş lafzının gerektireni olan ışık lafzı bu durumda güneşin kendisi olur. Aynı şekilde ışık ve cirmden mürekkep olanın tamamına güneş dediğimiz zaman iltizamî delalet tazammunî delalet ile bozulur. Çünkü daha önce güneş lafzının gerekeni olan ışık bu durumda güneş lafzının gerektireni olur.¹⁶⁷

Teftâzânî burada zikredilen şeylerin eşsiz olduğunu ve başka kimsenin bunları ele almadığını belirtir.¹⁶⁸ Fakat benzer ifadeler Kutbuddin Râzî'nin *eş-Şemsiyye* şerhinde de geçmektedir. Ancak konu aynı olmasına rağmen kullandıkları örnekler farklılık arz etmektedir. Zira Kutbuddin Râzî mutabıkın tazammun ile tazammunun mutabık ile bozulmasına örnek verirken “imkân” (zaruretin iki taraftan da kaldırılması) lafzını kullanırken Teftâzânî bütün durumlarda “güneş” lafzını

¹⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.121-122

¹⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.122

kullanır. Bu konuda Kutbuddin Râzî'nin farklı olduğu yerleri açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kutbuddin Râzî, bazı lafızlar parça ve bütün arasında ortak olduğu için bu tür yerlerde konulma vasıtasıyla kaydını kullanmanın elzem olduğunu belirtir. İmkân lafzı böyledir. Bu lafız hem imkân-ı hass hem de imkân-ı amm için kullanılır. Gereken ve gerektiren arasında ortak lafız için de güneş lafzını örnek olarak gösterir. Bu durumda da dört tane şeklin meydana geleceğini ifade eder:

- 1- İmkân lafzından imkân-ı ammin irade edilmesi.
- 2- İmkân lafzından imkân-ı hassın irade edilmesi.
- 3- Güneş lafzından gerektiren olan cirmin irade edilmesi.
- 4- Güneş lafzından gereken olan ışının irade edilmesi.¹⁶⁹

Daha önce değindiğimiz gibi Kutbuddin Râzî mutabıkın tazammun ile tazammunun da mutabık ile bozulmasına imkân lafzını kullanarak örnek vermektedir. Bu konuda Tefâtânî ile aralarındaki fark bu örnek üzerinden oluşmaktadır. Eğer mutabıkî delaletin tanımı konulma vasıtası kaydıyla kayıtlandırılmazsa tazammunî delaletin tanımı ile bozulur. İmkân lafzı söylenip ondan imkân-ı hass irade edilirse mutabık olarak imkân-ı hassa delalet eder. İmkân-ı amma da tazammunî bir şekilde delalet eder. Bu şekilde olursa lafzın, kendisi için konulduğu manaya delaleti doğru olur. Burada konulma vasıtası kaydıyla kayıtlandırılmadığında tazammunî delaletin tanımı mutabıkın tanımına dâhil olur ve ona engel de olamaz. Ancak konulma vasıtası kaydı konulduğu zaman tazammunî delaletin tanımı mutabıkın tanımından çıkarılmış olur. Her ne kadar lafız burada kendisi için konulan manaya delalet etse de imkân lafzının imkân-ı amma delaleti konulma vasıtasıyla değildir. Biz konulmanın imkân-ı amma karşı konulduğunu farazi olarak da düşünemeyiz. Bilakis buradaki lafız imkân-ı hass için bırakılmıştır. İmkân-ı ammda buna dâhil olur.¹⁷⁰ Yani imkân lafzı imkân-ı hassa söylendiği zaman tazammunî olarak da imkân-ı amma delalet eder. Bu durumda mutabık olarak imkân-

¹⁶⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...**, s.86

¹⁷⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...**, s.87

1 amma delaletini de nefy etmez ve imkân lafzında hem imkân-ı hass hem de imkân-ı amm toplanmış olur.¹⁷¹

Eğer tazammunî delaletin tanımı konulma vasıtası kaydıyla kayıtlandırılmazsa mutabıkın tanımı ile bozular. İmkân lafzı söylenip ondan imkân-ı amm irade edilirse mutabık olarak imkân-ı amma delalet eder. Lafız da, kendisi için bırakılan manaya tam olarak delalet ettiği için doğru olur. Çünkü imkân-ı amm, imkân-ı hassa dâhildir. İmkân-ı hass da o lafzın karşısına konulmuş bir manadır. Burada konulma vasıtası kaydıyla kayıtlandırılmadığında tazammunî delaletin tanımına mutabıkî delaletin tanımı da dâhil olur ve tazammunî delaletin tanımı bozular. Ancak konulma vasıtası kaydı konulduğu zaman mutabıkî delaletin tanımı tazammunî delaletin tanımından çıkarılmış olur. Çünkü lafız burada mananın kendisine değil mananın dâhil olduğu şeye konulmuştur.¹⁷²

Mantık ilminin lafız ve delaletteki amacı, dildeki lafızları zihindeki anlamları açısından sınıflandırmaktır. Bunları mutabık, tazammun ve iltizam şeklinde sınıflandırmakla da karışması muhtemel noktalara açıklık getirir. Lafzın delalet ettiği mana üzerinden zihnin yanlışa düşebileceği noktaları gösterir. Bu sınıflandırmada ele alınan delalet çeşitlerinden ilimlerde daha çok mutabık ve tazammun kullanılır. İltizam ise ilimlerde kullanılmaz. Çünkü gerekenin de gerekeni vardır ve bu sınırsız nesnelere çağırıştır. Yani iltizamî delalet bir tanıma münhasır olmaz. Bu yüzden Kâtibî, iltizamî delalette zihni gerekliliğin olması gerektiğini belirtmek için şöyle demiştir:

İltizamî delalette isimlendirilen şey zihinde tasavvur edilince hariçte o şeyin gerekeni de tasavvur edilir. Eğer öyle olmazsa o gerekenin, lafızdan anlaşılması imkânsız olur. Ama iltizamî delalette o isimlendirilen şey hariçte gerçekleşince onun gerekeninin de gerçekleşmesi şart değildir. Hariçte aralarında bir gereklilik olmaksızın körlüğün görmeye delaleti böyledir.¹⁷³

¹⁷¹ Seyyid Şerîf Cürcânî, **Haşiye ‘alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s.87

¹⁷² Kutbuddin Râzî, **Tahrîru’l-kavâ’idi’l-mantıkîyye...**, s.88

¹⁷³ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.4-5

Hillî ve Kutbuddin Râzî de lafzın asıl manasının dışındaki bir manaya delalet etmesi için zihnî gerekliliğin olması gerektiğini belirtmektedirler.¹⁷⁴ Çünkü lafız ile gerekli olan mana arasında gereklilik olmazsa gerekli olan manayı lafzın kendisinden anlamak imkânsızdır.

Zihnî gereklilik konusunda Kâtibî, Hillî ve Kutbuddin Râzî ile aynı görüşte olan Teftâzânî *Tehzîbü'l-mantık*'ta zihnî gerekliliğe ek olarak örfî gerekliliğin de olması gerektiğini ifade eder.¹⁷⁵ Asıl mana zihinde hâsıl olunca asıl mananın dışında olan mana da hâsıl olur. Mananın lafızdan anlaşılması ise iki şekildedir; ya lafız o mana için konulmuştur ya da asıl mana anlaşılınca gerekli olan mana da ondan anlaşılır. Asıl mananın anlaşılmasıyla anlaşılan gerekli manaların yakın manalar olduğunu belirten Teftâzânî, uzak olan manaların ise ancak karinelerle anlaşılabilceğini belirtir. Çünkü uzak manalar lafızların delalet ettiklerinden değildirlir.¹⁷⁶ Teftâzânî, zihnî gerekliliğin şart olduğunu belirttikten sonra iltizamî delalette haricî gerekliliğin neden şart koşulmadığına da değinir. Çünkü gerekli olan mananın hariçte gerçekleşmesi için asıl mananın hariçte gerçekleşmesi şart olsaydı, asıl mana olmadan gerekli olan mana olmazdı. Ancak zihinde gerekli olan mananın olduğu açıktır. Bu yüzden iltizamî delalette haricî gereklilik şart değildir. Mesela görme ile görmeme böyledir. Görmeme düşünüldüğünde zorunlu olarak görme de düşünülür. Çünkü görmeme, görmenin olmamasıdır. Görebilen birisi için görmeme ihtimalinden bahsedilir. Ama bu ikisi arasında haricî bir gereklilik olursa her ne zaman hariçte görme düşünülürse zorunlu olarak görmeme de düşünülür. Ancak böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi iki zıt bir arada bulunamaz. Zaten haricî gereklilik şart olsaydı amaç olan zihnî gereklilik araç olurdu ki bu kabul edilemez bir şeydir. Bu noktada Kutbuddin Râzî şöyle bir itirazın yapılabileceğini zikreder: Görme görmemenin mefhûmunun bir parçasıdır ve görme iltizamî olarak görmemeye delalet etmez bilakis tazammunî bir şekilde delalet eder. Ona göre böyle bir itiraz yapılamaz, çünkü görmeme, görmenin yokluğudur, hem yokluk hem de görmenin değil, yokluk görmeye izafe edilmiştir. Görmenin de yokluğun dışında olması gerekir. Eğer öyle olmazsa görmeyen birisinde hem görme

¹⁷⁴ İbnü'l Mutaahhar el-Hillî, *el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.197, Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantikîyye...*, s.89

¹⁷⁵ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelem*, s.4

¹⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.123

hem de görmeme bir arada bulunur.¹⁷⁷ Teftâzânî burada yapılan itirazı zikretmez. Ancak o da yokluğun görmeye izafe edildiğini ve muzafu ileyhin, muzafın dışında olması gerektiğini belirterek buradaki delaletin iltizamî olduğunu ifade eder.¹⁷⁸

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere iltizamî delalette şart kılınan sadece zihnî gerekliliktir. İltizamî delalette şart olan şeyin sadece zihnî gereklilik olduğundan hareketle başka gerekliliklerin de olduğu iltizamî bir şekilde anlaşılmaktadır. Genelde gereklilik üç türdür:

- 1-) Bir insanın ilim elde etme ve yazmayı öğrenmeyi bilmesinde olduğu gibi hem zihnen hem de haricen olan gereklilik.
- 2-) Siyahlığın zenci ve kargaya gerekli olması gibi haricî gereklilik.
- 3-) Kör bir insanı görebilen olarak tasavvur etmek gibi zihnî gereklilik.¹⁷⁹

İltizamî delalette lafız, onun dışında olan her duruma değil, ona gerekli olan haricî duruma delalet eder. Bu sebeple de onun ayrılmaz özelliği olan zihnî gereklilikle kayıtlandırılır. Çünkü haricî gereklilik şart olsaydı, şart gerçekleşmeksizin şart kılınanın gerçekleşmesi imkânsız olacağından iltizamî delalet o olmaksızın gerçekleşmez ve gerektiren gibi gereken de batıl olur. Zihnî gereklilikte iki zıt bir arada düşünülebilir. Mesela, bir insan zihinde hem gören hem de görmeyen bir şekilde tasavvur edilebilir. Ancak haricî gereklilikte iki zıt bir arada bulunamaz. Bir insan haricîte hem gören hem de görmeyen olamaz. Çünkü gören birine görmeyen diyemediğimiz gibi görmeyen birine de gören diyemeyiz.

Delalet konusunun üzerinde bu kadar çok durmamızın sebebi tasavvur bölümünün başlangıcı olan beş tûmelin bilinmesinin mutabık, tazammun ve iltizam yoluyla delalete bağlı olması hasebiyledir. Beş tûmel de, tasavvur bölümünün amacı olan tanıma hazırlıktır. Maksada ulaşmak için de ön hazırlık niteliğindeki şeylerin iyi bilinmesi gerekir.

¹⁷⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîye...**, s.91

¹⁷⁸ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.123

¹⁷⁹ Mahmut Hasan el-Mağnisâvî, **Tam Kayıtlı Muğni't-Tullâb**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul T.y., s.15

2.1.1.1.3. Delaletlerin Birbirlerini Gerektirmesi

Mutabikî delalet tazammun ve iltizamdan daha geneldir. Zira tazammun mutabıkın zımnındadır. İltizam da her ne kadar doğrudan mutabık mananın içine dâhil olmasa da, en ufak bir düşünmeyle bile akla gelir.¹⁸⁰ Bu açıdan her üç delaletin aralarında bir ilişkinin olup olmadığına değinmek gerekir.

Mutabikî delalet, basit şeylerde olduğu gibi tazammunî delaleti gerektirmez. Teftâzânî bu sözün üç delalet arasındaki nispeti açıklamak için olduğunu ifade eder. Bu nispet de her üç delaletin birbiriyle mukayase edilmesiyle altı şekilde olur.¹⁸¹

Mutabık, tazammunu gerektirmez. Yani ne zaman lafız mutabık şekilde bir manaya delalet ederse tazammunî bir şekilde delalet etmez. Çünkü Vacip Teâlâ ve noktada olduğu gibi lafzın bırakıldığı mana basit olabilir ve bu basit şeyin de parçası olmaz.¹⁸² Lafızları vaz eden, basit olan bir şey için bir lafız vaz ettiği zaman, bu lafız o şeye tazammun olmaksızın mutabık bir şekilde delalet eder.¹⁸³ Mutabikî delaletin iltizamî delaleti gerektirmesi ise kesin bir şekilde bilinemez. Çünkü varlığı zihnî gerekenlerin varlığına bağlı olan her bir mahiyetin zihnî gerekenlerinin varlığı bilinemez.¹⁸⁴ Teftâzânî'ye göre ise, iltizamî delalet gerekeni belli olan her bir manaya bağlıdır. Yani o mana ne zaman tasavvur edilirse onun da tasavvur edilmesi gerekir. Bu ise kesin olarak bilinen bir şey değildir. Çünkü bazı mahiyetlerin gerekeni olmayabilir. O zaman da o lafız o manaya iltizamî bir şekilde değil, mutabikî bir şekilde delalet eder.¹⁸⁵ Ancak Fahrüddin Râzî bu görüşü kabul etmemektedir. Ona göre mutabikî delalet iltizamî delaleti gerekli kılar. Çünkü her bir mahiyet için bir gereken vardır ve o mahiyetin tasavvuru gerekeninin de tasavvurunu gerekli kılar. O mahiyet de ne kendi dışındaki bir şeyden ayrıdır ne de az da olsa kendi dışındaki bir şey değildir. Teftâzânî, mahiyet tasavvur edildiğinde onun başka bir şey olmadığını da tasavvur edilmesinin gerekliliğini ve mahiyetin kendi dışındaki şeylerden ayrı olduğunun kabul edilemeyeceğini belirtir. Çünkü bizler çoğu zaman basit ve mürekkep mahiyetleri tasavvur ederiz ve ne o mahiyetin dışındaki bir

¹⁸⁰ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.198

¹⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.123

¹⁸² Mağnisâvî, *Tam Kayıtlı Muğni't-Tullâb*, s.15

¹⁸³ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.198

¹⁸⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.5

¹⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.124

şey ne o mahiyetin kendi dışında mahiyet olduğu ne de kendi dışındaki şeylerden de ayrı olduğu bizim kalbimize gelmez. Ona göre, Fahrüddin Râzî'nin bu görüşü yanlıştır.¹⁸⁶ Çünkü basit ve mürekkep olan bütün mahiyetlerin zihni gerekenlerinin varlığını bilemeyiz. Mürekkep mahiyetlerin zihni gerekeni de olmayabilir.¹⁸⁷

Kesin bir şekilde mutabikî delaletin iltizamî delaleti gerektirmediğini belirttik. Bundan da anlaşılacağı gibi kesin bir şekilde tazammunî delalet de iltizamî delaleti gerektirmez. Çünkü bilinen bir gerekeni olmayan mürekkep mahiyetler var olabilir. Dolayısıyla lafız, mürekkep olan mahiyetin parçasına tazammunî bir şekilde delalet edip iltizamî bir şekilde delalet etmeyebilir.¹⁸⁸ Lakin Kâtibî *Cami' u' d-dekâ'ik*'te, tazammunî delaletin iltizamî delaleti gerektirdiğini ifade etmektedir. Çünkü mürekkep bir mahiyeti tasavvur ettiğimizde onun mürekkep olduğunu da kesin bir şekilde tasavvur ederiz. O zaman da iltizam zarurî olarak gerçekleşir.¹⁸⁹ Teftâzânî, Kâtibî'nin zikrettiği şeyin imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü basit ve mürekkep oluşuyla beraber mahiyetin tasavvuru, mahiyet oluşunun tasavvurunu gerekli kılmaz. Eğer böyle olmazsa zaten mutabıkın iltizamı gerekli kılacağını belirtir.¹⁹⁰

Teftâzânî iltizamî delaletin tazammunî delaleti gerektirmediğini ifade eder. Çünkü basit olan bir şeyin bilinen bir gerekeni olabileceğini belirtir. Ona göre mantıkçıların bu konuyu ele almamalarının sebebi konunun açıklığındandır.¹⁹¹ Teftâzânî *Tehzibu'l-mantık*'ta ise mutabikî delaletin takdiri olarak da olsa tazammunî ve iltizamî delaletleri gerekli kıldığını, ancak tersinin geçerli olmadığını belirtir.¹⁹²

Tazammunî ve iltizamî delalet mutabikî delalet olmaksızın gerçekleşmez. Çünkü ikisi daima tâbidirler. Tazammun, tümel olan şeyi anlamakla tümelin zımında bulunan parçayı anlamaktır. İltizam ise gerektireni anlamakla beraber gerekeni anlamaktır. Her ikisi de mutabika tâbidirler. Yani mutabika tâbi oldukları için mutabık olmaksızın var olmazlar. Fakat sıcaklığın ateşe tâbi olmasında olduğu

¹⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.124

¹⁸⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.94

¹⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.124

¹⁸⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, *Câmi' u' d-dekâ'ik fi keşfi'l hakâ'ik*, s.11

¹⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.124

¹⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.125

¹⁹² Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*, s.4

gibi tâbi olmazlar. Çünkü sıcaklık bazen güneşle beraber bulunur. İşte bu durumda tâbi olan şey tâbi olmaz.¹⁹³ Yani tâbi olan tâbi olunanla beraber zikredilmelidir. Aksi takdirde tâbi olma durumu gerçekleşmez.

Gerektirenin lafzından gerekeni anlamak gerektirenin anlaşılmasından sonradır. Ama parçayı anlamak bütünü anlamaktan öncedir. O zaman tazammun nasıl mutabika tâbi olur şeklinde bir şey söylenebilir. Teftâzânî böyle bir şeye üç açıdan cevap vermektedir:

1) Mutlak lafız, bütün üzerine bırakıldığı zaman, parçalar tek tek düşünülmeden bütün anlaşılır ve kalpte belirir. Ondan sonra zihin ayrıntılı ve açık bir şekilde parçalara yönelir. Tazammun da işte bu ikinci durumda yani bütün idrak edildikten sonra gerçekleşir.¹⁹⁴ Yani mutabikî delalet anlaşılmadan tazammunu anlamak imkânsızdır. Çünkü mutabik bütün, tazammun ise parçadır.

2) Tazammun ve iltizam bütünün içinde bulunan gereken, gerektiren ve ikisinin vasıtasıyla parçayı anlamak manasına gelir.¹⁹⁵ Tazammun ve iltizam mutabıkın içinde oldukları için lafız ile sadece parça veya sadece gereken kastedilirse mutabikî delalet anlaşılır. Bunun üzerine de tazammun ve iltizamın mutabika bağlı olduğu anlaşılır.

3) Tâbi olmadan maksat, bütün ve gerektirene, konulma vasıtasıyla parça ve gerekenin delalet etmesidir. O gerektiren de mutabıkı gerekli kılar.¹⁹⁶ Mutabik bir bütün olduğu için o anlaşılmadan içindeki parçalar yani tazammun ve iltizam anlaşılmaz. Zira tazammun ve iltizamın varlığı mutabika bağlıdır.

Mutabık, tâbi olunandır. Tâbi olunan tâbisiz var olamaz. O zaman mutabıkın tazammun ve iltizama gerekli olması lazımdır şeklinde bir şey söylenemez. Çünkü Teftâzânî'ye göre, mutabık daima tâbi olunan olursa bu doğru olur. Ancak mutabıkın

¹⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.125

¹⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.126

¹⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.126

¹⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.126

daima tâbi olunan olması imkânsızdır. Hâlbuki basit olan şeylerde bazı mutabıklara tazammun tâbi olmaz. Aynı şekilde bazı mutabıklara de iltizam tâbi olmaz.¹⁹⁷

Kendisi için vaz edilen mananın irade edilmesine engel teşkil edecek bir karineyle beraber lafız, mananın parçasına mutlak olarak, mananın gerekenine de mecazî olarak bırakılırsa, mutabıkî olmaksızın, tazammun ve iltizam gerçekleşebilir.¹⁹⁸ Ancak Teftâzânî'ye göre böyle bir şey imkânsızdır. Böyle bir şeyin imkânsızlığını göstermek için üç farklı cevap zikreder.

1) Mecazî bir şekilde delalet, tazammun ve iltizam olamaz. Ama mutabık olabilir. Delaletlerin tanımındaki konulma kaydı, müfretlerdeki şahsi parçadan ve mürekkeplerdeki bütün olan türden daha geneldir. Eğer öyle olmasaydı mürekkeplerin delaleti bu üç delaletin dışında kalırdı. Mecazda, mecazî tür mananın karşılığı olarak bırakılır ve mecazın mecazî manaya delaleti de mutabık olur. Çünkü bu delalet, tür olarak bırakılan şeye delalet eder. Mecazın mecazî manaya delaletinin mutabık olması şöyledir: Eğer bir lafız gerçek manasının dışında kullanılırsa ve o mecazî manadan veya lafızdan o mananın tamamı anlaşılırsa bu mutabık olur. Tazammun ise, bütünü içindeki parçayı anlamaktır. İltizam da, gerektiren ve gerektirenin tâbi olmalarıyla beraber gerekeni anlamaktır. Bu durumda da delaletlerin sadece mutabıkla munhasır kılındığı ve lafzın da parça ve gerekene tür olarak zarurî bir şekilde bırakıldığı şeklinde bir şey denilemez. Çünkü bu durumda tür olarak bırakılmış olan mecazdır. Bunun anlamı; bütün ve gerektireni açık bir şekilde anlamaktan engelleyecek bir karinenin olması şartıyla, bütün ve gerektiren lafzını kullanıp ondan parça ve gerekenin kast edilmesidir. Mantıkçılarda da bu sabittir. Ama karinenin olmadığı yerlerde bir şeyi mecazî olarak bırakmak imkânsız olur. Yani lafzın bir şeyin parçası için bırakılması imkânsız olur. Bütün ve gerektiren anlaşılma istenildiğinde, gereken gerektirene tâbi olduğu için tâbi olarak gereken ve parça bütünü içinde olduğu için de zımni olarak parça anlaşılır. Bu durumda tazammun ve iltizam kesin bir şekilde gerçekleşir. Vaz, tür olarak kabul edilebilir.

¹⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.126-127

¹⁹⁸ Mecaz: Mânanın aslının anlaşılmasını engelleyen bir karineyle olur. Bu da, ancak belli durumlarda gerçekleşir. Sebep-müsebbib, hal-mahal, umûm-husûs vb. karşılıklı ilişkinin olduğu belli bazı durumlarda gerçekleşir. Mesela "Köye sor" cümlesinde mecaz vardır. Zira köye değil köyün ehline sorulur. (Mecaz hakkında detaylı bilgi için bkz., Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-Vâdihe*, Müessesetü'l-Kitabu's-Sekâfiyye, Beyrut 2014, s.91-96)

Ancak lafızdan manayı anlamak vazın tür olarak kabul edilmesi sebebiyle değildir. Bilakis tümel hüküm, ister sabit olsun ister olmasın o manayı anlamak lafız anlamaktan dolaydır.¹⁹⁹

2) Delalet ile bilfiil anlama kast edilmez. Bilakis lafız öyle bir şekilde olacak ki konulan şeyi bilene nispeten mutlak olarak zikredildiğinde mana ondan anlaşılır. Mecaz da hakiki manaya nispeten böyledir. Lafzın o manaya bırakıldığı zarurî bir şekilde bilinir. İşte bu açıdan bir şey için konulan her şey delaleti gerekli kılar.

3) Tazammunî ve iltizamî delaletlerin mutabikî delaleti gerektirmesinden kasıt, tazammunî ve iltizamî delaleti olan her lafız, mefhûmunda mutabikî delaleti kesinlikle barındırmasıdır. Bu, doğrudan anlaşılmasa da genelde o lafzın mutabikî delaleti vardır.²⁰⁰ Zira mutabıkın olmadığı yerde tazammun ve iltizam zaten olmaz.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere delaletler arasında şöyle bir ilişki meydana gelmektedir: Mutabık ile tazammun ve iltizam arasında tam girişimlilik vardır. Çünkü tazammun ve iltizamın gerçekleştiği her yerde mutabık da gerçekleşir. Ama bunun tersi mümkün değildir. Tazammun ve iltizam arasında ise eksik girişimlilik vardır. Çünkü iltizam olmaksızın tazammun gerçekleşebilir.

Tanımın varlığı beş tümele bağlıdır. Bu şekilde yapılan tanımın açık bir şekilde anlaşılabilmesi için hangi manaya delalet ettiğinin de bilinmesi gerekir. Bundan dolayı delalet-beş tümel-tanım konuları birbirleriyle iç içedir. Mesela basit olan şeylerin tazammunî ve iltizamî delaletlerinin olamaması beş tümelde cinsinin ve ayırımının olmadığına; tanımda ise cinsi ve ayırımı olmadığı için o şeyin tanımının yapılamayacağına bir işarettir.

Lafzın delalet açısından mana ile olan ilişkisinin yanında lafzın kendisi açısından mana ile olan ilişkisine değinmek gerekir. Lafız sırf manaya olan delaleti açısından ele alındığında dikkat edilen mana olur. Bu çerçevede lafız anlamlı ve anlamsız olarak iki kısma ayrıldığı gibi mana da basit ve mürekkep şeklinde iki kısma ayrılır. Buna bağlı olarak da lafız, müfret ve mürekkep şeklinde taksim edilir. Müfret, tek tek parçalarına ayrıldığı zaman parçalarının bir manaya delalet etmediği

¹⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.127

²⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.128

lafızdır. Mürekkep, tek tek parçalarına ayrıldığı zaman parçalarının bir manaya delalet ettiği lafızdır. Kâtibî, bu konuya dair şöyle demektedir: Taş atan lafzında olduğu gibi, mutabık bir şekilde delalet eden lafzın parçası ile manasının parçasına delalet kast edilirse o lafız mürekkep, lafzın parçası ile manasının parçası kast edilmiyorsa o lafız müfret olur.²⁰¹

Hillî, Kâtibî'nin söylediklerini onaylamakla beraber bazı insanların lafzı üç kısma ayırdıklarını belirtir:

a) Müfret: İnsan lafzı gibi parçası asıl olarak hiçbir şeye delalet etmeyendir.

b) Mürekkep: Özel isim olarak kullanılan Abdullah lafzı gibi parçası manasının parçasının dışındaki bir şeye delalet edendir.

c) Müellef: Taş atan lafzı gibi parçası manasının parçasına delalet edendir.²⁰²

Hillî bu taksimi kimlerin yaptığını açık bir şekilde belirtmemekle beraber bunu yapanların hataya düştüklerini söylemektedir.²⁰³

Teftâzânî'ye göre, mutabıkî bir şekilde delalet eden lafzın parçası ile manasının bir parçası -yani o lafızdan kast edilen mana- kast edilirse bu lafız mürekkep olmaktadır.²⁰⁴ Ona göre bir lafzın mürekkep olabilmesi için bazı şartlar gereklidir. Bu şartlar:

a) Mutabık bir şekilde delalet eden lafzın telaffuz edilebilen ve mukadder bir parçası olmalı.

b) O parça manaya delalet etmeli.

c) Parçanın manası da kast edilen mana olmalı.

d) O delalet de kast edilen delalet olmalı.

²⁰¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.5

²⁰² İbnü'l- Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.200

²⁰³ İbnü'l- Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.200

²⁰⁴ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.128

İşte bu şartlardan herhangi biri gerçekleşmezse o lafzın mürekkep değil müfret olacağını belirtmektedir.²⁰⁵ Bu lafız da birkaç şekilde olabilir.

a) İstifham hemzesinde olduğu gibi lafzın parçası olmayabilir.

b) Zeyd lafzında olduğu gibi lafzın parçası olur ama bir manaya delalet etmez.

c) Özel isim olarak kullanılan Abdullah lafzında olduğu gibi lafzın manaya delalet eden parçası vardır ama kast edilen mananın parçasına delalet etmez.

d) Bir insana isim olarak konuşan hayvan lafzını kullanmada olduğu gibi lafzın hem parçası vardır hem de bir manaya da delalet ediyordur, ancak onun manaya olan delaleti kast edilen delalet değildir. Konuşandan ve hayvandan mürekkep olan bu lafızdan bir şahıs kast edilir, konuşan hayvanın asıl manası kast edilmez.²⁰⁶

Her dilde bu tür isimlerle karşılaşmak mümkündür. Mesela Arap dilinde çokça kullanılan şemmere ve ca'fer isimleri buna örnek olarak gösterilebilir. Zira şemmere; gömleğin kollarını katlamak, ca'fer ise; kanal manasındadır. Ama genellikle bunlar özel isim olarak kullanılmaktadır.

Müfret ve mürekkep lafızlara ön hazırlık niteliğinde zikredilen bu bilgilerden sonra müfret ve mürekkep lafızları tek tek ele almak gerekir.

2.1.1.2. Müfret Lafız

Lafzın bir parçası ile manasının bir parçasına delalet kastedilmiyorsa bu lafzın müfret olduğunu belirttik. Şayet bu müfret lafız فِي ve لَا de olduğu gibi tek başına kendisiyle haber verilmeye uygun değilse edat olur.²⁰⁷ زَيْدٌ فِي أَوْلَا (Zeyd dir veya değildir) diyemeyiz. Hillî bu edatların kendilerinden haber verilebilmesi için başka bir şeyle birleşmesi gerektiğini belirtmektedir. زَيْدٌ فِي الدَّارِ أَوْلَا إِنْسَانٍ (Zeyd

²⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.128

²⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.128

²⁰⁷ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.5

evdedir veya zeyd insan değildir) gibi.²⁰⁸ Teftâzânî ise زَيْدٌ لَا قَائِمٌ (Zeyd ayakta değildir) gibi ister edatın yanına bir şey getirilip kendisinden haber verilsin, زَيْدٌ فِي الدَّارِ (Zeyd evdedir) gibi isterse yanına bir şey getirilip kendisinden haber verilmese dahi yine de onun edat olacağını belirtir.²⁰⁹ Bu durumda edat olan فِي ye الدَّارِ kelimesi bitişmesine rağmen edatın kendisinden haber verilmiyor. Çünkü ikisinin bir araya gelip oluşturduğu evdedir kelimesi bir zamana delalet etmiyor. Bir zamana delalet etmesi için zarfa, ismi faile veya ismi fail manasındaki herhangi bir şeye bitişmesi gerekmektedir. Edatlar mantık ilminde büyük bir öneme haizdir. Zira ileride değineceğimiz müfret manalar bahsinde manaların tümel ve tikel olabilmelerinde tayin edici unsurlardır.

Eğer tek başına kendisiyle haber verilmeye uygunsa;

-Heyetiyle (siğâ) üç zaman diliminden birine delalet ederse kelime (fil), eğer üç zaman diliminden birine delalet etmiyorsa isim olur.²¹⁰

Teftâzânî buradaki heyetten maksat o müfret lafzın asli ve zaid harfleri, harekeleri ve sükûnlarıyla beraber tertip edilmesi olduğunu ve lafzın da üç zamandan birine delalet etmesi için de o lafzın o zaman için konulması gerektiğini belirtir. Ona göre heyet kelimesi cevherleri itibarıyla üç zamandan birine delalet eden isimleri dışarıda bırakmaktadır. Mütekâddim, müteâhhir²¹¹, subûh (sabah vakti bir şey yapmak), ğebuk²¹² (akşam vakti bir şey yapmak), dün ve yarın²¹³ gibi sözler cevherleri itibarı ile belli bir zamana delalet ederler. Teftâzânî'ye göre bu (bir kelimenin asli cevherleri itibarı ile üç zamandan birine delalet etmesi) Arapların luğatında vardır. Âcemlerin luğatında ise belli bir zaman üzerine delalet, heyet veya siğa ile değildir. Çünkü onlarda أَمَدٌ وَ آيَدٌ (geldi ve gelecek) örneğinde olduğu gibi bazen heyet bir ama zaman değişik olabilmektedir. İkisinin siğası bir olmasına

²⁰⁸ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.200

²⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.132

²¹⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.5, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.201, Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idil-mantıkîyye...*, s.105

²¹¹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.201

²¹² Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idil-mantıkîyye...*, s.106

²¹³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.132

rağmen biri gelecek zamana diğeri de geçmiş zamana delalet etmektedir. Cürcânî, Arap luğatının ilimlerde kullanılan lafızlarla diğeri luğatlar olmaksızın tümel bir şekilde uğraştığını, Arap luğatının da zamanımızda revaçta olan ve tedvin edilen luğat olduğu için buna önem verilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bazı durumların da Arap luğatına mahsus olması uzak bir ihtimal değildir.²¹⁴

Teftâzânî'ye göre, kelimenin tanımında genellik ifade etmek istenirse kelime; heyetiyle bir zamana delalet edendir veya bunun eş anlamlısı olan bir şeydir demek gerekir. Belli bir zamana delalet sözü; kelimenin mahiyetini tespit etmek, kesin olarak şimdiki veya gelecek zamana delalet eden muzari fiil üzerine bir uyarı ve konulma açısından ortak olmaları hasebiyle birbirlerine karışmalarını engellemek içindir.²¹⁵ Hillî, muzari fiil ile ilgili şöyle bir soru sorulabileceğini dile getirmektedir: Muzari fiil kendi sığası ile iki zamandan (şimdiki ve gelecek) birine delalet etmiyor, ikisinden birine delalet etmesi için bir şeye bitişmesi veya bir şeyin ona bitişmesi gerekir. Böyle olunca da kelime olmaktan çıkar.²¹⁶ Çünkü biz edatların tek başına bir şeye delalet edemeyeceğini, bir şeye delalet edebilmesi için de bir şeye bitişmesi gerektiğini söyledik. Muzari fiilin de kelime olduğunu söyledik. Ancak bu durumda muzari fiil kelime olmaktan çıkıp edat olur. Buna iki şekilde cevap verilebilir:

1) Eğer muzari fiil, geçmiş zaman dışındaki bir zamana delalet ediyorsa belli bir zamana delalet ediyordur.

2) Muzari fiil, lafzın ortak olmasıyla beraber iki zamandan birine delalet eder.²¹⁷ Yani muzari fiil şimdiki ve gelecek zaman arasında ortaktır. İkisini de ifade eder. Eğer yanına, gelecek zamana delalet eden bir kelime getirilirse gelecek zamana, şimdiki zamana delalet eden bir kelime getirilirse şimdiki zamana delalet eder. Ayrıca bir sözün fiil olabilmesi için yalnızca zamana delalet etmesi yeterli değildir. Çünkü dün, bugün, geçen yıl gibi sözlerimiz bir zamana delalet ettikleri halde fiil değildir. Fiil ise bir manaya ve ayrıca mananın içinde gerçekleştiği zamana delalet

²¹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, **Haşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s.106

²¹⁵ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.133

²¹⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.201

²¹⁷ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.201

etmesiyle fiildir. Yani fiil daima kendisinden başkasına yüklem olan bir manaya delalet eder.²¹⁸

Müfret lafzın taksiminde edat kelimededen önce kelime de isimden önce getirilmektedir. Çünkü tereddüt edilen şeyin iki kısmından sadece bir kısmı varsa ve diğeri de iki veya ikiden fazla taksimi kapsıyorsa, birincisi basit ve müfret olduğu için önde gelmeye daha layıktır. Kelimenin isimden önce gelmesi de kelimenin kayıtlarının vücudî, ismin ise vücudî olmamasından dolayıdır.²¹⁹

Bir şey, anlama ve zamana üç şekilde delalet eder. Birincisi, zamanın anlamın kendisi olmasıdır. İkincisi, zamanın delalet edilen anlamın kendisi olmasa bile bir parçası olmasıdır. Üçüncüsü ise, zamanın anlamın dışında olup ona eklenmesi ve çekimin delalet ettiği şekilde ona bitişmesidir.²²⁰

2.1.1.2.1. Müfret İsmi Mana Açısından Kısımları

İsim, herhangi bir manayı, bu mananın varlığa geldiği üç zamandan birine delalet etmeksizin gösteren müfret bir lafızdır.²²¹ Müfret bir lafız olan ismin manası ya tek ya da çok olur. O isim tek bir manaya sahip olup o mana da şahsileşmişse buna özel isim denilir. Eğer bu mana şahsileşmemişse insan ve güneşte olduğu gibi, zihni ve harici fertleri eşit olursa mutevati, varlığın zorunlu ve mümkün olana nispeti gibi bazılarında meydana gelişi diğerlerinden daha evlâ, daha önce ve daha güçlü ise müşekkik olarak isimlendirilir.²²²

Teftâzânî'ye göre burada yapılan taksim ismin manasına kıyasla yapılan bir taksimdir. Bu ismin manası da ya tektir ya da çoktur. Buradaki tekliğin manası; lafzın kullanıldığı mananın tek bir mefhûmu ve lafızdan kast edilen mana olduğudur. Hatta bu isme çokluk ve teklik bitişse de o mefhûmun kapsadığı zatlara itibarla o isim yine tektir.²²³ Mesela hayvan ister insan ister at için isterse onların dışındaki bir şeye söylenmiş olsun ondan sadece büyüyen cisim, duygulu ve iradesiyle hareket eden kast edilir. Yani zatlari çok ama mefhûmu itibariyle manası tektir. Buradaki

²¹⁸ Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s.62

²¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.133

²²⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.14-15

²²¹ Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s.62

²²² Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.5-6

²²³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.134

çokluğun manası ise; kullanılan diğer anlamın dışında iki anlamdan birinde kullanıldığı zaman ondan kast edilen zat ve mefhûmdur. Eğer sadece bir manada kullanılmış ve bu manada şahsileşmişse yani kendisini tasavvur ettiğimiz zaman onda ortaya çıkan ortaklıktan men ederse bu özel isimdir. Çünkü onda belli bir şahsa delalet eden bir alamet bulunur.²²⁴ Özel isim nahivcilerin örfünde kullanılır. Mantıkçıların örfünde ise bunun yerine hakiki parça kullanılır.²²⁵

Zamirler ve işaret isimlerine gelince, onların kendileri için bırakıldıkları mefhûmları somut değildir. Mesela **أنا** lafzı, mütekellim olması açısından mütekellim için bırakılmıştır. Yani somut olduğu için bu lafız ona bırakılmamıştır. Mesela **هَذَا** lafzı, müfret ve müzekker bir işaret edilen için bırakılmıştır. Bu da tümel bir manadır. Somut olmak da hariçteki bir vakıadan dolayıdır, lafzın mefhûmundan dolayı değildir. Teftâzânî'ye göre mutevatırın manası, ondaki bütün fertlerin birbirine uygun olmasıdır. Mesela; insanın manası haricî fertlerinde hâsıl olur. Güneşin manası da, zihnî fertlerinde hâsıl olur. Müşekkik lafzının müşekkik olarak isimlendirilmesinin sebebi; varlık gibi ya mutevatır olarak mana açısından bütün fertleri için ortak olduğundan bakan kişiyi şüpheye düşürmesidir ya da bazılarının bazılarından farklı olması hasebiyle bu lafzın ortak olmasıdır. Çünkü varlık, vacip olan varlıkta zatından dolayı daha evladır, varlığı kendi zatından olan şeyin varlık adını alması daha önceliklidir.²²⁶ Mümkün varlıklar için bir illet olduğundan, daha öndedir ve onun etkisi mümkün varlıkların etkisinden çok olduğu için de onlardan daha şiddetlidir.²²⁷ Başka örnekler verecek olursak; baba oğuldan daha önce oğul da babadan daha sonradır. Kar beyazlıkta fildişinden daha şiddetlidir.²²⁸

Müşekkik olmayan insan mefhûmu gibi bazı mefhûmların fertleri vardır ve bu fertlerin birbirine göre öncelikleri de vardır. Yani bazı mefhûmlar müşekkik olmamasına rağmen biri diğerinden önce veya sonra olabilmektedir. Ancak Teftâzânî'ye göre, öncelik, sonralıkta şiddetli olmadan kasıt varlıkta değildir. Aksine lafzın mefhûmuyla vasıflandığı zaman müşekkiklik olur. Yani akıl birçok şeye

²²⁴ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.134

²²⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...**, s.111

²²⁶ Gazâlî, **Mi'yâru'l-ilm**, s.66

²²⁷ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.134-135

²²⁸ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.203

birakılmış bir şeyin mefhûmunu tatbik etmeye çalıştığında, bazı fertlerin bu mefhûmdan daha evlâ, daha önce ve daha şiddetli olduğunu görür. Ama insanın fertleri böyle değildir. Çünkü insanlığın tüm insan fertlerine mutabık olması eşittir. Öncelik sonralık ise insanın varlığındandır.²²⁹ Mesela, Ali Zeyd'den daha az veya daha fazla insan değildir ama varlık açısından biri diğerinden önce veya sonra var olmuş olabilir.

Göz örneğinde olduğu gibi manası çok olan bir isim, birçok manaya eşit bir şekilde bırakıldığında müşterek olur.²³⁰ Çünkü bu isim kuyu, su,²³¹ cariye ve altın²³² için de kullanılır. Teftâzânî'ye göre tek bir manaya bırakılırsa bu isim mücmel olur.

Eğer bu isim birçok manaya bırakılmamışsa, belki önce birine bırakılmış sonra aralarındaki münasebet sebebiyle diğerine nakl edilmişse, ya konulma ve ıstılahâ nispeten artık ilk manası terk edilir ve bu manada hakiki olarak kullanılır ya da ilk anlamı terk edilmez. Eğer ilk manası terk edilirse nakledilmiş (menkûl), olarak isimlendirilir ve artık nakledildiği manaya nispet edilir. Menkûl isim konusunda örfî, şerî ve ıstılahî menkûl çeşitlerini zikredilir. Eğer dâbbe²³³ lafzında olduğu gibi naklî gerçekleştiren genel örf ise örfî menkûl, salât ve savm de olduğu gibi naklî gerçekleştiren şeriat ise şerî menkûl, nahivcilerin ıstılahında olduğu gibi naklî gerçekleştiren özel örf ise ıstılahî menkûl olarak isimlendirilir.²³⁴

Eğer isim, ilk manası terk edilmeyip kendisi için bırakılan ilk manada kullanılırsa asli yerine nispetle hakikat olarak isimlendirilir. Eğer nakledildiği ikinci manada kullanılırsa asli mekânından çıkarılmasına nispetle mecaz olarak isimlendirilir. Mesela aslan lafzı, ilk başta yırtıcı hayvan için konulmuştur. Daha sonra aralarındaki ilişki nedeniyle cesaretli adam için kullanılmıştır. İlk manasında

²²⁹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.135

²³⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.6

²³¹ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.203, Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...**, s.113

²³² Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.135

²³³ "Dâbbe" lafzı ilk vaz' edildiğinde yerde hareket eden bir şey için kullanılmıştır. Sonradan bu ilk mâna terk edilmiş ve sadece at gibi dört ayaklı hayvanlar için kullanılmıştır. (Tahir Ahmed Zavî, **Muhtâru'l-sihâh ve'l-misbâhu'l-mûnîr**, Dârü'l Arabiyyeti'l-kitab, Tunus, T.y., s.201)

²³⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.6, İbnü'l Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.203-204, Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...**, s.113-114

kullanılması hakikat, ikinci manada kullanılması ise mecaz yoluyla.²³⁵ Hakikat ve mecaz sözünden; hakikatin birçok manasının ve her hakikatin de bir mecazı olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Teftâzânî'ye göre; her ne kadar bu sözün anlamı açık olsa da böyle olmadığını belirtir. Çünkü ismin bir manası varsa ve başka bir manaya da nakl edilmemişse, o isim o manada kullanıldığında hakiki olur.²³⁶ Bu tür şeylerin çoğu ismin dışındaki şeylerde özellikle fiillerde meydana gelir. Çünkü fiil ذَهَبَ (gitti) gibi bazen mutevatı olur. Bazen وَجَدَ (varlık) gibi müşekkik. Bazen ضَرَبَ (vurmak) gibi müşterek olur. Bazen صَلَّى (namaz kılmak) gibi menkûl olur. Bazen نَطَقَ الْإِنْسَانُ (insan konuştu) gibi hakiki olur. Bazen de نَطَقَتِ الْحَالُ (durum konuştu) gibi mecaz olur. Teftâzânî bu yüzden İbn Sînâ'nın *Şifâ* kitabında bu konuda şöyle dediğini belirtir:

Bizler isimden delalet eden her lafzı kastederiz. İster bir ismin ismine has olsun ister bir kelimenin ismine has olsun isterse de edatın ismine has olsun. O isim ki, ancak uzlaşıyla delalet eder.²³⁷

İbn Sînâ'nın *Şifâ* külliyatının *İbâre* kitabında geçen isim mevzusuna baktığımızda Teftâzânî'nin burada belirttiği gibi aynı ifadeler geçmemektedir. Ancak ismin, uzlaşıyla delalet eden lafız olup zamandan soyutlandığını ve parçalarından herhangi birinin kendi başına delalet etmediğini belirtir.²³⁸

2.1.1.2.2. Müfret İsmi Diğer İsimler Açısından Kısımları

Lafzın manaya olan nispeti kadar lafzın diğer lafızlarla olan nispeti de önemlidir. Kâtibî, eğer bir lafız diğer lafza nispet edildiğinde, manada aynı olurlarsa eş anlamlı (murâdif), manada farklı olurlarsa karşıt (mubâyin) olacaklarını belirtir.²³⁹

Hiilî'ye göre, bir lafzın diğer bir lafza olan nispeti, lafızların manaları üzerine olan delaletleri vasıtasıyla olur. İnsan ve beşer lafızlarında olduğu gibi bunlardan her birinin manası tek olursa eş anlamlı olurlar. Ya da insan ve at lafızlarında olduğu gibi

²³⁵ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.204, Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantıkîyye...*, s.114

²³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.135-136

²³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.136

²³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Yorum Üzerine)*, s.7

²³⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.6

lafızların çok olmasından dolayı manaları da çok olursa karşıt olurlar. İster zat itibariyle karşıt olsunlar, bu örnekte görüldüğü gibi, isterse insan ve gülen örneğinde olduğu gibi biri zata diğeri de vasfa delalet etsin, yine de bunlar karşıttırlar.²⁴⁰

Teftâzânî'ye göre, bir lafız diğeri bir lafza nispet edildiğinde, o iki lafız manalarında bir olurlarsa eş anlamlı, manalarında bir olmazlarsa karşıt olurlar. Bu iki lafız ister zat itibariyle bir olsun isterse bir olmasın yine de karşıttırlar. Kılıç ve keskin kılıç kelimeleri böyledir.²⁴¹ Burada keskin kılıç lafzı keskinlik ile nitelenen bir konuya delalet eder. Kılıç ise böyle değildir. Bunlardan ilki kılıcın keskinliğine, diğeri ise onun nispetine delalet eder. Gazâlî, türemiş bir isim ile bu ismin kendisinden türetildiği sözcük ve ism-i mensup ile kendisine nispet edilen kelimenin de karşıt olacağını belirtir. Nahiv, nahivci, demir, demirci, mal, mal sahibi, adalet ve adil olan kelimeleri buna örnek gösterilebilir. Şayet adalet adl diye isimlendirildiği gibi, adil olan da adl diye isimlendirilirse, bu durum müştereklik denilen durum kabilinden olur. Fakat sîga değiştirilmiş, kelime kökü ve ilk anlam (a-d-l) aynen kalmış, ancak lafza ilave yapılmıştır. Böylece ona türemiş (müştak) adı verilir.²⁴²

2.1.1.3. Mürekkep Lafız

Lafızlar zat açısından ele alındığından mürekkep lafız müfret lafızdan sonra ele alınır. Çünkü taksim zatlara göre yapılırlar manalara göre değil. Manalar zihinde hâsıl olan şeylerdir. Zihinde hâsıl olan şeylerle de taksim yapılmaz. Mürekkep lafız, lafzının bir parçasının manasının bir parçasına delalet ettiği lafızdır. Bu mürekkep lafzın üzerinde sükût sahih ise tamdır, değilse tam olmayandır.²⁴³

Teftâzânî'ye göre kendisine hükmedilenin kendisiyle hükmedilene ihtiyaç duyması veya tam tersinin olmasında olduğu gibi lafız başka bir lafza ihtiyaç duymuyorsa bu tam mürekkep lafızdır. Bu mürekkep lafız Zeyd ayaktadır gibi ister fayda versin, isterse gökyüzü üstümüzdedir gibi fayda vermesin, yine de tamdır.²⁴⁴

²⁴⁰ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.205

²⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.137

²⁴² Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s.70

²⁴³ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.6

²⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.137

2.1.1.3.1. Tam Mürekkep Lafız

Tam olan mürekkep lafız üzerinde sükûtun sahih olmadığı lafızdır. Bu lafız doğrulanabilme veya yanlışlanabilme ihtimali taşıyorsa haber böyle bir ihtimali taşımıyorsa inşâ olur.²⁴⁵ Teftâzânî'ye göre buradaki doğruluk ve yanlışlık ihtimalinden kasıt, harice bakılmaksızın sadece mefhûm cihetiyledir. Yani işiten, bir şeyi bir şey için sabit kılan veya bir şeyi bir şeyden nefy eden mücerret bir lafza baktığı zaman, o lafız vakıya mutabık olabilir veya olmayabilir. Eğer gerçeğe uygun olursa gökyüzü üstümüzdedir gibi salt doğru olur. Ya da hariçte iki zıttın bir araya gelmesi mümkündür gibi salt yanlış olur.²⁴⁶

Teftâzânî'ye göre doğru ve yanlış olabilme ihtimali ihbar edilen şeyin mefhûmundadır. Bu durumda ihbar edilen şey, her iki ihtimali de taşır ve gerçeğe uygun olmasına da bakılmaz. Ama gerçeğe uygun olup olmamasına bakıldığı zaman o ihbar edilen şey gerçeğe uygun ise salt doğru, uygun değilse salt yanlış olur. Doğruluk, hükmün gerçeğe uygun olmasıdır, yanlışlık ise, hükmün gerçeğe uygun olmamasıdır. Bunun bilinmesi ihbar edilen şeyin bilinmesine bağlı değildir. Eğer buna bağlı olsaydı onu tanımlarken doğru ve yanlış ihtimali taşıyan dememiz kısır döngüyü gerektirmezdi.

Kalk gibi inşâ olan bir lafız ya fiilin talebine delalet eder, -yani lafzın türediği fiil- ya da kişiyi fiilden men etmeyi talep eder. Sen vur gibi²⁴⁷ üstten olmasıyla birlikte fiil evveli yani vazî bir şekilde talebe delalet ederse emir olur.²⁴⁸ Bu emrin içine nehiy de girer. Eğer bu talep daha alt bir yerden ise dua ve istek olur. Eğer talep eşit bir yerden ise iltimâs olur. İltimâs ıstılahta; eşitlik ile değil eşitliğin biraz altında olan tevazu ile söylenir.²⁴⁹

Bir fiilin emir, dua, istek ve iltimâs bildirmesi için o fiilin bunlara olan delaletinin vazî olması gerekir. Teftâzânî'ye göre delaletin konulma ile kayıtlı tutulmasıyla keşke Zeyd ayakta olsaydı gibi, konulma nedeniyle değil de sadece Zeyd'in ayakta olmasına talep eden şeyler bu tanımdan çıkarılır. Bu, temenni olduğu

²⁴⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.6

²⁴⁶ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.137

²⁴⁷ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.7

²⁴⁸ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.137

²⁴⁹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.138

için zımmında emir vardır. Ama bu, inşâ için konulmamıştır. Delaletin konulma ile kayıtlı tutulması senden kalkmanı istiyorum gibi, talebe delalet eden ihbari şeyleri çıkartmak için değildir. İnşadaki taksim, doğruluk ve yanlışlık ihtimali içermemesi açısından dır. Haber de bunun dışındadır. Eğer inşâ, fiilin talebine delalet etmezse uyarı (tenbih) olur. Bu uyarının içine temenni, terecci (ümit etme)²⁵⁰ ve ünlem²⁵¹ de girer. Temenni; mümkün veya imkânsız olan bir şeyin zuhurunu istemektir. Terecci; Mümkün olan bir şeyin zuhur etmesini istemek veya istememektir. Kasem, nida, istifham ve taaccüb de inşaidir.

Yani, konuşan birisine konuştuğu şey yanlıştır veya doğrudur denilebilirse, konuşan kişinin bir şeylerden haber verdiği anlaşılmaktadır. Eğer doğrudur veya yanlıştır denilemezse konuşan kişi konuştuğu sözle ya bir şeyleri nehy etmekte ya da bir şeyleri talep etmektedir. Zaten her söz ya haber ya da inşâ olur.²⁵² Haber ve inşâ olan her sözün de iki şartı olur. Birincisi isnat edilen, ikincisi kendisine isnat edilen diye isimlendirilir.²⁵³ Mantıkta itibar edilen haberî sözlerdir. Haberî sözler de önerme konusuna temel teşkil etmektedir. Doğrulanabilme ve yanlışlanabilme ihtimali olan her söz de önermedir.

2.1.1.3.2. Tam Olmayan Mürekkep Lafız

Tam olmayan mürekkep lafız ya konuşan hayvanda olduğu gibi niteliksel (takyîdî) olur, ya da isim ile edat veya kelime ile edattan mürekkep olan lafız gibi izafet (takyîdî olmayan) olur.²⁵⁴ Teftâzânî burada konuşanın hayvan için niteliksel olduğunu belirtir. Çünkü konu, bir sıfat ile özdeşleştirilmiştir.²⁵⁵ Mantıkçıların da tam olmayan niteliksel mürekkep lafız, muzaâf-muzaâfu ileyh ve sıfat-mevsuf ile sınırlı tuttuklarını ifade etmektedir. İzafî olan ise; فِي الدَّارِ (evdedir) gibi, ya isim ve

²⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.138

²⁵¹ Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s.23

²⁵² Carim-Emin, *el-Belâğâtu'l-Vâdihe*, s.118

²⁵³ Haber ve İnşâ ile ilgili detaylı bilgi için bkz., Ali El-Carim, Mustafa Emin, *el-Belâğâtu'l-Vâdihe*, s.116-179

²⁵⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.7

²⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Yorum Üzerine)*, s.20

edattan mürekkep olur. Ya da قَدْ قَامَ (kalkmıştır) gibi kelime ve edattan mürekkep olur.²⁵⁶

Bir dilde bulunan ifadeler, bu ifadelerin delalet ettiği şeyle irtibatları açısından ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi, dış dünya da mevcut olan veya mevcut olacak bir şeye delalet edeni ifade etmek üzere haber olarak adlandırılmış, ikincisi, dış dünyada mevcut olan herhangi bir şeyi ifade etmeyip anlamını telaffuzu ile oluşturan ifadeler manasında inşâ olarak adlandırılmıştır. Bu sebeple bir dildeki bütün ifadeler, doğrulanıp doğrulanamayacağı ölçütüne bağlı olarak ihbarî ve inşâî olmak üzere ikiye bölünmüş, ihbarî ifadeler, doğrulanabilir-yanlanabilir ifadeler kategorisini belirten teknik bir terimken, inşâî ifadeler, doğrulanıp- yalanlanamaz ifadeler kategorisini belirtmek için kullanılmıştır. İbn Haldun'un belirttiği gibi ihbarî ifadeler, anlamlarını kendileri ve dış dünya ile olan mutabıkları sayesinde kazanırken, inşâî ifadeler, anlamlarını sadece kendileri sağlar.²⁵⁷

Müfret lafzı ele alırken mürekkep lafzın ele alınması dolaylı olmaktadır. Mürekkep lafızların işlemine değinmek ayrı bir çalışma gerektireceğinden biz burada sadece müfret lafızların işlemini ele alacağız.

2.2. MÜFRET MANALAR

Lafız ve mana ile lafız arasındaki delalet ele alındığı gibi mana kendisi olması açısından da ele alınır. Manalar zihinde birer varlıktır. Onlar da varlık gibi ya zihinde ya da hariçte olur. Hariçte var olup anlaşılabilmeleri için lafızlara ihtiyaç duyarlar. Ama manalar zihindeyken lafızlara ihtiyaç duymazlar. O yüzden bu bölümde manaları mana olmaları açısından ve zihindeyken onlara ilişkin şeylerle beraber ele alacağız.

Zihinde salt mana halinde bulunan bir meçhulün bilgisi tanım ile doğrudan elde edilir. Bu işlemin gerçekleşebilmesi için mutlaka tanım esnasında kullanılan lafızların tümel olabilme vasfı ile vasıflandırılması gerekir. Zira ikinci makûller içerisinde yer alan tümel mefhûmu zihinde var olduğunda ve onun altında yer alan tikellere kıyaslandığında tümelin, o tikellerin mahiyetlerine dâhil olması itibariyle o

²⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.138

²⁵⁷ Tahsin Görgün, "İnşâ", *DİA*, İstanbul 2000, C.22, s.339

mahiyetlere zatilik, onların dışında olması itibariyle arazilik ve o mahiyetlerin kendisi olması itibariyle türlü arız olur. Kendisine zatinin arız olduğu şey, fertlerinin farklılığı itibariyle cins, başka bir itibarla da ayırım olur. Aynı şekilde kendisine araziliğin arız olduğu şey, farklı itibarlar sebebiyle ya hassa ya da ilinti olur. Zatiler ve araziler ya fertler halinde ya da karışık bir halde çeşitli tarzlarda bileştiğinde ise bu bileşiğe tanım ve betim arız olur.²⁵⁸

Beş tümel kavramdan her biri müfret lafızlarla adlandırılır. İşte müfret lafızlarla adlandırılan bu tümeller aslında birer manadır. Dolayısıyla beş tümel kavram denildiğinde akla, bu kavramların mana, mefhûm, tümel, tikel vb. gibi kavramlarla olan birlikteliği geldiği için ilk olarak bu kavramlar arasındaki ilişkiler ve bu kavramların tasavvur ile olan alakalarının aydınlatılması gerekir.²⁵⁹

Zihinde bulunan sûretleri ifade edebilmek için lafızlara olan ihtiyaç zaruridir. Eğer lafız ile kastedilmekle akılda bir sûret hâsıl oluyorsa buna mana denilir.²⁶⁰ Mana terim olarak “demek istemek, kasetmek” anlamındaki inayet kökünden mimli masdar veya ismi mefûl olup denilmek istenen, kastedilen şey manasına gelir.²⁶¹ Bu bakımdan mana kelimesini hem kastedilen hem de kasıt anlamında kullanabiliriz.²⁶² Zihindeki her sûrete mana denilmez. Bir sûretin mana olabilmesi için lafız ile kastedilmiş olması gerekir. Buna göre mana lafızların tasvir ettiği, yöneldiği ve lafızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılan şeydir. Eğer lafızdan dolayı sûret zihinde hâsıl oluyorsa buna da mefhûm denilir.²⁶³ Mana ile mefhûm akılda oluşan sûreti ifade etmeleri açısından birbirlerine benzerler. Ancak oluşmaları bakımından farklıdırlar. Zira zihindeki sûret lafız ile kastedilirse mana, lafızdan sûretin akılda oluşması ise mefhûm olarak isimlendirilir. Mana ve mefhûm ayrımındaki kastın lâfzî olması gerekir. Aksi takdirde mana-mefhûm ayrımı yapılamaz. Mesela; sahura kalkınca oruç mefhûmu bizde hâsıl olur, ama bu niyet sayılmaz. Çünkü dil ile ikrar edilmesi gerekir.

²⁵⁸ Alper, **Akledileni Akletmek...**, C.1, s.49-50

²⁵⁹ Özturan, **Müteahhirîn Dönemi Mantiğında Tasavvurât**, s.94

²⁶⁰ Teftâzânî, **Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık**, s.139

²⁶¹ Sedat Şensoy, “Mâna”, **DİA**, İstanbul 2003, C.27, s.555

²⁶² Seyyid Şerif Cürçânî, **Haşiye ‘alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s.124

²⁶³ Teftâzânî, **Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık**, s.139

Eğer mefhûm için bırakılan lafız, müfret ise mefhûmda müfret, mürekkep ise mefhûm da mürekkep olur. Biz burada sadece müfret mefhûmları ele alacağız. Lafızdan dolayı akılda hâsıl olan mefhûm ister zat ile isterse aletler vasıtasıyla olsun o mefhûm ya tümeldir ya da tikeldir. Çünkü o mefhûmun tasavvuru birçok ortaklığın gerçekleşmesini engelliyorsa tikel, engellemiyorsa tümeldir. Müfret tasavvurlar zihinde iki kısma ayrılır. Bunları bilebilmek için öncelikle tikelin ve tümelin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Daha sonra tümeller ve kısımları ile bunlara bağlı olan tikellerin açıklanması gerekir.

2.2.1. Tümel

Kâtibî tümel kavramı şu şekilde tanımlamaktadır:

Bir mefhûmun tasavvurunun kendisi o mefhûmda ortaklığın oluşmasına mani oluyorsa o mefhûm tikel (cüzî hakikî); mani olmuyorsa o mefhûm tümeldir. O ikisine delalet eden lafız, araz ile tümel ve tikel olarak isimlendirilir.²⁶⁴

Kâtibî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere tümel kavramının tanımında önemli olan ortaklığın oluşmasına mani olma ve mefhûmun tasavvurunun kendisi nitelikleridir.

Teftâzânî buradaki ortaklığın zihnî olup haricî olmadığını belirtir. O mefhûmdaki çokluğun ortak olmasından maksat, akıl için o mefhûmun birçoğuna mutabık olmasının veya birçoğunu kapsamasının -o mefhûm ister nefsü'l-emr de isterse nefsü'l-emrin dışında mutabık olsun- farazi olarak mümkün olmasıdır. Akıl için bu durum ister farazi olarak mümkün olsun isterse olmasın, o çokluğun içine şey olmayan, mümkün olmayan ve tasavvuru mümkün olmayan gibi farazi olan tümeller de girer. Ama akıl için Zeyd'in birçok şeyi kapsaması farazi olarak kabul edilemez. Çünkü Zeyd'in manası, kendisine işaret edilen zattır.²⁶⁵

Buradan da anlaşılacağı gibi zihinde bulunan mefhûm eğer başka fertleri de içerebilecek, onlara yüklem olabilecek yapıda ise tümel, böyle bir yapıda değilse tikeldir. Zira tümelin sadece zihindeki tasavvuru dikkate alındığında bu mefhûmun birçok fert arasında ortak olmasına hiçbir engel bulunamaz. Mesala, canlı mefhûmu

²⁶⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.7

²⁶⁵ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.139

zihinde hâsıl olması açısından birçok ferde yüklem olabilir ve buna da bir engel bulunamaz. Bu yüzden o mefhûm, tûmeldir. Şayet ortaklığa engel varsa İbn Sînâ'ya göre bu engel o tûmelin anlamının dışındaki bir nedenden dolayıdır. Tûmel olan lafzın bir kısmında insan lafzında olduğu gibi, ortaklık bi'l-fiil olur. Bir kısmında da beşgenlerden oluşan, on iki yüzün kuşattığı küresel şekil gibi, ortaklık bi'l-kuvve ve bi'l-imbân olur. Bir kısmında ise ortaklık, başka bir güneşin varlığını mümkün bulmayan kişiye göre güneş lafzında olduğu gibi, kendi anlamının dışındaki bir nedenden dolayı ne bi'l-fiil ne bi'l-kuvve ne de bi'l-imbân olur.²⁶⁶

Tûmel, başka şeylere nispet edildiği zaman, ya o şeyin tam hakikati olur, ya o şeye dâhil olur ya da o şeyin dışında olur. Birincisi (şeyin mahiyetine dâhil olan tûmel) o nedir? sorusunun cevabında söylenir. O söylenen; ya tanımın tanımlanana nispet edilmesi gibi, sırf hususiyet cihetiyledir, ya cinsin, türlere nispet edilmesi gibi sırf ortaklık cihetiyledir, ya da türün fertlere nispet edilmesinde olduğu gibi hem sırf ortaklık hem de sırf hususiyet cihetiyledir. Teftâzânî'ye göre tûmelin bu şekilde taksim edilmesi problemlidir.²⁶⁷ Tûmel, bu şekilde taksim edildiğinde tanımlanana nispetle tanım düşer. Çünkü tanım mürekkeptir. Ama burada ele alınan müfrettir. Onun için tûmeli bu şekilde taksim etmek yerine şöyle demek gerekir: Tûmel,

-Altında yer alan tikellerin, ya mahiyetlerinin tamamı

-Ya onlara dâhil

-Ya da onların dışında bir şey olur.²⁶⁸

Bu taksim ise tûmelin zatî ve arazî olması cihetinden fertlerine nispet edilmesiyle yapılan taksimdir.²⁶⁹ Dâhil olanlar zatî, olmayanlar ise arazidir.²⁷⁰ Yani ilk ikisi zatî diğeri ise arazî olur.

Burada dikkat edilirse altındaki tikellerin mahiyetlerinin tamamı olan tûmel değil de onların mahiyetine dâhil olan tûmel zatî olarak isimlendirilmektedir. Tûmel,

²⁶⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.6

²⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.141

²⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.141

²⁶⁹ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.208

²⁷⁰ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantukîyye...*, s.131

birinci mana üzerinden zatî olamaz. Çünkü birinci mana tikellerin hakikatinin tamamıdır. Eğer tümeli bu mana cihetiyle ele alırsak kendi nefesine taksim edilmiş olur. Böyle bir şey de imkânsızdır. Bundan dolayı altındaki tikellerin mahiyetine dâhil olan kısım zatî olarak isimlendirilir.

2.2.1.1. Mahiyetin Tamamı Olan Tümel

2.2.1.1.1. Tür

Tür daha çok cins altında sıralanan ve cinsin öz bakımından kendisine yüklendiği şey şeklinde tanımlanır.²⁷¹ Bazen de cinsin altında bazı özellikleri dolayısıyla cinsle kısmen özdeş olan tümel kavram olarak tanımlanır.²⁷² İslam mantıkçılarına göre ise tür, gerçeklikleri aynı olan birçok şeye onlar nedir diye sorulunca verilen cevaptır.²⁷³

Tümel, insan lafzında olduğu gibi altındaki fertlerin mahiyetinin tamamı olursa tür olur. Zira insan, Zeyd, Amr ve diğer insan fertlerinin mahiyetinin tamamıdır. Çünkü mahiyet, o nedir? sorusunun cevabıdır. O nedir? ise o şeyin onunla o olduğu şeyin hakikatinden bir sualdir.²⁷⁴ O şeyler de insan fertlerinden fazla olanlardır. Onlar, o nedir? sorusuna dâhil olmayan şahsi arazlardır. Eğer türün fertleri birçok olursa insan lafzındaki gibi hem hususiyet hem de ortaklık cihetiyle o nedir? sorusunun cevabında söylenir. Çünkü özel olarak Zeyd nedir diye sorduğumuzda cevap olarak insan deriz. Aynı şekilde Zeyd, Amr, nedir diye sorduğumuzda da cevap olarak insan deriz. Ama eğer o türün fertleri birçok olmazsa, o zaman sadece hususiyet cihetiyle o nedir? sorusunun cevabında söylenir, ortaklık cihetiyle söylenmez. Çünkü ışık veren en büyük şey nedir diye sorduğumuzda sadece güneş cevabını veririz. Zira güneşin hariçte başka ferdi yoktur.²⁷⁵

Türün tanımı hem ortaklık hem de hususiyet kısmını kapsamaktadır. Çünkü tür o nedir? sorusunun cevabında hakikatte bir olan bir veya birçok şeye söylenen bir tümeldir. Tümel bir şeye söylenen cinstir sözü, tek bir şahsa münhasır olan türe işaretler. Birçok şey üzerine söylenmesi sözü, fertleri birçok olan türe işaretler.

²⁷¹ Necati Öner, **Klasik Mantık**, s.40-41

²⁷² Doğan Özlem, **Mantık**, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, s.76

²⁷³ Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s.58

²⁷⁴ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.141

²⁷⁵ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.142

Hakikatte bir olan sözü ise Teftâzânî'ye göre sadece cinsi türün tanımından çıkarır.²⁷⁶

Cins, hakikatte farklı olan birçok şey üzerine söylenen tümeldir. Teftâzânî, cinsin bu şekilde tanımlanmasında ihtilaf olduğunu belirtir. Ona göre, burada şart koşulan her kayıt türe zıt olan şeyleri çıkartır, ona muğayir olan şeyleri çıkartmaz. Hakikatte bir olanlar üzerine söylenen söz ile hakikatte muhtelif olanlar üzerine söylenen söz arasında zıtlık yoktur. Çünkü cins, nasıl ki hakikatte muhtelif olan birçok şeye söylenebilirse hakikatte müttelik olan birçok şeye de söylenebilir. Ama ne zaman hakikatte müttelik olan birçok şeyin yanında, hakikatte müttelik olan başka bir çoğunluk olursa, cinsi çıkartmak için sadece kaydını getirmek gerekir. Mesela, Zeyd, Amr, at ve diğerleri nedir? demek böyledir. O nedir? sorusunun cevabında söylenmesi sözü Teftâzânî'ye göre, ayırım, hassa ve ilintiyi türün tanımından çıkarmak için zikredilir.²⁷⁷ Çünkü bunlar o nedir? sorusuna cevap olmazlar. Teftâzânî *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelem*'da ise ilk önce cinsi ardından türü ele almaktadır. Bu eserinde de tür hakkında hemen hemen benzer ifadelerde bulunmaktadır. Farklı olarak, hakikatleri aynı olan birçok şeye söylenen tümele, *hakiki tür*, hakikatleri farklı olan birçok şeye de söylenebilene de *izafi tür* demektedir. Bu iki tür, insanda örtüşürken hayvan ve noktada farklılaşırlar. Bundan dolayı türün bu iki tanımı arasında bir açıdan eksik girişimlilik vardır.²⁷⁸ Yani izafi tür bazen hakiki olabilmektedir. Aynı şey hakiki tür için de geçerlidir. Buna göre izafi tür olan bazı şeyler hakiki tür, hakiki tür olan bazı şeyler de izafi tür olabilmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere mantığın konuları birbirleriyle bağlantılı ve iç içedir. Daha önce ele aldığımız mutabık, tazammun ve iltizam delaletleri, burada tümelin altındaki fertlere nispetle yaptığımız tanıma dâhil olmaktadır. Tümel, altındaki fertlere nispet edildiğinde mahiyetlerinin tamamı olur ve altındaki fertlerin mahiyetine mutabık bir şekilde delalet eder. Tümel, altındaki fertlerin mahiyetine dâhil olduğunda, altındaki fertlerin mahiyetine tazammunî bir

²⁷⁶Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.133, Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.142

²⁷⁷Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.133, Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.142

²⁷⁸ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelem*, s.6

şekilde delalet eder. Tümel, altındaki fertlerin mahiyetinin dışında olduğunda ise; altındaki fertlerin mahiyetine iltizamî bir şekilde delalet eder.

Teftâzânî özel olarak beş tümelin diğer kısımlarını zikretmeden onların izafi şeyler olduklarını belirtir. Çünkü beş tümel itibar edildikleri şekle göre değişiklik arz etmektedir. Mesela; renk, siyah için cins, şekil için ayırım, şekillenmiş bir şey için tür, cisim için hassa ve hayvan için ilintidir. Tür de, bu şekilde zikredilen tanıma dâhil olur.²⁷⁹ Yani tür de kendi üstündeki ve altındaki şeylere nispetle izafi olur. Başka bir açıdan türü ele aldığımızda cins ve cins dışındaki şeylerden biri de olabilir. Başka bir açıdan da kendi hakikatinden daha özel olan tümele de tür adı verilir. Buna *sınıf* denilir. İnsana nispetle Rumî ve Zenci kavramları böyledir.²⁸⁰

2.2.1.2. Mahiyete Dâhil Olan Tümel

2.2.1.2.1. Cins

Ali b. Ömer Kâtibî, fertlerinin mahiyetine dâhil olan tümeli şöyle açıklamaktadır;

Eğer fertlerinin mahiyetine dâhil olan tümel; o mahiyet ile başka bir tür arasında ortak olan parçanın tamamı ise bu tümel, salt ortaklık cihetiyle o nedir? sorusunun cevabında söylenendir ve ona cins denilir. Cins; hakikatte farklı olan birçok şeye o nedir? sorusunun cevabında söylenen tümel şeklinde resmedilir.²⁸¹

Tümel, altındaki fertlerin mahiyetine dâhil olduğu zaman zatî olarak isimlendirilir. Bu zatî olan tümel, ya cins ya da ayırım olur. Çünkü tümel, dâhil olduğu mahiyet ve ona zıt olan başka bir tür arasındaki ortak parçanın tamamı ise; salt ortaklık cihetiyle o nedir? sorusunun cevabında söylenir. Zaten o mahiyetten ve ona zıt olan türden o nedir? şeklinde sorulduğunda cevap olarak o tümel söylenir. Zira o tümelin, dâhil olduğu mahiyet ve zıt tür arasındaki ortak hakikatin tamamı olması zaruridir. O nedir? şeklinde sorulduğunda sadece birine söylenmez.

²⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.143

²⁸⁰ İsmail b. Mustafa b. Mahmut el-Gelenbevî, *Burhan'u-Gelenbevî*, Matba'atû Osmaniye, Dersa'adet 1310, s.10

²⁸¹ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.7-8

Çünkü o tümel, sadece bir tanesinin hakikatinin tamamı değildir.²⁸² Mesela hayvan sadece atın hakikatinin tamamı değildir. İnsanın da hakikatine dâhildir. Yani sadece at, karga, katır vb. şeylere tek hayvan denilmez. Çünkü hayvan olma insanın da mahiyetine dâhildir. Ama sadece hayvan olma da insanın mahiyetinin tamamı değildir. İnsanın mahiyetinin tamamı hayvan-ı natıktır.

Teftâzânî'ye göre buradaki ortak parçanın tamamından kasıt şudur: Ortak parça; onun dışında mahiyete dâhil olan hiçbir şeyin olmadığı parçadır. Bu parça da, türdür. Mesela at ve insana nispetle hayvan, ağaç ve insana nispetle büyüyen cisim böyledir. Ama at ve insana nispetle büyüyen cisim böyle değildir. Çünkü büyüyen cisim sadece at ve insan için ortaklığın tamamı değildir. İkisinin arasındaki ortaklığın tamamı iradesiyle hareket eden, hisseden ve büyüyen cisimdir.²⁸³

Hakikatleri muhtelif olan sözü; tür, ayırım ve hassayı tanımdan çıkarırken, o nedir? sorusu ilintiyi cinsin tanımdan çıkarır.²⁸⁴ Kutbuddin Râzî'ye göre bu söz, sadece türü çıkartır. Çünkü tür, o nedir? sorusunun cevabında hakikatleri bir olan şeylere söylenir. O nedir? sorusu ile de geriye kalan tümeller cinsin tanımından çıkar.²⁸⁵ Teftâzânî'ye göre, Kutbuddin Râzî'nin hakikatleri muhtelif olanlar sözü ile sadece türü çıkartması bir zorlamadır. Bu sözle türün yanı sıra hassa ve yakın ayırım da cinsin tanımından çıkar. O nedir? sorusu ile de, uzak ayırım ve ilinti cinsin tanımından çıkar. Hassa bu soru ile cinsin tanımından çıkmaz. Çünkü hassa bu tanıma dâhil değildir.²⁸⁶

Tümel ile cins arasında tanımları hasebiyle benzerlik kurulabilir. Ama cinsin tanımı tam tanımdır. Tümelin tanımı eksik tanımdır. Tümel, her ne kadar cins olsa da, onun tanımındaki çok şeye söylenme sözü kendi ögesi değildir. Ona sonradan arız olmuştur. Bu durumda bunun cevabında buna söylenendir lafzının tümele bitişme nedenini açıklamak gerekir. Çünkü cins, ister ona söylensin isterse söylenmesin kendinde ortaklık bakımından hakikatleri farklı olan zatî tùmeldir. O lafzın ona bitişmesi ise, tümel olanın ögeleşmesinden sonradır. Diğer bütün

²⁸² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.143

²⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.143

²⁸⁴ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, s.211

²⁸⁵ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantıkîyye...*, s.138-139

²⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.144

tümellerde de durum böyledir.²⁸⁷ Fahrüddin Râzî'ye göre, buradaki birçok şeye söylenme ile tümel olma eşanlamlıdır. Bundan dolayı her ikisini cinsin tanımında zikretmek gereksizdir.²⁸⁸ Ancak bu, yanlış bir şeydir. Çünkü birçok şeye söylenme lafzı ile tümel lafzı eşanlamlı lafızlar değildir. Tümel lafzı birçok şeye söylenme lafzından daha geneldir. Burada birçok şeye yüklem olamayan, sadece tek bir şeye yüklem olabilen tümelin varlığı söz konusudur.²⁸⁹

Teftâzânî'ye göre tümelin bu şekilde tanımlanması ile şu şekilde söylenebilecek bir şey engellenmiş olur: Tümel tanımlarda müstedrek²⁹⁰ olarak zikredilir. O tanımlar, bir sınırdır. Çünkü tümeller, izafi şeylerdir. Önce onların mefhûmları hâsıl olur sonra da onların karşılığında isimler bırakılır. Onların hâsıl olan o mefhûmlarının dışında başka hiçbir hakikatleri yoktur.²⁹¹

Cins kavramına tekrar gelecek olursak, bu kavramın tanımında en belirgin olan şey bu tümelin birçok farklı hakikat arasındaki ortak parçanın o nedir? sorusuna cevaben söylenebiliyor olmasıdır. Bu sorunun birçok farklı hakikate yönelik olarak sorulabilmesi, aynı zamanda bu sorunun ve tümel kavramın tek bir mahiyet için düşünülmemeyeceğini gösterir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda cins, altındaki türler için bazen yakın bazen de uzak olabilmektedir.

Bundan dolayı Kâtibî şöyle demektedir:

Bir mahiyete ve bu mahiyetle aynı cinsten farklı mahiyetlerin bir kısmına yönelik sorulan nedir? sorusunun cevabı, zikredilen mahiyet ve o mahiyetle aynı cinsi paylaşan bütün mahiyetlere yönelik sorulan nedir? sorusuna verilecek olan cevabın aynısı ise bu cins, yakın cinstir. İnsana nispetle hayvan insanın yakın cinsidir. Bir mahiyete ve bu mahiyetle cinsdaş olan farklı mahiyetlerin bir kısmına yönelik sorulan nedir? sorusunun cevabı, zikredilen mahiyet ve başka mahiyetlere yönelik sorulan nedir? sorusuna verilecek olan cevabın aynısı

²⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.144

²⁸⁸ Fahrüddin Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, (Thk.) Ehad Ferâmerz Karâmelikî, Âdine Asgarînişâd, Dânişgâh-ı İmam Sâdık, Tahran 1381, s.60

²⁸⁹ Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, s.129

²⁹⁰ **Müstedrek**: Sözlükte, "eksiğini tamamlamak, hatalarını düzeltmek" mânasındaki **istidrâk** masdarından türemiştir. Hâdis literatüründe "bir şeyin devamını yapmak, ona zeyil yazmak, tetimme meydana getirmek" anlamında erken dönemden itibaren kullanılmıştır.

²⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.144

değilse bu cins, uzak cinstir. Uzak cins, bir mertebe uzak ise iki cevap olur. İnsana nispetle büyüyen cisim bir mertebe uzak cinstir. Uzak cins, iki mertebe uzak ise üç cevap olur. İnsana nispetle cisim iki mertebe uzak cinstir. Uzak cins, üç mertebe uzak ise dört cevap olur. İnsana nispetle cevher üç mertebe uzak cinstir.²⁹²

Cins, altındaki türlere göre, uzak ve yakın kısımlarına ayrılır. Eğer ki cins, hayvan lafzında olduğu gibi altındaki türlerin mahiyetinin tamamının cevabında ve yine ortak olduğu zaman altındaki türlerin cevabında söyleniyorsa bu, yakın cinstir. Zira insan ve at nedir diye sorulduğunda cevap olarak hayvan denilir. Aynı şekilde insan ve hayvanın herhangi bir türü nedir diye sorulduğunda da yine cevap olarak hayvan denilir. Görüldüğü üzere soru ortak olduğunda hayvan iki türün de mahiyetinin cevabı olabilmektedir. İşte böyle olana yakın cins denilir. Eğer cins, altındaki türlerin mahiyetinin tamamının cevabında ve altındaki diğer türlerin cevabında söylenmiyorsa bu, uzak cinstir. Mesela insan ve ağaç nedir? diye sorulduğunda cevap olarak büyüyen cisim demek doğru olur. Ama insan ve at nedir? diye sorulduğunda büyüyen cisim demek doğru olmaz. Zira bunların mahiyetlerinin tamamı değildir.

Teftâzânî, *Tehzibu'l-mantık*'ta yakın ve uzak cins hakkında şöyle demektedir:

Eğer mahiyete ve mahiyetin aynı cins altındaki ortaklarına dair cevap, hayvan lafzında olduğu gibi hem mahiyete hem de ortakların hepsine dair bir cevap oluyorsa bu durumda o, yakın cins olur. Eğer mahiyete ve mahiyetin aynı cins altındaki bazı ortaklarına dair cevap, cisim lafzında olduğu gibi hem mahiyete hem de ortakların hepsine dair değilse bu durumda o, uzak cins olur.²⁹³

Yakın sözü; bir veya daha çok mertebeye cinsin yakın ve uzak olarak kısımlandırıldığı konusunda bir uyarıdır. Çünkü tam tanım, şüphesiz yakın cinsten oluşur. Eksik tanım ise; uzak cinsten oluşur. Bu mertebelerin uzaklığı ne kadar az olursa -birçok zatı kapsadığı için- tanım daha açık olur. Uzak mertebelere göre cevapların sayısı da bir bir artar. Bu bir kaidedir. Çünkü yakın cins bir cevaptır ve uzak olan her bir mertebe de cevap olur. Uzaklık, cins ile mahiyet arasında bir

²⁹² Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.8

²⁹³ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*, s.5

mertebe olursa cins yakın olur. Eğer uzaklık iki mertebe olursa, cins ile mahiyet arasında iki cins olur, bunlardan biri yakın diğeri uzak olur. Eğer uzaklık üç mertebe olursa, cins ile mahiyet arasında üç cins olur. Bunlardan biri yakın diğeri ikisi uzak cins olur ve bu şekilde devam eder.²⁹⁴

Buradan da anlaşılacağı üzere cins, hem uzak hem orta hem de yakın olabilmektedir. Ancak ilerde de değineceğimiz ayırım, uzak cinse eklenmedikçe orta cins, orta cinse de eklenmedikçe yakın cins meydana gelmemektedir.²⁹⁵

Cinsin parça için, hem mahiyet olması hem de onu kapsamaması makul değildir. Çünkü parça iki varlıkta (haricî ve zihnî) da bütünden önce gelir. Yüklem de hariçte varlığı konu ile birdir. Ancak Teftâzânî'ye göre parçanın yüklem olması, parça olduğu için yüklem olması açısından değildir. Aksine parça olma, arızidir, bu da yüklem olmanın arıziliğidir. Mesela, hayvan bir şart ile ele alındığı zaman ona natıklık dâhil olursa tür olur, eğer o şartla ona natıklık dâhil olmazsa parça olur. Ele aldığımız şeye parça olmanın ve tür olmanın arız olmasıyla onun cins ve yüklem olması mümkündür.²⁹⁶ Yani hariçte özne ve kendisine yüklenen şeyin varlığı birdir. Mesela, Zeyd ayaktadır dediğimizde ikisinin o andaki durumu birdir. Ama yüklenen şey arızidir. Yoksa Zeyd var olduğunda ayakta olmanın da var olması gerektiği anlamında değildir.

Bu meselenin tahkikini İbn Sînâ *Şifâ*'da zikretmiş ve muhakkik Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) *Şerhu'l-işârât*'ta bunu özetlemiştir. Teftâzânî'ye göre, o tahkik ve özet şudur:

Manasının tek olması şartıyla sadece manası tasavvur edilen tümeller vardır. Bu durumda ona bitişen her şey onun üzerine zaid olur. Tasavvur edilen ilk tümel mana, ona bitişen şeylerle beraber oluşan yeni manayı kapsamaz. Manası tek olmaması şartıyla tasavvur edilen tümeller de vardır. Bilakis bu manaya onun dışındaki bir şeyin bitişmesi hem caiz olabilir hem de caiz olmayabilir. Bu ilk mana, -yani o manaya bir şeyin bitişmesinin caiz olması- ona bitişen şeyle beraber olmayı

²⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.145

²⁹⁵ Kutbuddin Râzî, *Risâle fi tahkîki'l-külliyât bi usûlihî ve kavâ'idihî*, (Çev.) Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s.28

²⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.145

da kapsar. Sonuncusu –yani o manaya bir şeyin bitişmesinin caiz olmaması- ise kendi başına hâsıl olmaz. Bilakis bu durumda hakikati muhtelif olan şeyleri kapsamayı ihtimal dâhilinde ve belirsizdir. O ihtimal dâhilinde olan mana ancak ona izafe edilen şeyle hâsıl olur. Bazen de bu mana, belirsiz ve hakikati muhtelif olan şeylere söylenebilme ihtimali olmadığı halde hâsıl olur. Tümel olan şey ilk duruma nispetle *parça*, ikinci duruma nispetle *cins* ve üçüncü duruma nispetle de *tür* olur. Mesela hayvan onunla beraber bir şey olduğu halde ele alındığında ve ona “natıklık” bitiştiğinde hayvan ve natığın tamamından mürekkep olur. Bu durumda hayvan parçadır denilmez. Şayet hayvan, insan ve atı kapsayacak şekilde onunla beraber hiçbir şeyin olmadığı haliyle ele alınırsa, natıklık ona bitişince insan hâsıl olur ve ona hayvan cinstir denilir. Eğer ki hayvan, ona has kılınan ve tahsis edilen natıklık şartıyla ele alınırsa o hayvan, tür olur. İlk durumdaki hayvan insan için cinstir. Parça, zihinde ve hariçte bütünden önce geldiği gibi hayvan da insandan önce gelir. İkinci durumdaki hayvan insanın parçası olmaz. Çünkü parça, tam olarak bütüne yüklenmeyip mecazî olarak onu kapsar. Zira ona delalet eden lafız onun tanımının parçasıdır. Bu açıdan da o, parçaya benzer. Üçüncü durumdaki hayvan ise; insanın kendisidir. Çünkü o hayvan natıklık ile beraber ele alınmaktadır. Teftâzânî bu durumun eşsiz ve müteahhirûn mantıkçıların da bundan gafil olduklarını belirtir.²⁹⁷

2.2.1.2.2. Ayırım (Fasıl)

Mahiyet bir bütündür. Onu oluşturan parçalardan ilki cins ikincisi ise ayırımdır. Ayırım, birbirinden farklı iki mahiyet arasında ortak olan parçanın tamamı değil de tamın bir kısmı olarak mahiyete eşit olan tümeldir. Ali b. Ömer Kâtibî ayırımı şu şekilde açıklar:

Mahiyetin parçası; birbirinden farklı iki tür arasında ortak olan parçanın tamamı değilse; ya –insana nispetle natık gibi- mahiyetle başka tür arasında hiçbir şekilde ortak değildir, ya da –hassas- gibi ortak olanın tamamının bazısıdır ve ona eşittir. Aksi takdirde (eşit olmazsa) mahiyet ile diğer bir tür arasında ortak olur. O türe nispetle ortak olanın tamamı olması mümkün değildir. Çünkü bu hultür. Bilakis bazısı olması mümkündür. Bu durumda teselsül oluşmaz. Aksine ona eşit olanda son bulur ve cinsin ayırımı olur. Her halükarda bu

²⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.146-147

mahiyeti cinste veya varlıkta ortak olduğu diğer mahiyetlerden ayırdığı için ayırım olur.²⁹⁸

Ayırımın tanımının yapıldığı bu satırlarda dikkati çeken nokta aklî bir taksim ile mahiyetin parçası kavramı merkeze alınarak ayırım kavramına varılmış olmasıdır. Buna göre mahiyetin parçası, şayet iki farklı tür arasında ortak parçanın tamamı yani cins değilse bu parçaya ayırım adı verilmektedir.²⁹⁹ Buradan da anlaşılmaktadır ki Kâtibî mahiyetin parçalarını cins ve ayırım ile sınırlı tutmuştur. Bunun delili şudur: Zatî, ona zatî olan bir mahiyet ile başka bir tür arasında ortaklığın tamamı olmadığı zaman, bu zatî ya mahiyete has olur ya da bu mahiyet ile onun dışındaki başka bir tür arasında ortak olur. İşte Kâtibî'nin ortak olması ve ortaklığın tamamının bazısı sözleri buna bir işarettir.³⁰⁰ Buradaki ortaklığın tamamının olmaması, ya hiç ortaklık olmayacak yani mahiyete ve mahiyet dışındaki şeye zatî olacak ki bu zatilik de mahiyete has olacak ve zatî o diğer mahiyette ya asla bulunmayacak ya da arızî ve hamledilmeyen bir parça olarak bulunmayacak. Bu, yakın fasıl olur ve mahiyeti ona zatî olmayan şeylerden ayırır. Ya da ortaklık olacak ama tam ortaklık olmayacak. O zaman bu ortaklığın tamamının bir kısmı olur. Bu kısım zikredilen tam ortak parçanın zatî bir unsuru olup tam ortak parça ile bu kısım arasında herhangi bir zıtlık olmaz. Tam ortak parça ile onun kısmı arasında, parça olmadan bütün olamayacağı için aralarında tam girişimlilik veya eksik girişimlilik ilişkileri düşünülemez.³⁰¹ Burada tam ortak parça içinde de bu kısmın bulunduğu dikkat edilmelidir. Bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda birbirinden farklı iki mahiyet arasında tam ortak olan parçaya eşit olacak olan bir parçanın olması gerekir. İşte iki farklı mahiyet arasındaki ilişki bu eşitlikte son bulmalı. Yani ona zıt olan türün dışında ortaklığın tamamına zatî olan şeyde son bulması gerekir. Çünkü ortaklığın tamamının zatisi ve ona zıt olan bir türün manası genel olursa o zaman farazi olan mahiyetler de bu tür için zatî olur. Ancak bu ikisi arasında da ortaklığın tamamı gerçekleşmez. Çünkü bu mahiyet ile ona zıt olan bir tür arasında ortaklık tamamen gerçekleşmez. Belki zıt olan tür bu mahiyetin bir kısmı yani zatisi olur. İşte bu durumun eşit olan bir noktada son bulması gerekir yoksa teselsül olur. Yani mahiyet sonsuz olan parçalardan tertip

²⁹⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.8-9

²⁹⁹ Özturan, **Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât**, s.145

³⁰⁰ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idu'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.213

³⁰¹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.148

edilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü teselsülün kendisi, sınırlı olan şeyler arasında sınırsızlığı gerektirir. Onu akletmek de imkânsızdır. Hâlbuki şu anda zikredilen şeyler akledilebilen mahiyetler ile ilgilidir. Teftâzânî'ye göre bu tespit ile birçok itiraz engellenmektedir.³⁰²

Teselsülün gerekli olduğu kabul edilemez bir şeydir. Aksine ortaklığın tamamı mahiyet ve ona zıt olan tür arasında kesilir.³⁰³ Mahiyetin zatisi, ona zıt olan ikinci türden, onun zatisi olan ilk ortaklığın tamamından, mahiyetin karşılığı olan ilk türden ve onun zatisi olan ikinci ortaklığın tamamından daha genel olur. Bu durumda birinci türde bulunmayıp zatiyi kapsadığı için ikinci ortaklığın tamamının birinci türe zıt olması kesinleşir. Mesela büyüyen, insan ve at arasındaki ortaklığın tamamından daha geneldir. Yani hayvan ona zatî ağaç ise ona zıt olur. Büyüyen insan ve ağaç arasındaki ortaklığın tamamından da daha geneldir. Ağaç onun için zatî at ise onun için zıt olur. Çünkü insan ve ağaç düz olmada olduğu gibi bir zatta ortaklıklar. Ama bu ortaklıkatta bulunmaz. Düz büyüyen cisim, insan ve ağaç için ortaklığın tamamı olur. Büyüyen sözcüğü bunlardan daha geneldir, zira atı da kapsamaktadır. Ağacı kapsadığı için de hayvandan daha genel olur. İşte bu durum teselsül olmaz ve eşitlikte de son bulmaz.³⁰⁴ Ancak Teftâzânî'ye göre mahiyetin cinsinin cinsi, mahiyetin cinsi olmayı gerektirmez. Çünkü o cinsin, o mahiyet ve başka bir tür arasında ortaklığın tamamı olmaması caizdir. Mesela insan için büyüyen cisim ifadesi böyledir.³⁰⁵

Zatî, her mertebede tamamlananlardan hâsıl olanların tümüne zıt olan tür için zatî olursa teselsül olur. Böyle olmazsa hülâsada ayırt edilebilmesi için ayırım olur. Basitlerin sayısız olmaması için bütün mahiyetlerin parçası yoktur denilirse, Teftâzânî buna karşılık şöyle cevap vereceğini belirtmektedir: Bu, kendi başına bir delildir. Bunun açılımı şudur; Eğer zatî ortaklığın tamamı olursa cins, ortaklığın tamamı olmazsa ayırım olur. Bütün mahiyetlerin parçası yoktur. Zira basit olan

³⁰² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.148

³⁰³ Önceki varsayımımızda ortaklığın tamamının mahiyet ile ona zıt olan tür arasında eşitlik durumunda son bulması gerektiğini aksi takdirde teselsül olacağını belirttik.

³⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.148-149

³⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.149

birçok mevcudat vardır. Önceden söylenenlere de gerek kalmaz. Bu durumu kabul etsek bile, eşitlikte son bulması fayda vermez ve men edilen şeyi de engellemez.³⁰⁶

Daha sonra, zatî olanın ortaklığın tamamına eşit olan mahiyet ile diğer bir tür arasında son bulduğunu ifade ettik. Yani ortaklığın tamamına zıt olan bir şey zatî olmaz. İşte o zaman o zatî, cins için yakın ayırım olur. Yakın ayırım, mahiyet ve bu tür arasında ortaklığın tamamıdır. Çünkü zatî, cinsi cinsten ona ortak olanlardan ve varlıkta ona zatî olmayanlardan ayırır.

Ayırım, mahiyeti cinsten ortak olduğu şeylerden ayırır. Mesela insan ve atın mahiyeti hayvandır. Ama buna natıklık bitiştiğinde mahiyetleri hayvan cinsinde ortak olan insan ve at birbirinden ayırılmış olur. Aynı şekilde insan, at ve ağacın mahiyeti büyüyen cisim cinsinde ortaktır. Ama buna duygulu sözcüğü bitiştiğinde insan ve at, büyüyen cisim cinsinde mahiyetleri bir olan ağaçtan ayırılır. Bu durum en üstteki cinsten (cevher) kadar devam eder. Cevher son nokta olduğu için ortaklığın tamamı ile ortaklığın bir kısmı arasında tam girişimlilik ve eksik girişimlilik ilişkileri düşünülemez. Çünkü parça olmadan bütünü gerçekleştirmesi imkânsızdır. Yani cevherin parçası olmadan cevherin olması imkânsız olurdu. O zaman geriye ortaklığın tamamı ve ortaklığın bir kısmı arasında eşitlik seçeneği kalır. Ayırım da mahiyete eşit bir tümel olarak kabul edilir. Bu ayırım, hem mahiyet için hem de cins için olur. Bu iki kısım ayırımdan her biri, mahiyetin bir parçası olur. Fakat has oldukları tümeller bakımından farklılık gösterirler. Mahiyete has olan ayırım, mahiyeti mahiyet dışındaki diğer türlerden ayırır. Mesela natık kavramı insanın mahiyetine has bir ayırımdır ve insanı insan dışındaki türlerden ayırır. Bu ayırıma, mahiyete ait ayırım denilir.³⁰⁷ Cinsten has olan ayırım ise, cinsi, cins dışındaki şeylerden ayırır. Mesela duygulu kavramı insan, at ve ağaç arasında ortak olan büyüyen cisimdeki ortaklıktan insan ve atı ayırır. Buradan da anlaşılacağı üzere duygulu kavramı hayvan cinsine has ve eşit olup hayvanın bir kısmını oluşturur. Yani cinsin ayırımı olur.

İki tür cins düşündüğümüzde, her türün cinsten bulunmayan bazı şeyleri ihtiva etmesi zorunludur. Aksi takdirde yalnız cins var olur. Yani türlerin ihtiva ettiğini cins

³⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.149

³⁰⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...*, s.146

de ihtiva ederse, cins ve tür ayrımı yapılamaz. Böylece cinsten farklı olarak her türün ihtiva ettiği birinci esas vasıf ayrımıdır. Her türün de kendisine has ayrımları vardır. Mesela cisim ve ruh, cevherin iki türüdür. Cismin ve ruhun öyle bir şey ihtiva etmeleri gerekir ki, cevherde olmasın. Cisimdeki bu şey, yayılımdır ruhtaki ise düşüncedir. Öyle ise, cismin ayrımı yayılım, ruhun ayrımı düşüncedir.³⁰⁸

Ayırım, türü yakın cinsindeki ortaklarından ayırırsa yakın, uzak cinsindeki ortaklarından ayırırsa uzak ayırım olur. Mesela uyumak, insanın uzak, hayvanın yakın ayırımıdır. İşte bu ayırım, ister bir mahiyete has olsun isterse bu mahiyetle başka mahiyetler arasında ortak olsun bu yine de ayırım olur. Bundan ötürü Kâtibî mahiyeti, ona cinste ve varlıkta ortak olandan ayırt edenin her halukarda ayırım olacağını belirtir.³⁰⁹

Her halükarda sözü; ister asıl olarak ortak bir parça olmasın isterse ona eşit olan ortaklığın tamamının bazısı olsun, mahiyeti cinste ve varlıkta ortaklarından ayırttığı için ayırım olur.³¹⁰ Teftâzânî de bu sözün, ortaklığın mahiyete has ve ortaklığın tamamının bir kısmı olduğunda mahiyeti bütün ortaklarından ayırttığı anlamına geldiğini belirtmektedir. Yani mahiyet için bir cins olduğu zaman cinste veya cinsin olmadığı zamanda varlıkta ortaklığın tamamından bir kısmı buna eşitse bu mahiyeti ortaklarının tamamından ayırttığı için o mahiyet için ayırım olur. Bunun delili şudur; delil, mahiyeti bütün ortaklardan temyiz ettiğine delalet etmez. Sadece zatî mahiyeti hülâsa olarak ayırt eder. Bu zatî, ister yakın bir şeyden isterse de cinsteki ortaklarından ayırt etsin hatta her ayrımı olanın cinsinin de olduğu lazım gelsin her halükarda bu zatî, mahiyet için ayırım olur. Ayırım ile ancak şu kast edilir; ortaklığın tamamı olmayan ve mahiyeti de genelde ayırt edendir. Cins de böyledir denilmez çünkü cins ortaklığın tamamıdır. Mesela insana nispetle natıklık cevherdeki gibi değildir. Bizim üzerinde durduğumuz konu müfretlerle ilgilidir. Cins ise mürekkeptir. Teftâzânî'ye göre söylenebilecek en iyi şey, cinsin ayırım ifade etmediğidir.³¹¹

Mantıkçılar ayrımı şu şekilde resmederler:

³⁰⁸ Necati Öner, **Klasik Mantık**, Divan Kitap, Ankara 2013, s.41

³⁰⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.9

³¹⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîye...**, s.147

³¹¹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye fi'l-Mantık**, s.150

Ayırım; bir şey hakkında sorulan cevherinde hangi şeydir? sorusuna cevap olarak bir şeye yüklem olan tùmeldir. Buna göre bir hakikatin eşit iki şeyden veya eşit şeylerden birleşmesi durumunda bu şeylerden her biri o hakikatin ayırımı olur. Çünkü onlardan her biri o hakikati, varlıkta ona ortak olanlardan ayırmaktadır.³¹²

Ayırım, ayırım olması açısından kendi cevherinde o hangi şeydir? sorusunun cevabında bir şeyin üzerine hamledilebilen bir tùmeldir. Hangi (أَيُّ) lafzının mahiyete izafe edilmesiyle mahiyet, ortaklarından ayrılır. Mesela insan hangi hayvandır? sorusu hayvanlıkta insana ortak olan şeylerden ayırt edilebilmesi için sorulur. Hangi varlıktır? sorusu varlıkta ona ortak olan şeylerden ayırt edilebilmesi için sorulur. Teftâzânî'ye göre o hangi şeydir? sorusunun cevabında bir şeye yüklenebilen sözü, tür, cins ve ilintiyi ayırımın tanımından çıkarır.³¹³ Cevherinde yani zatında lafzı ile hassa ayırımın tanımından çıkar. Çünkü hassa bir şeyi cevherinde değil arazlarında temyiz eder. Ayırımın tanımında bir şey üzerine lafzı Teftâzânî'ye göre yakın ayırım gibi hakikati aynı olan şeyleri ve uzak ayırım gibi hakikati muhtelif olan şeyleri kapsamaması içindir.³¹⁴

Ayrıca ayırımın tanımında kullanılan *yüklenebilen* lafzına dikkat etmek gerekir. Çünkü diğer tùmellerde olduğu gibi *söylenebilen* lafzı değil de bu lafız kullanılmaktadır. Bunun sebebi Teftâzânî'ye göre mantıkçıların ayırımı, türün cinsteki payına bir illet olduğu şeklinde zikretmeleridir. Bu zikredilen şey illet malûl üzerine yüklenmediği için ayırımın da tür üzerine yüklenmeyeceğini vehmettirir. Bundan dolayı ayırımın tanımında söylenebilen lafzı değil de yüklenebilen lafzı açık bir şekilde zikredilerek bu vehm ortadan kaldırılır.³¹⁵

Ayırım, zatî olduğu için mahiyeti cinste ve varlıkta ortaklarından ayırt eder. Eğer ki mahiyet; yüksek cins, müfret veya ayırım gibi iki eşit şeyden mürekkep olursa, bunların her biri diğerinin ayırımı olur. Çünkü o ayırım, varlıkta mahiyeti ortaklarından ayırt ettiği için zatî olur. Varlıkta hangi şeydirin cevabında da o şeyin üzerine yüklem olur. Buradan anlaşılacağı üzere ayırım bir mahiyeti ortaklarından iki

³¹² Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.9

³¹³ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.150

³¹⁴ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.150

³¹⁵ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.150

yerde (cinste ve varlıkta) ayırt eder. İşte bu konuda yani ayırım mahiyeti, hem cinste hem de varlıkta mı ortaklarından ayırt eder yoksa sadece cinste mi ayırt eder konusunda mütekaddimûn mantıkçılar hatta İbn Sînâ bile ihtilaf etmektedir. İbn Sînâ *İşârât* ve *Şifâ* eserlerinde iki farklı ayırım tanımı yapmaktadır. *İşârât*'ta ayırımı şöyle tanımlar:

Tümelliği kendisine kıyasla olan çokluğa o nedir?in cevabında söz olarak söylenmesi uygun olmayan zatiye gelince; bunun, çokluğu varlıkta veya herhangi bir cinste kendisine ortak olandan zatî olarak ayırmak için uygun olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı o hangi şeydir? sorusunun cevabında yüklem olmaya uygundur. Zira o hangi şeydir? sorusu, şeylik ve bunun dışındaki anlamda ortaklığı mutlak olarak ayırt etmek için sorulur.³¹⁶

Şifâ adlı eserinde ise ayırımı, kendi zatında cinsinden hangi şeydir sorusunun cevabında türe söylenen müfret tümel şeklinde tanımlamaktadır.³¹⁷

Bu tanıma göre ayırım bir mahiyeti sadece cinste o mahiyete ortak olan farklı türlerden ayırt etmektedir. Hatta buna göre ayırımı olan her şeyin cinsi de olacağı sonucu ortaya çıkar. Ortaklık varlıkta olduğu zaman ayırım ile temyiz edilmeye ihtiyaç duymaz. Eğer ihtiyaç duyarsa teselsül meydana gelir. Çünkü ayırım tekrar mevcut olur. O ayırımdan da ayırt etmek için başka bir ayırma ihtiyaç duyar ve bu şekilde devam eder.³¹⁸ İbn Sînâ'nın bu görüşünü kabul etmeyenlere göre ayırım, mahiyet ile birlikte var olur. Mahiyetin mevcudiyeti ile birlikte ayırım vücuda gelir. Bu durumda mahiyeti diğer farklı mahiyetlerden ayıran ayırım, kendisi de aslında mahiyetin bir parçası olduğundan dolaylı olarak kendini de ayırt etmektedir. Dolayısıyla teselsül meydana gelmez.³¹⁹ Ancak Teftâzânî, bu manada zatinin, cins ve ayırımla sınırlı olmasına delalet eden delil tamamlanmadığından İbn Sînâ'nın mütekaddimûn mantıkçıların görüşünden vazgeçip müteahhirûn mantıkçılarının görüşüne tabi olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ ayırımı, varlıktaki ve cinste ortaklarından ayırt eden olarak ele almaktadır.

³¹⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.14

³¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (el-Medhâl)*, s.68

³¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.151

³¹⁹ Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, s.169

Teftâzânî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta yaptığı ayırım tanımını benimser. Zira *Şîfa*'da yapılan ayırımın tanımı teselsüle imkân doğurduğu için zayıftır. Yani ayırım hem cinste hem de varlıkta mahiyeti ortaklarından ayırmalıdır.

Teftâzânî'ye göre varlıktaki ortaklardan ayırt etmek mahiyetin iki eşit şeyden mürekkep olma ihtimaline bağlı olduğu için ilk başta Kâtibî'nin de ayırımı yakın ve uzak diye ikiye ayırmayı ihmal ettiğini belirtir. Daha sonra Kâtibî ayırımı yakın, -natıklık gibi yakın cinsindeki ortaklarından ayırt eden- ve uzak, -hassas gibi uzak cinsindeki ortaklarından ayırt eden- şeklinde ikiye ayırır. Eğer bu şekilde bir ayırım yapılmazsa sadece yakın ayırım, o mahiyeti varlıkta ve cinste bütün ortaklarından ayırt eder. Uzak ayırım ise sadece bazı ortaklarından ayırt eder.

Ayırımın varlıkta ortaklardan ayırt eden olması Teftâzânî'ye göre Fahrüddin Râzî'nin *Şerhu'l-işârât*'taki ayırım tanımına bağlı olup Nasirüddin Tûsî'nin ayırım tanımına bağlı değildir. Fahrüddin Râzî'nin ayırım tanımı şöyledir:

Ayırım, çokluğu kapsamayan ve o nedir? sorusunun cevabına kıyasla oluşan tümeldir. Başka cinste ve varlıkta ona ortak olan zatilerden onu ayırt eder. Bunun için de o hangi şeydir? sorusunun cevabını da kapsar. Çünkü hangi şeydir? sorusu ancak kendi dışında varlık manasındaki ortaklardan mutlak bir şekilde ayırt etmeyi talep eder. Bu da ayırım olarak isimlendirilir.³²⁰

Tûsî'nin ayırım tanımı ise şöyledir:

İbn Sînâ'nın ayırımın bir şeyi ortaklarından ayırt etmesinden kastı ya onu sadece cinsteki ortaklarından ayırt eder ya da onu varlıktaki ortaklarından ayırt eder. Cinsteki ortaklarından ister ayırt etsin isterse etmesin, varlıkta kesinlikle ortaklarından ayırt eder.³²¹

Bu meselenin tahkiki Teftâzânî'ye göre şöyledir; bir şeyin ayırımı eğer o şeyin cinsine has ise, -büyüyen cisme nispetle hayvan için hassas olmak gibi- varlıkta ona ortak şeylerin dışındaki her şeyden onu ayırt eder. Eğer o şeyin ayırımı melekler gibi cinse has bir şey değilse cinste onan ortak olan her şeyden ayırt eder.

³²⁰ Detaylı bilgi için bkz. (Fahrüddin er-Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât*, (Thk.) Ali Rıza Necif Zade, Müessesetü'l-İslâmî, Tahran 1384, s.97-102)

³²¹ Nasirüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât*, (Thk.) Süleyman Dünya, Daru'l Mâ'rife, Kahire 1119, s.193

Hayvanların dışındaki şeylere söylenebilen olarak insana nispetle natıklık da böyledir. Bu ayırım insanı cinste ona ortak olan her şeyden ayırt eder. Yani hayvanlardan ayırt eder. Ancak varlıkta insana ortak olan şeylerden insanı ayırt etmez. Çünkü insanı meleklerden ayırt etmez.³²²

Teftâzânî, ayrıca mantıkçıların mahiyetin iki eşit şeyden terkip edilmesinin imkânsızlığı üzerine iki şekilde delil getirdiklerini belirtir:

1) Hakiki mahiyetin parçalarından bazılarının bazılarına ihtiyaç duyması gereklidir. Her biri diğerine ihtiyaç duyarsa kısır döngü oluşur. Sadece birinin diğerlerine ihtiyaç duyması ise sebepsiz bir tercihtir. Çünkü o parçaların ikisinde birbirine eşit olan zatilerdir.³²³ Dolayısıyla birinin diğerine ihtiyaç duyması diğerinin birine ihtiyaç duymasından daha iyi değildir.³²⁴

Bunun cevabı ise Teftâzânî'ye göre şöyledir:

Burada kısır döngü oluşmaz. Çünkü mahiyetin parçalarından, heyulâ (mahal) ve sûret (hal) gibi her birinin diğerine başka bir yönden ihtiyaç duyması caizdir. Heyulâ varlıkta sûrete ihtiyaç duyar sûret ise şekilde heyulaya ihtiyaç duyar. O zafî olan parçalardan birinin mefhûmunda ihtiyacı gerektirecek bir şeyin olması caizdir. Bunun tersi olmaz. Çünkü o parçalar -doğrulukta eşit de olsalar- mefhûm itibariyle birbirlerine müğayirdirler.³²⁵

2) Cevher gibi yüksek bir cins iki eşit şeyden terkip edilirse ve o eşit iki şeyden biri araz olursa, bu araz cevher için kurucu unsur olur ve onun üzerine denk gelecek bir şekilde yüklem olur. Çünkü söz yüklem parçası üzerinedir. Eğer o eşit olan iki şeyden biri cevher olursa, şayet cevher o şeyin hakikatinin kendisi olursa, o parça bütünü aynısı olur. O zaman da bir şey kendi nefsinden önce gelmiş olur. Şayet cevher o şeyin mahiyetine dâhil olursa, o şeyin kendisi için parça olur. Çünkü parçanın parçası parçadır. Şayet o cevher o şeyin dışında olup onun üzerine yüklenirse, o zaman cevher o şeye araz olur. Yüklem ise haricî araz olur ve o şey -cevherin hakikatinin arız olduğu- cevherin parçası olur. İşte cevherin hakikatinin

³²² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.152

³²³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.153

³²⁴ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...*, s.152

³²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.153

mürekkep olduğu o eşit iki şeyden biri budur. Bu şeyin de kendi nefsi için arız olması imkânsızdır. Bu yüzden o eşit iki şeyden diğerinin arız olduğu ortaya çıkar. Arız da bütünüyle arız olmaz, çünkü bu imkânsızdır.³²⁶

Bunun cevabı ise Teftâzânî'ye göre şöyledir:

Mesela cevher A ve B'den mürekkep olursa. A, cevherin ona arız olduğu bir şeydir ki o şeyin hakikati de A ve B'dir. O zaman A'nın kendi nefesine arız olması imkânsız olur. Bu durumda ona arız olan diğer parça yani B'dir. B'nin tamamı da ona arız olmaz, çünkü bu imkânsızdır. Arızda bunun imkânsız olmasının men edilmesi haricî yüklem manasındadır. Eğer mahiyet, cins ve ayırımdan mürekkep olursa, o mahiyetin bu ikisinden her birine nispeti arızidir. O mahiyet tamamıyla arız değildir. İnsanın hayvan veya natika nispeti böyledir. Bunun örneği de çoktur.³²⁷

2.2.1.3. Mahiyetin Dışında Olan Tümel

2.2.1.3.1. İlinti

Daha önce üç farklı tümel mefhûmu ki bunları da tümelin altındaki fertlere nispetle ayrı ayrı ele aldık. Burada ise o tümel mefhûmun haricinde olan ilinti mefhûmunu ele alacağız. Kâtibî ilinti mefhûmunu tam tanım ile açıklamak yerine mantık ıstılahında et-tarif bi't-taksim denilen bölümlere ayırarak tanımlama yolunu tercih etmektedir:

Üçüncü tümel (mahiyetin haricinde olan) gelince, bu tümelin mahiyetten ayrılması (infikâk) imkânsız ise bu tümele ayrılmayan ilinti (lazım) denir. Eğer bu tümelin mahiyetten ayrılması imkânsız değilse mahiyetin haricinde olan bu tümele ayrılabilen ilinti (âraz-ı mufârik) denir. Ayrılmayan ilinti; bazen siyahlığın Habeşliye olan gerekliliği gibi vücudun ayrılmayan ilintisi olurken, kimi zaman da dört rakamı için çift olmanın gerekliliği gibi mahiyetin ayrılmayan ilintisi olur.

O ayrılmayan ilinti, ya kendinde açık (beyyin)tır. O, dört sayısı için eşit iki parçaya bölünmede olduğu gibi gerektiren (melzûm) ile birlikte tasavvur edilmesi zihnin aralarındaki gerekliliğe kesinkes hükmetmesi için yeterli

³²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.153

³²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.154

olandır. Ya da o ayrılmayan ilinti, kendinde açık olmayan (ğayr-ı beyyin)dır. O, üçgen için üç açının iki dik açığı eşit olmasında olduğu gibi zihnin aralarındaki gerekliliğe kesinkes hükmetmesi için bir vasıtaya ihtiyaç duyar. Kendinde açık olan bazen, gerektirenin tasavvuru ile tasavvuru gereken ayrılmayan ilinti için kullanılır. Birincisi daha geneldir.

Ayrılabilen ilinti, ya utanan kişide beliren kızarıklık ve korkan kişide beliren sarılık gibi çabuk yok olan (serî'ü'z-zevâl)dır. Ya da yaşlılık ve gençlik gibi yavaş yok olan (batî'ü'z-zevâl)dır.³²⁸

Altındaki fertlerin mahiyetinin dışında olan tümel mefhûmu, mahiyetin mahiyet olması açısından mahiyetten ayrılması veya ilintilerden bir ilintiyle ayrılması imkânsız ise bu tümel o mahiyetin ayrılmayan ilintisi olur. Eğer tümelin mahiyetten ayrılması imkânsız değilse o mahiyetten ayrılabilen ilinti olur. Hiçbir ilintiye bakmaksızın mahiyetin mahiyet olması açısından ayrılmayan ilinti, mahitten ayrılmıyorsa, mahiyetin ayrılmayan ilintisi olur. Mesela, sayılar için tek ve çift olma³²⁹ ve insan için bi'l-kuvve gülmek böyledir.³³⁰ Çünkü sayıların mahiyeti tahakkuk ettiği zaman tek ve çift olmanın onlardan ayrılması imkânsızdır. İnsanın mahiyeti de tahakkuk ettiği zaman gülmenin ondan ayrılması imkânsızdır. Tabi bunlar mahiyetlerin kurucu öğeleri olmayıp, mahiyetlerin dışında ama onlardan ayrılmayanlardır. Eğer o ayrılmayan ilinti Habeşli için siyah olmada olduğu gibi has bir ilinti ile mahiyetin mahiyet olması açısından o mahiyetten ayrılabiliyorsa o, varlığın ayrılmayan ilintisi olur. Zira siyahlık Habeşlinin mahiyetinin değil varlığının ayrılmayan ilintisidir. Çünkü insanın mahiyeti siyahlık olmadan da mevcuttur. Eğer siyahlık insan için ayrılmayan ilinti olsaydı bütün insanlar siyah olurdu.³³¹

Burada mahiyetin mahiyet olması açısından varlığın ilintisinin ondan ayrılabilmekle ilgili tutulduğuna dikkat etmek gerekir. Teftâzânî bunun, mahiyetin ilintisine bölünmesi için ayrılabilmekle ilgili tutulduğunu belirtir. Eğer öyle olmasaydı mahiyetin ayrılmayan ilintisi zarurî olarak varlığın da ayrılmayan ilintisi olurdu. Ayrıca ayrılmayan ilintinin tanımında mahiyetin, mücerret ve karışık olan

³²⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.9-10

³²⁹ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.217

³³⁰ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.154

³³¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantukîyye...**, s.154-155

mahiyetten daha genel olarak ele alındığına da dikkat etmek gerekir. Zira Teftâzânî'ye göre, burada varlığın ayrılmayan ilintisini o mahiyetten bir kısım yapabilmek için mahiyet genel anlamıyla kullanılmıştır.³³²

İlintilerden her birinin arız oldukları şeyden ayrılmaları imkânsız ise mahiyet ya da varlığa nazaran ayrılmayan ilinti adını aldıklarını belirttik. Bu ayrılmayan ilinti ya mutlak olarak açıktır. Mutlak olarak açık olan ayrılmayan ilinti, onun tasavvuru ile gerektireninin tasavvuru arasındaki gerekliliği zihnin kesin bir şekilde idrak etmesine kâfi gelendir. Yani gereken ile gerektiren arasındaki gerekliliği bilmek, ister hads, tecrübe gibi şeylere bağlı olsun isterse olmasın zihnin bu gerekliliği bilmesinde burhani bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Çünkü dört için iki eşit parçaya bölünmede olduğu gibi mutlak olarak açık olan ayrılmayan ilinti ile gerektiren arasındaki gerekliliği zihin direk kavrar. Dört ve iki eşit parçaya bölünme tasavvur edilince zihin dördün iki eşit parçaya bölündüğünü kesin bir şekilde kavrar. Ya da bu ayrılmayan ilinti açık olmayan olur. Açık olmayıp ayrılmayan ilintide, üçgenin üç açısının iki dik açısına eşit olmasında olduğu gibi zihin onun ile gerektiren arasındaki gerekliliği bilmek için bir vasıtaya ihtiyaç duyar. Mücerret olarak üçgeni ve üçgen için üç açısının iki dik açısına eşit olmayı tasavvur ettiğimizde zihin bunların arasındaki gerekliliği kesin olarak bilemez ve bir vasıtaya ihtiyaç duyar. Bu vasıta da geometridir.³³³

Buradaki vasıta ile neyin kastedildiği konusunda tartışma vardır. Teftâzânî'ye göre mantıkçılar vasıta ile aşağıdaki yargılarda zikredilen **لأنه** (Çünkü o) ifadesinin bitiştiği sözü kast eder.³³⁴ Böyle bir ifade İbn Sînâ'nın *İşârât*'inde geçmektedir.³³⁵ Yani burada, o şey konu için yüklem olur. Konu olan şey, bir şeyin bir şeye sabit veya bir şeyin bir şeyden nefy edilmesi için çıkarım/delil (istidlal) lam'ının dâhil olduğu **إن** (İnne)nin ismidir. Mesela; âlem hâdistir çünkü o değişkendir denilmesi böyledir.³³⁶ Bunun önerme formu ise; bütün değişkenler hâdistir, âlem değişkendir,

³³² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.154

³³³ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, (Sad.) Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s.52

³³⁴ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.157, Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.155

³³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.8

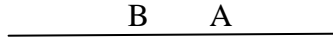
³³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.155

öyleyse âlem hâdistir, şeklinde olur. Burada sonuçtan hareketle âlemin hâdisiliğini, değişken olmasından dolayı biliriz. Yani âlem neden hâdistir? denildiğinde cevap olarak çünkü o değişkendir denir. Âlemin değişken olduğunu bilmemiz için aradaki bağlantıyı kuran çünkü lafzına ihtiyaç duyarız. İşte mantıkçılar bu lafza vasıta demektedirler.

Gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik sadece bir vasıta ile mi bilinir? Eğer sadece vasıta ile bilinse gereken vasıtaya göre açık veya açık olmayan olur. Vasıtaya ihtiyaç duymayanın açık olması da gerekmez. Çünkü gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik sezgi, his, tecrübe veya bunlar dışındaki bir şey ile bilinebilir. O zaman da gereken açık ve açık olmayanla sınırlı olmaz. Yani gereken ikiden fazla olur şeklinde yapılabilecek bir itirazın Teftâzânî'ye göre, sadece gerekenin ve gerektirenin tasavvuru aralarındaki gerekliliği bilmeye kâfidir demekle berteraf edilir. Kâtibî'nin üçgenin üç açısının iki dik açısına eşit olması sözü buna örnek gösterilebilir. **لِلْمُتَّكِّثِ تَسَاوِي** (eşittir)e bağlıdır. **لِلْقَائِمَيْنِ** (iki dik açı) buradaki lam da doğrudan eşittire bağlıdır. Mesela dört için iki eşit parçaya bölünmek böyledir. Dördün iki eşit parçaya bölünmesi gerekendir. Buradaki üçgen lafzı da gerektirendir. Üç açısının iki dik açısına eşit olması ise açık olmayan gerekendir.³³⁷ Bu iki şekilde zikredilebilir:

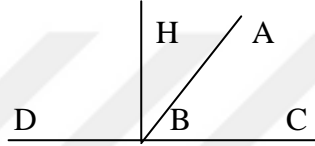
1) Dik bir çizgi düz bir çizginin üzerine çizildiği zaman oluşan iki açı, eğer birbirine eşit olursa iki dik olarak isimlendirilir. Çizgi de dik olarak meydana gelir. Aşağıdaki şekilde A ve B açıları birbirine eşittir. Zira ikisi de 90°'lik açılara sahiptirler.

³³⁷ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.155



Şekil 2:Dik Bir Çizginin Düz Bir Çizgi Üzerine Çizilmesi³³⁸

Eğer oluşan iki açı birbirine eşit değilse en küçüğüne dar açı en büyüğüne de geniş açı denir. İkisi de iki dik açıya eşit olur. Çünkü biz (H, B) dik çizgisini çizeriz.

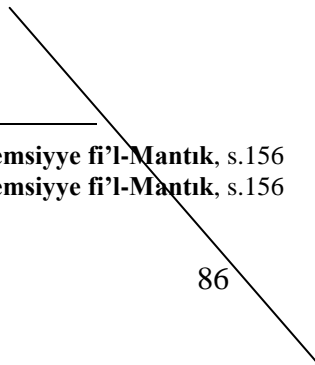


Şekil 3:Dar Açı ve Geniş Açı³³⁹

Bu durumda iki dik/dikey (kâime) açı oluşur. A-B-D açısının genişliği A-B-H açısının genişliğinden daha büyük olur. A-B-C açısının genişliği de bu açının genişliğinden daha küçük olur. A-B-D açısı ile A-B-C açısı zarurî olarak iki dik açıya eşit olur. Çünkü onları bir üçgen haline getirdiğimiz zaman her halükarda iç açılarının toplamı 180° olur.

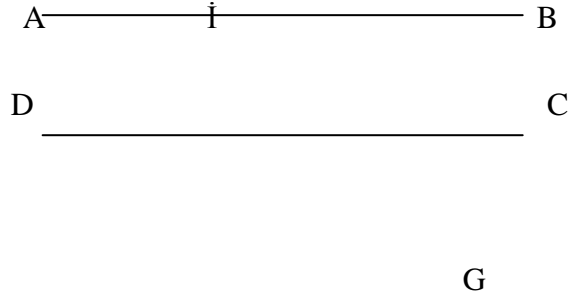
2) Parelel olan iki düz çizginin üzerine düz bir çizgi çizdiğimiz zaman, yani o iki paralel çizgi ki sonsuza kadar olmayıp çizilmeye devam edilirse herhangi bir cihette birbirleriyle karşılaşmaz ve ikisi arasındaki uzaklık da artmaz. Mesela H-G çizgisinin A-B ve C-D çizgileri üzerine çizilmesi buna örnek olarak gösterilebilir

H



³³⁸ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.156

³³⁹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.156



Şekil 4: İki Paralel Çizginin Üzerine Dik Bir Çizginin Çizilmesi³⁴⁰

Karşılıklı olanlar, yani A-İ-G ve D-G-İ açıları eşittir. Çünkü iki paralel arasındaki dört açının toplamı dört dik açığa eşittir. H-G çizgisinin kenarlarındaki dört açıdan ikisi dik açı gibidir.³⁴¹ Eğer öyle olmazsa bir tarafta diğer iki dik açıdan daha küçük olurlar. Eukleides'in (mö III. yüzyıl) *Elementler* kitabında zikrettiği gibi bu iki açının burada karşılaşması gerekir.³⁴² Düz iki çizgiden her birisinin üzerine doğru bir çizgi çizildiği zaman iki dik açıdan en küçük olanının iki tarafından birine iki açı daha eklenmiş olur. Eğer düz bir şekilde çıkarılsalar bu cihette karşılaşırlar. Fakat paralel olan iki çizginin birbiriyle karşılaşması imkânsızdır. B-İ-G ve D-G-İ açılarının toplamı A-İ-G, B-İ-G açılarının toplamı gibidir. Çünkü daha önce de geçtiği gibi ikisinin toplamı iki dik açı gibidir. Eğer biz ikisinin arasında ortak olan B-İ-G cüzünü düşürürsek geriye karşılıklı olup eşit olan A-İ-G, D-G-İ açıları kalır. A-B açısının tamamı A-C açısına eşit olduğu zaman zarurî olarak B açısı C açısına eşit olur. Talep edilen de budur.³⁴³ Eukleides'in de belirttiği gibi, aynı şeye eşit olanlar aynı zamanda birbirlerine de eşit olurlar.³⁴⁴

H

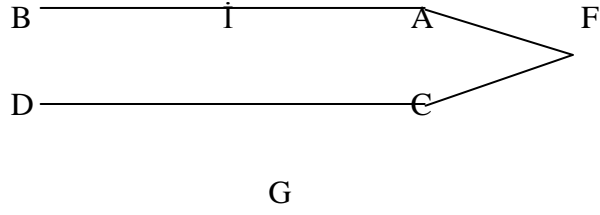
³⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.157

³⁴¹ Mesela beraber olan a-i-g, c-g-i ile b-i-g, d-g-i açıları gibi.

³⁴² Richard Fitzpatrick, *Euclid's Elements of Geometry*, Forgotten Books, 2008, s.30

³⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.156-157-158

³⁴⁴ Fitzpatrick, *Euclid's Elements of Geometry*, s.7

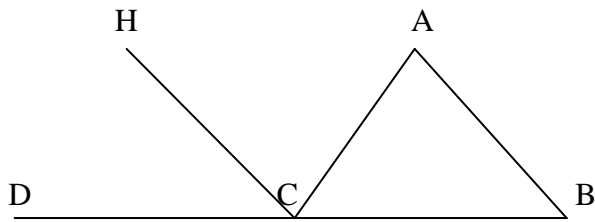


Şekil 5: İki Paralelin Karşılılaşması³⁴⁵

Şekil dörtte de görüldüğü gibi A-B ve D-C paralellerinin açı dereceleri artınca veya eksilince iki paralel bir nokta da -F noktasında- karşılaşmaktadırlar. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi iki paralelin karşılaşması imkânsızdır.

Aynı zamanda H-İ-B açısı içteki H-G-D açısı için iki paralelin arasından çıkar. Çünkü H-İ-B açısı kendi karşısında olana eşittir. Yani A-İ-G açısı içteki H-G-D açısına eşittir. Zaten aynı yönlü olan açılar birbirine eşit olur. Geometride buna Z kuralı denilir. Çünkü iki eşit çizgiyi kestiğinden sonradan karşılıklı iki açı oluşur. Her birinden bir dik açı oluşmasıyla beraber ikisi arasındaki ortak vasıta zarurî olur. Aralarındaki ortak vasıtayı düşürmekle eşit olurlar.

Bu anlaşıldığı zaman A-C-B üçgenini farazî olarak şöyle çizebiliriz:



Şekil 6:Üçgenin İç Açılarının Toplamının İki Dik Açısına Eşit Olması³⁴⁶

³⁴⁵ Fitzpatrick, *Euclid's Elements of Geometry*, s.30

³⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.158

B-C üçgeninin kenarını (ayrıt) D açısına doğru çıkarmak için C noktasından C-H çizgisine paralel B-A çizgisini varsayarız. A-C-H açısı A açısıyla -karşılıklı olduğu için- eşit olur. H-C-D açısı B açısına -haricî ve dâhilî oldukları için- eşit olur. O zaman dıştaki A-C-D açısının toplamı içteki A-B açısına eşittir. Daha önce de geçtiği gibi A-C-D üçgeni A-C-B üçgeniyle beraber iki dik açıya eşit olur. İşte bundan dolayı üçgenin iç açılarının toplamı üçgenin iki dik açısına eşit olur. Çünkü C ile beraber olan, Bye eşitse C ile eşit olan, aynı zaman da B ile de eşit olur. Teftâzânî kendisinin amacının da bu durumu açıklamak olduğunu belirtmektedir.³⁴⁷

Teftâzânî'nin burada yaptığı açıklamaların tamamındaki amacı, üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olduğu ve zihnin bunu bilebilmesi içinde bir vasıtaya ihtiyaç duyduğudur. Buradaki örnekler üzerinden söyleyecek olursak zihin üçgen ve üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olması mefhûmları arasındaki gerekliliği bilmek için bir çizgiye ihtiyaç duyar.

Daha sonra Kâtibî açık olan ayrılmayan ilintinin bazen, gerektireninin tasavvuru ve tasavvuru gereken için kullanıldığını birinci manada kullanılanın daha genel olduğunu belirtir. Ama bu durum için herhangi bir örnek vermez. Daha önce yaptığımız açık olan gerekenin tanımını zikredecek olursak; açık, onun tasavvuru ile beraber gerektiren tasavvur edilince aralarındaki gerekliliğin kesin olarak bilinmesi için kâfi olandır. Gereken de, gerektirenin tasavvurundan tasavvuru gerekendir. Bu yüzden ikisi arasındaki gereklilik hiç şüphesiz kesin bir şekilde hâsıl olur. Teftâzânî bunun için birin iki için kat olduğu örneğini verir.³⁴⁸ İki tasavvur edilince birin katı olduğu da tasavvur edilir. Buradaki kesinlik katın ikiye gerekli olmasıdır. Açık olan gereken, bu manada daha özeldir. Çünkü her ne zaman gerektirenin tasavvuru tek başına gerekenin tasavvurunu ve aradaki gerekliliği kesin olarak bilmeye kâfi gelirse, gerektirenin tasavvuru ile gerekenin tasavvuru aralarındaki gerekliliği bilmeye zarurî olarak kâfidir. Buradaki kâfi gelme herhangi bir şeyi kesb etmeye ihtiyaç duymaması manasında yoksa gerektirenin tasavvuru dışında başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı manasında değildir. Çünkü gerekeni tasavvur etmeksizin gerekliliğin kesinliğini bilmek imkânsızdır. Bunun tersi mümkün değildir. Zira gerekliliği kesin olarak

³⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.158-159

³⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.159

bilmek, gerektireni tasavvur ettikten sonra gerekeni zihinde hazır kılmaya ve onun tasavvurunu kesb etmeye bağlıdır. İkinci manası ile açık olmayan, birinci manadaki açık olmayandan daha geneldir. Çünkü ne zaman her iki tasavvur (gereken-gerektiren) gerekliliği kesin olarak bilmede kâfi gelmezse, gerektirenin tasavvuru tek başına kâfi gelmez. Bunun tersi de mümkün değildir.

Gerektireninin tasavvuru ile tasavvuru gereken açık ayrılmayan ilinti Cürcânî'ye göre iltizamî delalette itibar edilen zihnî gerekendir. Çünkü bir şeyin bir şeye olan gerekliliği, cisim için hâdis olmada olduğu gibi ya hariçte ikinci şeyin varlığının birinci şeyin varlığından ayrılmasının imkânsız olması manası üzerine haricî varlık sebebiyledir. Zira hüdus olmadan cismin varlığı imkânsızdır. Hüdus cisim için haricî bir gerekendir. Buna da *haricî gereken* denir. Ya da bir şeyin bir şeye olan gerekliliği, zihinde ikinci şeyin hâsil olmasının birinci şeyin hâsil olması manası üzerine zihnî varlık sebebiyledir. İkinci olan şeyin idraki birinci şey olmaksızın imkânsız ise buna *zihnî gereken* denir. Ya da bir şeyin bir şeye olan gerekliliğini bilmek mahiyeti mahiyet olması açısından bilmeye bağlıdır. Buna da *mahiyetin gerekeni* denir.³⁴⁹

Teftâzânî'ye göre eğer gereken açık ise, sadece gerektirenin tasavvuru aradaki gerekliliği bilmeye kâfidir. Ama gereken açık olmazsa gerektirenin tasavvuru ile beraber gerekenin de tasavvuru gereklidir. Zira gerekenin tasavvuru gerektirenin tasavvurunu gerektirmez ama gerektirenin tasavvuru gerekenin tasavvurunu gerektirir. Mesela namazın şartı abdesttir. Namaz ise şarta bağlı olan (eşrut)dır. Yani her abdest aldığımızda namaz kılmak zorunda değiliz ama her namaz kıldığımızda abdest almak zorundayız.³⁵⁰ Gereken-gerektiren ilişkisi de böyledir.

Ayrılabilen ilintiye gelecek olursak yani bi'l-fiil ayrılabilen, bu ilinti mahiyetten ya hızlı bir şekilde ayrılır ya da yavaş bir şekilde ayrılır. Eğer ayrılabilen o ilinti hızlı veya yavaş bir şekilde ayrılmazsa, ayrılabilen –ayrılabilen ilinti isimlendirmesinde itibar edilen ayrılması mümkün olan manasıyladır- bazı yerlerde daimi olarak aslen yok olmaz. Ayrılabilen ilinti hızlı ve yavaş olana hasr edilmez

³⁴⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Haşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî*, s.158-159

³⁵⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, (Trc.) Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, C.2, s.162

çünkü ayrılması mümkün olan ilintilerin olması caizdir (bi'l-kuvve ayrılabilen arazda olabilir). Ama asıl olarak ayrılmaz bilakis devam eder.³⁵¹

Ayrılabilen ilintinin hızlı ve yavaş bir şekilde ayrılabilen şeklinde iki kısımla sınırlı tutulması caiz değildir.³⁵² Çünkü ayrılabilen ilintinin, bir şeyden ayrılabilir oluşundan onun mutlak anlamda ayrılır olduğu sonucu çıkmaz. Bu yüzden ayrılabilen ilintiyi bu iki şıkla sınırlı tutmak doğru değildir. Ayrılabilen ilinti açıklanırken bir şeyden ayrılması imkânsız olmayandır ifadesi kullanılmaktadır. Ayrılması imkânsız olmayanın ayrılması da gerekmez, hatta onu hızlı ve yavaş bir şekilde ayrılabilene hasretmekte gerekmez. Çünkü feleklerin hareketleri gibi bir şeyden ayrılması imkânsız olmayan ve onunla beraber olmaya devam eden şeylerin olması caizdir.³⁵³

Kâtibî, mahiyetin haricinde olan tümel kavramı mutlak olarak kullanıp bu kavram altında hassa ve genel ilinti kavramlarını ele alır. Kâtibî'nin bunlara dair tanımını ise şöyledir:

Ayrılmayan ve ayrılabilen ilintiden her biri; gülen örneğinde olduğu gibi tek bir hakikatin fertlerine mahsus ise hassa olur. Aksi takdirde yürüyen örneğinde olduğu gibi genel ilinti (araz-ı amm) olur. Hassa şöyle resmedilir: O, sadece tek bir hakikatin altına girenler için arızî olarak kullanılan tümeldir. Genel ilinti ise şöyle resmedilir: Bir hakikat ve onun dışındaki hakikatlerin fertleri için arızî olarak kullanılan tümeldir.³⁵⁴

Mahiyetin haricinde olan, ister ayrılmayan ister ayrılabilen olsun ya hassadır ya da genel ilintidir. Çünkü mahiyetin dışında olan tümel eğer tek bir hakikatin fertlerine mahsus ise hassa değilse genel ilinti olur.

³⁵¹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.160

³⁵² Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.160

³⁵³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...**, s.160

³⁵⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.10

2.2.1.3.1.1. Hassa

Teftâzânî'ye göre hassa, sadece tek bir hakikat altında olan ve o hakikat öyle olduğu için arızî bir şekilde söylenen tüemeldir. Tek bir hakikat sözü, sondaki tür ve onun dışındakilerini kapsamak içindir. Çünkü Teftâzânî, bazı mantıkçıların hassanın sadece en sondaki tür için olduğunu, buna karşın muhakkiklerin ise, hassanın cinsler için hatta üstün cins için olduğunu söylediklerini belirtir. Sadece lafzı ile cins ve genel ilinti, arızî bir söz lafzı ile tür ve ayırım, hassanın tanımından çıkar.³⁵⁵ Cürcânî sadece lafzı ile ayrıca cinslerin ayırımlarının da hassa kavramının kapsamının dışına çıktığını belirtir.³⁵⁶

Buna göre canlı cinsinin bir ayırımı olan hissedilen hassa olarak kabul edilmez.³⁵⁷ Zira cins ve genel ilinti birçok hakikate söylenir. Ama hassa tek bir hakikate söylenir. Tür ve ayırım ise bir şeye zatî olarak söylenirler ama hassa arızî olarak söylenir. İbn Sînâ'ya göre hassanın en üstünü, türün bütünü kapsayan, yalnızca ona özgü ve ondan ayrılmayıp kalıcı olanıdır.³⁵⁸

2.2.1.3.1.2. Genel İlinti

Genel ilinti, arızî olması açısından bir hakikatin fertleri ve onun dışındakiler için de arızî bir şekilde söylenen tümel³⁵⁹ şeklinde tanımlanır. Birden fazla sözcüğü ile her biri sadece bir tek hakikatin fertlerine söylenen tür, ayırım ve hassa, genel ilintinin kapsamının dışında kalır. Arızî bir söz sözcüğü ile de cins, genel ilintinin kapsamının dışında kalır.³⁶⁰ Çünkü cins, zatî olanı kapsar. İbn Sînâ, bazı mantıkçıların genel sözcüğünü atarak sadece ilinti sözcüğünü kullandıklarını daha sonra gelen mantıkçıların da buradaki ilintinin cevherle birlikte zikredilen ilinti olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Ona göre bunun onunla hiçbir ilgisi yoktur. Aksine burada ilintinin anlamı, zatî ile birlikte kullanılan ilintidir.³⁶¹

³⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.160

³⁵⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, *Haşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî*, s.161

³⁵⁷ Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, s.208

³⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.15

³⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.160

³⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.160

³⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.15

Genel ilintinin tanımı hayvan için yürümede olduğu gibi cinslerin hassasını da kapsar. Çünkü yürümek hem insanın fertleri hem at hem de başka hayvanlar için de kullanılır. O zaman genel ilintinin tanımı hassanın tanımına dâhil olur şeklinde bir şey söylenilebilir. Teftâzânî bu konuda şöyle demektedir: Yürüyen cinse nispetle hassa yapan hakikat hayvandır. Yürümek de sadece hayvan üzerine yüklenebilir. Fakat onun dışındakilere yüklenmez. Ama insana nispet edilip ona ve onun dışındakilere söylendiği zaman genel ilinti olur.³⁶²

Buraya kadar zikredilenlerden hareketle tümellerin beş tane olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü tümel, altındaki fertlerin mahiyetinin kendisi ise tür, onların mahiyetine dâhil ise, eğer fertlerinin mahiyetine dâhil olan tümel o fertlerin mahiyeti ile başka türlerin mahiyeti arasındaki ortaklığın tümü olursa cins, ortaklığın tamamı olmazsa ayırımdır. Eğer tümel, fertlerinin mahiyetinin dışında ise, tek bir hakikatin fertlerine has olduğunda hassa, tek bir hakikatin fertlerine has olmadığına ise genel ilinti olur. Hakiki tür ve hakiki hassa bu taksim dışında kalır. Hassa bazen bir şeyi başkasına kıyasen özgü kılan araza da söylenir. Mesela nebatata nispetle yürümek böyledir. Buna izafi hassa denir.³⁶³

Daha önce tümellerin beş tane olduğunu belirttik. Ancak haricî olan tümel, ayrılmayan ve ayrılabilen ilintiye taksim edildiğinde onlardan her biri hassa ve genel ilinti olur. O zaman tümeller beş değil yedi tane olur, şeklinde bir şey söylenebilir. Teftâzânî buna cevap olarak şöyle demektedir; hassa ve genel ilintiden her biri ister ayrılmayan ister ayrılabilen olsun tek bir mefhûmdur. Kâtibî de haricî olanı iki kısma taksim eder. Onlardan biri ayrılmayan ve ayrılabilen ilinti diğeri ise hassa ve genel ilintidir. Haricî olan, ya hassadır ya da genel ilintidir sözü yerine onlardan her biri sözünün kullanılması bir fayda içindir. O fayda da; hassa ve genel ilintiden her birinin ayrılmayan ve ayrılabilen olduğu üzerine bir uyarıdır. Eğer bu sözün yerine haricî ya ayrılmayandır ya da ayrılabilendir. Aynı şekilde ya hassadır ya da genel ilintidir sözü kullanılırsa buna muhalif olurdu. Tümellerin beşte hasr edilmesi bu taksim şekline itibarla sahihtir. Eğer haricî, bin kısma ayrılırsa sonra onun birçok hakikate veya tek bir hakikate söylenmesi itibariyle kısımlarından her birine itibar

³⁶² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.160

³⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.161

edilirse yine de haricî olan iki kısma münhasır olur. Çünkü sayıları ne kadar çok olsa da mefhûmları birdir.

Teftâzânî'ye göre tümeller beş tanedir. Kutbuddin Râzî ise tümellerin yedi tane olması gerektiği düşüncesindedir.³⁶⁴ İslam düşüncesinde tümellerin beş veya yedi tane olduğunu söyleyenler olmakla birlikte altı tane olduğunu söyleyenlerde vardır. Beş tümelin altı tane olduğunu söyleyenler İhvân-ı Safâ'dır. İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*'de beş tümel kavram yerine altı lafız (el-elfâzü's-sitte) tabirini kullanmaktadırlar. Bunlardan, nitelenen şeylere (el-mevsûfât) delalet eden lafızları şahıs, tür, cins, niteliklere (es-sifât) delalet eden lafızları da ayırım, hassa, ilinti şeklinde zikrederler. Onların şahıs dışındaki lafızların tanımı mantıkçıların yapmış oldukları tanımlarla benzerdir. Şahsı ise; kendi dışındaki varlıklardan ayrılmış, seçilmiş ve duyularla algılanan varlığı gösteren lafız şeklinde tanımlamaktadırlar.³⁶⁵ Buna göre mesela, şu çocuk, şu hayvan, şu çiçek vb. ifadeler birer şahıstır. İhvân-ı Safâ, beş tümeli ifade eden terimlere tikel varlıkları gösteren şahsı da eklemeleri sebebiyle artık bunlar için alışlageldiği gibi tümeller tabirini kullanmayıp nitelenenler ve nitelikler tabirlerini kullanmışlardır.

Son olarak dikkat edilmesi gereken bir husus daha var ki, müfret manalar başlığı altında ele aldığımız beş tümel mefhûmlarının tanımlarında her biri için olarak resmedilir ifadesi kullanılmaktadır. Bu tümellerin neden tam tanımı değil de eksik tanımı yapıldığı sorusu akıllara gelebilir. Bu soruya Kutbuddin Râzî şöyle cevap vermektedir:

Bu tanımlar ancak tümellerin resimleri olabilir. Çünkü bu tümellerin mefhûmlarının ötesinde bu tümellere eşit olan ve onları gerektiren mahiyetleri var olabilir. Dolayısıyla bunun gerçekleşmediği yerde ilgili tanımlara resm adı verilir.³⁶⁶

³⁶⁴ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...*, s.164

³⁶⁵ İhvân-ı Safâ Hallân el-Vefâ, *Resâ'il*, (Thk.) Arif Tamer, Menşûrât-ı Âvidât, Beyrut 1990, C.1, s.362-363

³⁶⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...*, s.161-162

Buraya kadar ele aldığımız cins, tür, ayırım, hassa ve genel ilintiden oluşan bu beş lafzın ortak özelliği isim veya tanım yoluyla altında yer alan bütün fertlere yüklem olabilmeleridir.

2.2.2. Tikel

Tikel mefhûm, tümel mefhûmun aksine birçok fert arasında ortaklığı engelleyen bir mefhûmdur. Ortaklığı engelleme yine zihnî açıdandır. Yani zihinde bulunan mefhûm, mefhûm olması açısından içinde ya ortaklığı barındırır ya da barındırmaz. Zeyd örneğinde olduğu gibi eğer ortaklığı barındırmazsa buna tikel (cüzî) denir. Çünkü Zeydin manası kendisine işaret edilendir. Akıl için onun birçok şey için söylenmesi mümkün değildir.³⁶⁷ Bir şeyin tikel olarak isimlendirilmesi ise tümele nispetle olur.³⁶⁸

Bir şey idrak edildiğinde, zihinde onun sûreti hâsıl olur. O sûretin hariçteki varlığının zihinde bulunması, sûreti hâsıl olan şey hakkındaki ilk bilgidir. Bu ilk bilgidен hareketle de eşyanın geneli hakkında zihinde birçok tasavvur oluşur. Eğer akıl zihindeki mefhûmun sadece zatına bakarak onun hariçteki birçok şeyle ortaklığını kabul etmezse bu mefhûm tikel olur. Eğer kabul ederse tümel olur. Mesela Ali tikel, insan ise tümeldir. Zira Ali adında görüp bilinen bir şahıs, zihinde diğer şahısların onunla ortak olmasını kabul etmez. Fakat insan mefhûmu düşünüldüğünde zihin hariçte bütün fertlerin bu mefhûmla ortak olmasını kabul eder. Tabi, bir şeyin tümel veya tikel olması itibaridir.

Mantık ilminin tasavvur bölümünde amaç, tasavvurî malumattan tasavvurî meçhulün bilgisini elde etmektir. Bu amaca en uygun olan mefhûmlar ise tümel mefhûmlardır.³⁶⁹ Çünkü tikeller sürekli değiştikleri ve bir kaide altına alınmaları zor olduğu için ilimlerde ve özelde de mantık ilminde ele alınmaz. Bundan dolayı mantıkçı bütün düşünce ve gayretini tümel mefhûmlara ve bu mefhûmlara ilişkin kaidelerin tespiti üzerine yoğunlaştırır.³⁷⁰ Bir şeyin bilgisini kazanmak için, kendisini başkalarından ayıran arazları ve kendisine has olan şeyleri bilmek gerekir. Bu yüzden

³⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.139

³⁶⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, (Thk.) Adil Enver Hızır, Darü'l-Muârefe, Beyrut 2013, s.73

³⁶⁹ Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât*, s.106

³⁷⁰ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.130

neredeysi tüm İslam mantıkçıları zatî ve arazî mefhûmları beş tümel ve buna dayanan tanıma bir mukaddime niteliğinde ele almışlardır.

2.2.3. Tmel Ve Tikel İle İlgili Meseleler

Tmel mefhûmlar, hariçte ve zihinde fertlerinin var olup olmaması itibariyle birinci makller ve ikinci makller olarak isimlendirilir. Bu var olma farazi olsa bile durum değişmez. Nesnelere nasıl hariçte var olduklarında, bu haricî varlıklarında onlara siyahlık, beyazlık vb. şeyler ilişiyorsa, aynı şekilde o nesnelere akılda temsil olduğunda da akılda temsil olunmuşlukları bakımından onlara tmellik, tikellik ve zatilik gibi hariçte karşılıkları bulunmayan bir takım arızlar ilişir. Mesela biz önce hayvanın büyüyen, duyumsayan ve iradesiyle hareket eden cisim olduğunu biliriz ki bu ilk makûllerdendir. Daha sonra da ikinci olarak onun ortaklığın gerçekleşmesine mani olmayan (yani tmel) olduğunu aklederiz ki bu da ikinci makûllerdendir. Tmelin bu durumuna binaen tmel ile ilgili beş durum zikredilmektedir:

2.2.3.1. Hariçteki Varlığına ve Fertlerinin Sayısına Göre Tmel

Tmel, ismi aziz olan yaratanın ortağı (Şeriki Bârî) gibi bazen var olması imkânsız olandır. Bu imkânsızlık tmel lafzının kendisinde değildir. Bazen de Anka kuşu gibi varlığı mümkündür ama var değildir. Bazen de Bârî gibi ya ondan sadece tek bir şey mevcuttur ve ondan başkasının mevcut olması imkânsızdır, ya da Güneş gibi ondan başkasının olması mümkündür. Bazen de hariçte birçok ferdi bulunur. Bunlar ya hareket eden yedi yıldız gibi sonlu olur, ya da natik nefisler gibi sonsuz olur.³⁷¹

Teftâzânî'ye göre, tmel, bazen var olması imkânsız olandır ifadesi, tmelin birçok şeyi kapsamaması faraziyesinin mümkünlüğüne itibar edildiğine bir işarettir. Yoksa varlıkta birçok şeyi kapsamamasına işaret değildir. Çünkü tmel var olma açısından ya Allah'ın ortağı gibi varlığı imkânsız olur, ya da varlığı mümkündür. Bu varlığı mümkün olan da ya Anka kuşu gibi hariçte bulunmayacak, ya da bulunacak. O zaman varlığı mümkün olup da var olan ya varlığında bir olacak veya çok olacak.

³⁷¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.10

Birincisi, yani varlığında bir olanın, ya Bârî mefhûmu gibi başka bir fertle beraber olması imkânsızdır. Çünkü Bârî Allah'ı taâla'nın zatının anlaşıldığı ondan başka bir mefhûmun anlaşılmasının imkânsız olduğu tümel bir mefhûmdur. Ya da varlığında bir olan, Güneş mefhûmu gibi başka bir fertle beraber olması mümkündür. Çünkü güneş, birçok ferdinin bulunmasının mümkün olmasıyla beraber, en büyük ışığın sadece onda görüldüğü mefhûmdur.

İkincisi ise, yani varlığında çok olanın ya hareket eden yıldızlar gibi fertlerinin sayısının çokluğu sonlu olacak. Çünkü hareket eden yıldızların sayısı yedi de münhasırdır. Ya da natık nefisler gibi fertlerinin sayısının çokluğu sonsuz olacak, yani o aşamadan sonra bir ferdin olmadığı bir yerde son bulmazlar. Yoksa fertlerin sonsuz olması demek tek bir defada var olacak anlamında değildir. Felsefecilere göre, bu natık nefisler, bir tümeldir, onun fertleri de o aşamadan sonra başka bir ferdin olmadığı bir yerde son bulmaz. Ayrıca Teftâzânî'ye göre, hareket eden yedi yıldız ve natık nefisler örnekleri fertlerin örnekleridir. Yoksa fertleri sonlu olan veya olmayan tümelin örnekleri değildir.³⁷² Burada Teftâzânî felsefeciler derken hepsini kastetmektedir. Natık nefislerin sayısının sonsuz olduğunu savunanlar âlemin kâdim olduğunu söyleyenlerdir. Çünkü onlara göre bedenlerden mücerret nefislerin sayısı sonsuzdur.³⁷³ Teftâzânî *Tehzibu'l-mantık*'ta bu duruma natık nefisler örneği yerine Allah'ın bilgisi ve iradesi dâhilinde olan şeyler örneğini verir.³⁷⁴

Burada yapılan taksimdeki mümkün olma ile özel anlamda mümkün olma irade edilirse, vacip olanı bu taksimin bir kısmı yapmak doğru olmaz. Eğer mümkün olma ile genel anlamda mümkün olma irade edilirse, o zaman da varlığı imkânsız olanı bu taksimin bir bölünü yapmak doğru olmaz. Çünkü zorunluluğu kapsadığı gibi imkânsızlığa da kapsar şeklinde söylenebilecek bir şeye cevaben Teftâzânî şöyle demektedir: Buradaki mümkünden, varlık tarafından kayıtlı olan genel anlamdaki mümkün irade edilmektedir. Varlık yönünden genel anlamda mümkün olmanın manası, zarurî olarak yokluğunun olumsuzlanmasıdır. O da, yokluk tarafından genel anlamdaki mümkün gibi imkânsızlık olmadan zorunluluğu kapsar. Çünkü o, zorunluluk olmaksızın imkânsızlığı kapsayan varlığı zarurî olarak

³⁷² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.163

³⁷³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Haşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî*, s.167

³⁷⁴ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*, s.5

olumsuzlamaktadır. Ama hem varlığı hem de yokluğu kapsayan mutlak anlamdaki genel mümkündür. Yani varlık ve yokluğun taraflarının birinden zarureti kaldırır.³⁷⁵

Tüm bunlardan sonra Teftâzânî'ye göre tümel hariçteki fertleri itibariyle altı kısma ayrılır:

- 1) Allah'ın ortağı gibi hariçte fertleri imkânsız olan tümeller.
- 2) Anka kuşu gibi hariçte fertleri mümkün olan, ancak var olmayan tümeller.
- 3) Güneş gibi hariçte birden fazla ferdi mümkün olmakla birlikte sadece tek bir ferdi bulunan tümeller.
- 4) Zorunlu varlık gibi kendinden başkası imkânsız olup, hariçte tek bir fert olarak var olan tümel.
- 5) Yıldızlar gibi fertleri sonlu sayıda olup hariçte birden çok ferdi olan tümeller.
- 6) Allah'ın bilgisi ve iradesi dâhilinde olan şeyler gibi fertleri sonsuz olup, hariçte birden çok ferdi olan tümeller.³⁷⁶

2.2.3.2. Tâbi, Mantıkî ve Aklî Tümel

Tümel mefhûmlar gerçek midir yoksa sadece zihnimizde düşünce olarak veya sırf soyut kavram olarak mı vardırırlar? Bunlar bizim dışımızda ve tabiatta var mı? Bunlar duyulabilir ferdi nesnelere içinde mi yoksa bunlardan ayırımıdır? Tümel mefhûmlar ile ilgili bu soruların cevaplanması tümel mefhûmların çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonraki var oluşları için önem arz etmektedir.

İbn Sînâ, idealist-işrakî eğiliminin sonucu olarak, tümel mefhûmların önce ezelden beri fa'al akılda, sonra dış dünyada ve nihayet insan aklında olmak üzere üç şekilde var olduklarını belirtir.³⁷⁷ Bu durumda İbn Sînâ, tümellerin çokluk öncesinde tâbi, çokluk halinde aklî ve çokluktan sonra da mantıkî olmak üzere üç boyutundan

³⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.163-164

³⁷⁶ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*, s.5

³⁷⁷ Ebheri, *İsâgûcî (Mantığa Giriş)*, (Çev.) Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s.34

bahsetmektedir.³⁷⁸ Kâtibî de buna hayvan örneğini verir. Hayvan tûmeldir denildiğinde üç durum oluşur:

- 1) Mahiyeti kendisi olması açısından hayvan (Tâbi tûmel).
- 2) Tûmel olması açısından hayvan (Mantıkî tûmel).
- 3) Hayvan ve tûmelden mürekkep olan hayvan (Aklî tûmel).³⁷⁹

Burada bu mefhûmlar arasında farklılık olduğu açıktır. Çünkü o ikisinden birinin mefhûmu diğerinin mefhûmu ile aynı olursa, birini düşündüğümüz zaman diğerini de düşünmemiz gerekir. Ama bu böyle değildir. Çünkü tûmel mefhûm, kendisini tasavvur ettiğimizde kendindeki ortaklığa mani olmayandır. Hayvanın mefhûmu da, iradesiyle hareket eden duygulu büyüyen bir cisimdir. Birinin karışıklığıyla beraber diğerini düşünmek caizdir.³⁸⁰

Bunlardan birincisine tâbi tûmel denir. Çünkü o tabiatlardan bir tabiat ve hakikatlerden bir hakikattir. İkincisine mantıkî tûmel denir. Çünkü mantık ilminde ondan bahsedilir. Üçüncüsüne de akla itibar edilen bir mürekkep olduğu için aklî tûmel denir.³⁸¹ Bu üç mefhûma tûmel denilmesinin sebebi eşadlılıktır.³⁸² Burada kullanılan, kendisini tasavvur ettiğimizde ortaklığa engel olmaması açısından tûmel mefhûm için, tûmel mefhûm olması açısından hayvan ifadesi kullanılır.³⁸³ Teftâzânî'ye göre bu ifade mantıkî tûmel olarak isimlendirilir. Tûmelden kasıt ise tûmel olarak oluşan mefhûmdur. Mantıkî tûmel olan bu mefhûmdur. Ama eğer tûmel olması değil de sadece tûmel kavramı kullanılırsa ondan, tûmelin kapsadığı şey anlaşılır. Bu ibare kaplamı dar olduğundan kullanılmaz. Ancak Teftâzânî mantıkî olan tûmelde, tûmel olmanın amaçlanmadığını belirtir.³⁸⁴

Her üç tûmel için sadece hayvan misalini kullanmak akıllarda soru işaretleri bırakabilir. Çünkü bu taksim (tâbi, mantıkî, aklî) sadece tûmel mefhûma ve hayvana

³⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ (el-Medhâl)*, s.58

³⁷⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.10

³⁸⁰ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye...*, s.168-169

³⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.164-165

³⁸² Kutbuddin Râzî, *Risâle fi't-Tahkîki'l-Küllîyyât...*, s.24

³⁸³ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.10

³⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.165

has değildir. Aksine insan, at ve onların dışındakiler de böyledir. Hayvan tümeldir denildiği gibi Zeyd tikeldir denilirse, Zeydin zatı ortaklığı engellemesi açısından *tâbi tikel* olur. Ortaklığa engel olan tikel mefhûmu ise *mantıkî tikel* olur. Bu ikisinden mürekkep olan da *aklî tikel* olur. Mesela; hayvan cinstir denildiğinde, cinsliğin arız olması açısından hayvan, *tâbi cins* olur. O nedir? sorusunun cevabında farklı hakikatlere söylenen cins mefhûmu, *mantıkî cins* olur. Bunların toplamı ise *aklî cins* olur. Aynı şekilde insan türdür, natık ayırımıdır, gülen hassadır ve yürüyen genel ilintidir denilmesi de böyledir.

Bu kadar açıklamadan sonra şöyle denilebilir: Mantıkçılara göre, kelamın zahirinden tahayyül edilen şey tâbi tümeldir. O da, mahiyetin mahiyet olması açısından mahiyettir. Aynı şekilde tâbi cins, tâbi tür ve onların dışında olanlar da böyledir. Mahiyet cinstir denildiği zaman mahiyet mahiyet olması açısından tâbi cins olur ve diğerleri de buna kıyas edilir. O zaman tâbilerin mefhûmlarının bir olması gerekiyor. Hatta tâbi tümelin manası tâbi cinsin ve diğerlerinin manasıyla aynı olur ve tâbi tür tâbi cins olur. Kısacası hepsi mahiyetin mahiyet olması açısından mahiyet olduğu tek bir mana olur.³⁸⁵

Ancak Teftâzânî'ye göre bu tahayyül mantıkçıların söylemiş olduğu şu sözün içinde erimektedir: Mahiyetin kendisi olması açısından tümel olan mahiyet tâbi tümeldir. Mantıkçılar mahiyetin kendisi olması açısından mutlak mahiyeti tâbi tümel yapmazlar. Bilakis onlar onunla kaydedildiği ve onun üzerine tümel olarak hüküm verildiği zamanki haline tâbi tümel demektedirler. Tâbi tümelin manası şudur: Mahiyetin kendisi olması açısından -yani ona hiçbir şeyi ilave ve izafe etmeksizin- tümellik ile arız olup onunla vasıflandığı zaman tâbi tümel olur. O zaman tâbi tümel başka hiçbir arıza bakmaksızın ona arız olan tümellikle beraber üzerine hükmedilen mahiyet olur. Tâbi cins de, başka hiçbir arıza bakmaksızın ona arız olan cinslikle beraber üzerine hükmedilen mahiyet olur. Türülüğün arız olduğu tâbi tür de böyledir. Geriye kalan tümeller de bu şekilde kıyas edilir.³⁸⁶

Bu anlatılanlara kıyasen hayvan tümeldir denildiğinde üç değil dört durum oluşur:

³⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.165

³⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.166

- 1.) Mahiyeti kendisi olması açısından hayvan mefhûmu
- 2.) Tümel mefhûmu
- 3.) Tümellik ile kayıtlanmış hayvan
- 4.) İkisinden mürekkep olan hayvan

Burada mantıkçıların söylemiş olduğu sözün tahayyül edilen şeyi ortadan kaldırma durumunu seraba benzetebiliriz. İnsan uzaktan serap görür ama ona yaklaştıkça ortadan kalkar ve öyle bir hayalin olmadığını farkına varır. Mantıkçılar da tahayyül edilen şeyin yanlışlığını göstermek için mahiyeti mutlak olarak ele almakta, sonradan ona arız olup onunla vasıflanan şeylere göre tâbi, mantıkî ve aklî olur. Yani bunların hepsi tek bir mana olmaz.

Yukarıda sıraladığımız durumlardan ikincisi mantıkî, üçüncüsü tâbi dördüncüsü ise aklî tümel olur. Mantıkî tümele, tâbi tümelde ilinti ile aklî tümelde ise tikellik ile itibar edilir. İkisi arasındaki fark ise mukayyet ve toplam arasındaki fark gibidir. Ama mutlak mahiyet, tümel olarak vasıflandırılmayacağından mantıkçılar ona bağlı bir arazın olmadığını belirtip onu bu taksimden çıkarmışlardır. Bundan dolayı sadece üç tümelin varlığını kabul etmektedirler.³⁸⁷

Teftâzânî'ye göre bu durum hem mütekaddimûn hem de müteahhirûn mantıkçılarındadır. Mütekaddimûn mantıkçılarına İbn Sînâ'yı örnek göstererek *Şifâ*'da tâbi cinsin, hayvan olması açısından hayvanın makûlüne cinsliğe ait nispetin verilmesi mümkündür. Çünkü o, zihinde bir makul olarak meydana gelindiğinde, onun cins olduğunu düşünmenin mümkün olduğunu belirtir.³⁸⁸

Müteahhirûn mantıkçılarına da Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283)'yi örnek gösterip *Beyânü'l-hak*'ta şöyle dediğini ifade eder: İnsan, o ilintiye arz edilmiş zatı cihetiyle tâbi tümel diye isimlendirilir. Teftâzânî bu kaydı (mahiyetin kendisi olması

³⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.167

³⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (el-Medhâl)*, s.60

açısından mahiyet) terk edenlerin hayvan tûmeldir denildiğinde dört durumun var olduğunu savunduklarını belirtir.³⁸⁹

Teftâzânî'nin burada zikrettiğinden hareketle kendisinin tasavvuru ortaklığa engel olmayan mefhûm, mantıkî tûmelin tanımıdır. Beş tûmel için zikredilen tanımlar da mantıkî tanımlardır. O zaman anlaşılmaktadır ki, bu tanımlar bütünüyle tâbi ve aklî olanları da kapsar. Durum böyle olunca bu tanımların bozulması gerekir.³⁹⁰ Yani tanım, bütûn fertlerini kapsayıp kendi fertleri dışındaki şeylerin ona dâhil olmasına engel olmalıdır. Ama burada mantıkî tûmelin tanımı yapılırken onun dışında olan tâbi ve aklî tûmeler de onun tanımına dâhil olmaktadır. Dolayısıyla bu tanım bozulur. Teftâzânî böyle bir şeyin imkânsız olduğunu, bozulmanın ancak tanımlananın kapsadığı şeyi tanımın da kapsamıyla oluştuğunu belirtir. Mantıkî tûmelin, aklî ve tâbi tûmeli kapsamı, arız olan şeyin arız olduğu şeyi kapsamı gibidir. Hayvanın ortaklığı engellemeyen bir mefhûm olması zaruridir. Tûmel de, o nedir? sorusunun cevabında hakikati farklı şeylere söylenendir. Hayvan ile tûmel olma veya cins olmadan mürekkep olanın tamamında böyledir. Bu üç tûmel de mefhûmları açısından farklıdır. Hatta zat açısından değil de mefhûm açısından hayvan, mantıkî tûmel ile mantıkî cinsin mefhûmlarının kendisidir denilmesi doğru olmaz. Çünkü mantıkî tûmel ile mantıkî cinsin mefhûmu hayvanı kapsayabilir. Bu, beyazı gözü kamaştıran bir renge sahip olan şekilde tanımlamamıza benzer. Beyaz rengin, beyaz bir cismi kapsamı da bozulmayı gerektirmez.³⁹¹ Teftâzânî'ye göre tanım tanımlananın kapsadığı şeyi kapsarsa tanım bozulur. Ancak burada tersi bir durum vardır. Yani tanım ve tanımlanan aynıdır. Zira mantıkî tûmelin tanımı tâbi ve aklî tûmeleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla tanımın dışında olan bir şey tanıma dâhil olmadığı için tanım bozulmaz. Beyaz, gözü kamaştıran bir renge sahip olarak tanımlandığında bunun içine beyaz olan her şey girer. Beyaz, içine dâhil olan her beyaz şeyi kapsadığı için tanım bozulmaz. Beyaz ve beyazın içine dâhil olan şeyler mefhûm açısından farklı olmasına rağmen bunların zatı birdir, bu da beyaz değildir. Burada yapılan tanım da mefhûm açısından değildir. Zat açısından yapıldığı için bozulma olmaz.

³⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.167

³⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.167

³⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.168

Bu açıklamalardan sonra biliyoruz ki, mefhûm olması açısından mefhûm mantıkî tûmeldir. Ama insana ilişen tûmellik ile at ve onun dışındakilere ilişen tûmellik arasında ortaklık olursa tâbi tûmel olur. Mantıkî olan beş tûmele cinsliğin ilişmesiyle de tâbi cins olur. Mefhûmdan anlaşılan tûr olması açısından da tâbi tûr olur. Kendi altındaki ile üstündeki veya bunlar dışındaki tûrlerine olan cinsiyeti açısından mantıkî olan beş tûmelden her biri için durum böyledir. Tûr, tûmelden bir tûr olması açısından tâbi tûr olur. Geri kalan beş tûmel de bu şekilde kıyas edilir. Hatta tikel bile tikeller arasında ortak olması açısından tâbi tûmel olur. O tikel mefhûmdan bir tûr olmasıyla da tâbi tûr olur.³⁹² Yani ortaklığı engellemeyen mefhûm, mantıkî tûmel olur. Ona cins veya tûmel olma bitişip ikisi arasında ortak olursa tâbi tûmel olur. Tâbi tûmel olan mefhûm, kendi üstündeki mefhûma nispeten tâbi tûr altındaki mefhûma nispeten de tâbi tûmel olur ve geriye kalan beş mantıkî tûmel için de aynı durum söz konusu olur.

Tâbi olanlar, onlara ilişen şeylere bakmaksızın, kendi altında bulunanlara kendi isimlerini ve tanımlarını verirler. Hatta natık olan hayvan ve insan, Bekr, Amr ve Zeyd'in hepsini kapsar. Yani hepsine kendi ismini ve tanımını verir. Ama İbn Sînâ'ya göre, tâbi olanların altındakilere kendi ismini ve tanımını vermesi tâbi olmaları yani tasavvur edildiklerinde böyle olmaları bakımından tâbi olabilmeleri yönünden değildir. Çünkü onlar, altındakiler için zorunlu değildir.³⁹³

Mantıkî olan tûmel de altındaki fertlerin mefhûmuna ismini ve tanımını verir. Çünkü onların her birine bu tûmeldir, şu tûmeldir denilmektedir. Yani insana ilişen tûmel, ata ilişen tûmel ve bunun dışındakiler böyledir. İbn Sînâ'ya göre bunlar tûmelin tanımıyla tanımlanmaktadırlar.³⁹⁴ Ama mantıkî olan tûmel konusunun fertlerine ismini ve tanımını vermez.³⁹⁵ Mesela Zeyd ve Amr için tûmeldir denilmez ve onlar tûmelin tanımıyla da tanımlanmazlar.

Teftâzânî, mantıkî cinsin de bu cinstir, şu cinstir şeklinde mefhûmunun fertlerine ismini ve tanımını verdiğini belirtir. Aynı şekilde hayvanda olduğu gibi kendi konusuna da ismini ve tanımını verir. Ama insan, at, Zeyd ve Amr'da olduğu

³⁹² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.168

³⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (el-Medhâl)*, s.61

³⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (el-Medhâl)*, s.61

³⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.169

gibi konusunun türlerine ve fertlerine kendi ismini ve tanımını vermez.³⁹⁶ İbn Sînâ da *Şifâ*'da şöyle demektedir:

Konularının türlerine gelince cins, bunlara ismini ve tanımını vermez. Çünkü hayvan olması açısından hayvanın türü olan insana, hayvanlıkla birlikte hayvana ilişkin cinslik gerek isim gerek tanım olarak yüklenmez. Çünkü hayvanlığın insana yüklenmesi bakımından insanın gerek isim gerekse de tanımla cins olması gerekmez. Oysa hayvanlığın ona yüklenmesi bakımından hem isimle hem de tanımla cisim olması gerekir.³⁹⁷

Mantıkî tür de, bu türdür, şu türdür şeklinde mefhûmunun fertlerine hem ismini hem de tanımını verir. Aynı şekilde insanda olduğu gibi kendi konusuna hem ismini hem de tanımını verir. Ama Zeyd ve Amr'da olduğu gibi konusunun fertlerine kendi ismini de tanımına da vermez.³⁹⁸ Cins ve tür hakkında söylenen her şey, ayırım, hassa ve genel ilinti için de geçerlidir. Tümelin tâbi, mantıkî ve aklî olması bize, çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra olanı kavrama yolunu gösterir.

2.2.3.2.1. Tâbi Tümelin Varlığının İspatı

Tâbi tümel, başka arızlara bakmadan tümelin kendisi olması açısından tümeldir. Teftâzânî, bütün mantıkçıların tâbi tümelin varlığının hariçte sabit olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Tümeler kısmında tâbi tümelden bahsetme mantıkçılar arasında bir gelenektir. Teftâzânî de bu geleneğin dışına çıkmamak için bu konudan bahsettiğini ifade eder. Çünkü ona göre bu konu mantık ilminin dışındadır.

Tâbi tümel en ufak bir düşünceyle bile hâsıl olur ama diğerleri öyle değildir. Çünkü mantı ve aklî tümelerin varlığından veya yokluğundan bahsetmek zordur. Tâbi tümel ise, mevcuttur. Misal olarak hayvan, tâbi tümeldir ve hariçte mevcuttur. Çünkü bu hayvan hariçte var olan hayvanın bir parçasıdır. Çünkü şahıs, şahsileşme kaydıyla beraber olan mahiyetten ibarettir. Var olanın parçası da zarurî olarak vardır. Bu konuda ise ihtilaf vardır. Çünkü haricî parçanın mutlak olarak şahıstan olduğu kabul edilemez. Bilakis o zihnidir. Zihnî olan bir parçanın da hariçte var olması

³⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.169

³⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (el-Medhâl)*, s.61

³⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.169

gerekmez. Aynı şekilde mutlak olarak parça hariçteki şahıslardan bir parça ise, o da, birbirine zıt sıfatlarla vasıflandırılması gereken tek bir manadır. O zaman bir varlık tek bir zamanda farklı mekânlarda bulunur. Çünkü bütün, bir mekânda hâsıl olunca haricî parçalarının da o mekânda hâsıl olması gerekir.³⁹⁹ Ancak böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü var olan bir şey tek bir zamanda farklı mekânlarda var olamaz.

2.2.3.2.2. Tâbi Tümelin Varlığının Doğruluğu

Doğru olan tâbi tümelin hariçte var olduğudur. Yani hariçte, mahiyetin onu kapsadığı bir şey vardır. O mahiyete, tümel olma iliştiği zaman tâbi tümel olur. Zeyd ve Amr buna örnek gösterilebilir. Bu zaten açık olan bir şeydir. İnsan en ufak bir düşünmeyle bile bunu kavrar.

İbn Sînâ da tâbi tümelin var olduğuna işaret ederek şöyle demektedir: O tâbiyyet ki, onun akıldaki manasına ortaklık ilişiyorsa hariçte mevcuttur.⁴⁰⁰

Mantıkî ve aklî tümelin ise hariçte var olup olmadıkları konusunda ihtilaf vardır. Kutbuddin Râzî de var olan tümelin tâbi tümel olduğunu, mantıkî tümelin kendi konularına nispetle tümel olduğunu, aklî tümelin ise ferdi olmadığı için kesinlikle tümel olmadığını belirtir.⁴⁰¹ Şayet biri izafetin var olduğunu söylese mantıkî tümelin var olduğunu kabul etmiş olur. O zaman aklî tümel de var olur. Çünkü o, mücerret olan mantıkî ve tâbi varlıktan terkip edilir. Eğer aklî tümel mevcut değilse mantıkî tümel de mevcut olmaz. Çünkü aklî olanın var olmaması onun iki parçasından (tâbi, mantıkî) birinin de var olmamasını gerektirir.⁴⁰²

Tümelin hariçte var olup olmadıkları konusu mantık ilminin konusunun dışındadır. Çünkü mantık, meçhûle ulaştırması açısından bilinen tasavvurlar ve tasdiklerden bahseder. Mantığın konusu da o tümelin hariçte var olması üzerine bina edilmez.

İslam mantık geleneğinde tümelin hariçteki varlığı konusunda ihtilaf vardır. Bazıları, tümelinden tâbi tümelin hariçte var olduğunu savunurken bazıları

³⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.169-170

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (el-Medhâl)*, s.61

⁴⁰¹ Kutbuddin Râzî, *Risâle fi't-Tahkîki'l-Küllîyyât...*, s.24

⁴⁰² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.170

tümellerden hiçbirinin hariçte mevcut olmadığını savunur. Mesela Gelenbevî, tümellerin hariçte var olduğunu kabul etmez. Çünkü somutluk olmaksızın bir şeyin hariçte var olması imkânsızdır. O, tâbi tümelin hariçte varlığını kabul edenleri de eleştirmektedir. Ona göre tâbi tümelin hariçte var olduğunu savunanlar hariçte onun parçasının varlığına dayanmışlardır. Hâlbuki o, tümel kavram ile şahıstan mürekkep bir ferttir. Mesela Zeyd böyledir. Çünkü o, tümel bir kavram olan insan ile Zeyd'in somut olan varlığından mürekkeptir. Gerçekte o, akla ait tikel kavram olup, hariçte mevcut değildir. Öyleyse doğru olan tâbi tümelin hariçteki varlığının, onun fertlerinin hariçteki varlığından ibaret oluşudur, kendisinin hariçteki varlığından değildir.⁴⁰³ Kutbuddin Râzî de her ne kadar tâbi tümelin hariçte var olduğunu kabul etse de Gelenbevî'den önce Gelenbevî'nin söylediğine benzer ifadeler dile getirmektedir:

Tümelin dışta bulunmasıyla, dıştaki bir şey, akılda meydana geldiğinde ona tümellik ilişir demek isteniyorsa bu doğrudur ve bunu inkâr etmek mümkün değildir. Yok, eğer dıştaki bir şeye dıştayken tümel demek doğrudur demek isteniyorsa, bu durumda tümel kelimesiyle tasavvurunun kendisi, (çok şey arasında) ortaklığını engellemeyen anlamı kastediliyorsa bu da doğrudur; şayet tümel kelimesiyle çok şey arasında ortak olan anlamı kastediliyorsa, onun hariçte bulunmadığında hiçbir kapalılık yoktur. Çünkü dıştaki her mevcut, somuttur ve hiçbir somut da çok şey arasında ortak değildir.⁴⁰⁴

Daha önce mantığın konusunda zikrettiğimiz birinci ve ikinci makûller burada zikrettiğimiz tâbi, mantıkî ve aklî tümelleri kapsamaktadır. Bu zikrettiğimiz tümeller, fertlerinin zihinde veya hariçte var olması hasebiyle birinci veya ikinci makûl olmaktadır. Bu fertlerin varlığı farazi olarak kabul edilse bile durum değişmemektedir. Eğer bir tümel mefhûm, ateş için sıcak olmak gibi sadece hariçte veya hem hariçte hem de zihinde var olan fertleri için sabit olursa, bu tümel mefhûm birinci makûllerdendir. Sıcaklık ateş için hariçte zat itibariyle vardır. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi zihinde var olsaydı zihnin yanması gerekirdi. Ateşi sıcaklık vasfı ile tasavvur ettiğimizde sıcaklık ateşle beraber aynı anda zihinde sûreti

⁴⁰³ Gelenbevî, **Burhanu-Gelenbevî**, s.6

⁴⁰⁴ Kutbuddin Râzî, **Risâle fi't-Tahkîki'l-Küllîyyât...**, s.24

ile var olur, zat itibariyle var olmaz. Dört rakamı için çift olma da birinci makûllerdendir. Ama dört için çift olma ile ateş için sıcak olma aynı değildir. Çünkü çift olma dört ile tasavvur edildiğinde zâtı ile var olur, vasfı veya sûreti ile değil. Biz ne zaman dört için çift olmayı yok saydığımızda dördü tasavvur edemeyiz. Eğer tümel bir mefhûm, hariçte hiçbir ferdi olmaksızın sabit olursa, bu tümel mefhûm ikinci makûllerden olur. Çünkü onu ikinci derecede aklederiz. İşte mahiyetlere ilişkin tümel mefhûmlar da ikinci makûllerdendir. Bunlara tâbi, mantıkî ve aklî tümeller adı verilir. Mantıkî tümel olan bir mefhûmun hariçte arzolunan zatına tâbi tümel bu ikisinden oluşana da aklî tümel adı verilir.

Bu üç tümel mefhûm beş tümelden her bir tümel mefhûma taksim edilir. Mesela; hayvan cinstir denildiğinde hayvan mefhûmu tâbi cins, cins mefhûmu da mantıkî cins olur. Bu iki mefhûmun toplamı ise aklî cins olur. İnsan türdür denildiğinde insan mefhûmu tâbi tür, tür mefhûmu da mantıkî tür olur. Bu iki mefhûmun toplamı da aklî tür olur. Aynı şekilde natik ayırımıdır denildiğinde natik mefhûmu tâbi ayırım, ayırım mefhûmu da mantıkî ayırım olur. Bu iki mefhûmun toplamı ise aklî ayırım olur. Diğer beş tümel mefhûm da bu şekilde kıyas edilir. Bu ayırım Teftâzânî de açıktır. Zira o, hiçbir şeyin bitişmediği tümel mefhûma mantıkî tümel, mantıkî tümelin bitiştiği şeye tâbi tümel, mantıkî ile tâbi tümelin toplamına ise aklî tümel demektedir. O, tâbi tümelin varlığını kabul etmektedir. Çünkü ona göre, tâbi tümelin varlığı, o tümelin fertlerinin varlığı anlamındadır.⁴⁰⁵ Tâbi tümelin fertleri hariçte mevcut olduğundan tâbi tümel de hariçte mevcuttur.

2.2.3.3. Tümellerin Birbirleriyle Olan İlişkisi

İki tümel, doğruluk ve kaplam itibariyle birbirlerine nispet edildiği zaman aralarında dört türlü ilişki oluşmaktadır. Kâtibî bunları şöyle açıklar:

İnsan ve natik mefhûmları gibi iki tümelden her biri diğerinin kapsadığı her şeyi kapsarsa onlar eşit (mütesavî) olurlar. Hayvan ve insan mefhûmları gibi iki tümelden biri diğerinin kapsadığı her şeyi kapsayıp diğeri kapsamazsa aralarında tam-girişimlilik ilişkisi vardır. Hayvan ve beyaz mefhûmları gibi iki tümelden her biri diğerinin kapsadığının bir kısmını kapsarsa aralarında eksik-

⁴⁰⁵ Teftâzânî, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelam*, s.7

girişimlilik ilişkisi vardır. İki tümelden her biri diğerinin kapsadığı şeyi kapsamazsa bunlar zıt (mütebâyin) olurlar.⁴⁰⁶

Teftâzânî bu taksim için tümel lafzını kullanır. İnsan ve natık kavramlarının her biri diğerinin kapsadığı şeyi kapsadığı için birbirlerine eşittirler. Hayvan ve insan kavramlarından hayvan, insanın kapsadığı her şeyi kapsar. Ama bunun tersi mümkün değildir. Burada hayvan, genel insan ise özel olmaktadır. Dolayısıyla bu iki kavram arasında tam girişimlilik ilişkisi vardır. İnsan ve beyaz kavramlarından hayvan beyazın bir kısmını beyaz da hayvanın bir kısmını kapsar. Çünkü hayvan dediğimiz zaman hem beyaz hem de siyah anlaşılmaktadır, beyaz dediğimiz zaman da hem hayvan hem de hayvan dışındaki şeyler anlaşılmaktadır. Yani ikisi hem beraber bir şeyi kapsar hem ikisinden biri diğeri olmadan da bir şeyi kapsar.⁴⁰⁷ Burada bunlar bir açıdan genel başka bir açıdan da özel olmaktadır. Dolayısıyla aralarında eksik girişimlilik ilişkisi vardır. İnsan ve at kavramlarından her biri diğerinin kapsadığı şeyi kapsamadığı için aralarında zıtlık ilişkisi vardır.

Bu dört nispet Teftâzânî'ye göre sadece iki tümel arasında olmaktadır. Çünkü tikel olanlar zıttır. Tümel kendi parçasına nispet edildiği zaman ondan daha genel, kendi parçası dışındaki bir parçaya nispet edildiği zaman ona zıt olur.⁴⁰⁸ Ancak bu konuda ihtilaf vardır. Çünkü Zeyd gülen olduğu zaman bu gülen ile bu insan insan ve gülenden iki parçadır. Ama yine de birbirlerine zıt değiller bilakis eşittirler. Aynı şekilde tümel olan insan, gülenden tikel olan için zıt değildir aksine ondan daha geneldir. Zaten Teftâzânî'ye göre bu ilişkilerin iki tümel arasında olması bu ihtilafa binaendir. Çünkü tümellerin dışında bir yönden genel olmak gerçekleşmez. Tümellerin birbirlerine nispetinin dörde taksim edilmesi üzerine şöyle bir soru sorulmaktadır: Mefhûmların en geneli olan iki şeyin zıttı, şey ve genel mümkün gibi, bunların arasında bu dört nispetten biri yoktur. Çünkü bu ikisi asla hariçteki bir şeyi kapsamazlar. Bir şeyi kapsamak, zikredilen açıdan bu dört nispetten her biriyledir.⁴⁰⁹

Dört nispetin mefhûmunda itibar edilen takdiri ve farazi olarak kapsamadır. Tümel olan iki zıttan her birinin diğerinin kapsadığı şeyi kapsamaması akıl için

⁴⁰⁶ Ali. b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.11

⁴⁰⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantukîyye...**, s.173

⁴⁰⁸ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.170

⁴⁰⁹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.171

mümkündür denilebilir. Ancak Teftâzânî böyle bir şeyin imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü nispetlerin mefhûmunda itibar edilen kapsama nefsü'l-emrde olmazsa bu nispet bir kural altına girmez. Zıt olan iki şeyden ve iki eşitten birinin diğerini ve özelin genelin fertleri dışındaki bir şeyi farazi olarak kapsamaması her ne kadar imkânsız olsa da akıl için bunları kabul etmek mümkündür.⁴¹⁰ Buradan da anlaşılmaktadır ki, Teftâzânî'ye göre bu dört nispetin tümeller arasında geçerliliği nefsü'l-emrdedir. Eğer orada olmazsa akıl için her türlü şeyi farazi olarak akletmek mümkündür. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, tümel olan iki zıttan her birisi için akılda bir sûretin hâsıl olması gerekir, o hâsıl olan sûret de zat itibariyle bir şey değildir. Sadece akılda hâsıl olan bir sûret olması açısından bir şeydir. O şeyi de iki şey kapsar. Hatta tasavvuru mümkün olmayan şey bile zihindeki şeyi kapsar. Zihinde olumlu ve olumsuzluğun ciheti de farklı olduğu için hiçbir zıtlık oluşmaz. Buradaki kapsama önermelerdeki gibi değildir. Hatta burada mefhûmun kendisinin konusuna bile itibar edilmez.⁴¹¹

Tümel mefhûmlar arasındaki bu ilişkinin çıkış noktası, iki tümelin aynı varlığa yüklendiğinde bilfiil doğru olması veya bilfiil doğru olmamasıdır. Bunun hariçte veya zihinde gerçekleşmesi eşittir. Yani iki tümel mefhûm hariçteki bir varlığa veya zihinde var olan bir şeyde aynı anda berlikte gerçekleşebilir mi gerçekleşemez mi? Esas olan budur, yoksa sadece aklın bunu kabul etmesi kâfi değildir.

Tümellerin birbirleriyle olan nispetleri sonucunda tümeller arasında oluşan ilişkilere de değindikten sonra her dört ilişkiyi ayrı ayrı ele almak gerekir. Kâtibî bu konuda şöyle demektedir:

Eşit iki tümelden her birinin zıttı (nakiz) eşit iki tümeldir. Aksi takdirde ikisinden biri diğerinin kapsamadığı şeyi kapsar. Bu durumda eşit iki şeyden biri diğerinin kapsamadığı şeyi kapsamış olur ki bu imkânsızdır. Bir şeyden mutlak

⁴¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.171

⁴¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.172

olarak genel olanın zıttı mutlak olarak özel olanın zıttından daha özeldir. Çünkü özel olanın zıttı genel olanın zıttının kapsadığı her şeyi kapsar. Ama bunun tersi olmaz.⁴¹²

Teftâzânî bir şeyin zıttının onu ortadan kaldırdığı düşüncesinin mantıkçılar arasında meşhur olduğunu belirtir. Ama müfretlerde bu geçerli değildir. Çünkü müfretlerdeki iki zıttan biri, diğerinin onun üzerine hamledilmesini kapsamazsa o da mevzunun üzerine uyuşma şeklinde hamledilmeyi kapsamaz. Onlardan biri diğerinin üzerine hamledilmeyi kapsamazsa diğerinin onun üzerine hamledilmesini kapsamaması gerekir. Bu iki zıttın bir arada olması veya hiç olmamasının imkânsızlığı manasına gelir. Ama bir şeyi kaldırmak bu şekilde değildir. Mesela; hayvan insanı kapsayan bir konudur. Bununla beraber insanın ortadan kaldırılması da onu kapsamaz. O zaman kaldırma asıl olarak cevheri kapsamaz. Bilakis müfret olan bir şeyin zıttı müfret olmayandır. Yani o mefhûmun kapsadığı şey değildir. İnsanın zıttı insan olmayan mefhûmdur. Hayvan veya onun dışındakilerin kapsadığı şey değildir.⁴¹³

Teftâzânî'ye göre iki eşitin zıttının iki eşit olması şu manadadır: İki zıttan birinin zıttının kapsadığı şeyi diğerinin zıttı da kapsar. Eğer öyle olmazsa iki zıttan birinin kapsadığının bir kısmını diğer zıt kapsamaz. Aksine onun aynısı olur. Bu durumda eşit olan zıtlardan biri diğeri olmaksızın o şeyi kapsar.⁴¹⁴ İnsan ve natığın zıttı, insan olmayan ve natık olmayandır. Buna göre insan olmayan her şey natık olmayandır ve natık olmayan her şey insan olmayandır hükümlerinin doğru olması gerekir. Aksi takdirde bazı insan olmayanlar natık olmayan değildir hükmü doğru olur. Bu, bazı insanların natık bazılarının natık olmamasını gerektirir ki böyle bir şey imkânsızdır.

Eğer ki iki zıttan birinin kapsadığı her şeyi diğer zıt kapsamazsa, iki zıttan birinin kapsadığı şeyin bir kısmını diğerinin tümü kapsayacak ve bu durumda gerekli olan sadece olumsuz olur. Yani iki zıttan birinin kapsamadığı şeyi diğer zıttta kapsamaz. Bu da zikredilen olumluluğu gerekli kılmaz. Çünkü iki eşitten her birinin takdir edilen ve gerçekleşmiş olan bütün mevcudatları kapsamaması caizdir. Onun zıttı da asla bir şeyi kapsamaz. İşte o zaman olumlu olmadan olumsuz doğru olur. Ancak

⁴¹² Ali. b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.11

⁴¹³ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.173

⁴¹⁴ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.173

Teftâzânî bunun kabul edilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre burada itibar edilen kapsama önermelerdekinden daha geneldir. Olumsuz olan da olumlu olanı gerektirir. Çünkü hiç şüphe olmaksızın iki zıt, iki mefhûmdur ve akılda hâsıl olan sûreti kapsarlar. Bu şekilde de talep edilen şey tamamlanmış olur.⁴¹⁵

Tam girişimliliğe gelince Kâtibî şöyle demektedir:

Eğer bu (özel olanın zıttının, genel olanın zıttının kapsadığı her şeyi kapsamaması) böyle olmazsa, özel olanın kendisi genel olanın zıttının kapsadığı bazı şeyleri kapsamaması gerekir. Bu ise genel olanın kapsamaksızın özel olanın kapsamasını gerektirir ki bu imkânsızdır.⁴¹⁶

Genel olanın zıttının özel olanın zıttından mutlak olarak özel olması şöyledir; Genel olanın zıttının kapsadığı her şeyi özel olan da kapsar. Ama özel olanın zıttının kapsadığı her şeyi genel olanın zıttı kapsamaz.⁴¹⁷ Mesela hayvan ve insan kavramları ele alındığında hayvan daha genel insan ise daha özeldir. İşte bu iki kavramın zıtları bunun tersidir. Çünkü insan olmayan kavramı, hayvan olmayan kavramından daha geneldir. Yani daha genel olanın zıttı daha özel olanın zıttından daha özel olur. Bu şu demektir; Eğer genel zıt olan her şey özel zıt olmazsa bazı genel zıt olanlar özel zıt olanın aynısı olacak. O zaman özel olan genel olan olmaksızın bir şeyi kapsar. İşte Teftâzânî'ye göre böyle bir şey imkânsızdır.⁴¹⁸ Mesela; bütün hayvan olmayan insan olmayandır hükmü doğru olmazsa bazı hayvan olmayan insan olandır ve bazı insan hayvan olmayandır hükümleri doğru olur ki böyle bir şey zaten imkânsızdır.

İkincisine gelecek olursak (özel olanın zıttının genel olanın zıttının kapsadığı her şeyi kapsamaması) özel zıt olan her şey genel zıt olursa, zıttın ters döndürülmesi hükmü ile ya da iki eşitin zıttı eşittir hükmü ile özel olanın, genel olanın bütün fertlerini kapsamaması gerekir. Çünkü bütün genel zıt olanlar özel zıt olanlardır. Şayet bütün özel zıt olanlar genel zıt olan olsa, iki zıttın eşit olması gerekir. Bu durumda genel ile özelin eşit olması gerekir ve özel olan genel olanın bütün fertlerini kapsar. Mesela; insan olmayan her şey hayvan olmayan değildir. Bu imkânsız bir şeydir.

⁴¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.173-174

⁴¹⁶ Ali. b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiyye*, s.12

⁴¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.174

⁴¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.174

Ancak insan olmayan her şey hayvan olmayandır doğru olur. Onun ters döndürülmesi de bütün hayvanlar insandır olur.⁴¹⁹

Kâtibî'nin zikretmiş olduğu genel olanın zıttı özel olanın zıttından daha özeldir kaidesi üzerine şöyle bir soru sorulabilir: Eğer genel olanın zıttı daha özel olursa, genel mümkün olmayan her şey özel mümkün de değildir. Özel mümkün olmayan her şey de ya vaciptir ya da imkânsızdır. Bütün vacip ve imkânsız olanlar da genel mümkündür. Genel mümkün olmayan her şey yine genel mümkün olur. Ancak Teftâzânî böyle bir şeyin imkânsız olduğunu belirtir.⁴²⁰ Yani normalde genel mümkün olmayan her şeyin özel mümkün olması gerekir ama bu sorulan soruya göre, genel mümkün olmayan her şey yine genel mümkün olmaktadır işte böyle bir şey imkânsızdır.

Şayet bu iki kaide (iki eşitin zıttı iki eşittir ve genelın zıttı özelin zıttından daha özeldir) üzerine şöyle denilirse; gülen, insana eşittir ve yürüyen de ondan daha geneldir. Bununla beraber gülen olmayan ve yürüyen olmayan her şey insan olmayanı kapsamaz. Çünkü önermelerde itibar edilen konunun vasfının bilfiil olmasıdır. Yani bilfiil gülen olmayan ve bilfiil yürüyen olmayan denilmesi gerekir. Böyle olduğu için de, bazı bilfiil gülen olmayan ile bazı bilfiil yürüyen olmayanın insan olduğu açıktır. Teftâzânî buna karşılık şöyle cevap vereceğini belirtir: Mutlak olarak gülen, insana eşittir. Onun zıttı aslen gülen olmayandır. Mutlak olarak insandan daha genel olan da yürüyendir. Onun zıttı ise hiçbir şekilde yürüyen olmayandır. Bazılarının bilfiil kapsadığı şeyin gülen olmayan olduğu ve aslen yürüyen olmayanın insan olduğu kabul edilmez.⁴²¹

Müfretlerin zıttı ele alındığında mümkün olduğu müddetçe zıtlığın şartlarına riayet etmek gerekir. Yoksa talep edilen şey tamamlanmaz.

Aralarında eksik girişimliliğin olduğu iki tümelin zıtları arasındaki ilişkiye gelecek olursak Kâtibî bunu şöyle açıklamaktadır:

⁴¹⁹ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantukîyye...*, s.179-180

⁴²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.175

⁴²¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.175

Bir şeyden bir yönden genel olanda, ikisinin zıttı arasında asla (ne mutlak olarak ne de bir yönden) bir genellik yoktur. Çünkü böyle bir genellik (bir yönden), mutlak olan genelin zıttı ile özelin kendisi arasında tam bir farklılık olmasına rağmen mutlak genel olanın kendisi ile özelin zıttı arasında gerçekleşir.⁴²²

Teftâzânî'ye göre şayet, bir şeyden bir yönden genel olanların zıtları arasında genellik var dersek bu tümel bir hüküm olur. O İbn Sînâ'nın da *Şifâ* kitabında, ilimlerde kullanılan kesinliklerin tümel olduğunu ve onların çoğunun da zarurî olduğunu söyleyerek bunu tasdik ettiğini belirtir.⁴²³

Bir şeyden bir yönden genel olanların zıtları arasında genellik olduğu kabul edilmezse tümel hüküm, olumsuzlanmış olur. Ama bu, bazı sûretlerde genelliğin sabitliğine zarar vermez. Buradaki genellikten maksat mutlak genelliktir. Bu genellik de, bir yönden mutlak genellikten daha geneldir. Bunun böyle olduğuna da “asla” sözü işaret eder. Yani iki şeyin zıttı, -onlar ki aralarında bir yönden genellik olanlardır- arasında genellik olur. Mutlak genellik veya bir yönden genel olmanın olmadığı, bir kaide değildir. Çünkü mutlak genelle aynı olan ile özelin zıttı arasında bir yönden genellik vardır. Hayvan ve insan kavramları buna örnek gösterilebilir. Bu iki kavram atı kapsadıkları için bir yönden geneldirler. Hayvan kavramı insanı insan olmayan olmaksızın kapsar. Bunun tersi tahta oluşur. Yani insan olmayan hayvan olmaksızın taşı kapsar. Onların zıtları arasında genel ve özel zıtlık gibi bir zıtlık olur. Mesela hayvan olmayan ve insan gibi zıt iki tümel böyledir.⁴²⁴ Bu iki kavram arasında genel zıtlık ve özel zıtlık gibi bir şey olmaz. Çünkü ikisinin “şeyi” kapsamaları imkânsızdır.⁴²⁵ Genel olan olmadan özel olanın bir şeyi kapsamaları imkânsızdır. İki mefhûm arasındaki tümel zıtlık, mutlak genelliği veya bir yönden olan genelliği olumsuz yapar. Çünkü aralarında asla kapsanma olmaması açısından zıt olan iki tümelden her biri bütün sûretlerde diğeri olmaksızın bir şeyi kapsar. Daha sonra iki zıt arasında nasıl ki tümel bir zıtlık varsa genel ve özel olan arasında bir yönden tikel bir zıtlık olur ve bunlar zıtlıkta birleşir.

⁴²² Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.12

⁴²³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.176

⁴²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.176

⁴²⁵ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantukîyye...*, s.181

Birbirinden farklı olan iki tümel arasındaki ilişkiye gelecek olursak Kâtibî bunu şöyle açıklamaktadır:

Farklı iki tümelden her birinin zıttı tikel bir farklılık ile diğerinden farklıdır. Çünkü var olmama ve yok olmamada olduğu gibi asla aynı anda tek bir şeyi kapsamazlarsa aralarında tümel bir farklılık olur. Eğer insan olmama ve at olmamada olduğu gibi aynı anda bir şeyi kapsarlarsa aralarında tikel bir farklılık olur. Çünkü farklı olan tümelerden birinin sadece diğerinin zıttıyla birlikte bir şeyi kapsamaması zorunludur. Bundan dolayı (farklı olan tümelerden her birinin zıttı arasındaki) tikel farklılık kesinlikle gereklidir.⁴²⁶

Kutbuddin Râzî'ye göre Kâtibî'nin tümel farklılık lafzını kullanmasının sebebi farklılığın bazen tikel olabilmesinden ötürüdür.⁴²⁷ Teftâzânî'ye göre mutlak olarak farklı olan iki şey ya bütün sûretlerde daha genel olur. Bu durumda aralarında tümel farklılık olur. Ya da bir yönden genel olmak gibi bazı sûretlerde genel olur. O zaman bu ikisi arasında tikel farklılık olur. Tikel farklılık ise şudur: İki mefhûmdan her birinin diğeri olmaksızın genel olarak bir şeyi kapsamamasıdır. O zaman iki farklı arasında tamamıyla tümel bir farklılık veya bir yönden bir farklılık olur.⁴²⁸ Bununla da şöyle bir şeyin söylenebilme ihtimali ortadan kalkmış olur: Bir şeyden bir açıdan genel olanın zıtları arasında asla genelliğin olmadığı hükmü batıldır. Çünkü hayvan bir yönden beyazdan daha geneldir. Onların zıtları arasında da bir açıdan genellik vardır.⁴²⁹

İster tümel olsun ister olmasın farklı olan iki şeyin zıtları arasında tikel zıtlık vardır. Çünkü var olmayan ve yok olmayan gibi iki zıt asla beraber bir şeyi kapsamaz. Onların zıttı var olan ve yok olandır. Farklılık, farklı iki tümel arasında olursa aralarında tümel bir farklılık olur. İkisinin doğrulukta bir araya gelmesi zarurî olarak imkânsızdır. Aynı şekilde hayvan olmayan ve insan kavramları arasında bir açıdan genellik bir açıdan özellik vardır. Onların zıtları hayvan ve insan olmayandır. Eğer ki iki zıt beraber bir şeyi kapsarsa, insan olmayan ile at olmayanın eşeği kapsamaması ve hayvan olmayan ile beyaz olmayanın siyah taşı kapsamaması gibi,

⁴²⁶ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.12

⁴²⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantukîyye...**, s.181

⁴²⁸ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.177

⁴²⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantukîyye...**, s.182

aralarında tikel bir farklılık olur. Şöyle ki, sadece bazı sûretlerde ikisinden biri diğeri olmaksızın, -tümel farklılığın karşılığında alınma karinesiyle- bir şeyi kapsayabilir. Bu, tikel olumsuzluğun tümel karşılığında söylenmesi gibidir. Bununla da bir kısmı ispat edilirken bir kısmı da nefy edilir. Bu şunun gibidir: Eğer beraber bir şeyi kapsarlarsa aralarında bir açıdan genellik olur. Çünkü kapsama gerçekleşmiştir. Aynı şekilde farklılık da lazım gelir. Çünkü iki zıttan her birinin diğeri olmaksızın bir şeyi kapsamaması zaruridir. Aynısı olmayan diğere farklı zıt ile beraber genele izafe etmek maksadıyla kapsama gerçekleşir. Farklı olan tümelerde bu kapsama bütün sûretlerde olur. Mesela; bütün atlar, eşek olmayı, bütün eşekler de at olmayı kapsar. Bazı sûretlerde de bir yönden genellik olur. Mesela; beyaz onu kapsamaksızın bazı hayvan, beyaz olmayı kapsar. Hayvan onu kapsamaksızın da bazı beyazlar, hayvan olmayı kapsar.

Kâtibî tikel farklılığı zikrederken farklı olan iki tümelden birinin sadece diğere zıttıyla beraber bir şeyi kapsamamasının zarurî olduğunu belirtir. Kutbuddin Râzî, Kâtibî'nin burada kullanmış olduğu فقط (sadece) lafzının gereksiz olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, ضَرُورَةٌ صِدْقٌ أَحَدُ الْمُتَبَايِنِينَ مَعَ نَقِيضِ الْآخَرِ (iki farklıdan birinin diğere zıttı ile beraber bir şeyi kapsamaması zaruridir) bu ibareden sonra gelmesi faydasız ve fazladır.⁴³⁰

Ancak Teftâzânî'ye göre فقط lafzı gereksiz değildir. Kâtibî'nin onu zikretmesi bir faydaya binaendir. Çünkü iki zıt arasında farklılığın gerçekleşmesi ancak her bir farklıdan biri diğere zıttı ile kapsadığı zaman gerçekleşir. Onun aynısıyla beraber kapsanmaz. Hatta bir şeyin kendisi ve zıttı bir şeyi kapsarsa farklı olan iki şeyin zıtları arasında farklılık gerçekleşmez. İşte "sadece" lafzı ile bunun imkânsızlığının zarurî olduğuna işaret edilir. İlk sûrette farklı olan iki tümelin zıtları arasında tümel farklılık, ikinci sûrette de bir açıdan genel olma sabit olduğu zaman, genel manasıyla tikel farklılık, tümel farklılık ve bir açıdan genel olma için kesin bir lazım olmaktadır.⁴³¹ Tikel farklılığın ispat edilmesinde, her iki farklı olandan birinin diğere zıttıyla beraber bir şeyi kapsamamasını Kâtibî kısaltmamaktadır. Hâlbuki

⁴³⁰ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.184

⁴³¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.178

kısaltması bile bu durumu açıklamak için yeterliydi. Teftâzânî'ye göre bunun sebebi, “farklı olan iki şeyin zıtları arasında her iki şekilde de gerçekleşen tikel bir farklılığın var olduğunu belirtmek içindir. Yani bazı sûretlerde tümel bazı sûretlerde de genel bir açıdan bir farklılık oluşur. Kâtibî bu zikredilen şeyi kısaltıp sadece her biri diğerinin zıttını kapsar diyebilirdi. Çünkü bütün sûretlerde tikel farklılık, tümel farklılık ve genel açıdan farklılıktan birinde var olması caiz olabilirdi. İşte Kâtibî bunun için sadece lafzını açıkça kullanıp ve geriye kalanları zikretmektedir. Çünkü bunlar sonradan eklenen şeyler değildir.⁴³²

Daha önce zikredilen farklı olan iki farklılığın zıttı arasında tikel farklılık vardır kuralı üzerine şöyle bir soru söylenebilir: Hariçte var olmayan, genel mümkün olandan daha özeldir. Has olan ile genel mümkün olmayan arasında, zıtlarının arasında da olmasıyla beraber tümel farklılık vardır. Yani hariçte var olmayan ile genel mümkün arasında tam girişimlilik vardır. Çünkü hariçte yok olmayan her şey ya vaciptir ya da özel mümkün olan (mümkün-ü hass)dır. Bunların her birisi de yani vacip ve özel mümkün olan, genel mümkün (mümkün-ü âmm)dür.

Teftâzânî'nin tümeller arasındaki nispetler ile nispetlere göre tümellerin durumu hakkındaki görüşleri şöyledir: İki tümelden her biri diğeriyle örtüşüyorsa, bu iki tümel birbirine eşittir. Birbirine eşit olan tümelin zıtları da birbirine eşittir. Eğer iki tümel, iki tümelden her ikisiyle değil de sadece biri bakımından birbirleriyle örtüşüyorsa, bu durumda bu iki tümelden birisi mutlak olarak daha genel, diğeri ise mutlak olarak daha özel olur. Mutlak olarak daha genel olanla, mutlak olarak daha özel olan iki tümelin zıtlarında durum bunun tersinedir. Yani mutlak olarak daha genel olan, mutlak olarak daha özel olandan daha özeldir. Eğer iki tümel ne her iki taraftan ne de tek taraftan birbirleriyle bütünüyle örtüşmüyorsa, bir açıdan biri diğer açıdan da diğeri daha genel ve daha özel olur. Aralarında bir açıdan genellik-özellik ilişkisi bulunan iki tümelin zıtları arasında, birbirinden farklı iki tümel arasında olduğu gibi tikel bir farklılık vardır. Eğer iki tümel, tümel bir şekilde birbirinden bütünüyle ayrılıyorsa bu iki tümel birbirinden farklı olur.

⁴³² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.178

2.2.3.4. Hakiki ve İzafi Tikel

Tikel, kendisini tasavvur ettiğimizde ortaklığı engellemiyorsa buna hakiki tikel denir. Bazen de ortaklık ile genelin altındaki bütün özeller, bir açıdan veya mutlak olarak genel bir şekilde söylenir. Teftâzânî bu konuda hem Kâtibî'nin hem de Hûnecî'nin aynı görüşte olduğunu belirtir. Kâtibî bu konuda şöyle demektedir: Zikredilen mana (kendisinin tasavvuru ortaklığı engellemiyorsa) açısından tikel, hakiki tikel olarak isimlendirilir. Aynı şekilde genelin altındaki her özel olana söylenir ki buna da izafi tikel denir.⁴³³ Hûnecî ise bu konuda şöyle demektedir: Tikel, kendisinin tasavvuru onları kapsamada birçok şey arasındaki ortaklığı engellemeyendir. Bazen de tümelin altına girmiş olan her şeye tikel denir.⁴³⁴ Hayvana nispetle insan ve beyaza nispetle hayvan, buna örnek gösterilebilir. Teftâzânî, tümelin altındaki her şeye tikel denilmesindeki kastın muhakkiklere göre tam girişimlilik olduğunu belirtir. Bu şekilde olan tikele de izafi tikel denir. Çünkü onun tikelliği kendi üstündeki tümele kıyasladır.

Şayet genel olan, izafi tümelin eş anlamlısıdır, izafi tikel için de karşıttır, izafi tikel de özel olan için eş anlamlıdır. İki karşıttan birinin diğerinin tanımına alınması caiz değildir. Çünkü tanımın parçasının, tanımlanandan önce düşünülmesi gerekir. İki karşı karşıt ise beraber düşünülmektedir. Aynı şekilde “كُلٌّ” (her, tüm, hepsi) lafzı fazladır. Zira fertlerle tanım caiz değildir. Söylenmesi gereken en iyi şey; izafi tikel bir şeyden daha özel olandır, denilirse Teftâzânî şöyle diyeceğini belirtir; zikredilen tanım izafi tikelin tanımı değildir. Aksine onun manasının açıklanmasıdır. O tanım, genel ve özel olanın manasının neye nispetle bilindiğini açıklamaktadır. Orada كُلٌّ lafzını ve genel olmayı zikretmede herhangi bir zarar yoktur. İzafi tikel, has olan için eş anlamlı olursa, o zaman onu bir şeyden daha has olarak tanımlamak doğru olmaz. Ancak o ismi genelin ve özelin manasını bilen kişiye nispetle açıklarsak o tanım doğru olur. Çünkü bir şeyi kendi nefsinden önce düşünmenin imkânsızlığı, iki karşıttan birini diğerinden önce düşünmenin imkânsızlığından daha açıktır.⁴³⁵ Teftâzânî bu cevabı muhtemelen Kutbuddîn Râzî'ye karşı söylemektedir. Çünkü

⁴³³ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.12

⁴³⁴ Efdalu'd-Din el-Hûnecî, **Keşfu'l-Esrâr 'an Ğâvâmizi'l-Efkâr**, (Thk.) Hâlid el-Rûveyheb, Tahran 1389, s.24-25

⁴³⁵ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.179-180

zikredilen sorunun aynısını Kutbuddin Râzî zikreder. Ona göre كَلٌّ lafzı fertler içindir. Fertlerle tanım yapmak da caiz değildir. Söylenmesi gereken en iyi şey bir şeyden daha özel olandır.⁴³⁶ Teftâzânî'ye göre ise tikelin tanımında söylenmesi gereken en iyi şey; bir şeyin onun ve onun dışındaki şeyler için ortak olduğu bir mefhûmdur. Yoksa mefhûmun kendisi olması açısından bu şey ve diğer şeyler arasında ortak değildir.⁴³⁷

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere izafi tikel, hakiki tikelden daha geneldir. Yani bütün hakiki tikeller izafi tikeldir ama bütün izafi tikeller hakiki tikel değildir. Bunlardan birincisi yani bütün hakiki tikellerin izafi tikel olduğuna gelecek olursak, zira bütün hakiki tikeller, şahıslardan soyutlanmış mahiyetlerin altına giren somut manalardır. Yani الْهَدْيَاتُ (varlığı diğerlerinden ayırıp onu özel kılan şey) ve somut olan bir şahsın ondan daha üstün geldiği tümel mefhûmdur.⁴³⁸ Mesela, bu güler lafzı mutlak olarak gülenin mefhûmunun altındadır. Bu şahıs da somut kaydıyla beraber olan tümel bir mahiyettir. O zaman bu tikel, tümel mahiyete kıyasla hem kendisi hem de diğerlerinin arasında ortak mahiyet ise o ve onun dışındakiler arasında ortak olmadığı için izafi tikel olur.

İkincisine yani bütün izafi tikellerin hakiki tikel olmadığına gelecek olursak; zira izafi tikelin tümel olması caizdir. Bu yüzden bütün izafi tikeller hakiki tikel olmaz. Hayvana nispetle insan böyledir. Ama hakiki tikel böyle değildir. Çünkü hakiki tikel bir şeye ister nispet edilsin isterse edilmesin yine de hakiki tikeldir.

İzafi tikel, hakiki tikelden daha geneldir. Zira bütün hakiki tikeller belirli bir şahıs oldukları için, izafi tikel olur. Her şahıs da altına girdiği tümel mahiyetlere sahiptir. O zaman genelin altına girdiği için daha özel olur. Ama bütün izafi tikeller hakiki tikel olmamaktadır. Zira izafi tikel, tümel olabilmektedir. Hayvana nispetle insan böyledir. Burada insanın hakiki tikel olması imkânsızdır. Yani hayvan olmadan insan tasavvur edilebilmektedir.

⁴³⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantukîyye...*, s.189

⁴³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.179-180

⁴³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.180

2.2.3.5. Hakiki ve İzafi Tür

Tür, daha önce açıkladığımız yani o nedir? sorusunun cevabında hakikatleri bir olan birçok şeye söylenendir manasında hakiki tür olarak isimlendirilir. Zira türde tümel mefhûma zaid olmuş bir izafiyete itibar edilmez.⁴³⁹ Zaten tür olmak ancak tek bir hakikate nazarandır.⁴⁴⁰ Aynı şekilde tür, bir mahiyete söylendiği gibi, ona ve onun dışındaki cinsler için o nedir? sorusunun cevabında da ilk olarak söylenendir. Buna da izafi tür denilir. Teftâzânî'ye göre bu söylenen izafi tür lafzının söylendiği mananın açıklamasıdır, onun tanımı değildir.⁴⁴¹ Onun tür olması da kendi üstündekine izafetledir.

Kutbuddin Râzî, izafi türün tanımında kullanılan كَلٌّ (bütün) lafzının terk edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü daha önce de izafi türün tanımında zikredildiği üzere bunlar fertlerin tanımıdır. Bütün lafzı ise tümellerin cinsidir ve bu yüzden terk edilmelidir.⁴⁴² Teftâzânî'ye göre ise burada yapılan izafi tür lafzının açıklanmasıdır ve bir tanım değildir. Bu yüzden كَلٌّ lafzını irade edip tümeli zikretmemesinde bir sıkıntı yoktur.⁴⁴³

Bu açıklamadan hareketle izafi türün tanımını elde etmek mümkündür. İzafi tür ise şöyle açıklanmaktadır; o nedir? sorusunun cevabında hem o mahiyete hem de onun dışındaki cinse ilk olarak söylenen tümeldir. O nedir? sorusunun cevabında sözüyle Teftâzânî'ye göre ayırım, hassa ve genel ilinti mahiyetin cinsine nispetle izafi türün tanımından çıkar. Çünkü mahiyetin cinsi o nedir? sorusunun cevabında söylenmez. Ama bu üçü, yani ayırım, hassa ve genel ilinti, onlara dâhil olan cinslere nispetle izafi tür olmaktadır. Bunlara ek olarak Teftâzânî o nedir? sorusunun cevabında söylenen ile üstün cinsin de izafi türün tanımından çıktığını çünkü üstün cins hem o nedir? sorusunun cevabında söylenen mahiyete hem de onun dışındaki cinslere söylenmez. İzafi türün tanımında kullanılan, “ilk” sözüyle Teftâzânî sınıf

⁴³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.182

⁴⁴⁰ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.191

⁴⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.182

⁴⁴² Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.192

⁴⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.182

kavramının izafi türün tanımından çıktığını belirtir.⁴⁴⁴ Çünkü sınıf, arızî tümel kaydı ile kayıtlı tutulmuş bir türdür. Türk kelimesi buna örnek olarak gösterilebilir. Çünkü bu kavram hem o mahiyete hem de o nedir? sorusunun cevabında söylenen bir hayvan olan ata söylenir. Fakat ilk söylenen olarak değil de Türk için söylenen insana söylenmesi vasıtasıyla söylenir. Yani Türk ve at nedir? diye sorulduğunda onlar hayvandır cevabı söylenir. Ama Türk kavramı ilk olarak değil de, bir türe yüklenme vasıtasıyla yani ilk söylenen değil ikincil söylenen olarak söylenir. Yani Türk'ün o nedir? sorusunun cevabında söylenebilmesi için bir vasıta gereklidir o vasıta da insandır. Çünkü üstte olan, altta olanın ona yüklenmesi vasıtasıyla bir şeye yüklenebilir.⁴⁴⁵ Ancak bu konuda da tartışma vardır. Çünkü en sondaki türün, üstün ve orta cinse kıyasla izafi tür olması gerekmez. Teftâzânî'ye göre mantıkçılar da bu son türü, üstündeki bütün cinslere kıyas ederek izafi tür diye adlandırmaktadır.

2.2.3.5.1. İzafi Türün Mertebeleri

Hakiki türün mertebeleri diye bir başlık atmamamızın sebebi hakiki türlerin tertip edilememesindedir. Çünkü hakiki bir tür, hakiki bir türün üstünde veya altında olursa o zaman o hakiki türün cins olması gerekirdi. Böyle bir şey ise imkânsızdır. Ama izafi türler tertip edilebilir. Bunlar da dört tanedir. Çünkü izafi tür, ya başka bir türü kapsayan veya kapsamayan bir silsilede olacak, eğer cisim gibi birinci durumda yani başka türü kapsayan silsilede olursa ve silsilede olan diğer türlerden daha genel olursa o zaman o üstün tür olur. İnsan gibi onlardan üstün olmayıp daha has olursa alt tür olur. Buna türlerin türü denilir. Eğer hayvan ve büyüyen cisim gibi ne daha genel ne de daha özel olursa orta tür olur. İkinci şekilde yani bir silsilede olup başka bir türü kapsamazsa Teftâzânî bunun zıt tür olacağını belirtir. Akıl buna örnek olarak gösterilebilir.⁴⁴⁶ Ancak Teftâzânî'nin burada zıt tür dediğine Kâtibî, Hillî ve Kutbuddin Râzî müfret tür demektedir.⁴⁴⁷ Akla ve onun dışındakilere o nedir? sorusunun cevabında söylenmesi için cevheri aklın cinsi olarak

⁴⁴⁴ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.229, Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantıkîyye...**, s.194, Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.182

⁴⁴⁵ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.182

⁴⁴⁶ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.183

⁴⁴⁷ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiyye**, s.13, İbnü'l Mutahhar el-Hillî, **el-Kava'idü'l-Celiyye fi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s.229, Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantıkîyye...**, s.196

kabul edersek, on akıl cevherin türleri değil fertleri olur. Hatta onun altında da başka türler bulunmaz.

Aynı şekilde cinsin de dört tane mertebesi vardır. Çünkü cins, cevher gibi ya silsilede ondan ayrı olarak bulunan cinslerin en geneli olacak ki buna üstün cins (cins-i ‘âlî) denir. Bu cinslerin cinsi (cinsü’l-ecnâs) olarak isimlendirilir. Ya da hayvan gibi silsilede ondan ayrı olan cinslerin en özeli olacak ki buna da alt cins (cins-i sâfil) denir. Ya da büyüyen cisim gibi bazılarında daha genel bazılarında da daha özel olur ki buna da orta cins (cins-i mutevâssıt) denir. Ya da silsiledeki bütün cinslerden farklı olur ki buna da müfret cins denir. Yine akıl lafzı buna örnek gösterilebilir. Takdir edilen şey üzerine cevher onun cinsi olmaz, aksine onun genel ilintisi olur. Çünkü ondan daha genel bir cinsin olması mümkün değildir. Bu durumda on akıl farklı türler olup cins olmazlar. Bu şekilde de onlardan daha özel bir cins olmaz. Cins olsalar bile onlar şahıs olmazlar. İşte akıl bu açıdan müfret cinsin örneğidir. Başka bir açıdan da müfret türün örneğidir.⁴⁴⁸ Teftâzânî bunun temsil için yeterli olduğunu belirtmektedir. Ancak kendisi bunun sebebini zikretmez. Böyle bir şey demesinin sebebi ise bizce Kutbuddin Râzî’nin şerhinde geçen müfret tür ve müfret cins için akıl misalinin verilmesi ve bu misallerden birinin hatalı olduğunun itirazında bulunulmasıdır. Birinci misal, yani müfret tür için aklın misal olarak verilmesi, cevherin cinsliğinin takdiri üzerinedir. İkinci misal ise, yani müfret cins için aklın misal olarak verilmesi cevherin arıziliğinin takdiri üzerinedir. İşte yapılan itiraza göre bu temsillerden biri hatalıdır. Çünkü akıl cins olduğu zaman, altında birçok tür olur ki bu durumda müfret tür olmaz. Aksine üst tür olur. Bu durumda ilk temsil doğru olmaz. Eğer akıl cins olmazsa bu sefer de ikinci temsil bozulur. Cins olmayan şeyin de müfret cins olmaması zaruridir. Kutbuddin Râzî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Birinci misal, on aklın türde müttelik olduğu takdiri üzerinedir. İkinci misal ise, onda farklılığın olduğu takdiri üzerinedir. Temsil ister gerçeğe uygun olsun isterse olmasın mücerret bir fert ile hâsıl olur.⁴⁴⁹

Tür ve cinsleri bir silsile halinde düşündüğümüzde bu tür ve cinslerden her biri ya diğerlerinden daha genel ya daha özel ya hem genel hem de özel ya da

⁴⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık*, s.183-184

⁴⁴⁹ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru’l-kavâ’idi’l-mantıkîyye...*, s.199-200

onlardan farklı olur. Buna kıyasen türün de cinsin de dört mertebesi oluşmaktadır.
Tür için;

- Türlerin en geneli üstün tür,
- En özel olanı alt tür,
- Hem genel hem de özel olanı orta tür,
- Farklı olanı ise müfret tür olarak isimlendirilir.

Cins için;

- En genel olanı üst cins,
- En özel olanı alt cins,
- Hem genel hem de özel olanı orta cins,
- Farklı olanı da müfret cins olarak isimlendirilir.

Teftâzânî tür ve cinsten her biri için dört mertebe zikretmektedir. Ancak İbn Sînâ her biri için üç mertebe olduğunu belirtir. Zira o farklı olan tür ve cinsi zikretmez.⁴⁵⁰

Burada tür ve cinsin taksiminin bir silsilede oluşması gerektiğinin üzerinde durmak gerekir. Çünkü üst tür, bütün türlerden daha genel değildir. Üst cins de bütün cinslerden daha genel değildir. Aynı şekilde alt tür, bütün türlerden, alt cins de, bütün cinslerden daha özel değildir. Onun altındakilerden daha genel üstündekilerden de daha özel olması yeterli değildir. Çünkü ortadakiler de böyledir.⁴⁵¹ Muhtemelen Teftâzânî bunu mukadder bir soruya cevaben söylemiştir. Zira bunu kendisinden önce ne Hillî'nin ne de Kutbuddin Râzî'nin şerhlerinde tespit edemedik. Teftâzânî'ye göre en iyi olan görüş müfret tür ve cinslerin bu mertebelerde zikredilmesidir. Zira onların kendisinde tertip yoktur.⁴⁵² Kısaca tür ve cinslerin genel orta ve özel oluşları ancak bir silsilede tertip edilmelerine bağlıdır. Ancak burada şöyle bir şey belirtmek

⁴⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ (el-Medhâl)*, s.55

⁴⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.184

⁴⁵² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.184

gerekir ki, türlerin mertebelerinden bahsedilirken cinslerin de mertebeleri olduğu zikredilmektedir. Bunun nedenini Teftâzânî şöyle açıklamaktadır: Tür zikredilirken en alttakine türlerin türü denildi. Bu, en alttaki cinsin de cinslerin cinsi olacağı zannını verdi. İşte böyle bir zandan dolayı türün mertebelerine ekleme yaparak cinsin de mertebeleri olduğunu ve türlerden en altta bulunanın türlerin türü diye adlandırılmasının aksine cinslerden en üstte bulunanına cinslerin cinsi denilir.⁴⁵³ Bu durum zaten sabittir. Çünkü bütün tümellerin tümel olması, altındakilere kıyasladır. Fakat izafi olan cins ve türlerin hususiyetlerine baktığımız zaman, bir şeyin cinsliği altındakilere kıyasla olur. Zaten cinsi de, o nedir? sorusunun cevabında hakikatleri farklı birçok şeye söylenendir şeklinde zikrettik. Cinsin bütün cinslere izafesi ise ancak hepsinin üzerinde olduğu zaman gerçekleşir. Türün izafiliği ise, üstündeki şeye kıyasla olur. Çünkü türü, o nedir? sorusunun cevabında ona ve onun dışındakilere söylenendir şeklinde zikrettik. Türün bütün türlere izafiliği ise, hepsinin altında bulunduğu zaman gerçekleşir.

2.2.3.5.2. Hakiki ve İzafi Tür Arasındaki İlişki

Türün ve cinsin mertebelerini zikrettikten sonra, iki tümelin arasında olduğu gibi hakiki ve izafi tür arasında da bir ilişki bulunmaktadır. Kâtibî bu konuda şöyle demektedir:

İzafi tür, orta türlerde olduğu gibi hakiki tür olmaksızın mevcuttur. Hakiki tür de basit hakikatlerde olduğu gibi izafi tür olmaksızın mevcuttur. Bu ikisi arasında mutlak bir genellik ve özellik yoktur. Aksine her biri diğerine göre bir yönden geneldir. Çünkü ikisi de alt türü (türlerin türü) kapsamaktadır.⁴⁵⁴

Teftâzânî mütekaddimûn mantıkçıların, hakiki türü izafi türden mutlak olarak daha özel kabul ettiklerini belirtir. Çünkü bütün hakiki türler on kategorinin altındadır. O nedir? sorusunun cevabında hem o mahiyete hem de onun dışındaki bir mahiyete de söylenirler. Ancak böyle bir şey reddedilmiştir. Çünkü Teftâzânî'ye göre hakikatler on kategori ile sınırlı değildir. Şayet bunun öyle olduğu kabul edilse bile her söylenenin kendi altındakinin cinsi olduğu kabul edilmez. Ona göre Kâtibî de bu ikisi arasında mutlak bir genellik ve özellik ilişkisinin olmadığını ispat etmek

⁴⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.184

⁴⁵⁴ Ali. b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.13-14

ve bir faydayla beraber mütekaddimûn mantıkçıların sözünü reddetmek istemiştir. Bundan dolayı orta türlerde olduğu gibi izafi türün hakiki tür olmaksızın mevcut olduğunu belirtir. Onlar da alt ve orta cinstirler. Vâcip, nokta, teklik, akıl, nefis vb. basit hakikatlerde olduğu gibi hakiki türün de izafi tür olmaksızın mevcut olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁵

Eğer vacipten, arız olan bu mefhûm kastedilirse, onun hakiki tür olduğu kabul edilmez, hakiki tür olduğu kabul edilse bile onun basit olduğu kabul edilmez. Bilakis o, kendisi için vacip olunan bir şeydir. Bu ise, mürekkeptir. Eğer vacip ile zata arız olan kastedilirse onun hakiki tür olduğu kabul edilmez. Aksine o ancak şahıs olur. Diğer basitlerin de zihnî parçalardan mürekkep oldukları kabul edilmez. Eğer, mahiyetin bir basitte son bulması gerekir denilirse, geçtiği üzere o basitin ne cinsi ne de ayırımı olur şeklinde söylenecek bir şeye Teftâzânî şöyle cevap vermektedir: Eğer bu söylenenleri kabul etsek bile, o basitin, hakiki tür olmasını gerektirmez. Çünkü üst cins veya ayırım olması caizdir. Eğer üst cinslere, kendi paylarına kıyasla hakiki tür denilip izafi tür değildirler denilirse, Teftâzânî buna karşılık da itibar edilenin, kendisi olması açısından hakiki tür denilmesidir. Eğer böyle olmazsa hakiki olmaksızın izafi ispatlanamaz. Çünkü orta türler de aynı şekilde kendi paylarına kıyasla hakiki tür olurlar.⁴⁵⁶

Müfret bir mana ya tûmeldir ya da tikeldir. Tûmel olan mana ya altındaki fertlerinin mahiyetinin tamamı ya onların mahiyetine dâhil ya da onların mahiyetinin dışındadır. Fertlerinin mahiyetinin tamamı olan tûmel ile fertlerinin mahiyetine dâhil olan tûmel zatidir. Fertlerinin mahiyetinin dışında olan tûmel ise arazidir. Bu zatî tûmelerin ne olduklarını açıkça ortaya koymak için her birine o nedir? sorusu sorulur. Bu suale cevap veren o tûmelerin mahiyetini bildiğini gösterir. O nedir? sorusu bir şeyin özünü, mahiyetini belirtmektedir. İşte bu soruya cevaben verilen cevaplar tûmelin durumu gibi ya o nedir? sorusuna tam uyacak yani soru ve verilen cevap birbirini tam karşılayacak, ya bu sorunun mahiyetine dâhil olacak ya da verilecek cevap bu soru yoluyla meydana gelecek. Bunlara binaen Katibî şöyle demektedir:

⁴⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.185

⁴⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.185-186

O nedir? sorusunun cevabında söylenen tikel, eğer insana dair sorulan o nedir? sorusunun cevabında söylenen, hayvanu'n-natika nispetle hayvan ve natıkta olduğu gibi mutabık bir şekilde söylenirse bu, o nedir? sorusu yoluyla meydana gelen olarak isimlendirilir. Eğer büyüyen cisim, hassa ve iradesiyle hareket edene nispetle hayvanın tazammunî bir şekilde delalet etmesinde olduğu gibi tazammunî bir şekilde söylenirse bu, o nedir? sorusuna dâhil olan olarak isimlendirilir.⁴⁵⁷

Teftâzânî'ye göre, o nedir? sorusunun cevabında söylenen tikel sözünden maksat şudur; Zahirin mantıkçıların o nedir? sorusunun cevabında söyledikleri şey zatî olarak anlaşılmalı ancak onlara, ayırım da zatidir ama o nedir? sorusunun cevabında söylenmiyor uyarısı yapılıncaya onlardan bazıları, o nedir? sorusunun cevabında söylenenin genel zatî olduğu görüşünü tercih etmişlerdir.⁴⁵⁸ İbn Sînâ onların bu görüşlerini reddederek şöyle demektedir; hassas örneğindeki gibi cinsin ayırımı da genel zatidir ama o nedir? sorusunun cevabında söylenmiyor. O nedir? sorusunun da mahiyetten bir soru olduğunu belirterek mahiyetten bir soru olduğu için de mahiyet ile cevap verilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁵⁹

İşte bu şekilde, o nedir? sorusunun cevabında söylenen, o nedir? sorusunun cevabına dâhil olan ve o nedir? sorusu yoluyla meydana gelen arasında fark oluşturulmuştur. Oluşturulan fark ise şöyledir; cevabın kendisi, mahiyettir, cevaba dâhil olan ve cevap yoluyla meydana gelen ise zatidir, yani mahiyetin parçasıdır. Fahrüddin Râzî ise o nedir? sorusunun cevabına dâhil olanı, tazammunî olarak parça ile üzerine delalet edilen, o nedir? sorusu yoluyla meydana geleni ise, mutabıkî olarak parça ile üzerine delalet edilen olarak açıklamaktadır. Teftâzânî, müteahhirûn mantıkçılarının Fahrüddin Râzî'ye tabi olduklarını, Kâtibî'nin de burada Fahrüddin Râzî'nin söylediklerine işaret ettiğini belirtir.⁴⁶⁰

Fahrüddin Râzî'nin sözünün tahkiki şu şekildedir:

O nedir? sorusunun cevabı, ancak mutabık olarak zikredilir. Bu sorunun cevabında zikredilen mahiyetin parçası da ya tazammun ya da mutabık olarak

⁴⁵⁷ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.14

⁴⁵⁸ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.186

⁴⁵⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ (el-Medhâl)**, s.30-33

⁴⁶⁰ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.187

zikredilir. İltizamî delalet ise o nedir? sorusunun cevabında bütünüyle terk edilmiştir ki, iltizam ile mahiyet ve onun parçaları üzerine delalet etmek uygun olmasın. Tazammun ise, cevabın kendisinde terk edilmiştir yoksa cevabın parçasında terk edilmemiştir. Demek ki parça eğer mutabık olarak zikredilirse, insan nedir? sorusunun cevabında hayvanu'n-natıktan, hayvan ve natık gibi o nedir? sorusu yoluyla zikredilen ve ona söylenen olarak isimlendirilir. Çünkü o nedir? sorusunun cevabında meydana gelen şey o nedir? sorusu yoluyla. Eğer parça tazammun olarak zikredilirse, insan nedir? sorusunun cevabında söylenen cisim veya hassas gibi o nedir? sorusunun cevabına dâhil olan olarak isimlendirilir.⁴⁶¹

İnsan nedir? diye sorulduğunda cevap olarak hayvanu'n-natık denilir. Burada hayvan ve natık lafızları mutabıkî bir yolla insan manasına delalet eder. İşte bunlardan her biri, o nedir? sorusu yoluyla meydana gelen olarak isimlendirilir. Hayvan, büyüyen, hassas olan ve iradesiyle hareket eden cisme tazammunî olarak delalet eder. Çünkü zikrettiğimiz parçalar mutabıkî bir şekilde zikredilmez. Yani hayvan lafzı onlara mutabıkî değil tazammunî bir şekilde delalet eder. Bu da, o nedir? sorusunun cevabına dâhil olan olarak isimlendirilir. Bu zikrettiklerimiz Fahrüddin Râzî ve ona tabi olanların görüşüdür. Teftâzânî de bu görüşü desteklemektedir. Ancak Fahrüddin Râzî'den önceki mantıkçıların çoğu ise, o nedir? sorusu yoluyla meydana geleni genel zatî, o nedir? sorusunun cevabına dâhil olanı ise mutlak zatî olarak adlandırır.

Burada mahiyeti sorana verilecek cevapta zikredilen hakikatleri zikrederken mahiyetin hakikatine dâhil olan ama bu cevaplarda zikredilmeyen ayırım ele alınmamaktadır. İbn Sînâ da mutlak zatiyi soran sorunun cevabına ayırımı dâhil etmez. Çünkü ona göre ayırım, genel, özel ve özeli özeli kısımlarına ayrılır. Genel ayırım, bir şeyin başkasından ayrılabilirdiği, sonra da dönüp o başkasının bu şeyden ayrılabilirdiği ve şeyin iki vakit bakımından kendisinden ayrılabilirdiği vakittir. Özel ayırım ise, arızî özellikler arasında konudan ayrılmayan yüklemidir. Özeli özeli denilen ayırım ise, türü var kılan ayırımdır. O, cinsin tabiatına iliştiğinde onu tür olarak var kılar. Sonra ayırımların iki nispeti vardır: Birincisi böldükleri şeye –ki bu,

⁴⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.187

cinstir- nispeti, ikincisi, bölündükleri şeye –ki bu, türdür- nispetidir.⁴⁶² İşte daha önce mahiyete dâhil olan ve mahiyet yoluyla meydana gelen kısımda zikretmediğimiz ayırımı burada cinsi ayırması ve türü var etmesi açısından ele alacağız.

Ayırım, ondan bir parça olduğu mahiyete nispet edildiği zaman mahiyet için onu var kılan (mukâvvim) olur. Yani mahiyetin temellerine dâhil olur. Mahiyeti mahiyet olmasıyla meydana getirir. Ayırım cinse nispet edildiği zaman, cins için bölen/taksim eden (mukâssim) olur. Ayırım şu şekilde cinsi taksim eden olur; ayırım ile cins yan yana getirilince ikisinden meydana gelen o toplam şey, natıkta olduğu gibi bu cinsten bir tür meydana getirir.⁴⁶³ İnsana nispet edildiği zaman, onun temeline ve mahiyetine dâhil olur. Hayvana nispet edildiği zaman hayvanu'n-natık olur ve hayvandan bir kısım olur.

Üst cins için; -iki eşit şeyden terkip edilmesinin caizliği üzerine kurulmasına nazaren- onu var kılan bir ayırımın olması caizdir. Bu cins için, onu taksim eden bir ayırımın olması da gerekir. Çünkü onun altında ayrımlarla birbirinden ayrılmış türlerin olması zaruridir.

Alt tür için de; üstünde bir cinsin olması zaruriyetiyle onu var kılan ve onu, içinde ona ortak olanlardan ayıran bir ayırımın olması gereklidir. Ancak alt türü taksim eden bir ayırımın olması imkânsızdır. Çünkü alt türün altında tür bulunmaz.

Orta cins ve türler için; onların üstünde cinslerin olması zaruriyetiyle onları var kılan ve onların altında türlerin olması zaruriyetiyle de onları taksim eden ayrımların olması gerekir. Üst cinsi ve üst türü var kılan her ayırım, alt cins ve türü de var kılar. Çünkü üstte olan altta olanın var edenidir. Var edenin var edeni, var edendir.⁴⁶⁴ Bütünüyle bunun tersi olmaz. Yani alttakini var kılan her ayırım üsttekini de var kılmaz. Mesela; natık insanı var kılandır ama cismi var kılmaz. Bu yüzden üsttekileri var kılanların hepsi alttakileri de var kılar. Eğer bunun tersi yani alttakileri var kılanların hepsi üsttekileri de var kılsaydı, alt ve üst mefhûm bütün zatilerde ortak oldukları için bu ikisi arasında hiçbir fark kalmazdı.

⁴⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (el-Medhâl)*, s.65-70

⁴⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.188

⁴⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.189

Ancak burada şöyle bir şey denilebilir; eğer var eden ayırımdaki söz, alttakinin her bir ayırımı üstteki için var eden anlamına gelse bile alt ile üstün bütün zatilerde ortak olmasını gerektirmez. Gerektirse dahi ancak mefhûmlarının bir olmasını gerektirir. Çünkü üsttekinin mefhûmuna dâhil olmayıp alttakinin mefhûmuna dâhil olan bir cins vardır. Teftâzânî buna cevap olarak şöyle demektedir: Alttakine dâhil olan cins, cins ve ayırımdan mürekkeptir.⁴⁶⁵ Aynı şekilde ikinci, üçüncü cinsler içinde geçerlidir. Bu şekilde üst cinste son bulur. Bundan dolayı alttakinin bütün cüzleri üsttekinin ayırımları olur. Üstte olan da kendisinin dışında bir şey değildir. Alttaki için var eden olan her ayırım üstteki için de var eden olursa, o zaman alttaki için zatî bir şey kalmaz ki üstteki için zatî olsun.

Yukarda da geçtiği üzere üstteki için var eden olan her şey alttaki için de var eden olduğunu ve bunun tersinin bütünüyle imkânsız olduğunu belirttik. Ancak kısmen bunun tersi olabilir. Yani alttaki için var eden olan bazı ayırımlar üstteki için de var eden olmaktadır. Burada alttaki ile üstteki arasında eksik girişimlilik ilişkisi vardır. Tür de, bu açıktır. Üç boyutu almaya kabiliyetli olmak buna örnek gösterilebilir. Çünkü bunlar insan için var eden oldukları zaman cisim için de var eden olurlar. Cins gelince, cins, iki eşit şeyden terkip edilen üstteki cins üzerine kuruludur. Sadece alt cinsi taksim eden her ayırım üst cinsi de taksim eder. Burada alt tür zikredilmeyip sadece alt cins zikredilir. Çünkü alt türün altında başka bir tür yoktur. Onu benzerlerinden ayırt eden bir ayırımı olabilir. Ama altında başka tür bulunmadığı için onu taksim eden bir ayırımı olmaz. Zira taksimin anlamı türlerde onu hâsıl etmektir. Alttaki hâsıl olduğu zaman üstteki de hâsıl olur. Çünkü bütünü tahsil etmek parçayı tahsil etmeyi gerektirir.

Üsttekini taksim eden her ayırım büyüyen örneğinde olduğu gibi alttakini de taksim etmez. Bu lafız hayvan olmaksızın cismi taksim eder. Fakat üsttekini taksim eden bazı ayırımlar, cisim ve hayvan için natık örneğinde olduğu gibi alttakini taksim eder. Eğer burada altta olma ile ortadakileri kapsamak için üsttekinin altında olmak kastedilirse, bu söz ortadakileri taksim eden ayırımın üsttekini de taksim edeceğine

⁴⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.189

delâlet eder. Yani alt cinsi ve alt türü taksim eden her ayırım, üst cinsi ve üst türü de taksim eder.⁴⁶⁶

Teftâzânî'ye göre ayırımın, cins ve türe göre durumu şöyledir: Ayırım, ayırt ettiği şeye nispetle var eden, kendisinden ayırt edilen şeye nispetle taksim eden olur. Üst cins ve türler için var eden olan ayırım, alt cins ve türler için de var edendir. Ancak bu durumun tersi geçerli değildir. Alt cins ve türleri taksim eden her ayırım, üst cins ve türleri de taksim eder. Bu durumun tersi de geçerli değildir.

Müfret tümel manalar nitelik ve ortaklık açısından birleştirildiklerinde mürekkep tümel manalar oluşur. Bunlardan her birinin konu veya yüklem olarak ele alınmasıyla da bir takım önermelere ulaşılır. İşte bu önermeler tanım olarak isimlendirilir. Tanım, mantık ilminin ilk bölümünde incelenen tasavvur tarzındaki bilgilerin amacıdır. Zira mantık ilminin düşünceden dile kadar her türlü şeye müdahale edip onları kendi kuralları doğrultusunda oluşturmasının amacı tam ve kesin tanımlar sağlamaktır. Dolayısıyla tanım konusunu incelemek büyük öneme haizdir.

⁴⁶⁶ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.189-190

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANIM KONUSU

Zatî ve arazî tümeller arasındaki bağlantı, insanın düşünme imkânını büyük ölçüde genişletmektedir. Yani tekil ve genel kavramlar arasındaki ilişkiyle insanın zihin dünyası gelişir. Aynı şekilde iki tümel kavram arasında da ilişki kurabiliriz. Bu da bize, şeylere, eşyaya ve varlığa daha tümel bir bakış açısı kazandırmaktadır. İnsanın zihin dünyası için bu kadar büyük bir öneme sahip olan tümel kavramlar, insanın haricî dünyası için de oldukça önem arz etmektedir. Zira sosyal bir varlık olduğumuzdan zihnimizdekilerin başkaları için de anlam ifade etmesi gerekmektedir. Bu ise ancak lafızlar yoluyla olur. Lafızlar ile de zikrettiğimiz beş tümel kavram çerçevesinde tanımlar yapılmaktadır.

İlmin tasavvur kısmının başlangıcı olan beş tümel kavramı bir önceki bölümde ele aldık. Bu bölümde ise; tasavvurun amacı ve beş tümelin meyvesi olan tanım konusunu ele alacağız. Zira mantığın amacı gerçek kavram ile kesin ve doğru yargıyı verecek yolları göstermek olduğundan, tasavvur bilgisini veren tanımı ele almak zorunludur.

3.1. TANIM

Tanım, terim olarak “tanıtmak, belirtmek, bildirmek” anlamlarına gelir. Mantık, kelâm ve üsul âlimleri ise; kendisinin bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini gerektiren söz manasında kullanmaktadırlar.⁴⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*’te bir şeyin tanımının onun formu olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁸ Fârâbî ise tanım konusunda şöyle demektedir: Herhangi bir isimle delalet edilen manayı var olduğu şeylerle

⁴⁶⁷ Ömer Türker, “Tarîf”, *DİA*, İstanbul 2011, C.40, s.28

⁴⁶⁸ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.) Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2014, s.158

anlatmaktır.⁴⁶⁹ İbn Sînâ'ya göre ise tanım; şeyin mahiyetine delalet eden sözdür. Hiç kuşkusuz o, şeyin zatilerini bütünüyle kapsar. O, şeyin cinsinin ve ayrımının bileşiminden ibarettir.⁴⁷⁰

Daha önce zikrettiğimiz beş tümelden zafî olanlar ile yapılan tanım, tam özsel veya tam ilintisel tanım, arazî olanlar ile yapılan tanım ise eksik özsel veya eksik ilintisel tanım olmaktadır. Zira bir şey kurucu unsurlarıyla tanımlandığı zaman o şey açık bir şekilde anlaşılır. Ancak bir şey kurucu olmayan unsurlarıyla tanımlandığı zaman o şey tam olarak anlaşılmaz. Bundan dolayı bir şeyi tanımlarken kurucu unsurlarıyla tanımlamaya dikkat etmek gerekmektedir.

Kâtibî, tanımı doğrudan açıklamamakla birlikte bir şeyin tanımlayanını tasavvur etmek o şeyin tanımlananının tasavvurunu veya o şeyin tanımlananının kendi dışındaki her şeyden ayrışmasını gerektirdiğini⁴⁷¹ belirtir.

Hillî'ye göre tanımın amacı şu iki şeyden birine bağlıdır:

-Ya gerektirdiği şeyin hakikatini talep edecek

-Ya da bu hakikati, kendisi dışındaki şeylerden ayrıştıracak.

Birinci amaç, tam tanımdan hâsıl olur. İkincisi ise; eksik tanım ve eksik betimden hâsıl olur.⁴⁷²

Teftâzânî'ye göre; mütekaddimûn mantıkçılar bir şeyin tanımlayanını; bir şeyin bilinmesi bu şeyin bilinmesinin sebebi ise bu onun tanımlayanıdır şeklinde tanımlamışlardır. Buradaki tanımlayan ile de şunu ifade etmişlerdir; bir şeyi hakikatiyle veya başka bir açıdan tasavvur etmektir. Teftâzânî mutekaddimûn mantıkçılarının yapmış oldukları bu tanımlayan tanımının genel tanımı kapsadığı için (yani, bir şeyin tasavvuru ondan daha özel olan bir şeyin tasavvurudur) Kâtibî onların yapmış olduğu tanımdan vazgeçip yukarıda zikredilen tanımı yaptığını belirtir. Yani, bir şeyin tanımlayanı olan şeyin tasavvuru, diğer şeyin tasavvurunu asıl hakikatiyle

⁴⁶⁹ Türker-Küyel, **Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri**, s.51

⁴⁷⁰ İbn Sînâ, **el-İşarât ve't-Tenbihat**, s.16

⁴⁷¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.14-15

⁴⁷² İbnü'l Mutahhar el-Hillî, **el-Kavâ'idü'l-Celiyye fi er-Risâleti's-Şemsiyye**, s.237

gerekli kılmakta ya da onu kendi dışındaki her şeyden ayırmaktadır. Ona göre eğer Kâtibî buradaki tasavvur ile hakiki tasavvuru, ayırma ile de hakikati aslının dışında tasavvur eden ayırmayı irade etmezse, bu iki kayıttan biri diğerinden ayrılır. Teftâzânî, birinci kayıtla tanımın içine tam tanımın, ikinci kayıt ile de eksik ve betimsel tanımın, tanım içine girdiğini belirtir.⁴⁷³ Bu şekilde bu tanım mutekaddimûn mantıkçılarının yapmış olduğu genel tanımdan çıkar. Çünkü genel tanım, kendi dışındakilerin tümünden ayırma konusunda fayda vermez. Zaten tanım demek, tanımlanan şeyin içlemine belirlemek demektir. Genel anlamda tanım ise kaplam açısından yapılır. Kaplam açısından yapıldığı için de kendi dışındaki şeylerden ayırmaz ve hakikati tam olarak ortaya koymaz. Ama burada zikredilen ve genel tanımın dışında olan tanım, bir şeyin mahiyetinin aslını soranın nefsinde tasavvur ettirir.⁴⁷⁴

Bu şekilde tanıma şöyle bir itiraz yapılmaktadır: Bu tanım, yüklenmeyen açık gerekenlerine nispetle gerektirenleri kapsadığı için içine kendi gerekenleri dışındaki şeylerin dâhil olmasına mâni değildir. Görmeye nispetle görmeme, duvara nispetle dam böyledir. Bu tanım, kendi fertlerinden olan eksik ve betimsel tanımı dışarıda bıraktığı için de câmi değildir. Çünkü misal olarak, tanımı talep eden bir şeye nispet edilmeksizin natık olan cismi ve kâtip olan cismi tasavvur ettiğimizde bunların insanın zihninde hâsıl olmasını gerekli kılmıyor. O zaman nasıl, insanı asıl hakikatiyle ve kendi dışındaki şeylerden ayırmayı tasavvur etmeyi gerekli kılar?⁴⁷⁵

Teftâzânî bu itiraza şu şekilde cevap verildiğini belirtir: Birincisine yani tanımın mâni olmadığı itirazına cevap şudur: Onun tasavvurunun başka bir şeyin tasavvurunu gerekli kılmamasından kasıt, diğer şeyin tasavvurunun onun tasavvurundan hâsıl olması ve ondan elde edilmesidir. Bu, herhangi bir açıdan onu hissettiren şeyin tasavvurî matlubunu açıklamakla sabittir. Daha sonra diğer şeyin zatilerini ve arazilerini tasavvur etmeyi ve ona götüren şeyleri ondan hâsıl etmeyi kast eder. Ancak, gerektirenlerden hâsıl olan açık gerekenlerin tasavvurunun böyle olmadığı açıktır.

⁴⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.191

⁴⁷⁴ Çapak, *Cürcânî'nin er-Risâletü'l-Kubrâ fi'l-Mantık...*, s.72

⁴⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.191-192

İkincisine yani tanımın câmi olmadığı itirazına cevap şudur: İnsana nispetle natık cisimde olduğu gibi bir şey, ancak tanımı talep edilen bir şeye nispetle ele alındığı zaman tanım olur. O zaman bu insanı kendi dışındaki her şeyden ayırmayı ifade eder. Eğer böyle olmazsa natık cismin, insanın tanımı olduğu kabul edilmez. Kabul edilirse; o zaman ayırmanın manası, o tasavvurdan öyle bir sûrette zihinde hâsıl olur ki, talep edilen şeyin dışında hiçbir şeyi kapsamaz. Ama natık olan cisimden hâsıl olan her sûret insanı kapsamaktadır. Bu zaten açık bir şeydir.⁴⁷⁶

Bu söylediklerimizden tanımlananın tasavvurunun tanımın tasavvurunu gerektirdiği şeklinde bir şey söylenemez. Çünkü böyle olursa, insanın natık olan hayvanı tasavvur etmesi gerekir. Ancak Teftâzânî'ye göre buradaki gerekliliğin manası, onun tasavvurunun diğer şeyin tasavvuru için vacip ve isteyen/gerekli (muktedî) olmasıdır. O zaman da zorunlu olarak tanımın önce gelmesi gerekir. İnsanın tasavvuru, natık olan hayvanın tasavvurunu vacip ve gerekli kılmaz. Aksine durum bunun tersinedir.⁴⁷⁷

Buradaki tanımdan maksat mutlak tanımdır. Zikredilen tanım da tanımlayan için tanım olduğundan mutlak tanımdan daha hastır. Bu yüzden ikisinin eşit olması ortadan kalkar şeklinde bir şey denilmez. Çünkü Teftâzânî'ye göre zikredilen tanım, zat ve mefhûm açısından mutlak tanımlayana eşittir. İzafe edilmesinden dolayı ona arız olan şeyler itibariyle onun daha özel olması o tanıma zarar vermez. Cinsin tanımında, cinsin cins olması hasebiyle ona izafe edildiği zaman, mutlak cinsten daha özel olmasında zikredilen tümel kavram da böyledir. Mefhûm açısından ondan daha genel olur ve aralarında hiçbir zıtlık da olmaz.

3.1.1. Tanımın Şartları

1) Tanımın, tanımlanan şeyin mahiyetinin kendisi olması caiz değildir. Çünkü tanım, tanımlananın mahiyetinden önce bilinir. Tanım, tanımlananın tanımı için illettir ve ondan farklı olmalıdır. Çünkü illet önce gelir. Önce gelenin de farklı olması gerekir. Zaten bir şeyin, tek bir şeye nispetle kendisinden önce gelmesi

⁴⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.192

⁴⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.192

imkânsızdır.⁴⁷⁸ Teftâzânî göre, tanımın tasavvuru, tanımlananın tasavvurunun sebebidir.⁴⁷⁹

2) Farklılık olduktan sonra tanımın, tanımlanandan daha genel olması da caiz değildir. Çünkü genel olan, tanımı ifade etmede yetersizdir. Yani genel olan tanımın içine kendi dışındaki şeyler de girdiği için tam bir tanım veya bir şeyin asıl hakikatini veremez. Genel olan tanım, ne özel olabilir –yani bir şeyin hakikatinin kühünü vermez– ne de diğer şeylerden ayırabilir.⁴⁸⁰ Teftâzânî, tanım genel olduğu zaman bazı zatilerin ortadan kalkacağını belirtir.⁴⁸¹

3) Tanımın, tanımlanandan daha özel olması da caiz değildir. Çünkü tanımın daha açık olması gerekir. Özel olan ise daha kapalıdır. Çünkü akılda özel olanın varlığı genel olanın varlığından daha az olur. Teftâzânî bu azlığın iki açıdan olduğunu belirtir:

a) Özel olanın akıldaki varlığı, genel olanın varlığını gerektirir. Ama bunun tersi olmaz.

b) Özel olanın şartları ve karşıtları daha çoktur. Çünkü genel olanın şartı ve karşıtı olan her şey, özel olanın da şartı ve karşıtı olur. Ama bunun tersi olmaz.⁴⁸²

4) Tanım, tanımlanana zıt da olamaz. Teftâzânî'ye göre zıt olan, genel ve özel olanın tanımından daha uzaktır.⁴⁸³

Bu açıklamalardan hareketle tanım ve tanımlanan arasında var olan ilişkileri şöyle sıralayabiliriz:

a) Tanım, tanımlanan şeyin kendisi olamaz.

b) Tanım, tanımlanandan daha genel olamaz.

⁴⁷⁸ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâ'idü'l-Celiyye fi er-Risâleti's-Şemsiyye*, s.237

⁴⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.193

⁴⁸⁰ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâ'idü'l-Celiyye fi er-Risâleti's-Şemsiyye*, s.237, Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantıkîyye...*, s.211

⁴⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.193

⁴⁸² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.193

⁴⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.193

c) Tanım, tanımlanandan daha özel olamaz.

d) Tanım, tanımlanana zıt olamaz.

Teftâzânî, tanım ve tanımlanan arasında var olan bu ilişkiler konusunda ihtilaflar olduğunu belirtir.

Birincisi: Genel olanın, o hususiyet arazî bir kayıt vasıtasıyla olduğu zaman, mahiyetin bütün zatileriyle zihinde tasavvur edilmesinde fayda vermesi caizdir. Yani tanım, tanımlanandan daha genel olsa da bir mahiyetin bütün zatilerini zihinde tasavvur edilmesinde fayda verebilir.

İkincisi: Özel olanın akıldaki varlığı, genel olan özel olanın zatisi olduğu zaman, genel olanın varlığını gerektirir. Genel olanın da özel olanın zatisi olması gerekli değildir. Yani genel olan özel olanın zatisi olmadığında özel olan, genel olan olmaksızın da akılda var olabilir.

Üçüncüsü: Zikredilen şart ve karşıtlardan akılda olma kast edilirse, genel olan zatî olduğu zaman şart ve karşıtlar gerekli olur. Eğer akılda değil varlıkta olma kast edilirse, özel olanın akılda genel olandan ne daha az olması ne de ondan daha kapalı olması gerekmez. Çünkü özel olan az olabilir ama zihinde var olması çoktur. Genel olan da çoktur ama özel için zatî olmadığında asla kalbe gelmez.

Dördüncüsü: Tanım, tanımlanana zıt olmayabilir ama o hitabidir. Yani makbulattan⁴⁸⁴ veya zanniyattan⁴⁸⁵ ya da her ikisinden mürekkep olabilir. Çünkü beyaz ile siyah, görme ile görmeme gibi bir zıttı düşündüğümüzde diğer zıttı da düşünmemiz açısından, bir zıttın diğer bir zıttla hususiyetinin olması mümkündür.⁴⁸⁶ Zira beyazı, her düşündüğümüzde siyahı da düşünürüz. Bunun tersi de mümkündür. Aynı şekilde görmeyi her düşündüğümüzde görmemeyi de düşünürüz. Zira zihinde iki zıttın bir arada olması mümkündür.

⁴⁸⁴ Makbulat: Otorite ve salâhiyetli kabul edilen kişilerin sözleridir. (Öner, **Klasik Mantık**, s.204)

⁴⁸⁵ Zanniyat: Gece karanlıkta dolaşan bir insan için “bu hırsızdır” hükmü gibi zanna dayanılarak verilen hükümlerdir. (Öner, **Klasik Mantık**, s.204)

⁴⁸⁶ Teftâzânî, **Şerhu’r-Risâleti’ş-Şemsiyye fi’l-Mantık**, s.194

Teftâzânî yapılması gereken en iyi şeyin tanımı ıstılahi manasına havale etmek olduğunu belirtir.

5) Tanım, ister tam ister eksik isterse de ismi olsun, tanımlananın mahiyetine eşit olmalıdır.

6) Tanım, mahiyetin dışındaki, mahiyetlerin fertlerinin o mahiyetin içine girmesine mâni, kendi mahiyetinin bütün fertlerini de câmi olmalıdır. Mahiyetin kapsadığı her şeyi tanım, tanımın da kapsadığı her şeyi mahiyet kapsamalıdır. Yani tanım ortadan kalktığı zaman mahiyet de kalkar.⁴⁸⁷

Tanımın efradını câmi, ağıyarını mâni olması demek, tanım ile tanımlananın mutabık olmasıdır. Bu yüzden önerme şekline soktuğumuz bir tanım döndürüldüğünde, yani konunun yüklem, yüklemine ise konu durumuna getirildiği durumda anlam yine de değişmemelidir. Mesela; üç açısı ve üç kenarı bulunan şekil üçgendir önermesini döndürdüğümüzde üçgen, üç açısı ve üç kenarı olan şekildir olur ve iki şekilde de tamamen birbirleriyle mutabık olur.

Teftâzânî'nin zikredip de değinmediği ismi tanım şöyledir; dış dünyada bulunmayan ve sadece zihinde var olan bir kavramın açıklanmasıdır. Mesela; cins, mahiyeti ve temel özellikleri aynı olan varlıklara verilen isimdir cümlesi, soyut olan cins kavramını tanımlamaktadır.⁴⁸⁸

Teftâzânî, İbn Sînâ ve muhakkiklerden çoğunun eksik betimsel tanımın mahiyetten daha genel olduğunu açıkça ifade ettiklerini ve lügat kitaplarının da bunun genel ismi tanımlarıyla dolu olduğunu ifade eder. Ancak o Kâtibî'nin yaptığı gibi tanımı kısaltacağını çünkü tanımı kısımları ve hükümleriyle beraber zikretmenin çok uzun olduğunu ve bu konuda müteahhirûn mantıkçıların da böyle yaptığını ifade eder.⁴⁸⁹

Tüm bunlardan sonra Teftâzânî'nin tanım ile tanımlanan arasındaki ilişkiye dair görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

⁴⁸⁷ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.194-195

⁴⁸⁸ Türker, "**Tarîf**", s.28

⁴⁸⁹ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.195

- Tanım, tanımlananın kendisi olamaz.
- Tanım, tanımlanandan daha genel olamaz.
- Tanım, tanımlanandan daha özel olamaz.
- Tanım, tanımlanana eşit olmalıdır.
- Tanım ile tanımlanan arasında tam girişimlilik olmalıdır.

3.1.2. Tanımın Kısımları

Kâtibî, yukarda da belirttiğimiz gibi tanım konusunu kısaltarak şöyle demektedir:

Tanım, yakın cins ve yakın ayırımdan oluşursa tam özsel tanım olarak isimlendirilir. Sadece yakın ayırım veya yakın ayırım ve uzak cinsten oluşursa eksik özsel tanım olarak isimlendirilir. Yakın cins ve hassadan oluşursa tam ilintisel tanım olarak isimlendirilir. Sadece hassa veya hassa ve uzak cinsten oluşursa eksik ilintisel tanım olarak isimlendirilir.⁴⁹⁰

Tanım, ya özseldir ya da ilintiseldir. Onların her biri de ya tamdır ya da eksiktir. Çünkü tanım, ya mücerret zatilerden oluşur ya da oluşmaz. Bu şekilde tanım iki kısma, iki kısım da kendi içinde iki kısma ayrılır.

3.1.2.1. Tam Özsel Tanım Ve Eksik Özsel Tanım

Tanım, insanı tanımlarken hayvan-ı natık dememiz gibi kurucu unsurların tamamından oluştuğunda⁴⁹¹ yani cinsin önce gelmesiyle beraber yakın cins ve yakın ayırımdan oluştuğu zaman tam özsel tanım olarak isimlendirilir. Zira burada hayvan insanın yakın cinsi, natık ise insanın yakın ayırımıdır. Özsel denilmesinin sebebi Kutbuddin Râzî göre, sadece mahiyetin fertlerinin dışındaki şeylerin mahiyete dâhil olmasına mâni olduğu içindir.⁴⁹² Teftâzânî'ye göre ise, hem mahiyetin fertleri dışındaki şeylerin ona dâhil olmasına mâni hem de mahiyetin tüm fertlerine câmi

⁴⁹⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, **Tam Kayıtlı Şemsiye**, s.15

⁴⁹¹ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, **el-Kavâ'idu'l-Celiyye fi er-Risâleti's-Şemsiyye**, s.238

⁴⁹² Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantukîyye...**, s.213

olduğu içindir.⁴⁹³ Tam denilmesinin sebebi ise Teftâzânî'ye göre, mahiyetin bütün zatilerini kapsamamasından dolayıdır.⁴⁹⁴ Eğer tanım, kurucu unsurların tamamından oluşmazsa, yani cins ve ayırım dışındakilerden oluşursa eksik özsel tanım olarak isimlendirilir. Burada tanım, bazı zatilerden yoksundur. Ya, sadece ayırımdan ya da ayırım ve uzak cinsten oluşur. İnsanı, sadece natık veya natık cisim şeklinde tanımlamak böyledir. Zira natık daha önce de zikrettiğimiz gibi insanın yakın ayırımı cisim ise insanın uzak cinsidir. Cins daha uzak oldukça tanıma daha çok noksanlık girer.⁴⁹⁵

3.1.2.2. Tam İlintisel Tanım Ve Eksik İlintisel Tanım

Eğer tanım, yakın cins ve hassadan oluşursa tam ilintisel tanım olarak isimlendirilir. Bu şekilde olan tanıma, önce yakın cinsin gelmesi açısından tam özsel tanıma benzemesiyle beraber, bir şeyin eseri ve gereklilikleri olan hassadan oluşmaktadır. Yakın cinsten sonra mahiyete has hassa getirilir. İnsanı gülen hayvan olarak tanımlamak böyledir. Eğer tanım, sadece hassa ile veya hassa ve uzak cinsten yapılırsa eksik ilintisel tanım olarak isimlendirilir. Eksik ilintisel tanımdaki hassa, özsel tanımdaki ayırıma benzer. Eğer hassa, yakın cins ile olursa tanım tam, uzak cins ile olursa tanım eksik olur.

Tanımlarda da açıkça görüldüğü gibi ayırımla beraber genel ilintiye veya hassa ile beraber genel ilintiye itibar edilmemiştir. Çünkü ayırıştırma için fayda vermez ve zat hakkında da bilgi sahibi olmaya yöneltmez. Ayırıştırma ayırım ile hâsıl olur. Teftâzânî bu konuda tartışma olduğunu belirtir. Tartışma ise şuna binaendir: Her kaydın, ayırıştırma belirttiği veya zat hakkında bilgi verdiği kabul edilmez. Bilakis çoğu zaman arazların toplamı, mahiyeti açıklamada ziyade bir fayda ve onun hakikati hakkında bilgi sahibi olmada kolaylık sağlar. İbn Sînâ da *Şifa*'da bu konuda şöyle demektedir: Bir şey, kendine özgü bütün araz ve özelliklerin toplamından oluşan bir sözle tanımlandığında bu şey eksik tanımlanmış olur.⁴⁹⁶ Çoğu zaman mantıkçılar genel ilintileri cinslerin yerine koymaktadırlar. Aynı şekilde uzak ayırım

⁴⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.195

⁴⁹⁴ Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkîyye...*, s.213, Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.196

⁴⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.196

⁴⁹⁶ İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihat*, s.17

ile yakın ayırım veya uzak ayırım ile hassa zikredilen tanımdan çıkmaktadır. Ancak, bunlarda zat hakkında bilgi vermektedir.⁴⁹⁷ Teftâzânî yapılan tartışmaya açıklık getirmez.

Burada Teftâzânî şöyle bir şeyin denilebileceğini belirtir: Muhakkak ki her parça mahiyetten farklı ve ondan öncedir. Fakat açıktır ki, parçaların toplamı ne mahiyetten farklıdır ne de ondan öncedir. Tam özsel tanım, parçaların tümüyle yapılan bir tanımdır. O zaman önce gelme, sebebiyet ve farklılık nasıl olur? Bu denilene cevap olarak da şöyle denilmiştir: Tanım, parçaların tümüyle ayrı ayrı yapılır, parçaların tümü de bunların toplamından oluşan bir olması açısından tanımlanan olur. Tanım, tanımlanandan farklıdır. Mesela; parçaların tümünün on tane olduğunu varsaydığımızda, bunlardan dokuz tanesi maddî parça, diğeri surî parça olmaktadır. Bu da, toplamlardan oluşan birdir. Onların hepsini tek tek ele aldığımız zaman, toplamdan oluşan bir, mahiyeti bir yapmaz. Aksine dokuzu on yaparak onu çoğaltır. Fakat tanımlanan, toplamdan oluşan birdir. Bu açıdan tanımlanan, tanımdan farklıdır. Surî olan, diğerrinin tasavvurunu gerektirir ve ondan önce gelir.⁴⁹⁸

Bazen de bu söylenene şöyle cevap verilmektedir: Tanımlananın bilinmesi, parçaların tümüne bağlı olan tek bir tasavvurdur. Tanımın bilinmesi ise, parçalara bağlı olan birçok tasavvurdur. Parçaların tasavvurlarının tümü, parçaların toplamının tasavvuru için bir sebeptir ve ondan önce gelir. Tanımda bunlar ayrıntılı, tanımlananda ise geneldir.

Bu zikredilen cevap hakkında da tartışma vardır. Çünkü bu cevap, tanım ile tanımlanan, -yani mahiyet ve onun parçalarının tümü arasında- bir fark bırakmamaktadır. Hatta mahiyetin tasavvuru olan tanımlanan ile parçaların tasavvuru olan tanım arasında da bir fark bırakmamaktadır. O zaman şunu açıklamak gerekir, tanımlanan; ona bir tasavvurun bağlı olduğu parçalardır. Tanım ise, ona tasavvurların bağlı olduğu parçalardır. Tanım ve tanımlananda ayrıntıların ve genelliğin gerçekleşmesi için tanım ve tanımlananın böyle olması gerekir.⁴⁹⁹ Yani

⁴⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.196

⁴⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.196-197

⁴⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.197

tanımlananda, bir tasavvur bütün parçalara bağlıdır, tanımda ise, parçalar birçok tasavvura bağlıdır.

3.1.3.Tanımda Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Tasavvur ilk ilimdir ve tanımla elde edilir. Özün bilgisi tasdiktir. Tanım ise; özün bilgisini hedef almıştır. Bir şeyin özünü tam olarak ortaya koyan tanım, yakın cins ve yakın ayırımdan oluşur. Çünkü yakın cins, şeyi diğer cinslerden, yakın ayırım ise şeyi cins içindeki türlerinden ayırarak hakikatinin özüyle beraber ortaya koymaktadır. O yüzden bir şeyin özü hakkında bilgi sahibi olmak istediğimizde, o şeyi tanımlarken dikkat edilmesi gereken bir takım hususlar ortaya çıkmaktadır. Bu konuda mantığın kurucusu olan Aristoteles öncü bir rol oynar. O ilk olarak tanımın, tanımlanana has olması gerektiğini belirtir.⁵⁰⁰ Daha sonra ise tanımda oluşan yanlışlıkları iki bölümde incelemektedir. Birincisi; müphem bir dilin kullanılmasından, ikincisi ise; gereğinden daha şümüllü bir ifadenin kullanılmasından bir takım yanlışlıklar meydana gelmektedir. Bunları kısaca birkaç maddede şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Tanım, tanımlanana daima özdeş olacağından zorunlu olarak ters döndürülebilmelidir.
- 2) Tanımda, tanımlayan tanımlanandan önce olmalıdır. Çünkü cinsler her zaman türlerden öncedirler.
- 3) Zamandaş olan iki şeyden birisi diğerini tanımlayamaz.
- 4) Bir şey kendi kendisinin tanımında kullanılamaz.
- 5) Tanım, veciz olmalıdır.
- 6) Tanımda mecaz ve mecazlı deyimler kullanılmamalıdır.
- 7) Tanımda eşsesli kelimeler kullanılmışsa, bunların hangi manada kullanıldıkları açıklanmalıdır.

⁵⁰⁰ Aristoteles, **Organon V (Topikler)**, (Çev.) Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1989, s.168

8) Tanım bütüncül ve olumlu olmalıdır.

9) Tanımda hiç kullanılmayan veya çok az kullanılan terimlere yer verilmemelidir.⁵⁰¹

Bunun İslam mantık tarihine yansımaları ise İbn Sînâ ile olmuştur. Çünkü o *İşârat*'ta, bilindiği zaman fayda veren ve başka yerlerdeki şekillerini gösteren, şeylerin özsel ve ilintisel ile tanımlanmalarında onlara arız olan yanlışlıkların sınıflarına yönelik bir işaret başlığını açarak verdiği örneklerle Aristoteles ile hemen hemen birebir örtüşmektedir. Kısaca bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Tanımlarda, mecaz, müsteâr, yabancı garip (el-ğarîbetü'l-vaşîyye) lafızlar kullanılmamalıdır.

2) Bir şeyi tanımlarken bilgi ve bilgisizlik açısından tanımlanana eşit olan bir tanımlayan ile tanım yapılmamalıdır.

3) Bir şey, kendisinden daha kapalı bir şey ile tanımlanmamalıdır.

4) Bir şey, kendisi ile tanımlanmamalıdır.

5) Bir şey, kendisi aracılığıyla bilinen bir şey ile tanımlanmamalıdır.

6) Tanımda aynı kelime tekrar edilmemelidir.

İbn Sînâ, bu konuda verdiği örnekler ve yaptığı açıklamalarla kendisinden sonrakileri büyük oranda etkilemiştir. Tanımda dikkat edilmesi gereken hususların, Fahrüddin Râzî tarafından da açık bir şekilde incelenmesi İbn Sînâ'nın bu konudaki etkisinin önemli bir göstergesidir. Yalnız Fahrüddin Râzî'nin değindiği bazı noktalar ne İbn Sînâ ne de sonrasında dile getirilmiş değildir.⁵⁰² Ona göre tanımlara özgü oluşabilecek sıkıntılar şu beş şey ile sınırlıdır:

1) Cins konumunda zikredilenin cins olmaması.

2) Ayırım konumunda zikredilenin ayırım olmaması.

⁵⁰¹ Aristoteles, **Organon V (Topikler)**, s.170-184

⁵⁰² Özturan, **Mütehirin Dönemi Mnatığında Tasavvurât**, s.266

- 3) Cins konumunda zikredilen her ne kadar cins olsa da yakın cins olmaması.
- 4) Ayırım konumunda zikredilen her ne kadar ayırım olsa da yakın ayırım olmaması.
- 5) Zikredilenler yakın cins ve yakın ayırım olsa da ayırımı cinsten önce getirmek caiz değildir. Çünkü cins, ayırımdan daha geneldir. Genel olan ise özel olandan daha iyi bilinir. Daha iyi bilinen daha iyi bilinmeyenden daha önce gelmelidir.⁵⁰³

Fahrudin Râzî sonrası mantık ilminin önemli isimlerinden biri olan Efdaluddin Hûnecî de, tanımda oluşabilecek mahzurlu durumları tıpkı *İşârat*'taki gibi ele almaktadır. Bunları nazarı itibara aldığımızda Kâtibî ve onun *Şemsiyye* eserine şerh yazan Teftâzânî'nin de bu konuda İbn Sînâ merkezli olduğu söylenebilir.⁵⁰⁴

Kâtibî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Bir şeyi tanımlarken, hareketin durgun olmayan ile çiftin tek olmayan ile tanımlanması gibi bilgi ve bilgisizlik açısından tanımlanana eşit olan bir tanımlayan ile tanım yapmaktan kaçınılmalıdır. Bir şeyi; tanımlanan bilinmeksizin, kendisi de bilinmeyecek olan bir tanımlayan ile tanımlamaktan kaçınılmalıdır. Böylesi bir durum ister nitelik, kendisiyle benzerliğin gerçekleştiği şeydir sözünü söyleyip ardından benzerlik, nitelikteki ittifaktır demenin oluşturacağı gibi tek merteye olsun, ister ilk çift sayı ikidir dedikten sonra ilk çift sayı iki eşit parçaya bölünendir deyip ardından birbirine eşit iki şey, biri diğerinden fazla olmayan iki şeydir demenin oluşturacağı birden fazla mertebeye olsun fark etmez, bundan kaçınılmalıdır. Tanımda, yabancı garip lafızları, işiten açısından neye delalet ettiği açık olmayan alışılmadık lafızları kullanmamak gerekir.⁵⁰⁵

Tanımda oluşabilecek hatalar Manevî ve lafzî olarak iki kısma ayrılır. Manevî olan hatalar; bilgi ve bilgisizlik açısından tanımlanana eşit olan bir tanımlayan ile

⁵⁰³ Fahrudin Râzî, *Mantıku'l-Mulâhâs*, s.116-117

⁵⁰⁴ Özturan, *Mütehhirin Dönemi Mnatığında Tasavvurât*, s.267

⁵⁰⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, *Tam Kayıtlı Şemsiye*, s.15-16

tanım yapmaktır. Lafzî olan hatalar ise; işitene nazaran lafızlarda olan sıkıntılardır.⁵⁰⁶ Manevî ve lafzî olarak yapılan ayırımı ilk olarak Fahrüddin Râzî tarafından yapılmıştır⁵⁰⁷

Buna göre tanımda dikkat edilmesi gereken hususları mana açısından ve lafız açısından olmak üzere iki ayrı başlık altında ele alabiliriz.

3.1.3.1. Mana Açısından Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Tasavvur ilk bilgidir ve tanım ile elde edilir. Tasavvura ulaşma esnasında tanımlayan olmadığı halde bazı ihlaller olduğu için tanımlayana benzeyen birtakım şeyler meydana gelmektedir. Tanımlayan, bazen amacı işitenden kaldıran kapalı ve tabiatı nefret ettiren bir lafzı kapsamaktadır. Bu lafzı bilmek de tanımlananı bilmeyi gerektirir. Teftâzânî bu şekilde oluşan manevî hataların tanımını tanım olmaktan çıkaracağını, ama lafzî hataların böyle olmadığını belirtir. Çünkü lafzî hatalar tanımın sadece güzelliğini bozar.⁵⁰⁸

Tanımlayanın içinde, tanımlananı bilmeyi gerektiren bir şeyin bulunmaması gerekir. Bu, tanımda kısır döngü olmaması gerektiğine işaretir. Teftâzânî, kısır döngü ile yapılan tanımın eşitlik ile yapılan tanımdan daha kötü olduğunu belirtir. Çünkü eşitlik ile yapılan tanım, tanımlanan şeyin kendisi olmamakla beraber tanımlanan şeyi bazı yönlerden açıklayabilir. Kısır döngü, açık ve gizli olmak üzere ikiye ayrılır. Açık kısır döngü; bir mertebeye olandır. Gizli kısır döngü; iki mertebe ve daha fazlasıyla olandır. Bu kısır döngü türünde, zaten ispata muhtaç olan iki önerme birbirine delil olarak alınır.⁵⁰⁹ Teftâzânî'ye göre gizli olan kısır döngü açık olandan daha kötüdür. Çünkü gizli olan kısır döngü hem açık olan kısır döngüyü hem de daha fazlasını içerir. Ancak açık olan kısır döngü zahiren gizli olandan daha kötü görünür.⁵¹⁰

⁵⁰⁶ İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâ'idü'l-Celiyye fi er-Risâleti's-Şemsiyye*, s.240, Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'idü'l-mantıkîyye...*, s.216-217

⁵⁰⁷ Fahrüddin Râzî, *Mantıku'l-Mulâhâs*, s.116

⁵⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.198

⁵⁰⁹ İbrahim Emiroğlu, "Petitio Principii Nedir?", *Felsefe Dünyası*, S.9, (s.65-74), TFD Yayını, Ankara 1993

⁵¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.198

Çifti, tek olmayan şeklinde, hareketi de, durgun olmayan şeklinde eşitlikle tanımlamak Teftâzânî'ye göre zıt olarak kabul edildikleri vakit geçerlidir. Ama aralarında meleke ve yokluk ilişkisi olduğu zaman durgun olma, aslında hareketli olmanın yokluğu, tek ise, aslında çift olmanın yokluğudur. Gerçekleşmeleri açısından da bu böyledir.⁵¹¹ Burada görüldüğü gibi, zikredilen şeyler meleke ve yokluk açısından ele alınırsa tek mertebede kısır döngü gerçekleşir. Yani açık kısır döngü olur.

Bir şeyin bağlı olduğu şey ile tanımlanması Teftâzânî göre, ya bağlılığın bir merteye ile olacağını ya iki merteye ile ya da daha çok merteye ile olacağına işaretler.

Bir merteye ile bağlı olmak şöyledir; niteliği, benzerlik değil de onunla benzerliğin var olduğu şekilde tanımlayıp, sonra benzerliği nitelikte eşit olmak şeklinde tanımlamada olduğu gibi tanım vasıtasız olarak tanımlanana bağlıdır. O zaman burada benzerlik, niteliğe bir merteye ile bağlıdır.⁵¹² Yani bağlılık tek bir merteye ile olduğu için burada açık kısır döngü gerçekleşmektedir.

İki merteye ile bağlı olmak şöyledir; ikiyi, iki eşit kısma bölünen ilk sayı olarak tanımlayıp, sonra iki eşit şeyi, birbirine üstünlük sağlamayan olarak tanımladıktan sonra, bu iki şeyi de iki ile tanımlamak böyledir. O zaman burada iki eşit, ikiye iki mertebede bağlı olur. Birincisi; iki eşitin, iki şeye bağlı olması, ikincisi ise; iki şeyin ikiye bağlı olmasıdır.

Daha çok merteye ile bağlı olmak ise şöyledir; ikiyi, ilk çift olan şeklinde, çifti de iki eşit kısma bölünen şeklinde, iki eşiti de az önce geçtiği gibi, birbirine üstünlük sağlamayan şeklinde tanımlamak böyledir. O zaman burada çift, ikiye üç mertebede bağlı olur. Çünkü çift, iki eşite terkip edilir, iki eşit, iki şeye terkip edilir ve iki şey de, ikiye terkip edilir.⁵¹³

Yukarıda geçtiği üzere iki, birinci çifttir diye tanımlandıktan sonra çift de iki eşit kısma bölünen şeydir şeklinde tanımlanıp ondan sonra o eşitler iki şeydir ki, birinin diğerinden fazlası olmaz şeklinde tanımlanır. Daha sonra o iki şey, ikidir

⁵¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.198-199

⁵¹² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.199

⁵¹³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s.199

denilse; ikiye bilmek, çifti bilmeye, çifti bilmek de eşitleri bilmeye, onları bilmek de birbirinden fazlası olmayan iki şeyi bilmeye; onları bilmek de ikiye bilmeye, neticede dönüp dolaşarak ikiye bilmek, ikiye bilmeye bağlıdır şeklinde tanımlanmış olup kısır döngü meydana gelir. Zaten ilim konusunda da belirttiğimiz üzere kısır döngü batıldır. Çünkü kısır döngü olunca hiçbir zaman bir şey hakkındaki ilk bilgi elde edilememektedir. Bu tür bir yanlıştın tanıma yansıması ise, bir şey kendisi aracılığıyla bilinen şey ile tanımlanmasına sebep olur. Tanımda dikkat edilmesi gereken hususlar konusunda zikrettiğimiz üzere bir şey bu şekilde tanımlanamaz.

3.1.3.2. Lafız Açısından Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Tanımda yabancı garip lafızlar kullanılmamalıdır. Burada kullanılan yabancı garip lafızlar eş anlamlıdır. O yüzden manaları bir olur. Bunlar dinleyici açısından lafzın veya tanımın manasının anlaşılmasını engeller. İbn Sînâ da garip ve vahşi olmayan şekilde benzer bir ifade kullanmaktadır. Teftâzânî İbn Sînâ'nın garip lafzından maksadının; kullanımı meşhur olmayan olduğunu ve alışlagelmiş lafızların karşılığında kullandığını, vahşi lafzından ise; kişinin tabiatını o tanımlı anlamaktan nefret ettiren manasında ve tatlılığa karşı olarak kullandığını belirtmektedir.⁵¹⁴

Örnek verecek olursak “المُرْتَبَةُ” ve “الدَّيْمَةُ” kelimeleri yağmur yağdıran bulut için kullanılır. Bunların anlaşılması kolay ve okunması da akıcıdır. Ancak “البُعَاقُ” kelimesi de aynı anlamda olmasına rağmen kulağı tırmalayan ve telaffuzu zor bir kelimedir.⁵¹⁵ Bunların örnekleri lügat kitaplarında çoktur. Aynı şekilde cinlerin “harb” adında bir adamı çölde öldürüp oraya gömdükleri hikâyeden oluşturulan şu şiir de kulağı tırmalayan ve teleffuzu zor kelimelerden oluşmaktadır:

وَقَبْرُ حَرْبٍ يَمْكَانُ فَقْرُ وَ لَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

(Harb'in kabri, çorak bir yerdedir ve onun kabrinin yanında da hiçbir kabir yoktur.)

⁵¹⁴ Teftâzânî, Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık, s.199

⁵¹⁵ Carim, Emin, el-Belâğâtü'l-Vâdihe, s.5

Yukarıda da geçtiği üzere garip ve telaffuzu zor kelimeler manayı anlamaya engel olmaktadır. Lafzın mananın anlaşılmasına engel olduğuna dair ifadeleri Şafî fâkihi olan ve Maverdî lakabıyla tanınan Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdî (ö. 450/1080), *Edebu'd-dünya ve'd-dîn* adlı eserinde açıkça ele almaktadır. Ona göre, bir mananın anlaşılmamasının sebebi üçtür:

Ya manayı tercüme edenin sözünde bir illet vardır ki mananın anlaşılmasına engel olur. Ya manaya bırakılmış lafzın kendisinde bir illet vardır ki mananın anlaşılmasına engel olur. Ya da lafızdan manayı çıkararak dinleyende bir illet vardır ki mananın anlaşılmasına engel olur.⁵¹⁶

Daha sonra da Maverdî, manayı tercüme edenin sözündeki sıkıntıyı üçe ayırarak ya lafzın manayı ifade etmede yetersiz olduğunu, ya lafzın manadan daha ziyade olduğunu ya da konuşanın konuşmasından kastettiği manayı, dinleyenin o kast edilen manayı bilmediğinden dolayı sıkıntıların meydana geleceğini belirtir.⁵¹⁷

Kişinin gayesini belirleyen açık bir karine olmaksızın tanımda müşterek ve mecaz lafızlar da kullanılmamalıdır. Ancak daha önce lafız konusunda geçtiği üzere mecazın bir karine olmaksızın olamayacağını belirttik. Yani mecaz varsa mananın anlaşılmasını engelleyen karine de vardır, mecaz karinesiz olmaz şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Ancak Teftâzânî, mecazın, lafzın manasında kullanılmadığına delalet eden bir karineyle bulunmayacağını, çünkü mecazdaki karine ile kişinin gayesini belirlemeye delalet eden karinenin farklı şeyler olduğunu belirtir.⁵¹⁸

Yani tanımda garip, açık olmayan, mecazî ve müşterek lafızların kullanılmaması gerekir. Çünkü bu tarz lafızlar işiteni, manayı anlamaktan uzaklaştırmaktadır. Bir tanımda dikkat edilmesi gereken hususlara bakıldığında mantık ilminde bu konuya dair oluşan kaidelerin tamamı İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta dile getirdiği husulardan oluşmaktadır. Kâtibî'nin bu konuda zikrettiklerine baktığımızda onun da İbn Sînâ'nın zikrettiği şeyleri hemen hemen aynı tarzda zikrettiği

⁵¹⁶ Detaylı bilgi için bkz., Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, **Edebü'd-dünya Ve'd-dîn**, (Thk.) Yasin Muhammed Sivâsî, Darü'l-İbnü'l Kesîr, Beyrut 2012, s.78-85

⁵¹⁷ Mâverdî, **Edebü'd-dünya Ve'd-dîn**, s.78-85

⁵¹⁸ Teftâzânî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, s.200

görülmektedir. Teftâzânî ise, hem İbn Sînâ'nın hem de Kâtibî'nin zikrettiği kaideleri hatta verilen örnekleri bile hemen hemen aynı şekilde zikreder.



SONUÇ

XIV. yüzyılın önemli âlimlerinden biri olan Teftâzânî, ortaya koyduğu eserlerle, Aristoteles mantığına dayalı, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine bağlı, İslam mantıkçıları silsilesinin en son halkalarından biri ve asrının en büyük kelamcısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Başta kelam ve mantık ilminde olmak üzere tüm ilimlerde ortaya koyduğu eserlerle adından söz ettirmektedir. Teftâzânî'nin tasavvur anlayışı ile ilgili incelememiz sonucunda, onun hem kendine özgü düşüncelerinin olduğunu hem de kendisinden önceki felsefe-mantık geleneğindeki İslam âlimlerini takip ettiğini söylemek mümkündür. Onun kelam ve mantığa ait olan ve daha önce yazılan bir takım kitaplar gibi pedagojik amaçla te'lif ettiği *Tehzibu'l-mantık ve'l-keîâm* eseri benzerinin bir kopyası olmaktan uzak nev'i şahsına münhasır bir eserdir. Ayrıca sadece mantığa ait olup Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye* eserine bir şerh olarak yazdığı *Şerhü'ş-şemsiyye fi'l-mantık* eseri de her ne kadar bir şerh olsa da Teftâzânî'nin tasavvur ile ilgili eşsiz görüş ve çözümlerini içermektedir. Bununla beraber Teftâzânî'nin mantık anlayışına birçok İslam âlimi kaynak teşkil etmektedir. Bunların başında Ali b. Ömer Kâtibî, Kutbuddin Râzî, Fahrüddin Râzî, Nasirüddin et-Tûsî, hatta Fârâbî ve İbn Sînâ kaynak teşkil etmektedir. Bunlardan, Fârâbî, İbn Sînâ, Fahrüddin Râzî, Nasirüddin et-Tûsî, Kutbuddin Râzî ve daha birçok İslam âlimine yer yer atıflarda bulunması, Kâtibî'nin ise eserine şerh yazmış olması bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Teftâzânî'nin mantığa ait eserleri tertip ve üslup bakımından daha öncekilerden tamamen olmasa da bazı hususlarda farklılık arz etmektedir. Hatta öncekilerle aynı görüşü paylaştığı yerlerde bile, anlatım farklılıkları açıkça görülmektedir.

Teftâzânî mantığın başında zikredilen ilim konusunda kelamcı kimliği ile hareket edip ilmi genel olarak ele alır. Daha sonra genel manada ele aldığı ilmi mertebesine göre kadim ve hadis kısımlarına ayırır. Özel olarak ise mantık ilmini ele

alıp ardından onu tasavvur tasdik kısımlarına ayırır. Mantığın ilk bölümü olan tasavvur konusunda ise yer yer dilci ve kelamcı kimliğini kullansada genelde meşşai gelenekteki mantık âlimlerini takip eder. Bu bölümde değindiği konuları açık bir şekilde hem düşünce hem de dil boyutuyla inceler. Bu incelemeler sonucunda oluşan düşünceyi açıkça ifade ettikten sonra kendisinden önceki felsefe ve mantık âlimlerinin düşüncelerini zikreder. Ancak delaletlerin birbirleriyle bozulması konusu hariç hiçbir yerde kendi düşüncesini veya hangi düşünceyi desteklediğini ifade etmez. Zira delaletlerin birbirleriyle bozulması konusunda zikrettiği açıklamalardan sonra bunların eşsiz ve hiç kimsenin kalamında olmadığı belirtir. *Tehzibu'l-mantik*'ta mantığın tasavvur kısmına dair konuları ele alırken hiç kimseye atıfta bulunmaz. Ama Kâtibî'nin eş-Şemsiyye adlı eserinin bir şerhi olan *Şerhu's-şemsiyye fi'l-mantik*'ta ise Kâtibî'nin yapmış olduğu açıklamalara açıklık getirerek yer yer İbn Sînâ, Fahrüddin Râzî, Hûnecî, Nasirüddin Tûsî gibi âlimlere atıflarda bulunur.

Müfret lafızlar kısmında Tefâtânî'nin dilci kimliği açık bir şekilde hissedilmektedir. Zira kullandığı lafızlar ve konulara dair yaptığı açıklamalar bunun bir göstergesidir. Müfret manalar kısmında ele aldığı beş tümel ve bunlara dayalı olan tanım konularını zikrederken ortaya konulan görüşlerin doğruluğunu belirlemek için özellikle İbn Sînâ'ya atıflarda bulunur. Mesela; yabancı garip ve vahşi kelimelerin tanımda kullanılmaması gerektiğini belirtirken aynı şeylerin İbn Sînâ tarafından da söylendiğini belirtir. Daha sonra belirttiği şeyin doğruluğunu ispatlamak için İbn Sînâ'nin görüşlerini açıkça zikreder.

Tefâtânî'nin tasavvur anlayışını çalışırken dikkatimizi çeken konulardan biri de, bir şeyleri tanımlarken kullanılan “bu açıdan/haysiyyet” kaydının üzerinde önemle durmasıdır. Zira o, bu kaydın bir şeyleri tanımlarken kullanılmaması durumunda o şeyin belirsiz kalacağını ve asıl manası dışında herhangi bir manada da anlaşılacağını belirtir.

Diğer taraftan İslam mantık tarihinde kendisiyle başladığı söylenen Mütেকaddimûn ve Mütעהhirûn ekollerinden herhangi birine Tefâtânî'yi mal etmek doğru gözükmemektedir. Zira o, bir konuda Mütেকaddimûn âlimlerinin görüşlerini tercih ederken, başka bir konuda Mütעהhirûnun âlimlerinin görüşlerini üstün görebilmekte ve bazen de her iki ekolün görüşünü bir arada zikredebilmektedir.

Mütekaddimûn ve müteahhirûn ifadelerini kendisi de *Şerhu 'ş-şemsiyye fi 'l-mantık*'ta açıkça zikretmektedir. Mantığın tasavvur kısmına dair düşüncelerini zikrederken bu düşüncelerin mütekaddimûn veya müteahhirûn âlimlerinin metinlerinde açıkça zikredildiğini belirtir. Mütekaddimûn âlimlerine örnek olarak İbn Sînâ'yı örnek gösterirken müteahhirûn âlimlerine ise Fahrüddin Râzî ve Hûnecî'yi örnek gösterir. Ancak kendisinin hangi âlimlerin görüşünü benimsediğini açıkça ifade etmez. Tüm bunlardan hareketle onun mütekaddimûn veya müteahhirûn ayrımından hangisine mensup olduğu belirlemek zordur.

Biz bu çalışmamızda Teftâzânî'yi daha çok mantıkçı kimliğiyle ele aldık. Ancak mantık ilminde zikredilen konular hem dil hem de kelam konularını da kapsadığı için yer yer onun dilci ve kelamcı kimliğine de değindik. Tüm bunları yaparken Teftâzânî'nin tasavvur tarzındaki bilgileri açıklarken ki kullandığı lafızları dilci kimliğini dikkate alarak titizlikle incelemeye çalıştık. Ayrıca düşüncelerini zikrederken işaret ettiği âlimleri de tespit etmeye onlarla benzer ve farklı olduğu konuları bu tespitlerden hareketle ele almaya çalıştık.

Teftâzânî, mantığı ele alırken tüm felsefe ve mantık âlimleri gibi onun bir kanun, bir alet ve ölçü olduğunu ifade eder. Ancak tüm bunlardan farklı olarak mantığın vicdanî bir sûret olduğunu belirtir. Teftâzânî'nin bununla ne kastettiğini belirlemek ayrı bir çalışmanın konusu olmaktadır. Zira burada onun hem mantık hem dil hem de kelama dair düşüncelerinin açık bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bu bağlamda Teftâzânî'yi “dil-kelam-mantık” üçgeninde veya özel olarak dil-mantık ekseninde ele almak araştırmaya değer konulardan bir kaçıdır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, **Metafizik**, (çev.) Ahmet ARSLAN, Sosyal Yayınları, İstanbul 2014

Aristoteles, **Organon V (Topikler)**, (çev.) Hamdi Ragıp ATADEMİR, MEB Yayınları, İstanbul 1989

AKKUŞ Süleyman, ERDİNÇ Ziya, “Sa’düddin Tefâtânî’de Bilgi Teorisi”, **Ûsul Dergisi**, S.21, İstanbul 2014

AYIK Hasan, “Mantık ve Düşünce”, **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, C.5

ALPER Ömer Mahir, “Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme, **Nazarîyat Dergisi**, C.1, İstanbul 2015

AL-SABRA Abdelhamid Ibrahim, “Avicenna On The Subject Matter of Logic”, **The Journal of Philosophy**, S.77

AKKANAT Hasan, “**Siraceddin el-Ûrmevî ve Metâliu’l-Envar**, **Tahkik, Çeviri, İnceleme**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2006

ADANALI A. Hadi, Erken Dönem İslam’da Gramer ve Mantık Tartışması, **İslamiyat Dergisi**, C.7, S.2, Ankara 2004

AKDAĞ Hasan, **Arap Dili Dil Bilgisi**, Tekin Kitabevi, Konya 1989

BİNGÖL Abdülkuddus, **Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993

BİNGÖL Abdülkuddus, **Klasik Mnâtk'ın Tanım Teorisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993

BOLAY Naci, **İbn Sînâ Mantığında Önergeler**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1994

BOLAY Naci, "Bedihi", **DİA**, C.5, TDV Yayınları, İstanbul 1992

BOLAY Naci, "Delâlet", **DİA**, C.9, TDV Yayınları, İstanbul 1994

BOZKURT Mustafa, **Fahrudin Râzî'de Bilgi Teorisi**, Akçağ Yayınları, Ankara 2016

BOZKURT Nejat, Dil-Mantık Bağlamı ya da Dil-Düşünce İlintisi Üstüne, **Felsefe Dergisi**, S.4, İstanbul 1990

CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif, **Haşiye 'ala Şerhi Kutbuddin er-Râzî**, (thk.), Muhsin BİDARFER, Menşurat-ı Bidarfer, Kum 2016, ("Tahrîru'l-Kavâ'idi'l-Mantıkîyye fi Şerhi er-Risâleti's-Şemsiyye" eserinin içinde)

CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif, **Ta'rifât**, (thk.), Adil Enver HIZIR, Daru'l-Muârefe, Beyrut 2013

CÂRİM Ali-EMİN Mustafa, **el-Belâğâtu'l-Vâdihe**, Müessesetu'l-Kitâbu's-Sekâfiyye, Beyrut 2014

ÇAPAK İbrahim, **Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara 2011

ÇAPAK İbrahim, **Düşünce Geleneğimizde Mantık**, Ensar Yayınları, İstanbul 2016

ÇAPAK İbrahim, **Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümgeller**, Araştırma Yayınları, Ankara 2011

ÇAPAK İbrahim, **Ana Hatlarıyla Mantık**, Ensar Yayınları, 2012

ÇAPAK İbrahim, "Cürcânî'nin er-Risâletu'l-Kubrâ fi'l-Mantık Adlı Rîsâlesi ile Halidî'nin Kifâyetu'l Mubtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l-Mantık Adlı Rîsâlesinin Karşılaştırılması", **Felsefe Dünyası**, S.56, Ankara 2012

ÇAĞRICI Mustafa, “Hûnecî”, **DİA**, C.18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998

ÇIKAR Mehmet Şirin, “Ebu Hayyan et-Tevhidî’nin el-Mukâbesât Adlı Eserinde Dil”, **Ekev Akademi Dergisi**, S.16, Erzurum 2003

DERİN Necmi, “Mantıkta İçeriğin Önemi”, **İslami İlimler Dergisi**, S.2, İstanbul 2010

EMİROĞLU İbrahim, “Petitio Principii Nedir?”, **Felsefe Dünyası**, Türk Felsefe Derneği Yayını, Ankara 1993, s.65-74

EBHERİ Esiruddin, **İsâğucî (Mantığa Giriş)**, (çev.) Hüseyin SARIOĞLU, İz Yayıncılık, İstanbul 1998

EL-ROUAYHEB Khaled, “Post-AvicennanLogicians On The Subject Matter of Logic: Some Thirteenth-And Fourteenth Discussions”, **Arabic Sciences and Philosophy**, S.22, s.77-78

FÂRÂBÎ, **İlimlerin Sayımı**, (çev.) Ahmet ARSLAN, Vadi Yayınları, Ankara 1999

FÂRÂBÎ, **Kitâbu’l-Burhan**, (trc.) Ömer TÜRKER-Ömer Mahir ALPER, Klasik Yayınları, İstanbul 2008

FÂRÂBÎ, **Kitabu’l-Hurûf**, (çev.), Ömer TÜRKER, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008

FİTZPATRİCK Richard, **Eucli’s Elements of Geometry**, Forgotten Books, 2008

GAZZÂLÎ, **Mi’yâru’l-İlm**, (çev.) Ali DURUSOY, Hasan HACAĞ, TYEKB Yayınları, İstanbul 2013

GAZZÂLÎ, **Mustasfâ**, C.2, (çev.) Yunus APAYDIN, Klasik Yayınları, İstanbul 2006

GELENBEVÎ, **Burhanu-Gelenbevî**, Matba‘atu Osmaniyye, Dersa‘adet 1310

GÖRGÜN Tahsin, “İnşâ”, **DİA**, C.22, TDV Yayınları, İstanbul 2000

GÖRGÜN Tahsin, “Lafız”, **DİA**, C.27, TDV Yayınları, İstanbul 2003

- HÛNECÎ Efdâlu'd-Din, **Keşfu'l-Esrâr 'an Gâvâmizi'l-Efkâr**, (thk.) Halîd el-RÛVEYHEB, İnan Felsefe Enstitüsü Yayınları, Tahran 1389
- HİLLÎ İbnu'l-Mutahhar, **el-Kavâ'idu'l-Celiyye fi er-Risâleti's-Şemsiyye**, (nşr.) Fâris el-HASSÛN, Neşri'l-İslamî Müessesesi, Kum 1412
- HAKLÎ Şaban, "Fahrüddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrüddin er-Râzî**, İSAM Yayınları, İstanbul 2013
- HASIRCI Nazım, **Klasik Mantık El Kitabı**, Araştırma Yayınları, İstanbul 2015
- İBN SÎNÂ, **Kitabü't-Ta'likât**, (thk.), Hasan Mecid el-UBEYDÎ, Darü'l el-Ferkâd, Dimeşk 2011
- İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa(II. Analitikler)**, (çev.), Ömer TÛRKER, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006
- İBN SÎNÂ, **Kitabu's-Şifa(el-Medhâl)**, (çev.), Ömer TÛRKER, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013
- İBN SÎNÂ, **el-İşarât ve't-Tenbihat**, (çev.), Ali DURUSOY-Muhittin MACİT-Ekrem DEMİRLİ, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005
- İBN SÎNÂ, **Kitâbu's-Şifâ (Yorum Üzerine)**, (çev.) Ömer TÛRKER, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006
- İBN RÛŞD, **İkinci Analitiklerin Orta Şerhi**, (çev.), Hacı KAYA, Klasik Yayınları, İstanbul 2015
- İHVÂN-I SAFÂ, **Resâil**, (thk.) Arif TAMER, C.1, Menşûrât-ı Âvîdât, Beyrut 1990
- İBN HALDUN, **Mukaddime**, (çev.) Zakir Kadirî UGAN, C.2, MEB Yayınları, İstanbul 1996
- KÂTİBÎ Ali b. Ömer, **Tam Kayıtlı Şemsiyye**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul
- KÂTİBÎ Ali b. Ömer, **Cami'u'd-Dekâik fi Keşfi'l-Hakâ'ik**, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa Koleksiyonu, 4/8

KÂTİBÎ Ali b. Ömer, **er-Rîsâletü's-Şemsiyye**, (thk.), Muhsin BİDARFER, Menşurat-ı Bidarfer, Kum 2016

KAYA Mahmut, "REVÂKIYYÛN", **DİA**, C.35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008

KAYA Mahmut, **Kindî (Felsefî Risâleler)**, Klasik Yayınları, İstanbul 2014

KÖROĞLU Burhan, **Necmeddin el-Kâtibi'nin Bilgi Teorisi**, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015

KUTLUER İlhan, "İlim", **DİA**, C.22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000

Kur'ân

KAÇAR Halil İbrahim, "Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)", **M.Ü.İ.F.D.**, s.165-184

KOÇ Ahmet, "**İhvan-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi**", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 1996

MÂVERDÎ Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, **Edebu'd-Dünya ve'd-Din**, (thk.) Yasin Muhammed SİVASÎ, Dâru'l-İbnu'l-Kesîr, Beyrut 2012

MAĞNİSÂVÎ Mahmut b. Hasan, **Tam Kayıtlı Muğni't-Tullâb**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul T.y.

MEÇİN Mahmut, "İhvan-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", **DÜİFD**, C.16, Diyarbakır 2014

ONAY Hamdi, "**İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı**", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 1997

ÖNER Necati, **Klasik Mantık**, Divan Kitap, Ankara 2013

- ÖZTURAN Mehmet, “**Mütehhirin Dönemi Mnatığında Tasavvurât**”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2013
- ÖZTURAN Mehmet, “Seyyid Şerif Cürçânî’nin Rîsâle fi Taksimi’l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, **Nazarîyet Dergisi**, C.1, İstanbul 2015
- ÖZPİLAVCI Ferruh, “Gazzâli’nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, **İslami İlimler Dergisi**, C.7, s.145-158
- ÖZPİLAVCI Ferruh, “Mantık ve Dini İlimler: Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hâdis, Tasavvuf, Arap Dili”, **Isparta Mantık Araştırmaları Çalıştayı 1**, s.40-81
- ÖZDEMİR İbrahim, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006
- ÖZLEM Doğan, **Mantık**, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991
- PAŞA Ahmet Cevdet, **Mi’yâr-ı Sedât**, (sad.) Hasan Tahsin FEYİZLİ, Fecr Yayınevi, Ankara 1998
- PEHLİVAN Necmettin, “**Şemsu’d-din Muhammed b. Eşref es-Semerkandi’nin Kıstasu’l-Efkâr fi Tahkiki’l-Esrar Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi**”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2010
- RÂZÎ Kutbuddin, **Tahrîru’l-kavâ’idi’l-mantıkîyye fi Şerhi er-Rîsâleti’s-Şemsiyye**, (thk.), Muhsin BİDARFER, Menşurat-ı Bidarfer, Kum 2016
- RÂZÎ Kutbuddin, **Risâle fi’t-Tahkîki’l-Küllîyyât bi Usûlihi ve Kavâ’idihî**, (çev.) Ömer TÜRKER, TYEKB Yayınları, İstanbul 2013
- RÂZÎ Fahrüddin, **Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât**, (thk.) Ali Rıza NECİF ZADE, Müessesesi Mutalaât-ı İslâmî, Tahran 1384
- RÂZÎ Fahrüddin, **Mantku’l-Mulâhhâs**, (thk.) Ehad Feramerz KARÂMELİKÎ, Âdîne ASGÂRÎNİJÂD, Dânişgâh-ı İmam Sadık, Tahran 1381

STREET Tony, “Arabic and İslamic Philosophy Language and Logic”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2013, s.1-24, <http://plato.stanford.edu/entires/arabic-islamic-language/>, 17.01.2017

ŞENSOY Sedat, “Şerh”, **DİA**, C.38, TDV Yayınları, İstanbul 2010

ŞENSOY Sedat, “Mâna”, **DİA**, C.27, TDV Yayınları, İstanbul 2003

TÛSÎ Nasiruddin, **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât**, (thk.) Süleyman DÜNYA, Dâru'l Mâ'rife, Kahire 1998

TEFTÂZÂNÎ Sa'düddin, **Şerhu er-Risâletu's-Şemsiyye fi'l-Mantık**, Darü'l-Zeynel Abîdîn, Kum 2012

TEFTÂZÂNÎ Sa'düddin, **Şerhu'l-Makasıd**, (nşr.), Muhammed Ali BEYDAVÎ, Darûl-Kutubi'l-İlmiyye, C.1, Beyrut 2001

TEFTÂZÂNÎ Sa'düddin, **Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelam**, Matbaâtû's-Saâde, Mısır 1912

TÛRKER Ömer, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İsam Yayınları, İstanbul 2010

TÛRKER Ömer, “Tarif”, **DİA**, C.40, TDV Yayınları, İstanbul 2011

TÛRKER-KÛYEL Mübahat, **Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri**, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990

ZÂVÎ Tahir Ahmed, **Muhtâru's-Sihâh ve'l-Misbâhu'l-Mûnîr**, Dâru'l-Ârâbiyyeti'l-Kitâb, Tunus T.y.