

**T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
MANTIK BİLİM DALI**

**MOLLA FENARİ'NİN FEVAİD EL-FENARİ ADLI ESERİNİN TERCÜME
TAHLİL VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ



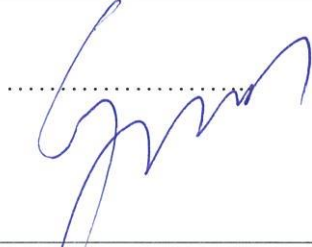


**HAZIRLAYAN
Mustafa AKDENİZ**

**DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nasih ECE**

VAN – 2019

KABUL VE ONAY SAYFASI

Mustafa AKDENİZ tarafından hazırlanan “Molla Fenari’nin Fevaid El-Fenari Adlı Eserinin Tercüme Tahlil Ve Değerlendirilmesi” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / ~~OY ÇOKLUĞU~~ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

<p>Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nasih ECE Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>	
<p>Başkan: Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nasih ECE Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>	
<p>Üye: Dr. Öğr. Turgut AKYÜZ Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>	
<p>Üye: Dr. Öğr. Yunus Kaplan Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>	
<p>Yedek Üye: Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>
<p>Tez Savunma Tarihi:</p>	29/07/2019
<p>Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.</p> <p> Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü</p>	

ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Mustafa AKDENİZ

...../...../20.....

Yüksek Lisans Tezi
Mustafa AKDENİZ

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Temmuz, 2019

MOLLA FENARİ’NİN FEVAİD EL-FENARİ ADLI ESERİNİN İNCELENMESİ

ÖZET

Mantığı sistemli bir şekilde öğretmek amacıyla tarih boyunca çalışmalar yapılmıştır. Porphyrios’un Aristoteles’in *Kategoriler*’ine giriş olarak yazmış olduğu *İsagoci* adlı eser de bu çalışmalardan biridir. İslam dünyasında ortaya çıkan *İsagoci* üzerine şerh ve haşiye yazma geleneğinde en çok şöhret bulmuş olan eser; on üçüncü yüzyılda yaşamış olan Esirüddin el-Ebherî’nin *İsagoci*’sidir. Bir hayli itibar görmüş olan bu eser, İslam dünyasında *İsagoci*’nin şerh ve haşiyeleri ile kendine has ayrı bir gelenek oluşturmuştur.

Osmanlı Devletinin en önemli ilim adamlarından biri olan Molla Fenârî, birçok ilim dalında değerli eserler kaleme almıştır. Mantık ilmi alanında kaleme aldığı *Fevaid el-Fenari* isimli eseri bunlardan biridir. Esirüddin el-Ebherî’nin *İsagoci* adlı eserine şerh niteliğindeki bu çalışması, gerek Mantık ilminin tartışmalı konularına getirdiği açıklamalar, gerekse de eğitim kurumlarında yüzyıllarca Mantık öğretimi için kullanılması nedeniyle önemli bir yere sahiptir.

“Molla Fenari’nin, *Fevaid El-Fenari* Adlı Eserinin Tercüme Ve Değerlendirilmesi” adlı bu çalışmamız, Fenârî’nin mantık anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir. İki ana bölümden oluşan bu tez çalışmasının birinci bölümü, Molla Fenârî’nin Mantık ilmi ile ilgili görüşlerine, eserin değerlendirmesine ve konu hakkındaki anlayışının tespitini kapsamaktadır. İkinci Bölüm, *Fevaid El-Fenari* adlı Eserinin Tercümesine ayrılmıştır. Sonuç olarak, Fenârî’nin mantık ilmi anlayışına dair bu çalışmamız ile onun İslam mantık geleneğinin bir takipçisi olduğu ve alana yeni perspektifler kazandırdığı bilgisine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler : Mantık, Delalet, Beş Tümel, Tanım, Molla Fenari
Sayfa Sayısı : 97

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nasih ECE
M.Sc. Thesis
Mustafa AKDENİZ

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
July, 2019

THE RESEARCH ON THE “FEVAID AL- FANARI” OF MOLLA FENARI

ABSTRACT

Studies have been conducted throughout history to teach logic in a systematic way. Porphyrios' Isagogi, which he wrote as an introduction to Aristotle's Categories, is one of these works. Isagogi emerged in the Islamic world, the most famous in the tradition of writing annotation and annotation; Esiruddin al-Ebherî lived in the thirteenth century. This work, which has been highly respected, has created a distinct tradition in the Islamic world with its commentaries and hashiyahs.

Molla Fenârî is one of the most prominent scholars of the Ottoman Empire. He wrote valuable works on many branches of science. One of his prominent works, it is called Fevaid el-Fenari, is written on the science of logic. This work, which is an annotation to Esîrûddin al-Ebherî's Isaguci, has gained an important place in this field, both for the explanations he brought to the controversial issues of logic and for the teaching of logic in educational institutions for centuries.

Our research includes the study Molla Fenari's Fevaid El-Fenari. In this study, we aimed to reveal Fenârî's understanding of logic. For this purpose, the first part of the thesis is divided into two main chapters. In this regard, we aimed to determine Mulla Fenârî's views on the Science of Logic. In the second part, we evaluated the study and its understanding on the subject. Then we examined the second part. This section is dedicated only to the translation of Fevaid El-Fenari. In the evaluation of the results, it is concluded that this study is the legacy of Islamic logic tradition and including new perspectives that enrich the field.

Key Words : Logic, Corresponds, Universals, Definition, Molla Fanari
Quantity of Page : 97
Supervisor : Dr. Muhammet Nasih ECE

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	X
ÖNSÖZ.....	XI
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM MOLLA FENARİ’NİN FEVAİD EL-FENARİ ADLI ESERİ	1
1.1. Molla Fenârî ve Mantık	1
1.2. Fevaid El-Fenari Eserinin Takdimi.....	2
1.3. Cihet-i Vahdet.....	5
1.4. Fenari’nin Mantık Tanımı.....	6
1.5. Fenârî’de Mantık Konuları	7
2. BÖLÜM FEVAİD EL-FENARİ ADLI ESERİNİN İNCELENMESİ	9
2.1. Tasavvuratın Konuları.....	9
2.1.1. Lafız.....	9
2.1.2. Delalet	10
2.1.3. Sözlü Vaz’î Delâletin Çeşitleri	12
2.2. Lafzın Bölümleri.....	17
2.2.1. Müfred ve Mürekkep	17
2.2.2. Tümel ve Tikel.....	19
2.2.3. Özsel ve İlintisel	21
2.3. Beş Tümel.....	23
2.3.1. Özsel Tümeler	23
2.3.1.1. Cins	23
2.3.1.2. Tür	25
2.3.1.3. Ayrım (Fasıl).....	26
2.3.2. İlintisel Tümeler.....	28
2.3.2.1. Hassa	29
2.3.2.2. Genel araz	29
2.4. Tanım.....	30

2.4.1. Hadd.....	32
2.4.2. Resim.....	32
2.5. Önermeler	33
2.5.1.Önermenin unsurları.....	35
2.5.2.Önermenin Nitelik ve Nicelikleri.....	35
2.5.3.Önermenin türleri.....	36
2.5.3.1. Bitişik Şarhlı Önermenin Türleri	37
2.5.3.2. Ayrışık Şarhlı Önermenin Türleri.....	38
2.6. Tenakuz	39
2.7. Döndürme (Aks)	41
2.8. Kıyas	42
2.8.1.Kıyasın tanımı	42
2.8.2.Kıyasın unsurları	43
2.8.3. Kıyasın Türleri:.....	43
2.8.3. İktirani Kıyas ve Şekilleri	44
2.8.3.1. İktirani kıyasın Kısımları.....	46
2.8.3.2. İstisnai Kıyas ve Darpları.....	47
2.9. Beş Sanat	49
2.9.1. Burhan	49
2.9.2. Cedel (Diyalektik)	50
2.9.3. Hatabe (Retorik)	50
2.9.4. Şiir	50
2.9.5. Muğalata	50
3. BÖLÜM MOLLA FENARİ'NİN FEVAİD EL-FENARİ ADLI ESERİNİN	
TERCÜMESİ	51
3.1.Giriş	51
3.2. Tasavvuratın İlkeleri.....	53
3.2.1. Delalet	53
3.2.2.Lafız.....	56
3.2.2.1. Müfret ve Müellef.....	56
3.2.2.2. Tümel ve Tikel	57
3.2.2.3. Özsel ve İlintisel.....	58

3.3. Beş Tümel.....	60
3.3.1. Cins.....	60
3.3.2. Tür.....	61
3.3.3. Fasil	62
3.3.4. Hassa ve Genel Araz	63
3.4. Tasavvuratın Maksatları: Tanım.....	64
3.4.1. Hadd.....	64
3.4.2. Resim.....	65
3.5. Tasdikatın Mebadileri.....	67
3.5.1. Önergeler	67
3.5.1.1. Önergelerin Türleri	67
3.5.1.2. Önermenin unsurları	68
3.5.1.3. Önermenin Nitelik ve Nicelikleri	68
3.5.1.4. Önergelerin Türleri	70
3.5.1.4.1. Bitişik Şartlı Önermenin Türleri	70
3.5.1.4.2. Ayrışık Şartlı Önermenin Türleri.....	71
3.6. Tenakuz	73
3.7. Döndürme(Aks)	75
3.8. Tasdikatın maksatları: Kıyas	77
3.8.1. Kıyasın Türleri: İktirani ve İstisnai Kıyas	78
3.8.2. Kıyasın unsurları	79
3.8.3. İktirani Kıyas ve Şekilleri	79
3.8.4. İktirani kıyasın Kısımları.....	82
3.8.5. İstisnai Kıyas ve Darpları.....	83
3.9. Beş Sanat	84
3.9.1. Burhan	84
3.9.2. Cedel.....	86
3.9.3. Hatabe	86
3.9.4. Şiir	86
3.9.5. Mugâlata	87
SONUÇ.....	88
KAYNAKLAR	91

ÖZGEÇMİŞ
ORJİNALLİK RAPORU



KISALTMALAR

A.K.D.T.Y.K.	Atatürk Kültür Dil Tarih Yüksek Kurumu
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.Ü.İ.F.D	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ar.	Arapça
Bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
M.Ö.	Milattan Önce
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa No
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik Eden
Trhsz.	Tarihsiz
Tsh.	Tashih eden
v.b.	Ve benzeri
Yay.	Yayımlayan
Y.y.	Yer yok.
Yy	Yüzyıl

ÖNSÖZ

İslam âlimleri her dönemde mantık ilminin öğrenilmesi ve öğretilmesi için tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu ilmin öğretilmesi ve anlaşılması için metinler ve haşiyeler yazmışlardır. Ancak ne yazık ki elimizde mevcut olan metin ve haşiyelerin birçoğu kütüphanelerde ilim adamlarının ilgisini beklemektedir. Bu değerli eserlerin ortaya çıkarılması ve günümüz ilim dünyasına kazandırılması için el yazma nüshaların bilgisayar ortamına aktarılması ve tercüme edilmesi gerekmektedir. Bu şekilde alanda ihtisas sahibi olan ilim insanlarının ve talebelerin birden fazla kaynağa ulaşabilme imkânı sağlanmış olacaktır.

Biz de bu amaçla Molla Fenari'nin, Esirüddin Ebheri'nin "*isaguci*" adlı eserinin üzerine yapmış olduğu "*Fevaid el-Fenari*" adlı şerhini çalışmayı uygun bulduk. İslam kültür dünyasında yer almış Osmanlı medreselerinde okutulmuş bir mantık eserinin günümüz mantık çalışmalarında yer almasına ve mantık anlayışımıza katkıda bulunmasına hizmet etmesi amacıyla büyük bir önem taşımaktadır.

Araştırmanın yapılması süresince, tüm yoğunluğuna rağmen tezin her aşamasına yardımlarıyla katkıda bulunan, sabrı ve samimiyetiyle desteklerini esirgemeyen kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nasih ECE'ye, değerli yorum ve yapıcı eleştirileriyle çalışmanın tamamlanmasına katkıda bulunan jüri üyeleri Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN'a ve Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ'e hocalarıma, tez aşamasında vakit ayırarak sorularıma içtenlikle cevap veren değerli arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Bu süreç boyunca benden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen fikirleriyle çalışmaya katkı sunan çok kıymetli eşime ayrıca teşekkür ederim.

Mustafa AKDENİZ

12/07/2019

GİRİŞ

Aristoteles tarafından sistemleştirilmiş ve bir bilim formatı kazandırılmış (Emiroğlu, 2004: 38) olan mantık ilminin, Müslümanların yeni coğrafyalara ilerleyişi neticesinde, İslam coğrafyasına geçişi farklı kültürler, inançlar ve ilimlerle karşılaşması kaçınılmaz olmuştur. Karşılaştıkları öğretileri dine uygunluğu noktasında kıstasa tabi tutan Müslüman bilginler mantık konusunda da aynı kıstası devreye sokmuşlardır. Abbasi halifesi el- Mansur'un (754-755) tercüme yapılması yönündeki emriyle resmîyet kazanan tercüme çalışmaları, 832 yılında Abbasî halifesi Me'mun (813-833) tarafından kurulan "Dâru'l-Hikme" ile birlikte kurumsal bir çeviri şekline dönüşmüştür (Emiroğlu, 2004: 43; Kumeyr, 1976: 134). Çeviriler, daha çok Grekçe'den Süryanice 'ye, Süryanice 'den de Arapça 'ya tercüme şeklinde kendini göstermiştir (el-Farabi, 2004: 57). Çeviri faaliyetleri ile İslam dünyasında öğrenilmeye başlayan felsefi ilimler, kısa bir süre zarfında Kindi, Fârâbî, İbn Sinâ gibi büyük filozofların yetişmesine imkân sağlamıştır.

Mantık ilmi, tam anlamıyla İslam ilimleri arasına girmekle yetinmeyip bunun yanında birçok İslami ilimde alet ilmi olarak kullanılmıştır (Haldun, 2018: 890). Müslüman âlimler tarafından belli bir seviyeye ulaştırılan Mantık ilmi, İslam düşüncesiyle meşgul olan ilim çevrelerince ilgilenilmiş ve çalışmalar yapılmıştır. Gazâlî'den itibaren Kelam, İslam Hukuku gibi ilim dallarında da kullanılmaya başlanan mantık, eğitim müfredatında da yerini almıştır. Mantık ilminde önemli eserler veren F. Razi, Tusi, Kutbettin Razi, Taftazani, Cürcani gibi İslam bilginleri mantık ilmini derinlemesine incelemiş ve Kelam ilminde kullanmışlardır. Gazâlî ve Molla Fenârî de özellikle İslam Hukukunda mantığa yer vermeleriyle önemli bir yere sahiptirler. (Aydın, 1991: 35)

Mantık ilminin eğitim müfredatına girmesiyle mantık öğretimi için eser yazımı artmıştır. Bu amaçla yazılan eserlerde mantık ilmi kısa ve öz şekilde anlatılmaya çalışılmıştır. Bu eserler arasında Kazvini'nin '*Şemsiyye*'si, Ebheri'nin '*İsâgûcî*'si, Urmevi'nin '*Metali'ul-Envar*'i oldukça meşhur olmuş, bu eserler üzerine çok fazla şerhler ve haşiyeler yapılmıştır. Özellikle Ebheri'nin '*İsâgûcî*'si yazıldığından itibaren kendisine medrese geleneğinde çok önemli bir yer edinmiş, hatta kendisinin yanı sıra üzerine yapılan bazı şerhlerde medreselerde yaygın olarak okutulmuştur (Ayni & Şahin, 2005: 343-354). Bunların en önemlisi bizim kavram

anlayışını irdelemeye çalıştığımız Molla Fenârî'nin *Şerh-i İśâgûcî*'sidir.

Tezimizin konusu "Molla Fenârî'nin *Fevaid el-Fenari* adlı eserinin incelenmesi" olduğundan öncelikle Fenârî'nin hayatı ve eserleri hakkında incelemeler yaptık. Molla Fenari ile ilgili birçok çalışmada hayatı çok geniş olarak ele alındığı için hayatına tezimizde çok değinmedik.

Fenârî'nin Ebherî'nin "*İśâgûcî*" isimli eserine yaptığı şerh olan ve yaygın olarak "*Şerh-i İśâgûcî*" veya "*el-Fevâidü'l- Fenârîyye*" olarak bilinen mantık eserini Molla Fenari ile ilgili çalışmalar ve mantık literatürü çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık.

İslam kültür dünyasında yer almış Osmanlı medreselerinde okutulmuş bir mantık eserinin günümüz mantık çalışmalarında yer almasına ve mantık anlayışımıza katkıda bulunmasına hizmet etmesi amacıyla büyük bir önem taşımaktadır.

Konumuz, yapısı gereği farklı açılardan ele alınıp, farklı şekillerde çalışılabilecek bir özellik taşıdığı için izleyeceğimiz yolun tespiti önem arz etmektedir. Fenârî'nin zikrettiğimiz eseri *İśâgûcî*'ye bir şerh olmakla birlikte müteahhirîn dönemine ait bir eserdir. Bu nedenle mantıkçımızın mantık anlayışını, (i) *İśâgûcî*'ye yapılan diğer şerhlerle kıyaslayarak; (ii) mütekaddimin mantıkçılarının mantık anlayışlarından hareketle ele alarak; (iii) müteahhirin dönemi mantıkçıları içerisinde değerlendirmeye tabi tutarak incelemeye çalıştık.

İki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Molla Fenari'nin mantık anlayışını, mantık bilimindeki diğer eserlerle karşılaştırarak ele aldık. Eserinin değerlendirilmesini ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçladık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Fenârî'nin eserinin tercümesini yaptık. Mantıkçımızın eseri, üzerinde birçok şerh yapılan bir eser olan Ebherî'nin *İśâgûcî*'sinin şerhi olunca, diğer şerhleri de dikkate almadan geçemedik. Bununla birlikte mantıkçımızın eseri üzerine yapılmış haşiyeleri de göz ardı etmeyip, gerekli görülen yerlerde bunlara müracaat ettik. Bu şekilde ikinci bölümde Molla Fenârî'nin eserinin tercümesini ortaya koymaya çalıştık.

Molla Fenari ile ilgili olan çalışmamızın önemi; düşünürümüzün devrinin bütün ilimlerine dair eserler kaleme alması ve etkisinin de devrini aşarak yüzyıllarca düşünce dünyasını ilmi açıdan beslemiş olmasıdır. Bunun yanında yukarıda değindiğimiz gibi bugüne kadar Molla Fenari'nin mantık ilmine dair eserleri ile ilgi

çok az çalışma yapılmıştır. Çok sayıda eserleri olmasına rağmen bu alandaki eseri Türkçeye kazandırılmamıştır. Bu çalışmada, doğru düşünmeyi konu olarak ele alan mantık ilminde eski Osmanlı medreselerinde okutulmuş bir mantık eserinin incelenmesi ve Türkçeye kazandırılması amaçlanmıştır.

Müellifin şerhinin yöntemini ele alacak olursak; o, şerhinde *İsâgûcî*'deki ilgili bölümleri kendi şerhleriyle birlikte zikrederek bazen kelime kelime, bazen de anlamına göre birkaç kelimeyi bir öbek olarak ele alıp açıklamalar yapmıştır. Fakat şerhin genelini ele aldığımızda, onun yapmış olduğu bu açıklamalar ve genişletmeler, metnin sadece daha iyi anlaşılmasına yönelik olmayıp, aynı zamanda, modern Romantik Hermeneutik tabiriyle (Akkuzu, 2015: 5), *metni/yazarı devam ettirmek* niyeti de taşımaktadır. Yani, onun şerhi açıklamayla beraber bir yorumlama; başka deyişle yazarın zihninin arka planını, yazarın zikretmediği *asıl* maksadını ortaya koyma amacı da taşımaktadır. Bu eseri şerh tekniği açısından değerlendirdiğimizde, metin ile şerhlerin birlikte verildiği karışık ya da mezc (memzuc) bir tarzda yazıldığını görürüz (Kayacık, 2010: 107-112). Bunu yaparken *İsâgûcî* metinlerini hangi şekilde kullanırsa kullansın, o metinler Şârih'in şerhiyle bir bütünlük içerisinde kaleme alınmıştır. Biz ise çalışmamızda özellikle Fenârî'nin açıklamalarını ve yorumlamalarını göz önüne almaya çalıştık. Fakat bunun yanısıra bazen de *İsâgûcî* metnini, müellifin kendi ifadesi olarak aktardık. Çünkü Fenârî, *İsâgûcî* metnini anlam bütünlüğüne uygun olarak kendi şerhinin içerisinde bizlere aktarmıştır.

Sonuç olarak bu çalışmada, Fenârî'nin şerhinde takip ettiği yöntem esas alınarak onu düşünceleri anlamaya ve izah edilmeye çalışılmıştır.

1. BÖLÜM MOLLA FENARÎ'NİN FEVAİD EL-FENARÎ ADLI ESERİ

1.1. Molla Fenârî ve Mantık

XV. yy.'da yaşamış olan müellifimizin tam adı Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî (1350-1431) olmakla birlikte Molla Fenârî namıyla tanınmıştır (Aydın, 1991: 45-80; Durmuş, 1992: 45; Hüsameddin & Gömbeyaz, 2010: 577-601; Şakir, 2013: 11). Osmanlı Devletinin önde gelen ilim adamlarından biri olarak dikkat çeken Molla Fenârî, Yıldırım Bayezid tarafından Manastır Medresesi Müderrisliğine ve 1391 yılında Bursa Kadılığına, ayrıca II. Murat tarafından 1425'te müftülük vazifesine getirilerek idari görevler de üstlenmiştir. II. Murat tarafından ona müftülük görevi verilmesi Osmanlı Devletinin ilk Şeyhülislamı olarak görülmesine yol açmıştır (Görgün, 2005: 247-248).

Molla Fenârî'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde 1350-1434 yılları arasında yaşamış olması, onun, devletin kurumsallaşmasıyla eş zamanlı olarak gelişen ilmiye teşkilatını çok yönlü olarak şekillendirmesine imkân sağlamıştır. Çünkü o, Osmanlı düşünce ve medrese sisteminin şekillenme döneminin en kritik safhasında yaşamış, ilmî birikimi, kaleme aldığı eserleri, yetiştirdiği öğrencileri ve devlet idarecilerine yakınlığıyla bu şekillenmede sözü geçen kişilerden biri olmuştur (Gürer, 2015: 24).

Fenârî, gerek kaleme aldığı eserleriyle (Gömbeyaz, 2010: 467-524) gerekse de ilmi otoritesiyle, hem çağının hem de Osmanlı'nın düşünce ve ilim hayatına önemli bir yer almıştır. O, döneminin gündemini meşgul eden bütün ilimleri tahsilden geri durmamış, onlara eserleriyle katkı sağlamıştır.(Görgün, 2005: 247-248) Onun ilim anlayışında mantığın yeri farklı gözükmektedir. Çünkü o, mantığı her ilim yolcusu için gerekli görmüş ve ilimler metodu olarak benimsemiştir. Fıkıh Usulü üzerine yazmış olduğu *Fusûlü'l-Bedâi' fi Usûli's-Şerâi'* isimli eserinde mantık ilminden istifade etmiştir. Onun bu eserinde kurmuş olduğu mantık ve Fıkıh Usulü arasındaki ilişki her ne kadar ilk olmasa da, özgün (Gömbeyaz, 2010: 467-524) bir eser olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu eser her iki ilme vukûfiyetini göstermesi açısından önem arz etmektedir (Yıldırım, 2013: 255-284).

Molla Fenârî, İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eser telif etmiş ve bu eserler yazıldığı alanın klasikleri haline gelmiş, hatta bazıları yıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Onun bu tarz tesirli eserlerine örnek olarak, kendisinden sonra bir şerh geleneği başlatan *Misbâhu'l-üns*'ü verebiliriz. Yine onun kaleminden çıkan *İsagocî Şerhi*, Mantık alanında yıllarca medreselerde okutulmuş, *Fusûlu'l-Bedâyi'* adlı eseri de Fıkıh usûlü kitaplarının klasik kaynakları arasında yer almıştır. Molla Fenârî'nin, bu kitapların dışında, Tefsir sahasında *Aynü'l-a'yân*, Arap Dili sahasında *Esâsü's-Sarf* adlı eserleri vardır (Gömbeyaz, 2010: 577-601).

Molla Fenârî'nin kendisinden önceki aydın birikimden yararlanması, farklı ya da çatışan düşünce geleneklerini birbiriyle uyuşacak tarzda yeniden ele alabilmesini sağlayarak düşüncesinin zeminini oluşturmuştur. Din ilimleri olarak fıkıh ve kelâm, felsefî analiz ve teorik kanıtlama yöntemi olarak mantık, vahdet-i vücûd metafiziği olarak tasavvuf bu düşünce sisteminde dinî ve aklî meşruiyet sorunu yaşamadan bir arada bulunmaktadır. Bu yaklaşımıyla Molla Fenârî kendisinden sonraki Osmanlı düşünce ve ilim hayatına yön vermiş şahsiyetlerden biridir. Molla Fenârî'nin düşüncesi genel olarak mantık, tefsir usulü, fıkıh usulü ve metafizikle ilgili eserlerinde ifadesini bulmuştur. İlmî projesinde mantık, din ilimleri metodolojisi ve tasavvuf metafiziği birbiriyle çelişmeden birbirine bağlanmıştır. Usul, mantıkla bütünleştirilmiştir. Molla Fenari'nin ilim anlayışında vahdet-i vücûd metafiziğinin de mantık yöntemlerine dayalı bir ifadeye büründürülmesi amaçlanmıştır (Görgün, 2005: 247-248).

Molla Fenari, ömrü boyunca yaptığı müderrislik, kadılık ve şeyhülislamlık gibi görevlerinin yanında eser neşretmeyi de ihmal etmemiştir. Molla Fenârî'nin İslâmî ilimlerde kaleme aldığı eserlerinin birçoğu, yıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bunun yanı sıra, Molla Fenârî, medreselerin müfredatını belirlemiş ve klasik İslâmî ilimlerle birlikte, Mantık ve Hikmet gibi aklî ilimlerin de medrese programında yer almasını sağlamıştır (Gürer, 2015, s. 137).

1.2. Fevaid El-Fenari Eserinin Takdimi

Molla Fenârî'nin incelediğimiz bu eseri, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) öğrencilerinden olan Esîruddîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'nin (ö.660/1261),

mantık ilmine dair en ünlü metni olan, üzerinde pek çok şerh ve haşiye çalışması yapılmış *İsâgûcî* adlı kısa eserine yazdığı şerhtir. Bu şerhin, zikrettiğimiz gibi Osmanlı medreselerinde mantık alanında günümüze dek okutulan temel ders kitaplarından biri olduğu bilinmektedir (Kayacık, 1999: 111-121; Yalar, 2010: 557-576).

Molla Fenari, eserine klasik telif, şerh ve haşiye yazma geleneğinde olduğunun aksine herhangi bir isim vermemiştir, bu yüzden eserin farklı isimlerle anılmasına ve birden fazla esermiş gibi görülmesine sebep olmuştur. Fakat eserinde geçen “*el-Fevaid*” lafzı ve Ebheri'nin *İsâgûcî*'sini şerh etmesi nedeniyle “*el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*” ve “*Şerhu İsâgûcî*” isimleri yaygınlık kazanmıştır. Müellifin bu eseri için *Kitâbü'l-Mantık, Kitâbü'l-Fenâri Şerhu'r-Risâleti'l-Esîriyye fi'l-Mîzân* gibi isimler de kullanılmaktadır. Eser ayrıca Hint Coğrafyasında bir günde yazıldığı için “*Yekrûzî*” (bir günlük eser) ismiyle meşhur olmuştur (Yalar, 2010: 557-576).

Fenari'nin mantıkla ilgili başka eserlerinin olduğu söylene de, bu eserler *Fevaid*'i kadar meşhur olmamıştır (Aydın, 2005: 245-247). Fenârî'nin mantık üzerine yazmış olduğu eserlerle ilgili yaptığımız araştırmalarda Fenârî'nin mantık eseri olduğuna dair birkaç eserden söz edildiğini gördük. Ancak *Şerh-i İsâgûcî (el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye)*, Fenârî'nin gerçekliği ve ona aidiyeti sabit olan tek eseridir (Gömbeyaz, 2010: 557-576).

Müellifin kendisinin bu esere bir isim vermemiş olması nedeniyle bu eser farklı isimlerle anıla gelmiştir. Bunlardan en yaygını, *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye, Şerhu İsâgûcî*'dir. Eser Osmanlı'nın son dönemlerine kadar medreselerde okutulmuştur ve hem yazma hem de matbu olarak birçok kütüphanede mevcuttur. Ayrıca Molla Fenari'ye ait şerhin mukaddimesi, Mehmet Emin Şirvani tarafından tahşiye edilerek *Cihetü'l-vahde* adıyla basılmıştır (Aydın, 2005: 245-247).

Fenari'nin eseri ile ilgili olarak yapılan akademik çalışmalar olarak şunları sıralaya biliriz. C.F. Seybold'a ait olan, *Al-Abhari's İsaghuji und al-Fanari's Rommenterdazu* adlı bu eserde yazmalar ve biyografik materyallerle ilgili bir tartışma ele alınmaktadır.(Kayacık, 2010: 107-112)

Ahmet Kayacık'a ait “*Ebheri'nin İsaguci'sin İlk Şerhleri*” adlı doktora çalışmasında Fenari'nin şerhi de incelenir.

Mehmet Akkuzu'ya ait, eserimizin tasavvurat bölümünü çalışmış olan“Molla Fenari'nin Kavram Anlayışı” adlı yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.

Müellifin ifadesiyle bu eseri yazmasındaki esas sebep Ebheri'nin *İsâgûcî*'sinin anlaşılmasının zorluğundan dert yanan arkadaşlarının, kendisinden bu 'esiriye' eserini açıklayıcı bir eser yazmasını istemeleridir. Hatta bu talepler karşısında tamam deyip savuşturmanın da kâr etmeyeceğini görmesi neticesinde eseri yazmaya başladığını da, mezkûr eserin giriş kısmında anlatmaktadır. Yine kendisinin ifade ettiği şekliyle bu eseri kısa günlerin birisinde sabah namazı sonrasında başlayıp akşam ezanının okunma zamanında bitirmiştir. (Fenari, 2012: 10) Bu kadar kısa bir zaman zarfında yazılmış olmasına rağmen eser, büyük bir kabul görmüş olmasının yanında medreselerde yüzyıllarca okutulmuş ve üzerine birçok haşiye ve ta'likât yapılmıştır. Bunlar arasında Kul Ahmed b. Muhammed b. Hıdır'ın “*Hâşiyetü Kul Ahmed alâ Şerhi'l- Fenârî alâ İsâgûcî*” isimli hâşiyesi en meşhurdur. Molla Fenârî'nin eseri çoğu kez bu haşiyesi ile birlikte basılmış ve medreselerde mezkûr haşiye ile birlikte okutulmuştur. Müellifin eserinin mantık geleneğinde bu kadar önemli bir yer tutması, onun diğer birçok alanda olduğu gibi mantık alanında da yetkin olduğunu göstermektedir(Kayacık, 2010: 107-112).

Molla Fenârî mezkûr eserine hamdele ve salvele ile başlar. Sonrasında eseri yazma sebebini, amacını ve süresini açıklar.

Fenârî eserine giriş yaptıktan sonra *İsâgûcî*'nin Beş Tümele karşılık geldiğini belirterek mantık konularına giriş yapmaktadır. Müellif, *İsâgûcî*'nin anlamı üzerine bir açıklama yapmamaktadır. Bazı şarihler Yunanca'dan bazıları Süryanice'den geldiğini savundukları gibi, bu sözcüğün anlamı konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Ahmet Kayacık, “Ebheri'nin İsaguci'nin İlk Şerhleri” isimli doktora tezinde Fenârî'nin bu lafzı *Îs-âgû-cî* şeklinde ayırarak anlam verdiğini söylemiştir (Kayacık, 1996: 57).

Fenârî, Ebherî'nin talebelere kolaylık sağlaması için konuları kısa bir şekilde ele aldığını ve onları kendisinin zikrettiği şekilde sıraladığını ifade ederek, bu nedenle *İsâgûcî* bahsinin öncelenmesinin gereklilik arz ettiğini belirtir. Müellifimizin bu anlamdaki ifadesi Ebherî'nin hamdele ve salveleden sonra *İsâgûcî* bahsini yani Beş Tümel konusunu ele alma sebebini ortaya koymak içindir. Daha

sonra mantık ilminde Beş Tümele geçmeden önce, lafızlar bahsinin ele alınma nedenini açıklamaktadır. Beş Tümelin zâtî ve arazi olarak sınıflandırıldığını, bu sınıflamanın ise tümelin kısımlarını meydana getirdiğini vurgular. Tümelin ise müfredin bir bölümünü, müfredin de lafzın bir bölümünü meydana getirmekte olduğunu söyleyerek, lafız bahsinin diğer bölümlerden önce ele alınma nedenini ortaya koyar. Lafız bahsinin ortaya konulabilmesi için, lafızdan bir mananın anlaşılması gerektiğinden, bunu da ancak lafzın manaya delaleti mümkün kılacağından önce delaletin tarifinin ve bölümlerinin incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Fenârî, bu gerekçeleri göstererek delaleti ve bölümlerini diğer konulardan önce işlemiştir. Müellif bu hususla bağlantılı olarak Ebherî'nin lafız bahsini mantığın bir konusu saymadığını fakat mantığa giriş olarak İşâgûcî bölümünde ele aldığını vurgular (Akkuzu, 2015: 91).

1.3. Cihet-i Vahdet

Fenari eserin mukaddimesinde konu, ilke ve problemler yönünden farklılaşmak suretiyle müstakil disiplin haline gelen ilimleri, birbirinden irtibatını koparmadan öğrenebilme imkânını sağlayan bir ilmin giriş ve metot anlayışını felsefî olarak temellendirdiği “cihet-i vahdet” kavramını konu edinmiştir. Burada üzerinde durduğu birinci esas, öğrencinin öğrenmekte olduğu ilmin gayesini, konusunu ve problemlerinin belirtilmesi ya da bilinmesi ve buna bağlı olarak da öğrencilerin bunun farkında olarak, kendilerini ilgilendiren konulara zamanlarını sarf etmeleri ve kendilerini ilgilendirmeyen konulardan da uzak durmalarıdır. Müellif, bu yöntemi “cihet-i vahdet” kavramıyla ifade etmektedir.

Bilmelisin ki; İlmin meselelerine talip olan her ferdin o meselelere girmeden önce cihet-i vahde yönüyle bir bilinç elde etmesi gerekir. Ta ki hedeflediği şeylerden birini gözden kaçırmaktan emin oluncaya kadar, çünkü her bir ilim ciheti vahdesinin kuşattığı birçok meselelerden oluşur. Ciheti vahde-i zatiyye yönüyle o ilmin meseleleri bir tek ilim sayılır.(Fenari, 2012: 12)

Bir ilmi öğrenmek isteyen öğrenci önce, o ilimdeki meselelerin, bir ilme ait olarak görülmesini sağlayan “cihet-i vahdesini”, yani ortak yönünü bilmelidir. Bu birlik ciheti, problemlerin zati ve arazi halleri cihetinden birlikleri olmalıdır. “Zati cihet” o şeyin “gerçek varlığını” veren unsurlar olup özsel birliğini; onun, o şey

olmasını sağlar; “arızı cihet” ise bir şeyi itibari yapan yöndür. Mesela bir şeye küçük dediğimizde onu bir başka şeye nispetle itibara alarak küçük olduğunu söyleriz.

Müellif, her ilim yolcusu ilimlerdeki meselelerin çokluğunu cihet-i vahdet ile kontrol etmelidir. Dolayısıyla talebelerin öncelikle cihet-i vahdeti tahsil etmeleri gerekmektedir. Çünkü farklı farklı meseleler cihet-i vahdet ile tek bir ilim olmaktadır.

Fenârî, eserinde ilimlerin çeşitli meselelerden oluştuğu için bir yönden “bir ve aynı” olduğunu savunur. Bilimlerin farklı problemleri, aralarındaki “vahdet ciheti” itibariyle bir ilmin problemlerini oluştururlar. Müellifin bu eserinde ilim yolcusu olanlara bu şekilde bir yöntem sunması, kuşkusuz mantığın diğer bütün ilimler için alet mesabesinde olmasıyla alakalıdır.(Ebheri, 1998 :56-57)

İlim yolcusu olan talibin, öğrenmek istediği ilmin farklı problemlerinin ve farklı boyutlarının olduğunu kavrayarak öğrenmeye başlaması öğrenim sürecinin hem daha derinleştirerek ilerlemesini hem de ilimler arasındaki ilişkileri görmesi açısından çok önemlidir.

1.4. Fenari'nin Mantık Tanımı

Mantık kelimesi, Yunanca "logik"e karşılık gelen Arapça "nutk" kelimesinden gelmektedir. "Logos" ve "nutk", akıl, akıl yürütme, yasa, doğru söz, düzen, ilke ve düşünme anlamlarına gelmektedir. Bu anlamlarıyla mantık hem düşünmeye yani akıl ve akıl yürütmeye hem de bu düşünmelerin dilsel ifadesine yani doğru söze ya da konuşmaya karşılık gelmektedir(Çapak, 2005: 11; Çüçen, 2012: 15; Emiroğlu, 2004:11).

Mantık kelimesi, hem bir bilime ad olarak hem de bir düşünme tarzını belirtmek için kullanılır. Mantık, doğru düşünmeyi öğreten ve hakikati bulma kurallarını ortaya koyan bir bilimdir.(Paşa, 1998: 9; Topçu, 2006: 9)

Fenârî, mantığın cihet-i vahdet-i zâtîye'ye göre tanımı şöyle yapar: “tasavvurat ve tasdikât'a ait olan zati arazlardan bilinmeyenlere ulaştırmada malumatın sağladığı fayda yönü ile bahsedilen ilimdir” (Fenari, 2012: 13).

Cihet-i vahdet-i araziyeeye göre tanımı ise “kendisiyle bir düşüncenin doğrusunun ve yanlışının bilindiği kanundur” şeklindedir. Fenârî bu tanımları verdikten sonra, birinci tanımın mantığın iki yönden de bilinmesini içerdiğini ancak ikinci tanımın sadece gayenin bilinmesini içerdiğini ifade etmektedir (Fenari, 2012: 13).

1.5. Fenârî’de Mantık Konuları

Aristotelesçi anlayışa göre bilgi, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu anlayış İslam mantıkçıları tarafından da benimsenmiş, mantık konuları tasavvurât ve tasdikât olmak üzere iki kısma ayrılmıştır (Sina, 2005: 1)

Müslüman mantıkçılar, konunun bilgi nazariyesiyle ilişkisinden dolayı tasavvur için ilk ilim olarak bahsederler. Onlara göre marifet veya ilim ya tasavvur ya da tasdiktir. İlk ilim olan tasavvur, tanım veya onun yerine geçen bir şeyle kazanılır. İnsan mahiyetini, güneşi, ayı tasavvur etmemiz gibi. Tasdikât ise kıyas ve onun yerine geçen bir şeyle kazanılır. Semavatın oluş içinde gerçekleştiğini tasdik etmemiz gibi. Mantığın konusunu oluşturan tanım ve kıyas da iki alettir. Amaç bu iki vasıtayla bilinen tasavvurlar vasıtasıyla bilinmeyen tasdikine ulaşmaktır. Böylece daha önce bilinmeyenler bu vasıta ile malum hale gelirler. Başka bir ifade ile bilinmeyenler bilinir hale gelir. (Bolay, 1989: 8)

Müellif iki cihet açısından mantığın tanımını yaptıktan sonra, tasavvur ve tasdik kavramlarını hakkında ayrıntılı bir tanımlamada bulunmadan, bu ilmin konularını açıklamaya geçmektedir. O, diğer İslam mantıkçıları gibi mantığı öncelikle “tasavvurat” ve “tasdikât” olarak iki kısma ayırır. “Her marifet ve bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvur ilk bilgidir ve insanın mahiyetini tasavvurumuz gibi tanım ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir. Tasdik ise her şeyin bir ilkesinin olduğunu tasdikimiz gibi kıyas ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir.”(Sina, 2013: 11)

Müellife mantığın gayesinin, bir düşüncenin doğruluğunu ve yanlışlığı bilmekle gerçekleşeceğinden ve bir düşüncenin oluşabilmesi de tasavvura ait ya da tasdike ait bilinmeyenleri elde etmekle mümkün olabileceğinden bu kısımlandırma yapılmaktadır. Daha sonra ise her iki kısmın da mebadisi ve makası olduğunu ifade

ederek, kendisinden önceki diğer mantıkçılar gibi, tasavvuratın mebadisinin “Beş Tümel”, makasınının “Kavl-i Şârih” (tanım) olduğunu; tasdikatin ise mebadisinin “Kaziyeler” (önergeler) ve onların hükümleri, maksadının ise “Kıyas” olduğunu ifade eder. Buraya kadar mantığın dört kısmını açıklayan Fenârî, mantık konuları arasında “Beş Sanat” olarak isimlendirilen kısmı, kıyasın çeşitleri olarak ele alarak kıyası beş kısma ayırır ve bunların “Beş Sanat” olarak isimlendirildiğini belirtir. Müellif, kıyasın öncüllerinin doğruluk derecesinin kıyasın çeşitlerini oluşturduğunu şu şekilde ortaya koyar:

“Eğer kıyas yakiniyattan oluşursa Burhan, zanniyattan oluşursa Hatabe, müsellemattan oluşursa Cedel, muhayyelattan oluşursa Şiir, yakiniyyat veya zanniyata benzer şeylerden oluşursa Muğalata diye isimlendirilir. Muğalata ise ya Safsatadır ya da Müşağabedir.” (Fenari, 2012: 15)

Müellif bu açıklamalardan sonra, dört bölümden oluşan tasavvurat ve tasdikatin bölümlerine, Beş Sanat’ın eklenmesiyle birlikte mantığın konularının ortaya çıktığını ifade eder. O, bu şekilde mantığın dokuz konudan müteşekkil olduğunu belirtirken ayrıca sonraki mantıkçıların lafız bahislerini ayrı bir bölümde işlemiş olduğunu hatırlatır ve bu bölümünde eklenmesiyle mantığın konularının toplamda on olduğuna dikkat çekmektedir.(Fenari, 2012: 15)

Lafız bahisleriyle mantık konularına başlayan Fenârî, İslam mantıkçılarından itibaren oluşan bu geleneği sürdürmüştür. Fenârî’nin mantık konularını takip sırasına göre şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Şekil 1: Molla Fenari’nin mantık konu dağılım şeması;

FENARİ MANTIK KONU DAĞILIMI					
1-TASAVVURAT			2-TASDİKAT		
A-LAFIZLAR	B-BEŞ TÜMEL	C-TANIM	A-ÖNERMELER	A-KIYAS	
				I-BURHAN	
				II-HİTABET	
				III-CEDEL	
				IV-ŞİİR	
				V-MUĞALATA	
				a-SAFSATA	b-MÜŞAĞEBE

2. BÖLÜM FEVAİD EL-FENARİ ADLI ESERİNİN İNCELENMESİ

2.1. Tasavvuratın Konuları

2.1.1. Lafız

Kavram konusu Sokrates'ten günümüze kadar felsefenin ana konularından birisi olagelmıştır. (Özlem, 2017: 57) Bir düşünme faaliyeti olan felsefenin ve düşüncenin ortaya çıkması için kavrama ihtiyaç duyulmasından; kavram meselesi asırlarca filozofları meşgul eden bir konu olmuştur.

Tasavvurlarımızın oluşma şekli ile kavramların oluşma süreci paralellik göstermektedir. Zihin dış dünyadaki şeyler hakkında bilgileri toplayarak onları tanımlayarak depolamaktadır. Bu bilgiler nesnelere niteliklerinden oluşmaktadır. Kavramlar, delâlet ettikleri nesnelere hakkındaki bilgilerimiz arttıkça anlam açısından genişlerken (Emiroğlu, 2004: 58) bu genişleme nesne hakkında edinilen bilgi ile doğru orantılı olarak değişmektedir. Şeyler hakkında toplanan bilgiler, bize düşünceye konu olan nesnenin bilgisini verir. Nesnenin ifade edilmiş durumu onu karşılayan bir kavramla gerçekleşir. Ne zaman o kavramı işitsek nesne hakkında zihnimizdeki edinimler canlanır. Kavram ile ilgili tanımlama kararı alırken de zihnimizdeki bu edinimler ile hareket ederiz. Nesne hakkında gerek tecrübe gerekse başka şekillerde kazanılan edinimler doğru olmayabilir yani nesnenin tam hakikatine ulaşmamış olabiliriz, yeni bilgilerle değişebilir. Örneğin insanların yüz yıllarca dünyanın şekil bilgisinin tepsisi biçiminde düz olduğunu zannetmeleri gibi. Kavram bilgisinin onları doğru şekilde kullanmamız açısından önemli olduğunu belirtmek gerekir. Mantık ilmi açısından kavramlar hakkındaki bilgilerin doğru olması kavramlar arası ilişkinin hatasız gerçekleşmesini gerektirmektedir. Bunun için mantık ilmi kavramları incelemeye alır; fakat zihindeki kavramın incelenmesi mümkün olamayacağı için kavramın ifadeye dökülmesi gerekmektedir. Bu ifade şekli mantık ilmi açısından terim olarak isimlendirilir. (Emiroğlu, 2004, s. 58) İslam mantıkçıları bir anlamı göstermek için kullandıkları kelimeye lafız demişlerdir. (Emiroğlu & Altunya, 2019: 205)

Kavram, kavramaktan gelir ve bir şeyin (obje) zihindeki tasavvurudur. (Emiroğlu, 2004: 57) Kavram, objenin sûretlerinin zihnimizde toplanması ve bir tasavvurunun oluşturulmasıdır. Kavramsız düşünme gerçekleşmez

ve terimler olmadan da düşüncelerin ifadesi mümkün değildir.(Bolay, 1989: 12) Mantık ilminin, düşüncenin (fikirin) sıhhati ile ilgileniyor olmasını dikkate alırsak, kavramın düşüncenin maddesi konumunda olması, onun mantık açısından değerini ortaya çıkaracaktır. Bu sebeptendir ki mantığın kurucusu olan Aristoteles'ten itibaren kavramlar bu ilmin giriş konusu olmuştur ve hatta klasik mantık, kavramlar arası ilişki üzerine kurulmuştur. (Bingöl, 1993: 13) Bu kavram ile ilgili açıklamalardan sonra müellifin tanımlamalarını değerlendirelim;

Yukarıda zikrettiğimiz gibi, Tümelin ise müfredin bir bölümünü, müfredin de lafız bir bölümünü oluşturduğunu söyleyerek, lafız bahsini önce ele alır. Lafız bahsinin ortaya konulabilmesi için, lafızdan bir mananın anlaşılması gerektiğinden, bunu da ancak lafızın manaya delaleti mümkün kılacağından önce delaletin tarifinin ve bölümlerinin incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Fenârî, bu gerekçeleri göstererek delaleti ve bölümlerini diğer konulardan önce işlemiştir. Müellif bu hususla bağlantılı olarak Ebherî'nin lafız bahsini mantığa giriş olarak İsâgûcî bölümünde ele aldığını ve mantığın bir konusu saymadığını fakat vurgular.

2.1.2.Delalet

Müellif “delalet; belirli bir durumda olan bir şeyin bilinmesi ile ilmin gerçekleşmesidir veya başka bir şey zannetmektir ya da o şeyi zannetmekle başka bir şeyi zannetmektedir. Birinci şeye eğer zan karışmamışsa (kelamcılar tarafından) delili burhani ve (felsefeciler) burhan olarak isimlendirilir. Eğer zan var ise ikna-i delil ve bir şeyin emaresi olarak isimlendirilir. İkinci şey medlul olarak isimlendirilir”.(Fenari, 2012:16-17)

Fenârî'nin delâleti açıklarken “zan” sözcüğünü eklemesi dikkat çekmektedir. Çünkü bu, nadir görülen bir yaklaşımdır. Tamamına bakmamış olmakla birlikte Ebherî'nin diğer şerhlerinde de bu durum göze çarpmamaktadır.(Akkuzu, 2015: 81) Bu yaklaşım iki açıdan ele alınabilir. Birincisi delâletin bilgisinin hatalı olması durumunda zannın ortaya çıkabileceği, ikincisi ise delâletin bilgisi sağlam olmakla birlikte delâlet edilenin (medlul) zan ifade edebileceği durumlarıdır. Dolayısıyla Fenârî'nin delâlet tanımı bir şeyi bilmekten başka bir şeyi bilmenin veya zannetmenin lazım gelmesi şeklindedir. Müellif, bir şeyi bilmekten başka bir şeyi bilmenin gerekmesinden, araya zan girmemesi durumunda “Burhan” ve “Burhani

Delil” olacağını; her hangi bir şekilde araya zannın girmesi durumunda ise bunun ‘Delil-i İknâî’ ve ‘Emare’ olacağını, ayrıca delalet edenin dall, delalet edilenin de medlûl olarak isimlendirileceğini belirtir.(Fenari, 2012: 17)

Fenârî delâlet edenin lafız olması durumunda delaletin lafzî, lafız olmaması durumunda ise gayr-i lafzî olacağını belirterek delâleti klasik mantık anlayışına uygun olarak sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Gayr-i lafzî delâletin, vaz’î ve aklî olmak üzere iki bölümden oluştuğunu kaydeder ve delâletin bu bölümü hakkında “gayr-i lafzî delâlette, -sınırlar, düğümler, işaretler ve dikili nesnelere gibi-delâlete vaz’ aracılık ediyorsa vaz’î; Âlemin sani’in varlığına delalet etmesi gibi etmiyorsa, aklî olur” açıklamasını yapar. Lafzî delâletin vaz’î, tabii ve aklî delalet olmak üzere üçe ayrıldığını ifade eden Molla Fenârî, bunları;

“Lafzi delalet vaz’ın aracılığı ile olursa Delaleti lafzi-i Vaz’i olur. Eğere vaz’ın aracılığı ile olmazsa o lafzi telaffuzu tabiatının (fitrat) gereği sebebiyle olursa ve mana ortaya çıkınca Delaleti lafzi tabii denir. Örneğin öksürüğün (ah) göğüs hastalığına delalet etmesidir. Eğer tabiatı gereğiyle olmazsa delaleti lafzi-i akli olur. Örneğin duvarın arkasından duyulan lafzın bir konuşana delalet etmesidir”(Fenari, 2012: 17) şeklinde açıklar ve örneklendirir.

Fenari bu açıklamayı yaptıktan sonra, mantık ilmi için gerekli olan delâlet şeklinin vaz’î lafzî (sözlü vaz’î) olduğunu belirterek, bundan kastın lafzın her kullanımında vaz’ sebebiyle kendisinden bir mananın anlaşılacağı bir durum arz etmesi olduğunun önemini vurgular.

Şekil-2: İslam mantık geleneğinde delalet şeması,(Öner, 1986: 31-32)

İSLAM MANTIK GELENEĞİNDE DELALET					
VAZİ DELÂLET		AKLİ DELALET		TABİİ DELÂLET	
SÖZLÜ VAZİ DELALET	SÖZSÜZ VAZİ DELALET	SÖZLÜ AKLİ DELALET	SÖZSÜZ AKLİ DELALET	SÖZLÜ TABİİ DELALET	SÖZSÜZ AKLİ DELALET
"Zeyd" teriminin müşahhas olan Zeyd'e işaret etmesi veya "insan" teriminin "konuşan canlı"ya delâlet etmesi gibi.	Çeşitli işaret ve çizgilerin bir manaya delâlet etmesi gibi	Duvarın arkasından gelen herhangi bir sesin, o sesi çıkaran kişiye delalet etmesi gibi.	Bir sanat eserinin sanatçıya, uzaktan görünen bir dumanın orada ateşin olduğuna delâlet etmesi böyledir.	"Öh!" "öh!" seslerinin göğüs rahatsızlığına delâlet etmesi gibi	Utanmaktan kaynaklanan yüz kızarması gibi.

Ayrıca bu noktadan itibaren Fenârî, İsbâgûcî metnini şerh etmeye başlamıştır. Ancak bu şerh “kavlühu” yöntemiyle yapılmış bir şerh olmayıp metin ile şerhin iç içe geçtiği şerhlere dendir.

2.1.3. Sözlü Vaz’î Delâletin Çeşitleri

Mantık için en önemli ve gerekli olan delâlet türü sözlü vaz’î delâlet olunca müellif bu delâlet türünü açıklamaya başlar. Sözlü vaz’î delâlet lafız aracılığı ile gerçekleşmektedir. Lafzın delâleti ise mutabakat, tazammun ve iltizam şeklinde bölümlere ayrılmıştır. Bundan dolayı lafzın anlama delâleti üçtür. Fakat lafzın bazı türleri bu bölümlenmeye ve mantık ilminin ilgi alanına girmez. Fenârî bu tür lafızları dışarıda bırakmak için; lafzın vaz’ yoluyla anlama delâletinin gerçekleşmesi, delâleti olan lafız olması, bir de delâletinin tabîî ve aklî yolla olmaması şart kayıtlarını koymaktadır.(Fenari, 2012: 18)

Fenârî, önce mutabakat yoluyla delâleti ele alır ve vaz’ edildiği manaya uygun kullanılması gerektiğinden, vaz’ edildiği mananın tamamına delâlet eden lafzın bu çeşit delâleti meydana getirdiğini ifade eder. Sonrasında vaz’ edildiği anlamın tamamına değil de bir parçasına delâlet eden lafız şeklinde tazammun yoluyla delâleti açıklayan müellif, bunun sebebinin vaz’ edildiği mananın bir kısmına delâlet etmesi olduğunu belirtir. Ayrıca bu delâletin olabilmesi için vaz’ edildiği mananın cüz sahibi olması gerektiği kaydını getirmektedir. Cüz’ü olmayan Allah, nokta gibi basit varlıklarda tazammun yoluyla delâletin mümkün olmayacağını ifade eden Fenârî, mutabakatın tazammunu gerektirmeyeceğini, fakat tazammunun mutabakatı gerektireceğinin ifade eder.(Fenari, 2012: 18)

Delâletin üçüncü şekli olan iltizam yoluyla delâlet, lafzın vaz’ edildiği mananın zihindeki gerekliliğine delâleti şeklinde açıklar. İltizamî delâlette zihni gereklilik olmadan vaz’ edildiği anlamın dışındaki her şeye delâlet etmeyeceğini, aksi halde her lafzın her şeye delâletinin mümkün olacağına dikkat çeker. Müellif, lafzın vaz’ edildiği mananın dışında olup belirgin (mazbut) olmayan anlamlara da delâletinin olmayacağını ifade ederek, delâletin gerçekleştiği anlamın ortaya çıkmayacağını savunur. Müellife göre iltizamî delâlet, lafzın vaz’ edildiği anlamın

dışında olmakla beraber, onun gereği olan şeye delâlet etmesi mümkündür. (Fenari, 2012: 19-20)

Fenârî, iltizamın basit olan varlıklar için tazammunu gerektirmemekle beraber mutabakatı gerektireceğini ifade eder. İmam olarak atıfta bulunduğu Fahreddin Razi'nin, mutabakatın iltizamı gerektirmesini savunduğunu ifade ederek kendisinin onunla aynı görüşü paylaşmadığı belirtip itiraz eden müellif, böyle bir gerektirmenin kesinlik taşımadığını savunur. Müellif, lafzın üç delâlet şekline de insan lafzıyla örnek verir. İnsan lafzının “düşünen canlıya” mutabakat ile, düşünen canlıdan sadece canlıya veya sadece düşünene tazammun ile ve bu lafızdan anlaşılan mananın bilme kabiliyetine ve yazı sanatı kabiliyetine de iltizam yoluyla delâlet ettiğini ifade eder.(Fenari, 2012: 20)

Molla Fenârî lafzın manaya delâletinin şekillerini açıkladıktan sonra konu ile ilgili oluşabilecek bazı sorular gündeme getirir ve cevaplar. Bu sorulardan birincisini;

“Üç delaletin tanımlarının her biri diğer ikisinin tanımı ile çelişir. Şu örnekte olduğu gibi farz edelim Güneş kelimesi hacmi, aydınlığı ve ikisini birlikte ifade eden bir manaya gelmiş olsun. Örneğin güneş kelimesinin aydınlığa delalet etmesi mutabakat, tazammun ve iltizam yoluyla mümkündür. Çelişkiden kurtulmak için mantıkçıların yaptıkları gibi her üç delaletten vaz'ın aracılığı ile bir kaydın bulunması gerekir.”(Fenari, 2012: 20)

Şeklinde dile getiren Fenari, bu soruları musannif olarak zikrettiği Ebherî'nin yapmış olduğu tanımlara yönelik olarak ele almaktadır. Bu soruda, “tanımın efradını cami ve ağyarını mani olması” gerektiği fakat her tanımın diğer tanımlara müdahil olması ile geçersiz bir hale geldikleri ifade edilmektedir. Soru güneş lafzı ile örneklendirmektedir. Bu örnek ile güneş lafzının hem kendisine hem de kendisinden gelen ışığa vaz' edildiği kabul edilirse, güneş lafzı ile hem güneş hem de onun ışığı kastedilmiş olur. Bunun sonucunda ise güneş lafzı ile onun ışığı kastedilirse bu delalet hem mutabakatı hem tazammunu hem de iltizamı içerir. Bundan dolayı

tanımları yapılırken bir kısım mantıkçının yaptığı gibi, vaz' aracılığıyla (tavassut) ibaresinin getirilmesi gereklidir. Örneğin mutabakat tanımlanırken onun tanımı, "lafzın vaz' edildiği manaya, vaz' aracılığıyla (tavassut) mutabakatla delalet etmesidir" şeklinde olmalıdır.

Fenârî, bu sorunun iki şekilde cevaplanabileceğini ifade eder. Bunlardan birincisi, itibarın (izafet) değişmesiyle değişen durumların tanımlarında hangi açıdan ele alındıklarına değinilsin veya değinilmesin onlar dikkate alınmaktadır. Mantıkçıların tamamı beş tûmelin tarifinde haysiyet kaydını zikretmeden irade etmiş olunca, Ebherî de bunların tanımında izafeti zikretmemekle birlikte kastetmekle yetindiklerini ifade eder. Fenari, konunun açıklığa kavuşması açısından beş tûmeldeki bu izafi durumu "renkli" lafzıyla örneklendirmektedir. Beş tûmelde, lafzın aynı anda cins, tür, fasıl, hassa ve genel araz olabileceğini; çünkü renkli, siyahın cinsi, niteliğin türü, cismin hassası, canlının ise genel arazi olduğunu hatırlatır ve beş tûmeldeki itibariliğin tanımlarında söylenmese bile kastedilmiş olmaları durumunun, burada da bulunduğunu ifade eder.

Diğer cevaba gelince "hükümün türemiş bir kelimeye terettüp etmesi, kelimenin türediği kökün illet olduğunu gösterir" şeklinde ifade etmektedir. Yani bir hüküm türemiş bir kelimedenden ötürü verilmişse, o türemiş kelimenin kökü, verilen hüküm için illet olur. Bundan dolayı üç delâletten her birinin tanımında "vaz' yoluyla delalet eden" ibaresinin kullanılmış olması, tekrar "vaz' yoluyla" ibaresinin getirilmesi gerekliliğini ortadan kaldırmıştır. İkinci soru:

"İltizamî delaletin zihni lüzumla kayıtlandırılmasına ihtiyaç yoktu. Çünkü delaleti iltizamîde lüzumun şart olmasından maksat melzumdan lazıma (zihinden harice) intikalin doğruluğu ve delaletin zabtı içindir. Bu ikisi ister lüzumu zihni, ister lüzumu harici olsun ikisiyle de gerçekleşir. Eğer bu ikisi de gerçekleşmez ise lüzum gerekli olmaktan çıkar"(Fenari, 2012: 21-21)

Buradaki yapılan itiraz, iltizamî delâlete "zihni" kaydının getirilmesine yöneliktir. Yani itirazda bu delâletin yalnızca zihni bir gereklilikle sınırlı olmadığı öne sürülmektedir. İltizam'ın şart koşulması, gerektirenden gerekene geçişin hatadan

arındırılması ve delâletin belirli hale getirilmesi şeklinde iki maksatla olabileceği, fakat bu iki maksadın da, iltizam zihni veya harici olsun gerçekleşeceği savunulmaktadır. Eğer bu iki durum gerçekleşmeseydi ortaya çıkan şeyde telâzüm ilişkisi olmazdı. Telâzüm, (İki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi anlamında mantık terimi.) Sözlükte “gerekmek; gerektirmek” anlamındaki lüzûm kökünden türeyen telâzüm mantıkta “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” mânasına gelmektedir. Buna göre bir şey başka bir şeyi zorunlu biçimde çağrıştırıyorsa aralarındaki ilişkiye lüzum, bu iki şeyden gerektirene melzûm, gerekli olana lâzım denir(Türker, 2011: 394).

Fenârî soruya cevap olarak, bahsi geçen iki durumun zihni lüzûm dışında gerçekleşmediğini savunur. Çünkü zihni gereklilik; isimlendirilmiş olan şey, tasavvur edildiğinde onun lazımının da tasavvurunun gerekli olduğu bir durumu ifade etmektedir. Harici lüzûm ise, isimlendirilmiş olan şey’in gerçekleşmesinden hariçte başka bir şeyin gerçekleşmesinin olmasının lazım gelmesidir.

Ancak bunda birincinin gerçekleşmesi ile zihin aynı anda ikincinin gerçekleşmesine intikal etmez. Eğer harici lüzûm şart koşulsaydı, harici lüzûm dışında iltizam gerçekleşmezdi. Fakat durum böyle değildir. Körlük görmeye iltizamî olarak delâlet eder. Çünkü görmeme durumu doğasında görmek olan şeyler için geçerlidir. Bunlar dış dünyada iki ayrı şey olsalar da görme, görmemenin zihni lazımıdır.(Fenari, 2012: 22)

Verdiği cevaptan da anlaşıldığı üzere Fenârî, iltizamî delâleti zihni lüzûm ve harici lüzûm şeklinde ikiye ayırmakta ve ikisini açıklayan müellif iltizamî delâlet için zihni lüzûm kaydının getirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre eğer harici lüzûm şart olarak getirilseydi, zihni lüzûm kapsama girmezdi. Bu da iltizamî delâleti harici lüzûm ile sınırlamış olacaktı. Dolayısıyla zihni lüzûm kaydı getirilmesiyle hem zihni hem de harici lüzûm kapsanmış oldu. Üçüncü soru: İlim kabiliyetine ve yazama becerilerine sahip olanın medlul’u iltizamîye örnek olması doğru değildir. Çünkü

insan tasavvurundan o iki özelliğin düşünülmesi gerekmez. İkinci çift olmasının örnek getirilmesi daha doğru olurdu(Fenari, 2012: 23).

Soruda; iltizamî delâlet türü için verilen “insan lafzının bilmek ve yazı yazmak kabiliyeti olana delâleti” örneğin doğru olmadığı ileri sürülmektedir. Çünkü insanı tasavvur etmenin bu iki durumu tasavvur etmeyi gerektirmeyeceği, dolayısıyla bu delâlet türü için, ikincinin çift oluşunun örnek olarak verilmesinin daha uygun olacağı iddia edilmektedir.

Buna karşın Fenârî, iltizamî delâlet için verilen “insan lafzının bilmeye ve yazı sanatına kabiliyetli olmaya delâleti” şeklindeki örneğin genel manada olan açık (beyyin) lüzûm olduğunu vurgulayarak, iltizamın tarifindeki ise özel manadaki açık lüzûm olduğunu ileri sürmektedir. Müellif, özeli gerçekleşmesinin genel gerçekleşmeden olamayacağını, bu sebeple özeli şart koşmanın genel olanı şart koşmayı gerektireceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla tarifte özel şart koşularak genelde kapsandığı için örnek genel manadaki açık lüzûma yönelik olsa dahi, bu ölçü dikkate alındığında onun hatasız, doğru olduğu ortaya çıkmaktadır(Akkuzu, 2015: 87). Fenârî, bu konuda akli meşgul edebilecek farklı bir konuya da dikkat çekerek, o da genel mananın iltizamın kabul olması için yeterli olup olmamasıdır. Fakat Fenari bu konuyu söz konusu etmekle beraber, Fahrettin Râzî ile mantıkçıların çoğunluğu arasında bunun ihtilaf konusu olduğunu ve meselenin, daha geniş eserlerde ele alınmış olduğunu ifade etmekle yetinmektedir.(Fenari, 2012: 24)

Fenari'nin yukarıda zikrettiğimiz bu üç soruyu ele alması ve bu itirazlara ciddi şekilde cevap vermesi, konuları sadece şerhle yetinmeyip, farklı görüşlere ve eserlere atıfta bulunması, aynı zamanda ihtilafli konulara işaret edip yer yer kendi görüşünü söylemekten geri durmaması, onun eserini diğer şerhlerden ayıran önemli bir özelliktir.

2.2. Lafzın Bölümleri

2.2.1. Müfred ve Mürekkep

Fenârî, lafzın herhangi bir parçasıyla mananın herhangi bir parçasına delâlet ya kast olunur ya da kast olunmaz diyerek, lafzı ya müfred veyahut müellef (mürekkep) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Müfredi açıklarken müellif onun *İsâgûci*'de geçen tanımını, “müfred lafız, kendisinin bir parçasıyla mananın bir parçasına delâlet kastedilmeyen lafızdır” şeklinde vermektedir. *İsâgûci*'deki tanımda “insan örneğinde olduğu gibi” şeklindeki ifade de yer almaktayken, müellif bu ifadeyi, müfredin ikinci kısmına örnek olarak kullanıp tanımın devamında zikretmiştir. Fenârî, müfred lafzı tanımını yaptıktan sonra bu lafız türü için beş kayıt (kuyûd-ı hamse) bulunduğunu ifade etmiştir. Bu kayıtların her biri müfred lafzın bir türünü meydana getirmektedir. Bu durumda beş kısım müfred lafız ortaya çıkmaktadır. Mantıkçımız müfred lafız için verilen tanımın müfredin bu beş şeklini içermekte olduğuna işaret eder ve şu şekilde sıralar:

Birinci kayıt, lafzın soru anlamı ifade eden hemze harfi gibi hiçbir cüz'ünün olmamasıdır.

İkinci kayıt, nokta örneğinde olduğu gibi lafzın bir cüz'ünün olmasına karşın anlamının herhangi bir cüz'ünün olmamasıdır.

Üçüncü kayıt, hem lafzın hem de anlamının bir parçası olmasına karşın, lafzın parçasının, anlamının parçasına herhangi bir delâletinin olmamasıdır. Bunun örneği; insan lafzının bir parçası olan ‘elif’ harfinin onun manasında kast edilmiş olan canlıya delaletinin olmamasıdır.

Dördüncü kayıt, lafzın cüz'ünün anlamın bir cüz'üne delâlet etmekle beraber, lafzın cüz'ünün delâlet ettiği anlamın, lafzın bütününden kastedilen anlamın cüz'ü olmamasıdır. Bunun örneği; özel isim olarak kullanılan Abdullah'tır. Çünkü lafzın cüz'ü olan abd, (kul) kulluğa (ubudiyet), Allah da ilahlığa (ulûhiyet) delâlet etmez.

Beşinci kayıt ise, lafzın cüz'ünün anlamın da bir cüz'üne delâlet etmesine rağmen, lafızdan bu delâletin amaçlanmamasıdır. Bunun örneği ise; özel isim olarak kullanıldığı varsayılırsa “düşünen canlı”dır. Çünkü bu lafzın özel isim olarak kullanıldığını varsayarsak, bu lafızla o ismi alan kişinin insan olması hasebiyle zatının hakikatinin iki cüz'ünü oluşturan “düşünen ve canlı” anlamı amaçlanmamıştır. Zira özel isim kişinin hakikati dikkate alınmadan sadece kendisi ile kişi kastedilmek istenir. Bundan dolayı, hakikatinde düşünen canlı olmayan bir şeye bu isim konulsa dahi, bu durum lafzın bir özel isim olmasını etkilemez.

Fenârî müfred lafız için işaret ettiği bu beş kayıt, müfred lafız türünde bulunmaması gereken özellikleri ortaya koymaktadır. Eğer bu beş kayıttan herhangi biri bulunursa, o zaman mürekkebe lafız olur. Müellif, “lafız ya müfreddir” söyleyerek ve onu tanımladıktan sonra mürekkebe lafzın şerhine geçer.

“Lafız ya da müellef (mürekkebe)tir” diyerek mürekkebe lafzı açıklamaya başlayan müellif, bu lafız türü için, “taş atan” örneğinde olduğu gibi müfred lafız için saymış olduğu “beş kayda sahip olmayan lafız”dır, ifadesini kullanır. Çünkü müfred lafızda bulunan beş kayıt onun beş türünü oluşturmakla beraber, bu kayıtlar bir sınırlama getirdiği için müfred lafzın her bir türü, getirilen kayıtlarla mürekkebe özelliklerinden yoksun kalmaktadır. Bundan hareketle lafız, beş kaydın herhangi birini bile taşıyorsa müfred; bu niteliklere taşıyorsa mürekkebe lafız olmaktadır. Müellif, zikrettiğimiz girişten sonra mürekkebe lafız için kullanılan “taş atan” örneği üzerinden açıklama getirerek, “atan” lafzının bu işi yapan kişiye, “taş” lafzının ise belirli bir cisme delâlet ettiğini ifade eder.(Fenari, 2012: 25)

Fenârî, burada şöyle bir itirazın öne sürülebileceğini ifade eder. Bu itiraz; “mürekkebe lafzın mefhumunun vücûdî olması nedeniyle Ebherî'nin müfredten önce mürekkebin tanımını yapması gerekirdi; ama musannif, bunun aksini yapmıştır, bunun nedeni nedir?” şeklindedir. Müellif sorunun cevabına, sıralamanın böyle oluşunun nedenini kısımlandırmak olduğunu söyleyerek, taksim mefhum bakımından değil kişi itibariyle ele alınmakta olduğundan, yapılan tarifler zımnî karakterdedir.

Sonuç olarak burada maksat tanım yapmak değil, sınıflandırma yapmaktır. Sınıflandırma açısından da müfred, mürekkebdan önce gelmektedir.

Fenârî, açıklamalarının üzerine daha sonra gelecek müfred ve mürekkebin kısımlarının mefhumdan hareketle yapılan bir sınıflandırma olduğunu belirtir. Çünkü delâlet edene (lafız) delâlet edilenin (mefhum) ismi verildiği için mefhumun kısımlandırılması ile lafzı sınıflandırmış oluruz. Yani esasında mefhum taksim edilmektedir. Bu sebeple oluşan sınıflandırmanın lafzın taksimini meydana getirmiş olması, ikincil (mecazi) olarak ortaya çıkan bir durum olacaktır. Ebherî, bu ilme yeni başlayanlara kolaylık olması için, mecazi taksimi tercih etmiştir. Mantıkçımız bu açıklamalarla müfred ve mürekkebdan lafzı sonlandırarak, müfred lafzın kısımlarını tanıtmaya geçer. (Fenari, 2012: 25)

2.2.2. Tümel ve Tikel

Fenârî, isâgûcî metnindeki tümel(külli) lafzı aynen vererek: “Tümel, insan örneğinde olduğu gibi, bizzat, mefhûmunun tasavvur edilmesinin ortaklığa engel olmadığı lafızdır.” açıklamaya geçer. Tümel lafız, belirtildiği gibi, mefhumu zihinde tasavvur edildiğinde kendisinde çok şeyin ortaklığının bulunmasına engel olmayan lafızdır. Fakat külli olmasına rağmen bazı sebepler o mefhumun külli olmasına engelmış gibi görülebilir. “Vâcib Teâlâ (Allah)” örneğinde olduğu gibi, bir şeyin tek olduğuna delâlet eden burhan sebebiyle “ortaklık” imkânsız olsa bile, bu lafız yine de tùmeldir. Müellif ‘Allah’ lafzını değil de “Vâcib Teâlâ”yı kullanması Allah lafzının özel isim olması nedeniyledir. Çünkü özel ismin mefhumu dikkate alınmaz; onun sadece bir zata karşılık gelmesine bakılır. (Fenari, 2012: 26)

Fenârî, “mefhumdaki ortaklığın engellenmesinin/ ortaklığın imkânsız görülmesinin” iki şekilde olabileceğini belirtir. İlki dış dünyada varlıkları olmayan şeylerdir ki, bu şeylerin dış dünyada herhangi bir varlığı olmadığı için onların mefhumlarında, ortaklığa hükmedilmesinde engel bulunur. Bunun örneği; ‘hiç’ (lâ-şey) ve “Şerîk-i Bârî” (Allah)dir. İkincisi ise dış dünyada varlığı olmakla beraber ona ortak olabilecek başka bir şey yoktur; varlıksal olarak tektir. Bunun örneği ise

“güneş”tir. Buradan anlaşıldığı üzere, saymış olduğumuz bu iki neden örnek olarak verilen şeylerin ve benzerlerinin mefhumlarındaki ortaklığı imkânsız kılıyor gözükse de, bu iki neden zihni ortaklığa engel teşkil etmediği için, bu tür lafızlar tümeldir.(Fenari, 2012: 26)

Müellif, müfred lafzın tanımında “bizzat mefhumunun tasavvuru” şeklinde bir kaydın getirilmesinden amaç, zikrettiğimiz tümellerin, tümelin tarifi dışında kalmamasıdır. Eğer bu kayıt olmazsa, tarif efradını câmi olmaz ve verilen örnekler, tikel(cüzi) lafzın tarifine girmiş olur. Tarif bu şekilde olursa da ağyarını mani olmaz. Tanımda sadece “bizzat” veya “tasavvur” ifadeleri kullanılmış olsaydı, insaf sahibi olanların anlayabileceği üzere bahsedilen fayda gerçekleşmemiş olacaktı. Tarifte mefhumun zikredilmesi, yapılan taksim lafız için olmasından dolayıdır. Zaten mefhumun mefhumu olmasına gerek yoktur.(Fenari, 2012: 26)

Fenârî, “ tikel lafzı” yine *İsâgûcî* metninde geçtiği şekliyle metnine alır ve ona açıklamalar getirir. “Tikel, Zeyd örneğinde olduğu gibi, bizzât, mefhûmunun tasavvur edilmesinin buna [bir çok fert arasında ortaklığın oluşması] engel olduğu lafızdır.” Müellif, “burada ortaklığın men edilmesinin sebebi, Zeyd’in mefhûmunun belirli bir kişiyi ifade etmesi ve Zeyd’in mefhumunun belirliliğiyle beraber kendisiyle tasavvuru onda ortaklığı engeller. Tıpkı hariçte varlığa tatbik edilebilmesi bakımından “hâziyet”in tasavvurunda olduğu gibi. Fakat zatın mefhumunu tasavvur etmek böyle değildir. Çünkü bilindiği üzere, zatın mefhumu türün hakikatinin kendisidir” şeklinde açıklama yapar.(Fenari, 2012: 27) Müellif, “hâziyet” lafzını örnek verir. Zeyd’in tekil olma durumunun, hâziyet’in hariçteki bir varlığa uygulanması bakımından tasavvurunda herhangi bir ortaklığın meydana gelmemesiyle aynı olduğunu ifade eder. Fakat dikkat edilmesi gereken husus; “Bu adam” örneğinde olduğu gibi, bu lafzın kullanılır halde olmasıdır. Çünkü hâziyet, kullanılır olmadığı durumda birçok şey için kullanılabilir ve bu sebeple birçok şey ona bu anlamda ortak olur. Bununla beraber müellif, zatın hakikatinin tasavvurunun ortaklığı engellemeyeceğini “zatın hakikati, türün (nev) hakikatinin bizzat kendisidir” ifadesini kullanır.

Müellif, zatın mefhumunun türün hakikati olması nedeniyle ortaklığa mani olmamasından hareketle şöyle bir itirazın olabileceğine söyler ve itirazı şu şekilde ifadeye döker: “Tikel olan bir şey mefhumunun tasavvurunun kendisi, ortaklığın gerçekleşmesini engellemeyendir. Zeyd, Amr v.b. her bu özelliğe sahip olan tümeldir. Böyle oluncada tikel olan tümel olmuş olur ki, bu da batıldır(Fenari, 2012: 27).

Müellif cevaben: Eğer, cüzden kasıt Zeyd gibi bu lafzın kullanıldığı şeyler ise, o zaman küçük önermeyi kabul etmiyoruz. Cüzden kasıt eğer tikel lafızsa, kıyasın neticesinde iddia edilen çelişkiyi kabul etmiyoruz.

Müellif, kıyas formunda gelen itirazı iki açıdan reddetmiştir. İlki; eğer kıyasın küçük önermesindeki cüz’i lafızdan kastedilen cüz’i lafzın kullanıldığı şeyler ise, o zaman biz küçük önermeyi, bütün tikel olan şeyler için kullanılabilmesi, tikel lafzının bizâtîhi kendisinin tikel bir karakterde olmasını gerektirmesinden dolayı kabul etmeyiz. Ama tikel lafzın kullanıldığı şeyler tümel değildirler. İkinci olarak; eğer cüzden kasıt bizzat tikelin kendisi ise, o zaman sonuçta öne sürülen çelişkiyi, ifade edildiği anlamıyla tikel lafzın bizâtîhi kendisi tümel özelliği taşımakta olduğundan kabul etmiyoruz.

2.2.3. Özsel ve İlintisel

Fenâri, müfred lafzı tümel ve tikel olarak iki kısma ayırıp açıklamalarını yaptıktan sonra, Ebheri’nin taksimatı izleyerek, müfred tümel lafzın çeşitlerini şerh etmeye geçer. Müellif konuyu açıklarken özsel (zâtî) ve ilintisel (arazi) olarak ayrı ayrı ele almakta ve müfred tümel lafzın bölümleriyle devam etmiştir. *İsâgûcî* metninde zâtî lafız için verilen tanım, Fenari’de değiştirme ve ekleme yapılmadan yer almaktadır. Her iki metinde de tümel müfred lafzın özsel kısmının tanımı şu şekilde yapılmaktadır: “Özsel, cüz’iyatları hakikatine dâhil olandır. Canlı(lığın)nın insan ve at’a nispetinde olduğu gibi.” Ayrıca özselin tanımını verdikten sonra; “Eğer ‘insan ve at’ ile türün mahiyetleri kastedilirse izâfî tikel, fertlerinin mahiyeti yani tümelden aldıkları pay kastedilirse, hakîkî tikel olurlar” şeklinde bir bilgi vermektedir.

Fenari, tanımda geçen cüzî lafzının anlamını açıklamak için bu şekilde bir açıklama yapmıştır. Çünkü tikel, izâfi ve hakiki olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Eğer cüz üzerindeki bir tümel lafza nispetle tikel oluyorsa izafi; tümele nispeti gerekmeden, mutlak olarak tikel ise hakiki olur. Birincisinin örneği, canlıya göre insandır; ikincisinin örneği, insana göre Zeyd'dir. Zeyd'in mahiyeti tümelden pay almakla gerçekleşir. Bu da özsel olmak durumundadır. Zeyd gibi tek bir ferdi ifade eden cüzî tekil olarak da isimlendirilir.(Akkuzu, 2015: 95)

Fenârî, 'özselin' ortaklık yoluyla, tikelin hakikatine giren ve tikelinin hakikatinin dışında olmayan olmak üzere iki anlamda kullanıldığını ifade ederek; Eğer özsel birinci anlamda alınır, "tür" özsel olarak kabul edilemeyecektir. Çünkü tür cüz'iyatlarının hakikatinin bütünü ifade etmektedir. Bir şeyin hakikatinin bütünü o şeyin kendisi olacaktır. Özselin birincil tanımı, cüzînin hakikatine giren şeyi ifade ediyor olması hatırlanırsa, bir şey kendine dâhil olamayacağından, "tür" özsel olmayacaktır. Fenari ayrıca Ebherî'nin tanımının lâfzen dikkate alındığında özselin birinci anlamını kastettiği anlaşılacağından, bu tanımının ancak yorumlanmak suretiyle özselin ikinci anlamında ele alınabileceğini de ifade eder. Müellif, yorumlamanın ise özselin tarifindeki "cüzînin hakikatine giren" ifadesinden kastedilenin "hariç olmayan" olduğunu kabul etmekle olacağını belirtmektedir.

Fenârî, ilintisel (arazî) tanımını, "İlintisel, özselin tam zıttı olan (cüzînin hakikatinin bir parçası olmaması veya hakikatinin dışında olması) lafızdır. Gülenin insana nispeti gibi." tanımı verdikten sonra açıklamalarına devam eder.

Fenari, açıklamasında gülen olmanın, insanın mahiyetinin bir parçası olmadığı için insana nispetle özsel olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca bir kaideden söz eden müellifimiz, bir şey için birbirinden farklı nitelikler sıralandığında özsel olanın öncelenmesi gerekmekte olduğunu belirtmektedir.

Fenari "türün hakikatinin özün aynısı olduğu halde nasıl özsel olabilir" şeklinde bir itirazın olabileceğini ifade ederek, bu itiraza biri meşhur görüşe göre ve kendisine göre olmak üzere iki şekilde cevap vermektedir. Müellif, öncelikle meşhur

görüşü ele alarak, bu görüşe göre türe özsel denmesinin dilsel anlamda olmayıp istilahi anlamda bir kullanım olduğunu ifade ederek, bu nedenle tür ile öz arasında bir farklılığa gerek olmayacağını vurgular(Akkuzu, 2015: 97). Daha sonra ise kendi cevabına geçen Fenârî, özselin hakikatin kendisi için kullanıldığı gibi hakikatin kendisine karşılık gelen şey için de kullanılabileceğini iddia etmiştir. İtiraza yönelik müellifimizin kendisine ait olan cevabını incelediğimizde, onun gerekçeleri türün, özsel olarak alınabileceği yönündedir.

2.3. Beş Tümel

Müellifimiz özsel ve ilintiseli zikrettiğimiz şekilde ortaya koyduktan sonra, özsel ve ilintisel bağlamında Beş Tümelî açıklamaya geçer ve şu şekilde bir giriş yapar:

“Zâtî üç kısımdan oluşur. Zira zâtî, ya “o nedir” sorusunun cevabında söylenendir ya da “o zatında hangi şeydir” sorusunun cevabında söylenendir. “O zatında hangi şeydir” sorusunun cevabı fasıl olan zâtîyi verir. “O nedir” sorusunun cevabında söylenen zâtî ise, sadece ortaklık bakımından ise cins; hem ortaklığı hem de hususiyeti birlikte veriyorsa tür olur. (Böylece zâtî üç kısım olmuş olmaktadır.)”(Fenari, 2012: 29)

Fenârî açıklamasında, Beş Tümelin özsel olanlarını ele almakta ve özsel olan tümellerin “o nedir” ve “o zatında hangi şeydir” sorularının cevaplarında ortaya konulabileceğini söylemektedir. Bu durumda, “o zatında hangi şeydir” sorusu ayırım olan zâtîyi; “o nedir” sorusunun cevabında söylenen şey sadece ortaklık gözetilerek söylenmiş ise, cins olan özseli; hem ortaklık hem de özellik gözetilerek söylenmişse, tür olan özseli verecektir.

2.3.1. Özsel Tümeller

2.3.1.1. Cins

Müellif, Beş Tümel konusuna yaptığı girişten sonra cins ve türün ikisinin de “o nedir” sorusunun cevabında söylenen olmaları sebebiyle, aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu cins üzerinden yapan müellifimiz, cins için ortaklığın

bulunması durumunu “sadece” sözcüğü ile kayıtlanması gerektiğini, aksi takdirde cins ve türün aralarındaki farkın kalkacağını vurgulamaktadır.

Fenârî, bu durumda, cinsin tanımını; “o nedir? Sorusunun cevabında gelen hakikatleri ile farklı birçok şey üzerinde söylenilmiş, tümel olarak resimlenendir” şeklinde yapar.

Fenârî, cinsin tarifini verdikten sonra, bu tarifte kullanılan lafızları açıklamaya geçer. Tarifte geçen tümelin, diğer tümelleri kapsamaması nedeniyle bu tümelin, cinsin cinsi olduğunu belirtir. Ona göre “mekul”un (söylenen) tarifte yer almasının sebebi ise, çokluğa (kesîrîn) yüklem olmasıdır. O ikisinden hiçbirisi (tümel ve söylenen) resme ilave değildir. Müellifimizin burada böyle bir açıklama yapmasından maksat, “tümel”in resme ilave olduğunu belirten, *İsâgûcî*’nin ilk şârihlerinden Hüsamuddin Hasan el- Kâtî’ye cevap niteliği taşımaktadır.(Kepekci, 2014: 42)

Müellif sonra, “çokluğu” ibaresinin “hakikatleri farklı” sözünü nitelemek için; “hakikatleri farklı” ifadesinin ise, türden, hâssadan, yakın ayırmadan kaçınmak için kullanıldığını belirterek, kaçınmayı sadece türe indirgemenin tahakküm öteye gitmeyeceğini vurgulamaktadır. Müellif, “o nedir sorusunun cevabında” sözü ile de amaçlanan şeyin, uzak ayırım, genel araz ve cinsin hassasından sakınmak için söylenmiş olduğunu ifade eder.

Fenari, cins için verilen tarifi ve benzer tariflerin resim olduğunu, bunun nedeninin ise küllilere “söylenen olma durumu”nun arîz olarak gelmesinden kaynaklandığını ve bu arızlardan yapılan tanımın resim olacağını ifade eder. Cins olan şeye, ister cins denilsin ister denilmesin, hakikatleri farklı olan şeylerin zâtî tümeli olmaya devam edecektir. Bizzat cins olan şeye cins lafzının nispeti, bu cins, meydana geldikten sonra âriz olmuştur. Dolayısıyla cinsin tarifi gibi olan tanımlar, itibarî (izafi) durumlar olduğundan onların tanım olduğu yönündeki sözlere itibar edilmez. Şârihimiz bu konunun *Şerhu’l-işârât*’ta geçtiğini belirterek, cins hakkında yapılabilecek bir itirazı zikrederek, onu açıklamaya geçer(Akkuzu, 2015: 99)

Fenârî, “tarifin cinsin cinsine yönelik olmasına karşın, cinsin cinsi, mutlak cinsse göre daha özeldir. Genel olanın özel olanla tarifî uygun olmayacağından bu tarif kusurludur” ifade etmektedir. Müellifi bu itiraza, sorunun maksadına göre iki açıdan cevap verir: ilk olarak ondan kast edilen duruma göre iki şekilde ele almaktadır. İtirazdan anlaşılabilir birinci kastın, tümelin bilinilirlik ve özellik şeklindeki itibari durumlarının birleşmesi nedeniyle tarifin hükümsüz olacağı ise, bunu kabul etmekle beraber gereksiz olduğunu savunmaktadır. İtirazdan ikinci kastın, tümelin mutlak olarak alınmasıyla tanımın geçersizliği ise, Fenârî bunu kabul etmez. Çünkü o, tümelin kavramsal olarak mutlak cinsten daha genel olduğunu savunmaktadır.

2.3.1.2. Tür

Fenârî, cins ile ilgili açıklamalarından sonra diğer bir zâtî olan “türe(nev)” geçer ve metinde geçtiği şekliyle tarif eder: Tür, “‘o nedir’ sorusunun cevabında Zeyd ve Amr’a nispetle insan örneğinde olduğu gibi, hem ortaklık hem de özgü olma (hususiyet) bakımından söylenendir.” Bu tariftten sonra müellifimiz tanıma bazı açıklamalarda getirir.

Fenârî, tür için tür, “ayrı ayrı bütün fertlerinin her birinin kendilerini bilimli bir şahıs yapan arızları için hakikatin tamamıdır” şeklinde bir ifadeye yer vermiş olması dikkat çekicidir. Bu ifadede ile türün, fertlerini birbirinden ayırıştıran şeyin onlara ilişkin arazlar olduğu belirtmektedir.

Müellif bu açıklamasından sonra türün metinde geçen tarifini vermektedir. Tür şu şekilde resmedilir: Tür, “hakikat bakımından olmayıp sayı açısından farklılaşan birçok şey için ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen tümeldir.”

Müellif, kullanılan, “tümel”, “söylenen” (mekûl) ve “birçokluğa” lafızları resimde kullanılan sözcüklerin hangi amaçla kullanıldıklarını ortaya koymaktadır. O, burada “hakikat bakımından olmayıp sayı bakımından farklılaşan” ifadesinin amacının sadece türü cinsten ayırt etmek için olmadığını ifade etmekle birlikte, buradaki amacın yalnızca türü cinsten ayırıştırmak olduğunu iddia etmenin, delil olmadan hüküm vermek (tahakküm) olacağını vurgulamaktadır.

Fenari tarifte geçen lafızların kullanım amaçlarını izah ettikten sonra, konu hakkında “eğer Zeyd, Amr, bu at, şu at nedir sorusunun cevabında (onlar) canlıdır denilmesi gibi, cins ve benzerleri de sayıca farklı çokluğa söylenmektedir. Bu durumda türün, cins ve benzerlerinden ayrımı nasıl gerçekleşir?” şeklinde bir itirazdan bahsederek, bu itiraza cevap verir.

Türün tarifinde “hakikatleri bakımından farklı olan ibaresi” de kullanıldığı için bu şekilde bir itirazı yapanın, türü sadece “birçokluğa söylenen” kaydıyla ayırmaya çalışan bir kişi olacağını belirtir. Çünkü diğer kayıtlarla ayırıştırma gerçekleşmiş olmaktadır. Daha sonra ise müellif, itirazda verildiği gibi aynı hakikate sahip olan şeylerin farklı hakikatlere sahip şey veya şeylerle beraber verilmesi durumunda ayırıştırmanın nasıl olacağını açıklar. Bu, durumda ayırıştırmanın gerçekleşmesini ise, sorunun birden fazla hakikate sahip olanları kapsamaması veya aynı hakikate sahip olanları kapsamaması durumuna bağlamaktadır.

2.3.1.3. Ayrım (Fasıl)

Fenârî, türü tanımlayan ifadelerden, ayrım konusuna geçer. O, ayrım konusunu *İsâgûcî* metninden parçalar ele alarak açıklamalar yapmaktadır. Metinde geçen “ ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen olmayıp ‘o zatında hangi şeydir’ sorusunun cevabında söylenendir” şeklindeki ifadeyi Fenârî, “buradaki soru ayırt etmek için sorulur. Soru “zatında” ibaresiyle sınırlandırıldığında, özsel ayırıcı; “arazi” ibaresiyle sınırlandırıldığında, ilişntisel ayırıcı olur. Eğer mutlak (genel) bırakılırsa, mutlak ayırıcı olur” şeklinde açıklar.

Müellifimiz ayrım için yukarıdaki şekilde bir giriş yaptıktan sonra konuyu şu şekilde genişletir:

Bu nedenle, fasıl için, bir şeyi cinsinde ortak olduğu şeylerden ayırandır, denmiştir. Düşünenin insana nispetinde olduğu gibidir. Şifa’da geçtiği üzere bütün mahiyetlerin cinsi ve faslı kesinlikle olmak zorundadır.(Sina, 2017: 40-74) Müteahhir dönem mantıkçıları *İşarât*’ta söyleneni tercih etmişlerdir ki burada fasıl, hem cinsteki hem de varlıktaki ortaklarından ayırandan daha genel anlamdadır(Sina,

2005: 14). Bu tartışma, mütekaddimin mantıkçılarına göre bir mahiyetin iki eşit parçadan meydana gelmesinin imkânsız olması ile müteahhirin mantıkçılarına göre bu durumun mümkün olmasından kaynaklıdır. Bu ihtilafta Ebherî, sanki mütekaddimin mantıkçıları tarafını seçmiş gözükmektedir. Daha önce geçmiş olmasıyla yetinerek cinsi faslın tanımında kullanmamıştır. Bu nedenle o, iki grubun görüş farklılığına işaret etmiş olabilir(Fenari, 2012: 34; Özpilavcı, 2017: 93)

Müellif ayrımın, bir şeyi cinsinde ortak olan şeylerden ayırtecdici olduğunu belirterek, bu durumu düşünen olmanın, insana olan nispetiyle örneklendirmektedir. İbn Sînâ'nın iki eserindeki (*Şifa ve İşârât*) farklılığı göstererek, müteahhir dönem mantıkçılarının *İşârât*'ı tercih ettiklerini ifade etmektedir. Müellif, mütekaddimin mantıkçıları ile müteahhirin mantıkçıları arasındaki fikir ayrılığının aslında, mahiyetin iki eşit parçadan oluşup oluşamayacağını belirtmektedir. Birinci grup mantıkçılar, mahiyetin iki eşit parçadan meydana gelemeyeceğini, bunun imkânsız olduğunu kabul ederken, ikinci grup mantıkçılar, bunu mümkün görmüşlerdir. Fenârî, ayrım tanımından yola çıkarak Ebherî'nin, mütekaddimin mantıkçılarını izlemiş olacağını savunur.

Fenârî, bu açıklamalarının yakın ayrımı ortaya koyduğunu belirterek yakın ayrımı şu şekilde ifade etmektedir: “ Bu durumda yakın ayrım, cinsinde bütün ortak olanlarından ve mahiyetinin hakkında verilen cevapların geçerli olduğu yakın cinsindeki ortaklarından ayıran şeydir. Düşünen ve canlı kavramlarında olduğu gibi.”(Fenari, 2012: 34) Bu tanımlamadan anlaşıldığı üzere, yakın ayrım, bir şeyi yakın cinsindeki ortaklarından ayırmaktadır. Yakın cins ise, mahiyete ve bu mahiyetin cinsindeki bütün ortaklarına ilişkin sorulan sorunun cevabında söylenendir.

Müellif yakın ayrımdan sonra, “uzak ayrım, cinste ortaklarının tümünü ve mahiyetin hakkında verilen cevabın geçerli olmadığı, uzak cinsindeki ortaklarından ayıran şeydir. Hisseden ve büyüyen de olduğu gibi.” şeklinde ifade eder. Bu ifadeyle, uzak ayrımın, bir şeyi uzak cinsindeki ortaklarından ayırdığını belirtmektedir. Bu durumda uzak ayrım bir şeyin türünü belirlemeyip yakın cinsini belirleyecektir. Ama bir şeyi, yakın cinsindeki ortaklarından ayırmayacaktır. Bu sebeple uzak ayrım ile bir şeyin hakikati tam olarak belirlenmiş olmayacaktır.

Fenari, ayırım hakkındaki açıklamalarından sonra; “Ayrım şu şekilde resmedilir: Bir şeye yöneltilen o zatında hangi şeydir sorusunun cevabında söylenen tùmeldir.”(Fenari, 2012: 34) Bu tarif *İsâgûcî*’de yapılan tariftir. Mantıkçımız ayırımın resmini bu şekilde verirken, onun hakkında bazı hususlara dikkat çekerek, ayırımın tarifindeki lafızların ayırımın doğru anlaşılması için, kullanılma nedenlerini ve amaçlarını açıklamaktadır. Bu açıklamalarıyla özsel tùmel olan ayırımı bitirerek, özsel tùmeller hakkındaki açıklamalarına son verir. Bu şekilde özsel tùmeller, cins, tür ve ayırım olarak üç kısımdan oluşmuştur.

2.3.2. İlintisel Tùmeller

Fenari, *İsâgûcî* metnindeki sınıflandırmaya uygun hareket ederek; arazî konusuna şu şekilde bir giriş yapar: “İlintisel iki kısımdır. Birincisi hassa diğeri ise genel arazdır. Bir hakikati içerirse hassa; birden fazla hakikati içerirse genel araz olur. Bunlarla birlikte tùmelin kısımları beş olmuştur (cins, tür, ayırım, hassa, genel araz).”(Fenari, 2012: 34)

Burada ilintiselin kısımlarını açıklayarak, bunlarla birlikte tùmel lafzın kısımlarının beş olacağını ortaya koyar. Bunun yanı sıra o, bazılarının, farklı yorumlamalarla tùmel lafzın kısımlarının farklılaşabileceğini, dolayısıyla bu sayının değişebileceğini iddia ettiklerini söylese de, tùmel lafzın beş kısımdan meydana gelmiş olduğunu savunur. Daha sonra o, gerekli arazın tarifini verir ve açıklamalarda bulunur.

Metinde geçtiği gibi gerekli (lazım) ilintiyi, “mahiyetten ayrılması imkânsız olan ilintidir” şeklinde tarif eder ve örnekler. “Bu ayrılma ister üç sayısının tek olması gibi, mahiyetten neyse o olma bakımından ayrılması imkânsız olsun; isterse de zencinin siyahlığı gibi dış dünyada bulunan bir varlığın mahiyetinin ayrılmasının imkânsızlığı olsun, bunlar yine de gerekli ilintidir. Birincisi mahiyetin gereğidir; ikincisi ise varlığın gereğidir.” Bu ifadeleriyle gerekli olan ilintinin, dış dünyadaki varlıkta ve zihni varlıkta olabileceğini ortaya koymaktadır. O, iki durumda da mahiyetten ayrılma durumunun mümkün olamayacağını vurgular. Zencinin siyahlığını dış dünyadaki varlık için, üçün tek olmasını zihni varlık için örnek olarak vermektedir. Müellifimiz, görüldüğü üzere, şerhinde bu kadar ayrıntı meselelere de yer vermiş ve bu meseleleri açıklamadan da geri durmamıştır.

Fenârî, metinde geçtiği gibi ayrılabilen (mufarık) ilintiyi, “(bir şeyden) ayrılması imkân dâhilinde olan ilintidir” şeklinde resmeder. Ayrılabilen (mufarık) arazı açıklarken, ayrılma gerçekleşirken geçen sürenin ve gerçekleşme durumunun ayrılabilen ilintiyi etkilemeyeceğini savunmaktadır.

Müellifimizin ilinti hakkındaki açıklamaları dikkate alındığında, onun ilintiyi öncelikle ayrılabilen (mufarık) ve ayrılmayan (lazım/ayrılmayan) olarak iki bölüme ayırmıştır. Bunların açıklamasını yaptıktan sonra bu ikisini birleştirerek tekrar bölümlenmeye gider. Bu durumda ise, hassa ve genel araz ortaya çıkmış olacaktır.

2.3.2.1. Hassa

Fenârî, ilintinin altında bulunan gerekli ve ayrılabilen ilintilerin ikisini birden ve tekrar bir ayrıma tabi tutarak; gerekli olan hassa ve ayrılabilen hassa olarak ikiye ayırmıştır. Gerekli ve ayrılabilen ilintilerden her biri, aynı hakikate özgü olmaları durumunda bunların hassa olarak isimlendirileceğini ifade eder. Hem gerekli hem de ayrılabilen ilintinin sadece aynı hakikate ait olan şeyler için geçerli olursa, her ikisi de hassa olarak tanımlanır. Fakat ilinti aynı hakikate özgü olmakla birlikte, mahiyetten ayrılmıyorsa gerekli, ayrılıyorsa ayrılabilen hassa olarak tanımlanır. Müellif hassanın resmini şöyle yapar: “Hassa, sadece tek bir hakikat altında bulunanlara ilintisel olarak söylenen tümeller şeklinde resm olunur” (Fenari, 2012: 35).

Fenari, tarif hakkında; “sadece kaydıyla, tür ve yakın ayırım dışındaki tümeller; ilintisel olan bir söz kaydıyla da tür ve ayırımı hariçte tutulmuştur” şeklinde açıklama yapar.

2.3.2.2. Genel araz

Müellif, hassa da olduğu gibi, genel arazı da hem gerekli hem de ayrılabilen olarak iki kısımda ele alır. Genel arazı birden fazla hakikate sahip olan fertlere ilintisel olarak söylenendir şeklinde resmeder. Bunun yanında farklı hakikatlere ilinti olarak eklenen tümel, eğer canlı için bilkuvve nefes almada olduğu gibi söylendiği şeyden ayrılmıyorsa gerekli, canlı için bilfiil nefes almada olduğu gibi ayrılıyorsa ayrılabilen ilinti olarak isimlendirilir.

Müellif, bu ifadelerinin ardından genel arazı, “genel araz, ilintisel olarak

çeşitli hakikatler altında bulunan fertlere söylenen tümeller şeklinde resmeder.” Sonrasında ise tarif ile ilgili,“çeşitli hakikatlerin altında kaydıyla” uzak ayırım ve cinsin dışındaki şeyler; ilintisel bir söz” ifadesiyle de uzak ayırım ve cins hariçte bırakılmıştır” şeklinde bilgi verir.

Müellif bu açıklamalarıyla beş tümel konusunu nihayete erdirerek, beş tümelin amacı konumunda olan tanım konusuna geçer.

2.4. Tanım

Fenârî, *İsâgûcî* metninin şerhine başlamadan tanım konusuna teferruatlı bir giriş yaparak başlar. O, bu girişte tanımın; sözlük anlamını, müfred lafız mı yoksa mürekkebe lafız mı olduğunu, bu konudaki ihtilafı, ihtilafın nedenini, geçerli olanını, tanımın genel olarak kaç kısım olduğunu, tarifin tarifini, tarifin tarifinde teselsül olup olmadığını ve bunun sebebini açıklamaktadır. Müellifimiz bu konuları, bunlarla bağlantılı olan diğer konulara işaret ederek ortaya koymaktadır. O bu açıklamalarında adeta mantık ilmindeki müktesebatının genişliğini, konulara teferruatlarıyla birlikte hâkim olduğunu ve aynı zamanda her konu üzerinde delilleriyle birlikte bir görüşe sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Zira onun bu açıklamalarına muhatap olan, onun bir mantıkçı olduğuna kanaat getirmesi uzun sürmeyecektir.

Müellifimiz “tanımı” açıklayıcı söz olarak isimlendirip, onun eş anlamlısı olarak “tarif” ve “söz” lafızlarını zikretmektedir. Daha sonra ise o, tarifin mürekkep olup olmaması ihtilafında, bazıları diyerek atıfta bulunduğu mütekaddimin mantıkçılarına göre her zaman mürekkebe ve yine bazıları ifadesiyle atıfta bulunduğu müteahhirin mantıkçılarına göre ise genellikle mürekkebe olduğunu öne sürerek, bu görüşlerden mütekaddimin mantıkçılarının görüşünün doğru olduğunu savunur.

Tarifin müfred olmayıp mürekkebe olmasının sebebini, onun bilinen şeyleri tertip etmek anlamına gelen nazarın kısımlarından biri olması değildir. Çünkü tarifin müfred ile yapılamayacağı bununla temellendirilse kısır döngü ortaya çıkardı. Nazar şöyle tarif edilmiştir: Herhangi bir şeyin tahsili veya bazı şeylerin tertibidir. Bizim tarifin müfred ile yapılabilmesini kabul etmememizin sebebi,

tarifte bir şeyin bir başka şeyle sübutunun zorunlu olmasındandır. Bu gerekçe ile tarif mürekkeb olur. (Müfred ile tarifi yapılabileceğini kabul edenlerin buna delil olarak söyledikleri) zihni intikali, akli bir karine gereklidir sözlerinin anlamı da bu olur. Bu nedenle de düşünenin manası düşünme yetisi olan şey, gülenin manası da gülme yetisi olan şey demişlerdir. Fenârî, kısaca müfred lafızla yapılan tarifi, zihni bir intikale ihtiyaç duyacağında ve bu intikalle tamamlanarak yine mürekkeb lafız olacağından müfred lafızla tarif yapılamayacağını iddia etmektedir.(Fenari, 2012: 35-36)

Müellif bu girişin ardından, tarifi mahiyeti; ya onun ne olduğunu ortaya koyarak açıklayacağını ve bu durumda “Had” olarak isimlendirileceğini, ya da mahiyetin kendisini başka şeylerden ayırt edecek bir yön ile ortaya koyacağını ve bu durumda da resim olarak isimlendirileceğini ifade eder.

Tarifi tarifi şu şekilde verir: “Tarifi kendisinin tasavvur edilmesi başka şeyin tasavvurunu elde etmeye sebep olan şeydir.” Başka bir şeyin tasavvurunu elde etmenin, ya o şeyin “ne olduğuyla” ya da o şeyi “başka şeylerden ayıracak bir yön ile” olabileceğini belirten mantıkımız, tarifte geçen lafızların kullanılma amaçlarını ise, buradaki “(kendisinin) “tasavvuru” sözümüz, tasdikati dışarıda bırakır. “Elde edilmesi” için sözümüz de açık lazımlarına nispetle melzûmu hariçte bırakır. “Ya... ya da...” sözümüz ise tarifi hem haddi hem de resmi kapsamı içindir.” İfadeleri ile ortaya koyar.(Fenari, 2012: 37)

Müellif tarifi tarifi yapmanın ancak teselsül yoluyla olabileceği yönündeki bir itiraza olabileceğini ifade eder. İtiraza; tarifi tarifi, parçalarının ya açık ya da malum olmasından bir başka şeye ihtiyaç duymaz. Bunun yanı sıra tarifi tarifi, arazî bir itibarla malum olduğu için, tarifi olması bakımından da başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Zikredilen arızî itibar, tanıma konu olan mutlak tarifi geçerli olmasıdır. Özel olanın tarifi olması, kendisinin özel olmasından değil başka bir itibarlardır. Tarifi tarifi, itibarî olduğu için, itibari şeylerde itibar son bulunduğu anda teselsül de son bulacağından teselsül söz konusu olmaz. Şeklinde cevap verir.

İtirazı ele aldıktan sonra tarifi ya had ya da resim olacağını hatırlatarak, zâtîlerden olan tarifi had, zâtîlerden olmayan tarifi ise resim olacağını ifade eder.

2.4.1. Hadd

Fenârî, haddin tarifini Ebherinin metninde geçtiği üzere “Hadd bir şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür” şeklinde vermektedir. O, tarifte geçen “mahiyetine” lafzının yanına ise “künühü” (neliği) lafzını ekleyerek bu lafza açıklık kazandırmak istemiştir. Daha sonra ise hadd hakkında birkaç hususa değinir. Müellif, tarifin özsellerin tamamıyla yapılması durumunda hadd-i tam, özsellerin bir kısmıyla yapılması durumunda da hadd-i nakıs olacağını belirtir. Tarifin hadd olmasının sebebini, dışında olan unsurları, içine girmesini engellemesinden dolayı olduğunu ifade eden müellif, hadd sözcüğünün anlamının da engellemek olduğunu altını çizer.

O, metinde geçtiği üzere, hadd-i tamın tarifini: “Bir şeyin yakın cinsiyle yakın ayırımından oluşan sözdür. İnsana nispetle düşünen canlıda olduğu gibidir. Bu nedenle, hadd-i tam denmiştir.” şeklinde; hadd-i nakısın tarifini ise: “Hadd-i nâkıs, uzak cinsiyle yakın ayırımından oluşan sözdür. Düşünen cismin insana nispetinde olduğu gibi.” şeklinde verir.(Fenari, 2012: 41)

Müellif, Ebherinin had-i nâkıs için neden sadece ayrımla yetinmediğini ele alarak, bunu, düşünenden anlaşılanın “kendisinde düşünme niteliği bulunan şey” olmasından hadd gerçekleşmeyecektir şeklinde ifade eder. Çünkü şey, ilintisel olduğundan hadd için kullanılamayacaktır.

2.4.2. Resim

Müellifimiz, resmin çeşitlerinin tariflerini, metinde bulunduğu gibi, şu şekilde verir: “Resm-i tam, bir şeyin yakın cinsi ile gerekli olan hassasından oluşan tariftir. İnsanın tarifinde kullanılan “gülen canlı” örneğinde olduğu gibidir. Resm-i nâkıs ise, tamamı tek bir hakikate özgü ilintilerden oluşan tariftir”(Fenari, 2012: 42).

Fenârî, resmin çeşitlerini yukarıdaki gibi tarif etikten sonra, metinde insanın tarifi için verilen; “iki ayağı üzerinde yürüyendir”, “ geniş tırnaklı olan”, “bedeni tüysüz olan”, “dik durabilen” ve “tabiatı gereği gülen” örneklerini verir. Şu şekilde de temellendirir: “İster bu ilintilerin sonuncusu, tarif edilen şeye özgü olsun, isterse de söz konusu ilintilerden hiç biri tarif edilen şeye özgü olmasın, tarif resimdir.” Daha sonra ise bu örnekleri tek tek ele alıp açıklamalarda bulunmaktadır. Her bir

örneğin insanı bir kısım şeylerden ayırttığını belirterek, örnekte verilen ilintilerin, işlevlerini başka bir şeye gerek duymadan yaptıkları için, hiç birinin diğerine ihtiyaç duymayacağını ve ilintilerle temsil amaçlandığını vurgular.

Müellif, “gülen şey”le yapılan tanımın, tanımdan hâsıl olan ayırtırmayı sağlama veya özselleri verme gibi faydaları vermeyeceği için geçersiz olacağı şeklindeki bir itiraz olabileceğini dile getirir. Bu itirazın doğru veya yanlış olabileceğini belirten mantıkçımız, bu ikisinden kabul edilmesi gerekenin, bu şekilde bir tarifte ayırtırma tam gerçekleşmese de, bu tarif, tek hassa ile yapılan tariften daha güçlü olduğu için bir faydanın hâsıl olduğunu, dolayısıyla bu itirazın yanlış olduğunu dile getirir.

Fenâî son olarak ise, haddin çeşitlerini ve tariflerindeki kaideyi şu şekilde ifade eder:

“Bu husustaki kural ise şudur: sadece özsellerle yapılan tarifin bütünü, hadd-i tamdır. Özsellerin bir kısmı ile yapılan tarif, hadd-i nakıs olur. Sadece özsellerle yapılmayıp, yakın cins ve hassadan meydana gelen tarif, resm-i tamdır. Bunların dışında kalanlarla yapılanlar ise resm-i nâkıstır. Buna göre ayırım veya hassa ile birlikte genel araz, ayırım ile birlikte hassa veyahut hassa ile birlikte uzak cinsle yapılan tarif resm-i nâkıstır.”(Fenari, 2012: 44)

Mantıkçımız zikrettiğimiz ifadeleriyle birlikte kavramlar mantığının (tasavvurat) konularını bitirir.

2.5. Önermeler

Kıyasları oluşturmak ve onlardan kesin bir sonuç elde etmek açısından aynı zamanda kavramların bir anlam taşıması bakımından önermelere ihtiyaç duyulur. Bu nedenle önermeler klasik mantığın en temel konularından biridir.(Ece, 2011: 57)

Klasik mantıkta hüküm konusu(yargı), ilimle bağlantılı olarak konu edilmiştir. İslam mantıkçıları daha önce değindiğimiz gibi; bilgiyi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırmışlardır. Tasavvur, bir şeyin zihinde canlandırılmasıdır.

Tasdik ise zihnin bir şey üzerine olumlu ya da olumsuz yargıya varmasıdır. İnsanlar tasavvurlar arasında ilişki kurarak belirginleşmesini sağlarlar. Bilgi aktarımı da tasavvurlar arası bağ kurarak yapılır. Tek terimle tasavvur aktarımı olmaz. Tek terimle ancak muhatabın zihninde, o terimin anlamı bilinmekteyse, yeni bir şey kazanmaz sadece kendinde mevcut olan tasavvur canlanır. Bilgi aktarımı ancak yargıyla olur. Yani tasavvurlardan tasdiklere ulaşmak yargı ile olmaktadır.(Öner, 1995: 117)

Ebherî'nin önermeler konusundaki tutumu, kendisinden önceki islam mantıkçılarının yaklaşımıyla, özellikle de ibn Sînâ'nın bakış açısıyla paralellik arz eder. Ebherîye göre önerme, bir olumlama ve olumsuzlama içindir. Bunu, onun önermeyi; "bir şeyin diğer bir şeye nispeti konusunda olumlu veya olumsuz hüküm içeren söz", şeklinde tanımlamasından anlamaktayız. O, önermeyi; "söyleyeni hakkında, söylediği doğrudur veya yalandır" demeye elverişli söz olarak da tanımlamıştır.(Ebheri, 2007: 22)

Müellifimiz önermeyi, bir sözü söyleyen kişi için "söyleyenin 'söylediğinde doğru ya da yanlış olduğunu' söylemenin sahih olduğudur " şeklinde tarif etmektedir(Fenari, 2012: 45) Burada önerme için, "doğrulanabilen ve yanlışlanabilen söz " tanımlaması yapmak mümkündür.

Bu tanımlardan anlaşılana, önermenin asıl vasfının olumlu ya da olumsuz bir hüküm ifade etmesidir. Önerme, dilbilim açısından bir cümle çeşididir. Her önerme bir cümle olsa da, ancak her cümle bir önerme özelliği taşımaz. İddia ve hüküm bildiren cümleler dilbilimde haber cümlesi olarak kabul edilir. Mantıkta bu cümle türüne karşılık gelen şey önermedir. Bir cümlenin önerme sayılabilmesi için konu, yüklem ve bağdan oluşması gerekir(Özlem, 2017: 139)

Fenari, inşailerin (dilek/istek) önerme olarak kabul edilmemesinin sebeplerini söylerken şu cümlelere yer verir: Sözün (kavl) doğruluğu vakıya veya itikada veyahut ikisine birden uygunluğu ya da uygun olmamasıdır. İnşai ve takyîdî (şartlı) mürekkeplerde hüküm yoktur. Çünkü hüküm, nispetin her iki tarafında vakideki durumu bildirmektir ki bu bildirme mazi, hal veya istikbal olabilir. İnşai mürekkeplerde ise bu bildirme yoktur ve bu sebeple de önerme olamazlar.(Fenari, 2012: 45)

Mantıkta işte bu üç unsura sahip olan önermeler incelenir. Bu yüzden daha önce geçtiği gibi doğru veya yanlış bir yargı içermeyen emir, soru, dua ve temenni cümleleri mantığın inceleme alanına girmez.(Kömürcü, 2010: 63)

Fenari, önermenin unsurlarına değinmeden haber cümlesi olması gerektiğinin altını çizerek, “haber in doğruluğu ve yalanlığı onun hükmünün vakıa mutabıklığıdır veya itikada mutabık olmasıdır veya o ikisine beraber mutabık olması ve olmamasıdır”(Arıdur u, 2008: 16; Fenari, 2012: 45). Önermenin türlerine geçmiştir.

2.5.1.Önermenin unsurları

Önermeler, konu (mevzu), yüklem (mahmül) ve bağ (rabıta) olmak üzere üç unsurdan oluşur. Konu, kendisine hükmedilen terim; yüklem kendisiyle hükmedilen nitelik; bağ ise konu ile yüklem arasında ilişki kuran ek olarak tanımlanır.(Fenari, 2012: 46; Sina, 2005: 21)

Fenari, önerme konusuna yüklemli önermenin ve şartlı önermenin unsurları ile devam eden Ebherî'ye uyarak aynı şekli benimsemekte; Yüklemli önermenin ilk kısmına konu ve ikinci kısmına yüklem; şartlı önermenin ilk kısmına ‘mukaddem’ ve ikinci kısmına ‘tâlî’ demektedir

2.5.2.Önermenin Nitelik ve Nicelikleri

Ebherî, önermenin olumlu ya da olumsuz olabileceğini “Zeyd kâtiptir” ve “Zeyd kâtip değildir” örnekleriyle anlatır. Fenari de aynı örneklerden hareketle olumlu ve olumsuz olarak ayrılan önermeleri tanımlar. ‘Zeyd kâtiptir.’ sözümüzde olduğu gibi konu yüklemdir denilerek hüküm gerçekleştiğinde önerme, “olumlu önerme” olur. ‘Zeyd kâtip değildir’ sözümüzde olduğu gibi konunun yüklem olmadığı ifade edilip hüküm gerçekleştiğinde önerme, “olumsuz önerme” olur der ve şartlı önermelerin örneği girişte verilmişti, açıklamalarını yapmaktadır.(Fenari, 2012: 47)

Fenari, olumlu ve olumsuz önermeden her birini, tekil, niceliği belirli ‘mahsûr’ ve niceliği belirsiz ‘mühmel’ olarak üçe ayırır. İlki, konusu belli bir şahıs olduğunda tekil önermedir. İkincisi, olumlu ve olumsuz önermeden her birinde bulunan niceleme edatların, ya fertlerin tümüne ya da bazılarına hükmetmesidir.

Üçüncüsü ise önermede konunun belirli bir şahıs olmadığı ve konuyu sınırlandıran niceleme edatının olmadığı önermedir; belirsiz olarak isimlendirilir.

İsaguci'nin diğer şarihlerinden Hüsâmeddin e l-Kâfî, kendi şerhinde üçlü taksim için; “Bu üçlü taksim İbn- i Sina'nın Şifâ'da üçe ayırması gibidir”(Kepekci, 2014: 46) kaydı düşer.

Şartlı önermeleri ise; eğer belirli bir zamanda bitişiklikle ve ayrışıklıkla hüküm olursa, o mahsuradır. Eğer önermede zamanın niceliği belirtilmiş ise; bütünlük veya bir kısımlık açısından, mahsuradır. Eğer belirtilmemiş ise ‘mühmele’dir diye belirterek; “şartlı önermedeki zamanlar ve durumlar, yüklemli önermede ki fertler konumundadır” diye özetlemiştir.

Fenari ayrıca tabîî önerme hakkında bir itiraz gelebileceğini söyleyerek bir değerlendirme bulunur. “Şayet kaziyeye- i tabiiyenin (tabii önerme) metinde zikredilmemesi nedeniyle, kaziyenin taksiminin tüm kısımları içermediği şeklinde bir itiraz öne sürülürse, bu itiraza şöyle cevap verilir: “Burada taksim edilen şey, ilimlerde ve kıyaslarda kullanılan kaziyedir. Bu konuyu ayrıntılarıyla inceleyen eserlerde açıklandığı üzere, bu kaziyelerde mevzûun cüzîleri hakkında hüküm verilir, tabiatı hakkında değil”(Fenari, 2012: 48) açıklamalarında bulunur.

2.5.3.Önermenin türleri

İslam mantıkçıları, bir önermede bağ kaldırıldığı zaman, konu ile yüklem alacağı şekle göre önermeleri yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bağ kaldırıldığında iki tarafta tek kavram kalırsa böyle önermeler, ‘yüklemli’; bir kavram yerine birer cümlecik kalırsa bu tür önermeler de ‘şartlı’ olarak isimlendirilmiştir.(Kömürcü, 2010: 68; Paşa, 1998: 65)

Müellifimiz, önermeleri yüklemli ve şartlı olmak üzere iki bölüme ayırarak; sonra “bir mefhumun bir mefhum için sübutu olursa bunun giydirilmesine veya çıkarılmasına kail olan önerme yüklemli(hamli) olur. Eğer nispet bir mefhumun başka bir mefhum yanında sübutu (bitişiklik) ya da bir mefhumun başka bir mefhumdan ayrılığının sübutu (ayrışık) olursa bu nispetin giydirilmesi veya çıkarılması şartlı olur” şeklinde tanımlamıştır. Ebherinin metninde geçen örneklere uyararak yüklemliye örnek vermeden şartlı önermelere örneklem getirmiştir. Şartlı

bitişik için; ‘eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur’ önermesinde gündüzün varlığının, güneşin doğuşu nezdinde vaki olduğuna hükmedilmiştir. ‘Güneş doğarsa gece mevcut olacak değildir’ sözümüzde ise gecenin varlığının, güneşin doğuşu yanında vaki olamayacağına hükmedilmiştir, örneğini getirmiştir.

Şartlı ayrışık için de; ‘sayı ya tektir ya da çifttir’ önermesinde sayının tekliğinin, çiftliğinden ayrı oluşunun vaki olduğuna hükmedilir. ‘Sayı ya çift olan ya da iki eşit parçaya bölünebilen olacak değildir’ sözümüzde ise iki eşit parçaya bölünmenin, çift olmaya aykırı oluşunun vaki olduğuna hükmedilmiştir, örneğini vermiştir.

2.5.3.1. Bitişik Şartlı Önermenin Türleri

Bitişik şartlı önermeyi luzumiyye ve ittifakiye olarak iki kısma ayırmaktadır. Ondaki bitişik hükmü iktiza’ya dayalı olanı “luzumiyye” olarak adlandırır.

Her ikisinin, tek bir nedenin illetlisi olması suretiyle gerçekleşen; ‘Eğer güneş doğmuş ise gündüz vardır’ örneğindeki gibi mukaddemin tali’nin nedeni olması suretiyle ya da bunun tersindeki gibi talinin mukaddemin nedeni olmasıdır.

“Eğer Zeyd, Amr’ın babası ise Amr da Zeyd’in oğludur” örneğinde olduğu gibi aralarında görecelik ilişkisi bulunanları luzumiyye dâhil etmiştir.

Mukaddem ile talinin gerçekte birbirini gerektirecek zorunlu bir durumları olmayıp; birleşmeleri ve birleşmemeleri, zorunlu olmadığı durumlarda gerçekleşen, bitişiklik hükmü salt denk gelme yoluyla olanı ‘ittifakiye’ diye isimlendirir. Örnek olarak ‘İnsan natık ise eşek anırandır’ örneğini verir. Zira bu önermede insanın natık(düşünen-konuşan) olması ile eşeğin salt anıran olması arasında salt denk gelme yoluyla bitişikliğe hükmedilmiştir. Çünkü onlar bu şekilde yaratılmıştır; aralarında herhangi bir gerektirme(lazım) yoktur.

“Gerektirmenin olmamasının anlamı, gerektirmeyle hükmeden kişinin (bu konuda) bilgisinin olmamasıdır, yoksa işin özünde de olmadığı anlamında değildir”(Fenari, 2012: 49) ibaresini ekleyerek hükmeden kişinin özelliğinin altını çizer.

2.5.3.2. Ayrışık Şartlı Önermenin Türleri

Bitişik şartlı önermelerin aksine, mukaddem ile talinin birleşmeleri, denk gelmeleri söz konusu iken ayrışık şartlı önermelerde mukaddem ile talinin ayrı olmalarının hüküm olunmasıdır. Yani mukaddem ve talinin birbirinden uzaklaşması ve birbirine aykırı olması gerekir.(Ece, 2011: 56) Bu tip önermelerde “mukaddem” ile “tali” arasında birbirini ortadan kaldırma yoluyla hükmolunan bir ilişki vardır(Emiroğlu, 2004: 128)

Müellif, ayrışık şartlı önermeyi; hakikiye, maniatü'l-cem ve maniat'ül-huluv olmak üzere islam mantıkçıları gibi üç kısma ayırmıştır.

Hakikiye; önermenin bölümleri arasında , ‘sayı ya çifttir ya tektir’ örneğinde ki gibi, hem doğrulukta hem de yanlışlıkta birbirini nefyetme varsa ‘hakikiye’ diye isimlendirilir. Önermenin iki bölümü beraber hem doğru hem de yanlış olamaz.

Maniatü'l-cem önermeler; “bir önermenin parçaları arasında birlikte doğru olma noktasında uyumsuzluk varsa bu önerme maniatü“l-cemdir”(Fenari, 2012: 54). Ayrışık şartlı önermelerde mukaddem ile talinin yalnızca varlıkta bir araya gelmemeleri şeklinde olur. Yani mukaddem ile tali aynı anda doğru olamazlar. İbn Sînâ'ya göre hakikiyenin sadece doğruluk yönünden ele alınmasıdır.(Bolay, 1989: 35) Örneğin; "Bu şey ya taştır ya da ağaçtır"(Alp, 2007: 32) gibi. "bu şeyin" hem taş hem de ağaç olması mümkün değildir. Ancak bu şeyin hem taş hem de ağaç olmaması mümkündür. "Bu şey" taş ve ağacın dışında başka bir şey olabilir. Maniatü'l-cemin olumsuzuna "Bir şey ağaç olmayan veya taş olmayan değildir" örnek olarak verilebilir.(Öner, 1986: 74)

Maniatü'l-huluv önermeler; “Bir önermenin parçaları arasında birlikte yanlış olma noktasında uyumsuzluk varsa bu önerme maniatü“l-hulüvdür.”(Kömürcü, 2010: 82) Mukaddem ve talinin yoklukta bir araya gelmemeleri şeklinde olan önermedir. Önermenin bölümleri arasında doğrulukta değil, yalnızca yanlışlık bakımından bir araya gelmemeleri hüküm verilir. Mesela, "Zeyd ya sudadır ya da su da boğulmuyordur."(Alp, 2007: 32) Bu önermenin mukaddeminin zıt hali ile gerçekleşmesi mümkün olan bir tali beyan edilmektedir. Karşıtı "Zeyd denizde değildir" şeklinde olmalıdır. Zeyd'in denizde olmadığı biliniyor ise, bu derhal, Zeyd'in boğulmadığını doğrulayacaktır. İlk örnek, mukaddem ve talinin ikisinin

birden yanlış olmalarına manidir. Çünkü Zeyd denizde olmadığı halde (suda) boğulmuş olması düşünülemez. Böylece mukaddem ve tali ikisi birden yanlış olamıyor ama ikisi birden doğru olabiliyor.

Müellif, ayrışık önermelerin bazen üç ve üçten fazla cüz sahipleri olabileceğini söyleyerek; ‘Sayı, ya fazladır ya eksiktir ya da eşittir’ ve ‘ kelime, ya isimdir ya fiildir ya da harftir’ veya ‘ külli, ya nev’dir ya cinstir ya fasıldır ya hassadır ya da araz-ı am’dır’ v.b. önermelerini örnek olarak verir.

Fenari yine olabilecek itirazı kendisi dillendirerek; “Dersen ki; iki cüzden fazla ayrışık önermelerden bir şey meydana gelmez. Çünkü ayrışma tek bir nispettir. O tek nispet ise iki cüz arasında tasavvur edilebilir. Mecburen birçok şey arasındaki nispet, bir nispet olarak düşünülemez. Bilakis daha çok nispet olur” diyerek kendi kendine sorar.

Müellif cevaben; ayrışık şartlıların iki cüzden daha fazlasından oluşmasıyla kastedilen, zahir bakımındandır, hakikat bakımından olmadığını söylemektedir.

İkinci bir itiraz olarak; hangi açıdan hükmediyorlar ki; ayrışık hakiki önerme iki cüzden daha fazlasından meydana gelemez ve Maniatul hulüv ve cem ikiden fazlasıyla meydana gelebilir.

Yine müellif cevaben: “ona hükmetmenin sebebi hakiki ayrışık önermede iki cüz’ün arasında hakiki ayrışma murat edildiğinden de doğru olması mümkün değildir. Çünkü o üç cüzden birinci cüz tahakkuk etti mi, ikincisi de aynı şekilde tahakkuk ettiyse, o ikisi arasında ki hakiki ayrışma ortadan kalkar. Eğer tahakkuk etmez de üçüncüsü tahakkuk ettiyse, o zaman onunla ilki arasında ayrışma olur. Eğer ayrışma üçüncüsü ile ikinci arasında tahakkuk ettiyse o zaman birinci cüzle ayrışma olmaz. Ayrışma ile kastedilen eğer tek bir ayrışma ise bu iki cüz arasında tahakkuk eder; ama eğer mutlak ayrışma ise ayrışık şartlının üç kısmı içinde, iki cüz arasında da ikiden fazla cüzler arasında da tahakkuk eder.”(Fenari, 2012: 53-54)

2.6. Tenakuz

Çelişki, konu ve yüklemeleri aynı olan iki önermenin nicelik ve nitelik bakımından birbirinden farklı olmasıdır.(Öner, 1986: 94)

Önermeler arası ilişkiler konusunda tenâkuz'un şartlarını ele alan Ebherî, çelişkiyi şu şekilde tanımlar: “‘Zeyd kâtiptir.’, ‘Zeyd kâtip değildir.’ sözümüzde olduğu gibi iki önerme arasında olumluluk ve olumsuzluk ile ikisinden birinin doğru ve diğerinin yanlış olarak hükmedildiği ihtilafır.”(Alp, 2007: 40)

Fenari, iki önermenin olumlu veya olumsuz yönleriyle ihtilaf etmelerine çelişiklik diye tanımlar. Koşullu ve koşulsuz ihtilafın tenakuz olamayacağı kaydını da düşer. Örnek olarak; “Udul, olumsuz edatı yüklem bir parçası olursa “Zeyd taş değildir.” gibi tahsil olumsuz edatı yüklem bir parçası değildir. “Zeyd taş değildir.” ihtilafı da çelişiklik değildir. Çünkü bir şeyin nakizi olumsuzluğudur; udulü değildir, bir şeyin udulü ispat edilemediğinden dolayı kaldırılabilir. Fakat iki zıt bir araya gelmez. Bundan dolayı tekillerde çelişiklik yoktur; çünkü tekil hüküm ile olursa tekil değildir. Eğer tekil hükümsüz olursa olumlu veya olumsuz olamaz.”(Fenari, 2012: 57)

Fenari, iki önerme arasında sekiz noktada ittifak olması halinde çelişkinin gerçekleşeceğini örnekler vererek anlatır. İki önerme arasında konu, yüklem, zaman, mekân, izâfet, kuvve, fiil, tikel, tümel ve şarttan oluşan sekiz noktada ittifâk söz konusu olduktan sonra çelişkinin vuku bulması için iki önermeden biri tümel olumlu diğeri tikel olumsuz olmalı veya biri tümel olumsuz olduğunda diğeri tikel olumlu olmalıdır.

Molla Fenarî, çelişikliğin gerçekleşmesi için gerekli olan şartları bildirirken şu inceliklere dikkat çekmektedir:

Çelişikliğin tahakkuk etmesinde değerli olan durum, hüküm olarak önermelerin birlik sağlamalarıdır ki; olumlu ve olumsuz kavranılan tek bir şeye yönelebilirler. Çünkü hüküm birlikteliği bu söylenen sekiz birlikteliği gerektirir. Bu birliktelik sağlanmadığı yerlerde hüküm ilişkisinin birliği olmaz. Eğer nisbet birliği göz önüne alınmazsa bu sekiz birlikteki çelişikliği kalkar; Örneğin, alet değişikliğiyle yine çelişiklik kalkmış olur.

Fenari, “mahsura olan önermeler arasındaki çelişiklik tümel ve tikel yönleriyle aralarında ihtilaf varsa ancak meydana gelebileceğini savunarak eğer bu yönleriyle birbirlerine muhalif değillerse çelişiklik olmaz; çünkü iki tümel önerme

yalanlanabilirler ya da doğrulanabilirler. Mühmel olan önermeler de her yönüyle tikel önermeler gibidirler. Çelişiklik hükmünde aralarında herhangi bir değişiklik yoktur”(Fenari, 2012: 60) ifadelerini kullanır.

2.7. Döndürme (Aks)

Döndürme, bir önermenin niteliğine dokunmadan konusunu yüklem, yüklemine de konu yapmaktır(Kömürcü, 2010, s. 101; Öner, 1986, s. 95; Paşa, 1998, s. 90). Döndürme, önermeler için son derece önemlidir; çünkü delil bazen istenilen sonucun kendisine değil, onun döndürülmüş şekline karşılık gelir. Böylece sonuca ulaşmak mümkün olur.(Çapak, 2005: 123)

Fenari, döndürmenin önermenin hükümlerinden olduğunu ve dönüştürülmenin şeddeli ‘ya’ ile yapılacağını ifade ettikten sonra; “Döndürme zikredilen mevzunun, mahmul kılınması ya da şartlılarından mevzu konumunda olan mukaddemin, mahmul konumunda olan tali kılınması; mahmul’un da mevzu olumluluk ve olumsuzluk durumlarının doğrulama ve yanlışlık durumları ile beraber kılınmasıdır” şeklinde tanımlar ve örneklendirir.

Müellif, yüklem konudan daha kapsamlı olması gerektiğini ifade ederek; tümel olumlunun, tümele dönüştürülemeyeceğini ifade eder. Örnek olarak; ‘bütün insanlar canlıdır’ önermesinin ‘bütün canlılar insandır’ olamayacağını ve döndürmenin tikel olacağını ifade eder.

Tikel olumlu önermenin de aynı delil ile tikel olumlu olarak aks ettirilir.

Tümel olumsuz önermeler, kendisiyle açıklanmış olarak, tümel olumsuz önermelere döndürülür.

Tikel olumsuz önermenin aks’ı yoktur, ona gerekmez.

Fenari, Ebherinin önermelerin hükümlerinden olmasına rağmen aks-i nakız’ı, ilimlerde ve sonuç verici işlemlerde kullanılmayışından dolayı zikretmediğini ifade eder. Sonra gelecek kıyas konusuna atıfta bulunarak; aks-i nakız ile netice verdirmenin kıyas diye isimlendirilmediğini eklemiştir.

Fenari, itiraz olarak; ‘Eğer durum böyle ise peki niçin mantıkçılar ters döndürmeyi uzun kitaplarda zikrettiler, onun hükümlerini neredeyse meseleyi kuşatmak ve zapt etmek imkânsız hale gelecek şekilde uzattılar’(Fenari, 2012: 63). Şeklinde bir itiraz olabileceğini söyler. Bir önermenin doğruluğunun, ters

döndürmesinin doğruluğu aracılığı ile açıklanmasının faydası olabileceğini söyleyerek itiraza cevap vermiştir.

2.8. Kıyas

Klasik mantığın asıl konusunu kıyas oluşturur. Bu yüzden mantıktaki diğer konular kıyasla ilişkileri bakımından mantığın inceleme alanına girer.(Kömürcü, 2010: 114) Zira kavramlar, önermeleri; önermeler de, kıyası meydana getirir. Böylece kavramlardan önermelere, Önermelerden kıyasa gidilir ki son gaye kıyas olmuş olur.(İmamoğlugil, 2006: 4) Kıyası elde etmek için birer basamak durumundadırlar. Yani akıl yürütmenin en mükemmel formları olan kıyas, mantıkçılar nazarında mantık ilminin en son ve en yüce gayesi olarak kabul edilir (Bingöl, 1993: 95).

Mantıkla uğraşan herkes kıyasa ayrı bir önem vermiştir. Kıyasa verilen bu değer temelinde, Aristoteles'in kıyasa yüklediği anlam yatmaktadır. Çünkü onun kurduğu mantık sisteminde asıl amaç kesin ispata ulaşmaktır. Bu ispata ise ancak akıl yürütmeye ulaşılabilir. Akıl yürütmenin en güzel yolu da dedüksiyon, yani tümdengelim, bunun en mükemmel şekli de kıyastır. Bu sebeple Aristoteles, kıyası mantığın temel direği olarak görmüştür. Kıyasın mantıktaki önemi ve değerine ilişkin bu algılama biçimi, Aristoteles'ten günümüze kadar, klasik mantıkla bağı olan herkes tarafından kabul edilip devam ettirilmiştir.(Öner, 1986: 114)

2.8.1.Kıyasın tanımı

Fenari, Ebherinin tanımını; "Kıyas, doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir sözü gerekli kılan sözlerden oluşmuş bir sözdür"(Ebheri, 2007: 48) verir. Ardından Ebherî'nin tanımını kelime kelime tahlil eden Müellif, tanımda yer alan "sözlerden" kastedilenin kıyasın tek bir sözden oluşmadığına ve birden fazla sözden meydana geldiğine işaret ettiğini söyler. Dolayısıyla tek bir söz kıyâs olarak isimlendirilmez. "Kabul edildiğinde" ifadesine gelince, zâtı itibarıyla sözden birinin doğru olduğu kabul edildiğinde diğerinin de doğru olduğunun kabul edilmesi demektir. Öyleyse kıyasın tarifi; aynı şekilde mukaddimleri yanlış olan önermeleri de içine aldığı ifade eder. "lazım gelir" sözüyle ise, tümevarımdan ve analogiden kaçınıldığını söyler. "Zâtı itibarıyla" sözü, eşit kıyasta olduğu gibi zâtı

itibarıyla olmayıp bilakis yabancı bir öncül vasıtasıyla neticeyi gerektirmekten kaçınmak içindir.

Onlara göre “başka bir söz(kavl-i ahir)” kaydıyla, sonuç önermesinin kıyasta yer alan iki öncülden farklı olması yani öncüllerin birbirlerinden ve sonuçtan farklı olması kastedilmektedir. Ama iki öncülden birinin ‘parçası’ olmaması, gerekli olan bir şey değildir

Fenari, gelebilecek bir itiraz beyan edip cevaplar; “Eğer şöyle dersene; düz döndürmesini ve ters döndürmesini gerektirmiş bileşik önerme üzerine de kıyasın tarifi doğrulanmaktadır; ancak kıyas diye isimlendirilmemektedir?” Ben de şunu derim: Bunu kabul etmeyiz; zira ona; ‘sözler’ denmez; aksine sözlerden mürekkep ‘tek bir söz’ denir.”(Fenari, 2012: 66)

2.8.2.Kıyasın unsurları

Kıyasın unsurları ve özellikleri hakkında müellif Ebheriye uyararak; şunları ifade eder: “Kıyasın iki öncülü arasında tekrar edilen kelimeyi, orta terim olarak isimlendirilir. Sonucun konusu küçük terim olarak ve yüklemi büyük terim olarak isimlendirilir. Küçük terimin bulunduğu öncül ‘suğra’(küçük öncül) olarak ve büyük terimin bulunduğu öncül ‘kübra(büyük öncül) olarak isimlendirilir. Küçük öncülün ve büyük öncülün bir araya gelerek oluşturduğu bütün, şekil olarak isimlendirilir.

2.8.3. Kıyasın Türleri:

Kıyasın çeşitlerini anlatarak konuya devam eden Ebherîyi takip ederek, kıyasın iktirânî ve istisnâî olarak ikiye ayrıldığını örneklerle anlatır.

‘Her cisim birleşiktir’

‘Her birleşik sonradan meydana gelmiştir’ öyleyse

‘Her cisim sonradan meydana gelmiştir’ örneğini iktiraniye;

‘Güneş doğmuşsa gündüzdür’,

‘Fakat gündüz değildir’ öyleyse

‘güneş doğmamıştır’ örneğini de istisnaiye.” getirmiştir.

Müellif, sonucu bilfiil aynı veya çelişkisi olmayan kıyasa iktirani; sonucu bilfiil aynı veya çelişkisi olan kıyasa istisnai açıklamasını getirerek kıyas çeşitlerini anlatır.

2.8.3. İktirani Kıyas ve Şekilleri

Orta terimin diğer iki terime göre aldığı konum dolayısıyla meydana gelen bütüne “şekil” denir. Orta terimin kıyas içinde bulunduğu yere göre kıyaslar, birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü olmak üzere dört şekle ayrılırlar. Eğer orta terim küçük öncülde yüklem ve büyük öncülde konu olduğunda birinci şekil; her ikisinde yüklem olduğunda ikinci şekil; her ikisinde konu olduğunda üçüncü şekil ve küçük öncülde konu ve büyük öncülde yüklem olduğunda dördüncü şekil olur. Müellif, zikredilen dört şekli yukarıdaki gibi sıralar.

1. Birinci şekil olan ‘orta terim küçük öncülde yüklem ve büyük öncülde konu alan şekil için, “Tabiatın düzeni gereği ortaya çıkmıştır. Çünkü tabiat, talep edilenin hükmünü, bir şeyden intikal ederek ve bir vasıtayla hükmedecek şekilde yaratılmıştır”(Fenari, 2012: 68) ibaresini kullanarak, sonuç çıkarmada apaçık olduğunu beyan eder fakat örnek vermeden diğer şekle geçer.

2. İkinci ve üçüncü şekli atlayarak birinci şeklin aksi olan; yani, orta terim, küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem olan dördüncü şekli örneği ile verir.

‘Her insan canlıdır,’

‘Her natık insandır,’

‘O zaman bazı canlılar natıktır.’

3. Orta terim her iki öncülde de konu olursa, üçüncü şekildir. Örneğin;

‘Her insan canlıdır,’

‘Her insan natıktır,’

‘O zaman bazı canlılar natıktır.’

4. Orta terim, her iki öncülde de yüklem olursa; ikinci şekildir. Örneğin;

'Her insan canlıdır,'

'Atlardan hiçbiri canlı değildir,'

'O zaman insanlardan hiçbiri at değildir.'

Sonuç alma açısından birinci şeklin; olumlu ve olumsuz iki tümeli ile olumlu ve olumsuz iki tikel olmak üzere dört talep edileni de sonuç olarak verir. İkinci şekil iki olumsuzları netice verir ama iki olumluları netice vermez. Üçüncü şekil ve dördüncü şekil ise iki tikel olana netice verir fakat iki tümele netice vermez.

Ayrıca müellif, şart koşulan şeyler açısından şu şekilde sıralar;

Birinci şekil, küçük öncülün olumlu nitelik taşıması ve nicelik açısından büyük önermenin tümel olması gerekir.

İkinci şekil, olumlu ve olumsuz nitelik taşıması açısından öncülleri arasında ihtilaf olacak ve nicelik açısından büyük önermenin tümel olması gerekir.

Üçüncü şekil, küçük öncülün nitelik olarak olumlu olması ve iki öncülden birinin tümel olması gerekir.

Dördüncü şekil, nitelik ve nicelik açısından küçük öncülün tümel olduğu zaman, iki öncülünde olumlu olması veya iki öncülden biri tümel olunca, olumlu ve olumsuz nitelik taşıması açısından öncülleri arasında ihtilaf olması gerekir.(Fenari, 2012: 69)

Fenari, bütün şekiller hepsi hakikatinde birinci şekle dönüştürülürülmesi gerektiğini söylerken; dört şekilden insan tabiatına en uzak olanın dördüncü şekil olduğunu, sağlıklı ve selim bir yapısı olan kişinin ikinci şekli birinci şekle döndürmeye duymadan sonuç alabileceğini ifade eder.

İkinci şeklin sonuç vermesini; iki mukaddimesinin 'olumluluk ve olumsuzluk' bakımından ihtilaf etmesine bağlar.

Fenari, ilimlerin ölçüsünü 'birinci şekil' olarak gösterir. İstenilen şeyin elde edilebilmesi için birinci şeklin darplarını ortaya konmuştur. Kıyas, küçük öncülleri dört mahsuradan oluşan, büyük öncülleri de aynı şekilde oluşan onaltı darbu gerektirir. Ancak birinci şekle özel olan şartlardan dolayı geriye dört tane kalır.

Birinci darbu; her ikisi de olumlu ve tümeldir ve olumlu tümel netice verir;

'Bütün cisimler müelleftir,

'Her müellef hadistir,

'O zaman her cisim hadistir'.

İkinci darbı; her iki tümel ve büyük öncülleri olumsuz olacak ve neticesi tümel olumsuzdur.

'Her cisim müelleftir,'

'Müellef olan hiçbir şey kalıcı değildir,'

'O zaman hiçbir cisim kalıcı değildir.'

Üçüncü darbı; her ikisi olumlu ve küçük öncül tikel olacak netice de olumlu tikel olacaktır.

'Bazı cisimler müelleftir,

'Her müellef hadistir,'

'O zaman bazı cisimler hadistir'.

Dördüncü darbı; tikel olumlu küçük öncül ve tümel olumsuz büyük öncül olacak, netice de olumsuz tikel olacaktır.

'Bazı cisimler bileşiktir,'

'Hiçbir bileşik kalıcı değildir,'

'Bazı cisimler kalıcı değildir.'

Ebherinin birinci şeklin darplarını neticelerini dikkate alarak üstünlük açısından sırlamalarını vererek iktirani kıyasın kısımlarına geçer.

2.8.3.1. İktirani kıyasın Kısımları

Fenari, iktirânî kıyasın kalıplarından olan iki yüklemli önermeyi, iki bitişik önermeyi, iki ayrık önermeyi, biri yüklemli ve diğeri bitişik önermeyi, biri bitişik- diğeri ayrık önermeyi kıyas örnekleriyle anlatır.

1. İki yüklemli oluşur. Örneği;

'Her cisim birleşiktir.'

'Her birleşik sonradan yaratılmıştır.'

'Öyleyse her sonradan yaratılan cisimdir.'

2. İki bitişik şartlıdan oluşmuştur. Örneği;

'Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur,

'Her ne zaman gündüz olur ise yeryüzü aydınlıktır.'

'Öyleyse güneş doğmuş ise yeryüzü aydınlıktır.' neticesini verir.

3. Ya da iki ayrışık şartlıdan oluşur. Örneği;

'Her sayı ya tektir ya da çifttir,

Her çiftte ya çiftin çifti ya da tekin çiftidir

Öyleyse her sayı ya tektir ya çiftin çifti ya da tekin çiftidir.' neticesini verir.

4. yüklemli ve bir bitişik şartlıdan oluşur. Örneği;

'Bu şey her ne zaman insan ise o, canlıdır.'

'Her canlı cisimdir.'

'Öyleyse bu şey, her ne zaman insan ise o, cisimdir' neticesini verir.

5. Ya da bir yüklemli ve bir ayrışık şartlıdan oluşur. Sözümlüdeki gibi

'Her sayı ya çifttir ya da tektir.'

'Her çift iki eşit parçaya bölünendir.'

'Öyleyse sayı ya tektir ya da iki eşit parçaya bölünendir.' neticesini verir.

2.8.3.2. İstisnai Kıyas ve Darpları

Ebherî, istisnai kıyası şöyle tanımlamıştır: “Sonucun aynısının veya çelişğinin öncüllerde bilfiil yer aldığı kıyaslar ‘istisnai’ olarak adlandırılır.”

Basit kıyasların ikinci çeşidi, istisnai kıyaslardır. Adından da anlaşılacağı gibi bu tür kıyaslarda bir bütünden bir parça istisna edilir. İstisna işlemi olumlu olarak yapılacağı gibi olumsuz olarak da yapılabilir. Bu şekilde bir sonuca ulaşılmaya çalışılır(Kömürcü, 2010: 155).

Fenari metninde sonuç veren istisnai kıyas şekillerinin on şekil olduğunu şöyle sıralar.

1. İstisnai kıyasta bitişik şartlı ya da hakikiye; ya maniatu'ul-cem ya da maniat'ul-hulüv olan ayrışık şartlı öncülün kaçınılmaz olarak bulunacağını; mukaddemin vazedilmesi ile talinin de vazedilmesi ve talinin kaldırılmasıyla mukaddemin de kaldırılması suretiyle iki şekilde sonuç vereceğini ifade eder.
2. Hakikiye olan ayrışık şartlı ise iki parçadan her birinin vazedilmesiyle diğerinin kaldırılması ve her birinin kaldırılması ile diğerinin vazedilmesi suretiyle dört şekilde netice verir.
3. Maniatu'ul-cem'de sadece her bir parçanın vazedilmesiyle diğerinin kaldırılması suretiyle iki şekilde netice verir.

4. Maniat'ul-huluv'de sadece her birinin kaldırılmasıyla diğ erinin vazedilmesi suretiyle iki(ş ekil) netice verir ve netice verenlerin toplamı on olur.(Fenari, 2012: 72-73)

Ebherinin bazı ş ekilleri metninde zikretmediğini ama iş aret ettiğini söyleyerek açıklamalarda bulunur.

1.İstisnai kıyasta vazedilmiş olan ş artlı öncül, eğer luzumiyye olumlu bitiş ik ş artlı olursa mukaddemin kendisini istisna talinin kendisini netice verir; örneğindeki gibi;

'Eğer bu insan ise o, canlıdır.'

'Lakin o, insandır. '

'Öyleyse o, canlıdır' neticesini verir. Çünkü melzumun varlığı, lazı mın varlığını istilzam eder.

Talinin ç eliş iğ i istisna, mukaddemin ç eliş iğ ini netice verir; Örneğindeki gibi,

'Eğer bu insan ise o, canlıdır.'

'Ama o canlı değildir.'

'Öyleyse o, insan değildir.' neticesini verir. Çünkü lazı mın yokluğu, melzumun da yokluğ unu gerektirir. (Fenari, 2012: 73)

Fenari yapılabilecek itirazı yaparak, “bitiş ik ş artlı öncülün istisnai kıyasta dört değ il de iki surette netice vermesi, mukaddem ve tali arasındaki gerekliliğ in, biri açısından genel olması halinde sahih olur; ama birbirine eş it olduğ u zaman, her birinin kendini istisna diğ erinin kendisini netice verir ve yine her birinin ç eliş iğ ini istisna diğ er birinin ç eliş iğ ini netice verir; nitekim fasıllar hakkında dört surette hüküm kesindir denilmiştir.

Bende derim ki: birbirine eş it olan hakikatte ikiş er tane birbirlerini gerektirenlerdir. Zikredilen dört hükümden her iki hüküm, birbirini gerektiren iki ş ey arasındaki mülazemettir. Görmüyor musun ki böyle bir durumda lazı mın varlığ ının melzumun varlığ ını gerektirmesi, lazı mın olması bakımından dolayı değ il, melzum olmasındandır. Aynı ş ekilde melzumun yokluğ unun lazı mın yokluğ unu gerektirmesi onun melzum olmasından değ il lazı m olmasındandır.”(Fenari, 2012: 73)

Ebherî, istisnالی kıyası geleneğ e uygun biçimde, sonucun; ş ekil ve anlam bakımından ya aynının ya da ç eliş iğ inin kıyasın öncülleri içinde yer aldığ ı kıyas

olarak tanımlamıştır. Sonucun öncüllerde şekil olarak bulunması öncüllerden birinin, sonucun aynısı olması anlamına gelmeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Sonucun öncüllerde şekil olarak bulunması demek, öncüllerden birinin bir bölümü olarak bulunması demektir.(Kömürcü, 2010: 158)

2.9. Beş Sanat

İslâm mantıkçalarına göre mantığın en önemli bölümünü kıyas teşkil eder. Kıyası oluşturan öncüllerin çeşitli isimler altında değişme ve çoğalma durumuna göre meydana gelen kıyas türlerine beş sanat ismi verilmiştir.(Bolay, 1992: 546)

Müellif, Ebherinin suret bahislerini işledikten sonra madde bahislerine geçer diyerek beş sanat kısmına giriş yapmıştır.

2.9.1. Burhan

Burhan; kesin sonuç vermesi için kesin öncüllerden oluşan kıyastır. Tanımlamasını yapan müellif en genel kıyas olduğunu, beş kıyas için cins olduğunu ve kullanılan 'bileşik lafzı' ile yakini öncüllerin kendisine bağlandığını ifade eder.

Evveliyât: Zihinde hazır bulunan bir orta terim dayanmayan aklın mücerred tasavvuru ile olur. Örneğin; 'Bir, ikinin yarısıdır.' ve 'Bütün parçadan büyüktür.'

Müşâhedât: Aklın ister duyu olsun veya iç duyular olan sezgi ile hüküm vermesidir. Örneğin; 'Güneş aydınlatıcıdır' örneği görme ile 'Ateş yakıcıdır' örneği ise dokunma ile hükmeder.

Mücerrebât: Aklın kesin hüküm için gözlemin birkaç defa tekrarına ihtiyaç duyduğu önermedir. Örneğin; 'Sakamonyanın içilmesi safrayı giderir.' Hüküm ancak çokça gözlemler vasıtasıyla ortaya çıkar.

Hadsiyyât: Aklın kesin hüküm için gözlemin birkaç defa tekrarına ihtiyaç duymadığı, anlık insanın hissiyatına, sezgisine dayanan önermedir. Örneğin; 'Ayı ışığını güneşten alır.' Işıktaki oluşum güneşe yakın ve uzak konumunun farklılığı sebebiyledir.

Mutevâtirât: Yalan üzere birleşmeleri aklen imkânsız olan bir topluluktan işitme yoluyla aklın kesin hükümle hükmetmesidir. Nebi (sav)'in nübüvvet iddiasında bulunmasına ve elinden mucizenin ortaya çıkmasına hükmetmek gibi.

Kıyası kendinde olan önermeler: İki tarafın tasavvuru yanında zihinde var olan orta terimle aklın hükmetmesidir. Örneğin; ‘İki eşit parçaya ayrılan her şey çifttir.’ Zihinde var olan orta terimine dayanarak; ‘Dört çifttir’ önermesinde olduğu gibi,

2.9.2. Cedel (Diyalektik)

Cedel, yaygın öncüllerden oluşmuş kıyas ve beş sanattan ikincisidir. Bu fasıl yaygın öncüllerin; zamanın, mekânın, toplulukların v.b. unsurların değişmesiyle değişebileceğini ifade eder.

2.9.3. Hatabe (Retorik)

Hatabe kendisine inanılan bir şahıstan kabul edilerek alınan öncüllerden ya da doğru olduğu zannı olan öncüllerden meydana gelmiş kıyastır.

2.9.4. Şiir

Şiir; nefsin kendisinden hoşnut olduğu; örneğin, şarap yakut gibi akıcıdır. Ya da nefsin kendisinden hoşnut olmadığı; örneğin, bal acıdır, kusturur; gibi öncüllerden meydana gelmiş kıyastır.

2.9.5. Muğalata

Muğalata; gerçek olmadığı halde gerçeğe benzeyen yalan öncüllerden oluşan veya meşhur öncüllerin benzerleri öncüllerden oluşan veyahut da yanlış vehmi öncüllerden oluşan kıyastır. Muğalata iki kısma ayrılır; Safsata ve muşğabe.

Fenari, gerçek inancın ancak onunla elde edilebileceğini için nihai umdenin burhan olduğunu ifade eder ve risalesini bitirir.

3. BÖLÜM MOLLA FENARİ'NİN FEVAİD EL-FENARİ ADLI ESERİNİN TERCÜMESİ

3.1.Giriş

Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla

Ey Allahım faziletli alimlere verdiğin nimetlerin faziletlerinden ve faziletlerin şiddetli rüzgarlarının verdiği sıkıntıdan beni kurtardığından dolayı sana hamdetmekle hamd ediyorum. O nimetlendirdiklerine tabi olan bütün faziletliyle, özellikle üstün sıfatlarla nitelendirilmiş, kabilelerin en şereflişinden gönderilmiş olan Muhammed (sav) 'e ve en açık delillerle doğru yolu bulmuş ailesine ve ashabına salât olsun.

Bundan sonra; Sabah – akşam bir kardeşimin mantıkta ölçü olan esiriyye risalesinin incilerinin faydalarını kardeşlerimin mütalaasına uygun bir kitap yazmam için ısrarından ümit ederim, umulur ki ifadeleri ile mazeretlenmek fayda vermeyince bu kitaba başladım. En kısa günlerin sabahından başlayarak her şeyin maliki, her şeyi bilen Allahın yardımıyla o günün akşam ezanıyla bitirdim. Şüphesiz ki bütün başarılar ve nimetler Allah'tandır.

Bilmelisin ki; İlmin meselelerine talip olan her ferdin o meselelere girmeden önce cihet-i vahde yönüyle bir bilinç elde etmesi gerekir. Ta ki hedeflediği şeylerden birini gözden kaçırmaktan emin oluncaya kadar ve kendisini alakadar etmeyen konulardan yüz çevirmek ve meselelerin(mesail) gayelerini bilmeli ki neşeti ve ciddiyeti artsın, çalışması boş ve beyhude olmasın. Çünkü her bir ilim, ciheti vahdesinin kuşattığı birçok meselelerden oluşur. Ciheti vahde-i zatiyye yönüyle o ilmin meseleleri bir tek ilim sayılır O'da şudur ki:

Zati cihet-i vahde ilmin meselelerini hakiki ve itibari bir tek şeye ait olan zati arazlardan bahsedici olmasıdır. Arızı cihet-i vahde ise birinci cihete tabi olur.

O kesretlerin alet olması ve o kesretleri tatbik etmenin gaye olması gibi Âlimlerin tedvin ve talim geleneğinde ilimlerin iki yönü ile bilme şuurunu, o ilimlerin gayesini ve mevzu'unu o ilimlerin meselelerine başlamadan önce ele alma adetleri gerçekleşmiş oldu.

Bizde birinci cihet (mevzu) itibari ile diyoruz ki:

Mantık; tasavvurat ve tasdikât'a ait olan zati arazlardan bilinmeyenlere ulaştırmada malumatın sağladığı fayda yönü ile bahsedilen ilimdir. Ya da hariçte karşılığı olmayan bir durumu ifade eden ikinci makulata (akliler) ait zati arazlardan hariçte karşılığı olan bir durumu ifade eden birinci makulatları kapsayacak şekilde bahsedilmesidir.

İkinci cihet (gaye) itibariyle; Mantık kendisi ile sahih (doğru) ve fasit (yanlış) fikrin (düşünce) bilindiği kanundur. Birinci tanım ile iki mezhebe (mütekaddimin ve müteahhirin) göre mevzunun bilinmesi dâhil edilmiş oldu. İkinci tanıma da gayenin bilinmesi de dâhil edilmiş oldu.

Bunu bildikten sonra diyoruz ki: Mantıktan gaye sahih ve fasit düşünceyi bilmek olunca; öyle ki düşünce tasavvuri ya da tasdiki bilinmezleri elde edilmesidir.

Mantık ilminin tasavvurat ve tasdikât olarak iki kısmı ortaya çıktı. Her biri için ilkeler (mebadi) ve hedefler (makasid) vardır. Böyle olunca bu ilim dört kısma ayrılmış oldu.

Tasavvurat'ın ilkeleri; beş tümel (külliyyati hamse)dir. Tasavvuratın hedefleri ise Kavli şarih (açıklayıcı söz- tarif) tir. Tasdikâtın ilkeleri önermeler (kazyeler) ve hükümleridir. Tasdikâtın hedefleri ise kıyastır. Bundan sonra kıyas beş kısımdır. Beş sanat olarak isimlendirilir ve şöyle kayıtlandırılır.

Yakiniyatlardan oluşursa Burhan, zanniyatlardan oluşursa Hatabe(retorik), Müsellemattan(öncüller) oluşuyorsa Cedel(diyalektik), Muhayyilelerden oluşuyorsa şiir, yakiniyat veya zanniyatlara benzerlerden oluşursa buna da Mugalata (demagoji) denir. Mugalata ya safsatadır ya da müşağebedir. Beş sanat ve dört kısımla beraber mantık dokuz bölümden oluşur. Bazı müteahhirin âlimleri "lafızlar" bahsini onlardan bir bölüm olarak ekleyerek on bölüme çıkartmışlardır.

Musannif bu bölümlerden her birine genel olarak işaret etmek isteyince ilimlere başlayan talebelere kolay gelmesi için işaret ettiğimiz uygun bir şekilde bölümleri sıraladı. Öyle olunca da isagoci konularını öne alması gerekli oldu.

Hutbe (giriş) den sonra ilk olarak isagoci ile başladı. Bu isagoci bölümü Beş tümel (külliyyati hamse) dir. Beş tümelde sınıflandırılan lafzın bölümlerinden

müfredin onun taksiminden de tûmelin iki kısmını teşkil eden özsel ve ilintilerden olunca isagocide lafzın konularına ve o konularının diğerlerinden önce değinilmesi gerekti. Lafızdan mananın anlaşılması, lafzın manaya delaleti ileyse ilk önce delaletin tanımını ve bölümlerini anlatarak konuya başlamak gerekti. Musannifin lafzın konularını isagoci bölümünde aktarması lafzın konularını mantık ilminden bir bölüm olarak görmediğini göstermektedir. Bilakis isagocinin konularına giriş olması için bu bölümde ele almıştır.

3.2. Tasavvuratın İlkeleri

3.2.1. Delalet

Biz diyoruz ki Delalet; belirli bir durumda olan bir şeyin bilinmesi ile ilmin gerçekleşmesidir veya başka bir şey zannetmektir ya da o şeyi zannetmekle başka bir şeyi zannetmektedir.

Birinci şeye eğer zan karışmamışsa (kelamcılar tarafından) delili burhani ve (felsefeciler) burhan olarak isimlendirilir. Eğer zan var ise ikna-i delil ve bir şeyin emaresi olara isimlendirilir. İkinci şey medlul olarak isimlendirilir.

Eğer delalet eden şey (dal) lafız olursa delaleti lafzi

Eğer delalet eden şey lafız değilse delaleti gayri lafzidir.

Vaz’i olan delaleti gayri lafzi, delalette vaz’ın vasıta olmasıdır. Çizgiler, sayılar, işaretler ve levhalar gibi vaz’ların delalet’e vasıta olmasıdır.

Eğer delalet vaz’ ile olmazsa akli olan delaleti gayri lafzidir. Âlemin sani’in varlığına delalet etmesi gibi. Lafzi delalet vaz’ın aracılığı ile olursa delaleti lafzi-i vaz’i olur. Eğere vaz’ın aracılığı ile olmazsa o lafzi telaffuzu tabiatının (fitrat) gereği sebebiyle olursa ve mana ortaya çıkınca delaleti lafzi tabii denir. Örneğin öksürüğün (ah) göğüs hastalığına delalet etmesi gibidir.

Eğer tabiatı gereğiyle olmazsa delaleti lafzi-i akli olur. Örneğin duvarın arkasından duyulan lafzın bir konuşana delalet etmesi gibi. Bu taksime mantıkçı nazarı ile baktığımızda kapalı olmayacak şekilde delaletten maksadın delaleti lafzi-i vaz-i olduğu açıktır. Delaleti lâfzî-i vaz’i; lafzın her ifadesinde lafzın niçin konulduğunu bilip mananın anlaşılmasıdır. Delaleti lafzi-i vaz’i mutabakat(örtüşme),

tazammun(kapsama) ve iltizam(gerekli) olarak üçe ayrılır. Vaz'ı ile delalet eden lafız; lafız kelimesi ile lafız olmayan delalet edenler ve akıl delaleti ya da tabii yolla delalet edenler dışında bırakılmıştır.

Vaz'ı yoluyla delalet eden lafız, konulduğu manaya muvafık(uygun-örtüşük) olduğundan dolayı, mananın tamamına mutabakat yoluyla delalet etmesidir. Lafzın konulduğu mana için eğer cüz varsa lafzın konulduğu mananın içeriğine tazammunla konulduğu mananın cüz'ine delalet etmesi tazammundur. Örneği ilerde gelecektir. Konulduğu mananın cüz'i olmaz ise basitler konusunda olduğu gibi, Vacibi Teâlâ gibi ve nokta gibilerde tazammun yoluyla delalet tasavvur edilemez.

Tazammunda bulunması gereken bu şarttan şu anlaşılır; mutabakat tazammunu gerektirmez aksine tazammun mutabakatı gerektirir. Aynı şekilde iltizam tazammunu gerektirmez çünkü melzum çoğu defa basitlerden olabilir. İltizam mutabakatı gerektirir. Mutabakatın iltizamı gerektirmesi ise İmamın (Fahrettin Razi) görüşüdür. Bu da kesin değildir.

Zihinde melzumuna zihni bir gereklilik ile delalet ediyorsa buna iltizam delaleti denir. Çünkü lafız hariçte muayyen bir şeyi ifade etmez, eğer öyle olursa her bir lafız her bir manaya delalet etmiş olup mananın bir kısmına delalet etmeseydi bu mazbut olmazdı. İltizam ile delalet edenden haricilerden bir kısım anlaşılmazdı. Belki konulmuş manaya gerekli olan konulduğu anlamın dışında belli bir şeye delalet etmişti.

İnsan kelimesi üç delaletinde örneğidir; çünkü insan lafzı konuşan bütün hayvanlara mutabakat delaletiyle delalet eder. Onlardan birisine, ya sadece konuşana ya da hayvana tazammun delaleti ile delalet eder. İlme olan kabiliyeti ve yazabilme becerisine de iltizam delaletiyle delalet eder. Bu konuda sorular vardır.

Birinci soru(itiraz); Üç delaletin tanımlarının her biri diğer ikisinin tanımı ile çelişir. Şu örnekte olduğu gibi farz edelim Güneş kelimesi hacmi, aydınlığı ve ikisini birlikte ifade eden bir manaya gelmiş olsun. Örneğin güneş kelimesinin aydınlığa delalet etmesi mutabakat, tazammun ve iltizam yoluyla mümkündür. Çelişkiden kurtulmak için mantıkçıların yaptıkları gibi her üç delaletten vaz'ın aracılığı ile bir kaydın bulunması gerekir. Bu soruya iki yönden cevap verilebilir. Birincisi itibarların

değişmesiyle değişen bu üç delaletin tanımlarında haysiyet kaydına itibar edilir, ister zikredilsin ister zikredilmesin mantıkçıların hepsi beş tümel tanımlarında haysiyet kaydını zikretmeden irade etmiş olunca, öyle ki bir tek şeyin hem cins, hem tür, hem fasıl, hassa ve umumi bir araz olması mümkündür. Örneğin renkli; çünkü renkli siyah için cins, keyfiyet (keyif verici şeyler) için tür, yoğunluk için fasıl, cisim için hassa, hayvan için genel araz(araz-ı am) dır. Böyle olunca Musannif burada aynı şekilde diğer mantıkçıların yaptığı gibi haysiyet lafzını zikretmeden onun orada kaydının varlığını kabul etmiştir.

İkincisi; Hükmün müştak (lafzi vaz'ı delalet) üzerine tertiplenmesi o tertipte alınan kaynağın illiyetine delalet eder. Her üç delaletin vaz'ı ile delalet üzerine tertiplenmesi mutabakat, tazammun ve iltizam olarak isimlendirilmesinin ancak bu delaletlerin vaz'ı sebebiyle tamamına veya bir kısmına ya da medlul'un manasının gerekli olanına (lazımına-çağrışımına) delaletidir.

İkinci soru (itiraz); İltizamî delaletin zihni lüzumla kayıtlandırılmasına ihtiyaç yoktu. Çünkü delaleti iltizamîde lüzumun şart olmasından maksat melzumdan lazıma (zihinden harice) intikalın doğruluğu ve delaletin zabtı içindir. Bu ikisi ister lüzumu zihni, ister lüzumu harici olsun ikisiyle de gerçekleşir. Eğer bu ikisi de gerçekleşmez ise lüzum gerekli olmaktan çıkar.

İkinci soruya cevap; İntikalın doğruluğu ve delaletin zabtının harici bir lüzumla gerçekleştirilebileceğini kabul etmiyoruz. Çünkü zihni gereklilik lazımın öyle ki müsemmanın tasavvuruyla lazımın tasavvurunun gerekli olmasıdır. Böyle olunca da melzum'un isimlendirilmesinde lazıma intikal gerçekleşmiş olur. Lüzumu harici ise hariçte müsemmanın gerçekleşmesiyle lazımın hariçte gerçekleşmesidir. Bu tahakkukla zihnin melzumdan lazıma intikali gerekmez. Nasıl bu olabilir ki; Eğer lüzumu harici şart olmuş olsa idi, iltizam onsuz gerçekleşmezdi. Bu böyle değildir. Çünkü iltizam harici lüzum olmadan gerçekleşir. Körlük kelimesi iltizamen görmeye delalet eder, körlük kelimesinin mefhumu görme sahibi olması gerekenin görmesinin olmasıdır. Görmesinin olmaması hariçte aralarında tezat olmakla birlikte zihinde gözünün görmemesine “görmeyenin gözünün varlığına delalet etmesi gibi”.

Üçüncü soru (itiraz); İlim kabiliyetine ve yazama becerilerine sahip olanın medlul'u iltizamîye örnek olması doğru değildir. Çünkü insan tasavvurundan o iki özelliğin düşünülmesi gerekmez. İkinci çift olmasının örnek getirilmesi daha doğru olurdu.

Cevap; Zikredilen beceriler ile insan arasındaki zihni gereklilik genel mana (beyyini âm) itibari ile açık gerekliliktir. Aktarılan tanım ona özel tahsis edilmiş mana (beyyini has) yönüyle açık gereklilik içindir. Özelin (beyini has) şart olması genelin (beyyini âm) şart olmasını gerektirir. Çünkü genel olmadan hususi gerçekleşmez. Öyle olunca da genel manada aynı şekilde şart olmuş olur. Getirilen örnek ise hususi mana örneği değil genel mana için verilen örnektir. Bu boyutuyla örnek getirilmesi sahih olur. İltizam delaletinin kabul olmasından veya genel mananın (beyyini Âm) yeterliliği ya da yetersizliği diğer bir konudur. İmam ile cumhur arasında uzun şerhlerden (mütevilat) anlaşılan ihtilaf vardır.

3.2.2.Lafız

3.2.2.1. Müfret ve Müellef

Lafız ya müfret ve basittir ya da müellef(mürekkep) tir. Çünkü lafız bir parçasıyla mananın bir parçasına delalet etmesi kast edilmez ya da kast edilir. Birincisi müfrettir; müfret lafzının cüzleri ile mana'nın cüz'ine delalet etmemesidir. Müfret'i bu şekilde tanımlaması istifham hemzesi gibi; cüz'i olmayanlardan veya lafzın cüz'i olupta manası olmayan nokta lafız gibi veya aynı şekilde manası için de kendisi içinde cüz olan öyle ki lafzın parçası lafzın manasının cüz'ine delalet etmez. insan gibi; Elif harfi insana delalet etmez ya da lafzın cüz'i mananın cüzine aynı şekilde delalet eder. Fakat insan lafzının manasının cüz'ine delalet etmez. Ad olarak kullanılan Abdullah gibi; çünkü ubudiyetten ve ulûhiyetten herhangi bir şey ad olarak konulmuş şahsın bir parçası değildir. Veya lafzın cüz'ine delalet eder fakat onun delaleti murat edilen şey değildir. Hayvanı natık lafzını ad olarak kullandığınızda. Çünkü iki cüz olan hayvan ve natık kelimelerinin manalarından cüzleri olan insan için ad konulduğunda, adı konulmuş şahıs için kast edilmiş değildir. Çünkü ad olan şey ile sadece muayyen bir zat kastedilir. Zatın hakikatini dikkate almadan, görülmez mi ad konulan şahıs hayvanı natık olmasa bile ad konulmasında bir değişiklik olmaz. Böylelikle müfret beş kısma ayrılır.

Müellef böyle (müfret) olmayandır. Yani yukarıda aktardığımız beş kaydın kendisinde var olması, kendisinde gerçekleşmesidir. Taş atan gibi; Çünkü atıcı ile atma eyleminin kendisinden gerçekleştiği zata delalet kastedilir. Taş ile de belli cisimler kastedilir. Eğer şöyle desen “mürekkebin mefhumu somuttur” tanımının öne alınması gerekirdi. Neden bunun aksini “önce müfredi sonra müellefi tanımlamıştır. Şöyle cevap veririm; yazarın lafız ile başlaması onu bölümlendirmek amacıyla, oysaki tanım zımnendir. Bölümlendirme zat’a itibariyledir, mefhum ile değildir. Müfret olan zat, mükerrep zattan öncedir.

Bil ki; müfret ve mürekkebin gelecek bölümleri öncelikle ve bizzat mefhumun kısımlarıdır. İkinci olarak mecazen lafzın kısımlarıdır. Böyle bir isimlendirme “dal (lafız)”ın “medlul”(mefhum) ile isimlendirmesidir. Ne var ki musannif mecazi taksimi göz önüne alarak değerlendirmesi, mantık ilmine yeni başlayanların anlamalarını kolaylaştırmak içindir.

3.2.2.2. Tümel ve Tikel

Müfret lafız ya tümeldir (külli) ki tümel müfret sadece manasının tasavvur edilmesiyle ortaklığın gerçekleşmesini engellemeyendir. Örneğin; insan gibi, yani müfret lafzın mefhumu zihinde tasavvur edilmiş yönüyle o mefhumda birçok mananın arasında ortaklığın olmasını engellemez. Her ne kadar mefhumun tekliğine delalet eden burhan yönüyle engellenmiş olsa da; Örneğin Allah’ın zatının varlığı gerektirdiği gibi. Ya da mefhumun harici varlığına bakış yönüyle engellenmiş olsun. Bu iki engellenmiş yönüyle ya dış varlığı olmamalı ki ta ki hariçte ortaklığın varlığına hükmedilmiş olsun “la şey ve şeriki bari” gibi veya hariçte varlığı mevcuttur ama hariçte ortağı(müşterek) yoktur. Güneş gibi.

Bizzat mefhumun tasavvuru sözü şundan sakınmak içindir, külliyattan aktardıklarımızın tümel tanımının dışına çıkmaması içindir. Böyle olunca tanım efradını cami olmaz ve cüz’inin tanımına girmiş olur. Ağyarına mani olmaz çünkü mefhumun nefsi veya tasavvuruyla yetinmek bu faydayı (sakınmayı) gerçekleştirmez. İnsaf sahibi herkese açıkça görüldüğü gibidir.

Müellifin “mefhum” lafzını tümelin tanımında ifade etmesi ise taksim yerinin lafız olmasına binaendir. Taksim yeri lafız olunca mefhum için “mefhum (anlamlı) olmak” gerekmez.

Müfret lafız tikeldir. Müfret tikel lafız; mefhumunun kendi tasavvurunun birçok şey arasında ortaklığın gerçekleşmesinin engellenmesine denir. Örneğin zeyd; Zeyd’in manası zat ile birlikte tayindir. Zat (haysiyet) ve tayinin (şahsiyet) beraber tasavvur edilmeleri yönüyle ortaklığı engeller. Haziyetin (işaret edilen kaynağın) zikredilip müştak olanın irade edilmesi, kaynağın tasavvuru harici vücuda tatbiki yönüyle şirketi engellediği gibi. Zatin mefhumunun tasavvuru böyle değildir. Konularda bilindiği gibi zatin mefhumunun tasavvuru nev’in hakikatının aynısıdır.

Şöyle bir soru yöneltirsen; Cüz’i olan bir şey mefhumunun tasavvurunun kendisi ortaklığın gerçekleşmesini engellemeyendir. Zeyd, Amr v.b. her bu özelliğe sahip olan tümeldir. Böyle oluncada tikel olan tümel olmuş olur ki, bu da batıldır.

Cevaben derim ki: tikelden murat “cüz’i” lafzının şamil geldiği şey ise Zeyd’de olduğu gibi o zaman suğrayı (küçük önerme) kabul etmiyoruz. Eğer tikelden murat “cüz’i” lafzının kendisi ise sonuçta (netice) batıl olmasını kabul etmiyoruz.

3.2.2.3. Özsel ve İlintisel

Tümel müfret lafız ya özsel (zati). O cüz’iyatları hakikatlerine dâhil olandır. İnsana ve at’a nispetle hayvan lafzı örnektir. Egeri İnsan ve at ile türlerinin mahiyetleri kast edilirse izafî cüzlerdir. Eğer efratlarının (kendi öznelikleri) mahiyeti kastedilmişse hakiki cüz’dürler. Bil ki şüphesiz zati lâfzî iştirak ile iki manayı kapsar. Birincisi; cüz’iyatlarının hakikatlerine dâhil olan, İkincisi; cüz’iyatlarının hakikatlerinin dışında olmayanlardır. Birinci anlama göre türü (insan gibi) özsel değildir. Çünkü O cüz’iyatların hakikatlerinin tamamıdır. İkinci anlama göre özseldir. Musannifin tanımının zahirine göre birincisini anımsatır. Ama ikincisine yüklemekte tevil yolu ile mümkündür. Şu şekilde dâhil ile hariç olmayan kast edilerek. Özselin tanımı açık anlama göre zati ile kasıt “taksime başlayacağı vakit” ikinci anlam olur. Bundan dolayı musannif, özseli zahir(açık olan) olarak tekrar etmiş. Her ne kadar zamirin istiğdam üzerine hamledilmesi mümkünse de zamir ile yetinmemiştir. Fakat genellikle zamirde birinci anlam kastedilir. Bir şeyin

yeniden tekrar edilmesi ise ayrı bir tanımlamadır. Karinelere dolayısıyla çoğu bundan vazgeçer. Eğer zatın tanımını aktarılan tevile hamledilirse o zaman özsel, taksim edildiğinde bir şeyin tekrarlanması için yeni tanımlama (tarif) olduğu kuralı üzerine gerçekleşmiş olur.

Tümel müfret lafız ya da ilintiseldir (arızı). İlintisel, özsele mahiyeti (ne'lik) itibariyle muhalif olandır, cüz olmaması veya hariçte olması gibi, iki manadan biriyle cüz'iyatlarının hakikatlerine dâhil olmamasıdır. İnsana nispetle “gülme” gibi gülme eylemi insan hakikatinin dışındadır. Çünkü kural herhangi bir türü (insan gibi) sıralanmış özellikleri (havası müterattibe) olduğunda en önde (yakın) olan türe özsel olarak itibar edilir. Çünkü özsel, türüne ilintisinden daha yakındır. Türün hakikati zatın aynısıdır. İtiraz edilir ise tür, nasıl özsel olur diye; Bu itirazlara karşı meşhur cevap şudur; özselin türe şamil edilmesi istilahidir(terimsel), lugavi(sözlüksel) değildir. Böyle olunca da kendisine nispet edilen ile nispet olunan arasında farklılığı gerektirmez. Derim ki: Zat hakikatın nefisine şamil geldiği gibi, hakikatın ifade ettiğine de şamil gelir. Bazen de bu ilimde zattan ikinci anlam kast edilir, böylelikle hakikatın kendisinin hakikatın ifade edildiği şeye nispet edilmesi, hakikatın cüzlerinde hakikatın ifade ettiğine nispet edilmesi mümkün olduğu gibi, mümkündür.

Özsel ise; ondan maksadın ne olduğunu daha önce ifade ettik. O' da üç kısma ayrılır.

1. O nedir? Sorusunun cevabında söylenen şeydir.
2. O zatında hangi şeydir? Sorusunun cevabında söylenen şey ki; o'da fasıldır.

“O nedir?” sorusunun cevabında gelen söz sadece ortaklık yönüyledir; o'da cins'tir veya ortaklık ve hususiyet ikisinin birliktelik yönüyle ise nev'dir. Bunun için musannif demiştir ki: Özsel “fakat” ortaklık yönüyle “o nedir?” sorusunun cevabında söylenilmiş sözdür. İnsan ve ata nispette hayvan gibi. Çünkü hayvan kelimesi “insan ve at nedir?” sorumuzun cevabıdır. Sadece “insan nedir?” sorumuza değil. Çünkü “o nedir?” sorusunu soran kişi hakikatın tamamını ister, hayvan ise insana ait hakikatın tamamı değildir, fakat at ile birlikte ortak hakikatın tamamıdır. Böyle olunca da

“fakat” sözünü söylememiz gerekli oldu. Eğer olmasaydı, sahîh olmazdı. Yukarıda yaptığımız o tanım cinsin tanımıdır. Çünkü nev’de aynı şekilde cümlelerde ortaklık yönüyle söylenen sözdür. O zaman musannifin tanımından maksat her ne kadar belirtmese de sadece ortaklık yönüyledir.

3.3. Beş Tümel

3.3.1. Cins

O nedir? Sorusunun cevabında gelen hakikatleri ile farklı birçok şey üzerinde söylenilmiş, tümel olarak resimlenendir.

Bu tanımda ki tümel cins için cinstir, diğer bütün tümelleri de kapsar. Tanımdaki “mekul”(söylenen) kelimesi sadece çoğunun üzerine ifadesinin ona müteallik olması için zikredilmiştir. Tümel ve söylenen kelimeleri gereksiz değildir.

Birçokların kelimelerinin tanımda aktarılmasının sebebi ise hakikatleri ile farklı olan kelimeleri ile vasıflandırılması içindir. Musannif muhtelifleri ile farklı olanlar sözüyle; türü(insan), hassa (gülen), fasli karib (yakın ayırım)’den sakınmak için zikretmiştir. İhtirazın (sakınma) türe tahsis edilmesi tahakkümdür (delilsiz iddaa). Musannifin “o nedir?”in cevabındaki sözü faslı baid (uzak ayırım) den hassas gibi, araz-ı am’dan (insana nispetle yürüyen gibi) ve cinsin hassasından (yürümek gibi) sakınmak içindir.

Cinsin bu tanımı ve benzerlerinin ve benzerlerinin resim olmasının sebebi şudur; Makuliyat (olmaklık) bütün tümellerde ilintidir. İlinti ile yapılan tanım resimdir. Makuliyatın beş tümel için ilinti olması sabittir. Çünkü cinsin kendisi tümel, hakikatleri farklı özsel olandır. O farklılıkları ister yüklenmiş olsun ister olmasın. Makuliyat ise cinsin ona elverişli olması kendinde sabit olduktan sonra ona arz olan sunulandır. Aynı şekilde işaretin (ibni sina) şerhinde böyle ifade edilmiştir.

Beş tümel için yapılan şu tarifler için “bunlar hudutlardır” sözlerine iltifat edilmez, çünkü bunlar itibari durumlardır.

Cinsin cinsi mutlak cinsten daha özeldir. Umumun fertlerinden birisiyle cevaplanması caiz değildir, diye itiraz edilirse derim ki: eğer tanımla tümelin

tanımlayıcılığı (muarrefiyat) ve hususiyeti itibari ile aynı olduğunda caiz olmadığı kast edilirse bu kabul edilebilir. Fakat itiraz fayda vermez, eğer mutlak olarak kastedilirse (iki itibarın aynı olması ve farklı olması) o zaman kabul edilmez. Caiz olmamasının yasak olmasının sebebi, külli mefhumu ile beraber tanımlayıcıdır ve mutlak cinsten daha geneldir. Araz yönüyle tümelin cins için cins olması daha öznel ve tanımlayıcı değildir. Farklı iki iş, bir tek şeyde her iki durum da olması caizdir (hem öznel hem de genel olması).

3.3.2. Tür

Ortaklık yönüyle “o nedir” sualine gelen cevap mahmüldür(yüklem). Hususiyeti yönüyle de aynıdır. Örneğin zeyd ve Amr’a nispetle insan kelimesi gibi. İnsan, bir tek özel şeyi kişiyi sorma ve iki şahıs hakkında sorulan soruya ortak cevaptır. Çünkü insan kelimesi “zeyd nedir” ve “zeyd ve amr nedir” sorularımıza cevaptır. Çünkü İnsan, kişisel ilintilerle farklılaşan bireylerinden her biri için hakikatin tamamıdır. Bu makul(mahmul) da türdür ve şöyle tanımlanır; “o nedir” sorusunun cevabına karşılık gelen “sayı ile farklı olan birçoğunun üzerine yüklenen bir tümeldir. Önceki sözlerimizde de dediğimiz gibi; tümelin, makul ve çoğunluk terimlerinin tanımda zikredilmesi gereksiz değildir. Musannifin “hakikatte değil sayı ile farklı olması” ifadesi ise cins ile ayırtırmak, cins’in hassasından ve araz’ı am ve uzak ayırmadan sakınmak(ayırtırmak) içindir. Bu ifadenin cinsten sakınmaya tahsis edilmesi delilsiz bir iddiadır. “o nedir” sorusunun cevabında ifadesi ise yakın ayırmadan (fasli karib) türün hassasından(gülme) sakınmak içindir. Çünkü yakın ayırım ve nev’in hassası “o hassasında ve arazında hangi şeydir” sorusunun cevabında söylenir.

Cins ve benzerleri aynı şekilde sayı ile farklı birçoğu için yüklenir. “Zeyd ve Amr nedir” “bu at nedir” “o at nedir” sorularının cevabında söylenen hayvan (canlı) kelimesi gibi. O zaman cins ve benzerlerinden nasıl sakınılır diye itiraz edilirse; derim ki: böyle bir şey itiraz ortaya çıkmamalı ama yine de cevaben; Cins ve benzerleri ile soru sormak gerçekleşirse ancak gerçekte aynı olanların çoğunun vasfı ile bu cins ve benzerlerinden sakınmanın üzerinde gerçekleşir. Türün tanımında ise hakikatin dışında ifadesi ile hakikatte ihtilafı reddedince cins ve benzerlerinden sakınmak doğru olur. Örneğin hayvan(canlı) kelimesinin cevap olarak gelmesi doğru

olmaz. Ancak hakikatleri birbirinden farklı olanları kapsayan soru olursa doğru olur. Her ne kadar hakikatte farklı olanları kapsamakla birlikte aynı şekilde olanları kapsasa dahi, bu sorunun tür tanımı üzerine gerçekleştirilmesi aynı şekilde men konumundadır. Çünkü cins ile verilen cevabın doğruluğu sorunun farklı iki hakikati kapsamaması ve müttefik olan iki şeyi bir tek hüküm kılınmasına bakar.

3.3.3. Fasil

Ya da “o nedir” sorusunun cevabında yüklem değildir. Bilakis “o zatında hangi şeydir” sorusunun cevabında yüklemdir. Nitekim “o, hangi şeydir?” sorusu mümeyyizi (ayrıt edici) soran sorudur. Eğer bu soru ‘zatında’ sözüyle kayıtlarırsa o zaman özsel ayrıt ediciyi sorar; ‘arazında’ sözüyle kayıtlarırsa ilintisel ayrıt ediciyi sorar ve eğer mutlak bırakılırsa mutlak ayrıt ediciyi sorar. Bundan dolayı musannif devamındaki sözü söylemiştir. O şey ki; ona cinste ortak olan şeyden mahiyetini ayrıt edici şeydir. İnsana nispetle natık (konuşan) gibi. Faslı olan her mahiyetin kesinlikle bir cinsinin olduğuna tembih vardır; bu, Şifasında zikredilmiştir (İbni Sina). Müteahhir ulema ise İşarat’ında zikredileni tercih etmişlerdir ki o da şudur: Fasil, bir şeyi cinsel ortaklarından ya da varlıksal ortaklarından ayrıt etmekten daha geneldir. Bu ihtilaf, mütekaddimuna göre mahiyetin birbirine eşit iki şeyden birleşmesinin imkânsız olmasına, müteahhiruna göre ise bunun caiz olmasına dayanmaktadır. Musannif ise mütekaddimunun görüşünü tercih etmiş, ancak bunu yerinde zikretmemiştir. Önceden tarifinde cins kelimesi ile yetindi ya da iki yerde iki görüşe de yer verdi. O, fasıldır.

Eğer fasıl bir şeyi, yakın cinsteki ortaklarından temyiz ediyorsa yakın fasıldır ki yakın cinsin, hem o mahiyette hem de onun bu yakın cinsteki ortaklarının hepsine dair cevap olması sahihtir; tıpkı ‘natık’ ve canlı (hayevan) gibi. Eğer onu, uzak cinsindeki ortaklarından ayrıt ediyorsa uzak fasıldır ki bu uzak cinsin hem mahiyete hem de onun uzak cinsindeki ortaklarının hepsine dair cevap olması sahih değildir; tıpkı ‘duyumsayan’ (hassas) ve ‘büyüyen’ (nami) fasılları gibi.

Fasılın bu tarifi, ‘hangi şeydir’ sorusunun cevabında değil de ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen olmaları nedeniyle cins ve türü dışında tutmaktır; kesinlikle (herhangi bir soruya) cevap olarak söylenmemesi nedeniyle genel arazi dışarıda tutmaktadır, zatında (fî zatihi) ifadesi ise hassayı dışarıda bırakmaktadır.

3.3.4. Hassa ve Genel Araz

İlintisel iki kısımdır: Hassa (hususî araz, özgülük)ve genel araz (araz-ı am). Çünkü eğer o, sadece tek bir hakikate özgü olursa hassa olur ve eğer birden çok hakikati şamil olursa genel araz olur. Dolayısıyla her ne kadar başka bir taksimi içerse de, Allahın rahmeti üzerine olsun musannifin dediği üzere, bu taksim itibari ile tümeller beş olmuştur.

Onun mahiyetten ayrılmasının imkânsız olması ister tıpkı üçün tekliği gibi ne ise o olması bakımından olsun isterse de habeşi'nin siyahlığı gibi mevcut olan mahiyetten ayrılması imkânsız olsun fark etmez; araz-ı lazımdır; ilki mahiyette lazım gelen, ikincisi ise varlığa lazım gelendir. Ya da mahiyetten ayrılması (infikak) mümteni olmayandır ki bu da ayrılabilen ilintidir. Bu, onun ayrılma imkânı nedeniyledir; ister utanma sebebiyle allık ve ister korku sebebiyle sararma gibi (bu ayrılma) bilfiil hızlı bir şekilde vuku bulsun, ister gençlik gibi yavaş vuku bulsun isterse de zengin olması mümkün olan kişinin daimi fakirliği gibi asla vuku bulmasın fark etmez.

Ayrılabilen(munfarık) ve ayrılamayan(lazım) arazlardan her biri; Bir hakikate ait olan ki o hassadır. İnsan için; bil kuvve ayrılamayan hassa, gülme yeteneği ve bilfiil ayrılabilen hassa gülme yeteneği gibi. Bu hassa şöyle resm(tarif) edilir; o küllidir, yalnızca bir hakikatin altında birleşen şeylere hamledilir sözü ile; türün ve fasl-ı karibin dışındakiler çıktılar. Araz sözü ile de tür ve fasl-i karibten çıktı. Ya da bu araz-ı lazım ve munfarik genel olacaktır. O da genel arazdır. Bir hakikatin üstündeki birçok hakikate şamil olması genel arazdır. Bilkuvve nefes alıp vermek ayrılmayan genel araza örnektir. Bilfiil nefes alıp vermesi ayrılabilen genel araza örnektir. Musannifin 'canlılardan insan ve gayrısı için sözü' bilfiil ve bilkuvve müteneffislik onların genel olduğunu açıklamak içindir.

Genel araz şöyle resm(tarif) edilir; çeşitli kaikatlerin altında hasıl olan ferdlere yüklenen tümeldir, bununla cinsin ve uzak ayrımın dışındakiler çıktılar, onlarda arızı sözü ile çıktılar.

3.4. Tasavvuratın Maksatları: Tanım

İkinci bab, tasavvuratın maksatları hakkındadır ve kavli-şarih babıdır. Kavli-şarih ile kastedilen, muarrifdir(tarif edici); söz(kavl) diye isimlendirilmiştir. Çünkü kavli(söz), bileşik olandır; tarif edici(muarrif) de daima bileşiktir. Mütakaddimin mantıkçılara göre böyledir; müteahhirine göre müfret olabilir. Ama sahih olan görüş birinci görüştür. Tarif edici, bilinen umurların(düşünme) sıralanması olan, nazarı(öncül) kısımlarından olduğu için müfret değildir. Nazar, umur(şeylerin) sıralanması, müfret ile tarifin sahih olmaması üzerine bina edilmiş, eğer böyle bir şey olursa devir lazım gelir. Bunun için bazı mantıkçılar nazarı(öncül) tarif ettiler; bir şeyi elde etmek ya da bir takım şeyleri tertip etmek, bilakis tarif edici; onda bir şeyin bir şey için sabit olduğu tasavvurunun muhakkak bulunması gerekir; buna göre de mürekkep(bileşik)tir. İşte mantıkçıların sözlerinin anlamı budur; kesinlikle içinde zihinsel intikali sahih kılacak akli bir karine olması gerekir. Bunun için dediler; natıkın anlamı nedir; nutuk kendisinde olan şeydir ve gülen nedir; gülme kendisinde olan şeydir.

3.4.1. Hadd

‘Şarih’(açıklayıcı) diye isimlendirilmiştir; çünkü o, mahiyeti ya künhüyle- k o tanımdır(had)- ya da kendi dışındakilerden ayırt edici bir tarzda açıklar ki bu da resimdir(betim). Muarrif(tarif edici), tasavvur edilmesi, bir şeyin ya künhüyle ya da onu başkasından ayırt eden bir tarzla tasavvurunun elde edilmesine sebep olandır.

Tarif edici, o şeydir ki; onu tasavvur ile bir şeyin tasavvurunun elde edilmesine sebep olur. Bir şeyin tasavvurunun elde edilmesi ya künhü(tamamı) ya da bir onu diğerlerinden ayıracak bir parça ile olur.

O’nu tasavvur sözümüz, tasdikat’i çıkartıyor ve iktisap(elde edilme) sözümüz lazımı beyyine nispetle melzum olanı çıkartıyor. Tarif edilen şey sözümüz, hadde ve resme tamamen şamil gelmesi içindir, Taksim tanımlanan içindir tanımın kendisi için değildir. Bunun alameti ikisinin bir arada (huluv) olmasına engel olmak için ayırıcıların olmasıdır. Aynı şekilde İsfehani’den rivayet edilmiştir.

Denildi ki; tarif edicinin tarifi caiz değildir. Eğer tarif ediciye, tarif olursa teselsül lazım gelir. Bu teselsüle şöyle cevap verilemez; Muarrif, muarrifin aynısıdır,

vücudun vücudu gibi, çünkü bir şeyin aynıyla tanımlanması men edilmiştir. Bilakis şöyle cevaplanabilir; teselsül lazım gelmez, çünkü tarif edici olması bakımından tarif edici, başka bir tarif ediciye ihtiyaç duymaz; ya cüzlerini açıklığı nedeniyle ya da bilinen şeylerden olduğu nedeniyle. Aynı şekilde, başka bir tarif ediciye ihtiyaç duymadığı gibi diğer bir tarif edicide tarif ediciye muhtaç değildir. Bilinen şeylerin mahiyetinden oluştuğu için ihtiyaç duymaz. Arız olan itibariyle tarif edici, kendisine tarif konulmuş olana mutlakdır(şamil).sen bildin ki; hususiyeti itibariyle değil, tarif ediciliği hususiyeti itibari ile alınır. Ya da itibari işlerdeki teselsül, itibari inkıta ile kesintiye uğrayacağı için muhal değildir.

Kavl-i şarih, ya tanımdır(had) ya da resimdir(betim); çünkü o salt zatilerle yapılırsa tanım olur; aksi halde resim olur. Dolayısıyla musannif tanımı ‘bir şeyin mahiyetine yani künhüne delalet eden sözdür’ diye tarif etmiştir. Eğer o, zatilerinin toplamıyla yapılan bir tarif ise tam tanımdır; eğer zatilerinin bir kısmıyla yapılıyorsa nakıs tanımdır; onun tanım oluşu, (zatilerden) başkasının tarife girmesini engellemek içindir. ‘Had’ sözlükte ‘men etmek’ demektir. Tanımın tamlığı ve nakıslığı, zatiler itibariyledir.

Hadd-i tam, o; bir şeyin yakın cinsi ve yakın ayrımından meydana geldiği için; insana nispetle hayevan-ı natık gibi, musannif onun haddi tam olduğunu söyledi. Hadd-i nakıs, o; bir şeyin uzak cinsi ve yakın ayrımından meydana geldiği için; insana nispetle cism-i natık gibi.

Musannif, insanın tarifinde söylenen ‘natık’ gibi ‘ya da sadece fasıl ile’ (olan tariftir) ‘ dememiştir ki bazıları böyle söylemiştir. Çünkü ‘natık’ mana olarak bileşiktir ve itibar manayadır. Dolayısıyla eğer onun manası ‘nutk sahibi bir cisim veya cevher’ gibiyse aynıyla ‘cism-i natık’ gibi olur; ama eğer manası ‘nutk sahibi bir şey’ olursa tanım olmaz; çünkü ‘bir şey olmaklık’ arız olandır.

3.4.2. Resim

Resim de aynı şekilde iki kısımdır; Tam ve Nakıs. Çünkü tarifte anılan eğer mahiyete hususi olanla kayıtlanmış bir yakın cins ise tamdır. Netice olduğundan

dolayı resim olarak isimlendirilir. Hadd-i tam'a benzediğinden dolayı resmi tam diye isimlendirilir. Eğer O, resmin bütün, tamamından noksan ise resm-i nakıstır.

Resm-i tam, o; bir şeyin yakın cinsi ve hassa-i lazımdan meydana geldiği için; insana tarifinde gülen canlı gibi, resm-i nakıs, tek bir hakikate mahsus arazlardan meydana geldiği için; o arazlardan herhangi bir şey ister ait olsun isterse arazlardan son bir tanesi ait olsun fark etmez. Nitekim insanın tarifinde söylediğimiz 'iki ayağı üzerinde yürüyen' ifadesi, dört ayağı üzerinde yürüyenleri tarifin dışına çıkarır; 'tırnakları enli' ifadesi, mesela kuşlar gibi tırnağı yuvarlak olanları çıkar; 'derisi görünen' ifadesi, cildi tamamen kılımlarla kaplı olanları çıkarır, 'boyu dik' ifadesi, boyu eğri olanları tarifin dışına çıkarır. Bu dört özellik, insanın dışında bulunur. Ancak musannif, 'tabiatı gereği gülen' dediği zaman, insanın dışındaki her şeyi tarifin dışına çıkarır.' Bunlardan bazısı, bazısına ihtiyaç bırakmıyor' demeye gerek yoktur. Çünkü bu mecburi değildir, gayemiz örneklemektir.

Sadece 'gülen' ile yapılan tarife gelince, eğer onunla 'gülen canlı' ise tam resimdir; ama murat edilen şey 'kendisinde gülme olan' ise, bu kabildendir (nakıs resimdir); ama eğer murat edilen 'gülen cisim' ise onunda aynı şekilde olduğu, yani uzak cins ve hassadan meydana geldiği için nakıs resim olduğu söylenmiştir. Ancak musannifin ifadesi, bunu kapsayıcı değildir ve tevili gerektirir. Şöyle ki ya 'bu tegallüp babındandır' ya da 'küllün isminin cüz'e itlak edilmesi babındandır' denilir. Zira zati ile araziden meydana gelenin toplamı arazidir. Ya da 'Vakıada(çuğunlukla) galip gelenin(baskın olan) zikredilmesi babındandır' denilir. Eğer sen, 'gülen şey', genel araz ve hassadan meydana gelir ve onda fayda yoktur. Çünkü genel araz ne temyizi ne de zati olana muttali olmayı sağlar; tarif zaten bu iki faydadan biri için yapılır; fasıl ile hassadan yapılan tarif de aynı şekildedir, dersin; ben derim ki: Bunun doğruluğu da yanlışlığı da söylenmiştir. Ama kabul edilen hak (ikisinden) şudur: genel araz ve hassa ile oluşan tasavvur, sadece hassa ile oluşan tasavvurdan daha güçlüdür. Aynı şekilde fasıl ve hassa ile oluşan tasavvur, salt fasıldan oluşan tasavvurdan daha güçlüdür. Dolayısıyla ikisinin genel arazın ve hassanın faydası nasıl olmaz ki.

Kural olarak; eğer tarif, salt özsel olanların tümüyle oluyorsa tam tanımdır, bir kısmıyla yapılıyorsa nakıs tanımdır. Eğer tanım salt özsellerden olmazsa, yakın

cins ve hassa ile olursa tam resim, bunun dışındakilerle olursa nakıs resimdir. Buna binaen, genel araz ve hassa ya da fasıl ile yapılan, hassa ve fasılla yapılan ve uzak cins ve hassa ile yapılan tariflerin tümü nakıs resimdir.

3.5. Tasdikatin Mebadileri

3.5.1. Önermeler

O, önermeler ve hükümleridir. Önerme, söyleyenin ‘söylediğinde doğru ya da yanlış olduğunu’ söylemenin sahih olduğudur. Söz (kavl), o mürekkebe telaffuz edilmiş olduğu halde; telaffuz edilebilen önerme için cinstir ve eğer akledilebilir önerme ise akledilebilen önerme için cinstir. Söz dışında kalan kayıtlar ayırdırlar. Talebi olsun ya da olmasın inşai mürekkepleri ve destekleyici mürekkepleri çıkarır. O haberin doğruluğu ve yalanlığı onun hükmünün vakıa mutabıklığıdır veya itikada mutabık olmasıdır veya o ikisine beraber mutabık olması ve olmamasıdır. İnşaiyat ve tekyidiyatlar da hüküm yoktur. Çünkü hüküm; gerçekteki olayı haber vermektir nispetle tarafına ister mazi olsun, ister hal olsun, ister gelecek olsun. İnşaiyatta ve tekidiyatta haber verme yoktur.

3.5.1.1. Önermelerin Türleri

Önerme ya yüklemli; ‘Zeyd kâtiptir’, veya ‘kâtip değildir’ sözümüz gibi. Ya da şartlıdır. Zira önermede hükmi nispetin giydirilmesi (ika) veya çıkarılması(intiza) kaçınılmazdır. Buna göre eğer nispet, bir mefhumun bir mefhum için sübutu olursa bunun giydirilmesine veya çıkarılmasına kail olan önerme yüklemli(hamli) olur. Eğer nispet bir mefhumun başka bir mefhum yanında sübutu (bitişiklik) ya da bir mefhumun başka bir mefhumdan ayrılığının (mübayeneti) sübutu (ayrışık) olursa bu nispetin giydirilmesi veya çıkarılması şartlı olur. İşte bundan anlaşılıyor ki şartlı önerme ya bitişiktir. Sözümüzde olduğu gibi; ‘eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur’ önermesinde gündüzün varlığının, güneşin doğuşu nezdinde vaki olduğuna hükmedilmiştir. ‘Güneş doğarsa gece mevcut olacak değildir’ sözümüzde ise gecenin varlığının, güneşin doğuşu yanında vaki olamayacağına hükmedilmiştir.

Ya da şartlı munfasıldır; ‘sayı ya tektir ya da çifttir’ önermesinde sayının tekliğinin, çiftliğinden ayrı oluşunun vaki olduğuna hükmedilir. ‘Sayı ya çift olan ya

da iki eşit parçaya bölünebilen olacak değildir' sözümüzde ise iki eşit parçaya bölünmenin, çift olmaya aykırı oluşunun vaki olduğuna hükmedilmiştir.

3.5.1.2. Önermenin unsurları

Yüklemlideki birinci bölüme, üzerine bir şey konulsun diye yatırıldığı için, mevzu(konu) denir. İkinci bölüme ise birinci bölümün üstüne yüklendiği için, mahmul(yüklem) denir.

Şartlı önermenin, hangisi olursa olsun, birinci bölümüne; tabii olarak önde zikredildiği için bazen gerisine de atılsa da, ona mukaddem (öne alınan) denir. İkinci bölüme ise, peşinden geldiği için, tali denmektedir.

3.5.1.3. Önermenin Nitelik ve Nicelikleri

İşlediğimiz konulardan anlaşılmalıdır ki; önerme ister yüklemli olsun ister munfasıl(ayrışık) ya da muttasıl(bitişik) şartlı önerme olsun; eğer gerçekleşmesi(ika) ile hükmedilmiş ise olumlu(mucibe)dir; eğer mahmulu kaldırmak ile hükmedilmişse de olumsuzdur(salibe). 'Zeyd kâtip değildir' sözümüzdeki gibi. Şartiyatın örnekleri önceden geçti.

Olumlu ve olumsuz önermelerden her biri; mahsusadır (şahsiye) veya hasredilmiştir (mahsuradır) veyahut muhmeledir. Mahsura ya küllidir ya da cüz'idir(kemiyet bildiren edat vardır). Önermelerde iki mahsusa, iki muhmele ve dört mahsura vardır. Bu niye böyledir; Çünkü olumlu ve olumsuz bunların her birinde hüküm; ya muayyen bir konu üzerine olacak ki o mahsusadır(şahsiye) ya da onun dışında eğer önermede fertlerin niceliğine delalet eden lafızların zikredilmesiyle; bütün veya bazı olarak sınır belirtilmiş, beyan edildiyse o zaman mahsuradır. Eğer o kemiyet terk edilmişse muhmeledir.

Şartlı önermelerde; eğer önermede belirli bir zamanda bitişiklikle ve ayrışıklıkla hüküm olursa, o mahsuradır. Eğer önermede zamanın niceliği belirtilmiş ise; bütünlük veya bir kısımlık açısından, mahsuradır. Eğer belirtilmemiş ise muhmeledir. Özetle; şartlı önermedeki zamanlar ve durumlar, yüklemli önermede ki fertler konumundadır. Örnekler de bilinmez değildir.

Eğer bu taksimin içinde tabii önerme yok, dersenez; Cevaben derim ki: taksimin ortaya çıkış noktası ilimlerde kullanılan önerme ve netice elde etmekir. O, konunun tabiatında değil hükmedilen değil, cüz'iyatında hükmedilendir. Mütevelatta beyan edildiği gibi.

Olumlu ve olumsuz önermelerden her biri; örneklerde zikrettiğimiz gibi ya mahsusadır ya da mahsuradır. Ya külli ile müsevver(sınırı çizilmiş) mahsuradır; 'bütün insanlar kâtiptir ve ya hiçbirisi kâtip değildir' sözümüz gibi. Ya da cüz ile müsevver(sınırı çizilmiş) mahsuradır. 'bazı insanlar kâtiptir veya insanlardan biri kâtiptir' bazı insanlar kâtip değildir veya insanlardan biri kâtip değildir' 'bütün insanlar kâtip değildir' sözlerimiz gibi.

Bundan bilinir ki 'tümel olumlu yüklemler önermede sınırı belirten edatı 'bütün/tüm/her'; olumlu cüziyyede ise 'bazı' ve 'birisi' kelimeleridir. genel olumsuz yüklemler önermede sınırı belirten edatı 'bütünü ..değil'; olumsuz tikelde ise 'bazısı....değil' ve 'birisi değil' kelimeleridir.

Şartlılarda da tümel olumlama için sur, ' daima', 'her ne zaman....', 'ne zaman', 'her ne' ve bu anlamlara gelenlerdir, tikel olumlama için 'bazen olur' tümel olumsuzlama için 'hiçbir zaman'; tikel olumsuzlama için ise' bazen olmaz', 'daima ...değildir', 'her zaman değildir' ve 'her ne değildir' edatlarıdır. Surların zikredilmesinden maksat, kullanımda bu konuda meşhur olanlara örnek getirmektir; yoksa sadece bunlarla sınırlamak değildir. Zira 'toplama' (kaffesi) ve kuşatıcılık bildiren lam-1 istiğrak(elif lam takısı) gibi edatların da Şeyh'in Şifa'da işaret ettiği gibi yüklemler tümel olumlu için sur olması mümkündür.

Ya da önerme, ne mahsura ne de müsevvere değildir; sur edatı ihmal edildiği için, mühmele diye isimlendirilir. Yüklemler önermede; 'insan kâtiptir' sözümüz gibi. Şartlı önermede; 'Zeyd gelirse.....' veya 'Zeyd geldiği zaman ona ikram ederim'.

Mühmel önerme, tikel önerme kuvvetindedir; çünkü onun hükmü cümlede fertlerden bir şey üzerinedir ve onun bazı fertlerine hüküm vermekle beraber; 'sübut ve adem' cihetiyle birbirinin lazımıdır. Yaygın bir zaman ve mutlak hüküm de birbirini gerektirir ve hüküm yine aynıdır.

3.5.1.4. Önermelerin Türleri

Önerme ya yüklemli; ‘Zeyd kâtiptir’, veya ‘kâtip değildir’ sözümüz gibi. Ya da şartlıdır. Zira önermede hükmi nispetin giydirilmesi (ika) veya çıkarılması(intiza) kaçınılmazdır. Buna göre eğer nispet, bir mefhumun bir mefhum için sübutu olursa bunun giydirilmesine veya çıkarılmasına kail olan önerme yüklemli(hamli) olur. Eğer nispet bir mefhumun başka bir mefhum yanında sübutu (bitişiklik) ya da bir mefhumun başka bir mefhumdan ayrılığının (mübayeneti) sübutu (ayrışık) olursa bu nispetin giydirilmesi veya çıkarılması şartlı olur. İşte bundan anlaşılıyor ki şartlı önerme ya bitişiktir. Sözümüzde olduğu gibi; ‘eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur’ önermesinde gündüzün varlığının, güneşin doğuşu nezdinde vaki olduğuna hükmedilmiştir. ‘Güneş doğarsa gece mevcut olacak değildir’ sözümüzde ise gecenin varlığının, güneşin doğuşu yanında vaki olamayacağına hükmedilmiştir.

Ya da şartlı munfasıldır; ‘sayı ya tektir ya da çifttir’ önermesinde sayının tekliğinin, çiftliğinden ayrı oluşunun vaki olduğuna hükmedilir. ‘Sayı ya çift olan ya da iki eşit parçaya bölünebilen olacak değildir’ sözümüzde ise iki eşit parçaya bölünmenin, çift olmaya aykırı oluşunun vaki olduğuna hükmedilmiştir.

3.5.1.4.1. Bitişik Şartlı Önermenin Türleri

Bitişik şartlı önerme iki kısımdır; çünkü ya ondaki bitişik hükmü gerektirmeye (iktiza) dayalı olacaktır ki bu ‘luzumiyye’dir. Bu da ya ‘eğer güneş doğmuş ise gündüz vardır’ sözümüz gibi mukaddemin tali’nin nedeni olması suretiyle ya bunun tersindeki(‘eğer gündüz olmuşsa güneş doğmuştur’ sözümüzdeki) gibi talinin mukaddemin nedeni olması ya da ‘eğer gündüz olmuşsa etraf aydınlanmıştır’ sözümüzdeki gibi her ikisinin, tek bir nedenin illetlisi(ma’lulü) olması suretiyle gerçekleşir. Aralarında görecelik (tezayüf) bulunanlar da bunlardandır(luzumiyyedendir); mesela “eğer Zeyd, Amr’ın babası ise Amr da Zeyd’in oğludur” sözümüz gibi.

Veyahut da böyle değildir; aksine bitişiklik hükmü salt denk gelme(ittifak) yoluyla olur, ‘ittifakiye’ diye isimlendirilir; tıpkı ‘İnsan natık ise eşek anırandır’ sözümüz gibi. Zira bu önermede insanın natık(düşünen-konuşan) olması ile eşeğin salt anıran olması arasında salt denk gelme yoluyla bitişikliğe hükmedilmiştir. Çünkü

onlar bu şekilde yaratılmıştır; aralarında herhangi bir gerektirme(lazım) yoktur. Bil ki gerektirmenin olmamasının anlamı, gerektirmeyle hükmeden kişinin (bu konuda) bilgisinin olmamasıdır, yoksa işin özünde de olmadığı anlamında değildir. Ne zaman ki ikisi de devam ettikleri müddet illetler ile daimi oldular, o zaman ikisinin birbirinden ayrılması mümkün olmayacak. Biz iktiza ile kastetmiyoruz, ancak ayrılmanın mümteni olmasını kastediyoruz. İşte bunun ile ortaya çıkan ‘daima zaruretten geneldir’ problemi ortadan kalkıyor.

3.5.1.4.2. Ayrışık Şartlı Önermenin Türleri

Ayrışık şartlı önerme üç kısımdır. Hakikiye, yalnızca(fakat) maniatü’l-cem ve yalnızca maniat’ül-hulüv’dür. Zira önermenin kısımları arasında hem doğrulukta hem de yanlışlıkta birbirini nefyetme(inad) varsa ‘hakikiye’ diye isimlendirilir. ‘sayı ya çifttir ya tektir’ sözümüz gibi. O ikisi beraber hem doğru hem de yanlış olamaz. Bu kısım maniatü’l-cem ve maniat’ül-hulüv’dür. Onun olumlusu budur. Olumsuzu hem doğrulukta hem de yanlışlıkta birbirini nefyetmeyi(inad) kaldırıyor. ‘bu insan elbette ya kâtip ya da Türk değil’ sözümüzde olduğu gibi. Bu ikisi beraber doğru olabilir ve ikisi yanlış olabilir. Ya da bu nefiyeleşme sadece doğrulukta oluyor; yalnızca(fakat) maniatü’l-cem diye isimlendirilir. ‘bu şey ya ağaçtır ya da taşır’ sözümüz gibi. İkisi birlikte doğru olamaz fakat ikisi birlikte yanlış olabilir (söylenen şey) insan olabilir. Maniatü’l-cem’in olumsuzu yalnızca doğrulukta nefiyeleşmeyi kaldırmaktır. ‘elbette bu şey ağaç değil ya da taş değil’ sözümüz gibi. O ikisi doğrulukta bir olabilir, yanlışlıkta bir olamaz; çünkü beraber taş ve ağaç olamazlar. Ya da yalnızca yanlışlıkta bir olurlar; bu da maniat’ül-hulüv diye isimlendirilir. Sözümüzdeki gibi ‘Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır’ denizde olması ve boğulmaması ikisi beraber doğru olabilir ama ikisi birlikte yanlış olmaz çünkü karadır boğulur yanlıştır.

Olumsuzu ikisinin yalnızca yanlışlıktaki nefiyeleşmesini ortadan kaldırmakla olur. Tıpkı ‘Zeyd ya denizde değildir ya da boğulacaktır’. Boğulmakla beraber denizde olmamak yanlıştır; ikisi birlikte doğru olmaz.

Bunlardan öğrenilmiş oldu ki; olumlusu doğru olan maniatul cem’in her maddesinde olumsuzu yanlış olur. Maniatül hulüv’un olumsuzu doğru olur.

Olumlusu doğru olan Maniatül huluv'ün her maddesinde olumsuzu yanlış olur. Maniatul cem'in olumsuzu doğru olur. Böylece ikisinin olumsuzu tarafından bilinebilir.

Her iki şey aynı arasında maniatul cem sadık ise, o iki şey'in zıtları arasında maniatul huluv sadıktır. Bunun aksiyle de olur. Fakat bu keyfiyette ki olumlu ve olumsuz ittifaktan sonradır. Eğer keyfiyette ihtilaf ederse doğrusu olumsuz türünde ittifak edendir

Ayrışık önermeler bazen üç ve üçten fazla cüz sahipleri olur. Üç olmasına (misal); 'Sayı, ya fazladır ya eksiktir ya da eşittir' ve ' kelime, ya isimdir ya fiildir ya da harftir' sözümlerdeki gibidir. Daha çoğuna misal; 'unsur(mahlûkatın maddesi) ya ateştir ya havadır ya sudur ya da topraktır' ve ' külli, ya nev'dir ya cinstir ya fasıldır ya hassadır ya da araz-ı am'dır' önermeleridir.

Metnin örneğinin manası bazılarının zannettiği gibi sayının sayıya nispeti değildir. Ziyadelik, noksanlık ve eşitlik denildiğinde kastedilen sözlük manaları değildir. Bilakis kastedilen onların terim manalarıdır. Her sayının dokuz tane kesir'inin toplananı(tam bölener) kendisinin üzerinde ise zait olur. Zait olarak isimlendirilir; On iki gibi. Nakıs ise, nakıs diye isimlendirilir; dört gibi. Eşit ise, eşit diye isimlendirilir; altı gibi. Bu örnek ayrışık hakikiyedir.

Maniatul huluva gelince; ikiden fazladan meydana gelene örneğin; 'bu şey ya taş değil, ya ağaç değil ya da canlı değildir'. Maniatul cem'in örneğine gelince; 'bu şey ağaçtır, taştır ya da canlıdır.'

Eğer sen dersin ki; iki cüzden fazlası ayrışık önermelerden bir şey meydana gelmez. Çünkü ayrışma(infisal) tek bir nispettir. O tek nispet ise iki cüz arasında tasavvur edilebilir. Mecburen birçok şey arasındaki nispet, bir nispet olarak düşünülemez. Bilakis daha çok nispet olur. Ben de cevaben derim ki; ayrışık şartlıların iki cüzden daha fazlasından oluşmasıyla kastedilen, zahir bakımındandır, hakikat bakımından değildir. Aksi halde zikredilen misaldeki hakiki ayrışma, gerçekte sayının zait olması ile olmaması arasındadır. Sonra zait olmadığı takdirde sayının nakıs olması ile eşit olması arasındadır. Eğer sen dersin ki; hangi açıdan hükmediyorlar ki; ayrışık hakiki önerme iki cüzden daha fazlasından meydana

gelemez ve Maniatul huluv ve cem ikiden fazlasıyla meydana gelebilir. Derim ki: ona hükmetmenin sebebi hakiki ayrışık önermede iki cüz'ün arasında hakiki ayrışma murat edildiğin de doğru olması mümkün değildir. Çünkü o üç cüzden birinci cüz tahakkuk etti mi, ikincisi de aynı şekilde tahakkuk ettiyse, o ikisi arasında ki hakiki ayrışma ortadan kalkar. Eğer tahakkuk etmez de üçüncüsü tahakkuk ettiyse, o zaman onunla ilki arasında ayrışma olur. Eğer ayrışma üçüncüsü ile ikinci arasında tahakkuk ettiyse o zaman birinci cüzle ayrışma olmaz. Geriye kalanlar doğru olabilirler. Maniatul huluv ve maniatül cem'de zikredilen örneklerde iki muayyen kısmı arasında olabilir.

Hak şudur: ayrışma ile kastedilen eğer tek bir ayrışma ise bu iki cüz arasında tahakkuk eder; ama eğer mutlak ayrışma ise ayrışık şartlının üç kısmı içinde, iki cüz arasında da ikiden fazla cüzler arasında da tahakkuk eder.

Ne zaman ki önermelerden çekilmiş oldu; musannif kitabın âdeti olduğu üzere ihtisar bir yol üzerine mutlak önermelerle yetinerek önermelerin hükümlerine başladı.

3.6. Tenakuz

Tenakuz önermelerin hüküm cümlelerindedir. 'O iki önermenin birbirinden farklı olmasıdır(ihtilaf)'. İki tekilin farklı olmasını(ihtilafi) çıkarıyor, Zeyd ve Amr gibi. Bir tekil ve bir önerme arasındaki farklılığı dışarıda bırakıyor. 'Olumluluk ve Olumsuzluk bakımından' ifadesi ise iki önermenin yüklemli ile şartlı veya 'udul ile tahsil ve diğer bakımlardan birbirinden farklı olmalarını dışarıda bırakır. Zira bir şeyin çelişği, onun olumsuzdur; madulesi değil; çünkü şey onun ma'dulesi, (konunun) sabit olmaması nedeniyle kaldırılabilir. 'Tekillerde çelişki yoktur' diye bu yüzden denmiştir; çünkü hüküm itibariyle beraber tekil olmaktan çıkarlar, hükümsüz de 'olumsuz' ve 'olumlu' olmaz.

Bu ihtilaf(farklılık); 'birinin doğru diğerinin yanlış olmasını bizatihi gerektirecek şekilde' ifadesi olumluluk ve olumsuzluk bakımından kendilerinde bulunan farklılığın bunu gerektirmediği şeyleri tarifin dışında bırakır. Örneğin 'Her canlı insandır' ile 'Hiçbir canlı insan değildir' önermeleri arasında olduğu gibi. Ya da bunu gerektiren ancak 'bizatihi' değil aksine bir vasıta ile gerektireni tarifin dışında

bırakır. Örneğin ‘Zeyd, insandır’ ile ‘Zeyd, Natık değildir’ önermelerinde olduğu gibi. Çünkü bu önermeler arasındaki olumlu-olumsuz farklılığın, birinin doğruluğunu, diğerinin yanlışlığını gerektirmesi, iki yüklemli önermenin, bir vasıta ile aracılığıyla birbirine denk olması nedeniyledir ki bu vasıta da birinin olumlanması diğerinin olumlanması, olumsuzlanmasının diğerinin olumsuzlanması kuvveti hükmündedir.

Sözümüzde olduğu gibi; ‘Zeyd, kâtiptir ve Zeyd kâtip değildir’ bu örnek iki mahsusa önermesi ararındaki tenakuzadır. Bu vafedilen ihtilaf tahakkuk etmez. Ancak her iki önerme arasında sekiz başlıkta ittifak/aynılık olduktan sonra gerçekleşir.

Mevzuda ittifak: ‘Zeyd ayaktadır’ ile ‘Amr ayakta değildir’ arasında olmaz.

Mahmulde ittifak: ‘Zeyd ayaktadır’ ile ‘Zeyd oturan değildir’ arasında olmaz.

Zamanda ittifak: ‘Zeyd ayaktadır, geceleyin’ ile ‘Zeyd ayakta değildir, gündüzleyin’

Mekânda ittifak: ‘Zeyd ayaktadır, mescitte’ ile ‘Zeyd ayaktadır, çarşıda’

İzafette ittifak: ‘Zeyd babasıdır, yani Amr’ın babasıdır’ ile ‘Zeyd babası değildir, yani Bekir’in babası değildir’

Kuvve ve filde ittifak: ‘Testideki şarap sarhoş edicidir, yani bilkuvve’ ile ‘Testideki şarap sarhoş edici değildir, yani bilfiil’

Kül ve cüz hususunda ittifak: ‘Zenci siyahtır, yani bazı kısımları’ ile ‘Zenci siyah değildir, yani tamamı’

Şartta ittifak: ‘Cisim gözü kamaştırır, yani beyaz olması şartıyla’ ile ‘Cisim gözü kamaştırmaz, yani siyah olması şartıyla’

Sahih olan şudur; çelişkinin gerçekleşmesinde muteber olan, hükmi nispetin bir olmasıdır(ittifakı), ki bu tek şey üzerine olumsuzlama ve olumlama varit olsun. Zira bu hükmi nispetin bir olması, (zikredilen sekiz) başlıkta birliği gerektirir ve bu başlıkların herhangi birinde birliğin olmaması hükmi nispeti birliğin olmamasını

gerektirir. Yoksa musannifin zikrettiği sekiz başlıkta sınırlama yoktur. Çünkü o mesela aletin farklılaşmasıyla da çelişki kalkar. Tıpkı ‘Zeyd yazıcıdır, yani kalem vasıtasıyla’ ile ‘Zeyd yazıcı değildir, türki kalemlerle’ önermeleri arasında olduğu gibi. Ya da (gai) nedenin değişmesiyle kalkar; tıpkı, ‘Marangoz çalışıyor, yani sultan için’ ile ‘Marangoz çalışmıyor, yani ondan başkası için’ misalindeki gibi. Veyahut nesnenin (mef’ulun bih) değişmesiyle çelişki kalkar; tıpkı, ‘Zeyd vurandır, yani Amr’a’ ile Zeyd vuran değildir, yani Bekir’e’ misalindeki gibi; veyahutta mümeyyizin değişmesiyle çelişki kalkar; tıpkı ‘Yanımda 20 var, yani dirhem’ ile ‘Yanımda 20 yok, yani dinar’ misalindeki gibi ve bundan başka pek çok şeyle çelişki kalkabilir.

Bu kadarıyla mahsusa olan önermelerdeki tenakuz bilinmiş oldu. Mahsuralarda külli olumlunun nakızı cüz’i olumsuzdur ve külli olumsuzun nakızı cüz’i olumludur. Bundan dolayı musannif dedi ki: Tümel olumlunun nakızı, tikel olumsuzdur; Tümel olumsuzun nakızı, tikel olumludur. Sözümlerimiz gibi; (tümel olumlu)‘Her insan canlıdır’ nakızı (tikel olumsuz)‘Bazı insanlar canlı değildir’; (tümel olumsuz) ‘İnsanlardan hiçbir canlı yoktur’ nakızı ‘Bazı insanlar canlıdır’ ‘o ikisinin konularında(mevzu) için ittihat yok’ denilmez ki; bu meselede ittihadın şart koşulmasındaki mevzudan kastedilen zikredilen mevzudur(mevzu-u zikr) ve o birdir.

O iki Mahsura arasında tenakuz gerçekleşmez, ancak o ikisi nicelikte ayrıştıktan sonra, o ikisinin tümelinde yanlışlık olabilir. Örneğin ‘Her insan kâtiptir’ ve ‘insanlardan hiçbir kâtip yoktur’ gibi. O ikisinin tikelinde doğruluk olabilir. Örneğin; ‘bazı insanlar kâtiptir’ ve ‘ bazı insanlar kâtip değildir’. Bil ki mühmel önermeler, tikel kuvvetinde olduğu için onların tenakuz hususundaki hükmü de tikellerin hükmüdür.

3.7. Döndürme(Aks)

Döndürme(aks) önermenin hükümlerindedir. O dönüştürülmesi şeddeli ‘ya’ iledir. Çünkü iki anlama, hem zikredilen döndürme (tebdil) sonucu hâsıl olan önermeye hem de döndürmenin (fiilinin) kendisine, ıtlak olunur. Eğer şedde olmazsa ‘sare’de üçüncü bir mana olur. Döndürme zikredilen mevzunun mahmul kılınması ya da şartlılarından mevzu konumunda olan mukaddemin, mahmul konumunda olan tali

kılınması; mahmul'un da mevzu olumluluk ve olumsuzluk durumlarının doğrulama ve yanlışlık durumları ile beraber kılınmasıdır.

Birincisi şöyledir; 'her insan natiktir' sözümüz asla olumsuzlama gerektirmez. Yine 'insanlardan hiç biri taş değildir' sözümüz asla olumlama gerektirmez.

İkincisine gelince; doğruluğun ve yanlışlığın olduğu gibi bırakılmasının manası; lüzümun şanından olduğu üzere; 'eğer asıl doğru ise aks da doğrudur ve eğer aks yanlış ise asıl da yanlıştır' demektir. Yoksa anlaşıldığı gibi asıl yanlış ise aks da yanlış olur demek değildir veya şöyle diyoruz ki: onun anlamı doğruluk ve yanlışlık haliyledir. Hayır, asla o ikisinden her biri kendi hali ile olmasıdır. Her birinin kendi halinde olmasından kastedilen sadece doğruluk halidir. Musannifin ifadesi bir mahmulatın üzerine tayin itlak etmek içindir.

Aks'in anlamını anladığın zaman; biz diyoruz; tümel olumlu, tümele dönüştürülmez. 'mahmulun mevzudan genel olması caizdir' ve 'hassayı genelin bütün fertlerine yüklemenin caizliği yoktur.' Sözümüz şu örnekle doğrulanır; 'bütün insanlar canlıdır' önermesinin tasdiki 'bütün hayvanlar insandır' olamaz; bilakis döndürmesi cüz'idir. Olumluda mevzu mahmul olanın unvanıyla vasıflanması (kavuşması) gerekmektedir. İster tümel olsun ister tikel olsun vünvanın vasıflanmasına iki taraftan da tikellik sadıktır. Çünkü biz 'her insan canlıdır' dediğimiz zaman 'bazı canlılar insandır' sözümüzle doğrulayabiliriz. Biz mevzu olan şeyi muayyen olarak insan ve canlılık ile vasıflanmış buluruz; o zaman bazı canlılar insan olur. Tikel olumlu önerme de bu hüccet ile tikel olumlu olarak aks ettirilir. İşaret ettiğimiz gibi.

Tümel olumsuz önermeler, kendisiyle açıklanmış olarak, tümel olumsuz önermelere döndürülür. Buna biraz açıklamada bulunalım, asılda bulunan mahmulun olumsuz edilmesi mevzunun bütün fertlerinin her birinden mahmulun olumsuz kılındığında, mahmulun bütün fertlerinin her birinden mevzunun olumsuz olduğu zaman doğru olur. Eğer mevzu, mahmul fertlerinden birinde bir şey sabit olursa, o fert'in üzerinde mevzu ve mahmul arasında aynı ile vasıflanma hâsıl olur. Öyleyse aynı ile vasıflanma iki tarafta(aks, asıl) da tikel olumluyu doğru kılar. İki tarafta da tikel olumlunun doğru olması, onlardan her birini tümel olumsuzuna zıt olur. Zira 'İnsanlardan hiçbiri taş değildir' doğru olduğu zaman 'Taşlardan hiçbiri insan

değildir' sözümüz de doğru olur. Ancak doğru olmaz ise 'bazı insanlar taşdır', 'bazı taşlar insandır' sözleri doğru olur bu da batıldır. Böyle olmasaydı küçük önerme olmasına rağmen bizim 'İnsanlardan hiçbiri taş değildir' sözümüze ilave eder o da şöyle bir sonuç; 'Bazı taşlar taş değildir' ilave eder. Bu da batıldır.

Tikel olumsuz önermenin aks'ı yoktur, ona gerekmez. Eğer o'na aks gerekirse her mevzudaki aks o'nda ki asıl'a doğru olur ki; bu böyle değildir. Çünkü doğru olan 'bazı canlılar insan değildir' sözümüzün aksi; yani 'bazı insanlar canlı değildir' doğru olamaz.

Musannif dedi ki; bu aslın, maddenin özel durumundan kaynaklanan bazı vakitlerde aks'inin doğru olması caiz olabilir. 'bazı insanlar taş değildir' ile 'bazı taşlar insan değildir' gibi.

Bil ki musannif önermelerin hükümlerinden olmasına rağmen ters döndürmeden(aks-i nakız) zikretmedi. Onun ilimlerde ve sonuç verici işlemlerde(intacat) kullanılmayışındandır. Nitekim ileride geleceği üzere ters döndürmeyle netice verdirme, kıyas diye isimlendirilmemektedir. Hâlbuki düz döndürmeyle netice verdirme, önermenin terimlerine riayet edildiği için böyle değildir. 'Eğer durum böyle ise peki niçin mantıkçılar ters döndürmeyi uzun kitaplarda zikrettiler, onun hükümlerini neredeyse meseleyi kuşatmak ve zapt etmek imkânsız hale gelecek şekilde uzattılar.' dersin şöyle derim; çünkü onun, bir önermenin doğruluğunun, ters döndürmesinin doğruluğu vasıtasıyla açıklanması hususunda faydası vardır. Bu şekilde demişlerdir; bununla beraber şeyh, hikemi kitaplarında çoğunlukla ters döndürmeyle çıkarımda bulunmamaktadır.

3.8. Tasdikatin maksatları: Kıyas

O, tarifi ve kısımları ile kıyas bölümüdür. O kavillerden meydana gelmiş, cins bir kavildir(ifade). Örneğin; aksini gerektiren basit önermeler gibi bir kavil çıkıyor. Kavillerden kastedilen birden fazladır. Sahih bir kıyasın zarureti iki tane mukaddimeden meydana getirmektir. Bu sözlerin sıfatı, işareti şudur; Kıyas olarak isimlendirilebilmesi için, hakikatte makbul olması şartına bakılmaksızın, ne zaman ki kabul edilmeleridir. Öyleyse kıyasın tarifi; aynı şekilde mukaddimleri yanlış olan önermeleri de içine alıyor. 'Lazım gelir' ifadesi tam olmayan istikrayı ve temsili tarifi dışında bırakır; zira bu ikisi, doğru kabul edilseler bile zanna dayandıkları için maksudu istilzam etmezler. Musannif'in 'onlardan' sözü iki mukaddimenin

birlikteliğinden lüzumu olmasına rağmen birisinin lüzumunu gerektireni çıkarıyor. Diğerinin onda etkisi yoktur.

‘(sözlerin)Zatlarının gereği(lizatiha)’ifadesi, eşitlik kıyası gibilerinden sakınmak içindir. Zira eşitlik kıyasının istilzam etmesi, yabancı bir öncül vasıtasıyladır; öyle ki bu yabancı öncül doğru olduğu zaman istilzam tahakkuk eder, eşitlik ve kapsamada (zarfiyye kıyasında) olduğu gibi; yabancı öncül doğru olmadığı zaman tahakkuk etmez, tıpkı yarımlik, dörtte birlik ve başkaları gibi. Aynı şekilde ‘lizatihi ifadesi şunun gibi sözlerden kaçınmak içindir;

‘Cevherin cüz’ü, ortadan kaldırılması cevherin de kaldırılmasını zorunlu kılandır’

‘Her cevher olmayan, ortadan kaldırılması cevherin de kaldırılmasını zorunlu kılmayandır’

Bunlar şu neticeyi verir;

‘Cevherin cüz’ü decevherdir’

Zira bu, büyük öncülün ters döndürülmesi vasıtasıyla yani; ‘Her ortadan kaldırılması, cevherin de ortadan kaldırılmasını zorunlu kılandır’ sözümüz vasıtasıyla netice verir.

Sonraki söz(kavl-i ahir) neticedir. Onun son olması ne demektir; Bizim iktirani kıyasın, iki öncülünden biri küçük öncül (suğra) ve büyüköncül (Kübra)dan birinin aynısının olmamasıdır; ya da şartlılardan oluşan, refeden veya vazeden istisnai kıyasın iki öncülünden biri olmamasıdır . Ama iki öncülünden birinin ‘parçası’ olmaması, gerekli olan bir şey değildir. ‘başkalık’ şunun için şart koşulmuştur; şayet başkalık olmazsa ya hezeyan ya da talep edilenin önceden müsadere edilmesi olur ki bu, kendisinden kaçılan kısır döngüyü(devr) içermektedir.

Eğer şöyle dersen;’düz döndürmesini ve ters döndürmesini gerektirmiş bileşik önerme üzerine de kıyasın tarifi doğrulanmaktadır; ancak kıyas diye isimlendirilmemektedir?’ Ben de şunu derim: Bunu kabul etmeyiz; zira ona; ‘sözler’ denmez; aksine sözlerden mürekkep ‘tek bir söz’ denir. Bu şekilde cevap vermişlerdir.

3.8.1. Kıyasın Türleri: İktirani ve İstisnai Kıyas

O(kıyas) iki kısımdır. İktirani kıyas, neticenin kendisi ya da çelişği bilfiil suretiyle zikredilmiş değil ise sözümüzdeki gibi: ‘her cisim bileşiktir ve her bileşik hadistir’ ve bundan dolayı ‘bütün cisimler hadistir’. O kıyasta bilfiil kendisiyle ve çelişğiyle zikredilmemiştir. Bilakis bilkuvve maddesi zikredilmiş sureti zikredilmemiştir.

İstisnai kıyas, netice veya çelişği bilfiil zikredilmiştir. Sözümüz gibi;

‘Eğer güneş doğmuşsa gündüz vardır’. ‘Eğer güneş doğmuşsa ‘nın neticesidir. O ‘gündüz mevcuttur’ bilfiil suretiyle içinde zikredilmiştir. Ve diyoruz ki: ‘eğer gündüz mevcut değilse Güneş doğmuş değildir’ neticenin çelişğinde(zıttında) de ‘güneşin doğması’ bilfiil zikredilmiştir.

3.8.2. Kıyasın unsurları

Kıyasın taksiminin tarifi iki kısımla açık oldu. Açıklanan kısımların her birinde bulunan kısımlarına ve hükümlerine başladı. İktirani kıyas; talep edilenin konusu, onun mahmulu ve iki öncül arasında tekrar eden olan üç terim(hudud) içermektedir. Deriz ki; Mükerrer, kıyasın öncülleri arasında tekrar eden terim orta terim(hadd-i evsat) olarak isimlendirilir. Talep edilenin iki tarafı arasında eşit şekilde zikredilmiştir. Müellifin örneğinde zikredildiği gibi; talep edilen konusu küçük terim olarak isimlendirilir; çünkü genelde fert cihetiyle mahmule göre daha küçüktür. Mahmul de büyük terim olarak isimlendirilir. Çünkü genelde fertleri daha fazladır. İçerisinde küçük terim olan öncül ‘suğra’ olarak isimlendirilir. Çünkü o öncül, küçük terimi içerdiği ve sahibi olduğu içindir. İçerisinde büyük terim olan öncül ‘kübra’ olarak isimlendirilir. Çünkü o öncül, büyük terimi içerdiği ve onun üzerine şamil olduğu içindir. Kübra ve suğra’dan oluşan bu heyet ‘şekil’ diye isimlendirilir. O, ölçü bakımından tek bir sınırı(haddi) veya sınırları kuşatmaktan hâsıl olan cismani bir heyete benzetiliyor.

3.8.3. İktirani Kıyas ve Şekilleri

Şekiller dörttür; çünkü orta terim, eğer küçük öncülde yüklem(mahmul), büyük öncülde konu olur ise bu birinci şekil olur. Çünkü bu şekil netice çıkarmada açık kılınmıştır(bedihi). Tabiatın düzeni gereği ortaya çıkmıştır. Çünkü tabiat, talep edilenin hükmünü, bir şeyden intikal ederek ve bir vasıtayla hükmedecek şekilde

yaratılmıştır. Birinci şekildekinin aksi olursa; orta terim, eğer küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem(mahmul) olur ise bu dördüncü şekil olur. Örneğin; ‘her insan canlıdır ve her natik insandır, o zaman bazı canlılar natiktir.’ Eğer her iki öncülde de konu olursa o, üçüncü şekildir. Örneğin; ‘her insan canlıdır ve her insan natiktir o zaman bazı canlılar natiktir. Ya da her iki öncülde de yüklem olursa; o ikinci şekildir. Örneğin; ‘her insan canlıdır ve Atlardan hiçbiri canlı değildir o zaman insanlardan hiçbiri at değildir.’ Niçin (ortak terimin) her iki öncülde de mahmul olduğu şekli ikinci şekil ve öncesinde de ikisinde konu olanı üçüncü şekil olarak kabul ediyoruz? Çünkü bu, talep edilenin konusuna şamil olan öncüllerin şerefli olan suğra’da birinci şekil’e ortaktır. İki öncülün hassa’sı olan kübrada ortak olduğu için üçüncüdür. Dördüncü şekil aslen birinci şekil ile ortaklığı olmadığından bundan ayrıdır. İşte mantık ilminde zikredilen dört şekil budur.

Mahiyet ve şerefiyet açısından onlar arasındaki fark geçti. Netice çıkarma(intaç) açısından birinci şekil; olumlu ve olumsuz iki tümeli ile olumlu ve olumsuz iki tikel olmak üzere dört talep edileni de netice olarak verir. İkinci şekil iki olumsuzları netice verir ama iki olumluları netice vermez. Üçüncü şekil ve dördüncü şekil ise iki tikel olana netice verir fakat iki tümele netice vermez.

Şart koşulan şeyler açısından farklar; Birinci şekil, küçük öncülün(suğra) olumlu nitelik taşıması ve nicelik açısından büyük önermenin tümel olması gerekir. İkinci şekil, olumlu ve olumsuz nitelik taşıması açısından öncülleri arasında ihtilaf olacak ve nicelik açısından büyük önermenin tümel olması gerekir. Üçüncü şekil, küçük öncülün nitelik olarak olumlu olması ve iki öncülün birinin tümel olması gerekir. Dördüncü şekil, nitelik ve nicelik açısından küçük öncülün tümel olduğu zaman, iki öncülünde olumlu olması veya iki öncülün biri tümel olunca, olumlu ve olumsuz nitelik taşıması açısından öncülleri arasında ihtilaf olması gerekir. Delilleri ayrıntılı kitaplardadır.

Zikredilen bu dört şekilden insan tabiatına cidden en uzak olan dördüncü şekildir. Tabiatımızın nizamına en uygun olan birinci şekle olan muhalefetinden dolayı ve her iki öncülde de ona muhaliftir. Selim bir tabiatı ve istikamet üzere olan kişi ikinci şekli birinci şekle döndürmeye ihtiyaç duymaz. Çünkü birinci şekle son derece yakın olduğundan tabiatının müstakim olmasından dolayı tabii olur ve birinci şekle çevrilmeden neticeyi verir. Üçüncü ve dördüncü şeklin birinci şekle

nispetlerinde ihtilaflarından dolayı ikisi de uzaktır. Şüphesiz bütün şekiller hepsi hakikatinde birinci şekle dönüştürülür. Bilakis ayrıntılı kitaplarda bilindiği üzere zaruri olarak birinci şeklin birinci darbına döndürülür. Keza istisnai kıyas, iktirani kıyasa çevrilir ve terside.

İkinci şekil; iki mukaddimesi olumluluk ve olumsuzluk bakımından ihtilaf ederse netice verir. Eğer olumluluk ve olumsuzluk bakımından ittifak ederse neticenin olmamasını gerektiren bu ihtilaftır. O; neticeyi olumlu gerektiren bir surette ve başka bir olumsuzu gerektiren bir surette kıyasın sadık olmasıdır. O delalet ediyor ki zatıyla, zatın muktezası ihtilaf edemeyeceği için, neticenin lazımı değildir. Her iki mukaddimedede olumluluğunda ; ‘Her insan canlıdır, her at veya her natık canlıdır sözümüzdeki örnek gibi. Her ikisi olumsuz olduğunda; ‘insanlardan hiçbiri taş değildir, natık olanlardan ya da at olanlardan hiç biri taş değildir sözümüzdeki örnek gibi.

Birinci şekil, ilimlerin miyarı kılındı; yani mizanı kılındı ve ‘ıyar ölçüdür. Düstur(esas) olması için, kendisinden matlup elde edilsin, yani kendisiyle yetinilebilecek bir merci olması için onun darpları ortaya konmuştur. Kıyas, küçük öncülleri dört mahsuradan oluşan, büyük öncülleri de aynı şekilde oluşan onaltı darbu gerektirir. Ancak (birinci şekle özel olan) küçük öncülün olumlu olması şartı, küçük öncüldeki olumsuzlardan oluşan sekiz tanesi düşürdü, büyük öncülün tümel olması şartı da küçük öncülü olumlu olan büyük tikel öncülerden dört tanesini düşürür, dolayısıyla geriye dört tane kalır.

Birinci darbu; her ikisi de olumlu ve tùmeldir ve olumlu tùmel netice verir; ‘bütün cisimler müelleftir ve her müellef hadistir o zaman her cisim hadistir’ sözümüzdeki örneğimiz gibi.

İkinci darbu; her iki tùmel ve büyük öncülleri olumsuz olacak ve neticesi tùmel olumsuzdur. ‘Her cisim müelleftir ve müellef olan hiçbir şey kalıcı değildir o zaman hiçbir cisim kalıcı değildir.’ sözümüzdeki örneğimiz gibi.

Üçüncü darbu; her ikisi olumlu ve küçük öncül tikel olacak netice de olumlu tikel olacaktır. ‘Bazı cisimler müelleftir ve her müellef hadistir o zaman bazı cisimler hadistir’ sözümüzdeki örneğimiz gibi.

Dördüncü darbu; tikel olumlu küçük öncül ve tümel olumsuz büyük öncül olacak, netice de olumsuz tikel olacaktır. ‘bazı cisimler bileşiktir ve hiçbir bileşik kalıcı değildir bazı cisimler kalıcı değildir.’ sözümüzdeki örneğimiz gibi.

Musannif birinci şeklin darplarını neticelerini dikkate alarak bu şekilde sıralamıştır. Zira birinci darp, mahsuratın en üstününü sonuç verir ki bu da tümel olumludur; çünkü iki üstünü, tümellik ve olumluluğu içermektedir. İkinci darp, tümel olumsuzu netice verir ki o da tikel olumludan üstündür; çünkü tümelliğin üstünlüğü, kuşatıcı olması, mazbut olması, ilimlerde faydalı olması gibi pek çok yönden tikel olumlunun üstünlüğünden fazladır. Üçüncü darp, tikel olumlu netice verir ki o da tikel olumsuzdan daha üstündür; çünkü onda tek bir üstünlük vardır o da olumluluktur. Dördüncü darbin neticesinde de iki üstünlükten hiçbiri yoktur.

3.8.4. İktirani kıyasın Kısımları

Diğer bir açıdan da kıyası iktirani beş kısımdır; ya o, önceden geçtiği gibi, iki yüklemliden oluşur, defalarca zikredildi. Ya da iki bitişik şartlıdan(luzumiye) oluşmuştur sözümüzdeki gibi; ‘Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur, Her ne zaman gündüz olur ise yeryüzü aydınlıktır. Öyleyse güneş doğmuş ise yeryüzü aydınlıktır.’ neticesini verir. Çünkü melzumun melzumu, melzumdur. Ya da iki ayrışık şartlıdan oluşur sözümüzdeki gibi; ‘Her sayı ya tektir ya da çifttir, Her çiftte ya çiftin çifti ya da tekin çiftidir öyleyse her sayı ya tektir ya çiftin çifti ya da tekin çiftidir.’ neticesini verir. Çünkü sayı kısımlarına ayrıldığında ya iki eşit parçaya ayrılır ya da ayrılmaz. Dolayısıyla ‘her sayı ya tektir ya çiftin çifti ya da tekin çifti’ olarak o, netice verir. Çünkü ayrışık şartlıdan birinci sadık olan eğer teklik ise kısımlarının neticesi tektir, eğer çift olan ise o iki kısımla münhasırdır. Zikredilen iki kısımdan biri neticede aynı şekilde sadık olandır. Kesinlikle üç kısımdan oluşan netice sadık oldu. Ya da bir yüklemlili ve bir bitişik şartlıdan oluşur. Sözümüzdeki gibi ‘bu şey her ne zaman insan ise o, canlıdır; her canlı cisimdir, öyleyse bu şey, her ne zaman insan ise o, cisimdir’ neticesini verir. Çünkü her fert üzerine sadık olan lazımlının kendisine sadık olan lazımlının melzumuna da katiyetle sadıktır. Ya da bir yüklemlili ve bir ayrışık şartlıdan oluşur. Sözümüzdeki gibi ‘her sayı ya çifttir ya da tektir, her çift iki eşit parçaya bölünendir, öyleyse sayı ya tektir ya da iki eşit parçaya bölünendir’ neticesini verir. Çünkü iki birbirine karşıt olandan birine eşit olan

diğerine karşıttır. Ya da bir bitişik şartlıdan ve bir ayrışik şartlıdan oluşur. Sözüümüzdeki gibi; ‘Bu şey, her ne zaman insan ise o,canlıdır; her canlı ya beyazdır ya da siyahtır. Öyleyse bu şey, her ne zaman insan ise o, ya beyazdır ya da siyahtır’ neticesini verir. Çünkü her kısmın taksimi; lazımin ayrışmasında sadık olan, melzum olanın ayrışmasında sadık olur. Ve bu kısımlar iktirani kıyasın beş kısmıdır. Bu netice çıkarmanın hakikatini açısından kemale erişirme ayrıntılı kitaplarda anlatılmıştır.

3.8.5. İstisnai Kıyas ve Darpları

İstisnai kıyasta ise kaçınılmaz olarak bitişik şartlı ya da hakikiye ya maniatu’ul-cem ya da maniat’ul-hulüv olan ayrışik şartlı öncül bulunur. Bitişik şartlı, mukaddemin vazedilmesi ile talinin de vazedilmesi ve talinin kaldırılmasıyla mukaddemin de kaldırılması suretiyle iki(şekilde) netice verir. Hakikiye olan ayrışik şartlı ise iki parçadan her birinin vazedilmesiyle diğerinin kaldırılması ve her birinin kaldırılması ile diğerinin vazedilmesi suretiyle dört(şekil) netice verir. Maniatu’ul-cem’de sadece her bir parçanın vazedilmesiyle diğerinin kaldırılması suretiyle iki(şekil) netice verir. Maniat’ul-hulüv’de de sadece her birinin kaldırılmasıyla diğerinin vazedilmesi suretiyle iki(şekil) netice verir ve netice verenlerin toplamı on olur; netice vermeyenler(akim) ise altıdır, ikisi bitişik şartlıda, ikisi maniatu’ul-cemde ve ikisi maniat’ul-hulüvde. İstisnai kıyasta külli kelim budur.

Musannif bazılarını zikretmedi, şu sözülle işaret etti: istisnai kıyasta vazedilmiş olan şartlı öncül, eğer luzumiyye olumlu bitişik şartlı olursa mukaddemin kendisini istisna talinin kendisini netice verir; sözüümüzdeki gibi Eğer bu insan ise o, canlıdır, lakin o, canlıdır. Öyleyse o, canlıdır’ neticesini verir. Çünkü melzumun varlığı, lazımin varlığını istilzam eder. Talinin çelişigi(nakizi) istisna, mukaddemin çelişigini netice verir; sözüümüzdeki gibi, ‘Eğer bu insan ise o, canlıdır, ama o canlı değildir. Öyleyse o, insan değildir’ neticesini verir. Çünkü lazımin yokluğu, melzumun da yokluğunu gerektirir. Talinin istisna edilmesi ise mukaddemin çelişiginin istisna edilmesi de netice vermez. İstisna, vaz’dan daha geneldir ve ‘kendisinin istisna edilmesi’ olarak isimlendirilir; refden de geneldir ve ‘çelişiginin istisna edilmesi’ olarak isimlendirilir.

Eğer şöyle dersen: ‘bitişik şartlı öncülün istisnai kıyasta dört değil de iki surette netice vermesi, (mukaddem ve tali) arasındaki mülazemetin, (biri açısından) genel olması halinde sahih olur; ama (mülazemet ilişkisi) birbirine eşit olduğu zaman, her birinin kendini istisna diğerinin kendisini netice verir ve yine her birinin çelişğini istisna diğer birinin çelişğini netice verir; nitekim fasıllar hakkında dört surette hüküm kesindir denilmiştir.’ Bende derim ki: birbirine eşit olan hakikatte ikişer tane birbirlerini gerektirenlerdir. Zikredilen dört hükümden her iki hüküm, birbirini gerektiren iki şey arasındaki mülazemettir. Görmüyor musun ki böyle bir durumda lazımla varlığının melzumun varlığını gerektirmesi, lazımla olması bakımından dolayı değil, melzum olmasındandır. Aynı şekilde melzumun yokluğunun lazımla yokluğunu gerektirmesi onun melzum olmasından değil lazımla olmasındandır.

Eğer istisnai kıyasın öncülü ayrışık şartlı hakikiye ise, iki cüzden birinin kendisini istisna etmek, diğerinin çelişğini netice verir. Zira beraber doğru olmak bakımından birbirinin karşıtı(muanid) olan iki şeyden birinin varlığını diğerinin yokluğunu gerektirir. Ancak bu, hakikiye ve maniatul cem olan ayrışık şartlıda söz konusudur. İki cüzden birinin çelişğini istisna diğerinin kendisini netice verir. Çünkü beraber yanlış olmak bakımından birbirinin karşıtı olanlardan birinin yokluğu, diğerinin varlığını gerektirir; bu da hakikiye ve maniatul huluv olan ayrışık şartlıda söz konusudur. Kitabın(isaguci) kendisi lafzı açıklama konusunda durdu. Aslen, bizim zikrettiğimizdir; bunun üzerine dayanmak ve misaller getirmek, karmaşık değildir.

3.9. Beş Sanat

Beş sanat mantık ilminin bablarındandır; çünkü mantık sureti bahsettiği gibi maddeden de bahseder. Dolayısıyla suret bahislerine işaret tamamlandıktan sonra aynı şekilde musannif madde bahislerine işaret etmiştir.

3.9.1. Burhan

Burhan; yakini netice vermesi için yakini öncüllerden oluşan kıyastır. Zaruriyetten veya ondan elde edilenlerden daha geneldir. Kıyas, cinstir beş kıyası da içine alır ve ‘bileşik lafzı’, yakini öncüller sözümüze bağlaması için zikredildi. O(yakini öncül), hatabeyi, cedeli ve o ikisi dışındakileri çıkarıyor ve ‘yakini netice

vermesi' sözümüz zikretmesinin gayesi ise, dört illete de şamil olmasıdır. 'Bileşik' mutabakat ile suretine ve iltizam ile faile ki; o, akli kuvvettir ve öncüller lafzi ise yakini netice çıkarmanın gayesine işaret ediyor.

Yakiniyyat altı kısımdır; çünkü aklın yakine hükmetmesi ya duyulardan yardım almaksızın ya da duyu yardımıyla beraber olur. İlki eğer zihinde hazır bulunan bir ortaya(orta terim) dayanmıyorsa evveliyattır(apriori); eğer dayanıyorsa kıyasları beraberinde olan önermelerdir. İkincisi yakın de ya duyumsamadan sonra dayanmayacak ya da dayanacaktır; ilki mahsusattır(duyular), duyumsama eğer dış duyu ile olursa o, müşahedattır(gözlemler); iç duyu ile olursa vicdaniyyattır. Eğer yakın işitme duyusuna dayanıyorsa o, mütevatirattır. O, aklın 'haber verenlerin yalan üzerine anlaşması imkânsız olması' hükmüne bağlıdır ya da işitme duyusunun dışındakiler; eğer gözlemlerin tekrarına dayanıyorsa mücebberrattır(tecrübeler); sezgiye dayanıyorsa hadsiyattır(sezgi). Bu taksim zabtetme yönlüdür; yoksa akli bir sınırlama değildir. Bunları onlardan biri sözüyle saymaya işaret etti.

Evveliyat; 'bir ikinin yarısıdır', 'bütün parçadan büyüktür' sözlerimiz gibi. Bu iki hüküm, ancak iki tarafın tasavvur edilmesine dayanmaktadır. Fil hastalığında olduğu gibi parçanın bütünden daha büyük olabileceğini zanneden kişi, bütün ve parçanın anlamını tasavvur edememiştir.

Müşahadat; aynı şekilde mahsusat olarakda isimlendirilir. 'güneş aydınlaticıdır' sözümüz, görme ile idrak edilen hakkındadır. 'ateş yakıcıdır' sözümüz ise dokunma ile hissedilen hakkındadır.

Mücerrabat; 'sakamonya içmek safrayı gidericidir' sözümüz gibi; zira eğer sakamonya içmek, safrayı giderici olmasaydı, onu içmenin ardından her zaman ya da çoğunlukla ishal vaki olmazdı. Dolayısıyla mütevatirattaki yakın, müşahadelerin tekrarına dayanmaktadır.

Hadsiyat; yakinin, mebadi ve neticenin zihne tek bir defada(ansızın) gelivermesiyle hâsıl olduğu öncüllerdir. Hadsin anlamı budur; onda düşünmenin(fikr) aksine hareket yoktur. Çünkü düşünme aşamalıdır(tedrici), anlık değildir. İşte bundan dolayı insanlar düşünme hususunda hız ve yavaşlık bakımından farklılık gösterebilir; ama sezgi hususunda bu ancak azlık ve çokluk bakımındandır, çünkü o anlıktır. Sözümüz gibi; 'ayın ışığı, güneşin ışığından alınmadır' çünkü ayın

güneşe yakınlığı ve uzaklığındaki şekillerinin değişikliğinin müşahede edilmesiyle.

Mütevatirat; aklın yalan üzerine anlaşmaları imkânsız gördüğü topluluğun nakletmesi nedeniyle kendileri hakkında hüküm verdiği önermelerdir; bunun doğrulayanı(misdakı), yakinin hâsıl olmasıdır. ‘Muhammed (sav) nübüvvet iddia etti ve mucizeler gösterdi’ sözümüz gibi. Zira bu, uzak diyarlar ve geçmiş ümmetler hakkındaki ilmimiz gibidir.

Kıyasları beraberinde olan önermelerdir; ‘dört çifttir’ sözümüz gibi. Bunun sebebi, zihinde hazır bulunan ‘iki eşit parçaya bölünme’ orta terimidir. Akıl, ‘dört’ ve ‘çift’ tasavvur ettiğinde ‘iki eşit bölünmeyi’ de tasavvur eder ve o anda şöyle bir kıyas tertip eder. ‘dört iki eşite bölünür’, ‘her böyle olan çifttir’, ‘öyleyse dörtte çifttir’. Bu yüzden o, kıyasları beraberinde olan bir önermedir.

2.9.2. Cedel

Cedel, beş sanattan ikincisidir; o, meşhur öncüllerden oluşmuş cins kıyastır. Bu fasıl meşhur öncüller; zamanın, mekânın, toplulukların ve benzeri unsurların değişmesiyle değişebilir.

3.9.3. Hatabe

Hatabe(retorik), kendisine inanılan bir şahıstan (nebi veya veliler gibi) kabul edilerek alınan öncüllerden(makbulat) ya da (doğru olduğu) zannı olan öncüllerden(maznunat) meydana gelmiş kıyastır. Maznunat, tercih edilmiş itikatla kendisine inanılan öncüllerdir. Örneğin şunun gibi; ‘şu duvarın altından toprak kayıyor; altından toprak kayan her duvar, yıkılır.

3.9.4. Şiir

Şiir; nefsin kendisinden hoşnut olduğu; örneğin, şarap yakut gibi akıcıdır. Ya da nefsin kendisinden hoşnut olmadığı; örneğin, bal acıdır, kusturur; gibi öncüllerden meydana gelmiş kıyastır.

3.9.5. Mugâlata

Mugâlata; gerçek olmadığı halde gerçeğe benzeyen yalan öncüllerden oluşan - ki gerçek olmayan safsata olarak isimlendirilir- veya meşhur öncüllerin benzerleri öncüllerden oluşan- ki muşâğabe olarak isimlendirilir- veyahut da yanlış vehmi öncüllerden oluşan kıyastır. Şöyle denilmesi gibi; ‘âlemin ötesinde sonsuz bir feza vardır’ bu vehmi öncüller, eğer hâkim tarafından kabul edilirse ‘safsata’ diye, cedelci tarafından kabul edilirse ‘muşâğabe’ diye isimlendirilir. Mugalata iki kısma munhasırdır. Safsata ve muşâğabe.

Umde olan, yani üzerine dayanılan, itimat edilen, başkası değil ‘burhan’dır. Çünkü hakiki akaidin elde edilmesi, batıl akaidin ise izalesi ancak onunladır. Bu da mantık hakkındaki bu risalenin son sözü bu olsun.

Allah bizleri hak akaidle hüsn-i hatimelere eriştirsün, batıl akaitten korusun, Salihler ve şehidler zümresiyle haşretsün, nebiler ve resullerle birlikte illiyyun cennetinin en yücesine yerleştirsün, Seyyidimiz Hz. Muhammed ve ali ashabına, cümlesine salat etsün.

Hamd âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur.(Amin)

SONUÇ

Porphyrios'un sadece Aristoteles'in kategorilerine başlangıç olması amacıyla kaleme aldığı *İsagoci* adlı eseri aynı zamanda mantık ilminde bir geleneği de başlatmıştır. Müslüman mantıkçılar arasında çok fazla ilgi gören *İsagoci*, mantığa ve diğer ilimlere giriş kitabı haline gelmiştir. Müslüman mantıkçıların kaleme aldığı *İsagocilerin* eğitim müfredatı amaçlı olduğunu söylemek mümkündür. İslam dünyasında bilinen en meşhur *isagoci* Ebheri'ye aittir. Ebheri'nin eseri Porphyrios'un eseriyle aynı ismi paylaşırsa da içerik olarak birbirinden farklılık göstermektedir. Ebheri'nin *İsagoci*'si daha sonra yazılan mantık kitaplarına bir model olma niteliği taşımaktadır. Ayrıca üzerine birçok şerh ve haşiye yapılmıştır.

Ebherî'nin eserini incelediğimizde, muhteva olarak kendisinden önceki *İsâgûcî*'lerle benzeşmediği görülecektir. Ebherî, *er-Risâletü'l- Esîriyye fi'l-mantık* adıyla da bilinen *İsâgûcî*'sini bütün ilimlere bir giriş amacıyla telif etmiştir. Mantığa giriş olmaktan ziyade tüm ilimlere bir başlangıç olarak yazılan eser, kısa ve öz bir şekilde mantığın tüm konularını içermektedir. Nitekim eserin muhtevası şu şekildedir: 1. Lâfız: Delâlet ve kısımları. 2. Beş tümel. 3. Açıklayıcı söz: Tanım ve tanıtm. 4. Önergeler: Çeşitleri, unsurları ve birbirleriyle olan ilişkileri. 5. Kıyas: Unsurları, şekilleri, nicelik bakımından çeşitleri. 6. Beş Sanat: Nitelik ve değer açısından kıyas çeşitleri; Burhan, cedel, hatâbe, şiir ve muğalata.

Ebherî'nin *İsâgûcî*'sine birçok şerh ve haşiye çalışması yapılmıştır. Şerh çalışmalarından en meşhur olanı ve Osmanlı medreselerinde okutulan Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin *Şerhu İsâgûcî*'si ve *el-Fevâidu'l-Fenârî* olarak bilinen Şemseddin Muhammed ibn Hamza el-Fenârî'nin şerhidir.

Molla Fenari'nin *Fevaid el-Fenari*'si şerhin geneline ele aldığımızda, onun yapmış olduğu bu açıklamalar ve genişletmeler, metnin sadece daha iyi anlaşılmasına yönelik olmayıp, aynı zamanda, *metni/yazarı devam ettirmek* niyeti de taşımaktadır. Yani, onun şerhi açıklamayla beraber bir yorumlama; başka deyişle yazarın zihninin arka planını, yazarın zikretmediği *asıl* maksadını ortaya koyma amacı da taşımaktadır. Bunu yaparken *İsâgûcî* metinlerini hangi şekilde kullanırsa kullansın, o metinler Şârih'in şerhiyle bir bütünlük içerisinde kaleme alınmıştır.

Molla Fenari'nin bu eseri, *İsâgûcî* şerhlerinin çok önemli bir noktada olması

bakımından âlimlerin mantık eğitiminde başvurdukları standart bir metin haline gelmiş, hakkında haşiyeler yazılmış. Hatta kendisinden sonra yazılıp oldukça meşhur olan Bu şerh üzerine yapılan haşiyeler arasında Kul (Kavli) Ahmed diye tanınan Ahmed b. Hıdır'ın *KulAhmed* şerhi ile birlikte okutulmaya devam etmiştir.

Molla Fenari, İsağoci'sinde Ebheri'nin metodunu takip etmekle birlikte Ebheri'de bulunmayan bazı meseleleri ve bu meseleler ile alakalı itiraz ve cevapları da ele alarak eserinin özgün olduğunu ortaya koymuştur. Molla Fenari, öncelikle ilmin bütün meselelerinin kavramsal ortak zemini demek olan *cihet-i vahdet* diye bir çerçeve kavramı tanımlayarak eserine giriş yapmıştır. Bu tarz bir girişin Ebheri'de bulunmadığını görmekteyiz. Molla Fenari'nin eserini incelediğimizde, bu kavramın kendisinin *kesret* kavramıyla dile getirdiği ilmî meselelere talip olan herkesin, amacına doğru ilerlemek ve ilgisiz şeylere boşuna emek sarf etmemek için, o meseleleri söz konusu cihet itibarıyla öğrenmesi gerekir.

Molla Fenârî, bu kavramsal temellendirmeden sonra birincisi zatî *ciheti vahdet*, diğeri de arazî *cihet-i vahdete* göre olmak üzere, mantık ilminin iki tanımına yer vermiştir. Bu tanımları yaparken birinci tanımın mantığının konusunu, ikinci tanımın ise gayesini esas aldığını belirtmiştir.

Klasik mantıkta amaç, tasavvuratların mebadisi dediğimiz beş tûmelden, tasavvuratların makasıdı dediğimiz tanımlara ulaşmak, tanımlardan da tasdikatin mebadisi dediğimiz önermeleri elde etmek, önermelerle de tasdikatin makasıdı dediğimiz kıyas yapmaktır. Molla Fenarinin'in eserinde ilme giriş yapan herkes için, mantık ilminin konularını başlangıç olarak, yeterli ve çok güzel bir şekilde ele almış olduğunu söylemek mümkündür.

Fenari'nin eserinin, mevcut haliyle ve özellikle metin etrafındaki ek açıklamalar, itirazlar ve cevaplar ile birlikte klasik mantığın içeriğinin temelleri burada yeterince ele alınmıştır. Metinden anlaşıldığı kadarıyla Fenari diğer alanlardaki birikimlerini bu alana da yansıtmaktadır. Bu gibi notlar, o dönemdeki eğitim hakkında da bilgi verici niteliktedir. Daha önce de geçtiği gibi, özellikle çeşitli kavramların tahlillerinde yapılan açıklamalar dikkat çekicidir. Fenari'nin bu eserde etkilendiği kişilerden bahsetmek gerekirse bunların başında kaçınılmaz olarak başta İbn Sina gelir. Diğer atıf yapılan kişi ise Fahrettin Razi'dir

Son olarak Şunu söyleyebiliriz ki, kendi döneminin yetkin bir ilim adamı olan Molla Fenari, mantık alanında da yazmış olduğu bu eserle, bu alandaki yerini almıştır. Bu eserin mevcut içerikleriyle ve özellikle ona eklenmiş olan notlarla birlikte yeniden bir baskı ve gözden geçirme ile klasik mantık alanında çok nefis bir kaynak kitap olacaktır. Çünkü gerek izah ve gerekse bu izahlara delil getirme günümüz insanlarına da hitap etmektedir.



KAYNAKLAR

- Akkuzu, M. (2015). *Molla Fenârî'nin Kavram Anlayışı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Alp, T. H. (2007). *Mantık İsağoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Arıdur, Ş. (2008). *Klasik Mantıkta Önergeler* (Yayınlanmamış Doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aydın, H. (1991). *İslam hukuku ve Molla Fenari*. İstanbul : İşaret Yayınları.
- Aydın, İ. H. (2005). *Molla Fenârî*. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, (DİA).
- Ayni, M. A., & Şahin, N. (2005). Türk Mantıkçıları = Turkish Logicians. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (17), 343-354-354.
- Bingöl, A. (1993a). *Gelenbevi'nin mantık anlayışı*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı.
- Bingöl, A. (1993b). *Klasik mantığın tanım teorisi*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı.
- Bolay, M. N. (1989). *Farabi İbn Sina'da kavram anlayışı*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı.
- Bolay, M. N. (1992). *Beş Sanat*. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, (DİA).
- Çapak, İ. (2005). *Gazali'nin mantık anlayışı*. Ankara : Elis Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2012). *Klasik mantık (mantığa giriş)*. Bursa : Sentez Yayıncılık.
- Durmuş, Z. (1992). *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin hayatı ve Aynü'l-a'yan adlı eserinin tahlili*. (Yayınlanmamış Doktora tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Ebheri, E. (1998). *İsağuci: Mantığa giriş*. İstanbul : İz Yayıncılık.
- Ebheri, E. (2007). *Mantık İsağoci tercümesi: Mantık terimleri sözlüğü*. İstanbul : Yasin Yayınevi.

- Ece, M. N. (2011). *Cürcâni'nin er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Sakarya.
- Emiroğlu, İ. (2004). *Klasik mantığa giriş*. Ankara : Elis Yayınları.
- Emiroğlu, İ., & Altunya, H. (2019). *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi. (2004). *Farabi'nin üç eseri: Mutluluğu kazanma (Tahsilu's-saade) Eflatun felsefesi ve Aristo felsefesi*. İstanbul : Morpa Kültür Yayınları.
- Fenari, Ş. A. (2012). *Fenari Kavli Ahmed*. İstanbul: Haşemi Yayınevi.
- Gömbeyaz, K. (2010). Molla Fenari'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenari Bibliyografyası. *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu*, 467-524-524.
- Görgün, T. (2005). *Molla Fenârî*. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, (DİA).
- Gürer, B. (2015). Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (39), 121-142-142.
- Haldun, İ. (2018). *Mukaddime* (17.baskı; S. Uludağ, Ed.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Hüsameddin, H., & Gömbeyaz, M. Y. (2010). Molla Fenârî. *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu*, 577-601.
- İmamoğlugil, H. (2006). *İlk dönem İslam mantıkçılarında kıyas* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Kayacık, A. (1996). *Ebheri'nin İisagucisi'nin ilk Şerhleri (14. Ve 16. Yüzyıl)* (Yayınlanmamış Doktora tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Kayacık, A. (1999). Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine. *İslamiyat*, II(4), 111-121-121.
- Kayacık, A. (2010). İslam Mantık Geleneğinde Fenari'nin Yeri. *İslâmî İlimler Dergisi*, V(2), 107-112.
- Kepekci, B. (2014). *Hüsameddin Hasan el-Kati'nin isaguci Şerhi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kömürcü, K. (2010). *Esirüddin el-Ebheri'nin mantık anlayışı*. Ankara : Yayınevi Yayınları.
- Kumeyr, Y. (1976). *İslam felsefesinin kaynakları*. İstanbul : Dergah Yayınları.
- Öner, N. (1986). *Klasik mantık*. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Öner, N. (1995). *Felsefe yolunda düşünceler*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı.
- Özlem, D. (2017). *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Özpilavcı, F. (2017). *Ebheri İisaguci ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Paşa, A. C. (1998). *Miyar-ı Sedat: Klasik Mantık*. Ankara : Fecr Yayınları.
- Sina, İ. (2005). *İŞaretler ve tenbihler = el-İŞarat ve't-tenbihat*. İstanbul : Litera Yayıncılık.
- Sina, İ. (2013). *En-Necat Felsefenin Temel Konuları* (K. Őenel, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Sina, İ. (2017). *MantıŐa Giriş/Kitabu'Ő-Őıfa* (3. bs; Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.

Şakir, Z. (2013). *Osmanlı'da İlk Türk Şeyhülislam Molla Fenari*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.

Topçu, N. (2001). *Mantık*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Türker, Ö. (2011). *Telâzüm*. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi.

Yalar, M. (2010). Molla Fenari'in İsağuci Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri. *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu*, 557-576-576.

Yıldırım, İ. (2013). Molla Fenârî: İlmî Kişiliği, Fıkıhla İlgili Eserleri ve Osmanlı Tarihindeki Yeri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XI(22), 255-284.



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Molla Fenari'nin mantık konu dağılım şeması

Şekil 2: İslam mantık geleneğinde delalet şeması



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı :AKDENİZ, Mustafa
Uyruğu :Türkiye Cumhuriyeti
Doğum Tarihi ve Yeri :08/07/1983 Tatvan
Telefon :05056608270
Faks :.....
E-mail :tatvanli@hotmail.com



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora
Yüksek Lisans
Lisans	Marmara Üniv.	2004

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
15	M.E.B.	Öğretmen

Yabancı Dil

YÖKDİL/ İngilizce : 76,25


Yayımlar

.....

Hobiler

.....

ORJİNALLİK RAPORU

	VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	
LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU		
Tez Başlığı / Konusu:	Molla Fenari'nin Fevaid El-Fenari Adlı Eserinin Tercüme Tahlil Ve Değerlendirilmesi	12/07/2019
<p>Yukarıda başlığı/konusu belirlenen bölümlerinden oluşan toplam 93 sayfa, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç 2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 8 (sekiz) dir.</p>		
<p>Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:</p> <ul style="list-style-type: none">- Kabul ve onay sayfası hariç,- Teşekkür hariç,- İçindekiler hariç,- Simgeler ve kısaltmalar hariç,- Gereç ve yöntemler hariç,- Kaynakça hariç,- Alıntılar hariç,- Tezden çıkan yayınlar hariç,- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)		
<p>Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini bilgilerinize arz ederim.</p>		
		<p>12/07/2019 Mustafa AKDENİZ İmza</p>
Adı Soyadı :	Mustafa AKDENİZ	
Öğrenci No :	8921410015	
Anabilim Dalı :	Felsefe ve Din Bilimleri	
Programı :	Mantık Bilim dalı	
Statüsü :	Y. Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/>	
<p>DANIŞMAN Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Nasih ECE 12/07/2019</p>		<p>ENSTİTÜ ONAYI UYGUNDUR Doç. Dr. Bekir KOCLAR Enstitü Müdürü</p>