

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

KUTBEDDİN RÂZİ'DE KAVRAMLAR MANTIĞI

Bekir ESEN

Danışman
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU

İZMİR-2012

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2009800423

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Bekir ESEN
Tez Başlığı : Kutbeddin Razi'de Kavramlar Mantığı

Savunma Tarihi : 19.07.2012
Danışmanı : Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Doç.Dr.Bilal SEZER	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	

Oybirliği (X)
Oy Çokluğu ()

Bekir ESEN tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Kutbeddin Razi'de Kavramlar Mantığı" başlıklı Tezi (X) / Projesi () kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Kutbeddin Râzî’de Kavramlar Mantığı**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

19/07/2012

Bekir ESEN

İmza

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Kutbeddin Râzî’de Kavramlar Mantığı
Bekir ESEN

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Ondördüncü yüzyılın önemli mantık âlimi ve filozoflarından biri olan Kutbeddin Râzî, Mantık alanında ortaya koyduğu eserler ile klasik İslâm mantık geleneğini sürdürmüştür. Bununla birlikte Râzî, Mantık ilminin tartışmalı konuları arasında yer alan tasavvur ve tanım konularına getirdiği açıklamalar ile bu alanda önemli bir yer edinmiştir.

“Kutbeddin Râzî’de Kavramlar Mantığı” adlı bu çalışmamız, bugüne kadar çalışılmamış bir konu olarak, Râzî’nin Kavramlar Mantığını ortaya koymayı hedeflemektedir. İki ana bölümden oluşan bu tez çalışmasının Birinci Bölümü, Râzî’nin Kavramlar Mantığının anlaşılmasına yönelik bir ön hazırlık bağlamında, Terim ve Kavram konusunu, bunların çeşitleri ve ilişkileri ile birlikte ele almaktadır. Bu konularla ilgili olarak, Râzî’nin, klasik İslâm mantığının tesirinde kaldığını söylemek mümkündür.

İkinci Bölüm, Râzî’nin Kavramlar Mantığının diğer basamağı olan Beş Tümel ve hedeflenen bir sonuç olarak Tanım konularını ele almaktadır. Râzî’nin ihtilafli olan bu konulara getirdiği açıklamalar, kendisini Mantık ilmi içerisinde özgün ve önemli bir konuma taşımaktadır.

Sonuç kısmında ise, Râzî’nin ortaya koyduğu açıklamalar ışığında, onun Kavram anlayışı sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kutbeddin Râzî, Terim, Kavram, Beş Tümel, Tanım, Kavramlar Mantığı.

ABSTRACT

Master's Thesis

Logic of Concepts in Qutb al-Din al-Razi

Bekir ESEN

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Philosophy and Religious Sciences Program

Qutb al-Din al-Razi, one of the prominent logic scholars and philosophers of the 14th century, perpetuated the classical Islamic Logic tradition with his pieces in Logic. In addition, he took a valuable place in Logic with his explanations on “concept” and “definition” which are controversial issues in Logic.

The present study titled “Qutb al-Din al-Razi’s Logic of Concepts” as an unstudied subject aims to present how Qutb al-Din al-Razi examined the logic of concepts. Chapter I examines issues of “term” and “concept,” their types and their relations to each other as a preparatory work in order to understand Razi’s logic of concepts. It is possible to say that Razi was influenced by classical Islamic logic.

Chapter II analyzes the issues of “Five Universes” as another step of the logic of concepts and of “Definition” as an objective result in Razi’s Logic of Concepts. Razi’s explanations on controversial issues carry him into a precious and unique status in Logic.

In conclusion, his understanding of concept is stated in the light of his explanations.

Keywords: Qutb al-Din al-Razi, Term, Concept, Five Universes, Definition, Logic of Concepts.

KUTBEDDİN RÂZİ'DE KAVRAMLAR MANTIĞI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM TERİM VE KAVRAM

1.1. TERİM (LAFİZ)	13
1.1.1. Delâletleri Bakımından Terimler	14
1.1.1.1. Mutabakatla Delâlet	15
1.1.1.2. Tazammunla Delâlet	15
1.1.1.3. İltizamla Delâlet	15
1.1.1.4. Delâlet Türleri Arasındaki İlişki	16
1.1.2. Yapıları Bakımından Terimler	17
1.1.2.1. Müfret (Basit) Lafız	18
1.1.2.1.1. İsim	19
1.1.2.1.2. Kelime	19
1.1.2.1.3. Harf	20
1.1.2.2. Mürekkep Lafız	20
1.1.3. Anlamları Bakımından Terimler	21
1.1.4. Aralarındaki İlişki Bakımından Terimler	24
1.2. KAVRAM	25
1.2.1. Kavram Çeşitleri	26

1.2.1.1.	Tümel (Küllî) ve Tikel (Cüz'î) Kavramlar	26
1.2.1.2.	Zâtî (Özsel) ve Arîzî (İlineksel) Kavramlar	28
1.2.2.	Kavramlar Arası İlişkiler	29

İKİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLAR MANTIĞININ HEDEFİ OLARAK TANIM

2.1.	BEŞ TÜMEL	31
2.1.1.	Cins	32
2.1.2.	Tür	36
2.1.3.	Ayırım (Fasıl)	39
2.1.4.	Araz	43
2.1.5.	Hassa ve Araz-ı Âmm	45
2.2.	TANIM (TA'RİFAT)	46
2.2.1.	Tanım Çeşitleri	47
2.2.1.1.	Tam Özsel Tanım	47
2.2.1.2.	Eksik Özsel Tanım	48
2.2.1.3.	Tam İlintisel Tanım	48
2.2.1.4.	Eksik İlintisel Tanım	49
2.2.2.	Tanımda Uyulması Gereken Kurallar / Tanımın Şartları	49
2.2.3.	Tanımda Ortaya Çıkan Hatalar ve Onlardan Kaçınma	51
2.2.3.1.	Mana Bakımından Tanım Hataları	51
2.2.3.2.	Lafız Bakımdan Tanım Hataları	51
	SONUÇ	53
	KAYNAKÇA	56

KISALTMALAR

A.K.D.T.Y.K .	Atatürk Kùltür Dil Tarih Yüksek Kurumu
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi
A.Ü.İ.F.D	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi
Ar.	Arapça
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
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
Yay.	Yayımlayan

GİRİŞ

Biz, Kutbeddin Râzî'nin kavramlar mantığına başlamadan önce onun, mantık ilminin tanımı, mahiyeti, amacı ve konusu hakkındaki görüşlerine kısaca bakmak istiyoruz. Bu bakışımız onun özelde kavramlar mantığı, genelde de klasik mantık anlayışını kavramamızda ön hazırlık niteliği taşıyacaktır. Önce Kutbeddin Râzî'nin mantık tanımıyla işe başlamak uygun olacaktır.

Mantık, Arapça 'n-t-k' kökünden türetilen mastar bir kelimedir. Arapçada 'n-t-k' kökü öncelikle, *söz söylemek, konuşmak* anlamına gelmek üzere dilbilimle ilgili bir terimdir.¹ Ancak İslâm dünyasında özellikle Yunan felsefesinden yapılan çevirilerde 'n-t-k' kökünden türeyen mantık, hem akıl hem de söz anlamına gelen logos kelimesinin Arapça karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu durum, mantık kelimesinin anlamının genişlediğini göstermektedir.

Nitekim Fârâbî'ye (ö.950) göre eski filozoflar 'nutk' kelimesini, üç anlamda kullanmışlardır. Birinci mana, sesle açığa çıkan söz anlamında 'kavl'dir. Dil, insanın içinde olan şeyi, söz ile ifade eder. Buna *dıştan konuşma* da denir. Nitekim konuşma dediğimiz eylemden anlaşılan da budur. İkinci mana, insanın nefsinde bulunan sözdür. Bu da kelimelerin kendilerine karşılık geldiği mâkuller (akılsallar), yani kavramlardır. Buna *içten konuşma* da denir. Üçüncü mana ise, insanın fitratında bulunan nefis yetisidir. Bu durum, insana özgü olup, başka canlılarda bulunmayan ayırt etme (temyiz) gücünü ifade eder. İnsan, bu ayırt etme gücü ile varlıkları birbirinden ayırır; kavramları ve ilimleri bununla elde eder.² Böylece "nutk" terimi bağlamında mantık; hem lafzı, hem tümellerin idrakini ve hem de nefsin bir işlevi olan düşünme yeteneğini içine alır. Bu durumda mantık, hem dil/söz hem de felsefe/akılla ilgili bir bilgiyi ifade etmektedir.³

Fârâbî'nin bu değerlendirmesinin İslâm kültüründe genel kabul görmüş olduğu söylenebilir. Zira Fârâbî'den yaklaşık sekiz yüz yıl sonra yaşayan

¹ İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, Daru'l-Meârif, Kahire, trhsz., s. 4462.

² Ebu Nasr Fârâbî, **İhsâu'l-Ulum (İlimlerin Sayımı)**, çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul, 1990, (İhsâ), s. 78; Ebu Nasr Fârâbî, "Tavti'e fi'l-Mantık (Mantığa Başlangıç)", **Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri** içinde, nşr. M.T. Küyel, A.K.D.T.Y.K. Yay., Farabi Küliyatı, Sayı: 1, Ankara, 1990, (Tavti'e) s. 29.

³ Necati Öner, **Klasik Mantık**, A.Ü.İ.F. Yay, Ankara 1991, s. 1 ; İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yay., 6. Baskı, Ankara, 2010, s. 11.

Tehânevî'nin (ö.1745) ünlü ansiklopedik eseri olan *Keşşafü istilahati'l-fünun ve'l ulûm*'da mantığı şöyle tanıttığı görülür: "Bu sanat, lafzı kuvvetlendirir, tümellerinin idrakinin sağlam bir şekilde anlaşılmasını sağlar ve düşünen nefis ile de olgunluğa ulaşır. Dolayısıyla bu sanat, mantık diye isimlendirilir."⁴ Dikkat edilirse bu son tanımda, Fârâbî'nin işaret ettiği üç farklı anlam, burada, bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm mantıkçıları, mantığın terim anlamını farklı şekillerde tanımlamışlardır. Fârâbî'ye göre mantık, insan aklının hataya düşmesinin mümkün olduğu kavramlarda, onu (insan aklını), doğru ve gerçek yola yönelten ve hataya düşmekten koruyan kanunları bildiren bir sanattır.⁵ İbn Sîna'ya (ö. 1037) göre ise mantık, insan zihnindeki hazır/bilinen bilgilerden hazır olmayan/bilinmeyen bilgilere geçme işlemini ve bu geçişin nasıl olduğunu bize gösteren ve öğreten bir ilimdir.⁶ Mantığı dinî eğitimin temelini koyan Gazâlî'ye (ö. 1111) göre mantık, doğru tanım ve kıyası, yanlış tanım ve kıyastan; kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir ilimdir.⁷

Bu bilgiler ışığında Kutbeddin Râzî'nin (ö. 1364) eserlerindeki mantık tanımına baktığımızda, mantığın kelime anlamından daha ziyade terim anlamına dikkat çektiği görülür.

İslâm mantıkçılarının yaptığı gibi⁸ o da, ilmin tasavvur ve tasdikten oluştuğunu öncelikle ortaya koymuştur. Tasavvur, bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir. Bu da, bir şey üzerine olumlu ya da olumsuz bir hüküm verilmeksizin mahiyetin idrakidir. Tasdik ise, bir şey üzerine doğru/olumlu ya da yanlış/olumsuz hüküm vermektir.⁹ Ona göre, tasavvurlar ve tasdikler birer fikirdir. Fikir de bilinmeyene ulaşmada bilinen şeylerin düzene konulmasıdır. Bu tertip/düzen her zaman doğru olmayabilir. Bu durumda, doğru düşünce ile yanlış düşünceyi birbirinden ayırt etmek için bir kanuna ihtiyaç duyulur. Bu kanun da mantıktır ve akıl

⁴ Muhammed Ali Tehânevî, **Keşşafü İstilahî'l-Fünun ve'l Ulum**, Ed. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, s. 44.

⁵ Fârâbî, İhsâ, s. 67.

⁶ Ebû Ali İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbihât (İşaretle ve Tembihler)**, çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005, (İşârât), s. 2; Ebû Ali İbn Sînâ, **el-Medhâl (Mantığa Giriş)**, çev. Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006, (Medhâl), s. 9.

⁷ Ebu Hamid Gazâlî, **Makasidu'l-Felasife (Felsefenin Temel İlkeleri)**, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yay, Ankara 2001, s. 43.

⁸ Ebû Ali İbn Sînâ, Medhâl, ss. 10,11; Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, MEB Yay., İstanbul, 1993, (Tanım), s. 15.

⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, **Ta'rifat**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, (Ta'rifat), s. 61.

yürütme sürecinde bu kanuna uyulduğunda, zihni düşünme ameliyesinde hatadan koruyan bir işleve sahiptir.¹⁰

Yukarıdaki ifadelerinden de anladığımız kadarıyla Kutbeddin Râzî, mantığı, kendisine duyulan ihtiyaç yönünden zihnî işlemleri kontrol eden bir disiplin olarak; işlevi bakımından da, kendisine uyulduğunda, zihnî düşünme ameliyesinde hatadan koruyan bir ilim olarak tarif etmiştir. Dikkat edilirse, mantığa duyulan ihtiyaç ile mantığın fonksiyonu birbiriyle örtüşmektedir ki, o da zihnin yanlış karşı kontrol altında tutulmasıdır.

Kutbeddin Râzî'nin mantığın tanımına ilişkin görüşlerine değindikten sonra, mantığın mahiyetine ilişkin görüşlerine geçebiliriz.

İslâm mantıkçıları ve filozofları, bilimler sınıflamasında mantığın konumunun belirlenmesi meselesini incelemişlerdir. Bu bağlamda onlar, mantığın bir ilim mi yoksa kendi başına bir disiplin mi olduğunu; eğer ilim ise ne türden bir ilim olduğunu; insanın bu ilme neden ihtiyaç duyduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Ayrıca onlar mantığın bir ilim olarak kabul edilmesi durumunda ilkesinin, amacının ve konularının ne olduğunu tespit etmeye gayret göstermişlerdir. Sözü edilen sorunlar, aynı zamanda mantığın mahiyetinin ne olduğu sorununun çözümlenmesini sağlamaktadır.

Mantığın mahiyeti konusunu ele alan bildiğimiz ilk düşünür, mantığın kurucusu olarak bilinen Aristoteles'tir (ö. M.Ö. 322). Aristoteles, bilimler sınıflamasında mantığa ayrı bir yer ayırmamış olsa da, eserlerinde mantığın âlet olma özelliğinin ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Atademir'e göre Aristoteles, mantığı kendi zatında bir ilim olarak değil, zorunlu ve kanıtlayıcı ilmin bir âleti olarak görmektedir. Bu anlayışın izlerini, Yunan felsefesinde Aristoteles'i takip edenlerde olduğu kadar İslâm düşünürlerinde de görmek mümkündür.¹¹

Bir İslâm mantıkçısı olarak Kutbeddin Râzî, mantığın kendi zatında bir ilim mi yoksa diğer ilimlerin öğrenilmesine katkı sağlayacak olan bir âlet mi olduğu meselesini ele alır. Mantığı, "kendisine uyulduğunda, fikirde zihnî hatadan koruyan kanunları veren bir âlettir"¹² diye tanımlamasından da anlaşılacağı üzere, mantık bir

¹⁰ Kutbeddin Râzî, **Tahriru Kâvâidi'l-Mantıkîyye fi Şerhi Risâleti'ş-Şemsiyye**, tsh. Muhsin Bidarfer, Menşurat-ı Bidar, 3. Baskı, Kum, 2005, (Şemsiyye), ss. 52-59.

¹¹ H. Ragıp Atademir, **Aristoteles'in Mantık ve İlim Anlayışı**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1974, s. 89.

¹² Râzî, Şemsiyye, s. 52.

âlet ilmi olarak tanıtılır. Kutbeddin Râzî, bu tanımda geçen kavramların açıklanmasıyla mantığın mahiyetini ortaya çıkarmaya çalışır. Tanımda geçen, “âlet” ifadesi, fail (etkileyen) ile münfail (etkilenen) arasındaki ilişkiyi, yani failin etkisinin münfaile ulaştırılan bir vasıta olmasını göstermektedir. Bu durum marangoz ile balta arasındaki ilişkiye benzemektedir. Balta, marangoz ile odun arasında, failin etkisinin münfaile ulaşmasında, bir vasıtaadır. Tanımda geçen “kanun” ifadesi, cüzilerin hükümlerini kendisinden öğrenmek için bütün cüzilere yüklem olan tümel bir şeydir. Bir başka deyişle mantığın kanun olması, bütün cüzilerine yüklenen tümel kanunların incelenmesi anlamına gelmektedir. Bir mantık kuralıyla konuyu örnekle açacak olursak, “Hiçbir insan odun değildir. Hiçbir odun insan değildir” örneğinde olduğu gibi tümel olumsuzun düz döndürmesinin, daima tümel olumsuz olduğu ilkesi, mantığın bir kanunudur.

Mantığın “âlet” olması ifadesine gelince o, bir şeyi elde etmede akledici kuvvet ile kesbi neticeler arasında bir vasıta olmayı göstermektedir. Ancak, mantığın, kurallarına uymadıkça, bizzat kendisinin insan zihnini hatadan koruyan bir disiplin olarak görmek doğru değildir. Eğer durum böyle olsaydı, bir mantıkçının asla hata yapmaması gerekirdi. Böylece mantığın, âlet olma özelliğinden ve bu âletin kurallarına uygun bir şekilde kullanılmayı ihmalinden dolayı mantıkçıların hata yapabilir oldukları hususu göz ardı edilmemelidir.

Mantığın âlet olarak görülmesi, onun arazlara dayalı olarak tanımlanmasına yol açacaktır. Bu ise mantığın resmi yani betimsel tanımı olur. Çünkü bir şeyin zati özelliklerine dayanan tanım, had yani gerçek tanımdır. Mantık söz konusu olduğunda onun “âlet olma” özelliğinin kendi zatından olmadığı açıktır. Onun “âlet olma” özelliği, kendisi dışındaki felsefi ilimlere kıyasla mantığın bir arazi, yani özelliği olmaktadır.¹³

Öte yandan mantığın, gayesine göre tanımlanması da gerçek bir tanım olmayıp resmî betimsel bir tanımlama olmaktadır. Çünkü mantığın gayesini, bir fikirde hata yapmaktan korumak olduğu şeklinde açıklamak mantığı kendi zati özelliklerinin dışında olan bir özellik ile tanımlamak demektir.¹⁴

Bununla birlikte betimsel tanımlama büsbütün yararsız değildir. Her ilmin kendine özgü konusu ve konusuna uygun olan bir hakikat anlayışı olmak zorundadır.

¹³ Râzî, Şemsiyye, s. 61.

¹⁴ Râzî, Şemsiyye, s. 62.

Bir ilmin ortaya çıkışında öncelikle konularının neler olduğu meselesi açıklığa kavuşturulur ve bu konular bağlamında söz konusu bilim ortaya çıkar. Daha sonra ise konularına dayalı olarak bu ilmin tam tanımı yapılabilir. Ancak, bir ilmin konularının neler olduğu hususu araştırılmadan önce bu ilmin betimsel tanımlamasıyla tanımaya çalışmak yararlı bir uğraş olarak görülebilir.

Kutbeddin Râzî, mantığın bir öğretim gerektirdiği meselesini, bilgi sınıflaması bağlamında inceler. Ona göre kendiliğinden apaçık olan bedihi önermelere dayanan bir bilginin öğretimine gerek duyulmaz. Eğer mantık, bütünüyle bedihi önermelere dayanıyorsa bu durumda mantık öğretimine ve öğrenimine de ihtiyaç olmadığı söylenebilir. Öte yandan bütün önermeleri kesbi olan bilgi birikiminin bir bilim olarak nitelendirilmesi de mümkün değildir. Çünkü kesbi bilgilerin elde edilmesinin kesbi bilgilere dayandırılması durumunda, ya devr (kısır döngü)¹⁵ ya da teselsül (sonsuzca geriye zincirleme)¹⁶ gerektireceğinden dolayı bir son noktaya ulaşılamaz. Bundan dolayı bir ilmin en azından bazı önermeleri bedihi önermeler olmak zorundadır. Böylece kesbi önermelerden edinilen bilgilerin, teselsül ya da devr oluşturmadan birtakım bedihi önermelere dayanmak suretiyle bir ilim ya da sanat olarak kurulması mümkün olacaktır.

Böylece Kutbeddin Râzî, öncelikle mantığın bedihi ve kesbi önermeleri içeren bir âlet ilmi olduğunu vurguladıktan sonra, bu ilmin öğretimi ve öğreniminin yapılması gerektiğini temellendirir.

Bu görüşlerden sonra Kutbeddin Râzî'nin mantığın konusu ve amacı ile ilgili görüşlerine yer verebiliriz.

Mantık konularının şekli olarak tasavvur ve tasdik biçiminde ayıran ilk İslâm mantıkçısı Fârâbî olmakla birlikte bu ayrımı içerik açısından temellendiren İbn Sînâ olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan sonra gelen İslâm mantıkçılarının çoğu, mantığın konularını tasavvurât ve tasdikât olmak üzere iki bölüme ayırma hususunda adı anılan iki mantıkçı filozofu izlemişlerdir.¹⁷ Çalışmamıza konu edindiğimiz İslâm mantıkçımız Kutbeddin Râzî de sözü edilen geleneğin bir mensubu olarak mantığın konularını tasavvurât ve tasdikât olmak üzere ikiye ayırmıştır.¹⁸

¹⁵ Devr, döngüsel tarzda bir şeyin başka bir şeye bağlı olmasıdır. Mesela, A'nın B'ye bağlı olması ve bunun tersinin de mümkün olması.

¹⁶ Teselsül, sonsuza kadar birbirini takip eden durumlardır.

¹⁷ M.Naci Bolay, **Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı**, MEB Yay., İstanbul, 1990, s. 7.

¹⁸ Râzî, Şemsiyye, s.72.

Kutbeddin Râzî'ye göre her ilmin konusu, o ilme ya zatından ya da ona eşit olan bir şeyden dolayı veya onun cüz'üne bağlı olarak kendisine bitişen arazlardan dolayı ortaya çıkar. Mantığın konusu ise, tasavvur veya tasdikle bilinen şeylerdir. Çünkü mantıkçı, tasavvur veya tasdikle bilinenlerin zati özelliklerini araştırır. İlimde, kendisinin zati arazları araştırılan şey, o ilmin konusudur. Bundan dolayı, tasavvur veya tasdikle bilinen şeyler, mantığın konularını meydana getirmektedir.¹⁹ Mantığın konuları olarak tasavvur veya tasdikle bilinen şeyleri incelemeye geçmeden önce, tasavvur ve tasdik kavramlarının ne anlama geldiği, nasıl elde edildikleri gibi sorunların bir çözüme kavuşturulması gerekmektedir.

Klasik İslâm mantıkçılarında olduğu gibi Kutbeddin Râzî'ye göre ilim, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki bölüme ayrılmaktadır. Hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermeksizin bir kavramı tasavvur etmeyi, mantıkçımız salt tasavvur (sazic) olarak adlandırmaktadır. Sözelimi, hakkında bir yargı vermeksizin “insan” deyişi, salt bir tasavvurdur. Buna karşın, bir kavram hakkında olumlu ya da olumsuz bir hükümle birlikte tasavvur etmeyi Kutbeddin Râzî, tasdik olarak isimlendirmektedir. Sözelimi, insanın yazıcı olduğuna ya da olmadığına dair bir yargıya varılması, tasdike örnektir.²⁰

Kutbeddin Râzî, İslâm mantıkçılarından farklı olarak tasavvur anlayışına yeni bir bakış açısı getirmektedir. Kazvînî'nin (ö. 1280) bilgiyi biri sadece tasavvur (tasavvuru fakat) ve diğeri hükmü barındıran tasavvur yani tasdik olmak üzere ikiye ayırmasını,²¹ Kutbeddin Râzî eleştirmektedir. Ona göre Kazvînî'nin tasavvur sınıflandırması yanlış değil, fakat eksiktir. Tıpkı Kazvînî gibi Kutbeddin Râzî de bilginin, biri hüküm barındırmayan tasavvur ve diğeri hükmü barındıran tasavvur olmak üzere iki türü bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak mantıkçımız Kazvînî'nin ifade etmiş olduğu sadece tasavvur (tasavvuru fakat) kavramının kendi içinde iki alt türü barındırdığını iddia etmektedir. Ona göre mukayyet olan, zorunlu olarak, mutlak olanı gerektirmektedir. Bundan dolayı sınırlanmış tasavvur, zorunlu olarak mutlak tasavvuru ortaya koymaktadır.²²

¹⁹ Râzî, Şemsiyye, s. 68.

²⁰ Râzî, Şemsiyye, ss. 30-31.

²¹ Necmeddin b. Ömer el-Kâtibi Kazvînî, **Risâletü's-Şemsiyye**, tsh. Muhsin Bidarfer, Menşurat-ı Bidar, 3. Baskı, Kum, 2005, s. 30.

²² Râzî, Şemsiyye, ss. 30-32; Kutbeddin Râzî, **Risâletü'l-Ma'mule fi't-Tasavvur ve't-Tasdik**, thk. Mehdi Şerâitî, Beyrut, 2004, (Tasavvur ve Tasdik), s. 99.

Kutbeddin Râzî, mutlak tasavvuru ortaya koyduktan sonra, Kazvî'nin sadece tasavvur (tasavvuru fakat) tanımını yeniden değerlendirmektedir. Buna göre Kazvî tarafından sözü edilen tasavvurun “bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması” deyişindeki —Arapça ifadeye göre— “o” zamiri sadece tasavvura (tasavvuru fakat) değil, mutlak tasavvura işaret etmektedir. “O” zamiri sadece tasavvura (tasavvuru fakat) işaret edemez. Çünkü bir şeyin sûretinin akılda meydana gelmesinin doğru olması için tasavvur ile beraber hükümün de olmasını gerektirmektedir. Oysa sadece tasavvur (tasavvuru fakat), tanımı gereği içinde bir hüküm barındırmaz. Bundan dolayı söz konusu tanım, gerçekte, mutlak tasavvurun tanımıdır. Sonuç olarak, tasdik karşılığı olan tasavvur, sadece tasavvur (tasavvuru fakat) değil hüküm barındırmayan anlamında sınırlı (*Ar. saziç*) tasavvurdur. Böylece mutlak tasavvur ilmin eş anlamlısı olup tasdikten daha genel bir anlam taşır.²³

Tasdikin mahiyeti hususunda birtakım tartışmalar mevcuttur. Tasdik basit mi yoksa mürekkep mi; sadece hüküm mü yoksa hükümle beraber tasavvur mu olduğu şeklindeki tartışmalardan kaynaklanan farklı görüşler bulunmaktadır. Filozoflara göre tasdik, sadece hükümdür. Müteahhirin mantıkçılarına göre hüküm, nefsin fiillerinden bir fiildir. İdrak ise infial kategorisinden olduğu için fiil ve dolayısıyla hüküm de olmamaktadır. Fahreddin Râzî'nin temsilciliğini yaptığı görüşe göre ise hüküm, idrak değildir. Buna göre tasdik, konu (mahkum aleyh), yüklem (mahkum bih), bağ (hükmi nisbet) ve hükümün toplamıdır.²⁴ Kutbeddin Râzî'ye göre filozoflar ile Fahreddin Râzî'nin görüşleri arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, filozoflara göre tasdik basit olmasına karşın Fahreddin Râzî'ye göre mürekkep olmasıdır. Bir diğer farklılık, konu (mahkum aleyh), yüklem (mahkum bih) ve bağ (hükmi nisbet), tasdik dışında olup olmamasıyla ilgilidir. Hem filozoflara hem de Fahreddin Râzî'ye göre, konu, yüklem ve bağ tasdik için şart olmakla birlikte, bunlar filozoflara göre tasdik dışında olup Fahreddin Râzî'ye göre ise tasdik içinde dir. Üçüncü farklılık ise filozoflara göre hüküm, tasdik kendisi olmasına karşın Fahreddin Râzî'ye göre ise hüküm, tasdik bir parçasıdır.²⁵

²³ Râzî, Şemsiyye, s. 31.

²⁴ Râzî, Şemsiyye, s. 35; Râzî, Tasavvur ve Tasdik, ss. 100,101; Taftazani, Şerhu's-Şemsiyye, thk. Cadullah Bessam Salih, Daru'n-Nur, Ürdün, 2011, ss. 98-100.

²⁵ Râzî, Şemsiyye, s. 38.

Kutbeddin Râzî, hükmü, “yüklemi konuya olumlu ya da olumsuz şekilde dayandırmak” olarak tarif etmiştir. Bu tanımda geçen “olumlu” ifadesi, konu ile yüklemi birbirine bağlar; “olumsuz” ifadesi ise konu ile yüklemi birbirinden ayırır. Sözelimi “insan yazıcıdır” olumlu önermesinde, konu olan “insan” ile yüklem olan “yazıcı” bu hüküm sebebiyle birbirine bağlanmaktadır. Buna karşın “insan yazıcı değildir” olumsuz önermesinde, konu olan “insan” ile yüklem olan “yazıcı” bu hüküm sebebiyle birbirinden ayrılmaktadır. Olumlu önermede konu ile yüklem arasına bağ eklenmekte, olumsuz önermede ise bu bağ kaldırılmaktadır. Yapılan işlemde, önce insanı, sonra yazıcılık anlamını, daha sonra da bağı kavramak gerekir. En sonunda ise bu bağın, olumlu ya da olumsuz bir şekilde yüklenmesinin idrak edilmesi gerekir. Böylece, dört tasavvur ortaya çıkmaktadır:

- 1- “İnsan yazıcıdır” örneğinde insan, konunun (mahkum aleyh) tasavvuru;
- 2- Yazıcılık, yüklem (mahkum bih) tasavvuru;
- 3- Yazıcılık yüklemine konuya olumlu ya da olumsuz olarak bağlanması, hükümsel bağın (hükmi nisbet) tasavvuru;
- 4- Son olarak da bu bağın, olumlu ya da olumsuz bir şekilde yüklenmesinin tasavvuru *hüküm* olarak adlandırılır.²⁶

Kutbeddin Râzî; ilmi, tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, tasavvur ve tasdiklerin bedihi mi, yoksa akıl yürütme ve incelemeyle mi, elde edilmiş oldukları hususunu incelemektedir. Ona göre ilim ilkin bedihi olabilir. Bedihi olanın elde edilmesinde akıl yürütme, inceleme ve çabaya gerek yoktur. Soğukluk ve sıcaklığın tasavvuru örneğinde olduğu gibi bedihi olanın bilinmesi için, başka bir bilgiye veya düşünme ameliyesine ihtiyaç duyulmaz. İkinci olarak ilim nazari olabilir. Nazari olanın elde edilmesinde akıl yürütme, inceleme ve çabaya gerek vardır. Sözelimi aklın ve nefsin tasavvuru, âlemin yaratılmışlığının tasdiki ancak akıl yürütme ve inceleme sayesinde kavranır.²⁷

Kutbeddin Râzî’ye göre, tasavvurların ve tasdiklerin tamamı ne bütünüyle zorunludur ve ne de bütünüyle sonradan elde edilmiştir. Bu yaklaşımını mantığımız tasavvur ve tasdik için mantıken mümkün olan üç seçenektен ilk ikisinin geçersizliğini gösterip yalnızca son seçeneğin kabul edilebilir olduğuna dayandırmaktadır. Söz konusu üç seçenektен ilki, tasavvurların ve tasdiklerin

²⁶ Râzî, Şemsiyye, ss. 33-34.

²⁷ Râzî, Şemsiyye, ss. 44-45.

tamamının bedihi olması durumudur. Ancak tasavvurların ve tasdiklerin tamamı bedihi olmuş olsaydı, insanın herhangi bir konu hakkında bilgi elde etmek için incelemeye ve çaba göstermeye hiçbir şekilde ihtiyaç duymazdı. Çünkü her konu hakkında her türlü bilgiye kendiliğinden sahip olmuş olurdu. Ancak durumun hiç de böyle olmadığı kendiliğinden açıktır. Çünkü en azından bazı tasavvurları ve tasdikleri elde etmek için inceleme ve araştırmanın gerektiği hususu herkesin kabul edeceği bir gerçekliktir.²⁸

Öte yandan tasavvurların ve tasdiklerin tamamı, inceleme ve araştırma gerektirmiş olsaydı, bu durumda da ortaya bir kısır döngü (devr) veya sonsuzca geriye giden bir zincirleme (teselsül) ortaya çıkardı.²⁹ Çünkü inceleme ve araştırma ile bilgi edinmek demek, bir sonradanlığı göstermektedir. Sonra olanın ise bir öncesi olmak zorundadır. Eğer inceleme ve araştırmayla elde edilen her bir tasavvur ve tasdik, inceleme ve araştırmayla elde edilen bir önceki tasavvur ve tasdike dayanmış olsaydı, bu durumda ya bir kısır döngü ya da sonsuzca geriye giden bir zincirleme ortaya çıkardı. Bilindiği gibi filozoflara göre bir durum, kısır döngü ya da sonsuzca geriye giden bir zincirleme ile açıklanamaz; bu tür açıklamalar, geçersiz (bâtıl) kabul edilmektedir. Böylece Kutbeddin Râzî, tasavvurların ve tasdiklerin ne bütünüyle bedihi, ne de bütünüyle nazari olduğu şeklindeki iki ihtimalin savunulamaz olduğunu göstermektedir. Akıl yürütmenin bundan sonraki adımı, üçüncü ihtimalin yani tasavvurların ve tasdiklerin bir kısmının bedihi, diğer kısmının nazari olduğu ihtimalinin geçerliliğini kabul etmektir.³⁰ Sözü edilen ihtimal, birtakım tasavvurların ve tasdiklerin inceleme ve araştırmayla elde edildiğini, ancak bunların sonunda kendileri açık olan birtakım tasavvurlara ve tasdiklere dayandığını kabul etmekle, bilginin çabayla elde edilen bir etkinlik olduğu görüşünün benimsenebilir olduğunu göstermektedir.

Kutbeddin Râzî, inceleme ve araştırmayla elde edilen tasavvur ve tasdiklerden bedihi olan tasavvur veya tasdiklere geçişin nasıl olacağı, bu geçişi sağlayan ne türden işlemlerin gerekli olduğu hususunu da ele almaktadır. Buna göre inceleme ve araştırmayla elde edilen tasavvur ve tasdikleri, bedihi olan tasavvur veya

²⁸ Râzî, Şemsiyye, ss. 45-46.

²⁹ Râzî, Şemsiyye, s. 47.

³⁰ Râzî, Şemsiyye, ss. 52, 53; Kutbeddin Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerh-i Metâliu'l-Envâr*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1303, (Levâmi), s. 10.

tasdiklerden elde etmek ancak düşünme ameliyesi (fikir) ile mümkün olmaktadır. Düşünme ameliyesi ise bilinmeyene götürmesi bakımından bilinen şeylerin bir düzene (tertip) konulması işlemidir. Tasavvur söz konusu olduğunda, “insan” kavramını elde etmek için, “canlı” ve “düşünen” kavramlarının bilinmesi ve bu iki kavramın, önce “canlı” ve sonra “düşünen” olmak üzere bir düzene konması gerekmektedir. Böylece zihin, insanın tasavvuruna ulaşabilecektir. Tasdik söz konusu olduğunda ise âlemin hâdis olduğunun tasdikini elde etmek için zihin, önce “değişme” kavramının orta terim olduğu hususunda şöyle bir kıyas kurmaktadır: “Âlem değişim içindedir. Her değişim gösteren hâdistir. O halde âlem hâdistir.”³¹ Mantıkçımıza göre bu kıyas yoluyla insan zihni, düşünme ameliyesi sayesinde bilinen iki önermeden kalkarak daha önce bilinmeyen bir tasdik bilgisine ulaşmaktadır.

Kutbeddin Râzî, inceleme ve araştırmayla elde edilen tasavvur ve tasdiklerden bedihi olan tasavvur veya tasdiklere geçişin düşünme yöntemiyle gerçekleştirilebileceğini belirttiikten sonra, düşünme ameliyesinin tanımda bulunan “düzene koyma” (tertip), “şeyler” (umur), “bilinen” (ma'lume) ve “bilinmeyen” (cehl) kavramlarını açıklamaya girişmiştir. Ona göre “tertip”, birden fazla şeyleri öncelik ve sonralık ilişkisi olacak şekilde tek bir isim altında toplamaktır. Tanımda geçen “umur” ifadesi ile bilinen veya bilinmeyen olan iki veya daha çok şey kastedilmektedir. Düşünmenin düzene konabilmesi için, öncelikle düzene konacak olan şeylere ihtiyaç duyulduğu açıktır. Tanımda geçen “bilinen” deyişi ile hakkında bilginin olduğu “umur”un akıldaki sûreti kast edilmektedir. Bunlar ise yakiniyyat, zanniyat ve cehliyyat tarzındaki tasavvur ve tasdiki içerir. Çünkü düşünme ameliyesi, tasavvurlarda nasıl işliyorsa tasdiklerde de aynı şekilde işlemektedir. Benzer bir şekilde düşünme ameliyesi, yakini olanda nasıl işliyorsa zanni ve cehli olanda da aynı şekilde işlevini yerine getirmektedir. Bu bağlamda Kutbeddin Râzî, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak üzere zanni ve cehli tasdiklere birer örnek vermektedir. Onun zanni tasdike verdiği kıyas örneği şöyledir: “Bu duvar, topraktan yapılmıştır. Topraktan yapılan her duvar yıkılmaya mahkumdur. O halde bu duvar da yıkılmaya mahkumdur.” Mantıkçımızın cehli tasdike verdiği kıyas örneği şöyledir: “Âlem bir etkinden bağımsızdır. Etkinden bağımsız olan her şey kadimdir. O halde

³¹ Râzî, Şemsiyye, s. 54.

âlem, kadimdir.” Tanımda geçen “bilinmeyen” ifadesi ile hakkında bilgi talep edilen kastedilmektedir. Çünkü elde edilmiş olan bir şeyi yeniden elde etmek ve bilinen bir şeyi yeniden öğrenmeye kalkışmak imkânsız olduğu için, insan zihni bilmediği bir şeye yönelmektedir. Bu durumda bilinmeyenin, tasavvur ve tasdikten daha genel olduğu, bilinmeyen tasavvurların bilinen tasavvurlardan elde edildiği anlaşılmaktadır. Benzer bir şekilde bilinmeyen tasdikler de bilinen tasdiklerden çıkarılmaktadır.³²

Kutbeddin Râzî’nin düşünme ameliyesi üzerine yaptığı bu tanım, mantıkçılar arasında meşhur olan dört illeti içermektedir. Bu illetler, sırasıyla sûri illet, fail illet, maddi illet ve gâye illettir. Mantıkçımıza göre tanımın dile getirilişindeki düzen, mutakabat yoluyla sûri illete delâlet etmektedir. Bir başka deyişle, düşünmenin sûreti, tasavvur ve tasdikât için meydana gelmiş toplu bir yapıyı göstermektedir. Sözelimi, parçalarının bir araya getirilmesi ve düzenli bir şekle sokulmasıyla tahtın meydana gelmesi, sûri illete bir örnektir. Benzer bir şekilde tanımın dile getirilişindeki düzen, iltizam yoluyla fail illete yani akledici kuvvet olan düzenleyiciye delâlet etmektedir. Her düzen için bir düzenleyicinin gerektiği kendiliğinden açıktır. Tahtın meydana gelmesi için bir marangozun olması gerektiği, fail illetin bir örneği olmaktadır. Düşünme ameliyesinin tanımında yer alan “bilinen şeyler” (umur-u ma’lume) ifadesi, maddi illeti göstermektedir. Sözelimi, tahtın yapılması için kerestenin gerekliliği, maddi illetin bir örneğidir. Benzer şekilde düşünme ameliyesinin tanımında yer alan “meçhul olan şeye yönelme” ifadesi, gâye illete delâlet etmektedir. Çünkü bu tanımın düzenlenişindeki maksat, zihni, ancak bilinmesi istenen şeye doğru yöneltmesidir. Mesela tahtın, bir sultanın oturması amacıyla yapılması, gâye illete bir örnektir.³³

Kutbeddin Râzî, tasavvur ve tasdiklerin elde edilme yöntemini, bedihi olan tasavvur ve tasdiklerden kesbi olan tasavvur ve tasdiklere geçişin nasıl gerçekleştirildiğini açıkladıktan sonra, bu geçiş işleminin her zaman doğru olmayabileceği hususuna dikkat çekmektedir. Ona göre bedihi olandan kesbi olana, bilinenden bilinmeyene geçiş işlemi, doğru ile yanlış düşünceyi ayırt etmeyi sağlayan bir kanuna ihtiyaç duyulmaktadır ve bu kanunun da mantık olduğunu ifade etmektedir. Mantık; doğrunun neden doğru, yanlışın neden yanlış olduğu; inceleme

³² Râzî, Şemsiyye, ss. 54, 55.

³³ Râzî, Şemsiyye, ss. 56, 57.

ve araştırmaya dayanan tasavvur ve tasdiklerin hangi yöntemlerle elde edileceği gibi sorunları ele almaktadır.³⁴

Bu uzun girişten sonra lafız ve lafızların çeşitli delâletlerini işledikten sonra da araştırmamızın belkemiğini oluşturan kavramlar mantığına gececeğiz. Kavramları iyi tanıtabilmek için Kutbeddin Râzî'nin ortaya koyduğu açıklamalar ışığında kavramların çeşitleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde duracağız.

³⁴ Râzî, şemsiyye, s. 58.

BİRİNCİ BÖLÜM

TERİM VE KAVRAM

Kutbeddin Râzî'nin, yukarıda yapılan mantık anlayışına dair girişten sonra, kavramlar mantığını anlamada anahtar kelimeler olan terim ve kavram, bu bölümün ana konusu olacaktır. Zira Râzî'nin kavramlar mantığı silsilesinde, terim ve kavram ilk basamağı oluşturmaktadır. Dolayısıyla, onun terim ve kavram anlayışını ortaya koymak, kavramlar mantığının diğer basamakları olan beş külli (müfred manalar) ve tanımın (tar'if) daha açık anlaşılmasına imkan verecektir. Bu bağlamda, bu bölüm, Râzî'nin terim ve kavram ile bunların çeşitlerini konu edinecektir.

1.1. TERİM (LAFİZ)

Mantık ile dil arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Dil, düşünmenin lafızla, yani söz ile ifadesidir. Mantık ise hem doğru düşünmenin kurallarını ortaya koyan, hem de düşüncelerin dile getirilmesinde karşılaşılan güçlüklerle çare üretmek zorunda olan bir disiplindir.³⁵ Aslında dil, yani lafız konusu, dilcilerin aksine, doğrudan doğruya mantıkçıların ilgi alanına girmez. Nitekim İbn Sîna'ya göre, lafızlar, düşüncenin ortaya çıkmasında tek araç olduğu için, mantıkçının inceleme alanına girmiştir. İslâm mantıkçıları da, eserlerinde bu konuya önemli ölçüde yer vermişlerdir.³⁶

Ta'rifat müellifi Cürçânî, mantık ile Arap dili arasında temel farkın, düşünme ameliyesinde zihni, hatadan koruyup korumama noktasındaki farklılaşma olduğuna işaret eder.³⁷ Buradan da hareketle şunu söyleyebiliriz ki, Gazâlî sonrası İslâm düşünürleri lafzın tespitini sağlamada, temel âlet ilmi olan Arap dilinin yanında, mananın ortaya konmasına hizmet eden bir âlet ilmi olarak Mantık ilmini de gerekli görmüşlerdir.

Mantığın ilgi alanına girmesi bakımından lafız, *mana ifade eden sözcüktür*. İslâm Mantık tarihinde lafız konusu, daha çok manaya nispeti, yani delâletleri

³⁵ Abdülkuddüs Bingöl, "İletişim Bağlamında Dil ve Mantık", **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: XL, Ankara, 1999, (İletişim), s. 108.

³⁶ İbn Sîna, *Medhâl*, s. 16.

³⁷ Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 251.

bakımından ele alınmış ve mantık kitaplarının birincil konuları arasında yer almıştır.³⁸

Bu bağlamda biz de, Gazalî sonrası İslâm mantıkçıları arasında zikredilen Kutbeddin Râzî'nin sistemine bağlı kalarak, öncelikle delâletleri bakımından lafızları ele alacağız. Müteakiben, terimleri, yapıları, anlamları ve aralarındaki ilişkileri bakımından inceleyeceğiz.

1.1.1. Delâletleri Bakımından Terimler

Lafız, kelime anlamı itibariyle, ister onun hükmünü/manasını ihmal etmiş olsun, ister kullanmış olsun, insanın onunla telaffuz etmiş olduğu şeydir.³⁹ Delâlet ise bir şeyin bilindiğinde, başka bir şeyin bilgisinin gerektiği bir şeydir. Bunların ilkinde delâlet eden (dâll), ikincisine delâlet edilen (medlûl) denir.⁴⁰ İslâm mantıkçılarının çoğuna göre, delâlet sözlü (lafzî) ve sözsüz (gayri lafzî) olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlar da kendi aralarında vaz'î, tabiî ve aklî olarak üçe ayrılmak üzere, altı delâlet çeşidi bulunmaktadır.⁴¹

Kutbeddin Râzî, eserlerinde mantığı ilgilendirmesi bakımından sözlü/lafzî vaz'î delâleti öncelikle zikrederek delâlet çeşitlerine yer vermiştir. Ona göre lafzî vaz'î delâlet, lafzın, mananın birebir karşısına konmasıyla meydana gelir. İnsanın düşünen canlıya delâlet etmesi, buna örnek olarak verilebilir.

Eğer lafzî delâlet, tabiatın gerektirmesiyle olursa, buna lafzî tabiî delâlet denir. “Ah” demenin acıya delâlet etmesi, bu delâlet çeşidine örnek olarak gösterilebilir.

Eğer lafzî delâlet, tabiatın gerektirmesiyle olmazsa, buna da lafzî aklî delâlet denir. Duvarın arkasından duyulan şeyin, o lafzı söyleyene delâlet etmesini örnek olarak vermek mümkündür.⁴²

Kutbeddin Râzî, sözlü vaz'î delâleti, İslâm mantıkçılarının genel kabulüne uyarak⁴³ üç kısma ayırmış ve eserlerinde bunlar hakkında bilgi vermiştir. Kutbeddin

³⁸ İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 31.

³⁹ Cürcânî, Ta'rifat, s. 203.

⁴⁰ Tehânevi, s. 787.

⁴¹ Tehânevi, s. 788; Emiroğlu, s. 59.

⁴² Râzî, Şemsiyye, ss. 83-84.

⁴³ İbn Sîna, Medhâl, s.36; Râzî, Şemsiyye, ss. 84-85.

Râzî'ye göre bunlar, mutabakat, tazammun ve iltizam yoluyla delâlet olmak üzere üç kısımdır. Burada, bu üç delâlet türü ile bunlar arasındaki ilişkiler ele alınacaktır.

1.1.1.1. Mutabakatla Delâlet

Sözlü vaz'î delâletin ilk kısmı olan, mutabakatla delâlet, bir lafzın konulduğu manayı tam olarak göstermesi olarak tanımlanabilir. Kutbeddin Râzî'ye göre bu tür delâlet, bir lafzın ismi olduğu ya da konulduğu mananın tamamını göstermesi durumunda, mutabakat olur. Buna örnek olarak da “insan” lafzının, “düşünen canlıya” delâlet etmesini örnek olarak vermektedir. Kutbeddin Râzî, bu delâlet çeşidine mutabakat diye isimlendirilmesinin nedenini, sözlükte “nal, ayağa denk geldi” ifadesiyle açıklamaya çalışmaktadır.⁴⁴ Kısaca, mutabakatla delâlet, bir lafzın konulduğu mananın tamamını göstermesidir.

1.1.1.2. Tazammunla Delâlet

Tazammun, lafzın konulduğu mananın içinde olan bir kısmına delâlet etmesidir. Kutbeddin Râzî, “insan” lafzının “canlı” veya “düşünen” lafızlarına delâlet etmesini, tazammunla delâlete örnek olarak vermektedir.

Kutbeddin Râzî, bu delâlet çeşidinin tazammun diye isimlendirmesinin nedeni olarak, lafzın kendisi için vaz' edilen manasının bir kısmının o mananın içinde bir şeye delâlet etmesini göstermektedir.⁴⁵

1.1.1.3. İltizamla Delâlet

İltizam, bir lafzın bir anlamı gerektirme yoluyla göstermesidir. Kutbeddin Râzî, iltizamla delâleti, lafzın konulduğu mananın dışında olan bir manaya delâlet etmesi şeklinde tanımlar. Buna “insan” lafzının “ilim ve yazı kabiliyeti” olana delâlet etmesini örnek olarak vermektedir. Kutbeddin Râzî, bu delâlet çeşidinin iltizam diye isimlendirilmesinin nedeni olarak, lafzın kendisi için vaz' edildiği/konulduğu

⁴⁴ Râzî, Şemsiyye, s. 86.

⁴⁵ Râzî, Şemsiyye, s. 86.

mananın dışındaki her şeye delâlet etmeyeceğini ve konulduğu mananın dışında kalıp mananın gerektirdiği şeylere delâlet edeceğini beyan etmektedir.⁴⁶

İltizamî delâleti diğer delâlet türlerinden ayıran unsur, böyle bir delâlette zihinsel bir gerektirmenin şart koşulmuş olmasıdır. Çünkü lafızla o lafzın gösterdiği harici şey arasında doğrudan bir ilişki olmayıp dolaylı bir ilişki, bir çağrışım vardır. Kazvîni bu delâlet türünde, bir manaya isim olmuş bir lafzın harici bir manayı göstermesini şart koştur.⁴⁷ Kutbeddin Râzî ise iltizamî delâlette zihinsel bir gerektirmeyi (lüzum-i zihni) şart koştur. Çünkü iltizamî delâlet, lafzın konulduğu mananın dışında bir şeye delâlet ediyorsa ve vaz' dediğimiz şey de konulduğu mananın dışında her şeye delâlet etmiyorsa, burada iltizamî delâletin gerçekleşmesi için zihinsel bir gerektirmeye ihtiyaç vardır. Eğer bu şart koşulmamış olsaydı, mahiyetin dışındaki şeyin, o lafızdan anlaşılması imkânsız olurdu.⁴⁸ Buna karşın, iltizamî delâlette harici bir gerektirme (lüzum-i haric) şart koşulmamıştır. Şayet şart koşulsaydı, onsuz delâlet gerçekleşmezdi. Mesela, körlük lafzı, görme lafzına iltizamî şekilde delâlet eder. Çünkü körlük, görmenin meydana gelmemesidir. Bu kavramlar, zihinde bir araya gelebilir; ancak, dış dünyada bir araya gelemezler. Bundan dolayı buradaki delâlet zihnî bir gerektirme şeklinde meydana gelebilir.⁴⁹

Sonuç olarak iltizamî delâlette vaz' edilen mananın dışında zihnî bir gerektirme, zorunlu olarak kabul edilirken, haricî bir gerektirme, zorunlu görülmemiştir.

1.1.1.4. Delâlet Türleri Arasındaki İlişki

Yukarıda ele aldığımız mutabakat, tazammun ve iltizamî delâletler arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ilişkiyle bağlantılı olarak delâletlerden birinin olması diğerinin olmasını gerekli kılar mı, kılmaz mı, sorusu nasıl ele alınmıştır? Şimdi bu konuyu ele alalım.

Kutbeddin Râzî'ye göre mutabakat, tazammunu gerektirmez. Yani mutabakat meydana geldiği zaman tazammun meydana gelecek diye bir şey yoktur. Çünkü lafız,

⁴⁶ Râzî, Şemsiyye, s. 86.

⁴⁷ Kazvîni, s. 89.

⁴⁸ Râzî, Şemsiyye, ss. 89-90.

⁴⁹ Râzî, Şemsiyye, ss. 90-91.

basit bir mana için konmuş olabilir. Basit mananın parçası bulunmadığı için, tazammun meydana gelmez.⁵⁰ Dolayısıyla mutabakat ile tazammun arasında birebir bir ilişkinin varlığından bahsedemeyiz.

Mutabakatın iltizamı gerektirmesi kesin değildir. Zira böyle bir ilişkiden söz edebilmek, mutabakat ile iltizamın varlığını gerektirecek bir zihnî bir gerektirmenin var olmasına bağlıdır. Ancak isimlendirilen şey için onun kavranılmasını gerektirecek açık bir lazımin olmama durumu da olabilir. Fahreddin Râzî'ye göre ise mutabakat, iltizamı gerektirir. Çünkü her lafzın manasını tasavvur, onun dışında olmayan bir şeyi tasavvurdur. Bundan dolayı da lafız için bu mana üzerinde delâlet olabilir. Kutbeddin Râzî, Fahreddin Râzî'nin bu görüşüne katılmamaktadır. Zira Kutbeddin Râzî'ye göre her lafzın manasının tasavvuru, bu mananın dışındaki mananın tasavvurunu gerektirmez. Çünkü bir kişi, bir lafzın manasını tasavvur edebilir; ancak, onun dışında aklına bir şey gelmeyebilir. Lafzın manasını bu mana ile tasavvur ettiği zaman, onun lazımını bilir. Ancak Kutbeddin Râzî'ye göre bu, iltizamî delâlette muteber bir durum değildir. Çünkü iltizamî delâlette muteber kabul edilen, isimlendirilen şeyin kendi halidir. Bir kimse, ne zaman isimlendirilen şeyin halini tasavvur ederse, onun mücerret tasavvurundan, delâletin tahakkuk etmesi için ondan gerekeninin (lazımının) tasavvuru gerekli olur. İşte buradaki gereklilik ise “özel açık lüzum” olarak isimlendirilir.⁵¹ Sonuç olarak mutabakat ile iltizamın birbiriyle olan ilişkisi de zorunlu bir ilişki olarak nitelenemez.

Tazammun ve iltizamın mutabakatla olan ilişkisine gelince, bu ikisinin mutabakat olmaksızın varlığı söz konusu olmadığı için aralarında zorunlu bir ilişki vardır. Çünkü onlar mutabakata tâbidirler. Tâbi, yani tazammun ve iltizam ise, tâbi olunan, yani mutabakat olmaksızın olmaz.⁵²

1.1.2. Yapıları Bakımından Terimler

İslâm mantıkçılarının yaptığı gibi Kutbeddin Râzî de terimleri, yapıları bakımından müfret (basit) ve mürekkep (bileşik) lafızlar olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁵³

⁵⁰ Râzî, Şemsiyye, s. 92.

⁵¹ Râzî, Şemsiyye, s. 93; Râzî, Levâmi, ss. 33-34.

⁵² Râzî, Şemsiyye, s. 94.

⁵³ İbn Sîna, Medhâl, s. 19; İbn Sîna, İşârât, s. 5; Râzî, Şemsiyye, s. 96.

1.1.2.1. Müfret (Basit) Lafız

Kutbeddin Râzî'ye göre mutabakat yoluyla bir manaya delâlet eden lafzın bir kısmıyla manasının bir kısmına delâlet kastedilmiyorsa, buna, müfret lafız denir. Başka bir tanıma göre, lafzın cüz'üyle mananın cüz'üne delâlet kastedilmezse, bu lafız müfrettir.⁵⁴ Müfret lafzın Kutbeddin Râzî tarafından dört kısımda tanımlandığını görürüz:

1- Hiç cüz'ü olmayan bir lafız, müfret lafzın kısımlarındandır. Sözelimi İstifham hemzesi gibi.

2- Cüz'ü manaya delâlet etmeyen lafız, müfret lafzın türleri arasında yer alır. Mesela Zeyd gibi.

3- Bir lafzın manaya delâlet eden cüz'ü olmakla beraber, bu mananın o lafızdan kastedilen cüz'ünün olmaması durumu, müfret lafzın türlerinden birini ifade eder. Özel isim olarak "Abdullah" lafzı gibi. "Abd" gibi manaya delâlet eden cüz'ü var, o da kulluk anlamındadır, fakat kastedilen mana olan somut şahsın bir cüz'ü değildir.

4- Bir lafzın kastedilen mananın bir cüz'üne delâlet eden cüz'ü olmasına rağmen, o mananın delâletinin kastedilmemesi durumu da müfret lafzın türlerinden birini ifade eder. Sözelimi insanî bir şahsın ismi olarak düşünen canlı gibi. Çünkü düşünen canlının anlamı, insanî şahsın ismi olarak alınır, bu takdirde, şahıslaşmış insan mahiyeti olur. İnsan mahiyeti, hem canlı hem de düşünme anlamlarının toplamıdır. Mesela canlı lafzı. Düşünen canlının bir cüz'üdür. Kastedilen mana olan insani şahsın cüz'üne delâlet etmektedir. Çünkü insanî şahıs, canlı mefhumuna delâlet eder. Bu canlılık mefhumu, insani mahiyet de, kastedilen lafzın manasının cüz'üdür. Fakat canlının kendi manasına delâleti, özel isimlilik durumunda kastedilmemektedir. Bilakis, düşünen canlı ile kastedilen sadece şahıslaşmış zattır.⁵⁵

Fârâbî gibi İslâm mantıkçılarına uygun olarak Kutbeddin Râzî de, bir zamanı ifade edip etmeme ve tam bir anlamı gösterip göstermeme durumuna göre müfret lafızları isim, kelime ve harf olmak üzere üç kısma ayırmıştır.⁵⁶

⁵⁴ Râzî, Levâmi, s. 37.

⁵⁵ Râzî, Şemsiyye, ss. 97-98

⁵⁶ Fârâbî, "Kitabu'l-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık (Mantıkta Kullanılan Lafızlar)", çev., Sadık Türker, **Kutadgu Bilig**, Sayı: 2, İstanbul, 2002, (Elfâz), s. 127; Râzî, Şemsiyye, s. 102.

1.1.2.1.1. İsim

Fârâbî'ye göre isim, kendi başına anlaşılabilen bir manaya delâlet eden, ancak zâtı, yapısı ve şekli itibariyle bu mananın zamanına işaret etmeyen müfret sözdür.⁵⁷ Kutbeddin Râzî de benzer bir tanım yapmıştır. Ona göre isim, üç zamandan birine delâlet etmeksizin tek başına bir mana ifade eden sözcüktür.⁵⁸ “İnsan” ve “canlı” terimleri buna örnek olarak verilebilir. Bu terimler, kendi başına anlaşılabilen bir manaya delâlet eden sözlere ve bunların, delâlet etmiş olduğu mananın zamanını gösteren bir karinesi bulunmamaktadır. Sonuçta, isim ile ilgili söylenebilecek en temel şey, isimlerin tek başına bir anlam ifade etmesi ve herhangi bir zamana delâletlerinin olmamasıdır.

Ayrıca, belirtmekte fayda gördüğümüz bir husus olarak, müfret lafız çeşitlerinden biri olan isim, tümel kavramlara ulaşmada, anlamları bakımından terimlerin temelini oluşturduğu için, ileride, daha detaylı irdelenecektir.

1.1.2.1.2. Kelime

Kelime, fiil olarak da isimlendirilmektedir. Nitekim Arap dilcileri kelimeyi, fiil olarak ifade etmişlerdir. Buna göre fiil, kendi başına anlaşılabilen bir manaya delâlet eden ve zâtı, yapısı ve şekli itibariyle bu mananın zamanına işaret eden müfret sözdür. Mesela, “yürüdü”, “yürüyor” gibi sözler bir manaya ve bir zamana delâlet eden fiillerdir.⁵⁹ Kelimenin bu tanımını Kutbeddin Râzî’de de görmekteyiz.⁶⁰ Fiiller konusunda karşımıza çıkan en temel şey, fiillerin tek başlarına bir anlam ifade etmesi ve muayyen bir zamanı göstermeleridir. Dolayısıyla isim ile kelimeleri, birbirinden ayıran temel husus, zaman belirtip belirtmemeleridir.

⁵⁷ Fârâbî, “Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler”, **Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri** içinde, nşr. ve çev., M. T. Küyel, A.K.D.T.Y.K. Yay., Farabi Küliyatı, Sayı: 1, Ankara, 1990, (Mantık Sanatı), s. 48.

⁵⁸ Râzî, Şemsiyye, s. 102.

⁵⁹ Fârâbî, Mantık Sanatı, s. 48.

⁶⁰ Râzî, Şemsiyye, s. 105.

1.1.2.1.3. Harf

Harf, edat olarak da isimlendirilmektedir. Buna göre edat, kendi başına ve zati itibariyle anlaşılabilen ancak isim ve fiile bitiştiği zaman anlaşılabilen müfret sözdür.⁶¹ Kutbeddin Râzî'ye göre lafız tek başına bir manayı ifade etmiyorsa, edat olarak isimlendirilir. Mesela, '-de, -da' (Ar: fi) ve '-olmayan' (Ar: lâ) terimleri birer edattır. Kutbeddin Râzî, Kazvîni'den farklı olarak,⁶² edatları, kendi içinde iki kısma ayırır: Kendi başlarına mana ifade etmemekle birlikte, "fi" edatında olduğu gibi asla bir mana ifade etmeyen edatlar ve "lâ" edatında olduğu gibi bir mana ifade edebilecek bir mahiyete sahip olanlar.⁶³ Sonuç olarak edatlar, isim veya fiille bir arada buldukları zaman anlaşılabilirler.

1.1.2.2. Mürekkep Lafız

Mürekkep lafızlar konusuna geçmeden önce, bir hususu belirtmekte fayda olacağı kânatindeyiz. Tezimizin ana konusunu oluşturan tümel kavramlar, müfret lafızların çeşitlerinden olan isimleri esas aldığı için, burada mürekkep lafız konusunu, Râzî'nin sistemini muhafaza etmek ve bütünlüğü sağlamak adına, kısa bir şekilde ele almaktayız.

Mutabakat yoluyla bir manaya delâlet eden lafız, bu lafzın bir kısmıyla manasının bir kısmına delâlet kastediliyorsa, buna, mürekkep lafız denir. Mesela "taş atan" lafzı gibi. Çünkü "atan" lafzıyla herhangi bir özneye nispet edilen atmaya delâlet kastedilir ve "taş" lafzıyla da muayyen bir cisme delâlet kastedilir. Her iki mananın toplamı, "taş atan"ın manasıdır. Mürekkep lafızda, lafız için bir cüz' gerekir. Lafzın cüz'ünün de manaya delâlet etmesi gerekir. Delâlet ettiği mananın, lafızla kastedilen mananın cüz'ü olması gerekir. Sonuçta, lafzın bir cüz'ünün kastedilen mananın cüz'üne delâlet etmesinin kastedilmesi yine gerekir.⁶⁴

Mürekkep kavramlar tam ve tam olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Kutbeddin Râzî'ye göre tam mürekkep kavramlar, anlamı üzerinde herkesin

⁶¹ Fârâbî, Mantık Sanatı, s. 48.

⁶² Kazvîni, edatları, iki kısma ayırmak yerine, genel olarak edatlar olarak ele almaktadır. Bkz.: Kazvîni, s. 102.

⁶³ Râzî, Şemsiyye, ss. 102-103.

⁶⁴ Râzî, Şemsiyye, s. 96; Râzî, Levâmi, ss. 36-37.

birleştiği, yani anlamı herkes tarafından bilinen kavramlardır. Buna, aynı zamanda, söylendiğinde sükût edilmesi doğru olan kavramlar da denebilir.⁶⁵ Mesela, “Zeyd” denildiği zaman, muhatap kişi, Zeyd’in oturuyor mu ayakta mı olduğunun açıklanmasını bekler. Şayet “Zeyd ayaktadır” denilse, bu takdirde böyle bir beklenti olmaz ve muhatap kişi bunun üzerine sükut eder.

Tam mürekkep olan kavramlar, doğruluk ve yanlışlık ihtimalini taşırsa buna “haber” ve “kaziyye” denir. Yine tam mürekkep kavramlar, doğruluk ve yanlışlık (yalan olma) ihtimalini taşımazsa, buna da “inşa” denir.

Kutbeddin Râzî’ye göre tam mürekkep olan kavramlar, bir fiilin talebine vaz’i olarak delâlet ediyor ve bu talep bir üstten geliyorsa “emir”; talepte bulunulan kimseye eşit düzeydeki bir kimse tarafından söylenirse “iltimas” (rica); alt düzeydeki birinden geliyorsa “soru”dur. Eğer bu anlamlardan birini ifade etmiyorsa yani bir fiilin talebine vaz’i olarak delâlet etmiyorsa, “tenbih”tir. Tenbih kavramı, konuşanın içinden geçirdiği şeye işaret etmekte olup, “temenni”, “terecci”, “taaccub”, “yemin” ve “nida” kavramlarını içerir.⁶⁶

Kutbeddin Râzî’ye göre tam olmayan mürekkep kavramlar, anlamı üzerinde herkesin ittifak etmediği kavramlardır. Tam olmayan mürekkep kavramlar “takyidî” ve “gayri takyidî” olmak üzere ikiye ayrılır. Takyidî olanlar tam olmasa da belirli bir manaya sahiptirler. Mesela tek bir anlamı ifade eden “düşünen canlı” terimi kayıtlanmış belirli bir anlamı gösterir. İkincisi ise takyidî olmayanlardır. Bunlar belirli, bilinen, açıkça anlaşılabilen bir anlamı ifade edemezler. Mesela, Edat ile kelimedenden veya edat ile isimden mürekkep gibi. Takyidî olmayanların bileşik kavram olarak değerlendirilmelerinin sebebi, iki terimden, yani bir isim veya bir kelime ve bir edattan oluşmuş olmalarıdır.⁶⁷

1.1.3. Anlamları Bakımından Terimler

Bu başlık altında müfret lafız olarak isimleri, anlamları bakımından ele alacağız. Buna göre terimler, ya tek anlamlı ya da çok anlamlıdır. Kutbeddin Râzî’ye göre müfret lafız olarak isim tek anlamlı olup somutlaşırsa, başka bir ifadeyle, bu

⁶⁵ Kazvînî, s. 117.

⁶⁶ Râzî, Şemsiyye, ss. 120-121.

⁶⁷ Râzî, Şemsiyye, ss. 122-123.

anlamın birden fazla şey arasında ortak olduğunu akletmek mümkün değilse, buna “alem” (işaret) denir. Mantık dilinde buna “cüz’i hakikî” denir. “Hasan” lafzı buna örnek olarak verilebilir. İsmiın manası somutlaşmayıp birden fazla şeye yüklem olabilirse, başka bir ifadeyle, anlamın birden fazla şey arasında ortak olduğunu akletmek mümkün olursa, buna mantık dilinde “külli” denir.⁶⁸

Küllinin ortaya çıkışı, bu küllinin zihni ve harici fertlerine eşit manada yüklenebilirse, başka bir ifadeyle, küllinin zihni ve harici fertleri bu küllinin kendilerine yüklenmesinde eşitse, yani fertleri manasıyla eşit seviyede olursa, “mütevati” (tam uyum) ismini alır. Çünkü fertler, küllinin manasında örtüşmektedir: insan ve güneş gibi. Zira insanın hariçteki fertlerine insan kavramı eşit seviyede yüklenir. Güneş de, zihindeki fertlerine eşit seviyede yüklenir.

Benzer şekilde küllinin ortaya çıkışı, bu küllinin zihni ve harici fertlerine eşit manada yüklenmezse, yani fertleri manasıyla eşit seviyede olmazsa ve bazı fertlerinde daha öncelikli, daha şiddetli, daha güçlü olursa buna da “müşekkik” (şüphelendirme, tereddüt uyandırma) denir.⁶⁹ Sözelimi, “ışık” lafzı buna örnek olarak gösterilebilir. Zira ışığın türleri arasında farklılıklar vardır. Güneşin ışığı, ayın ışığından fazla olmasına karşın; ayın ışığı da ampulün ışığından daha fazladır. Bu tür nispete sahip olan lafızlara müşekkik yahut teşkik denir.⁷⁰ Kutbeddin Râzî’ye teşkik üç türdür:⁷¹

1- Zati öncelik olarak teşkik: Bu, fertlerin öncelik sırasındaki farklılığındandır: Varlık kavramı gibi. Zira zorunlu varlıkta, varlık, mümkününe göre daha kuvvetli ve kalıcıdır.

2- Zamansal olarak öncelik ve sonralık ile teşkik: Bu kısımda, küllinin manasının husulü (ortaya çıkışı) bazı fertlerinde diğer bazı fertlerine göre öncelikli olmasıdır: Varlık kavramı gibi. Çünkü varlığın zorunlu ortaya çıkışı, mümkününden öncedir.

3- Güçlülük ve zayıflıkla teşkik: Bu, küllinin manasının bazı fertlerin manasının, diğer bazı fertlerine göre daha yoğun olmasıdır: Varlık kavramı gibi. Çünkü zorunludaki varlık, mümkününe göre daha şiddetlidir. Zira varlığın zorunludaki

⁶⁸ Râzî, Şemsiyye, s. 111.

⁶⁹ Râzî, Şemsiyye, s. 112; Cürçânî, Ta’rifat, s. 230.

⁷⁰ Talha Alp, **Mantık Terimleri Sözlüğü**, Yasin Yay., İstanbul, 2007, s. 25.

⁷¹ Râzî, Şemsiyye, s. 112.

izleri daha çoktur: tıpkı; kardaki beyazın, fildişindeki beyazdan daha yoğun olması gibi.

Kutbeddin Râzî'ye göre bu külliye “müşekkik” diye isimlendirilmesinin nedeni, fertlerinin küllinin manasının aslında ortak olup, yukarıda zikredilen üç bakış açısından dolayı farklı olmasıdır. Çünkü bu kavrama bakan, ortaklık yönünden bakarsa, fertlerin o kavramda örtüşmesinden dolayı “mütevati” olduğunu zanneder. Şayet farklılık yönünden bakarsa, “müşterek” olduğunu zanneder. Dolayısıyla, mütevatilik ve müştereklik arasında şüpheye düşer. Bu sebeple “müşekkik” diye isimlendirilmiştir.⁷²

Kutbeddin Râzî'de müfret lafız olarak ismin manasının tek olması durumunu ele aldıktan sonra, ismin manasının çok olması durumunda terimlerin nasıl adlandırılması gerektiği meselesine geçebiliriz.

Kutbeddin Râzî, müfret lafız olarak ismin manasının çok olması ve bu manalar arasındaki geçişliliğin nakille olması durumunda karşımıza iki seçeneğin çıkacağını belirtmektedir. Ona göre, manalar arası geçişlilikte birinci anlam terk edilirse, birinci manadan nakledildiği için müfret lafız olarak isim, “menkul lafız” diye isimlendirilir. Menkul lafız, nakledenin cinsine göre farklı isimlendirmeler alabilir. Eğer nakleden şeriat ise, o lafız *şer'i menkul* diye isimlendirilir. Mesela, “salat” ve “savm” lafızları gibi. Aslında, “salat” lafızı dua için; “savm” lafızı mutlak tutmak (imsak) için kullanılır. Ancak, şeriat, kendi ıstılahı gereği, “salat” lafzını özel rükünleri olan bir ibadet çeşidi olan namaza; “savm” lafzını da niyetle yapılan özel bir tutma anlamına gelen oruç tutmaya nakletmiştir. Şayet nakleden örf-i amm olursa, buna *örf-i menkul* denir. Mesela, “dabbe” lafızı buna örnek olarak verilebilir. Çünkü “dabbe” lafızı, sözlükte, yeryüzünde yürüyen her şey için kullanılır. Sonra, örf-i amm, onu, at, katır, eşek gibi dört ayaklı anlamına nakletmiştir. Eğer nakleden örf-i hass olursa, buna *ıstılah-i menkul* denir. Felsefecilerin ve nahivcilerin ıstılahı buna örnek olarak gösterilebilir. Felsefeciler için örnek, “deverân” lafızı verilebilir. Aslında, deverân, paraların dönüşüne denmesine rağmen felsefeciler onu, “bir eserin illiyete uygun olan bir şey üzerine olması gerektiği” görüşüne nakletmişlerdir. Nahivciler için ise fiil lafızı, örnek olarak verilebilir. Aslında fiil, failden çıkan her şeye konulan

⁷² Râzî, Şemsiyye, s. 112.

bir isim olmasına rağmen nahivciler onu, “üç zamandan biriyle ilişkili olan manaya delâlet eden “kelime” anlamına nakletmişlerdir.⁷³

Manalar arası geçişlilikte, birinci kullanım terk edilmez ve kullanılmaya devam ederse, sadece birincil, yani kendisinden nakledilen olarak kullanılırsa, “hakikat”; ikincil, yani kendisine nakledilen olarak kullanılırsa, “mecaz” diye isimlendirilir. Aslan (Ar: esed) lafzını buna örnek olarak verebiliriz. Aslan lafzı, birincil kullanımda, vahşi bir hayvan için konulmuştur. Sonra, o mana, aralarındaki bir bağdan dolayı, cesaretli bir insan manasına nakledilmiştir. Buna göre aslanın birincil olarak kullanımı hakikat, ikincil olarak kullanımı mecazdır. Hakikat, ya biri bir şey ispat ettiği zaman ya da “eğer bir konuda eminsem onu tahkik ettim” sözündeki “tahkik” için kullanılır. Çünkü bir lafız, asli vaz’ edildiği yer için kullanılırsa; onun delâleti bilinir ve makamı sabittir. Mecaz ise, bir şeyi aşmak anlamındadır. Zira bir lafız, mecazi anlamda kullanılırsa; ilk manayı aşmıştır.⁷⁴

Kutbeddin Râzî’ye göre müfret lafız olarak ismin manasının çok olması ve bu manalar arasındaki geçişliliğin nakille olmaması durumunda; konulduğu manayı eşit derecede gösterebilir ya da göstermez, birden çok manayı gösteren terimler “müşterek” (eş-sesli) lafız diye isimlendirilir. Göz lafzının, görme organına, suyun kaynağına, kuyuya, isim olarak konulması, müşterek lafza örnektir.⁷⁵

1.1.4. Aralarındaki İlişki Bakımından Terimler

Anlamları bakımından terimleri, aralarındaki ilişki durumuna göre de sınıflandırmak mümkündür. Buna göre müfret lafız, başka bir lafızla manası bakımından uyumlu olursa, “müteradif” (eşanlamlı); eğer manaları bakımından uyum içinde olmazsa, başka bir ifadeyle, birbirinden bütünüyle ayrı olursa “mütebayin” (ayrık) olarak isimlendirilirler.

Kutbeddin Râzî, müteradif kelimesinin sözlükte birinin diğerinin arkasına binmesi anlamına gelen Arapçadaki teradüf kelimesinden geldiğini, bundan dolayı da mananın binek, iki lafzın da binici olduğunu ifade etmektedir. Eşanlamlılık için Arap

⁷³ Râzî, Şemsiyye, ss. 113-114.

⁷⁴ Râzî, Şemsiyye, ss. 114-115.

⁷⁵ Râzî, Şemsiyye, s. 113.

dilindeki “esed” ve “leys” lafızlarını örnek olarak verir. Her iki lafız da aynı anlama gelmektedir.

Mantıkçımız, mütebayın kelimesiyle ilgili olarak, mananın farklılaşmasıyla birlikte bineğin de farklılaştığını, dolayısıyla lafızlar arasında ayrışmanın meydana geldiğini vurgulayıp buna “at” ve “insan” lafızlarını örnek olarak verir.⁷⁶

Kutbeddin Râzî’ye göre insanlardan bazıları, dili açık olan kimse (*Ar. fasîh*) ile konuşan kimse (*Ar. nâtik*) ve kılıç (*Ar. seyf*) ile keskin bir şey (*Ar. sârim*) örneklerinde olduğu gibi, bu ikili lafızların tek bir zata veya nesneye işaret etmelerinden hareketle, eş anlamlı olduklarını zannederler. Bu, yanlış bir anlayıştır. Zira eş anlamlılık zattaki değil, mefhumdaki birliği gösterir. Başka bir deyişle, zattaki birlik, mefhumdaki birliği gerektirir; fakat mefhumdaki birlik, zattaki birliği gerektirmez.⁷⁷

1.2. KAVRAM

Kavramların ifade edilmesini ve anlaşılmasını sağlayan terim konusunu böylece ele aldıktan sonra, bu başlık altında, kavramlar mantığının aslî unsuru olan kavram konusunu, çeşitleri ve birbiriyle ilişkileri bağlamında ele alacağız.

İslâm mantık geleneğinde olduğu gibi Kutbeddin Râzî de kavramlar konusunu, mantık kitaplarının tasavvurât kısmında ve müfret manalar konu başlığı altında incelemiştir.⁷⁸ Kavram, en genel ifadesiyle *bir objenin zihindeki tasavvurudur*.⁷⁹ Klasik kaynaklara bakıldığında Türkçe “kavram” kelimesini karşılayan ve/veya bu kelimeyi ifade etmek için kullanılan birkaç farklı kelimeye rastlanır. *Tasavvur*, *mefhum* ve *mana* kelimelerinin Kutbeddin Râzî’de, Türkçedeki “kavram” kelimesinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, tasavvur için, “bir objenin akıldaki suretinin ortaya çıkması;”⁸⁰ mefhum için, “akılda elde edilen şey;”⁸¹ mana için ise “her mefhum, manadır”⁸² ibareleleri, Türkçede “kavram” kelimesini karşılayan kelimeler olmak üzere, delil olarak gösterilebilir. Dolayısıyla, Râzî,

⁷⁶ Râzî, Şemsiyye, s. 116.

⁷⁷ Râzî, Şemsiyye, s. 116.

⁷⁸ Râzî, Şemsiyye, s. 124.

⁷⁹ Emiroğlu, s. 57.

⁸⁰ Râzî, Şemsiyye, s. 30.

⁸¹ Râzî, Şemsiyye, s. 125.

⁸² Râzî, Şemsiyye, s. 126.

kavramları, müfret manalar başlığı altında ele aldığı için, biz de Râzî’de geçen “mana” ve “mefhum” kelimelerini, Türkçedeki “kavram” anlamına kullanacağız.

Böylece, Kutbeddin Râzî’de kavram çeşitlerini ve müteakiben kavramlar arasındaki ilişkiyi ele alabiliriz.

1.2.1. Kavram Çeşitleri

Kutbeddin Râzî, klasik İslâm mantığında ele alındığı üzere kavramları, genel olarak mana ve mahiyet itibariyle ikiye ayırmaktadır. Mana bakımından kavramlar, tümel (külli) ve tikel (cüz’i) olarak ikiye ayrılırken, mahiyet bakımından da zâtî (özel) ve arîzî (ilineksel) kavramlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

1.2.1.1. Tümel (Küllî) ve Tikel (Cüz’î) Kavramlar

Kutbeddin Râzî, öncelikle tümeller konusunun mantıktaki konumunu belirtmektedir. Ona göre tümeller, müfret manaların devamı niteliğindedir. Çünkü gerçekte birer zihni suret olan manalar, lafızlar aracılığıyla dile getirilirler. Bu zihni suretlerden müfret olanları müfret lafızlarla, mürekkep manalar ise mürekkep lafızlarla ifade edilir.⁸³ Mantıkçımız, tümellerin müfret manalarla ilgili olduğunu belirterek müfret lafızlarla tümellerin ilişkisini kurmaktadır.

Müfret lafız ile tümel arasında kurduğu bağlantının ardından Kutbeddin Râzî, akılda bulunan her mefhumun ya tikel ya da tümel olduğuna dikkat çeker. Tikel ile tümel arasındaki ayrım noktası, bir şeyin tasavvurunun bizzat kendisinin kendini ortaklıktan men edip etmemesi durumudur. ‘Bu insan’ örneğinde olduğu gibi bir şeyin tasavvurunun bizzat kendisi kendini ortaklıktan men ediyorsa, bu tikeldir. Çünkü ‘bu’ deyişle birlikte akıl, bu şeyin tasavvurunun birden fazla ferde yüklenmesini men etmektedir. ‘İnsan’ örneğinde olduğu gibi bir şeyin tasavvurunun bizzat kendisi kendini ortaklıktan men etmezse, bu tümeldir. Zira tümelin mefhumu akılda elde edilince, bunun birden fazla ferde yüklem olması mümkün olmaktadır.⁸⁴

Kutbeddin Râzî, tümelin tanımında geçen ‘tasavvurunun bizzat kendisinin kendini’ deyişini göz önüne alarak tümel kavramlar ile ontolojik varlık anlayışı

⁸³ Râzî, Şemsiyye, ss. 124-125.

⁸⁴ Râzî, Şemsiyye, ss. 125-126.

arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Sözelimi Semerkandî'ye göre bir kavramın dış gerçekliğinin olup olmaması onun tümelliğini etkilememektedir.⁸⁵ Kutbeddin Râzî'ye göre bazı tümellerin tekil olduğu akılla değil, bir başka delille anlaşılır. Sözelimi, zorunlu varlığın sadece mefhumunu tasavvur etmek suretiyle akıl, zorunlu varlığın birden fazla ferde yüklenmesini engellememektedir. Eğer zorunlu varlık mefhumunun tasavvuru, ortaklığı men etmiş olsaydı, onun birliğini ispatlama girişimine hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmazdı. Böylece mantıkçımız, bir dış delile bağlı olarak zorunlu varlık mefhumundaki ortaklığın engellenmiş olduğunu belirtir. Böylece o, tümellerin, her bir ferdine yüklenme zorunluluğunun olmadığı hususunun geçerli olduğunu söylemektedir. Bir başka deyişle, bazı tümellerin sadece mefhumunu tasavvur etmek suretiyle akıl, bu tümellerin çok sayıda ferde yüklenmesini mümkün görmekteyse de başka delillere bağlı olarak söz konusu tümellerin bazı fertlerine dış dünyada yüklenmesi imkânsız olabilmektedir. Kutbeddin Râzî, tümel ve tikelin tanımında geçen 'tasavvurunun bizzat kendisinin kendini' deyişini göz önüne almasaydı, tümellerin hepsinin tikel olarak yorumlanabileceğini ve bu durumda da söz konusu tanımın "efradını câmi ve ağyarını mâni" olmayacağı uyarısında bulunmaktadır.⁸⁶

Kutbeddin Râzî'ye göre tümel ve tikel terimleri, konumlarına göre değişiklik göstermektedir. Sözelimi bir tümel, bazen bir başka tikelin parçası olabilir. Örneğin insan tümeli, Zeyd'in; canlı tümeli, insanın; cisim tümeli de canlının mahiyetinin bir parçasıdır. Bir başka deyişle, bulunduğu konumdan ötürü tikel olan, tümel; tümel olan da tikelin bir parçası olabilir. Kısaca, tümellik ve tikellik, öncelikle manalarda ve ancak ikincil olarak lafızlarda dikkate alınır.⁸⁷

Kutbeddin Râzî'ye göre, tikel, hakikî ve izafî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tikelliği kendi hakikatinden dolayı ortaklığa izin vermeyen *hakikî tikel* olarak adlandırılır. Bu durumda tikel görecelik göstermez ve bundan dolayı da tümel değildir. Buna karşın tikelliği bir başka şeye göreli olana *izafî tikel* denir. İzafî tikel, daha genel olana göre daha özele söylenir. Sözelimi, "canlı"ya göre "insan",

⁸⁵ Necmettin Pehlivan, **Şemsu'd-Din Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin "Kıstâsu'l-Efkâr fi Tahkiki'l-Esrâr" Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi** (Basılmamış Doktora Tezi), Cilt: 3, s. 37.

⁸⁶ Râzî, Şemsiyye, ss. 126-128.

⁸⁷ Râzî, Şemsiyye, ss. 128-129.

izaffî tikelidir. Bu anlamda tikel, üstündekine göre izafe edilebilirdir ve bundan dolayı da tùmeldir.⁸⁸

Diğer taraftan Râzî de, İbn Sînâ'da olduğu gibi tùmelleri tabiî, aklî ve mantıkî olmak üzere üç kısımda incelemiştir.⁸⁹ Kazvî'nin, "canlı" kavramı için "bu tùmeldir" dendiğinde burada üç durumun söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Birincisi, canlının neyse o olması; ikincisi canlının tùmel bir kavram olması ve üçüncüsü de canlı kavramının bu ikisinden meydana gelmesidir. Yani canlı ve tùmellikten meydana gelmesi sebebiyle canlının, tùmel olarak tarif edilmesidir. Bunlardan birincisi tabiî, ikincisi mantıkî ve üçüncüsü de aklî tùmel olarak isimlendirilir. Tabiî tùmel, dış dünyada mevcut olan bir canlının parçasıdır. Bu durumda dış dünyada mevcut olanın parçası da dış dünyada mevcuttur. Öyleyse tabiî tùmel dış dünyada mevcuttur. Diğer iki tùmel çeşidinin dış dünyada mevcut olup olmadığı tartışmalıdır. Bu tartışma mantığın inceleme alanına girmez.⁹⁰ Kutbeddin Râzî de Kazvinin açıklamalarına paralel bir tutum sergilemiştir.⁹¹

1.2.1.2. Zâtî (Özsel) ve Arîzî (İlineksel) Kavramlar

Kutbeddin Râzî'ye tùmel, altında bulunan tekillere nispetle, ya mahiyetin aynısı ya o mahiyete dâhil bir parça veya o mahiyetin dışında olur. İlk ikisi özsele (zâtî olana) diğeri de arazi olana işaret eder.⁹² Başka bir deyişle mahiyete dâhil olanlara **zâtî**, dışında olanlara ise **ârîzî** denir.⁹³ Kutbeddin Râzî eserlerinde bu konuya, beş tùmel konu başlığı altında temas etmektedir. Ona göre beş tùmelden bazıları zâtî bazıları da arazîdir. Cins, tür ve ayırım, zâtî kavramlar sınıfına girerken; hassa ve ilinti arazî kavramlardır.⁹⁴ Bu konuya daha çok beş tùmel konusunda temas edeceğiz.

⁸⁸ Râzî, Şemsiyye, ss. 186-189.

⁸⁹ İbn Sîna, Medhâl, s.58.

⁹⁰ Kazvini, s. 167.

⁹¹ Râzî, Şemsiyye, ss. 168-170.

⁹² Râzî, Levâmi, s. 57.

⁹³ Râzî, Şemsiyye, s. 131.

⁹⁴ Râzî, Şemsiyye, ss. 124-64.

1.2.2. Kavramlar Arası İlişkiler

İslâm mantıkçıları iki kavram arasında dört türlü ilişki olabileceğini kabul etmişlerdir: Eşitlik (müsavat), ayrıklık (mübayenet), tam girişimlilik (umum ve husus mutlak) ve eksik girişimlilik (umum ve husus min vech).⁹⁵

Kutbeddin Râzî de bu geleneğe uyarak kavramlar arasında dört tür ilişki bulunabileceğini kabul etmiştir. Buna göre iki kavramdan her biri diğerinin bütün fertlerini karşılıyorsa bunlar arasında “eşitlik” vardır. Bunun örneği, insanla düşünen kavramları arasındaki ilişkidir. Çünkü ‘her insan düşündür’ diyebildiğimiz gibi ‘her düşünen de insandır’ diyebiliriz. İki kavramdan biri diğerinin bütün fertleri için doğru ise yani onun tüm fertlerini içeriyorsa bu iki kavram arasında, “tam girişimlilik” vardır. Örneğin, insanla canlı kavramları arasındaki ilişki bu türdendir. Çünkü ‘her insan canlıdır’ diyebiliriz, ancak ‘her canlı insandır’ diyemeyiz. İki kavramdan her biri diğerinin bazı fertlerini içeriyorsa bu iki kavram arasında “eksik girişimlilik” var demektir. Mesela canlı ile beyazlık kavramları arasındaki ilişki böyledir. Çünkü ‘bazı canlılar beyazdır’ diyebilirken, ‘bütün beyazlar canlıdır’ ve ‘bütün canlılar beyazdır’ diyemeyiz, ancak ‘bazı beyazlar canlıdır’ diyebiliriz. İki kavramdan birinin doğruladığı şey diğeri için doğru değilse, yani iki kavramdan her biri diğerinin hiçbir ferdini içermiyorsa bunlar arasında “ayrık/mübayenet” vardır. İnsanla at kavramları arasındaki ilişki bu türdendir. Bu iki kavram arasındaki ayrılığı şu şekilde dile getirebiliriz: ‘Hiçbir insan at değildir’ ve ‘Hiçbir at insan değildir’.⁹⁶

Kutbeddin Râzî, kavramlar arasındaki bu dört ilişki biçimini ortaya koyduktan sonra, kavramların çelişikleri (nakîz) konusuna değinmiştir. Mantık kitaplarında “nakîz” kelimesi ile çelişki kast edilir. Aslında çelişki, önermeler arasında söz konusudur. Ancak önermelerin çelişğinden farklı olarak kavramların çelişğinden de söz edilebilir.

Ona göre eşit kavramların çelişikleri de birbirine eşittir. Eğer böyle olmazsa iki kavramdan birinin aynı, diğerinin çelişğiyile birlikte doğru olur. Bu durumda iki kavramın eşit olması söz konusu olmaz. Mesela birbirine eşit olan “insan” ve

⁹⁵ Kazvini, s. 171; Râzî, Şemsiyye, s. 171; Râzî, Levâmî, s. 49; Pehlivan, s. 65.

⁹⁶ Râzî, Şemsiyye, ss. 171-174.

“düşünen” kavramlarının çelişikleri olan “insan olmayan” ve “düşünen olmayan” kavramları da birbirine eşittir.⁹⁷

Tam girişimli iki kavramın çelişikleri arasında ise şöyle bir ilişki söz konusudur: Tam girişimli iki kavramdan geniş kapsamlı olan kavramın çelişiği, dar kapsamlı olanın çelişiğinden dar kapsamlıdır. Mesela canlı ve insan kavramları tam girişimlidir. Bunların çelişiği “canlı olmayan” ve “insan olmayan” kavramlarıdır. Bunlardan “canlı olmayan” kavramı “insan olmayan” kavramından daha dar kapsamlıdır.⁹⁸

Kutbeddin Râzî’ye göre eksik girişimli iki kavramdan geniş kapsamlı olanın çelişiği dar kapsamlı olanın çelişiğinden dar kapsamlı değildir. Onun verdiği örneğe göre insanın çelişiği olan “insan olmayan” kavramı bir açıdan “canlı” kavramından geniş kapsamlıdır. Mesela canlı ve beyaz kavramları eksik girişimlidir. Bunların çelişikleri olan “canlı olmayan” ve “beyaz olmayan” kavramlarının hangisinin kapsamının geniş olduğu bilinemez.⁹⁹

Ayrık kavramların çelişikleri arasında tümel bir ayrıklık değil, tikel ayrıklık söz konusudur. Çünkü insan ve at kavramları, ikisinden birinin çelişiğinin, diğerinin çelişiğinin bir kısmını içermesi durumunda ayrıkırlar. Tikel ayrılıkta, iki kavramdan her birinin çelişiğinin, diğerinin aynını zorunlu olarak içermesi gerekir. Mesela, “insan olmayan” kavramı ile “at olmayan” kavramı arasında böyle bir durum söz konusudur. İnsan olmayanlar sınıfı içerisine at girerken; at olmayan kavramı içerisine de insan kavramı girer.¹⁰⁰

⁹⁷ Râzî, Şemsiyye, s. 176.

⁹⁸ Râzî, Şemsiyye, ss. 178-180; Râzî, Levâmi, s. 49.

⁹⁹ Râzî, Şemsiyye, s. 181.

¹⁰⁰ Râzî, Şemsiyye, ss. 183-184.

İKİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLAR MANTIĞININ HEDEFİ OLARAK TANIM

2.1. BEŞ TÜMEL

Beş tümel konusu, İslâm mantıkçılarının üzerinde durdukları en önemli konulardan birisidir. Çünkü mantığın temel konularını oluşturan kavramlar, beş tümele göre sınıflandırılır. Beş tümel ilk olarak Aristoteles tarafından ele alınmakla birlikte, onları ilk defa *İsagoci* isimli eserinde ortaya koyup inceleyen Porphyrios'tur.¹⁰¹ Mantıkçılar, eserlerinde beş tümel konusuna yer vermeyi gelenek haline getirmişlerdir. Doğal olarak Kutbeddin Râzî de tür, cins, ayırım, hassa ve ilinti olarak sıralanan beş tümel konusu üzerinde önemle durmuştur.

Beş tümel konusuna geçmeden önce, “tümel” kavramına kısaca değinmek gerekmektedir. Kutbeddin Râzî'ye göre tümeller, itibari şeylerdir. Buna göre önce mefhumlar kavranmakta ve daha sonra bu mefhumları karşılamak üzere tümellerin isimleri belirlenmektedir. Dolayısıyla, tümellerin sözü edilen kavramlar dışında manaları bulunmamaktadır. Tümeller ise ilgili oldukları mefhumların tanımları olur. Öte yandan bunların tam tanım olduğunu bilmemek, ilintisel tanım olduğu bilgisini gerektirmemektedir. Bu gibi durumlarda tam tanım ve ilintisel tanımdan daha genel olan tarifin kullanılması uygun olacaktır.¹⁰²

Tümellerle ilgili başka bir konu tümellerin yüklenmesi meselesidir. Kutbeddin Râzî, tümellerin düşünme, gülme, yürüme gibi mastar yapısında değil düşünen, gülen ve yürüyen örneğinde olduğu gibi yüklenmesinin daha yararlı olduğunu belirtmektedir. Mantıkçımıza göre tümellerin yüklenmesi, iyelik ya da bir şeye sahip olması bakımından yükleme diye isimlendirilen ‘türeme’ (iştikak) şeklinde olmamalıdır. Bir başka deyişle düşünme tümeli, insan ferdine ‘Zeyd düşünmedir/düşünce sahibidir’ biçiminde yüklenemez. Bunun yerine tümellerin yüklenmesi, bir şeyi, bir başka şeye o şey olması bakımından yükleme diye isimlendirilen ‘tam-uyum’ (muvataa) şeklinde olmalıdır. Buna göre düşünme tümeli, insan ferdine ‘Zeyd düşünendir’ biçiminde yüklenmelidir.¹⁰³

¹⁰¹ Emiroğlu, s. 70.

¹⁰² Râzî, Şemsiyye, s. 162.

¹⁰³ Râzî, Şemsiyye, ss. 162-163.

Kutbeddin Râzî'nin tümeller meselesinde ele aldığı bir başka konu, tümellerin sayısıdır. Klasik İslâm mantıkçıları gibi Kazvî'nin de cins, tür, fasıl, hassa ve araz olmak üzere tümellerinin sayısının beş olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴ Tümellerin mahiyetin içinde veya dışında bulunması hususunu göz önüne alarak tümelleri farklı bir şekilde sınıflandırmaktadır. Buna göre tümeller; ya altında bulunan mahiyetin kendisi ya o mahiyetin içinde ya da o mahiyetin dışındadır. Cins, tür ve fasıl tümelleri mahiyetin içinde olmalarına karşın hassa ve araz tümelleri mahiyetin dışındadır. Ayrıca ileride göreceğimiz üzere Kazvî'nin hassa ve arazi kendi içlerinde lâzım ve müfârik olmak üzere ikiye ayırdığına dikkat çeken Kutbeddin Râzî, Kazvî'nin mahiyetin dışındaki tümellerin sayısını dörde çıkardığını belirtir. Böylece mantıkçımız, Kazvî ve klasik İslâm mantıkçılarının iddia ettiklerinin aksine tümellerin sayısının beş değil yedi olduğunu ileri sürer.¹⁰⁵ Bu tartışmalardan sonra beş tümeli oluşturan cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti konularına geçebiliriz.

2.1.1. Cins

Kutbeddin Râzî, cins konusunu, cinsin tanımı ve cinslerin dereceleri olmak üzere iki açıdan incelemektedir.¹⁰⁶ Tanımı bakımından cinsi ele alması, Kazvî'nin cins tanımını değerlendirmesine dayanmaktadır.

Kazvî'nin cinsi, biri özsel ve diğeri ilintisel tanım olmak üzere iki açıdan tanımlamaktadır. O cinsin özsel tanımını, “kendisindeki parçaların tamamıyla diğeri tür arasında salt ortaklık açısından ‘o nedir?’ sorusunun cevabı olmak üzere söylenen tümel” şeklinde yapar.¹⁰⁷

Kutbeddin Râzî, öncelikle cinsin tanımında geçen tümel kavramını açıklığa kavuşturmaya çalışır. Ona göre mahiyetin cüzü olarak tümel, mahiyetin cinsine ve ayırımına münhasır olan tümeldir. Bu yaklaşımını o, sözü edilen tümelin mahiyet ile başka bir tür arasında müşterek cüzün tamamı olup olmaması bağlamında temellendirmektedir. Ona göre mahiyet ile başka bir tür arasında müşterek cüzün

¹⁰⁴ Kazvî'nin, s. 160.

¹⁰⁵ Râzî, Şemsiyye, ss. 163-164.

¹⁰⁶ Râzî, Şemsiyye, ss. 136, 197.

¹⁰⁷ Kazvî'nin, s. 136.

tamamı deyişinden kastedilen, sözü edilen mahiyet ile diğere türün kendisi dışında bir başka müşterek cüzün bulunmaması durumudur. Bu durum ise ya söz konusu müşterek cüzün kendisi olur ya da onun bir parçası olur. Sözelimi canlılık, insan ile at arasındaki müşterek cüzün kendisi olma durumunun bir örneğidir. Çünkü insan ile at arasında müşterek cüzün tamamı olabilecek yegâne özellik, canlılık niteliğidir.

Cevher, büyüyen cisim, duyumsayan (hassâs) ve irade ile hareket eden gibi nitelikler ise insan ile at arasında müşterek cüzün tamamı değil, ancak parçaları olma durumunun örnekleridir. Çünkü sözü edilen niteliklerden her biri, insan ile at arasında müşterek olsa da, aralarındaki müştereklerin tümünü değil ancak bazısını göstermektedir. Böylece Kutbeddin Râzî, müşterek cüzün tamamı deyişini, canlılık örneğinde olduğu gibi, insan ile at arasındaki müşterek cüzlerin tamamını içeren bir nitelik olarak görmektedir. Bu yaklaşımın mantıksal bir sonucu olarak cevher, büyüyen cisim, duyumsayan ve irade ile hareket eden gibi nitelikler, canlılık niteliğinin birer parçaları olmaktadır.¹⁰⁸ Böylece cevher, büyüyen cisim, duyumsayan ve irade ile hareket eden gibi nitelikler, her ne kadar bu nitelikler insan ile at arasındaki bir müşterekliği gösterse de bu ortaklık, ancak kısmi bir ortaklıktır.

Kutbeddin Râzî, mahiyetin cüzünün, mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün tamamı olup olmamasının cins ile fasıl tümellerini ortaya çıkardığını belirtmektedir. Ona göre mahiyetin cüzü, mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün tamamı olduğunda ‘cins’, mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün tamamı olmaksızın bir parçası olduğunda ise ‘fasıl’ elde edilmektedir. Mahiyetin cüzünün, mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün tamamı olması durumu, cinsin cevabı olmakta ve ‘o nedir’ sorusunun salt ortaklık cihetiyle cevaplandırılmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Kutbeddin Râzî, bu cevabın mahiyetin tamamını değil ancak bir parçasını verdiğine dikkat çekmektedir. Sözelimi canlılık, insanın mahiyeti ile at gibi başka bir tür arasındaki müşterek cüzün tamamı olup mahiyetin bir parçasını vermektedir. Bundan dolayı insan ile at arasında ‘bu ikisi nedir?’ sorusuna ‘canlı’ cevabı verilebilirse de, yalnız insanı göz önünde bulundurarak ‘bu nedir?’ sorusuna ‘canlı’ cevabı yeterli

¹⁰⁸Râzî, Şemsiyye, ss. 136-137.

olmayacaktır. Çünkü insanın mahiyetinin tamamı, sadece ‘canlı’ değil ‘düşünen canlı’ şeklindedir.¹⁰⁹

Kazvîni cinsin ilintisel tanımını ise “gerçeklikleri bakımından farklı olan birçok şeye ‘o nedir?’ sorusunun cevabı olmak üzere söylenen tümel” biçiminde verir.¹¹⁰ Kutbeddin Râzî, Kazvîni’nin tanımındaki bazı kavramlara açıklık getirmektedir. Ona göre tümel oluşun ‘birçok şey’ ile dile getirilişi, cinsin tanımına beş tümelin girmesini sağlamakta ve cüziyi yani şahsı tanımın dışında bırakmaktadır. Bu nedenle, ‘Bu, Zeyd’dir” örneğinde olduğu gibi şahsi bir önerme, cins tanımının içinde bulunamaz.¹¹¹ Öte yandan Kutbeddin Râzî, tanımda geçen ‘gerçeklikleri bakımından farklı olan’ deyişi ile cinsin tanımında türün dışta bırakılması sağlanmaktadır.¹¹² Çünkü tür, ‘o nedir?’ sorusunun cevabı olmak üzere gerçeklikleri bakımından benzer olan birçok şeye söylenen bir tümeldir. Ayrıca Kutbeddin Râzî, ‘o nedir?’ deyişi ile hassa, fasıl ve araz-ı amm gibi geriye kalan diğer tümeleri de cinsin tanımının dışında bırakmıştır.¹¹³

Kutbeddin Râzî’nin, cins konusunda ele aldığı bir diğer husus, yakın ve uzak cins bağlamında cinslerin dereceleri meselesidir. Fârâbî gibi İslâm mantıkçıları yakın cins, uzak cins, en yüksek cins, en alt cins, orta cins gibi cinsi çeşitli açılardan derecelendirmişlerdir.¹¹⁴ Kazvîni cinsi, yakın ve uzak cins olmak üzere iki bölüme ayırarak inceler. Ona göre insana nispetle canlı örneğinde olduğu gibi mahiyet ve mahiyetle ortaklığı bulunan şeylerin bazısına ilişkin cevabın, mahiyet ve mahiyetle ortaklığı bulunan şeylerin tümüne ilişkin cevapla aynı olması durumunda cins, yakın cinstir. Buna karşın mahiyet ve mahiyetle ortaklığı bulunan şeylerin bazısına ilişkin cevabın, mahiyet ve mahiyetle ortaklığı bulunan şeylerin bazısına ilişkin cevaptan farklı olması durumunda cins, uzak cinstir.¹¹⁵

Ayrıca Kazvîni, uzak cinsin kendi içinde farklılaşacağını da ifade etmektedir. Ona göre yakın cinsten uzaklaştıkça cinsin uzaklığının artacağını söylemektedir.

¹⁰⁹ Râzî, Şemsiyye, ss. 137-138.

¹¹⁰ Râzî, Şemsiyye, ss. 137-138; Kazvîni, s. 136. Kazvîni ve Kutbeddin Râzî burada cinsin tanımını diğer mantıkçılar gibi yapmalarına rağmen yapılan bu tanımları resm olarak yapmışlardır (رسموه). Doğrusu bunu anlamakta zorlandık. Zira bu resm değil haddir.

¹¹¹ Râzî, Şemsiyye, s. 138.

¹¹² Cürcânî, **Haşiye ala Şerhi’s-Şemsiyye**, tsh. Muhsin Bidarfer, Menşurat-ı Bidar, 3. Baskı, Kum, 2005, (Haşiye), s. 139.

¹¹³ Râzî, Şemsiyye, ss. 138-139.

¹¹⁴ Fârâbî, Elfâz, ss. 143-144; İbn Sînâ, İşârât, s. 14; Pehlivan, s. 65.

¹¹⁵ Kazvîni, s. 139.

Sözgelimi yakın cinsten bir seviye uzaklaştığında, insana nispetle ‘büyüyen cisim’ örneğinde olduğu gibi insanın, ilk uzak cinsi büyüyen cisim olmaktadır. Yakın cinsten iki seviye uzaklaştığında ise insanın uzak cinsi, cisim olmaktadır.¹¹⁶ Kutbeddin Râzî’ye göre mantıkçılar, mantık öğrenimine yeni başlayanlara kolaylık sağlamak için tümelleri derecelendirmişler ve örneklendirmişlerdir. Böylece onlar tümelleri; insan, canlı, büyüyen cisim, mutlak cisim ve son olarak da cevher biçiminde derecelendirmişlerdir.¹¹⁷

Bu yaklaşımını daha anlaşılır kılmak adına Kutbeddin Râzî, birtakım örnekler vermektedir. Buna göre insan, tür olarak ele alındığında canlılık onun yakın cinsi olmaktadır. Çünkü canlılık, insan ile sözgelimi at arasındaki müşterek mahiyetin tamamıdır. Aynı şekilde, insan ve bitkiler birlikte ele alındığında büyüyen cisim, bunların yakın cinsi olmaktadır. Çünkü büyüyen cisim olmak, insan ve bitkiler arasındaki müşterek mahiyetin tamamıdır.¹¹⁸ Böylece Kutbeddin Râzî, tek bir mahiyetin, birbirinden farklı derecelerde olan cinslerinin bulunabileceğini örneklerle göstermiştir. Bu örneklerin ardından mantıkçımız, cinsin yakın ya da uzaklığı meselesinin mahiyet ve mahiyetle ortaklığı bulunan şeylerle bağlantısına dikkat çeker.

Tıpkı Kazvînî gibi Kutbeddin Râzî için de yakın cins, mahiyet ve mahiyetle ortaklığı bulunan şeylerin bazısına ilişkin cevabın, mahiyet ve mahiyetle ortaklığı bulunan şeylerin tümüne ilişkin cevapla aynı olması durumunda ortaya çıkan tümeldir. Sözgelimi insan ve at için ‘bu ikisi nedir ?’ sorusuna verilen ‘canlı’ cevabı, yakın cins olmaktadır. Ayrıca canlılık, insan ve insana canlılıkta benzeyen tüm türler için de ‘onlar nedir ?’ sorusuna verilen tümel cevap olur. Buna karşın uzak cins, mahiyet ve mahiyetle ortaklığı bulunan şeylerin bazısına ilişkin cevabın, mahiyet ve mahiyetle ortaklığı bulunan şeylerin bazısına ilişkin cevaptan farklı olması durumunda ortaya çıkan tümeldir. Sözgelimi insan, bitkiler ve hayvanlar için ‘bunlar nedir’ sorusuna verilen ‘büyüyen cisim’ cevabı, insan için uzak cins olmaktadır. Ancak sadece insan ve hayvanlar söz konusu olduğunda ‘bunlar nedir ?’ sorusuna verilen ‘canlı’ cevabı, yakın cins olmaktadır.¹¹⁹

¹¹⁶ Kazvînî, s. 139.

¹¹⁷ Râzî, Şemsiyye, s. 139.

¹¹⁸ Râzî, Şemsiyye, s. 140.

¹¹⁹ Râzî, Şemsiyye, s. 141.

Kazvîni'yi izleyerek Kutbeddin Râzî, yakın cinsten uzaklaştıkça cinsin uzaklığının artacağını ifade etmektedir. Sözelimi yakın cinsten bir seviye uzaklaştığında, insana nispetle 'büyüyen cisim' örneğinde olduğu gibi insanın, ilk uzak cinsi büyüyen cisim olmaktadır. Yakın cinsten iki seviye uzaklaştığında insanın ikinci uzak cinsi, mutlak cisim olmaktadır. Böylece insanın cinsleri sırasıyla canlılık, büyüyen cisim ve mutlak cisim şeklindedir. Yakın cinsten üç seviye uzaklaştığında ise insanın üçüncü uzak cinsi, cevher olur. Bu durumda insanın cinsleri canlılık, büyüyen cisim, mutlak cisim ve cevher şeklinde sıralanmaktadır. Böylece Kutbeddin Râzî, bir tümelin yakın cinsinden uzaklaştıkça uzak cinslerin sayısının çoğalacağını, her düzey için yeni bir cinsin bulunacağını belirtmektedir.¹²⁰

Kutbeddin Râzî, cins konusunda, son olarak, onun mertebeleri hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre cinsin üç mertebesi bulunmaktadır. Üzerinde hiçbir cins yer almayıp altında cinsler bulunan cins, "yüksek cins"tir ve buna "cinslerin cinsi" denir. Bu cins türüne "cevher"i örnek olarak verebiliriz. Üzerinde cinsler yer alıp altında hiçbir cins bulunmayan cins ise "en alt cins"tir. Bu cins türüne "canlı"yı örnek olarak verebiliriz. Üzerinde ve altında cinslerin yer aldığı cins ise "orta cins"tir. Bu cins türüne "cisim" ve "büyüyen cisim"i örnek olarak verebiliriz. Dördüncü bir cins mertebesi olarak Kutbeddin Râzî, "müfret cins"ten söz etmektedir. Ona göre bu cins mertebesi, kendisinden daha genel veya daha özel bir cins bulunmayan özel bir cinstir. Müfret cinsin altında yalnızca kendisinin türleri olan on akıl bulunmaktadır. Müfret cinsin üzerinde ise yalnızca cevher bulunmaktadır. Fakat bu cevher, müfret cinsin cinsi değildir.¹²¹ Anlaşıyor ki bu müfret cins anlayışı Kutbeddin Râzî'nin kozmolojik ve metafizik anlayışıyla bağlantılıdır.

2.1.2. Tür

Kutbeddin Râzî, öncelikle bir tümelin tikelleriyle olan ilişkisini ele almaktadır. Ona göre bir tümelin tikelleriyle üç türlü bağı kurulabilir. Bunlardan birincisinde, tümelin mahiyeti tikellerinkiyle aynıdır; ikincisinde tümelin mahiyeti tikellerinkine dahildir ve sonuncusunda ise tümelin mahiyeti tikellerinkinin dışındadır. Mantıkçımıza göre mahiyeti tikellerine dahil olan tümele "zâtî", mahiyeti

¹²⁰ Râzî, Şemsiyye, ss. 141, 142.

¹²¹ Râzî, Şemsiyye, ss. 198-200.

tikellerinin dışında olan tümele de “arazî” denmektedir. Ayrıca o, zâti tümelin, “mahiyeti tikellerinin dışında olmayan” şeklinde de tanımlanabileceğini ve bu tanımın diğerinden daha genel olduğunu belirtir.¹²²

Birinci tür tümel yani mahiyeti tikellerinkiyle aynı olan tümel, tür (nev') diye isimlendirilmektedir. Sözelimi Zeyd'in, Amr'ın, Bekir'in ve bunun gibi tikellerin mahiyetinin aynı olduğu olduğundan dolayı insan, bir türdür. Türün dış dünyada birden fazla ferdi olduğu gibi birden fazla ferdi olmayabilir. İlk durumda yani dış dünyada birden fazla ferdi olduğunda, tür; ortaklık ve özellik bakımından ‘o nedir ?’ sorusunun cevabı olan tümeldir. Çünkü bir şeyle ilgili olarak ‘o nedir ?’ sorusu, o şeyin mahiyetini ve hakikatini tamamını öğrenmek için yöneltilmektedir. Söz konusu soru, tek bir ferde yöneltilmişse, sözü edilen ferde özgü mahiyetin tamamı öğrenilmek istenmektedir. Buna karşın söz konusu soru, iki veya daha fazla ferde yöneltilmişse, bu fertlere özgü olan mahiyetin tamamı araştırılmaktadır. İki veya daha fazla sayıda fertlerin mahiyetlerinin tamamı, aralarındaki ortak mahiyetin tamamı aracılığıyla elde edilmektedir. Zeyd söz konusu olduğunda ‘o nedir ?’ sorusuna ‘o insandır’ şeklinde cevap verilmekle insan, Zeyd’e özgü mahiyetin tamamı olmaktadır. Aynı şekilde Zeyd ve Amr için ‘o ikisi nedir ?’ sorusuna ‘o ikisi de insandır’ cevabı verilir. Çünkü insan, Zeyd ile Amr arasındaki müşterek mahiyetin tamamıdır. Böylece Kutbeddin Râzî, sözü edilen örnek bağlamında ‘insan’ şeklindeki cevabı, ortaklık ve özellik bakımından ‘o nedir’ sorusuna mahiyeti veren bir cevap olarak değerlendirmektedir.¹²³

Kutbeddin Râzî, Güneş örneğinde olduğu gibi bazı türlerin dış dünyada tek bir şahsa münhasır olduğunu, böylesi türlerin iki veya çok sayıda ferдинin bulunmadığını belirtir. Tek bir şahsı olsa bile bu tür, salt özelliği göstermesi bakımından ‘o nedir ?’ sorusunun cevabı olan tümeldir. Çünkü tek bir fertle ilgili olarak ‘o nedir ?’ sorusu, sadece bu ferde özgü mahiyeti öğrenmek için yöneltilmektedir. Mantıkçımız, böylesi bir türün başka bir ferдинin bulunmamasından dolayı ‘o nedir ?’ sorusunun, ortak bir mahiyetin tamamını öğrenmek gibi bir amacının olamayacağına dikkat çekmektedir.¹²⁴

¹²² Râzî, Şemsiyye, ss. 130, 131.

¹²³ Râzî, Şemsiyye, ss. 131, 132.

¹²⁴ Râzî, Şemsiyye, s. 132.

Kutbeddin Râzî, hakikat anlayışı bağlamında da türü incelemektedir. Buna göre o türü; “gerçeklikleri bakımından ortak olan (müttefik) bir veya birden çok şeye ‘o nedir ?’ sorusunun cevabı olmak üzere yüklenen tümel” biçiminde tanımlamaktadır. Mantıkçımıza göre tanımda geçen “tümel” ifadesi ile cins kastedilmektedir. Yine bu tanımda geçen “tek bir şeye yüklenen” deyişi ile birden fazla ferdi olmayan türün; “birden çok şeye” yüklenen” deyişi ile de birden fazla ferdi olan türün tanımın sınırları içine girmesi sağlanmıştır. Öte yandan söz konusu tanımda “gerçeklikleri bakımından ortak olan (müttefik)” ifadesiyle, mutlak cins¹²⁵ tanımın kapsamı dışına bırakılmaktadır. Çünkü cins, hakikatleri farklı olan birden çok şeye yüklenen bir tümeldir. Ayrıca söz konusu tanımda “ ‘o nedir ?’ sorusunun cevabı olmak üzere yüklenen tümel” deyişi ile geriye kalan üç tümel yani, fasıl, hassa ve araz-ı amm tanımın kapsamı dışına bırakılmaktadır. Çünkü fasıl, hassa ve araz-ı amm, “o nedir” sorusunun cevabı olmak üzere yüklenen tümelerden değildir.¹²⁶

Kutbeddin Râzî, türü “hakikî” ve “göreceli(izâfî)” tür olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hakikî tür, izafî olmayan gerçek bir durumu gösterir. Yüksek cinsler, kendi bölümleri olan ayrımlardan bağımsız olarak alındıklarında hakikî tür olurlar. Bu itibarla tabîî olan orta türler ve cinsler kendi bölümleri olan ayrımlardan bağımsız olarak alındıklarında hakikî türe dönüşürler. Göreceli tür ise gerçek olmayan, izafî bir durumu gösterir. İnsan cinsinin altında yer alan Türkî ve Rûmî kavramları böyledir. Kutbeddin Râzî’ye göre bu ve benzeri kavramlar, türlerin türü altında yer almalarına rağmen göreceli oldukları için gerçek birer tür olarak kabul edilmezler.

Kutbeddin Râzî türün dereceleri üzerinde durmuştur. Ona göre, üstünde hiçbir tür bulunmayan tür, “en yüksek (âlî) tür” olarak da isimlendirilir. “Cisim” en yüksek türe örnek olarak verilebilir. Altında ve üstünde eşit sayıda tür bulunan türe, “orta tür” denir. “Canlı” veya “büyüyen cisim” kavramlarını orta türe örnek olarak vermek mümkündür. Altında başka tür bulunmayan türe ise, “en alt (sâfil) tür” denir. “İnsan” örneğini burada vermek mümkündür.¹²⁷

¹²⁵ Tanımın içine cins dahil edilirken, mutlak cins tanımın dışında bırakılmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Cürçânî, Haşiye, s. 133.

¹²⁶ Râzî, Şemsiyye, ss. 132, 133.

¹²⁷ Râzî, Şemsiyye, ss. 194-196.

Kutbeddin Râzî, türün derecelendirilmesi ile ilgili olarak başka bir sınıflandırma yapmıştır. Bu sınıflandırmaya göre, tür dört kısma ayrılmaktadır:

Birincisi, üstünde ve altında tür bulunan tür;

İkincisi, üstünde ve altında tür bulunmayan tür;

Üçüncüsü, üstünde tür bulunan ve altında tür olmayan tür;

Dördüncüsü, mutlak cisim örneğinde olduğu gibi üstünde tür olmayıp altında tür bulunan türdür.¹²⁸

Kutbeddin Râzî'nin yaptığı bu sınıflamanın geçerli olmadığı söylenebilir. Bu sınıflamadaki birinci tür, orta türe; üçüncü tür, en alt türe ve dördüncü tür, en yüksek türe karşılık gelmektedir. Mantıkçımızın ikinci tür olarak açıkladığı “üstünde ve altında tür bulunmayan tür”ün herhangi bir karşılığının bulunmadığını düşünmekteyiz.

2.1.3. Ayırım (Fasıl)

Kutbeddin Râzî, ayırım (fasıl) konusunu, ayırımın cinsten farklılığı, ayırımın ilintisel tanımı ve ayırımların dereceleri olmak üzere üç bakımdan ele almaktadır. Kazvîni ayırımın cinsten farklı oluşunu, mahiyetin cüzünün mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün ortaklığı bağlamında incelemiştir. Ona göre mahiyet ile başka bir tür arasında ya hiçbir ortaklık bulunmaz ya da bir parça ortaklık durumu bulunur. Üçüncü olasılık yani mahiyetin cüzünün, mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün tamamı olması durumu geçerli olamaz. Çünkü bu olasılık, cins başlığında incelendiği gibi ayırımın değil, cinsin bir özelliğidir. Öte yandan ilk olasılık olan mahiyetin cüzünün, mahiyet ile başka bir tür arasında hiçbir ortaklığın olmaması durumu da geçerli değildir. Çünkü bu olasılık, sözgelimi ‘düşünen’ özelliği diğer türler ile insan arasında hiçbir ortaklığa geçit vermemektedir. Böylece Kazvîni, ayırımın ancak mahiyetin cüzünün, mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün bir parçası olması durumunda ortaya çıkabileceğini ileri sürmektedir. Sözgelimi mahiyetin bir cüzü olarak ‘duyumsayan’ özelliği, mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün bir parçasıdır ve bu nedenle ayırım olmaktadır. Ayırımın, müşterek cüzün parçası olma durumu sözü edilen cinse eşit oluncaya kadar ilerlemesi

¹²⁸ Râzî, Şemsiyye, s. 197; Râzî, Levâmi, s.76.

durumunda bu ayırma, ‘cinsin ayırımı’ denir. Sonuç olarak Kazvîni’ye göre ayırım; mahiyeti cinsten veya başka bir varlıkta temyiz eden (ayırıcı) bir türdür.¹²⁹

Kutbeddin Râzî, öncelikle cins ile ayırımın ayrıldıkları noktaya dikkat çekmektedir. Ona göre mahiyetin cüzü, mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün tamamı olduğunda ‘cins’, müşterek cüzün parçası olduğunda ise ‘fasıl’ elde edilmektedir. Kutbeddin Râzî de mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün olmaması durumunda, mahiyet ile başka bir tür arasında herhangi bir ilişkinin kurulamayacağını belirtir. Sözgelimi ‘düşünen’ özelliği diğer türler ile insan arasında hiçbir ortaklığa izin vermemektedir. Sonuç olarak mantıkçımıza göre ayırım, mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün bir tür ortaklığından meydana gelmektedir.¹³⁰

Kutbeddin Râzî, ayırımın niteliğini ortaya koymak için müşterek cüzün, olasılıklarını incelemeye geçmektedir. Ona göre mahiyet ile başka bir tür arasındaki ortaklığın, ya daha özel ya daha genel ya da eşit olmak üzere üç ihtimali bulunmaktadır. Mantıkçımız, ilk iki olasılığın geçersizliğini göstererek ortaklığın mahiyete eşit olduğu şıkkının kabul edilebilir olduğunu ileri sürmektedir.

Kutbeddin Râzî’ye göre müşterek cüzün, daha özel olması kabul edilemezdir. Zira daha özeli olmaksızın daha genelin bulunması demek, parçası olmaksızın bütünü bulunmasını kabul etmeyi gerektirirdi. Böylesi bir durumun imkânsız olmasından dolayı ayırımın, mahiyetin tamamının daha özeli olduğu düşüncesi geçerli değildir.¹³¹

Öte yandan, mantıkçımıza göre müşterek cüzün, daha genel olması şıkkı da kabul edilemezdir. Çünkü mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterekin tamamının bir kısmı, eğer müşterekin tamamından daha genel olsaydı, müşterekin tamamı olmaksızın, genellik manasını gerçekleştirmek üzere başka bir türde bulunurdu. Böylece her ikisinde de bulunduğu için, mahiyet ile müşterekin tamamının karşısında bulunan bu tür arasında bir müştereklik ortaya çıkardı. Bu durumda ise her ikisi de kabul edilemez olan iki sonuca varılmaktadır. Bunlardan ilki, mahiyet ile sözü edilen tür arasındaki ortaklığın, bir bütünsellik yani tamamlılığı içermesidir. Daha önce de

¹²⁹ Kazvîni, s. 142.

¹³⁰ Râzî, Şemsiyye, s. 142.

¹³¹ Râzî, Şemsiyye, s. 143.

belirtildiği gibi mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün tamamlılığında söz etmek ayırımın değil, cinsin konusudur.¹³²

Kabul edilemez ikinci sonuç ise mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün bir parça ilişkisi olarak görülmesine yöneliktir. Kutbeddin Râzî'ye göre bu şikkın geçerli olması durumu bir teselsüle yol açmaktadır. Zira bu durumda iki tane mahiyetin müşterek tamamı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, mahiyet ile karşısındaki tür arasındaki müşterekin tamamı ve ikincisi de, mahiyet ile birinci müşterekin tamamının karşısında bulunan ikinci tür arasındaki müşterekin tamamıdır. Mahiyet ile ikinci tür arasındaki müşterekin tamamının bir kısmının, kendisinden daha genel olması durumunda, ikinci müşterekin tamamı olmaksızın başka bir türde de mevcut olmasını kabul etmek gerekli olacaktır. Ancak bu takdirde de, mahiyet ile ikinci müşterekin tamamının karşısında bulunan üçüncü tür arasında da bir ortaklık doğacak ve bu süreç ard arda devam ederek teselsül ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı mantıkçımıza göre mahiyet ile başka bir tür arasındaki müşterek cüzün bir parça ilişkisi olarak görülmesi kabul edilemezdir. Mahiyet ile başka bir tür arasındaki ortaklığın, daha özel ya da daha genel olmasının imkânsızlığını ortaya koyduktan sonra Kutbeddin Râzî, söz konusu ortaklığı eşitliğe dayandırmaktadır.¹³³

Kazvînî, ayırımın ilintisel tanımını; “‘cevherinde hangi şeydir ?’ sorusuna cevap olarak bir şeye yüklenen tümel” biçiminde yapmaktadır.¹³⁴ Ona göre bir hakikat (mahiyet) iki eşit veya daha fazla eşit parçadan oluşuyor olsaydı, tanım gereği bunların hepsinin ayırım olarak kabul edilmesi gerekli olurdu. Çünkü ayırım, mahiyeti, varlık bakımından kendisine benzeyeninden ayırt eder.¹³⁵

Kazvînî'nin ayırım tanımını aynen aktaran Kutbeddin Râzî, örneklerle bu tanıma açık kılmaya çalışmaktadır. Ona göre insan söz konusu olduğunda ‘düşünen’ ve ‘duyumsayan’ (hassâs) tümel yüklemeleri ayırımıdır. Çünkü Zeyd için ‘cevherinde hangi şey ?’ olduğu sorulduğunda, ‘düşünen’ veya ‘duyumsayan’ olarak cevap verilmekle Zeyd, diğer türlerden ayırt edilmektedir. Bir başka deyişle mantıkçımıza göre bir mahiyeti diğer türlerden ayıran cevhere ait ayırt edici vasıf, ayırım sayesinde mümkün olmaktadır. Fakat ayırımın cevhere ait olması şartı aranmaz ve ilintiyle

¹³² Râzî, Şemsiyye, ss. 143-145.

¹³³ Râzî, Şemsiyye, ss. 145, 146.

¹³⁴ Daha önce belirttiğimiz gibi bu tanım da resm değil haddir.

¹³⁵ Kazvînî, s. 148.

yapılacak bir ayırımla yetinilirse ‘cevherinde hangi şey ?’ olduğu sorusuna türün hassası ile cevap verilebilir.¹³⁶

Kutbeddin Râzî, daha sonra ayırımın tanımını tahlil etmeye geçmektedir. Ona göre tanımda “tümel” terimi, diğer tümelleri kapsayan bir cins olarak kullanılmaktadır. Ancak, onun ‘hangi şey olduğu?’ sorusuna cevap olarak bir şeye yüklenmesi deyişi ile tür, cins, araz-ı amm tanımın sınırlarının dışında bırakılmaktadır. Çünkü tür ve cins ‘o, hangi şeydir ?’ değil ‘o, nedir ?’ sorusunun cevabı olan tümellerdir. Araz-ı amm ise herhangi bir soruya cevap değildir. Öte yandan ayırımın tanımında geçen “cevherinde” ifadesi ile de hassa tanımın sınırlarının dışında bırakılmaktadır. Çünkü hassa, her ne kadar bir şeyi diğerlerinden ayırt etmeye yarasa da bu ayırım, cevherde ve zatta değil, bilakis arazda gerçekleşmektedir.¹³⁷

Ayırım meselesiyle ilgili olarak Kutbeddin Râzî’nin incelediği son konu, yakın ve uzak ayırımdır. Kazvîni’ye göre türü, cinste kendisine ortak olanlardan ayıran ayırım, yakın cinste olursa buna yakın ayırım; uzak cinste olursa buna da uzak ayırım denmektedir. İnsan söz konusu olduğunda ‘düşünen’ tümeli yakın ayırma ve ‘duyumsayan’ tümeli de uzak ayırma örnektir.¹³⁸

Kutbeddin Râzî öncelikle ayırımın, biri mantıksal diğeri ontolojik olmak üzere iki biçimde türü ayırt etmeye yaradığını belirtir. Mantıksal bir tümel olarak ayırımın, cinste ortak olanları birbirinden ayırt etme işlevini açıklamada mantıkçımız, Kazvîni’nin açıklamaları eşliğinde verdiği örneklerle konunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi türü, cinste kendisine ortak olanlardan ayıran ayırma, yakın; türü, uzak cinste kendisine ortak olanlardan ayıran ayırma da uzak ayırım denmektedir. Buna göre insan söz konusu olduğunda ‘düşünen’ tümelinin yakın ayırım olmasının nedeni düşünmenin insanı, hareket eden canlı (el-hayevân) ortaklarından ayırmasıdır. Buna karşın ‘duyumsayan’ tümelinin uzak ayırım olmasının nedeni ise duyumsamanın insanı, büyüyen cisimlikte olan ortaklarından ayırmasıdır.¹³⁹

¹³⁶ Râzî, Şemsiyye, ss. 148, 149.

¹³⁷ Râzî, Şemsiyye, s. 149.

¹³⁸ Kazvîni, ss. 150, 151.

¹³⁹ Râzî, Şemsiyye, s. 149.

Kutbeddin Râzî'nin mantık alanında ayırımın, türü cinsten ayırdığını kabul etmekle birlikte onun ontolojik alanda bir etkisinin olmadığı görüşünü savunduğu söylenebilir. Ona göre ayırımın, varlıkları birbirinden ayırt edebileceği görüşü kesinlik taşımayan ve ihtimal içeren bir görüştür. Bu nedenle de ayırımın, ontolojik sahada etkili olduğunu savunmak mümkün değildir. Bu yaklaşımını mantıkçımız, birtakım akıl yürütmelere ve varsayımlara dayanarak çürütmeye girişmektedir. Sözgelimi bir hakikatin mahiyeti, iki eşit şeyden oluşmuş olsaydı, ortaya iki ihtimal ortaya çıkardı. Bunlardan ilki, bunlardan birinin diğerine ihtiyaç duymaması ve ikincisi ise bunlardan birinin diğerine ihtiyaç duyması durumudur. Mantıkçımıza göre her iki ihtimal de kabul edilemez sonuçlara yol açmaktadır. Mahiyetin bazı cüzlerinin diğer bazılarına muhtaç olmasından dolayı, ilk ihtimal olan söz konusu iki mahiyetten birinin diğerine ihtiyaç duymaması ihtimali geçerli olamaz.¹⁴⁰

Kutbeddin Râzî, iki mahiyetten birinin diğerine ihtiyaç duyması şeklinde dile getirdiği ikinci ihtimalini ele alır ve daha sonra her bir durumun kabul edilemezliğini gösterir. Sözgelimi iki mahiyetten birinin diğerine ihtiyaç duyması, birinin diğerine ve diğerinin de bu ilkinde muhtaç olması şeklinde ele alınacak olursa, bu durum kısır döngüye (devr) yol açmaktadır ve devir yöntemiyle herhangi bir iddiayı kanıtlamak da mümkün değildir. Öte yandan her iki mahiyet de birbirine eşit düzeyde zatidirler. Bu nedenle birinin diğerine ihtiyacının daha öncelikli olduğu ileri sürülemez. Sonuç olarak mantıkçımıza göre faslın ontolojik bir işlevi bulunmamaktadır.¹⁴¹

2.1.4. Araz

Kutbeddin Râzî'ye göre araz, her şeyden önce mahiyetin dışında olan bir tümeldir. Onun arazları sınıflandırmasının temelinde, arazın mahiyetten ayrılmasının mümkün olup olmaması durumu bulunmaktadır. Üç sayısının tek sayı olması örneğinde olduğu gibi mahiyetten ayrılması mümkün olmayan araza, araz-ı lâzım denmektedir. İnsana nispetle bil-fiil yazıcı olması örneğinde olduğu gibi mahiyetten ayrılması mümkün olan araz da araz-ı müfârik olarak isimlendirilmektedir.¹⁴²

¹⁴⁰ Râzî, Şemsiyye, ss. 151, 152.

¹⁴¹ Râzî, Şemsiyye, s. 152.

¹⁴² Râzî, Şemsiyye, s. 154.

Kutbeddin Râzî, arâz-ı lazımı, biri varlık için olan araz-ı lâzım ve diğeri mahiyet için olan araz-ı lâzım olmak üzere kendi içinde iki gruba ayırmaktadır.

Kutbeddin Râzî, varlık için olan araz-ı lâzım konusunu, Habeşli bir insanın siyah tenli olması örneğiyle açıklamaktadır. Bir insanın Habeşli ve siyah tenli olması, insanlık mahiyetinin ayrılmaz bir mahiyeti değildir. Şayet siyah tenli olmak, insanın mahiyetinin bir parçası olmuş olsaydı, bütün insanların siyah tenli olmaları gerekirdi. Oysa bütün insanların siyah tenli olmadıkları açıktır. Öte yandan, Habeşli insanların siyah tenli oldukları da bir gerçektir. Bu durumda mantıkçımız, Habeşli bir insanın siyah tenli olmasının mahiyetin değil, varlığının ayrılmaz bir arazi olduğunu belirtmektedir. Kutbeddin Râzî, mahiyet için olan araz-ı lazım konusunu, dört sayısının çift sayı olması örneğiyle izah etmektedir. Dört sayısının bulunduğu her durumda çift sayı olma özelliğinin kendisinden ayrılmamış olmasından dolayı çift sayı olma durumu, mahiyetin ayrılmaz bir arazi olmaktadır.¹⁴³ Kutbeddin Râzî, mahiyet için olan araz-ı lâzımı, açık olan ve olmayan şeklinde iki gruba ayırarak incelemektedir.

Mahiyet için açık olan araz-ı lâzım; dört sayısının, iki eşit parçaya ayrılması örneğinde olduğu gibi zihnin, lâzım ve melzûm arasındaki gerekliliği bilmesi için, melzûmun tasavvuru ile aynı anda lâzımın tasavvurunun yeterli olmasıdır. Söz konusu örnek bağlamında bir insan, dört sayısı ile iki eşit parçaya ayrılmayı tasavvur eder etmez dört sayısının iki eşit parçaya ayrılacağını kavrar. Mahiyet için açık olmayan araz-ı lâzım ise zihnin, lâzım ile melzûm arasındaki gerekliliği bilmesi için bir aracıya ihtiyaç duyduğu araz-ı lâzımdır. Sözelimi üçgenin iç açılarının toplamının, iki dik açıya eşit olması, mahiyet için açık olmayan araz-ı lâzımın örneğidir. Çünkü zihnin üçgenin iç açılarını ve iki dik açıyı tasavvur etmesiyle, bir aracı olmaksızın üçgenin iç açılarının toplamının, iki dik açıya eşit olması sonucuna ulaşması mümkün değildir.¹⁴⁴ Kutbeddin Râzî'nin *Şerhu's-Şemsiyye*'sine bir haşiye kaleme alan Cürcânî, söz konusu örnekte aracılığın geometrik kanıtlar olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁵ Öte yandan Kutbeddin Râzî, mahiyet için açık olmayan araz-ı lâzımın anlaşılmasını sağlayacak olan aracın; duyular, tecrübe, sezgi ve benzerleri

¹⁴³ Râzî, *Şemsiyye*, ss. 154, 155.

¹⁴⁴ Râzî, *Şemsiyye*, ss. 156, 157.

¹⁴⁵ Cürcânî, *Haşiye*, s. 157.

olabileceğini söyleyerek her konunun kendine uygun düşen araçların bulunacağını belirtmektedir.¹⁴⁶

Tıpkı Kazvî'nî gibi Kutbeddin Râzî, mahiyetten ayrılması mümkün olan araz olarak tanımladığı araz-ı müfârik, arazın mahiyetten ayrılış hızına göre ikiye ayırmaktadır. Utanan bir kimsenin yüzünün kızarması ve korkan bir kimsenin de yüzünün sararması örneklerinde olduğu gibi bazı araz-ı müfâriklerin mahiyetten ayrılması oldukça çabuktur. Saça düşen aklık ve gençlik örneklerinde olduğu gibi bazı araz-ı müfâriklerin mahiyetten ayrılması daha geç olmaktadır.¹⁴⁷ Bu noktadan sonra Kutbeddin Râzî, arazın mahiyetten ayrılış hızına göre araz-ı müfârikin ikiye ayrılmasının kesin bir sınıflama olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü tanımından da anlaşılacağı gibi araz-ı müfârik, bir şeyden ayrılması mümkün olanın özellikleri çok değişik nitelikte veya sayıda olabilir. Sözelimi bir şeyden ayrılması mümkün olanın, zorunlu olarak ayırık olması gerekmez. Nitekim feleklerin hareketleri örneğinde olduğu gibi araz-ı müfârik, hiç ayrılmayarak varlığını sürdürebilir.¹⁴⁸

2.1.5. Hassa ve Araz-ı Âmm

Kutbeddin Râzî, hassa konusunu tam tanım ve ilintisel tanım bağlamında incelemektedir. İslâm mantıkçıları gibi ona göre de mahiyetin dışında olan iki tür tümel bulunmaktadır. Bunlardan biri –tüm türleriyle birlikte- araz-ı âmm, diğeri de hassadır. Bu durumda mantıkçının önünde duran ilk görev, mahiyetin dışında bulunmakla ortak bir yanı olan iki tümelin birbirinden ayrıldığı noktayı tespit etmektir. Bu nedenle tıpkı Kazvî'nî gibi Kutbeddin Râzî de araz-ı âmm ile hassanın birbiriyle ilişkisini gösterip ardından tam tanımını yapmaktadırlar. Öncelikle araz olmak bakımından hassa, lâzım ve müfârik arazların kapsamı içinde bulunmaktadır. Genel arazlardan hassayı farklılaştıran husus ise hassanın, tek bir türün fertlerine özgü olmasıdır. İnsan söz konusu olduğunda onun hassası, gülen olmasıdır. Çünkü gülme, tüm canlılar içinde yalnızca insana özgü olan bir özelliktir. Araz-ı âmm ise tek bir türün fertlerine özgü olmayan, farklı mahiyetlerin fertlerini kapsayan arazdır. İnsan söz konusu olduğunda onun araz-ı âmmi, yürüyen olmasıdır. Çünkü yürüme,

¹⁴⁶ Râzî, Şemsiyye, ss. 157, 158; Râzî, Levâmi, s. 90, 91

¹⁴⁷ Kazvî'nî, s. 153; Râzî, Şemsiyye, s. 160.

¹⁴⁸ Râzî, Şemsiyye, s. 160.

yalnızca insana özgü olmayan insanla birlikte başka canlılarda da bulunan bir özelliktir.¹⁴⁹

Kazvî'nin 'sadece tek bir hakikatin fertleri için arazi olarak söylenen tümeldir'¹⁵⁰ şeklinde yaptığı hassanın ilintisel tanımını aynen benimseyen Kutbeddin Râzî, tanımda geçen kelimeleri tahlil etmek suretiyle hassanın tanımını açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Buna göre tanımda geçen 'sadece' ifadesi ile cins ve araz-ı âmm, tanımın kapsamı dışında tutulmaktadır. Çünkü cins ve araz-ı amm, hassanın aksine, hakikatleri farklı olanlar için söylenen tümellerdir. Tanımda geçen 'arazi olarak söylenen' deyişle de tür ve ayırım tanımın kapsamı dışında bırakılmaktadır. Çünkü hassanın aksine olarak tür ve ayırım fertlerine yüklenmesi arazi değil, zatidir.¹⁵¹

Kutbeddin Râzî'ye göre hassa ya bileşik ya da basit olur. Bileşiğe örnek olarak yarasa yavrusunun uçmasını verir. Burada yavru ve uçmak, bileşik bir hassadır ve yavrunun uçmasını da tabiatı yarasa olan türe has kılar. Basite örnek olarak insanın gülmesi verilebilir. Çünkü basit bir lafız olarak 'gülmek' terimi de tabiatı insan olan türe has kılınır.¹⁵² Böylece Mantıkçımız, diğer tümellerden farkını ortaya koymak suretiyle hassanın özelliklerini açıklamıştır.

Beş tümel konusunu inceleyen Râzî, böylece Kavramlar mantığının asıl gayesi olan *tanım* (ta'rifat) konusuna geçmektedir.

2.2. TANIM (TA'RİFAT)

Sözlükte, tanıtmak, belirtmek, bildirmek anlamlarına gelen tarif kelimesi, mantıkçılar ve usulcüler tarafından "kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren söz" anlamında kullanılmıştır. Türkçe'de tarif kelimesi yerine tanım ifadesi daha çok kullanılmaktadır. Tarif kelimesine aynı zamanda "muarrif" ve "el-kavlü'ş-şarih" de denilmektedir.¹⁵³

Fârâbî gibi İslâm mantıkçıları tanım konusunu, mantığın tasavvurlar, yani kavramlar bölümünde incelemişlerdir. Tanım, İslâm mantıkçılarının tasavvurât ve

¹⁴⁹ Kazvî'nin, s. 160; Râzî, Şemsiyye, s. 161.

¹⁵⁰ Kazvî'nin, s. 160.

¹⁵¹ Râzî, Şemsiyye, s. 161.

¹⁵² Râzî, Levâmi, s. 91.

¹⁵³ Ömer Türker, "Tarif", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV yay., İstanbul, 2011, Cilt: 40, s. 28.

tasdikât şeklinde ayırdıkları mantık ilminde tasavvurâtın hedefi olarak bilinmektedir. Çünkü kavram tahlilleriyle ulaşılmak istenen asıl amaç tanımdır. Onlar tanım konusunu genelde “el-kavlü’ş-şarih” (açıklayıcı söz) ve “târifât” (tarifler) başlığı altında işlemişlerdir.¹⁵⁴ Kutbeddin Râzî de bu geleneğe bağlı kalmış ve konuyu, mantığın tasavvurlar kısmında ele almıştır.

İbn Sîna’ya göre tanım, bir şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür. Tanım, o şeyin cinsinin ve ayrımının bileşiminden ibaret olup; onun ortak kurucuları cinsi, özel kurucusu ise ayrımıdır.¹⁵⁵

Kutbeddin Râzî’ye göre tanım, bir şeyi tarif edendir. Tarif eden ise kendisinin tasavvurundan o şeyin yani tarif edilenin tasavvurunu gerektirendir. Tarif eden, tarif edilen fikrin veya nesnenin kendisi dışındakilerden farklılığını (ağyarını men’) sağlar.¹⁵⁶ Burada, şeyin tasavvurundan kastedilen, bir yönüyle tasavvur değil hakikatin kühünün tasavvurudur. Bu da “hadd-ı tam”dır. Mesela, “düşünen canlı” ifadesini buna örnek olarak verebiliriz. Bunun tasavvur edilmesi, insan hakikatinin tasavvurunu gerektirir.¹⁵⁷ Kutbeddin Râzî, tanımda geçen “kendisi dışındakilerden farklılığı” ifadesinin, hadd-ı nakıs ve “resim”leri bu tanıma dahil etmek için söylendiğini belirtir. Çünkü bu ikisinin tasavvurları, bir şeyin hakikatinin tasavvurunu gerektirmez, sadece kendisi dışındakilerden farklılığını gösterir.¹⁵⁸

2.2.1. Tanım Çeşitleri

Kutbeddin Râzî, İslâm mantıkçıları gibi tanımı öncelikle hadd ve resm diye ikiye ayırmış ve bu ikisinden her birini de tam ve nakıs olmak üzere toplam dört kısımda incelemiştir.

2.2.1.1. Tam Özsel Tanım

Yakın cins ve yakın ayırmadan yapılan tanıma, hadd-ı tam (tam özsel tanım) denir. Bu tanım türünde, tanım tanımlanan şeyin mahiyetine ilişkin ayırıştırıcı olan

¹⁵⁴ Bingöl, Tanım, s. 14.

¹⁵⁵ İbn Sîna, Medhâl, s. 19; İbn Sîna, İşârât, s. 16.

¹⁵⁶ Râzî, Şemsiyye, s. 209.

¹⁵⁷ Râzî, Şemsiyye, s. 210.

¹⁵⁸ Râzî, Şemsiyye, s. 210.

özellikleri açıklar. Mesela, insanın “düşünen canlı” ile tanımlanması bu tanıma örnek olarak verilebilir. Bu örnekte “canlı” lafzı insanın yakın cinsini, “düşünen” lafzı ise insanın yakın ayrımını ifade eder. Kutbeddin Râzî’ye bu tanımın “hadd” diye isimlendirilmesi, zâti olanları yani cins ve ayrımı içerip yabancı unsurları men etmesi sebebiyledir. “Tam” diye isimlendirilmesi, zati olanların tamamını kapsamaması nedeniyledir.¹⁵⁹

2.2.1.2. Eksik Özsel Tanım

Sadece yakın ayrım ile veya uzak cins ve yakın ayrım ile yapılan tanıma, hadd-ı nakıs (eksik özsel tanım) denir. Bu tanım türünde, tanım tanımlanan şeyin mahiyetine ilişkin ayrıştırıcı bilgileri değil, ayrıntılardan ibaret olan nitelikleri açıklar. Mesela, insanın “düşünen” ile veya “düşünen cisim” ile tanımlanması bu tanım çeşidine örnek olarak verilebilir. Bu örnekte “cisim” lafzı insanın uzak cinsini, “düşünen” lafzı ise insanın yakın ayrımını ifade eder. Kutbeddin Râzî, bu tanım çeşidinde geçen “hadd” ve “nakıs” kelimelerinin anlamlarını açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre, bu tanımın “hadd” diye isimlendirilmesi, yukarıda da geçtiği gibi, zâti olanları yani cins ve ayrımı içerip yabancı unsurları men etmesi sebebiyledir. “Nakıs” diye isimlendirilmesi, zati olanların tamamını değil bazısını kapsamaması nedeniyledir.¹⁶⁰

2.2.1.3. Tam İlintisel Tanım

Yakın cins ve hassa ile yapılan tanıma, resm-i tam (tam ilintisel tanım) denir. İnsanın “gülen canlı” ile tanımlanması bu tanım çeşidine örnek gösterilir. Bu örnekte “canlı” lafzı insanın yakın cinsini, “gülen” lafzı ise insanın hassasını ifade eder. Burada insanın mahiyetini oluşturan ayrım çıkarılarak yerine hassası konulmuş, böylece tam özsel tanımdan tam ilintisel tanıma geçilmiştir.

¹⁵⁹ Râzî, Şemsiyye, s. 213.

¹⁶⁰ Râzî, Şemsiyye, s. 214.

2.2.1.4. Eksik İlintisel Tanım

Sadece hassa ile veya uzak cins ve hassa ile yapılan tanıma, resm-i nakıs (eksik ilintisel tanım) denir. İnsanın “gülen” veya “gülen cisim” ile tanımlanması bu tanıma örnek olarak verilebilir. Bu örnekte “cisim” lafzı insanın uzak cinsini, “gülen” lafzı insanın hassasını ifade eder.¹⁶¹

Kutbeddin Râzî, tanımların dört kısım ile sınırlandırılmış olduğunu ve bunların dışında bir tanım çeşidinin olmadığını iddia etmektedir. Bu iddiasını şöyle temellendirmektedir: “Eğer tanım, tamamıyla zâtilerden oluşursa, ya bütün zâtileri kapsar, hadd-i tamm olur; ya da bazı zâtileri kapsar, hadd-i nakıs olur. Eğer tanım, sadece zâtilerden oluşmazsa, ya yakın cins ve hassa ile yapılır, resm-i tamm olur; ya da başka türlü yapılır, resm-i nakıs olur”.¹⁶² Tanım çeşitlerini ortaya koyduktan sonra tanımda uyulması gereken şartların neler olduğu ve bu şartlara uyulmaması durumunda karşılaşılabilecek hataların neler olduğu konusuna geçebiliriz.

2.2.2. Tanımda Uyulması Gereken Kurallar / Tanımın Şartları

Tanım yaparken hataya düşmemek, yani yanlış tanım yapmamak için uyulması gereken birtakım kurallar vardır. Kutbeddin Râzî’ye göre bu kurallar şunlardır:

1- Tanımın, tanımlanandan önce gelmesi zorunludur. Bir şey kendisinden önce bilinemez.

2- Tanım, tanımlananla aynı olamaz. Tanımın, tanımlanandan önce bilinmesinin zorunluluğundan dolayı; tanımın, tanımlananla aynı olması da doğru değildir.

4- Tanımın, tanımlanandan daha açık ve anlaşılır olması gerekir.

5- Tanımın, tanımlanandan daha genel olması doğru değildir. Zira bu durum, tanımı ifade etmekten acizdir. Çünkü tanımdan maksat, ya tanımlananın hakikatinin tasavvurudur, ya da kendisi dışındakilerden ayrışmasını/farklılaşmasını sağlamaktır.

¹⁶¹ Râzî, Şemsiyye, s. 214.

¹⁶² Râzî, Şemsiyye, s. 216.

Tanımın, tanımlanandan daha genel olması durumunda, bu ikisi de sağlanamamaktadır.

6- Tanımın, tanımlanandan daha özel olması da doğru değildir. Çünkü bu durumda, tanım daha kapalı olur ve gerekli olanları kapsamayabilir. Zira özel olanın akıldaki varlığı daha azdır. Akılda özel olanın varlığı, daha genel olanın varlığını gerektirir. Genel olan ise, özel olan olmaksızın akılda bulunabilir. Aynı şekilde, özel olanın tahakkuk şartları ve ona zıt olan şeyler çoktur. Çünkü genelin her şartı ve zıttı, özel için de geçerlidir. Özelin her şartı ve zıttı, genel için geçerli değildir. Her ne ki, şartları ve zıtları fazla olanın, akılda gerçekleşmesi(vukuu) azdır. Akılda varlığı az olan ise, daha kapalıdır.

7- Tanımın, tanımlanandan ayırık (mübayin) olması doğru değildir. Çünkü daha özel ve genel olanın tanım için tanımlanana yakınlıklarına rağmen uygun olmaması, ayırık olanın hiç uygun olmamasını gerektirir. Çünkü ayırık olan, tanımlanandan çok daha uzaktadır.

8- Tanımın tanımlanana, özellik ve genellik hususunda eşit olması gerekir. Tanım için söz konusu olan fertler, tanımlanan için de geçerlidir. Tersine de geçerlidir.¹⁶³

Mantıkçılar nezdindeki “tanımın, câmi’, mâni’, muttarit ve mûna’kis olması gerektiği” yolundaki sözler, Kutbeddin Râzî’nin yukarıdaki ifade etmiş olduğu kuralları destekler mahiyettedir. Nitekim Kutbeddin Râzî’ye göre tanımın câmi’ olması, tanımın, tanımlananın hiçbir ferdini dışarıda bırakmaksızın hepsini toplamasını (efrâdını câmi’) gerektirir. Yani tanım ile tanımlanan aynı mahiyetteki şeyleri toplayıp kuşatmalıdır. Tanımın mâni’ olması, tanıma, tanımlananın dışında hiçbir şeyin girmemesini (ağyarını mâni) gerektirir. Yani tanım ile tanımlanan aynı nitelikte olmayanları dışarıda bırakmalıdır. Tanımın muttarid olması, ne zaman tanım bulunursa tanımlananın bulunmasını gerektirir. Tanımın mûnakis olması ise, tanımın olmaması durumunda, tanımlananın da olmamasını gerektirir.¹⁶⁴

Kutbeddin Râzî’nin ortaya koymuş olduğu bu kurallardan, tanım için geçerli olan şeylerin tanımlanan için de geçerli olduğu ve tanım ile tanımlananın tam olarak örtüşmesi gerektiği fikrini çıkarabiliriz.

¹⁶³ Râzî, Şemsiyye, ss. 210, 211.

¹⁶⁴ Râzî, Şemsiyye, s. 212.

2.2.3. Tanımda Ortaya Çıkan Hatalar ve Onlardan Kaçınma

Kutbeddin Râzî, İslâm mantıkçıları gibi tanımda uyulması gereken kuralları izah ettikten sonra bir şeyin tanımını yaparken düşülebilecek muhtemel hatalara da dikkat çekmiştir. Kutbeddin Râzî, tanım kurallarını ihlal etme durumunda ortaya çıkabilecek tanım hatalarını Kazvini'den farklı olarak¹⁶⁵ manaya ait olmak ve lafza ait olmak üzere iki kısımda incelemektedir.

2.2.3.1. Mana Bakımından Tanım Hataları

Bilgi ve bilgisizlikte eşit olan iki şeyi birbiriyle tanımlamak, tanımda hataya neden olur ve bundan kaçınmak gerekir. “Hareket”in, “sakin olmayan” ile tanımlanması buna örnek olarak verilebilir. Çünkü bu ikisi, bilinip bilinmemede eşit seviyededir. Birini bilen, diğerini de bilir; birini bilmeyen, diğerini de bilmez. Tanımın bilgi açısından tanımlanandan daha önce bilinmesi gerekir. Çünkü tanımın bilgisi, tanımlananın bilgisinin illetidir. İlet ise, ma'lul'den önce gelir.

Bir şeyi, bilgisinin kendisine dayandığı şeyle tanımlamak. Bu da, ya eşit seviyede olur, “açık devir” diye isimlendirilir; ya da farklı seviyelerde olur, “gizli devir” diye isimlendirilir. Kutbeddin Râzî, bu konuda Kazvini'nin “açık devir” için vermiş olduğu “Nitelik, kendisiyle benzerliğin kurulduğu şeydir” dedikten sonra, “Benzerlik de, nitelikte ortaklıktır” denmesi örneğinin ve “gizli devir” için vermiş olduğu “İki, birin çiftidir” dedikten sonra, “Birin çifti, iki eşite bölünendir” sonra, iki eşit, biri diğerine üstünlük sağlamayan iki şeydir” sonra da, “iki şey, iki tane olandır” denmesi örneğinin¹⁶⁶ yeterince açık olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁷

2.2.3.2. Lafız Bakımdan Tanım Hataları

Kutbeddin Râzî'ye göre, bu tür tanım hataları bir kişinin başkasına tarif etme çabasında görülür. Genelde bu tür hatalara yol açan tanımlarda, delâleti açık olmayan

¹⁶⁵ Kazvini böyle bir ayrıma gitmemiştir. Bkz. Kazvini, s.216.

¹⁶⁶ Râzî, Şemsiyye, s. 216.

¹⁶⁷ Râzî, Şemsiyye, s. 217.

lafızlar kullanılır, bundan dolayı da tanımın maksadı ortadan kalkar. Bu tür tanım hataları ise şunlardır:

Tanımda bilinmeyen yabancı lafızları kullanmak veya bir şeyi kendisinden daha kapalı bir şey ile tanımlamak, tanımdaki lafız hatalarındandır. Kutbeddin Râzî, bu tanım hatası için, ateşin “uskutus” ile tanımlanmasını örnek olarak verir. Burada ateşi tanımlarken tanımlanmaya muhtaç olan “uskutus”¹⁶⁸ kelimesinin kullanılması tanım hatasına neden olmuştur. Şayet, muhatap, yabancı kelimeleri biliyorsa ve de manaya delâlet eden bir karine varsa, tanımda, bunları kullanması caiz olur.¹⁶⁹

Mecazî lafızları kullanmak tanım hatasıdır. Çünkü, çoğunlukla, zihne ilk gelen, hakikî manalardır. Bundan dolayı, mecazî lafızlar, lafza ait hatalardan sayılmıştır. Mecazî lafızlar açıklanmaya muhtaç olan lafızlardır. Halbuki, tanımın açık ve anlaşılır olması için tanımda bu tür lafızların kullanılmaması gerekir. Mesela, aslanı Gazanfer(iri aslan) ile tanımlamak bu tür tanım hatasına örnek olarak verilebilir.¹⁷⁰

Müşterek lafızları kullanmak tanım hatasıdır. Çünkü, iştirak, kastedilen mananın anlaşılmasını engeller. Yani ihtiyaç duyulmadığı halde tanımda aynı veya benzer şeyi tekrarlamak bu tür tanım hatasına yol açar. Mesela, “Ney, enstrümantal nefesli bir çalgı âletidir” tanımında yer alan ‘enstrümantal’, ‘âlet’ anlamına geldiğinden ihtiyaç duyulmadığı halde gereksiz yere kullanılmıştır.¹⁷¹

¹⁶⁸ Kutbeddin Râzî bu kelimenin ne anlama geldiği konusunda herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Bkz. Râzî, Şemsiyye, s. 218.

¹⁶⁹ Râzî, Şemsiyye, ss. 217, 218.

¹⁷⁰ Emiroğlu, s. 89.

¹⁷¹ Emiroğlu, s. 90.

SONUÇ

Kutbeddin Râzî ondördüncü yüzyılda yaşamış önemli bir İslâm mantıkçısı ve filozofudur. Râzî, İslam düşüncesinde öne çıkmış önemli mantık eserlerine şerhler yazmış olmasına rağmen, bu eserlerde, kendi orijinal görüşlerini açıkça ortaya koymanın yanında, şerh etmiş olduğu eserlerin izaha muhtaç yerlerini açıklamaya, konuyla ilgili görüşlerini farklı görüşlerle mukayese ederek ortaya koymaya çalışması onun orijinal yönünü oluşturmaktadır. Bu eserlerin başında, tezimizde ziyadesiyle yararlandığımız *Tahriru'l-Kâvâidi'l-Mantıkıyye fi Şerhi Risâleti's-Şemsiyye* isimli kitabı yer almaktadır. Bunun dışında *Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk* ve *Levâmiu'l-Esrar fi Şerh-i Metaliu'l-Envâr* gibi mantık alanında çok önemli kitapları bulunmaktadır. Kutbeddin Râzî, bu eserlerinde genelde mantığın bütün konularını, özelde ise araştırmamızın konusu olan mantığın tasavvurat konusunu ele almış ve onlardaki tartışmalı noktaları da gündeme getirerek en ince ayrıntılarıyla incelemiştir.

Kutbeddin Râzî'nin, kavramlar mantığı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durması diğer mantıkçılar gibi onun dil ile ilgilenmesine bağlanabilir. Bize göre Kutbeddin Râzî'nin orijinal tarafı, incelemiş olduğu mantık metinlerinde dilsel tahlillere yer vermiş olması ve yaptığı değerlendirmelerde yahut yorumlarda dirayetli ve rahat hareket etmesidir.

Kutbeddin Râzî, kavramlar mantığına hazırlık niteliği taşıyan mantığın tanımı ve mahiyeti konusunu, klasik mantıkta yaygın bir anlayış olan tasavvur ve tasdik ayrımından hareketle ortaya koymaktadır. Ona göre tasavvur, bir şeyin zihindeki sureti, tasdik ise bir şey üzerine verilen olumlu ya da olumsuz hükümdür. Şeyin zihindeki sureti ve bunun üzerine bir hüküm vermede akıl yanlış düşebilir. Bu süreçte akli yanlış düşmekten koruyacak bir ilmin gerekli olduğu ve bu ilmin mantık olduğu konusundaki geleneksel anlayışı kabul etmektedir. Kutbeddin Râzî'ye göre mantık, akıl yürütme esnasında kendisine uyulduğunda zihnî hataya düşmekten alıkoyan bir ilim olup, kendisi bizzat ilim olduğu gibi diğer ilimler için de âlettir.

Râzî'ye göre mantık ne tamamıyla doğuştan ne de tamamıyla sonradan kazanılmıştır. Bir kısmı doğuştan; bir kısmı da sonradan kazanılmıştır. Bununla bağlantılı olarak Kutbeddin Râzî, kimsenin mantık öğrenmekten uzak duramayacağı

sonucuna varmıştır. Çünkü ister normal, ister üstün bir zekaya sahip olsun, herkesin akıl yürütme esnasında hataya düşme ihtimali vardır. Mutlak bilgiyle desteklenmeleri nedeniyle ancak ilahi vahye mazhar olanların mantık öğrenmeye ihtiyaçları yoktur.

Râzî'ye göre mantığın konusu tasavvurlar ve tasdiklerdir. Çoğu mantıkçı gibi o da mantığın konusunun tümel, tikel, arazî, zati gibi tasavvurlara ait konular ile önerme, döndürme, çelişki ve önermeler gibi tasdikata ait konular olduğunu ifade etmiştir. Böylece mantığın konusu, beş tümel, önermeler, kıyas, burhan, cedel, hitabet, şiiir ve mugalâta olmak üzere sekiz bölüm halinde sıralanır. Kutbeddin Râzî, kategorileri mantığın konusu olarak görmemiştir. Bunun sebebinin, kategorilerin mantıktan çok belki de ontolojinin, metafiziğin v epistemolojinin konusu olduğunu düşünüyoruz. Ona göre mantığın amacı, daha önce de zikredildiği gibi zihni hataya düşmekten korumaktır.

Kutbeddin Râzî, kavram mantığını asıl ilgilendiren konular olan lafız, lafzın delâleti, kavram, kavram çeşitleri, beş tümel ve tanımı ayrıntılarıyla incelemiştir. Lafzı, mana ifade eden söz; delâleti ise kendisini anlamaktan başka bir şeyin anlaşıldığı şey olarak ortaya koymuştur. Lafzın delâletlerinden olan ve kavramlar mantığını temelden ilgilendiren sözlü vaz'î delâletin çeşitleri olan mutabakat, tazammun ve iltizam üzerinde durmuştur.

Terimleri, yapıları itibariyle müfret ve mürekkep olmak üzere iki genel kategoriye ayıran Râzî, Kavramlar mantığının temelini oluşturan müfret lafızları, türleri bakımından isim, fiil ve harf olarak konu edinmiş; bunlar arasından da beş tümele götüren isimleri daha ön plana almıştır. Genel itibariyle sistemli bir yol takip eden ve Ebherî'nin *İsagocî*'sindeki yapıya benzer bir yol takip eden Râzî, isim yapısıyla gelen lafızları anlam ve aralarındaki ilişki bakımından ele almıştır. Anlamları bakımından bu terimleri, alem, mutevati, müşterek, müşekkik, menkul, hakikî, mecazî olarak sınıflandırırken; aralarındaki ilişki bakımından ise müradif ve mütebayin olmak üzere sınıflandırmıştır.

Bu sınıflandırmadan hareketle kavramlar konusuna geçiş yapan Râzî, kavramları ilk olarak kendisine kaynaklık eden lafızların yapılarına binaen basit (müfret) ve bileşik (mürekkep) kavramlar olarak ikiye ayırmıştır. Basit kavram, parçaları kendi başlarına bir anlam ifade etmeyen kavram olarak kabul edilmişken; bileşik kavram, parçaları kendi başlarına bir anlama sahip olan kavramlar olarak

tanımlanmıştır. Kutbeddin Râzî, bunların çeşitleri üzerinde dururken, ağırlığı basit kavramlara vermiştir. Bunun yanında kavram çeşitleri olarak tikel, tümel, zâtî, arazî kavramları sıralamıştır. Özellikle tümel kavramlar, bütün mantıkçıların yaptığı gibi Kutbeddin Râzî'nin de üzerinde durduğu en önemli konudur. Cins, tür, ayırım, hassa ve araz-ı âmm'dan müteşekkil beş tümel konusunu ayrı ayrı tanımlayıp bütün ayrıntılarıyla incelemiştir.

Kutbeddin Râzî'ye göre Kavramlar mantığının yegâne gâyesi tanıma ulaşmaktır. Çünkü bir şeyin mahiyeti, o şeyin tanımını verir. Tanım, hadd ve resm olmak üzere ikiye ayrılır. Tanımın bu iki çeşidi, tam ve tam olmayan olarak çeşitlendirilmiştir. Râzî'ye göre, Kavramlar mantığının nihayete ermesi, tanıma ulaşmakla gerçekleşir.

Farâbî ve İbn Sinâ sistemine uygun olarak yazılmış ve medreselerde yüzyıllar boyunca en çok okutulup üzerine açıklamalar (şerhler) yapılan başlıca eserler Ebheri'nin *İsagoci*'si ve Kazvîni'nin *Şemsiyye*'si dir. Ülkemizde daha çok *İsagoci* eseri ve üzerine yapılmış şerhler daha çok tanınmaktadır. *İsagoci*'den daha arka planda kalmış olan *Şemsiyye*'nin *İsagoci* kadar tanınmasının, mantık alanında yapılan çalışmaların niteliğini daha da artıracığı kanaatindeyiz. Yapmış olduğumuz bu çalışmanın da bu alana mütevazî bir katkı sağlamasını umut ediyoruz.

KAYNAKÇA

Alp, Talha. **Mantık Terimleri Sözlüğü**, Yasin Yay., İstanbul, 2007.

Atademir, H. Ragıp. **Aristoteles'in Mantık ve İlim Anlayışı**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1974.

Bingöl, Abdülkuddüs. "İletişim Bağlamında Dil ve Mantık", **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: XL, Ankara, 1999, ss. 105-115.

Bingöl, Abdülkuddüs. **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, MEB Yay., İstanbul, 1993.

Bolay, M. Naci. **Fârâbî ve İbn Sîna'da Kavram Anlayışı**, MEB Yay., İstanbul, 1990.

Cürcânî, Seyyid Şerif. **Haşiye ala Şerhi'ş-Şemsiyye**, tsh. Muhsin Bidarfer, Menşurat-ı Bidar, 3. Baskı, Kum, 2005.

Cürcânî, Seyyid Şerif. **Kitabu't- Ta'rifat**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.

Emiroğlu, İbrahim. **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yay., 6. Baskı, Ankara, 2010.

Fârâbî, Ebu Nasr. **İhsâu'l-Ulum (İlimlerin Sayımı)**, çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul, 1990.

Fârâbî, Ebu Nasr. "Kitabu'l-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık (Mantıkta Kullanılan Lafızlar)", çev., Sadık Türker, **Kutadgu Bilig**, Sayı: 2, İstanbul, 2002, ss. 93-176.

Fârâbî, Ebu Nasr. "Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler", **Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri** içinde, nşr. ve çev., M. T. Küyel, A.K.D.T.Y.K. Yay., Farabi Küliyatı, Sayı:1, Ankara, 1990, ss. 42-49.

Fârâbî, Ebu Nasr. “Tavti’e fi’l-Mantık (Mantiğa Başlangıç)”, **Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri** içinde, nşr. M.T. Küyel, A.K.D.T.Y.K. Yay., Farabi Külliyyatı, Sayı:1, Ankara, 1990, ss. 26-30.

Gazâlî, Ebu Hamid. **Makasıdu’l-Felasife (Felsefenin Temel İlkeleri)**, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yay., Ankara, 2001.

İbn Manzur. **Lisanü’l-Arab**, Daru’l-Meârif, Kahire, trhsz.

İbn Sînâ, Ebû Ali. **el-İşârât ve’t-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)**, çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Ali. **el-Medhâl (Mantiğa Giriş)**, çev. Ö. Türker, Litera Yay, İstanbul, 2006.

Kazvîni, Necmeddin b. Ömer el-Kâtibi. **Risâletü’ş-Şemsiyye**, tsh. Muhsin Bidarfer, Menşurat-ı Bidar, 3. Baskı, Kum, 2005.

Öner, Necati. **Klasik Mantık**, A.Ü.İ.F. Yay, Ankara, 1991.

Özdemir, İbrahim. **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık**, İz Yay., İstanbul, 2006.

Pehlivan, Necmettin. **Şemsu’d-Din Muhammed b. Eşref es-Semerkandi’nin “Kıstâsu’l-Efkâr fi Tahkiki’l-Esrâr” Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

Râzi, Kutbeddin. **Levâmiu’l-Esrâr fi Şerhi Metâliu’l-Envâr**, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1303.

Râzi, Kutbeddin. **Risâletü’l-ma’mûle fi’t-Tasavvur ve’t-TFasdîk**, thk. Mehdi Şerâitî, Beyrut, 2004

Râzî, Kutbeddin. **Tahriru Kâvâidi'l-Mantıkîyye fi Şerhi Risâleti's-Şemsiyye**, tsh. Muhsin Bidarfer, Menşurat-ı Bidar, 3. Baskı, Kum, 2005.

Taftâzâni, Sadeddin Ömer. **Şerhu's-Şemsiyye**, thk. Cadullah Besam Salih, Daru'n-Nur, 2011.

Tehânevi, Muhammed Ali. **Keşşafü Istilahi'l-Fünun ve'l Ulum**, Ed. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

Türker, Ömer. "Ta'rif", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., Cilt: 40, İstanbul, 2011, ss. 28-29.