



BİR DELÂLET TÜRÜ OLARAK İLTİZÂM

Implication (İltizâm) as a Type of Signification (Dalâla)

Enver ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Mantık Anabilim Dalı, Rize, Türkiye.

*Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University The Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious
Studies, Division of Logic, Rize, Türkiye.*

enver.sahin@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6905-8671

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 06 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025

Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 439-462

Atıf / Citation: Şahin, Enver. "Bir Delâlet Türü Olarak İltizam [Implication (İltizâm) as a Type of Signification (Dalâla)]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 27 (Haziran / June 2025): 439-462

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1652803>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Enver ŞAHİN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Mantık, genel olarak bilinenlerden hareketle bilinmeyenin elde edilmesini sağlayan, kurallarına riayet edildiğinde insan zihnini hatadan emin kılan ve doğru ile yanlış bir-birinden ayırt etmeye yarayan sanat olarak tanımlanmaktadır. Genel hatlarıyla mantığın temel kuralları ve konuları, ilk öğretmen olarak kabul edilen Aristoteles'in (MÖ. 322) *Organon* külliyyatı içerisinde belirlenir. Fakat zaman içerisinde Helenistik dönemdeki Aristoteles şarihleri ve Stoacılar bu konulara bazı ilaveler yapma gereği hissetmişlerdir. Aristoteles metinlerini anlama, yorumlama ve onlara bazı ilaveler yapma geleneği, Müslüman mantıkçılar tarafından yazılan eserlerde de devam ettirilmiştir. Başta tasavvur ve tasdik ayrımı, şartlı önermeler, bazı modalite türleri ve şartlı kıyaslar gibi Aristoteles mantığı içerisinde olmayan birçok konu, İslam dünyası içerisinde yetişen çeşitli mantıkçılar tarafından mantığa ilave edilmiştir. Mantığa ilave edilen konulardan biri de delâlet bahsidir. Delâlet bahsiyle birlikte dil meseleleri eş zamanlı olarak mantık içerisinde ele alınmıştır. Dil ve delâlet meselelerini derinlemesine incelemekle onlar, mantığı sadece bir düşünme aracı olarak değil, aynı zamanda dilin ve anlamın temelini çözme aracı olarak da kullanmışlardır. Bu makale tasavvur mantığının temel konularından biri olan delâlet bahsi hakkındadır. Delâlet, genel olarak bir şeyin başka bir şey hakkında bilgi vermesi olarak tanımlanmakla beraber daha özel anlamıyla ise anlaşılmasıyla başka bir şeyin anlaşılmasını gerektiren şey olarak tarif edilmektedir. Delâlet, mantıkta lafız ile mana arasında bağlantıyı sağlayan bir araç olarak görülmektedir. Dil felsefesi, fıkıh usulü, belagat, beyân gibi birçok disiplin içerisinde farklı bağlamlarda yer alan delâlet konusu, İslam mantık geleneği içerisinde tasavvurat kısmındaki lafız bahislerine başlanmadan önce ele alınmaktadır. Delâlet konusunun ilk olarak İbn Sînâ (v. 1037) tarafından mantığa dâhil edildiği tahmin edilmektedir. Bu bölümlerde delâletin ne anlama geldiği, hangi kısımlara ayrıldığı ve bu kısımlar arasındaki ilişkilerin nasıl düzenlendiği üzerinde durulmaktadır. Bununla beraber İslam mantık tarihi içerisinde delâletin kısımlarına bazı itirazların yöneltildiği görülmektedir. Bu makalenin temel amacı öncelikle lafız, mana/anlam ve delâletin nasıl tanımlandığı, delâletin hangi kısımlara ayrıldığı, bu kısımların ne anlama geldiği üzerinde durmak, daha sonra mantıkçılar tarafından iltizâmî delâletin bir delâlet türü olarak kabul edilip edilmeyeceğine yönelik ileri sürülen bu itirazları dile getirmek, sonucunda ise bu itirazlara verilen cevapları tartışmaktır. İncelemede detaylı metin analizi metodu kullanılacak ve delâlet bahsinin zikredildiği literatürdeki kaynaklar birbiriyle mukayese edilecektir. Bu yapılırken geleneksel mantığın kurucu simaları Ebû Nasr el-Fârâbî (v. 950), İbn Sînâ'dan sonra (v. 1037), Gazzâlî (v. 1111), Fahreddin er-Râzî (v. 1210), Efdalüddin el-Hüncî (v. 1248), Esîrüddin el-Ebherî (v. 1265) ve Necmüddin el-Kâtibî'nin (v. 1277) eserlerinden istifade edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Delâlet, İltizâmî Delâlet, Vaz', Anlam.

Abstract

Logic is generally defined as the art that enables the unknown to be obtained from the known, ensures the distribution of rules and compliance with the human mind from error and helps to distinguish right from wrong. In general terms, the basic rules and subjects of logic were determined in the *Organon* corpus of Aristotle (d. 322 BC), who is considered the first teacher. However, in time, the Aristotelian commentators and the Stoics in the Hellenistic period felt the need to make some additions to these topics. The tradition of understanding and interpreting Aristotelian texts and making some additions to them was continued in Islamic logic. Many topics that were not included in Aristotelian logic, such as the distinction between conception and assent, conditional

propositions, some types of modality and conditional syllogisms, were added to Islamic logic by various logicians who grew up in the Islamic World. One of the topics added to logic is the signification (*dalâla*). The issues of language were simultaneously dealt with in logic along with the issues of signification. By examining the language and signification in depth they used logic not only as a tool for thinking but also as a tool for unravelling the foundations of language and meaning. The article is about issue of signification, which is one of the basic subjects of the conception logic. In general, it is defined as something that gives information about something else but in a more specific sense, it is defined as something that requires something else to be understood. The signification is seen as a tool that provides a connection between words and meaning in logic. The subject of signification, which is included in many disciplines such as philosophy of language, *uṣūl al-fiqh*, rhetoric, and *bayân* in different contexts, is dealt with together in the Islamic logic tradition as an addition to wording before the discussions on *taṣawwūrât* and wording begin. It is estimated that the subject of signification, was first was included in logic by Ibn Sīnā (d. 1037). In this context, the discussion focuses on meaning of signification, its classifications and the relationships between these classifications are structured. However, it is observed that some objections have been raised against the parts of signification in the history of Islamic logic. The main purpose of this article is firstly to examine how word, meaning and signification are defined, how signification is classified and what these classifications, and what the parts mean, and then to express these objections raised by logicians about whether the implicative signification (*al-dalâla al-iltizâmiyya*) should be accepted as a type of signification, and finally to discuss the answers to these objections. In this study, the method of detailed textual analysis will be used, and the sources in the literature in which the subject of demonstration is mentioned will be compared with one another. In doing so, the study will draw upon the works of key figures in the tradition of classical logic, including Abū Naṣr al-Fārābī (d. 950), Ibn Sīnā, al-Ghazālī (d. 1111), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210), Afdāl al-Dīn al-Khūnajī (d. 1248), Athīr al-Dīn al-Abharī (d. 1265) and Najm al-Dīn al-Kātibī (d. 1277).

Keywords: Logic, Signification, Implicative Signification, *Waḍ'*, Meaning.

Giriş

“Delâlet” bahsi başta gramer, dil felsefesi, mantık, fıkıh usulü, tefsir ve hadis olmak üzere birçok disiplinle alakalı çok yönlü bir meseledir. Bu çerçevede delâlet konusunun fıkıh usulüyle¹ ve kelamla² bağlantısı üzerine çalışma yapılmıştır. Fakat bir inceleme alanı olarak delâlet konusunun mantık disiplini içerisinde nasıl ele alındığı, konu etrafındaki tartışmalar üzerinde durulmamıştır. Bu nedenle işbu makalenin ana

¹ Fetullah Yılmaz, “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi”, *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (Temmuz 2016): 101-136.

² Davut İltaz, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM – İslam Araştırmaları Merkezi, 2011).

amacını, delâlet konusunu salt mantık içerisinde nasıl ele alındığını incelemek oluşturmaktadır.

Bir mananın zihinde nasıl oluştuğuna dair genel ilke ve kuralların tespit edilmesi ve açıklanması mantığın temel ilgi alanına girmektedir. Bu açıdan “salt o olması bakımından mana” mantığın ilgilendiği konulardan biridir. Bunun yanında lafız konusu mantıkta manayı aktaran araç olması bakımından incelenmektedir.³ Bu açıdan bir lafzın manaya nasıl delâlet ettiğiyle mantıkçılar, bir lafzın hangi anlamda kullanıldığı ve ne manaya geldiğiyle de dil bilimciler ilgilenmektedirler.⁴

Mantığın esas ilgilendiği konu mana olmasına rağmen lafız konuları da dâhil olmak üzere birçok konu Müslüman mantıkçılar tarafından mantık disiplini içerisinde ilk defa ele alınıp incelenmiştir. Bu bağlamda Müslüman mantıkçıların mantığa dâhil ettiği konulardan biri de delâlet bahisleridir. Delâlet konularının ilk defa kimin tarafından ele alındığı bilinmemekle beraber Fârâbî’de bu bahislerin müstakil biçimde yer almadığı görülmektedir. O, delâlet bahisini ele almadan doğrudan delâlet eden tekil (müfred) lafzı isim, fiil ve edat bağlamında ele almaktadır.⁵ Buna karşın İbn Sînâ mantığında bu konular hem lafızdan bağımsız hem de sistematik biçimde ele alınmaktadır.⁶ Bu nedenle delâlet bahislerini mantıkta ilk defa inceleyen İbn Sînâ olduğu kabul edilmektedir.⁷

İbn Sînâ’nın İslam dünyasında Aristoteles (MÖ 322) temelli mantık anlayışını temsil eden Bağdat Okuluna karşı gelişen ve Horasan merkezli Doğu mantık anlayışını şekillendiren kanonik eseri *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* içerisinde delâlet bahislerine yer verdiği görülmektedir. İbn Sînâ’nın zihnî varlığı, bir başka deyişle anlamı, mantığın esas ilgilendiği alan haline getirmesi ve lafızları da anlama delâlet etmesi bakımından ince-

³ Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-şifâ: el-Medhal-Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 16.

⁴ Ebû Nasr Fârâbî, *Elfâzül-müstâ’mele fi’l-mantık- Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 17.

⁵ Fârâbî, “Peri Hermeneias”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1985), 1-133.

⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât-İşaretler ve Tembihler*, çev. Ömer Türker-Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 4.

⁷ M. Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina’da Kavram Anlayışı* (İstanbul: MEB Yayınları 1989), 79-83; Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 19.

lemesi, mantığa delâlet konularının lafız ile mana arasındaki münasebeti tesis etmesi bakımından dâhil edilmesine neden olmuştur.⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kavram mantığında, önce delâlet konuları daha sonra lafız bahisleri en son ise mana ile ilgili mevzular incelenmiştir.

İbn Sînâ'nın mantığa delâlet konularını ilave etmesiyle beraber bu konuların sonraki yüzyıllar içerisinde yazılan mantık metinlerinde incelendiği görülmektedir. Bu çerçevede Behmenyâr b. Merzübân⁹ (v. 1066), Ebû Hâmid el-Gazzâlî,¹⁰ Ömer b. Sehlân es-Sâvî¹¹ (v. 1145), Fahreddin er-Râzî,¹² Efdalüddin el-Hûnecî,¹³ Esîrüddin el-Ebherî,¹⁴ Nasîrüddin et-Tûsî¹⁵ (v. 1274), Necmüddin el-Kâtibî,¹⁶ Sirâcüddin el-Urmevî¹⁷ (v. 1283) gibi mantıkçılar yazdıkları mantık kitaplarında delâlet bahislerine yer vermişlerdir.

Zaman içerisinde delâlet meselelerine dair bazı eleştiriler de dile getirilmiş, hatta bu eleştirileri de içeren risâleler¹⁸ kaleme alınmıştır. Bu eleştirilerin daha çok delâletin tanımını, iltizâmî delâletin bir delâlet türü olarak kabul edilip edilmeyeceği üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu makalede öncelikle delâletin tanımını ve delâletin türleri ele alındıktan sonra bu delâlet türlerinden biri olarak kabul edilen iltizâmî delâlete yö-

⁸ Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 49-52.

⁹ Behmenyâr b. Merzübân, *et-Tihassîl*, Tahsis ve Ta'lik Murteza Mutahharî (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1393), 13.

¹⁰ Ebû Hamid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011), 1/135-136.

¹¹ Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Besâ'irü'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993), 33.

¹² Fahreddin er-Râzî, *Mantıkü'l-Mülâhhas*, thk. A. Karamelkî- A.Asgarinejad (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sadık, 1382), 19-21.

¹³ Efdalüddin el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, thk. Khaled el-Rouayheb (Tahran/Berlin: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389), 10.

¹⁴ Esîrüddin el-Ebherî, *Tenzilü'l-efkâr fî ta'dilü'l-esrâr*, çev. Kamil Kömürcü-Ekrem Safa Gül (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2022), 55.

¹⁵ Nasîrüddin et-Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fî'l-mantık*, nşr. Hasan eş-Şafii-Muhammed es-Sâid Cemalüddin (Kahire: Meclisü'l A'la es-Sekâfe, 2004), 35.

¹⁶ Necmüddin el-Kâtibî, *Câmî'u'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik*, çev. Selman Sucu vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 77.

¹⁷ Sirâceddin el-Urmevî, *Beyânü'l-hakk* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1567), 2b.

¹⁸ Fahrüddin Ali Bedî'î el-Bendehî, *Risâle fî emvâ'i delâleti'l-elfâz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4862), 36b-41a.

neltiren eleştiriler tartışılacak en sonunda ise iltizâmî delâletin bir delâlet türü olarak görülüp görülemeyeceği üzerinde durulacaktır.

1. Delâletin Tanımı

Fârâbî'ye göre insan, tabiatı itibarıyla toplum içerisinde yaşamaya me-yilli bir varlıktır. İmkânları itibarıyla sınırlı bir varlık olduğu için geçimini başkalarının yardımına ihtiyaç duyacak biçimde idame ettirmektedir. İhtiyaçlarını başkalarına anlatmak için zaman içerisinde çeşitli araçlar ve yollar icat etmektedir. İsteklerini karşı tarafa anlatmak için ilk önce el-kol hareketi şeklindeki basit eylemleri ve bir anlama gelmeyen kesik kesik sesleri türetmiştir. Zamanla anlatmak istediği manaları karşılamak için ise lafızları kullanmış ve onları anlamı aktaran birer araç haline dönüştürmüştür.¹⁹ Özel anlamıyla insanın içinde doğan manaları karşılamak için sesleri, sözcükleri kullanma süreci genel anlamıyla ise bir şeyler ifade etmek için bir şeyleri kullanma sürecine delâlet adı verilmektedir.

Mantıkta kullanıldığı anlam itibarıyla delâlet “bir şeyin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesi”,²⁰ “bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesini gerektirecek durumda olması”,²¹ “bir şeyin öyle durumda olmasıdır ki o şey bilindiğinde ondan başka bir şeyin bilinmesi de lâzım gelmektedir”²² ve “bir emirden başka bir emrin anlaşılması”²³ olarak tarif edilmektedir.

İbn Sînâ delâlet konusunu doğrudan nefis teorisiyle bağlantılı biçimde incelemiştir. Buna göre nefiste yer alan duyumların fonksiyonu sadece duyumsananı algılamaktır. Mesela duyum yetilerinden biri olan kulağın fonksiyonu bir sesin işitilmesi ve işitilen sesin nefse iletilmesidir. Bu sesin

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf- Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 73-75.

²⁰ Kurbuddîn Râzî, *Tahrîrî'l-kavâ'id'l-mantikiyye bi şerhi'r-risâleti's-Semsiyye* (İstanbul: Ahmed Efendi Matbaası, 1907), 19; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel-Şerhu Tellîsi'l-Miftâh* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 2004), 506.

²¹ Muhammed A'lâ b. Ali Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Refik el-A'cem (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/787.

²² Mustafa b. Yûsûf el-Mostarî, *Şerhu-İsâgûcî*, nşr. Yânceli Muhammed Tevfik (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, H 1316), 7.

²³ Muhammed b. Yunus es-Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar fî İlmi'l-Mantık* (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1875), 6.

manasının ne olduğunu kulak yetisi idrak edememektedir. Bilakis bu sesle birlikte bir mananın nefiste resmedilmesini sağlayan yeti, onun ifadesiyle söylenecek olursa “hayal” yetisidir.²⁴ Hayal; ses, renk, koku vb. şeylerin manaya dönüştürülmesini sağlamaktadır. Kulak, her ses duyduğu zaman bunu nefse aktarmakta ve nefis de hayal vasıtasıyla bu sesin manasını idrak etmektedir. İşte nefiste oluşan lafız ile mana arasındaki bu irtibat sürecine İbn Sînâ “delâlet” ismini vermektedir.

Bunun yanı sıra İbn Sînâ bir lafzın manaya delâlet etmesi için o lafzın, manaya mukabil vaz’ edilmesini de şart olarak koşmaktadır. Vaz’, terimsel olarak lafzın manaya karşı konulmasını ifade eder. Dolayısıyla vaz’ olmadan lafız-mana ilişkisini kurmak mümkün değildir. Aksi takdirde her bir lafzın kendine belirlenmiş bir anlam alanına hapsedilmiş olması, delâlet ettiği mana ile sınırlandırılması ve kendi manasının dışına çıkamaması gerekecektir. Hâlbuki gelenek ya da şeriatın vaz’ etmesiyle beraber bir lafız önceki delâlet ettiği anlamın dışına çıkarak başka manalara da karşı konulabilir hale dönüşebilmektedir.²⁵ Lafzın delâlet ettiği anlamın değişebilir olması bize vaz’ın irade sahibi birinin iradesine bağlı nedensiz bir ilişki olduğunu göstermektedir. Buna yönelik benzer bir açıklama fıkıh usulü âlimleri tarafından lafzın vaz’ı bağlamında yapılır. “Lafzın bir manayı göstermek için tayin edilmesi” olarak tanımlanan vaz’, işaret, uylayım/muvâzaa ve kasıt bileşenleriyle yapılabilir. Bu bileşenlerin öncelik-sonralık ilişkisine dair Kur’an’ın mahluk olması meselesi etrafında tartışmalar mevcuttur. Ancak usulcüler uylayımın, lafzın delâletinin gerçekleşmesi için gerek şart olması hususunda hemfikirdir. Kasıt ise mantıkçılara göre şart olarak kabul edilmez. Fakat dilciler sözü söyleyenin kastının da delâlet için gerekli olduğunu iddia eder, usulcüler de bu görüşe yakındır. Bu da usulcülerin nezdinde lafzın anlama delâletinin değişebileceğini ve bu değişim sebebiyle ortaya çıkabilecek karışıklığın kasıt kaydıyla giderilebileceğini göstermektedir.²⁶

²⁴ İbn Sînâ, *Kütübü’ş-şifâ: İbâre- Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4.

²⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 4.

²⁶ İlaşt, *Fıkıh Usulünde Mütekelim’in Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 133-151.

2. Delâletin Kısımlarına Dair Tartışmalar

Mantıkçılar tümevarım metodunu kullanarak delâleti, sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Sözlü delâlet bir mananın söz aracılığıyla aktarımı iken sözsüz delâlet bir mananın söz olmadan belirtilmesidir. Daha sonra ise sözsüz ve sözlü delâleti tabîî, aklî ve vazî olmak üzere üç kısma tasnif etmişlerdir. Dolayısıyla delâletin toplamda şu altı kısmı ortaya çıkmıştır:

- a) Sözsüz tabîî delâlet, insanın tabiatında mündemiç durumların kendini bir belirtiyile dışarıya aksettirmesidir. Mesela “utangaçlık” durumunun kendini “yüz kızarıklığı” ya da ‘korku’ durumunun kendisini “yüzün sararması” şeklinde ortaya koyması gibi.
- b) Sözsüz aklî delâlet, ses olmadan belirtilerden hareketle yapılan çıkarımlardır. Mesela var olan her şeyin bir sebebinin olmasından hareketle tabiatın da yaratıcı bir sebebe ihtiyaç duyacağına çıkarsanması gibi.
- c) Sözsüz vazî delâlet, insanların oydaşarak bir anlamı ifade etmesi için sessiz bir durumu tercih etmesidir. Mesela trafikte arabaların durmasını anlatmak için düdük sesi yerine kırmızı ışığı ihdas etmeleri gibi.
- d) Sözlü tabîî delâlet, insanın, insanî herhangi bir durumunu söz aracılığıyla ortaya koymasidir. Mesela, sıkılganlığı ifade etmesi için “üff” lafzının kullanılması ve göğüs ağrısının anlatılması için “ahh” sözünün kullanılması böyledir. Bu delâlet türünün mantıkta muteber olmamasının nedeni, insanların “üff” lafzını sıkılganlığı bildirmek ya da “ahh” lafzını acıyı bildirmek için vaz’ etmemesidir. Bilakis bu delâletler doğuştan bir şeyi ifade eden tabîî durumlardır. Dolayısıyla bu tür delâletler insan iradesiyle gerçekleşen vazî durumlar değildir.
- e) Sözlü aklî delâlet, bir sesin ses olarak kalmaması, sesin dışında bir anlamı ifade etmesidir. Mesela “kapının çalmasıyla” beraber sadece sesin çıkmasına takılıp kalınmayıp orada birinin var olduğunun çıkarsanması böyle bir delâlettir.
- f) Sözlü vazî delâlet ise insanların zihinde gerçekleşen anlamları muhatbına iletme için bir sözcüğü tercih etmeleridir. Mesela, insanların dış dünyada gördükleri bir nesneye karşılık zihinde gerçekleşen “konuşan canlı” manasına karşılık oydaşarak “insan” lafzını kullanması gibi.

Burada vaz'î delâletin gerçekleşebilmesi için “lafzın vaz” edildiği manaya karşı konulduğunun lafzı işiten kişi tarafından bilinmesi gerekir mi?’ sorusu akla gelmektedir. Mesela “insan” lafzının “konuşan canlı’ya vaz’ edildiğinin “insan” lafzını işiten biri tarafından bilinmesi gerekli midir? Ya da vaz’ sebebiyle değil de başka bir sebepten ötürü bir kişinin herhangi bir sözün manasını anlaması vaz’î delâlet kapsamında değerlendirilebilir mi? Bu noktada Hûnecî²⁷ ve Ebherî²⁸ vaz’î delâleti, “sözün kullanıldığında vaz’ı bilen kişiye nispetle ondan mananın anlaşılması” şeklinde tarif etmeleri onların vaz’î delâlette sözün manaya vaz’ edildiğinin bilinmesini şart olarak koştukları anlamına gelmektedir. Kâtibî, Hûnecî’nin “vaz’ı bilen kişiye nispetle sözün kullanıldığında ondan mananın anlaşılması” şeklinde vaz’î delâletin tanımına koyduğu kayıttan herhangi bir lafzın bu manaya karşı konulduğunu bilmeyen birinin bir sözcükten çeşitli karineler sebebiyle manasını anlamasının veya o lafzın bu manaya karşı konulduğunu vaz’ ilmi nedeniyle değil de rastlantı sonucu bilen kişinin bunu bilmesinin de aynı şekilde delâlet olarak isimlendirilmeyeceğini anlatmak istediği görüşündedir.²⁹ Dolayısıyla Kâtibî de vaz’î delâlette anlamın muhatap tarafından bilinmesinin gerekli olduğu görüşünü devam ettirir ve vaz’î delâleti “lafzın bir durum içerisinde olması ve ne zaman lafız bu durum içerisinde kullanılırsa onu işiten onun manasını vaz’ illetinden dolayı anlaması”³⁰ şeklinde tanımlar.

Fakat Hûnecî’nin yaşadığı zamana yakın bir dönemde yaşayan ve Hûnecî’nin *el-Cümel* adlı muhtasar eseri üzerine *Şerhu cümel fi’l-Mantık* adıyla değerli bir şerh kaleme alan İbn Vâsıl el-Hamevî (v. 1298) Hûnecî, Ebherî ve Kâtibî’nin bu delâlet düşüncesine katılmaz. Hûnecî, Ebherî ve Kâtibî’nin delâleti “bir lafzın zikredilmesinden mananın anlaşılması” şeklinde tarif etmelerini “bir şeyi kendisinin illeti olacağı” gerekçesiyle eleştirir.³¹ İbn Vâsıl’a göre anlam, lafzın delâlet etmesi sebebiyle değil

²⁷ Hûnecî, *Keşfü’l-esrâr*, 11.

²⁸ Ebherî, *Umwânu’l-hakk ve burhânü’s-sıdk*, thk. Zeynelabidin el-Hüseynî (İstanbul: Dâru’n-Neşr Câmiatü İbn Haldûn, 2024), 71.

²⁹ Enver Şahin, *Kâtibî’nin Şerhu Keşfü’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 2/46.

³⁰ Şahin, *Kâtibî’nin Şerhu Keşfü’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2/48.

³¹ İbn Vâsıl el-Hamevî, *Commentary the Jumal on Logic*, ed. Khaled El-Rouayheb (Leiden: Brill,

bilakis lafzın kullanımdan sonra ikincil olarak gerçekleşir. Bir kişi konuştuğunda kullandığı lafzın delâletiyle lafzın o anlamda kullanılmasını murat eder. İşiten kişi ise konuşanın lafzını kullandığı anlamdan sonra anlar. Sonuçta ise lafzın kullanıldığı mana vaz' itibarıyla o lafzın delâlet ettiği manadan sonra anlaşılır. Dolayısıyla muhatap tarafından anlaşılan anlam/fehm, lafzın delâletinden sonra gerçekleşmektedir. Mananın lafzın delâletinin yerine kullanılması mananın kendisinden sonra anlaşılması anlamına gelmektedir. Bu, yukarıda bahsedildiği gibi, usulcülerin kabul ettiği kastın, delâletin gerek şartlarından biri olduğu görüşüne benzerdir. Mantıkçılar ise lafzın manaya delâlet etmesini lafızdan mananın anlaşılması olarak kabul etmektedir. Şayet delâlet, lafızdan mananın anlaşılması ve lafzın bizatihi manaya delâlet etmesi olursa bu takdirde bir şey kendisine illet yapılmış olur.

Kâtibî ise yapılanın İbn Vâsıl'ın iddia ettiği gibi anlamı delâletle illetlendirmek olmadığı düşüncesindedir. Bilakis özelde Hûnecî genelde ise mantıkçılar anlamı/mefhum, anlaşılan anlama karşılık lafzın konulmasıyla, ayrıca lafzın o anlam için kullanılmasıyla ve vaz' bilgisinden dolayı onu işittiğinde onun anlaşılmasıyla illetlendirmektedir.³² Dolayısıyla mantıkçılar, delâleti bir manaya karşı bir lafzın konulması veya bir manaya karşı bir lafzın kullanılmasıyla karşılamaktadır. Yoksa delâlet, salt lafızdan mananın anlaşılması değildir, bilakis lafzın o manaya konulması sebebiyle lafzın anlamının anlaşılmasından ibarettir.

Diğer taraftan Kuzey Afrika mantık okulunun temsilcilerinden Muhammed b. Yunus es-Senûsî (v. 1490) delâletin meydana gelebilmesi için karşı tarafın bir lafzın bu anlama karşı konulduğunun anlamasının şart olmadığı düşüncesindedir. Zira ona göre 'anlama' delâletin bir özelliğidir, karşı tarafın bunun ne anlama geldiğini bilmesinin delâletin gerçekleşmesinde herhangi bir önemi yoktur.³³ İbn Sînâ da *Medhal*'de benzer yaklaşımı ifade eder. Her lafzın bir anlamı olmaması dolayısıyla delâlet, konuşanın iradesiyle gerçekleşir. Lafzın tek başına delâleti söz

2022), 65.

³² Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2/48.

³³ Muhammed b. Yunus es-Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar fî İlmi'l-Mantık* (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1875), 6.

konusu değildir. Eğer lafız tek başına yeterli olsaydı her lafzın bir şekilde delâleti olması gerekirdi. Bu durumda işitenin delâleti anlaması ikincil bir durum haline gelmekte, delâletin gerçekleşmesi için bir şart olarak düşünülmemektedir.³⁴

Lafzın manaya vaz'î olarak delâleti üç bakımdan gerçekleşmektedir: mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî.³⁵ Mutâbıkî delâlet bir lafzın, mananın tamamına karşı konulmasıdır. Mesela “insan” lafzının “konuşan canlı”yı karşılaması gibi. Tazammunî delâlet ise lafzın, mananın bir kısmına karşı konulmasıdır. Mesela “insan” lafzının sadece ‘konuşan’ manasını temsil etmesi gibi. İltizâmî delâlet ise lafzın, mananın dışında ama onunla ilişkili bir şeye karşı konulmasıdır. Mesela, “insan” lafzının “yazan’a delâlet etmesi gibi.

Yukarıda genel hatlarıyla verilen üç tür delâletin nasıl tanımlanacağı noktasında iki farklı akım karşı karşıya gelmektedir. Fahreddin er-Râzî, Zeynuddîn el-Keşşî³⁶ ve Nasîrüddin et-Tûsî’nin³⁷ temsil ettiği birinci grup, mutâbıkî delâleti lafzın mananın/müsemmanın tamamına, tazammunî delâleti mananın parçalarına, iltizâmî delâleti ise mananın ondan harici olarak gerektirdiği şeye delâlet etmesi olarak açıklamaktadır. Mesela “insan” lafzının “konuşan canlı” manasına karşı konulması mutâbıkî delâlet olarak adlandırılır. Eğer lafza karşı konulan mana birden çok manayı içerirse ve lafız kullanıldığında onlardan biri anlaşılırsa bu ise tazammunî delâlet olarak isimlendirilir. Mesela “insan” lafzı kullanıldığında konulduğu manadan sadece “konuşan” ya da “canlı”nın anlaşılması gibi. Eğer lafız kullanıldığı anda ondan konulduğu mananın gerektirdiği şey anlaşılırsa buna da iltizâmî delâlet denilir. Mesela insan lafzından “konuşan canlı” manasının dışında “yazan” manasının anlaşılması gibi. Öte yandan diğer grubun önde gelen temsilcisi Hünecî, her bir delâletin tarifine bilinçli biçimde “aracı” lafzını haysiyet kaydı olarak dâhil etmektedir. Bu minvalde o mutâbıkî delâleti, lafzın ondan anlaşılan mananın

³⁴ İbn Sinâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2017), s. 19, 79.

³⁵ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, 4.

³⁶ Ali Rıza Şahin, *Zeynuddin el-Keşşî'nin Hadâiku'l-hakâik adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısımının Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2017), 214.

³⁷ Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecridü'l-mantık*, (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 9.

tamamına karşılık konulması “aracılığı”yla gerçekleşen delâlet olarak tarif etmektedir.³⁸ Mesela, “insan” lafzının konulduğu “konuşan canlı” manasını tam olarak karşılaması aracılığıyla konulması gibi. Tazammunî delâlet lafızdan anlaşılan mananın içermiş olduğu bir şeye lafzın delâlet etmesi aracılığıyla gerçekleşen delâlettir. Mesela “insan” lafzının konulduğu bütün mana olan “konuşan canlı”nın içerdiği manalardan biri olan “konuşan” ya da “canlı” delâlet etmesi gibi. İltizâmî delâlet ise lafızdan anlaşılan mananın zihinde gerektirdiği manalara karşılık konulması aracılığıyla delâlet etmesidir. Mesela “insan” lafzından anlaşılan “konuşan canlı”nın zihinde gerektirdiği manalardan biri olan “yazan”a karşılık konulması aracılığıyla gerçekleşmesi gibi.

Hûnecî’nin bu tanımını, *er-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye*³⁹ adlı eserinde de tercih eden Kâtibî, Hûnecî’nin bunu yapmakla bir lafzın bir manaya aynı anda hem mutâbıkî ve hem de tazammunî olarak delâlet etmesinin önüne geçmek istediğini ifade etmektedir. Eğer mutâbıkî delâlet birinci grubun yaptığı gibi “lafzın müsemmanın tamamına delâlet etmesi” şeklinde tarif edilseydi şu iki sorunla karşılaşılacaktı: (1) Beraberce mananın tamamı ve parçası için konulan lafzın tazammun yoluyla mananın parçasına delâlet etmesi. (2) Beraberce anlama ve anlamın gerektirdiği lâzıma konulan lafzın iltizâm yoluyla da lâzımına delâlet etmesi. Zira birincisinde lafız, mutâbıkî olarak mananın tamamına, parça mananın tamamı olduğu halde mananın parçasına da tazammunî olarak delâlet etmektedir. Böylece lafız mananın tamamına delâlet etmesine rağmen bu delâlet mutâbıkî değil tazammunî olarak gerçekleşmektedir. İkincisinde ise lafız mutâbıkî olarak konulan manaya delâlet etmekte lâzıma ise iltizâmî olarak delâlet etmektedir. Burada lâzım mananın tamamı olmaktadır. Lafız bir mananın tamamına delâlet etmesine rağmen bu delâlet mutâbıkî değil iltizâmî olarak gerçekleşmektedir. Ama “aracılığıyla” kaydının konulmasıyla beraber lafzın mananın tamamı aracılığıyla delâletiyle birlikte sadece mutâbıkî delâlet kastedilmektedir. Birincisinde

³⁸ Hûnecî, *Keşfü’l-esrâr*, 10.

³⁹ Ferruh Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 63.

mananın parçasına ikincisinde ise mananın lâzımına mutâbıkî olarak delâlet etmemektedir.⁴⁰

Delâlet türlerinin farklı biçimde tanımlanmasının yanı sıra delâlet bahsi içerisinde tartışılan noktalardan biri iltizâmî delâlette lüzûm ilişkisinin hangi varlık düzeyinde kurulması gerektiğidir. İltizâmî delâlette bir anlam ile başka bir anlam arasında gerçekleşen lüzûm ilişkisi (1) dış dünya, (2) zihnî dünya ve (3) her iki dünya olmak üzere üç farklı şekilde kurulabilmektedir. Mesela, “karga” ile “siyahlık” arasındaki lüzûm ilişkisi hem dış dünyada hem de zihnî âlemde görülebilen bir ilişkidir. Buna karşın “kör” ile “gören” veya “adem” ile “meleke” arasındaki lüzûm ilişkisi yalnızca zihinde kurulabilen bir ilişkidir. Lüzûm ilişkisi melzûm ile lâzımın bir aradalığını gerektirdiği için bu bir aradalık, gören olmaklıkla kör olmaklıkta görüldüğü üzere bazen dış dünyada gerçekleşmemektedir. Bundan dolayı mantıkçılar iltizâmî delâlette lüzûm ilişkisinin dış dünyada değil de zihnî dünyada kurulması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴¹

İltizâmî delâlette lâzım ile melzûm arasındaki ilişki, beyyin-i ehass olarak bildiği gibi beyyin-i e’amm şeklinde de olabilmektedir. İltizâmî delâletin beyyin-i ehass olması, sadece melzûmun düşünülmesi ile lâzımın akla gelmesidir. Beyyin-i e’amm olması ise melzûm ile lâzımın aynı anda düşünülmesi ile aralarında bir lüzûm ilişkisinin olduğunun anlaşılmasıdır. Adından da anlaşılacağı gibi “beyyin-i ehass lüzûmiyet”, “beyyin-i e’amm lüzûmiyet”ten daha özeldir. Zira salt melzûm düşünülduğünde lâzım ile aralarında lüzûmiyet olduğu akla geliyorsa melzûm ile lâzım beraberce düşünülduğünde aralarında lüzûmiyet olduğunun akla gelmesi daha kolaydır. Ama melzûm ile lâzım beraberce düşünülduğünde aralarında bir lüzûmiyetin olması durumunda melzûmun sadece düşünülmesiyle lâzımın düşünülmesi arasında bir lüzûmiyet meydana gelmesini gerektirmemektedir. “İnsan” melzûmunu düşünecek olursak “konuşan” beyyin-i

⁴⁰ Şahin, *Kâtibî’nin Şerhu Keşfi’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2/49. Ayrıca mantık disiplini dışında fıkıh usulünde de genel olarak delâlet ve özel olarak iltizâmî delâletin parçalarına dair farklı yorumlar ve taksimler de mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usulü ve Mantık* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 118-136.

⁴¹ Kâtibî, *Câmi’u’l-Dekâik*, 77; Fahreddin b. el-Bedî el-Bendehî, *Şerhu Mûcezz li’l-Hümeçî fi’l-Mantık* (Mısır-Kuveyt: Dâru’l-İhyâi’t-Türras ve’l-Hidemâtü’r-Rakamiyye-Dârü’z-Ziyâ li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2024), 133.

ehass lüzûmiyet, “yazı yazabilen olması” beyyin-i e‘amm lüzûmiyet olarak düşünülebilir.

Vaz‘î sözlü delâletin türleri arasında ele alınması gereken diğer bir konu da onların birbirleri arasındaki gerektirme ilişkisinin nasıl gerçekleşeceği. Mutâbıkî delâlet bazı şeylerin basit olup parçalarının olmaması nedeniyle tazammunî delâleti gerektirmez. Mesela “varlık” lafzı gibi. Varlık, parçası olmadığından ötürü basittir, dolayısıyla tazammunî delâlet yoluyla parçasına delâlet edecek bir şeye sahip değildir. Aynı şekilde mana basit olup zihinde gerektireceği lâzımı da bulunmuyorsa bu takdirde mutâbıkî delâletin bulunduğu yerde iltizâmî delâletin bulunma zorunluluğu yoktur.⁴² Buna karşın Fahreddin er-Râzî mutâbıkî delâlet ile iltizâmî delâletin birbirini gerektirmesinde mutâbıkî delâlet olduğunda iltizâmî delâletin olmasını kaçınılmaz görmektedir. Çünkü her mahiyetin tasavvur edilmesi onun lâzım-ı beyyinin de tasavvur edilmesini gerektirmektedir. En asgari düzeyde mahiyet “kendisi dışında başkası olmadığı” şeklinde lâzımına delâlet eder. İnsanın mahiyeti olan “konuşan canlı” tasavvur edildiğinde onun lâzımı olanlardan birinin de düşünülmesi ona göre kaçınılmazdır.⁴³

Hûnecî onun bu düşüncesine katılmayarak “her şeyin lâzım-ı beyyini olacağı” düşüncesini meneder. Râzî’nin “bir şeyin iltizâmî delâlet yoluyla delâlet ettiği şey hiç olmazsa onun başka bir şey olmadığıdır” şeklinde “her şeyin lâzım-ı beyyini olacağı” sözüne gelince Hûnecî bu sözün ancak mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyetin beyyin-i e‘amm derecesinde olması halinde geçerli olabileceğini ifade eder. Yani bir mahiyet ile onun başka bir şey olmadığı beraberce düşünüldüğünde ancak mutâbıkî delâlet, iltizâmî delâleti gerektirebilir. Yoksa mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyet eğer beyyin-i ehass seviyesinde kurulursa o zaman her mutâbıkî delâletin olduğu yerde iltizâmî delâletin de olacağından söz edilemez.⁴⁴ Nitekim birçok mahiyet düşünülmemekte ama “onlar kendilerinin dışındaki şeyler olmadığı” akla gelmeden idrak edilebilmektedir.

⁴² Mehmed Halis Efendi, *Mizânü’l-ezhân, (Mantık Metinleri-I)*, haz. Kudret Büyükçoşkun (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 120.

⁴³ Râzî, *Mûlâhhas*, 20.

⁴⁴ Hûnecî, *Keşfü’l-esrâr*, 13.

İltizâmî delâlet ve tazammunî delâlet ise muhakkak mutâbikî delâleti gerektirmektedir. Zira iltizâmî ve tazammunî delâlet, lafzın bir manaya mutâbikî konulmasından sonra gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onlar, mutâbikî delâlete tâbidir. Tâbi olanın da tâbi olunan olmadan olması imkânsızdır. Tazammunî delâletin iltizâmî delâleti gerektirip gerektirmemesi konusunda ise bir zorunluluk yoktur.

3. İltizâmî Delâlete Dair Tartışmalar

Bu üç tür delâlet türü arasında en çok üzerinde tartışma barındıran delâlet iltizâmî delâlettir. İltizâmî delâletin tartışıldığı bağlam, onun bilimlerde ve tanımlarda kullanılmasının muteber olup olmadığıdır. İltizâmî delâletin muteber olup olmadığı konusunda iki farklı grup bulunmaktadır. Birinci grup iltizâmî delâletin muteber olmadığı görüşünü savunmakta ve bunu çeşitli delil ve mantıksal çıkarımlarla desteklemektedir. Karşı grup ise iltizâmî delâletin muteber olduğunu ileri sürmekte ve birinci grubun iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Bu bölümde her iki grubun ortaya attığı iddialar ve cevaplar değerlendirilecektir.

Fahreddin er-Râzî,⁴⁵ Ebherî⁴⁶ ve Necmüddin es-Serâvî⁴⁷ (v.?) gibi bazı mantıkçılar, iltizâmî delâletin aklî ilimlerde terk edilmesi gerektiği görüşündedirler. Her biri farklı gerekçeler ileri sürmekle birlikte bu görüşe kapılmalarındaki temel gerekçe, bir şeyin mahiyetine dair anlamı iltizâmî delâletin ortaya koyacak yeterlilikte olmaması iddiasıdır. Mesela “siyah” rengin tarifinde iltizâmî delâlet yoluyla “o, gözü kamaştıran renktir” tarifinin kullanılması ve bu tarifi ise beyazın anlamını karşılaması. Bu tür tarifler bir lafzın anlamını karşılayacak biçimde yapılan tarifler değildir. Zira örnekte de görüldüğü üzere siyah lafzı ile beyazın tanımı olan “o, gözü kamaştıran renktir” manası arasında mutâbikî olmasa da iltizâmî yolla bir bağ bulunmaktadır.

Detaylarına inildiğinde iltizâmî delâletin ilimlerde muteber olmadığı

⁴⁵ Râzî, *Mülâhhas*, 20–21.

⁴⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-efkâr*, 57.

⁴⁷ Nazmiye Ayhan, *Necmüddin Muhammed b. Musa es-Seravi'nin Risale fi'l-Mantık Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 61.

ğını delillendirmek için kullanılan ilk argüman, onun vaz'î olmadığına dair vurgudur. Bu argümanı meşhur hale getiren mantıkçı ve kelmacı Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî'ye göre lafız, mutâbıkî delâlet aracılığıyla anlama karşı vaz'î olarak konulurken iltizâmî olarak lafzın gerektirdiği anlama konulması vaz'î değil, bilakis aklî olmuştur.⁴⁸ Dolayısıyla Râzî'ye göre bir lafzın ne olduğu hakkında soru sorulduğunda ancak mutâbıkî yolla ona delâlet eden şey cevap olarak zikredilebilir. Yoksa iltizâmî yolla o lafza delâlet eden cevap olarak zikredilemez. Mesela "insan" lafzının karşıladığı anlam olan "konuşan canlı"ya karşılık konulması vaz'î olmasına rağmen "insan" lafzının iltizâmî olarak gerektirdiği "yazan kişi" manasına karşılık konulması aklîdir.

İltizâmî delâletin ilimlerde ve tariflerde kullanılmaması gerektiğini savunan mantıkçılardan biri Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin kullandığı argüman iltizâmî delâlette delâlet eden şeyin hasredilemez bir vaziyette olmasıdır. Hasredilemez olmasının nedeni, her bir lâzımın başka bir lâzımının olmasıdır. Her lâzımın başka bir lâzımı olacağı için de iltizâmî delâletle bir lafzın sınırsız sayıda manasının ortaya çıkması gerekecektir.⁴⁹ Dolayısıyla iltizâmî delâlet yoluyla delâlet eden lâzımlar sınırlandırılmayacak bir hal alacaktır. Gazzâlî'nin bu delilini Râzî de benimsemekte ve onu daha da ayrıntılandırmaktadır. Şöyle ki iltizâmî delâlet ilimlerde her bir lâzıma nispetle muteberlik kazanırsa o zaman lâzımlar sonsuz sayıda olduğu için ilimlerde iltizâmî delâlet fayda veremez hale dönüşmektedir. Râzî, iltizâmî delâletin beyyin-i lâzıma (gerekliğin açıklığı) dayalı olsa bile bunun da geçerli olmayacağını belirtir. Çünkü beyyin-i lâzım, bir kişinin zihninde bir anlam ifade ederken, başka bir kişiye göre farklı bir anlam taşıyabilmektedir. Bu durum, delilin her zaman herkese hitap edebilmesini engellemekte ve delilin genel geçerliğini zayıflatmaktadır.⁵⁰ Mesela "üçgenin iki dik açısının toplamı üçgenin iç açılarının toplamına eşittir" lâzımı üçgen mahiyetinin beyyin lâzımı olduğu bir matematikçi için açıkken bir kelmacı için aynı açıklıkta değil-

⁴⁸ Râzî, *Mülâhhas*, 19.

⁴⁹ Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm- İlmî Ölçütü*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 24.

⁵⁰ Râzî, *Mülâhhas*, 20-21.

dir. Dolayısıyla, Râzî iltizâmî delâletin geçerliliğini, bu tür belirsizlikler ve farklı kişilerin farklı anlamlar çıkarması nedeniyle ilmî bir dayanak olarak yeterli görmemektedir.

İltizâmî delâletin ilimlerde muteber olmadığını savunan mantıkçılardan bir diğeri de Ebherî'dir. Ebherî'ye göre bir şeyin iltizâmî yolla delâlet ettiği şey o şeyin ne olduğu hakkında sorulan soruya cevap niteliği taşımamaktadır. Zira tek bir şeyden iltizâmî yolla "o nedir" diye sorulduğunda onun hakkında birden çok lâzımın akla gelmesi mümkündür. Mesela "bu nedir?" diye sorulduğunda herkes iltizâmî yolla o şey hakkında birbirinden farklı birden çok şeyi cevap olarak zikredebilmektedir.⁵¹

Son dönem Osmanlı mantıkçılarından Şirvanlı Mehmed Hâlis Efendi (v. 1913) bu noktada Râzî'nin düşüncesini açıklayan ve yorumlayan biçimde şu mütala'ayı sunmaktadır:

Mutâbikiyye, vaz'îyye-i sırfâ (salt vaz'î) olup 'aklın medhali (dahli) olmaksızın mücerred vaz' vâsıtasıyla, tazammuniyye ve iltizâmîyye ise mahz-ı vaz' (salt vaz') ile olmayıp 'aklın medhaliyledir. Tazammuniyyede küll fehm olunmak cüz'ün fehmine mütevakkıf olduğundan, mutâbikiyye-yibeyne'l-ulemâ bi'l-ittifâk- vaz'îyyeye tahsîs ve ahireynde (tazammunî ve iltizâmî delâlette) ihtilâf edip, mantikiyyûn bunları da mutâbikiyye gibi vaz'îyyeden addettiler ve ehl-i beyân ve usûliyyûn 'akliyyeden saydılar ve her fırka kendi fenleri (gruplarına) münâsib (uygun) olan şey üzerine ıstılâh etdiler; ve vaz'îyye kendinde vaz'ın medhali olan şeydir – 'aklın medhali olsun ve gerek olmasın- ve 'akliyye kendinde 'aklın medhali olan şeydir – vaz'ın medhali olsun ister olmasın- denilir.⁵²

Öte yandan iltizâmî delâletin ilimlerde muteber olduğunu savunan mantıkçıların başında Efdalüddin el-Hûnecî gelmektedir. Hûnecî ilk olarak Râzî'nin "iltizâmî delâlet vaz'î değil de aklîdir" iddiasına yönelir ve ona cevap verir. Hûnecî'ye göre nasıl ki bir lafızdan mananın anlaşılması vaz'î ise aynı şekilde lafız ıtlak edildiğinde ondan iltizâmî delâlet yoluyla lâzımının anlaşılması da aynı şekilde vaz'îdir.⁵³ Hûnecî bu cevap çerçevesinde vaz'ı (i) doğrudan yani başlangıçta olan ve (ii) dolaylı yani vasıtalı

⁵¹ Ebherî, *Tenzilü'l-efkâr*, 57.

⁵² Mehmed Zihni, *Mizânü'l-ezhân*, 121.

⁵³ Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 12.

olan olmak üzere iki türe ayırır. Bu iki vaz'î durum arasında birincisinin doğrudan ikincisinin ise dolaylı olması dışında herhangi bir fark yoktur.⁵⁴ Mesela “insan” lafzının mutâbıkî yolla “konuşan canlı”ya karşı konulması başlangıçta gerçekleşen bir vaz' iken “insan” lafzının tazammunî yolla sadece “konuşan”a konulması veya iltizâmî yolla sadece ‘yazan’ veyahut da ‘yazan kişi’ manasına karşı konulması ise vasıtalı vaz'î bir durumdur. İnsan bir lafzı işittiğinde vaz'î olarak ilk önce onun ne anlama geldiğini anlar. Daha sonra ise bu manadan iltizâmî delâlet yoluyla onun delâlet ettiği ikincil anlamı anlar. Dolayısıyla bir lafzın bir manaya karşılık konulması ister mutâbıkî delâlette olduğu gibi başlangıçta isterse de iltizâmî delâlette olduğu gibi sonradan gerçekleşsin bu, iltizâmî delâletin vaz'î olmadığı anlamına gelmez. Şayet iltizâmî delâlet vaz'î olmadığı gerekçesiyle terk edilmesi gerekirse aynı şekilde tazammunî delâletin de vaz'î olmadığı gerekçesiyle terk edilmesi gerekir. Zira onunla da bir şeyin ne olduğuna dair cevap verilmemektedir. Hâlbuki tazammunî delâlet ilimlerde muteber kabul edilmektedir. Nasıl ki tazammunî delâlet muteber kabul ediliyorsa aynı şekilde de iltizâmî delâlet de muteber kabul edilmelidir.

Hûnecî'den etkilenerek Urnevî de iltizâmî delâletin vaz'î olmadığı gerekçesiyle itibar edilmemesine karşı çıkmış, bunu iddia edenlere onun vaz'î olduğunu savunarak cevap vermiştir. Nasıl ki mutâbıkî delâlet vaz'î ise aynı şekilde de iltizâmî delâlet de vaz'îdir. İltizâmî delâletin vaz'î olmasının mutâbıkî delâletin vaz'î olmasından tek farkı onun başkası aracılığıyla bir manaya delâlet etmesidir. Lafız bizatihi iltizâmî delâletin karşılığında konulmamıştır. Fakat onun karşılığında konulan mananın aracılığıyla o lafız iltizâmî delâletin karşılacağı şeye karşılık konulmuştur. Bu aracılıkla bir manaya delâlet etmesi iltizâmî delâletin vaz'î oluşuna engel teşkil etmez. Mesela “insan” lafzının doğrudan onun karşılığı olan “konuşan canlıya” mutâbıkî olarak konulması veya “insan” lafzının sadece “konuşan canlı” manasının içerdiği “konuşan” ya da “canlı” anlamlarına veya “insan” lafzının konuşan canlı manasının gerektirdiği “yazan olma” manasına delâlet etmesi böyledir. Ona göre “insan” lafzının bu üç anlama

⁵⁴ Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 12.

delâlet etmesi de aynı seviyede vaz'îdir. Birinin vaz'î oluşu, diğlerinin ise vaz'î olmayışı söz konusu değildir.⁵⁵

Vaz'î oluşun doğrudan ve dolaylı şeklinde ayrılmasının izleri, Senûsî'nin mantık metinlerinde de görülmektedir. Ona göre de mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâletin her biri vaz'îdir. Fakat, mutâbıkî delâletin vaz'î olması doğrudandır. Tazammunî ve iltizâmî delâletin vaz'î olması ise tam bir sebep ile değil bilakis sebebin parçası olması dolayısıyladır.⁵⁶ Vaz' olmazsa bir lafzın mutâbıkî manası zihinde tam olarak idrak edilemez.

Ebherî tarafından dile getirilen “iltizâmî delâlet muteber olursa o zaman her mahiyetin sonsuz sayıda lâzımı olur” şeklindeki itiraza cevap, Hûnecî ve Urmevî tarafından verilmektedir. Hûnecî'ye göre bu gerekçeyle iltizâmî delâletin muteber olamayacağı savunulamaz. Ebherî'nin iddia ettiği durum ancak, bir şeyin iltizâmî delâlet yoluyla sonsuz sayıda lâzımından söz edilebildiğinde mümkün olabilir. Haliyle bir şeyin de sonsuz sayıda lâzımının olması düşünülemez. Ayrıca iltizâmî delâletten kastedilen de bu olamaz. Bir şeyin sonsuz sayıda iltizâmî delâlet yoluyla delâlet ettiği lâzımlarının olamamasına gelince yukarıda da açıklandığı üzere mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyet, ya beyyin-i ehass ya da beyyin-i e'amm şeklinde olabilmektedir. Eğer lâzım ile mahiyet arasındaki ilişki, beyyin-i ehass derecesinde olursa o zaman lâzımlar sınırsız sayıda olmaz, zira bu anlam itibarıyla akla gelecek lâzımlar sınırlı sayıda olacaktır. Söz gelimi “insan” mahiyetinin beyyin-i ehassı olarak akla gelecek mana “yazan” veya “sanata meyli olan” gibi sınırlı sayıdaki anlam olacaktır. Yoksa insan mahiyetinin beyyin-i ehass lâzımı olacak seviyeye her şeyin yükselmesi beklenilemez.⁵⁷ Böylece iltizâmî delâletle delâlet eden, sonsuz sayıda olmamış olur. Şayet mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyet ilişkisi beyyin-i e'amm üzerinden kurulacak olursa o zaman bir şeyin sonsuz sayıda lâzımının olmasından söz edilebilir. Ancak o durumda, o mahiyetin belirtilmesiyle birlikte, sonsuz sayıda lâzımının akla gelmesi mümkün olamaz. Bu durumda lâzımlar ile mahiyet beraberce düşünüleceği için “bir mahiyetin sonsuz sayıda lâzımlarının nasıl

⁵⁵ Urmevî, *Beyânu'l-hakk*, 2b.

⁵⁶ Senûsî, *el-Muhtasarü'l-mantık*, 7.

⁵⁷ Urmevî, *Beyânu'l-hakk*, 2b.

akla geleceği sorusu” yönlendirilememiş olur.⁵⁸ Hûnecî’ye göre “her şeyin açık lâzımı/lâzım-ı beyyin vardır” düşüncesi, lüzûmiyet beyyin-i ehass düzeyinde kabul edilse bile buradan iltizâmî delâlet yoluyla bir şeyin sonsuz sayıda lâzımının olacağı anlamı çıkartılamaz. Çünkü bazı mahiyetlerin lâzımlarını gerektirmede lâzımın kendi melzûmu olanda son bulması mümkündür. Bu durumda da lâzımların sonsuza dek sürmesinden bahsedilemez.⁵⁹

Fahreddin er-Râzî’nin iltizâmî delâleti ilimlerde muteber görmeme nedenlerinden biri de yukarıda da değinildiği gibi iltizâmî delâletle delâlet eden şeyin sınırsız sayıda olması halinde iltizâmî delâletin fayda vermeyecek hale dönüşmesidir. Zira ona göre sınırsız sayıdaki şeyin zihin tarafından idrak edilmesi imkânsızdır. Bunun yanında sınırlı sayıda olursa yani bir şey söylendiğinde o şeyin iltizâmî delâletle beyyin lâzımı akla geliyorsa bu durumda da beyyin lâzımlar kişiden kişiye değişeceğinden dolayı onun tutarlı ve düzenli olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle iltizâmî delâlet, kişiden kişiye farklılık göstereceği için ilimlerde fayda sağlamayacaktır. Fakat Hûnecî’ye göre iltizâmî delâletle delâlet eden şey, herkese nispetle açık, anlaşılır ve düzenli olabileceği için fayda verir hale dönüşebilmektedir. Söz gelimi bir mahiyetin iltizâmî delâletle delâlet eden anlamı herkes için anlaşılabilir, ilk anda akla gelen lâzımı olabilmektedir. Böylelikle de herkes bir lafız kullandığında ondan iltizâmî delâletle aynı şeyi murat edebilmektedir. Bu durum tıpkı göreceli olarak anlaşılan iki şey gibidir. Nasıl ki görecelilik ilişkisinde “küçük” denildiğinde “büyük” anlaşılıyorsa aynı şekilde de bir söz söylendiğinde ondan iltizâmî olarak delâlet ettiği anlam da herkes tarafından anlaşılır olabilir. Böylece Hûnecî, herkes tarafından aynı şeyin anlaşılacağından dolayı Râzî tarafından getirilen “iltizâmî delâletle delâlet eden şey düzenli olmaz” itirazını defetmiş olmaktadır. Zira Râzî’nin iddia ettiği durum bir kişiye nispetle açık başka bir kişiye nispetle açık olmayan lâzım olduğunda geçerlidir. Ancak söz konusu bu durum, Hûnecî tarafından getirilen herkes için lâzım olan deliliyle aşılmaktadır.⁶⁰

⁵⁸ Urmevî, *Beyânü'l-hakk*, 2b.

⁵⁹ Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 13.

⁶⁰ Hûnecî, *Keşfu'l-esrâr*, 13.

Kâtibî'ye göre Hûnecî'nin 'iltizâmî delâlet yoluyla bir kavramdan herkes aynı şeyi anlayabilir' cevabı, yine de iltizâmî delâlet hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmaya yetmemektedir. Zira herkes için anlaşılıyor olması herkesin o kavram hakkında birden çok şeyi anlıyor olması ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Herkesin zihninde anlaşılan bu kavramlar ana kavrama aynı mesafede uzak olabilmektedir. Böylece yine de iltizâmî yolla gerçekleştirilmek istenen amaca, herkesin zihninde aynı manayı uyandırmadığından dolayı ulaşılamamaktadır.⁶¹

Sonuç

Genel hatlarıyla "bir şeyin anlaşılmasıyla başka bir şeyin de onunla birlikte anlaşılması" olarak tanımlayabileceğimiz delâlet, hem nefis hem dil-beyân hem de mantık-zihin meselelerini ilgilendiren ortak bir konudur. Bu konunun mantık disiplini içerisinde nasıl tanımlanacağını, nasıl anlaşılacağını İslam mantık tarihinin son dönemlerinde yazılan kitaplarda bile sıcaklığını koruyan bir mesele olduğunu ifade edebiliriz. Delâlet başlangıçta sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kısma, daha sonra ise bu iki kısmın her biri aklî, tabîî ve vaz'î olmak üzere üçer kısma, yani toplamda altı kısma ayrılmaktadır. Bu delâlet türleri içerisinde mantık disiplini içinde ilgilenilen ise sözlü vaz'î delâlettir. Sözlü vaz'î delâlet mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Mutâbıkî delâlet bir lafzın mananın tamamına karşılık konulması iken tazammunî delâlet mananın bir kısmına, iltizâmî delâlet ise mananın zihinde gerektirdiği başka bir manaya karşı konulmasıdır. İltizâmî ve tazammunî delâletin mutâbıkî delâleti gerektirmesi hususunda herhangi bir tartışma söz konusu değilken mutâbıkî delâletin iltizâmî delâleti gerektirip gerektirmeyeceği konusunda tartışmanın mantık tarihi içerisinde sürdüğünü söyleyebiliriz. Bu üç tür delâlet içerisinde en çok tartışılan ve üzerinde durulana ise iltizâmî delâlettir. İltizâmî delâlet bağlamında tartışılan ilk mesele, mahiyet ile lâzım arasındaki lüzûmiyet ilişkisinin zihinde mi yoksa dış dünyada mı, hangi düzlemde tesis edileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Mantıkçılar arasında bu ilişkinin zihnî düzlemde gerçekleşeceğine

⁶¹ Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2/66.

dair genel kanaat hâkimdir. Diğer bir mesele ise iltizâmî delâletin vaz'î bir delâlet mi yoksa aklî bir delâlet mi olarak görülmesi gerektiği noktasında yaşanmaktadır. Burada Râzî'nin başı çektiği bir kısım mantıkçı onun vaz'î olmadığını ifade ederken aralarında Hûnecî ve Kâtibî'nin de bulunduğu diğer birtakım mantıkçı ise onun vaz'î olduğunda ısrarcı olmuşlardır. Bu tartışmanın günümüze kadar sıcaklığını koruduğunu ve bir karara bağlanmadığını ifade edebiliriz. Diğer bir mesele ise iltizâmî delâlet yoluyla bir mahiyetin sınırsız sayıda lâzımının olup olamayacağı noktasında yaşanmaktadır. Bazı mantıkçılar iltizâmî delâlet yoluyla bir mahiyetin sonsuz sayıda lâzımının olabileceği dolayısıyla onu kuşatmanın insan havsalasının dışında olacağını, bu nedenle iltizâmî delâletin önemsenmemesi gerektiğini ifade ederken buna karşıt biçimde diğer birtakım mantıkçılar ise bu nedenin terk noktasında sağlam ve geçerli bir neden olarak görülemeyeceğini ileri sürmektedir.

Kaynakça

- Ayhan, Nazmiye. *Necmüddin Muhammed b. Musa es-Seravî'nin Risale fi'l-Mantık Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Behmenyâr, b. Merzübân. *et-Tuhassîl*. Tahsis ve Ta'lik Murteza Mutahharî, Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1393.
- Bendehî, Fahrüddin Ali el-Bedîi. *Risâle fi envâ'i delâleti'l-elfâz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4862, 36a-41b.
- Bendehî, Fahrüddin Ali el-Bedîi. *Şerhu Mûcez li'l-Hûnecî fi'l-mantık*. Mısır-Kuveyt: Dâru'l-İhyâi't-Türâs ve'l-Hidemâtü'r-Rakamiyye-Dâru'z-Ziyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2024.
- Bolay, M. Naci. *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları 1989.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Durusoy, Ali. "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 37-52.

- Ebherî, Esîrüddin. *Tenzîlül-efkâr fî ta'dîlî'l-esrâr*. çev. Kamil Kömürcü-Ekrem Sefa Gül. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2022.
- Ebherî, Esîrüddin. *Unvânu'l-hakk ve burhânü's-sıdk*. thk. Zeynülabidin Hüseyinî. İstanbul: Dârü'n-Neşr Câmîatü İbn Haldûn, 2024.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Elfâzü'l-müsta'mele fî'l-mantık-Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbü'l-hurûf-Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Peri Hermeneias". *el-Mantık inde'l-Fârâbî*. thk. Refik el-Acem. 133-164. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Mî'yârü'l-ilm-İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Hamevî, İbn Vâsıl. *Commentary the Jumal on Logic*. ed. Khaled El-Rouayheb. Leiden: Brill, 2022.
- Hûnecî, Efdalüddin. *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*. thk. Khaled el-Rouayheb. Tahran/Berlin: Iranian Institute of Philosophy and Institute of İslamic Studies Free University of Berlin, 1389.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbü's-şifâ: el-Medhal-Mantiğa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *el-İşârât ve't-Tenbihât-İşaretler ve Tembihler*. çev. Ömer Türker-Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbü's-şifâ: İbâre-Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Kâtibî, Necmüddin. *Câmi'u'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik*. çev. Selman Sucu vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Mehmed Halis Efendi. *Mîzânü'l-ezhân. (Mantık Metinleri-I)*. haz. Kudret Büyükoçşkun. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Mostarî, Mustafa b. Yusûf. *Şerhu-îsâgûcî*. nşr. Yançeli Muhammed Tevfik. İstanbul: Dârü't-Tıbaatî'l-Âmire, 1316.
- Özpilavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- Râzî, Fahreddin. *Mantukü'l-mülâhhas*. thk. A. Karameleki-A. Asgarinejad. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sadık, 1382.
- Râzî, Kutbuddîn. *Tahrîrû'l-kavâ'idü'l-mantukiyye bi şerhi'r-risâleti's-Şemsiyye*. İstanbul: Ahmed Efendi Matbaası, 1907.
- Sâvî, Ömer b. Sehlân. *el-Besâ'irü'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık*. nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.
- Senûsî, Muhammed b. Yunus. *Muhtasar fî İlmi'l-Mantık*. Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1875.
- Şahin, Ali Rıza. *Zeynuddin el-Keşşî'nin Hadâikü'l-hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısımının Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şahin, Enver. *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mutavvel-Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 2004.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Refik el-A'cem. Beyrut: Mek-tebetü Lübnân, 1996.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Esâsü'l-iktibâs fî'l-mantık*. nşr. Hasan eş-Şafii-Muhammed es-Sâid Cemalüddin. Kahire: Meclisü'l A'la es-Sekâfe, 2004.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Tecridü'l-mantık*. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.
- Urmevî, Sirâceddin. *Beyânü'l-hakk*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1567, 1a-147a.
- Yılmaz, Fetullah. "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi". *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (Temmuz 2016), 101-136.
- Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usulü ve Klasik Mantık*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.