

## **Rusûhî İsmail Ankaravî'nin Mantıkla İlgili Bilinmeyen Bir Eseri: “Kitâbu Istılâhâtî'l-Mantık”**

Şamil ÖÇAL<sup>1</sup>

*Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü*

---

### **Özet**

Bu çalışmada İsmail Rusûhî-i Ankaravî (öl. 1631)'nin şimdiye kadar bilinmeyen Mantıkla ilgili “Kitâbu Istılâhâtî'l-mantık” adlı eserinin şekil ve içerik bakımından tanıtımı , çevri yazısı ve yapılmıştır. Eserin mantıkla ilgili olması dolayısıyla İslam düşüncesi tarihinde Mantığın gelişimi, Mantığa karşı yöneltilen eleştiriler ve İsmail Ankaravî'nin mantıkla ilgili görüşleri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmail Rusûhî-i Ankaravî, Kitâbu Istılâhâtî'l-mantık, Mantık, Felsefe , İslam düşüncesi , Tanım, Aristoteles, Gazalî, İbn Teymiyye, Mevlânâ.

## **An Unknown Work of Rasuhi Ismail Ankaravi Concerning Logic : “Kitâbu Istılâhâtî'l-Mantık”**

### **Abstract**

In this study, I will introduce the unknown work of İsmail Rusuhi-i Ankaravî (d. 1631) “Kitâbu Istılâhâtî'l-Mantık” concerning the basic concept and principles of logic. This study includes , as an introductory knowledge, the history of the logic in the Islamic thought and the thought of the Muslim thinkers including Rasûhî Ismail Ankaravi concerning Logic. You will find the transcription of the text that written in Ottoman Turkish in the last pages of this studies.

**Key Words:** İsmail Rusûhî-i Ankaravî, Kitâbu Istılâhâtî'l-mantık, Logic, Philosophy, Islamic Thought , Definition, Aristotle, al-Gazzâlî, Ibn al-Taymiyya, Rûmî.

---

<sup>1</sup> E-Posta: samilocal@yahoo.com

## 1-Ankaravî'nin Hayatı ve Eserleri

Ankaralı Rusûhî İsmail Efendi, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ankara'da doğdu. Doğum tarihi belli değildir. Öğrenimine Ankara'da başladı. Arapça ve Farsça bilgisini, her iki dilde de eser verecek ve şiir yazacak derecede ilerletti. Daha sonra Ankara ve çevresinde yaygın olan Bayramîye tarikatına intisab ederek şeyhlik makamına kadar yükseldi. Bu arada Halvetîye tarikatından da icazet aldı. Bayramî şeyhi olarak irşad vazifesine devam ederken gözlerinden rahatsızlandı. Tedavi maksadıyla gittiği Konya'da Mevlevî dergahı şeyhlerinden Bostan Çelebi (ölm. 1631) ile tanışarak onun teşvikiyle Mevlevîye tarikatına girdi. Mevlevîliğin usul, adab ve erkanını kısa sürede öğrenip sülûkunu tamamladı. Daha sonra İstanbul'a gitti. Devrin ilim ve fikir hareketleriyle yakından ilgilenecek bilgisini genişletti. Kısa sürede ilim ve tasavvuf çevrelerinin saygı duyduğu önemli bir şahsiyet haline geldi. 1610 yılında Galata Mevlevîhânesi'nde postnişin bulunan Kasımpaşa Mevlevîhânesi bânisi Abdi Dede Efendi yerine şeyh tayin edildi (Bazı kaynaklarda önce Mesnevî-hânlık yapıp sonra şeyh tayin edildiği yazılıdır) ve ölümüne dek yirmi bir yıl bu makamda kaldı. Mezarı adı geçen Mevlevî-hânenin haziresindedir.<sup>2</sup>

Rusûhî İsmail'in ölümüne "hitâm" ve "irtihâl-i irfân" kelimeleri tarih düşürülmüş ve 1041 olarak belirtilmiş ise de yanlıştır. Zira Ankaralı İsmail Efendi'nin çağdaşlarından Medhî adlı şair, Câmîü'l-âyât'ı 1055/1645 yılında kopya edip sonunda şu tarihi yazmıştır:

İdüp rûh-ı revânına duâ bin cân ile Medhî

Didim târihi "İsmail Efendi'ye ola rahmet" 1052/1642-43.<sup>3</sup>

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Mesnevî'sine yazdığı şerhle meşhur olan ve bundan dolayı "Hazret-i Şârih" diye de anılan İsmail Efendi, çağındaki ilim ve fikir hayatına hakim olan şerhçiliğin etkisiyle Herevî, İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız ve Mevlânâ gibi tasavvufî eserleri şerh etti. Sahip olduğu

İsmail Efendi, hem te'lif ettiği eserlerle irfan ve edebiyat hayatımıza büyük bir katkıda bulunmuş, hem de tedris ve terbiyesiyle Vecdî ve Cevrî gibi

<sup>2</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, s. 21-23; Ali Cânip Yöntem, "Ankara'da Yetişen Meşhûr Sîmâlardan: Ankaravî İsmail Efendi", *Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, s. 85-86; Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, 212; A. Nezih Galitekin, "İsmail Rusûhî Ankaravî", *Yedi İklim*, C. VIII, Sayı. 56, s. 89

<sup>3</sup> Bediüzzaman Fûruzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluğ, (Çevirenin önsözü), s. 28

şairlerin yetişmesine vesile olmuştur<sup>4</sup>. Mevlevîliğin esaslarına sadık, mutedil bir kişiliğe sahip bir kimsedir. Sohbet'i halvet'e tercih eder, hizmeti inzivadan daha önemli sayardı. Bu anlayış ve tutumunun sonucu olarak hem şerî'atın zâhirî hükümlerine önem vermeyen mutasavvıflara karşı cephe almış, hem de tasavvufu tamamen veya geniş ölçüde bid'at sayan zâhir ulemasına ve medrese mensuplarına reddiyeler yazmıştır. Bu çalışmalarının yanı sıra Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri de vardır. Galata Mevlevî-hânesinin inşa tarihini (897/1491-92) gösteren "er-Rusûh" kelimesini Rusûhî şeklinde mahlas olarak kullanmıştır.<sup>5</sup>

#### ESERLERİ<sup>6</sup>:

1. Mecmû'atü'l-letâ'if ve matmûretü'l-ma'ârif
2. Fâtihü'l-ebyât
3. Câmi'ü'l-âyât
4. Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî
5. Tuhfetü'l-berere
6. Simâtü'l-mûkinîn
7. el-Mekâsîdü'l-'aliyye fi şerhi't-Tâ'iyye
8. Şerhü Kasîdeti'l-Mîmiyye ve'l-Hamriyye
9. Minhâcü'l-fukarâ
10. Zübdetü'l-fühûs fi nakşi'l-füsûs
11. İzâhü'l-hikem
12. Hücetü's-Semâ Risâlesi
13. er-Risâletü't-tenzîhiyye fi şe'ni'l-Mevlevîyye
14. Hadîs-i Erba'în Şerhi
15. Fütûhât-ı 'ayniyye

<sup>4</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, s. 21-23

<sup>5</sup> Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, 211-213

<sup>6</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmaniyeden Sekiz Zâtın Teracim-i Ahvali*, s. 21-23; Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, 212-213; A. Nezh Galitekin, "İsmail Rusûhî Ankaravî", *Yedi İklim*, s. 91-92

16. Misbâhu'l-esrâr
17. el-Hikemü'l-münderice fî şerhi'l-Münferice
18. Risâle-i 'Uyûn-ı isnâ 'aşere
19. Cenâhu'l-ervâh
20. Nisâb-ı Mevlevî
21. Risâle-i Usul-i Tarikat-ı Mevlânâ
22. Sülûknâme-i Şeyh İsmail
23. Miftâhu'l-belâga ve Misbâhu'l-fesâha
24. Derecâtü's-sâlikîn
25. Keffü'l-lisân 'an-Hükmi'd-duhân (Semih Ceylan'dan alıntılanacak)
26. Mebde' ve Me'âd<sup>7</sup>

Ayrıca İsmail Efendi'nin bir de müretteb Divânı olduğu söylenmişse de<sup>8</sup>, elde mevcut değildir. Mevcut tezkirelerde bazı şiirleri nakledilmiştir. Ancak eserlerinde bir çok şiiri dağınık halde yer almaktadır.

XVII. yüzyılı, XVI. yüzyıla oranla ilmi açıdan durgunluk dönemi olarak tanımlamak mümkündür. Zenbilli Ali Efendi (ölm. 932/1525), İbn Kemâl (ölm. 940/1533), Ebu's-suûd (ölm. 982/1574) gibi önemli ilim adamları bu yüzyılda görülmemektedir. Bu yüzyılda daha çok edebi çalışmalar öne çıkmaktadır.

## 2- Mesnevî-i Şerif Şerhi

Mesnevî-i şerif şerhi, Mevlânâ'nın Mesnevî isimli altı ciltlik eserinin Türkçe şerhidir. Rusûhî bu eserinde, bir yandan Mesnevî'deki şiirleri beyit beyit şerhederek Mevlânâ'nın düşüncelerini açıklarken, diğer yandan tasavvufun genel kaidelerini ortaya koymaya çalışır. Bu çabalarında ayet, hadis, tasavvuf büyüklerinin söz ve şiirlerinden yararlanır. Mesnevî'yi

<sup>7</sup> Ankaravî, bu risâlesinin adını *Miftâhu'l-belâga ve Misbâhu'l-fesâha* adlı eserinde zikretmekte ve Türkçe bir hikayeyi alıntılanmaktadır. (Abdülkadir Summak, *Miftâhu'l-belâga ve Misbâhu'l-fesâha -Transkripsiyonlu Metin*, Yayınlanmamış YLT, Harran Üniv. SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Ana bilim Dalı, Eski Türk Edeb. Bilim Dalı, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muhsin Kalkışım, Şanlıurfa 1999, s. 43)

<sup>8</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 25; Esrâr Dede, *Tezkire-i Şuara-yı Mevleviyye*, s. 210.

şerh ederken büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin etkisinde kalması, Mesnevî'nin ve Mevlânâ'nın olduğundan farklı anlaşılmasına neden olmuştur. Aslında bu iki mutasavvıf birçok noktada birleşmiş görünseler de bazı esaslarda birbirinden ayrılırlar. Vahdet-i vücud düşüncesini temellendiren İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı irfan ve ma'rifete dayanan nazarî ve felsefî bir tasavvuftur. Mevlânâ'da ise asıl olan aşk, cezbe ve vecd gibi hallerdir. Mevlânâ'yı ve Mesnevî'yi İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncelerine göre anlayıp yorumlama eğilimi daha önce başlamışsa da Ankaralı İsmail Efendi buna son noktayı koymuş, söz konusu eğilim fazla bir değişikliğe uğramadan sonraki dönemlerde de devam etmiştir<sup>9</sup>.

İsmail Efendi'nin, aslında Mesnevî'nin Mevlânâ'ya ait olmayan yedinci cildini onun sanarak şerh etmesi bir takım tenkitlere yol açmıştır. Ancak bu hatayı ileri sürerek onu aşırı derecede eleştirmek doğru olmadığı gibi, eserin diğer altı ciltlik bölümünün değerini de ortadan kaldırmaya gerektir. İsmail Efendi'den sonra gelen Mesnevî şarih ve mütercimleri onun inceleme ve yorumlama yönteminden geniş ölçüde yararlanmışlardır. Mesnevî okutacak kişilere verilen Mesnevî-hânlık icazetnamelerinde "... şârih Ankaravî'nin tahkikatına uyarak" şeklinde bir kaydın bulunması, İsmail Efendi'nin Mevlevîye camiasındaki tesirini ve sahip olduğu makamı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Başta Nicholson olmak üzere Batı'da Mevlânâ ve Mesnevî üzerinde çalışanlar en çok İsmail Efendi'den faydalanmışlardır.

1030-1037/1620-1627 yılları arasında yazılan Mesnevî-i şerif şerhi, özellikle Mevlevîler arasında çok rağbet görmüştür. Bir çok defa basılan Mesnevî şerhi altı cilt ve bir tekmileden ibarettir. Ne yazık ki söz konusu tekmile cildi Mesnevî şerhi'nin yedinci cildi olarak algılanmakta ve Mevlânâ'ya ait olup olmadığı tartışmalı olan şiirlerin şerhi olduğu sanılmaktadır. Bu yüzden Ankaralı İsmail Efendi'nin Mesnevî şerhi, Mısır 1036 ve İstanbul 1289 gibi baskılarında yedi cilt halinde görülmektedir<sup>10</sup>. Oysa bu şerh, yedi cilt olarak basılmıştır. Ama eserin yedinci gibi görünen cildi tekmiledir. İsmail Efendi'nin eseri, Cengî Yûsuf Dede (ö. 1080/1669) tarafından kısaltılarak Menhecû'l-kavî (Mısır 1289) adıyla Arapça'ya, İsmet Tasarzade tarafından da Şerh-i Kebîr-i Ankaravî ber Mesnevî-i Ma'nevî-i Mevlevî (Tahran 1348) adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir.

<sup>9</sup> Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, 211-212.

<sup>10</sup> Ali Temizel, *Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Eski Harflî Türkçe Eserler ve Müellifleri*, s. 93.

### 3- Mantık Bilimi ve İslam Düşüncesi Tarihindeki Yeri

Mantık , Yunanca logike kelimesinden Arapçaya mantık olarak tercüme edilmiştir. Mantık (lojik) kelime olarak hem konuşma ve sözle hem de akılla alakalıdır.<sup>11</sup> Farabi'nin (ö.339/950) kelimeye vermiş olduğu anlamların<sup>12</sup> mantık kelimesinin anlamını ve tanımın kapsamını genişlettiğini söyleyebiliriz. "Gündelik dilde kullandığımız" mantıklı düşünme" ya da tersi olan "mantıksız düşünme" doğrudan mantık bilimiyle alakalı değildir. İnsanın, bir dili konuşması ya da anlaması, nasıl ki o dilin gramerini bilmeyi gerektirmiyorsa aynı şekilde mantıklı düşünmesi mantık bilmesine bağlı olan bir şey değildir. Mantık ilkelerine bağlı düşünme, doğru ve tutarlı düşünmedir. Bir başka deyişle ilk defa Aristoteles'in koymuş olduğu mantık ilkelerine uygun düşünmedir.<sup>13</sup> Mantığın yasaları birer terazi gibidirler. Bilimsel, felsefi konulardaki düşüncelerimizin düşünce üretme kuralına uygun olup olmadığını mantıkla anlarız. Malumdan meçhulün çıkarılması olan düşünme, (tefekür), bilinmeyen şeyi ortaya çıkarmak için bilinenlerin düzenlenmesi veya bilinmeyeni elde etmek için bilinen üzerinde düşünmektir. İşte bilinenlerle ilgili nasıl bir düzenleme yapılacağını belirleyen mantıktır.

Ancak mantık düşüncenin hakikat oluşunu garanti eden prensipleri içeren bir ilim değildir. İnsan zihninin yaptığı yanlışlar, birinci olarak, öncül olarak alınan önermelerin yanlış olmasından, ikinci olarak da öncüllerin dizilişinden, düzenlenmesinden yani sistemden kaynaklanabilmektedir. Bunların her ikisi de birbirinden farklıdır. Aristo mantığı şekil ve suretle ilgili olup, ancak akıl yürütmedeki biçimsel hataların bulunup ayıklanmasına yarar. Ne var ki öncüllerin bizatihi kendilerinde yer alan yanlışlıkları Aristo mantığı ile bulmak imkânı yoktur. Mesela bir binanın mimarlık kurallarına uygun olarak yapılmasını sağlayan mimarlık bilimidir. Ancak mimarlık bilimi, genel mimarlık bilgilerini uygulamak dışında, bu binanın doğru yer ve zamanda yapılmasını mutlak anlamda sağlayamaz. İşte mantık da doğru düşünmeyi öğretir, ancak bu düşünülen şeyin hakikat ifade ettiği anlamına gelmez, sadece zihnin metodik hata yapmasını engellemek suretiyle zihni önceden öngörülebilir türden hatalardan korur. Esasında Aristo mantığına "formel (sûrî) mantık" denmesinin sebebi de bu olsa gerektir.

Aristoteles(MÖ 322) kaleme aldığı Organon adlı altı kitapta mantıkla alakalı konuları ele alıp incelemiştir. Kategoriler, Önermeler, Birinci

<sup>11</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, 9. Baskı , Vadi Yayınları, Ankara 2009, s. 17.

<sup>12</sup> Mübahat Küyel (Türker) , "Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri", *DTCF Dergisi*, (C.XVI, S. 3-4 Eylül - Aralık 1958) s. 167.

<sup>13</sup> İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Elis yayınları , Ankara 2003, s. 17.

Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik Deliller adlarıyla bilinen bu altı kitapta mantıkla ilgili kavramlar, akıl yürütmeler, mantıksal ilkeler ele alınır. Zihnin kanunları ile varlığın kanunlarını özdeşleştiren Aristo mantığının bir başka özelliği de metafizikle olan sıkı bağlantısıdır.

Aristo'nun eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle birlikte İslam düşünce tarihinde mantık çalışmalarının başladığını görüyoruz. Mantıkla ilgili Farabi (ö.339/950), İbn Sina (ö.980/1037), Fahreddin Razi, (ö. 1209 (m)) ve Seyyid Şerif Cürcânî (1340-1413) gibi önemli mantıkçılar müstakil eserler kaleme almışlar, mantık ilminin konularını etraflıca tartışmışlardır. Daha sonra gelen mantıkçılar İbn Sina geleneğini takip etmişlerdir. Hem İslam dünyasında hem de Osmanlılar döneminde mantıkla ilgili yazılan ve medreselerde ders kitabı olarak okutulan belli başlı eserler , El Ebherînin (ö. 1264) İsağûcî'si, Kazvîni'nin (ö. 1276 (m)) Risâletü's-Şemsiyye, fi'l-kavâidi'l-mantikiyye'si , el-Urmevî'nin (ö. 1283) Metaliu'l-envâr'ı ile Molla Fenârî'nin (ö.1350) (m) Şerh-i İsağojî'si ya da Risâle-i esîriyye'si , ve Gelenbevî (ö. 1791)'nin Burhan'ıdır.

İslam Düşünce tarihinde mantık bilimine yönelik, hatta mantığı toptan reddetmeye kadar varan bir takım hareketlerin olduğuna şahit oluyoruz. Mantık bilimine yönelik eleştirilerin bir kısmı mantık biliminin kendisiyle alakalı olmayıp menşei ile alakalı idi. Mesela Hadisçiler felsefe gibi mantığı da yabancı kökenli olduğu için reddediyorlardı. Mantığa Müslüman kelimcilerin yöneltmiş olduğu bir diğer eleştiri de İbn Haldun'dan öğrendiğimize göre, dini inançları koruma isteğinden kaynaklanmaktaydı. Çünkü Ebu Hasan el-Eş'ari ile Ebu Bekir Bakillanî ve İsfârâyînî gibi kelimciler “delilin butlanı medlûlün butlanını gerektireceği” için mantık bilimine ve mantıkçılara karşı çıkmışlardır.<sup>14</sup> İbn Teymiyye (ö. 1328) ise mantıkçılara karşı çıkarken felsefe gibi mantığı da, ulûmu'l-evâil dediği kadim bilimlerden sayarak, bunları âlemin ezeliyeti, Allah'ın sıfatlarının özü, hiyerarşik bir düzene sahip olan akıllar ve bunların aracı rolleri, peygamberlik ve Kur'anın yaratılması gibi felsefi-keîâmî konuların tartışılmasından ya da bu konularda felsefi bir görüş, tutum takınılmasından sorumlu olarak görüyordu. Hatta bu bağlamda felsefi yanlışların temelini mantıksal yanlışlara dayandığını düşünüyordu.<sup>15</sup> Bu yüzden İbn Teymiyye, Gazzali'nin Meşşâi filozofları eleştirirken sadece metafizik konuları yer vermesini ve

<sup>14</sup> Öner, s. 24.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *Cehdu'l-Karîna fi Tecridi'n-nasiha, (İbn Taymiyya Against the Grek Logicians)* İngilizceye çev. Wael b. Hallaq, Oxford University Pres, New York 1993, s. XII, XIII (Giriş).

eleştirilerinde mantığa yer vermemesini doğru bulmamaktadır.<sup>16</sup> O her ne kadar açıktan mutasavvıfları hedef almasa bile, onun mantık ve felsefe karşıtı görüşlerini oluştururken hiç değilse İbn Arabi gibi vahdet-i vücudçu mutasavvıfları da hesaba katarak felsefe ve mantığı eleştirdiğini varsayabiliriz. Çünkü kozmolojisi Aristocu ve Potlemyuşçu bir temele dayanan İbn Sina felsefi görüşlerini oluştururken aynı zamanda sudurcu varlık felsefeni savunan Yeni Platoncu akımların da tesirinde kaldığı bilinmektedir. İbn Sina mantık anlayışında özünde Aristo'yu esas almasına rağmen Yeni Plâtoncu ve Stoacı felsefeden de etkilenmiştir. Aynı şekilde İbn Arabî de hem yanlışlıkla Empodokles'e atfedilen birtakım görüşlerden etkilenen İbn Meserre'den (319/931) ve hem de İskenderiye'de etkin olan felsefi okulların görüşlerinden etkilenen İhvân-ı Safâ'nın düşüncelerinin tesirinde kalmıştır. Diğer yandan İhvan-ı Safâ'nın hem Pisagor'un hem de hem de matematikçi Nichomachus'un sayılarla ilgili geliştirmiş oldukları mistik-felsefi anlayışın etkisinde kaldıkları bilinmektedir.<sup>17</sup> Ancak Gazzali gibi düşünürler bu görüşe karşı çıktılar ve bu sonucun ortaya çıkmasının zaruretini kabul etmediler. Dahası Gazali (ö. 1111) el-Mustasfa adlı kitabının ilk bölümlerini Mantık konularına tahsis ederek ve "Mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz" diyerek Mantık biliminin dini ilimler arasında meşruiyet kazanmasına yol açmıştır.<sup>18</sup> Bundan sonra mantık bilimi, belki de felsefecilerle daha iyi mücadele etmek amacıyla, ya da dinin derin düşünmeyi gerektiren bazı hükümlerini daha iyi anlamak ve uygulamak maksadıyla mantık bilimi pedagojik amaçlarla medreselerin müfredatına dâhil edilmiştir. Ankaravî gibi mutasavvıfların bile mantıkla ilgili eserler yazmaya sevkeden şey belki de Gazzâlî'nin bu meşrulaştırıcı tutumudur.

#### 4-Ankaravî'nin Mantıkla İlgili Görüşü

Mevlana'nın Mesnevisi'ne serh yazmış olan Ankaravî'nin mantıkla ilgili görüşlerinin Mevlânâ'nın görüşleriyle paralellik arz etmiş olmasını tahmin etmek zor değildir. Buna rağmen, mantıkla ilgili olumsuz bir tutum takınacağı belli olmasına rağmen Ankaravî'nin, mantık istilahlarını açıklayan bir eser kaleme almış olmasını nasıl izah etmek gerekir? Ankaravî aslında bunun

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkiyyîn* thk. Refik el-Acem, Darü'l-fikri'l-Lübânî, Beyrut 1993, I, 29 ; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 11.

<sup>17</sup> İbn Teymiyye, *Cehdu'l-Karine*, s. XIV (Giriş).

<sup>18</sup> Gazalî, *el-Mustesfâ*, fi İlmi'l-usûl, Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 10.; Abdulkuddus Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, (Yıl, 1995, S. 29) s.14.



ipuçlarını Kitâbu Istilâhâtî'l-Mantık adlı bu risâlesinin başlarında kapalı bir şekilde vermektedir. Çünkü o, bu risâleyi kendisinden edebi ilimleri öğrenmek için gelen bir dostunun oğlu için, ömrünü “bunun hall-i müşkilatına sarfetmeyip ale'l-fevr vâcib olan ‘ulûm-i dîniyyeye terakkî kılması” için kaleme almıştır. Ankaravî’ye göre söz konusu olan öğrencisi mantık kaidelerine vâkıf olduğunda “ulûmun ba’zı mahallinde artık mütereddît olmayacak ve şüphe şükûk’tan halâs olacaktır”.

Ankaravî’nin mantıkla ilgili bu tutumu Mesnevî Şerhindeki tutumuyla karşılaştırıldığında daha yumuşak ve pragmatik olarak kabul edilebilir. Bu risalesinde Ankaravî’nin mantık bilimini dini metinlerde kullanılan terimleri anlamak ve dini inançlara yönelik eleştirilere cevap vermek için öğrenilip bir araç bir organon olarak görmektedir. Esasen bu anlayış mantık biliminin özüne ve tarihsel olarak algılanışına çok fazla aykırı gibi görünmemektedir. Ne var ki Ankaravî Mesnevî Şerhinde Mevlânâ ile birlikte Mantık bilimine ve kavramlarına ve mantıkçılara daha sert eleştiriler yöneltmektedir.

Mevlânâ’ya göre nefs-i mutmainnenin yüzünü her türlü düşünce tırnakları yaralar. İnsan kendi kendine içi boş keselerin ağzına attığı sanal düğümleri çözmeye çalıştıkça kendisini içinden çıkılmaz bir açmaza hapsedmiş olmaktadır. Bu yüzden o bu tür düşünce düğümlerini çözülmüş kabul ederek yoluna devam etmelidir.<sup>19</sup>

Ankaravi ise Mevlânâ’nın bu eleştirel nitelikteki sözlerini, Peygamberimizin bir hadisine dayanarak “dinde derin düşünmeye (ta’ammuk fi’l-dîn) yönelik olduğunu ileri sürer. “Dinden olan şey” hususunda bile derin düşünmekten kaçınılmasının tavsiye edildiği bir yerde, ona göre, dinden olmayan şeyler hakkında derin düşünmek hepten zararlıdır. İnsan aklını sürekli olarak ulûm-i resmiye ile meşgul kılırsa oradan elde edeceği, birilerinin aferin demesinden başka bir şey yoktur.<sup>20</sup>

Mevlânâ’ya göre asıl çözülemez olan insanın kendisine bilmesiyle ilgili olan düğümdür: İnsan kendisinin bu dünyada bahtlı mı bahtsız mı olduğuna nasıl cevap vereceğini düşünmelidir. İnsanın nefsini bilmeye ve Rabbini müşahede kılmağa sebep olmayan her türlü bilgi gereksiz lakırdıdan başka bir anlam ifade etmez.

İnsanın kendi haddini (tanımını) bilmek yerine a’yan ve a’râzın tanımıyla uğraşması beyhude bir çabadır. Çünkü insan bu gibi şeylerin tanımlarını

<sup>19</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, C. V. Çev. Veled İzbudak, notlarla gözden Geçiren A. Gölpinarlı , MEB İstanbul 1990 , s. 49 (555)

<sup>20</sup> İsmail Ankaravî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* C. V , Matba-i Âmire, İstanbul 1389 , s. 150.

bilmese de olur. Oysa kendi haddini, tanımını bilmek zaruret ifade eder. İnsan kendi haddini bilmekle bîhadd (sınırsız) olan manâya ulaşır. İnsan felsefe ve mantık okuyarak, topraktan yaratılmış olan varlıkların ve cisimlerin durumunu, gerektirdiği şeyleri inceleyerek adeta toprak elemektedir. Ankaravî'ye göre Mevlânâ'nın burada kullanmış olduğu kavramlar, Mantıkçılarla alakalı olduğu için eleştiri de onlara yöneltilmiştir. Ona göre Mevlâna burada felsefe ve mantık öğrencisine seslenmektedir ve onun için asıl lazım olanın felsefe ve mantıkta cârî olan kavramların tanımı değil, kendi tanımındır. Ankaravî insanı geleneksel Mantık bilimindekine uygun olarak “Konuşan hayvan” olarak tanımlar. Ancak burada konuşan hayvandan kasıt ona göre, insanın “zâhirî nutku (konuşması)” değildir. Eğer böyle olmuş olsaydı insanla ilgili yukarıdaki tanım “efrâdını câmî, ağyârını mânî” olmamış olurdu. Ankaravî buna örnek olarak, tek bir kelime bile konuşamayan ancak buna rağmen insan tanımı içine dâhil edilen dilsizleri örnek olarak gösterir. Aynı şekilde, papağanın da zâhiren insan gibi konuşuyor olması onu insan tanımı içinde değerlendirmemizi gerektirmemektedir. Şu halde ona göre burada, “Melzûmun zikri ile lâzımın irade edilmesi” kaidesi gereğince “konuşan hayvan” ile kastedilen, “müdrîk (idrâk eden hayvan)dır. Çünkü insanı diğer hayvanlardan ayıran mümeyyiz vasfı onun idrâkidir.

Ankaravi burada idrâkın çeşitlerini ele alır. İdrâk eğer mahsûsâta ve cüz'iyata yani duyu ile algılanan şeylere ve tikellere taalluk ederse buna vehm , külliyât ve ma'kûlâta taaluk ederse akıl adı verilir. Ankaravî bu noktada felsefe, kelimeler ve mantıkla, hatta eskiden bu ilimlere bağlı olan hesap ve hendese ile ilgili kendi görüşünü açık ve seçik bir biçimde ifade etmekten çekinmez. Kendisini Allah'ın isimlerini, fiillerini , kudret ve yaratmayı tanımlamaya ehil gören bir kimse , hakikatı kelimeler ve mantıkla bileyim diyen bir kimse yanılmıştır. Mantık ve kelimeler ilimleriyle uğraşan bir kimse zamanını zâyi etmiştir. Ankaravî'ye göre Mezhep imamlarından Şâfi , Hanbelî ve Malikî “felsefiyyâtın” mutlak haramlığı noktasında ittifak etmişlerdir. Felsefiyyat ise ona göre dört bilim dalından oluşmaktadır: Hesap, Hendese , Kelâm ve mantık. Ankaravî hesap ve hendese öğrenmeyi mübah sayarken , mantık ve kelimeler öğrenmeyi mezmûm ve haram olarak kabul etmektedir.<sup>21</sup> Öyle anlaşılıyor ki Ankaravî'nin burada mezmûm saydığı şey mantık, kelimeler ve felsefeye öğrenmek değil bu ilimlerde ihtisas sahibi olmaktır. Çünkü incelediğimiz risaleden ve kendisinin bu konulardaki müktesebatından onun da bu gibi ilimleri tedris ettiği anlaşılabilir.

<sup>21</sup> Ankaravî, *Mesnevî-i şerif Şerhi*, C.V s. 151.

## 5- Kitâbu Istılâhâti'l-Mantık

Bu yazının asıl konusunu teşkil eden Kitâbu Istılâhâti'l-Mantık adlı eserin şu anda tek bir nüshasına tesadüf ettik ve eserle ilgili başka bir yerde herhangi bir kayda rastlamadık.<sup>22</sup>

Türkçe nesih hatla 205x150-140x75 mm. ölçüsünde, 21 satırlı, 145a-152a yapraklarında, taç fligranlı kâğıda yazılmıştır. Söz başları kırmızı mürekkeplelidir. Sırtı kahverengi meşin, kapakları solmuş ebrû kâğıt kaplı mukavva bir cildi vardır.<sup>23</sup>

Eserde Mantık kavramları belli bir düzen içinde ele alınarak izah edilmiştir. Eserin anlaşılması zor olmayan bir dille kaleme alındığını söylemek yerinde olur.

Rasûhî İsmail Efendi'nin ilk kez tespit ettiğimiz eserinin çevri yazı (transkripsiyon) metni aşağıdadır:

### Hâzâ Kitâbu Istılâhâti'l-Mantık li-İsma'il el-Mevlevî<sup>24</sup> el-Ankaravî

Bismi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahim ve bihi nesta'in

El-hamdü li-men hâlağa'l-insâne ve ca'ale'l-mantıka fi'l-lisâni Câ'leten li-ta'biri mâ-fi'l-cenâni ve's-şalâtü 'alâ-Nebiyihi Muhammedi Seyyidi'l-ünsi ve'l-cân ed-dâ'i ilâ-dâri'l-cinân bi'l-hücceti ve'l-burhân ve 'alâ âlihi ve ašhâbihi'l-muttašifin bi'l-'ulûmi ve'l-'irfân. Ammâ ba'd Istılâhât-ı Mantıkdan bu varağanuñ sebeb-i tahriri bu oldu ki Konya sâkinlerinden bir yâr-i uhrevî oğlını (oğlunu) tahşil-i 'ulûm-i edebî itmek için bu fakîre irsâl eyleyüp bu fakîr dañı aña kâfiye-i İbn Hâcibi ta'lim idüp tamâm eyledükde istılâhât-ı mantıkiyyeden dañı bir miqdâr behredâr olsun için teshilen li-fehmihi ve teysiran li-zabtihi bu qavâ'id-i Türki ibârât üzere tahrir kıldum tâ 'ömrünü bunuñ hall-i müşkilâtına şarf itmeyüp 'ale'l-fevr vâcib olan 'ulûm-i diniyyeye teraqqî kıla ve bunlaruñ istılâhiyla muştalañ olan ulûmuñ ba'zı mahallinde mütereddid olmayup belki bu kıaideye 'âlim olmağla (olmağıla) şübhe ve şükûkdan hâlâs ola ve bi'llâhi't-tevfik.

**Fa'sl (TASAVVUR)** Ey fâlib evvelâ malûmuñ olsun ki insânda bir kuvve vardur ki idrâk idicidir. Bu kuvve-i müdrikenen şuver-i eşyâ muntekiş olur. Âyinede şuver-i mahsûsât muntekiş olduğı gibi. Âyinede hâşil olan ancak

<sup>22</sup> İsmail Ankaravî, TDK, Yz. A 273/9 . Baş:

<sup>23</sup> *Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu*, hzl. Müjgan Cunbur, Dursun Kaya, Niyazi Ünver, Hacı Yılmaz, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 8-9

<sup>24</sup> Metinde vav harfi düşerek Mevlâ şeklinde yazılmıştır.

şuver-i maḥsūsadur. Ammā kuvve-i müdrike-i insānide hem şuver-i maḥsūse ve hem ma'ḳūle hāşıl olur (145b). Şuver-i maḥsūse havāss-ı ḥamse-i žāhireden biriyle idrāk olunandır ve şuver-i ma'ḳūle kuvve-i müdrike-i insānide hāşıl olan şüretdür. Pes kuvve-i müdrikeden murād ki žihndür her bār ki žihnde bir şüret hāşıl olsa ol şüret-i hāşıla yā taşavvurdur veyāḥud taşdiḳdur. Eger hükmden ḥālî olursa aña taşavvur dinür meşelā insān gibi ve eger hükme olursa aña taşdiḳ iṭlāk olunur meşelā “zeydun kātibun” gibi . Hüküm bir emri bir şeye (şey'e) nisbet eylemege dirler yā ‘alā-vechi'l-iḳā' veyāḥud ‘alā-vechi'l-intizā'. ‘Alā-vechi'l-iḳā' olana icāb dinür meşelā “zeydun kātibun” ve ‘alā-vechi'l-intizā' olana selb iṭlāk olunur meşelā “zeydun leyse kātibin”. Eger taşavvur ve taşdiḳden her birisi bilā-fikrin hāşıl olacaḳ (olıcaḳ) olursa aña žārürî ve bedihî dinür. Taşviri (taşavvuri) meşelā şemsüñ harāreti ve nāruñ harḳatı gibi ve taşdiḳi eş-şemsü hārratün ve en-nāru bi-harḳatin gibi ve eger fikrle hāşıl olursa aña nażari ve kesbî dirler. Nitekim ‘ālemi taşavvur eyledüğüñ gibi ve taşdiḳ idüp el-‘ālemu ḥādīsün didüğüñ gibi. Pes ehl-i mantıḳuñ ḳatında ‘ilm ki idrākden ‘ibāretdür taşavvur ve taşdiḳa münḥasırdur. Pes taşdiḳ bir şeye icābla veyāḥud selble nisbet-i hükmiyyeyi idrāk eylemekdür. Bu ise üç şeyüñ taşavvurunu müstelzim olur. Evvelā taşavvur mensūbun ileyh ki aña maḥkūmun ‘aleyh daḥî dirler. Şāniyen taşavvur mensūb ki aña maḥkūmun bih daḥî dirler. Şālişen nisbet-i beyne-beyn ki aña nisbet-i hükmiyye daḥî dirler (146a) meşelā “zeydun ḳāyimun”da (ḳāimun) zeyduñ taşavvuru gibi ki “zeyd” mensūbun ileyh ve maḥkūmun ‘aleyhdür ve daḥî ḳāyimüñ taşavvuru gibi ki ḳāyim lafzı mensūbun ve maḥkūmun bihdür ve daḥî Zeyd-ile (harekeli hat) ḳāyim lafzınuñ miyānında olan nisbeti taşavvur gibi ki bu beynehümāda nisbete nisbet-i hükmiyye dirler. Pes taşdiḳ bu üç şeyüñ taşavvuruna (taşavvurına) mevḳūfdur.

**Faşl (DELĀLET)** Delil nedür anuñ beyānına gelelim. Delili bu güne ta'rif iderler ki ed-delilü hüve'llezi yelzemü (yülzimü) mine'l'ilmî bihi el-‘ilmu bi-şey'in āḥar ya'nî delil ol şeydür ki aña ‘ilmden bir şey-i āḥara daḥî ‘ilm lāzım gele. Pes şey'-i evvele dāl dirler ve şey'-i şāniye medlül dirler. Pes delālet-i bi'l-istikrā' üç kısma münḳasimdür. Ol üç kısım delālet-i vaz'iyye ve delālet-i ‘aḳliyye ve delālet-i ṭab'iyyedür. Vaz' bir şeyi bir şeye taḥşîş itmege dirler. Şol vech üzere ki şey'-i evvele ‘ilmden şey'-i şāniye ilm hāşıl ola. Meşelā lafzda “insanın, ḥayvān-ı nāṭıḳ olmasına delāleti gibi ve zeyd lafzınuñ žātına delālet itmesi gibi ve elfāzdan ḡayrıda ḥuṭūṭ u ‘uḳūd u işārāt ve naşbuñ delālet itmeleri gibi ki bu devā'il-i erba'adan ma'āni mefḥūm olur ve bunlara hep delālet-i vaz'iyye dinür. Delālet-i ‘aḳliyye muḳtezā-yı ‘aḳlla (‘aḳilla) olana dirler. Bu delālet elfāzda daḥî bulunur meşelā verā-yı cidārdan bir lafz istimā' eyleseñ ol lafzdan vücūd-ı lafiẓa istidlāl idüp zen midür (146b) merd midür veyā āşinā (aşna) midür veyā bigāne midür bilürsün ve ḡayr-ı elfāzda

meşelâ maşnū'dan şâni'i istidlâl kılırsun ve delâlet-i tab'iyye "öhü öhü" lafzınıñ veca-ı şadra delâlet itmesi gibidür. Pes delâlet-i lafzıyye dañı üç kısma münkasımdür bi'l-muṭābağa bi't-tazammun ve bi'l-iltizām. Kağan bir lafz "ma'nā-yı mā-vaz'a leh"e bi't-temām delâlet eylese aña bi'l-muṭābağa delâlet dirler meşelâ insân lafzınıñ hayvân-ı nâṭık olmasına delâlet eylediği gibi. Zirâ hayvân-ı nâṭık insân lafzınıñ bi't-temām mā-vaẓa'a lehidür ki "ṭābağa'n-na'lü bi'n-na'li insân lafzı bu ma'nā muḳābelesinde vaẓ' olmuşdur ve kağan bir lafz-ı mā-vaẓa'a lehüñ yaluñuz bir cüz'ine delâlet eylese aña delâlet-i tazammunı dirler meşelâ insân lafzınıñ tenhâ hayvâna delâlet itmesi veyâñud tenhâ nâṭıka delâlet kıılması gibidür diyü delâlete delâlet-i tazammunı tesmiye olunması anuñçündür ki mavzū'un leh olan ma'nānuñ zımnında olan cüz'ine delâlet ider.

Ve kağan bir lafz zihnde mevzū'un leh için lâzım olan ma'nāya delâlet eylese aña delâlet-i bi'l-iltizām dirler meşelâ insân lafzınıñ ḳābil-i 'ilm ve şan'at-i kitābete delâlet eylemesi gibi. Bu delâlete anuñçün delâlet-i bi'l-iltizām tesmiye olundu ki lafz-ı mevzū'un leh olan ma'nādan her emr-i hārice delâlet eylemez. Belki mevzū'un leh için lâzım olan hārice delâlet ider. Nitekim ḳābil-i iilm ü şan'at-i kitābet insānuñ mā-vaẓa'a lehinde (147a) dāñil degıldür. Lākin zihnde insāna lâzım olan ma'nālardandır.

**Faşl.** Pes mevzūun lehe bi'l-muṭābağa delâlet eyleyen lafz iki kısma münkasımdür. Bir kısmı mürekkeb bir kısmı müfred. Eger bir lafzıñ cüz'i ma'nāsınıñ cüz'ine delâlet eyleser aña mürekkeb dinür meşelâ "rāmiyyü'l-hicāra" gibi. Zirâ "rāmiyyü'l-hicāra" bir lafzdur ki bunuñ cüz'i, cüz'i ma'nāsına delâlet ider. Nitekim rāmi zātü men lehu er-remiyyetü hicāra cism-i mu'ayyene delâlet ider. Ammā müfred böyle degıldür. Pes müfrede geledüm. Müfred dörd kısmdur. Evvelki kısmı oldur ki min-ba'd cüzvi yoḳdur meşelâ hemze-i istifhām gibi. İkinci kısmı oldur ki cüzvü ṭutar velākin cüzv-i? lafz cüz-i ma'nāya delâlet kılmaz meşelâ "zeyd" gibi. Üçüncü kısım oldur ki bir lafzıñ ma'nidār cüzvi ola velākin ol cüzvü ma'nā-yı maḳşüda delâlet kılmaya meşelâ "Abdullāh" lafzınıñ 'alem olduğı hāde ma'nāsı müfred olduğı gibi. Dördüncü kısım oldur ki bir lafzıñ ma'ni-dār cüzvi ola ve ma'nā-yı maḳşüda delâlet kıla ammā bu cüzvüñ delâleti murād olmaya. Nitekim hayvân-ı nâṭık şahş-ı insāniye 'alem olsa ma'ni-dār olan cüzvüñ manā-yı maḳşüda delâlet kıılması murād olmaz.

**Faşl.** Pes müfred dañı cüzviye ve külliye münkasım olur meşelâ her ne şey ki zihnde mutaşavver olsa eger anuñ taşavvurı beyne'l-keşirin (keşireyn) vāḳi' olan şirketi māni' olursa aña cüzv-i ḳāḳi' dirler meşelâ Zeyd gibi (147b) ve eger beyne'l-keşirin vāḳi' olan şirketi anuñ taşavvurı men' kılmazsa aña külli iṭlāḳ iderler meşelâ lafz-ı insân gibi. Zirâ 'inde'l-'aḳl insân lafzınıñ mefhümü

keşirine ıtlâk olunmadan men' kılmaz. Külli daîi iki kısma münkasım olur. Biri zâti ve biri 'arazi. Zirâ ya haқиқat cüz'ıyyâtında dâhıldür veyâhud dâhil degüldür. Eger haқиқat cüz'ıyyâtında dâhil olursa ol zâtidür meşelâ insâna nisbet hayvân gibi ki insâniyyet Zeyd ve Ömer ve Bekrûn haқиқatidür ve hayvân bu insâniyyetde dâhıldür. Zirâ insân hayvânla nâtıkdan mürekkebdür ve kezâlik hayvân haқиқat-i feres ve baқar ve gânemde dâhi dâhıldür ve eger külli haқиқat cüz'ıyyâtında dâhil olmazsa aña 'arazi dirler meşelâ insâna nisbetle zâhiklik gibi. Zirâ zâhiklik Zeyd ve Ömer ve Bekrûn haқиқatinde dâhil degüldür. Belki bir emri- 'arızdur ve haқиқat-i insân hayvân-ı nâtıkdur faқat.

Faşl. Zâtiyyeye gelelüm. Zâti daîi üç kısma münkasımdür ki ol üç kısım cins ve ne' ve faşldür. Zirâ eger cevâb-ı mâ hüvede bi-hasebi'ş-şirketi'l-mahzati meқul olursa ol cinsdür meşelâ insân ve ferese nisbetle hâyvân gibi. Kaçan insânla feresden mâ-hümâ diyü su'al olunsa bu ikisinün haқиқatinden cevâb hayvân dimekdür. Buña cins dirler ve kaçan 'alâ-haddetin her birinden su'al olunsa hayvân demek şahiğ olmaz. Zirâ hayvân (148a) her birinün temâm-i mâhiyyet degüldür. Belki insânun mâhiyyeti hayvân-ı nâlık ve feresün mâhiyyeti hayvân-ı şahıldür. Pes kaçan tenhâ insândan suâl olunsa mâ hüve diyü cevâb hayvân-ı nâlık dimekdür ve kaçan tenhâ feresden su'al olunsa cevâb hayvân-ı şahıldür dimekdür. Pes insân ve feres hayvânun iki nev'idür ve envâ'ı cinsün müşâreketinden her ne temeyyüz eyleser aña faşl dirler meşelâ insâna nisbetle nâlıklik ve ferese nisbetle şahillik gibi ki nâlık insânı feres ve baқar ve bağıun hayvâniyyetinde olan müşâreketinden temeyyüz eyleser. Zirâ kaçan insândan "eyyü şey'in hüve dimekle su'al olunsa cevâb ancak "nâlıkun" dimekdür. Zirâ "eyyü şey'in hüve" dimekle su'al bir şeyi gayrıdan temeyyüz eylemek mahallinde olur ve her ne ki bir şey gayrıdan temeyyüz eyleye cevâba şahiğ olur. Meқul olur. Ammâ külli 'arazi ki efrâdinün haқиқatinde dâhil olmayup cüz'ıyyâtınun mâhiyyetinden hâric olandır. Eger tenhâ bir haқиқate mahşûs olursa aña hâşşa dirler. Nitekim hâşsatü'ş-şey'i ve hiye mâ yücedu fi'l-mahşûsi lehü düne gayrihi diyü ta'bir iderler. Pes bu daîi külliyye ve maküledür. Cevâb "eyyü şey'in hiye 'arazihâda -meşelâ insâna nisbetle zâhiklik gibi ve eger bunca haқâyık mâ-beyninde müşterek olursa aña 'araz-ı 'âmm dirler. Nitekim mâşilik müşterekdür hayvânât mâ-beyninde. Pes bu cümleye külliyyât-ı hâmse dirler ki ol cins ve nev' ve faşl ve hâşşa (148b) ve 'araz ve âmmdür ki külliyyât bu beşe münhasırdur.

**Faşl.** Hergâh ki bir şeyi ta'rif murâd eyleseler cins-i qaribiyle faşl-ı qaribin bir yere cem' idüp terkib iderler ve buña "hadd-i tām" dirler. Nitekim insânun ta'rifinde "hayvânun nâlıkun" didükleri gibi. Ammâ kaçan cins-i ba'idiyle faşl-ı qaribinden terkib eyleser aña hadd-i nâlık dirler meşelâ insânun

ta'rifinde "cismün nāṭıķun" didükleri gibi. Zirā kaçan insāndan "mā hüve" demekle suāl olursa "cismün nāṭıķun" diyü cevāb virilse bu hadd-i nāķıṣdur. Hadd olması aġyārın māni efrādın cāmi' olduġu içündür. Nāķıṣ olması zātiyyātdan cins-i ķaribi zıķr olmaduġudur ve kaçan bir Şey cins-i ķaribiyle hāṣṣasın terķib idüp ta'rif eyleseler aña resm-i tām dirler. meṣelā insānuñ ta'rifinde "hayvānun zāhikün" didükleri gibi ve ol vaķtde ki cins-i ba'idiyle hāṣṣasın cem' idüp ta'rif eyleseler aña "resm-i nāķıṣ" dirler meṣelā insāna "cism-i kātib" ve "cevher-i zāhik" didükleri gibi. Pes mu'arref dörd ķısmıdır. Böyle bil.

**Faṣl.** Taṣavvurāt baḥṣi bu ķadarla iktifā olundu. Taṣdiķāt baḥṣine geledüm. Bu fennün 'ulemāṣnuñ iṣṭilāhında buña "ķazāyā" daḥı dirler ki ķazāyā ķazıyyenuñ cem'idür. Ķazıyye Őol ķavldür ki anuñ ķāiline ol ķavilde Őadıķ veyā kāzib demek Őahih ola zirā aħaruñ Őıdķa ve kizbe ihtimāli vardur ve ķazıyye iki (149a) ķısmā münķasımdür. Bir ķısmına hamliyye ve bir ķısmına Őartıyye dirler. Ammā ķazıyyede maḥķūmun 'aleyh ve maḥķūmun bih müfred olursa veyāħud müfred hükmünde olursa meṣelā "zeydun kātibun" ve "zeydun ebūhu kātibun" gibi. Buña "ķazıyye-i hamliyye" dirler gerekse icābla olsun gerekse selble olsun. İcābla olana "ķazıyye-i mūcibe" dirler meṣelā "zeydun ķāimun". Selble olana "ķazıyye-i selbiyye" dirler meṣelā "zeydun ķāyimun degüldür" Pes ķazıyye-i Őartıyye daḥı iki ķısmıdır ki ikiŐer cümleden mürekkeb olur. Bir ķısmına muttaṣıla ve bir ķısmına munfaṣıla dirler. Ķazıyye-i Őartıyye-i muttaṣıla oldur ki eger hükm iki cümleñ miyānında ittiṣalle olursa aña muttaṣıla dirler. Yā mūcibe olsun nitekim "in kāneti'Ő-Őemsu ṫali'aten, fe'n-nehāru mevcūduñ" didükleri gibi. Veyāħud sālibe olsun meṣelā "leyse izā kāneti'Ő-Őemsu ṫali'aten kāne'n-nehāru mevcūden" didükleri gibi. Evvelkisine "ķazıyye-i Őartıyye-i muttaṣıla-i mūcibe" dirler. Őānisine "ķazıyye-i Őartıyye-i muttaṣıla-i sālibe" dirler. Ammā "ķazıyye-i Őartıyye-i munfaṣıla" oldur ki bu daḥı iki ķazıyyeden mürekkeb ola ve beyne'l-ķazıyyeteyn tenāfiyle veyāħud 'adem-i tenāfiyle hükm ķılına. Eger beyne'l-ķazıyyeten tenāfiyle hükm olunursa aña "ķazıyye-i Őartıyye-i munfaṣıla-i mūcibe" dirler nitekim "el-adedu immā zevcun ve immā ferduñ" didükleri gibi ve eger beyne'l-ķazıyyeteyn selb-i tenāfiyle hükm olunursa aña "ķazıyye-i Őartıyye-i munfaṣıla-i sālibe" dirler nitekim "leyse en yeküne hāze'l-insānu esvede ev kātiben" didükleri gibi (149b). Zirā bu ķazıyyede insānuñ esved olmasıyla kātib olmasınuñ mā-beyninde olan tenāfi-i selble hükm olundu. Zirā cāizdür ki bir insān hem esved ola ve hem kātib ola belki esved olmasa ve kātib daḥı olmasa ebyāz olsa daḥı cāyizdür.

Faṣl. Ķazıyye-i hamliyyede "maḥķūmun 'aleyh mevzū" dirler ve "maḥķūmun bih maḥmūl" tefsir iderler meṣelā "zeydun ķāyimun"da zeyde

“mevzū” ve kıyımına “mahmūl” dirler ve şol nisbet ki mahmūl(-i) mevzūa anuñla mürtebiğ olur aña “nisbet-i hükmiyye” dinür ve “kazıyye-i şartıyye”nüñ cüz’-i evveline “muqaddem” dirler zıkrde teqaddüm eyledüğüçün ve cüz’-i şāniye “tālī” tesmiye iderler. Cüz’-i evvele tābi olduğıçün eger kazıyye-i hamliyyede mevzū cüz’-i haķıķi olacaķ olursa ya’ni bir şahş-ı mu’ayyen olursa aña “kazıyye-i mahşūşa” dirler. Mevzūnuñ huşūşiyeti olduğıçün az olur ki “kazıyye-i şahşiyye” daħı dirler. Mevzū’ı şahş-ı mu’ayyen cüzvi olduğıçün misālī “zeydun kātibun”ve “zeydun leyse bi-kātibin” gibi ve eger mevzū’ı kazıyye-i şahş-ı mübeyyen ve mahşūr olursa “kazıyye-i müsevvere” ta’bir iderler. Efrād-ı kazıyye mahşūre ve müsevvere olduğıçün meşelā “külli insānin hayvānun” gibi. Eger bu mahşūre olan kazıyyenüñ cem’-i efrādına hüküm olunursa “kazıyye-i külliyye-i müsevvere-i mücibe” dirler meşelā “külli insānin kātibun” gibi ve eger ba’zı efrādı üzere hüküm olunursa (150a) kazıyye-i cüz’iyye-i müsevvere ta’bir iderler meşelā “ba’zu’l-insāni kātibun” gibi. Eger külli efrādından hüküm selb olunursa aña “kazıyye-i külliyye-i müsevvere-i sālibe” dirler meşelā “lā şey’e mine’l-insāni bi-kātibin” gibi. Kazıyye-i mücibede sūr küldür. Bu kazıyyede lā şeydür ve kazıyye-i cüz’iyye-i mücibede ba’zdur ve kazıyye-i cüz’iyye-i sālibede meşelā “leyse küllü” veyāħud “leyse ba’zu” lafzlarıdır nitekim dirsın : “Leyse küllü insānun bi-kātibin” veyāħud “leyse ba’zu’l-insāni bi-kātibin.” Ve eger kazıyyede mevzū şahş-ı muayyen olmazsa ve cem’-i efrādı üzere veyāħud ba’zı efrādı üzere yā icābla veyā selble hüküm kılinmazsa aña “kazıyye-i mühmele” dirler, sūrī olmaduğıçün. Meşelā “el-insānu fi-ħusrin” gibi ve “el-ħayvānu cinsün” ve “el-insānu nev’un” gibi. Faşl. İştılā[hā]t-ı mantıķıyyeden biri daħı tenāķuz-ı kazıyyedendir. Kaçan iki kazıyyeden biri mücibe-i külliyye olsa lāzımdır ki āħarı sālibe-i cüz’iyye ola. Zirā naķiz mücibe-i külliyye olmaz illā sālibe-i cüz’iyye olur. Meşelā “küllü insānin hayvānun” diseñ bunuñ naķizı “ba’zu’l-insāni leyse bi-ħayvānin” dimekdür. Bu evvelki kazıyyeye muħālifdür ve şāhiħ degüldür. Anuñçün tenāķuz didiler ki bir kazıyyenüñ şıdķı bir āħarınuñ kizbini müstelzim ola. Gāħ olur ki selble ve icābla daħı tenāķuz muķarrer olur. Meşelā: zeydun kātibun, zeydun leyse bi-kātibin. Zirā bu iki kazıyye birbirine muħtelif oldı. Elbette biri şādiķ ise biri kāzib olmaķ muķarrerdür (150b) ve kııs ‘alā-ħāzā sāyiri’l-ķazayā.

Ve bunların istılahından biri daħı ‘akstur ve ‘aks ‘ibāretdür kazıyye-i hamliyyede mevzū’ı mahmūl ve mahmūli mevzū’ kılmadan. Şol vech üzere ki icāb ve selb ve taşdiķ ve tekzıbden her ne keyfiyyetle mevcūd oldıysa ‘aks daħı eyle ola.

Kaçan biz mücibe-i külliyyeyi ‘aks eylemek murād eylesek mücibe-i cüz’iyyeye mün’akis olur meşelā “küllü insānin hayvānun” diseñ pes cüz’-i



evveli şāni ve cüz'-i şāniyi evvel kılaruz da (dağı değil, de şeklinde) “ba’zu’l-hayvāni insānun” dirüz. Pes aşl mūcibe idi ‘aksi dağı mūcibe oldu ve kaçan biz sālibe-i külliyyeyi ‘aks murād eyleyüp “lā şey’e mine’l-insān bi-hacerin” diseş ‘aksi “lā şey’e mine’l-haceri bi-insānin” olur. Ya’ni sālibe-i külliyyenüñ ‘aksi yine sālibe-i külliyye olur. Kezālik mūcibe-i cüz’iyyenüñ ‘aksi yine mūcibe-i cüz’iyye olur meşelā “ba’zu’l-hayvāni insānun” diseş ‘aksinde “ba’zu’l-insāni hayvānun” demek şādık olur. Zirā ādem hāyvāniyyet ve insāniyyetle mevşūf bir şeydür. Pes “ba’zı insān hāyvān olur ammā sālibe-i cüz’iyyenüñ ‘aksi yokdur. Zirā “ba’zu’l-hayvāni leyse bi-insānin” diseş şādık olur. Meşelā, feres ve ğanem insān degüldür. Ammā ‘aksi şahih olmaz. Zirā ‘aksi “ba’zu’l-insāni leyse bi-hayvānin” demek olur. Lākin “ba’zı mevādda ‘aksi şahih olur. meşelā ba’zu’l-insāni leyse bi-hacerin (151a) diseş ‘aksi “ba’zu’l-hacer leyse bi-insānin” demek olur. Bu ise şahihdür.

Faşl. Mantıķiler katında maḥlab-ı a’lā ve maḥşad-ı aḥşā kıyāsdur ve kıyāsi bu ğüne ta’rif iderler ve dirler ki kıyās şol aḥvālden müellef olan ḳavıldur her bār ki ol aḥvāl teslim olunsa andan bir ḳavl-i āḥar dağı lāzım gele. Meşelā “el-ālemlü müteğayyirun ve “külli müteğayyirin hādisün” diseş bu ḳavl iki ḳavlden mürekkebdür. Kaçan bu iki ḳavl müselleml olsa bu ikisinden bir ḳavl-i āḥar dağı lāzım gelür ki ol neticedür ki ol lāzım gelen ḳavl el-ālemlü hādisün dimekdür. Kıyās iki kışma münḳasimdür. Bir kışmına “kıyās-ı ıḳtırāni” bir kışmına “kıyās-ı istiśnā’i” dirler. Eger ‘ayn-ı netice veyāḥud naḳiz-ı netice anda bi’l-fi’l mezkūr olmazsa aña “ıḳtırāni” dirler ve eger ‘ayn-ı netice veyāḥud naḳiz-ı netice anda bi’l-fi’l mezkūr olursa aña “istiśnā’i” dirler. Kıyās-ı ıḳtırāninüñ mişāli “külli cismün mü’ellefün ve külli mü’ellefin muḥdeşün fe-külli cismün muḥdeşün” gibi ve ḳazıyye-i şartıyyeden mişāli “küllemā kāneti’ş-şemsü ḫāli’aten fe’n-nehāru mevcūdun ve küllemā kāne’n-nehāru mevcūden fe’l-arzu muzi’etün. Pes netice küllemā kāneti’ş-şemsü ḫāli’aten fe’l-arzu muzi’etün” demek olur ve kıyās-ı istiśnā’i’nüñ mişāli “in kāneti’ş-şemsü ḫāli’aten fe’n-nehāru mevcūdun lākinne’n-nehāra leyse bi-mevcūdin”. Pes netice “fe’ş-şemsü leysset bi-ḫāli’atin” demek olur. Ḥamliyye ve şartıyyeden evvelki şekillere (şekil) “ıḳtırāni” tesmiye olundu (151b). Anuñçün ki ḥudūd anda muḳterenedür velākinne ile müsteśnā degüldür veyā şāninci şekle istiśnā’i dinildi. Anuñçün ki bunda ‘ādāt-i istiśnā vardur ve ‘ayn-ı netice ve naḳiz-ı netice bi’l-fi’l kıyās-ı ıḳtırānide zıkr olmayup ve kıyās-ı istiśnāide mezkūr olmadan murād netice ve naḳiz-ı neticenüñ iki ḫarafi ya’ni ḫamliyyede mevzū ve maḥmūl ve şartıyyede muḳaddem ve tāli kıyās-ı ıḳtırāninüñ neticesinde bi’t-tertib mezkūr olmaya ve kıyās-ı istiśnāinüñ neticesinde bi’t-tertib mezkūr ola dimekdür. Nitekim zıkr olunan şekillerden ma’lūm olur.

Faşl. Kıyās iki muḳaddime ve bir netice ile hāşıl olur. Muḳaddime-i evvelūñ maḥmūline “hadd-i evsaḫ” dirler. Maḫlūbuñ iki ḫarafı mā-beynine tevassuḫ eylediği için. Meşelā ‘küllü ismin mü’ellefün”de hadd-i evsaḫ müellefündür ve muḳaddime-i şāninūñ mevzū’ına “hadd-i aşğar” dirler aḡleb-i istimāle eḫāş olduğıyçün. Eḫāş ise min-hayşü efrādin eḫaldür. Pes aşğar olur ve maḥmūl-i maḫlūba “hadd-i ekber” dirler aḡleb-i istimāle e’am olduğıyçün. E’am ise efrād cihetinden ekserdür anuñçün “hadd-i ekber” dirler meşelā ve “küllü mü’ellefin ḫādisün”de ‘küllü mü’ellefin’ hadd-i aşğardur ‘ḫādis’ hadd-i ekberdür. Hadd-i aşğar olan muḳaddimeye “muḳaddime-i şuḡrā” dirler aşğara müştemil olduğıyçün ve hadd-i ekber olan muḳaddimeye “muḳaddime-i kübrā” dirler ekberi müştemil olduğıyçün muḳaddime-i (152a) şuḡrānuñ muḳaddime-i kübrāya ıḫtırānından hāşıla olan hey’ete “şekl” dirler ve eşkālī dörd kısım iderler. Eger hadd-i evsaḫ muḳaddime-i şuḡrānuñ maḥmūli ve muḳaddime-i kübrānuñ mevzū olacaḫ olursa aña şekl-i evvel ta’bir iderler meşelā küllü cim (C) bā (B) ve küllü bā (B) elif (A) netice küllü cim (C) elif (A) naḫire küllü insānin ḫayvānun ve küllü ḫayvānin müteḫarrikun bi’l-irādeti netice küllü insānin müteḫarrikun bi’l-irādeti ve diğere naḫire küllü insānin nāḫiḫun ve küllü nāḫiḫin kātibun bi’l-ḫuvveti netice küllü insānin kātibun bi’-ḫuvveti ve bu şekl-i evvelūñ ‘aksine şekl-i rābi’ dirler yani şuḡrāda mevzū’ kübrāda maḥmūl olacaḫ olursa şekl-i rābi’ olur meşelā “küllü cim (C) bā (B) ve küllü elif (A) cim (C) fe-baĈzu bā (B) elif (A)” Naḫire : küllü insānin ḫayvānun ve küllü nāḫiḫin insānun fe-ba’zu’l-ḫayvāni nāḫiḫun. Ve diğere naḫiri: Küllü ḫayvānin cismun ve küllü insānin ḫayvānun. Netice fe-ba’zu’l-cismi insānun. Eger şuḡrāda ve kübrāda hadd-i evsaḫ mevzū’ olacaḫ olursa şekl-i şālīs dirler meşelā “küllü cim (C) bā (B) ve küllü cim (C) elif (A) pes netice baĈzi bā (B) elif (A). Naḫire küllü insānin ḫayvānun ve küllü insānin zāḫikūn. Netice: Ba’zu’l-ḫayvāni zāḫikūn. Eger hadd-i evsaḫ şuḡrāda ve kübrāda maḥmūl olacaḫ olursa aña şekl-i şāni dirler. Meşelā : Küllü cim (C) bā (B) ve lā şey’e mine’l-bā pes netice lā şey ‘e’ min cim (C) elif? Naḫire : “Küllü insānin ḫayvānun ve lā şey’e mine’l-haceri bi-ḫayvānin” pes netice : (152b) “Lā şey’e mine’l-insāni bi-hacerin” demek olur ve bu eşkāl-i erba’ayı bu beytlerimle ta’rif ḫılur ol beytler budur beyt

Ḥaml-i evvel vaż’-ı āḫar şekl-i evvel şānidur

Ger bunuñ ‘aksin ḫılursañ şekl-i rābi’ şānidur

İkisinde ḫaml olursa şekl-i şāni şānidur

İkisinde vaż’ olursa şekl-i şālīs şānidur

## KAYNAKLAR

- Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, İstanbul 1987.
- Bediüzzaman, Fûruzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk, (Çevirenin önsözü), İstanbul 1997.
- Bingöl , Abdulkuddus , “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi” , *Felsefe Dünyası*, Yıl, 1995, S. 29. s.32 vd.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1318.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333-1342.
- Esrâr Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, haz. Dr. İlhan Genç, Ankara 2000.
- Galitekin, A. Nezih, “İsmail Rusûhî Ankaravî”, *Yedi İklim*, C. VIII, Sayı. 56, İstanbul 1994.
- Gazalî, el-Mustesfâ, fi İlmi'l-usûl , Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983.
- İbn Teymiyye, *Cehdu'l-Karîna fi Tecrîdi'n-nasîha*, (*İbn Taymiyya Against the Grek Logicians*) İngilizceye çev. Wael b. Hallaq, Oxford University Pres, New York 1993.
- er-Redd ale'l-mantıkîyyîn* thk. Refik el-Acem , Darü'l-fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993
- İsmail Rusûhî Ankaravî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I-VI+Tekmile, İstanbul 1289/1872. Kız , İsmail, *Mantık Felsefesi*, Selis yayınları , Ankara 2003.
- Küyel (Türker) , Mübahat “Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri”, *DTCF Dergisi*, (C.XVI, S. 3-4 Eylül - Aralık 1958) s. 167 vd.

- Mevlânâ, *Mesnevî*, C. V. Çev. Veled İzbudak, notlarla gözden Geçiren A. Gölpınarlı, MEB İstanbul 1990.
- Öner, Necati *Klasik Mantık*, 9. Baskı , Vadi Yayınları, Ankara 2009.
- Sami, Şemseddin, *Kâmûsü'l-A'lâm*, C. 1, İstanbul 1306.
- Summak Abdülkadir, *Miftâhu'l-belâğa ve Misbâhu'l-fesâha -Transkripsiyonlu Metin*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi , Harran Üniv. SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Ana bilim Dalı, Eski Türk Edeb. Bilim Dalı, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muhsin Kalkışım, Şanlıurfa 1999.
- Temizel, Ali, *Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler ve Müellifleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1997.
- Toktaş , Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları , İstanbul 2004.
- Türk Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara 1967.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1990 (I-VIII, İstanbul 1977-1998).
- Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu*, hzl. Müjgan Cunbur, Dursun Kaya, Niyazi Ünver, Hacı Yılmaz, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Yetik, Erhan, “Ankaravî, İsmâil Rusûhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul 1991.
- Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul 1992.
- Yöntem, Ali Cânip, “Ankara’da Yetişen Meşhûr Sîmâlardan: Ankaravî İsmail Efendi”, *Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, hz. Ahmet Sevgi-Mustafa Özcan, İstanbul 1996.