

CÜRCÂNÎ VE *ER-RİSÂLETÜ'L-KÜBRÂ Fİ'L-MANTİK* ADLI ESER

Muhammet Nasih ECE*

Öz

Cürcânî, İslam Düşüncesinde 14. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biridir. Cürcânî, kendi zamanın bütün ilimlerine profesyonel düzeyde vakıf olmuş kelim, felsefe ve mantık başta olmak üzere değişik ilim dallarında irili ufaklı 100 civarında eser kaleme almıştır. Yazdığı eserlerle hem kendi döneminde hemde kendisinden sonraki ilim adamlarını etkilemiştir. Biz bu çalışmamızda Cürcânî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve mantık alanındaki eserlerine kısaca değinerek mantığa dair yazdığı *Er-Risâletü'l-Kübrâ fî'l-Mantik* adlı eserindeki mantık görüşlerini incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Cürcânî, mantık, önerme, kıyas

CÜRCÂNÎ AND HIS WORK OF ER-RİSÂLETÜ'L-KÜBRÂ Fİ'L-MANTİK ABSTRACT

Cürcânî was one of the most prominent philosophers of 14th century in Islamic Philosophy. He was cognizant of all the sciences of his time at the professional level and wrote about 100 works of various sizes in different branches of science especially in theology, philosophy and logic. With his written works, he had influence on both his contemporary and his following period's philosophers. In this study, by touching briefly on Cürcânî's life, scientific personality and art works in the field of logic, we will try to analyse his logical views in his work *Risâletü'l-Kübrâ fî'l-Mantik* that he wrote on logic.

Keywords: Cürcânî, logic, premise, syllogism

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 01.04.2014; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 02.06.2014

Giriş

Mantık ilmi, Aristoteles tarafından sistemli bir disiplin hüviyetine kavuşturulduktan sonra Abbasiler döneminde mütercimler tarafından Arapça'ya tercüme edilerek İslam âleminde felsefi öğretiler içerisinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Hatta ilk dönemlerde felsefe denilince mantık anlaşılmıştır. Mantık ilmi müslüman düşünürler tarafından belli bir olgunluk düzeyine ulaştırıldıktan sonra, İslam düşüncesinde hemen hemen bütün ilim çevrelerince ilgi görmüş ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Müderris, müellif, ilim sıfatına sahip birçok kimse bu ilimle ilişkisini gerek öğretici olarak, gerek alana dair eserler kaleme alarak ortaya koymuştur. İlimlerde çok yönlü olmanın revaçta olduğu bir dönemde yaşayan Seyyid Şerif Cürcânî de dönemin hiçbir ilmine kayıtsız kalmamış kelâm, felsefe, hadis, tefsir, tasavvuf, Arap dili ve mantık alanlarında hem öğreticilik yapmış hem de bu alanlara ilişkin eserler kaleme almıştır.

* Öğr. Gör., YYÜ, İlahiyat Fak., Felsefe ve Din Bilimleri, Felsefe Tarihi ABD; hermesecce2009@hotmail.com

Cürcânî, kendi zamanın bütün ilimlerine profesyonel düzeyde vakıf olmuş, "on birinci akıl" sıfatıyla nitelenmiş¹ ve kendisinden sonraki dönemi en çok etkileyen âlimlerdendir. Onun mantık ilminde olduğu gibi diğer ilimlere dair kaleme aldığı eserler sahibinden kaynaklanan bir değere matuftur. Son yüzyıla kadar Müslümanların doğu ve batı medreselerinde çok iyi tanınan, hatta adına icazetnameler düzenlenen bir konuma sahip olmuştur. Dolayısıyla çalışmamızda Cürcânî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve mantığa dair mantık ve felsefi eserlerine kısaca değindikten sonra *Er-Risâletü'l-Kübrâ fî'l-Mantik* adlı eserinin değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

1. Cürcânî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Kudretli eserleriyle zamanımıza kadar şark İslam dünyası medreselerinde en önemli üstatlardan biri sayılmış olan Cürcânî, hicri 740² senesi 24 Şaban'da (24 Şubat 1340) İran'ın Asterabad bölgesinin Cürcan vilayeti civarındaki Taku nahiyesinde Peygamberimizin soyuna mensup bir aileden dünyaya geldi.³ Cürcânî'nin adı Ali b. Muhammed olup Peygamberimizin soyuna mensup olduğu için kendisine es-Seyyid eş-Şerif denilmiştir.⁴ Cürcan'da doğup büyüdüğü için de el-Cürcânî nisbesiyle anılmıştır. Künyesi ise Ebu'l-Hasan'dır. Tam adı, *Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif ez-Zeyn Ebu'l-Hasan el-Hüseynî el-Cürcânî el-Haneftî'dir.*⁵

Küçük yaştan itibaren ilim tahsil etmeye başlayan Seyyid Şerif, ilk tahsiline Cürcan'da Arapça öğrenmekle başladı. Sarf, nahiv ve belagat ilmine dair Sekkaki'nin *Miftahu'l-Ulum* adlı meşhur eserinin şerhini, bu şerhi yazan Nurettin Tuvasi'den okudu. Siracüddin Ömer el-Buheymani'den *Keşf* adlı tefsirini ve *Keşşâf* tefsirinden bir bölüm okudu. Kudbuddin Şirâzi'nin yazdığı miftah şerhini, onun oğlu Muslihiddin b. Ebi'l-Hayr Ali'den okudu. Bundan sonra akli ilimleri öğrenmeye başladı.⁶

Kutbuddin er-Râzi et-Tahtânî'nin mantığa dair yazdığı *Şerhu's-Şemsiyye* ve *Şerhu'l-Metâli* adlı eserlerini bizzat kendisinden okumak için 1365 yılında önce Herat'a gitti. Bir müddet sonra yaşlılığı sebebiyle öğretim faaliyetini sürdürmeyen hocası kendisine, Mısır'da ikamet etmekte olan tanınmış mantık âlimi ve talebesi olan Mübarek Şah'ın yanına gidip ondan okumasını

- 1 İslam filozofları Batlamyus kozmolojisinden hareketle geliştirdikleri ay-üstü âlemin akıllar silsilesini onuncu akıl ile bitiriyorlar. Onuncu akıl ay-altı âlemle irtibatı olan ve dünyadaki varlıkları etkileyen akıldır. Dünyada olanları anlamak için onuncu akli anlamak gerekir. Cürcânî'nin ilimdeki çeşitliliği ve derinliğinden dolayı bu isim ile isimlendirilmiştir.
- 2 İsmail Paşa, Bağdatlı, *Hediyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin Asârü'l-Musannifin*, İstanbul, 1901, s. 768.
- 3 İsmail, Abdülemir, *Mavsuatü'l-Alamu'l-Ulema ve Adâbü'l-Arabî'l-Müslimin*, Beyrut, 2005, c. V, s. 187; Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 162.
- 4 Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. VIII, s. 134.
- 5 Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul, 1984, s. 83; Abdullayev, Övezmuhammet, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, U.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Dr. Tezi), Bursa, 2005, s. 14.
- 6 Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 19.

tavsiye etti.⁷ Mısır'a yaptığı yolculuk sırasında Anadolu'da şöhretini duyduğu Cemaleddin Aksarıyî'nin talebesi olmak üzere onun memleketine gitmeye karar verdi. Yolda Aksarıyî'nin *Şerhu'l-İzâhu'nı* inceleme fırsatı buldu. Eseri başarısız gören Cürcânî, Aksarıyî'den istifade edemeyeceği kanaatine vardığına da görüştüğü bazı kimselerden, onun öğretimde teliften daha başarılı olduğunu öğrenince yoluna devam etti. Ancak Aksaray'a vardığında Aksarıyî'nin vefat ettiğini öğrendi. Bu sırada tanıştığı Aksarıyî'nin talebesi Şemseddin Muhammed el-Fenâri (ö. 834/1430) ile tanıştı ve ikisi birlikte Mısır'a gittiler.⁸

Cürcânî, yaklaşık on yıl kaldığı Mısır'da Şeyh Bedrettin Simavi, şair Ahmedî, Hekim Hacı Paşa gibi arkadaşlarıyla birlikte akli ilimleri Mübarek Şah'tan, nakli ilimleri de Ekmeleddin el-Bâbertî'den okudu.⁹ Bu arada Kutbuddin er-Râzî'nin *Şerhu Metâli'ul-Envâr*'ına bir hâşiye yazdı. Mısır'da tahsilini tamamladıktan sonra Bursa'ya uğrayarak memleketine döndü.¹⁰

Şiraz'da Sa'deddin et-Teftâzânî, Cürcânî'yi Muzafferiler Devletinin hükümdarı Şah Şuca'a takdim etti ve Şah Şuca tarafından oradaki Daruşşifa Medresesi müderrisliğine tayin edildi. On yıl kaldığı bu medresede öğretim faaliyetleri yanında telif çalışmalarını da sürdürerek İran'da özellikle akli ilimlerde büyük bir şöhret kazandı. Timur'un Şiraz'ı zapt etmesi üzerine kendisi istemediği halde Semerkant'a götürüldü (789/1387). Burada on sekiz yıl müddetle baş müderrislik yaptı ve bu süre içinde birçok eser telif etti; ayrıca Maverâünnehir âlimleriyle, özellikle Taftâzânî ile ilmi münazaralarda bulundu. Bu münazaralarda gösterdiği başarı hem Timur hem de meslektaşları nezdinde itibarını artırdı. Semerkant'ta tanıştığı Hacı Alaettin Attâr vasıtasıyla tasavvufa karşı ilgi duyarak Nakşibendiyye tarikatına girdi. Mevlana Nizammeddin Hamuş ile dostluk kurarak onun tasavvufi sohbetlerine katıldı.¹¹

807/1405 tarihinde Timur'un ölümü üzerine, Semerkant ve Maverâünnehir büyük bir anarşi yuvası haline geldi. Bunun üzerine birçok âlim gibi Cürcânî de Semerkant'tan ayrılarak Şiraz'a döndü. Burada hayatının geri kalan kısmında zamanını ilmi faaliyetlerle geçirdi. 6 Rebiülahir 816 (6 Temmuz 1413) Çarşamba günü Şiraz'da vefat etti ve Attik Camii civarındaki Vakıf Mezarlığına defnedildi.¹²

Teftâzânî, İbn Haldun, Molla Fenâri gibi ilim adamlarıyla çağdaş olan Cürcânî, yaşadığı döneme kendi damgasını vuran ve sonraki dönemlerde bir otorite olarak etkisini devam ettiren çok yönlü birkaç âlimden birisidir. Başlıca

7 Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, s. 162.

8 Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 20-21; Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. VIII, s. 134.

9 Tritton, A.S., "Al-Djurđjani", *The Encyclopadia of İslam*, Leiden, 1965, c. II, s. 602.

10 Gümüş, Sadreddin, *age.*, c. VIII, s. 134.

11 Gümüş, Sadreddin, *age.*, c. VIII, s. 135.

12 Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 19; Tritton, *age.*, c. II, s. 602.

ilgi alanları başta kelâm olmak üzere Arap dili ve edebiyatı, felsefe, mantık, astronomi, matematik, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvuf gibi akli ve dini ilimlerin her alanında eserler vermiş, bundan dolayı da "allame" unvanını hak kazanmıştır. Onun zeki, çalışkan, müdekkik, muhakkik, güzel konuşan, derin anlayışlı, fesahat ve belagat sahibi ve münazaralarda mahir biri olduğu noktasında fikir birliği vardır.¹³

Çocuk yaşta iken eser yazmaya başlayan Cürcânî'nin ilmi şöhreti, kısa zamanda, hayatta iken İran ve Anadolu'ya yayılmıştır. O, ilmi kişiliğiyle kendisinden sonraki asırlara en fazla etki eden âlimlerden biridir. Bıraktığı eserler, Şark İslam medreselerinde ve ilim kurumlarında son yüzyıla kadar okutulmuştur.¹⁴ Anadolu, İran, Türkistan ve Hindistan'da yetişen âlimlerden bir kısmının icazetnamesinin ilmi silsile itibarıyla Cürcânî'ye bir kısmının Teftâzânî'ye bağlı olması bu hususu teyit eder mahiyettedir.¹⁵ Ayrıca Cürcânî'den itibaren İslam âlimlerinin uzun süre "Cürcânî Ekolü" veya "Teftâzânî Ekolü"ne bağlı gösterilmek suretiyle iki guruba ayrılmış bulunması Cürcânî ile Teftâzânî arasındaki görüş ayrılıklarında taraflardan birini savunmak için *et-Tavdü'l-munif fi'l-intişar li's-Sa'd ale's-Şerif* (Şefkani), *Mesalikü'l-halas fi tehalükü'l-havas* (Taşköprüzade Ahmed Efendi) vb. eserlerinin telif edilmiş olması XV. yüzyıldan itibaren İslam düşünce tarihinde önemli bir yer işgal ettiğini gösterir.¹⁶

İlim çevreleri, Cürcânî hakkında şöyle bir kanaate sahip olmuştur: Cürcânî yeni bir dönemin habercisidir, onunla yeni bir ilim anlayışı başlamıştır. Sa'duddin Teftâzânî bütün İslami ilimlerde Mutekaddimîn âlimlerin sonuncusu olurken, Seyyid Şerif Cürcânî ise bütün İslami ilimler söz konusu olduğunda Müteahhirîn âlimlerin ilkidir.¹⁷

Cürcânî, Semerkant'ta bulunduğu sırada sadece akli ve nakli ilimlerle ilgilenmemiş; ayrıca tasavvufa da merak sarmıştı. Onun Şeyh Bahaeddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) halifelerinden Hacı Alaeddin Attâr'dan (ö. 802/1400) tasavvuf dersleri aldığı rivayet edilmektedir.¹⁸

13 el-Amiri, Ali Muhammed Hasan, "es-Seyyid el-Cürcânî", *Mecelletü'l-Ezher*, 1948, c. XX, s. 123; DİA "Cürcânî" mad., c. VIII, s. 135.

14 Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Konya, 1992, s. 194.

15 Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, s. 163.

VII/XIII. Asrın ikinci yarısından itibaren icazetnameler, İran'da genellikle Nasiruddin et-Tusi (ö. 672/1273) ve Kadi Beydavi (ö. 675/1276) yoluyla; Anadolu'da ise, felsefi ve akli ilimlerde devrinin üstadı olan Kadî'l-kudat olan Sıracuddin Muhammed b. Ebi Bekr el-Urmevi (ö. 682/1283) ve bunların üstad ve talebelerinden teşekkül eden zincir ile Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) 'ye bağlanırken VIII/XIV. asrın ikinci yarısında İran'da yetişmiş olan et-Teftâzânî (ö. 792/1289) ile el-Cürcânî (ö. 816/1413) 'nin ilmi tesirlerini kendi memleketlerinde yaydıkları gibi, Anadolu'da da yaydıkları ve burada teessüs etmiş olan icazet zincirini kırmaya ve bu zinciri kendilerine bağlayarak bu yoldan Fahreddin er-Râzî'ye ulaştırmaya muvaffak oldukları bildirilmektedir. (Bkz. Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap dilindeki Yeri*, s. 106-107).

16 el-Amiri, "es-Seyyid el-Cürcânî", *age.*, s. 123, 127.

17 Gölcük, Şerafeddin, *age.*, s. 194; Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, s. 163.

18 Gölcük, Şerafeddin, *age.*, s. 194.

Cürcânî, ilmi münazaralardaki ustalığıyla da daha sonraki âlimleri etkilemiştir. Onun Timur'un huzurunda Teftâzânî ile yaptığı münazaralar, asırlar boyu ilim adamlarını meşgul etmiş, çeşitli risâlelerin yazılmasına sebep olmuştur.¹⁹

Felsefi kelâm hareketlerinin yaygın olduğu bir dönemde yaşayan Cürcânî selefleri Fahreddin er-Râzi, Seyfuddin el-Amidi ve Kadı Beyzâvi gibi felsefenin tesiri altında kalmış, hatta seleflerine göre felsefeye daha fazla ağırlık vermiştir. Nitekim kelâma dair en hacimli eseri olan *Şerhu'l-Mavaşık*'ta felsefi konuların akaid konularından çok fazla yer tutması bunu açıkça göstermektedir. O, kendisinden önce gelen bütün İslam filozofların eserlerini inceleyerek, özellikle Fahreddin Râzi'nin görüşleri üzerinde durmuştur. Cürcânî, kendi düşüncelerini başkalarının görüşlerini eleştirerek ortaya koymuştur. Uyguladığı bu yöntemle göre, önce karşı çıkılan görüş eleştirilir, ayrıntılara inilerek çözümlenir, sonra yeni bir düşünce ileri sürülerek önerilen çözüm biçimi ortaya konulur.

Cürcânî, döneminin İslam dünyasında okutulan ilimlerin hemen hepsine dair eserler kaleme almıştır. Bu eserler içinden birkaç yaprakta meydana gelen risâleler olduğu gibi yüzlerce sahifelik eserler de mevcuttur. O, kelâm, felsefe, mantık, tasavvuf, astronomi, aritmetik, münazara, sarf-nahiv, belagat, tefsir, hadis ve fıkıh gibi değişik ilim dallarında irili ufaklı 100 civarında eser kaleme almıştır. Biz Cürcânî'nin sadece mantık ve felsefe ile ilgili eserlerini sıralamakla yetineceğiz:

- *Hâşiye ala Şerhi Metâlî'l-Envâr*
- *Hâşiye ala Şerhi's-Şemsiyye*
- *Mîr İsağoci*
- *Risâle fi'l-alaka*
- *Risâle-i Kübrâ*
- *Risâle-i Suğrâ*
- *Risâle fi'l-mantık*
- *Risâle fi'n-nefsi'n-nâtika el-insaniyye*
- *Risâle fi't-terdid'l-infisali*
- *Şerh 'ala kısmeyi't-Tasavvurât ve't-Tasdikât*
- *Tahkiku'l-eşya*
- *Tahkiku'l-külliyât*
- *Tahriru'l-kavâ'id'l-mantıkıyye*
- *el-Usulü'l-mantıkıyye*
- *Risâle fi'l-mizân*
- *Risâle fi ahkâmi't-ta'rif*
- *Risâle fi taksimi'l-ilim*

19 el-Amiri, "es-Seyyid el-Cürcânî", *age.*, s. 126.

- *Hâşiye ala Şerhi Hikmeti'l ayn*
- *Hâşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-hükme*
- *Hâşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-hükme*
- *Risâle fi'l-vücut*
- *Risâle fi merâtibi'l-mevcudât*
- *er-Risâletü'l-mirâtiyye*
- *Risâle-i Hest ve nist*
- *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*
- *Şerh-i Kaside-i 'ayniyye*
- *Hâşiye ala Şerhi Şekli'l-İşârât*
- *Risâle fi tahkiki'l-mebahisi'l-mevcudıyye ve'l- mekâsidi'l-usuliyye*
- *Risâle fi tahkiki'l-vâki*²⁰

2. Cürcânî'nin *Er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık* Adlı Eseri

İnceleme konusu yaptığımız *Er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık*'ın Türkiye kütüphanelerinde Farsça ve Arapça onlarca nüshası bulunmaktadır. Eserin Farsçası (h.1287/m.1844) yılında basılmıştır. Yapılan Arapça çevirileri ise yazma halindedir. Eserin söz konusu nüshalarının Farsçaları genellikle *Risâle-i Kübrâ* olarak geçmektedir. Bazı nüshaları ise bu isimle birlikte *Risâle-i Velediyye* adı da kullanılmaktadır. Arapça nüshalarının İstanbul kütüphanelerinde bulunan bir kısmı ve Anadolu kütüphanelerinde bulunan nüshalarının tamamı *er-Risâletü'l-Velediyye* ve *er-Risâletü'l-Velediyye fi'l-Mantık* isimyle kaydedilmiştir. Eserin değişik isimler altında zikredilmesi bazı kaynaklar tarafından farklı iki eser olarak algılanmıştır.²¹ Oysa "Velediyye" ifadesi Cürcânî'nin bu eseri oğlu için yazmasından hareketle verilmiştir. Eser için kullanılan bir birine yakın bütün bu isimlerin içinde *er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık* ismini en uygun görüp çalışmamız için bunu kullandık.

Eser, (740-816/1340-1413) yılları arasında yaşamış olan Seyyid Şerif Cürcânî'nin, Farsça ismiyle *Risâle-i Kübrâ*, Arapça *er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık* olarak bilinen mantık eseridir. Mütercim, eserin girişinde bu eseri Cürcânî'nin oğlu için yazdığını, kendisinin de oğlu için tercüme ettiğini kaydetmiş olmakla beraber, kendi kimliği hakkında bilgi vermemiştir. Ancak Nicholas Rescher bu eseri tercüme edenin Cürcânî'nin oğlu olan Nureddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî olduğunu ileri sürer.²²

20 Ece, Muhammed Nasih, *Cürcânî'nin Er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya, 2011, s. 24-27; Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 145-153; Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 49-52.

21 Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî*, s. 151; Abdullayev, Övezmuhammet, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, s. 53.

22 Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantık'l-Arabî*, (çev. Muhammed Mehran) Kahire, 1985, s. 494.

Mütercim çevirisini yaptığı eserin baş kısmına, bir önsüz ekleyerek klasik eserlerde görülen besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Yaptığı çevride hiçbir ekleme ve eksiltme yapmadığını ifade eden mütercim, buna Cürcânî'nin ilmi otoritesini sebep olarak ileri sürer. Eser, kısa görülmekle beraber, öz bir mahiyet taşımaktadır. Eserin özlüğü, mantığın hemen hemen bütün konularını ele almakla beraber ayrıntıya ve gerekli olduğu halde bazı yerlerde örneklendirmeye gitmemesidir.

Seyyid Şerif, eserde kavramlar, beş tümel, tanım, önermeler ve kıyastan oluşan klasik mantık konularını, ayrıntıya girmeden işlemektedir. İslam filozofları tarafından metafiziğin mi yoksa mantığın mı konusu olduğu tartışmalı olan kategoriler ile mantığın uygulama alanı olan beş sanat bölümleri eserde inceleme konusu yapılmamıştır.

Müellif, esere bilgi felsefesinin temel konularından olan insan bilgisinin kaynağıyla başlamaktadır. İnsanda mevcut bulunan, aynaya benzettiği bir idrak kuvvetinden bahseder. Ayna nasıl nesnelerin şekillerini kendisine alıp karşı tarafa gösteriyorsa, bu idrak kuvveti de eşyanın şekillerini muhafaza eder ve karşı tarafa akseder. Ancak bu kuvve, sadece duyuurların (mahsusat) şekillerini kavrama yetisine sahiptir. O, insan için müdrike kuvvesi dediği başka bir idrak kuvvesinden de söz etmektedir ki; bu kuvve, sadece duyuurların değil aynı zaman akledilirlerin (makulat) şekillerini de kavrama yetisine sahiptir.²³

Cürcânî, duyuurların beş duyudan (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) herhangi birisiyle kavrandığını; akledilirlerin ise duyuurlarda olduğu gibi herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan, insan aklında kavrayışın gerçekleştiğini söyler. Müellifin bahsettiği bu kuvve "zihin"dir. Böylece bütün suretlerin, zihin denilen bu kuvvede meydana geldiğini ve bunun da ya tasavvur ya da tasdik ile gerçekleştiğini ileri sürer.

2. 1. Tasavvurat ve Tasdikât

İslam filozoflarında olduğu gibi, ilmi ve mantığı tasavvurat ve tasdikât diye ayrıma geleneği müellifimizde de görülmektedir. Bu anlayışa göre, insan bilgisine konu olan her şey ya tassavur ya da tasdikât. Yani bu bilgi ya hüküm ifade etmeyen salt kavram, ya da kavramların bir araya gelmesi neticesinde hüküm ifade eden yargıdır.²⁴ Seyit Şerif, mantığın temel konularını incelemeye geçmeden önce, ancak bütün konuları kendinde barındıran yukarıda söz konusu olan tasavvur ve tasdikî zorunlu ve teorik şeklinde ikiye ayırarak inceler:

1. *Zorunlu Tasavvur*: Gerçekleşmesinde nazari ve fikri herhangi bir akıl yürütmeye gerek duyulmadan, zorunlu olarak gerçekleşen tasavvurdur.

23 Bkz. Cürcânî, *Er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık* (thk. Muhammet Nasih Ece) s. 132 (Çalışmamızın konusu olan esere bundan sonra dipnotlarla yapacağımız atıflarda eserin kısaltılması için *Kübrâ* ifadesini kullanacağız.

24 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 132-133.

Sıcaklık, soğukluk, siyahlık, beyazlık vb. tasavvurlar böyledir. Bu tür tasavvurlar, kişinin yaşamının doğallığı içinde öğrenilir.

2. *Teorik Tasavvur*: Bir tasavvurun elde edilmesinde nazari ve fikri bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmasıdır. Bu tür tasavvurlar, insanın fikri çalışması sonucunda elde edilir. Ruh, melek, cin gibi kavramların öğrenilmesi böyledir.

1. *Zorunlu Tasdik*: Meydana gelmesinde teorik bir çaba sarf edilmeden, zorunlu ya da kendiliğinden bilinen tasdikât. Yaşamın doğallığı içinde zorunlu tecrübeyle öğrenilir. "Güneş aydınlatıcıdır" ve "Ateş sıcaktır" gibi.

2. *Teorik Tasdik*: Teorik tasavvurda olduğu gibi bu tür tasdikler, kişinin teorik çabasının bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Mesela "Âlem ezeldir" veya "Âlem sonradan yaratılmıştır" gibi.²⁵

Seyyid Şerif, tasavvurat ve tasdikât bahsinden sonra tanım konusunun temeli durumunda olan kavramlar konusunu ele alır. Terim (lafız) ile anlam ilişkisi üzerinde duran müellif, tanım ve kanıtın lâfzî (dilsel ifade) olmadıkları, manasal (meanı) olduklarını ifade eder. Mesela, insan tanımı yapılırken "canlı" ve "konuşan" bu iki kelimenin dilsel ifadelerinden hareketle değil; aksine manalarından hareketle yapılır. Aynı şekilde "Âlemin sonradan olması" yargısına varılması, "Âlem değişendir" ve "Her değişen sonradandır" önermelerin lafızlarında değil; bu önermelerin manalarından hareketle gerçekleşmektedir. Mantıkçıların lafızlara bizzat ihtiyaç duymadığını kaydeden müellif, onların ihtiyaç duyması, "öğrenme" ve "öğretme" hadisesinin lafızlarla gerçekleşmesi cihetiyle olduğunu söyler. Bir başka ifade ile mantıkçının lafızlarla ilgilenmesi, lafızların manalara delâletleri yönüyle olmaktadır. Mananın gerçekleşebilmesi için lafzın varlığını, yani dilin aracılığını gerekli kılar.²⁶

2. 2. Delalet

Lafızlar bağlamında delalet konusuna değinen Cürcânî, delaleti, "bir şeyin bilinmesi durumunda başka bir şeyin bilinmesinin hâsıl olmasıdır" şeklinde tanımlamaktadır. O İslam mantık geleneğinde olduğu gibi delâleti, öncelikle "vaz'i", "akli" ve "tabii" olmak üzere üç kısma, daha sonra da bunların her birisini, kendi arasında sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kisma ayırır:

1. *Sözlü vaz'i delâlet*: "Zeyd" teriminin müşahhas olan Zeyd'e işaret etmesi veya "insan" teriminin "konuşan canlı"ya delâlet etmesi gibi.
2. *Sözsüz vaz'i delâlet*: Çeşitli işaret ve çizgilerin bir manaya delâlet etmesi gibi.
3. *Sözlü akli delâlet*: Duvarın arkasından gelen herhangi bir sesin, o sesi çıkaran kişiye delâlet etmesi gibi.

25 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 133.

26 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 135.

4. *Sözsüz akli delâlet*: Bir sanat eserinin sanatçıya, uzaktan görünen bir dumanın orada ateşin olduğuna delâlet etmesi böyledir.
5. *Sözlü tabii delâlet*: “Öh!” “öh!” seslerinin göğüs rahatsızlığına delâlet etmesi gibi.
6. *Sözsüz tabii delâlet*: Utanmaktan kaynaklanan yüz kızarması gibi.²⁷

Cürcânî'ye göre delâlet çeşitlerinin hepsi mantığı ilgilendirmez. Bunlardan mantığı ilgilendiren sadece “sözlü vaz’i” delâlettir. Bunun sebebi ise “öğrenme” ve “öğretme” olgusunun bu delâlet şekliyle gerçekleşmesidir. O, sözlü vaz’i delâleti de kendi arasında üç kısma ayırarak inceler:

1. *Mutabakat Yoluyla Delâlet*: Terimin (lafız) konusu olan mananın tamamına delâlet etmesidir. “İnsan” teriminin “canlı” ve “konuşan” manalarına delâlet etmesi böyledir.

2. *Tazammun Yoluyla Delâlet*: Terimin konusu olan mananın sadece bir kısmına delâlet etmesidir. “İnsan” teriminin ya “canlı” ya da “konuşan” manasına delâlet etmesi buna örnek verilebilir.

3. *İltizam Yoluyla Delâlet*: Terimin konusunun dışındaki bir manaya delâlet etmesidir. İnsan teriminin ilim öğrenme ve yazma kabiliyetine sahip olması gibi.²⁸

2. 3. Kavramlar

Cürcânî, kavramlar konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre bir kavram (lafız), konusu içinde kullanıldığı zaman “gerçek” olur. “Aslan yırtıcı bir hayvandır” cümlesindeki “Aslan” kavramı gerçek manada kullanılmıştır. Bir kavram, eğer konusunun bir cüzünde veya konusunun dışına çıkılarak kullanılırsa bu mecaz olur. “Aslanı hamamda gördüm” gibi.²⁹

Anlamaları bakımından da terimler ele alınarak dört kısımda incelenilir: Birincisi olan *tekil (müfret)* terimler bir terimin bir tek manayı ifade etmesidir. “İnsan” terimi gibi. İkincisi *eşsesli (müşterek) terimler* bir terimin farklı birçok manaya gelebilecek şekilde kullanılmasıdır. “Ayn” kelimesini gibi. Bu kelime, altın, güneş, terazi, pınar vb. birçok manalara da gelmektedir. Üçüncüsü *eşanlımlı (müteradif) terimler* birçok terimin bir manada birleşmesidir. Yani tek bir varlık için konulmuş farklı terimlerdir. “İnsan” ve “beşer” böyledir. Bu iki kavram, aynı varlığa delâlet etmesi nedeniyle eş anlamlılık özelliğine sahiptir. Dördüncüsü olan *ayrık (mütebayin) terimler* ise varlıkların seste ve manada farklı isimlendirilmeleridir. “insan” ve “at” buna örnek verilebilir. Burada kavramların ne seste ne de anlamda bir ilişkileri bulunmamaktadır. Basit kavramlar cüzleri açısından ele alındığı gibi bir başka açıdan da edat, kelime ve isim şeklinde analize tabi tutulmaktadır.³⁰

27 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 135-136.

28 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 136.

29 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 137.

30 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 137.

Cürcânî bileşik lafızları tam ve eksik olmak üzere iki kısma ayırır. *Tam*, söylenilen söz üzerine artık bir şey söylemenin gerekmemesidir. Yani konuşan sözünü tamamladığı zaman muhatap (dinleyici), yüklem konuyu veya konunun yüklemi beklediği (gerektirdiği) gibi herhangi bir beklenti içinde olmaz. O, tam bileşik lafız da ikiye ayırır: 1. *Haberîyye (Önerme)*: Sözün, kendisinde doğruluk veya yanlışlık barındırmasıdır. “Falan şey böyledir ya da böyle değildir” gibi 2. *İnşaiyye*: Tam bileşik sözün yapısında doğruluk veya yanlışlık ihtiva etmemesi şeklinde olur. Bunlar emir, nehiy ve istifham gibi bizzat istemeye delâlet eden ile temenni, terecci, taaccüp, nida gibi bizzat istemeye delâlet etmeyen lafızlardır. *Eksik* söz ise söylenen söz üzerine susmanın gerçekleşmemesidir. Yani muhatap konuşmacının bir şeyler daha söylemesini ister. O, eksik bileşik lafızları da kendi arasında ikiye ayırır: 1. *Bağlı (Takyidi)*: Birleşik sözde ikinci kısmının birinci kısma bağlı olmasıdır. Bu ya izafetle “Zeyd’in kölesi” ya da “Konuşan canlı” da olduğu gibi sıfatla olur. 2. *Bağımsız (Gayr-ı takyidi)*: Söylenilen sözde lafızların birbirine bağlı olmamasıdır. “Evde”, “on beş” gibi.³¹

Cürcânî kavramlar konusunu tekil ve tümel kavramlar üzerinde durarak tamamlamaktadır. Ona göre *tekil* yani cüz-i hakiki, akılda oluşan bütün mefhumların tasavvurunun bir ortaklığa engel olmasıdır. “Zeyd” kavramı gibi. *Tümel* ise akılda oluşan kavramın bir ortaklığa engel olmamasıdır. “İnsan”, “beyaz”, “at” kavramları gibi.³²

2. 4. Beş Tümel

Cürcânî beş tümel konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. O beş tümeli üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Birincisi, eğer tümel, fertlerin hakikati açısından tam olursa buna “tür” denir. İkincisi, eğer tümeler fertlerinin mahiyetine dâhil olursa buna “özel” tümel denir. Özel tümel cins ve ayırım diye ayrılır. Üçüncüsü ise, eğer tümel, zatinin aksine fertlerin mahiyetine dâhil olmayan, onun mahiyetine sonradan arız olmuş, fertlerin hakikati dışında bulunursa buna da “arız” tümel denir. Bu da özellik (hasse) ve ilinti (araz-ı amm) olmak üzere ikiye ayrılır.³³

Cürcânî'ye göre cins, hakikatleri farklı olan fertler için “onlar nedir?” sorusuna cevap olan tümeldir. Misal olarak, insan, at ve öküz için “onlar nedir?” diye sorulduğu zaman buna “canlıdır” diye cevap verilir. Çünkü soruyu soran kişi bunların arasındaki ortaklığı sormaktadır. Bunların arasındaki gerçek ortaklık da “canlı” terimidir. Eğer sadece “insan” için “o nedir?” diye sorulursa verilecek cevabın “canlı (cins)” olması isabetli olmaz. Çünkü bu cevap bir ortaklığın cevabıdır. Doğru olan cevap “konuşan/düşünen canlı” olmalıdır. Tümel bir kavram, mahiyeti ve mahiyetinin dışındakiler için tam bir ortaklığa sahipse bu kavrama cins denir. Ortaklığın tam olmasından

31 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 138.

32 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 139.

33 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 139.

amaçlanılan aralarındaki ortak cüz değil, bunların dışındaki bir ortaklıktır. “Canlı” terimi böyledir. “Canlı” terimi insan, at ve öküzün gerçekliği arasında tam bir ortaklığa sahiptir. Hepsisi de boyutları olması, büyüyor, hissediyor olmaları ve iradeleri ile hareket ediyor olmaları gibi özsel niteliklere sahiptir.³⁴ Cürcânî’ye göre bir hakikatin birçok cins olması mümkündür. Bazı cinsler bazı cinslerin üstünde bulunur. Misal olarak “canlı” “insan”ın cinsidir. Canlılığın üstünde “büyüyen cisim” vardır. Büyüyen cismin üstünde ise “mutlak cisim” vardır. Mutlak cismin üstünde ise “cevher” vardır.³⁵

Seyyid Şerif, cinsi, yakın ve uzak diye iki kısma ayırır: *1. Yakın Cins (Cins-i karib):* “O nedir?” sorusuna, ortakların tamamını kapsayacak şekilde cevap olan cins yakın cins denir. “Canlı” böyledir. Çünkü “canlı” insanın ve insanın canlıda ortak olduğu her şeyin cevabıdır. *2. Uzak Cins (Cins-i baid):* “O nedir?” sorusuna verilen cevap ortakların tamamına cevap oluyorsa bu cins de uzak cins denir. “Büyüyen cisim” gibi. Büyüyen cisim, insanlar, hayvanlar ve bitkiler için ortak cinstir. Müellife göre, ortaklıktan kaynaklanan iki cevabı kendisinde barındıran bütün cinsler, tek mertebeye uzak cinstir. “Büyüyen cisim” böyledir. Kendisinde üç cevabı barındıran bütün cinsler, iki mertebeye uzak cins olur. “Mutlak cins” buna örnek verilebilir. Müellife göre bu doğrultuda en uzak cinslere “üstün cins (cins-i âli)” denir. Yukarıda geçen “cevher” böyledir. En yakın cinslere de “aşağı cins (cins-i safil)” denir. “Canlı” gibi. Üstün cins ile aşağı cins arasında bulunan cinslere de “orta cins (cins-i mutavassıt)” denir. “Büyüyen cisim” ve “mutlak cisim” böyledir.³⁶

Cürcânî’ye göre tür, bir şeyin mahiyetine ilişkin “o nedir?” sorusuna cevap olarak gerçeklik bakımından, birçok şeyi ifade etmek üzere söylenen tümeldir. Tür fertlerin mahiyeti açısından tam olursa o türün fertleri hakikatte birleşir. Bir fert için “o nedir?” veya fertler için “onlar nedir?” sorusuna verilen cevapta tür yüklem olur. Misal olarak “Zeyd nedir?” veya “Zeyd, Amr, Bekr nedir?” diye sorulduğu zaman, cevap olarak verilen “insan” türdür. O, türü gerçek ve görelilik üzere ikiye ayırır: *1. Gerçek Tür (Nev-i hakiki):* Tümelin, fertlerin hakikati açısından tam olmasına gerçek tür denir. “İnsan” terimi buna örnek verilebilir. Çünkü “insan” terimi Zeyd, Amr, Bekr ve bunların dışındaki insanların mahiyetlerine tam olarak karşılık gelmektedir. Bunlardan her biri insanın gerçekliğinden ve mahiyetinden sadece belirli arazlarla ayrılmaktadır. *2. Görelilik Tür (Nev-i iza’fi):* Müellife göre görelilik tür bir mahiyet olup onunla diğer mahiyetlerden olanlar için “onlar nedir?” sorusuna verilen cevabın “cins” olmasıdır. “Canlı”ya nispetle “insan” böyledir. Ona göre görelilik tür gerçek türe dönüşebilir. “İnsan” teriminde durum böyledir. Aynı durum “canlı” terimi için söz konusu olmaz, çünkü bu anlamda “canlı” büyüyen cismin türü, “büyüyen cisim” mutlak cismin türü, “mutlak cisim” ise “cevher”in türüdür.³⁷

34 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 140.

35 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 140.

36 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 140.

37 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 139-140.

Cürcânî’ye göre ayırım, ortaklığın tam olmadığı cins denir. Ayırım bir mahiyeti bir diğer mahiyetten “cevher” yönünden ayırmaktadır. Konuşmanın insan fertlerine ait olması böyledir. Çünkü “konuşabilme/düşünebilme” insan türüne has olduğu için onu diğer canlılardan ayrılmasını sağlar. Bir şeyin cins ve türünün bulunması için “o nedir?” veya “onlar nedir?” soruları sorulurken, ayırım için ise “o hangi şeydir?” sorusu sorulmalıdır. Yani ayırım, özünde “o hangi şeydir?” sorusuna cevap olan tümeldir. O, cins için yapmış olduğu yakın ve uzak sınıflandırmasını ayırım için de yapmaktadır: *1. Yakın Ayırım (Fasl-ı karib):* Eğer ayırım, bir mahiyeti diğer bütün mahiyetlerden, yani cinsin bu özelliği onu yakın cinsindeki ortaklarının hepsinden ayırıyorsa buna yakın ayırım denir. “Düşünen/konuşan insan” böyledir. Çünkü “düşünmek” insanı aynı cinsle bağlı bütün canlılardan ayırır. *2. Uzak Ayırım (Fasl-ı baid):* Eğer ayırım, bir mahiyeti, ortaklığın tam olmadığı diğer mahiyetlerden ayırıyorsa, yani uzak cinsteki ortaklarından ayırıyorsa buna da uzak ayırım denir. “Hassas” olmak buna örnek verilebilir. Çünkü “hassas” olmak insanı cansız cisimlerden ayırabilir; ancak diğer canlılardan ayırmaz.³⁸

Cürcânî hasseyi tümelin fertlerin hakikati dışında olup bu özelliğin bir tek ferde ait olması olarak tanımlar. Ona göre hasse, bir mahiyeti diğer bir mahiyetten arzi olarak ayırır. Değişik birçok hakikat üzerine “o hangi şeydir?” sorusuna verilen cevaptır. İnsanın “gülen” canlı olması böyledir. O, ilintiyi (araz-ı amm), ise bir tümelin birçok hakikate ilişkin olması olarak görür. İnsan ve diğer canlılar arsındaki ortaklıktan dolayı “yürüyen” örneği böyledir.³⁹

2. 5. Tanım

Cürcânî’ye göre tasavvurâtın amacı tanımı elde etmektir.⁴⁰ O tanımı öz (zati) ve ilinti (arazi) yönünden iki kısma ayırmaktadır. Özle ilgili tanım, tanımlanmak istenen varlığın esasına ilişkin iken, ilinti yönüyle yapılan tanım ise daha çok tanımlanan şeyin özellikleriyle, o şeyin betimlenmesiyle ilgilidir. Aynı zamanda özsel ve ilinti tanımlarını da tam ve eksik diye ikiye ayırarak tanımı dört kısımda inceler:

1. Tam Özsel Tanım (Hadd-ı tam): Tanımlanmak istenen bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. İnsanı “konuşan/düşünen canlı” olarak tanımlamak böyledir. Verilen örnekteki “canlı” terimi insanın yakın cinsi, “konuşan/düşünen” terimi ise insanın yakın ayırımıdır.

2. Eksik Özsel Tanım (Hadd-ı nakıs): Tam tanımın aksine bir şeyin uzak cinsi ile uzak ayırımından yapılan tanımdır. İnsanı, “konuşan büyüyen cisim”, “Konuşan mutlak cisim”, “Konuşan cevher” şeklinde tanımlamak böyledir.

3. Tam İlintisel Tanım (Resm-i tam): Bir şeyin yakın cinsi ile özelliğinden (hasse) yapılan tanıma denir. İnsanı “Gülen canlı” şeklinde tanımlamak gibi.

38 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 141.

39 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 141.

40 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 141.

4. *Eksik İlintisel Tanım (Resm-i nakıs)*: Bir şeyin uzak cinsi ile özelliğinden (hasse) yapılan tanıma denir. İnsanı “Gülen büyüyen cisim”, “Gülen mutlak cisim”, “Gülen cevher” diye tanımlamak böyledir.⁴¹

Cürcânî'ye göre tanımlarda mecaz ve eş sesli (müşterek) lafızları kullanmak doğru değildir. Mesela, insanı tanımlarken insanın belli bir sıfatına yönelik olarak “İnsan nankördür” veya “İnsan acelecidir” demek insanı tanımlamaz. Ancak müellif, açık bir karinenin bulunması durumunda, bir şey mecaz ve eşsesli (müşterek) lafızlarla tanımlanabileceğini söyler. O, kavramların tanımlanmasında “insan”, “at” vb. olgusal karşılığı olan varlıkların tanımlanmasının, yani bu kavramların cinslerinin, ilintilerinin, ayrımlarının ve hassalarının birbirinden ayırt edilmesinin son derece zor olduğunu söyler. Ancak dış gerçekliği olmayan ıstılahi mefhumların tanımlanması ve bu mefhumların cinslerinin, ayrımlarının, ilintilerinin ve hassalarının ayırt edilmesinde bir zorluk bulunmamaktadır. Kelime, isim, fiil, harf ve çekimli mefhumlar böyledir.⁴²

2. 6. Önermeler

Müellifimiz önermeyi, bir sözü söyleyen kişi için “O, sözünde doğru veya yanlış söyler demenin doğru olduğu sözdür” şeklinde tarif etmektedir.⁴³ Ona göre bir önerme şu unsurlardan meydana gelir:

1. *Konu (Mevzu)*: Kendisine hükmedilen (mahkumu'n-aleyh) terimdir.
2. *Yüklem (Mahmul)*: Kendisiyle hükmedilen (mahkumu'n- bih) sıfattır.
3. *Bağ (Nispet)*: Konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi belirleyen ektir.
4. *Hüküm*: Önermenin olumluluk (icab) ve olumsuzluk (selb) bildirmesidir.⁴⁴

Müellifimiz, önermelerin kısımları konusunda öncelikle önermeleri yüklemli ve şartlı olmak üzere iki kısma ayırır. Daha sonra yüklemli önermeleri de nicelik açısından kendi arasında üç kısma ayırır. Bunlar, “şahsiyye (mahsuse)”, “belirsiz (mühmele)” ve “mahsura”dır. Mahsura önerme de kendi arasında, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Ayrıca yüklemli önermeleri konu ve yüklemün müspet ve menfi oluşlarına göre “madule” ve “muhassala” olmak üzere ikiye ayırır. Şartlı önermeler ise bitişik ve ayrık şartlı olmak üzere iki kısma ayrılır. Bitişik şartlı önerme, gerekli bitişik şartlı (muttasıla-ı lüzumiyye) ve rastlantılı bitişik şartlı (ittifakiyye) diye ayrılır. Ayrık şartlı önerme ise kendi arasında üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar da, “hakikiyye” (yani hem maniatu'l-cem hem de maniatu'l huluvv olan), “maniatu'l-cem” ve “maniatu'l-huluvv”dur. Şimdi sırasıyla önermenin bu çeşitlerini incelemeye çalışacağız.

2. 6. 1. Önermenin Çeşitleri

41 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 142.

42 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 142.

43 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 142.

44 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 143.

Cürcânî'ye göre bir önermede konu ile yüklem müfret veya müfret hükmünde ise buna yüklemli önerme denir. Olumlu “Zeyd ayaktadır” veya olumsuz “Zeyd ayakta değildir” gibi. Burada “ayaktadır” veya “ayakta değildir” sözcükleri konuya yani “Zeyd'e” yüklenmiştir.⁴⁵ O, yüklemli önermeleri, konusunun niceliği üzerinden şahsiyye (mahsus), belirsiz (mühmele) ve mahsura önermeler olmak üzere üç kısma ayırarak inceler.

1. *Şahsiyye (Mahsusa) Önerme*: Yüklemli önermenin zikredilen konusu gerçek tekil (cüz'i) olursa buna şahsiyye önerme denir. Misal olarak, “Zeyd ayaktadır” veya “Zeyd ayakta değildir” gibi.

2. *Belirsiz (Mühmele) Önerme*: Eğer önermede konu tümel olup fertlerin niceliği belirtilmemişse buna belirsiz önerme denir. Müellif, belirsiz “İnsan kâtiptir” veya “İnsan kâtip değildir.” önermelerini örnek verir. Geçen örneklerde “insan” kavramının niceliğe isabet eden herhangi bir durumu söz konusu değildir. Cürcânî'ye göre belirsiz önerme tikel önerme içinde mütalaa edilir.

3. *Nicelik Bildiren (Mahsura) Önermeler*: Eğer önermede konu, nicelik açısından belirtilmişse buna da mahsura önerme denir. Buna “mahsurat-ı erbaa” da denir. Seyyid Şerif, mahsura önermeleri dört kısma ayırır:

- a. *Tümel olumlu önerme (Mucibe-i külliye)*: “Bütûn insanlar konuşandır”, “Her insan canlıdır” gibi.
- b. *Tümel olumsuz önerme (Salibe-i külliye)*: “Hiçbir insan at değildir”, “Hiçbir at insan değildir” gibi.
- c. *Tikel olumlu önerme (Mucibe-i cüz'iyeye)*: “Bazı canlılar insandır”, “Beyazların bazısı insandır” gibi.
- d. *Tikel olumsuz önerme (Salibe-i cüz'iyeye)*: “Bazı canlılar insan değildir”, “Bazı insanlar beyaz değildir” gibi.⁴⁶

Nicelik açıdan önermelerin ilimlerde değerini belirleyen müellifimize göre ilimlerde şahsiyye önermelere itibar edilmez. Belirsiz önermeler ise tikel önermeler içinde mütalaa edilir. Ona göre ilimlerde asıl itibar edilen ise mahsura önermelerin dört kısmıdır.⁴⁷

Müellif, konu ve yüklemün olumlu ve olumsuz oluşuna göre yüklemli önermeleri, madule ve muhassala olmak üzere ikiye ayırır:

1. *Ma'dule Önerme*: Cürcânî'ye göre bir önermede olumsuzluk harfi (la) yüklemün bir parçası ise buna madu'le önerme denir. “Zeyd kâtip olmayandır” (Zeydin la katibun) gibi.

2. *Muhassala Önerme*: Seyyid Şerif göre muhassala önerme, olumsuzluk harfinin konu veya yüklemün bir cüz'i olmaması durumunda gerçekleşir. “Zeyd kâtip değildir (Leyse Zeydin kâtibun)” gibi.⁴⁸

45 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 143.

46 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 144.

47 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 144.

48 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 144.

Şartlı önermeler, içinde birden fazla yargıyı barındıran önermelerdir. Bir önermede bağ kaldırıldığı zaman, iki taraftan birer hüküm kalırsa bu tip önermelere şartlı önermeler denir. Önermenin taraflarından birincisine “mukaddem” ikincisine ise “tali” denir. Cürcâni, şartlı önermeleri bitişik (muttasıla) şartlı ve ayrık (munfasıla) şartlı diye iki kısma ayırır. Ona göre şartlı önerme, yüklemli önermenin tersine konu ve yüklem mütferet veya müfret hükümünde olmamasıdır.⁴⁹ O, bitişik şartlı önermeleri iki kısma ayırarak inceler:

1. *Gerekli Bitişik Şartlı (Muttasıla-ı lüzumiyye) Önermeler:* Aralarındaki bağdan dolayı mukaddemin gerçekleşmesi durumunda talinin de zorunlu olarak gerçekleşmesidir. Mukaddemin varlığı (olması), talinin varlığını olumlu veya olumsuz zorunlu kılmaktadır. “Her ne zaman güneş doğarsa gündüzün mevcut olması gerekir” veya “Her ne zaman güneş doğarsa gecenin mevcut olması gerekmez” gibi.

2. *Rastlantılı Bitişik Şartlı (İttifakiyye) Önermeler:* Mukaddem ile talinin birleşmeleri ve birleşmemeleri, zorunlu olmadığı durumlarda gerçekleşir. Mukaddem ile talinin gerçekte birbirini gerektirecek zorunlu bir durumları olmaz.⁵⁰

Bitişik şartlı önermelerde mukaddem ile talinin birleşmeleri söz konusu iken ayrık şartlı önermelerde mukaddem ile talinin ayrı olmalarının hüküm olunmasıdır. Yani mukaddem ve talinin birbirinden uzaklaşması ve birbirine aykırı olması gerekir. Müellif buna misal olarak, “Bu sayı ya çift ya da tektir” veya “Bu sayı ya çift ya da tek değildir” örneklerini verir.⁵¹ Cürcâni, ayrık şartlı önermeleri ise üç kısma ayırır:

1. *Hakikiyye (hem maniatü'l-cem hem de maniatü'l-huluuv olan) Önermeler:* Ayrık şartlı önermede mukaddem ile talinin hem varlıkta hem de yoklukta birleşmelerinin mümkün olmamasıdır. Yani iki önermeden birisi doğru ise diğeri yanlıştır. İkisi birden doğru veya ikisi birden yanlış olamaz. “Sayı, ya çift ya da tektir” gibi. Sayı için “çiftlik” ve “teklik”in, bir araya gelmeleri mümkün değildir ve beraber ortadan da kalkmazlar. Yani bir sayı için bunlardan bir tanesi (tek veya çift) olmak zorundadır ve bunların dışında herhangi bir seçenek mümkün değildir.

2. *Maniatü'l-cem Önermeler:* Ayrık şartlı önermelerde mukaddem ile talinin sadece varlıkta bir araya gelmemeleri şeklinde olur. Yani mukaddem ile tali aynı anda doğru olamazlar. Mesela, “Bu şey ya taşır ya da ağaçtır” gibi.

3. *Maniatü'l-huluuv Önermeler:* Mukaddem ve talinin yoklukta bir araya gelmemeleri şeklinde olur. Yani önermenin bölümleri arasında doğrulukta değil, sadece yanlışlık bakımından bir araya gelmemeleri hükmolunur. Mesela, “Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır.”⁵²

49 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 144.

50 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 144-145.

51 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 146.

52 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 145-147.

2. 6. 2. Önermelerde Modalite

Bir önermede bazen özne ile yüklem arasındaki ilişki bir kayıtla kayıtlanır. Önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin kipliği (modalite) denir.⁵³ Kiplik, özne ile yüklem arasında kaplam ve işlem yönünden kurulan bir ilişki değildir; o önermenin işaret ettiği şeyle olan bir ilişkidir. Diğer bir ifade ile kiplik, bir önermenin işaret ettiği şeyin zorunlu, mümkün veya imkânsız olup olmaması halidir.

Cürcâni, modalite açısından önermeleri zorunlu, mümkün, devamlı ve mutlak olmak üzere dört kısma ayırmaktadır:

1. *Zorunlu Önerme:* Cürcâni'ye göre yüklem ile konunun ayrılması mümkün olmayan önermelere zorunlu önerme denir. Zorunlu olarak “Bütün insanlar canlıdır” ve aynı zorunlulukla “Hiçbir insan taş değildir” önermeleri böyledir.

2. *Mümkün önerme:* Bir şeyin kendisinden varlığının ve yokluğunun zorunlu olmamasıdır. Cürcâni, mümkün önermeyi iki kısma ayırır.

a. *Özel Mümkün (Mümküne-i hasse):* Yüklemle konuya nispeti açısından bir önermenin gerek olumluluk gerekse de olumsuzluk boyutunu kaldırmaya özel mümkün denir. Mesela, özel bir imkân ile “Bütün insanlar kâtiptir” demek gibi. Bu önermedeki insan için kâtip olup olması zorunluluk açısından herhangi bir fark yoktur. Her iki açıdan da kâtiplik insan için zorunlu değildir.

b. *Genel Mümkün (Mümküne-i amme):* Mümkün önermenin olumlu veya olumsuz, olup olmaması yönünden bir tek tarafa işaret etmesine genel mümkün denir. Genel bir imkânla “Bütün insanlar kâtiptir” gibi.

3. *Devamlı Önerme:* Müellife göre önermenin zorunlu durumu değil de süreklilik tarafının göz önünde bulundurulmasına devamlı önerme denir.

4. *Mutlak Önerme:* Bir önermenin bilfiil tarafının göz önünde bulundurulmasıdır. “İnsan kâtiptir” gibi. Burada insanın bilfiil kâtip olması yönüyle ilgilendiği için buna mutlak önerme denilmiştir.⁵⁴

2. 6. 3. Önermeler Arası İlişki

İslam mantıkçıları önermeler arası ilişkiyi, “ahkâm-ı kazaya” adı altında incelemişler. Seyyid Şerif, önermeler arası ilişki konusunu, önermelerin döndürülmesi (aks) ve önermelerde çelişki (tenakuz) bağlamında ele almaktadır. O, önermelerde karşıtlık ve altıklık ilişkisi üzerinde durmamaktadır. Cürcâni, önermelerin döndürülmesinde düz ve ters ayırımına gitmemiş, döndürme adı altında sadece düz döndürmeyi ele almıştır. O'na göre önermelerin döndürülmesi, önermenin niteliğine karışmadan, konunun

53 Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul, 1995, s. 120; “Klasik Mantıkta Modalite”, AÜİF Dergisi, c. XV, Ankara, 1967, s. 69; Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, A.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000, s. 8.

54 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 147.

yüklem, yüklemın konu yapılması şeklinde olur.⁵⁵ Seyyid Şerife göre önermelerin döndürülmesi (düz), dört şekilde yapılır:

1. *Tümel Olumlu Önermenin Döndürülmesi*: Tümel olumlu bir önerme, tikel olumlu olarak döndürülür.

Bütün insanlar canlıdır. (Doğru) (A)

Bazı canlılar insandır. (Doğru) (A)

2. *Tikel Olumlu Önermenin Döndürülmesi*: Tikel olumlu bir önerme tikel olumlu olarak döndürülür.

Bazı canlılar insandır. (Doğru) (I)

Bazı insanlar canlıdır. (Doğru) (I)

3. *Tümel Olumsuz Önermenin Döndürülmesi*: Tümel olumsuz bir önermenin döndürülmesi, zorunlu olarak tümel olumsuz olarak gerçekleşir.

Hiçbir insan taş değildir. (Doğru) (E)

Hiçbir taş insan değildir. (Doğru) (E)

4. *Tikel Olumsuz Önermenin Döndürülmesi*: Tikel olumsuz bir önerme döndürülemez. Çünkü tikel olumsuz bir önermenin döndürülmüş hali her zaman doğru sonuç vermeyebilir.

Bazı canlılar insan değildir. (Doğru) (O)

*Bazı insanlar canlı değildir. (Yanlış) (O)*⁵⁶

Cürcânî'ye göre çelişik (tenakuz) önerme, olumluluk ve olumsuzluk yönünden bir önermenin bir diğer önermeyle çelişmesidir. Yani konu ve yüklemi aynı olan bir önermenin hem nitelik hem de nicelik açısından birbirinden farklı olmasına çelişik önerme denir. Bu nedenle iki önermeden birinin doğru olması durumunda diğerinin yanlış olması veya birinin yanlış olması durumunda diğerinin doğru olması gerekir.⁵⁷ Dolayısıyla tümel olumlu bir önermenin çelişği, tikel olumsuz olarak gerçekleşir. Tümel olumsuz bir önermenin çelişği ise tikel olumlu olarak gerçekleşir. O, bunu ifade etmekle beraber bunlara örnekler vermemektedir.

Yukarıda geçen önermelerin döndürmesi ve çelişik durumları tamamen yüklemli önermeler konusuyla ilgiliydi. Müellifimize göre şartlı önermelerin döndürme ve çelişik durumları ise yüklemli önermelerde bulunan kural üzerine gerçekleşir. Yani yüklemli önermelerin döndürme ve çelişik durumları nasıl gerçekleşiyorsa, şartlı önermelerin de aynı mantığa göre döndürme ve çelişmeleri gerçekleşir.⁵⁸

55 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 145.

56 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 145.

57 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 146.

58 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 145.

2. 7. Akıl Yürütmeler

Cürcânî, bir bilgiden başka bilgileri elde etme, yani akıl yürütme olarak bilinen bilgi edinme yöntemine "hüccet" adını vermektedir.⁵⁹ Ona göre akıl yürütmede eğer zihin, tümelden yola çıkarak tikel veya özel hakkında hüküm verirse buna tümdengelim (ta'lil/dedüksiyon) denir. Eğer zihin, tikelden yola çıkarak tümel ve genel hakkında hüküm verirse buna tümevarım (istikra/endüksiyon) denir. Eğer zihin tikeller arasında benzerliklerden yola çıkarak yine tikel hakkında hüküm verirse buna da analogi (temsil/analogie) denir.⁶⁰

Akıl yürütmelerin değeri konusunda Cürcânî'ye göre, tümevarım ve analogi zan ifade eden bilgilerde fayda verirler. Bu nedenle tümevarım ve analogi üzerinde fazla durmaz. Kıyasa gelince asıl ilimlerde önemli olan akıl yürütme kısmı budur ve tasdikâtın öğretiminde itibar edilmesi gereken akıl yürütme de kıyastır. Kıyasın bu niteliğinden dolayı akıl yürütme bölümünde en çok kıyas üzerinde durulmuştur.⁶¹

2.7.1. Kıyas

Kıyas konusuna kıyasın tanımı ile başlayan Seyyid Şerife göre kıyas, bir akıl yürütmede (istidlal) tümelin durumundan tikelin durumuna delil getirmektir. Onun yaptığı diğer bir kıyas tanımı da şöyledir. "Kıyas, birkaç önermenin bir araya gelerek oluşturduğu bir sözdür ki, o önermenin kabul edilmesi durumunda diğer bir önermenin kabul edilmesidir." Müellif, kıyasa örnek olarak şu akıl yürütmeyi vermektedir:

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar cisimdir.

*O halde bütün insanlar cisimdir.*⁶²

Cürcânî'ye göre yüklemli (basit) bir kıyasın üç unsuru vardır. Yani bir yüklemli önermede üç terim ve üç önerme bulunması gerekir. Bunlar: 1. *Büyük Terim*: Bir kıyasta kaplamı en geniş olan terimdir. Yani sonuç önermesinde "yüklem" olarak bulunan terimdir. 2. *Küçük Terim*: Kaplamı en dar olan terimdir. Sonuç önermesinde "konu" olarak bulunur. 3. *Orta Terim*: Büyük ve küçük terimler arasında bağlantıyı kuran terimdir.⁶³ Terimleri barındıran kıyas formunun içinde barındırdıkları terimlere göre de önermeler üç kısma ayrılır: 1. *Büyük Önerme*: Bir kıyas formunda öncüller içinde büyük terimin içinde bulunduğu önermeye denir. 2. *Küçük Önerme*: Öncüller içinde küçük terimin içinde bulunduğu önermeye denir. 3. *Sonuç Önermesi*: Öncüller doğru kabul edildikten sonra zorunlu olarak ortaya çıkan önermeye denir.

Örnek:

59 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 143.

60 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 148.

61 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 147-148.

62 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 147.

63 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 148.

*Her değişen sonradandır.
Âlem değişendir.
O halde âlem sonradandır.*⁶⁴

Kıyas oluşturulurken uyulması gereken bir takım kurallar vardır. Bu kurallara uyulmadan oluşturulacak akıl yürütmeler, kıyas olma açısından bir anlam taşımazlar. Müellifimiz, genel olarak kıyasın bütün şekil ve modlarının taşınması gereken şartlar üzerinde durmamıştır. Ancak kıyasın her bir şeklinin taşınması gereken kurallardan bahsetmiştir. Buna göre birinci şekilde küçük önerme olumlu, büyük önerme tümel olmalıdır. İkinci şekilde öncüllerden birisi olumlu diğeri ise olumsuz olmalıdır. Büyük önerme tümel olmalıdır. Üçüncü şekilde ise küçük önerme olumlu, iki önermeden birisi tümel olmalıdır.⁶⁵

Cürcânî İbn Sina geleneğine uyararak kıyasları iktirani ve istisnai kıyas olmak üzere iki başlık altında inceler. O, klasik mantık kitaplarında ele alınan birleşik kıyaslar ve bunun kısımları olarak incelenen zincirleme kıyas, hulfî kıyas, dilemler ve düzensiz kıyas gibi kıyasın çeşitlerini ele almamıştır.

1. *İktirani Kıyas*: Ona göre iktirani kıyasın neticesi veya neticenin zıttı (nakiz) öncüllerde bil-kuvve bulunup da bil-fiil (sureti itibarıyla) bulunmayan kıyas türüne denir. Yani iktirani kıyasın sonucu veya sonucun zıttı, öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmamasıdır.

Örnek:

*Âlem değişendir.
Her değişen sonradandır.
O halde âlem sonradandır.*⁶⁶

Seyit Şerif, iktirani kıyasları yüklemli ve yüklemi olmayan şeklinde ikiye ayırır. O, yüklemli olmayan iktirani kıyasları açık bulmadığı için üzerinde durmazken, yüklemli kıyasları da açık bulduğu için inceler. Ona göre yüklemli kıyasın dört şekli vardır: Orta terim, küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olursa bu kıyasın *birinci şekli* olur. Eğer tam tersi, yani orta terim küçük önermede konu, büyük önermede yüklem olursa bu da kıyasın *dördüncü şekli* olur. Orta terim, her iki önermede, yani küçük ve büyük önermede yüklem olursa, kıyasın *ikinci şekli* olur. Eğer orta terim, her iki önermede de konu olursa bu da kıyasın *üçüncü şekli* olur.⁶⁷ İktirani kıyasın şekil ve modlarını işlemeye çalışalım:

Birinci Şekil: Yukarıda ifade edildiği gibi birinci şekil, orta terim küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olması durumunda gerçekleşir. Müellife göre birinci şeklin sonuç verebilmesinin iki şartı vardır. Küçük

64 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 147.
65 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 147-148.
66 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 147.
67 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 148.

önerme olumlu ve büyük önerme tümel olmalıdır. Birinci şeklin sonuç veren dört modu vardır. Cürcânî, birinci şeklin sonuç vermesi için gerekli şartları ve modlarının nasıl olması gerektiğine dair bilgi vermekle birlikte bu şeklin modları ile ilgili örnekler vermemiştir.⁶⁸ Bu şeklin modlarını şöyle sıralamak mümkündür:

Birinci mod: Bu mod, iki tümel olumlu önermeden oluşur ve tümel olumlu olarak sonuç verir.

Örnek:

*Bütün cisimler bileşiktir.
Bütün bileşikler yaratılmıştır.
O halde bütün cisimler yaratılmıştır.*

İkinci mod: Bu modun, küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuzdur. Tümel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Bütün cisimler bileşiktir.
Hiçbir bileşik kadim değildir.
O halde hiçbir cisim kadim değildir.*

Üçüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumludur. Tikel olumlu olarak sonuç verir.

Örnek:

*Bazı fasıllar ayrımdır.
Her ayrımlı niceliktir.
O halde bazı fasıllar niceliktir.*

Dördüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Bazı fasıllar niceliktir.
Hiçbir nicelik nitelik değildir.
O halde bazı fasıllar nitelik değildir.*⁶⁹

Görüldüğü gibi birinci şeklin dört modu, dört "mahsura önerme" (tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz) olarak sonuç vermektedir.

İkinci Şekil: Orta terimin, hem küçük hem de büyük önermede yüklem olması durumunda gerçekleşen kıyas şeklidir. Cürcânî, bu şeklin de sonuç vermesi için iki şarta sahip olması gerektiğini belirtir: Öncüllerden birisi olumlu diğeri ise olumsuz olmalı ve büyük önerme tümel olmalıdır.⁷⁰ Müellif,

68 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 148.
69 Bkz. İmamoğluğil, Halil, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarında Kıyas*, A.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, s. 65-68.
70 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 148.

birinci şekilde olduğu gibi ikinci şekilde sonuç veren mod sayısının dört olduğunu belirtmektedir. İkinci şeklin modlarının örnekleri sembolik harfler şeklinde verilmiştir.

Birinci mod: Küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuzdur. Tümel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Her C B dir.
Hiçbir A B değildir.
O halde hiçbir C A değildir.*

İkinci mod: Bu modun, küçük önermesi tümel olumsuz, büyük önermesi ise tümel olumludur. Tümel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Hiçbir C B değildir.
Her A B dir.
O halde hiçbir C A değildir.*

Üçüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Bazı C'ler B dir.
Hiçbir A B değildir.
O halde bazı C'ler A değildir.*

Dördüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumsuz, büyük önermesi ise tümel olumludur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Bazı C'ler B değildir.
Her A B dir.
O halde bazı C'ler A değildir.⁷¹*

Yukarıda görüldüğü gibi ikinci şeklin bütün modları ister tikel ister tümel olsun mutlaka olumsuz olarak sonuç vermektedir.

Üçüncü Şekil: Orta terimin, her iki önermede konu olarak bulunduğu şekildir. Müellife göre bu şekilde sonuç verebilmesinin iki şartı vardır: Küçük önerme olumlu olmalı ve iki önermeden birisi tümel olmalıdır.⁷² Cürcânî, üçüncü şeklin sonuç veren mod sayısı altı olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilk üç modu tikel olumlu, diğer üç modu ise tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Tikel Olumlu sonuç veren modlar:

71 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 148-149.

72 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 149.

Birinci mod: Bu modun küçük ve büyük önermesi tümel olumlu olmalıdır. Tikel olumlu olarak sonuç verir.

Örnek:

*Her B C dir.
Her B A dir.
O halde bazı C'ler A dir.*

İkinci mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi ise tümel olumlu olmalıdır. Tikel olumlu olarak sonuç verir.

Örnek:

*Bazı B'ler C dir.
Her B A dir.
O halde bazı C'ler A dir.*

Üçüncü mod: Bu modun küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi ise tikel olumludur. Bu mod tikel olumlu olarak sonuç verir.

Örnek:

*Her B C dir.
Bazı B'ler A dir.
O halde bazı C'ler A dir.⁷³*

Tikel olumsuz olarak sonuç veren modlar ise şunlardır:

Birinci mod: Bu modun küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi ise tümel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Her B C dir.
Hiçbir B A değildir.
O halde bazı C'ler A değildir.*

İkinci mod: Bu modun küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi ise tikel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Her B C dir.
Bazı C'ler A değildir.
O halde bazı C'ler A değildir.*

Üçüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi ise tümel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Bazı B'ler C dir.
Hiçbir B A değildir.
O halde bazı C'ler A değildir.⁷⁴*

73 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 149.

74 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 149.

Dördüncü Şekil: Yukarıda geçen üç kıyas şekli hakkında mantıkçılar arasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Dördüncü şekilde ise tersi bir durum söz konusudur. Mantıkçıların en fazla üzerinde tartıştıkları şekildir. Seyit Şerif, dördüncü şekil hakkında sadece şeklin varlığından, bu şekildeki “orta terim”in konumundan bahsederek bu şekil üzerinde durmayı gerekli görmez. Bunun sebebi ise onun bu şekli insan tabiatına karşı uzak görmesidir.⁷⁵

2. *İstisnai Kıyas:* Cürcâni'ye göre istisnai kıyas, neticesi ve neticenin zıttı öncüllerde bilfiil, yani hem maddesi hem de sureti itibarıyla zikredilen kıyastır. Kıyasta sonucun kendisi ve zıttı bil kuvve olması yetmez bilfiil olması da gerekir.

Neticenin kendisi:

*Eğer bu insan ise o canlıdır.
Lakin o insandır.
O halde o canlıdır.*

Neticesinin zıttı:

*Eğer bu insan ise o canlıdır.
Lakin o canlı değildir.
O halde o insan değildir.⁷⁶*

İstisnai kıyasın birinci öncülü kıyasın tipini tayin eder. Şartlı öncül, ya bitişik şartlı önermeden ya da ayrık şartlı önermeden yapılır. Birinci öncülün bitişik veya ayrık şartlı olması durumuna göre Cürcâni, istisnai kıyasları iki kısma ayırır.

1. *Bitişik Şartlı Kıyaslar:* Seyit Şerif'e göre bitişik şartlı kıyas, gerekli bitişik önermeden (muttasıla-ı luzumiyye) yapılır ve sonuç veren iki şekli vardır. Bu kıyas, ya gerekli bitişik şartlı önerme ile mukaddemin onaylanmasından (vad') mürekkeptir. Talinin onaylanması şeklinde sonuç verir.

Örnek:

*Eğer bu insan ise o canlıdır.
Lakin o insandır.
O halde o canlıdır.*

Ya da, gerekli bitişik şartlı önerme ile talinin onaylanmamasından (ref) oluşur. Bu kıyas, mukaddemin onaylanmaması şeklinde sonuç verir.

Örnek:

*Eğer bu insan ise bu canlıdır.
Fakat o canlı değildir.
O halde o insan değildir.⁷⁷*

75 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 149.

76 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 149.

77 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 149.

2. *Ayrık Şartlı Kıyaslar:* Seyyid Şerif, ayrık şartlı kıyasları üç kısma ayırarak inceler:

a. *Hakikiyye (hem maniatu'l-cem hem de maniatu'l huluwv olan):* Bu kıyas çeşidi, iki şekilde oluşturulur. Ya ayrık şartlı önermenin iki cüz'ünden (mukaddem ve tali) birisinin onaylanmasından oluşur ki, diğer cüz'ün onaylanmaması şeklinde sonuç verir. Ya da mukaddem ve taliden birisinin onaylanmamasından oluşur ki diğer cüz'ün onaylanması şeklinde sonuç verir. Neticede, mukaddemi onaylama, mukaddemi onaylamama, taliyi onaylama ve taliyi onaylamama olmak üzere dört kıyas formu ortaya çıkmaktadır. Bunun için şu örnekler verilmektedir.

Mukaddemi onaylama:

*Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.
Fakat bu sayı tek değildir.
O halde bu sayı çifttir.*

Mukaddemi onaylamama:

*Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.
Fakat bu sayı tektir.
O halde bu sayı çift değildir.*

Taliyi onaylama:

*Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.
Fakat bu sayı çift değildir.
O halde bu sayı tektir.*

Taliyi onaylamama:

*Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.
Fakat bu sayı çifttir.
O halde bu sayı tek değildir.⁷⁸*

b. *Maniat'ul-Cem:* Bu kıyas bir arada bulunmayı engelleyen kıyastır. Ayrık şartlı önermenin cüzlerinden olan mukaddem veya taliden birinin onaylanmasından oluşur ve bu iki cüzden birisinin onaylanmaması şeklinde sonuç verir.

Örnek:

*Bu cisim ya ağaçtır ya da taşdır.
Fakat bu cisim ağaçtır.
O halde bu cisim taş değildir.⁷⁹*

3. *Maniatu'l-Huluwv:* Ayrık şartlı önermenin cüzlerinden yani mukaddem ve taliden birisinin onaylanmamasından meydana gelir. Mukaddem veya taliden birisinin onaylanması şeklinde sonuç verir. Bundan iki şekilde sonuç elde edilir.

78 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 150.

79 Cürcâni, *Kübrâ*, s. 150.

Örnek:

*Bu cisim ya ağaç değildir ya da taş değildir.
Fakat bu cisim ağaç değildir.
O halde bu cisim taştır.⁸⁰*

2.7.2. Tümevarım ve Analoji

Cürcânî, tümevarımı, tikellerin durumundan tümelin durumuna delil getirme olarak tanımlar. O, buna şu örneği verir:

*Bütün insanlar, kuşlar ve karada yaşayan canlılar çiğnerken alt çenelerini kullanırlar.
O halde bütün hayvanlar çiğnerken alt çenelerini kullanırlar.⁸¹*

Cürcânî'ye göre analogi ise, bir tikelin durumundan başka bir tikelin durumuna delil getirmektir. Analoji iki şeyin benzerliğine dayanarak, birisi hakkında verilen hükmün diğeri için de verilmesidir. Yani zihnin özelden özele bir akıl yürütmesi söz konusudur. Fakihler buna kıyas adını verirler. Cürcânî analogiye "Hamr"ın haram olması hükmüne dayanarak "Nebiz"ın haram olması gerektiği sonucuna varılmasını, çünkü "Hamr"ın haram olmasının sebebi sarhoş ediciliği olduğu ve "Nebiz"de de aynı durum söz konusu olduğu örneğini vermektedir.⁸² Örnekte görüldüğü gibi benzerlikleri sebebiyle tikelden tikele, bir akıl yürütme yapılmıştır. Birincisi için verilen hüküm bu nedenle ikincisi için de söz konusudur. Bunu kıyas formunda şu şekilde gösterebiliriz:

*Hamr, sarhoşluk verdiği için haramdır.
Nebiz de sarhoşluk vermektedir.
O halde Nebiz de haramdır.*

Sonuç

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın başlarında yaşamış büyük düşünür Seyyid Şerif Cürcânî, zamanın medreselerinde okutulan felsefe, mantık, kelâm, tefsir, hadis hukuk, Arap dili ve belagat gibi hemen hemen bütün ilimlere dair eserler telif etmiş çok yönlü ender düşünürlerden birisi olduğu kabul edilen bir gerçektir. Onu derin ilmi kişiliği *Er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık* adlı eseri bağlamında da görmek mümkündür.

Söz konusu eser, kavramlar bölümünde kategoriler ve mantığın uygulama alanı olan beş sanat hariç klasik mantığın bütün konularını ele almaktadır. Cürcânî'nin çalışmamızın konusu olan bu eseri çerçevesinde mantık anlayışı ile ilgili şu sonuçlara varmak mümkündür.

1. Çalışmamızın konusu olan eser bağlamında Cürcânî'nin, Aristoteles ve İbn Sina devamı mantık geleneğine bağlı olmakla beraber Gazali'den sonra

80 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 150.

81 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 148.

82 Cürcânî, *Kübrâ*, s. 147.

mantığın kelâm içinde geçirdiği değişimin devamı olan bir anlayışa sahip olduğunu söylemek mümkündür.

2. *Er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık* adlı eser, Fahreddin er-Râzi ile başlayan mantık konuları için büyük öneme sahip bilgi teorisinin incelenmesiyle başlamaktadır. Müellif bilginin kaynağı, bilginin meydana gelme süreci ve bilginin zorunlu-nazari boyutunu ele almakla mantık konularının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

3. Gazali sonrası başlayan, kategoriler ve mantığın uygulama alanı olarak görülen beş sanatın mantık kitaplarında çok az yer verilmesi veya hiç yer verilmemesi anlayışı, çalışmamızın konusu olan eserde de görülmektedir.

4. Bu eserde Beş tümel konusunda klasik yapılan özsel ve arızı ayırımından farklı bir ayırım yapılmaktadır. Buna göre tümel üç kısma ayrılır. Birincisi "tür"ü içine alan tam tümel, ikincisi "cins" ve "ayırım"ı içeren özsel tümel, üçüncüsü ise "hasse" ve "ilinti"yi içine alan arızı tümeldir.

5. Önergeler konusunda genel olarak mütekaddiminin mantıkçıları takip eden eser, önergelerin unsurları ve modalite kısmında farklılık arzetmektedir. Cürcânî, klasik olarak yapılan konu, yüklem ve bağ gibi önermenin unsurlarına olumluk ve olumsuzluk ifade eden "hüküm" unsurunu da eklemektedir. Önergelerde modalite konusunda yapılan zorunluluk, mümkün ve mümteni tasnifinden farklı olarak Cürcânî, modalite hususunda zorunlu, mümkün, devamlı ve mutlak önerme şeklinde bir sınıflandırmaya gitmektedir.

6. Kıyası, İbn Sina geleneğine uyurak iktirani ve istisnai diye ayıran Cürcânî, kıyasın şekilleri konusunda kendisinden önceki mantıkçıların anlayışına uyarak sadece ilk üç şekli inceleme konusu yapar. İnsan tabiatına aykırı bulduğu dördüncü şekli ise ele almaz. Modern dönem bilimlerde daha çok önemsenen kıyasın dışındaki akıl yürütmeleri çok önemsemeyen Cürcânî, tümevarım ve analogiye sadece zan ifade eden bilgilerde itibar edileceğini söyleyerek, Bu nedenle bu iki akilyürütme üzerinde fazla durmaz.

Kaynakça

- Abdullayev, Övezmuhammet, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, U.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Dr. Tezi), Bursa, 2005.
- Cürcânî, *er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık* (thk. Muhammet Nasih Ece) *Cürcânî'nin Er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya, 2011.
- Ece, Muhammet Nasih, *Cürcânî'nin Er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniv. Sos. Bil. Enst. (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya, 2011.
- El-Amiri, Ali Muhammed Hasan, "*es-Seyyid el-Cürcânî*", *Mecelletü'l-Ezher*, 1948, c. XX.
- Gümüş, Sadreddin, "*Cürcânî*" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. VIII.
-, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul, 1984.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Konya, 1992.
- İmamoğlu, Halil, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarında Kıyas*, A.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006.
- İsmail Paşa, Bağdath, *Hediyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin Asârü'l-Musannifin*, İstanbul, 1901.
- İsmail, Abdülemir, *Mavsuatü'l-Alamu'l-Ulema ve Adâbü'l-Arabî'l-Müslimin*, Beyrut, 2005, c. V.
- Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, A.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000.
- Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul, 1995.
-, "*Klasik Mantıkta Modalite*", *AÜİF Dergisi*, c. XV, Ankara, 1967.
- Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantıkî'l-Arabî*, (çev. Muhammed Mehran) Kahire, 1985.
- Tritton, A.S., "*Al-Djurdjan*", *The Encyclopadia of İslam*, Leiden, 1965, c. II.
- Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, İstanbul, 1983.