

Cilt 3 Sayı 1 - 2021 / 1

mantık

araştırmaları

dergisi

Journal of Logical Studies





Mantık Araştırmaları Dergisi

Journal of Logical Studies

Yıl	3	Year
Sayı	5	Issue
Haziran	2021	June

Yayıncı | Publisher

Ahmet Kayacak

Mantık Araştırmaları Dergisi altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

Mantık Araştırmaları Dergisi tarafından yayınlanan makalelerde yer alan içeriğin ve dergide ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yalnızca ilgili yazar(lar)a aittir. Dergimizin yayıncısı/editörleri içerikteki hatalardan veya içerdiği bilgilerin kullanımından doğacak sonuçlardan sorumlu değildir. Bu dergide araştırma yazılarında/makalelerinde dile getirilen görüşler, mutlaka ilgili derginin yayıncısının/editörlerinin görüşlerini yansıtmaz. *Mantık Araştırmaları Dergisi*'ne makale gönderen yazar ve çevirmenlerin derginin web sitesinde yer alan tüm kuralları kabul etmiş olduğu varsayılır.

Journal of Logical Studies is a peer-reviewed international research journal published biannually. It is published in June and December.

The responsibility for the content provided in the articles published by *Journal of Logical Studies* and the opinions expressed in the journal are exclusively of the author(s) concerned. The publisher/editors of our journal are not responsible for errors in the contents or any consequences arising from the use of information contained in it. The opinions expressed in the research papers/articles in this journal do not necessarily represent the views of the publisher/editors of the concerned journal. It is assumed that all of the authors and translators who send an article to *Journal of Logical Studies* are accepted the rules on the website of it.

İletişim | Contact

Adres: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 38030 Melikgazi/KAYSERİ
mantikder@gmail.com - <https://dergipark.org.tr/mader>

Editörler | Editors

Ahmet Kayacık, Erciyes Üniversitesi
Özcan Akdağ, Erciyes Üniversitesi
Mahmut Sami Özdil, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi
Ali Tekin, Trabzon Üniversitesi
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi
İbrahim Çapak, İstanbul Üniversitesi
Salih Yalın, Erciyes Üniversitesi

Danışma Kurulu | Advisory Board

Ahmet Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi
Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Üniversitesi
Alpaslan Açıkgenç, Üsküdar Üniversitesi
Amany Lubis, Syarif Hidayatullah University, Indonesia
Andi Faisal Bakdi, Syarif Hidayatullah University, Indonesia
Arslan Topakkaya, Erciyes Üniversitesi
Ashraf Abdelraaf Al-Derfili, International Islamic University, Pakistan
Asad Q. Ahmed, Berkeley University, USA
Aytekin Özel, Uludağ Üniversitesi
Bayram Dalkılıç, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Cenan Kuvancı, Erciyes Üniversitesi
Ekram Fahmy Huseyn, Helwan University, Egypt
Ferruh Özpilavcı, Marmara Üniversitesi
Hamdi Mlika, Kairouan University, Tunis
Hülya Altunya, Süleyman Demirel Üniversitesi
Harun Kuşlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Hoda El Khouly, Cairo University, Egypt
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi
İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi
İsmail Köz, Ankara Üniversitesi
John Corcoran, Buffalo University, USA
Mehmet Ulukütük, Bursa Teknik Üniversitesi
Muhittin Macit, Marmara Üniversitesi
Nazım Hasırcı, Dicle Üniversitesi
Özgüç Güven, İstanbul Üniversitesi
Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi
Ramazan Ertürk, Erciyes Üniversitesi
Şaban Haklı, Hitit Üniversitesi
Şafak Ural, Mantık Derneği
Vedat Kamer, İstanbul Üniversitesi
Wael Hallaq, Columbia University, USA
Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi

İçindekiler / Contents

4 | Editör'den

Makaleler / Articles

- 5 – 37 | Hillî'de Kavramlar Mantiğı
Logic of Concepts in Ibn al-Mutahhar al- Hillî
Adem EVMEŞ
- 38 – 60 | “et-Tebsira”, Sehlân es-Sâvî'ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî'ye mi Aittir?
Does “al-Tabsirah” Belong to Sahlân al-Sâwî or Fakhr al-Dîn al-Râzî?
Turgut AKYÜZ
- 61 – 79 | Emile Boirac' in Mantık Görüşleri (Tasavvurât Mantiğı)
Emile Boirac on Logic (Logic of Concepts)
Remziye SELÇUK

Kitap Tanıtımları / Book Reviews

- 80 – 86 | Endülüs'de Mantık
Remziye SELÇUK
- 87 – 91 | Mantiğa Giriş
Adil KOYUNCU
- 92 – 97 | Tıp Ekolleri & Erdemli Tabip Filozof Olmalı
Mehmet ÇAVDAR

Editör'den

Değerli okurlarımız,

Mantık Araştırmaları'nın yeni bir sayısını daha sizlerle buluşturmanın mutluluğu ile hepinizi saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımızda, üç araştırma makalesi ve üç kitap tanıtım yazısını sizlere sunuyoruz. Bu çalışmalar kıymetli hakemlerimizin titiz değerlendirmelerinden geçtikten sonra sizlere ulaştırılmaktadır. Bununla birlikte, gaflet ve nisanımız neticesinde ortaya çıkabilecek hatalar için affınızı istirham ediyoruz. Dergimize ileteceğiniz tashihlerinizi bir sonraki sayımızda yayınlamanın da sizlere karşı sorumluluğumuz olduğunu ikrar ediyoruz.

Dergimiz herhangi bir zaman sınırlaması olmaksızın sürekli olarak makale başvurusu kabul etmektedir. Ancak hakem değerlendirme süreçlerinin yetişmesine bağlı olarak bazı makalelerimizin bir sonraki sayıya kalma ihtimali ortaya çıkabilmektedir. Binaenaleyh, gelecek sayılarımız için kıymetli katkılarınızı beklediğimizi ifade etmek isteriz.

Bu sayıdan itibaren çift taraflı kör hakemlik uygulamasına daha uygun düşeceği için ve hakem isimlerinin gizliliğini biraz daha artırmak bakımından yıl boyunca çıkan dergilerimizin hakem listeleri yılın son sayısında topluca yayınlanacaktır. Bu nedenle, bu sayımızın hakemlerinin isimleri de gelecek sayımızda yayınlanacak olan 2021 yılı hakemleri listesinde yer alacaktır.

Yeni sayımızın düşünce ve ilim hayatımıza katkılar sunmasını temenni ederken, çalışmalarını dergimiz aracılığıyla sizlere sunma lütfunu gösteren yazarlarımıza ve kıymetli vakitlerini hiçbir karşılık belemeksizin bu çalışmaların değerlendirilmesine ayıran hakemlerimize şükranlarımızı sunuyoruz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere Allah'a emanet olunuz.

Mahmut Sami ÖZDİL

Hillî’de Kavramlar Mantığı

Adem EVMES*

Özet

14. yüzyılın önemli mantık âlimlerinden biri olan Hillî (ö. 726/1325), *Şemsiyye*, *Tecrîdü’l-mantık* gibi mantık alanında önemli bir yere sahip eserlere yazdığı şerhlerle bu alanlardaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada amacımız *Şemsiyye* ve *Tecrîdü’l-mantık* eserlerine yazdığı şerhten hareketle Hillî’nin kavramlar mantığına dair görüşlerini kısaca ortaya koyarak mantık geleneğindeki yeri hakkında bir çerçeve çizmektir. Hillî söz konusu eserlerinde Kâtibî ve Tûsî’nin eserlerini takip ederek kavramlar mantığına ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu için çalışmamızın planını bu iki şerh çerçevesinde ortaya koyduk. Hillî’nin söz konusu eserleri birer şerh olduğundan Kâtibî ve Tûsî’nin konuyla ilişkin görüşlerine değinmekle birlikte genel olarak şârihin düşüncelerine odaklandık. Böylece Kâtibî, Tûsî ve Hillî’nin konuya ilişkin görüşlerini ayrı ayrı görmek mümkün olmakla birlikte ikisinin görüşlerini bir biriyle karşılaştırmak mümkün olacaktır. Bu çalışmada bilginin tanımı ve kısımlarını; delalet, kavram çeşitlerini ve kavramlar arasındaki ilişkileri inceledik. Son olarak tasavvurların ana konusu olan tanım ve çeşitlerini Hillî’nin açıklamaları ekseninde yer verdik. Hillî’nin ihtilafı konulara getirdiği açıklamalar, mantık ilmi içerisinde önemli bir konumuna taşımaktadır. Sonuçta ise ulaştığımız kanaatlere yer verdik.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Hillî, kavramlar, beş tümel, tanım.



Logic of Concepts in Ibn al-Mutahhar al- Hillî

Hillî (d. 726/1325), one of the important logic scholars of the 14th century, continued the classical Islamic logic tradition with his works in the field of logic. However, Hillî’s explanations on the controversial subjects of the science of logic, imagination, and definition, have gained an important place. In this study, we have included Hillî’s views on the logic of concepts. We discussed Hillî’s views on the logic of concepts based on the commentary named al-Jawhar al-nağid written by al-Ŧûsî (d. 672/1274) in his work *Tajrîd al-mantık* and commentary named al-Qawâ’id al-jaliyya fî sharh al-Risâlah al-Shamsiyya written by al-Katibî (d. 675/1277) in his work *al-Shamsiyya*. First, we discussed the definition and parts of the information. Then we discussed the signification in terms of concepts, types, and the relationship between

* Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, ademevmes_71@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-6934-4221

Adem EVMEŞ

them. We have dealt with five universal issues, which have an important place in the logic of concepts. We discussed the definitions and types, which are the main subject of imagination, by keeping Hilli's statements at the center. Hilli's explanations on controversial issues carry an important position in the science of logic. We have included the opinions we have reached in the conclusion section.

Keywords: Logic, Hilli, concepts, five universals, description.



Giriş

Mantıkla dil arasında kuvvetli bir bağ hatta birlik ve beraberlik vardır. Dil düşüncenin ifadesidir. Bundan dolayı insan düşüncelerini dil ile ifade eder. Bu demek oluyor ki, dil olmasa düşüncelerin aktarılması mümkün olmamaktadır. Söz konusu mantık kullandığı malzemeleri dilden alır. İnsan bir şey hakkında görüşünü belirtirken düşüncenin kanunlarına uyarak akıl yürütür. İnsan zihni şüirden matematiğe kadar düşüncenin her sahasında aynı kanunlara tabi olur. Makullerden meydana gelen iç konuşmanın mantık prensiplerine uygun olması gerekir. Bu prensipler, sözlerden ibaret olan dış konuşma için de geçerlidir. Bundan dolayı mantık-nahiv arasında güçlü bir bağ vardır. İç ve dış konuşmayı hatadan koruyan da mantık ilmidir. Bütün bunlar, lafızsız bir mantığın düşünülemediği sonucunu ortaya çıkarır.¹ Bu çalışmada Hilli'nin görüşleri bağlamında lafız-mana ilişkisini ve kavramlar mantığını ele alacağız.

Düşünce tarihinde bilgi kavramı farklı şekillerde ele alınmıştır. Bilgi nedir? Bilginin kısımları nedir? sorularından hareketle klasik mantık kitaplarında bilgi kavramı ele alınmaktadır. Mantık kitaplarında bilgi genel olarak tasavvur-tasdik bağlamında ele alınan "bir şeyin suretinin husûlü" anlamına gelen bilgidir.² Hilli de klasik mantık kitaplarında olduğu gibi bilgiyi (ilim) tasavvur ve tasdik bağlamında ele alır. Tasavvur bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir. Hilli'ye göre tasdik ise hüküm ve tasavvurdan meydana gelendir. Mesela, herhangi bir hüküm olmadan insan suretinin zihinde yer alması bir tasavvurdur. "İnsan

¹ Mehmet Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 12-13.

² Klasik mantık kitaplarında yapılan bilgi sınıflandırmaları için bk. Mehmet Özturan, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Risâle fi taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Nazarîyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Mayıs 2015), 126-138.

hayvandır." örneğimiz ise tasdik olmaktadır. Zira burada tasdik, insan tasavvuru, hayvanın tasavvuru ve insan tasavvurunun hayvan tasavvuruna nisbet edilmesi ile meydana gelen hükümden ibarettir.³

Hillî, mantık tarihinde tartışmalı konulara yer vermektedir. Mantık tarihinde tasdik kavramı üzerinde tartışmalar süregelmiştir. Fahreddin Râzî ve ekolüne göre tasdik, tasavvur ve hükümden meydana gelmektedir. Mütekaddimîn mantıkçıları ise tasdik, hükmün kendisi olduğunu belirtmektedir. Bu durumda tasavvur, tasdik şartı olmaktadır.⁴ Fahreddin Râzî'nin görüşüne göre bütünü parçaya dayanması gibi tasdik, tarafların tasavvuruna dayanırken, Mütekaddimîn mantıkçılarının görüşüne göre ise şartlının şarta (meşrutun şarta) dayanması gibi tasdik, tarafların tasavvuruna dayanmaktadır.⁵

Hillî konunun anlaşılması açısından yapılan bir itirazı dile getirmektedir. Bilgi, filozofların tanımladığı gibi bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesiyle bu durumda bilgi ve tasavvur kavramı aynı anlama gelmektedir. Bu durumda bir şeyin kendisine ve başkasına taksim hatası yapılmaktadır. Hillî, bilginin tanımı ve kısımları arasında ortaya çıkan problemi çözmeye çalışmaktadır. Zira bilgi ve tasavvur kavramı ortak manada kullanılmaktadır. Hillî, bilgi kavramını mutlak manada yani herhangi bir kayıtlama olmaksızın mutlak olarak zihinde meydana gelen olarak alınması gerektiğini ifade etmektedir. Bilginin kısmı olan tasavvurun ise hükümsüz olarak zihinde meydana gelen olarak alınması gerektiğini belirtir. Bu durumda birinci manada tasavvur tasdik şartı olurken, ikinci manada ise tasdik kasimi yani bölüneni olmaktadır.⁶ Hillî, bilgi ve tasavvur kavramının arasını bu şekilde ayırarak, Kâtibî'nin metninin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Mantık tarihinde bazı bilgilerimizin nazari bazı bilgilerimizin de bedihi olduğundan yola çıkılarak bilginin imkânı ele alınmaktadır. Söz konusu tasavvurî ve tasdikî bilgilerimizin tamamının bedîhî veya nazari olması mümkün değildir. Zira tamamı bedîhî olduğunda her şeyi bilmemiz gerekirdi. Ya da tamamı nazari olduğunda bu durumda

³ İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, thk. Fâris el-Hassûn (Kum: Müesseseti Neşri'l-İslâmî, 1432), 182-183.

⁴ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 183.

⁵ Ferruh Özpilavcı - Abdullah Öztöp, "er-Risâletü's-Şemsiyye'nin, Müellifi Necmeddin Kâtibî Tarafından Yapılan İlk Şerhi: Şerhu'l-mevâzî'i'l-müşkile mine'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idü'l-mantikiyye'nin İnceleme ve Tahkiki", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 22.

⁶ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 184-185.

Adem EVMEŞ

kısırdöngü ve teselsül gerekli olurdu. Bundan dolayı Hillî, bazı tasavvur ve tasdiklerimizin bedîhî, bazılarının ise müktesap yani bir çaba sonu elde edildiğini ifade etmektedir. Bedîhî tasavvur, soğukluk ve sıcaklığın tasavvurunda olduğu gibi herhangi bir çaba ve talebe dayanmayandır. Bedîhî tasdik ise “Bütün, parçadan büyüktür.” örneğinde olduğu gibi konu ve yüklemi tasavvur etmenin, birini diğerine nisbet etme kesinliği (cezm) hususunda yeterli olduğu tasdiktir. Zira bütün, parça ve kesinlik tasavvur edildiğinde “Bütün, parçadan büyüktür.” hükmüne kesin olarak ulaşılır. Müktesap tasavvur (çabayla elde edilen) ise bedîhî tasavvurun mukabilidir. Müktesap tasavvur, melek, cin vb. tasavvurlarda olduğu gibi akılda meydana geliş taleb ve kesbe dayanandır. Müktesap tasdik ise, “Âlem muhdestir.” örneğinde olduğu gibi konu ve yüklemi tasavvur etmek, hüküm için yeterli olmamaktadır. Müktesap tasavvur ve tasdik, düşünme (fikir) yoluyla bedîhî tasavvur ve tasdikten elde edilmektedir.⁷ Özetle ifade edebiliriz ki, tasavvurî ve tasdikî bilgilerimizin bir kısmı bedîhî bir kısmı ise müktesap yani zihinsel bir çaba sonucunda elde edilmektedir.

Düşünme (fikir), bilinen şeylerin bilinmeye ulaştırması için belirli bir tertibe sokulmasıdır. Hillî, düşünmenin tanımında yer alan ifadeleri analiz etmektedir. Tanımda yer alan “tertîb” ifadesi cins konumundadır. Zira tertîp, zihnî ve haricî durumlarda meydana gelmektedir. Tanımda yer alan diğer unsurlar cinsin hassasıdır. “Bilinenler” ile kastedilen ise suretleri akılda meydana gelenlerdir. Bunlar; bilgi (ilim), yakînî, zannî, ve cehl-i mürekkeptir. Zira düşünme, bunların hepsinde bulunabilir.⁸ Düşünmenin tanımı madde, suret ve gaye illetlerini kapsamaktadır. Söz konusu tanımda “tertîb”, suret, “bilinen şeyler” madde, “bilinmeyen matluba ulaştırması” ise gaye konumundadır.⁹

Mantığın gayesi, düşünmede ortaya çıkan hatalardan insan zihnini korumaktır. İnsanın zihinsel hatalardan korunabilmesi için bir kanuna ihtiyaç duyar. İşte insanı hatadan koruyacak olan mantıktır. Mantık Şemsiyye’de, kurallarına uyulduğu takdirde zihni düşüncedeki hatalardan koruyan kanunî bir alet olarak,¹⁰ resmedilir. Yapılan bu tanımda mantık ilmi, alet ilmi olarak ifade edilmektedir. Alet, fail ile münfail arasında

⁷ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 184-185.

⁸ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 185; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrî'l-kavâidi'l-mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye (el-Risâletü's-Şemsiyye içinde)*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426), 54.

⁹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 186.

¹⁰ Ali b. Ömer Kâtîbî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantikiyye*, thk. Mehdî Fazlullâh (Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi'l-Arabî, 1998), 204.

bulunup, failin eserini münfaile iletme de aracı olan yakın illettir. “Yakın illet” kaydı ile mutavassıt illet tanımdan çıkarılmıştır. Zira uzak illetle malul arasında bulunana illete alet denilmez.¹¹ Mantık ilminde kanun sözcüğü, *emr-î küllî* terkihiyle ifade edilmektedir. Mantık ilminin meseleleri *emr-î küllî* olduğundan tikel durumlara uygulanabilir.¹²

Her ilmin konusu, o ilimde araştırılan zâtî arazlardır. Mesela tıp ilminde sağlık, hastalık ve bunlara götüren sebepler incelenir. Sağlık ve hastalık insan için zâtî araz olduğundan tıp ilminin konusu insan bedeni olmaktadır. Hillî zâtî arazlar ile zatı nedeniyle konuya ilişen arazları kastetmektedir. Genel ya da özel arazlar nedeniyle konuya ilişenler zâtî araz ifade edilmemektedir.¹³

Mantiğin konusu, İbn Sina'ya göre “ikincil akledilirler” iken; Hûnecî, Kâtibî çizgisini devam ettiren mantıkçılara göre ise tasavvurî ve tasdikî bilinenlerdir. Hillî de Hûnecî ve Kâtibî çizgisini devam ettirerek mantığın konusunun, “tasavvurî ve tasdikî bilinenler” olduğu görüşündedir. Zira mantıkçı, zâtî arazları incelemektedir. Mantık ilmi, tasavvuri bir meçhule ulaştırması bakımından tasavvurat konusunu incelediği zaman bu ya yakın ulaştırma ile olur ki bu itibarla had ve resmi içeren “kavl-i şârih” olarak isimlendirilir. Ya da bu bilgilerin tümel, tikel, zâtî, arazî, cins, fasıl vb. olmaları gibi uzak ulaştırma ile olur. Tasdikî bir meçhule ulaştırması bakımından tasdikî konusunu incelediği zaman bu ya yakın ulaştırma ile olur ki bu itibarla kıyas, analogi (temsil) ve tümevarımı (istikra) içeren “hüccet” olarak isimlendirilir. Ya da bu bilgilerin önerme, önermenin döndürmesi, başka bir önermenin çelişigi vb. gibi uzak ulaştırma ile olur. Yahut bilgilerin konular, yüklemeler vb. gibi daha uzak bir ulaştırma ile olur. Böylece mantığın konusu “tasavvurî ve tasdikî bilinenler” olmaktadır.¹⁴

1. Delalet ve Kısımları

İbn Sînâ delaleti; “bir ismin işitilene hayalde resm olduğunda neftse de bir anlam resmolur; böylece nefis, bu işitilenin bu mefhuma ait olduğunu bilir. Dolayısıyla duyu her ne zaman neftse işitilen şeyi getirir

¹¹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 187.

¹² Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 187; Mehmet Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiği-Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 68-69; Tehânevî, *Keşşâfü Istılahâti'l-Fünûn ve'l-Ullûm*, thk. Refik A'cem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2;1295.

¹³ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 189-190.

¹⁴ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 190; Tehânevî, *Keşşâfü Istılahâti'l-Fünûn ve'l-Ullûm*, thk. Refik A'cem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1;45.

nefs o anlama yönelir.”¹⁵ şeklinde ifade eder. Filozofumuzda İbn Sînâ’dan etkilenerek benzer şekilde delaleti açıklamaktadır. Hillî delaleti, hayalde resm olunan veya kayıtlanan lafızdan anlaşıl意思 anlam olarak tanımlar.¹⁶ İslam mantıkçıları delaleti; sözlü/lâfzî ve sözsüz/gayr-ı lâfzî olarak iki kısımda incelemektedir. Bu delalet türlerin her biri vaz’î, tabîi ve aklî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Hillî mantığa dair eserlerinde sadece sözlü delaletin kısımlarını ele almaktadır. Buna göre delalet tabiat vasıtasıyla ortaya çıkarsa “sözlü tabîi delalet” olmaktadır. “Ah!” sözünün göğüste meydana gelen bir acıya delalet etmesi, tabîi delalet olmaktadır. İştilen sesin, konuşana delaletinde olduğu gibi bir delalet meydana gelirse “sözlü aklî delalet” olur. Delalet vaz’ yoluyla ortaya çıkarsa “sözlü vaz’î delalet” olur. Sözlü vaz’î delalet, mutabakat, tazammun ve iltizamî olmak üzere üçe ayrılır. Hillî de bu ayrımı benimseyerek üç delalet konusunu inceler.¹⁷

Sözlü vaz’î delaletin ilki olan mutabakat yoluyla delalet, bir lafzın konulduğu manayı tam olarak göstermesidir. Hillî’ye göre mutabakatla delaletin meydana gelebilmesi için lafzın konulduğu mananın tamamını göstermesi veya lafzın isimlendirilen mananın tamamını göstermesi gerekir. “İnsan” lafzının “hayevan-ı nâtika” delaleti mutabakat yoluyla delalettir. Tazammun yoluyla delalet, bir lafzın konulduğu mananın bir parçasına ya da lafzın isimlendirilen mananın bir parçasına delaletiyle meydana gelmektedir. Hillî, “insan” lafzının “hayevan” veya “natık” lafızlarına delaletini örnek olarak vermektedir. İltizamî delalet ise lafzın konulduğu mananın dışındaki bir manaya gerektirme yoluyla delalet etmesidir. “İnsan” lafzının “yazı yazma sanatına kabiliyeti” olana delalet etmesi böyledir. Zira “yazı yazma sanatı kabiliyeti” konulunan mananın ne tamamı ne de parçasıdır. Aksine konulan mananın dışındadır. Hillî *Cevherü’n-naçîd* eserinde iltizamî delalete “insan” lafzının “gülen” lafzına delaletini örnek olarak vermektedir.¹⁸

İltizamî delaleti diğer delalet türlerinden ayıran en belirgin özelliği, zihinsel gerektirmenin şart koşulmasıdır. Zira melzumlar zihinde meydana geldiğinde lazımlarda zihinde meydana gelir. İltizamî delalette haricî bir gerektirme şart koşulmamıştır. Zira yoksunluklar melekelere

¹⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4.

¹⁶ Hillî, *el-Kavâ’idü’l-celiyye*, 195; İbnü’l-Mutahhar Hillî, *el-Cevherü’n-naçîd*, thk. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1435), 24.

¹⁷ Hillî, *el-Kavâ’idü’l-celiyye*, 195; Hillî, *el-Cevherü’n-naçîd*, 24.

¹⁸ Hillî, *el-Kavâ’idü’l-celiyye*, 195-196; krş. Hillî, *el-Cevherü’n-naçîd*, 25.

izafe edildiğinde aralarında hariçte muanede olur. Mesela körlük, görmeye izafe edildiğinde bu ikisi arasında hariçte zıtlık ortaya çıkar.¹⁹

Hillî delalet konusunda son olarak delalet türleri arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Hillî, basitlerde olduğu gibi mutabakatla delaletin tazammunla delaletini gerektirmeyeceği göründedir. Zira basit bir manayı ifade etmek için bir lafız vaz' edilebilir. Böylece lafzın manaya delaleti mutabakatla olur. Basitlerin parçaları olmadığı için lafzın manaya tazammunla delaleti mümkün değildir. Mutabakatla delaletin, tazammunla delaleti gerektirmesi ise şüphelidir. Çünkü her mahiyetin tasavvur edildiğinde, onun tasavvurunu gerekli kılacak zihni bir lazımın varlığı bilinmemektedir.²⁰

Hillî, Fahreddin Râzî'nin mutabakatın iltizamı gerektirdiği görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Fahreddin Râzî'ye göre her mahiyetin tasavvuru, bu mahiyetin kendisinden başka olmadığı tasavvurunu gerektirmektedir. Her mahiyetin tasavvuru için bu başkalık tasavvuru Râzî'ye göre gereklidir. Dolayısıyla "başkalık" tasavvuru ile mutabakat iltizamî gerektirmektedir.²¹ Hillî, Fahreddin Râzî'nin bu görüşünü reddederek, Kâtibî'nin görüşünü benimser. Kâtibî'ye göre başkalık tasavvuru, "başka olmaklık" hükmünün geçerli olabilmesi için iki mahiyetin tasavvuruna ihtiyaç duyar. Ancak şu var ki mahiyetin tasavvuru, başka bir mahiyeti gerekli kılmamaktadır.²² Hillî de mutabakat yoluyla delaletin, iltizamî gerektirmediği görüşündedir. Ayrıca buradan tazammun yoluyla delaletin iltizamî delaleti gerektirmediği de açıklığa kavuşmaktadır.

Tazammun ve iltizam yoluyla delaletin varlığı, mutabakatla delalete bağlıdır. Zira tabi olanın, tabi olunan var olmadan var olmaları mümkün değildir.²³ Böylece tazammun ve iltizam yoluyla delaletin var olma nedenleri açıklığa kavuşmaktadır.

2. Yapıları Bakımından Lafızlar

¹⁹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 198; Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 27.

²⁰ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 198; benzer ifadeler için bk. Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 92.

²¹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 198-199; Fahreddin Râzî, *Mantiku'l-mulahhas*, thk. Ehad Ferâmerz Karâmelikî, Âdine Asgarînjâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), 19-20.

²² Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 199; Ferruh Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi-Tahkik, Çeviri ve Şerh* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 226; Hillî sonrası mantıkçılarda aynı görüşe sahiptir. bk. Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 93; Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye alâ şerhi'ş-Şemsiyye (el-Risâletü'ş-Şemsiyye içinde)* (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426), 93.

²³ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 199.

2.1. Müfret (Basit) Lafızlar

Hillî, Kâtibî'nin eserine yazdığı şerhte bir parçasıyla anlamın bir parçasına delalet etmeyen lafızların müfret söyler. "İnsan" lafzını örnek verebiliriz. Zira "insan" lafzının bir parçası olan "İn" ile insan lafzının anlamının bir parçasına delalet edilmemektedir. Hillî, "Abdullah" lafzının özel isim olarak kullanıldığında müfret olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. "Abdullah" lafzının parçası olan "Abd" ile kulluk kastedilirse bu durumda mürekkep lafız olur.

Hillî, bazı insanların lafızları müfred, mürekkep ve müellef olarak üçe ayırdıklarını ifade etmektedir. Yapılan bu sınıflamanın da hatalı olduğunu ifade eder.²⁴ Hillî'nin mürekkep ve müellef kavramı aynı anlamda kullandığını söyleyebiliriz.

Hillî, İslam mantık geleneğinde olduğu gibi müfret lafızları, isim, kelime (fiil) ve edat olarak üç kısımda ele alır. İbn Sînâ'ya göre isim, zamandan soyutlanmış ve parçalarından herhangi biri kendi başına delalet etmeyendir.²⁵ Filozofumuz İbn Sînâ'nın tanımına benzer bir şekilde ismi tanımlamaktadır. İsim, belirli bir zaman sigası ve vezniyle delalet etmeyendir.²⁶ Kelime, Arap dillileri tarafından "fiil" olarak isimlendirilmektedir. Kelime, bir zamana delalet edendir.²⁷ Hillî, vezni ve sigasıyla belirli bir zaman delalet eden kelime olduğunu ifade etmektedir. "Kalktı" veya "kalkıyor" fiile örnek olarak verilebilir. Hey'eti (yapı) ifadesini sigası ve vezni ile açıklayan Hillî, fiilin tanımında "zamana sigasıyla delalet etmesi" kaydıyla "dün", "bugün", "önce gelen" ve "sonra gelen" vb. cevherleri itibarıyla zamana delalet eden isimleri fiilin tanımını dışına çıkarmaktadır.²⁸

Gramercilerin "harf" olarak²⁹ ifade ettiği edatlar, kendi başına bir manaya delalet etmeyen; ancak bir isimle veya bir fiille beraber

²⁴ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 199-200.

²⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 7.

²⁶ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 201; Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 31.

²⁷ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 16; Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 16.

²⁸ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 201; Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 31.

²⁹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 16.

bulunduğu zaman anlaşılın müfret lafızdır.³⁰ Hillî'ye göre edat, tek başına haber vermeye uygun olmayandır. Mesela –de, –da (fi) ve –olmayan (lâ) birer edattır.³¹ Edat tek başına herhangi bir anlamı delalet etmemesi açısından isim ve fiilden farklılaşmaktadır. İsim ise belirli bir zamana delalet etmemesi bakımından fiilden ayrışır.

Hillî, müfret lafızları anlamları bakımından ele almaktadır. Buna göre müfret lafızların anlamı ya tek ya da çok olur. Hillî, alem (özel isim), mütevatî ve müşekkek lafızların anlamlarının tek olduğunu ifade etmektedir. İkinci kısımda ise müşterek, menkul, hakiki ve mecazî lafızlara yer vermektedir. Şimdi bunları Hillî'nin görüşleri ekseninde ele alacağız.

a) Alem (Özel İsim): Müfret lafzın anlamı, ortaklığa engel olacak şekilde belirli bir kişide şahsileşirse “alem (özel isim)” denir. Mesela, Zeyd isminin belirli bir insanın ismi olduğunda alem olur.

b) Mütevatî: Müfret lafzın manası tümel olup, bütün manalarına nisbeti eşit olursa “mütevatî” olarak isimlendirilir. Bu tür lafızlarda anlamın fertleri bazısından daha evla, daha önce ve daha kuvvetli olmaz. Mesela “insan” lafzı mütevatî kavrama örnektir. Zira insan lafzı fertleri olan Zeyd, Ömer ve Bekir'i eşit seviyede ihtiva etmektedir. Yani Zeyd ve Ömer'in insan olması arasında herhangi bir fark yoktur. Hillî mütevatî kavramda haricî çokluğun şart koşulmadığını ifade eder. Çünkü güneş hariçte bir tanedir. Burada anlaşılın şudur ki; mütevatî kavramda zihni çokluğun şart koşulmasıdır.³²

c) Müşekkek: Müfret lafzın manası tümel olup fertlerine nisbeti eşit seviyede olmazsa “müşekkek” olarak isimlendirilir. Bu tür lafızlarda, bazı fertlerin varlığı daha evla, daha önce ve daha kuvvetli (şiddetli) olur. Mesela, illet ma'lulden daha evladır. Varlıkta illetten daha öncedir ve cevher, arazdan daha öncedir.³³ Zorunlu varlıkta, mümkün varlıktan daha güçlüdür ve kardaki beyazlık, fildişindeki beyazdan daha güçlüdür.³⁴

Hillî, kavramın fertleri arasında bir açıdan farklılık ve başka bir açıdan ise birlik olduğundan dolayı bu tür kavramların “müşekkek”

³⁰ Ebû Nasr Fârâbî, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün hususlara Dair Olan Bölümler (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde)*, çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990), 48.

³¹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 200; Hillî, *el-Cevherü'n-nağid*, 31.

³² Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 202; Hillî, *el-Cevherü'n-nağid*, 27-28.

³³ Hillî, *el-Cevherü'n-nağid*, 28.

³⁴ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 203; bk. Hillî, *el-Cevherü'n-nağid*, 28.

olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu tür kavramlarda eş adlı mı yoksa eşit anlamlı mı olduğu hususunda şüphe vardır.³⁵

Hillî'de müfret lafız olarak ismin manasının tek olması durumunu ele aldıktan sonra, ismin manasının çok olması durumunda lafızların nasıl isimlendirildiğini ele alacağız.

a) Müşterek: Müşterek /eş adlı kavram, birincil/evvelî vaz' ile iki ayrı hakikat için konulmuş olandır. Bu tür lafızlarda, anlamın çokluğu ön plana çıkmaktadır. Mesela göz (ayn) kavramı, gören göz, diz kapağı, güneş, altın vb. anlamlar için kullanılmaktadır.³⁶

b) Menkûl: Birincil/evvelî vaz' ile bir anlama konulan, daha sonra birinci anlam terk edilerek başka bir anlama nakledilen lafızlara denir. Menkûl lafız, nakledene göre farklı şekilde isimlendirilmektedir. Nakleden genel örf ise "örf-i menkul" olarak isimlendirilir. Genel örf (örf-i âmm), aslen yeryüzünde her şey için kullanılan "dâbbe" kavramını, "at" anlamına nakletmektedir. Nakleden şeriat ise "şer'î menkul" olarak isimlendirilir. Namaz (salât), aslen "dua" anlamı için vazedilmiş ve daha sonra Allah onu, Kur'an'da bilinen rükünler anlamına taşımıştır. Oruç (savm) kavramı da ilk olarak tutmak anlamında vazedilmişti ve daha sonra şeraite mahsus şeylere taşınmıştır.³⁷ Nakleden özel örf ise "ıstılâhi menkul" olarak isimlendirilir. Nahivcilerin fiil kavramını kelimeye nakletmeleri böyledir. Zira Fiil kavramı failden ortaya çıkan eylemlere işaret ederken, nakledilince "üç zamana delalet eden" anlamını kazanmaktadır.³⁸

c) Hakikat ve Mecâz: Manalar arası geçişlilikte, konulan birinci anlam terk edilmeyip kullanılmaya devam edilirse "hakikat"; konulan ikinci anlam kullanılırsa "mecâz" olarak isimlendirilir.³⁹ Mesela, aslan lafzı gerçek manada yırtıcı hayvan için kullanılmaktadır. Mecâzi mana da ise cesur insanları ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁰

Hillî, lafızların anlamlarla ilişkisini ele aldıktan sonra lafızların, lafızlarla olan ilişkisine değinmektedir. Buna göre iki lafzın anlamı bir olursa "müterâdif" olarak isimlendirilir. Mesela, insan ve beşer lafızları

³⁵ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 203.

³⁶ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 203; Hillî, *el-Cevherü'n-nağid*, 28.

³⁷ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 203-204; Hillî, *el-Cevherü'n-nağid*, 28.

³⁸ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 204; krş. Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 112.

³⁹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 204; Hillî, *el-Cevherü'n-nağid*, 28; Bekir Esen, *Kutbeddin Râzî'de Kavramlar Mantığı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 24.

⁴⁰ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 204; Hillî, *el-Cevherü'n-nağid*, 28.

müteradiftir. Eğer iki kavram arasında hem lafız hem de anlam bakımından farklılık olursa "mütebâyin" olarak isimlendirilir. Mesela, insan ve at lafızları böyledir.⁴¹ Müterâdif kavramlar arasında bir ilişki varken, mütebâyin kavramlar arasında ise herhangi bir ilişki yoktur.

2.2. Mürekkep (Bileşik) Lafızlar

Mürekkep lafız, bir parçasıyla anlamın parçasına delalet edendir. Mesela, "taş atan" lafız mürekkeptir. Zira "taş atan" lafzının toplamı bir manaya delalet ettiği gibi, toplamın parçaları da bir anlama delalet etmektedir.⁴² Mürekkep lafızlar tam ve tam olmayan olarak ikiye ayrılır.

Tam olan mürekkep lafız, üzerinde susmanın mümkün olduğu lafızdır. Hillî'ye göre "üzerine susmanın mümkün olduğu" ifadesi ile kişinin mürekkep lafız söyleyip sustuktan sonra tam bir ibareyi ifade etmesi kastedilir. Bu tür lafızlara, tam mürekkep lafız denir. Tam olan mürekkep lafızları Hillî, üç kısımda ele alır. (A) Eğer tam olan mürekkep lafızlar, doğruluk ve yanlışlık ihtimali taşıyorsa "haber" ve "önerme (kaziyye)" olarak isimlendirilir. "İnsan hayevandır." ve "Eğer güneş doğmuşsa, gündüz mevcuttur." örnek olarak verilebilir. (B) Tam olan mürekkep lafızlar doğruluk ve yanlışlık ihtimali taşımamakla beraber bir fiilin talebine vaz'î olarak delâlet ediyor ve bu talep bir üstten geliyorsa "emir" olarak isimlendirilir. Mesela "vur" ifadesi bir emirdir. Bu talep alt düzeydeki birinden geliyorsa "soru (sual)" ve "dua"; bu talep eşit düzeydeki birinden geliyorsa "rica (iltimas)" olur. (C) Tam olan mürekkep lafızlar, bir fiil talebine delalet etmezse "tenbih" olur. Tenbih, temenni, ümit (tereccî), yemin ve nida kavramlarını kapsar.⁴³

Tam olmayan mürekkep lafız, üzerinde susmanın mümkün olmadığı lafızdır. Hillî, tam olmayan mürekkep lafızları, takyidî ve takyidî olmayan olarak iki kısımda ele alır. (A) Takyidî olan lafızlarda, ikinci parça birinci parça için kayıtlanarak, ona özgü kılınmıştır. Mesela, "hayevan-ı natık" takyidi bir lafızdır. Zira ikinci parça, birinci parçaya kayıtlanmıştır. (B) Takyidî olmayanlar ise, bir isim ve edattan veya edat ile kelimededen meydana gelmektedir.⁴⁴

3. Tümel (Küllî) ve Tikel (Cüz'î) Kavramlar

⁴¹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 205; Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 29.

⁴² Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 199; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 96.

⁴³ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 206-207.

⁴⁴ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 207; Özpilavcı - Öztop, "Şerhu'l-mevâzi'i'l-müşkile mine'r-Risâleti'ş-Şemsiyye", 29.

Hillî, müfret ve mürekkep kavramları açıkladıktan sonra mana bakımından kavramları tümel ve tikel olarak iki kısımda ele alır. Tikel, kendisinde ortaklığın meydana gelmesi mümkün olmayandır.⁴⁵ Başka bir ifadeyle mana, teşahhus ederse "hakikî tikel" olarak ifade edilir. Mesela, Zeyd'e işaret edilerek Zeyd'in bizzat şahsı kastedilirse tikel olur. Hillî buradaki işaret kaydıyla, Zeyd ile isim bakımından ortak olan diğer kişiler tanımdan çıkarır.⁴⁶ Tümel ise kendisinde ortaklığın gelmesi mümkün olandır. Mesela, insan kavramı tümeldir. Zira hariçte insan kavramının kaplamına Zeyd, Amr ve Bekir vb. fertleri girmektedir. Hillî, hariçte tek olan "güneş" kavramının da tümel olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Hillî tümel ve tikel kavramı, ortaklığı kabul edip etmeme ayırımından yola tanımlamaktadır. Hillî tümel kavramı tanımlarken zihnî ve haricî fertlerini dikkate alarak açıklamaktadır.

Tikel, hakikî ve izâfî olarak ikiye ayrılır. Hakikî tikel, yukarıda ifade ettiğimiz gibi kendisinde ortaklığın meydana gelmesi mümkün olmayandır. İzâfî tikel ise bir genelin altında yer alan her cins üzerine söylenendir. Mesela canlıya nisbetle insan izâfî tikel olur. İzâfî tikel, üstünde yer alan fertlere izafe edildiğinde tümel olur.

Hillî izâfî tikelin, hakiki tikelden daha genel olduğu görüşündedir. Zira her hakiki tikel, izâfî tikel olur. Söz konusu hakiki tikelin belirli bir şahsı vardır. Her şahsın da tümel bir mahiyeti vardır ve genelin altında yer almaktadır. Ancak her izâfî tikel, hakiki tikel değildir. Söz konusu izâfî tikelin, tümel olması mümkündür. Bu durumda izâfî tikelin, hakiki tikel olması imkânsız olmaktadır.⁴⁸

Hillî, *el-Ķavâ'idü'l-celiyye* eserinde tümelin hariçte varlığı bakımından beş kısma ayrıldığını ifade ederken, *el-Cevherü'n-naġîd* eserinde ise altı kısımda ele almaktadır. Ancak yaptığımız inceleme de iki kitapta da aynı şeyleri ele aldığımızı gördük. Aradaki fark sadece konuyu ele alma tarzından ortaya çıkmaktadır. Hillî'nin ortaya koymuş olduğu bu tasnifi, Fahreddin Râzî⁴⁹ de görmekteyiz. Benzer tasnifi Hûneġî⁵⁰ ve Kâtibî⁵¹ de görmekteyiz. Hillî'nin yaptığı bu tasnifte kendisinden

⁴⁵ Hillî, *el-Ķavâ'idü'l-celiyye*, 208.

⁴⁶ Hillî, *el-Cevherü'n-naġîd*, 32.

⁴⁷ Hillî, *el-Cevherü'n-naġîd*, 32; Hillî, *el-Ķavâ'idü'l-celiyye*, 208.

⁴⁸ Hillî, *el-Ķavâ'idü'l-celiyye*, 228; Hillî, *el-Cevherü'n-naġîd*, 32.

⁴⁹ Fahreddin Râzî, *Mantiku'l-mulahhas*, 25-26.

⁵⁰ Efdalüddin Hûneġî, *Keşfü'l-esrâr 'an ġavâimî'l-efkâr*, thk. Khaled El-Rouayheb (Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389), 24.

⁵¹ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantikiyye*, 208.

önceki geleneği sürdürdüğünü ifade edebiliriz. Tümelin hariçteki varlığı bakımından kısımları şunlardır:

- a) Hariçte varlığı imkânsız olan (mümteniü'l-vücûd): *Şerîk-i Bârî*
- b) Hariçte ferdi olmayan, mümkün olan (mümkinü'l-vücûd) olan: *Anka, tek gözlü dev vb.*
- c) Hariçte sadece bir ferdi olan ve birden fazla ferдинin olması mümkün olmayan: *Bârî-i Teâlâ*
- d) Hariçte sadece bir ferdi olan ve birden fazla ferдинin olması mümkün olan: *Güneş vb.*
- e) Hariçte birden fazla olan ve sınırlı olan: *Yıldızlar*
- f) Hariçte birden fazla olan ve sınırsız olan: *Nâtık nefisler*⁵²

İbn Sînâ tümelleri, tabîî, aklî ve mantikî şeklinde üçe ayırmaktadır.⁵³ Hillî'nin de İbn Sînâ ve Kâtibî de olduğu gibi tümelleri tabîî, aklî ve mantikî olarak tasnife tabi tutmaktadır. Kâtibî tümelleri eş-Şemsiyye eserinde "hayevan" kavramından yola çıkarak açıklamaktadır.⁵⁴ Hillî de Kâtibî'nin açıklamalarından yola çıkarak görüşlerini ortaya koymaktadır. Hillî'ye göre tümellik ve tikellik, birincil akledilirlere ârız olan ikincil akledilirlere aklîdir. Tümellik mahiyetin kendisi veya parçası olmasaydı, bu mahiyet kaplamı altında yer alan tikel üzerine doğrulanmazdı. Zira tümellik, görelilerin gerçekleşmesinden sonra meydana gelen izâfî şeylerdendir. Bir şeyden sonra gerçekleşende ondan farklıdır. Bu durumda "ne ise o olması bakımından hayvan" tabîî tümel olmaktadır. Çünkü tabiatın bizzat kendisi olmaktadır. Ona ârız olan tümellikte "mantikî tümel" adını almaktadır. Çünkü mantıkçı, tümelliği maddeden soyutlayarak inceler. Ârız olan ile ârız olunan (ârız-ma'ruz) ise "aklî tümel" olarak isimlendirilmektedir. Zira onun sadece akıldadır.⁵⁵

Hillî, tabîî tümelin hariçte varlığının olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu olan tümel, dış dünyada mevcut olan "hayevan" kavramının bir parçasıdır. Bu durumda dış dünyada parçası olan parçası da dış dünyada mevcuttur. Ancak aklî ve mantikî tümelin dış dünyadaki varlığı

⁵² Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 221; Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 32-33.

⁵³ Ebû Afî İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 58.

⁵⁴ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantikiyye*, 208; Özpılavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 258.

⁵⁵ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 221-222; Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 32.

Adem EVMEŞ

konusunda filozoflar arasında görüş ayrılığı vardır. Zira bunlar metafizik (ilm-i ilâhî) ilminin konusudur.⁵⁶

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

Hillî, mantığa dair eserlerinde tümel kavramı kaplamında yer alan fertlerine göre “zâtî” ve “arazî” olarak iki kısımda ele alır. Zira tümel kavram; ya kaplamı altında yer alan tikellerin mahiyetinin tamamı olur; ya da tikellerin mahiyetinin bir kısmı olur; veyahut mahiyetin haricinde olur. Bir ve ikinci kavram “zâtî”; üçüncüsü ise “arazî” olarak isimlendirilir.⁵⁷ Zâtî olan tümeller; cins, ayırım ve türden oluşurken, arazî tümeller ise hassâ ve ilintiden (genel araz) oluşmaktadır. Zâtî ve arazî tümelleri; beş tümel konusunda ele alacağız.

5. Kavramlar Arası İlişkiler

İki kavram arasında, doğruluk (sıdk) ve kaplamaları (şumûl) açısından eşitlik (müsâvât), ayrıklık (mübayenet), tam-girişimlilik (umum ve husus mutlak) ve eksik girişimlilik (umum ve husus min vech) olmak üzere dört temel ilişki vardır.⁵⁸

Hillîde İslam düşünce geleneğinde olduğu gibi iki kavram arasında dört ilişkinin olduğunu ifade etmektedir. Buna göre iki tümel kavramdan her biri diğerinin bütün fertleri üzerine doğrulanırsa, iki kavram arasında “eşitlik” vardır. Mesela, “insan” ve “nâlık” kavramları arasında eşitlik vardır. Zira “Her insan nâlıktır.” söyleyebildiğimiz gibi “Her nâlık insandır.” söyleyebiliriz. İki tümel kavramdan biri, diğerinin bütün fertleri üzerine doğrulanıyorsa, iki kavram arasında “tam girişimlilik” vardır. Mesela, “insan” ve “hayevan” kavramları arasında tam girişimlilik ilişkisi vardır. Çünkü “Her insan hayevandır.” söyleyebildiğimiz halde “Her hayevan insandır.” şeklinde ifade edemeyiz. İki tümel kavramdan her biri, diğerinin bazı fertleri üzerine doğrulanıyorsa, iki kavram arasında “eksik girişimlilik” vardır. Mesela, “hayevan” ve “beyaz” kavramları arasında eksik girişimlilik vardır. Zira “Bazı beyazlar, hayevandır.” söylediğimiz de “Bazı hayevanlarda beyazdır.” söyleyebiliriz. İki kavram her biri diğerinin üzerine herhangi bir şekilde doğrulanmıyorsa, bu iki kavram arasında “ayrıklık” vardır. Mesela “at” ve “insan” kavramları arasında herhangi bir ilişki yoktur.⁵⁹ Hillî'nin

⁵⁶ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 222.

⁵⁷ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 209; Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 47.

⁵⁸ Bk. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 68-69.

⁵⁹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 223-224.

öğrencilerinden olan Kutbuddin Râzî de benzer şekilde kavramlar arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.⁶⁰

Hillî kavramlar arasındaki dört ilişkiyi ele aldıktan sonra bu kavramların çelişikliklerini de ele almaktadır. Hillî, birbirine eşit olan "insan" ve "nâtk" kavramlarının çelişiklerinin de eşit olduğunu ifade eder. Bu iki kavramın çelişikleri olan "insan olmayan" ve "nâtk olmayan" kavramları da birbirine eşittir.⁶¹ Benzer ifadeleri Kutbuddin Râzî'de de görmekteyiz.⁶²

Tam girişimli kavramlarda ise mutlak olarak daha genel olan kavramın çelişiği, mutlak olarak daha özel olanın çelişiğinden daha özeldir. "Hayevan" ve "insan" kavramları tam girişimlidir. "Hayevan" kavramının çelişiği olan "hayevan olmayan", "insan" kavramının çelişiği olan "insan olmayan" kavramından daha özeldir.⁶³

Eksik girişimli kavramlarda ise bir açıdan bir şeyden genel olanın çelişiği ile o şeyin arasında genellik Hillî'ye göre gerekli olmaz. Çünkü bu genellik, çelişikleri arasında genellik yanlış olurken kendileri arasında doğru olmaktadır. Zira "hayevan" kavramı, "insan olmayandan" bir açıdan geneldir. O iki kavram at üzerine doğrulanırken, "hayevan" taş üzerine doğrulanmaz. Aynı şekilde "insan olmayan" insan üzerine doğrulanmazken; "hayevan" ise insan üzerine doğrulanmaktadır. Hillî, bir açıdan genel olanın her mutlak genel ile onun özeline çelişiği arasında meydana geleceğini belirtir. Ancak şu var ki; mutlak genelin çelişiği ile özeline kendisi arasında tümel ayrılık vardır. Zira bu ikisinin tek bir zat üzerine doğrulanmaları mümkün değildir.⁶⁴

Ayrık kavramların çelişikleri arasında tikel bir ayrılık vardır. Çünkü "var olmayan" ve "yok olmayan" kavramları herhangi bir şey üzerine birlikte doğrulanmıyorsa aralarında tümel ayrılık vardır. Ancak "insan olmayan" ve "at olmayan" kavramları bir şey üzerine birlikte doğrulanıyorsa, aralarında tikel ayrılık sabit olur. Birbirinden ayrı olan iki

⁶⁰ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 171-174; Kutbuddin Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr şerhu Meţâli'i'l-envâr*, thk. Mahfuz Ebu Bekr b. Ma'tume (Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2015), 103-104.

⁶¹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 224.

⁶² Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 176; Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'ş-Şemsiyye fi'l-mantık*, thk. Câdallah Bessâm Salih (Ürdün: Dâru'n-nûr, 2018), 177.

⁶³ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 225; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 178-179; Teftâzânî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 178-180.

⁶⁴ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 226.

Adem EVMEŞ

kavramdan birinin, diğzerinin sadece çelişigi ile birlikte doğru olması zorunludur.⁶⁵

6. Beş Tümel

a) Tür (Nev’): Zâtî tümellerden ilki türdür. Tür, altındaki fertlere ait mahiyetin kendisidir. Hillî, tür kavramının mahiyetin bütününden ibaret olduğunu söyler. Tür, fertleri açısından değerlendirildiğinde hariçte birden ferdi olabildiği gibi hariçte bir tek ferdi de olabilir. Hariçte birden fazla ferdi olan tür, bu fertlerin hem ortak yönünü hem de bu fertlere özgü nitelikleri dikkate alarak, “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen tümeldir. Mesela, Zeyd ve Amr nedir? diye sorulduğunda verilen cevap insandır. Burada verilen cevap, fertler arasındaki ortaklıktan ortaya çıkmaktadır. Aynı soru Zeyd için sorulup “Zeyd nedir?” diye sorulsa aynı durumda Zeyd’e özgü mahiyetin tümü hakkında cevap elde edilirdi.

Hariçte birden fazla ferdi olan türe “o nedir?” sorusu yöneltildiği gibi hariçte tek ferdi olan tümele de aynı soru yöneltilebilir. Mesela, güneş nedir? diye sorduğumuzda, kendisiyle ortak olabileceğini düşünebileceğimiz fertlerinin olmamasından dolayı yönelttiğimiz soru ile sadece o ferde özgü olan mahiyetin tamamını öğrenmiş oluruz.⁶⁶

Kâtibî türü, bir şeye ya da aynı hakikate sahip birden fazla şeye yönelik sorulan “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen tümel,⁶⁷ olarak ifade etmektedir. Hillî, türün betiminde yer alan “birden fazla şeye” olarak ifade edilen çokluğun hariç olduğunu belirtir. Türün betiminde yer ala çokluk mutlak olarak alınsaydı bu durumda türün betimi, aynı hakikate sahip birden fazla şeye yönelik sorulan “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen tümel, olarak ifade edilirdi.

Tanımda yer alan “tümel” ifadesi cinstir ve bu şekilde beş tümeli kapsamaktadır. “Aynı hakikate sahip birden fazla şeye söylenen” ifadesi ile de cins, genel araz ve cinsin ayrımı tanımın dışında tutmaktadır.⁶⁸ Kutbuddin Râzî’ye göre “aynı hakikate sahip” kaydıyla sadece cins tanımın dışına çıkarılır. Zira cins farklı hakikatlere sahip fertlere yönelik sorulan “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen tümeldir.⁶⁹ Cürcânî’ye

⁶⁵ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 227.

⁶⁶ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 209; Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 4041; Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 107-108.

⁶⁷ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantikiyye*, 206-207; Özpilavcı, *Kâtibi Şemsiyye Risâlesi*, 242.

⁶⁸ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 209-210.

⁶⁹ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 133.

göre ise bu kayıtla mutlak genel araz, uzak ayrımlar ve cinsle ait hâssalar tanımın dışına çıkarılır.⁷⁰

Tanımda son kayıt olarak yer alan “o nedir? sorusunun cevabında” söyleneceği ifade edilen tür, Hillî'ye göre bu kayıt sayesinde ayırım ve hâssa tanımın dışında kalır.⁷¹ Kutbuddin Râzî ve Teftâzânî'ye göre ayırım, hâssa ve genel araz, türün tanımının dışına taşınır.⁷² Oysa Hillî'nin ifadelerine tekrar bakacak olursak, “aynı hakikate sahip” ifadesiyle genel arazi tanımın dışına taşıdığını görmekteyiz.

Tür, hakiki ve izâfî olarak ikiye ayrılır. Hakiki tür yukarıda ifade ettiğimiz gibi aynı hakikate sahip birden fazla şeye yönelik sorularla “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen tùmeldir. Hillî izâfî tür için iki tanıma işaret etmektedir. Birinci tanım Kâtibî'nin zikretmiş olduğu tanımdır. Kâtibî'nin zikretmiş olduğu tanım İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eserinde de yer almaktadır. Yapılan birinci tanıma göre izâfî tür, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında birincil söz olarak cinsin kendisi ve kendisi dışındaki üzerine yüklem olan tùmeldir.⁷³ Tanımda yer alan “birincil söz” ifadesiyle sınıf tanımın dışında bırakılmıştır. Söz konusu sınıfta, kendisi ve kendisinden başkası üzerine cinsin söylendiği bir tùmeldir. Mesela, Türk ve at nedir? diye sorulduğunda verilen cevap hâyevandır. Ancak şu var ki sınıf üzerine söylenen sözü birincil değildir. Aksine insanın Türk'ün üzerine yüklenmesi vasıtasıyla söylenir. Yapılan ikinci tanıma göre izâfî tür, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenen iki daha özel tùmeldir.⁷⁴ İzâfî türün mertebeleri dörttür. Bunlar; yüksek tür, aşağı tür, orta tür ve müfret türdür.⁷⁵

b) Cins: Zâfî ve arazî başlığı altında mahiyet bütünü oluşturulan tûmel parçaların cins ve ayırım olduğunu ifade ettik. Şimdi bu parçalardan ilki olan cinsi ele alacağız.

⁷⁰ Cürcânî, *Hâşiye*, 133.

⁷¹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 210.

⁷² Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 133; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 146.

⁷³ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 229; Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantikiyye*, 209; İbn Sînâ izâfî türü, cinsin kendisine ve başkasına öncelikli zâfî yüklem olarak yüklendiği tûmel, olarak ifade eder. Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 16.

⁷⁴ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 229.

⁷⁵ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 230.

Hillî, Kâtibî⁷⁶ de olduğu gibi cins kavramını mahiyet ile başka bir tür arasında ortak parçanın tamamı olarak tanımlamaktadır. Yapılan tanımda “ortak parçanın tamamı” olması dikkat çekmektedir. Mesela canlı kavramını ele alalım. Canlı, “insan” ile “at” arasındaki ortak parçanın tamamıdır. Aynı şekilde cisim kavramı da “insan” ile “taş” arasında ortak parçanın tamamı olmaktadır.

Cins, salt ortaklık nedeniyle “o nedir?” sorusunun cevabında söylenendir. Cins kavramı “o nedir?” sorusu ile iki şey arasındaki salt ortaklığa yöneltildiğinden dolayı soru tek bir türe yöneltilmez. Mesela, insan ve at nedir? diye sorduğumuzda verilen cevap hayvandır. Verilen bu cevap insan ile at arasında yer alan ortak parçanın tamamı olmaktadır. Ancak sadece insan nedir? diye bir soru sorulduğunda “hayevan” olarak cevabın verilmesi uygun değildir. Zira “insan nedir?” sorusu ile insanın hakikatinin tamamı talep edilmektedir. Bir şeyin hakikati sadece cins ile ortaya konulmaz. Cinsle beraber ayırımın olması gerekir.⁷⁷

Kâtibî tarafından cins, hakikatleri bakımından farklı olan pek çok şeye “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen tümeldir,⁷⁸ şeklinde ifade edilmektedir. Hillî, İbn Sînâ ve takipçileri tarafından dile getirilen cinsin tanımını alıntılararak bu şekilde tanımı değerlendirmektedir. İbn Sînâ ve takipçileri cinsi, hakikatleri farklı olan pek çok şeye “o nedir?” sorusunun cevabında söylenendir,⁷⁹ şeklinde tanımlanır. İbn Sînâ, *el-İşarat* eserinde cins kavramını tanımlarken “tümel” ve “şeyler” ifadesine yer verirken,⁸⁰ *Medhal* eserinde ise “tür bakımından farklı”⁸¹ ifadesine yer vermektedir. Hillî *el-Cevherü'n-naçîd* eserinde ise Kâtibî'nin tanımına benzer şekilde “hakikatleri bakımından farklı olan pek çok şeye “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen tümeldir.”⁸² şeklinde tanımlar. Kutbuddin Râzî'ye göre Kâtibî'nin yapmış olduğu tanımda yer alan “tümel” ifadesi gereksizdir. Söz konusu “tümel” ifadesi ile “pek çok şeye söylenen” aynı anlama gelir.⁸³ Fahreddin Râzî *Mûlahhas* adlı eserinde İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eserine atıfta bulunarak yapılan cins tanımını eleştirmektedir. Kutbuddin

⁷⁶ Kâtibî cins kavramını, mahiyet ile başka bir tür arasında ortak olan parçanın tamamı olan tümeldir ve salt ortaklık nedeniyle “o nedir?” sorusunun cevabında söylenendir, şeklinde ifade eder. Bk. Kâtibî, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-mantikiyye*, 207.

⁷⁷ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 210-211; Hillî, *el-Cevherü'n-naçîd*, 40-42.

⁷⁸ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-mantikiyye*, 207; Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 244.

⁷⁹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 211.

⁸⁰ İbn Sînâ, *İşaretler Ve Tembihler*, 15.

⁸¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 41.

⁸² Hillî, *el-Cevherü'n-naçîd*, 42.

⁸³ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 138.

Râzî, Kâtibî'nin dile getirdiği cins tanımına aynı eleştiriyi getirir. Kutbuddin Râzî'nin dile getirdiği bu eleştirinin kaynağı Fahreddin Râzî'dir.⁸⁴ Hillî, "pek çok şeye söylenen" ifadesinin cins olduğunu ifade eder. "Hakikatleri farklı olan" kaydı ile de tür, türün ayrımı ve hâssası tanımın dışına çıkarılmaktadır. Son olarak cinsin tanımında yer alan unsurlardan biri olan "o nedir? sorusunun cevabında" ifadesiyle ayrım, genel araz ve hâssa tanımın dışına çıkarılmaktadır.⁸⁵

Cins, yakın cins ve uzak cins olarak ikiye ayrılır. Yakın cins, bir mahiyete ve bu mahiyetle cinsten ortak olan bazısına yönelik sorulan "o nedir?" sorusuna verilen cevap, bu mahiyete ve bu mahiyetle aynı cinsi paylaşan diğer mahiyetlere yönelik verilen cevap ile aynı olmalıdır. Mesela "hayevan" kavramı, insan ile at mahiyetlerine yönelik o nedir? sorusuna cevap olduğu gibi, sadece insan mahiyetine yönelik sorulan sorunun da cevabı olmaktadır. İşte bundan dolayı "hayevan" kavramı yakın cins olmaktadır.

Uzak cins ise bir mahiyete ve bu mahiyetle cinsten ortak olan bazısına yönelik sorulan "o nedir?" sorusuna verilen cevap, bu mahiyete ve bu mahiyetle aynı cinsi paylaşan diğer bazı mahiyetlere yönelik verilen cevaptan başka olmalıdır. "Büyüyen cisim" kavramı uzak cinse örnek verilebilir. Söz konusu bu kavram "insan" ve "ağaç" için sorulan o nedir? sorusuna cevap olurken, insan ile aynı cinsi paylaşan ata yöneltildiğinde verilen cevap "büyüyen cisim" olmaz.⁸⁶

Uzaklık mertebesi, mahiyet ile cins arasında başka bir cinsin bulunduğu anlamına gelir.⁸⁷ Hillî'nin uzak cins ile ilgili değindiği diğer bir husus da uzaklık mertebeleridir. Yani uzaklık arttıkça, "o nedir?" sorusuna verilen cevapların sayısı da artmaktadır. Cevapların sayısı, uzaklık mertebelerinden daima bir fazladır. Dolayısıyla cins bir mertebe uzak olursa ortada iki cevap olmaktadır. Mesela insana nisbetle büyüyen cisim gibi. Zira "canlı" bir cevap, "büyüyen cisim" ise ikinci cevap olmaktadır. Eğer iki mertebe uzak olursa orta da üç cevap olur. Mesela insana nisbetle cisim gibi. Zira "canlı" ve "büyüyen cisim" iki cevap olurken, "cisim" ise üçüncü cevap olmaktadır. Eğer üç mertebe uzak olursa ortada dört cevap olur. Mesela nisbetle cevher gibi. Zira "canlı" ve

⁸⁴ Fahreddin Râzî, *Mantıku'l-mulahhas*, 59-60.

⁸⁵ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 211.

⁸⁶ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 211-212.

⁸⁷ Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiğı*, 130.

Adem EVMEŞ

“büyüyen cisim” ve “cisim” üç cevap olurken, “cevher” ise dördüncü cevap olmaktadır.⁸⁸

Hillî son olarak cinsin mertebelerini ele almaktadır. Cinsin mertebeleri dörttür. Söz konusu cinsler mertebesinde en genel olan “yüksek cins (cins-i âlî)” olur. Buna “cinslerin cinsi (cinsü'l-ecnâs)” denir. Cinslerin en özeli, “aşağı cins” olur. Bazısından daha genel bazısından ise daha özel olan “orta cins” olurken, bütün cinslerden farklı olan ise “müfret cins” olur.⁸⁹

c) Ayrım (Fasl): Mahiyeti oluşturan ikinci parça ayrımdır. Ayrım, mahiyetle diğer tür arasındaki ortak parçanın tamamı değil de ortak parçanın bir kısmına eşit olan tümeldir.⁹⁰ Böylece Kâtibî mahiyeti oluşturan parçaları cins ve ayırım ile sınırlandırmaktadır. Hillî tarafından bunun delili şöyle ifade edilmektedir: “Zâtî, bir mahiyetle diğer tür arasındaki ortak parçanın tamamını oluşturmuyorsa, bu durum da ya mahiyete özgü olur ya da mahiyetle başka bir tür arasında ortak olur.” Kâtibî birinci duruma “ortak olmaması gerekir.” ifadesiyle işaret ederken, ikinci duruma ise “ortak parçanın bir kısmı” ifadesiyle işaret etmektedir.

Hillî, birinci durum olursa bunun ayırım olacağını ifade etmektedir. Çünkü ayırım, mahiyeti cinsteki ve varlıktaki ortaklarından ayırt etmektedir. İkinci durumda ise mahiyet ile başka bir tür arasında ortak parçanın tamamına eşit olması gerekir. Eşit olmadığı durumda daha genel olur. Bu durumda ise mahiyet ile başka tür arasında ortak olur. Böylece ortak parçanın tamamına dâhil olmaz.⁹¹ Özetle ayırımın, ortak parçanın tamamı değil de ortak parçanın bir kısmına eşit olan tümel olduğunu ifade edebiliriz.

Kâtibî eş-Şemsiyye eserinde ayırımı (fasl), bir şeye “o cevherinde hangi şeydir?” sorusunun cevabında yüklem olan tümel olarak ifade etmektedir.⁹² “Tümel” kavramı bu tanımda cins olarak kullanılarak bütün tümeleri kapsamaktadır. Ancak devamında yer alan “bir şey hakkında sorulan cevherinde hangi şeydir?” kaydıyla hassa dışında kalan tür, cins

⁸⁸ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 212-213; Şemsiyye şarihlerinden olan Meybudî'nin görüşleri için bk. Adem Evmeş, *Kâdî Mîr Meybudî'nin Mantık Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 66.

⁸⁹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 231.

⁹⁰ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantukiyye*, 207; Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 247.

⁹¹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 214; Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 46.

⁹² Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantukiyye*, 207; Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 251; ayrıca bk. Hillî, *el-Cevherü'n-nafid*, 46.

ayrım tanımının dışına çıkarılır.⁹³ Zira tür ve cins “o nedir?” sorusuna cevap olmaktadır. Genel araz ise herhangi bir sorunun cevabı olmamaktadır.⁹⁴ Ayrımın tanımında yer alan “cevherinde” ifadesiyle, hassa tanımının dışında kalmaktadır. Çünkü hassa “o hangi şeydir?” sorusunda gelmesine rağmen arazî bir temyiz sağlamaktadır.⁹⁵

Hillî ayrıma dair bu iki temel noktayı bir varsayım üzerinden ifade etmektedir. Buna göre mürekkep olması imkânsız olan bir şeyin mürekkep olduğunu farz edelim. Mürekkep olduğu varsayılan bu şeyin parçaları bu şeye eşit olmak zorundadır. Mürekkep olan bu mahiyetin biri yüksek cins (cins-i âli) diğeri de son ayrım (fasl-ı ahîr) olsun. Mürekkep olan bu mahiyeti oluşturan parçalardan her biri mahiyeti varlıktaki ortaklarından ayırt etmektedir. Böylece bunların her biri ayrım olmaktadır.⁹⁶ Kâtibî'nin ayrım konusuna dair görüşleri İbn Sînâ'nun *el-İşârât* eserine dayanmaktadır. İbn Sînâ *el-İşârât* eserinde ayrımın, varlıkta veya cinsteki ortaklarından ayırt ettiğini ifade etmektedir.⁹⁷ Hillî ise ayrım konusunda mütekaddimîn mantıkçılarına ve İbn Sînâ'nun *eş-Şifa* eserine tabi olmaktadır.

Ayrım, yakın ve uzak olarak ikiye ayrılır. Hillî tarafından burada dile getirilen ayrım, cinsteki ortaklardan ayırıcı nitelikteki ayrımdır. Cins, yakın cins olduğunda ayrım, türü yakın cinsteki ortaklarından ayırt eder. Mesela, “nâtık” insanın yakın ayrımı olmaktadır. Zira “nâtık” insanı canlı olmada ortak olan attan ayırt etmektedir. “Hâyevan” insanın yakın cinsi olurken “nâtık” olmada insanın yakın ayrımı olmaktadır. Cins, uzak cins olduğunda ayrım, türü uzak cinsteki ortaklarından ayırt eder. Mesela, “duyumsayan” kavramı insanın uzak ayrımıdır. Zira insan “duyumsayan” kavramı ile ağaç gibi büyüyen cisimlerden ayrışmaktadır. “Büyüyen cisim” insanın uzak cinsi olurken, “duyumsayan” ise uzak ayrımı olmaktadır.⁹⁸ Özetle yakın cinsteki ortaklardan ayırt eden “yakın ayrım”, uzak cinsteki ortaklardan ayırt eden ise “uzak ayrım” olmaktadır.

d) Araz: Buraya kadar ya mahiyetin kendisi ya da mahiyetin parçaları olan tümelleri ele aldık. Bundan sonra ise mahiyetin haricinde olan tümelleri ele alacağız. Araz, Hillî tarafından mahiyetin haricinde olan

⁹³ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 215.

⁹⁴ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 149.

⁹⁵ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 215.

⁹⁶ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 216.

⁹⁷ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 14.

⁹⁸ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 216-217.

Adem EVMEŞ

tümel olarak tanımlanmaktadır. Hillî araz kavramını, bölümlere ayırarak ele almaktadır. Bu bölümlemeye göre araz, lâzım ve mufârik olarak ikiye ayrılır. Mahiyetten ayrılması imkânsız (mümteni) olana lâzım; mahiyetten ayrılması imkânsız olmayana ise mufârik denir. Lâzım ise vücûdun lâzımı ve mahiyetin lâzımı olarak ikiye ayrılır. Zihinde ayrılması mümkün olan vücûdun lazımıdır. Habeşlinin ve ziftin siyah olması vücûdun lâzımına örnek olarak verebiliriz. Zira Habeşlinin ve katranın siyah olarak tasavvur edilmesi zihinde mümkündür. Mahiyetin lâzımına ise sayıların çift ve tek olması örnek verilebilir.⁹⁹ Çünkü zihnin sayıları tek ve çift olması dışında farklı bir şekilde tasavvur etmesi mümkün değildir. Sayıların çift ve tek olması mahiyetinin gereğidir.

Mahiyetin lâzımı olan araz, lâzım ve melzûm ilişkisinden yola çıkılarak Hillî tarafından “el-lâzımu'l-beyyin” ve “el-lâzımu'l-gayru'l-beyyin” olarak sınıflandırılmaktadır. Zihnin lâzım ile melzûm arasındaki lüzûm ilişkisinin var olduğuna kesin bir şekilde kanaat getirebilmesi için bir orta terime ihtiyaç duymadığı lâzım araza, el-lâzımu'l-beyyin denir. Mesela dört rakamının iki eşit parçaya bölünmesi el-lâzımu'l-beyyin araz olmaktadır. Zihnin kesin bir şekilde kanaat getirmesi için orta terime ihtiyaç duymamaktadır. Zihnin lâzım ile melzûm arasındaki lüzûm ilişkisinin var olduğuna kesin bir şekilde kanaat getirebilmesi için bir orta terime ihtiyaç duyduğu lâzım araza, el-lâzımu'l-gayru'l-beyyin denir. Mesela üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması el-lâzımu'l-gayru'l-beyyin araza örnektir. Bura zihnin kesin bir şekilde kanaat getirebilmesi için bir orta terime ihtiyaç duymaktadır. Öte yandan el-lâzımu'l-beyyin, melzûmun tasavvurundan kendisinin tasavvuru gerekli olan lazım üzerine de söylenir. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz tanım, bu tanımdan daha genel olmaktadır.¹⁰⁰

Kâtibî mufârik olan arazı, utananın kızarması ve korkanın sararması gibi ayrılması hızlı (serî'u'z-zevâl) ve yaşlılık ve gençlik gibi ayrılması yavaş olan (batî'u'z-zevâl) olarak ele almaktadır. Hillî, Kâtibî'nin yapmış olduğu taksimi takip ederek, ayrılması hızlı olana yumuşak başlı birinin öfkesini; ayrılması yavaş olana ise müzmin bir hastanın hastalığını örnek vermektedir.¹⁰¹

⁹⁹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 217.

¹⁰⁰ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 218-219; krş. Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 254-255.

¹⁰¹ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantikiyye*, 208; krş. Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 219.

e) **Hâssa ve Genel Araz (Araz-ı âmm):** Tür, cins ve ayrımı ele aldıktan sonra şimdi ise beş tümelin son iki kısmı olan hâssa ve genel arazı ele alacağız. Kâtibî, mahiyetin haricinde olan tümeller olarak hâssa ve genel arazı ele almaktadır. Tek bir hakikate özgü olana hâssa denir. Hâssa için verilen “gülen” ve “yürüyen” örnekleri tek bir hakikate özgü olduğunu göstermektedir. Zira “gülen” sıfatı sadece insana özgüdür. “Yürüyen” sıfatı ise sadece canlılara özgüdür. Genel araz ise iki hakikat arasında ortak olandır. “Yürüyen” sıfatının insan ile at arasında ortak olması genel araz olmaktadır.¹⁰²

Kâtibî hâssayı, sadece tek bir hakikatin altına giren fertlere arazî bir şekilde yüklem olan tümel¹⁰³ olarak betimlemektedir. Hillî ve Kutbuddin Râzî tanımında yer alan “sadece” ifadesiyle cins ve genel arazı tanımdan çıkarırlar. Zira cins ve genel araz farklı hakikatlere yüklem olmaktadır. Cürcânî ise “sadece” ibaresiyle cinslerin ayrımlarını tanımdan çıkarır. Diğer yandan “arazî bir şekilde yüklem olma” ibaresiyle de Hillî ve Kutbuddin Râzî tür ve ayrımı tanımdan çıkarırken, Cürcânî ise türlerin ve cinslerin ayrımlarını tanımdan çıkarmaktadır.¹⁰⁴

Hillî, Kâtibî'nin yapmış olduğu hâssa betimini ele alıp değerlendirdikten sonra kendisinin kabul ettiği hâssa betimi dile getirmektedir. Hillî hâssayı, tek bir türün hakikatinin altına giren fertlere arazî bir şekilde yüklem olan tümel olarak betimlemektedir. Hillî'nin yapmış olduğu betim, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* eserinde yapmış olduğu betim ile aynıdır.¹⁰⁵ İbn Sînâ'nın Hillî üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. Ancak Hillî, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-mantık* eserine yazdığı şerhte ise Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye* eserinde ele aldığı tanıma benzer şekilde tanımlamaktadır.¹⁰⁶ Genel araz ise birden fazla hakikatin altına giren fertlere arazî bir şekilde yüklem olan tümel¹⁰⁷ olarak betimlenmektedir.

Özetle beş tümel; tür, cins, ayrım, hâssa ve genel arazdan meydana gelmektedir. Buraya kadar ele aldığımız bu müfret manalardan hadler ve betimler meydana gelmektedir. Şimdi beş tümelden meydana genel tanım konusunu ele alacağız.

¹⁰² Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 220; Hillî, *el-Cevherü'n-naçîd*, 48.

¹⁰³ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-mantikiyye*, 208.

¹⁰⁴ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 220; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 161; Cürcânî, *Hâşiye*, 161.

¹⁰⁵ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 220.

¹⁰⁶ Hillî, *el-Cevherü'n-naçîd*, 48; Kâtibî, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-mantikiyye*, 208.

¹⁰⁷ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-mantikiyye*, 208; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 220.

7. Tanım (Tarifat)

Tanım, sözlükte “tanıtmak, belirtmek, bildirmek” anlamında kullanılmaktadır. Bugünkü Türkçede tanım, tarif yerine kullanılır. Kapalı ve müphem kavramları açıklamaya yönelik sözlere tarif denildiği gibi muarrif ve el-kavlü’ş-şârih adı da verilir.¹⁰⁸ İbn Sînâ tanımın, bir şeyin mahiyetine delalet eden söz olduğunu ifade eder.¹⁰⁹ Tanımın iki işlevi vardır. Birincisi, şeyin zatını ve cevherini bildirir. İkincisi ise şeyi, kendinin dışındaki şeyden ayırmasını sağlar.¹¹⁰

7.1. Tanım Çeşitleri

Klasik mantıkta tanım konusu, tasavvurlar başlığı altında ele alınmaktadır. Hillî de kendisinden önceki geleneğe uygun olarak tanım konusunu tasavvurlar başlığı altında ele almaktadır. Tanım, bir şeyi tarif edendir. Bir şeyi tarif eden (muarrif) ise o şeyin tasavvur edilmesini veya kendisi dışındaki her şeyden ayırt etmesi gerekir.¹¹¹ Hillî, tanımın iki amacının olduğunu ifade etmektedir. Birinci amacı, bir şeyin mahiyeti hakkında bilgi vermektir. İkinci amacı ise bir şeyi kendisi dışındakilerden ayırt etmektir. Birinci amaca tam tanımla (hadd-i tam) ulaşılırken, ikinci amaca ise betimler (rusûm) ve eksik tanımlarla (hudud-u nâkıs) ulaşılır.¹¹²

Hillî tanımı; tam tanım ve tam betim olarak iki kısımda incelemektedir. Tanım (had), mahiyetin kurucu unsurlarının tamamını içerirse, tam tanım olarak isimlendirilir. Mesela insanın, “hayvan-ı nâtık” olarak tanımlanması tam tanımdır. Zira “hayvan” insanın yakın cinsi, “nâtık” ise yakın ayırımıdır.¹¹³ Mahiyet, cins ve ayırmadan meydana geldiğinden, yapılan bu tanım tam olmaktadır.

Tanım, mahiyeti oluşturan unsurların tamamını içermezse, “eksik tanım (hadd-i nâkıs)” olur. Başka bir ifadeyle sadece ayırmadan veya uzak cins ve yakın ayırmadan meydana gelirse “eksik tanım” olur. Mesela, insanın “nâtık” veya “nâtık cisim” olarak tanımlanması eksik tanım olur. Hillî, ayırımın cinsin önüne alınması durumunda ortaya çıkan tanımın

¹⁰⁸ Ömer Türker, “Tarif” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2011), 40/28.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *İşaretler Ve Tembihler*, 16.

¹¹⁰ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 52.

¹¹¹ Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 279; Kâtibî, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-mantikiyye*, 210; Hillî, *el-Ķavâ'idü'l-celiyye*, 236; Esen, *Kutbeddin Râzî'de Kavramlar Mantığı*, 47.

¹¹² Hillî, *el-Ķavâ'idü'l-celiyye*, 237.

¹¹³ Hillî, *el-Ķavâ'idü'l-celiyye*, 238; Abdülkuddûs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 81.

eksik tanım olacağını iddia etmektedir.¹¹⁴ Hillî'nin tam ve eksik tanım konusundaki görüşleri ile öğrencisi Kutbuddin Râzî'nin açıklamalarıyla benzerlik göstermektedir.¹¹⁵ Özetle zatilerin bütününden oluşan tanım, tam tanım olurken, zatilerin bir kısmından oluşan ise eksik tanım olmaktadır.

Hillî, yakın cins ve hassadan meydana gelen tanımın "tam betimsel tanım (resm-i tam)" olacağını belirtir. Mesela, insanın "gülen hayevan" olarak tanımlanması, tam betimsel tanım olur. Eksik betimsel tanım (resm-i nâkıs) ise sadece hassadan veya uzak cins ve hassadan meydana gelir. Mesela, insanın "gülen" veya "gülen cisim" olarak tanımlanması eksik betimsel tanım olur.

Hillî, Kâtîbî'nin Fahreddin Râzî'ye tabi olarak sadece ayırımın zikredilmesinin eksik tanım, sadece hâssanın zikredilmesinin eksik betim kabul edilmesinin hata olduğunu iddia eder. Çünkü "nâtk" ve "gülen" kavramları herhangi bir kayıtlama olmaksızın gülmeye sahip olana veya nutk sahibine delalet etmektedir. Hillî bir kayıtlama olmaksızın bu şekilde bir şey ifade edilirse, tanımlanandan daha genel, daha özel, ona eşit veya ondan ayrı olma ihtimalinin bulunabileceğini söyler. Öyleyse bu durumda ne temyiz ne de hakikatin tasavvurunu sağlamayacağını ileri sürmektedir. Hillî mantıkçılar nezdinde meşhur olanın betimin, temyizi sağlaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda tam betim, kendisi dışındakilerin hepsinden ayırıştırırken, eksik betim ise bazısından ayırştırmaktadır.¹¹⁶ Özetle Hillî'nin Kâtîbî'yi eleştirerek muhakkik mantıkçılara tabi olduğunu söyleyebiliriz.

7.2. Tanımın Şartları

Tanım yapılırken hataya düşmemek için uyulması gereken kurallar vardır. Hillî'ye göre uyulması gereken kurallar şunlardır:

- a) Tarif eden, tarif edilenin illetidir. Bundan dolayı tarif edenin, tarif edilenden başka olması gerekir.
- b) Tarif edenin, tarif edilene genellik-özellik bakımından eşit olması gerekir.
- c) Tarif edenin, tarif edilenden daha genel olması caiz değildir. Çünkü tanım, ifadede kusurlu olur.

¹¹⁴ Hillî, *el-Ķavâ'idü'l-celiyye*, 238.

¹¹⁵ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 213-214.

¹¹⁶ Hillî, *el-Ķavâ'idü'l-celiyye*, 238-239.

Adem EVMEŞ

d)Tarif edenin, tarif edilenden daha özel olamaz. Bu durumda tanım, daha kapalı olur.¹¹⁷

7.3.Tanımda Ortaya Çıkan Hatalar

Hillî, tanım konusunda son olarak ortaya çıkan hataları ele almaktadır. Tanımda ortaya çıkması muhtemel olan hataları mana ve lafız bakımından iki kısımda ele alınmaktadır.

7.3.1.Mana Bakımından Tanımda Ortaya Çıkan Hatalar

Bir şeyi, bilinme ve bilinmeme hususunda kendisine eşit olanla tanımlamak, tanımda hataya neden olur. Kâtibî, tanımda ortaya çıkabilecek bu hataya, “hareketin” sükûn olamayan ve “çiftin” tek olmayan olarak tanımlanmasını örnek vermektedir.¹¹⁸ Hillî, Kâtibî’nin vermiş olduğu örneğin doğru olmadığını ileri sürmektedir. Hillî’ye göre iki örnekte yer alan tekabül, adem-melekedeki tekabüldür. Zira sükûn, hareketli olma özelliği olan şeyde hareketin olmamasıdır. Tek ise çiftin yoksunluğudur. Söz konusu örneklerle yapılan tanım, bir şeyin bilgide kendisine dayanan şey ile tanımlanmasıdır. Hillî burada verilmesi gereken doğru örneğin, birbirine göreceli olan iki şeyden birinin diğeriyle tanımlanmasıdır. Hillî “babanın”, evladı olan olarak tanımlanmasının doğru örnek olduğunu ifade etmektedir.

Kısırdöngü, açık ve gizli olmak üzere ikiye ayrılır. Açık kısırdöngü tek aşamada meydana gelir. Mesela “Nitelik, kendisiyle benzerliğin gerçekleştiği şeydir.” tanımlanması açık kısırdöngü içermektedir. Zira niteliğin tanımında yer alan benzerlik kavramı “nitelikteki ittifak” olarak tanımlanmaktadır. Kapalı kısırdöngü, birden fazla mertebede meydana gelir. Mesela, “İki, ilk çift sayıdır.” ifadesinde iki, “ilk çift” ifadesiyle tanımlanmıştır. Oysaki çift, “iki eşit parçaya bölünen” olarak tarif edilir. “İki eşit parça” ifadesinin bilinebilmesi için “iki” kavramının bilinmesi gerekir. İşte burada ortaya çıkan gizli kısırdöngüdür.¹¹⁹

7.3.2.Lafız Bakımından Tanımda Ortaya Çıkan Hatalar

Bu tür hatalar, dinleyene kıyasla ortaya çıkmaktadır. Tanımda garip, yabancı lafızlar kullanılmamalıdır. Zira bu şekilde meydana gelen tanımda, muhatap açısından neye delalet ettiği belli olmadığından,

¹¹⁷ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 237.

¹¹⁸ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi Kavâidi'l-mantikiyye*, 211; Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 286.

¹¹⁹ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 140-141; ayrıca bk. Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 236-237.

tanımdan beklenen amaç ıskalanmış olur.¹²⁰ Kutbuddin Râzî ise Hillî'nin ele aldığı hataya ek olarak eşsesli ve mecazî lafızların kullanımından kaynaklanan hatalara da yer vermektedir.¹²¹

Sonuç

14. yüzyılın önemli mantık âlimlerinden biri olan İbnü'l-Mutahhar Hillî (ö. 726/1325), mantık alanında ortaya koyduğu eserler ile klasik İslam mantık geleneğini sürdürmüştür. Bununla beraber Hillî, mantık ilminin tartışmalı konuları arasında yer alan tasavvur ve tanım konularına getirdiği açıklamalar önemli yer edinmiştir. Hillî'nin kavramlar mantığı ile görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz.

Hillî, mantık geleneğinde olduğu gibi ilk olarak delalet konusu ile konuya başlar. Delaleti, sözlü ve sözsüz delalet olarak ikiye ayırdıktan sonra bu iki delalet türünü vaz'î, aklî ve tabiî olarak üç kısımda ele almaktadır. Mantığın ilgilendiği sözlü vaz'î delaleti, mutabakat, tazammun ve iltizamla delaleti ele aldıktan sonra bu delalet türleri eksenindeki tartışmaları ele almaktadır. Hillî, iltizâmî delalette, zihnî gerektirmeyi şart koşar. Hillî, Fahreddin Râzî'nin mutabakatın iltizamı gerektirdiği görüşünde olduğunu ifade ederek, Râzî'nin iddiasının geçerli olmadığını belirtir.

Hillî lafızları müfret ve mürekkep olarak ikiye ayırmaktadır. Müfret, isim, fiil ve edat olmak üzere üçe ayrılırken; mürekkep lafızlar, tam ve tam olmayan olarak ikiye ayrılır. Tam olmayan mürekkep lafızlar ise takyidi ve takyidi olmayan olarak iki kısımda Hillî tarafından incelenmektedir. Hillî son olarak alem, mütevatî, müşekkek, müşterek, menkûl, hakikat, mecaz, müteradif ve mübayin kavramlarını inceler.

Hillî, tasavvurların amacı olan beş tümel konusuna başlamadan önce tümel ve tikel kavramlarını ele alır. Tümel ortaklığı kabul ederken, tikel ise ortaklığa engel olmaktadır. Tümel konusunda Hillî, Kâtibî de olduğu gibi "hayevan" kavramı bağlamında tabiî, aklî ve mantıkî tümeli ele alır.

Beş tümel; cins, tür, ayırım, hassa ve genel arazdan oluşur. Hillî, tür kavramının mahiyetin bütününden ibaret olduğu görüşündedir. Tür, fertleri açısından değerlendirildiğinde hariçte birden ferdi olabildiği gibi hariçte bir tek ferdi de olabilir. Hillî, cins kavramını mahiyet ile başka bir

¹²⁰ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 241.

¹²¹ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 218.

Adem EVMEŞ

tür arasında ortak parçanın tamamı olarak tanımlar. Yapılan tanımda “ortak parçanın tamamı” olması dikkat çekmektedir. Mahiyeti oluşturan ikinci parça ayrımdır. Ayrım, mahiyetle diğer tür arasındaki ortak parçanın tamamı değil de ortak parçanın bir kısmına eşit olan tümeldir. Tek bir hakikate özgü olana hâssa denir. Genel araz ise iki hakikat arasında ortak olandır. Hillî, Kâtibî'nin yapmış olduğu beş tümelin betimlerini dilsel açıdan analiz etmektedir.

Hillî, tasavvurat kısmında kavramlar mantığının amacı olan tanım konusunu ele almaktadır. Hillî “tarifât” başlığı altında tam tanımı eksik tanım, tam betim ve eksik betimi ele alır. Tanım konusunda tartışma konularına değinerek Kâtibî'yi eleştirmektedir. Hillî, arazî niteliklerle de tanımların yapılabileceğini ifade etmektedir. Hillî, tanımın şartlarını ele alarak tanımda ortaya çıkan manaya ve lafza bağlı hataları ele alır.



Kaynakça

Bingöl, Abdülkuddûs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

Bolay, Mehmet Naci. *Farabi Ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ şerhi's-Şemsiyye (el-Risâletü's-Şemsiyye içinde)*. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 3. Basım, 1426.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 5. Basım, 2009.

Esen, Bekir. *Kutbeddin Râzi'de Kavramlar Mantığı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Evmeş, Adem. *Kâdî Mîr Meybudî'nin Mantık Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Fahredden Râzî. *Mantıku'l-mulahhas*. thk. Ehad Ferâmerz Karâmelîkî, Âdîne Asgarînijâd. Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.

Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2016.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün hususlara Dair Olan Bölümler (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde)*. çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *el-Cevherü'n-naçîd*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1435.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *el-Kavâ'idü'l-celiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. thk. Fâris el-Hassûn. Kum: Müesseseti Neşri'l-İslamî, 3. Basım, 1432.

Hûnecî, Efdalüddîn. *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*. thk. Khaled El-Rouayheb. Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389.

İbn Sînâ. *İşaretler Ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Mantiğa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

Kâtibî, Ali b. Ömer. *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-mantikiyye*. thk. Mehdî Fazlullâh. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi'l-'Arabî, 1998.

Kutbuddin Râzî. *Levâmi'u'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-envâr*. thk. Mahfuz Ebu Bekr b. Ma'tume. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2015.

Kutbuddin Râzî. *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye (el-Risâletü's-Şemsiyye içinde)*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 3. Basım, 1426.

Özpilavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi-Tahkik, Çeviri ve Şerh-*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Özpilavcı, Ferruh - Öztop, Abdullah. "er-Risâletü's-Şemsiyye'nin, Müellifi Necmeddin Kâtibî Tarafından Yapılan İlk Şerhi: Şerhu'l-mevâzi'i'l-müşkile mine'r-Risâleti's-Şemsiyye fî'l-kavâ'idü'l-mantikiyye'nin İnceleme ve Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 1-114.

Özturan, Mehmet. *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiği-Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2020.

Adem EVMEŞ

Özturan, Mehmet. "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Risâle fî taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Mayıs 2015), 95-124.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık*. thk. Câdallah Bessâm Salih. Ürdün: Dâru'n-nûr, 4. Basım, 2018.

Tehânevî. *Keşşâfî Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Refik A'cem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tehânevî. *Keşşâfî Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Refik A'cem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Türker, Ömer. "Tarif". 40/28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2011.



Logic of Concepts in Hillî

Adem EVMEŞ*

Extended Abstract

Ibn al-Mutahhar Hillî (d. 726/1325), one of the important logic scholars of the 14th century, continued the classical Islamic logic tradition with his works in the field of logic. However, Hillî's explanations on the controversial subjects of the science of logic, imagination, and definition, have gained an important place. In this study, we have included Hillî's views on the logic of concepts. We discussed Hillî's views on the logic of concepts based on the commentary named al-Jawhar al-naçîd written by al-Tûsî (d. 672/1274) in his work *Tajrid al-mantiq* and commentary named al-Qawâ'id al-jaliyya fî sharh al-Risâlah al-Shamsiyya written by Katibî (d. 675/1277) in his work *al-Shamsiyya*.

The concept of knowledge has been handled in different ways in the history of thought. The concept of knowledge in classical logic books is covered based on the questions: What is knowledge? What are the parts

* Dr., Instructor, Ministry of Education, ademvmes_71@hotmail.com

of the knowledge? In logic books, knowledge is generally considered in the context of imagination-affirmation, which means "the authenticity of something". As in classical logic books, Hillî deals with the subject of knowledge in the context of imagination and affirmation. Imagination is the occurrence of an image of something in the mind. Confirmation consists of judgment and imagination. While addressing the concept of imagination and affirmation, Hillî also touches on the discussions about these concepts. Here, the differences of opinion between Fakhr al-Dîn al-Râzî and muteqqadimîn logicians are included. We can say that he is familiar with the debates in the logical tradition.

Thinking (idea) is the arrangement of known things in a certain order to bring them to known. Hillî analyzes the expressions in the definition of thinking. The term "arrangement" in the definition means a genre. Arrangement occurs in mental and external situations. Other elements included in the definition are the sensitivity of the genre. What are meant by "known" are those whose copies occur in the mind? These are knowledge (science), yakînî, imaginary, and cehl-i mürekkep. Thinking is present in all of these.

The purpose of logic is to protect people from mistakes that occur in thinking. People need a law to be protected from mental errors. It is logic that will protect people from mistakes. Logic is picturized in the Şemsiyye as a legal tool that protects the mind from errors in thought if its rules are followed. The subject of logic, according to Avicenna, is "second ma'kuls"; According to logicians who continue the line of Hunecî and Kâtibî, it is mysticism and confirmation. Accordingly, the subject of logic is imagination and confirmation. Hillî also continues the line of Hûnecî and Kâtibî. The subject of Hillî logic is imagination and confirmation. The logician examines the personal symptoms.

Hillî deals with the signification and its components after the introductory parts. Hillî expresses the signification as the meaning derived from the word pictured or recorded in the imagination. Then, he divides the signification into verbal and non-verbal and examines each of them in three parts as natural, mental, and basic. In the science of logic, the types of verbal manifestation signification are examined. These are consensus signification, inclusion signification, and uphold signification.

The wording is divided into two as singular and compound in terms of their structure. Our logician states that words that do not indicate a part of the meaning with a part are singulars. We can give an example of the word "human". Because "Hu", which is a part of the word "human", does not signify a part of the meaning of the word human. The compound word is the one that, with its part, signifies part of the meaning. For example, the "stone-thrower" is a compound word. The sum of the word "Stone-thrower" indicates a meaning, and the parts of the total also indicate a meaning. Hillī, as in the Islamic logic tradition, treats the singular words in three parts as a noun, word (verb), and preposition. Hillī also handles singular words in terms of their meanings. Accordingly, the meaning of singular words can be either single or multiple. Hillī expresses that the meanings of the words world, muevati, and skeptical are singular. The second part includes common, movable, real, and figurative words. Compound words are examined in two parts as complete and incomplete.

After discussing the singular and compound concepts, Hillī also deals with abstract and concrete concepts related to the particular and universal concepts. After this introduction, it deals with the relationships between concepts. There are four types of relationships between concepts. These are equity, full entrepreneurship, incomplete entrepreneurship, and discrimination.

Hillī gives the necessary importance to the five universal issues, which are important subjects of his concept of logic. These five universals consist of species, genus, distinction, precision, and general symptom. The genre is the nature of the individuals under it. Hillī states that the concept of species consists of the whole of nature. When the species is evaluated in terms of its members, it may have more than one individual outside or a single individual outside. Hillī, as in Katibī, defines the concept of the genus as the whole of the common part between nature and another species. It is noteworthy that it is "the whole of the common part" in the definition made. Take the concept of living things, for example. The living being is the whole of the common part between "human" and "horse". Likewise, the concept of the object is the whole of the common part between "human" and "stone". The second part that constitutes nature is the distinction. The distinction is universal, which is equal to the part of the common part, not the whole of the common part

between nature and another species. Finally, it addresses the sensitive and general field issues in the context of the general symptom. While Hillî deals with the five universals, he includes descriptions of the five universals and analyzes these definitions in terms of language.

In classical logic, the subject of the definition is dealt with under the title of imaginations. Hillî, in accordance with the tradition before him, deals with the subject of the definition under the title of imaginations. The definition is what describes something. Describing something (muarrif) is to envision that thing or it must distinguish itself from everything else. Hillî divides the definition into two as the complete and incomplete definition. It also handles description in two parts, complete and incomplete. In terms of definition, it also includes the terms of the definition and the meaning and wording mistakes that occur in the definition.

“et-Tebsira”, Sehlân es-Sâvî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?

Turgut AKYÜZ *

Özet

Sehlân es-Sâvî, fıkıh ve mantık alanlarında eserler kaleme almış bir alimdir. Bugün elimizde mantık eserlerine ait hem Farsça hem de Arapça nüshalar bulunmaktadır. Gazzâlî ile çağdaş olan müellif, İbn Sînâ’nın eserlerini kaynak olarak mantık alanında eserler kaleme almıştır. Hayatı hakkında çok az bilgiye sahibiz. Zira hayatı biraz sıkıntılı geçmiş; hayatının son dönemine doğru inzivaya çekilmek zorunda kalmıştır. Hatta ölümünden sonra evi ve eserleri yakılmıştır.

Sâvî, mantık alanında *el-Besâiru’n-nâsiriyye* adlı kitabın yanında çeşitli risaleler yani küçük çaplı eserler kaleme almıştır. Bunlardan birisi de *Besâir*’den sonra kaleme ve alınmış ve bir nevi onun özeti olan *Tebsira* adlı eseridir. Eserin bugün elimizde Farsça bir basılı nüshası müellife nispetle bulunmaktadır. Fakat elimizde mevcut iki Arapça nüsha, Sâvî adına değil takipçisi olan Fahreddîn er-Râzî’ye nispetle kayıtlıdır. Fakat müellifi, eserde, bizzat bu risaleye *Tebsira* ismini vermiş; burada meseleleri özetle ifade ettiğini fakat ayrıntıların *Besâir*’de bulunduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle eserin Râzî’ye değil de Sâvî’ye ait olduğunu anlıyoruz. Ayrıca Farsça nüsha ile yapılan karşılaştırmalar, bu bilgiyi teyit etmektedir. Çalışmamızda bu tartışmalardan hareketle risalenin otantikliği ve kime ait olduğu konusu incelenektir.

Anahtar kelimeler: Sehlân Sâvî, Sâvecî, Fahreddîn Râzî, Tebsira, Mantık, Besâir.



Does “al-Tabsirah” Belong to Sahlân al-Sâwî or Fakhr al-Dîn al-Râzî?

Sahlân al-Sâwî who is a scholar who wrote works in the fields of fiqh and logic. The author, who was contemporary with al-Ghazzâlî, wrote works in the field of logic by taking the works of Avicenna as a source. The manuscript copies both in Arabic and Persian of his logic works have survived to the present day. There is very limited

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
turgutakyuz@hotmail.com.tr

“et-Tebşira”, Sehlân es-Sâvî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?

information about his life story. As stated in bio-bibliographic sources, his life was a bit troubled; towards the last period of his life he had to live a reclusive life. Even, his house and works were burned after his death.

In the field of logic, al-Sâwî wrote various treatises, namely small-scale works, in addition to the book named al-Basâir al-Nâsiriyyah. One of them is his treatise called al-Tabsirah, which was written after al-Basâir as a kind of its summary. Today we have a Persian version of the work, which has been attributed to the author and published. On the other hand, there are two other manuscript copies of the work in Arabic which are registered not in the name of al-Sâwî but in the name of his follower Fakhr al-din al-Râzî. However, in these Arabic manuscripts, the author himself entitles the treatise as al-Tabsirah; and states that he has summarized the issues in this work, but the details are in al-Basâir. Based on this, we realize that the work belongs not to al-Râzî but to al-Sâwî. In addition, comparisons with the Persian version confirm this information. In our study, based on these discussions, the authenticity of al-Tabsirah and who belongs to will be examined.

Keywords: Sahlân Sâwî, Sâwajî, Fakhr Râzî, Tabsirah, Logic, Basâir.



Giriş

Asıl adı Kadı Zeynüddîn Ömer bin Sehlân es-Sâvî’dir. Künyesi Ziyâdüddîn’dir. Sâvecî olarak da bilinmektedir. Hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Sultan Sencer’e ithafen bir eseri olduğunu biliyoruz. Ayrıca Beyhakî ile de görüşmüştür. Beyhakî 1169 (hicrî 565), Sultan Sencer ise 1157 (hicrî 551) senesinde vefat ettiğine göre Sehlân es-Sâvî’nin 1145 (hicrî 540) senesinde vefat ettiğini söyleyebiliriz. Doğumu hakkında kesin bir bilgi olmamakla birlikte 1073-1078 (hicrî 465-470) yılları arasında doğduğu kabul edilmektedir.¹

Kadı ünvanı ile tanınmaktadır. Fakat bilinmeyen nedenlerden dolayı hayatının sonuna doğru uzlete çekilmek zorunda kalmıştır. Yine tabakat kitaplarında, kendisine duyulan öfkeden dolayı ölümünden sonra evinin ve eserlerinin yakıldığı rivayet edilmiştir.² Muhtemelen siyasi nedenlerden dolayı böyle bir muamele görmüş ve uzlete çekilmeye

¹ Hayatı hakkında bkz. Ahmet Kayacık, “Sâvî ve el-Besâir Adlı Mantık Eseri Üzerine Bir İnceleme”, *Felsefe Dünyası*, sy.XXXIX (2004/1), 39-54.; “Sâvî, Ömer b. Sehlân”, *TDVİA*, (2009/XXXVI), 202-203.

² İzzettin Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut ve Türki Mustafa, (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâs, 2000), XII/170.

Turgut AKYÜZ

mecbur bırakılmıştır. Geçimini kitap istinsahından sağladığı söylenmektedir.³

Sâvî, İbn Sînâ'dan (v. 1037 (hicrî 428)) hemen sonra yaşamıştır. Gazzâlî (v. 1111 (hicrî 505)) ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (v. 1152 (hicrî 547)) ile çağdaştır. Rey ve Hemedan civarında büyümüş ve Nişabur'da yaşamıştır. *el-Besâîrü'n-nâsriyye* adlı eser incelendiğinde İbn Sînâ'ya ait *el-İşârât ve't-tenbîhât*'in esas alındığını görüyoruz. Zira eserde İbn Sînâ'ye "tabiplerin en üstünü"⁴ ve "sonraki dönem mantıkçıların en faziletlisi" ifadeleriyle atıflar yapıldığını görüyoruz.⁵ Aynı eserde *İşârât*'a doğrudan atıf da yapılmıştır.⁶

En önemli takipçileri arasında Fahreddîn er-Râzî'yi (v. 1210 (hicrî 606)) saymak mümkündür. Zira Râzî, eserlerinde kendisine atıf yapmaktadır.⁷

1. Sehlân es-Sâvî'nin Mantık Eserleri

A. *el-Besâîru'n-nâsriyye*

Klasik kaynaklarda müellife ait eserlerin listesi verilirken mantık alanında *el-Besâîru'n-nâsriyye* ve çeşitli risaleler kaleme aldığı zikredilmektedir. Bir başka ifade ile isim olarak zikredilen tek eseri *Besâîr*'dir. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır.⁸ Enson 2003 yılında Hasan el-Merâğî tarafından yeniden tahkik edilmiş ve Tahran'da basılmıştır.⁹

B. *Tebşira fi'l-mantık veya et-Tebşira*

Kataloglarda *et-Tebşira* ya da *Tebşira fi'l-mantık* olarak zikredilen eser; yazma nüshalarda metin içinde iki yerde müellif tarafından "et-Tebşira" olarak isimlendirilmiştir.¹⁰

³ Ebû Süleymân es-Sicistânî, *Tetimmetü Sivânu'l-hikme*, thk. Memduh Hasan Muhammed, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-đîniyye, 1996), I/26.

⁴ Sehlân es-Sâvî, *el-Besâîru'n-nâsriyye*, thk. Hasan el-Merâğî, (Tahran: Şemsi Tebrizi, 2003), 87.

⁵ Bkz. Sâvî, *el-Besâîru'n-nâsriyye*, 87, 91.

⁶ Mesela bkz. Sâvî, *el-Besâîru'n-nâsriyye*, 91.

⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantiku'l-Kebîr*, thk. Turgut Akyüz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), vr. 77z, 99v.

⁸ Kayacık, *Sâvî ve el-Besâîr Adlı Mantık Eseri Üzerine Bir İnceleme*, s.43.

⁹ Sâvî, *el-Besâîru'n-nâsriyye*, 2003.

¹⁰ *Kitâbu't-Tebşira*, Cârullâh: 1260-2, 230, 308.

“et-Tebşira”, Sehlân es-Sâvî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?

Klasik kaynaklarda müellife ait eserler arasında ismi zikredilmeyen¹¹ ve risale şeklinde olan eserin (bundan sonra *Tebşira* olarak zikredilecektir) bugün elimizde iki farklı nüshası bulunmaktadır.

Köprülü Kütüphanesi 793 numarada mecmua içinde bulunan nüsha 19 satır olup 24 varaktır.¹² Bu nüshada bazı kısımlar eksiktir. Cârullah nüshasına göre daha yenidir ve daha açık okunmaktadır fakat herhangi bir istinsah tarihi zikredilmiş değildir. Nüshanın baş kısmında risalenin Fahreddîn er-Râzî’ye ait olduğu yazılmıştır. Fakat eserin müellifi, vr. 99z’de *el-Besâiru’n-nâsırıyye*’de konuyu daha ayrıntılı işlediğini ifade etmektedir. Nüsha eksiktir fakat müellifine ait bilgiyi yanlış da olsa içermesi açısından önemlidir. Ayrıca zarar görmemesi açısından diğer nüshadaki eksik kısımların tespit edilmesi bakımından önem arzeden bir nüshadır. Nüshada herhangi bir istinsah tarihi kaydı bulunmamaktadır. Fakat bir önceki risalede 588 (1192) tarihinde Abdülmümin bin Harun tarafından istinsah edildiği kayıtlıdır. Fakat yazı tipi ve kağıt türü, bu nüshanın Cârullâh nüshasından daha sonra yazıldığına işaret edilmektedir. Şu halde önceki risaledeki istinsah kaydı, ya müstensihin eserin değerini arttırmak için iddia ettiği bir tarihtir veya mecmuanın esas alındığı nüshaya ait bir tarih ve istinsah kaydı olabilir.

Cârullâh Kütüphanesi 1260’ta yine bir mecmua içinde mevcut nüsha ise 21 satır olarak yazılmıştır ve 120 sayfadan ibarettir.¹³ Fakat sayfa genişliği fazla değildir. Nüsha zarar görmüştür. Yazı tarzı ve kağıdın durumundan anladığımız kadarıyla Köprülü nüshasına göre çok daha eskidir. Buradaki nüsha Fahreddîn er-Râzî’ye ait bazı eserleri ihtiva eden bir mecmua içindedir. Bir başka ifade ile buradaki kayıt da risale Râzî’ye nispet edilmektedir. Risalede ayrıca bir telif kaydı bulunmamaktadır. Fakat sayfa 310’da müellif, *el-Besâiru’n-nâsırıyye*’den kendi eseri olarak bahsetmekte ve konu hakkında daha fazla bilgi için buraya bakılmasını tavsiye etmektedir. Mecmuadaki diğer eseleri de inceledik fakat herhangi bir istinsah tarihine rastlayamadık. Risalede herhangi bir istinsah kaydı ya da tarihi de bulunmamaktadır. Fakat aynı mecmua içinde aynı hatla yazılı başka bir risalede 786 (1384) tarihi kayıtlıdır. Yazı ve kağıttan yazmanın bu tarihlerde olduğunu söylemek mümkündür.

¹¹ Kayacık, “Sâvî ve el-Besâir Adlı Mantık Eseri Üzerine Bir İnceleme, s.43.

¹² *et-Tebşira fi’l-mantık*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa: 793-2, vr.92b-116a.

¹³ *Kitâbu’t-Tebşira*, Cârullâh: 1260-2, 229-349.

Turgut AKYÜZ

Farsça hali 124 sayfa olup 1918'de Tahran'da *Tebşira ve dû risâle der mantık* içinde yayımlanmıştır.¹⁴ Bu eserin taş baskı hali Millet Kütüphanesi 279 numarada kayıtlıdır. Bu nüshada da katalog kaydı hariç eserin Sâvî'ye ait olduğuna dair bir telif kaydı mevcut değildir. İlerde Arapça nüsha ile Farsça nüsha arasındaki farklara değineceğiz.

Arapça nüshaların tahkiki, Farsça nüsha ve *Besâir* ile karşılaştırmalı olarak tercümesi ile birlikte tarafımızca yayına hazırlanmaktadır.

C. *Risâle fi'l-mantık ya da Risâle der mantık*

Farsça olan eser 8 varaktır. Arapçası bulunmamaktadır. Klasik kaynaklarda müellife ait ismen böyle bir esere yer verilmemiştir. Fatih Kütüphanesi 5426'da kayıtlı olan eser 1918'de Tahran'da *Tebşira ve dû risâle der mantık* içinde yayımlanmıştır.¹⁵

D. *Risâle fi tahkiki nakîzi'l-vücûd*

Kipler hakkında Arapça bir risaledir. Klasik kaynaklarda böyle bir eserin varlığına dair bir kayıt yoktur. 10 sayfa civarında bir eserdir. Risalede *Besâir*'e ve *İşârât*'a çokça atf vardır. Risalede *Besâir*'den kendi eseri olarak söz etmekte ve ayrıntıları bu eserinde incelediğini ifade etmektedir.¹⁶ Bu risale de 1918'de Tahran'da *Tebşira ve dû risâle der mantık* içinde yayımlanmıştır.¹⁷

2. *Tebşira'nın Sâvî'ye Aidiyeti*

Klasik bibliografi kaynaklarında müellife ait böyle bir eserden bahsedilmemekte fakat çeşitli risaleler kaleme aldığı ifade edilmektedir.¹⁸ Müellife ait en bilinen eser *el-Besâiru'n-nâsriyye*'dir. Farsça nüshanın doğrudan Sâvî'ye ait olarak kayıtlı ve basılı olmasına karşın Arapça her iki nüsha Fahreddîn er-Râzî'ye nispetle kayıtlıdır. Köprülü nüshasında yazmanın Râzî'ye ait olduğu kayıtlı iken Cârullâh nüshasında böyle bir kayıt da olmayıp sadece Râzî'ye ait bir mecmua içinde olmasından hareketle kendisine ait olduğu kaydı bulunmaktadır. Bir başka ifade ile Köprülü nüshasında eserin Râzî'ye ait olduğunu müstensih iddia etmektedir. Cârullâh nüshasında sadece kapak kısmında yani içindekilerde böyle bir kayıt mevcuttur ki bu kayıt sonradan da eklenmiş

¹⁴ *Tebşira ve Dû risâle der mantık*, Millet Kütüphanesi: 279: 1-124.

¹⁵ *Tebşira ve Dû risâle der mantık*, Millet Kütüphanesi: 279: 125-156.

¹⁶ *Tebşira ve Dû risâle der mantık*, Millet Kütüphanesi: 279: 159, 161.

¹⁷ *Tebşira ve Dû risâle der mantık*, Millet Kütüphanesi: 279: 157-166.

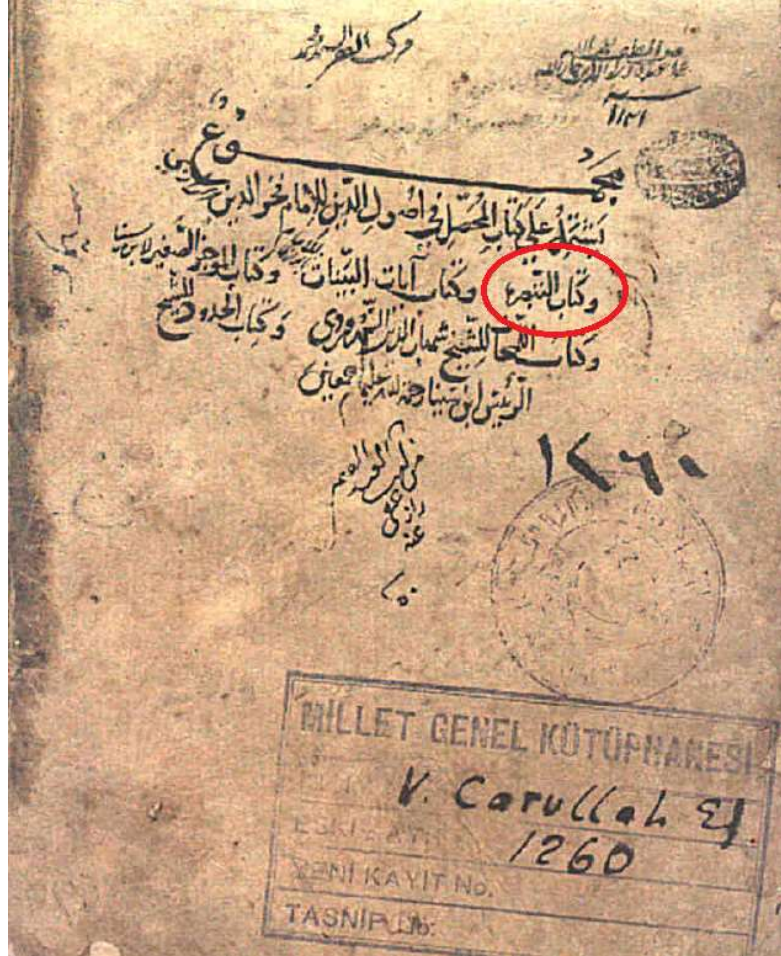
¹⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XII/170.

“et-Tefsira”, Sehlân es-Sâvî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?

olabilir. Eserin Râzî’ye nispeti sehven olabileceği gibi müstensihlerine eserin değerini arttırmak için öne sürdüğü şeyler de olabilir. Zira bazı eserlerde müstensihlerin eserin müellifi ve hatta yazmanın istinsah tarihleri ile oynayabildiğini veya sehven böyle hatalar yapabildiklerini biliyoruz.

Farsça nüshayı genel olarak inceledik. Fakat burada herhangi bir telif ya da istinsah kaydına veya tarihe rastlamadık. Farsça nüshanın Sâvî’ye ait *Tefsira* olduğuna dair tek delil, baskıya esas alınan yazma nüshadaki müstensihin kaydıdır. Ayrıca Farsça nüshada eserin ismine dair Arapça nüshada bulunan kayıtlar da bulunmamaktadır.

Hatta bütün bunlara ilaveten Farsça nüshanın bazı başlık farklarının yanında içerik ve ifade olarak da Arapça nüshadan farklı olduğu anlaşılıyor. Farsça nüshanın başka bir eser mi mesela *Dânişnâme*’ye ait bir özet mi yoksa *Besâir*’in benzeri ya da özeti mi olduğu hususu ayrıca tahkike muhtaç bir meseledir.



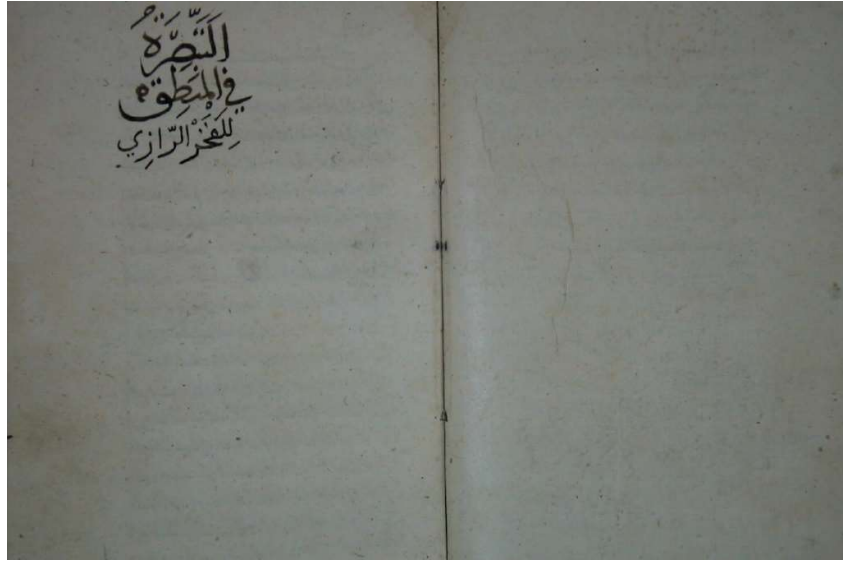
Cârullâh 1260, iç kapak.

ومنكم والى منكم لا بد على القرآن المجمع على صحة الاحمال والامام واخوه على ذلك مع وجوهنا وعلى هذا
 المصدر سقط اسمك الاجماع كما نلاحظ ذلك فيكم لكنه معارضاته لو كان امامنا بطر الطبع والظهور
 على وجهه مع معهوده وانما اظهره الحسين في بعض معارضته في الامور التي لم يبالاها بالعدل وان
 عند الضرورة على ما يات في يوم الشورى عليه السلام في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الحسين لم يرض على
 بالقرآن وسيد السجود في الامام ماله كالحق انه كان يستحق ذلك النقط وان كان يتوقى عن غير ذلك
 من الامور التي لم يبالاها بالعدل وانما اظهره الحسين في بعض معارضته في الامور التي لم يبالاها بالعدل وان
 عند الضرورة على ما يات في يوم الشورى عليه السلام في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الحسين لم يرض على
 بالقرآن وسيد السجود في الامام ماله كالحق انه كان يستحق ذلك النقط وان كان يتوقى عن غير ذلك

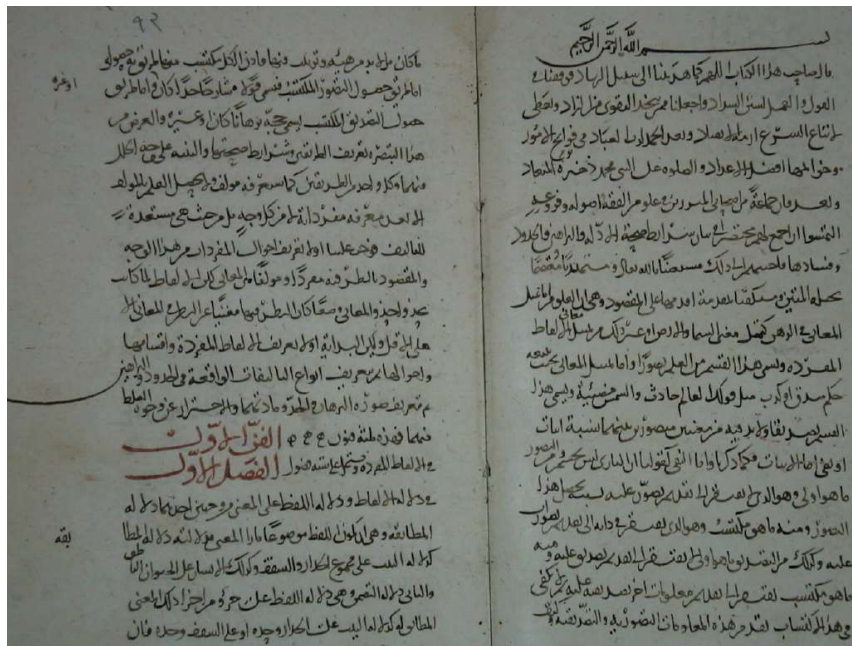
الحمد لله الذي جعل العلم والادب من اجابته
 كما هدينا سبيل الرشاد ونقنا في القول والعمل
 لسائر الشداد واجعلنا ممن يتخذ القوي خيرا لزا
 ويعطي الامور وخواتمها افضل الاخذ والصلوة على محمد
 النبي وآله الفخوذ خيرة يوم المعاد وبعد ذلك جماعة
 من اصحابنا المبرزين في علم الفقه اصوله وفروعه انصوا
 ان اجمع لهم مختصرا في بيان شرايط صحة الادب والبراهين
 الجدره وضادها فاجتهدوا في ذلك مستغنيا بالتمتع
 ومستهديا ومختصرا بحمل المتبين ومستهديا بالتمتع
 اتمها على المقصود في مقدمه العلم ان العلم اما مثل المعاني
 في الذهن فوط كمنه معنى السماء والارض ونجم ذلك من كنه
 معاني الالفاظ المفردة ويسمى هذا القسم من العلم تصورا
 واما مثل المعاني بحيث يتبعه حكم صدى او كذب مثل قولك
 العالم حادث والشمس فضيئة ويسمى هذا القسم تصديقا
 ولا يتبين من معين وتصورين بينها نسبة الاشياء
 في اشياء الاشياء كمنه كونهه وانما النفي فكقولنا البارك
 ليس من رهن التصوير ما هو او كونهه وهو الذي لا يقتصر الى تقين
 تصور الحيز عليه بسببه يحصل هذا التصور منه فانه ممكن
 وهو الذي يقتضيه ذاته التي تقرر عليه وكذلك التصديق
 ما هو الذي لا يقتضيه ذاته التي تقرر عليه وعنده ما هو

في قوله تعالى ان العلم اما مثل المعاني
 في الذهن فوط كمنه معنى السماء والارض ونجم ذلك من كنه
 معاني الالفاظ المفردة ويسمى هذا القسم من العلم تصورا
 واما مثل المعاني بحيث يتبعه حكم صدى او كذب مثل قولك
 العالم حادث والشمس فضيئة ويسمى هذا القسم تصديقا
 ولا يتبين من معين وتصورين بينها نسبة الاشياء
 في اشياء الاشياء كمنه كونهه وانما النفي فكقولنا البارك
 ليس من رهن التصوير ما هو او كونهه وهو الذي لا يقتصر الى تقين
 تصور الحيز عليه بسببه يحصل هذا التصور منه فانه ممكن
 وهو الذي يقتضيه ذاته التي تقرر عليه وكذلك التصديق
 ما هو الذي لا يقتضيه ذاته التي تقرر عليه وعنده ما هو

Cârullâh 1260, s. 220.



Köprülü 793 vr. 92.



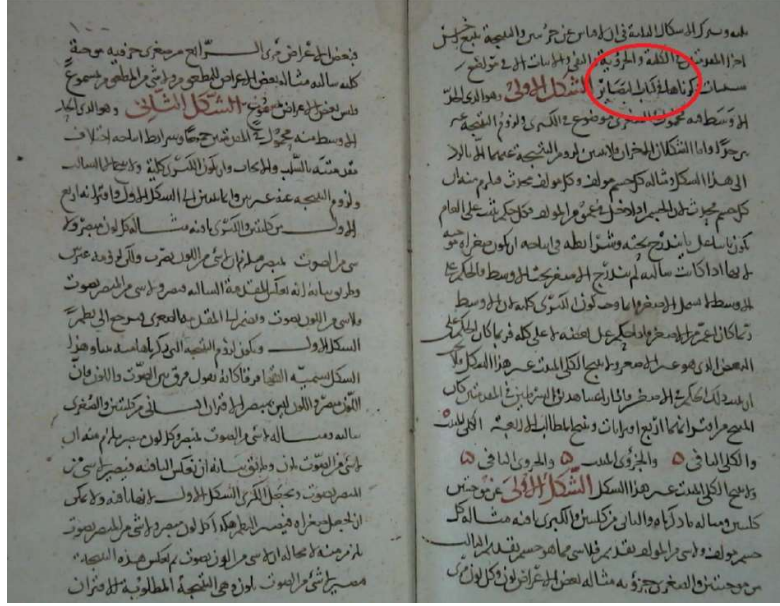
Köprülü 793 vr. 93.

“et-Tefsira”, Sehlân es-Sâvî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?

Fakat eserin içeriğine bakıldığında Köprülü nüshası vr. 99z ve Cârullâh nüshası sayfa 310’da “Hakîkî Kıyaslar” a dair fasılda şu ibareye rastlıyoruz:

*Sonuç, küllilik-cüzilik ve nefy-ispat gibi (nitelik ve niceliklerde) en zayıf (öncül) olan önermeye tabidir. **Fakat bunun bazı istisnaları bulunmaktadır.** Bu istisnaları “Besâir” kitabımda zikretmiştik.*

عن الطرح وخصاج في اياته قياسية الى طرف شاقه فتبقى
الاشكل ثلثه في اربا للقياس عن جزئين اصلا ولا
عن سالبين ولا عن صغرين سالبه كبراه اجزئيه
والمتحة تنبع احسن الفصتين في الكلمة والجزيئية
واللفظي والاشارة الالهي مواضع مستثناه ذكرناها في
كتاب البصائر الشامل الاول وهو الذي يكون الحد الالهي
في محمول الصغرين موضوع في الكبريين ولزوم
النتيجة عنه من جدا واما الشيطان الاخران فلا يتبين
لزوم النتيجة منها الا بالرد الى هذا الشكل مثاله كل
جسم مؤلف وكل مؤلف محدد فيلزم ان كل جسم محدد
ان الجسم اذا دخل في عموم المؤلف فكل حكم ثبت على العلم
يكون ثابتا على ما يندرج فيه ويشرايطه في اناجه ان يكون
صغراه موجبة وكبراه كلية وانا واجب كون الصغرين
موجبة لانهما اذا كانت سالبية لم يندرج الاصغر تحت
الاروسط فالحكم على الاروسط لا يشمل الاصغر وانا واجب
كون اللبري كلية لان الاروسط عما كان اعظم من الاصغر
فاذا حكم على بعضه لا على كله فوما كان الحكم على البعض
الذي هو غير الاصغر فلا يجب ان يثبت ذلك الحكم في الاصغر
ولا يمتنع الكل المتيقن غير هذا الشكل فاذا راعينا هذين
الشروطين في المقدمتين كان المتيقن في اخرهما اربع
اختراقات وبتح المطالب الاربعة الكل المتثبت



Köprülü 793 vr. 99z.

Risalede *Besâîr*'e atıf yapıldığına göre ondan sonra yazıldığını söyleyebiliriz. *Tebşira*'da zikredilen bu istisna *Besâîr*'de “Huccetlerin Sureti” başlığı altında şöyle ifade edilmiştir:¹⁹

Biz, şu konuda tamamen diğerlerine katılıyoruz: İki cüzi öncülден netice elde edilemez, iki olumsuz öncülден de. Şayet büyük öncül cüzi ise küçük öncül olumsuz olduğunda da kıyas sonuç vermez. Fakat “mümkün” içerikli önermeler (el-mevâddü'l-mümkine) bunun haricindedir. Kıyasta netice istisna ettiğimiz bu durum (yani mümkün içerikli) hariç iki öncülден keyf ve kemde en zayıf olana göre netice vermektedir. Kiplerdeki durumu ise ayrıca her şekilde şartlarıyla birlikte ele alacağız.

¹⁹ Sâvî, *el-Besâîru'n-nâsiriyye*, 81.

3. Arapça ve Farsça Nüshalarda Ele Alınan Konular ve Besâir İle Karşılaştırılması

Cârullah ve Köprülü nüshaları, Köprülü nüshasının eksik olmasına rağmen içerik olarak örtüşmektedir. Fakat bu iki nüsha ile Farsça nüsha arasında daha ilk başta konu farklılıkları bulunmaktadır. Farsça nüshada, Arapça nüshalara ilaveten Kipler konusu bulunmaktadır. Arapça nüshada sebr ve taksime yer verilirken Farsça nüshada bu kısım eksiktir. Yine Farsça nüshada farklı olarak Hulûfî kıyasa ve devrî kıyasa yer verilmiştir.

Gerek Farsça gerekse Arapça nüshada; Kategoriler kısmı, Cedel, Hatabe ve Şiir bahisleri yoktur. Cedel bahsi risalede sadece birkaç cümle ile özetlenmiştir. Cedel, Hatabe ve Şiir, *Besâir*'de de bulunmamaktadır. Fakat elimizdeki mevcut *Besâir*'in ne kadar tam olduğu konusu da ayrıca incelemeye muhtaçtır. Zira girişte de beyan ettiğimiz üzere Sâvî hayatın son döneminde dışlanmış ve öldükten sonra eserleri yakılmıştır.

A. Arapça ve Farsça Tebsira Nüshalarının İçerik Olarak Karşılaştırılması

<u>Tebsira (Arapça)</u>	<u>Tebsira (Farsça)</u>
Mukaddime	Dibace
--	Mantığın amacı
Müfret lafızlar	Lafızların kısımları
Lafızların delaleti	--
Müfret ve mürekkep lafızlar	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
Küllî ve cüzi	Küllî ve cüzi lafızları
Zatî ve arazi	Zatî ve arazi
Zatî ve arazinin kısımları	Zatînin kısımları Arazinin kısımları
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Müfret ve diğer lafızlar
İsimlerin müsemmalara nisbeti	Lafızların şeylere nisbetleri
<i>(özet olarak metin içinde var)</i>	Cins ve cinsü'l-ecnâs
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Had ve resim
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Had ve resimlerde ortaya çıkan hataların gerekliliği
Telifler (yani terkipler ve önermeler)	Terkipler

İlimlerde ihtiyaç duyulan telifler	Hüccette ihtiyaç duyulan müfret öncüller
Hüküm yönünden kaziyelerin çeşitleri	Hamli önermelerde icap ve selp
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Külli cüzi şahsi ve mühmel önermeler
Konusuna göre kaziye çeşitleri	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
<i>(özet olarak metin içinde var)</i>	Şartlı önermelerde icap ve selp
Nakîz’in şartları	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
Aks’in şartları	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Önermelerin maddesi
--	Zarurinin kısımları
--	Mümkünün farklı anlamları
--	Müvecceh ve mutlak kaziyeler
--	Mahsure ve mutlak
--	Kaziyeler arası ilişki ve kaziyelerin birbirini gerektirmesi
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Nakîz
--	Müvecceh ve mutlak kaziyelerin nakîzi
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Aks
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Kıyaslar
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	İktirani kıyaslar
--	Birinci şekilde farklı kipli öncüllerden oluşan kıyaslar
--	İkinci şekilde mutlak ve zaruri öncüllerden oluşan kıyaslar
--	Üçüncü şekilde mutlak ve zaruri öncüllerden oluşan kıyaslar
--	Birinci şekilde mümkün ve vücudi öncüllerden oluşan kıyaslar
--	Birinci şekilde mümkün ve zaruri öncüllerden oluşan kıyaslar
--	İkinci şekilde mümkün ve zaruri öncüllerden oluşan kıyaslar
--	Üçüncü şekilde mümkün ve zaruri öncüllerden oluşan kıyaslar

--	Şartlı öncüllerden oluşan iktirani kıyaslar
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	İstisnai kıyaslar
--	Mürekkep kıyaslar
Burhanın sureti ve had	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Burhanın sureti	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Hakiki kıyaslar	--
İktirani kıyaslar	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Şahsi önermeler	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Mühmel önermeler	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
İstisnani kıyaslar	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Kıyasa benzeyenler	--
Mukassim kıyaslar	--
--	Hulf
Tard ve aks	Aksi kıyas
--	Devri kıyas
--	Öncüllerin nasıl elde edileceğine dair
--	Kıyasın tahlili
--	İstikra
--	Misal
Sebr ve taksim	--
Burhanın maddesi	Kıyasın maddesi
Mugalata	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Cedel	--
Had	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Burhanın öncülleri
Bilimsel sorular (el-metâlibu'l-ilmîyye)	Bilimsel sorular
İnne ve lime burhanları	Burhanın kısımları
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Burhanın sureti
Kavli şarih	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Had burhanla elde edilemez	--
Tanımın nasıl elde edildiği	--
Tanımın zorluğu ve tanım hatalarından korunma	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Mugalata

“et-Tebşira”, Sehlân es-Sâvî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?

Tebşira ile *Besâir* arasındaki en ciddi fark, Kategoriler kısmının eksikliğidir. Bunun haricinde konu başlıkları benzerdir. Fakat Arapça nüshaya göre Farsça nüsha, *Besâir*’e daha çok benzemektedir. Zira Arapça nüshada, *Besâir*’de ele alınan Kipler bahsi eksiktir. Fakat Farsça nüshada kipli kıyaslar bahsi ele alınmıştır.

B. *Tebşira*’nın *Besâir* İle İçerik Olarak Karşılaştırılması

<u>Tebşira</u>	<u>Besâir</u>
Mukaddime	Mukaddime
--	Mantığın mahiyeti ve mantığa olan ihtiyaç
--	Mantığın konusu
Müfret lafızlar	Müfretler
Lafızların delaleti	Lafzın manaya delaleti
Müfret ve mürekkep lafızlar	Müfret ve mürekkep lafızlar
Küllî ve cüzi	Küllî ve cüzi
--	Mevzu ve mahmul
Zatî ve arazi	Küllinin zatî ve araziye taksimi
Zatî ve arazinin kısımları	Zatinin tanımı Arazi hakkında
İsimlerin müsemmalara nisbeti	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
--	Mahiyete delalet eden şey hakkında
<u>(özet olarak meti içinde var)</u>	Cins, tür, fasıl, hasse ve araz
--	Beş tûmelin birbiriyle ilişkisi
--	Beş tûmelin delalet ettiği müfret manalar
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	İsimlerin manaya nisbeti
--	Cevher ve araz
--	Konuya söylenen ve konuda bulunanlar arasındaki ilişki
--	On cins hakkında (yani kategoriler)
--	Cevherin kısımları ve hasseleri
--	Kem, muzaf, keyf
--	Diğer on kategori hakkında

--	Kategoriler arası ilişki
--	Önce ve sonra
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Tasavvuru veren şey yani kavli şarih
--	Tasavvuru veren şeylerin türleri
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Had ve resimde hataya sebep olan şeylerden kaçınmak hakkında
Telifler (yani terkipler ve önermeler)	Tasdiki veren telifler
--	Peri hermenias
--	İsim, kelime ve edat Söz ve kısımları
İlimlerde ihtiyaç duyulan telifler	--
Hüküm yönünden kaziyelerin çeşitleri	--
Konusuna göre kaziye çeşitleri	--
Nakîz'ın şartları	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Aks'in şartları	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Burhanın sureti ve had	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Burhanın sureti	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Hakiki kıyaslar	--
İktirani kıyaslar	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
Şahsi önermeler	Mahsus, mahsur ve mühmel önermeler
Mühmel önermeler	<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>
--	Udul ve tahsil
--	Önermelerde kizb ve sîdka sebep olan şeyler
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Önermelerin maddesi
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Önermeler arası ilişki
--	Kipler
--	Müvecceh ve mutlak önermeler Devam ve zaruret
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Tenakuz
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Aks
<u>(tasnif olarak farklı yerde)</u>	Hüccet ve kısımları
--	Birinci şekil

“et-Tefsira”, Sehlân es-Sâvî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?

	İkinci şekil Üçüncü şekil
--	Muhtelitat
--	Şartlı kıyaslar
--	Şartlı öncüllerden oluşan iktirani kıyaslar
İstisnani kıyaslar	İstisnani kıyaslar
--	Mürekkep kıyaslar
--	Hulf
Kıyasa benzeyenler	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
Mukassim kıyaslar	--
Tard ve aks	Aksü'l-kıyas
--	Devri kıyas
Sebr ve taksim	--
--	Öncüllerin elde edilmesi
--	Kıyasların tahlili
--	İstikraru'n-netaic
--	Doğru öncüllerden elde edilen yanlış sonuçlar
--	Müsadere
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Kıyasa benzeyenler ve aldatıcı kıyaslar
Burhanın maddesi	Huccetlerin maddesi
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Burhan hakkında
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Burhanın hakikati ve kısımları
--	Burhanın cüzleri, mevzusu mesaili ve mebadisi
--	İlimlerin konu problem ve ilkelerde ortak ve farklı yönleri
Mugalata	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
Cedel	--
Had	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
Bilimsel sorular (el-metâlibu'l-ilmiiye)	--
İnne ve lime burhanları	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
Kavli şarih	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
Had burhanla elde edilemez	Had burhan, istikra ya da kismetle elde edilemez; terkip ile elde edilir

--	Burhan ve had arasındaki benzerlikler
--	İlletlerin kısımları
--	İlim, akıl, zan, cehl, zihin, fehm, hads, zeka ve hikmet
<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>	Mugalata
Tanımın nasıl elde edildiği	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>
Tanımın zorluğu ve tanım hatalarından korunma	<i>(tasnif olarak farklı yerde)</i>

Sonuç

Sehlân es-Sâvî, kadılık yapmış yani fıkıh ilmiyle de meşgul olmuş bir alim olup mantık alanında *el-Besâiru'n-nâsırıyye* adlı bir kitap ve *et-Tebşira*, *Risâle fi'l-mantık* ve *Risâle fi tahkiki nakîzi'l-vücûd* gibi çeşitli risaleler kaleme almıştır. Gazzâlî ile çağdaş sayabileceğimiz müellifin en önemli takipçisi olarak Fahreddîn er-Râzî'yi kabul etmek mümkündür. Zira Râzî, eserlerinde kendisine atıf yapmaktadır.

Sâvî'nin eserlerine baktığımızda İbn Sînâ'nın eserlerini okuduğunu görüyoruz. Zira eserinde çoğu defa İbn Sînâ'ya atıf yapmıştır. Hatta özellikle İbn Sînâ'ya ait *el-İşârât ve't-tenbihât*'a özellikle eser ismi vererek atıf yapmaktadır.

Sâvî'nin eserlerinin içeriği incelendiğinde özellikle delalet bahsine, kıyas çeşitlerine ve önermeler arası ilişkiye geniş yer verdiğini görüyoruz. Buradan hareketle İbn Hazm ve Gazzâlî'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Zira Gazzâlî, kelam ve mantık ilminde kullanılan delillendirme yöntemi olması açısından önermeler arası ilişkiye ve kıyas çeşitlerine önem vermektedir. Esâsu'l-kıyâs'ta özellikle buna şahit olmaktayız. Lafız ve delalet ilişkisi, dinî metinlerin anlaşılıp yorumlanması ve bu yorumlara bağlı olarak yapılan içtihatlar için önemlidir. Diğer taraftan kipler ve kiplere göre kıyasın sonuç vermesi, özellikle delillerin zan ve katiyet ifade etmesi için esas alınan bir husustur. Buradan hareketle Sâvî'nin eserlerini kaleme alırken fıkıh ve kelam gibi İslami ilimlerde mantığın kullanımını öncelediğini; buna bağlı olarak da bu teşebbüsün en önemli öncülleri olan İbn Hazm ve Gazzâlî'yi dikkate aldığını söyleyebiliriz.

Çalışmamıza konu olan *Tebşira*'nın Farsça nüshası ve diğer mantık eserleri basılmıştır. Bugün elimizde Cârullah ve Köprülü

“et-Tebşira”, Sehlân es-Sâvî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?

kütüphanelerinde mevcut iki Arapça nüsha, Sâvî’ye değil de Fahreddîn er-Râzî’ye nispetle kayıtlıdır. Fakat araştırmalar neticesinde Sâvî’nin bizzat bu risaleyi “et-Tebşira” olarak isimlendirdiğine ve eserin özet olarak kaleme alındığı ve ayrıntıların bir diğer eseri olan *Besâir*’de incelendiğine dair beyanlara ulaştık. Eserin içeriğini Farsça *Tebşira* ve *Besâir* ile karşılaştırınca *Tebşira*’nın Sâvî’ye ait olduğuna dair kanaatimiz daha da güçlenmiş oldu. Neticesinde *Tebşira*’da *Besâir*’e yapılan atıfların izini sürdüğümüzde bu eserin Râzî’ye değil de Sâvî’ye ait olduğu sonucuna ulaşmış olduk. Şöyle ki Sâvî, *Tebşira*’da, kıyasın en zayıf öncüle tabii olduğu ancak bunun bazı istisnalarının olduğu, bu istisnaların *Besâir*’de incelendiğini ifade etmiştir. *Besâir*’de ise bu söz konusu istisnaların mümkün içerikli önermeler olduğu zikredilmiştir.

Tebşira, *Besâir*’den sonra kaleme alınmıştır. Zira eserde *Besâir*’e yapılan atıfta ayrıntıların bu eserde zikredildiği ifade edilmiştir. Risale aynı zamanda *Besâir*’in bir özettir. Gerek başlıklar gerekse içerik incelendiğinde bu sonuç ortaya çıkmış oldu. Ayrıca risalenin özet olarak kaleme alındığı bizzat metnin kendisinde iki yerde açıkça ifade edilmiştir.

Risalede mantık ilminin bütün konuları mevcuttur. Lafız ve delalet, tanım, beş tümel, önermeler, önermeler arası ilişki, kipler, kıyas, kıyasın içeriği ve formu, kıyasın farklı öncüllere ve kiplere göre sonuç vermesi gibi. Fakat beş sanattan sadece burhan ve mugalata incelenmiş; cedel, şiiir ve hatabeye yer verilmemiştir.

Sâvî’nin bu çalışmasının Râzî’ye nispetle kayıtlı olması bizi müellifin başka eserlerinin de incelenmesi gerektiği sonucuna götürmüştür. Örneğin *Risâle fi’l-mantık*, hem Sâvî hem de Fahreddîn er-Râzî adına kayıtlıdır. Fakat Sâvî’ye ait olan nüsha Farsçadır. Râzî’ye nispet edilen ise Arapça el yazması olarak bulunmaktadır. Klasik bibliyografi kaynaklarında Râzî’ye ait böyle bir eser zikredilmemiştir fakat Sâvî’nin çeşitli risaleler yazdığı fakat bunların kaybolduğu ifade edilmiştir. Bu yüzden adı geçen risalenin kime ait olduğu da tahkike muhtaç bir meseledir.



Kaynakça

et-Tebşira fi’l-mantık, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa: 793-2, vr.92b-116a.

Kitâbu’t-Tebşira, Cârullâh: 1260-2, 229-349.

Turgut AKYÜZ

KAYACIK, Ahmet. "Sâvî ve el-Besâir Adlı Mantık Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe Dünyası*, sy.XXXIX (2004/1), 39-54.

KAYACIK, Ahmet. "Sâvî, Ömer b. Sehlân", *TDVİA*, (2009/XXXVI), 202-203.

RÂZÎ, Fahreddîn. *el-Mantıku'l-Kebîr*, thk. Turgut Akyüz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

SAFEDÎ, İzzettin Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut ve Türki Mustafa, (Beirut: Dâru ihyâi't-türâs, 2000), XII.

SÂVÎ, Sehlân. "Risâle fî tahkiki nakîzi'l-vücûd", *Tebşira ve Dû risâle der mantık*, Millet Kütüphanesi: 279: 157-166.

SÂVÎ, Sehlân. "Risâle fi'l-mantık" veya "Risâle der mantık", *Tebşira ve Dû risâle der mantık*, Millet Kütüphanesi: 279: 125-156.

SÂVÎ, Sehlân. "Tebşira (Farsça)", *Tebşira ve Dû risâle der mantık*, Millet Kütüphanesi: 279, 1-124.

SÂVÎ, Sehlân. *el-Besâiru'n-nâsriyye*, thk. Hasan el-Merâğî, Tahran: Şemsi Tebrizi, 2003).

SİCİSTÂNÎ, Ebû Süleymân. *Tetimmetü Sivânu'l-hikme*, thk. Memduh Hasan Muhammed, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1996), I.



Does "al-Tabsirah" Belong to Sahlân al-Sâwî or Fakhr al-Dîn al-Râzî?

Turgut AKYÜZ*

Extended Abstract

Sahlân al-Sâwî was a Muslim scholar who was engaged in the sciences of fiqh and logic. In the field of logic, he wrote a book titled *al-Basâir al-Nâsriyyah* and three treatises titled *al-Tabsirah*, *Risâle fî al-mantiq*, and *Risâle fî tahqîq al-naqîz al-wujûd*. It is possible to accept Fakhr al-din al-

* Asst. Prof. Dr., Erzincan Binali Yildirim University, Faculty of Divinity, turgutakyuz@hotmail.com.tr

“et-Tebaira”, Sehlân es-Sâwî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?

Râzî as the most important follower of the author, who can be regarded as contemporary with al-Ghazzâlî. Because Râzî refers to him in his works.

When we look at the works of al-Sâwî, we can realize that he read the works of Avicenna. Because he often referred to Avicenna in his works. He even referred to *al-Ishârât wa al-Tanbihât* belonging to Avicenna by giving the name of the work in particular.

When the content of al-Sâwî’s works is examined, we can state that he gives a wide place to especially the mention of signification, types of *qiyâs* and the relationship between propositions. Based on this, it is possible to mention that he was influenced by Ibn Hazm and Ghazzâlî. As a matter of fact, al-Ghazzâlî attaches importance to the types of *qiyâs* and relations between propositions in terms of being the proof method used in the science of *kalâm* and logic. We especially witness this fact in his work *Esâs al-qiyâs*. The relationship between *lafz* and *delâla* is important for understanding and interpreting the texts and of course for *ijtihad* based on these interpretations. On the other hand, the fact that the modalities and the *qiyâs* results according to the modalities are essential points, especially for the evidence to express suspicion and certainty. From this point of view, we can mention that al-Sâwî considered Islamic sciences such as *fiqh* and *kalam* while writing his works, and accordingly, took into consideration Ibn Hazm and Ghazzâlî, who were the most important pioneers of this initiative.

The Persian version of *al-Tabsirah*, which is the subject of our study, and al-Sâwî’s three other logic works have already published. The two Arabic manuscript copies of *al-Tabsirah*, which are preserved in the libraries of Cârullah and Köprülü today, are registered in reference to Fakhr al-din al-Râzî, not to al-Sâwî. However, as a result of the researches, we reached the fact that al-Sawî personally named this treatise *al-Tabsirah*, as well as his own statement that the work was written as a summary and the details were examined in his other work, *al-Basâir*. Comparing the content of the abovementioned copies with *al-Basâir* and the Persian version of *al-Tabsirah*, our belief that the Arabic version of *al-Tabsirah* belongs to al-Sâwî became stronger. When we traced the references to *al-Basâir* in the Arabic version of *al-Tabsirah*, we came to the conclusion that this work belongs to al-Sâwî, not to al-Râzî. That is to say, al-Sâwî stated in *al-Tabsirah* that *qiyâs* is addicted to the weakest premise, but there are some exceptions to it, and these exceptions are examined in *al-Basâir*. And in *al-Basâir*, it is stated that these exceptions are the propositions with possible content.

Turgut AKYÜZ

As can be seen, *al-Tabsirah* was written after *al-Basâir*. Because, the reference to *al-Basâir* in the work contains a statement that the details are mentioned in that work. The treatise is also a summary of *al-Basâir*. This result came out when both the titles and the content have been examined. In addition, it is clearly stated in two places in the text itself that the treatise was written as a summary.

All topics of the science of logic are present in the treatise, such as lafz and delâlah, definition, five universals, propositions, relation between propositions, modalities, qiyas, content and forms of qiyas, qiyas conclusions in according to different premises and modalities. But in the context of the five universals the expressions are only about demonstration (burhân) and sophistical refutations (mugâlata); dialectic (jadal), rhetoric (khatâbah), and poetics (shî'r) are not included.

The fact that al-Sâwî's this work has registered in relation to Razi led us to the conclusion that other works of the author should also be examined. For example, *Risâle fî al-mantiq* is registered in the name of both al-Sâwî and Fakhr al-dîn al-Râzî. But the manuscript copy belonging to al-Sâwî is in Persian, and the manuscript copy attributed to al-Râzî is in Arabic. No such work belonging to al-Râzî is mentioned in classical bibliography sources; but it is stated that al-Sâwî wrote various treatises and some of them was lost. Therefore, to whom the mentioned treatise belongs is also an issue that needs an examination.

Emile Boirac' ın Mantık Görüşleri (Tasavvurât Mantığı)

Remziye SELÇUK*

Özet

Emile Boirac (1851-1917) Osmanlı Devleti'nde, yazmış olduğu bir mantık kitabı ile tanınmıştır. Onun eserinin adı *Mantık*'tır. Bu kitap, Fransızca olarak yazılmıştır. Eser yeni mantık olarak ancak klasik mantıktan da tamamen uzaklaşmadan yazılmıştır. Bu çalışmanın Osmanlı'nın son döneminde, yani Tanzimat'tan sonra çevirisinin yapılmış olmasının sebebi batıda her alanda olduğu gibi mantık ilmi alanında da meydana gelen gelişmeleri yakından takip etme isteğidir. Bu sebepten Reşat Nuri Güntekin tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir. Bu kitap, Osmanlı dönemindeki yeni mantık çalışmalarından haberdar olma açısından önemli sayılan eserlerden biri olmuştur.

Boirac, mantığı bir düşünce ilmi olarak tanımlar. O, mantığı hem amacı hem gayesi olan bir ilim olarak değerlendirir. O, mantığın temellerini Sokrates (M.Ö.469-399) ve Platon'a (M.Ö.428-348) dayandırır. Ona göre Aristoteles (M.Ö.384-322) mantığı sadece felsefeden ayırarak kendine özgü bir ilim haline getirmiştir. Yeni mantık çalışmaları F. Bacon (1561-1626) ve Descartes (1596-1650) ile başlamıştır.

Boirac, mantığı sùri (formel) ve tatbiki (informel) olarak ikiye ayırır. Fikir, hüküm ve muhakeme düşüncenin üç temel formudur. Kavramlar ve fikirler çeşitli şekillerde olabilirler. Kavram, ona göre bir fikrin dille ifadesidir. Fikir ise, zihnin kendi içindeki faaliyetleridir. Kavramlar, soyut ve somut, tekil ve tümel, olumlu ve olumsuz şekilde sınıflandırılabilirler. Fikirler ise, doğru, yanlış, belirsiz ve açık fikirler olarak ayrılır. Beş tümele gelince, bunlar cins, tür, ayırım, ilinti ve özgülüktür.

Tarif, bir kavramın manasının tamamen tahlilidir. Taksim ise, bir fikrin kapsamını tahlilden oluşur.

Bu çalışmadaki amacımız, söz konusu mantık eserinden hareketle Emile Boirac' ın mantığın tasavvurât bölümüne ilişkin görüşlerini ana hatlarıyla da olsa bilim ve kültür dünyasına tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Emile Boirac, mantık, kavram, fikir, beş tümel, tarif, taksim.

* Dr. Öğr. Üyesi, İNÜ, İlahiyat Fakültesi, remziye.selcuk@inonu.edu.tr



Emile Boirac on Logic (Logic of Concepts)

Emile Boirac (1851-1917) was known for his logic book in the Ottoman Empire. The name of his work is *Logic*. This book is written in French. This book is written about the new logic, but also without completely departing from classical logic. The reason why this study was translated in the last period of the Ottomans, ie after Tanzimat, is to closely follow the developments in the field of logic as in every field in the west. For this reason, it was translated into Ottoman by Reşat Nuri Güntekin. This book is one of the important works in terms of acquiring knowledge about the new logic in the Ottoman period.

Boirac defines logic as a science of thought. According to him, logic is both a purpose and aims as a science. He bases the foundations of logic on Socrates (469-399 BC) and Plato (468-348 BC). Aristotle (M.Ö.384-322), on the other hand, separated logic from philosophy and made it a unique science. New logic studies began with F. Bacon (1561-1626) and Descartes (1596-1650).

Boirac divides logic into formal and informal. Idea, judgment and reasoning are three basic forms of thought. Concepts and ideas can take many forms. According to him, the concept is the expression of an idea in language. The idea is the activities within the mind itself. Concepts can be classified as abstract and concrete, singular and universal, positive and negative. Ideas are divided into true, false, ambiguous and open ideas. As for the five universals, they are genus, species, distinction, correlation and specificity.

The description is a complete analysis of the meaning of a concept. The classification consists of an overlay of an idea.

The aim of this study is to introduce the views of Emile Boirac to the world of science and culture, albeit outlined.

Keywords: Emile Boirac, Logic, concept, idea, five universals, describe, division.



Giriş

Yeniçağ'da pozitif bilimler ve matematikte görülen gelişmelerle birlikte yeni mantık çalışmaları ortaya çıkmış, klasik mantığın yanında yeni mantık cereyanları gündeme gelmiştir. Bilindiği gibi Francis Bacon (1561-1626), *Novum Organum* adlı kitabında yer alan fikirleriyle yeni mantık hareketinin önemli bir aşamasını gerçekleştirmiştir. Bu çalışmasıyla Aristoteles'in kıyasına karşı tümevarım metodunu savunmuştur. İlimlerde metot meselesinin mantıkta ağırlık kazanması ve mantık kitaplarına metot bahsinin eklenmesi söz konusu olmuştur.¹ Fakat

¹ İbrahim Emiroğlu, TDV İslam Ansiklopedisi, "Mantık", pdf, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>, erişim:24.06.2019.

modern felsefedeki mantık cereyanları hareket noktasını bulamamıştı. Çünkü, kıyasla birlikte bütün dedüksiyon reddedilmiş; tümevarım sağlam bir temele bağlanamayarak, yalnızca tabiatın incelenmesine bağlı bir süreç şeklinde bırakılmıştır. Mantığa yeni bir yön kazandıran, bilimin akıl yürütme şekillerini ortaya koyan ve bu itibarla Aristoteles'e karşı yeni mantığın asıl kurucusu Rene Descartes (1596-1650)' tır.²

Yeniçağ felsefesinde Batı'da mantık alanında ortaya atılan bu yeni fikirlerden Osmanlı'da ancak Tanzimat'tan sonra haberdar olunmuştur. Bu dönemden sonra batılı eserlerden yapılan çeviriler artmıştır. Bunlardan biri de bu makalede mantık görüşlerini ele aldığımız Emile Boirac'ın *Mantık* adlı eserinin çevirisidir. Bu eser Reşat Nuri Güntekin tarafından 1912 yılında Osmanlıcaya çevrilmiştir. Asıl dili Fransızca'dır. Yeni mantık görüşleri çerçevesinde yazıldığı için ve de Osmanlı'nın son dönemi Cumhuriyet'in ilk yıllarına ait bir çalışma olduğundan oldukça önem arz etmektedir. Nitekim o dönemde batıda meydana gelen diğer ilimlerle beraber mantıktaki gelişmelerden de haberdar olunmak gayesiyle bu çeviri mantık camiasına kazandırılmıştır.

Biz de bu çalışmada Boirac'ın mantık görüşlerini, mantığın tasavvurât bölümü ile sınırlayarak ele alacağız.

A) Mantığın Tanımı ve Taksimi:

Boirac'a göre mantık bir düşünce ilmidir. Aynı zamanda mantık bir düşünme sanatıdır.³ Mantık hem sanat olabilecek bir ilimdir ve hem de ilim üstüne kurulan bir sanattır.⁴ Bu şekilde mantık tanımı pek yaygın olmayan ancak dikkat çeken bir tariftir. Nitekim Boirac'la aynı zaman dilimini paylaşmış İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), mantığı, "*kuralları olan bir alettir ki ona riayet zihni fikirdeki hatalardan alıkoyar.*"⁵ şeklinde tanımlamıştır. Ancak o eski ve yeni tanımları, mantığın konusu ve gayesini de göz önüne alarak çeşitli mantık tanımları da yapmıştır.⁶

² Hilmi Ziya Ülken, "*Türkiye'de Tanzimat'tan Sonraki Mantık Hareketleri*", 4, Bkz. İsmail Köz, *Modern Türk Düşüncesinde Mantık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XLIII (2002) Sayı 1, 135-169, Necati Öner, *Klasik Mantık*, 5. Baskı, (Ankara: Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), önsöz.

³ Emile Boirac, *Mantık*, trc. Reşat Nuri Güntekin, (İstanbul: Kanaat Kitapçısı, 1331), 3

⁴ Boirac, *Mantık*, 3.

⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Mi'yâr-ul Ullûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, evrak no: 3743, 8, *Felsefe Dersleri*, (İstanbul: Hukuk Matbaacısı, H. 1330), 5

⁶ Bkz. İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 36-37.

Boirac, mantığın hem konusu hem de gayesi olan bir ilim olduğunu belirtir. Bu açıdan mantığın, “fikirlerin doğru olmak için sahip olması gereken şartların ilmidir”, yahut daha sade olarak “mantık hakikatin şartlarının ilmidir.” şeklinde tarif edilmesinin doğru olacağını belirtir.⁷

Boirac’a göre, mantığın fikirleri tanımlardan, hükümleri önermelerden, muhâkemâtı da dilin yapısından ayrılmaz.⁸ Mantığı şekille sınırlayanlara karşı Boirac mantığın, sadece teorik bir bilgi elde etme görevinin bulunmadığını, mantığın fikri idare ve kontrol gibi işlevlerinin de bulunduğunu iddia eder.⁹ Çünkü bir kısım kurallar, düşünülen şeylerin tabiatına bağlı değildir. Bu açıdan yalnız düşüncenin biçimini mantık kurallarını dikkate alarak oluşturmak da kabul edilebilirdir.¹⁰

Düşüncenin bu formel şartlarını şu şekilde belirtebiliriz: zıtlığın olmaması ve fikrin kendi içinde uyumu.¹¹ Bu iki kural düşünülen şeyin tabiatına bağlı olmayan şartlardır. Dolayısıyla bu şartlar genel ve zorunludur.¹² Ancak yine de Boirac, “Ancak bu şartlara sahip bulunmak bir fikrin zorunlu olarak doğru olması anlamına geldiği söylenemez.”¹³ der.

Boirac’a göre hakikatin bir şartı daha vardır ki bunu belirlemek için mutlaka fikrin konusunu dikkate almak gerekir. Bu şart şudur: fikrin konularıyla uygunluk göstermesi. Konu burada belirleyicidir. Konuların yapısı birebir bu şartlara uygunluk gösterir. Onun için bunlar hususidir ve her ilimde az çok kullanılırlar.¹⁴

Boirac, yukarıdaki ifadelerle dayandırarak mantığın iki çeşidi olduğunu ifade eder. Bu iki çeşit şunlardır: genel veya sûri mantık ve tabikî veya özel (hususî) mantık.¹⁵

Özel mantık fikrin yapısı ve konusundan oluşan özel kurallarını inceler. Genel veya özel mantık her ikisi de hem teorik hem pratik olarak görülür. Bununla beraber eski mantıkçılar tabikî mantıkta, Boirac’a göre, sûri mantıkta olduğundan daha çok kurallar, şartlar kabul etmişlerdir. Ancak Boirac bu kısımda örneklendirme yapmamaktadır.

⁷ Boirac, *Mantık*, 4.

⁸ Boirac, *Mantık*, 4.

⁹ Boirac, *Mantık*, 4.

¹⁰ Boirac, *Mantık*, 4.

¹¹ Boirac, *Mantık*, 4.

¹² Boirac, *Mantık*, 4.

¹³ Boirac, *Mantık*, 4.

¹⁴ Boirac, *Mantık*, 4.

¹⁵ Boirac, *Mantık*, 4.

B) Mantığın Tarihçesi:

Boirac mantığın temellerini Sokrates ve Platon'a dayandırır. Çünkü bu ikisi idrakin ve düşünsel hükümlerin esasını kurmuşlardır.¹⁶ İzmirli İsmail Hakkı da mantığın aynı şekilde Sokrates ve Platon'dan başlatılması gerektiğini savunmaktadır.¹⁷ Ona göre Sokrates ve Platon "*ilm-i mantığı tasavvur ve tasdik nazariyeleriyle*" hazırlamışlardı. Fakat Boirac der ki "*onların nazarlarında mantık, daima bir sanat olarak kalmış, sanata münazaradan ibaret kalmış ve felsefenin meselelerine genel olarak onun tabikâtından ayrılmamıştır.*"¹⁸

Aristoteles, ilk defa mantığı felsefenin çeşitli bölümlerinden ayırmış ve muhakemenin (kıyasın) şekil ve suretini mantığın özel konusu kabul etmiştir.¹⁹

Yeni arayışlar içerisinde Bacon ve Descartes Aristoteles'in bu tamamen sûrî mantığını, mutlak bir verimsizliğe mahkûm ederek bir usul ilmi oluşturmaya çalışmışlardır.²⁰ Bacon'la birlikte yeni (ama daha doğrusu: yeniden) bir endüksiyon kuramı geliştirildi ve endüktif çalışan deneysel bilimlerin kurulması ve geliştirilmesi desteklendi.²¹ Hatırlanacak olursa Bacon, *Novum Organum* adlı eserinde bu yetersizliği ele almış ve yeni bir mantık fikrinin oluşması gerektiğini savunmuştu.²² Descartes ise ilimlerin sağlam temellerinin olmadığını, düşüncenin şüpheyle yola çıkarak ancak gerçekliğe ulaşabileceğini belirtir.²³ Boirac, Descartes'ın basit ama temkinli bir şekilde genel bir usûl çıkarabildiğini savunur.²⁴ Ali Sedad (1857-1900), yeni mantık çalışmalarında Bacon'ın eskiden mantıkta mevcut konuları yeniden dile getirmekten başka bir şey yapmadığını belirtir.²⁵

¹⁶ Boirac, *Mantık*, 5.

¹⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 4.

¹⁸ Boirac, *Mantık*, 6.

¹⁹ Boirac, *Mantık*, 6.

²⁰ Boirac, *Mantık*, 5.

²¹ Doğan Özlem, *Mantık*, (İstanbul: Notos Yay., 2011), 373.

²² Francis Bacon, *Novum Organum*, trc. Talip Kabadayı, (Ankara: Bilgesu yay. 2015), 30-31.

²³ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, trc. Murat Erşen, (İstanbul: Say yay., 2015), 38-43.

²⁴ Boirac, *Mantık*, 6.

²⁵ Ali Sedad, *Mizânul Ukûl*, 1. Baskı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. 2015), 126

Boirac'a göre, Port- Royal mantıkçıları Aristoteles ve Descartes'ın fikirlerini birleştirmeye çalıştılsa da başarılı olamadılar.²⁶ Ona göre daha sonraki yıllarda verimli kabul edilecek bir takım diğer çalışmalar, Hamilton (1788-1856), Stuart Mill (1806-1873) ve Claude Bernard'ın (1813-1878) çalışmalarıdır.²⁷

C) Sûri Mantık

1- Sûri Mantığın Taksimi

Boirac'a göre düşünmenin üç temeli vardır: Fikir, hüküm, muhakeme.²⁸ Ona göre, her muhakeme hükümlerden, her hüküm fikirlerden meydana gelir, her fikir ya daha sade fikirlerden meydana gelir yahut başka fikirlerle birleşerek daha farklı bir fikri vücuda getirir. Mantık, fikir ve dille ifadeyi ayrı tutmadığından her fikre bir kavram, her hükme bir önerme, her muhakemeye bir burhan karşılık gelir.

Sûri mantık üç büyük nazariyeyi içerir: Fikirler veya kavramlar nazariyesi, hükümler veya önermeler nazariyesi, muhakemât veya burhanlar nazariyesi. Ona göre bu nazariyeler birbiriyle bağlantılıdır.²⁹ Bu üç nazariye Boirac mantığının temelini oluşturur.

2- Sûri Mantığın Esasları

Sûri mantık özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı kurallarına dayanır: Bir şey ki varsa, vardır, bir ve aynı şey hem var hem yok olamaz. Boirac'a göre bu kurallardan şu neticeler çıkar: öncelikle kendisinde çelişki bulunan her şey zorunlu olarak yanlıştır. Çelişkili fikirlerden meydana gelen her fikir, yüklemi konusunu reddeden her hüküm, neticesi öncüllerini reddeden her muhakeme mecburen yanlış olan fikirlerdir. Bunun içindir ki bu kabil fikirler muhakemeler zihne "imkansız"lardan başka bir şey arz etmezler.³⁰

İkinci olarak, daha önce düşünülmüş bir şeyin aynı olan her şey (önceki düşünce doğru farz edildiği halde) zorunlu olarak doğrudur. Önceden düşünülmüş herhangi bir fikrin aynı olan bir fikir, yüklemi konusundan çıkarılan her hüküm, öncülleri neticeyi reddetmeyen her

²⁶ Boirac, *Mantık*, 6.

²⁷ Boirac, *Mantık*, 6.

²⁸ Boirac, *Mantık*, 6.

²⁹ Boirac, *Mantık*, 6.

³⁰ Boirac, *Mantık*, 6.

muhakeme zorunlu olarak geçerli olan fikir şekillerindedir.³¹ Boirac, eğer fikirler, birbirini ne doğrulayan ne de reddeden bir durumda ise “*sûri mantık nazarında tarafsızlık durumu oluşur ve o zaman ihtimallerden bahsedilir.*”³²

D) Kavramlar ve Fikirler

Kavram, Boirac'a göre, “*bir fikrin dille ifadesidir.*”³³ İzmirli buna “lafız” demektedir.³⁴ Boirac'ın bu tanımına katılmamaktadır.³⁵ Boirac, kavramla sûreti karıştırmamak gerektiğini savunur. Ona göre sûret bir şeyin bıraktığı hatıradır.³⁶

Yine Boirac fikir üzerinde durur. O fikri, “*soyutlama, genelleme, sentez, gibi zihnin birtakım faaliyetlerinin neticesi*”³⁷ olarak tanımlar. Zihin bunlar sayesinde bir fikrin başka bir fikirle ortak olduğu özellikleri ve benzerlik unsurlarını kavrar. Yine zihin, fikrin başka fikirlerden ayrı düştüğü ya da fikrin mümkün olmadığı bazı durumlarda ise bu fikirlere atıfta bulunarak faaliyetine devam eder. Çünkü zihin dış dünyada olan ve olmayan birçok şey içerir.³⁸ Boirac'ın bu ifadeleri David Hume (1711-1776)' un zihin ve süreçleri açıklama biçimiyle benzerlik göstermektedir. Nitekim o da insan tabiatının zihinsel verileri üzerine yaptığı incelemede, zihnin birçok karmaşık durumlarla karşılaştığını, benzerlik, zıtlık, bölümlenme, andırım, vs. güçlerle ilerlemesine devam ettiğini ifade eder.³⁹

a) Kavram ve Fikir⁴⁰ Çeşitleri:

a.1. Somut ve Soyut kavramlar:

Somut bir kavram, bir şeyin veya bir varlığın fikridir. Bitki, hayvan, insan, fikirleri somuttur. Soyut fikir ise ait olduğu eşyanın ya varlıklarından arındırılarak elde edilmiş bir sıfat veya bir bağlantının fikridir. Misâl: Hayat, merhamet, fikirleri vs.

³¹ Boirac, *Mantık*, 7.

³² Boirac, *Mantık*, 8.

³³ Boirac, *Mantık*, 8.

³⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, (İstanbul: Hukuk Kitapçısı, 1330), 66

³⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 66 dip not.

³⁶ Boirac, *Mantık*, 8.

³⁷ Boirac, *Mantık*, 8.

³⁸ Boirac, *Mantık*, 9.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir inceleme*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea yay. 2016), 22

⁴⁰ Kitabın çevirisinde başlık bu şekilde kullanılmıştır. Malumdur ki eserde de kavram ve fikir şeklinde alınmış olacağından biz de aynı şekilde ele alıp devam ettik.

Genel itibariyle soyut kavramlar, sıfatlardan ve fiillerden türetilmiştir. Mesela; beyazlık fikri beyaz sıfatından, hareket fikri, hareket etmek fiilinden çıkmıştır.⁴¹

a.2.Tekil ve Tümel kavramlar:

Bir kavramın tekil olması demek yegâne bir şey veya bir olayın fikri olması demektir. Misal; Zöhre Yıldızı, Fatih Sultan Mehmet, 1440 senesi, gibi.⁴²

Tümel kavramlar, bir fikir veyahut bir sınıf şeyler ve olayların fikridir. Mesela: yıldız fikri, Fatih fikri, sene fikri. Dillerde tekil fikirler ya özel ya da yalnız bir şeyi veya olayı ifade edecek surette bir araya getirilmiş cins isimleri ile ifade edilir. Mesela: 1915 savaşı, fikri cins isimlerden birleştirilmiş bir tekil kavramdır ki yalnız bir olayı ifade eder. Esas itibariyle tekil fikir, tümel fikirlerden vücuda gelmiş bir tamlamadır. Tekil fikrin, yalnız bir şey veya bir olaya uygulama özelliğinin nedeni bir özel isim veya bir şekle bağlı bulunmasından ileri gelir.⁴³

Tekil ve tümel kavramlar birbirleriyle bağlantılıdır. Tekil kavramlar kendi kendileriyle özdeşir ve diğer tekil kavramlardan çelişmezlik ilkesi gereği ayrılırlar, ayrı dururlar. Genel kavramlar ise, birbirlerinden ayrı olan bu tekil kavramlar arasında ortak özellikleri bakımından özdeşlik kuran kavramlardır. Başka bir deyişle, genel kavramlar, birbiriyle özdeş olmayan tekler (individuumlar) arasında, bu tekleri ortak özellikleri bakımından özdeş kılan kavramlardır.⁴⁴

Genel kavramlar, belli olmayan miktarda şeyler ve olaylara uygulanabilir. Bunları bazen anlamlarının bütün kapsam ve genişliği dahilinde elde ederiz. Mesela; “insan fanidir” önermesinde “insan” kavramı manasının bütün kapsamı ve genişliğiyle içinde gizli halde bulunur. Bazen de “bazı insanlar âlimdir” cümlesinde olduğu gibi bir kısım kapsamı kastederek kullanırız.⁴⁵ Bu ikinci halde kavramlar cüz’i bir manada kullanılmıştır. Fakat bunu cüz’i kavramların tümel kavramlardan büsbütün başka sınırlı bir çeşidi ve sınıfı olarak değerlendirmemelidir.

⁴¹ Soyut ve somut şeklinde, kavramların bu ayrımı ontolojik ve epistemolojik bir ayırım olduğu, asla mantıksal olmadığı da tartışılmıştır. (Özlem, Mantık, 70)

⁴² Boirac, *Mantık*, 10.

⁴³ Boirac, *Mantık*, 11.

⁴⁴ Doğan Özlem, *Mantık*, 7. Baskı, (İstanbul: Anka Yay. 2004), 88.

⁴⁵ Boirac, *Mantık*, 11.

Çünkü bunlar tümel kavramların bir değişkeninden başka bir şey değildir.⁴⁶

a.3.Olumlu ve Olumsuz Kavramlar:

Fikirler şeylerin yapısına göre zorunlu olarak iki sınıfa ayrılır. Her şeyde fikir kendi kendini bir yönden tasdik, bir yönden reddeder. Mesela “canlı” kelimesini alalım. Her şey ya canlıdır ya değildir. Demek oluyor ki her olumlu fikre olumsuz bir fikir, her olumsuz fikre olumlu bir fikir karşılık gelir. Herhangi olumlu bir fikre bir olumsuzluk edatı ilave etmek suretiyle olumsuzunu bulmak mümkündür. Mesela akıllı, akıllı değil, sağlıklı, sağlıklı değil vs.⁴⁷

b) Fikirler ve Kavramlar Arası İlişkiler:

- 1- İçlem: Boirac alışılmış tarzda kavramların içlem ve kaplam olmak üzere iki ayrı özelliği olduğunu belirtir. Ona göre bir fikrin içlemi o fikri oluşturan daha basit fikirlerin toplamıdır. Bu basit fikirlerden her birisi o fikre yüklem olabilir. Mesela: üçgen fikrinin içlemi yekdiğerini doğrulayan üç düz çizgi ile sınırlı bir şekli içerir.⁴⁸
- 2- Kaplam: Bir fikrin kaplamı ve genişliği bu fikrin muhatap edebileceği şeylerin toplamıdır. Mesela: hayvan fikri mevcut olmuş olacak, tasavvur edilebilecek bütün hayvanlara kabul edilebilir uygulamadır. Fikirler ile konuları arasındaki ilişki, sūri mantık açısından ele alınacak olursa, kaplamı şöyle tarif etmek daha uygun olacaktır: Bir fikrin kaplamı, kendisinin içeriği olan ve yüklemelerinden biri hükmünde bulunduğu, birleşmiş fikirlerin toplamıdır. Mesela: üçgen fikrinin kaplamı ve genişliği, üçgen üç kenarı olan, üçgen üç açısı olan vs. fikirleridir. Çünkü üçgen fikri bu fikirlerin yüklemeleriyle sınırlıdır.⁴⁹

E) Beş Tümel

Boirac, fikirlerin içlem ve kaplam durumlarında bazı hallerin oluştuğunu belirtir ki bunlara klasik mantıkta “beş tümel” adı verilir. Tümelere öncelikle özsel ve ilintisel olarak değerlendirip daha sonra beş

⁴⁶ Boirac, *Mantık*, 11.

⁴⁷ Boirac, *Mantık*, 12.

⁴⁸ Boirac, *Mantık*, 12.

⁴⁹ Boirac, *Mantık*, 13.

tümeli cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti olarak ayırmak⁵⁰ daha belirleyici olarak görülebilir. Ancak Boirac bunlara üç hâl tahsis eder:

- 1- İki kavramdan kaplamı daha geniş olana cins, az olana tür denir. İnsan, cins; esmer türdür. İçlem bakımından fikirler ikiye ayrılmaktadır: birincisi özellikleri barındıran cins, diğer genel özelliklerdir ki bunlara da “ayırım” adı verilir.

Misal: İçlem açısından “memeli” fikri, cinsi ifade eden “omurgalı” fikri ile türü tayin eden memeli fikirlerinden meydana gelir. Bunun gibi “insan” fikrinde, “hayvan” fikri cins, “konuşan” fikri ayırımdır. İçlem bakımından yekdiğerine dahil sayısız fikirleri öyle bir zincir halinde dizmek mümkündür ki her fikir kendinden önce gelen fikre nazaran tür, kendinden sonra gelen fikre nispetle cins olur. Ancak bu zincirde birinci fikir yalnız cins, en son fikir de sadece tür olabilir. Bu fikirler zincirinden bir misâl verelim: varlık, canlı, hayvan, omurgalı, insan, beyaz ırk, Asyalı, Türk, İstanbullu. Bu zincirde herhangi bir fikirden bir önce gelen fikre “yakın cins”, diğer cinslere de “uzak cins” denir. Yukarıdaki misalde Asyalı fikri Türk fikrinin yakın türü, insan, hayvan, varlık, vs. gibi diğer fikirlerden herhangi biri de uzak türdür. Zincirde göze çarpan noktalardan biri de kaplam çoğaldıkça içlemin azalması, içlem çoğaldıkça kaplam eksilmesidir.⁵¹

- 2- İkinci duruma gelince; Misal olarak memeli ve kuş fikirlerini alalım. Bu iki fikir gerek içlem gerek kaplam itibari ile yekdiğeriyle alakasızdır. Fakat her ikisinin içleminde omurgalı fikri ortak olduğu gibi her ikisi de bu ortak fikrin kaplamına dahildir. Bu iki fikir bir cinsin iki ayrı türüdür. İçlem açısından her ikisi ortak bir cins fikri ile “türsel ayırım” adı verilen ve her birinde başka iki ayrı kısımdan meydana gelir.⁵²

- 3- Üçüncü duruma gelince; bazı fikirler de vardır ki yekdiğerinde dahil olmadıkları gibi müşterek bir fikir de barındırmazlar. Misal: memeli, üçgen, beyaz, fikirleri. Böyle hiçbir unsuru ortak olmayan fikirlerde iki durum söz konusu olur:

⁵⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 1. Baskı, (Ankara: Ferc Yay. 1998), 30.

⁵¹ Boirac, *Mantık*, 13-14.

⁵² Boirac, *Mantık*, 14.

Öncelikle: iki fikir içerdikleri daha basit fikirlerin kabul edilmeyen çıkarım olmaları sebebiyle zorunlu olarak uyum sağlayamaz. Mesela: memeli ve üçgen fikirlerinden birincisinin içleminde varlık, ikincisinin içlemine sıfat fikri dahildir ki bunlar uyuşma kabul etmeyen fikirlerdir.

İkinci olarak: Beyaz ve üçgen fikirlerinde olduğu gibi fikirlerinden biri zorunlu olarak diğerini bozan değildir. Ayrıca onu içermez. Bu fikirler ortak bir unsura sahip olmasalar bile -aralarında zıtlık bulunması yönüyle- yekdiğeriyle ters olabilirler. Mesela; kitap ve kırmızı fikirleri böyledir. Bu ikinci halde bir fikrin yüklemine sahip olması mümkün olan bir başka fikre "araz (ilinti)" ismi verilir. Gerçekte bir memelinin beyaz ve bir kitabın kırmızı olması halleri arazidir. Bilakis bir fikrin zorunlu yüklemelerinin, o fikrin içeriğini teşkil eden yüklemelerin hepsine birden "zat" ismi verilir. Memeli omurgalı olmak bir memelinin zâtıdır. Zât cinsi meydana getiren yüklemeler ile türü oluşturan yüklemeleri (ayrımları) barındırır. Eski mantıkçılar önermeleri bu açıdan iki sınıfa ayırmışlar ve yüklemi konunun içinde olmayanlara da "arazi (ilintili)" ismi vermişlerdir. Kant, zati önermelere "analitik" arazi önermelere "sentetik" ismini veriyor.⁵³

Boirac'a göre fikirlere⁵⁴ gelince ona göre, fikirlerin formel gerçeklikleri şunlara dayanır:

- 1- Doğru fikirler,
- 2- Yanlış fikirler,
- 3- Belirsiz fikirler,
- 4- Açık fikirler.⁵⁵

Fikirlerin doğru olmaları için ne gibi şartlara sahip olmaları gerekir?

Doğruluk ve yanlışlık ancak hükümlere kabul edildiği için bir fikrin doğru veya yanlış olmayacağı yolunda bir itiraz olabilir. Gerçekte hem sürüngen hem uçan hem de memeli bir hayvan tasavvuru yanlış değildir. Hata böyle bir hayvanın var olduğu veya olabileceği hakkında verilen hükümdedir.⁵⁶ Dahası her fikir mevcut veya mümkün bir şeyin temsilidir.

⁵³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, trc Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yay. 2017), 146-148

⁵⁴ Eserin çevirisinde kavram değil de fikir kullanıldığından biz de çeviriye bağlı kalarak aynı şekilde kullandık.

⁵⁵ Boirac, *Mantık*, 16.

⁵⁶ Boirac, *Mantık*, 16.

Remziye SELÇUK

Ve o şeyin hakikatının ve herhalde mümkün olacağı onayını gerektirir. Bir fikrin konusu bazen mevcut veya mümkün bazen de mevcut olmayan ve hatta mümkün olmayandır. Birinci halde fikir potansiyel olarak doğru, ikinci halde ise potansiyel olarak yanlıştır.⁵⁷ Şu hâlde hakiki veya mümkün bir konusu olan her fikir doğru, konusu olmayan her fikir ise yanlıştır.

Tatbikî mantık ancak gerçeklik alanında konusu olan bir fikri doğru kabul eder. Sûri mantık ise bir fikri doğru kabul etmek için zihinde bir konuya ihtimalle ilintili olmasını yeterli görür.⁵⁸

Bir fikrin böyle sûreten doğru olmasında şart zorunlu ve gerekli olarak çelişkiden uzak olmasıdır. Buna karşın her çelişkili fikir (mesela kenarı olan bir daire, şekilsiz bir cisim, fikirleri) hem şeklen ve hem sonuç olarak yanlıştır.⁵⁹

Mademki çelişmezlik düşüncenin zorunlu bir kanunudur. Şu hâlde zihnin çelişkili fikirler edinebilmesi neden ileri gelir? Bunun sebebini fikirlerin açık olmamalarında aramak gerekir.⁶⁰ Leibniz'a göre: "Bize bir şeyi tanıtmaya yeterli olan, başka bir deyişle yanılmaksızın konuya uygulayabildiğimiz her fikir açık, bu şarttan mahrum olan fikirler de belirsizdir. Bütün unsurlarını tanıyıp ayırt edebildiğimiz, diğer bir ifadeyle bizce tahlil edilebilen her fikir açık, bunun aksi olan fikirler de açık olmayandır."⁶¹

Fikirlerin anlaşılabilirliği daha ziyade kaplımlarına, açıklığı da içlemlerine tabidir. Bir fikir açık olmadığı halde anlaşılır olabilir. Mesela bir bahçıvan yetiştirdiği çiçeklerin türleri hakkında anlaşılır bir fikre sahiptir. Yani fikri konularına uygulayabilir. Fakat bu fikir açık olmayabilir. Yani bahçıvanın fikrin içlemini tahlil edememesi mümkündür. Bitki aliminin fikri ise hem anlaşılır hem açıktır.⁶²

Anlaşılır olan her fikir zorunlu olarak açıktır. Şu hâlde fikirlerde anlaşılabilirlik bazen tecrübe ve uygulama vasıtasıyla elde edilir. Bazen açıklık doğal olarak onun gibi içlemin tahlilinden doğar. Sûri mantık

⁵⁷ Boirac, *Mantık*, 16.

⁵⁸ Boirac, *Mantık*, 17.

⁵⁹ Boirac, *Mantık*, 17.

⁶⁰ Boirac, *Mantık*, 17.

⁶¹ Nusret Hızır, *Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz*, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1058/12790.pdf>, erişim: 06.07.2019, 435.

⁶² Boirac, *Mantık*, 18.

anlaşılrlığın yalnız bu ikinci çeşidiyle ilgilenir. Sûri mantık açısından bir fikir anlaşılır olması mutlaka açık olmasına bağlıdır.⁶³

Zihin çok kere kelimeyi fikir yerine koyduğu için açık olmayan fikirlerin bütün unsurları zihnimize mevcut bulunmaz. Bu sebeple fikrin muzlim kalan kısmında çelişki bulunabilir. Çelişkili fikirlerden kaçınmak için en iyi vasıta her birisinin işlemi mümkün olduğu kadar tam bir şekilde tahlil ile anlaşılır ve açık fikirler haline getirmektir.⁶⁴ -Nitekim neopozitivist filozofların savunduğu bir görüşe göre, düşünmenin en basit birimi kavram değil önermedir. Düşünme de ancak dil içerisinde ve dil aracılığıyla gerçekleşebilen bir edimdir.⁶⁵

Tahlil düşüncede, sûri mantık açısından bir isabet ettirmenin, yani doğruluğun şartıdır. Tatbiki mantık açısından ise yetenek ve beceri gerektiren bir şeydir. Gerçekte bir kısım işlemi belirsiz ve bilinmez bir fikrin nasıl şeylere tatbik edileceği ve işleminin şeylerin tabiatı ile nasıl uygun hale getirileceği merak konusudur. Bir fikrin açıklık ve belirliliği için oluşturulan fikrin işlemine "tarif" denir.⁶⁶

F) Tarif:

Boirac'a göre, yukarıda da belirtildiği gibi tarif, bir fikrin içeriği ve neticesi olarak bir kavramın manasının tamamen tahlilidir.⁶⁷

Tariflerin özellikleri iki kısma ayrılabilir:

- 1- "Tarif bir önerme ile ifade edilir". Fikri ifade eden kavram bu önermenin konusunu, o kavramın manasını yahut işlemi ifade eden daha sade fikirlerde yüklemine teşkil eder. Tarif adı verilen bu önerme bir tahlilden ibarettir. Tariflerde manayı değiştirmeden konuyu ve yüklemi ters döndürmek mümkündür.⁶⁸ Burada Boirac tarif cümlesinin döndürülebileceğini belirtmektedir. Çünkü "tahlil tam olduğu için konu yüklem karşılığı ve aynısı"⁶⁹dır. Yine Boirac'a göre

⁶³ Boirac, *Mantık*, 18.

⁶⁴ Boirac, *Mantık*, 18.

⁶⁵ Özlem, *Mantık*, 68.

⁶⁶ Boirac, *Mantık*, 19.

⁶⁷ Boirac, *Mantık*, 19.

⁶⁸ Boirac, *Mantık*, 19.

⁶⁹ Boirac, *Mantık*, 19.

tarif için “*efradını cami, ağyarını mâni olmalıdır.*”⁷⁰ denilmiş olması bu sebeptendir.

Boirac, yukarıdaki ifadelere daha da açıklık getirir. Ona göre, bir fikrin işlemi tamamıyla ifade etmeyen yahut işlemde mevcut olmayan fikirler ilave eden her tarif bu kurala aykırı olması itibariyle yanlıştır. Ancak işlemdeki fikirlerin değerlendirilmesi yeterli gelemez, bu fikirleri başka şekillerde düzenlemek ve sınıflamak da gerekir. Bu fikirlerin işlemi teşkil eden unsurlardan bir kısmının başka fikirlerle ortak, bir kısmının da o fikre özgü olduğunu daha önce görmüştük. Ortak fikirlerin hepsini yakın cins fikrinde toplamak mümkündür.⁷¹ Çünkü yakın cinsten kendisinden önce gelen bütün cinslerin içeriği dahildir. İkinci kısım fikirler ise o fikre aynı cins mensup diğer fikirlerinden ayrı düşenlerle elde edilebilir, bu ayrıma “türün ayrımı” (difference specifique) adı verilir.⁷² Bu esastan da tarifin şu ikinci kuralı çıkarılır:

2- “Tarif, yakın cins ile türün ayrımından elde edilir.”:

- a) Bu kural şunu ifade etmektedir: Ancak bileşik ve sabit bir içeriği olan fikirler tarif için geçerlidir. Basit fikirler ve yüksek cinsleri (cins-i âlileri) tarif mümkün değildir. Bunun gibi ferdi özellikleri ve olayları da tarife imkân yoktur. Ferdin kendine özgü bir zâtı yoktur. Fert mensup olduğu yakın cinsin fikri ile belirli bir şekilde çok ve değişken ilintilerden oluşur. Bu sebeple ferdi tasvir etmek mümkün ise de tarif etmek mümkün değildir.⁷³

Boirac’a göre, Aristoteles’ten itibaren mantıkçılar tarifi iki sınıfa ayırmışlardır: İsm’in tarifi veya ismî tarifler, şeyin tarif veyahut hakiki tariflerdir. İsm’in tarifi isteğe bağlı ve keyfi, şeyin tarifi ise zorunludur. Bunun içindir ki ismi tariflere itiraz edilemez. Onlar ispat edilmek ihtiyacından doğar. Halbuki hakiki tarifler kabul, ret, itiraz ve ispata muhtaçtır.⁷⁴

- b) Yukarıdaki ifadelerden çıkarılacak ikinci bir neticede şudur:

İsm’in tarifi, çoğunlukla bir tetkik ve araştırmanın öncesi, şeyin tarifi ise o araştırmanın neticesidir. Bu şekilde ayırım bir değere kesin olarak sahip değildir, gerçekte kelimeler ve şeyleri değil; fikir veya idrak edilen

⁷⁰ Boirac, *Mantık*, 19.

⁷¹ Boirac, *Mantık*, 19.

⁷² Boirac, *Mantık*, 20.

⁷³ Boirac, *Mantık*, 20.

⁷⁴ Boirac, *Mantık*, 21.

şeyleri mantığın konusu kabul eden tarif teorisi mantık açısından açıklanmalıdır. Gerçekte bu açığa göre bir kelimeyi tarif etmek; sureti değil manayı, yani bir sese hapsedilen ve zihne mevcut olmadığı durumlarda bile mümkün bir şeyi arz eden fikri tarif etmektir.⁷⁵

G) Taksim:

Boirac, taksimin tarife bitişik fikrin bir işlemi olduğunu, bu durumun da tarifin tamamlayıcısı olarak görülebileceğini belirtir.⁷⁶

Boirac'a göre, taksim bir fikrin kaplamını tahlil etmektir. Bu iş bir fikrin kaplamında olan türleri tamamıyla saymak ve sınıflamaktan ibarettir.⁷⁷ Ali Sedad, bir kaplamın tahlil edilmesine "tertip" adını vermektedir.⁷⁸

Taksim bir fikri açıkça ifade edemese bile açıklama yaptığı için bazen tarif yerine ikame edilir. Dolayısıyla çoğunlukla tarifi tamamlar. Taksimin iki kuralı olduğu söylenebilir:

Birinci kural olarak, bir fikrin taksimi, mümkün olduğu kadar o fikrin tarifine dayandırılmalıdır. Misâl: üçgen üç açısı (ayrım) olan bir kenarlı şekildir, (cins) bu tarife istinaden üçgeni şöyle taksim ederiz. Ayrım yani üç açısı yekdiğerine eşit ya yalnız ikisi eşit yahut da her üçü eşit olmayan olur. Bu açıdan üçgenleri "üç açısı eşit, iki açısı eşit, açıları eşit olmayan üçgenlerdir" diye üç türe ayırmak bir taksim olmaktadır.⁷⁹

İkinci olarak taksimin kuralı, tam olmak, yani cinsinin içerdiği bütün özelliği, fazlası olmadan değerlendirmek ve ancak açık farklarla yekdiğerinden ayrılan türü göz önüne almaktır.⁸⁰

Özetle fikirler ve kavramların geçerliliği şu neticeye karşılık gelmektedir: elde edilen kelimeler anlaşılır ve açık olmalıdır.⁸¹

Tarif ve taksimi tatbikî mantık açısından kısmen tecrübi ve akli tarifler, kısmen de sunî ve tabî tasnifler halinde sınıflamak da mümkündür.⁸²

⁷⁵ Boirac, *Mantık*, 20.

⁷⁶ Boirac, *Mantık*, 23.

⁷⁷ Boirac, *Mantık*, 23.

⁷⁸ Ali Sedad, *Mizânul Ukûl*, 170.

⁷⁹ Boirac, *Mantık*, 23.

⁸⁰ Boirac, *Mantık*, 23.

⁸¹ Boirac, *Mantık*, 24.

⁸² Boirac, *Mantık*, 24.

Sonuç

Boirac'ın mantığa dair görüşlerinin yeni mantık hakkında bilgi vermesi açısından önemli olduğunu gördük. Denilebilir ki yeni mantıkta dil ve düşünce iletişiminden kaynaklanan gelişmeler Boirac'ın eserinde göze çarpmaktadır. Çünkü o ilk etapta fikir ve çeşitleri üzerinde durmuş, düşüncenin formel bir yapısını oluşturmaya çalışmıştır. Bu açıardan diyebiliriz ki karşılaştığımız bu dil- düşünce –mantık ilişkisi sonraki yıllarda daha da baş gösterecek birtakım matematikçilerin elinde yeniden şekillenecekti.

Mantığın şekille sınırlayanlara karşı Boirac mantığın, sadece teorik bir bilgi elde etme görevini göz önüne almanın doğru olmadığını, mantığın fikri yönlendirme ve kontrol gibi görevlerinin de bulunduğunu savunur.

Boirac, mantığın kökeninin Aristoteles'e değil Sokrates ve Platon'a dayandığını ifade eder. Ona göre mantık sûrî ve tatbikî olarak incelenmelidir.

Boirac'ın fikirleri ve kavramları çeşitli şekillerde ele alıp incelemesi dikkat çekicidir. Ona göre tam tahlili yapılamayan fikirler geçerli ve doğru değildir. Önerme ve kıyas da fikirler üzerine kurulur. Açık ve doğru bir fikir doğru bilgi edinme açısından oldukça önemlidir. Tarif ve taksime gelince Boirac'a göre bu ikisi işlem ve kaplamın tahlilinden beş tümel ve tanımları oluşturur.

Sûri mantık ve konuları açısından Boirac'ın "Mantık" adlı eserinin tamamını incelemekte fayda olacağı kanaatindeyiz.



Kaynakça

Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 1. Baskı, Ankara: Fecr Yay. 1998.

Ali Sedad, *Mizânul Ukûl*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. İstanbul, 2015.

Bacon, Francis *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Bilgesu yay. Ankara, 2015.

Boirac, Emile "Mantık", çev. Reşat Nuri Güntekin, Kanaat Kitapçısı, İstanbul, 1911.

Emile Boirac' ın Mantık Görüşleri (Tasavvurât Mantığı)

Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, say yay. Çev. Murat Erşen, İstanbul, 2015 .

Emiroğlu, İbrahim ,”Mantık”, TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>, erişim:24.06.2019.

Hızır, Nusret *Yeni Mantığım Öncüsü Leibniz*, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1058/12790.pdf>

Hume, David, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yay. 2015

İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul: Hukuk Kitapçısı, 1330

İzmirli, İsmail Hakkı, *Mi'yarı-l Ulûm*, , evrak no:3743, Süleymaniye Kütüphanesi.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul, 2017.

Köz, İsmail Modern Türk Düşüncesinde Mantık, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XLIII (2002) Sayı 1.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.

Özlem, Doğan, *Mantık*, Notos Yay. İstanbul, 2011.

Ülken, Hilmi Ziya, "Türkiye'de Tanzimat'tan Sonraki Mantık Hareketleri" *Edebiyat Fakültesi Tarih Mecmuası*, sayı: I, İstanbul, Mayıs-1934, s. 37-51.



Emile Boirac on Logic (Logic of Concepts)

Remziye SELÇUK*

Emile Boirac (1851-1917) was known for his logic book in the Ottoman Empire. The name of his work is Logic. This book is written in French. This book is written about the new logic, but also without completely departing from classical logic. The reason why this study was translated in the last period of the Ottomans, ie. after Tanzimat, is to

* Asst. Prof. Dr, INU, Faculty of Divinity, remziye.selcuk@inonu.edu.tr

Remziye SELÇUK

closely follow the developments in the field of logic as in every field in the west. For this reason, it was translated into Ottoman by Reşat Nuri Güntekin. This book is one of the important works in terms of acquiring knowledge about the new logic in the Ottoman period.

Boirac defines logic as a science of thought. According to him, logic is both a purpose and aims as a science. Logic from this point of view is “the science of the conditions that ideas must have in order to be true” or more simply, “logic is the science of the conditions of truth” indicates that it would be correct to describe it as. Against those who limit logic to shape, Boirac claims that logic does not only have the task of obtaining theoretical knowledge, but also functions such as intellectual management and control.

According to Boirac, thought has some formal conditions: the absence of opposition and the harmony of the idea within itself. These rules are conditions that do not depend on the nature of what can think. For this reason they are general and mandatory.

He bases the foundations of logic on Socrates (469-399 BC) and Plato (468-348 BC). Aristotle (M.Ö.384-322), on the other hand, separated logic from philosophy and made it a unique science. New logic studies began with F. Bacon (1561-1626) and Descartes (1596-1650). With Bacon, a new (but rather: anew) theory of induction was developed, and the establishment and development of inductively working experimental sciences was supported. Bacon, in his work *Novum Organum*, addressed this inadequacy and argued that a new idea of logic should be formed. Descartes, on the other hand, stated that sciences do not have solid foundations and that thought can only reach reality by starting with doubt. Boirac states that Descartes was able to deduce a general method simply but cautiously. He also states that the Port-Royal logicians tried to combine the ideas of Aristotle and Descartes but were unsuccessful.

Boirac divides logic into formal (sûrî) and informal (tatbîkî). Sûrî (formal) logic includes three broad areas: Ideas or concepts, judgments or propositions, reasoning or arguments (syllogisms). This type of logic is based on the following rules: identity, non-contradiction, and the impossibility of the third state.

Idea, judgment and reasoning are three basic forms of thought.

Concepts and ideas can take many forms. According to him, the concept is the expression of an idea in language. The idea is the activities within the mind itself. The idea is the result of some activities of the mind such as abstraction, generalization, synthesis. Concepts can be classified

as abstract and concrete, singular and universal, positive and negative. Ideas are divided into true, false, ambiguous and open ideas. There are two relationships between ideas and concepts: intension and extension. The intelligibility of ideas depends more on their extension, and their clarity on their intension. Boirac states that some states occur in the case of intension and extension of ideas. These situations are called "five universals" in classical logic. As for the five universals, they are genus, species, distinction, correlation and specificity.

The description is a complete analysis of the meaning of a concept. The features of the definitions are divided into two parts: 1- The definitions recipe is expressed by a proposition, 2- definitions obtained from the distinction between the close genus and the species. According to Boirac, logicians since Aristotle have divided definition into two classes: Description of the name or noun descriptions, the description of the thing or the real descriptions. The description of the name is optional and arbitrary, while the description of the thing is mandatory. For this reason, names of descriptions cannot be objected to descriptions. However, real descriptions need acceptance, rejection, objection and proof.

The classification consists of an overlay of an idea. Boirac states that classification is an operation of the idea adjacent to the definition, and this situation can be seen as a complement to the definition. It can be said that there are two rules of classification: 1- The classification of an idea should be based, as far as possible, on its description. 2- to be complete, that is, to evaluate all the features of the genus without excess, and to consider the species that differ from one another only by clear differences.

The aim of this study is to introduce the views of Emile Boirac to the world of science and culture, albeit outlined.

Endülüs’de Mantık

Remziye SELÇUK*

Prof. Dr. Ahmet KAYACIK

Kayseri: Tez-Mer Ofset, 2012, 131 Sayfa

ISBN:975-605-86452-0-2

Endülüs, birçok ilmi çalışmaya ev sahipliği yapmış ve birçok âlim yetiştirmiştir. Bu ilmî alanlardan biri de mantıktır. Endülüs’te ilk defa mantık çalışmaları Endülüslü olan Muhammed b. Abdun’un(930-995) Bağdat’ta Sicistânî’den ders alıp mantık öğretmek için yurduna dönmesiyle başlamıştır. İbn Abdun, İbn Hazm, İbn Bacce, İbn Rüşd gibi birçoklarının hocalarının da hocasıdır. Böylece Bağdat’tan sonra Endülüs’te devam eden bu ilim çizgisinde birçok mantıkçı ve eserler ortaya çıkmıştır.

Ebu Salt ed- Dâni, “Takvimü’z-Zihn” adlı eserinde Aristotelesçi modal sistemi, assertorik kıyas gibi konuları ele alır.

İbn Hazm kendi mantık çalışmalarını “et-Takrîb li hudûdi’l-mantık ve medhaluhû” adındaki eserinde ele almıştır. Onun bu eseri Müslümanlara Aristoteles mantığını tanıtmak amacı taşımaktadır.

İbn Bacce’nin Endülüs’te mantık geleneği açısından oldukça önemli bir yeri vardır. Hatta onun İbn Rüşd’ün çalışmalarına ortam hazırladığı, birikim oluşturulduğu iddia edilir. Onun en önemli özelliği oldukça çok çalışmaya ön ayak olmasıdır. Böylece mantık ilmi için verimli şartlar olmuştur. Bahsi geçen âlimler dışında da az çok çalışması bulunan alimler vardır. şunu da belirtmek gerekir ki Endülüslü mantıkçıların çoğu doktordur. Bu sebepten Endülüs’te bir tıbbî- mantıkî gelenekten bahsetmek mümkündür.

* Dr. Öğr. Üyesi, İNÜ, İlahiyat Fakültesi, remziye.selcuk@inonu.edu.tr

İncelememize konu olan eser, Kayseri' de 2012 yılında kaleme alınmıştır. Öncelikle söz konusu eseri şekil itibariyle ele almak gerekecektir: Eser önsöz ve girişten sonra üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde şu başlıklar yer almaktadır:

Endülüs' de mantık, İbn Tümert ve asıllara dönüş, Endülüs mantıkçıları (Muhammed b. Abdun, el-Hammar, İbn Bedr, İbnu'l Beguniş, İbn Hazm, ed- Dârimî, Ebus-Salt ed-Danî, İbn Hasdaî, İbn Bâcce, İbn Zühr, İbn Rüşd, Musa b. Meymun, Ebu Bekir b. Bendud, Ebu'l- Haccac Yusuf b. Tumlus, Abdulhak b. Seb'in), Endülüs mantıkçıları ve mantık okulu, Endülüs ve tıbbî- mantikî gelenek.

İkinci bölüm ise İbn Rüşd'e ayrılmıştır ve bu bölümde İbn Rüşd Şerhleri, Aristo metinlerine üçlü şerhler, İbn Rüşd'ün Aristo mantığını özetleme yöntemi (burada şekil ve içerik açısından İbn Rüşd eserleri hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.), İbn Rüşd ve Aristo şerhleri konularına yer verilmiştir.

Üçüncü ve son bölüm İbn Rüşd ve Aristoteles mantığına ayrılmıştır. Burada; dilsel yönelim: Aristo mantığı ve Arap dili (bağ problemi, olumsuzluk ve olumluluk harfi, tümel ve tikelin anlamı, elif-lam takısı), şekilsel yönelim: İbn Rüşd ve kapsayıcılık, metafiziksel yönelim: İb Rüşd ve niteliksel İstiğrak, amelî ve vaz'î yönelim, eklektik yöneliş: İbn Rüşd ve eklektizm başlıkları yer almaktadır.

Eserde bahsi geçen müellifler hakkında verilen bilgileri kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

İbn Tümert-1080-1130: İbn Tümert Endülüs'te yaklaşık 13 yıl kalmıştır. İbn Tümert taklidin bırakıldığı, Aristoteles eserlerine geri dönüş yapıldığı çağda yaşamıştır. Bu şahsın mantık eserlerinden direkt bahsedilmez. Muhtemeldir ki ona atfedilen diğer eserler arasında yer almıştır. ¹ Ancak yazarın bu şahıstan bahsetmesi az da olsa mantığa ilgi duyan ya da eserlerinde yer veren kişilerden haberdar olunması açısından önemlidir. Çünkü yazar Endülüs'te düşünce hayatının İbn Tümert ile başladığını belirtmektedir. (s.19)

Muhammed b. Abdun (y. 930- y.995): Yazar Muhammed b. Abdun'un mantık açısından öneminin onun Bağdat Okulu'nda yapmış olduğu

¹Bkz. Arif Aytakin, "İbn Tümert", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-tumert> (09.01.2021). İbn tümert mantıkçı olamamakla beraber burada katkılarının dolayı bahsi geçmiştir.

eğitim-öğretim çalışmaları olduğunu belirtmektedir. Ancak yazar onun Bağdat Okulu geleneğini Endülüs'e taşıdığını ve uzun yıllar sürececek bir mantık hareketinde oldukça önemli bir yere sahip olduğunu belirtir. (s.24) O daha çok mantık ilminin yayılmasına sözlü olarak katkıda bulunmuştur. Hocalık yapmış, öğrenciler yetiştirmiştir. Tony Street, onun İbn Hazm, İbn Bacce, İbn Rüşd gibi birçok alimin hocalarının hocası olduğunu belirtir.²

El- Hammar (y.950-y.1010): Yazar, el-Hammar'ın kayda değer yönünün döneminin diğer mantıkçıları ile Endülüs'te felsefe ve mantık çalışmalarının yürütüldüğü bir merkezin açılmasına katkıda bulunmuş olmasını gösterir. Kaynaklarda el-Hammar'a ait herhangi bir eserden bahsedilmemektedir.

İbn Bedir (y. 960-1020): Kendisi matematikçi ve mantıkçıdır. Kendi döneminde "Endülüs'ün Ökliti" ünvanı verilmiştir. Yazar onun Aristoteles'in "Organon" adlı eserine kısa özetler yazdığından bahseder. Yazar N. Rescher'den dayanarak İbn Bedir'in Endülüs'te mantık çalışmalarını başlatanların arasında yer aldığından bahseder.

İbnu'l Beguniş (y.977-1052): Yazar, bu kişinin geometri ve mantık üzerine çalışmalar yaptığından ve bu alanlarda meşhur olduğundan bahseder. O yine Rescher'in ifadelerine dayanarak onun ve Darimi'in Bağdat Okulu'nun muhtemel son iki halkası olduğuna değinir. Ancak yazarın da belirttiği gibi Arapça kaynaklar İbn Beguniş'e ait herhangi bir mantık eseri aktarmaz.

İbn Hazm (994-1064): İbn Hazm birçok ilmi yönüyle tanınmıştır. Özellikle tarihçi olması yönüyle kendinden günümüzde dahi bahsettirmektedir. Mantık alanında da dikkat çekici çalışmaları mevcuttur. Yazar bunlardan bahseder ve ilaveten günümüzde İbn Hazm'ın mantığa dair eserleri (et-Takrib li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhalu İleyh ve Kitabu'l-Fasl fi'l ve'l ehva ve'n Nihal) üzerine yapılan çalışmalara da değinir. Ayrıca onun İslam dünyasında mantığın meşruluğuna katkıda bulunması ve bunu nasıl yaptığına dair bilgiler vermiştir. Kısaca belirtecek olursak eğer İbn Hazm'a göre "mantık düşünceyi disiplinize eder" ve mantık bilmeyen "iki kişi arasında fetva veremez". Bu durum yazarın İbn Hazm konusuna oldukça önem verdiğini göstermektedir.

² Tony Street, İslam Mantık Tarihi, çev. Harun Kuşlu, Klasik Yay. İstanbul, 2013, s.67

Ed-Dârimî (y.1010-y.1070): Doktor olduğu ve mantık ve geometriyle de ilgilendiğini aktaran yazar ona ait herhangi bir mantık eserinin varlığından bahsedilmediğini, dolayısıyla ona ait çalışmalara vakıf olamadığına değinir. Ancak onun Bağdat Okulu'yla alakası olan son mantıkçı olduğuna değinilir.

Ebu's-Salt ed-Danî (1068-1134): Bu âlime ait olarak 'Kitabu Takvimi'z Zihn' adlı bir serden bahsedilir. Yazar, günümüzde Angel Gongalez Palencia tarafından Arapça metninden İspanyolca tercümesiyle neşredildiği bilgisini verir. Yine yazar gerekli titizliği göstererek şahsa ait mantıksal açıdan önemli olan bir konuyu da aktarmıştır ki o da Ebu's Salt'ın 'modal kıyaslar' hakkındaki fikirlerine değinmesidir. Yazar bu bölümde Resher'in bu eser ve konuya dair eleştirel fikirlerine de yer vermektedir.

İbn Hasdaî (y. 1080-1140): Yazar burada İbn Hasdaî'ye ait bir eserden bahseder: "el-İcmal fi'l Mantık". Ancak günümüze ne şerhi ne de kendisi ulaşmıştır.

İbn Bâcce (y.1090-1138): İbn Bâcce Aristoteles başta olmak üzere Farabi'nin mantık eserlerine de şerhler yazmıştır. Yazar İbn Bâcce'nin mantık çalışmalarına (*Te'âlîku İbn Bâcce 'alâ Mantıki'l-Fârâbî, Fi'l-Medhal ve'l-Fuşûl, Kitâbü'l-İbâre*), fikirlerine yer vermekte ayrıca ona atfedilen eserlere değinmekte, günümüzde buldukları kütüphanelerin bilgisini de vermektedir. Yazara göre onun en önemli tarafı Bağdat Okulu'nun canlandırmış olmasıdır. Yine yazar onu İbn Rüşd'e yol hazırlayıcı konumda olduğunu belirtir.

İbn Zühr (y.1100-1162): İbn Zühr'ün mantıkçı kimliğine dair çok fazla bilgi mevcut değildir. Yazar da onun Endülüs'te mantıkçı geleneği sürdürenlerden olduğuna değinmekle yetinmiştir.

İbn Rüşd (1126-1198): İbn Rüşd adından yüzyıllar boyunca bahsettirmiş Endülüslü alimdir. Yazar, onun hayatı ve şahsiyetinden, eserlerinden, onunla ilgili yapılan çalışmalardan bahsederek mantıksal yönüyle alakalı doyurucu bilgiler sunmaktadır. Yine yazar burada İbn Rüşd'le alakalı olarak Muhammed Mehran Reşvan ve Muhammed Âbid el-Cabiri'nin fikirleri üzerinde de durmuştur. Kitabın ikinci bölümü bu bilgilerin dahilinde İbn Rüşd'e ayrılmıştır.

Musa b. Meymun (1135-1240): Bu alimin kendisine ait olan bir eserden bahsedilir: "el- Makale fi sınaatî'l Mantık". Bu eser o dönemin standartlarına uygun bir mantık kitabıdır. 14 bölümden oluşmaktadır. Farabi'nin

görüşleri etkisinde yazıldığı belirtilir.³ Eserin yazarı, Musa b. Meymun konusunda onun hayatından başlayıp, o günkü ve onun daha sonra kendisiyle alakalı yapılan yerli ve yabancı çalışmalara değinir. Ancak yazara göre Musa b. Meymun'un bu eseri yeni bir şey ortaya koymamakta, Arap mantık terminolojisinin örnek bir özeti olmaktadır. O, "Aristoteles başta olmak üzere Pisagorcular ve Platon gibi Grek düşünürleriyle Galen, Epikuros ve Proclus gibi Helenistik düşünürlerin, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi müslüman filozoflarla Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılarının görüşlerinden faydalanmıştır."⁴

Ebu Bekir b. Bendud (1140-1200): İbn Rüşd'ün öğrencisi olduğu, İbn Sina'nın mantıkla ilgili kasidesine şerh yazdığı belirtilir. (s.65) Onun sadece mantık öğrencisi konumunda olması söz konusu olsa da onun mantık alanına katkısı İbn Sina eserlerine (hiç olmazsa bir kasidesine, İbn Sina'nın hangi eseri olduğundan bahsedilmez.) vakıf olması ve bu konuda şerh yazmış olmasıdır.

Ebu'l Haccac, Yusuf B. Tumlus (1160,1223): Kitabı'l Medhal ile Sinaat'ül-Mantık adlı eseri kaleme almıştır. İbn Tumlus'un kendi zamanında Farabi geleneğini benimsediğini ve eserinin önemli olduğundan bahseder. Devamında bahsi geçen esere dair yapılan yerli ve yabancı çalışmalardan bahseder.⁵ (s.67)

Abdülhak b. Seb'in-1217-1270: Bu alimin daha çok zühd hayatı yaşadığından bahseden kaynaklar, onun kendi zamanında bu yönüyle tanındığından bahseder. Ancak kelam ve mantığa dair fikirleri de oldukça geniştir. Mantıkla alakalı görüşleri "*Büddü'l-ârif*" adlı eserinde geçmektedir. Yazar burada İbn Seb'in'e dair geniş bilgiler aktarmış, onun 'mantığı iyi bir alet, bilimleri elde etmek için temel bir vazifesinin olduğu' şeklindeki görüşlerini aktarmış ve bu yönüyle Gazali'ye benzetilebileceği şeklinde bir görüş vermiştir.⁶ (s.69) Ayrıca onun "*el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkılliye*", (kısaca adı, Sicilya Cevapları) adlı eserinde de mantığa dair görüşleri yer

³ Mübahat Türker, "Giriş", İbn Meymun, Makale fi sına 'ati'l-mantık, çev. ve thk. Mübahat Türker, ADTC Fak. Der., sayı: 1-2, Ankara 1%0, XVIII, 12, Adnan Küçükali, "İbn Meymun Ve Felsefesi", Ekev Akademi Dergisi Yıl: 11 Sayı: 31 (Bahar 2007), s.155.

⁴ H. Bekir Karlığa, "Delâletü'l-Hâirîn", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delaletul-hairin> (17.01.2021).

⁵ Ayrıca bakınız: Fouad Ben Ahmed, İbn Tumlüs (Alhagiag Bin Thalmus d. 620/1223), Mantık *el-Muhtaşar fi al-mantiğ üzerine Özet*" adında bir çalışma da mevcuttur.

⁶ Ayrıca İbn Seb'in için bakınız: İlhan Kutluer, "İbn Seb'İN", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sebin> (23.01.2021).

almaktadır. Yazar İbn Seb'in için ilgili bölümde hem yorumlara ve hem de görüşlerine ve yine yerli ve yabancı onunla alakalı eserlerden bahseder.

Yazar, mantık konusunda eserleri bulunan şahıslardan sonra N. Rescher ve onun eserini Arapça'ya tercüme eden Muhammed Mehran ve Max Meyerhof'un görüşlerine karşılaştırmalı olarak yer verir. Endülüs Okulu ve Bağdat Okulu'nu tamamen birbirinden ayıracak bir kesin sınıır olmadığını savunur. Ancak şu kesindir ki bu oluşum üç asırlık bir süreçte gerçekleşmiştir. Yazar kolaylık sağlaması açısından iki safha altında ince-ler:

- 1- Bağdat okulunun bir parçası olduğu safha ki bu 10. yy. mantıkçı-larının hepsi Bağdat Okulu'nun üyeleridir.
- 2- Bağdat Okulu'nun geleneğini sürdürenler safhası ki bu safha ner-deyse diğer bütün Endülüs mantıkçıları içerir. En çok adından söz ettiren ise İbn Rüşd'ür.

Dolayısıyla, yazar burada bir tıbbî-mantıkî gelenekten bahsetmenin mümkün olacağını ve bu durumun Bağdat Okulu'ndan Endülüs'e geçmiş olduğunu belirtir. Yazar, Endülüs Okulu'nun en büyük katkısı, asıllara dönme, ders ve araştırmada bu tıbbî- mantıkî geleneği en yüksek seviye-sini korumuş olması olduğunu savunur. (s.78) Yine de İbn Tumlus ve İbn Hazm kendi dönemlerinde yeterince mantık ilmine önem verilemediğini belirtirler⁷. Ancak Endülüs'ün felsefeye ve mantığa karşı tutumu göz önüne alınacak olursa döneminin yadsınamayacak çalışmalarına yine de Endülüs'te rastlanılmaktadır.

Bu eserde, mantık alanında ismi pek duyulmamış; ancak çalışmaları bulunan alimlere de yer verilmiştir. (Mesela, İbn Tumlus, Ebu Salt ed-Dâni, Hasdaî, vs.) Zannımca ve dilerim ki daha da üzerine gidilse ve derinlemesine çalışmalar yapılsa daha birçok eser ve müellifleri de gün yü-züne çıkarılacaktır. Bu eser, bu konuda ipuçları barındırmakta ve bu tarz yapılacak çalışmalara ön ayak olmaktadır.

Eserde araştırılmış olan alimlerin hangi yönüyle mantığa hizmet et-tikleri, yerli ve yabancı kaynaklardan ve bu kaynaklarda ilgili şahsa dair nasıl yer verildiğinden bahseder: İbn Hazm, İbn Bacce, İbn Rüşd, gibi.

Yazarın başvurmuş olduğu eserler alanında yetkin çalışmalardır. N. Rescher'den daha geniş olmakla beraber, Muhammed Âbid el-Cabiri, Max

⁷ Mehmet Özdemir, "Endülüs", TDV İslam Ansiklopedisi, 11. Cilt, s.222.

Remziye SELÇUK

Mayerhof, Muhammed Mehran Reşvan, Muhammed Feyyûmî, gibi yazarlara atıflar yapmıştır. Ele almış olduğu mantıkçıları kendi dönlelerinde ve sonraki dönemlerde bıraktıkları etkilerden de bahseder.

İbn Rüşd'e diğerlerine oranla daha geniş yer vermiştir. İbn Rüşd'ün çalışmalarından bahsederken onun Aristoteles'in mantık konularını ele alırken izlediği yöntemde değinmesi ve mantık konularını sınıflaması eserin artıları arasındadır. Bu açıdan mantık araştırmacılarına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Sonuç olarak, incelemiş ve değerlendirmiş olduğumuz bu eserin amacını yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Eser, mantık alanında çalışması bulunan on beş âlimden bahsetmiştir. Bu sayı azımsanmayacak sayıdadır. Bu eserden faydalanan araştırmacılar, bu eserin kıymetini göz önüne alarak daha hacimli çalışmalarda bulunacaklardır.

Bu itibarla, titiz bir çalışmanın ürünü olan bu kitap, mantık tarihinde önemli bir yeri olan Endülüs'ün mantıkla alakalı çalışmaları bulunan alimleri ve çalışmaları hakkın bilgi vermesi ve yer yer düşüncelerini gerek klasik kaynaklardan gerekse de modern çalışmalardan yararlanarak karşılaştırmalı olarak ortaya koyması hasebiyle bu alanda büyük bir boşluğu doldurmakta ve araştırmacılara kolaylık sağlamaktadır.

Mantıĝa Giriş

Adil KOYUNCU*

Prof. Dr. Kâmil Kömürcü

İstanbul: Raĝbet Yayınları, 2019, 320 Sayfa

ISBN: 978-605-9852-98-2

Mantık ilmi, eser bazında ele alınmaya bařladıĝından beri farklı isimlerle te'lif edilmiştir. Bu te'lif işlemi mantık adına öz olarak yapılabilirdi gibi kapsamlı olarak da yapılabilmiştir. Bu işleme göre mantık eserlerine gerek müellifler tarafından gerekse de ardından gelen diĝer düşünürler tarafından farklı isimlendirmelerde bulunulmuştur. İlk olarak Aristoteles (m. . 384-322)'in mantık kitaplarının tümüne "*Organon*" ismi verilmiş ve bu Şekilde meşhur olagelmiştir. Sonraları Aristoteles'in kategorileri  zerine Porphyrios ( . 304) Grekçe'de "giriş" manasına gelen "*Eisagoge*"'yi yazmıştır. Bu tür bir isimlendirilmenin sebebi Porphyrios'un özelde Aristoteles'in yukarıda da getiĝi üzere kategorilerini anlama, genelde de mantık eserlerine başlanılmadan önce zihnen bir ön hazırlık safhası olması için yazmış olmasındandır. Yani *Eisagoge* bir "mantıĝa giriş" yapıtıdır. Dolayısıyla bu yapıt "mantıĝa giriş" türünden kitaplara ilham kaynaĝı oluşturan bir eser olarak görülebilir. Geleneĝimizde mantıĝa giriş türünden te'liflerin isimlendirilmesi tercüme hareketleriyle başlayıp sonrasında da hemen hemen aynı us lde devam etmiştir. Daha aıĝı Şudur ki bu minvalde "eisagoge" kelimesi literal olarak Grekçe'den Arapça'ya "el-medhal" (giriş) olarak tercüme edilmiştir. Bu tür yayınlardan bazılarını isimlendirmelerini baz alarak, tarihen müellif ve te'lif Şeklinde sıralayarak mantıĝa giriş kapsamında Şu Şekilde aktarabiliriz:

Ya'kub b. İşhak el- Kindi ( . 866); *İhtis ru Kit bi İřs ĝuc  li-F rfiry s, Risâle fi'l-medhali'l-mantikî bi'st fai'l-kavli fih, Risâle fi'l-medhali'l mantikî*

* Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4980-6879

bi'htisârin icâz ve Risâle fi's-şavti'l-hamse. İbn'ü-Tayyib es-Serahsî (ö. 899); İhtisaru Kitabi İsbâgûcî. Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî (ö. 925.); Kitâbu İsbâgûcî. Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 950); et-Tavtia, el-Fusûlü'l-hamse, Elfâzu'l-mustameletu fi'l-Mantık ve Kitâbu İsbâgûcî ey el-Medhal. İhvân-ı Safâ; Resâilü İhvâni's-Safâ eseri içerisinde yer alan İsbâgûcî risalesi. İbn Sînâ (ö. 1037); el-Medhal, el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-Mantık ve el-Mûcezü's-Sağir fi'l-Mantık. İbn Rüşd (ö. 1198); ez-Zarûrî fi'l-Mantık ve Telhîsu Medhali Furfuryus. Esîrüddin el-Ebherî (ö. 1265); orijinal ismiyle er-Risâle fi'l-Mantık meşhur ismiyle İsbâgûcî. Ve son olarak Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî (ö. 1277); Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâ'idil-Mantıkıyye.

Yukarıda aktarmış olduğumuz eserlerden tarihen Kazvinî'den sonra isimlerini zikredemediğimiz *İsbâgûcî* üzerine yazılan tüm kitapları da bu tür içinde değerlendirebilme imkânına sahibiz. Günümüze geldiğimizde ise yine aynı tarzda isimlendirmeleri görmekteyiz. Mesela; "Mantık", "Mantığa Giriş", "Mantık El Kitabı", "Klasik Mantık", "Klasik Mantığa Giriş", "Ana Hatlarıyla Mantık" ve "Sorularla Mantık" gibi kitap isimleriyle sık sık karşılaşmaktayız. Dolayısıyla artık eser bazında "mantığa giriş" olarak ele alınan bir geleneğe bahsedebiliriz. Bu şekilde oluşan bir geleneğin korunarak devam ettirilmesi mantık açısından önem arz etmektedir. Çünkü bu tarzın oluşmasında ana sebep; mantığın tartışmalı konularına girmeden önce yukarıda söylediğimiz gibi mantığa zihnen bir ön hazırlık oluşturmasıdır. Bu türler, mantık konularına inceden inceye bir giriş şeklinde değil yüzeysel bir giriş niteliğindedirler. Yani bir nevi mukaddimedirler. Zihni en baştan mantık konularının öz kısımlarıyla kontrol etmeye başlayan ve zihne mantıkî alt yapı sunan bir görünüm arz ederler. Zihne bir nevi ön bilinç aşılama yapılarıdır. Mantık tahsil etmeye başlayan kimseyi rahatlatır ve teşvik ederler. Bu ilimdeki teknik terimlerinin öğrenimini ve bu terimlerle donanım kazanılmasını sağlarlar. Bu konuda son olarak şunu söylemeliyiz ki bu saydığımız hususiyet ve faydalarından dolayı hali hazırda bu tür bir gelenek diri tutulmaktadır.

Tanıtım yazısı olarak ele aldığımız Prof. Dr. Kâmil Kömürçü'ye ait "*Mantığa Giriş*" adlı kitap da mezkûr geleneğin bir devamı niteliğinde olup bu usûlü ayakta tutmaktadır. Eser önsöz ve sekiz ana bölümden oluşmaktadır. Önsözde mantık adına genel bilgilerden bahsedilmiştir. Birinci bölümde mantığın lafız olarak analiz edilmesiyle başlanılmış, mantığın mahiyeti, konusu, amacı ve faydası üzerinde durularak devam edilmiştir. Birinci bölümün sonunda bu ilmin kısa bir tarihçesi verilip İslam dünyasındaki müstakil çalışmalarına değinilmiştir. Bu kısımda

dikkatimizi çeken noktalardan biri “mantiğin mahiyeti” meselesine değinilmesidir. Yani burada bir nevi mantık felsefesi yapılmış olup bu ilmin felsefî alt yapısı az da olsa gösterilmeye çalışılmıştır. Bu konunun ele alınışı meşhur mantıkçılar özelinde kronolojik olarak tespit edilmiştir. Bu kısımda dikkatimizi çeken diğer bir nokta da modern anlamda yapılan mantık çalışmalarına yer verilmiş olmasıdır. Bulanık (fuzzy) mantık üzerinde öz bir şekilde durularak günümüzde geldiği nokta sergilenmiştir. Bu durum, mantiğa giriş geleneğine tâbi olunurken ilmin gelişimi göz önüne alınarak eser bazında aynı türe ait kitaplardan ayrılan bir yön olarak görülebilir.

Birinci bölümün sonunda ele alınan “İslam Dünyasında Mantık Çalışmaları” isimli kısım dikkat çekici bir şekilde diğer “mantiğa giriş” tarzında yazılan eserlerden farklıdır. Şöyle ki; bu kısımda önce VIII. yy genel hatlarıyla ifade edilirken on dört meşhur mantık düşünürü etkileri ve eserleriyle ele alınmaktadır. Bu düşünürlerin hayatna mantıkçı olmaları bakımından kısaca değinilmiştir. Düşünürler aktarılırken ara kısımda “İslam Dünyasında Mantık Karşıtlığı” başlığı ele alınıp bunun nedenleri üzerinde durulmuştur. Daha sonra XV. yy’dan XIX. yy’a kadar olan mantık ilminin gelişimi gösterilip medreselerde mantık öğretimi konusuna geçilmiştir. Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplara yer verilip bunlar sırayla aktarılmıştır. Bu kısımda bilhassa üzerinde durulan yukarıda adı geçen Esîrüddin el-Ebherî’nin meşhur “*Îsâgûcî*”sidir. *Îsâgûcî*’nin hususiyeti aktararak üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta’lîk türleri zikredilmiştir. Kitabın günümüzde de dilimize çok sayıda tercümesinin olduğu belirtilmiştir. Eserin Porphyrios’un *Eisagoge*’sinin bir kopyası, kısaltması, muhtasarı, yorumu ve adaptasyonu olduğu yönündeki bazı temel iddiaların geçersiz olduğu, kendisinden önceki mantık anlayışını aktaran ve anlatan bir yapıt olduğundan dolayı az da olsa kısmi benzerliklerin olağan olduğu ve olağan karşılanması gerektiği anlatılmaya çalışılmıştır. Yazma eser çalışmaları incelendiğinde görülecektir ki *Îsâgûcî*, diğer mantık eserlerinin yanında en fazla sayıda üzerine şerh, hâşiye ve ta’lîk türü yazılan bir eserdir. Bu yapıt böylesi bir özelliğinden dolayı sırf kendi üzerinde bir gelenek oluşturmuştur. *Îsâgûcî*, müstakil bir te’lif olarak yazıldığı Anadolu Selçuklularının son döneminden günümüze değin mantıkçılar arasında en fazla rağbet gören, Müslüman ilim adamları üzerinde kalıcı etkileri olan ve halen de etkisini gösteren bir yapıt arz etmesinden dolayı orjinalitesini göstermesi bakımından önemi açıklamadan varestedir.

Kitabın ikinci bölümünde kavramlar mantığı üzerinde durulmuştur. Kitapta öğrencilerin anlayabilmesi adına klasik metinlerdeki meselelerde verilen örneklerden ziyade daha güncel ve daha kolay anlaşılır örnekler tercih edilmiş olup kanımızca bunun da öğrenci algı düzeyi üzerinde gayet olumlu etki yapacağı düşünülmektedir. Meselelerin öğrenci nezdinde daha iyi anlaşılması adına yer yer tablo türü veya daire türü şekillerin kullanılması kitap adına düşündüğümüz artılardan biridir. Bu kısımda ayrıca tanım konusu aktarılırken “tanımlanamazlar” bahsine yer verilmekte ve bunun nedenleri üzerinde durulmaktadır. Kitabın üçüncü bölümünde önermeler mantığı, dördüncü bölümünde akıl yürütme (istidlâl) ve beşinci bölümünde tasdik çeşitleri yer almaktadır. Güncel örnekler bu bölümlerde yer aldığı gibi kıyas bahislerinde de sıkça kullanılmıştır.

Kitabın altıncı, yedinci ve sekizinci bölümü diğer eserlerden yine farklılık arz etmektedir. Şöyle ki altıncı bölüm; mantık yanlışlarına, yedinci bölüm; tartışma metodolojisine ve son olarak sekizinci bölüm de eleştirel düşünme bahsine ayrılmıştır. Yazar altıncı bölümde mantık yanlışlarıyla ilgili genel tasnifâtı ortaya koyduktan sonra Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu'nun “*Mantık Yanlışları*” adlı eserinden kendi bakış açısına göre önemli gördüğü yanlış çeşitlerini özetlemiştir. Mantık yanlışlarına verilen örneklerde de bazen tercihen kendi güncel örneklerini vermiştir. Mantık yanlışlarının müstakil bir kitap olarak yazılabilecek hacimde bir konu olmasının yanında öz olarak mantığa giriş eserinin içinde derç edilmesi zihnen konular arasında bağlantı kurmayı ve öğrenilen konuların kontrol edilmesini sağlamaktadır. Yazar yedinci bölümde tartışma metodolojisi ile ilgili kendi bakış açısını kısaca izah ettikten sonra Doç. Dr. Necmettin Pehlivan'ın “*Mantık El Kitabı*” isimli eserde müstakil olarak kaleme aldığı “Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara” kısmı bölümünde yer alan “Tartışma Metodolojisi”ne ait kavramlardan bazılarını yer yer kendi ifadeleriyle özetleyerek aktarmıştır. Kanaatimizce mantığa giriş kitabında böyle bir bölümün ele alınması dikkate değer bir husustur. Yani kitapta mantık konuları aktarılmış sonra da “âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara” bahsine değinilmiştir. Mantık ilim geleneğimize baktığımızda bunu ilk olarak Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî (ö. 702)'nin “*Kıstâsu'l-Efkâr fi Tahkiki'l-Esrâr*”ında görmekteyiz. Böyle bir klasik eserde yer alan bir tavrın ele aldığımız mezkûr kitapta da görülmesi mantık adına âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara geleneğinin devamı niteliğindedir denilebilir.

Kitabın son bölümü eleştirel düşünme konusu üzerine kuruludur. Bu konunun ele alınması kanaatimizce geleneğimizde eleştiri yazımının ve

eleştirel düşünmenin önemli bir konu olmasından ileri gelmektedir. Şöyle ki geleneğimizde eleştiri yazımına dair gösterebileceğimiz çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bunları tarihen sırayla aktarırsak; Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111)'nin "*Tehâfütü'l-Felâsife*"si, İbn Rüşd'ün "*Tehafütü Tehafütü'l-Felâsife*"si, Alâeddin et-Tûsî (ö. 1482)'nin "*Kitâbü'z-Zühr (ez-Zahîre)*"ü, Hocaşâde Muslihuddîn Efendi (ö. 1488)'nin "*Tehâfütü'l-felâsife*"si, Kemalpaşazâde (ö. 1534)'nin "*Hâşiye alâ Tehâfütü'l-felâsife*"si ve son olarak Muhammed b. Alî el-Karabâğî (ö. 1535)'nin "*Ta'lika alâ Tehâfütü'l-felâsife*" adlı eserleridir. Çağımızda akademik anlamda Batıda Tracy Howell ve Gary Kemp gibi yazarlar tarafından kaleme alınan günümüz Türkçesine "*Eleştirel Düşünme Kılavuzu*" olarak çevrilen eserlerin olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla bu mesele önemine binaen üzerinde özenle durulması gereken bir konudur. Buradan hareketle kendisinden bahsedilen eserimizin de bu alan üzerinde son olarak durması sâir mantiğa giriş kitaplarından ayrılan yönü olarak değerlendirilebilir.

Ele aldığımız "*Mantiğa Giriş*" adlı eser benzerlerinden yukarıda da ara ara aktardığımız gibi bazı noktalardan ayrılmaktadır. Bu noktalar genel olarak kısaca şu şekildedir; bazı yerlerde mantık felsefesinin yapılması, mantiğin günümüzde geldiği noktanın gösterilmesi, Ebherî'nin meşhur *İsâgûcî*'si üzerinde titizlikle durulması, mantık konularında getirilen örneklerin güncel hayattan olması ve konuların şekillerle zenginleştirilerek aktarılması, mantık yanlışları konusuna yer verilerek mantık kurallarının belirli sâiklerle yanlış kullanımından dolayı ortaya çıkan hataların gösterilmesi, tartışma metodolojisi (âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara) konusunun mantık konuları içinde Semerkandî'den tevârüsen devam ettirilmesi ve son olarak derinlemesine ve genişlemesine düşünme tarzı diye tanımlayabileceğimiz eleştirel düşünme konusuna değinilmesidir. Yazarın, mantiğa giriş çalışmasında yukarıda belirtildiği gibi mantık yanlışları, tartışma metodolojisi ve eleştirel düşünme gibi konulara yer vermesini mantiğin bu yönleri eğilmesi ihtiyacına işaret etmiş olacağını düşünmekteyiz.

Son olarak söyleyecek olursak, kitap, mantık ilmine katkı sağlayan dikkate değer bir eserdir. Bu alanda Aristoteles'ten günümüze devam edegelen mantiğa giriş geleneğinin modern gelişmelerinde ıskalanmandan konuların içerisinde verilerek devam ettirildiği görülmüştür. Konularda ve örneklerde güncellik korunarak her kesimin faydalanacağı tespitlere yer verilse de bir ders kitabıyla bilimsel bir kitap olmak arasında gidip gelen bir yapı arz ettiği söylenebilir.

Tıp Ekolleri & Erdemli Tabip Filozof Olmalı

Mehmet ÇAVDAR*

Galenos

ev. zcan AKDAĞ-Osman BAYDER

Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021, 69 Sayfa

ISBN: 978-605-7785-76-3

Tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız bu eser, Galen'in *Tıp Ekolleri* ve *Erdemli Tabip Filozof Olmalı* eserlerinin tercümesidir. Kitapta bu iki eserin Arapça eleştirmeli metinlerine de yer verilmiştir. Öncelikle *Tıp Ekolleri* eserini daha sonra da *Erdemli Tabip Filozof Olmalı* eserini ele alacağız.

Tıp Ekolleri eseri tıp ilminin tanımına dayalı olarak tıbbın amacı, tecrübe ehlinin değerleri, kıyas ehlinin değerleri, kıyas ehlinin tecrübe ehline yönelik itirazı, tecrübe ehlinin kıyas ehline yönelik eleştirileri, metot ehlinin değerleri, metot ehlinin değerlerinin açıklanması, metot ehlinin tecrübe ve kıyas ehline yönelik eleştirileri, tecrübe ehlinin metot ehline yönelik eleştirileri ve kıyas ehlinin metot ehline yönelik eleştirileri şeklinde on bölümden oluşmaktadır.

Tıp ilminin amacı sağlıktır, gayesi ise bu sağlığın korunmasıdır. Bir tabip hastalık halinde sağlığa kavuşmanın yollarını sağlık halinde de sağlığı korumanın yollarını bilmek zorundadır. Bütün tabipler, tıp ilminin kişiyi sağlıklı kılan ve hasta eden şeyleri bilme şeklindeki tanımında ittifak etmektedirler ancak sağlığın ve hastalığın sebeplerinin bilgisini elde etme noktasında farklı değerler öne sürmektedirler. Bazıları bu bilginin elde edilmesinde sadece tecrübenin tek başına yeterli olduğunu savunurken bazıları tecrübenin yanında kıyas yönteminin de olması gerektiğini

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, mcavdar@bingol.edu.tr

savunmaktadır. Sadece tecrübenin yeterli olduğunu savunanlar tecrübenin tabîî, arazî, kasıt ve teşbih yollarıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Tecrübe ehli, tecrübeye dair bu türden birçok şey bir araya geldiğinde bunun tıp ilmi olduğunu ve bu tecrübeleri bir araya getirenin de tabip olduğunu iddia etmektedir. Onlar bu tür bilgi elde etme yollarından dolayı tıp ilmini ayrıca müşâhede olarak da adlandırırlar. Çünkü bu sanat, tek bir olayın birçok defa gözlemlenen hususlarını muhafaza etmektedir. Sağlığı elde etme ve bu sağlığı korumanın yolunun kıyas yöntemi ile mümkün olduğunu benimseyenlere göre öncelikle tedavi edilmesi amaçlanan bedenin tabiatı ve onun sağlıklı ve hasta olmasına neden olan şeylerin bilinmesi gerektiğini belirtir. Tabip, tüm hastalıkların sebeplerinin varlığını, ilaçların etkisini, hangi ilaçlarla tedavinin gerçekleşeceğini ve kıyas ile akıl yürütmenin ölçülerini bilmek için öncelikle bedeni kuşatan dört unsurun, mekanların, mesleklerin, adetlerin, yiyecek ve içeceklerin beden üzerindeki farklı etkilerini iyi bir şekilde bilmelidir. Örneğin bedenin organlarından birinde acı, sertlik, şişlik veya direnç gösteren bir durum olduğunda tabibin öncelikle bu duruma sebep olan şeyin ne olduğunu bilmesi gerekmektedir. Ayrıca tabip, sıvının miktarının tabîî miktarından fazla olması durumunda bu sıvının söz konusu organa akacağı ve bunun da şişkinliğe, genişlemeye ve acılara sebep olacağını bilmelidir. Böylece kıyas ehli söz konusu hastalıktan bu hastalığa neyin faydalı olacağı hususunda akıl yürütmeye başlar. Ayrıca onlara göre bu akıl yürütmenin yanı sıra hastanın kuvveti, yaşı, hastanın kendi tabiatı, içinde bulunulan mevsim, yaşanan mekânın tabiatı, icra edilen meslek ve uygulanan adetler hakkında da akıl yürütmeler yapmak gerekmektedir. Yine yüksek ateşi olan, hareketlerinde tembellik olan ve bedeninde ağırlık hisseden biri ile karşılaşıldığında ve bu kişinin bedeninin normal halinden daha şişkin, vücut ısısının çok şiddetli ve damarlarının da normal halinden daha şişkin ve dolgun olduğu görüldüğünde kıyaçılara göre tüm bunlara şahit olan tabip, söz konusu kişinin vücudunda kan miktarının arttığını, vücudunun ısındığını ve bunun tedavisinin de ancak tahliye ile mümkün olacağını bilir. Çünkü tahliye işlemi, şişkinlik ve sıvı miktarının artmasının zıddıdır. Bir şeyin tedavisi de o şeyin zıddı ile mümkün olur. Kıyas ehlinin faydalı olan şeylerin ne olduğuna dair yaptıkları akıl yürütmelerin bazıları tamamen tecrübe ehlinin gözlem ve muhafazadan elde ettikleri şeylerle aynıdır. Yüksek ateşi olan bir kişiye dair semptomların bir araya gelmesi noktasında tecrübe ve kıyas ehli aynı görüştedir. Tecrübe ehli bu semptomların bir araya gelmesini belirti/karine olarak isimlendirir. Böyle bir durumda kıyas ehli kan alma işlemi uygularken tecrübe ehli ise gözlem ve

muhafaza ettikleri bu durumu deneyim olarak kabul etmektedir. Bu iki gurup sadece söz konusu tedavinin elde edilme yöntemi ve varlığı konusunda ayrışır. Çünkü her iki gurup da bedendeki belirtilerden hareketle tedavi işlemini uygular.

Bu iki grup bazen aynı görüşte olsa da genellikle birbirlerini tenkit etmişlerdir. Kıyas ehlinin bazısı tecrübe ile hiçbir şeyin sabit olamayacağını bazısı tecrübenin tam olmadığını bazısı da tecrübenin kesin ve güvenilir bir teknik içermediğini belirtmiştir. Tecrübe ehline eleştiri yöneltenlerden biri ikinci yüzyılın sonlarında Anadolu'da yaşamış Prusalı Asklepiades'tir. Ona göre belirli bir hal üzere oluşan bir şeyin birçok defa aynı şekilde oluşması mümkün değildir. Tecrübe ehlini eleştirenlerden bir diğeri de M. Ö. 304-250 yılları arasında yaşamış Attikalı anatomist Erasistratos'dur. Ona göre semiz otunun azı dişi tedavisine iyi gelmesi örneğinde olduğu gibi tecrübe ehlinin tekil bir hastalık için tekil bir ilaç kabul etmesi mümkündür ancak mürekkep hastalıklar için mürekkep bir ilacın tecrübe ile ortaya konulması mümkün değildir. Aynı şekilde tecrübe ehli de kıyas ehlinin görüşlerinin ikna edici olmadığı ve hakikate ulaştırmadığı şeklinde eleştirmişlerdir. Diğer taraftan da tecrübe yönteminin kanıtlanabilir, sabit, yeterli, mükemmel ve sağlam olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre nazari akıl yürütme yoluyla bir şeyden hareketle başka bir şeyin bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Her şey kendi zatından hareketle bilinmeli ve tabiatında kapalılık olan bir şeye başka bir şeyden hareketle delil getirilemez. Tıp sanatında mantığa ihtiyaç duymayı gerektirecek bir durum yoktur. Mantık, kapalı bir şeyi kanıtlamaya yarayan kesin bir burhan değildir. Kendisinden fayda elde edilen kıyas sadece açık durumlara dayalı yapılan kıyastır.

Metot ehline göre ilaçtan, hastalığın sebebinden, hastanın yaşından, hastalığın hangi mevsimde gerçekleştiğinden vb. durumlardan hareketle hastalıklı bir organı bilmek tedaviye ilişkin bir fayda sağlamaz. Her türlü hastalık durumundan hastalığın kendisinden hareket etmek tedavi için yeterlidir. Onlara hastalığa ilişkin durumlarda genel şeylerden hareket etmişlerdir. Bu genel şeylerden birisi toplanma/tıkanma diğeri ise boşaltım/tahliyedir. Bütün hastalıklar ya toplanma sebebi ile ya boşaltım sebebi ile ya da bu ikisinin terkibinden kaynaklanır. Bir hastalık için faydalı olan şeye ulaşmanın yolu tıkanma durumunda tahliye işlemi boşaltım durumunda engelleme işlemidir. Diz iltihaplandığında bu iltihabın tahliye edilmesi gerekir. Şayet gözden veya bağırsaklardan bir şeyler akarsa, akan şeyin engellenmesi gerekir. Şayet mürekkep bir hastalık yani hem

toplanma hem de boşaltım terkiibinden oluşan bir hastalık durumunda ise tabibin hastalıklı yeri açması gerekir. Metodistler, kendilerinin kıyas eh-linden ayrıldığı noktanın kıyacların kapalı olanı kendilerinin de açık olanı temele almaları olduğunu belirtmişlerdir. Tıp ilmini de bu düşünce-lerine uygun olarak “tıbbın gayesine tabi olan açık genel şeylerin bilin-mesi” şeklinde tanımlamışlardır. Yine onlara göre kendilerinin açık du-rumları esas alan tecrübe ehli ile karıştırılmaması gerekir. Çünkü meto-distlere göre tecrübe ehli sadece açık durumları esas almış ve kapalı şey-lerin bilgisine ulaşmanın mümkün olmadığını kabul ettikleri için de ka-palı durumları terk etmişlerdir. Ancak kendileri açık durumları esas alırken kapalı durumlara ihtiyaç olmadığını söylerler. Onlara göre tıp sanatı da o kadar uzun süreli uğraş gerektirecek bir sanat değildir. Bu sanatın bütünü öğrenmek için altı ay yeterlidir.

Erdemli Tabip Filozof Olmalı eseri tabiplerin çoğunun başına gelebilecek olan şeyleri zafer kazanmak isteyip ancak bunun için gerekli şeyleri yapmayan birçok güreşçinin başına gelenlere benzetilerek başlamaktadır. Galen bunun en önemli göstergesi olarak da Hipokrates’in Astronomi ve Geometri ilimlerinin tıp ilmi için elzem olduğunu söylemesi ve tabibin bunu göz ardı etmesi örneğini vermiştir.

Hipokrates, bedenın tabiatını detaylı bir şekilde bilmemizi emretmiş ve bunun tıp ilmindeki her lafzın başlangıcı olduğunu belirtmiştir. Ancak bu tür şeyleri önemsiz gören tabipler organların yerlerini öğrenmeyi bile göz ardı etmişlerdir. Hastalığın türlerinin ve cinslerinin kısımlarını bilme-yen tabipler tedavinin amaçları noktasında hataya düşer. Bu söz tabiple-rin mantık konusunda da bilgi sahibi olmaları gerektiğini vurgulamaktadı-r. Galen, kendi zamanındaki tabiplerin mantık ilminden çok uzak ol-dukları için bu ilimle uğraşanları faydasız bir şeyle uğraşıyorlarmış gibi tenkit ettiklerini ifade etmektedir. Aynı şekilde bir hastalığın mevcut, geç-mişteki ve gelecekteki belirtilerini bilmek gerekmektedir. Çoğu tabip ken-dilerini sadece tıp ilmine adanmış için burun kanaması ve terlemeden ha-reketle bazı öngörülerde bulunan kişileri aldatıcı kahinler olarak addet-mişlerdir.

Akıl yürütme yolu ile öğrenilenler tecrübe ile desteklenmeli ve er-demli bir tabibin de hak ve doğruluk yolunu tercih etmesi gerekmektedir. Erdemli bir tabip mantık ilminde mahir olduğunda tüm hastalıkların cins-lerini ve türlerini bilebilir ve hangi hastalığa hangi tedavinin uygulanabi-leceği hususunda da tutarlı akıl yürütmeler yapabilir. Aynı şekilde mantık ilmi ile bir tabip bedenın tabiatı hakkında da bilgi sahibi olabilir. Mantık

ilmini bilen erdemli tabip birbiriyle karışmış ve birincil unsurlardan oluşan tabiatı, türdeş organlar olarak adlandırılan algılanabilir ikincil unsurlardan müteşekkil tabiatı ve bedensel organlardan oluşan ve ilk iki türdeki unsurlara tabi olan üçüncü tabiatı bilir. Yine tabip mantık ilmi sayesinde zikrettiğimiz üç tabiatın canlıya hangi tür faydaları sağladığını ve bunların işlevinin keyfiyetini de bilir. Çünkü bu tür şeyler ancak inceleme yapıldıktan sonra tasdik edilir. Bunların olumlanması için burhâni deliller ortaya konulmalıdır. Burhâni deliller de ancak mantık ilmi ile elde edilir. Hipokrates'in seviyesine ulaşmış uzmanlıkta onun yolunu benimsedikten sonra bir tabibin filozof olmasına hükmetmek için geriye bir şey kalmaz. Zira tabibin, beden tabiatını, hastalıkların türlerini ve cinslerini, akıl yürütme yoluyla onlardan ilaçların nasıl çıkarılacağını mantık ilminde uzmanlaşmakla bilebilir. Erdemli davranması noktasında da felsefi bilmesi gerekmektedir. Ayrıca tabip kendi nefsinin felsefenin her bir kısmını iyi bir şekilde öğrenmesini kısıtlayan şeylerden kurtarmalıdır. Böylece felsefenin bir bölümü olan mantık kısmını, ahlak kısmını ve tabiat kısmını elde etmiş olur. Tabip servet elde etmeyi basit görüp adaletle aykırı eylemde bulunmaktan kendini alıkoyduğu sürece ondan korkulmaz. Çünkü insanların adaletle aykırı olarak yapmış oldukları şeyler ya da servet elde etme ya da hazzın aldatıcılığı sebebiyle olur.

Tıp öğreniminde ve sonrasında bu alanda tecrübe sahibi olma noktasında zorunlu olarak felsefeye ihtiyaç duyar. Bundan dolayı tabibin filozof olması gerekmektedir. Tabibin kendi mesleğini uygun bir şekilde icra ederken felsefeye ihtiyaç duyduğunu ortaya koymak için burhana ihtiyaç duyduğu söylenemez. Çünkü tecrübe ile sabit olduğu üzere servet sahibi olan tabipler gerçek manada tabip değildir. Onlar tıp ilmini amacına aykırı kullanan düzenbazlardır.

Tüm bunlardan sonra "tabip, kendine hakim olan, iffetli, servet kazanma hürsından uzak ve adil bir kişi olmalıdır ancak onun filozof olmasına gerek yoktur. Çünkü her ne kadar tabibin, beden tabiatını, organların işlevlerini, faydalarını, hastalıkların türlerini ve oradan hareketle hangi tedavinin uygun olduğunu bilmesi gerekli olsa da onun mantık ilminde ilerlemesine gerek yoktur" demek abesle iştigaldir. Gerçek manada Hipokrates'in tıp ilmi ile ilgili görüşlerini kabul etmek isteyen ilk olarak felsefeyi bilmelidir.

Birer makaleden oluşan bu iki eserin Türkçeye kazandırılmış olması hem tıp hem felsefe hem de mantık ilmi açısından önem arz etmektedir. Çünkü ilk eser tıp tarihinde var olan tıp fırkalarının tıp ilmi ile ilgili

görüşlerini kronolojik ve karşılaştırmalı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca tıp ilmi ile iştigal edenlerin ilk olarak okuması gereken eserlerden biridir. Bu eser hastalıklar noktasında hem takip edilmesi gereken doğru yöntemin hem de takip edilmemesi gereken yanlış yöntemin ne olduğunu okuyucularının hizmetine sunmaktadır. Her bir tıp fırkasının diğer fırkanın görüşlerini çürütmek için kullandıkları akıl yürütmeler de dikkate değerdir. İkinci eser tabiplerin sadece hastalıklar ile meşgul olan kişiler değil aynı zamanda doğru teşhisler için mantık ilmini bilmesi, felsefenin temel ilkelerine vakıf olması ve erdemli olması gereken kişiler olduğunu çeşitli örnekler üzerinden açıklığa kavuşturmaktadır. Bu eserler; tıp ilminin mahiyetinin ve keyfiyetinin ne olduğunu, bu ilimle uğraşan kişinin neler yapması, nasıl düşünmesi ve nasıl bir kişiliğe sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır.