

Cilt 3 Sayı 2 - 2021 / 2

mantık

araştırmaları

dergisi

Journal of Logical Studies





## Mantık Araştırmaları Dergisi

### Journal of Logical Studies

Yıl	3	Year
Sayı	6	Issue
Aralık	2021	December

#### 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  
Mahmut Sami Özdil, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Özcan Akdağ, Erciyes 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 Özpılavcı, 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

**2021 Hakemleri | 2021 Referees**

Coşkun Baba, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi  
Enver Şahin, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
Ferruh Özpilavcı, Marmara Üniversitesi  
Gülümser Durhan, Muş Alparslan Üniversitesi  
Hacı Kaya, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Halil İmamoğlu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Hülya Altunya, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi  
Kamil Kömürcü, Cumhuriyet Üniversitesi  
Mustafa Yeşil, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Remziye Selçuk, İnönü Üniversitesi  
Turgut Akyüz, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

## İçindekiler / Contents

5 | Editör'den

### Makaleler / Articles

- 6 – 34 | Ayırık (Munfasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar  
(Klasik Mantık kitaplarında Ayırık Şartlı Seçmeli Kıyas Konusunun  
Ele Alınışı)  
The Discrete Conditional Elective Syllogism  
**Halil İMAMOĞLUGİL**
- 35 – 50 | Molla Fenârî'nin Önermeler Konusuna Yaklaşımı  
Mullâ al-Fanârî's Approach to the Subject of Propositions  
**Adem EVMEŞ**
- 51 – 104 | İslam Mantık Tarihinde Sadruşşerîa ve Ta'dîlu'l-Mîzân'ının Yeri  
The Place of Sadr Al-Sharî'a and Ta'dîl Al-Mîzân in The History of  
Islamic Logic  
**İbrahim ÖZKILIÇ**

### Kitap Tanıtımları / Book Reviews

- 105 – 107 | Kur'an'dan Örneklerle Klasik ve İnförmel Mantık  
**Zeynep ÇELİK**
- 108 – 112 | İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiğı  
-Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneğı-Mantiğına Giriş  
**Adem EVMEŞ**

### Editör'den

Değerli okurlarımız,

*Mantık Araştırmaları'nın* yeni bir sayısını daha sizlerle ulaştırırken sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımızda, üç araştırma makalesi ve iki kitap tanıtım yazısını sizlere sunuyoruz. Bu çalışmalar kıymetli hakemlerimizin titiz değerlendirmelerinden geçtikten sonra sizlere ulaştırılmaktadır.

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. Gelecek sayılarımız için kıymetli katkılarınızı beklediğimizi ifade etmek isteriz.

Geçen sayıdan itibaren çift taraflı kör hakemlik uygulamasını kuvvetlendirmek ve hakem isimlerinin gizliliğini biraz daha artırmak için yıl boyunca çıkan dergilerimizin hakem listeleri yılın son sayısında topluca yayınlama kararımız nedeni ile bu sayımızda son iki sayımızın hakemleri listelenmiştir.

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


Gelecek sayımızda buluşmak üzere Allah'a emanet olunuz.

Mahmut Sami ÖZDİL

# Ayrık (Munfasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar

(Klasik Mantık kitaplarında Ayrık Şartlı Seçmeli Kıyas  
Konusunun Ele Alınışı)

Halil İMAMOĞLUGİL\*

 ORCID: 0000-0002-3493-9900

## Özet

Bu makale, ayrık şartlı seçmeli kıyas konusunu incelemek ve Klasik Mantık kitaplarında kullanılan örnekler üzerine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Aristoteles (m.ö. 384-322) yüklemli önermeleri ve kategorik kıyasları, şartlı önermeleri ve şartlı kıyasları ise Stoa Okuluna mensup filozoflar incelemiştir. Aristoteles'in görüşlerini esas alan Müslüman filozoflar, Stoacıardan gelen etkiyle birlikte, hem kategorik hem de şartlı önermelerden yapılan kıyasları incelemiştir.

İslam mantıkçılarının konuları işleyiş tarzlarını esas alıp Batılı mantıkçıların görüşlerine de yer veren geleneksel tarzda yazılmış Türkçe Klasik Mantık kitaplarında, seçmeli (istisnâî) kıyas konusu birbirinden farklı ele alınmaktadır.

Seçmeli kıyasların sonuç vermesi, şartlı öncülün tümel ve olumlu olmasına ayrıca şartlı öncülün seçenekleri arasında gereklilik (inâdiyye) ilişkisinin bulunmasına bağlıdır. Klasik mantık kitaplarında verilen örneklerde, şartlı öncülün tümel ve olumlu olması şartlarına riayet edilirken şartlı öncülün tarafları arasındaki gereklilik (inâdiyye) ilişkisine dikkat edilmemektedir.

Klasik Mantık kitaplarında dört formdan her biri için genellikle farklı örnekler verilmiş ve verilen örneklerin bir kısmında, ayrık şartlı seçmeli kıyasın şartlarına riayet edilmemiştir. Ayrık şartlı öncülün mukaddem (ön bileşen) ile tâlîsi (art bileşen) arasındaki hakîkiyye ve gayri hakîkiyye (mâniâtü'l-cem ve "mâniâtü'l-hulû) ilişkisine dikkat edilmemiştir. Ayrık şartlı seçmeli kıyasın muhtemel dört formundan biri için verilen örnekler diğer üç forma uygulandığında verilen örneklerin bu formlara uygun düşmediği görülmektedir. Bu çalışmada örneklerin her biri incelenmiş ve neden geçersiz oldukları gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, şartlı ve yüklemli önerme, seçmeli (istisnâî) kıyas, ayrık şartlı seçmeli (istisnâî) kıyas, geçerli ve geçersiz form



\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, himamoglugil@ybu.edu.tr

## The Discrete Conditional Elective Syllogism

This article aims to examine the adjacent conditional elective syllogism and to attract attention to the examples used in Classical Logic books.

Aristotle (384-322 BC) were examined predicate propositions and categorical syllogisms. Conditional propositions and conditional syllogisms were studied by philosophers belonging to the Stoic School., Muslim philosophers by relying on Aristotle's views and with the influence of the Stoics, examined comparisons made from both categorical and conditional propositions.

In Turkish Classical Logic books, which are written in a traditional style, based on the method Islamic logicians treat the subjects and also included the views of Western logicians, the elective syllogism is handled by different ways.

The outcome of the elective syllogism, depends on the universal and affirmative character of conditional premise, and the existence of a relation of necessity (necessity) among the alternatives of the conditional premise. In the examples given in classical logic books, while it is conformed to the context that the conditional premise must be universal and affirmative, the relation of necessity (necessity) between the options of the conditional premise is ignored.

In Classical Logic books, different examples are usually given for each of the four forms, and in some of the examples given, the conditions of the elective syllogism are not respected. The relation of the discrete conditional antecedent to the true and the untruth between the antecedent and its subordinate is unnoticed. When the examples given for one of the four possible forms of discrete-elective syllogism are applied to the other three forms, it is seen that the examples that are given do not fit these forms. In this study, each of the examples was examined and it was tried to show that why they are invalid.

**Keywords:** Logic, conditional and predicate proposition, the elective syllogism, the discrete conditional elective syllogism, valid and invalid form



### Giriş

Aristoteles'in (m.ö. 384-322) yüklemli önermeleri ve kategorik kıyasları ele aldığı,<sup>1</sup> şartlı önermeleri ve şartlı kıyasları ise Chrysippus

---

<sup>1</sup> Bkz. William Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic*, (Oxford: Clarendon Press, 1988), 23-176; Benson Mates, *Stoic Logic*, (Los Angeles: 1953).



(m.ö. 279/281-206/208) vb. Stoa Okuluna mensup filozofların incelediği ifade edilmektedir.<sup>2</sup>

Mantık eserlerinin İslam dünyasına tercüme yoluyla girmesiyle birlikte, Kindî'den (800-873) itibaren, başta Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ (980-1037) olmak üzere Aristoteles'in görüşlerini esas alan Müslüman filozoflar, Stoacıardan gelen etkiyle birlikte,<sup>3</sup> hem kategorik hem de şartlı önermelerden yapılan kıyasları incelemişler, mantıkla ilgili eserlerinde her ikisine de yer vermişlerdir.<sup>4</sup>

Günümüze ulaşamayan bazı metinlerinde Kindî'nin, bitişik ve ayrışık şartlı kıyaslarla ilgilendiği bilinmektedir.<sup>5</sup> Fârâbî'nin, eserlerinde şartlı önermeleri ele aldığı görülmekte, hocası Ebû Bişr Mettâ İbn Yunus'un da (860-940) şartlı kıyaslara dair bir risale kaleme aldığı kaydedilmektedir.<sup>6</sup> Ancak, şartlı önermeler ve onlardan kurulan şartlı kıyaslar, derinlemesine ilk kez İbn Sînâ tarafından incelenmiş ve onun tarafından ortaya konmuştur.<sup>7</sup>

İslam mantık geleneğinde kıyasın nasıl sınıflandırılacağı, seçmeli (istisnâî) kıyasın bu sınıflandırmada hangi başlık altında yer alacağı hususunda görüş ayrılıkları vardır. Fârâbî, kıyasları yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayırmakta,<sup>8</sup> seçmeli kıyasları da bu sınıflandırma

---

<sup>2</sup> Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 190; Muhammet Nasih Ece, *İbn Rüşd'dün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 72; İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 63.

<sup>3</sup> Bkz. Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, 161-196.

<sup>4</sup> Nazım Hasırcı, "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar (ÖSS'ye hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışları)", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, 29, 145-146.

<sup>5</sup> Nicholas Rescher, "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler", çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/25 (2012), 243-244, dp.19.

<sup>6</sup> Enver Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), 29.

<sup>7</sup> Rescher, "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler", 237; Harun Kuşlu, "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/30 (2014/2), 2.

<sup>8</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsî's-Sağîr (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde)*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, (Ankara: AKM Yayınları, 1990), [59] 101 (Bu esere ilişkin atıflarda köşeli parantez içerisindeki sayfa numaraları Arapça metni göstermek amacıyla

içerisinde şartlı kıyasların altında bir başlık olarak değerlendirmektedir.<sup>9</sup> İbn Sînâ ise kıyası; kesin (iktirânî) ve seçmeli olmak üzere ikiye ayırmakta,<sup>10</sup> yüklemli ve şartlı kıyasları ise kesin kıyaslar başlığı altında incelemektedir.<sup>11</sup> Her iki görüş karşılaştırıldığında; Fârâbî seçmeli kıyasları şartlı kıyaslar içerisinde ele alırken İbn Sînâ başlı başına kıyasın bir türü olarak telakki etmektedir.<sup>12</sup> İbn Sînâ, Fârâbî'nin şartlı kıyaslarını kesin şartlı ve seçmeli şeklinde ikiye ayırmış ve şartlı kıyasları detaylı bir şekilde ele alarak mantık alanına önemli katkıda bulunmuştur.<sup>13</sup>

Geleneksel tarzda yazılmış Türkçe Klasik Mantık kitaplarında,<sup>14</sup> mantığın seçmeli kıyas konusunun birbirinden farklı ele alındığı, geçersiz seçmeli kıyas örneklerinin geçerli kabul edildiği görülür. Çalışmamızda seçmeli kıyasların iki türünden biri olan, “Şartlı öncülü ayrık şartlı (munfasıl) önerme olan seçmeli kıyaslar” konusunu ele alacağız. Yapılan hatalara ve yanlış örneklere değineceğiz. Çalışmayı geniş tutmamak amacıyla seçmeli kıyasların diğer türü olan, “Şartlı öncülü bitişik şartlı önerme olan seçmeli kıyaslar” konusunu ise ayrı bir çalışmada değerlendireceğiz.

### 1. Seçmeli (İstisnâî) Kıyas

Kıyaslar ihtiva ettikleri önermelerin sayı ve yapıları bakımından çeşitli şekillerde ele alınır. Kendilerini meydana getiren önermelerin

---

kullanılmıştır.); *Kitâbu'l-Kiyâs II (el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Refik el-Acem, (Beyrut: 1986), C. II, 20.

<sup>9</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâs II*, 31-33; *Kitâbu'l-Kiyâsî's-Sağır*, [66-69] 105-108; Mustafa Yeşil, *Fârâbî'de ve Quine'da Dil-Anlam ve Doğruluk İlişkisi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015), 157-158.

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, (Beyrut: 1992), 374.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 377-459; *eş-Şifâ IV, el-Mantık, el-Kiyâs*, nşr. İbrahim Madkour, (Kahire: 1964), 106.

<sup>12</sup> Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 273.

<sup>13</sup> Bkz. Ali Durusoy, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami İlimler Dergisi*, 5/2 (2010), 9-20.

<sup>14</sup> Esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî ve İbn Sînâ anlayışına uygun olarak yazılan mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzını esas alan ve mantık konularını Batı Klasik mantıkçılarının düşünceleri ile karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışan Necati Öner'in *Klasik Mantık* (1970) adlı kitabını ve bu kitabı örnek alarak, konuları bazen daha geniş bazen daha dar bir şekilde ele alıp işleyen, benzeri tarzda kaleme alınmış Klasik Mantık kitaplarını inceleme konusu yaptık.

sayısına göre, önce “basit kıyaslar” ve “bileşik (mürekkep) kıyaslar” diye ikiye ayrılan kıyaslardan; basit kıyaslar iki öncül ve bir sonuçtan, bileşik kıyaslar ise ikiden fazla öncülden meydana gelir. Öncülleri ikiden fazla olduğu için bileşik kıyaslar aynı zamanda iki veya daha fazla kıyası da ihtiva ederler.

Kıyaslar sonra da kendilerini meydana getiren önermelerin yapısına yani sonucun öncüllerde anlam veya şekil bakımından bulunup bulunmamasına göre “kesin (iktirânî) kıyas” ve “seçmeli kıyas” diye ikiye ayrılır. İktirânî kıyaslar, öncülleri olan önermelerin yüklemli önerme veya şartlı önerme olmasına göre “yüklemli kesin kıyaslar” ve “şartlı kesin kıyaslar” diye ikiye ayrılır. Seçmeli kıyaslar da, şartlı önerme olan ilk öncülün bitişik (muttasıl) şartlı önerme ve ayrık (munfasıl) şartlı önerme olmasına göre “bitişik şartlı seçmeli kıyas” ve “ayrık şartlı seçmeli kıyas” diye ikiye ayrılır.

Seçmeli kıyasta kıyasın sonucunun (neticesinin) aynı hali yahut karşıt hali (nakîz/çelişik), öncüllerde hem şeklen (bilfiil) hem de anlam bakımından (bilkuvve) bulunur.<sup>15</sup> Bu kıyasın öncüllerinin biri şartlı önerme, diğeri yüklemli önerme olur. Birinci öncülün daima şartlı önerme olması gerekir. Bu nedenle ona “şartlı öncül” denir. İkinci öncül ise

---

<sup>15</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fî-Tahrîri'd-Dekâik*, Tenkidli Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: 1998), 122; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, (İstanbul: 1277), 182; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr fî Şerh-i Metâliu'l-Envâr*, (İstanbul: 1277), 182; Kazvînî, *er-Risâletü's-Şemsîyye fî'l-Kavâidi'l-Mantıkîyye*, (Kum: tarihsiz), 140; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkîyye fî Şerh-i Risâleti's-Şemsîyye*, (Kum: tarihsiz), 140; Taftazânî, *Tehzîbu'l-Mantık (Tecdîdü İlmi'l-Mantık içinde)*, (Kahire: tarihsiz), 122; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb (Tecdîdü İlmi'l-Mantık içinde)*, (Kahire: Tarihsiz), 122; Fenârî, *Şerh-i Îsâğûcî*, (Matbaati Osmaniye, 1309), 20, 23; Ahderî, *es-Süllem (el-Mantiku'l-Munazzam içinde)*, (Mısır: tarihsiz), 94, 125; el-Mevî, *eş-Şerh ale's-Süllem, (el-Mantiku'l-Munazzam içinde)*, (Mısır: Tarihsiz), 125; Gelenbevî, *eş-Şerh alâ Îsâğûcî*, (Matbaati Sultaniye, 1283), 53; *Risâle fî'l-Kıyâs*, (İstanbul: 1297), 73; Ayrıca bkz. Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, (İstanbul: Matbaai Amire, 1293), 62; Ali Sedâd, *Mîzânu'l-Ukûl fî'l-Mantık ve'l-Uşûl*, (İstanbul: Karâbet ve Kasbar Matbaası, 1303), 73; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, Dersaadet Matbaası, (İstanbul: h.1330), 222; eş-Şâmî, *Dirâsâtun fî İlmi'l-Mantık-el-Kıyâs*, (1960), 24; el-Muzaffer, *el-Mantık*, C. II, (Beyrut: 1980), 206-207; Şahin, *Kâtibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 274.

genellikle, 'lakin', 'ancak', 'yahut' ve 'hâlbuki' diye başlayan bir yüklemli önerme olur. Buna da "seçmeli öncül" denir.<sup>16</sup>

Şartlı öncül, sonucu içinde bulundurur ve iki bileşenden (önerme) meydana gelir. İlkine mukaddem (ön bileşen), sonrakilere tâlî (art bileşen) denir.<sup>17</sup> Seçmeli öncül ise, şartlı öncülün bileşenlerinden birinin aynısı veya bir bileşenin karşıt hali olur.<sup>18</sup> Birinci öncülü şartlı önerme, ikinci öncülü yüklemli önerme olan bu çeşit kıyasların sonuçları yüklemli önerme olur.<sup>19</sup>

### 1.1. Ayrık Şartlı Seçmeli Kıyaslar

Bir öncülü ayrık şartlı önerme, diğer öncülü ise yüklemli önermeden meydana gelen bu tür kıyasların ilk öncülü, ayrıklık bildiren "veya", "ya ya", "ya da" ekleriyle kurulur. Bu ekler, mukaddem ve tâlîyi birbirinden ayırır ve önermede seçeneklerin varlığını dile getirir.

Ayrık şartlı seçmeli kıyaslarda; yüklemli önerme olan ikinci öncül, ayrık şartlı önerme olan ilk öncüldeki seçeneklerden birini, yani mukaddem veya tâlîyi, ya da bunların karşıt halini seçer. Dolayısıyla yüklemli önerme, ayrık şartlı önermenin mukaddem veya tâlisinin aynısı ya da karşıt hali olur. Sonuç ise, ikinci öncüle yani ayrık şartlı önermenin herhangi bir seçeneğinin aynısının veya karşıt halinin seçilmesine bağlı olarak, ilk öncülün yani, ayrık şartlı önermenin mukaddem veya tâlisinin aynısı ya da karşıt hali olur.<sup>20</sup> Bu durumda, ayrık şartlı önerme ile yüklemli önerme arasında, mukaddemi onaylama ve onaylamama, tâlîyi onaylama ve onaylamama şeklinde dört ayrı form ortaya çıkar.<sup>21</sup> İslam

---

<sup>16</sup> Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 63; Ali Sedâd, *Mîzânu'l-Ukûl*, 74; Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1967), 36; *Klasik Mantık*, (Ankara: AÜİF yayınları, 1991), 107, 132; Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 100.

<sup>17</sup> İzmirlî, *Felsefe Dersleri*, 224.

<sup>18</sup> Kazvîni, *er-Risâletü'l-Şemsîyye*, 163; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkîyye*, 163.

<sup>19</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 135.

<sup>20</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 179-180; el-Mevvî, *eş-Şerh ale's-Süllem*, 127-128; Ahmed Demenhûrî, *Risâletün fi'l-Mantık (İzahu'l-Mubhem fi Meâni's-Süllem)*, (Beyrut: 1996), 86.

<sup>21</sup> Bu dört formdan mukaddemi onaylamayı (a), tâlîyi onaylamayı (b), mukaddemi onaylamamayı (c), tâlîyi onaylamamayı ise (d) harfleri ile göstereceğiz.

mantıkçıları bu formların sonuç vermesi için ayrık şartlı önermenin şu üç şartı<sup>22</sup> taşıması gerektiğini belirtirler:<sup>23</sup>

- Şartlı öncül olumlu olmalıdır.<sup>24</sup>
- Ayrık şartlı öncül gerekli (inâdiyye)<sup>25</sup> olmalıdır.
- Şartlı öncül tümel olmalıdır.<sup>26</sup>

Ayrık şartlı seçmeli kıyaslarda, mukaddem ile tâlî arasındaki ilişkiye göre ortaya çıkan formlar ve bu formların sonuç vermesi, ayrık şartlı önermenin türüne ve taşıması gereken şartlara bağlıdır. Ayrık şartlı önermeler, mukaddem ile tâlî arasındaki doğru ve yanlış değer çiftine göre iki gruba ayrılmaktadır:

---

<sup>22</sup> Bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 179; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 245; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, 245; Kazvînî, *er-Risâletü's-Şemsîyye*, 163; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 163; Bingöl, *Gelenbevi*, 100; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 63; İsmail Hakkı, *Mi'yârü'l-Ulûm*, (İstanbul: 1315), 69; Öner, *Klasik Mantık*, 133; Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, (Ankara: İlâhiyât, 2003), 55; Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 276-277.

<sup>23</sup> Kâtibî'ye göre, ayrık şartlı önermenin olumlu ve tümel olmasının belirtilmesi yeterlidir. Ayrık şartlı önermenin seçenekleri arasındaki gerekli (inâdiyye) ve rastlantısal (ittifâkiyye) şeklindeki ilişki, kıyasın sonuç verip vermemesini etkilememektedir. Bu nedenle ayrık şartlı önermenin gerekli veya rastlantısal olması yönünde bir üçüncü şart gerekmemektedir. (Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 273.)

<sup>24</sup> Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 276.

<sup>25</sup> Gerekli (Inâdiyye): Ayrık şartlı önermelerde, mukaddem ile tâlînin karşıt hali arasında birbirine nedenlik gibi bir bağ bulunan veya her ikisi ayrı nedenin eseri olan önermelerdir. Meselâ,

“Ya güneş doğmuştur yahut gece mevcuttur.” önermesinde mukaddem olan “güneş doğmuştur” tâlînin karşıt hali olan “gece mevcut değildir”in nedenidir.

“Ya etraf aydınlıktır veya gece mevcuttur.” önermesinde ise, mukaddem olan “etraf aydınlıktır” ile tâlînin karşıt hali olan “gece mevcut değildir” aynı nedenin, yani güneşin doğmuş olmasının eseridirler.

(Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 58-60; Bingöl, *Gelenbevi*, 74-75)

<sup>26</sup> Gelenbevi (Bingöl, *Gelenbevi*, 100) ve İsmail Hakkı, iki öncülden birinin tümel olması gerektiğini (*Mi'yârü'l-Ulûm*, 69) Ahmet Cevdet ise sadece şartlı öncülün tümel olması gerektiğini söylüyor. (*Mi'yâr-ı Sedâd*, 63) Ayrıca bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 133.

(i) Hakîkiye (bağdaşmaz/uzlaşmaz): Ayrık şartlı önermenin mukaddem ve tâlîsi hiçbir şekilde birleşmiyorsa, yani birinin onayladığını diğeri onaylamıyorsa “hakîkiye” türünden ayrık şartlı seçmeli kıyastır.

(ii) Gayrı hakîkiye (bağdaşır/uzlaşır): Ayrık şartlı önermenin mukaddem ve tâlîsi birbirlerini onaylama ya da onaylamama hususlarının birinde birleşiyor diğeri ayrışıyor “gayrı hakîkiye” türünden ayrık şartlı seçmeli kıyastır.

### (i) Ayrık şartlı öncülü “hakîkiye” türü önerme olan seçmeli kıyaslar

Ayrık şartlı öncülü hakîkiye türü önerme olan bu tür kıyaslar, şartlı öncülün iki veya ikiden fazla seçenekten meydana gelmesine göre iki kısımda ele alınabilir.

#### 1. Ayrık şartlı öncülü iki seçenekten meydana gelen kıyaslar

Ayrık şartlı öncülü hakîkiye olan seçmeli kıyaslarda seçeneklerden birini seçmek üçüncü bir alternatif imkân tanımaksızın diğeri reddetmeyi gerektirir. Zira hakîkiye türü önermenin bileşenleri arasında aklın “çelişiklik” ve “üçüncü şıkkın imkânsızlığı” ilkesi bulunur ve daima birbiriyle bağdaşmaz/uzlaşmaz olarak kalır. Dolayısıyla, hakîkiye türü önermelerde, mukaddem ve tâlînin ikisi birden doğru ya da ikisi birden yanlış olmaz. Biri doğru olunca diğeri mutlaka yanlış olur.<sup>27</sup> Mukaddem ve tâlî birbiriyle bağdaşmaz/uzlaşmaz ve birbirlerini tamamen tüketirler.<sup>28</sup>

Bu tür kıyaslarda mukaddem ve tâlîden birini seçme formlarına “modus ponendo tollens” (onaylamak yoluyla olumsuzlamak/değillemek), mukaddem ve tâlîden birini reddetme formlarına ise “modus tollendo ponens” (olumsuzlamak/değillemek yoluyla onaylamak)<sup>29</sup> denir.

Ayrık şartlı öncülü hakîkiye türü önerme olan ve ayrık şartlı öncülü iki seçenekten meydana gelen bu tür kıyaslarda biçim yönünden söz

<sup>27</sup> Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 48; Öner, *Klasik Mantık*, 60-61; Bingöl, *Gelenbevi*, 76.

<sup>28</sup> James Edwin Creighton, *An Introductory Logic*, (London: The Macmillan Company, 1919), 154.

<sup>29</sup> Creighton, *An Introductory Logic*, 155; Doğan Özlem, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999), 213; Ralph M. Eaton, *General Logic*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1931), 189.

konusu olan dört kıyas formunun dördü de geçerli olarak şu şekilde sonuç verir:

(a) Şartlı öncülün mukaddeminin aynısını seçme, tâlînin karşıt halini sonuç verir.

(b) Şartlı öncülün tâlîsinin aynısını seçme, mukaddemin karşıt halini sonuç verir.

(c) Şartlı öncülün mukaddeminin karşıt halini seçme, tâlînin aynısını sonuç verir.

(d) Şartlı öncülün tâlîsinin karşıt halini seçme, mukaddemin aynısını sonuç verir.

Özetle, ayrıık şartlı öncülün seçeneklerinden; (ab) herhangi birinin aynını seçme, diğgerinin karşıt halini (nakîz/çelişik), (cd) herhangi birinin karşıt halini seçme diğgerinin aynını sonuçlandırır.<sup>30</sup>

Görüldüğü üzere bu tipteki kıyaslarda, seçeneklerin ikisinin bir arada bulunmasının imkânsız olması sebebiyle dört çeşit sonuç elde edilir.<sup>31</sup> Birinin olumlusunu seçme diğgerinin olumsuzunu, birinin olumsuzunu seçme da diğgerinin olumlusunu sonuç verir. Böylelikle olumlusunu seçmekle iki sonuç ve olumsuzunu seçmekle iki sonuç elde edilir. Meselâ, "Daima ya bu sayı tektir veya bu sayı çifttir." önermesi dört ihtimali içerir. Bu ihtimaller; sayının çiftse tek olmaması, tekse çift olmaması, çift değilse tek olması ve tek değilse çift olması.<sup>32</sup>

Bir kısım genel mantık kitapları hakîkiyye ve gayrı hakîkiyye ayrıık şartlı seçmeli kıyaslardan bahsetmekte, bir kısmı ise bu ayırımı değginmemektedir. İncelediğimiz mantık kitapları, ayrıık şartlı seçmeli kıyasların dört formda da sonuç verdiğini belirtirken, bazıları sadece birinci forma örnek vermekte, bazıları diğger üç forma da örnek vermektedir. Ayrıık şartlı gayrı hakîkiyye kıyasa ait olan ve geçersiz sonuçlar verebilen örnekler, ayrıık şartlı hakîkiyye kıyas için de kullanılmakta, geçersiz formlardan ise söz edilmemektedir. Bu husus ve

---

<sup>30</sup> İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 223; Öner, *Klasik Mantık*, 131; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 171; Bingöl, *Gelenbevi*, 102; Ralph M. Eaton, *General Logic*, 184.

<sup>31</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 180; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 245; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, 246; Kazvînî, *er-Risâletü's-Şemsîyye*, 164; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkîyye*, 164.

<sup>32</sup> el-Muzaffer, *el-Mantık*, 252.

örnekler sonraki kısımda ele alınacaktır.

(a) Mukaddemin aynını seçme

Bu sayı tektir veya bu sayı çifttir.

Bu sayı tektir.

O hâlde bu sayı çift değildir.

(b) Tâlînin aynını seçme

Bu sayı tektir veya bu sayı çifttir.

Bu sayı çifttir.

O hâlde bu sayı tek değildir.

(c) Mukaddemin karşıt halini seçme

Bu sayı tektir veya bu sayı çifttir.

Bu sayı tek değildir.

O hâlde bu sayı çifttir.

(d) Tâlînin karşıt halini seçme

Bu sayı tektir veya bu sayı çifttir.

Bu sayı çift değildir.

O hâlde bu sayı tektir.

Görüldüğü üzere, hakîkiyye türü önermelerde, akıl ilkelerinden “çelişiklik” ve “üçüncü şıkkın imkânsızlığı” ilkeleri gereği, seçeneklerden biri doğruysa diğer seçenek zorunlu olarak yanlış olmaktadır. Seçenekler birbirini tamamen tüketmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla seçeneklerden birini seçmek üçüncü bir ihtimale imkân tanımaksızın diğer seçeneği reddetmeyi gerektirmektedir. Bu ifadelerde, hüküm birbirine zıt olan iki şeyin kendileri hakkında olduğu için şekil ve içerik olarak geçersizlik görülmemektedir.

---

<sup>33</sup> Creighton, *An Introductory Logic*, 154.



## 2. Ayrık şartlı öncülü ikiden fazla seçenekten meydana gelen kıyaslar

Bu tür kıyaslarda, ayrık şartlı önermenin seçenekleri sınırlı ya da sınırsız sayıda olabilir.

### 2.1. Ayrık şartlı öncülü sınırlı seçenekten meydana gelen kıyaslar

Seçmeli kıyastaki ayrık şartlı önermenin seçenekleri sınırlı sayıda olursa, yüklemli öncülde seçeneklerden herhangi birinin aynısını seçme, ya geri kalan seçeneklerin toplamının oluşturduğu ayrık şartlı önermenin karşıt hali şeklinde ya da tek tek geri kalanların her birinin sonuçta zikredilmesi şeklinde sonuç verir.<sup>34</sup> Diğer bir ifadeyle, ayrık şartlı öncülün seçeneklerinden herhangi birini seçme, diğer seçeneklerin karşıt halini sonuç olarak verir. Seçeneklerden herhangi birinin karşıt halini seçme, diğer seçeneklerin aynını sonuç olarak verir. Yani sonuç geri kalan seçeneklerden meydana gelen ayrık şartlı bir önerme olur.<sup>35</sup>

(ab) Seçeneklerden herhangi birinin aynını seçme

Bu sayı, ya diğer sayıdan fazladır ya ona eşittir ya da ondan eksiktir.

Fakat ondan fazladır.

O hâlde ona eşit de değildir, ondan eksik de değildir.

(cd) Seçeneklerden herhangi birinin karşıt halini seçme

Bu sayı, ya diğer sayıdan fazladır ya ona eşittir ya da ondan eksiktir.

Fakat o fazla değildir.

O hâlde ya ona eşittir ya da ondan eksiktir.

Burada, başka kıyaslar yaparak tek seçeneğe varıncaya/ulaşıncaya kadar kıyas devam ettirilebilir:

Bu sayı, ya ona eşittir ya da ondan eksiktir.

Fakat o eksik değildir.

O hâlde bu sayı eşittir.

---

<sup>34</sup> Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 287.

<sup>35</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 180.

Sayıları belli ve sınırlı olması koşuluyla ayırık şartlı önermenin iki seçenekten meydana gelmesi ile üç ve daha fazla seçenekten kurulu olması arasında, sonuç verme bakımından farklılıklar bulunmaz. Zira ikisi de sonuç verme noktasında eşittirler. İki seçenekten oluşan ayırık şartlı önerme, yüklemli öncülde bir seçeneğin seçilmesiyle diğer seçeneğin karşıt halini sonuç olarak verir. Üç ve daha fazla ama sınırlı sayıdan oluşan ayırık şartlı önerme, yüklemli öncülde bir seçeneğin seçilmesiyle diğer seçeneklerin karşıt halini sonuç olarak verir. Sonuç ayırık şartlı önerme olur.<sup>36</sup>

## 2.2. Ayırık şartlı öncülü sınırsız/sonsuz seçenekten meydana gelen kıyaslar

Seçmeli kıyastaki ayırık şartlı önermenin seçenekleri sonsuz/sınırsız sayıda seçenekten meydana geldiğinde, yüklemli öncülde bu seçeneklerden her hangi birinin seçilmesiyle sonuç elde edilemez.<sup>37</sup> Mesela “sayı ya birdir ya ikidir ya da ...” şeklinde tertip edilen bir ayırık şartlı önermeden, yüklemli öncülde “sayı birdir” şeklinde her hangi biri seçilse sonuç elde edilemez. Çünkü geri kalan sayılar zapt edilmediği için onlarla birlikte sonuçta bir olumsuz ayırık şartlı önermenin tertip edilmesi imkânsız olur.<sup>38</sup>

Sayı ya birdir, ya ikidir ya da ...

Ancak sayı birdir,

???

Sonuç vermeyen sınırsız sayıda seçenekten meydana gelen ayırık şartlı önermenin yer aldığı seçmeli kıyasın, sonuç veren ikiden daha fazla sınırlı sayıda seçenekten oluşan ayırık şartlı önermenin yer aldığı seçmeli kıyas gibi olduğu iddia edilmektedir. Onlar, ayırık şartlı önermede mesela “sayı ya ikidir ya üçtür ya dördtür ya da bunun dışındadır” şeklinde sınırsız sayıda seçenek yer alabileceğini, yüklemli öncülde ise mesela “sayı ikidir” şeklinde bir önermenin kurulabileceğini ve sonucun da “o

---

<sup>36</sup> Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 288.

<sup>37</sup> Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 289.

<sup>38</sup> Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 289.

halde sayı geri kalanlar değildir” şeklinde çıkabileceğini savunmaktadır.

Kâtibi iddia edilen bu düşünceye karşı çıkmaktadır. Ona göre, kurulan yeni ayrık şartlı önerme sınırsız sayıda değil iki seçenekten oluşmaktadır. Nitekim ayrık şartlı önermenin iddia edilen sınırsız sayıdaki seçenekleri iki seçeneğe indirgenmektedir. Şöyle ki; “sayı; ya ikidir ya üçtür ya dördtür ya da onların dışındadır” önermesi “sayı ya ikidir ya da onun dışındadır” şeklinde iki seçenekten oluşan ayrık şartlı önermeye dönüştürülmektedir. Bu nedenle sınırsız sayıda olduğu iddia edilen ayrık şartlı önerme aslında sınırlı bir hale getirilmekte ve iki seçeneğe indirgenmektedir.<sup>39</sup> Dolayısıyla Kâtibî ayrık şartlı önermesi sınırsız sayıda seçenekten oluştuğu iddia edilen böyle bir seçmeli kıyası kabul etmemektedir.<sup>40</sup>

### **(ii) Ayrık şartlı öncülü “gayrı hakîkiyye” türü önerme olan seçmeli kıyaslar**

Ayrık şartlı öncülü “gayrı hakîkiyye” türü önerme olan bu tür kıyasların, ayrık şartlı önermesinin mukaddem ve tâlisi (art bileşen), birbiriyle ya olumluda ayrılır olumsuzda birleşir ya da olumluda birleşir olumsuzda ayrılır. Önermeler bu yapılarına göre “mâniâtü'l-cem” (birleşmeye engel) ve “mâniâtü'l-hulû” (ayrışmaya engel) isimlerini alırlar. Bu adlandırma seçmeli kıyastaki ayrık şartlı önermenin hakîkiyye dışında olduğunu belirtmek için tercih edilir. Bu önermelerle yapılan kıyasların da geçerli olup olmadıkları farklı formlarda meydana gelir. Dolayısıyla ikinci gruptaki bu kıyaslar iki ayrı başlık altında ele alınabilir:

#### **1. Ayrık şartlı öncülü “mâniâtü'l-cem” türü önerme olan seçmeli kıyaslar**

Ayrık şartlı öncülü mâniâtü'l-cem türü önerme olan bu tür kıyaslar, şartlı öncülün iki veya ikiden fazla seçenekten meydana gelmesine göre iki grupta ele alınabilir:

##### **1.1. Ayrık şartlı öncülü iki seçenekten meydana gelen kıyaslar**

Ayrık şartlı önermesinin seçenekleri yani mukaddem ve tâlisi arasında üst karşıtlık ilişkisi ve dolayısıyla yalnız doğrulukları bakımından ayrıklık bulunan bu kıyasın ayrık şartlı önermesine

<sup>39</sup> Şahin, *Kâtibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 289.

<sup>40</sup> Şahin, *Kâtibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 289.

“mâniâtü'l-cem” denir. Ayrık şartlı öncülü mâniâtü'l-cem türü önerme olan bu tür kıyasların sonuç verme durumu şu şekilde olur:

(ab) Şartlı önermenin seçeneklerinden birinin aynını seçme diğerinin karşıt halini, yani mukaddem ile tâlîden herhangi birinin aynını seçme, diğerinin karşıt halini sonuç olarak verir.

(cd) Şartlı önermenin seçeneklerinden birinin karşıt halini seçme diğerinin aynını, yani mukaddem ile tâlîden herhangi birinin karşıt halini seçme, diğerinin aynını sonuç vermez. Çünkü karşıt halini seçme da, iki öncülün yanlışlıkta birleşmeleri ihtimali bulunur. Yani önermenin iki bileşeni birden yanlış olabilir.<sup>41</sup>

Seçeneklerden birinin karşıt halini seçme demek, karşıt hali seçilen seçeneğin yanlış olduğunu söylemek demektir. Bir seçeneğin yanlış olduğunu bilmek ise, diğer seçenek hakkında herhangi bir fikir vermemektedir. Yani, seçeneklerin her ikisi birlikte yanlış olabileceğinden, birinin yanlış olduğunu bilmek diğerinin doğru mu yoksa yanlış mı olacağı hakkında bir ipucu vermemektedir.<sup>42</sup> Dolayısıyla, mukaddem veya tâlîden biri doğruysa diğeri mutlaka yanlıştır. Bunun tersine seçeneklerden biri yanlış olduğunda diğeri doğru veya yanlış olabilmektedir. Yani mukaddem ve tâlînin ikisi birden doğru olamazken ikisi birden yanlış olabilmektedir. Böyle bir önermeyle yapılan kıyasta, seçmeli öncül olarak seçeneklerden birinin karşıt hali alındığında, sonuç zorunlu bir biçimde diğer seçeneğin aynısı çıkmamaktadır. Bu nedenle mâniâtü'l-cem türü önermeyle kurulan kıyasın geçerli olabilmesi için seçmeli öncül olarak seçeneklerin karşıt hali değil, sadece aynısı alınmalıdır. Yani, mâniâtü'l-cem sadece aynını seçmekle sonuç vermektedir. Bunlar da iki tanedir:

(a) Mukaddemin aynını seçme

Bir şey ya ağaçtır veya taşdır.

Bu şey ağaçtır.

O hâlde bu şey taş değildir.

<sup>41</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 180; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 245; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, 246; Kazvînî, *er-Risâletü's-Şemsîyye*, 164; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 164; Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 289.

<sup>42</sup> el-Mevî, *eş-Şerh ale's-Süllem*, 128-129.

(b) Tâlinin aynını seçme

Bir şey ya ağaçtır veya taştır.

Bu şey taştır.

O hâlde bu şey ağaç değildir.<sup>43</sup>

Geçerli olan bu kıyasın mukaddem veya tâlisinden birinin aynısı seçmeli öncül yapıldığında sonuç zorunlu olarak seçmeli öncülün karşıt hali çıkar. Dolayısıyla seçeneklerin aynısı seçmeli öncül yapıldığında sonuç form bakımından geçerli içerik bakımından da doğru çıkar. Aynıklık yalnızca seçeneklerin doğruluğu bakımından gerçekleştiği için bir seçenek olumlu alındığında sonuç zorunlu bir biçimde olumsuz olur. Bu tür kıyas formlarına "modus ponendo tollens" (onaylamak yoluyla olumsuzlamak/değillemek)<sup>44</sup> denir.

Mâniâtü'l-cem' de seçeneklerin herhangi birinin karşıt hali seçilemez, çünkü tek sonuç çıkmaz. Yani, mukaddem ve tâlinin olumsuzu seçmeli öncül yapıldığında sonuç zorunlu olarak doğru çıkmaz.<sup>45</sup> Seçenekler birbirlerini tamamen tüketmediklerinden üçüncü bir ihtimal mümkün olur.

(c) Mukaddemin karşıt halini seçme

Bir şey ya ağaçtır veya taşdır.

Bu şey ağaç olmayandır.

O hâlde bu şey taşdır! (Geçersiz!)

Bir şeyin ağaç olmaması, taş olmasını gerektirmez.

(d) Tâlinin karşıt halini seçme

Bir şey ya ağaçtır veya taştır.

---

<sup>43</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 180; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 245; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, 246; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 164; Kazvînî, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*, 164; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, 144; Gelenbevî, *Risâle fi'l-Kiyâs*, 15-16; Bingöl, *Gelenbevî*, 103; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 66; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 223-224.

<sup>44</sup> Özlem, *Mantık*, 207-210.

<sup>45</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 135; Farklı örnekler için bkz. Yıldırım, *Mantık El Kitabı*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1976), 102-103.

Bu şey taş olmayandır.

O hâlde bu şey ağaçtır! (Geçersiz!)

Bir şeyin taş olmaması, ağaç olmasını gerektirmez.

Geçersiz olan bu kıyasın mukaddem veya tâlisinden birinin karşıt hali seçmeli öncül yapıldığında sonuç zorunlu olarak seçmeli öncülün aynısı çıkmaz. Önermenin yapısından dolayı seçeneklerin ikisi de yanlış olabilir. Seçeneklerden biri onaylanmadığında, diğerinin onaylanması zorunluluk kazanmaz. Dolayısıyla bu örneklerden zorunlu olarak “Bu şey taştır.” veya “Bu şey ağaçtır” sonuçları çıkmaz. İki seçeneğin dışında başka bir şey de olabilirler. Yani, bir şeyin ağaç olmaması, taş olmasını gerektirmediği gibi, taş olmaması da ağaç olmasını gerektirmez. Bütün ihtimaller göz önüne alınıp tek sayılarak belirtilmediği için kıyas geçersiz olur. Olumsuzluğu belirtilen halin dışında bütün ihtimaller söz konusu olur.

Ayrık şartlı öncülü mâniâtü'l-cem olan seçmeli kıyaslarda, bir seçeneğin karşıt halinin seçilmesiyle diğer seçeneğin aynısını sonuç vermemesi, ayrık şartlı önermenin seçeneklerinin bir arada toplanmalarının imkânsızlığı nedeniyledir. Buna karşın “bu şeyin” iki seçenek dışında olabilme imkânı mevcuttur. Bundan dolayı yüklemli öncülde bir seçeneğin karşıt halinin seçilmesi diğer seçeneğin aynısını intaç ettirmemektedir.<sup>46</sup> Dolayısıyla mâniâtü'l-cem tarzı önermelerden seçmeli kıyasların kurulması halinde, yüklemli öncülde bir seçeneğin karşıt halinin seçilmesi diğer seçeneğin aynısının sonuç olarak çıkmasına vesile olamamaktadır.

## 1.2. Ayrık şartlı öncülü ikiden fazla seçenekten meydana gelen kıyaslar

(ab) Ayrık şartlı öncülün seçeneklerinden herhangi birini seçme, diğer seçeneklerin karşıt halini sonuç olarak verir. Sonuç geri kalan seçeneklerden meydana gelen ayrık şartlı bir önerme olur.

“Furkan, ya Ankara'da ya İstanbul'da ya da İzmir'dedir.”

Furkan Ankara'dadır.

---

<sup>46</sup> Şahin, *Kâtibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 290.

O halde Furkan ne İstanbul'dadır, ne İzmir'dedir.

Furkan İstanbul'dadır.

O halde Furkan ne Ankara'dadır, ne İzmir'dedir.

Furkan İzmir'dedir.

O halde Furkan ne Ankara'dadır ne İzmir'dedir.

(cd) Seçeneklerden herhangi birinin karşıt halini seçme, diğer seçeneklerin aynını sonuç vermez.

"Furkan, ya Ankara'da ya İstanbul'da ya da İzmir'dedir."

Furkan Ankara'da değildir.

O halde Furkan ya İstanbul'dadır, ya da İzmir'dedir. (Geçersiz!)

Furkan İstanbul'da değildir.

O halde Furkan ya Ankara'dadır, ya da İzmir'dedir. (Geçersiz!)

Furkan İzmir'de değildir.

O halde Furkan ya Ankara'dadır ya da İzmir'dedir! (Geçersiz!)

Furkan'ın Ankara, İstanbul ya da İzmir'den birinde olmadığı ifade edilirse, diğerlerinden birinde olması zorunluluk arz etmez.<sup>47</sup>

## **2. Ayrık şartlı öncülü "mâniâtü'l-hulû" türü önerme olan seçmeli kıyaslar**

Ayrık şartlı öncülü mâniâtü'l-hulû türü önerme olan bu tür kıyaslar, şartlı öncülün iki veya ikiden fazla seçenekten meydana gelmesine göre iki grupta ele alınabilir:

### **2.1. Ayrık şartlı öncülü iki seçenekten meydana gelen kıyaslar**

Ayrık şartlı önermesinin seçenekleri yani mukaddem ve tâlisi arasında alt karşıtlık ilişkisi ve dolayısıyla yalnız yanlışlıkları bakımından ayrıklık bulunan bu kıyasın ayrık şartlı önermesine "mâniâtü'l-hulû" denir. Ayrık şartlı öncülü mâniâtü'l-hulû türü önerme olan bu tür kıyasların sonuç verme durumu şu şekilde olur:

---

<sup>47</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, [68-69] 107-108. Bkz. *Kitâbu'l-Kıyâs II*, 33.

(cd) Şartlı önermenin seçeneklerinden birinin karşıt halini seçme diğerinin aynını, yani mukaddem ile tâlîden herhangi birinin karşıt halini seçme, diğerinin aynını sonuç olarak verir.

(ab) Şartlı önermenin seçeneklerinden birinin aynını seçme diğerinin karşıt halini, yani mukaddem ile tâlîden herhangi birinin aynını seçme, diğerinin karşıt halini sonuç vermez. Çünkü aynını seçme de, iki öncülün doğrulukta birleşmeleri ihtimali bulunur. Yani önermenin iki seçeneği birden doğru olabilir.<sup>48</sup>

Seçeneklerden birinin aynını seçme demek, aynısı seçilen seçeneğin doğru olduğunu söylemek demektir. Bir seçeneğin doğru olduğunu bilmek ise, diğer seçenek hakkında herhangi bir fikir vermemektedir. Yani, seçeneklerin her ikisi birlikte doğru olabileceğinden, birinin doğru olduğunu bilmek diğerinin doğru mu yoksa yanlış mı olacağı hakkında bir ipucu vermemektedir.<sup>49</sup> Dolayısıyla, mukaddem veya tâlîden biri yanlışsa diğeri mutlaka doğrudur. Bunun tersine seçeneklerden biri doğru olduğunda diğeri doğru veya yanlış olabilmektedir. Yani mukaddem ve tâlînin ikisi birden yanlış olamaz ama ikisi birden doğru olabilmektedir. Böyle bir önermeyle yapılan kıyasta, seçmeli öncül olarak seçeneklerden birinin aynısı alındığında, sonuç zorunlu bir biçimde diğer seçeneğin karşıt hali çıkmamaktadır. Bu nedenle mâniâtü'l-hulû türü önermeyle kurulan kıyasın geçerli olabilmesi için seçmeli öncül olarak seçeneklerin aynısı değil sadece karşıt hali alınmalıdır. Yani, mâniâtü'l-hulû yalnız karşıt halini seçmekle sonuç vermektedir. Bunlar da iki tanedir:

(d) Mukaddemin karşıt halini seçme

Bir şey ağaç olmayandır veya taş olmayandır.

Bu şey ağaçtır.

O hâlde taş olmayandır.

(c) Tâlînin karşıt halini seçme

---

<sup>48</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 180-181; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 245; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, 246; Kazvînî, *er-Risâletü's-Şemsiyye*, 164; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantukiyye*, 164; Şahin, *Kâtibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 291.

<sup>49</sup> el-Mevî, *eş-Şerh ale's-Süllem*, 129.



Bir şey ağaç olmayandır veya taş olmayandır.

Bu şey taştır.

O hâlde ağaç olmayandır.<sup>50</sup>

Geçerli olan bu kıyasın mukaddem veya tâlîsinden birinin karşıt hali seçmeli öncül yapıldığında sonuç zorunlu olarak seçmeli öncülün aynısı çıkar. Dolayısıyla seçeneklerin karşıt hali seçmeli öncül yapıldığından sonuç form bakımından geçerli içerik bakımından da doğru çıkar. Ayırıklık yalnızca seçeneklerin yanlışlığı bakımından gerçekleştiği için bir seçenek olumsuz alındığında sonuç zorunlu bir biçimde olumlu olur. Bu tür kıyas formlarına modus tollendo ponens (olumsuzlamak/değillemek yoluyla onaylamak)<sup>51</sup> denir.

Mâniâtü'l-hulû (ayrışmaya engel)'da seçeneklerden herhangi birisinin aynı seçilemez, çünkü tek sonuç çıkmaz. Yani, mukaddem ve tâlînin olumlusu seçmeli öncül yapıldığında sonuç zorunlu olarak doğru çıkmaz. Seçenekler birbirlerini tamamen tüketmediklerinden üçüncü bir ihtimal mümkün olur.

(a) Mukaddemin aynını seçme

Bir şey ağaç olmayandır veya taş olmayandır.

Bu şey ağaç olmayandır.

O hâlde taştır! (Geçersiz!)

Bir şeyin ağaç olmaması taş olmasını gerektirmez.

(b) Tâlînin aynını seçme

Bir şey ağaç olmayandır veya taş olmayandır.

Bu şey taş olmayandır.

O hâlde ağaçtır! (Geçersiz!)

---

<sup>50</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, 180-181; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, 245; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, 246; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 164; Kazvînî, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*, 164; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, 144; Gelenbevî, *Risâle fi'l-Kıyâs*, 15-16; Bingöl, *Gelenbevî*, 104; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 66; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 223-224.

<sup>51</sup> Özlem, *Mantık*, 208-211.

Bir şeyin taş olmaması, ağaç olmasını gerektirmez.

Geçersiz olan bu kıyasın mukaddem veya tâlisinden birinin aynı seçmeli öncül yapıldığında sonuç zorunlu olarak seçmeli öncülün karşıt hali çıkmaz. Önermenin yapısından dolayı seçeneklerin ikisi de doğru olabilir. Seçeneklerden biri onaylandığında, diğerinin onaylanmaması zorunluluk kazanmaz. Dolayısıyla bu örneklerden zorunlu olarak “Bu şey taştır.” veya “ Bu şey ağaçtır” sonuçları çıkmaz. İki seçeneğin dışında başka bir şey de olabilirler. Yani, bir şeyin ağaç olmaması, taş olmasını gerektirmediği gibi, taş olmaması da ağaç olmasını gerektirmez. Bütün ihtimaller göz önüne alınıp tek sayılarak belirtilmediği için kıyas geçersiz olur. Olumsuzluğu belirtilen halin dışında bütün ihtimaller söz konusu olur.

Ayrık şartlı öncülü mâniâtü'l-hulû olan seçmeli kıyaslarda, bir seçeneğin aynısının seçilmesiyle diğer seçeneğin karşıt halini sonuç vermemesi, ayrık şartlı önermenin seçeneklerinin karşıt halinin bir arada toplanmalarının imkânsızlığı nedeniyledir. Buna karşın “bu şeyin” iki seçeneğin karşıt halleri dışında olabilme imkânı mevcuttur. Bundan dolayı yüklemli öncülde bir seçeneğin aynısının seçilmesi diğer seçeneğin karşıt hallerini intaç ettirmemektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla mâniâtü'l-hulû tarzı önermelerden seçmeli kıyasların kurulması halinde, yüklemli öncülde bir seçeneğin aynısının seçilmesi diğer seçeneğin karşıt halinin sonuç olarak çıkmasına vesile olamamaktadır.

## 2.2. Ayrık şartlı öncülü ikiden fazla seçenekten meydana gelen kıyaslar

(cd) Ayrık şartlı öncülün seçeneklerinden herhangi birinin karşıt halini seçme, diğer seçeneklerin aynını sonuç olarak verir. Sonuç geri kalan seçeneklerden meydana gelen ayrık şartlı bir önerme olur.

“Furkan, ne Ankara'da ne İstanbul'da ne de İzmir'dedir.”

Furkan Ankara'dadır.

O halde Furkan ne İstanbul'dadır, ne İzmir'dedir.

Furkan İstanbul'dadır.

---

<sup>52</sup> Şahin, *Kâtibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eseri*, 291-292.

O halde Furkan ne Ankara'dadır, ne İzmir'dedir.

Furkan İzmir'dedir.

O halde Furkan ne Ankara'dadır ne İzmir'dedir.

(ab) Seçeneklerden herhangi birinin aynını seçme, diğer seçeneklerin karşıt halini sonuç vermez.

"Furkan, ne Ankara'da ne İstanbul'da ne de İzmir'dedir."

Furkan Ankara'da değildir.

O halde Furkan ya İstanbul'dadır, ya da İzmir'dedir. (Geçersiz!)

Furkan İstanbul'da değildir.

O halde Furkan ya Ankara'dadır, ya da İzmir'dedir. (Geçersiz!)

Furkan İzmir'de değildir.

O halde Furkan ya Ankara'dadır ya da İzmir'dedir! (Geçersiz!)

Furkan'ın Ankara, İstanbul ya da İzmir'den birinde olmadığı ifade edilirse, diğerlerinden birinde olması zorunluluk arz etmez.<sup>53</sup>

## 2. Klasik Mantık Kitaplarında Ayrık Şartlı Seçmeli Kıyas Konusunun İşlenişi

### 2.1. Necati Öner ve *Klasik Mantık* Adlı Eseri

Esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzlarını temele alan, öte yandan Klasik Batı mantıkçılarının düşünceleri ile mantık konularını karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışan, Necati Öner'in *Klasik Mantık* (1970) adlı eseri<sup>54</sup> değerlendirmemizin ilk sırasında yer almaktadır. Senelerden beri ilgili bölümlerde ders kitabı olarak okutulan bu kitaba atıfta bulunmayan Türkçe olarak yazılmış mantık kitaplarına neredeyse rastlamak mümkün değildir. Daha sonra kaleme alınan Mantık Kitaplarının birçoğu, bu kitabın planını esas alarak, konuları bazen daha geniş bazen daha dar bir şekilde ele alıp işlemişlerdir.

<sup>53</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, [68-69] 107-108. Bkz. *Kitâbu'l-Kıyâs II*, 33.

<sup>54</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1991).

Öner, “kıyas çeşitleri” başlığı altında, içerisinde bulundurduğu önermenin sayısına göre, iki öncül ve bir sonuçtan yani üç önermeden meydana gelen “basit kıyaslar” ve ikiden fazla öncülden meydana gelen “bileşik kıyaslar” olmak üzere kıyasları ikiye ayırır. Basit kıyasları da, sonucunun öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmadığı “kesin kıyas” ve sonucun aynı yahut karşıt halinin öncüllerde hem anlam hem de şekil bakımından bulunduğu “seçmeli kıyas” olarak ikiye ayırır.<sup>55</sup> Öncüllerinden biri şartlı önerme diğeri yüklemli önerme olan seçmeli kıyaslarda, yüklemli önerme şartlı önermenin taraflarından birisi veya bir tarafın karşıt hali olur ve böylece dört form ortaya çıkar.

Öner, şartlı öncülü ayrık şartlı olan seçmeli kıyasları, birinci öncülün tarafları arasındaki ilişkiye<sup>56</sup> göre “hakikiye”, “maniat-ul-cemi” ve “maniat-ul hulu” olmak üzere üçe ayırır.

Öner, “taraplardan birinin aynının seçme diğeriinin karşıt halini; birinin karşıt halini seçme diğeriinin aynının sonuçlandırır.”<sup>57</sup> diyerek şartlı öncülü ayrık şartlı “hakikiye” olan seçmeli kıyasların dört formunun da sonuç verdiğini belirtir ve sonuç veren bu dört forma şu örneği verir:

*“Ya bu sayı tektir veya bu sayı çifttir.”*

*(a) Bu sayı tektir. O halde çift değildir.*

*(b) Bu sayı çifttir. O halde tek değildir.*

*(c) Bu sayı tek değildir. O halde çifttir.*

*(d) Bu sayı çift değildir. O halde tektir.*

Öner, “taraplardan birinin aynını seçme diğeriinin karşıt halini sonuç olarak verir.”<sup>58</sup> diyerek şartlı öncülü ayrık şartlı “maniat-ul-cemi” olan seçmeli kıyasların dört formundan ikisinin sonuç verdiğini belirtir ve sonuç veren bu iki forma şu örneği verir:

---

<sup>55</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 106-107, 132.

<sup>56</sup> Ayrık şartlı önermeler kendisini meydana getiren iki tarafın yani mukaddem ve tâlinin, doğru ve yanlış değer çiftine göre, birbiri ile olan ilişkileri bakımından çeşitlenir. (Öner, *Klasik Mantık*, 60)

<sup>57</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 134.

<sup>58</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 134.

*“Bir şey ya ağaçtır veya taştır.”*

*(a) Bu şey ağaçtır. O halde taş değildir.*

*(b) Bu şey taştır. O halde ağaç değildir.*

Öner, “ tarafların karşıt halleri seçilmez, çünkü tek sonuç çıkmaz.”<sup>59</sup> diyerek şartlı öncülü ayırık şartlı “*maniat-ul-cemi*” olan seçmeli kıyasların dört formundan ikisinin ise sonuç vermediğini belirtir ve sonuç vermeyen bu iki forma şu örneği verir:

*(c) Bu şey ağaç olmayandır. O halde taştır.*

Birinci tarafın karşıt hali seçildiğinde, buradan zorunlu olarak “*taştır*” sonucu çıkmaz. Başka bir şey de olabilir.<sup>60</sup>

*(d) Bu şey taş olmayandır. O halde ağaçtır.*

İkinci tarafın karşıt hali seçildiğinde, buradan zorunlu olarak “*ağaçtır*” sonucu çıkmaz. Başka bir şey de olabilir.

Öner, “ taraflardan birinin karşıt halini seçme diğerinin aynını sonuçlandırır.”<sup>61</sup> diyerek şartlı öncülü ayırık şartlı “*maniat-ul-hulu*” olan seçmeli kıyasların dört formundan ikisinin sonuç verdiğini belirtir ve sonuç veren bu iki forma şu örneği verir:

*“Bir şey ağaç olmayandır veya taş olmayandır.”*

*(c) Bu şey ağaçtır. O halde taş olmayandır.*

*(d) Bu şey taştır. O halde ağaç olmayandır.*

Öner, “ taraflardan herhangi birisinin aynı seçilmez.”<sup>62</sup> diyerek şartlı öncülü ayırık şartlı “*maniat-ul-hulu*” olan seçmeli kıyasların dört formundan ikisinin ise sonuç vermediğini belirtmiş ancak sonuç vermeyen bu iki forma örnek vermemiştir.

---

<sup>59</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 134.

<sup>60</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 135.

<sup>61</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 135.

<sup>62</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 135.

Aynı örneğin sonuç vermeyen formları şu şekilde olur:

(a) *Bu şey ağaç olmayandır. O halde taşdır.*

Birinci tarafın aynısı seçildiğinde, buradan zorunlu olarak “taşdır” sonucu çıkmaz. Başka bir şey de olabilir.

(b) *Bu şey taş olmayandır. O halde ağaçtır.*

İkinci tarafın aynısı seçildiğinde, buradan zorunlu olarak “ağaçtır” sonucu çıkmaz. Başka bir şey de olabilir.

## 2.2. Tahir Yaren ve Kıyasların Yapısı Adlı Eseri

Kıyas üzerine yapılmış çalışmalardan biri de, değerlendirmemizin ikinci sırasında yer alan Tahir Yaren’in *Kıyasların Yapısı*<sup>63</sup> adlı kitabıdır. Değerlendirmemiz, Yaren’in “Bitişik Şartlı Seçmeli Kıyas” konusunu işleyişi ve vermiş olduğu örnekler üzerine olacaktır.

Yaren, şartlı öncülü ayrık şartlı olan seçmeli kıyasları, “hakikiye”, “maniatu’l-cem” ve “maniatu’l-hulu” olmak üzere üçe ayırır:

Yaren, “taraplardan birinin ikinci öncül yapılması diğer tarafın çelişimini sonuç olarak karşımıza çıkacaktır.”<sup>64</sup> ve “tarafaların çelişiklerinin doğru olması ve ikinci öncül yapılmaları halinde de diğer taraf sonuç olarak karşımıza çıkacaktır.”<sup>65</sup> diyerek şartlı öncülü ayrık şartlı “hakikiye”<sup>66</sup> olan seçmeli kıyasların dört formunun da sonuç verdiğini belirtir ve sonuç veren bu form için “sayı ya çifttir veya tektir” önermesini örnek olarak verir. Bu önerme, *sayının çiftse tek olmaması, tekse çift olmaması, çift değilse tek olması ve tek değilse çift olması* ihtimallerini içinde barındırmaktadır.<sup>67</sup>

Ayrık şartlı bir önermenin şıklarının ikiden fazla olmasının mümkün olduğunu ifade eden Yaren; (ab) şıklardan biri kıyasın ikinci öncülü yapıldığında diğer şıkların çelişiminin tamamının; (cd) şıklardan birinin çelişimi kıyasın ikinci öncülü yapıldığında ise diğer şıkların tamamının

---

<sup>63</sup> Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, (Ankara: İlâhiyât, 2003).

<sup>64</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 57.

<sup>65</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 57.

<sup>66</sup> Önermenin bir tarafı doğru olduğu zaman diğer tarafı mutlaka yanlış olur. (Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 57)

<sup>67</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 57-58.

ayrık şartlı bir önerme olarak sonuç olacağını belirtir.<sup>68</sup> Bu durumda başka kıyaslar yaparak tek şıka ulaşıncaya kadar akıl yürütme zincirinin devam ettirilebileceğini şu örnek üzerinde gösterir:

*“Canlılar ya bitkidir ya hayvandır ya insandır.”*

(c) *Bu canlı bitki değildir. O halde ya hayvandır ya insandır.*

*“Bu canlı ya hayvandır ya insandır.”*

(c) *Bu canlı hayvan değildir. O halde insandır.*

“Taraflardan birinin ikinci öncül olarak alınması diğer tarafın çelişğini sonuç olarak karşımıza çıkarır.”<sup>69</sup> diyerek şartlı öncülü ayrık şartlı “*maniatu'l-cemi*”<sup>70</sup> olan seçmeli kıyasların dört formundan ikisinin sonuç verdiğini belirten<sup>71</sup> Yaren, “*tarafardan birinin çelişğini ikinci öncül yapmak suretiyle bir kıyas yapmamız mümkün değildir.*”<sup>72</sup> ve “*tarafardan birinin çelişğini almak demek çelişğini aldığımız tarafın yanlış olduğunu söylemek demektir. Bir tarafın yanlış olduğunu bilmekse diğer taraf hakkında herhangi bir fikir vermemektedir.*”<sup>73</sup> diyerek bu kıyasların dört formundan ikisinin ise sonuç vermediğini belirtir<sup>74</sup> ve şu örneği verir:

*“Herhangi bir şey ya siyahtır ya beyazdır.”*

(a) *Bu şey siyahtır. O halde beyaz değildir.*

“Siyah değildir” şeklinde birinci tarafın çelişği alındığında, siyah olmayan şeyin beyaz olabilme ihtimalinin yanı sıra başka ihtimalleri de içerdği için bu kıyastan bir sonuç elde edilemez.<sup>75</sup>

*“Herhangi bir şey ya siyahtır ya beyazdır.”*

(b) *Bu şey beyazdır. O halde siyah değildir.*

---

<sup>68</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 58.

<sup>69</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 59.

<sup>70</sup> Önermenin iki tarafı birden yanlış olabilir. (Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 59)

<sup>71</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 59.

<sup>72</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 59.

<sup>73</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 59.

<sup>74</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 59.

<sup>75</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 59.

“Taraflardan birinin çelişğinin ikinci öncül olarak alınması diğler tarafı aynen sonuç olarak karşımıza çıkarır.”<sup>76</sup> diyerek şartlı öncülü ayrık şartlı “*maniat-ul-hulu*”<sup>77</sup> olan seçmeli kıyasların dört formundan ikisinin sonuç verdiğini belirten<sup>78</sup> Yaren, “ tarafları olduğu gibi alıp ikinci öncül yaparsak bundan bir sonuç çıkmaz. Çünkü tarafların her kişi birlikte doğru olabileceğinden birini doğru olduğunu bilmemiz diğlerinin doğru mu yoksa yanlış mı olacağı hakkında bize ipucu vermez.” diyerek, bu kıyasların dört formundan ikisinin ise sonuç vermediğini belirtir.<sup>79</sup>

Örnek olarak “Bu şey ya beyaz olmayandır veya siyah olmayandır” önermesini veren Yaren, birinci tarafının çelişği alınıp “Bu şey beyazdır” denildiğinde “O halde siyah olmayandır” sonucunun elde edileceğini; “Bu şey beyaz olmayandır” denildiğinde ise herhangi bir sonuç elde edilemeyeceğini belirtir.<sup>80</sup>

### 2.3. İbrahim Emiroğlu ve *Klasik Mantığa Giriş* Adlı Eseri

İbrahim Emiroğlu’nun *Klasik Mantığa Giriş* kitabı<sup>81</sup> ülkemizde Necati Öner’in *Klasik Mantık* kitabıyla birlikte Felsefe Bölümlerinin ve özellikle de İlahiyat Fakültelerinin büyük çoğunluğunda ders kitabı olarak okutulmakta ve mantık konularıyla ilgili hususlarda bu iki kitaba sıkça atıfta bulunmaktadır. Emiroğlu, ülkemizde mantık alanında en saygın isimlerden biridir. Değerlendirmemiz, Emiroğlu’nun *bitişik şartlı seçmeli kıyas* konusunu işleyiş ve vermiş olduğu örnekler üzerine olacaktır.

Emiroğlu, *kıyas çeşitleri* başlığı altında; “kendilerini meydana getiren önermenin sayı ve yapılarına göre *basit kıyaslar*, *bileşik kıyaslar* ve *düzensiz kıyaslar*” olmak üzere kıyasları üçe ayırır.<sup>82</sup> “İki öncül ve bir sonuçtan oluşan kıyaslara *basit kıyaslar*” diyerek bunları da *kesin (iktiranî, categoric)* ve *seçmeli (istisnai, conjunctive)* diye ikiye ayırır.<sup>83</sup> Bu kıyasları da; “eğer kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup da, şeklen bulunmazsa bunlara *kesin kıyaslar* denir”; “eğer sonucun aynı veya karşıt

<sup>76</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 58.

<sup>77</sup> Önermenin taraflarında her ikisi de doğru olabilir. (Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 58)

<sup>78</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 58.

<sup>79</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 58.

<sup>80</sup> Yaren, *Kıyasların Yapısı*, 58.

<sup>81</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2013).

<sup>82</sup> Bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140.

<sup>83</sup> Bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140.



hali (nakîzi) öncüllerde hem anlam bakımından hem de şeklen bulunursa buna da *seçmeli kıyas* denir” şeklinde tanımlar.<sup>84</sup>

*Kesin kıyasları*, yüklemli (hamlî) kesin önermelerden kurulan kıyaslar olarak niteler ve bu kıyaslar için “*Bütün çiçekler sevimlidir; Papatya çiçektir; O halde papatya sevimlidir*” örneğini verir. Bu örnekte sonuç birinci öncülde anlam bakımından bulunur, fakat şeklen bulunmaz.<sup>85</sup>

*Seçmeli kıyasları* ise öncüllerinden en az biri şartlı (önerme) olan kıyaslar olarak niteler ve bu kıyaslar için “*Eğer mıknaş bu cisim çekerse bu cisim demirdir; Mıknaş bu cisim çekiyor; O halde bu cisim demirdir*” örneğini verir. Bu örnekte sonuç birinci öncülde hem anlam bakımından hem de şeklen bulunur.<sup>86</sup>

Emiroğlu daha sonra bu kıyasları geniş bir şekilde açıklamaya başlar. Kesin kıyasları; yüklemli önermelerden yapılan *yüklemli kesin kıyaslar* ve öncüllerinden biri veya her ikisi de şartlı olan *şartlı kesin kıyaslar* olmak üzere ikiye ayırır.<sup>87</sup>

*Yüklemli kesin kıyaslar* başlığı altında; *kıyas kuralları, kıyasın mod ve şekilleri ve şekillerin değeri* üzerine yapmış olduğu açıklamaların<sup>88</sup> ardından Emiroğlu, *şartlı kesin kıyaslar* başlığı altında seçmeli kıyasları ele almaktadır. Seçmeli kıyasların bu başlık altında incelenmesi uygun değildir. Zira seçmeli kıyaslar kesin kıyasların değil, basit kıyasların iki türünden biridir. Bu şekilde bir ayırım, yapılan *kesin kıyas* ve *seçmeli kıyas* tanımlarına aykırıdır. Kitabın içindekiler bölümünde de yer aldığı şekliyle bu kıyaslar şu şekilde tasnif edilmektedir:

## B. Kıyas Çeşitleri

### 1. Basit Kıyaslar

#### a. Kesin Kıyaslar

#### aa. Yüklemli Kesin Kıyaslar

#### ab. Şartlı Kesin Kıyaslar

---

<sup>84</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140-141.

<sup>85</sup> Bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.

<sup>86</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.

<sup>87</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.

<sup>88</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141-167.

Emiroğlu, *şartlı kesin kıyaslar* başlığı altında “öncüllerinden en az birisi... şartlı önerme olan bu tür kıyaslarda sonuç, hem anlam hem de şekil bakımından, öncüllerde bulunur”<sup>89</sup> der ve bu kıyaslar için “Eğer şu cisim hareket ediyorsa o cisim canlıdır; şu cisim hareket ediyor; O cisim canlıdır” örneğini verir. Bu örnekteki “O cisim canlıdır” (sonuç) önermesinin hem anlam, hem de şekil bakımından birinci öncülde bulunduğunu belirtir.<sup>90</sup> Bu tanım ve örnek *şartlı kesin kıyas* tanımına değil *seçmeli kıyas* tanımına uygun düşer.<sup>91</sup> Dolayısıyla seçmeli kıyaslar basit kıyasların iki türünden biri olarak “sonucun öncüllerde anlam veya şeklen bulunup bulunmamasına” göre ya *kesin kıyas* ve *seçmeli kıyas* olarak ya da “kıyası meydana getiren önermelerin yapısına” göre *yüklemli kıyas* ve *şartlı kıyas* olarak tasnif edilmesi doğru olur. Bu iki tasnif çeşidi şu şekilde gösterilebilir:

1. Basit Kıyaslar
  - a. Kesin Kıyaslar
  - b. Seçmeli Kıyaslar
1. Basit Kıyaslar
  - a. Yüklemli Kıyaslar
  - b. şartlı Kıyaslar

---

<sup>89</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 167.

<sup>90</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 168.

<sup>91</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 141.

Ayrık şartlı kıyaslarda, büyük önermedeki iki seçenektan birisinin ya aynı, ya da karşıt halinin küçük önermede seçilmesiyle,<sup>92</sup> yani seçeneklerden birinin atılması ve diğerinin seçilmesiyle veya birinin onaylanması ve diğerinin reddedilmesiyle, biçim yönünden dört kıyas formunun ortaya çıktığını belirten<sup>93</sup> Emiroğlu, bu tür kıyaslarda seçeneklerden biri doğruysa diğerinin yanlış olduğunu söyler.<sup>94</sup> Verilen örneklerin bu formlara uygun düşüp düşmediğini değerlendireceğiz.

Emiroğlu, bu kıyasların mukaddemi onaylama formu için şu örneği verir:

*Ali, ya öğretmen olarak atanacak ya askere gidecektir.*

*(a) Öğretmen olarak atanmıştır. O askere gitmeyecektir.*<sup>95</sup>

*(b) O askere gitmiştir. Öğretmen olarak atanmamıştır.*

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

*(c) Öğretmen olarak atanmamıştır. O askere gitmiştir.*

*(d) O askere gitmemiştir. Öğretmen olarak atanmıştır.*

Bu örnekteki seçenekler arasında bir zorunluluk bulunmaz. İlk öncüldeki seçeneklerden herhangi birinin onaylanması durumunda diğer seçeneğin reddedilmesi gerekir. Ancak seçeneklerden herhangi birinin reddedilmesi durumunda diğerinin onaylanması gerekmez. Dolayısıyla öğretmen olarak atanması askere gitmesine, askere gitmesi ise öğretmen olarak atanmasına engel olduğu gibi başka herhangi bir şey yapmasına da mani olur. Ancak öğretmen olarak atanmaması askere gitmesini ve askere gitmemesi de öğretmen olarak atanmasını gerektirmez. Zira bir sonraki atamayı bekliyor olabilir.

---

<sup>92</sup> Seçeneklerden birinin aynını seçmek (yani küçük önermede "...dır" demek) diğerinin karşıt halini (sonuçta "...değildir" demeyi); karşıt halini seçmek (yani küçük önermede "...değildir" demek) de diğerinin aynını (sonuçta "...dır" demeyi) gerektirir. (Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171.)

<sup>93</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171.

<sup>94</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172.

<sup>95</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171.

Emiroğlu, “eksik alternatif iddia etme”, “yanlış dilem” ve “iki zıt seçenek” yanlışlarına sevkedeceği için mukaddemi onaylamanın (*vazu'l-mukaddem*) bazen geçersiz olduğunu; tâlî daha kapsamlı olduğu için mukaddemi onaylamanın, tâlîyi reddetmeyi gerektirmeyeceğini belirtir<sup>96</sup> ve şu örneği verir:

*“Bugün hava ya yağmurludur ya bulutludur.”*

*(a) Bugün hava yağmurludur. Bulutlu değildir!*<sup>97</sup>

Emiroğlu'nun bu açıklaması, “iki seçenektan birinin aynı, ya da karşıt hali seçilerek sonuca varılır”<sup>98</sup> ve “bu tür kıyaslarda seçeneklerden birisi doğruysa diğeri yanlıştır”<sup>99</sup> ifadelerine uygun düşmemektedir. Zira dört ayrık kıyas formu ile ilgili bu açıklamalardan hangisi dikkate alınacaktır ve verilen örnekler bu açıklamalardan hangisine ait olacaktır.

Aynı örneğin diğere formları şu şekilde olur:

*(b) Bugün hava bulutludur. Yağmurlu değildir!*

Önermenin yapısı nedeniyle taraflardan biri onaylandığında, diğereinin onaylanmaması zorunluluk kazanmaz. Önermenin taraflarının ikisi de doğru olabilir. Hava hem yağmurlu hem de bulutlu olabileceği için bu çıkarım geçersiz olur.

*(c) Bugün hava yağmurlu değildir. Bulutludur!*

*(d) Bugün hava bulutlu değildir. Yağmurludur!*

Bu tür kıyaslarda tarafların karşıt hali seçmeli öncül olarak alındığında sonuç zorunlu bir biçimde geçerli çıkmaz. Taraflar birbirini tamamen tüketmedikleri için üçüncü bir ihtimale imkân tanurlar ve başka alternatifler de düşünülebilir. Hava yağmurlu olmaması bulutlu olmasını; bulutlu olmaması da yağmurlu olmasını gerektirmez. Hava bulutlu ve yağmurlu değildir ama güneşli olabilir.

Emiroğlu, bu kıyasların mukaddemi onaylamama formu için şu örneği verir:

---

<sup>96</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171, dp. 20.

<sup>97</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171.

<sup>98</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171.

<sup>99</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172.

Halil İMAMUĞLUGİL

*“Şu gelen insan ya erkektir ya bayandır.”*

*(c) Gelen insan erkek değildir. Bayandır.*<sup>100</sup>

*(d) Gelen insan bayan değildir. Erkektir.*

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

*(a) Erkektir. Gelen insan bayan değildir.*

*(b) Bayandır. Gelen insan erkek değildir.*

Bu örnek önermenin bir tarafı doğru olduğu zaman diğer tarafı mutlaka yanlış olan “hakikiyye” türü önermeler için geçerli olur ve dört formu da netice verir. Taraflardan biri seçildiğinde diğer tarafın reddini, taraflardan biri reddedildiğinde ise diğer tarafın onaylanmasını gerektirir. Zira *erkek ise bayan değildir, bayan ise erkek değildir, erkek değil ise bayandır, bayan değil ise erkektir.*

Emiroğlu, bu kıyasların tâlîyi onaylama formu için şu örneği verir:

*“Ya Güneş doğmuştur ya gecedir.”*

*(b) Gecedir. Güneş doğmuş değildir.*<sup>101</sup>

*(a) Güneş doğmuştur. Gece değildir.*

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

*(d) Gece değildir. Güneş doğmuştur.*

*(c) Güneş doğmuş değildir. Gecedir.*

Bu örnek de önermenin bir tarafı doğru olduğu zaman diğer tarafı mutlaka yanlış olduğu “hakikiyye” türü önermeler için geçerli olur ve dört formu da netice verir. Taraflardan biri seçildiğinde diğer tarafın reddini, taraflardan biri reddedildiğinde ise diğer tarafın onaylanmasını gerektirir. Zira *güneş doğmuş ise gece değildir, gece ise güneş doğmamıştır, güneş doğmamış ise gecedir, gece ise güneş doğmamıştır.*

Emiroğlu, bu kıyasların tâlîyi onaylamama formu için şu örneği verir:

*“Bu sene ya hükûmet krizi olacak ya seçim olacaktır.”*

<sup>100</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171.

<sup>101</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171.

(d) Seçim olmayacaktır. Hükûmet krizi olacaktır.<sup>102</sup>

(c) Hükûmet krizi olmayacaktır. Seçim olacaktır.

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

(a) Seçim olacaktır. Hükûmet krizi olmayacaktır.

(b) Hükûmet krizi olacaktır. Seçim olmayacaktır.

Bu örnekteki seçenekler arasında bir zorunluluk söz konusu olmaz. Siyasal ve sosyal iki hadise arasında bir beklenti olmakla birlikte mutlak anlamda bir zorunluluk söz konusu bulunmaz. Dolayısıyla hükümet krizine bağlı olmadan seçim olabilir ya da olmayabilir ve seçim olmasına bağlı kalınmaksızın hükümet krizi olabilir ya olmayabilir. Şöyle ki, hükümet krizi olmadığı halde iktidardaki parti kamuoyu yoklamalarına bağlı olarak seçimi kazanacağını düşünerek erken seçime gidebilir. Hükümet krizi varken seçime gidilmeksizin muhalefetteki partiler aralarında koalisyon kurarak iktidarı değiştirebilir. Normal süresi yaklaştığı için seçim oluyorken hükümet krizi bulunabilir de bulunmayabilir de. Seçimin süresine daha çok zaman varken hükümet krizi olabilir de olmayabilir de. Dolayısıyla bu örnek biçim yönünden dört ayrık kıyas formuna uygun düşüyor gibi görünse de içerik yönünden uygun düşmez.

Bu tür kıyaslarda seçeneklerden biri doğruysa diğerinin yanlış olacağını ifade eden Emiroğlu, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Felsefe Dersleri* adlı eserinde geçen şu örneği<sup>103</sup> zikreder:

"Hükûmet ya kuvvet (cebiri ve şiddet)le ya da akıl ve hikmetle idare olunur."

(c) Fakat kuvvet (cebiri ve şiddet)le hükûmet idare olunmaz.

Öyleyse hükûmet akıl ve hikmetle idare olunur.<sup>104</sup>

(d) Fakat hükûmet akıl ve hikmetle idare olunmaz.

Öyleyse kuvvet (cebiri ve şiddet)le hükûmet idare olunur.

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

<sup>102</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171.

<sup>103</sup> İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 223. (Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171, dp. 21.)

<sup>104</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 171.

Halil İMAMUĞLUGİL

(a) *Fakat kuvvet (cebir ve şiddet)le hükûmet idare olunur.*

*Öyleyse hükûmet akıl ve hikmetle idare olunmaz.*

(b) *Fakat hükûmet akıl ve hikmetle idare olunur.*

*Öyleyse kuvvet (cebir ve şiddet)le hükûmet idare olunmaz.*

Bu örnekteki seçenekler arasında bir zorunluluk söz konusu değildir. Aslanan hükümetin akıl ve hikmetle idare olunmasıdır. Ancak fiilen bu her zaman mümkün olmamaktadır. Geçmişte kuvvet (cebir ve şiddet)le hükümetin idare olunduğu zamanlar bulunduğu gibi günümüzde nadiren de olsa hükümetin kuvvet (cebir ve şiddet)le idare olunduğu görülebilmektedir. Dolayısıyla bu örnek biçim yönünden dört ayrı kıyas formuna uygun düşüyor gibi görünse de içerik yönünden uygun düşmemekte, tavsiye, nasihat, dilek ve temenniden öteye gitmemektedir.

Ayrıklı şartlı önermenin seçenekleriyle ilgili Emiroğlu şöyle der:

“ayrık şartlı kıyas kurarken alternatifleri sunan B.Ö'deki seçeneklerin birbiriyle bağdaşır nitelikte yani birinin olması diğer seçeneğinin olmamasını zorunlu kılmayan (*te'lifi kâbil*) değil de bağdaşmaz yani birinin olması diğer seçeneğin olmamasını zorunlu kılan (*te'lifi ğayr-ı kâbil*) nitelikte olmasına dikkat edilmelidir. Zira, birbirini tam olarak tüketen (bağdaşmaz) seçenekli bir önermeyi ancak seçeneklerden birini seçmek diğerini reddetmeyi gerektirir.”<sup>105</sup>  
... “birbiriyle bağdaşmaz nitelikte olan iki seçeneğin birlikte olması mümkün değildir. Zira bu seçeneklerden birinin olması ötekinin imkânsız kılmasıdır.”<sup>106</sup>

Bu açıklamanın ardından Emiroğlu şu örneği verir:

“Gazetede ki şu haber ya doğrudur ya yanlıştır.”

(c) *Gazetede ki şu haber doğru değildir. Öyleyse yanlıştır.*<sup>107</sup>

(d) *Gazetede ki şu haber yanlış değildir. Öyleyse doğrudur.*

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

(a) *Gazetede ki şu haber doğrudur. Öyleyse yanlış değildir.*

(b) *Gazetede ki şu haber yanlıştır. Öyleyse doğru değildir.*

<sup>105</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172.

<sup>106</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172.

<sup>107</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172.

Bu örnek de önermenin bir tarafı doğru olduğu zaman diğer tarafı mutlaka yanlış olduğu “hakikiyye” türü önermeler için geçerlidir ve dört formu da netice vermektedir. Taraflardan biri seçildiğinde diğer tarafın reddini, taraflardan biri reddedildiğinde ise diğer tarafın onaylanmasını gerektirir. Zira *haber doğru ise yanlış değildir, yanlış ise doğru değildir, doğru değil ise yanlıştır, yanlış değil ise doğrudur.*

Mantık kitaplarının birçoğunda, ayrık şartlı seçmeli kıyasın hakikiye türü önermeler için verilen örneği Emiroğlu da zikreder.<sup>108</sup>

*“Bu sayı ya tektir ya çifttir.”*

*(b) Bu sayı çifttir. Öyleyse tek değildir.*<sup>109</sup>

*(a) Bu sayı tektir. Öyleyse çift değildir.*

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

*(d) Bu sayı çift değildir. Öyleyse tektir.*

*(c) Bu sayı tek değildir. Öyleyse çifttir.*

Birinci öncülde seçenekler, birbirini tüketecek şekilde tam değerlendirilmemiş veya yeterince sayılamamışsa, çıkarımın tam, doğru ve geçerli olmayacağını belirten<sup>110</sup> Emiroğlu ve şu örneği verir:

*“Öğrenciler ya sınıftadır ya bahçede”.*

*(d) Öğrenciler bahçede değildir. Öyleyse sınıftadır!*<sup>111</sup>

*(c) Öğrenciler sınıfa değildir. Öyleyse bahçededir!*

Bu örnekteki seçenekler arasında bir zorunluluk bulunmaz. Seçeneklerden herhangi birinin reddedilmesi durumunda diğerinin onaylanması gerekmez. Öğrencilerin sınıfta olmaması bahçede olmasını ya da bahçede olmaması sınıfta olmasını gerektirmez. Zira bu iki yer haricinde başka herhangi bir yerde yani sınıfın ve bahçenin dışında, kütüphanede, kantinde veya başka yerde olabilir. Emiroğlu, bu eksiklik ve belirsizliğin, seçeneklerin yeterince hesaba katılmamasından yahut “...her ikisi birden olamaz” ve “üçüncü bir şık söz konusu değildir”

<sup>108</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172.

<sup>109</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172.

<sup>110</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172.

<sup>111</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172.



Halil İMAMUĞLUGİL

şeklindeki zihin ilkesi kesinliğinin gözetilmemesinden kaynaklandığını belirtir.<sup>112</sup>

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekildedir:

(a) Öğrenciler sınıftadır. Öyleyse bahçede değildir!

(b) Öğrenciler bahçededir. Öyleyse sınıfta değildir!

İlk öncüldeki seçeneklerden herhangi birinin onaylanması durumunda diğer seçeneğin reddedilmesi gerekir. Dolayısıyla sınıfta ya da bahçede olması başka herhangi bir yerde olmasına mani olur.

Emiroğlu, ayrık şartlı kıyaslar başlığı altında incelediği şartlı öncülü ayrık şartlı önerme olan seçmeli kıyasları, “hakikiye”, “maniatu’l-cem” ve “maniatu’l-hulu” olmak üzere üçe ayırmamış ve ayrık şartlı önermenin tarafları arasındaki nedensellik ilişkisine değinmemiştir. Önermenin bir tarafı doğru olduğu zaman diğer tarafı mutlaka yanlış olduğu hakikiye türü önerme örneklerinin (erkek-bayan, güneş doğmuş-gece, doğru-yanlış, tek-çift) dört formu da netice verirken diğer örnekler için bu söz konusu değildir. Bazı örneklerdeki (öğretmen olarak atanmak-askere gitmek, sınıf-bahçe) ayrık şartlı önermedeki tarafların onaylanması sonuç verirken tarafların reddedilmesi sonuç vermemektedir. Kalan diğer örneklerin (hükümet krizi-seçim, cebir ve şiddet veya akıl ve hikmetle idare olunma) ise dört formun da netice elde edilememektedir.

#### 2.4. İbrahim Çapak ve Anahatlarıyla Mantık Adlı Eseri

Klasik Mantık üzerine ülkemizde kaleme alınmış az sayıdaki çalışmalardan bir tanesi de İbrahim Çapak’ın *Anahatlarıyla Mantık*<sup>113</sup> adlı kitabıdır. Değerlendirmemiz, Çapak’ın “Ayrık Şartlı Seçmeli Kıyas” konusunu ele alma biçimi ve vermiş olduğu örnekler üzerine olacaktır.

Çapak, “kıyas çeşitleri” başlığı altında, “yüklemler ve şartlı kıyaslar” olmak üzere kıyasları ikiye ayırır. “Yüklemler önermelerden yapılan”<sup>114</sup>, yüklemler kıyas; “büyük öncülü şartlı önerme, küçük öncülü ise yüklemler önerme olan”<sup>115</sup> kıyas ise şartlı kıyas olur. Seçmeli kıyasları, bitişik ve

<sup>112</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 172-173.

<sup>113</sup> İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2012).

<sup>114</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 156.

<sup>115</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 163.

ayrık olmak üzere ikiye ayırdığı “şartlı kıyas” başlığı altında ele alan<sup>116</sup> Çapak’a göre şartlı kıyasta bütün önermeler kıyasın parçaları yapılırsa veya kıyasın parçası olmak üzere hazırlanır.<sup>117</sup>

Çapak, büyük (birinci) öncülü ayrık (munfasıl) şartlı bir önerme ve küçük (ikinci) öncülü zorunlu olarak büyük (birinci) öncülün mukaddemi veya tâlisi olarak yüklemli (istisna edilmiş) bir önerme olduğunu belirttiği<sup>118</sup> bu kıyas için şu örneği verir:

“Âlem ya kadimdir ya da hâdistir.”

(b) Âlem hâdistir. O halde âlem kadim değildir.

(a) Âlem kadimdir. O halde âlem hâdis değildir.

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

(d) Âlem hâdis değildir. O halde âlem kadimdir.

(c) Âlem kadim değildir. O halde âlem hâdistir.

Bu örnek önermenin bir tarafı doğru olduğu zaman diğer tarafı mutlaka yanlış olan “hakîkiyye” türü önermeler için geçerlidir ve dört formu da netice vermektedir. Taraflardan biri seçildiğinde diğer tarafın reddini, taraflardan biri reddedildiğinde ise diğer tarafın seçilmesini gerektirir. Zira *kadim ise hâdis değildir, hâdis ise kadim değildir, kadim değil ise hâdistir, hâdis değil ise kadimdir.*

Çapak, büyük (birinci) öncüldeki şart edatının iki şeyden birinin diğeriyle uzlaşmadığını, aykırı ve ondan ayrı olduğuna delalet ettiğini, yani şartlı önermenin iki parçasının daima birbiriyle uzlaşmaz olarak kaldığını, ayrık şartlı kıyasın birinci öncülünün parçaları ikiden fazla olduğu zaman da durumun böyle olduğunu, onların da uzlaşmazlar olarak kaldığını belirtir.<sup>119</sup>

Çapak, iki veya ikiden fazla hükümden oluşan uzlaşmayanların hepsinin uzlaşmazlıklarının ya tam ya da eksik olduğunu belirtmektedir. (i) Uzlaşmazlıkta tam olan öncüller, içinde bütün uzlaşmazlıkların tam olarak bulunduğu önermelerdir. “Âlem ya kadimdir, ya da hâdistir.” ve “Bu

<sup>116</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 163.

<sup>117</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 163.

<sup>118</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 167.

<sup>119</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 168.

Halil İMAMUĞLUGİL

*su ya sıcaktır ya soğuktur ya da ılıktır.*" önermelerinde olduğu gibi. (ii) Uzlaşmazlıkta eksik olan öncüller ise içinde bütün uzlaşmazlıkların tam olarak bulunmadığı önermelerdir. "*Zeyd ya Irak'tadır ya da Şam'dadır.*" ve "*Zeyd ya beyazdır ya siyahtır ya da kırmızıdır.*" önermelerinde olduğu gibi.<sup>120</sup>

İki parçalı olan bütün ayrık şartlı kıyaslarda, parçalardan hangisi istisna edilirse diğer parçanın karşıtının sonuç olacağını; parçalardan hangisinin karşıtı istisna edilirse diğer parçanın sonuç olacağını ifade eden Çapak,<sup>121</sup> mantık kitaplarının neredeyse tümünde, ayrık şartlı seçmeli kıyasın için verilen örneği zikreder.

*"Bu sayı ya çifttir ya da tektir."*

(a) *Bu sayı çifttir. O halde bu sayı tek değildir.*

(b) *Bu sayı tektir. O halde bu sayı çift değildir.*

(c) *Bu sayı çift değildir. O halde tektirdir.*

(d) *Bu sayı tek değildir. O halde çifttir.*<sup>122</sup>

Büyük öncülde ikiden fazla hüküm varsa ve bölümleri tam ise onlardan hangisi istisna edilirse kalanların karşıtının sonuç olacağını<sup>123</sup> söyleyen Çapak şu örneği verir:

*"Bu su ya soğuktur ya sıcaktır ya da ılıktır"* eğer "*soğuktur*" denirse "*Su sıcak ve ılık değildir*" denir.<sup>124</sup>

Bu önermelerden herhangi birinin karşıtı istisna edilirse, geri kalanların sonuç olarak çıkacağını; sonrasında geri kalanlardan biri istisna edilirse, diğer geriye kalanların sonuç olacağını<sup>125</sup> söyleyen Çapak şu örneği verir:

*"Bu sayı ya büyüktür ya küçüktür ya da eşittir."*

(b) *Fakat bu sayı küçük değildir.*

---

<sup>120</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 168.

<sup>121</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 168.

<sup>122</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 169.

<sup>123</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 169.

<sup>124</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 169.

<sup>125</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 169.

*O halde bu sayı ya büyüktür ya da eşittir.*

*(a) Fakat bu sayı büyük değildir.*

*O halde bu sayı eşittir.<sup>126</sup>*

Üçten fazla olan uzlaşmazlarda da durumun böyle olduğunu belirten Çapak, bunlardan birinin karşıtı istisna edilirse, geri kalanların sonuç olarak çıkacağını, sonra iki tane kalıncaya kadar, geri kalanlardan birinin karşıtının bırakılacağını, her defasında geri kalanın sonuç olarak çıkacağını ve böylece, birinin karşıtı istisna edildiğinde diğerinin sonuç olacağını ifade eder.<sup>127</sup> Çapak, uzlaşmazlık tam olduğunda, hangisi istisna edilirse diğerinin karşıtının sonuç olacağını, ikisinden birinin karşıtı istisna edildiğinde ise zorunlu olarak bir şey (ne tâlî ne de tâlînin karşılığı) gerekmeceğini belirtir<sup>128</sup> ve şu örneği verir:

*“Zeyd, ya Irak’ta ya Şam’da ya da Hicaz’dadır.”*

*(a) Hâlbuki Irak’tadır.*

*O halde Zeyd ne Şam’dadır, ne Hicaz’dadır.<sup>129</sup>*

Bu örnekteki seçenekler arasında bir zorunluluk söz konusu olmaz. İlk öncüldeki seçeneklerden herhangi birinin onaylanması durumunda diğer seçeneklerin reddedilmesi gerekir. Dolayısıyla Zeyd’in Irak’ta, Şam’da ya da Hicaz’da olması başka herhangi bir yerde olmasına mani olur. Ancak seçeneklerden herhangi birinin reddedilmesi durumunda diğerinin onaylanması gerekmez. Yani Zeyd’in Irak’ta olmadığı ifade edilirse, Şam’da veya Hicaz’da olması zorunluluk arz etmez. Dolayısıyla, *Zeyd’in Irak’ta, olmaması Şam’da ya da Hicaz’da olmasını; Şam’da olmaması Irak’ta ya da Hicaz’da olmasını; Hicaz’da olmaması da Irak’ta ya da Şam’da olmasını gerektirmez.* Zira zikredilen yerler haricinde başka herhangi bir yerde olabilir.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 169.

<sup>127</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 169-170.

<sup>128</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 170.

<sup>129</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 170.

<sup>130</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 170.

Halil İMAMUĞLUGİL

Çapak, “Zeyd’in Şam ve Hicaz dışında olmadığı, bu iki yerden birinde olduğu söylenirse, bu durumda bu öncül uzlaşmazlığı tam olan önermeler gibi kabul edilir”<sup>131</sup> der.

Çapak, ayrık şartlı kıyaslar başlığı altında incelediği şartlı öncülü ayrık şartlı önerme olan seçmeli kıyasları, “hakikiye”, “maniatu’l-cem” ve “maniatu’l-hulu” olmak üzere üçe ayırmamış ve ayrık şartlı önermenin tarafları arasındaki nedensellik ilişkisine değinmemiştir. Önermenin bir tarafı doğru olduğu zaman diğer tarafı mutlaka yanlış olduğu hakikiyye türü önerme örneklerini zikretmiştir ki bu örneklerin dört formu da netice vermektedir.

### 2.5. Nazım Hasırcı ve *Klasik Mantık El Kitabı* Adlı Eseri

Klasik Mantık üzerine ülkemizde telif edilmiş sınırlı sayıda çalışmalardan diğer bir tanesi de Nazım Hasırcı’nın *Klasik Mantık El Kitabı*,<sup>132</sup> adlı çalışmasıdır. Değerlendirmemiz, Hasırcı’nın “Ayrık Şartlı Seçmeli Kıyas” konusunu işleyişi ve vermiş olduğu örnekler üzerine olacaktır. Bu değerlendirmeye Hasırcı’nın “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar” (ÖSS’ye hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışı)<sup>133</sup> başlıklı makalesini de dâhil ettik.

Hasırcı, iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen basit kıyasları, öncüllerinin yapısından dolayı kesin ve seçmeli olarak ikiye ayırarak inceler. Kesin kıyas, sonucun öncüllerde bilkuvve yani anlam olarak bulunup da şekil olarak bulunmadığı kıyastır. Seçmeli kıyas ise sonucun aynısı veya karşıt halinin öncüllerde hem anlam hem de şekil olarak bulunduğu kıyastır.<sup>134</sup>

Seçmeli kıyasların, büyük öncülü ayrık şartlı önermelerden, seçmeli öncülü de bu önermenin ön bileşen veya art bileşeninden meydana gelir. Ayrık şartlı önermenin ön bileşen veya art bileşeninden biri seçmeli öncül yapıldığında, büyük yani şartlı öncülün bileşenlerinden birinin onaylanıp

---

<sup>131</sup> Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 170.

<sup>132</sup> Hasırcı, Nazım, *Klasik Mantık El Kitabı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015).

<sup>133</sup> Hasırcı, Nazım, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar (ÖSS’ye hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışı)”, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, 29, s 145-160.

<sup>134</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 130-131, 159; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 147.

onaylanmamasına göre dört kıyas formunun ortaya çıktığını ifade eden<sup>135</sup> Hasırcı'ya göre bu formlarla yapılan kıyasın geçerliliği de şartlı önermenin çeşidine bağlı olur. (i) Eğer şartlı önermenin ön bileşen ve art bileşeni hiçbir şekilde birleşmiyorsa, birinin onaylandığını diğeri onaylamıyorsa “bağdaşmaz ayrık şartlı kıyas”; (ii) taraflar, birbirlerini onaylama ya da onaylamama hususlarının birinde birleşiyorlarsa, “bağdaşır ayrık şartlı kıyas” ortaya çıkar.<sup>136</sup>

Hasırcı'nın “bağdaşmaz ayrık şartlı kıyas” ve “bağdaşır ayrık şartlı kıyas” şeklinde ikiye ayırarak işlediği bu kıyaslardan ilki “hakikiye” türü ayrık şartlı önermelerle yapılan kıyas, ikincisi ise “maniatu'l-cem” ve “maniatu'l-hulu” türü ayrık şartlı önermelerle yapılan kıyastır.

Hasırcı, büyük öncülü hakikiye türü ayrık şartlı önerme olan bağdaşmaz ayrık şartlı kıyasta, ön bileşen veya art bileşenden birinin aynını seçmenin diğeri olumsuzunu, olumsuzunu seçmenin de diğeri aynını sonuç verdiğini ve dört geçerli formun meydana geldiğini belirtir.<sup>137</sup> Hasırcı bu formların her biri için farklı örnek zikreder.<sup>138</sup> Bu örneklerin dört formdaki hali şu şekilde olur:

*“Daima bu sayı ya tektir ya çifttir.”*

(a) *Bu sayı tektir. O halde bu sayı çift değildir.*

(b) *Bu sayı çifttir. O halde bu sayı tek değildir.*

(c) *Bu sayı tek değildir. O halde bu sayı çifttir.*

(d) *Bu sayı çift değildir. O halde bu sayı tektir.*

*“Daima vakit ya gündüzdür ya gecedir.”*

(b) *Vakit gecedir. O halde vakit gündüz değildir.*

(a) *Vakit gündüzdür. O halde vakit gece değildir.*

(d) *Vakit gece değildir. O halde vakit gündüzdür.*

(c) *Vakit gündüz değildir. O halde vakit gecedir.*

<sup>135</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 163; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 154.

<sup>136</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 163; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 154.

<sup>137</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 164; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 154.

<sup>138</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 164; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 154.

Halil İMAMUĞLUGİL

*“Daima bu önerme ya doğrudur ya yanlıştır.”*

(c) *Bu önerme doğru değildir. O halde bu önerme yanlıştır.*

(d) *Bu önerme yanlış değildir. O halde bu önerme doğrudur.*

(a) *Bu önerme doğrudur. O halde bu önerme yanlış değildir.*

(b) *Bu önerme yanlıştır. O halde bu önerme doğru değildir.*

*“Sınıfı ya geçtin ya kaldın.”*

(d) *Sınıfta kalmadın. O halde sınıfı geçtin.*

(c) *Sınıfı geçmedin. O halde sınıfta kaldın.*

(b) *Sınıfta kaldın. O halde sınıfı geçmedin.*

(a) *Sınıfı geçtin. O halde sınıfta kalmadın.*

Hasırcı, bağdaşır ayrık şartlı kıyasın ayrık şartlı önermesinin ön bileşen ve art bileşeninin, birbiriyle (i) olumluda ayrılıp olumsuzda bağdaşır veya (ii) olumluda bağdaşır olumsuzda ayrılır şeklinde olduğunu, önermelerin bu yapılarına göre farklı isimler aldıklarını ve kendileriyle yapılan kıyasların da geçerli olup olmadıklarının farklı formlarda meydana geldiğini söyler.<sup>139</sup>

Hasırcı, büyük öncülü maniatü'l-cem<sup>140</sup> türü ayrık şartlı önerme olan bağdaşır ayrık şartlı kıyasın olumsuzda bağdaşma kısmında, ön bileşen veya art bileşen arasında yalnız doğrulukları bakımından ayrıklık bulunduğunu, bu kıyasın ayrık şartlı önermesinin birbiriyle üst karşıtlık ilişkisi kurduklarını söyler.<sup>141</sup> Bu tür önermeyle kurulan kıyasın geçerli olabilmesi için seçmeli öncül olarak tarafların karşıtı değil aynısı seçilir ve sonuç zorunlu olarak seçmeli öncülün karşıtı çıkar.

*“Ahmet ya okuldadır ya da evdedir.”*

<sup>139</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 164-165; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 154.

<sup>140</sup> Maniatü'l-cem olumlu olduğunda, ön bileşen veya art bileşenin biri doğruysa diğeri mutlaka yanlış olur. Bunun tersine taraflardan biri yanlış olduğunda diğeri doğru veya yanlış olabilir. Yani ön bileşen ve art bileşenin ikisi birden doğru olamaz ama ikisi birden yanlış olabilir.

(Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedât*, 48; Öner, *Klasik Mantık*, 62-63; Bingöl, *Gelenbevî*, 103; Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 165; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 156.)

<sup>141</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 165; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 156.

(a) *Ahmet okuldadır. O halde Ahmet evde değildir.*

(b) *Ahmet evdedir. O halde Ahmet okulda değildir.*

Hasırcı'ya göre bu tür kıyaslarda tarafların karşıt hali yani ön bileşen ve art bileşenin olumsuz seçmeli öncül yapıldığında sonuç zorunlu olarak geçerli ve doğru çıkmaz. Taraflar birbirini tamamen tüketmedikleri için üçüncü ihtimale imkân tanurlar ve başka alternatifler de düşünülebilir.<sup>142</sup>

*"Ahmet ya okuldadır ya da evdedir."*

(c) *Ahmet okulda değildir. O halde Ahmet evdedir.*

(d) *Ahmet evde değildir. O halde Ahmet okuldadır.*

Bu iki seçeneğin dışında, Ahmet'in bir yerde sokakta, çarşıda veya spor salonunda olabileceğini söyleyen Hasırcı'ya göre, *Ahmet'in okulda bulunmaması, evde bulunmasını zorunlu kılmadığı gibi evde bulunmaması da okulda bulunmasını zorunlu kılmaz.* Bütün bu ihtimaller göz önüne alınıp tek tek sayılarak belirtilmediği ve belirtilmesi de mümkün olmadığı için kıyas geçersiz olur.<sup>143</sup>

Hasırcı'nın zikrettiği başka bir örnek şu şekildedir.

*"Öğrenciler ya sınıftadır ya da bahçede."*

(c) *Öğrenciler sınıfta değildir. O halde öğrenciler bahçededir.*

(d) *Öğrenciler bahçede değildir. O halde öğrenciler sınıftadır.*

Öğrencilerin sınıfın dışında kantin, kütüphane veya başka bir yerde bulunabileceğini söyleyen Hasırcı'ya göre, *öğrencilerin sınıfta bulunmaması, bahçede bulunmasını zorunlu kılmadığı gibi bahçede bulunmaması da sınıfta bulunmasını zorunlu kılmaz.* Bütün bu ihtimaller göz önüne alınıp tek tek sayılarak belirtilmediği ve belirtilmesi de mümkün olmadığı için kıyas geçersiz olur.<sup>144</sup>

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

<sup>142</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 165; "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar", 156.

<sup>143</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 166; "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar", 156.

<sup>144</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 166; "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar", 157.



Halil İMAMUĞLUGİL

*“Öğrenciler ya sınıftadır ya da bahçede.”*

(a) *Öğrenciler sınıftadır. O halde öğrenciler bahçede değildir.*

(b) *Öğrenciler bahçededir. O halde öğrenciler sınıfta değildir.*

İlk öncüldeki seçeneklerden herhangi birinin onaylanması durumunda diğer seçeneğin reddedilmesi gerekir. Çelişmezlik ilkesi gereği, bir şeyin aynı zamanda iki ayrı yerde olması mümkün olmaz. Dolayısıyla öğrencilerin sınıfta ya da bahçede olması başka herhangi bir yerde olmasına mani olur.

Hasırcı, büyük öncülü maniatü'l-hulu<sup>145</sup> türü ayrık şartlı önerme olan bağdaşır ayrık şartlı kıyasın olumluda bağdaşma kısmında, ön bileşen veya art bileşen arasında yalnız yanlışlıkları bakımından ayrıklık bulunduğunu, bu kıyasın ayrık şartlı önermesinin birbiriyle alt karşıtlık ilişkisi kurduklarını söyler.<sup>146</sup> Bu tür önermeyle kurulan kıyasın geçerli olabilmesi için seçmeli öncül olarak tarafların aynısı değil karşıtı seçilir ve sonuç zorunlu olarak seçmeli öncülün aynısı çıkar.

*“Yarın hava bulutlu veya güneşli olacak.”*

(c) *Yarın hava bulutlu olmayacak. O halde yarın hava güneşli olacak.*

(d) *Yarın hava güneşli olmayacak. O halde yarın hava bulutlu olacak.*

*“Yarın deniz dalgalı veya hava sisli olacak.”*

(c) *Yarın deniz dalgalı olmayacak. O halde yarın hava sisli olacak.*<sup>147</sup>

(d) *Yarın hava sisli olmayacak. O halde yarın deniz dalgalı olacak.*<sup>148</sup>

Hasırcı'ya göre bu tür kıyaslarda tarafların aynısı yani ön bileşen ve art bileşen seçmeli öncül olarak alındığında sonuç zorunlu bir biçimde

---

<sup>145</sup> Maniatü'l-hulu olumlu olduğunda, ön bileşen veya art bileşenin biri yanlışsa diğeri mutlaka doğru olur. Bunun tersine taraflardan biri doğru olduğunda diğeri doğru veya yanlış olabilir. Yani ön bileşen ve art bileşenin ikisi birden yanlış olamaz ama ikisi birden doğru olabilir.

(Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedât*, 49; Öner, *Klasik Mantık*, 64; Bingöl, *Gelenbevi*, 104; Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 166; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 157.)

<sup>146</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 166; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 157.

<sup>147</sup> Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 157.

<sup>148</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 166; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 157.

geçerli ve doğru çıkmaz. Taraflar birbirini tamamen tüketmedikleri için üçüncü bir ihtimale imkân tanurlar ve başka alternatifler de düşünülebilir.<sup>149</sup>

İlk örnekteki iki formda, *havanın bulutlu olmaması güneşli olmasını ve havanın güneşli olmaması da bulutlu olmasını gerektirmez*. Hava bu iki seçeneğin dışında yağmurlu da olabilir.

İkinci örnekteki iki formda, *denizin dalgalı olmaması havanın sisli olmasını ve havanın sisli olmaması da denizin dalgalı olmasını gerektirmez*. Bu iki seçeneğin dışında deniz durgun ve hava güneşli olabilir.

Yukarıdaki örneklerin diğer iki form şu şekilde olur:

*“Yarın hava bulutlu veya güneşli olacak.”*

(a) *Yarın hava bulutlu olacak. O halde yarın hava güneşli olmayacak.*

(b) *Yarın hava güneşli olacak. O halde yarın hava bulutlu olmayacak.*

*Yarın deniz dalgalı veya hava sisli olacak.*

(a) *Yarın deniz dalgalı olacak. O halde yarın hava sisli olmayacak.*

(b) *Yarın hava sisli olacak. O halde yarın deniz dalgalı olmayacak.*

Önermenin yapısı nedeniyle kıyasın geçersiz olduğunu söyleyen Hasırcı'ya göre taraflardan biri onaylandığında, diğerinin onaylanmaması zorunluluk kazanmaz.<sup>150</sup>

Hasırcı'nın zikrettiği diğer bir örnek şu şekildedir.

*Yarın yağmur yağacak veya güneş açacak.*

(a) *Yağmur yağacak. O halde güneş açmayacak.*

(b) *Güneş açacak. O halde yağmur yağmayacak.*

Önermenin yapısından dolayı bu çıkarımın geçersiz olduğunu söyleyen Hasırcı'ya göre tarafların ikisi de doğru olabilir. Şöyle ki, hem yağmur yağabilir hem de güneş açabilir. Dolayısıyla seçmeli öncül olumlu

<sup>149</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 167; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 158.

<sup>150</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 167; “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 158.

Halil İMAMUĞLUGİL

olduğunda sonuç zorunlu bir şekilde olumsuz çıkmaz.<sup>151</sup>

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

(c) *Yağmur yağmayacak. O halde güneş açacak.*

(d) *Güneş açmayacak. O halde yağmur yağacak.*

Bu tür kıyaslarda tarafların aynısı seçmeli öncül olarak alındığında sonuç zorunlu bir biçimde geçerli ve doğru çıkmaz. Taraflar birbirini tamamen tüketmedikleri için üçüncü bir ihtimale imkân tanır ve başka alternatifler de düşünülebilir. *Yağmur yağmayacak olması güneşin açacak olmasını ve güneşin açmayacak olması da yağmurun yağmasını gerektirmez.* Bu iki seçeneğin dışında sisli ya da bulutlu olabilir.

Hasırcı'nın zikrettiği başka bir örnek şu şekildedir:

*"Bu bina okul değildir veya spor salonu değildir."*

(a) *Bu bina okul değildir. Bu bina spor salonu olmayan değildir.*

(b) *Bu bina spor salonu değildir. Bu bina okul olmayan değildir.*<sup>152</sup>

Binanın bu iki seçeneğin dışında ev, fabrika veya resmi daire olabileceğini söyleyen Hasırcı'ya göre, *binanın okul olmaması, spor salonu olmayan olmasını; binanın spor salonu olmaması, okul olmayan olmasını gerektirmez.* Bütün ihtimaller göz önüne alınıp teker teker sayılmadığı ve sayılması da mümkün olmadığı için kıyas geçersiz olur.<sup>153</sup>

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

(c) *Bu bina okul olmayan değildir. Bu bina spor salonu değildir.*

(d) *Bu bina spor salonu olmayan değildir. Bu bina okul değildir.*

İlk öncüldeki seçeneklerden herhangi birinin onaylanması durumunda diğer seçeneğin reddedilmesi gerekir. Çelişmezlik ilkesi gereği, bir şey aynı zamanda iki ayrı yerde bulunamaz. Dolayısıyla *binanın okul ya da spor salonu olmayan olmaması, spor salonu veya okul olmayan olmasına engel teşkil eder.*

<sup>151</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 167; "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar", 158.

<sup>152</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 167; "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar", 158.

<sup>153</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 167; "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar", 158.

Hasırcı, bu çalışmanın da konusu olan hususları dile getirdiği makalede ÖSS'ye hazırlık kitaplarından çeşitli örnekler verir.

*“İlkhan okuyacak veya çalışacak.”*

*(b) İlkhan çalışacak. O halde İlkhan okumayacak.*<sup>154</sup>

*(a) İlkhan okuyacak. O halde İlkhan çalışmayacak.*

Geçersiz olan bu kıyasta Hasırcı, ilk öncüldeki “veya” eklemi gereği, bir insanın hem okuyup hem de çalışabileceğini, ancak referans aldığı kitapta geçerli ayrık şartlı kıyasa örnek gösterildiğini belirtir.<sup>155</sup>

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

*(c) İlkhan okumayacak. O halde İlkhan çalışacak.*

*(d) İlkhan çalışmayacak. O halde İlkhan okuyacak.*

İlkhan'ın okumayacak olması çalışmasını ve çalışmayacak olması da okuyacak olmasını gerektirmez. Bu iki seçenek dışında başka bir alternatif düşünülebilir. Bir insan ne okuyor ne çalışıyor olmakla birlikte aylak aylak takılıyor, ebeveyn parası ile geçiniyor olabilir.

Hasırcı'nın ayrık şartlı kıyas örneği olamayacağını belirttiği bir diğer örnek şudur:

*“Bu öğrenci üniversiteyi bu yıl kazanacak veya dershaneye gidecek.”*

*(b) Bu öğrenci dershaneye gidecek.*

*O halde bu yıl üniversiteyi kazanacak.*<sup>156</sup>

*(a) Bu öğrenci bu yıl üniversiteyi kazanacak.*

*O halde dershaneye gidecek.*

Aynı örneğin diğer iki formu şu şekilde olur:

*(d) Bu öğrenci dershaneye gitmeyecek.*

---

<sup>154</sup> Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 158.

<sup>155</sup> Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 158.

<sup>156</sup> Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 159.

Halil İMAMUĞLUGİL

*O halde bu yıl üniversiteyi kazanamayacak.*

*(c) Bu öğrenci bu yıl üniversiteyi kazanamayacak.*

*O halde dershaneye gitmeyecek.*

İlk öncülün seçenekleri arasında bir zorunluluk söz konusu olmaz. Önermenin dört formundan da sonuç zorunlu olarak çıkmaz. Dershaneye gidecek olması üniversiteyi kazanmasını sağlamayabilir. Dershaneye gitmekle birlikte üniversiteyi kazanamayabilir. Dershaneye gitmeyecek olması da üniversiteyi kazanamayacağı anlamına gelmez. Dershaneye gitmemekle birlikte evde çok iyi hazırlanarak üniversiteyi kazanabilir.

Hasırcı'nın açıklaması şu şekildedir:

“Art bileşenin aynısı seçmeli öncül yapılarak ön bileşenin aynısının elde edildiği bir ayrık şartlı kıyas türü bulunmamaktadır. Sonucun olumsuz yazılması gerekirken, imla hatası nedeniyle olumlu yazıldığını düşünsek bile “veya” eklemi gereği kıyas geçersizdir.”<sup>157</sup>

Hasırcı, makalenin son kısmında, ÖSS hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışları ile ilgili şu hususlara değinir:<sup>158</sup>

- Geçersiz kıyas yanlışları tekrarlanmaktadır.

- Ayrık şartlı kıyasın ne bağdaşmaz ne de bağdaşır türlerinden bahsedilmekte ve ayrık şartlı kıyaslar sadece bağdaşmaz türdenmiş gibi kabul edilmektedir.

- Ayrık şartlı kıyaslar için verilen örneklerde, ayrık şartlı önermelerin ön bileşen ve art bileşeni arasındaki çelişiklik, karşıtlık gibi ilişkilere dikkat edilmemektedir.

- Bütün ayrık şartlı kıyas formları geçerli kabul edilmektedir. Oysa bağdaşır şartlı kıyaslarda formların tamamı geçerli değildir.

ÖSS'ye hazırlık kitaplarındaki bu tutum, Hasırcı'ya göre bağdaşır ayrık şartlı kıyaslardaki farklı seçeneklerin yeterince hesaba katılmaması,<sup>159</sup> önermeler arası ilişkilerin yanında önerme eklemelerinin işlevinin de düşünülmemesi ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin

---

<sup>157</sup> Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 159.

<sup>158</sup> Bkz. Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 159.

<sup>159</sup> Hasırcı, “Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar”, 159.

gözetilmemesi gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bu yarıluşa düşmemek için önermenin yapısı, kurulduğu bileşenler ve eklemeler dikkate alınmalı; bütün ihtimaller tek tek sayılmalıdır.<sup>160</sup> Ayrık şartlı önermenin bütün bileşenleri tek tek sayılarak alternatiflerin tamamı tüketilmeli, önermeyle ilgili diğer hususlar da göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>161</sup>

### Sonuç

Aristoteles (m.ö. 384-322) yüklemli önermeleri ve kategorik kıyasları, şartlı önermeleri ve şartlı kıyasları ise Stoa Okuluna mensup filozoflar incelemiştir. Aristoteles'in görüşlerini esas alan Müslüman filozoflar, Stoacıardan gelen etkiyle birlikte, hem kategorik hem de şartlı önermelerden yapılan kıyasları incelemişlerdir.

İslam mantıkçılarının konuları işleyiş tarzlarını esas alıp Batılı mantıkçıların görüşlerine de yer veren geleneksel tarzda yazılmış Türkçe Klasik Mantık kitaplarında, mantığın seçmeli (istisnâî) kıyas konusu birbirinden farklı ele alınmaktadır.

İhtiva ettikleri önermelerin sayı ve yapıları bakımından çeşitli şekillerde ele alınan kıyaslar, önce kendilerini meydana getiren önermelerin sayısına göre, iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen "basit kıyaslar" ve ikiden fazla öncülde meydana gelen "bileşik (mürekkep) kıyaslar" olmak üzere ikiye ayrılır.

Kıyaslar sonra da kendilerini meydana getiren önermelerin yapısına göre; neticenin (sonucun) öncüllerde anlam bakımından (bilkuvve) bulunup şeklen (bilfiil) bulunmadığı "kesin (iktirânî) kıyas" ve neticenin aynı hali yahut karşıt hali (nakîz/çelişik), öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunduğu seçmeli (istisnâî) kıyas olmak üzere ikiye ayrılır. İlk öncülü şartlı önerme, ikinci öncülü ise yüklemli önerme olan seçmeli kıyaslar, ilk öncüldeki şartlı önermenin yapısından dolayı "bitişik şartlı seçmeli kıyas" ve "ayrık şartlı seçmeli kıyas" olmak üzere ikiye ayrılır.

Ayrık şartlı seçmeli kıyaslarda; şartlı öncül, neticeyi içinde bulundurur ve iki ya da daha fazla seçenekten meydana gelir. Yüklemli

---

<sup>160</sup> Hasırcı, "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar", 159.

<sup>161</sup> Hasırcı, "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar", 159.

Halil İMAMUĞLUGİL

önerme olan ikinci öncül, ilk öncüldeki seçeneklerden birini ya da bir kaçını, ya da bunların karşıt halini seçer. Netice ise, ikinci öncüle bağlı olarak, ilk öncüldeki seçeneklerden birinin ya da birkaçının aynısı ya da karşıt hali olur. Bu durumda, ayrık şartlı önerme ile yüklemli önerme arasında, seçenekleri onaylama ve onaylamama şeklinde dört ayrı form ortaya çıkar. Ayrık şartlı öncülü oluşturan önermenin yapısına göre bu formların geçerlilik ve geçersizlik durumu değişir.

İslam mantıkçıları bu formların netice vermesi için ayrık şartlı önermenin; olumlu, gerekli (inâdiyye) ve tümel olması gerektiğini belirtirler. Bu şartlar nedeniyle bazı formlar geçerli bazıları ise geçersiz netice verir. Klasik mantık kitaplarında verilen örneklerde, şartlı öncülün tümel ve olumlu olması şartlarına riayet edilirken şartlı öncülün seçenekleri arasındaki gereklilik ilişkisine dikkat edilmediği görülür.

Ayrık şartlı seçmeli kıyaslar mukaddem ile tâlî arasındaki “hakîkiyye” (bağdaşmaz/uzlaşmaz) ve “gayrı hakîkiyye” (bağdışır/uzlaşır) durumuna göre iki grupta ele alınabilir:

Ayrık şartlı öncülü “hakîkiyye” türünden ayrık şartlı önerme olan kıyasların mukaddem ve tâlîsi hiçbir şekilde birleşmez, birinin onayladığını diğeri onaylamaz. Ayrık şartlı öncülü iki seçenekten meydana gelen kıyaslarda biçim yönünden söz konusu olan dört kıyas formunun hepsi de geçerli olarak sonuç verir. Ayrık şartlı öncülü ikiden fazla seçenekten meydana gelen kıyasların seçenekleri sınırlı ya da sınırsız/sonsuz sayıda olabilir. Ayrık şartlı önerme sınırlı sayıda seçenekten oluştuğunda, seçeneklerinden herhangi birini seçme, diğer seçeneklerin karşıt halini ve seçeneklerden herhangi birinin karşıt halini seçme, diğer seçeneklerin aynısını sonuç olarak verir. Ayrık şartlı önerme sınırsız/sonsuz sayıda seçenekten oluştuğunda, seçeneklerden herhangi birinin seçilmesiyle sonuç çıkartılamaz.

Ayrık şartlı öncülü “gayrı hakîkiyye” türünden ayrık şartlı önerme olan kıyasların mukaddem ve tâlîsi, birbirlerini onaylama ya da onaylamama hususlarının birinde birleşip diğerinde ayrışır.

Ayrık şartlı öncülü “mâniâtü'l-cem” (birleşmeye engel) türünden ayrık şartlı önerme olan kıyaslar, olumluda ayrışır olumsuzda birleşir. Ayrık şartlı öncülü iki seçenekten meydana gelen kıyasın ayrık şartlı önermesinin bileşenleri arasında üst karşıtlık ilişkisi ve mukaddem ile tâlîsi arasında yalnız doğrulukları bakımından ayrıklık bulunur. Bu tür

kıyaslarda mukaddem ile tâlîden herhangi birinin aynını seçme, diğerinin karşıt halini sonuç olarak verirken mukaddem ve tâlîden herhangi birinin karşıt halini seçme diğerinin aynını sonuç vermez. Ayrık şartlı öncülü ikiden fazla seçenekten meydana gelen kıyaslarda ayrık şartlı öncülün seçeneklerinden herhangi birini seçme, diğer seçeneklerin karşıt halini ayrık şartlı önerme olarak sonuç olarak verir. Ayrık şartlı önermenin seçeneklerinden herhangi birinin karşıt halini seçme, diğer seçeneklerin aynını sonuç vermez.

Ayrık şartlı öncülü “mâniâtü'l-hulû” (ayrışmaya engel) türünden ayrık şartlı önerme olan kıyaslar, olumluda birleşir olumsuzda ayrışır. Ayrık şartlı öncülü iki seçenekten meydana gelen kıyasın ayrık şartlı önermesinin bileşenleri arasında alt karşıtlık ilişkisi ve mukaddem ile tâlîsi arasında yalnız yanlılıkları bakımından ayrıklık bulunur. Bu tür kıyaslarda mukaddem ile tâlîden herhangi birinin karşıt halini seçme, diğerinin aynını sonuç olarak verirken mukaddem ile tâlîden herhangi birinin aynını seçme diğerinin karşıt halini sonuç vermez. Ayrık şartlı öncülü ikiden fazla seçenekten meydana gelen kıyaslarda ayrık şartlı öncülün seçeneklerinden herhangi birinin karşıt halini seçme, diğer seçeneklerin aynını ayrık şartlı önerme sonuç olarak verir. Ayrık şartlı önermenin seçeneklerinden herhangi birinin aynını seçme, diğer seçeneklerin karşıt halini sonuç vermez.

Ayrık şartlı öncülü hakîkiye türü önerme olan yani mukaddem ve tâlî arasında çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi bulunan kıyasların dört formu da netice vermektedir. Ayrık şartlı öncülü gayrı hakîkiye türü önerme olan yani mukaddem ve tâlî arasında üst karşıtlık ve alt karşıtlık ilişkisi bulunan kıyasların ise ikisi netice verirken ikisi ise netice vermemektedir.

Klasik Mantık kitaplarında dört formdan her biri için genellikle farklı örnekler verilmiştir. İncelediğimiz eserlerde verilen örneklerin bir kısmında, ayrık şartlı seçmeli kıyasın şartlarına ve ayrık şartlı öncülün tarafları yani mukaddem ile tâlî arasındaki hakîkiye ve gayrı hakîkiye (mâniâtü'l-cem ve “mâniâtü'l-hulû) ilişkisine dikkat edilmediği görülmektedir. Ayrık şartlı seçmeli kıyasın muhtemel dört formundan biri için verilen örnekler diğer üç forma uygulandığında verilen örneklerin uygun düşmediği gözlemlenmektedir.





**Kaynakça**

AHDERÎ, Abdurrahman. *es-Süllem (el-Mantıku'l-Munazzam içinde)*. Mısır: 2. Baskı, tarihsiz.

AHMED CEVDET PAŞA. *Mi'yâr-ı Sedâd*. İstanbul: Matbaai Amire, 1293.

ALİ SEDÂD. *Mîzânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*. İstanbul: Karâbet ve Kasbar Matbaası, 1303.

BİNGÖL, Abdülkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

CREİGHTON, James Edwin. *An Introductory Logic*. London: The Macmillan Company, 1919.

ÇAPAK, İbrahim. *Anahatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

ÇAPAK, İbrahim. *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.

DEMENHÛRÎ, Ahmed. *Risâletün fi'l-Mantık (Îzahu'l-Mubhem fi Meâni's- Süllem)*. Beyrut: h.1417, m.1996.

DURUSOY, Ali. "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 5, Sayı 2 (Güz 2010), ss. 9-20.

EATON, Ralph M., *General Logic*. New York: Charles Scribner's Sons, 1931.

EBHERÎ, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer. *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahrîri'd-Dekâik*, Tenkidli Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: 1998.

ECE, Muhammet Nasih. *İbn Rüşd'dün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.

EMİROĞLU, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.

FENÂRÎ, Muhammed b. Hazma. *Şerh-i İsâğûcî*. Matbaati Osmaniye: 1309.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr* (*Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde*), nşr. Mübahat Türker-Küyel, Sayı 1, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu'l-Kıyâs II (el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Refik el-Acem. Beyrut: 1986, ss. 11-64.

GELENBEVÎ, İsmail, *eş-Şerh alâ İsâğocî*. Matbaati Sultaniye: 1283.

GELENBEVÎ, İsmail. *Risâle fi'l-Kıyâs*. İstanbul: 1297.

el-HABÎSÎ. *eş-Şerh ale't-Tehzîb (Tecdîdü İlmi'l-Mantık içinde)*. Kahire: 3. Baskı, Tarihsiz.

HASIRCI, Nazım. *Klasik Mantık El Kitabı*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

HASIRCI, Nazım, "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar (ÖSS'ye hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışı)", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, s. 29, ss. 145-160.

İBN SÎNÂ, Ebu Ali, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya. Beyrut: h.1413, m.1992.

İBN SÎNÂ, Ebu Ali, *eş-Şifâ IV, el-Mantık, el-Kıyâs*, Neşreden: İbrahim Madkur. Kahire: h.1383 m.1964.

İSMAİL HAKKI (İZMİRLİ), *Felsefe Dersleri*. İstanbul: Dersaadet Matbaası, h.1330.

İSMAİL HAKKI (İZMİRLİ). *Mi'yâru'l-Ulûm*. İstanbul: 1315.

KAZVÎNÎ, Necmuddîn Ali b. Ömer el-Kâtibî. *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l- Mantıkıyye*. Kum: tarihsiz.

KNEALE and KNEALE, William and Martha, *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

KUŞLU, Harun. "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önergeler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 30 (2014/2), ss, 1-17.

MATES, Benson. *Stoic Logic*. Los Angeles: 1953.

Halil İMAMUĞLUGİL

el-MELEVÎ. eş-Şerh ale's-Süllem, (el-Mantıku'l-Munazzam içinde). Mısır: 2. Baskı, Tarihsiz.

el-MUZAFFER, Muhammed Rıza. el-Mantık, C. II. Beyrut: h.1400, m.1980.

ÖNER, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: AÜİF Yayınları, 6. Baskı, 1991.

ÖNER, Necati. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. Ankara: AÜİF, 1967.

ÖZLEM, Doğan. *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 6. Baskı, 1999.

ÖZPİLAVCI, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

RESCHER, Nicholas. "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler", çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV, Sayı: 25 (2012/1), ss. 237-247.

ŞAHİN, Enver. *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.

eş-ŞÂMÎ, Muhammed es-Seyyid. *Dirâsâtun fi İlmi'l-Mantık-el-Kıyâs*. h.1389, m.1960.

et-TAHTÂNÎ, Kutbuddîn Râzî. *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerh-i Metâliu'l-Envâr*. İstanbul: 1277.

et-TAHTÂNÎ, Kutbuddîn Râzî. *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fi Şerh-i Risâleti's-Şemsiyye*. Kum: tarihsiz.

et-TAFTAZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Tehzîbu'l-Mantık (Tecdîdü İlmi'l-Mantık içinde)*. Kahire: 3. Baskı, tarihsiz.

URMEVÎ, Ebu's-Senâ Sirâcuddin Mahmud b. Ebî Bekr. *Metâliu'l-Envâr*. İstanbul: 1277.

YAREN, Tahir, *Kıyasların Yapısı*. Ankara: İlâhiyât, 2003.

YEŞİL, Mustafa. *Fârâbî'de ve Quine'da Dil-Anlam ve Doğruluk İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015.

YILDIRIM, Cemal. *Mantık El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, Birinci Baskı, 1976.



## The Discrete Conditional Elective Syllogism

Halil İMAMOĞLUGİL\*

### Extended Abstract

This article aims to examine the discrete conditional elective syllogism and to attract attention to the examples used in Classical Logic books.

Aristotle (384-322 BC) predicate propositions and categorical syllogisms, conditional propositions and conditional syllogisms were studied by philosophers belonging to the Stoic School. Based on Aristotle's views, Muslim philosophers, with the influence of the Stoics, examined comparisons made from both categorical and conditional propositions.

In Turkish Classical Logic books, which are written in a traditional style, based on the way Islamic logicians treat the subjects and also include the views of Western logicians, the elective syllogism is handled differently from each other.

Comparisons, which are handled in various ways in terms of the number and structure of the propositions they contain, are divided into two as "simple comparisons" consisting of two premises and a conclusion, and "composite (mürekkep) comparisons" consisting of more than two premises, according to the number of propositions that form them.

After comparisons, according to the structure of the propositions that make them up; "definite (iktirânî) syllogism" where the conclusion (consequence) is found in the premises (potentially) in terms of meaning but not in actual, and the same or the opposite state of the conclusion (nakiz/contradictory), optional (exceptional) analogy in which the

---

\* Assoc. Prof., AYBU, Faculty of Humanities and Social Sciences,  
himamoglugil@ybu.edu.tr

Halil İMAMUĞLUGİL

premises exist both in form and in meaning is divided into two. Optional comparisons, the first premise of which is a conditional proposition and the second premise is a predicate proposition, are divided into two as "adjacent conditional optional comparison" and "discrete conditional optional comparison" due to the structure of the conditional proposition in the first premise.

In discrete conditional elective comparisons; the conditional premise contains the conclusion and consists of two or more options. The second premise, which is the predicate proposition, chooses one or more of the options in the first premise, or their opposite. The result is the same or the opposite of one or more of the options in the first premise, depending on the second premise. In this case, between the discrete conditional proposition and the predicate proposition, four separate forms emerge as affirming and disapproving alternatives. The validity and invalidity of these forms change according to the structure of the proposition that constitutes the discrete conditional premise.

Discrete conditional-choice comparisons can be considered in two groups according to the "hakîkiyye" (inconsistent/inconsistent) and "incongruous/consensual" situation between the antecedent and the secondary:

The predecessor and secondary of qiyas, whose separate conditional premise is a discrete conditional proposition of the "hakîkiyye" type, do not unite in any way. What is approved by one, is not approved by the other. In syllogisms consisting of two options with separate conditional antecedents, all four forms of syllogism in terms of form give valid conclusions. The alternatives of syllogisms whose discrete conditional antecedents consist of more than two options can be limited or unlimited. When the discrete conditional statement consists of a finite number of options, choosing any of its options, choosing the opposite of the other options, and the opposite of any of the options, yields the same result as the other options. When the discrete conditional statement consists of an unlimited number of options, no conclusion can be drawn by choosing any of the options.

The predecessor and secondary of qiyas, whose separate conditional premise is a discrete conditional proposition of the "unreal truth" type, unite in one of the issues of confirming or disapproving each other and diverging in the other.

Comparisons, whose discrete conditional premise is a discrete conditional proposition of the type "maniâtü'l-cem" (prevention of union),

diverge in positive and combine in negative. Among the components of the discrete conditional proposition of *qiyas*, whose discrete conditional premise consists of two options, there is an upper opposition relationship, and there is a difference between the antecedent and the subordinate only in terms of their correctness. In such syllogisms, choosing the same of any of the antecedent and the subordinate does not result in the same as the other, while choosing the opposite of either of the preceding and subordinate does not result in the same. Choosing any of the alternatives of the disjoint conditional premise in comparisons with more than two options results in the opposite of the other options as a discrete conditional statement. Choosing the opposite of any of the options for the discrete conditional statement does not yield the same results as the other options.

Comparisons, whose discrete conditional premise is a discrete conditional proposition of the type "*maniâtu'l-hulu*" (obstacle to separation), unite in the positive and diverge in the negative. Among the components of the discrete conditional proposition of syllogism, whose discrete conditional premise consists of two options, there is a sub-opposition relation, and there is a discrepancy between the antecedent and its subordinate only in terms of its inaccuracies. In such syllogisms, choosing the opposite state of any of the preceding and subordinate does not result in the opposite of the other, while choosing the same of any of the preceding and subordinate does not result. Choosing the opposite of any of the options of the discrete conditional premise in comparisons with more than two options gives the same discrete conditional proposition as the result of the other options. Choosing the same of any of the options of the discrete conditional statement does not result in the opposite of the other options.

All four forms of syllogisms, which have a discrete conditional premise of *hakikiyya* type proposition, that is, the principle of non-contradiction between the predecessor and the subordinate, and the impossibility of the third state, give results. While two of the syllogisms with a separate conditional premise have a non-truth-type proposition, that is, there is a relationship of upper opposition and lower opposition between the antecedent and subordinate, the other two do not.

The outcome of the elective syllogism, depends on the universal and affirmative character of conditional premise, and the existence of a relation of necessity (necessity) among the alternatives of the conditional premise. In the examples given in classical logic books, while it is conformed to the context that the conditional premise must be universal


Halil İMAMUĞLUGİL

and affirmative, the relation of necessity (necessity) between the options of the conditional premise is ignored.

In Classical Logic books, different examples are usually given for each of the four forms, and in some of the examples given, the conditions of the elective syllogism are not respected. It is stated that two of the four possible forms of adjacent conditional- elective syllogism are valid and two of them are invalid, without specifying the special-general relationship, causality relationship and the situations where they are equal to each other between the predecessor and the subordinate of the adjacent conditional premise. However, when the examples given for one of the four possible forms of adjacent conditional-elective syllogism are applied to the other three forms, it is seen that the examples that are given do not correspond to valid and invalid forms. In this study, each of the examples was examined and it was tried to show that why they are invalid.

## Molla Fenârî'nin Önermeler Konusuna Yaklaşımı\*

Adem EVMES\*\*

 ORCID: 0000-0001-6934-4221

### Özet

Düşünce tarihimizde önemli bir yeri olan mantık bilimi, medreselerimizde okutulan derslerin başında gelmekteydi. İslam dünyasında mantık çalışmaları 8. asırdan itibaren Aristoteles'e (MÖ. 384-322) ait eserlerin Arapçaya tercümesiyle başlamıştır. Yapılan bu çeviriler yaklaşık iki asır boyunca İslam dünyasında devam etmiştir. Tercüme hareketinden sonra İslam dünyasında başta Fârâbî (ö. 339/950), İbn-î Sînâ (ö. 428/1037), Gazâlî (ö. 505/1111) olmak üzere birçok mantıkçı telif eserler kaleme almışlardır. İslam mantık tarihinde 13. yüzyıldan sonra ders kitabı niteliğinde kısa ve özlü metinler ortaya çıkmış ve bu metinler ekseninde şerh-haşiye geleneği oluşmuştur. Ders kitabı niteliğinde yazılan risalelerin en meşhuru Esîrüddin Ebherî (ö. 663/1265) tarafından yazılmış olan *İsâgûcî* eseridir. Bu eser medreselerde uzun zaman boyunca ders kitabı olarak okutulmuş ve bu risale üzerine onlarca şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Molla Fenârî (ö. 834/1431) tarafından kaleme alınan *el-Feoâ'idü'l-fenâriyye*, bu eser üzerine yazılan önemli şerhlerden olup, Osmanlı medreselerinde son zamanlara kadar okutulmuştur.

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza olan Molla Fenârî, Osmanlı devletinin kuruluş döneminde yaşamış etkili bir âlimdir. Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89) öğrencisi olup ondan icazet almıştır. Mantık, tefsir ve tasavvuf alanında eserler vermiştir. Bu tebliğin amacı mantıkta ele alınan önermeler konusuna Molla Fenârî'nin yaklaşımını ele almaktır. Bu amaçla Fenârî'nin konuyla ilgili görüşlerini *el-Feoâ'idü'l-fenâriyye* adlı eserinden hareket ederek ele almaya çalıştık. Çalışmamızın diğer bir amacı Fenârî üzerinde İbn Sînâ, Fahreddin Râzî gibi önemli mantıkçıların etkisini ortaya koyarak; Fenârî'nin kendisinden sonraki mantıkçılar üzerindeki etkisini belirlemeye çalışmaktır. Çalışmamızda *İsâgûcî* risalesi üzerine yazılan şerhleri de yer yer kullanmaya çalıştık. Sonuçta ise ulaştığımız kanaatlere verdik.

Bu makale, ayırık şartlı seçmeli kıyas konusunu incelemek ve Klasik Mantık

\* Bu çalışma 27-28 Ekim 2021 tarihlerinde gerçekleştirilen VI. Uluslararası Aksaray Sempozyumunda sunulan bildiriden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğretmen/Millî Eğitim Bakanlığı, ademevmes\_71@hotmail.com



Adem EVMEŞ

kitaplarında kullanılan örnekler üzerine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, Molla Fenârî, el-Fevâ'idü'l-fenâriyye, Önerme.



### Mullā al-Fanārī's Approach to the Subject of Propositions

Occupying an important place in our history of thought, science of logic used to be among the primary lessons taught in our madrasas. In the Islamic world the logic studies began with translating the work by Aristotle (384-322, B.C.) into Arabic as of the eighth century. These translations had continued in the Islamic world for nearly two centuries. Following the translation movement, most logicians in the Islamic world, primarily al-Fārābī (d. 339/950), Avicenna (d. 428/1037) and al-Ghazālī (d. 505/1111) wrote copyrighted work. In the history of Islamic logic, short and concise work of school book quality appeared after the 13<sup>th</sup> century and the annotation-apostille tradition formed in parallel with these texts. The most famous of the epistles of school book quality is Isagoge, which was written by Athīr al-Dīn al-Abharī (d. 663/1265). This work had been taught as a school book in madrasas for a long time and tens of annotations and apostilles were written on this epistle. Written by Mullah al-Fanārī (d. 834/1431), al-Fawaid al-Fanariyyah is one of the important annotations written on this work and had been taught in the Ottoman madrasas until the end of the empire.

Originally named as Shams al-Dīn Muḥammad b. Ḥamza, al-Fanārī was an influencing scholar who lived during the establishment era of the Ottoman Empire. He was a student of Jamaluddin Aksarayī (d. 791/1388-89) and obtained permission from him. He wrote work in the areas of logic, interpretation and sufism. The receipt of this study was to discuss Mullah al-Fanārī's approach to the subject of propositions handled in logic. We sought to discuss al-Fanārī's views on the subject on the basis of his work titled al-Fawaid al-Fanariyyah. Another purpose of our study was to determine the impact of al-Fanārī on latter logicians by revealing the impact of significant logicians like Avicenna and Fakhr al-Dīn al-Rāzī on al-Fanārī. In our study we also sought to occasionally use annotations written on the Îsâgûcî epistle. In the end, We have included the conclusion we have reached.

**Keywords:** Logic, al-Fanārī, al-Fawaid al-Fanariyyah, Proposition



### Giriş

Molla Fenârî (ö. 834/1431) on beşinci yüzyıl Osmanlı ilim dünyasındaki gelişmeler açısından etkili isimlerinden birisidir. Özellikle mantık, tefsir usulü, fıkıh ve metafizik gibi felsefî ve dini ilimler sahasında

dikkat çekici eserler ortaya koymuştur.<sup>1</sup> Molla Fenârî, kendisinden önceki entelektüel birikimden yararlanarak kapsayıcı bir bakış açısıyla, farklı düşünce geleneklerini birbirleriyle uyumlu bir şekilde yeniden ele almıştır. Bu yaklaşımıyla Fenârî kendisinden sonraki Osmanlı düşünce ve ilim hayatına yön vermiştir.<sup>2</sup>

Çalışmamızın esasını oluşturan *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*,<sup>3</sup> Molla Fenârî'nin, onuncu yüzyılda yaşamış olan önemli mantıkçılardan Ebherî'nin (ö. 663/1265) *Îsâgûcî* eseri üzerine yazdığı şerhtir. Bu şekilde metin ve şerhle birlikte *Îsâgûcî*'nin gelişimini bize göstermektedir. *Îsâgûcî* şerhlerini mukayese ederek mantığın hangi konularının ön planda tutulduğunu hangi konuların arka plana atıldığını ortaya koyabiliriz. Ayrıca bu metinlerde işlenen tartışma alanlarını da görmek mümkündür.

Molla Fenârî, eserinin girişinde metodolojik denilebilecek bazı açıklamalarda bulunduktan sonra mantık ilminin bölümlerini belirten bilgiler sunmaktadır. Buna göre mantığın tasavvurlar (tasavvurât) ve tasdikler (tasdikât) olmak üzere iki tarafı vardır. Bu iki tarafın her birinin bir mebâdii (prensipler/dayanaklar) ve makâsıdı (amaçlar) olmak üzere iki bölümü mevcuttur. Söz konusu tasavvurların mebadii beş tümel (el-külliyâtü'l-hams) ve makasıdı tanım/tarif (el-kavlü's-şârih); tasdiklerin mebadii önermeler ve önermeler arası ilişkiler (el-kazâyâ) ve makasıdı ise kıyastır. Kıyaslar da beş bölümden (beş sanat) oluşmaktadır.<sup>4</sup> Bu çalışma tasdikâtın mebâdiini oluşturan önermeler konusunu merkeze alarak, Molla Fenârî'nin Önermeler konusuna yaklaşımını ele almaktadır. İlk olarak önermenin tanımını ve çeşitlerini ele alıp daha sonra önermelerin hükümlerini oluşturan çelişki (tenâkuz) ve döndürme (aks) konusunda Molla Fenârî'nin görüşlerini ortaya koyacağız.

## 1. Önermeler Konusu

<sup>1</sup> Müellifin hayatı ve eserleri için bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/313-314; İbrahim Hakkı Aydın - Tahsin Görgün, "Molla Fenârî" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2005), 30/245-247.

<sup>2</sup> İbrahim Hakkı Aydın - Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", 30/248.

<sup>3</sup> Eserle ilgili değerlendirmeler için bkz. Kadir Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası" (Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu, Bursa: Bursa Büyükşehir Yayınları, 2009), 494-495.

<sup>4</sup> Molla Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015), 21-25; bkz. Ahmet Kayacık, "İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri", *İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2010), 108-109.

Molla Fenârî, önermeler mantığına dair konularda süregelen çeşitli tartışmalara yer vererek bu tartışmalara katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda Fenârî, önermeler konusunda doğruluk (sıdk)- yanlışlık (kizb), hükmün mahiyeti, önerme çeşitleri ve hükümlerini ele almaktadır.

Bilindiği üzere Ebherî'nin *Îsâgûcî* eserinde önermeyi "söyleyenine söylediği konuda doğrudur veya yanlıştır demenin mümkün olduğu söz (kavl)"<sup>5</sup> olarak tanımlanmaktadır. Önermeyle ilgili olarak Fenârî'nin metninde "dildeki önerme (kaziyyetü'l-melfûza)" ve "düşüncedeki önerme (kaziyyetü'l-ma'kûle)" ayrımını benimsediğini görmekteyiz. Fenârî, düşüncedeki önermenin yanında doğrulama ve yanlışlama açısından dildeki önermeyi de kabul etmektedir.<sup>6</sup> Fenârî'nin yapmış olduğu bu ayrım Kul Ahmed haşiyesinde ve sonraki dönem şarih ve muhaşşilerde de görülmektedir.<sup>7</sup>

Fenârî, Ebherî'nin metnini yorumlarken doğrulukla ilgili teorileri ve doğruluğun kaynağı problemini tartışmaktadır. Fenârî, İslam düşünce geleneğinde doğrulukla ilgili ortaya çıkan üç görüşü dile getirmektedir. Şöyle ki sözün doğruluğu hükmün; (1) vakıya (olgu), (2) itikada (inanca) ve (3) her ikisine mutabakatıyla olabilir. Bu konuda cumhurun genel görüşü sözün doğruluğu "vakıya mutabık olduğu" şeklindedir. Diğer yandan Nazzâm'a (ö. 231/845) nispet edilen görüşe göre sözün doğruluğu "itikada uygunluk"; Câhız'a (ö. 255/869) nispet edilen görüşe göre ise sözün doğruluğu "hem vaki olana hem de itikada mutabık olduğu" şeklindedir.<sup>8</sup> Fenârî'nin doğruluk teorileri ile ilgili bize sunmuş olduğu bilgiler, konunun anlaşılmasında bizlere kolaylık sağlamaktadır.

Doğruluk "hükmün mutabakatı" olduğuna göre aklımıza hükmün ne olduğu sorusu gelmektedir. Fenârî'ye göre hüküm, nefsü'l-emr'de vaki

<sup>5</sup> Esirüddin Ebherî, *Îsâgûcî-Mantığa Giriş*, çev. Hüseyin Saroğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 71; Ferruh Özpilavcı, *Ebherî Îsâgûcî ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 40-41.

<sup>6</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 75-76.

<sup>7</sup> Kul Ahmed, *Hâşiyetü Şerhi Îsâgûcî li'l-Fenârî (el-Fevâ'idü'l-fenâriyye içerisinde)*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015), 75; Mahmud Hasan Mağnisevî, *Muğni't-Tullâb*, thk. İsmâ b. Mühezzeb es-Subûî (Beyrut: Dar-ı Beyrut, 1430), 127; Harun Kuşlu, "Kara Halil'in Fenârî Haşiyesi'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı" (Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası XVII. Yüzyıl, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 481.

<sup>8</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 76; Kul Ahmed, *Hâşiyetü Şerhi Îsâgûcî li'l-Fenârî*, 76; Kuşlu, "Kara Halil'in Fenârî Haşiyesi'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı", 483-484.

olanın edasıdır. Takyidî ve inşâî nispetlerde hüküm mevcut olmadığından, Ebherî'nin yapmış olduğu önerme tanımının dışında kalmaktadır.<sup>9</sup> Yukarıda dillendirilen görüşlerden yola çıkarak, hükmün mutabakat olduğunu ifade edebiliriz. Bir sözün doğruluğu ise, söyleyenin zihni durumu bilinmeyeceğinden dolayı, cumhurun görüşü olan “vakiya uygunluk” ile ortaya konur.

## 2. Önerme Çeşitleri

Önermeler en yaygın şekilde “yüklemlî” ve “şartlı” olarak ikiye ayrılır. Fârâbî ve İbn Sînâ, önermeleri yüklemlî ve şartlı olarak ikiye ayırarak incelemektedirler. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan sonra gelen mantıkçılar, eserlerinde önermeleri yüklemlî ve şartlı olarak ele almaktadırlar.<sup>10</sup> İbn Sînâ sonrası mantıkçılarından olan Molla Fenârî, Ebherî'nin yapmış olduğu önerme tanımını şartlı önermeleri içermesi için genişletmektedir. Söz konusu önermede hükmî nisbetin “ikâsı” ve “intizâsının” olması gerekmektedir. Buna göre bir mefhumun başka bir mefhum için sübutu ya da selbî söz konusu olduğunda önerme, yüklemlî olmaktadır. Mesela buna, “Zeyd katiptir.” ve “Zeyd katip değildir.” önermelerini örnek verebiliriz. Zira birinci örnekte katipliğin Zeyd'e sübutu; ikinci örnekte ise katipliğin Zeyd'e selbi ifade edilmektedir. Buna karşın bir mefhumun başka bir mefhumun yanında veya bir mefhumun başka bir mefhumdan ayrılığının/mübâyin sübutu ya da selbî söz konusu ise önerme şartlı olur.

Fenârî'nin şartlı önerme konusuyla ilgili yorumlarından anlaşıldığı üzere şartlı önermeler, bitişik ve ayrık şartlı olarak ikiye ayrılmaktadır. “Eğer güneş doğmuş ise o halde gündüz olmuştur.” önermesi “güneşin doğmasının yanında gündüzün olması olgusunun sübûtunu belirtirken “Eğer güneş doğmuş ise o halde gece mevcut değildir.” önermesi “güneşin doğması olgusu yanında gecenin olmadığının” selbini gerektirmektedir. “Sayı ya tektir ya da çifttir.” önermesi “sayının tekliğinin, çiftliğinden ayrı olmasının sübûtunu, “Sayı ya çift ya da iki eşit parçaya bölünen değildir” önermesi “İki eşit parçaya bölünmenin, çift olmaktan ayrı olduğunun” selbini ifade etmektedir. Zira bitişik ve ayrık

<sup>9</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 77.

<sup>10</sup> bk. Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu Kıyâ'si-Sagîr* (*Küçük Kıyas Kitabı, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, içinde*), çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: A.K.D.T.Y.K. Yayınları, 1990), 98; Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre* (*el-Mantık indel'l-Fârâbi çerisinde*), thk. Refik A'cem (Beirut: Daru'l-Meşrik, 2012), 31-33; Ebu Ali İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beirut: Dâru'l-kalem, 1980), 4; Ebu Ali İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 31-33.

Adem EVMEŞ

şartlı önermeler, bir araya gelmiş iki önerme arasındaki doğruluğu ve yanlışlığı belirtmektedir.<sup>11</sup>

Ebherî bitişik ve ayırık şartlı önermelerin kısımları ve örneklerinden söz ederken şarihlerden Fenârî ve Gelenbevî bitişik ve ayırık şartlı önermelerin üzerinde yorumlarda bulunarak konuyu genişçe ele alırlar. Fenârî -Ebherî' de olduğu gibi- bitişik şartlı önermeleri, lüzûmiyye ve ittifâkiyye olarak iki kısımda; ayırık şartlı önermeleri ise hakikiye, maniatü'l-cem ve maniatü'l-hulû olarak üç kısımda inceler. Söz konusu lüzûmiyye olan bitişik şartlı önermelerin en belirgin özelliği, önermenin hükümünün gerektirmeye bağlı olmasıdır. Fenârî'ye göre lüzûmiyye olan önermeler de mukaddem tâlînin illeti olabileceği gibi tâlî de mukaddemin illeti olabilir. Yahut iki ma'lulün tek bir illeti olabilir. İttifâkiyye olan bitişik şartlı önermelerde ise hüküm tesadüfe bağlı olarak ortaya çıkar. Mesela, "İnsan konuşan ise eşek anırandır." önermesi böyledir.<sup>12</sup> Şu halde verdiğimiz misalde olduğu gibi insanın konuşan olması ve eşeğin anıran olması arasındaki hüküm rastlantıya bağlı olarak verilmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere ayırık şartlı önermeler mukaddem ve tâlî arasındaki doğruluk değerine göre hakikiye, maniatü'l-cem ve maniatü'l-hulû olarak üçe ayrılır. Söz konusu hakikiye olan önermelerde mukaddem ve tâlînin doğru olma ve yanlış olma noktasında aralarında uyumsuzluk vardır. Mesela, "Sayı ya tektir ya da çifttir." önermesi böyledir. Şöyle ki mukaddem ve tâlî birlikte doğrulanmadığı gibi birlikte yanlış olmamaktadır. Mukaddem ve tâlîden biri doğru olduğunda diğerrinin zorunlu olarak yanlış olması gerekir. Bir önermenin parçaları arasında sadece doğru olma noktasında bir uyumsuzluk (inad) var ise "maniatü'l-cem" adını alır. Mesela, "Bu şey ya ağaçtır ya da taşdır." önermesi böyledir. Zira bu tür önermelerde doğru olmaları noktasında bir uyumsuzluk vardır. Ancak bu tür önermeler birlikte yanlış olabilir. Söz konusu bu şeyin taş veya ağaç dışında bir şey olma ihtimali vardır. Maniatü'l-hulû önermelerde ise sadece yanlış olma noktasında mukaddem ve tâlî arasında bir uyumsuzluk vardır. Mesela, "Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır." önermesi böyledir.

---

<sup>11</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 78-79.

<sup>12</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 84.

Molla Fenârî, -İbn Sînâ'da olduğu gibi<sup>13</sup> yüklemli ve şartlı önermelerle ilgili yaptığı yorumlardan sonra önermelerin niteliği üzerinde durur. Ebherî, *Îsâgûcî'de* yüklemli önermelerin niteliği üzerinde dururken Molla Fenârî bitişik şartlı ve ayrık şartlı önermelerin niteliğini içermesi için konuyu genişletmektedir. Söz konusu önermeler, hükmün gerçekleşmesi (îkâ) ve gerçekleşmemesi (intizâ) dikkate alınarak olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayrılır. "Zeyd katiptir" önermesi, hükmün gerçekleştiğini ifade ederken "Zeyd katip değildir" önermesi ise hükmün gerçekleşmediğini ifade etmektedir.

Molla Fenârî, İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'de olduğu gibi<sup>14</sup> olumlu ve olumsuz önermeleri; mahsûsa, mahsûre ve mühmele olarak üç kısımda inceler. Mahsûre olan önermeleri de tümel ve tikel olarak sınıflandırmaktadır. Söz konusu önermenin konusu belirli bir kişi olursa "mahsûsa"; önermenin konusunun bütün veya bazı fertlerinin ifade edildiği önermelere "mahsûra"; konunun fertlerinin açıklanmayıp belirsiz kaldığı yani sûr edatının ihmal edildiği önermelere de "mühmele" denir. Yüklemli önermelerde olduğu gibi şartlı önermeler de mahsûsa, mahsûre ve mühmele olarak üçe ayrılır. Söz konusu şartlı önermelerde belli bir zamanda bitişiklik ve ayrışıklıkla hükmedilirse önerme "mahsûsa", önermede zamanı kemiyetinin bütünü veya bir kısmı açıklanmışsa "mahsûre", zamanın kemiyeti açıklanmamışsa bu durumda da önerme "mühmele" olur.<sup>15</sup> Mühmele önermeler tikel önerme kuvvetindedir. Molla Fenârî, yüklemli mühmele önermeye "İnsan katiptir."; şartlı mühmele önermelere ise "Zeyd gelirse..." ve "Zeyd gelirse ona ikramda bulunurum" önermelerini örnek olarak verir.<sup>16</sup>

Ebherî'nin *Îsâgûcî* risalesinde bulunmamakla birlikte Molla Fenârî, şerhinde yüklemli ve şartlı önermelerin sûr (nicelik bildiren) edatlarına değinir. Yüklemli tümel olumlu önermelerde sûr; "her/küll"; tikel olumlularda "bazı" ve "birisi/vâhid"; tümel olumsuzlarda "hiçbir/lâ şey" ve "hiçbirisi/lâ vâhid"; tikel olumsuzlarda ise "her...değil/leyse küll, bazı.... değil/leyse ba'z ve bazısı... değil/ba'zun leyse" edatlarıdır. Söz konusu şartlı önermeler de ise tümel olumlu önermelerde sûr; "daima, her

<sup>13</sup> bk. Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 23.

<sup>14</sup> bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 23; Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, thk. Ahmed Hicâzî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2015), 31.

<sup>15</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 80-81.

<sup>16</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 83.

Adem EVMEŞ

ne zaman, ne zaman ve her ne.."; tikel olumlularda "bazen...olur/kad yekûnu"; tümel olumsuzlarda "hiçbir zaman/leyse elbette"; tikel olumsuzlarda ise "bazen...olmaz, daima değildir, her zaman...değildir" edatlarıdır. Molla Fenârî'ye göre sûr edatlarının zikredilmesinin amacı, önermeler konusunda meşhur olanlarla temsil getirmektir. Söz konusu sûr edatları ifade edilenlerle sınırlı değildir. Zira kâtibe (toplama), kaffesi ve kuşatıcılık bildiren elif lam takısı (lâm-ı istiğrak) gibi edatlar, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* eserinde ifade ettiği gibi yüklemli tümel olumlu önermeler için sûr edatı olması mümkündür.<sup>17</sup> Önermeler konusundaki açıklamalarında, Ebherî'nin planına uyan Fenârî modal (kipli) önermelerle ilgili herhangi bir bilgi vermez.

### 3. Önermenin Unsurları

Önermeler, konu (mevzu), yüklem (mahmul) ve bağ (rabıta) olmak üzere üç unsurdan meydana gelir. Konu, kendisine hükmedilen (mahkûmun aleyh); yüklem, kendisiyle hükmedilen (mahkûmun bih); bağ ise konu ile yüklemi birbirine bağlayan nisbettir.<sup>18</sup> Molla Fenârî, Ebherî'de olduğu gibi konu ve yüklem arasındaki bağı açıkça zikretmeden önermelerin unsurları hakkında açıklamalarda bulunur. Buna göre yüklemli önermelerin birinci parçası "konu (mevzû)" olarak isimlendirilmektedir. Zira konu, bir şeyin kendisi üzerine yüklenmesi için konulmuştur. İkinci parçası ise "yüklem (mahmûl)" olarak isimlendirilmektedir. Yüklem de konu üzerine yüklendiğinden dolayı bu ismi alır. Buna karşın şartlı önermelerin birinci parçası mukaddem; ikinci parçası tâlî olarak isimlendirilir.<sup>19</sup> Bu meselede 19. yüzyılda yaşamış olan Gelenbevî (ö. 1205/1791), Molla Fenârî'den farklılık göstermektedir. Nitekim Gelenbevî yüklemli önermelerin; konu (mahkûmun aleyh), yüklem (mahkûmun bih), bağ (nisbet) ve hükümden meydana gelebileceğini ifade eder.<sup>20</sup>

### 4. Önermeler Arası İlişkiler

<sup>17</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 83.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 21; İsmail Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî*, thk. Câdallah Bessâm Salih (Ürdün: Dar-ı Nûr, 2016), 79; Kamil Kömürcü, *Esîruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010), 85.

<sup>19</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 80; krş. Hüsam Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 1. bs (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-ilmîyye, 2015), 40.

<sup>20</sup> Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî*, 79.

İslam mantıkçıları önermeler arası ilişkileri, genellikle “ahkam-ı kazâyâ” başlığı altında incelemişlerdir. Bu başlık altında karşı olma (tekabül) ve döndürme (aks) konularını ele almışlardır.<sup>21</sup> Fenârî, önermeler arası ilişkiler konusunda çelişik olma (tenâkuz) ve döndürme (aks) konusuna ilişkin açıklamalarda bulunurken bu iki ilişkide var olan şartların dikkate alınmamasında ortaya çıkabilecek problemlere dikkat çeker. Ebherî, *Îsâgûcî* risalesinde çelişkiyi İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki tanımına benzer şekilde tanımlar. Ebherî'ye göre çelişki, iki önermenin bizâtihi birinin doğru diğerinin yanlış olmasını gerektirecek şekilde olumsuzluk ve olumluluk bakımından farklı olmasıdır.<sup>22</sup>

Molla Fenârî, Ebherî'nin tanımı üzerine dilsel açıklamalarda bulunur. Söz konusu tanımda yer alan “iki önermenin farklı olması” ifadesiyle Zeyd ve Amr gibi iki müfret ve bir müfret bir önerme arasındaki farklılığı tanımın dışında bırakır. “Olumsuzluk ve olumluluk bakımından” ifadesi ise iki önermenin yüklemli-şartlı, udûl ve tahsil vb. yönler bakımından farklı olmalarını tanımın dışında bırakır. Çelişkinin tanımında son kayıt olarak yer alan “birinin doğru diğerinin yanlış olmasını bizâtihi gerektirecek” ifadesi, olumluluk ve olumsuzluk bakımından kendilerinde bulunan farklılığın bunu gerektirmediği şeyleri tanımın dışında bırakır. Mesela, “Her canlı insandır.” ve “Hiçbir canlı insan değildir” önermelerinde durum böyledir.<sup>23</sup>

Molla Fenârî, Ebherî'nin çelişkinin meydana gelebilmesi için öne sürdüğü sekiz şart hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra bu konuda kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Ebherî'ye göre çelişkinin meydana gelebilmesi için iki önermenin konuda, yüklemde, zamanda, mekânda, izafette, kuvvede, fiilde, parçada, bütünde ve şartta aynı olması gerekir.<sup>24</sup> Molla Fenârî'ye göre ise çelişkinin meydana gelebilmesi için “hükümsel nisbette (hüküm-î nisbet)” birliğin olması yeterlidir. Zira hükümsel nisbetin bir olması, ifade edilen sekiz şarttaki birliği gerektirir. Aksi halde Ebherî'nin ifade ettiği sekiz şartta bir sınırlamanın olmayacağını Molla Fenârî belirtir. Çünkü bazen aletin, illetin, nesnenin (me'ûlun bih) ve mümeyyizin farklılaşmasıyla çelişki ortadan kalkar.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık* (İstanbul: Divan Kitap, 2011), 106; M. Naci Bolay, *İbni Sina Mantığında Önermeler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 104.

<sup>22</sup> Özpilavcı, *Ebherî Îsâgûcî*, 125; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 40.

<sup>23</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 94-96.

<sup>24</sup> Özpilavcı, *Ebherî Îsâgûcî*, 125.

<sup>25</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 97-99; Kul Ahmed, *Hâşiyetü Şerhi Îsâgûcî li'l-Fenârî*, 100.



Molla Fenârî, mahsûsa olan önermelerin çelişik olma durumlarını ele aldıktan sonra “mahsûrât” olarak ifade edilen tümel ve tikel önermelerin çelişik olma durumlarını inceler. Buna göre tümel olumlu önermenin çelişigi, tikel olumsuz olur. Mesela, “Her insan canlıdır.” önermesinin çelişigi “Bazı insanlar canlıdır.” önermesi olur. Tümel olumsuz önermenin çelişigi ise tikel olumlu olur. Mesela, “Hiçbir insan canlı değildir.” önermesinin çelişigi “Bazı insanlar canlıdır.” önermesi olur. Molla Fenârî, tümel olumsuzun çelişigi için verilen örneğe yönelik muhtemel itirazlara değinir ve açıklamalarda bulunur. Molla Fenârî, “Hiçbir insan canlı değildir.” ve “Bazı insanlar canlıdır.” önermeleri arasında konu (mevzû) birliğı yoktur, şeklinde bir itirazın geçersiz olduğunu ifade eder. Çünkü çelişigin meydana gelebilmesi için şart koşulan “konunun birliğı” ile kastedilen “zikredilen konu (el-mevzû fi'z-zikr)” meselesidir. Burada dikkate alınan konunun mefhumudur. Yoksa zat bakımından konunun üzerine doğrulanmış olduğu fertleri değildir.<sup>26</sup>

Önermelerin hükümleri başlığında ele alınan diğeri bir konu ise döndürmedir. Döndürme genellikle önermenin konusu ile yüklemının yer değıştırilmesi ile yeni bir önermenin elde edilmesi işlemidir. Döndürme, düz döndürme (aks-î müstevî) ve ters döndürme (aks-î nakîz) olarak ikiye ayrılır. Ebherî *Îsâgûcî* risalesinde düz döndürme konusunu ele alır. Molla Fenârî, şerhinde Ebherî'nin risalesinde ele aldığı şekilde düz döndürme ile yorumlarda bulunarak, neden ters döndürmeye yer vermediğine açıklık getirmektedir.

Ebherî'nin *Îsâgûcî* risalesinde döndürme, “olumluluk ve olumsuzluk ile doğruluk ve yanlışlık bakımından önerme olduğu halde bırakılarak önermenin konusunun yüklem, yüklemının ise konu yapılmasıdır”,<sup>27</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Molla Fenârî, Ebherî'nin yapmış olduğu açıklamaları yorumlayarak döndürmenin tanımının kapsamını genişleterek şartlı önermelerin döndürmesine de değinir. Tanımda yer alan “olumsuzluğun ve olumluluğun olduğu gibi bırakılması” ifadesinin neden tanımda yer aldığına ilişkin şârih yorumlarda bulunarak konunun daha anlaşılır olmasına katkı sağlar. Molla Fenârî “Her insan konuşandır” önermesinin olumsuz bir şekilde döndürülmesinin mümkün olmadığını belirtir. Aynı şekilde “Hiçbir insan taş değildir” önermesi de olumlu bir şekilde döndürülmesi mümkün

<sup>26</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 101; Kul Ahmed, *Hâşiyetü Şerhi Îsâgûcî li'l-Fenârî*, 101.

<sup>27</sup> Ebherî, *Îsâgûcî*, 79; Özpilavcı, *Ebherî Îsâgûcî*, 133; İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, 45.

değildir.<sup>28</sup> Fenârî'nin vermiş olduğu örneklerde görüldüğü üzere tümel olumlu bir önermeden tikel veya tümel olumsuz bir önerme elde etmek mümkün değildir. Aynı şekilde tümel olumsuz bir önermeden tikel veya tümel olumlu bir önerme de elde etmek mümkün değildir. Dolayısıyla döndürme işleminde önermenin niteliğine dokunulmaması gerektiğine dair bir şart konulmuştur.

O halde tümel olumlu önerme tümel olarak döndürülmez. Çünkü yüklem konudan daha genel olması mümkündür ve daha özeline daha genel fertleri üzerine yüklenmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla "Her insan canlıdır." önermesi "Her canlı insandır." olarak tümel döndürülmez. Aksine tümel olumlu önerme tikel olarak döndürülür. Mesela, "Her insan canlıdır." önermesinin döndürmesi "Bazı canlılar insandır." önermesi olur. Örnekte görüldüğü üzere konu olan şey muayyen olarak "insan" ve "canlı" ile nitelendirilmektedir. Bu durumda "Bazı canlılar insan" olmaktadır. Tikel olumlu önermelerde ortaya konulan bu hüccetle tikel olarak döndürülür.

Tümel olumsuz önermeler ise tümel olumsuz olarak döndürülür. Molla Fenârî'ye göre yüklem, konunun bütün fertlerinden olumsuzlandığında ve konu yüklem bütünü fertlerinden olumsuzlandığında doğru olur. Zira "hiçbir insanın taş olmadığı" önermesi doğru olduğunda "hiçbir taşında insan olmadığı" doğru olur. Aksi halde "bazı taşlar insan" ve "bazı insanlar da taş" olurdu. Tikel olumsuz önermelerin ise lüzumen bir döndürmesi yoktur. Zira "Bazı canlılar insan değildir." önermesi doğru olurken; döndürmesi olan "Bazı insanlar canlı değildir." önermesi doğru değildir.<sup>29</sup>

Molla Fenârî'ye göre Ebherî'nin önermelerin hükümlerin olmasına rağmen ters döndürmeye yer vermemesinin nedeni; ters döndürmenin ilimlerde ve sonuç verici olarak kullanılmamasından kaynaklanmaktadır. Zira Fenârî'ye göre ters döndürme, sonuç verme (intac) açısından "kıyas" olarak isimlendirilmemektedir. Düz döndürme ise sonuç verme açısından "kıyas" olarak isimlendirilir. Bu durumda "Ters döndürme konusuna neden mantık kitaplarında yer verilmiştir?" sorusu akla gelebilir. Molla Fenârî, ters döndürme ile önermenin doğruluğunun açıklanabileceğinden dolayı kitaplarda işlendiğini belirtir. Molla Fenârî, İbn Sînâ'nın da

<sup>28</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 102.

<sup>29</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 104-106.

Adem EVMEŞ

kitaplarında çoğunlukla ters döndürme vasıtasıyla çıkarımlarda bulunduğunu aktarır.<sup>30</sup>

### Sonuç

Molla Fenârî, yazmış olduğu eserlerle Osmanlı ilim dünyasında önemli bir yer kazanmıştır. Kendisi Cemâleddin Aksarâyî'nin öğrencisi olup ondan icazet almıştır. Mantık, tefsir ve tasavvuf alanında önemli eserler kaleme alarak naklî ve aklî ilimler sahasında kayda değer katkıda bulunmuştur. Mantık alanında en meşhur eseri Ebherî'nin *Îsâgûcî* risalesi üzerine kaleme aldığı *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye* isimli şerhidir.

Fenârî şerhinde mantık konularını İslam mantık geleneğinde olduğu gibi tasavvurât ve tasdikât bağlamında ele alır. Önermeler konusunu tasdikât konusunun mebâdisinde ele alır. Bu bölümde şarih önerme, hüküm ve doğruluk teorileri konusunu dikkat çekici bir şekilde yorumlarda bulunarak ele alır. Doğruluk teorileri ile ilgili İslam dünyasında yer alan üç görüşü ele alarak, doğruluğun "hükümün mutabakatı" olduğunu belirten teoriyi savunur.

Molla Fenârî, Ebherî'nin yapmış olduğu tanımın kapsamını genişleterek şartlı önermeleri de tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır. Söz konusu önermeler genellikle yüklemli ve şartlı olarak iki kısma ayrılır. Molla Fenârî İslam mantık geleneğinde olduğu şekilde önermeleri yüklemli-şartlı, olumlu-olumsuz vb. şekillerde şerhinde yer vermektedir. Ebherî'de olduğu gibi kipli önermelerden bahsetmemektedir.

Ebherî'nin *îsâgûcî* eserinde yer vermediği konular arasında sûr edatları yer almaktadır. Molla Fenârî, şerhinde hem yüklemli hemde şartlı önermelerin sûr edatlarına yer vermektedir. Molla Fenârî'ye göre sûr edatlarının zikredilmesinin amacı, önermeler konusunda meşhur olanlarla temsil getirmektir. Söz konusu sûr edatları ifade edilenlerle sınırlı değildir. Zira kâtibe (toplama), kaffesi ve kuşatıcılık bildiren elif lam takısı (lâm-ı istiğrak) gibi edatlar, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* eserinde ifade ettiği gibi yüklemli tümel olumlu önermeler için sûr edatı olması mümkündür.

Önermelerin hükümleri konusunda incelenen diğer bir konu ise döndürmedir. Genellikle düz ve ters döndürme olarak iki kısımda mantık kitaplarında incelenmektedir. Fenârî, Ebherî'nin ele aldığı şekilde düz döndürmeyi ele aldıktan sonra Ebherî'nin neden ters döndürmeyi ele almadığıyla ilgili yorumda bulunur. Molla Fenârî'ye göre Ebherî'nin ters

---

<sup>30</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 106.

döndürmeye yer vermemesinin nedeni; ters döndürmenin ilimlerde ve sonuç verici olarak kullanılmamasından kaynaklanmaktadır.



### Kaynakça

Bolay, M. Naci. *İbni Sina Mantığında Önermeler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1994.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Ebherî, Esirüddin. *İsâgûcî-Mantığa Giriş*. çev. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2. Basım, 2016.

Fahreddin Râzî. *Lübâbü'l-İşârât*. thk. Ahmed Hicâzî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2015.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu Kıyâ'si-Sagîr (Küçük Kıyas Kitabı, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, içinde)*. çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: A.K.D.T.Y.K. Yayınları, 1990.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-İbâre (el-Mantık indel'l-Fârâbî çerisinde)*. thk. Refik A'cem. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2. Basım, 2012.

Fenârî, Molla. *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2. Basım, 2015.

Gelenbevî, İsmail. *Şerhu İsâgûcî*. thk. Câdallah Bessâm Salih. Ürdün: Dar-ı Nûr, 1. Basım, 2016.

Gömbeyaz, Kadir. "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası". 467-524. Bursa: Bursa Büyükşehir Yayınları, 2009.

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

İbn Sînâ, Ebu Ali. *Uyûnu'l-Hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 2. Basım, 1980.

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

Adem EVMEŞ

İbrahim Hakkı Aydın - Tahsin Görgün. "Molla Fenârî". 30/245-248. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2005.

Kâfî, Hüsam. *Şerhu İsbâgûcî*. thk. Kasım b. Naim. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2015.

Kayacak, Ahmet. "İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri". *İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2010), 109.

Kömürcü, Kamil. *Esîruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.

Kul Ahmed. *Hâşiyetü Şerhi İsbâgûcî li'l-Fenârî (el-Fevâ'idü'l-fenâriyye içerisinde)*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2. Basım, 2015.

Kuşlu, Harun. "Kara Halil'in Fenârî Haşiyesi'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı". 479-491. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Mağnisevî, Mahmud Hasan. *Muğni't-Tullâb*. thk. İsbâm b. Mühezzeb es-Subûî. Beyrut: Dar-ı Beyrut, 1430.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. İstanbul: Divan Kitap, 11. Basım, 2011.

Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî İsbâgûcî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.



## Mullā al-Fanārī's Approach to the Subject of Propositions

Adem EVMEŞ\*

### Extended Abstract

Mullā al-Fanārī (d. 834/1431) is among effective names in terms of developments in the Ottoman science world in the 15<sup>th</sup> century. He produced noteworthy work especially in the area of philosophical and religious sciences such as logic, interpretation style, Islamic law and metaphysics. al-Fawaid al-Fanariyyah which forms the basis of our study is an annotation written by Mullā al-Fanārī in the 15<sup>th</sup> century on *İsagoge* by

---

\* Dr., Teacher, Ministry of Education, ademevmes\_71@hotmail.com

al-Abharî (d. 663/1265) who was among important logicians in the tenth century. By this way we see the development of *Îsagoge* with text and annotation. al-Fanârî gives us information about sections of the science of logic after making specific explanations that can be considered methodological in the introduction of his work.

Mullâ al-Fanârî gives place to a variety of ongoing discussions concerning the logic of propositions and contributes to these discussions. In this context al-Fanârî handles righteousness – fallaciousness, nature of judgment, types and provisions of proposition concerning propositions. In *Îsagoge*, al-Abharî defines proposition as “a statement which allows us to tell its owner that it is right or wrong”. Concerning proposition, we see that al-Fanârî adopts the distinction of “proposition in language” and “proposition in thought” in his text. In addition to proposition in thought, al-Fanârî accepts proposition in language in terms of confirmation and falsification. When interpreting al-Abharî's text, al-Fanârî discusses theories about righteousness and problem of source of righteousness. al-Fanârî mentions three views regarding righteousness in the Islamic thought tradition. That is to say, righteousness of a statement can be possible through the agreement of judgment with (1) fact, (2) thought (3) or both. General view of the public on this matter is that righteousness of a statement is “the agreement of fact”. As righteousness is “the agreement of judgment”, this brings along the question “what is judgment?”. According to al-Fanârî judgment is the expression of what happens in the essence of work.

Mullâ al-Fanârî expands the proposition definition by al-Abharî in a way to include conditional propositions. The proposition in question is to have the “infliction” and “justification” of the judicial proportion. Accordingly when a conception is certain or absent for another conception, the proposition will have a predicate. We can give the propositions “Zayd is a clerk.” and “Zayd is not a clerk.” as an example. It is because the first example expresses the certainty of clerkship for Zayd, while the second example expresses the absence of clerkship for Zayd. However, when a conception is with another conception or a conception separates from another conception/has a contradictory certainty or absence, the proposition will be conditional.

Mullâ al-Fanârî, as in Avicenna and Fakhr al-Dîn al-Râzî, examines positive and negative propositions in three sections as mahsûsa, mahsûre

Adem EVMEŞ

and mûhmele. He classifies mahsûre propositions as universal and particular. If the subject of the proposition is a specific person, it is called "mahsûsa"; the propositions in which all or specific individuals of the subject are expressed are called "mahsûra"; the propositions in which the individuals of the subject are not explained, in other words the proposition of sûr is neglected are called "mûhmele".


Propositions consist of three elements as subject, predicate and connection. Subject is what is dominated; predicate is what is dominated with; connection is a proportion connecting the subject and the predicate. As in al-Abharî, Mullâ al-Fanârî makes explanations about the elements of propositions without clearly mentioning the connection between the subject and the predicate. Accordingly the first part of propositions with predicate is called "subject". It is because subject is there to take on something. The second part is called "predicate". The predicate is called predicate because it lays on the subject. However, the first part of conditional propositions is called precedent and the second part is called collateral.

Mullâ al-Fanârî expands the extent of the definition made by al-Abharî and examines conditional propositions in detail. Propositions are usually examined as predicate and conditional. Mullah Fenârî handles propositions in ways such as predicate-conditional, positive-negative as in the Islamic logic tradition. He also handles the sûr propositions of predicate and conditional propositions that are not included in al-Abharî's epistle. He does not handle the subject of modal propositions.

Finally Mullâ al-Fanârî completes the subject of propositions by handling the subjects of contradiction and twisting concerning the relationships between propositions. One of the most remarkable points in contradiction is his interpretations on the eight provisions suggested for the formation of contradiction. According to Mullâ al-Fanârî the presence of a provisional proportion is adequate for the formation of contradiction. He asserts that unless the proposition has a provisional proportion, there will be no contradiction. He handles the subject of twisting in the same way as al-Abharî.

## İslam Mantık Tarihinde Sadruşşerîa ve Ta'dîlu'l-Mîzân'ının Yeri\*

İbrahim ÖZKILIÇ\*\*

 ORCID: 0000-0001-7202-8799

### Özet

Sadruşşerîa klasik İslâmî ilimlerde Hanefî-Mâturîdî geleneğın güçlü temsilcilerindendir. Onunla ilgili çalışmalar çoğunlukla usûlcü ve fıkıhçı kişiliğini, bir kısmı da kelamcı yönünü öne çıkarmaktadır. Bunda söz konusu alanlarda kaleme aldığı eserlerin gerek Maverâünnehir coğrafyasında gerekse Mısır ve Anadolu başta olmak üzere İslam dünyasında hüsn-ü kabul görmesinin önemli rolü vardır. Fıkıh ve usule dair yazmış olduğu eserleri epeyce tanınırken mantık, kelâm ve astronomi yönünü yansıtan Ta'dîlu'l-ulûm'u –özellikle mantık yönünü yansıtan Ta'dîlü'l-Mîzân'ı– ise yeterince bilinmemektedir. O, Ta'dîlu'l-ulûm'da kendi dönemine kadar kaleme alınan ilgili çalışmalara dair bir değerlendirme çabası gütmektedir. Ta'dîlü'l-ulûm'u ömrünün sonlarına doğru kaleme alması ve ayrıca şerhini de yapmış olması esere ayrı bir önem kazandırmaktadır. Üç bölümden oluşan Ta'dîlü'l-ulûm'un astronomi bölümünün (Ta'dîlü hey'eti'l-eflâk) tahkiki ve İngilizceye tercümesi A. S. Dallah tarafından yapılarak neşredilmiştir. Kelam kısmının (Ta'dîlü'l-Kelâm) Ömer Aydın ve Mustafa Borsboğa'nın tahkiki ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanmıştır. Mantık kısmının (Ta'dîlü'l-mîzan) tahkik ve incelemesi ise doktora çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede Sadruşşerîa'nın mantık alanı ile ilgili okumalarını, birikimini ve derinliğini yansıtmaları bakımından Ta'dîlü'l-Mîzân'ı özellikle dikkat çekmektedir. Nitekim alan otoriteleri mantık alanında ileri okumalar için Sadruşşerîa'nın bu eserini işaret etmektedir. Sadruşşerîa'nın ömrünün son semeresi olan eser birçok alanda taklidin hakim olduğu bir zaman diliminde onun bu anlayışa teslim olmadığını göstermesi ve Moğol istilası sebebiyle Buhara ve çevresinde meydana gelen siyasi ve sosyal tahribatın ardından ilmi çalışmaları yeniden ihya etmesi bakımından da takdire şayandır. Bu makalede Ta'dîlü'l-ulûm'un mantık bölümü olan Ta'dîlü'l-Mîzân çerçevesinde Sadruşşerîa ve eserinin İslam mantık

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Geliş Tarihi: 18-12-2021

Kabul Tarihi: 31-12-2021

Yayın Tarihi: 31-12-2021

\* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora çalışması bağlamında "Sadruşşerîa'nın Ta'dîlü'l-Ulûm'unun Mantık Bölümü Metin ve İnceleme" başlıklı tezden üretilmiştir.

\*\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi; Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi, ibrhmozkiloc@gmail.com



İbrahim ÖZKILIÇ

tarihindeki yeri ve önemi ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, Mantık Tarihi, Sadruşşerîa, Ta'dîl, Ta'dîlu'l-ulûm, Ta'dîlu'l-Mîzân, Ta'dîlu'l-Mantık, Tahkik.



### The Place of Sadr Al-Sharî'a and *Ta'dîl Al-Mîzân* in The History of Islamic Logic

Sadr al-Sharî'a is a strong representative of the Hanafi-Maturidi tradition in classical Islamic sciences. Studies on him mostly highlight his usuli and jurisprudent personality, while others focus on his works on kalam. The acceptance of his works in aforementioned areas, both in Transoxiana and in the Islamic world, especially in Egypt and Anatolia, has an important role in this regard. While his works on fiqh and usul are widely known, his works on logic, kalam, and astronomy aren't known sufficiently; especially his *Ta'dîl al-ulûm* on astronomy and *Ta'dîl al-Mîzân*, which reflects his views on logic. He tries to evaluate the relevant works written up to his time in *Ta'dîl al-ulûm*. The fact that he wrote *Ta'dîl al-ulûm* towards the end of his life and also authored a commentary with it adds importance to the work. The astronomy section (*Ta'dîl hay'a al-aflak*) of *Ta'dîl al-ulûm*, which consists of three parts, was edited and translated into English by A. S. Dallal. The study of the Kalam part (*Ta'dîl al-Kalam*) is at the stage of completion, and the analysis and examination of the logic section (*Ta'dîl al-Mîzân*) is the subject of this doctoral thesis. In this context, *Ta'dîl al-Mîzân* draws attention especially in terms of reflecting Sadr al-Sharî'a's readings, knowledge and depth about the field of logic. As a matter of fact, scholars point to this work of Sadr al-Sharî'a for further reading in the field of logic. This final work of Sadr al-Sharî'a shows that he did not surrender to the dominant understanding of *taqlid* during his times, and that he went on and revived the scholarly studies after the political and social destruction that occurred in Bukhara and its surroundings due to the Mongol invasion. In this article, the place and importance of Sadr al-Sharî'a and his work in the history of Islamic logic will be discussed within the scope of his work *Ta'dîl al-Mîzân*, which is the section on logic of his *Ta'dîl al-ulûm*.

**Keywords:** Logic, History of Logic, Sadr al-Sharî'a, Ta'dîl, Ta'dîl al-ulûm, Ta'dîl al-Mîzân, Ta'dîl al-Mantık, Critical Edition.



### Giriş

Mantık ilminin kurucusu Aristoteles (mö. 384-322) olmakla birlikte tarihi süreçte birçok düşünür bu alana önemli katkılar sunmuştur. Klasik mantığın islam dünyasında temel iskeletini yeniden dizayn etmede Farabi ve İbn Sînâ'nın katkıları inkar edilemez. Söz konusu ilmin İslami ilimler

bazında yeniden değerlendirilmesi ve alana uyarlanmasında önemli düşünürlerden biri de Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'dur (v. 747/1346).

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcuşşeria Mahmud b. Sadruşşerîa el-Ekber Ahmed b. Cemaleddin Ebü'l-Mekârim Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed b. Abdülmelik b. Umeyr b. Abdülaziz b. Muhammed b. Cafer ibn Halef b. Harun b. Muhammed b. Mahbûb b. el-Velîd b. Ubâde b. es-Sâmit el-Ensârî el-Mahbûbî el-Buhârî'nin babası Mes'ûd b. Tâcuşşerîa Ömer b. Sadruşşerîa el-Ekber<sup>1</sup>, annesi ise Ümame<sup>2</sup> bt. Burhânüşşerîa Mahmud b. Sadruşşerîa el-Ekber'dir. Onun Sadruşşerîa el-Asğar ya da es-Sânî olarak anılması hem anne hem de baba tarafından büyük dedesi Sadruşşerîa el-Ekber/el-Evvel ile ayırteğilmesi içindir. Bununla birlikte mutlak olarak Sadruşşerîa ismi zikredilince Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ud anlaşılır.<sup>3</sup> Nesep silsilesinde yer alan sahabeden Ubâde b. Sâmit'ten dolayı "el-Ubâdî", Mahbûb b. el-Velîd dolayı da "el-Mahbûbî" olarak anılır.<sup>4</sup> Buhara'da ilmiye sınıfına mensup bir aileye mensup olan Sadruşşerîa eldeki verilere göre h. 660 (m.1261)'den önce Buhara'da doğmuş ve h. 7. (m. 13.) asrın son yarısı ile h. 8 (m. 14.) asrın ilk yarısında yaşamıştır.<sup>5</sup>

Sadruşşerîa Moğol istilası sebebiyle küçük yaşta Buhara'dan ayrılarak dedeleriyle birlikte (h. 675) Kutluğhanlar yönetimindeki Kirman'a gitmiştir. Hükümdar Kutluğ Türkân Sadruşşerîa'nın

<sup>1</sup> Sadruşşerîa, *en-Nukâye Muhtasaru'l-vikâye*, (Kazan: ty.), s. 2; Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî el-Hindî (v. 1304 h.), *el-Fevâidü'l-behiyye fî-terâcümi'l-Hanefiyye*, Thk. Muhammed Bedrüddîn en-Neânî, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ty.), s. 110.

<sup>2</sup> Kurban Ali İdrisov, "Садр аш-шари'а и его книга Та'дил ал- 'улум" Sadr ash-Shari'a and his work Ta'dil al-'ulum («صدر الشريعة وكتابه تعديل العلوم»), *Minbar Islamic Studies*, 11(2), (Moscow: 2018), s. 444.

<sup>3</sup> Gazzî, Takiyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısri el-Hanefî (v. 1005-1010 h.), *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcümi'l-Hanefiyye*, Thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, (Riyad- Hecr, Kahire: Dâru'r-rifâî, 1989), c. IV, s. 429.

<sup>4</sup> Sûdûnî, Ebu'l-Fidâ Zeynü'd-dîn Kâsım b. Kutlubûğa es-Sûdûnî (v. 879 h.), *Tâcu't-terâcüim*, Tahkik ve Takdim: Muhammed Hayr Ramadan Yusuf, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1413/1992), s. 203.

<sup>5</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 110; Sûsî, Ebu Tayyib Mevlûd es-Serîrî es-Sûsî, *Mu'cemü'l-usûliyyîn*, (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Baskı, 1423/2002.), s. 330.

dedelerinin ilmi meziyetlerini takdir ederek onları Kutbiyye Medresesi'ne müderris olarak görevlendirmiştir. Sadruşşerîa ilk tahsilini Kirman'da dedelerinden almıştır.<sup>6</sup> Dedelerinin vefatından sonra tahsiline devam amacıyla Kert hanedanı Muizüddîn'in (v. 771/1370)<sup>7</sup> yönetimindeki Herat'a geçmiştir.<sup>8</sup> Buradaki eğitimini tamamlayan Sadruşşerîa hayat şartlarının normalleşmesi dolayısıyla tekrar Buhara'ya dönmüş ve ömrünün sonuna kadar telif, tedaris ve ilmi hayatın yeniden canlanması için uğraşmıştır. Sadruşşerîa son eseri *Ta'dilü'l-ulûm*'un mantık ve kelam bölümlerini h. 746'da, astronomi bölümünü ise h. 747'de tamamladıktan yaklaşık iki buçuk ay sonra<sup>9</sup> (h. 747 Cemaziyelevvel ayı sonu- m. 24 Nisan 1346)<sup>10</sup> Buhara'da vefat etmiştir.<sup>11</sup> Buhara'da ebeveynlerinin ve çocuklarının da<sup>12</sup> bulunduğu Şerâbâd'da<sup>13</sup> Çeşme-i Eyyûb ya da Samânîler Bahçesine defnedilmiştir.<sup>14</sup> Ancak bu bölge Sovyet döneminde tahrip edilmiştir.<sup>15</sup>

Sadruşşerîa'nın hocaları ve talebeleriyle ilgili elimizdeki bilgiler sınırlıdır. O, dönem ve çevre olarak İslami ilimlerin ve tedarisatın önemli merkezlerinden olan Mavreaünnehir bölgesinde yaşamıştır. Sadruşşerîa ilmiye sınıfına mensup bir aileden gelmektedir. O, ilk eğitimini Hanefi

<sup>6</sup> Muhammed Yetim, "Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah", *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, (Ed. İbrahim Halil Üçer), (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği (İLEM)-Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları no: 360, 2017), c. II, s. 550.

<sup>7</sup> İqtidar Husain Siddikou, "Kert", *DİA*, (İstanbul: 2002), c. XXV, s. 297.

<sup>8</sup> İdrisov, "Sadr ash-Shari'a and his work Ta'dil al-'ulum", *Minbar Islamic Studies*, 11(2) (Moscov: 2018), s. 444.

<sup>9</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dilu'l-ulûm*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 2b, 305b, 395a,

<sup>10</sup> Justav Flügel, *Encyclopadie Die Arabischen, Persischen Und Türkischen Handschriften, Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek Zu Wien*, (Wien: 1865), s. 13-14.

<sup>11</sup> Nâsiruddîn el-Buhârî, *Tuhfetü'z-zâirîn*, haz. Molla Muhammed Mahdûm, (Buhara: 1910), s. 9; Sadriddin Salim Buhoriy, *İkki Yüz Etmiş Etti Pir*, (Buhorâ: 2006), s. 107.

<sup>12</sup> Bazı kaynaklar Sadruşşerîa'nın genç yaşta vefat den Mahmud adında bir çocuğunun olduğunu kaydeder. (İdrisov, Sadr ash-Shari'a and his work Ta'dil al-'ulum, *Minbar Islamic Studies*, 11(2), (Moscov: 2018), s. 444.

<sup>13</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 110; Sûsî, *Mu'cemu'l-usûliyyîn*, s. 331.

<sup>14</sup> Nâsiruddîn el-Buhârî, *Tuhfetü'z-zâirîn*, s. 9.; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Haz. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, (İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1360/1941), c. I, s. 419; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 110; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 15. Baskı, 2002), c. IV, s. 197.

<sup>15</sup> Sadriddin Salim Buhoriy, *İkki Yüz Etmiş Etti Pir*, s. 107.

fikhının büyüklerinden kabul edilen dedeleri Burhânuşşerîa ve Tâcuşşerîa'dan almıştır. Dedelerinin icazet silsilesi de onun güçlü bir ilmi gelenek üzere olduğunu gösterir.<sup>16</sup> Babasının vefatı sebebiyle küçük yaşta yetim kalan Sadruşşerîa'nın bakımı ve eğitimi ile dedeleri ilgilenmiştir. Nitekim anne tarafından dedesi Burhânuşşerîa Mahmud'un onun kolayca ezberlemesi için *el-Vikâye*'yi kaleme alması bu ilginin bir göstergesidir. Sadruşşerîa'nın diğer bir hocası ise tasavvufta kendisinden etkilendiği Şeyh Hasan el-Bulgârî'dir. Nitekim o, Kirman ve Buhara'da görüştüğü Hasan el-Bulgârî'den<sup>17</sup> şeyhim diye sözeder ve *Ta'dîlü'l-Kelâm*'da onun sürekli okuduğu bir duayı nakleder.<sup>18</sup> *Ta'dîlü'l-Kelâm*'ın sonunda tasavvufî konulara yer verdikten sonra bu duaya yer vermesi ve Bulgârî'nin kişiliğinden hareketle ondan tasavvufî anlamda istifade ettiği ve etkilendiği söylenebilir.

Sadruşşerîa'nın talebeleri hakkında kaynaklardaki bilgiler sınırlı olmakla beraber derslerine katılan bazı isimlere rastlamaktayız. Ebû Tâhir Hâfızu'ddîn Muhammed b. Muhammed et-Tâhirî<sup>19</sup>, Şemseddîn et-Tabesî<sup>20</sup> ve Muhammed b. Mübârekşah el-Mantıkî<sup>21</sup> bunlardandır.

<sup>16</sup> Ahmed Mahmud Elşahade, *el-Vikâye/Vikâyetü'r-rivâye fimesâili'l-Hidâye*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-hanefiyye, 2017), s. 13; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109, 207.

<sup>17</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm (Ta'dîlü'l-Kelâm)*, Leipzig 043, p. 234.; Sühreverdiyye tarikatının önde gelenlerinden Selâhaddin Hasan el-Bulgârî, Şems'in elinden hırka giymiştir. (Semih Ceyhan, "Şems-i Tebrîzî", *DİA*, (İstanbul: TDV., 2010), c. XXXVIII, s. 515.)

<sup>18</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm (Ta'dîlü'l-Kelâm)*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 305b.

<sup>19</sup> Ebu Tahir Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tâhirî (v. 749/1348) Hâce Muhammed Pârsâ'ya hocalık yapmıştır. Hayatının geriye kalan kısmı hakkında yeterli malumat yoktur. (Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, 2013.) s. 133.

<sup>20</sup> Tabesî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Devletşah (v. 900/1494-95[?]) Sadruşşerîa'nın şairlik yönünden bahsederken onun Farsça yazdığı bir kasideye talebesi et-Tabesî'nin kaleme aldığı bir nazireden bahseder. (Devletşah, Devletşâh b. Bahtîşâh-ı Semerkandî, *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayın Serisi, 1977), c. II, 217-218.

<sup>21</sup> Muhammed b. Mübârekşah (v. 784/1382) Kutbuddin er-Râzî'nin de talebesidir. Hayatına dair bilgiler kısıtlıdır. Buharî, Herevî ve Mantıkî nisbelerine de sahiptir. Sadruşşerîa'nın şöhretini duyan Kutbuddin er-Râzî, hakkında malumat edinmesi ve münazara için zemin yoklaması maksadıyla onu Sadruşşerîa'ya gönderir. İbn Mübârekşah Sadruşşerîa'nın derslerinde İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-tenbihat*'ını şerhlerine müracaat etmeksizin anlattığını görür. Bunun üzerine Kutbuddin er-

Sadrüşşerîa geride özellikle Hanefi fıkhında otoritesi müsellemlerle gerek kendi döneminde gerekse vefatından sonra tedriste takip edilen önemli eserler bırakmıştır. Onun eserleri ilim camiasında hüsnü kabul görmüş ve üzerine birçok şerh, haşiye ve talik çalışmaları yapılmıştır. *Keşfü'z-zunûn*'da, kütüphane kayıtları ve çeşitli kaynaklarda Sadrüşşerîa'ya nisbet edilen eserler şunlardır<sup>22</sup>: *et-Tenkîh (Tenkîhu'l-Usûl)*<sup>23</sup>, *et-Tavdîh (fi halli gavâmizi't-Tenkîh)*<sup>24</sup>, *en-Nukâye (en-Nukâye*

---

Râzî'ye Sadrüşşerîa'nın yakıcı bir ateş olduğunu ve onunla münazaraya girişmenin başarısızlıkla sonuçlanabileceğini haber verir. Böylece Kutbuddîn er-Râzi Sadrüşşerîa ile tartışma düşüncesinden vazgeçer. (Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, c. II, s. 171.; Necmi Derin, *Kutbeddin Râzi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2008), s. 13-14.) Daha sonra Kahire'ye giden İbn Mübarekşah geniş bir öğrenci kitlesine dersler vermiştir. Nitekim Seyyid Şerif el-Cürçânî (v. 740-816)<sup>21</sup>, Ahmedî (v. 884/1480), Hacı Paşa (v. 827/1424), Bedreddin Simavî (v. 823/1420) ve Molla Fenarî (v. 834/1431) bu halkaya katılanlardandır. (Vahit Celal, "Buharalı Muhammed b. Mübarekşah'ın Hayatı ve Felsefî Mirası" *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* August 2015, s. 439-446.) İbn Mübarekşah'ın zikri geçen talebeleri vasıtasıyla Sadrüşşerîa'nın birikimini Osmanlı ve Anadolu medreselerine aktarmada köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Geriye *Şerhu Hidayeti'l-hikme, Haşiyetü't-Tebîra fi'l-hey'e, Şerhu'l-hikmeti'l-'ayn* (Ali b. Ömer el-Katibî'ye ait fizik ve metafizik dâir *Hikmetü'l-'ayn*'ın şerhi) gibi eserler bırakmıştır. (H. Bekir Karlıga, "Muhammed b. Mübarekşah", *DİA*, (İstanbul: TDV., 2008), c. XXX, s. 559-560.)

<sup>22</sup> Gazzî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcümi'l-Hanefiyye*, c. IV, s. 429; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, (Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 1414/1993, 1. Baskı), c. II, s. 355.; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109.

<sup>23</sup> Fıkıh usulüne dair klasik bir metin olan eser Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin (400/1010-482/1089) *Kenzü'l-Vusûl* isimli eseri esas alınarak hazırlanmıştır. Eserde Fahredîn Râzî'nin (v. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü ve İbn Hâcib'in (v. 646/1248) *el-Muhtasar*'ı (*Muhtasaru'l-müntehâ*) mücez bir üslupta bir araya getirilmiştir. (Mehmet Boynukalın, "Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefi Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Ekim 2017, sayı: 30, s. 523.; Sezayi Bekdemir, "Sadrüşşerîa'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu", *Universal Journal of Theology*, (<http://dergipark.gov.tr/ujte>) Volume II, Issue I (2017), s. 75-76. (<http://dergipark.gov.tr/ujte/issue/28527/292889>) (erişim: 24.02.2018. saat:15:26); Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 499.)

<sup>24</sup> Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulüne dair *et-Tenkîh*'ine kendi yazdığı şerhidir. Fıkıh usulündeki tarif, delil ve usul kaidelerine dair görüşlerini tertip ve izah etmiştir. Sonraki usulcüler ve çalışmalarını etkilemesinden dolayı eser üzerine birçok şerh, haşiye ve talik yapılmıştır. (Sûdûnî, *Tâcu't-terâcüim*, s. 203; İdris Abdullah Muhammed el-Hanefî, "İnfirâdâtü el-İmam Sadrüşşerîa fi kitâbihi et-Tavdîh fi halli

*fi muhtasari'l-Vikâye*)<sup>25</sup>, *Şerhu'l-Vikâye (Şerhu Vikâyeti'r-rivâye)*<sup>26</sup>, *el-Vişâh (fi Zabti me'âkidi'l-miftah/ fi'l-Meânî ve'l-Beyân)*<sup>27</sup>, *Talîkât a'le'l-miftâh*<sup>28</sup>, *Risâle fi-*

---

Ğavâmidi et-Tenkîh", *Mecelletü külliyyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye*, (Ninova: 1434/2013), c. VII, sayı: 14/2.; Sûsî, *Mu'cemü'l-usûliyyîn*, s. 330.)

- <sup>25</sup> Sadruşşeria'nın dedesi Burhanuşşeria Mahmud'un kendisi için yazmış olduğu *Vikayetü'r-rivâye*'nin muhtasarı olan eser *Muhtasaru'l-vikâye* olarak şöhret bulmuştur. Dönemin tedris geleneğinde temel metinlerin ezberlenmesine önem verildiği için müellif *el-Vikâye*'yi *Hidâye*'nin konularını özetlemesimaksadıyla düzenleyerek *en-Nukâye Muhtasarü'l-Vikâye* ismini vermiştir. (Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 110.; Yasin Kurban, "Medreslerde Temel Fıkıh Eseri Olarak Okutulan "Tenkîhu'l-usûl ve Tavdîhu't-Tenkîh" *Modernleşme Geleneğive Modernleşme Sürecinde Medreseler*, c. I, Ed. Fikret Gedikli, Muş 2013, s. 643.
- <sup>26</sup> Sadruşşeria'nın dedesi Burhanuşşeria Mahmud'a ait ve Hanefi mezhebinde dört muteber fıkıh kitabından (el-Mütünü'l-Erbea') biri sayılan *Vikâyetü'r-rivâye*'nin şerhidir. Sadruşşeria eseri önce *en-Nukâye/Muhtasaru'l-Vikâye* ismiyle ihtisar etmiş sonra da oğlu Mahmud'un talebi üzerine şerh etmeye başlamışsa da onun vefatından sonra (Safer 743/Temmuz 1342) tamamlamıştır. (Sûdûnî, *Tâcu't-terâcüm*, s. 203.
- <sup>27</sup> Ömer Rıza Kehhâle ve Bağdatlı İsmail Paşa eserin ismini *el-Vişâh fi'l-meânî ve'l-beyân* şeklinde zikreder. Belâğat ilmine dair eserin yazmaları Nuruosmaniye 4479; Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Kütüphanesi 2804; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya il Halk Kütüphanesi 4974 numarada mevcuttur. (Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 110.; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 201; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. II, s. 355. (Eserle ilgili Ahmet Aydın tarafından İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalında Musa Alak danışmanlığındaki *Sadruşşeria'nın Belâğat İlimlerine Dair el-Vişâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* başlıklı doktora çalışması devam etmektedir.)
- <sup>28</sup> Tam adı *Ecvibetü i'tirazâtin zükiret fi't-Telhîs ve'l-İzah 'ala sâhibi'l-Miftâh* olan eser Hatib el-Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh ve'l-İzah* isimli eserinde Sekkâkî'ye yönelik eleştirilerine cevap amacıyla kaleme alınmış ve h. 745 Rebûlevvel (m. 1344 Ağustos) ayında Buhara'da tamamlanmıştır. Eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir 805'te mevcuttur. (Şükrü Özen, "Sadruşşeria", *DİA*, c. XXXV, s. 430.)

*ilmi'l-a'rûz*<sup>29</sup>, *Risâle fi te'vîli kıssati Yûsuf*<sup>30</sup>, *el-Mukaddimâtu'l-erba'a*<sup>31</sup>, *Şerhu'l-fusûli'l-hamsîn fi'n-nahv*<sup>32</sup>, *eş-Şurût (Şurûtu Sadruşşerîa)*<sup>33</sup>, *Külliyâtü'l-Fıkh*<sup>34</sup>, *Tadîlu'l-ulûm*<sup>35</sup>, *Şerhu Tadîli'l-ulûm*<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> Kütüphane kayıtlarında *Risâle fi usûli buhîri's-sittete aşer, Ebyât fi esmâi'l-buhûr, Buhûru'l-Uşûl, Risâle der Usûl-i Buhûr ve'l-'Arûz* gibi isimlerle yer almaktadır. Aruz ilmine dair olan eser beş beyiti ihtiva etmektedir. Üzerine bazı anonim şerhler yapılmış olan eserin yazmaları ülkemiz kütüphanelerinde mevcuttur. (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4795 vr. 374a; Beşir Ağa, nr. 656; Kılıç Ali Paşa, nr. 1031; Laleli, nr. 706, 1007; Raşid Efendi, nr. 987; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 416, vr. 63a-65b; Saraybosna, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 1171, 1592, 2418, 5772. (Şükrü Özen, "Sadruşşerîa", *DİA*, c. XXXV, s. 430.)

<sup>30</sup> Sadruşşerîa'ya ait olduğu kaydedilen *Risâletü Te'vîli Kıssati Yûsuf* isimli eserin dili farsçadır. Eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1980 numaralı yazmanın 94b-104a arası varaklarında yer almaktadır. Farsça bir metin olan eserde Hz. Yûsuf kıssası edebi ve tasavvufî bir üslupla anlatılmakta ve arada bazı Arapça şiirler de yer almaktadır. (Bekir Topaloğlu, "Yusuf Sûresi", *DİA*, (İstanbul: TDV., 2013), c. XLIV, s. 28-30.)

<sup>31</sup> Bazı kaynaklarda Sadruşşerîa'ya ait ayrıca *el-Mukaddimâtu'l-Erbaa* isimli bir eserden bahsedilse de aslında müellifin bu isimde telif ettiği müstakil bir kitap yoktur. Fakat müellifin *et-Tavdîh*'te "hüsn ve kubh, cebir, kaza ve yaratma" gibi kelami meseleleri ele aldığı dört mukaddime bu isimle meşhur olmuş, Eş'arîlere cevap vermeye çalıştığı eser Kelâm ilminin önemli meselelerine temas etmesi sebebiyle önemine binaen müstakil bir eser gibi düşünülüp üzerine şerh, haşiye ve talikler yazılmış, bu da onun müstakil bir eser gibi algılanmasına neden olmuştur. (Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 110.; Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 1-43.)

<sup>32</sup> Sadruşşerîa bu şerhi oğlu Mahmûd için kaleme almıştır. Eser İbn Mu'tî (Yahya b. Abdülmü'tî) en-Nahvî ez-Zevâvî'nin (v. 628 h.) nahivle ilgili *el-Fusûlu'l-Hamsîn* risalesinin şerhidir. (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 1270.)

<sup>33</sup> Fetva usulü ve şartları ile ilgilidir. (Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 110.)

<sup>34</sup> Hakkında herhangi bir malumat bulunmayan ve fıkhın külli kaidelerine dair olan eser Manisa il Kütüphanesi 45 Hk 2988/6 numarada kayıtlıdır. (Mansur Koçinkağ, "el-Külliyatü'l-Fıkhîyye Edebiyatı ve Sadruşşerîa'nın Külliyyatü'l-fıkh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, Konya, Ekim 2012, s. 417-436.)

<sup>35</sup> Bazı kaynaklarda *Ta'dîlu'l-ulûm* ve şerhi müstakil tek bir kitap sayılırken bazılarında ise *Ta'dîlu'l-ulûm* ve *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* ayrı ayrı zikredilmektedir. Mantık, kelam ve astronomi kısımlarından müteşekkil olan eser *Mu'cemü'l-müellifin*'de *Ta'dîlu'l-ulûm mine'l-keîlâm* şeklinde sadece kelam ilminden bahseden bir eser olarak zikredilir. (*Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî* sahibi de *Keşfü'z-zunûn*'u kaynak göstererek *Ta'dîlu'l-ulûm*'u iki bölümden oluşan muhtasar bir mantık

## I. Sadruşşerîa'nın İlmi Kişiliği

Sadruşşerîa siyasî ve sosyal açıdan çalkantılı bir dönemde yetişmesine rağmen ilmi üretkenliğiyle -öncekileri ihmal etmediği gibi kuru taklide de fırsat vermeyen üslubuyla- dikkat çeken bir alimdir. Onun Fıkıh, usûl, tefsir, mantık, kelam, matematik, geometri, hikmet, astronomi, tasavvuf, dil ve edebiyat (sarf-nahiv-belağat-şiiir) alanlardaki eserleri, teliflerinde atıfta bulunduğu müellifler ve eserler sathi bir ilim adamı olmadığını göstermektedir.<sup>37</sup>

Sadruşşerîa'nın **kelâmî** düşüncesinin oluşumunda Maturidi geleneğin öncülerinin yanında eserindeki referanslardan da anlaşıldığı

---

kitabı olarak takdim ederken *Hadiyyetü'l-ârifin*'i işaret ederek *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*'u ise ayrı bir kitap olarak zikreder. (Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, (Abu Dabi: el-Mecmeu's-sekâfi, 2004), c. I, s. 603.; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. II, s. 355.)

<sup>36</sup> Eserin ismi bazı kaynaklarda *Ta'dîlü'l-ulûm fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* şeklindedir. (Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 110.) Eser müellifin kendi şerhi olan üç kısımdan (kitap) müteşekkildir. Birincisi mantık (*Ta'dîlü'l-mîzân*), ikincisi kelam (*Ta'dîlü'l-Kelâm/Ta'dîlü'l-ulûmi'l-ilahîyye*), üçüncüsü ise astronomi (*Ta'dîlü hey'eti'l-eflâk*) ile ilgilidir. Astronomi kısmının tahkik ve İngilizceye tercümesi Ahmed Dallal tarafından yapılmış ve neşredilmiştir. *Ta'dîlu'l-ulûm* külliyyatı içerisindeki üç kısım da bizzat müellif tarafından şerhedilmiştir. Memzûc metot olarak addedilen anamet'in ve şerhin içiçe olduğu eserin Almanya Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi 043 numaradaki nüsha hariç şerhsiz anamet'in nüshası -ilk defa tez çalışmamız sürecinde tespit ettiğimiz nüsha hariç- tesbit edilememiştir. Bazı kaynaklarda ve yazmalarda eserin bölümleri *Ta'dîlu'l-Mîzân/Mebâhisü'l-Mîzân*, *Ta'dîlu'l-Kelâm/Mebâhisü'l-Kelâm* ve *Ta'dîlu'l-Hey'e/Ta'dîlu Hey'eti'l-eflâk/Mebâhisü'l-Hey'e* şeklinde müstakil birer kitap olarak zikredilmektedir. Eserin girişinde müellif mantık ve kelamdan başlayarak aklî ve naklî sair ilimlere dair böyle bir telif düşüncesinin olduğunu açıkça belirtse de ömrü buna vefa etmemiştir. (Sadruşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm (Ta'dîlü'l-mîzân)*, Süleymaniye, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 2a; Leipzig 043, vr. 1a; Murad Molla 1333, vr. 2a; Çorum İl Halk Kütüphanesi 3135, vr. 2a; Topkapı Emanetler Hazinesi 1669, vr. 2a.) Ferağ kaydında bu çalışmayı 5 Muharrem 747 Pazartesi günü tamamladığını ifade etmesi eseri ömrünün son demlerinde kaleme aldığını göstermektedir. Eser müellifin söz konusu ilimlere dair bilgi, tecrübe, birikim ve ilmi yetkinliğinin zirvesini temsil etmesi bakımından önemlidir. (Sadruşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm (Ta'dîlü'l-Kelâm)*, Topkapı Emanetler Hazinesi 1669, vr. 238b.)

<sup>37</sup> Hamade M. İbrahim Selman, "el-Cânibü'l-ilâhî inde Sadrişşerîa", *Câmiatü el-Feyyûm Külliyyetü Dâru'l-ulûm el-Mecelletü'l-ilmiyye bi külliyyeti'l-edeb*, sayı: 33, Temmuz 2018, s. 473-519.



üzere farklı birçok alim ve eserin de katkısı dikkat çeker.<sup>38</sup> Sadruşşerâ'nın yapmış olduğu atıflar onun dönemin felsefi birikiminden haberdar olduğunu göstermektedir.<sup>39</sup> O *et-Tavdîh*'te "et-tahsîn ve't-takbîh" konusunu ele alırken Ehl-i Sünnet ve'l-cemaât akidesine bağlı olduğunu gösteren bilgilere yer verir. Sadruşşerîa, Eş'ârîlerin "hüsn ve kubhun sadece şeriatla sabit olduğu" görüşü ile Mu'tezile'nin "hüsn ve kubhu belirlemede aklın hâkim ve belirleyici olduğu" görüşlerini hatalı bularak eleştirir.<sup>40</sup> Sadruşşerîa daha sonra Maturidiyye'nin "hüsn ve kubh konusunda belirleyici (hâkim) olan Allah olduğu, aklın ise bunları bilmede sadece bir alet<sup>41</sup> olduğu" görüşünü vurgular. Böylece o, Mutezile'nin akılcı yaklaşımı ile Eş'ârîler'in nakil merkezli yaklaşımları arasında orta bir yol tutar.<sup>42</sup> Ayrıca o, *Şerhu'l-Vikâye*'nin "Kitâbu't-talâk" bahsinde de kendi kelâmî anlayışını yansıtan ifadelere yer verir.<sup>43</sup> Sadruşşerîa'nın kelâmî görüşleri sonraki alimler üzerinde önemli tesirler meydana getirmiştir.<sup>44</sup>

*Ta'dilü'l-ulûm*'un ikinci kitabı kelâm ile ilgilidir. Kelâm kısmı (*Ta'dilü'l-Kelâm/Ta'dilü'l-İmi'l-Îlâhi*) bir giriş (mukaddime) ve yedi bölümden (ta'dîl) oluşur. Girişte eserin Fatîha suresinin yedi ayetinden esinlenerek yedi bölüm olarak tasarlandığı ifade edilir ve Fatîha suresinin ayetleri konu başlıkları olarak kullanılır. Sadruşşerîa'ya göre Kelâm ilmi: Vacip Teâlâ'nın varlığı, birliği, ilahi sıfatlar ve Allah Teâlâ'nın diğer yaratılmışlara varlıklarını ve mahiyetlerini bahşetmesi bakımından

<sup>38</sup> Sönmez Kutlu, "İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (Ed. Sönmez Kutlu), (Ankara: Kitâbiyât, 2003), s. 20.

<sup>39</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm (Ta'dilü'l-kelâm)*, Leipzig 043, pg. 187.

<sup>40</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavdîh fî halli ğavâmidi et-Tenkîh*, (Beyrut: 1377/1957), c. I, s. 173-190.

<sup>41</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavdîh fî halli ğavâmidi et-Tenkîh*, c. I, s. 190.

<sup>42</sup> Sezayî Bekdemir, "Sadruşşerîa'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu", *Universal Journal of Theology*, c. II, sayı: I (2017), 81. (<http://dergipark.gov.tr/ujte>)

<sup>43</sup> Sadruşşerîa, *el-Vikâye/Vikâyetür-rivâye fî mesâili el-Hidâye*, Thk. Ahmed Elşahade, (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, 1438/2017), s. 171; *et-Tavdîh* (Teftazani'nin şerhi ile birlikte: *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tavzîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkıh*), thk. Zekerîyyâ Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı, 1416/1996), c. I, s. 324-332.; Kenzhebek Çhybylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa Es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası", *KADER*, c. XV, Sayı: 1, 2017, s. 132-133.

<sup>44</sup> Kurban Ali İdrisov, "Sadr ash-Shari'a and his work Ta'dil al-'Ulum", *Minbar Islamic Studies*, 11(2), (Moscov: 2018), s. 442.

dünyada ve ahiretteki fazlı ve kereminden bahseden bir ilimdir. Yedi bölümden (ta'dîl) oluşan *Ta'dîlü'l-Kelâm'da*; (1) Vücûd, Mahiyet ve Bunlarla İlgili Meseleler; (2) Allah'ın Varlığı ve Sıfatları; (3) Cevher ve İlgili Diğer Meseleler; (4) A'râz ve İlgili Meseleler; (5) Ahiret ve İlgili Meseleler; (6) İman ve İlgili Meseleler; (7) Nübüvvet ve İlgili Meseleler ele alınır. *Şerhu Ta'dîli'l-Kelâm'ın* genel muhtevası incelendiğinde müellifin burada Sistematik Kelam problemlerini etraflıca ele aldığı görülür.

Sadruşşerîa **Hanefi fıkhında** temayüz etmiş ve bu sahada büyük şahsiyetler yetiştirmiş bir aileye mensuptur. Hanefi fıkıh düşüncesine dair birikimleri değerlendirerek yeniden yorumlamış ve mezhebin gelişerek günümüze kadar ulaşmasına önemli katkılar sunmuştur. Fıkha dair yazdığı eserleri İslam dünyasında kabul görmüş ve Osmanlı'nın ilk medresesi İznik'ten bugüne takip edilegelmiştir.<sup>45</sup> Onun birikimi maverâünnehirden Mısır ve Anadolu'ya taşınmış ve Anadolu Hanefi geleneğinde tartışılmaz bir otorite oluşturmuştur. Fıkıh usulüne dair *et-Tenkîh* ile şerhi *et-Tavdîh fi halli şavâmidî't-Tenkîh'i* ve furûa dair yazdığı *en-Nukâye (Muhtasarü'l-Vikâye)* ile *Şerhu'l-Vikâye'si* Maverâünnehir ve Anadolu medreselerinin takip ettikleri temel eserlerdendir.<sup>46</sup> Nitekim Osmanlı medrese geleneğinde fıkıh usulü alanında tedris ve telifte Sadruşşerîa'nın *et-Tenkîh*, *et-Tavdîh'i* ve şerhi *et-Telvîh* önemli bir yer tutar.<sup>47</sup> Sadruşşerîa Pezdevî'nin (v. 482/1089) usûl dilini yeniden ele alarak (ta'dîl) mantık (mîzân) kurallarına göre güncellemek amacıyla *et-Tenkîh'i*

<sup>45</sup> Yasin Kurban, "Medreselerde Okutulan temel Fıkıh Usûlü Eser Olarak Okutulan Tenkîhu'l-Usûl ve Tavdîhu't-Tenkîh", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, 5-7 Ekim 2012 Muş Alparslan Üniversitesi, s. 637-654.

<sup>46</sup> Sezayi Bekdemir, "Sadruşşerîa'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu", *Universal Journal of Theology*, (<http://dergipark.gov.tr/ujte>) Volume II, Issue I, s. 74-84.

<sup>47</sup> İlyas Yıldırım, "Osmanlı Ulemasının Fıkıh Usulü Çalışmalarına Katkısı: Hasan Çelebi ve Telvîh Haşiyesi Örneği", *Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD)*, c. VI, sayı 1, Bahar 2019, s. 493-517.

İbrahim ÖZKILIÇ

kaleme almıştır.<sup>48</sup> Klasik Osmanlı dönemi (1299-1600)<sup>49</sup> temel kaynaklarından *et-Tenkîh*'ine şerh olarak yazdığı *et-Tavdîh/Şerhu't-Tenkîh* memzûc metotla yazılan usul eserlerinin ilklerinden ve en güzel örneklerindedir.<sup>50</sup> *et-Tavdîh*'te Hanefi mezhebinin ikinci Ebû Yusuf'u sayılan Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fâhru'l-İslâm Ali el-Pezdevî'nin (v. 482/1089) *el-Usûl* isimli eserini baz alırken Şafii alimlerinden Fahrüddîn er-Râzî'nin (v. 606/1210) *el-Mahsûl* ve Maliki alimlerinden Cemâlüddîn Osman İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1249) *el-Muhtasar*'ından faydalanmıştır.<sup>51</sup> Saçaklızâde (v. 1145/1732) usulden nasiplenmenin Sadruşşerîa'nın *et-Tenkîh*'i ve onun şerhi ve haşiyesi vb. eserlerle uzun süre meşgul olmakla mümkün olabileceğini ifade eder.<sup>52</sup> Sadruşşerîa *et-Tavdîh*'te fıkha ve usule dair birtakım yenilikler getirmiştir. Ona göre fıkıh usulü genel kaideler bütünüdür. O kendine has yeni bir fıkıh tarifi yapar ki buna göre *fıkıh, hakkında nas veya icma bulunan şer'î amelî ahkâmı delillerinden hareketle sahih bir istinbat melekesiyle bilmektir.*<sup>53</sup>

Sadruşşerîa **astronomiye** dair birikimi olan bir alimdir. İslam dünyasında h. II. (m.VIII.) yüzyıllar astronomide Grek kaynaklarına ilgi

---

<sup>48</sup> İlyas Yıldırım, "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkinin Anatomisi", *Eskiyeşi*, sayı: 29/Güz 2014, s. 49-74; İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği–* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2014); (Ayrıca Bknz. Ubeydullah b. Mesud b. Mahmud Sadruşşerîa el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), c. I, s. 14.)

<sup>49</sup> Recep Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. III, sy. 5, 2005, s. 215.

<sup>50</sup> Yasin Kurban, "Medreselerde Okutulan temel Fıkıh Usûlü Eser Olarak Okutulan Tenkîhu'l-Usûl ve Tavdîhu't-Tenkîh", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, s. 639.

<sup>51</sup> Sezayi Bekdemir, "Sadruşşerîa'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu", *Universal Journal of Theology*, (<http://dergipark.gov.tr/ujte>) Volume II, Issue I, s. 76.

<sup>52</sup> Saçaklızâde, Muhammed b. Ebubekir Mar'aşî, *Tertîbü'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beirut: Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, 1988, s. 158.; Sezayi Bekdemir, "Sadruşşerîa'nın Usulcülüğü / Hukukçuluğu", *Universal Journal of Theology*, (<http://dergipark.gov.tr/ujte>) Volume II, Issue I, s. 74.

<sup>53</sup> Yasin Kurban, "Medreselerde Okutulan temel Fıkıh Usûlü Eser Olarak Okutulan Tenkîhu'l-Usûl ve Tavdîhu't-Tenkîh", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, s. 649-653.

duyulan bir dönemdir.<sup>54</sup> Moğol istilası sonrası Hülagu Merağa'da bir rasathâne yaptırarak<sup>55</sup> başına Nasîruddîn et-Tûsî'yi (672/1274) getirmiştir. Mueyyedüddîn el-Urdî (664/1266)<sup>56</sup>, Nasîruddîn et-Tûsî, Kutbuddîn eş-Şîrâzî (710/1311) Merağa medresesinin omurgasını oluştururlar. Sadruşşerîa, Batlamyus (v. 168 [?])<sup>57</sup> astronomisini ıslahı amaçlayan bu okulunun tesiri altındadır.<sup>58</sup> Çünkü daha evvel dünyanın sabit, güneş ay ve gezegenlerin dünya etrafında döndüğünü varsayan Batlamyus astronomisi (Ptolemaic) takip ediliyordu.<sup>59</sup> *Ta'dîlü'l-ulûm*'un astronomi bölümü (*Ta'dîlü hey'eti'l-eflâk*) bu alanda yapılan çalışmaları gözden geçirerek birtakım tashihat ve yeniden düzenlemeler (ta'dîlât) yapma çabasındır. Sadruşşerîa astronomide Nasîruddîn et-Tûsî'nin *et-Tezkire fi ulûmi'l-hey'e* ve Kutbuddîn eş-Şîrâzî'nin *et-Tuhfetü's-şâhiyye fi'l-hey'e* isimli eserlerine atıflarda bulunur.<sup>60</sup> Merağa okulunun Batlamyus astronomisine dair tashihatlarını da dikkate alarak meseleleri yeniden ele almış ve geliştirmiştir.<sup>61</sup> Sadruşşerîa astronomide önceki çalışmalardan etkilendiği gibi Gıyâsüddîn Cemşîd b. Mes'ûd el-Kâşî (v. 832/1429)<sup>62</sup> gibi kendinden sonrakileri de etkilemiştir.<sup>63</sup>

<sup>54</sup> Ahmad S. Dallal, *An İslamic Response tü Greek Astromomy, Kitâb Ta'dîl Hay'at al-Aflâk of Sadr al-Sharî'a*, s. 1.

<sup>55</sup> Fuad Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, c. I, s. 28.

<sup>56</sup> George Saliba, *A History of Arabic Astronomy Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, (New York and London: New York University Press, 1994), s. 187.

<sup>57</sup> Cengiz Aydın-Gülseren Aydın, "Batlamyus", *DİA*, c. V, s. 196-199.

<sup>58</sup> Kenzhebek Chybylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa Es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası", *KADER*, c. XV, Sayı: 1, 2017, s. 132-133.

<sup>59</sup> Cengiz Aydın-Gülseren Aydın, "Batlamyus", *DİA*, c. V, s. 196.

<sup>60</sup> Ahmad S. Dallal, *An İslamic Response tü Greek Astromomy, Kitâb Ta'dîl Hay'at al-Aflâk of Sadr al-Sharî'a*, s. 2.

<sup>61</sup> Muhammed Yetim, "Sadruşşerîa es-Sânî", *İslam Düşünce Atlası*, c. II, s. 550-551.

<sup>62</sup> Uluğ Bey'in ilmî çevresine yer alan matematik ve astronomi alimi. (Saadettin Ökten, "el-Kâşî", *DİA*, Ankara 2002, c. XXV, s. 15-16.

<sup>63</sup> Glen M. Cooper, "Şadr al-Sharîa al-Thânî: Ubaydallâh ibn Mas'ûd al-Maḥbûbî al-Bukhârî al-Ḥanafî", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, (Ed. Thomas Hockey), (USA: Springer Science+Business Media, LLC., 2007), s. 623-624,1002.; Ahmad S. Dallal, *An İslamic Response tü Greek Astromomy, Kitâb Ta'dîl Hay'at al-Aflâk of Sadr al-Sharî'a*, (New York-Köln-Leiden: 1995), s. IX.

Sadruşşerîa'nın yaşadığı Mâverâünnehir coğrafyası **tasavvufî** gelenek açısından da dikkat çeken bir bölgedir. İbn Battûta Seyahatnamesinde Buhara'nın Fethâbâd semtinde Şeyh Seyfeddin Bâharzî'nin türbesine uğradıklarını, burada şeyhin soyundan Yahya Bâharzî'nin (v. 736/1335) evinde aralarında Herat'tan yeni dönmüş olan Sadruşşerîa'nın da bulunduğu bir ortamda Kur'an-ı Kerîm okunduğu, sohbetin ardından Türkçe ve Farsça ilahilerin meşk edildiği hoş bir gece geçirdiklerini anlatır.<sup>64</sup> Sadruşşerîa *Risâle fî kıssati Yûsuf*'ta ve *Ta'dîlü'l-Kelâm*'ın sonunda tasavvufî konulara yer verir. Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857), Hakim et-Tirmizî, Ebu Nasr es-Serrâc (*el-Luma'*), Ebû Tâlib el-Mekkî (*Kûtu'l-kulûb*), Sülemî (*Hakâiku't-tefsîr*), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (*er-Risâle*), Hucvîrî (*Keşfü'l-mahcûb*), Gazzâlî (*el-Munkizu mine'd-dalâl*), Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî (*et-Te'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*), Şehâbeddin Sühreverdî (*Avârifü'l-meârif*), Necmüddîn-i Kübra (*Fevâihu'l-cemâl*) gibi alimlere ve eserlerine atıflarda bulunur. *Ta'dîlü'l-Kelâm*'ın sonunda Salahaddin Hasan el-Bulgârî'den (v. 698 h./1298 m.)<sup>65</sup> şeyhimiz diye söz ederek onun sürekli okuduğu bir duayı zikreder.<sup>66</sup> Sadruşşerîa'nın tasavvuftaki üstadı ile karşılaşması Buhara ve Kirman'da bulunduğu hicri 672-698/miladi 1273-1299 yıllarına denk gelir.<sup>67</sup> Bulgârî'nin Buhara'da bulunduğu yıllarda aralarında Şeyh Ömer Bâğistânî ve Sadruşşerîa'nın da bulunduğu birçok kimsenin ona intisap etmiştir.<sup>68</sup> Muînü'l-fukara da *Tarihu Mollazâde*'de Sadruşşerîa'nın Şeyh Selahaddin Bulgârî'ye intisab

<sup>64</sup> İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed (v. 770/1368-69), *İbn Battûta Tancî Seyahatnamesi*, (Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Said Aykut), (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., ty.), s. 406.

<sup>65</sup> Şeyh Salahaddin el-Bulgârî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin de üstadı olan Şems-i Tebrîzî'den hil'at giymiş bir Sühreverdî şeyhidir. Aslen Nahcivan'lı olup Deşt-i Kıpçak, Bulgar (Tataristan-Ural) Buhara ve Kirman'ı dolaşmış ve h. 698/m. 1298'de Tebriz'de vefat etmiştir. (Bknz. Semih Ceyhan, "Şems-i Tebrîzî", *DİA*, (İstanbul: TDV), c. XXXVIII, s. 515.)

<sup>66</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm (Ta'dîlü'l-Kelâm)*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 305b; Leipzig 043, page 234.

<sup>67</sup> Kenzhebek Chybylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa Es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası", *KADER*, c. XV, Sayı: 1, 2017, s. 134-135.

<sup>68</sup> M. M. Remzi, *Telfikü'l-ahbâr ve telkîhu'l-âsâr fî vekâi'i Kazan ve Bulgâr ve mülûki't-Tatâr* Haz. İbrahim Şemsüddin, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), c. I, s. 329.

şerefine nail olduğunu kaydeder.<sup>69</sup> *Ta'dîlu'l-Kelâm'* da tasavvûfî konulara değinen Sadruşşerîa İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât'*ındaki "*makâmâtü'l-ârifin*"<sup>70</sup> başlığına benzer bir bölüme yer verir. Sonra o, *Ta'dîlu'l-Kelâm'*ın sonunda Âmîn cümlesini izahın ardından "nefis, kalp ve ruh" ile ilgili bilinmesi gerekenler başlığı altında değinir. Onun, *Ta'dîlu'l-Kelâm'*ın başında Fatıha suresinin ilk üç ayetinin *nazarî hikmeti*, son dört ayetin ise *amelî hikmeti* barındırdığını ifade etmesi onun tasavvufu kelam ve felsefe ile ilişkilendirme çabası olarak algılanabilir.<sup>71</sup>

## II. İslam Mantık Tarihindeki Yeri ve Önemi

### 1. İslam Mantık Tarihinde Sadruşşerîa ve *Ta'dîlü'l-Mîzân'ı*

Ta'dîl (تعديل) arapça (عَدَلَ) fiilinin sülasi üçüncü babı (عَدْلٌ) addelenin ziyadelişi (تَفْعِيلٌ) tef'îl babından ta'dîlât, düzeltmek, doğrultmak, tashih etmek, bazı değişiklikler yapmak, tezkiye etmek, dengelemek<sup>72</sup>, düzgün ve uygun hale getirmek, yeniden düzenlemek, modifiye etmek, modülasyon, ..." anlamlarındadır. Ta'dil ile terminolojik olarak iki şey hedeflenmektedir: Birincisi bir mesele ile ilgili adil hüküm verme, farklı görüş ve anlayışlar karşısında taraf tutmaksızın adil/objektif davranmak; ikinci olarak bu farklılıklar içerisinde daha doğru olanı alarak ana binayı muhafaza etmek suretiyle birtakım değişiklikler yapmak. Hacı Halife ise *Ta'dîl'*i müstakil bir ilim (*İlmü't-Ta'dîl*) sayarak gece ile gündüzün farkını, yaz ve kış aylarında gece ve gündüzün vakitlerinin tedahulünü tesbit etmeye yarayan bir hesap ve takvim ilmi; mühendislik bilimlerinin (hendese) dallarından ve hesaplamalarda bazı cetvellerin/şekil ve çizimlerin düzenlenmesiyle ilgilenen bir ilim olduğunu söyler.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Muînü'l-fukara Ahmad ibn Mahmud, *Tarih-i Mullazâde*, (Tahran: 1339), s. 24-25.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, -Metin ve Çeviri-Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 182.

<sup>71</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm (Ta'dîli'l-Kelâm)*, Ragıp Paşa 717-583-724, vr. 100b.

<sup>72</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (ع د ل) maddesi, Haz. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabi-Müessesetü et-Târîhi'l-Arabi, 1418/1997), c. IX, s. 84.

<sup>73</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 419.

İbrahim ÖZKILIÇ

Mîzân ise lügatte v-z-n (وزن) kökünden türeyen ism-i alettir. Birşeyin derecesini ve ağırlığını gösteren ölçme aleti, terazi demektir.<sup>74</sup> İbn Sînâ *el-Urcûze fi'l-Mantık*'ta mantık ilmi için el-mîzân/ölçü/ölçüt ismini kullanır.<sup>75</sup> Bu ilme *İlmü'l-Mîzân*<sup>76</sup> denilmesi ise hüccetlerin ve burhanların değerlendirildiği kuralları ele aldığı içindir.<sup>77</sup> Mantık ilmine isim olarak kullanılan diğer bir kavram da "mi'yâr"dır.<sup>78</sup> "Mi'yâr" ölçü, tartı ve değerlendirmede kullanılan ölçüt, birşeyin kıymetini, saflık derecesini anlamak için kullanılan alet" anlamında olup Mantık, Ahlak ve Fıkıh ilmi için de "*Ulûm-u mi'yâriyye*" denilir.<sup>79</sup> Mîzan ve mi'yâr kavramları mantık için de kullanılmakta olup<sup>80</sup> Siracüddin Urmevi *el-Metâli'/Metâliu'l-envâr*'da Kutbuddin er-Razi *Şerhu'l-Metâli'*de mantık için *mi'yâr* ve *mîzân* kullanımına işaret eder.<sup>81</sup> Sonraki dönemlerde de benzer isimlerle eserler telif edilmiştir.<sup>82</sup>

Sadruşşerîa *Ta'dîlü'l-ulûm*'un mantık kısmını *Ta'dîlü'l-Mîzân*<sup>83</sup>, kelim kısmını *Ta'dîlü'l-Kelâm*, astronomi kısmını ise *Ta'dîlü'l-Hey'e /*

<sup>74</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s. 382.

<sup>75</sup> İbrahim Özkılıç, "İbn Sînâ'nın *el-Urcûze fi'l-Mantık* Risalesi (Sunum ve Metin)", M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (2007/1), s. 134.

<sup>76</sup> Mantık alanında yazılan birçok eser mîzân ilmi olarak isimlendirilmiştir. (M. Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", Sad. Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 351-352.)

<sup>77</sup> Kannûcî, Sıddık b. Hasen el-Kannûcî, *Ebcedü'l-ulûm*, (Dımaşk: Menşûrâtı vizaretî's-sekâfeti ve'l-irşâdî'l-kavmî, 1978), c. II, s. 539.

<sup>78</sup> Mantıkta kıyasın birinci şekli ilimlerin mi'yarı, standartı ve ölçütüdür. Düstur ve başvurulacak merci olması için onun darpları ortaya konmuştur. (Ferruh Özpilavcı, *Ebherî İsbâgûcî ve Şerhi*, (İstanbul: Litera Yay., 1. Basım, 2017), s. 157.)

<sup>79</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Ta'dîl" mad., s. 382.

<sup>80</sup> Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (07 - 09 Ekim 2011 İstanbul), (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 271, 1. Baskı, Organizatör ve Editör: İlyas Çelebi, Aralık 2012), s. 716.

<sup>81</sup> Kutbuddin er-Razi, *Levâmiu'l-esrar Şerhu Metâliu'l-envâr*, haz. Üsâme es-Sâidî, (Seyyid Şerif Cürçani haşiyesi ile birlikte), (İran/Kum: Menşûrâtı zevi'l-kurbâ, h.1395), c. I, s. 7.

<sup>82</sup> Muhammed Abdüllatif Salih el-Farfûr, *Meâyîrü'l-fikr*, (Dımaşk: 1. Baskı, Dâru'l-mektebî, 1996.)

<sup>83</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mîzân*, Çorum il Halk Kütüphanesi: 3135, vr. 2a.

*Ta'dîlü Hey'eti'l-eflâk*; alt başlıkları ise ta'dîl/ta'dîlât şeklinde isimlendirir.<sup>84</sup> Gazzâlî ise (v. 505/1111) mantığa dâir telif ettiği eserlerini *Mi'yâru'l-ilm*<sup>85</sup>, *Esâsü'l-kıyâs*<sup>86</sup>, *el-Kıstâsu'l-müstakîm*<sup>87</sup>, *Mihakku'n-nazar*<sup>88</sup>; ahlaka dair eserini *Mizânü'l-amel*<sup>89</sup>, kelama dair eserini *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*; usûl-ü fıkha dâir eserini *el-Mustasfâ*<sup>90</sup> şeklinde bu manaya uygun olarak isimlendirir. Ahmed Cevdet Paşa (v. 1895 m.) *Mi'yâr-ı Sedâd*<sup>91</sup>; Mehmed Hâlis (v. 1331/1912) *Mîzânu'l-ezhân*<sup>92</sup>; Sadruşşerîa'nın zaman zaman *Ta'dîlü'l-Mîzân*'da açıkça atıflarda bulunduğu Şemseddin Semerkandî (v. 722/1322) de mantığa dair eserine düşüncenin ölçütü anlamında *Kıstâsu'l-efkâr*<sup>93</sup> ismini verirken Gelenbevî'nin de mantığa dair eserinin adı ise *el-Burhân fi ilmi'l-Mîzân*'dır. Zikri geçen eserlerde mantığın bir ölçü/ölçüt olma yönü öne çıkmaktadır. Gazzâlî de *el-Mustasfâ*'sında "mantık ilmini bütün ilimler için bir mukaddime sayarak mantık bilmeyenin ilmüne itibar edilmeyeceğini" vurgular.<sup>94</sup>

***Ta'dîlü'l-ulûm'un (Ta'dîlü'l-Mîzân) nisbetine dair*** Sadruşşerîa eserin yazmalarında bazen tam ismiyle *Ta'dîlu'l-Mîzân*<sup>95</sup> bazen de kısaca

<sup>84</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 143a.

<sup>85</sup> Ali Durusoy, "Mi'yârü'l-ilm", *DİA*, (İstanbul: TDV, 2005), c. XXX, s. 202.

<sup>86</sup> Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, Haz. Bayram Pehlivan (Ed. Hasan Hacak), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.)

<sup>87</sup> Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.)

<sup>88</sup> Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 1437/2016.)

<sup>89</sup> Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, Nşr. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1964.)

<sup>90</sup> Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (07 – 09 Ekim 2011 İstanbul), (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 271, 1. Baskı, Organizatör ve Editör: İlyas Çelebi, Aralık 2012), s. 716.

<sup>91</sup> Ahmed Cevdet Paşa, "Mi'yâr-ı Sedâd", *Mantık Metinleri (2)*, (Hazırlayan: Kudret Büyükcoşkun), (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), s. 7-108.

<sup>92</sup> Mehmed Hâlis, "Mîzânu'l-ezhân", *Mantık Metinleri (1)*, (Hazırlayan: Kudret Büyükcoşkun), (İstanbul: İşaret Yay. ty.), s. 105-189.

<sup>93</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr fi-tahkiki'l-esrâr*, (Ed. Ferruh Özpilavcı, Eleştirmeli Metin-Çeviri: Necmettin Pehlivan), (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.)

<sup>94</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Thk. Hamza b. Zühayr Hâfız), (Medîne: h. 1413), c. I, s. 30.

<sup>95</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm (Ta'dîlu'l-keâm)*, Leipzig 043, pg. 187.



İbrahim ÖZKILIÇ

*el-Mîzân*<sup>96</sup> şeklinde işaret eder. Berlin (Ex Biblioth. Regia Berolinenfi) 394 numaralı yazmanın iç kapağındaki ifade nüshanın müellifin hâli hayatında talebelerinden birine ait bir yazmadan istinsah edildiğini göstermektedir. “Bu (eser) *Sadruşşerîa'nın Şerhu Ta'dîlu'l-ulûm'u* musannifin talebelerinden birinin hattıyla rahmetlinin hali hayatında yazıya geçirilmiştir.”<sup>97</sup>

İsmail Paşa *Hediyetü'l-ârifin*'de *Ta'dîlu'l-ulûm* ve *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*'u ayrı ayrı<sup>98</sup> Taşkoprüzâde ise *Miftâhu's-seâde*'de sadece *Ta'dîlu'l-ulûm*'u<sup>99</sup> zikrettikten sonra müellifin eseri şerhettiğini kaydeder.<sup>100</sup> Kehhâle ise *Mu'cemü'l-müellifin*'de *Ta'dîlu'l-ulûm*'u *Ta'dîlu'l-ulûm fi'l-Kelâm* şeklinde zikreder.<sup>101</sup> Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'da,<sup>102</sup> Abdülhay el-Leknevî *el-Fevâidü'l-behiyye*'de Sadruşşerîa'nın eserleri arasında *Ta'dîlu'l-ulûm*'u sayarken ayrıca *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*'dan söz etmezler.<sup>103</sup> İbn Kutlubûğa ise *Tâcu't-terâcum*'de Sadruşşerîa'dan ve bazı eserlerinden bahsederken *Ta'dîlu'l-ulûm*'a yer vermez.<sup>104</sup>

<sup>96</sup> Sadruşşerîa'nın *Ta'dîl*'de "Sâhibü'l-Mîzân" şeklinde atıfta bulunduğu *el-Mîzân* isimli eser kendi kitabı *Ta'dîlu'l-Mîzân* olabileceği gibi (Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm (Ta'dîlu'l-Mîzân)*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 156a) Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-efkârı* da olabilir. Riyad Kral Fahd kütüphanesinde Şemseddin Semerkandî'ye ait *Kıstâsu'l-mîzân* isminde bir eser kayıtlıdır. Bu eserin *Kıstâsu'l-efkâr*'ın bir başka ismi olması ihtimali de uzak değildir. (Bknz. Abdülhamid el-Hasan, *Fihrsü Mahtûtâtî Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye (el-Felsefe ve'l-Mantık ve âdâbu'l-bahs)*, (Dimaşk: Matbûâtü Mecme'î'l-üğati'l-Arabiyye, 1390/1970, s. 156.)

<sup>97</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm*, Berlin 394.

<sup>98</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, (Beyrut: Müessesetü et-Târihi'l-Arabi, 1951), c. I, s. 649-650.

<sup>99</sup> Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde*, c. I, s. 279.

<sup>100</sup> Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde*, c. II, s. 170.

<sup>101</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. II, s. 355.

<sup>102</sup> Kitabı *Ta'dîlu'l-ulûm* ismiyle –şerhine işaret etmeksizin- mantık ve kelam şeklinde zikrederken astronomi kısmından bahsetmez. (Bknz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 419.); Bağdatlı İsmail Paşa ise *Ta'dîlu'l-ulûm* ve *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* ayrı ayrı zikreder. (Riyâdîzâde, Abdüllatif b. Muhammed (h. 11. Asır), *Esmâü'l-kütüb el-mütemmim li-Keşfi'z-zunûn*, (Thk. Muhammed Altûncî), (Kahire: Mektebetü el-Hâncî, ty.), s.107.; Camalbek Marasulov, *Keşfü'z-zunûn'daki Mantık Kitapları Üzerine Araştırma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Mantık) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2010), s. 34.)

<sup>103</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109.

<sup>104</sup> Sûdûnî, *Tâcu't-terâcum*, s. 203.

Sadruşşerîa *Ta'dîlu'l-Mîzân'*da doğrudan ya da dolaylı olarak kendinden önceki mantık otoritelerine atıflarda bulunur. Görüşlerini kabul ettiği veya eleştirdiği eserler ve müelliflerin bazılarının isimlerini açıkça zikreder. Aynı tutumu kelâm (*Ta'dîlu'l-Kelâm*) ve astronomi (*Ta'dîlü'l-Hey'e*) bölümlerinde de sergileyerek önceki çalışmalara ve müelliflere yer verir. Onun atıfta bulunduğu müellifler ve eserlerin güncelliğini muhafaza eden ve gerek zaman gerekse coğrafi olarak geniş bir etki alanına sahip olması dikkatlerden kaçmaz.

Sadruşşerîa başta *Ta'dîlü'l-ulûm* (mantık, kelâm ve astronomi) olmak üzere teliflerinde belirli bir çizginin kaynaklarına bağlı kalmamış ve yelpazeyi geniş tutmak suretiyle eserlerini içerik bakımından zenginleştirmiştir. Böylece daha çok fikhî yönü ile tanıdığımız Sadruşşerîa fıkıh ve usulcülüğünün yanında kelâm, astronomi ve özellikle de mantık ilmine derin vukufiyetini de ortaya koymuştur. Çünkü o söz konusu alimler ve eserlerini ismen zikretmekle yetinmemekte, zaman zaman onlardan iktibaslar yaparak görüşlerini kabul ya da tenkit etmek suretiyle kendi yaklaşımını da ortaya koymaktadır.

Sadruşşerîa'nın *Ta'dîlu'l-Mîzân'*da referans olarak ismini zikrettiği müellifler ve eserler şunlardır: Fahreddin er-Râzî (606/1209) *el-Mulahhas*; İbn Sînâ (428/1037) *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *eş-Şifâ*; Şemseddîn es-Semerkandî (702/1303) *el-Kıstâs / Kıstâsu'l-efkâr* ve *el-Mîzân*; Efdaluddîn el-Hûnecî (1194-1249) *el-Keşf/Keşfü'l-Esrâr*; Sirâceddîn el-Urmevî (682/1283) *el-Metâli'/Metâliu'l-envâr*; Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî (766/1365) *Şerhu'l-Metâli'*; Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî (675/1276) *el-Câmi'/Câmiu'd-dekâik fi Keşfi'l-Hakâik* ve *Şerhu Keşfi'l-esrâr an gavâmizu'l-efkâr li'l-Hûnecî*.

*Ta'dîlu'l-ulûm'un* Türkiye ve dünya kütüphanelerinde kırk civarında yazma **nüshaları** bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı Mantık, Kelâm ve Astronomi bölümlerini içeren tam nüshalardır. *Ta'dîlu'l-ulûm'un* tam metin (mantık-kelâm-astronomi) olarak tesbit edebildiğimiz 20 nüshası çeşitli kütüphanelerde yer alırken 30 küsur nüsha ise noksan nüshalardır. Tesbit edebildiğimiz 26 nüshada mantık kısmı (*Ta'dîlu'l-Mîzân*) yer almaktadır. Leipzig 043 nüshası sadece şerhsiz anametnin yer aldığı tek nüshadır.

## 2. *Ta'dilü'l-Mizân'* da Ele Alınan Konular

Aristoteles mantık ilminin kurucusu kabul edilir. Ancak mantık bugünkü isim ve şeklini alana kadar uzun merhalelerden geçmiştir. Bu ilim için *mantık* ismini ilk kullananlar Stoacılar (Revakiyyûn)<sup>105</sup>, İslam dünyasında mantık ilmini düşünme (nutk) anlamında ilk defa kullanan İbn Sikkât (857m.) oduğu ifade edilir.<sup>106</sup> Mantık tarihi süreçte yapılan tertip ve düzenlemeler bakımından Aristoteles öncesi hazırlık dönemi, Aristoteles sonrası ve Yeni dönem<sup>107</sup> olmak üzere üç dönemde incelenir. Aristoteles'in *analitik* olarak isimlendirdiği mantık müstakil bir ilim olmaktan ziyade bir metodoloji ve felsefeye giriş mahiyetinde bir alettir.<sup>108</sup> Daha sonra Alexander Aphrodise (m. III. yy. ilk yarısı)<sup>109</sup> tarafından Organon (alet) adı altında bir araya getirilen<sup>110</sup> altı kitap şunlardır: (1) Kategoriler (Katigorias) (2) Önergeler (Peri-Harmeneias) (3) I. Analitikler (I. Analutika/Kıyas) (4) II. Analitikler (II. Analutika/Burhan) (5) Topikler (Cedel /Topika) (6) Sofistik Deliller (Sofistika)

Sonra Aristoteles'e ait olan Retorika (Hitabet) ve Poetika (Şiir)<sup>111</sup> Organon külliyatına eklenmiştir. Amonius Sakkas, Porphyrios'un Aristo mantığına giriş için kaleme aldığı *İsagoji'*yi bu külliyata dahil etmiştir.<sup>112</sup> İslam dünyasında ise *İsagoji'*yi *el-Medhal* adıyla külliyatına ekleyerek mantığı ilk defa dokuz bölüm halinde inceleyen İbn Sînâ<sup>113</sup> ya da Farabi olduğu kabul edilir.<sup>114</sup> Ayrıca mantıkta tasavvur tasdik ayrımı da Müslüman mantıkçılara aittir. Sadruşşerîa da bu ayrıma riayet eder.

<sup>105</sup> İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), s. 28.

<sup>106</sup> Ali Durusoy, İbn Sînâ'nın "el-Mücezû's-sağîr fi'l-mantık" Adlı Risalesi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13-14-15 (1995-1996-1997), (İstanbul: 1997), s. 143.

<sup>107</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis yayınları, 2005), s. 38.

<sup>108</sup> İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 28.

<sup>109</sup> Aristo yorumcusu filozof. (Mahmut Kaya, "İskender Afrodise", *DİA*, (İstanbul: TDV., 2000), c. XXII, s. 560.)

<sup>110</sup> Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", (İslami İlimler Dergisi, Yıl 5, Sayı 2, Güz 2010), s. 13.

<sup>111</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 42.

<sup>112</sup> İsmail Köz, "Mantığın Tarihçesi", *Mantık El Kitabı*, Ed. İsmail Köz-Ali Çetin, (Ankara: Grafiker Yay., 2016), s. 39-40.

<sup>113</sup> İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 44; İbrahim Çapak, "Mantık: Tanım ve Önerme", *İslam Felsefesi Tarihi ve Problemleri*, (Ed. M. Cüneyt Kaya) (İstanbul: İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi) Yayınları, 2016), s. 547.

<sup>114</sup> Abdükuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, (İstanbul: MEB (Milli Eğitim Bakanlığı) Yayınları, 1993), s. 10.

Sadruşşerîa'nın **mantık** sahasındaki birikimini gösteren eseri *Ta'dîlü'l-ulûm*'un birinci kitabı olan *Ta'dîlü'l-Mîzân*'dır. Şerafettin Yaltkaya *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* ile ilgili olarak Sadruşşerîa'nın eserinde öncelikle mantık, daha sonra kelama geçerek burada da ta'dîlatlar; kavramlararası ilişkilere dair cetveller yaptığını; ters döndürme (Aks-i Nakîz), yüklemli ve şartlı önermelerin karşıtları hakkında küllî kaideler ortaya kaymak suretiyle birçok düzenlemeler (tadilat) yaptığını ifade eder.<sup>115</sup> Sadruşşerîa kendisi de çalışmalarını (ta'dîlat) övgüyle vurgulayarak ele aldığı meseleleri ne öncekilerin (mütakaddimûn) ne de sonrakilerin (müteahhirûn) çözemediklerini, beyan ve izah edemediklerini hatta onların bu çalışmaları görseler hayranlık ve acziyetlerini ifade edeceklerini söyler. O eserinde aklî ilimlerin kısımlarına işaret ederek özgün üslupla şerhetmiştir.<sup>116</sup>

Sadruşşerîa *Ta'dîlu'l-ulûm*'a bir dîbâce ile başlar. Sonra o, külliyatın mantığa dair *Ta'dîlu'l-Mîzân* kısmını bir muakaddime ve üç bölüm (Ta'dîl) olarak tertip eder.<sup>117</sup> Mukaddimede tasavvur ve tasdik, nisbet, idrak, ilim konularını inceleyen Sadruşşerîa, birinci bölümde (Ta'dîlü'l-müfredât); lafız, kavramlar, kavramlar arası ilişkiler, mahiyet, beş tümeller (külliyyât-ı hamse) ve tarif konusunu ele alır. Sadruşşerîa, Fârâbî'nin başlattığı<sup>118</sup>, İbn Sînâ ve diğer İslam mantıkçılarının da sürdürdüğü<sup>119</sup> mantıkta tasavvur

---

<sup>115</sup> M. Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", (Sad.: Naim Şahin), *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (İzmir: 2005), s. 345-346.

<sup>116</sup> Taşköprüzâde, *Miftâhu'sa'âde*, c. I, s. 303.

<sup>117</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 3b.

<sup>118</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 29.

<sup>119</sup> Fârâbî, *Kitâb al-Burhan* (Nşr. Mübahat Türker Küyel), DTCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 1963, s. 220; Kazvîni, *eş-Şemsiyye*, s. 3.

ve tasdik şeklindeki<sup>120</sup> ayrımı benimser.<sup>121</sup> O, tasavvurat çerçevesinde ele alınan konuları mukaddime ve birinci bölümde (Ta'dîlü'l-müfredât); tasdikat kısmını ilgilendiren konuları ise ikinci (Ta'dîlü'l-kadâyâ) ve üçüncü bölümde (Ta'dîlü'l-kıyâsât) inceler. Sadruşşerîa, ikinci bölümde (Ta'dîlü'l-kadâyâ) önermeler, önermeler arası ilişkiler; doğrudan istidlal; çelişki (et-tenakuz), döndürme (el-aks) ve ters döndürme (el-aksü'n-nakîz) konularını incelerken, üçüncü bölümde (Ta'dîlü'l-kıyâsât) ise kıyas, kesin (iktiranlı) kıyasın yüklemli ve şartlı kısımlarını; seçmeli kıyas (el-kıyas el-istisnâî), bileşik kıyas (el-kıyâsü'l-mürekkeb) ve kıyasın maddeleri konularını ele alır. Eser konu merkezli olmanın ötesinde problem merkezlidir. Mantık konularında tartışmalı noktalar eleştirel olarak işlenir. Bu tarz Fahreddin Râzî'nin takip ettiği ve onun ismiyle anılan tahkik metodudur.<sup>122</sup> Eser sistematik bir öğrenci kitabından ziyade ileri okumalar ve hoca kitabı şeklinde tasarlanmıştır.

Sadruşşerîa **kavramlar** kısmında “mevcud/varlık, ilim, nazari ve zaruri ilim, mantık ilminin konusu, müfredler/kavramlar, lafız, delalet, lafzi-vaz'î delalet, yüklem, nisbetler, imkan, mübayenet, mahiyet, aksam-ı hamse/küllîyyat-ı hamse/beş tümeller; cins, yakın ve uzak cins” konularını inceler. Ardından “tarif, ismî ve hakiki tarif” konularını bir şeyi bütün cüzleri ile tarif etme ve “tarifin sıhhatini” ele alan Sadruşşerîa buradan önermeler konusuna intikal eder. O, **önermeler** kısmında önce

---

<sup>120</sup> De Boer, *Târîhu'l-felsefe fi'l-İslâm*, (Arapçaya çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Reyde), (Kahire: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, ty.), s. 170; M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sîna'da Kavram Anlayışı*, (İstanbul: MEB, 1989), s. 7; Abdülkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, (İstanbul: MEB. Yayınları, 1993), s. 29; Ferruh Özpilavcı, *İsâgûcî ve Şerhi*, (İstanbul: Litera yay., 2017); Ferruh Özpilavcı, *Şemsiyye Risâlesi Tahkik, Çeviri, Şerh*, (İstanbul: Litera yay., 2017), s. 58-59.; Ahmed Cevdet Paşa, “Mi'yâr-ı Sedâd” (Haz. Kudret Büyükçoşkun), *Mantık Metinleri 2*, (İstanbul: İşaret Yay., 1998), s. 7-110; Ahmed Hamdi Şirvânî, “Muhtasar Mantık” (Haz. Kudret Büyükçoşkun), *Mantık Metinleri 1*, (İstanbul: İşaret Yay., ty.), s. 33-60; Said Paşa, “Hulâsa-i Mantık” (Haz. Kudret Büyükçoşkun), *Mantık Metinleri 1*, (İstanbul: İşaret Yay., ty.), s. 61-104.

<sup>121</sup> Ali Durusoy, “İbn Sîna Mantığının Temel yapısı”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler)*, 22-24 Mayıs 2008, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., Mart 2009), s. 172.

<sup>122</sup> Hasan Akkanat, “Kâdî Sirâcüddîn el-Urmevî ve Okulu”, *Selçuklu Kadularından Siraceddin el-Urmevi Sempozyumu Bildirileri*, (Ed. Kamil Kömürcü), (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2017), s. 14.

yüklemli önermeler, nitelik (keyfiyet) bakımından önermelerde olumluluk (icab) ve olumsuzluk (selb); yüklemli önermede konu (mevzu/unvan) ve yüklem (mahmul); nicelik (kemmîyet) bakımından önermelerde sûr/nicelik/kemmîyet edatlarını ele alır. Sadruşşerîa daha sonra önermeler arası ilişkiler (nisbet) konusunda hariciyye/dış nisbet, hakikiyye/gerçek nisbet, zihniyye/aklî nisbet, tenakuz ve aks (döndürme) konularını, arkasından önermelerin kipleri (cihet) ve bunun bitişik şartlı (muttasıla) ve ayırık şartlı (munfasıla) önermelerdeki durumunu inceler. Sadruşşerîa, kıyas kısmında ise yüklemli kıyasın dört şeklini, sonraki fasılda şartlı kıyasın muttasıla ve munfasıla ile yapılarını inceledikten sonra seçmeli (istisnâî) kıyas, bileşik (mürekkep) kıyas ve kıyasın maddeleri ile çalışmasını tamamlar.

#### a. Mantık İlminin Tarifi ve Konusu

Mantık sözcüğü Arapçada *konusma* anlamına gelen *nutk*'tan (n-t-k) türemiştir. Eski Yunancada *konusma* ve *akıl* manalarında *logos* karşılığı olarak kullanılan mantık *düşünme* ve *konusma bilgisi* anlamında Yunan dilinden Arapçaya oradan da Türkçeye geçmiştir.<sup>123</sup> Kurucusu kabul edilen Aristo'ya göre mantık bir ilim olmaktan ziyade düşünmenin (analitik) kurallarını inceleyen bir alettir. Fakat düşünmenin kurallarını inceleyen ilim olarak mantık *logica* anlamında ilk olarak Aleksandros tarafından kullanılmıştır.<sup>124</sup> Aristo'nun altı kitaplık *Analytica* adını verdiği mantıkla ilgili eserlerin toplamına m.ö. III. Yüzyıl başlarında İskender Afrodisi tarafından alet anlamında *Organon* adı verilmiştir.<sup>125</sup> Sonraki süreçte ise mantık için *Organon* adı kullanılır olmuştur.

Sadruşşerîa doğrudan mantık ilminin tanımını yapmak yerine onun konusu ve gayesinden bahseder. Konusu tasavvurat ve tasdikat<sup>126</sup>, gayesi ise düşünmede (nazar) hatadan korumaktır.<sup>127</sup> Fârâbî'ye göre mantık ruhta bulunan söz (iç konuşma), ses ile çıkan söz (dış konuşma) veya yaratılıştan gelen ve diğer canlılarda bulunmayan ve insanlara has olan

<sup>123</sup> İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 210.

<sup>124</sup> W. D. Ross, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), (İzmir: Ege Ün. Yayınları, 1993), s. 27.

<sup>125</sup> İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 254.

<sup>126</sup> Sadruşşerîa, *et-Taodîh (Şerhu't-Telvîh alâ't-Taodîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fık)*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, ty. 1416/1996), c. I, s. 38.

<sup>127</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr.16b.

bir ruh kuvvetidir ki varlıkları birbirinden ayırt etme (temyiz gücü) bununla gerçekleşir.<sup>128</sup> Sadruşşerîa mantık için; “*Mantık nazariyyata ulaştırmak maksadıyla zaruriyyatın düzenlenmesini (tertib) bilmeye yarayan bir kanun*”dur ifadesini kullanır. Çünkü her ne kadar doğruluğu mantıktan elde edilmese de zaruriyyat doğrudur.<sup>129</sup> Ona göre mantık *ilmü'l-mîzân*'dır.<sup>130</sup> Mantık ilmi düşüncede, kelimeler ise akidede hatadan koruyan bir ilimdir. Böylece mantık ilminin gayesine de işaret etmiş olur. Sadruşşerîa mantığın tanımına giderken önce insan nefsinin yetkinliğini (kemal) ele alır ki insan nefsinin kemali ilmî ve amelî kuvvesindedir. Bu da zaruriyattan nazariyyatı tahsil etmekle olur.<sup>131</sup> Bu görüş İbn Sina'ya aittir. İbn Sina'ya göre *hikmet* insan nefsinin -beşeri takati ölçüsündemeseleleri (umûr) tasavvur; amelî ve nazari hakikatleri tasdik etmek suretiyle kendini yetkinleştirmesidir.<sup>132</sup>

Ancak burada bilme gücünün (kuvve-i alime) işletiminde ve bilgiye ulaşmada zaruriyattan nazariyyatı elde ederken nazarda bazı hatalar olabilir. İşte bunun için koruyucu bir kanuna ihtiyaç vardır ki bu kanun ise mantıktır. Sadruşşerîa burada mantık ilminin doğrudan tanımını yapmamakla birlikte ona işaret etmektedir. Öyleyse mantık zaruriyattan nazariyyatı elde ederken hataya düşmekten koruyan kanuni bir alettir. Bu hatadan koruması ise maddede değil surettedir.<sup>133</sup> Böylece gayesi itibariyle mantığın tarifini de vermiş olur.

Birşeyin ilim olarak anılması için bir konusunun ve bir gayesinin olması gerekir. İbn Sînâ'ya göre her ilmin kendine has gayesinin yanında

---

<sup>128</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* (İlimlerin Sayımı), çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1990), s. 78. (Ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 11.

<sup>129</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 12a.

<sup>130</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 1b-2a.

<sup>131</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 15b.

<sup>132</sup> Fahreddin Razi'ye göre insanın yetkinliği nefsanî, bedeni ve ruhani olmak üzere üç şeyle olur. Hikmet nefsanî yetkinlikle ilgilidir. İnsan nefsinin iki kuvvesi vardır: bilme yetisi (kuvve-i alime) ve öğrendiklerini hayata geçirme yetisi olan (kuvve-i amile). Kuvve-i alime ile eşyayı doğru bir şekilde idrak ederken kuvve-i amile ile ise beden yetilerini en uygun şekilde kullanır. Kuvve-i alime kuvve-i amileden üstündür. Çünkü kuvve-i alimenin izleri kalıcı olup kuvve-i amilenin izleri ise beden ölümüyle birlikte sona erer. (F. Razi, *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Tabiiyyat), (Tahran: Müessesetü's-sâdik li't-tabâti ve'n-neşr, 1415), c. II, s. 3.)

<sup>133</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 2b.

ayrıca bütün ilimlerin üzerinde birleştiği ortak bir gaye ve menfaat vardır. Bu ise insan nefsinin kemale ermesini temin ederek böylece onun dünya ve ahiret saadetine ulaşmasıdır.<sup>134</sup> Sadruşşerîa'ya göre ilimler aklın semeresidir. İlimlerin en üstünü aklî ilimler, aklî ilimler içerisinde en üstünü ise yaratıcıyı bilmek (marifet-i ilâhî)dir.<sup>135</sup> Bu bilgi ise kuvveden fiile kelim ile çıkar ki kelim da peygamberlerin tenbihatları üzere aklî deliller (burhan) ile hasıl olur. Çünkü akıl Allah'ın zatı ve sıfatları ile varlığın başlangıcı ve sonunun ahkâmı<sup>136</sup> konularını idrak etmede yalnız başına yetkin değildir.<sup>137</sup> İbn Sînâ'nın da dile getirmiş olduğu bu ifade<sup>138</sup> Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin (540/1145?) *el-Besâiru'n-nusayriye*'sinde de zikredilir.<sup>139</sup>

Sadruşşerîa'ya göre yaratıcı akli mantık ile donattıktan (eteklerini/kuşağını mantık ile bağladıktan) sonra kelim ile bağlarını çözerek harekete geçirmiştir. Burada kelimden maksat konuşma/ ifade yeteneği (tekellüm) olabilir. Aklın bağları ise en üstün olan ilimlerdir ki bu da akli ilimleri ifade eder. Sadruşşerîa akli ilimleri bağlı develere benzetir. Bunlar akılda kaldıkça, dile aktarılarak harekete geçmedikçe bağlı develere benzer. Nezaman ki kelim (tekellüm) ile dile getirilirse o zaman bağı çözülmüş olur ve böylece içten (batın) dışa (zahir) doğru bir hareket hasıl olur. Ya da kelimden maksat *İlm-i Kelam* da olabilir ki akli ilimlerin en değerlisi marifet-i ilahiyedir. Bu ise ancak kelim ilmi ile kuvveden fiile çıkar. Sadruşşerîa akli biniciye, aklın bağları/kayıtları saydığı ilimleri ise binite benzetir. Buna göre biniciyi binite sağlamca bağlayan şey mantıktır. Binici binite sağlamca bindikten sonra kelim ile

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyyât (1))*, (Thk. el-Eb Kanavâtî, Said Zayed, Nşr. İbrahim Medkûr), (Kahire: el-Hey'tü'l-âmmelî-şu'ni metabîi'l-emiriyye, 1380/1960).

<sup>135</sup> Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddîn el-Ürmevî ve Metâliu'l-envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), (Ankara: Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2006), c. I, s. III-VI.; Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi" *Sosyoloji Dergisi* (3. Dizi, sayı 22, 2011, s. 533-556) s. 541.)

<sup>136</sup> Mevlüt Özler, "Kelam Tarihi", *Kelam el Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yay., 3. Baskı, 2013), s. 22.

<sup>137</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mizân* (Dibâce), Leipzig 043.

<sup>138</sup> İbrahim Özkılıç, *İbn Sînâ ve el-Urcûze fi'l-mantık*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1998), s. 23.

<sup>139</sup> İnsan fitratın/yaratılışının başlangıcında eşyanın hakikatini bilmekten boştur. Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Besâiru'n-nusayriyye*, (Beyrut: Dâru'l-fikr el-Lübânî, 1993), s. 25.



binitin yularını çözüp harekete geçer. Yani mantık ile donandıktan sonra akıl ilim binitine binmeye hazır hale gelir.<sup>140</sup> Yani aklın mantık ile donanımı olmadan ilim yolculuğunda sabit kadem olamaz. Bu yaklaşım bize Gazzâlî'nin mantık bilmeyenin ilmine itibar edilemeyeceği<sup>141</sup> ve Kâtip Çelebi'nin de benzer görüşünü hatırlatmaktadır.

Sadruşşerîa'ya göre mantık iç konuşmayı/düşünceyi (en-nutku'l-aklî)<sup>142</sup> ifade ederken kelim (konuşma yeteneği/dil) ise düşüncenin dışavurumu şeklinde değerlendirilir.<sup>143</sup> Bu bize daha önce Fârâbî'nin mantığa yüklediği anlamları çağrıştırmaktadır.<sup>144</sup> Bu yönüyle Sadruşşerîa ilimler tasnifine dair İslam dünyasında günümüze ulaşan en eski eser<sup>145</sup> olma özelliğini taşıyan ve dilden mantığa intikal eden Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı*'ndan farklı olarak mantıktan kelama intikal etmektedir.<sup>146</sup> Sadruşşerîa *Ta'dîlu'l-ulûm*'un telifinde öncekilerin çalışmalarından faydalandığını ve ortaya iddialı bir metin koyduğunu ifade etmektedir.<sup>147</sup>

Mantık ilminin konusu -onda ele alınan zati arazları yani kendisini oluşturan kurucu unsurları- tasavvurat ve tasdikattır.<sup>148</sup> Avarız-ı zatiyye birşeyin zatından doğan arazlardır ki bunların bazıları aracısız/doğrudan olur. "İnsanın insan olması bakımından taaccübü" gibi. Bazıları da dolaylı olur. İnsanın "cisim" olması bakımından ona lahık olan "hareketli olması" gibi. Mantıkta zihinde hasıl olan şeyin bir başka şeye ulaştırması ele alınır.

149

<sup>140</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm/Ta'dîlu'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 2a.

<sup>141</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 15.

<sup>142</sup> Farabî'de iç konuşma/düşünce "en-nutku'd-dâhilî" şeklinde ifade edilir. (Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1990), s. 79.

<sup>143</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm/Ta'dîlu'l-mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 2a.

<sup>144</sup> Fârâbî'ye göre "mantık" kelimesi ilim adamları ve filozoflar tarafından üç anlamda kullanılmıştır: a. Ses ile çıkan söz (insan içindeki şeyi dil ile ifade eder.), b. Ruhta bulunan söz (kelimenin delalet ettiği makuller), c. İnsanın yaratılışında fitrî olarak bulunan ruh kuvveti (Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 78.)

<sup>145</sup> İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, (İstanbul: TDV, 2000), c. XXII, s. 113.

<sup>146</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 54.

<sup>147</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm/Ta'dîlu'l-mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 2b.

<sup>148</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 16b.; İbn Sînâ, *el-Burhân*, Thk. ve Nşr. Abdurrahman Bedevî, (Kahire: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1966), s. 3.

<sup>149</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 16b-18a.

**b. Mantık İlminin Gayesi ve Ona Olan İhtiyaç**

Sadruşşerîa mantık kitaplarının ilmi tasavvur ve tasdike ayırmakla giriş yapmaları mantığın mahiyeti ve ona duyulan ihtiyaca işaret etmek içindir. Bu da maksadın doğru (mutabık) bilgiye ulaşmak olduğunu gösterir. İnsan nefsinin kemali kuvve-i ilmiyesine bağlıdır. Söz konusu ilim ise ya tasavvur ya da tasdikle elde edilir. Tasavvur ve tasdik her biri de ya apaçık (bedîhî) ya da nazarî olur. İnsan nefsinin kemali için gerekli olan ilim de fitriyyata bağlıdır. Halbuki insan yaratılışın (fitrat) başlangıcında (eşyanın hakikatı hakkında) ilimden boş olup<sup>150</sup> sonradan duyu organları vasıtasıyla<sup>151</sup> apaçık (bedîhî) bilgileri, bedîhiyyatın tertibi ile nazariyyâtı elde eder.<sup>152</sup> Böylece bedîhiyyattan nazariyyata ulaşırken yapılan sıralama ve düzenlemede (tertip) bazı hatalar meydana gelebilir. Buradaki tertip ve sıralamadan maksat fikir olup mantık ilmi bu sıralama ve tertipte düşünceyi hatadan korur. Bu tertibi gerçekleştirmek için kavramlar/terimler arasındaki ilişkileri idrak ederek aralarında nisbetler kurmak aklın işi olup insana has bir eylemdir.<sup>153</sup> Bu hata ihtimali zaruriyatta olmaz, nazarda/nazariyatta olur. Bu nedenle zaruriyattan hareketle nazariyyatı elde etme sürecinde hatadan koruyan bir kanuna ve alete ihtiyaç duyulur.<sup>154</sup> Bu kanun ise mantıktır. Dolayısıyla mantık bedihiyattan nazariyata ulaşma esnasında yapılan tertipte hataya düşmekten koruyan bir kanun ve bir alettir. Ancak mantık suret bakımından hatadan koruyucudur. Düşünürlerin hatalarının surette mi? Yoksa maddede mi? Olduğu meselesi tartışmalıdır. Tartışmanın nazarda olduğu ve koruyucu bir kanuna ihtiyaç olduğuna işaret eder. Ancak mantık maddelerin içeriği/ait oldukları alanlar ile ilgili hatayı defetmez. Çünkü mantığın bu anlamda çalışma alanı madde değil surettir.<sup>155</sup> Sadruşşerîa bunu şöyle ifade eder:

<sup>150</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 11b.; İbrahim Özkılıç, "İbn Sînâ'nın *el-Urcûze fi'l-Mantık* Risalesi (Sunum ve Metin)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 32 (2007/1), s. 133.

<sup>151</sup> Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Besâirü'n-nusayriyye*, s. 25.

<sup>152</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 1.

<sup>153</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 12a.

<sup>154</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 9b.

<sup>155</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 16a-16b.

*“Mantık zaruriyyatı nazariyyata ulaştırarak şekilde düzenlemede (tertib) işe yarayan bir kanundur. Çünkü zaruriyyat her zaman doğru olur. Ancak o doğruluğunu mantıktan elde etmez. Ancak şu kadar varki maddeler doğru olur, tertip de mantık açısından doğru olur ise netice de mutlaka doğru olur.”*

Sadruşşerîa'ya göre mantık nazariyyata ulaştırmak üzere zaruriyyatı düzenlemeyi bilmede işe yarayan bir kanundur. Çünkü zaruriyyatın doğruluğu her ne kadar mantıktan elde edilmese de doğrudur.<sup>156</sup>

### c. Kavramlar Mantığı

Sadruşşerîa basit (müfred) ve bileşik (mürekkap) kavramları incelerken şu hususlara özellikle vurgu yapar. Lafız hakikaten ya da takdiren manasının cüzüne delalet etmesi suretiyle bütün cüzleri kastediliyor ise *mürekkaptir*. Yoksa *müfred*dir. Lafzın cüzünün olmaması (cim harfi gibi); delaleti olmayan cüzünün olması (“Zeyd” sözcüğü gibi); özel isim (Abdullah özel isminde olduğu gibi) manasının kendisinin cüzü olmayan şeye delalet etmesi ya da cüzüne delalet etmekle beraber maksud olmaması farketmez.

Müfred lafız siygası nisbeti gerçekleştirmek için vazedilmiş ve kendisini oluşturan harflerin cevherleri üç zamandan birini ifade etmesi için konulmuşsa *kelimedir*. Müfred lafız şayet müstakil bir mana için konulmuşsa *isim*; yoksa *edat* yani *harftir*. Kelimenin kuruluşu (cevheri) konulduğu mana bakımından müstakil bir eylem ise *hakikiyye*; değilse - nakıs fiillerde olduğu gibi- *vücutiyyedir*. Çünkü nakıs fiiller müstakil bir mana için olmayıp birşeyin birşeyde varlığı için konulmuştur.<sup>157</sup> İsim, kelime ve edat arasındaki bu taksimatın kaynağı -mutlak olarak lafzın kendisi olmayıp- harflerinin cevherlerini kaplayan ve telaffuz edilen şeydir. Yoksa harflerin cevherleri isim, kelime ya da harf değildir. Sonra müfred lafız eğer iki manayı bireden taşıyorsa **müşterek**; tek bir anlamda teşahhus ederse özel isim (**alem**); birden çok ferdinde aynı anlamı taşırsa **mütevâtî**; fertlerinde farklı anlamlar taşırsa **müşekkek** olur. Bu sayılanların her biri vazolunduğu yerde ve şekilde kullanılırsa **hakikat**;

<sup>156</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 12a.

<sup>157</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 22b.

bir alakadan dolayı nakledilirse **mecaz**; alaka olmaksızın başka manaya nakledilirse **menkul** olur.<sup>158</sup>

Sadruşşerîa'ya göre *mürekkep lafız ise şayet üzerinde susmak sahih olursa kelamdır*. Sonra mürekkep lafız şayet doğru ve yanlışa muhtemel olursa *önerme (kazıyye)* ve *haberdır*. Şayet üzerinde sükut sahih olmamakla birlikte eylem (fiil) ya da terk talebine isti'la ile delalet ederse *emir* ya da *nehiy*; isti'lâ olmaksızın Allah'tan istemek *dua*; Allah'tan başkasından tevazu ile istemek *iltimas*; dua ve iltimastan daha genel ise *sual*; eylem ya da terk talebine delalet etmezse *temenni*, *terecci*, *kasem* ve *nida* gibi geriye kalan inşâilerden; mürekkep lafız üzerinde susmak sahih olmamakla birlikte eylem ya da terk talebine delalet etmezse takyidi (mürekkeb-i takyidi), değilse (müfred gibi) gerisi olur.<sup>159</sup>

Sadruşşerîa delalet ile ilgili olarak İslam mantıkçılarının "*delalet öyle bir şeydir ki, onu anlamaktan (idrakten) başka bir şeyi anlamak (idrak) lazım gelir*"<sup>160</sup> şeklindeki delalet tanımlamalarını arımsatan bir tanımda bulunur. Ona göre delalet "*birşeyin bir başkasına -şayet o(başkası)nda bir engel yoksa- bir bilgi ifade etmesi*"<sup>161</sup> dir. Buna göre nasb alameti (fetha) yahut onun yerine geçen şey -görme engelli biri için ilim ifade etmemekle beraber- delalettir.

Mantıkta genel kabul gören anlayışa göre delalet sözlü (lafzî) ve sözsüz (gayri lafzî) olarak ikiye ayrılır. Bunların herbiri de akli, vazî ve tabîî şeklindeki ayrımından farklı olarak öncelikle vaz'î ve vaz'î olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Vaz'î delalet ıstılaha (üzerinde uzlaşılan mana) bağlı olan delalettir. Vazi olmayan delalet ise ıstılaha (üzerinde uzlaşmaya) bağlı olmayandır. Vaz'î olmayan delaletin türleri ise *aklî* ve *tabîî* delalettir. Sonra vazi ve vazi olmayan delaletlerden her biri lafzi/sözlü ya da sözlü olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Sonra Sadruşşerîa'ya göre *lafzî vaz'i*

<sup>158</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 24b-25a.

<sup>159</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 25a.

<sup>160</sup> İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, Aralık 2018), s. 86.

<sup>161</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 2b

İbrahim ÖZKILIÇ

*delalet lafzın –ister müfred ister mürekkep olsun- alime/bilene vaz' yoluyla konuluşuyla ilgili bir anlam ifade etmesidir.*<sup>162</sup>

Sadruşşerîa dil ve mantık arasındaki ilişkiyi ifade etmesi bakımından belağata dair eseri *el-Vişâh*'ta lafzî vaz'î delalet ile ilgili olarak şunlara yer verir: lafzın konulduğu mananın aynına delaleti *mutabakat*, *insan* lafzının *düşünen canlıya* delaleti gibi; lafzın konulduğu mananın cüzüne delaleti *tazammun*, *insan* lafzının *canlıya* delaleti gibi; lafzın konulduğu mananın lazımına delaleti ise *iltizam*dır ki, *insan* lafzının *bi'l-kuvve yazıcıya* delaleti gibi. Ona göre bunlardan ilk ikisi (mutabakat ve tazammun) vaz'î, üçüncüsü (iltizam) ise aklîdir.<sup>163</sup>

Diğer bir ifadeyle delalet-i lafzıyye bilene (alim) vaz' yoluyla bir anlam ifade eder. Lafız -ister müfred ister mürekkep olsun- konulduğu mananın (vazedildiği şeyin) aynı olursa buna *mutabakat* yoluyla delalet; konulduğu mananın cüzü olursa *tazammun*; ondan ayrı olarak aklen lazımı olursa *iltizam* olur. İltizami delalette aklın ona intikal etmesi - engellerden soyutlanmış olması- dikkate alınır, bilfiil anlaşılmış olmasına bakılmaz. Sadruşşerîa'ya göre mecazın delaleti de mutabakat yoluyla delalettir. Çünkü lafzı manayı karşılması için koyan -ortada bir karine yoksa- hakiki manada olması için; karine varsa mecazi mana olması için koymuştur.<sup>164</sup>

#### d. Beş Tümel

Sadruşşerîa tarif konusuna giderken öncelikle beş tümelleri (küllayyât-ı hamse) inceler. Ona göre *cins*, *o nedir? Sorusunun cevabında mahiyetleri birbirinden farklı çokluklar için söylenen (tümel) sözdür. Sonra tümel kavram şayet fertlerinin mahiyeti(ne dahil olan şeyleri)n tamamı olursa buna gerçek tür (nev-i hakiki) denir.*<sup>165</sup> *Fasıl* ise *bir şeye cinste ya da varlıkta ayırt edici (mümeyyiz) ve yüklem olan cüzdür. Sonra o nedir? Sorusunun cevabında söylenmeyendir. Bu da faslın tarifinden cinsi çıkarmak içindir.*

<sup>162</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-ulûm*, Antalya Tekelioğlu 798. Vr. 22a

<sup>163</sup> Bk. Sadruşşerîa, *el-Vişâh fi dâbtı meâkidi'l-Miftâh*, Nuruosmaniye 4479, vr. 3b-4a.

<sup>164</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 22a.

<sup>165</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 44b

Üst cinsin (*cins-i âlî*) faslı yoktur. Çünkü onun üstünde bağlı bulunduğu başka bir cinsi bulunmamaktadır.<sup>166</sup>

Sadruşşerîa *özellik* (hasşa) ve kardeşi olarak nitelediği *ilinti* (araz) için herhangi bir tarif zikretmez.<sup>167</sup> **Hassa ve kardeşi:** Sonra hasşa ve kardeşi (araz) ya tek bir türe şamildir ya da değildir. Eğer tek bir türe şamil olursa hasşa birden fazla türe şamil olursa araz (hasşa'nın kardeşi) olur.<sup>168</sup>

Birşeye yüklem (mahmul) olan ya ona eşit (müsavi) ya da ondan daha genel (umumi)dir. Bu şekilde yüklem olan cüzlerin bazıları ya ondan daha genel bazıları da ona eşit olur. Bunlardan birincisinin tamamı cins, ikincisinin tamamı ise fasıldır. Birşeye mahmul olup ve kendisinden daha genel olan cüzler o şeyin (a) ya yakın cinsi ya da uzak cinsi; (b) veyahut ya cinsin faslı (c) ya da faslın cinsidir. Bu sayılanların üçü yakın cinsin cüzleri ve eşit cüzlerin tamamı da yakın ayırım (fasl-ı karîb)dir. Ya da onlardan herbiri ona eşit olurki bu durumda onun cüzleri ve fasılları olmuş olur.<sup>169</sup>

Sadruşşerîa'ya göre cins-i akli, cins-i tabii, cins-i mantiki, cins-i hakiki, cins-karîb, cins-i baîd, cins-âlî, cins-i sâfil, cins-i mütevassıt gibi kavramlardan bahseder. Bunlar içerisinde en genel olanı (1) *cinslerin cinsi* veya *üst cins* olan (cins-i âlî), (2) en özel (hususî) olanı ise *alt cins* (cins-i sâfil) veya (3) (altında ve üstünde cins barındıran) *orta cins* (cins-i mütevassıt), veya (4) altında ya da cins barındırmayan *müfred cins*, veya (5) türlerine nisbetle *cins-i izâfî*; (6) cins şayet mahiyetten veya mahiyette ona ortaklık eden şeylere cevap olarak geliyorsa *yakın cins* (cins-i karîb); (7) mahiyette ona ortaklık eden bazı şeylere cevaben geliyorsa *uzak cins* (cins-i baîd) olur şeklinde cins çeşitlerinden bahseder. Aynı şekilde tür de nev'i hakiki, nev-i mantiki, nev'i enva' şeklinde çeşitlendirir. Ona göre tür şayet altında başka tür barındırmıyorsa türlerin türü (nev'ü'l-enva') olur.<sup>170</sup>

<sup>166</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 46b.

<sup>167</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 49b.

<sup>168</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 46b.

<sup>169</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 54a.

<sup>170</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 45a.

e. **Tarif ve Şartları**

Tarif bir terimin ana niteliklerini belirtme ya da bir kavramın karakteristik işlemi zihnen belirleme işlemidir. Genel manada ve Aristo'ya göre tarif "bu nedir?" sorusunun cevabında *bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz*dür.<sup>171</sup> Saderüşşerîa tarife giderken öncelikle tarifte yer alan kavramların tahlilini yapar.<sup>172</sup> Ona göre: *Birşeyin tarifi(muarrif) ona yüklem olan ve mahiyetini tasavvur etmeye ya da onun dışındaki şeylerin tamamından ayırmaya (temyiz) yarayan lafız ya da mefhumdur.*<sup>173</sup> Buna göre tarif edici (muarrif) lafız ya da mefhum söz konusu tarif edilen şeye (muarref) yüklem olur. Bu yüklem amacı ise; öncelikle o şeyin (muarrefin) mahiyetini tasavvur etmek ya da onu kendisinin dışında kalan şeylerden temyiz etmek ve farkını ortaya koymaktır. Klasik ifadeyle öncelikle onu oluşturan fertlerini cem etmek sonra da onu dışında kalan şeylerden ayırmak yani ağıyarından menetmektir. Sadruşşerîa'ya göre tarif; (a) ya bir şeyi zihinde topluca hazır etmek; (b) veya tarif edenden (muarrif) o şey ile ilgili sorunun peşinden gelen açıklama (beyan), (c) ya da muarrif, o şeyi açıklayan lafızdır. Sadruşşerîa tarif ve tanım (tahdid) arasındaki farkı ifade için tanımın bir şeyin mahiyetini bildirmek, tarifin ise o şeyin mahiyetini ya da başka şeylerden temyizini ortaya koymak olduğunu söyler.<sup>174</sup>

Sadruşşerîa'ya göre **adsal (ismî)** ve gerçek (**hakiki**) olmak üzere iki türlü tarif vardır. Adsal (ismî) tarif; bir lafzın hangi anlamda ve niçin vazedildiğini anlamaya yarar. Hakiki tarif ise bunun ötesinde o şeyin mahiyetini anlamaya yarar. Yani adsal tarif birşeyin anlamını, hakiki tarif ise o şeyin ne olduğunu (mahiyetini) açıklar. Birşeyin özsel (zâfî) nitelikleriyle temyizini ifade eden tarif tanım (had), özsel niteliklerinin haricindeki şeylerle (araz) tarif ise resmdir. Tarifte yakın cins ile birlikte ayırım (fasl-ı karîb) kullanılırsa tam tanım (hadd-i tam); yakın cins ile birlikte özellik (hâsse) kullanılırsa resm-i tam olur. Şayet bunlardda yakın

<sup>171</sup> İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 300.

<sup>172</sup> Ali Kumaş - Mehmet Ümütlü, "Sadruşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlü'nün Mahiyeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XVII, Sayı 2, 2017, s. 75-92.

<sup>173</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 51b.

<sup>174</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 53a.

yer almaz ise eksik tanım (hadd-i nakıs) veya eksik resim (resm-i nakıs) olur.<sup>175</sup>

Sadruşşerîa müfredin tarifte kullanımının ihtilaf konusu olduğunu, bazılarının tarifte bunun kullanmasını uygun görmediğini, ancak kendisinin muarrifin müfred olmasına karşı çıkmadığını belirtir. Ona göre tarifte *fasıl* cüzlerin bazılarına mutabakat yoluyla bazılarına ise iltizam yoluyla delalet eder. Mesela *insanın* tarif ederken *düşünen* (*natık*) demek insan (kavramın)ın bazı cüzlerine delalet eder. Burada *düşünme özelliğine sahip* (*zî-nutk*) kavramı (mefhum) mutabakat; diğer cüzlerine ise -canlı kavramında olduğu gibi- iltizam yoluyla delalet eder. Düşünme özelliği *canlı* olmayı gerektirdiği için zihin zorunlu olarak *düşünenden* -iltizam yoluyla- *canlıya* intikal eder. Aynı şekilde *hasse* de kendi manasına mutabakat, resmettiği şeye ise (mersûm) iltizam yoluyla delalet eder.<sup>176</sup>

Sadruşşerîa'ya göre tarifte şu şartların bulunması gerekir: Bir şey kendisi ile tarif edilmemelidir. Yoksa adsal tarif (tarif-i ismî) olmuş olur. Bu nedenle tarif ismî olmamalıdır. Çünkü ismî tarif o ismin tarif edilene niçin konulduğuna işaret eder. *At = attır* demek gibi. Aynı şekilde bir şey müradifi ile de tarif edilmemelidir. *Gazanferin* anlamı bilinmediğinde *aslan* (*esed*) denilmesi böyledir. Sadruşşerîa'ya yöre tarifte aslolan ismî tarif değil hakikî tariftir. Çünkü tariften maksat birşeyin mahiyetinin bilinmesidir. Birşeyi tarif etmek bir şekilde onun mahiyetini tasavvur etmeyi gerektirir. Mesela *melek: Allah ile insanlar arasında vasitadır* şeklindeki tasavvuru onun mahiyetini talep etmektir.<sup>177</sup>

#### f. Önergeler Mantiğı

Sadruşşerîa önerme ile ilgili olarak iki farklı tarife yer verir. Sonra bu tariflerden birini kısaca eleştirdikten sonra kendi önerdiği tarifi zikreder. Birinci tarife göre önerme; *doğru ve yalnızca ihtimali olan tam sözdür*. Sadruşşerîa bunun meşhur tarif olduğunu belirtir. İkinci tarife göre ise; *"tasrihi/ifade edilmesi/manası bir şeyin (başka) bir şeye nisbetini gerektiren tam söz"*dür. Sadruşşerîa'ya göre bu ikinci tarif birincinin aksine dışarıdaki cüzlerine evveliyatla delalet eder. Çünkü

<sup>175</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 50b-53a.

<sup>176</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 51b-52b.

<sup>177</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 54a-b.



doğruluk ve yanlışlığa ihtimali olmak nisbetin özelliklerindedir. Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlığa ihtimali olmak iltizami olarak nisbete delalet eder.<sup>178</sup> Çünkü doğruluk ve yanlışlık nisbetle ilgilidir. Her iki tarifi de ortak noktası önermenin *tam söz* olması hususudur. Buna göre ihbari ifadeleri dikkate alıp inşai ifadeleri dışarıda bırakmaktadır. Birinci tarifte önermenin doğru ve yanlışta ihtimali; ikinci tarifte ise nisbet ifade etmesi ön plana çıkarılmıştır. Bu iki tarifi toplayacak olursak ortaya şu çıkar: “Önerme, tasrihi bir şeyin bir başka şeye nisbetini gerektiren, doğru ve yanlışta ihtimali olan tam sözdür.”<sup>179</sup>

Sadruşşerâ'nın dile getirdiği önerme tarifi ile ilgili şu üç husus dikkatimizi çeker. Birincisi nisbetin olması yani bir şeyin bir başka şeye nisbet edilmesi; ikincisi doğruya ve yanlışta ihtimali, yani doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olması; üçüncü ise tam söz olmasıdır. Bu durumda - mürekkep de olsa, söz de olsa- tam söz değilse, gramer diliyle müfid değilse önerme olma niteliği kazanamaz. Sonra önerme başlığı altında kendi tarifini zikreder ki buna göre önerme; *Birşeyin birşeye nisbetine ya da ondan selbine –vaz'î olarak (delâleten evveliyeten) delalet eden -lafzi ya da akli- tam sözdür.*<sup>180</sup>

Sadruşşerâ tarifte yer alan *öncelikli delalet (أولية دلالة)* ile kastedilen şeyin *vaz'î* delalet olduğunu bunun da inşai ifadeler ile karışmaması için olduğunu belirtir. Mesela “vur” (اضرب) ifadesi talebin birinci tekil şahsa (mütekkellim) -evvelî olmayan bir şekilde- nisbetine delalet eder. Çünkü bu ifade vurmanın mütekkellime nisbeti için değil, vurmayı talep içindir. Şayet “senden vurmanı istiyorum” (الضرب منك أطلب) denilse bu ifade *vaz'î* olarak –talep anlaşılrsa da- vurma talebinin mütekkellime nisbetine delalet eder. Sadruşşerâ'ya göre önerme için verilen bu tarif doğruluk ve yanlışlığı nisbete bağlaması nedeniyle diğer meşhur tariften daha tercihe

<sup>178</sup> Sadruşşerâ, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 55a-b, 56b.

<sup>179</sup> İbn Sina *el-İşârât*'ın üçüncü nehicinde “et-terkîbü'l-haberî” başlığında “söyleyeni için bu sözünde doğrudur/doğru söyledi ya da yanlışır/yanlış söyledi denilendir” ifadesini kullanır. (İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 21.

<sup>180</sup> Sadruşşerâ, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 56a.

şayan (evla)dır. Meşhur tarif ile kastedilen ise önermenin *doğru ve yanlışta ihtimali olan tam sözdür* şeklindeki tarifidir.<sup>181</sup>

Sadruşşerîa kendi tarifini zafî/özel (had), diğer tarifi ise zati olmayan unsurlarla tarif (resm) olarak niteler. Onun yukarıdaki tarifi kendine özgü orijinal bir tarif önerisi olmasının yanında *tam söz* ile "lafzî ya da aklî tam söz olması"nı kassetmesi dikkat çekicidir. O önermeleri yüklemli ve şartlı olarak ayırırken şu açıklamayı zikreder: *Nisbetin gerçekleşmesi ya da selbi iki önerme arasında olursa; yani onlardan birinin doğruluğundan hareketle diğerinin doğruluğuna; selbinden ise diğerinin selbine; veya aralarında münafaata (birbirini nefyetmeye) ya da selbetmeye özel bazı edatlar vasıtasıyla hükmediliyorsa –ister bitişik ister ayrı olsun- şartlı önermedir. Değilse yüklemli önermedir.*<sup>182</sup>

Sadruşşerîa'ya göre yüklemli önerme (a) konu, (b) yüklem, (c) nisbet ya da nisbetin selbi ile tamam olur. Konu ve yüklem arasındaki bağ (rabita) ise nisbete delalet eden şeydir.<sup>183</sup> Yüklemli önermede konu cüzî olursa *şahsiyye*; surlar zikredilirse *mahsura*; zikredilmez ise *mühmele* olur ki bu da *cüz'îyye* kuvvetindedir.<sup>184</sup> Sadruşşerîa yüklemli önermede niceliğe (kemmiyet) delalet eden edatı (sur) şöyle tarif eder: *Yüklemli önermede hangi dilde olursa olsun konunun bir ferdine, bazısına, tamamına ya da ihmaline delalet eden şey onun surlarıdır.*<sup>185</sup> Sur edatının hakkı konunun başına gelmesidir. Çünkü yüklemden (mahmul) anlaşılan şey ile konun fertleri üzerine hüküm verilebilir.<sup>186</sup>

Yüklemli önermede konuya yüklem olan cüz konuya eşit ya da ondan daha genel (umumi) olur. Yüklem olan cüzler ise kendi aralarında biri diğerinden daha genel ya da birbirine eşit (müsavi) olur ki birincinin -daha genel olanın- tamamı cins, diğerinin tamamı ise fasıldır.<sup>187</sup> Daha

<sup>181</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 56b.

<sup>182</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mîzân*, Leipzig 043, vr. 11a.

<sup>183</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mîzân*, Leipzig 043, vr. 11b.; *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 56b.

<sup>184</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mîzân*, Leipzig 043, vr. 11a.

<sup>185</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mîzân*, Leipzig 043, vr. 13b.; Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mîzân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 64a.

<sup>186</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mîzân*, Leipzig 043, vr. 14b.

<sup>187</sup> "insan" teriminin tarifi için "düşünen canlı" dediğimizde; "canlı" terimi "insan" için cins, düşünen terimi ise onu kendi türdeşlerinden (kasım) ayıran fasıldır.

İbrahim ÖZKILIÇ

genel olan cüzler ise yakın cins, uzak cins, cinsin ayrımı (الجنس فصل) ya da ayrımın cinsi (الفصل جنس) olabileceği gibi eşit cüzlerin tamamı da yakın ayrım olur.<sup>188</sup>

Sadruşşerîa yukarıda verildiği üzere önermeleri yüklemli ve şartlı olarak ayırdıktan sonra şartlı önermelerle ilgili şu açıklamalara yer verir: *nisbet(in gerçekleşmesi) ya da nisbetin gerçekleşmemesi (selbi) şayet iki önerme arasında ise; -yani onlardan birinin doğruluğu takdir edilerek diğerinin doğruluğuna ya da selbine; veya aralarında birbirini nefyete (münafaat) ya da selbetmeye özel edatlar ile hükmediliyor ise -bitişik veya ayrık- şartlı (önerme), yoksa yüklemli (önerme)dir.*<sup>189</sup> Sadruşşerîa'ya göre önermede salibelikten maksat selbin nisbeti değil, nisbetin selbi yani yapılan nisbetin alınması olduğuna dikkat çeker.<sup>190</sup>

#### g. Kıyas Mantığı

Sadruşşerîa kıyası özellikle usulde yoğun bir şekilde kullanırken onu *"iki önermenin kuruluş formunun zâtı itibariyle bir başka önermeyi gerektirmesi"*<sup>191</sup> olarak tarif eder. En az iki öncülde (mukaddime) oluşması gereken kıyasın şayet öncüllerinden birisi mahzup olursa söz konusu mahzup öncül takdir edilerek onunla birlikte kıyas yapılır.<sup>192</sup> Sadruşşerîa'ya göre kıyasta öncülleri birbirine bağlayarak bizi sonuca götüren orta terimin (vast/hadd-i evsat) her iki öncülde de mana olarak aynı (melhuz ve müttehid) olması yeterlidir, lafzen müttehid olması gerekmez. Önemli olan orta terimin lafız itibariyle aynı olması değil, anlam itibariyle bir ve aynı olmasıdır.

**Basit Kıyas:** Sadruşşerîa'ya göre basit kıyasın iki türü vardır: *kesin (iktiranlı)* ve *seçmeli (istisnalı)* kıyas. Buna göre; şayet neticenin aynı ya da çelişği öncüllerde zikredilmiş ise bu seçmeli (istisnalı) kıyas, neticenin aynı ya da çelişği öncüllerde zikredilmemiş ise kesin (iktiranlı) kıyas olur.

<sup>188</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 55a. (es-Sâvî, *el-Besâiru'n-nusayriyye*'de şu tarife yer verir: *Tasdiki elde etmede (kullanılan) faideli haberî terkip, kesin söz ve önerme olarak isimlendirilir.* (Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Besâiru'n-nusayriyye*, s. 99.)

<sup>189</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 57a.

<sup>190</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dilu'l-Mizân*, Leipzig 043, vr. 12a.

<sup>191</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 110a.

<sup>192</sup> Kıyasta öncüllerden birisi hafzedilirse buna *matvi kıyas* (entimem) denilir.

Bir başka deyişle kıyasın neticesi öncüllerde *melfuz* olarak varsa seçmeli (istisnâlı), lafzen değil de *melhuz* olarak bulunursa kesin (iktiranlı) kıyas olur.<sup>193</sup>

Sadruşşerîa'ya göre kıyasın şekilleri orta terimin (vast) öncüllerdeki konumuna göre belirlenir. Buna göre orta terim küçük önermenin (öncül) yüklemi, büyük önermenin konusu olursa **birinci şekil**; bunun aksi olarak orta terim küçük önermenin konusu, büyük önermenin yüklemi olursa **dördüncü şekil**; orta terim her iki öncülde de yüklem olursa **ikinci şekil**; orta terim öncüllerden her ikisinde de konusu olursa **üçüncü şekil** olur.

Ona göre kıyasın her şeklinin kendine özel birtakım şartlar vardır. Buna göre kıyasın birinci ve üçüncü şeklinde küçük önerme olumlu (mucibe) olmalı, ikinci şeklinde ise öncüller nitelik (keyfiyet) bakımından farklı olmalıdır. Birinci ve ikinci şekilde büyük öncül tümel olmalı, üçüncü şekilde ise öncüllerden en az birinin tümel olması gerekir. Üçüncü şeklin her ikisi de tümel olabilir. Kıyasın neticesi ise öncüllerin en zayıfına (اخص) bağlıdır. Buna bağlı olarak şayet öncüllerden biri tikel olursa sonuç mutlaka tikel; öncüllerden biri olumsuz olursa netice de mutlaka olumsuz olacaktır. Sadruşşerîa İsâgûcî ve diğer bazı temel mantık eserlerinin aksine kıyasın dördüncü şeklini de gündemine alır ve inceler.

Sadruşşerîa yüklemli kesin (iktiranlı) kıyasın şekilleri ve bu şekillere ait nitelik ve nicelik şartlarını aynen zikreder. Buna göre birinci şekilde büyük öncül her zaman tümel, küçük öncül ise her zaman olumlu olmalıdır. Birinci şekilde dört mod (darb) netice olarak çıkar ve mahsuratı erbeyı verir. İkinci şekilde büyük öncül tümel olmalı ve öncüller nitelik bakımından farklı olmalıdır. Kıyasın genel şartları gereği ikinci şeklin dört modu sonuç olarak çıkar ve tamamı da olumsuzdur.<sup>194</sup> Üçüncü şekilde ise öncüllerden en az birinin tümel olması gerekir ve tamamı tikel altı mod sonuç olarak çıkar. Sadruşşerîa'ya göre dördüncü şeklin sekiz modu vardır ve bunlardan beşi mutlak olarak her zaman; üçü ise bazen sonuç verir.<sup>195</sup> Dördüncü şeklin şartlar ise şunlardır: (a) ya küçük öncül tümel olmak kaydıyla her iki öncül de olumlu olmalıdır. (b) ya da iki öncül

<sup>193</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 112a.

<sup>194</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 114a-b.

<sup>195</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 115a-b.

İbrahim ÖZKILIÇ

-en az- biri tümel olmak kaydıyla nitelik bakımından öncüller farklı olmalıdır.<sup>196</sup>

Şartlı kesin (iktiranlı) kıyasın şekilleri beş kısımdır.<sup>197</sup> **Birincisi** öncüllerin her ikisi de bitişik şartlı (muttasıla) önermelerden oluşur. Önbileşen (*mukaddem*) ve artbileşen (*tali*) arasında lüzumiyyet ilişkisi olmalıdır. Uzlaşım (ittifak) olması her zaman bilgi ifade etmez. Orta terim (el-vast) her iki öncülden (mukaddime) her birinin tam bir cüzü olmalıdır.<sup>198</sup> **İkincisi** öncüllerin den her ikisi de munfasıla/ayrık şartlı önermelerden oluşur.<sup>199</sup> **Üçüncü** kısmın öncüllerinden biri yüklemli, diğeri bitişik şartlı (muttasıla) önermelerden oluşur.<sup>200</sup> **Dördüncüsü** öncüllerinde biri yüklemli, diğeri ayrık şartlı (munfasıla) önermelerden oluşur. Beşinci kısmın öncüllerinden biri bitişik şartlı, diğeri ise ayrık şartlı öncüllerden oluşur.<sup>201</sup>

Seçmeli (istisnalı) kıyasa gelince birinci mukaddime şartlı önerme, ikinci mukaddime ise bu şartlı önermenin taraflarından birinin (mukaddem ya da talininin) isbatı ya da refi ile gerçekleşir. Ancak şartlı önerme ittifakiyye dışında olumlu ve tümel olmalıdır. **Birinci** öncül **bitişik şartlı** olursa; **(a)** mukaddemin kabulü (isbat) talinin de isbatını; **(b)** talinin iptali (refi) ise mukaddemin de refini netice verir. Böylece muttasıladan oluşan seçmeli kıyaslarda dört ihtimalden sadece ikisi sonuç verir. Çünkü mukaddemin isbatı talinin varlığını zorulu kılarken talinin varlık sebebi sadece mukaddeme bağlı olmadığı için mukaddemi zorunlu kılmaz. Talinin iptali (refi) ya da gerçekleşmemesi mukaddemin de gerçekleşmediğini gösterir.

Birinci mukaddime ayrık şartlı (munfasıla) olursa ve **hakikiyye (mâniatü'l-cem' ve'l-hulûv mean)** olursa taraflardan herbirinin ispatı/kabulü diğer tarafın reddini gerektirecektir. Aynı şekilde taraflardan bir tarafın reddi ise diğer tarafın kabulünü gerektirecektir. Böylece dört mod sonuç olarak çıkmış olur. **(a)** Mukaddemin isbatı talinin refini; **(b)**

<sup>196</sup> Ferruh Özpılavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 157.

<sup>197</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 123b.

<sup>198</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 126a.

<sup>199</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 129a.

<sup>200</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 131a.

<sup>201</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 133a, 135b.

talinin isbatı mukaddemin refini; (c) mukaddemin refi talinin isbatını; (d) talinin refi mukaddemin isbatını sonuç verir. Seçmeli kıyasta birinci öncül **mâniatü'l-cem'** olursa bu durumda taraflardan birinin isbatı diğer tarafın refini sonuç verir. Diğer bir ifadeyle ikinci mukaddimedede (a) mukaddemin isbatı talinin refini; (b) talinin isbatı ise mukaddemin refini olmak üzere iki modu sonuç verir. Şartlı öncül şayet **maniatü'l-hulûv** olursa bu durumda ikinci mukaddimedede taraflardan birinin refi diğer tarafın isbatını verir. Diğer bir ifadeyle (a) mukaddemin refi talinin isbatını; (b) talinin refi ise mukaddemin isbatını olmak üzere iki modu sonuç verir.

**Bileşik Kıyas: (el-Kıyâs el-mürekkeb)** Bileşik kıyas bazen iktirani kıyaslardan oluşur ise ya *mevsulü'n-netaic* ya da *mefsulü'n-netaic*dir. Bazen de -eksik (hulfi) kıyasta olduğu gibi-iktiranlı ve istisnalıdan oluşursa neticenin doğruluğuna çelişğinin imkansızlığı ortaya konularak delil getirilir. Hulfi kıyasta ortaya atılan iddia tümel ve olumlu bir yargıdır.<sup>202</sup>

#### h. Kıyasın Maddeleri/Beş Sanat

İbn Sînâ'ya göre kıyas çeşitli mertebelere ayırır. Buna göre: (a) burhânî kıyaslar: kesin (yakîn) bilgi ifade eden kıyaslardır. (b) cedelî ve safсата (muğalata) türü kıyaslar: kesin (yakînî) kıyaslara benzeyen izlenimi veren kıyaslardır. (c) Hitâbî kıyaslar: ikna edici ve zann-ı gâlib ifade eden kıyaslardır. (d) Şi'rî kıyaslara gelince bunlar tasdik ifade etmez fakat nefste iyi/güzel ve kötü/çirkin şeylere karşı kabz ve basta neden olan tahayyüller meydana getirir.<sup>203</sup>

Sadruşşerîa ise nazari tasdike ulaştıran kıyasın çeşitleri ve şekillerini inceledikten sonra bunların maddelerine göz atmak gerektiğine işaret eder. Buna göre nazari tasdik maddeleri (A) ya yakînî (B) ya da zannî olur. Yakînî olanlar (1) ya dış duyular (hiss-i zâhir) ile gerçekleşir ve buna **mahsûsât** denir. (2) veya iç duyular (hiss-i bâtın) ile gerçekleşir ve buna **vicdâniyyât** denir. (3) ya da akıl ile olur ki buna da **bedîhiyyât** denir. (4) bazen de hem akıl hem de his ile birlikte gerçekleşir ve işitmeye dayalı değilse **aklın hükmü** denir. (4a) eğer birşeyin tekrarının müşahedesi yoluyla gerçekleşirse **mücerrebat** denir. (4b) bunun haricinde başka

<sup>202</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 137a-b.

<sup>203</sup> İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 4.

karinelerin müşahedesi ile gerçekleşirse sezgi (**hadsıyyat**) denir. *Ay ışığını –ona olan yakınlığı ve uzaklığına göre aldığı şekiller bakımından- güneşten alır* hükmünde olduğu gibi sezgi ilkelerden hareketle sonuca hızlıca intikali gerektirir. (4c) Şayet aklın hükmü bir meselede yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir topluluğun müşahede ettiklerini haber vermesiyle gerçekleşirse buna **mütevatirat** denir. (4-d) bunun dışında bir şey olursa **meşhurat** denir. Örneğin *Adalet güzeldir* sözü gibi. Ancak Sadruşşerîa meşhur haberin yakiniyyat kabilinden sayılması gerektiğini düşünür. Ona göre meşhûrat mücerrebattan çok farklı değildir. Eğer böyle olmazsa mücerrebat türü bilgilere de zarar verir.<sup>204</sup> Onun bu yaklaşımı kabulü fıkıhçı yönünün mantıklılığına baskın geldiği izlenimi vermektedir.<sup>205</sup> (4-e) ya da aklın hükmü eğer ilahi teyide mazhar olmuş bir şahsın haber vermesiyle olursa **makbulat** denir. Sadruşşerîa meşhurat ve makbulat kabilinden bilgileri doğruluğu kesin (yakiniyyat) bilgi türü olarak kabul ettiğini ifade ederken bazılarının bu tür bilgileri yakiniyattan saymamalarını ise yadırgar. Ona göre özellikle meşhurat mütevatirata benzemektedir ve bundan şüphe ertmek mütevatirata da şüpheye sokacaktır.<sup>206</sup> Sadruşşerîa'ya göre alimler kesin (kat'î) ilmi iki anlamda kullanır ki bunlardan birincisi muhkem ve mütevatir gibi ihtimale kapalı bilgilerdir. İkincisi ise zahir, nas ve meşhur haber gibi delilden kaynaklanabilecek bir ihtimale kapalı olan bilgilerdir. Birincisi **ilmü'l-yakîn**, ikincisi ise **ilmu't-tuma'nine** olarak isimlendirilir.<sup>207</sup> (5) Sadruşşerîa'ya göre *kıyası kendi içerisinde olan önermeler* (معها قياساتها التي الضايا) nazariyattan elde edilir. Çünkü bunlar da kıyasla elde edilir. Ancak bunun tartışmaya açık olduğunu söyler. Burada dikkat çekici hususlardan biri de apriorik (evveliyât) bilgiler içeren hususlardan hiç bahsetmez.

Sadruşşerîa'ya göre mukaddimleri yakiniyattan oluşan kıyasa **burhan** denir. Burhanda orta terim (vast) neticenin yüklemine konusuna

<sup>204</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 138b-139a.

<sup>205</sup> Hanefi usulcülerden Debûsî de meşhur haberi tevatür derecesine ulaşan ve tevatür derecesine ulaşmayan haber olmak üzere ikiye ayırır. (Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meyyis, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), s. 207.)

<sup>206</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 139a.

<sup>207</sup> Sezayi Bekdemir, *Sadruşşerîa Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, İstanbul: Hikmetevi, 2017, s. 30.

nisbetinde haricen veya zihnen onun illeti olursa bu **burhan-ı limmî'**dir. Eğer orta terim neticenin yüklemine nisbetinde sadece zihnen illeti olursa bu **burhan-ı innî'**dir.<sup>208</sup>

Sadruşşerîa kıyasın maddeleri olan ve yukarıda zikredilen yakîni (yakîn derecesine ulaşmış) bilgilerden sonra **yakîne (yakîn derecesine) ulaşmayan bilgiler (idrak)** ve bunların nedenlerine işaret eder. Ona göre yakîniyyat dışı (يقيني غير إدراك) ya da yakîn derecesine ulaşmayan bilgilerin nedenleri şunlar olabilir: (a) Duyuların, tecrübenin veya sezgisel şahitlerin belirleyici olmaya (tayine) ulaşmaması; (b) Haberin mütevatir derecesine ulaşmaması; (c) Haber verenin yalandan masum olduğunun sabit olmaması; (d) ya da lafzın delaletinin kati olmaması. Görüldüğü üzere bir bilginin yakîn düzeyine ulaşmamasının önündeki engeller bunlardır. Nitekim bilgi (idrak) ya duyular (his) ya da akıl ile elde edilir. Kesinlik ifade eden bilgiler de bu yollarla elde edilir. Duyular ya da akıl ile elde edilen bu bilgiler şartlarındaki noksanlık nedeniyle kesinlik düzeyine ulaşamayabilir. Bunun sonucu olarak zikri geçen bilgi yollarında teayyün derecesine ulaşmayan şeyler ise bilgi (idrak) olmakla beraber kesinlik ifade etmeyen (**gayr-i yakîni idrak**) bilgilerdir.

Burada dikkat çeken hususlardan biri de İslam düşünce geleneğinde bilgiyi elde etme yolları olarak genelde akıl, duyular ve haber şeklinde üçlü bir kaynaktan söz edilirken Sadruşşerîa'nın sadece akıl ve duyuları bilgi kaynaklarından saymış olmasıdır. Bunun ise iki farklı izahı olabilir. Birincisi haber duyuların içerisine dahil olması şeklinde kabul edilebilir. Ancak mütevatir haber sadece duyular değil, aklın da duyulardan gelen bilginin tekrarı, haber verenin güvenilirliği gibi karnelerden hareketle hükmetmede duyularla beraber olduğudur. İkinci olarak bunu tamamlayıcı mahiyette yukarıda ifade edildiği üzere aklın hükmü olan hususlarda akıl ve duyular beraber hareket ettiği için bunu zaten kabul etmektedir.

Sadruşşerîa'ya göre kesinlik (yakîn) derecesine ulaşmayan bilgi (idrak) ise kesinlik dışı (gayri yakîni) bilgidir. İslam ilimler geleneğinde yakînin dışında kalan bilgiler için genellikle zan ve dereceleri şeklindeki sınıflandırma yapılır. Sadruşşerîa ise zan yerine daha kuşatıcı olması

<sup>208</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 139a-139b.



İbrahim ÖZKILIÇ

yakın dışı idrakler (بغيني غير إدراك) ifadesini kullanır. Ona göre yakîn derecesine ulaşamayan diğer bir ifadeyle **yakîn dışı idrak şekilleri** ise şunlardır: **(a)** Dış duyuların (el-mahsûsât el-zâhira) yakîn derecesine ulaşmaması: Dış duyulara bağlı olarak mahsusatta yakîn derecesine ulaşılmadan uzaktan görünen bir silüeti insan zannetmek; **(b)** İç duyuların (el-mahsûsât el-bâtne) yakîn derecesine ulaşmaması: İç duyularda elde kesin bir bilgi olmadan -vehim derecesinde bir şeyin vaki olması- Zeyd'in düşman olduğuna kanaat getirmek; **(c)** Aynı şekilde Muhayyile kuvvesinde (el-kuvvetü el-mütehayyile); **(d)** ya da akli olarak (el-kuvvetü el-akliyye) elde kesin bir kanıt olmaksızın bazı şeylerin iyi ya da kötü olduğuna kanaat getirmek gibi hususlar bu kabildendir. Sadruşşerîa'ya göre idrak sezgiyle (hadsiyyat) ilgili hususlarda yakîn derecesine ulaşamaz ise bu durumda oluşan bilgi; **(a)** ya **zan** **(b)** ya **vehim** **(c)** ya **şek** **(d)** ya da **galattır**. Bu hususlarla ilgili olarak o *zanniyyât* ifadesi yerine *gayri yakiniyyat* ifadesini kullanır.

Sadruşşerîa nazari tasdike ulaştıran kıyasın maddeleri ile ilgili olarak yakîniyyâtı inceledikten sonra yine kıyasın maddelerinden zanniyyât türü olanlara geçer. **(B)** Buna göre nazari tasdik maddelerinden zanna gelince; **(1)** bu ya içte (batın) salt bir bilginin meydana gelmesiyle olur ve buna **zanniyyât** denir. **(2)** ya da müşahede yoluyla gerçekleşir. Temsil veya istikrada (nakıs istikra) olduğu gibi. Ancak tam istikrada olduğu gibi bunlar bazen kesinlik (yakîn) de ifade edebilir. Sadruşşerîa'ya göre duyularla elde dilen bilgilerin (mahsusattan) doğruluk (sıdk) ve kesinliği (yakîn) ilgili duyunun yanılma sebeplerinin ortadan kalkmasına bağlı olarak gerçekleşir. Bu ise ancak tümevarım (istikra) ile -ya da illeti kesin (yakînî) olan anolojide (temsil/fıkhî kıyas) olduğu gibi- bilinebilir. Çünkü deney ve gözlemin (mücerrebat) kesinliği ve doğruluğu tümevarım üzerine bina edilir.<sup>209</sup>

Sadruşşerîa böylece klasik islam mantık bilimini ele alırken salt taklidi bir aktarımdan ziyade gerek şekil gerekse içerik olarak eleştiri ve önerilerini de açıkça ortaya koyar. Onun bu yaklaşımı zamanın, şartların ve coğrafyanın değişimine bağlı olarak ilimlerin kendini güncellemesi (murûnet) anlamında önemli ipuçları vermektedir. Nitekim o usulde

---

<sup>209</sup> Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Mizân*, Antalya Tekelioğlu 798, vr. 140a.

kendi döneminin yeni söylemi olan karma (memzûc) metodu benimser. Hatta bu yeni metoda katkılarıyla onun kuruluş ve gelişimine yardımcı olur. Kelamda ise Gazzalî'nin başlattığı ve Fahreddin Râzî'nin genişlettiği (felsefeyle mezcedilmiş kelam) metodu benimser. Mantık ve akîl ilimlerde ise özellikle İbn Sînâ'nın başlattığı ve sonrakilerin takip ettiği metotları dikkate alırken eleştirel tavrıyla taklide düşmemesiyle dikkatleri çekmektedir.

### Sonuç

Bir ilim adamının ilmi yetkinliğinin zirvesi genel olarak ortaya koyduğu en son eserinde kendini gösterir. Bu nedenle Sadruşşerîa'nın İslam mantık tarihindeki yeri ve önemi ile ilgili en güçlü kaynak ve ilmi yetkinliğinin zirvesi kronolojik olarak hayatının son dönemlerinde telif etmiş olduğu *Ta'dîlu'l-Mîzân*'ıdır. Sadruşşerîa *Ta'dîlu'l-Mîzân*'da mantık konularını teorik olarak incelemenin ötesinde dil, belağat, kelam, fıkıh ve usul alanlarında mantık ilkelerini işletmesi çabası içerisinde. Bu durum onun düşüncelerini daha bir değerli kılmaktadır. O gerek iskelet gerekse içerik olarak mantık ilmini ele alırken salt taklidi bir aktarımdan ziyade kendi teklifleriyle hem eserine hem de alana zenginlik katar. Mantık ilkelerini islami ilimler içerisinde ustaca kullanarak özellikle fıkıh usulündeki kaideleri mantık ilkeleri üzere temellendirmek suretiyle mantık kaidelerini burada işletir. Ona göre usulde yer alan meselelerden her biri aynı zamanda mantıki bir kıyasın sonucunda elde edilmiştir. Onun mantık alanındaki birikiminin göstergesi olan *Ta'dîlu'l-Mîzân* ve üzerine yapmış olduğu şerhin alanla ilgili ileri düzey okumalar için bir hoca kitabı olduğu ilim otoritelerince tarafından itiraf edilmiştir. İslam mantık tarihindeki yerini ele aldığımız ve eleştirel bir düşünce yapısına sahip olan Sadruşşerîa'nın mantıkçıların ortaya koydukları görüşleri olduğu gibi alıp kabul etmek yerine bunlar ile ilgili eleştiri ve değerlendirmelerde bulunması dikkat en çekici yönlerindedir. Sadruşşerîa başta usûl olmak üzere kelam ve mantıkta takınmış olduğu eleştirel tavır gerek islam mantık tarihi gerekse islam ilim geleneği anlamında ufuk açıcı ve ilmi objektiflik adına önemli katkılar sunacağı kanaatindeyiz.



### Kaynakça

AHMED CEVDET PAŞA. "Mi'yâr-ı Sedâd", *Mantık Metinleri* (2), (Hazırlayan: Kudret Büyükcoşkun), İstanbul: İşaret Yayınları, 1998, s. 7-108.

AKKANAT, Hasan. "Kâdî Sirâcüddîn el-Urmevî ve Okulu", *Selçuklu Kadılarından Siraceddin el-Urmevi Sempozyumu Bildirileri*, (Ed. Kamil Kömürçü), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2017.

\_\_\_\_\_. *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), Ankara: Ankara Ün. Sos. Bil. Enst., Doktora Tezi, 2006, c. I.

AKYÜZ, Turgut. *Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'i*, İstanbul: Marmara Ün. Sos. Bil. Enst., Doktora Tezi, 2017.

AYDIN, Cengiz – AYDIN, Gülseren. "Batlamyus", *DİA*, İstanbul: TDV., 1992, c. V, s. 196-199.

AYNÎ, M. Ali. "Türk Mantıkçıları", (Sad.: Naim Şahin), *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, İzmir: 2005.

BEKDEMİR, Sezayi. "Sadrüşşeria'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu", *Universal Journal of Theology*, (<http://dergipark.gov.tr/ujte>) Volume II, Issue I (2017), s. 74-84. (<http://dergipark.gov.tr/ujte/issue/28527/292889>) (erişim: 24.02.2018. saat:15:26);

\_\_\_\_\_. *Sadrüşşeria Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, İstanbul: Hikmetevi, 2017.

BİNGÖL, Abdükuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul: MEB (Milli Eğitim Bakanlığı) Yayınları, 1993.

BOLAY, M. Naci. *Fârâbî ve İbn Sîna'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: MEB, 1989.

BOYNUKALIN, Mehmet. "Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Ekim 2017, sayı: 30, s. 487-526.

BUHÂRÎ, Nâsiruddîn el-Buhârî. *Tuhfetü'z-zâirîn*, haz. Molla Muhammed Mahdûm, Buhara: 1328/1910.

BUHORİY, Sadridin Salim. *İkki Yüz Etmiş Etti Pir*, Buhorâ: 2006.

CELAL, Vahit. "Buharali Muhammed b. Mübarekşah'ın Hayati ve Felsefî Mirası" *International Journal of Science Culture and Sport* (IntJSCS) August 2015, s. 439-446.

CEYHAN, Semih. "Şems-i Tebrîzî", *DİA*, İstanbul: TDV, 2010, c. XXXVIII, s. 515.

CHYBYLOV, Kenzhebek. "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekiri Olarak Sadruşşerîa Es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası", *KADER*, c. XV, Sayı: 1, 2017, s. 125-149.

CİCİ, Recep. "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. III, sy. 5, 2005, s. 215-248.

COOPER, Glen M. "Şadr al-Sharîa al-Thânî: Ubaydallâh ibn Mas'ûd al-Mahbûbî al-Bukhârî al-Hanafî", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, (Ed. Thomas Hockey), USA: Springer Science+Business Media, LLC., 2007, s. 623-624,1002.

ÇAPAK, İbrahim. "Mantık: Tanım ve Önerme", *İslam Felsefesi Tarihi ve Problemleri*, (Ed. M. Cüneyt Kaya) İstanbul: İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi) Yayınları, 2016, s. 541-568.

\_\_\_\_\_. *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

DALLAL, Ahmad S. *An Islamic Response to Greek Astronomy, Kitâb Ta'dîl Hay'ay al-Aflak of Sadr al-Sharîa*, Edited With Translation And Commentary By Ahmad S. Dallal, E. J. BRILL, Leiden-New York-Köln: 1995.

BOER, De. *Târîhu'l-felsefe fi'l-İslâm*, (Arapçaya çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Reyde), Kahire: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, ty.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ ed-Debûsî. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.

DERİN, Necmi. *Kutbeddin Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Dnş. Hayrani Altıntaş, 2008.

DEVLETŞÂH, b. Bahtîşâh-ı Semerkandî. *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayın Serisi, 1977, c. II.

İbrahim ÖZKILIÇ

DURUSOY, Ali. "İbn Sînâ Mantığının Temel yapısı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler)*, 22-24 Mayıs 2008, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, Mart 2009.

\_\_\_\_\_. "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 5, Sayı 2, Güz 2010, 9-20.

\_\_\_\_\_. "Mi'yârü'l-'ilm", *DİA*, İstanbul: TDV, 2005, c. XXX, s. 202.

\_\_\_\_\_. İbn Sînâ'nın "el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık" Adlı Risalesi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13-14-15 (1995-1996-1997), İstanbul: 1997, 143-166.

ELŞAHADE, Ahmed Mahmud. *el-Vikâye/Vikâyetü'r-rivâye fimesâili'l-Hidâye*, İstanbul: el-Mektebetü'l-hanefiyye, 2017.

EMİROĞLU, İbrahim- ALTUNYA, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, Aralık 2018.

EMİROĞLU, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis yayınları, 2005.

ERDOĞAN, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1990.

\_\_\_\_\_. *Kitâb al-Burhan* (Nşr. Mübahat Türker Küyel), Ankara: DTCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 1963.

FARFÛR, Muhammed Abdüllatif Salih el-Farfûr. *Meâyîrû'l-fıkr*, Dımaşk: Dâru'l-mektebî, 1. Baskı, 1996.

FLÜGEL, Justav. *Encyclopadie Die Arabischen, Persischen Und Türkischen Handschriften*, Wien: Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek Zu Wien, 1865.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.

\_\_\_\_\_. *el-Mustasfâ*, (Thk. Hamza b. Züheyr Hâfız), Medîne: h. 1413, c. I.

\_\_\_\_\_. *Esâsü'l-kıyâs*, Haz. Bayram Pehlivan (Ed. Hasan Hacak), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

İslam Mantık Tarihinde Sadruşşerîa ve Ta'dîlu'l-Mizân'ının Yeri

\_\_\_\_\_. *Mihakü'n-nazar*, Beyrut: Dâru'l-minhâc, 1437/2016.

\_\_\_\_\_. *Mîzânü'l-amel*, Nşr. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1. Baskı, 1964.

GAZZÎ, Takiyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî el-Hanefî. *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcümi'l-Hanefiyye*, Thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad- Hecr, Kahire: Dâru'r-rifâi, 1989), c. IV.

HABEŞÎ, Abdullah Muhammed el-Habeşi. *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, Abu Dabi: el-Mecmeu's-sekâfî, 2004 c. I.

HÂLÎS, Mehmed. "Mîzânü'l-ezhân", *Mantık Metinleri (1)*, (Hazırlayan: Kudret Büyükçoşkun), İstanbul: İşaret Yay., ty., s. 105-189.

HANEFÎ, İdris Abdullah Muhammed el-Hanefî. "İnfirâdâtü el-İmam Sadruşşerîa fî kitâbihi et-Tavdîh fî halli Ğavâmidi et-Tenkîh", *Mecelletü külliyyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye*, Ninova: 1434/2013, c. VII, sayı: 14/2.

HASAN, Abdülhamid el-Hasan. *Fihrsü Mahtûtâti Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye (el-Felsefe ve'l-Mantık ve âdâbu'l-bahs)*, Dimaşk: Matbûâtü Mecme'î'l-lüğati'l-Arabiyye, 1390/1970.

İBN BATTÛTA, Ebu Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Tancî Seyahatnamesi*, (Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Said Aykut), İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., ty.

İBN MANZÛR. *Lisânu'l-Arab*, (ع د ل) maddesi, Haz. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sâdik el-Ubeydî, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabi-Müessesetü et-Târîhi'l-Arabi, 2. Baskı, 1418/1997, c. IX, s. 84.

İBN SÎNÂ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah. *el-Burhân*, Thk. ve Nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1966, s. 4.

\_\_\_\_\_. *eş-Şifâ (İlâhiyyât (1))*, (Thk. el-Eb Kanavâtî, Said Zayed, Nşr. İbrahim Medkûr), Kahire: el-Hey'tü'l-âmmе li-şu'ni metabîi'l-emiriyye, 1380/1960.

\_\_\_\_\_. *İşaretler ve Tembihler* (Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yay., 2005.

İDRİSOV, Kurban Ali. "Садр аш-шари'а и его книга Та'дил ал-'улум" Sadr ash-Shari'a and his work Ta'dil al-'ulum (صدر «تعديل العلوم» كتابه الشرعية وكتابه), *Minbar Islamic Studies*, Moscow: 2018;11(2):442-451.

İbrahim ÖZKILIÇ

KANNÛCÎ, Sıddık b. Hasen el-Kannûcî. *Ebcedü'l-ulûm*, Dımaşk: Menşûrâtu vizareti's-sekâfeti ve'l-irşâdi'l-kavmî, 1978, c. II.

KARLIGA, H. Bekir. "Muhammed b. Mübâreksah", *DİA*, (İstanbul: TDV., 2008), c. XXX. s. 559-560.

KÂTİP ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn*, (Haz. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge), İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1360/1941, c. I-II.

KAYA, Mahmut. "İskender Afrodisi", *DİA*, İstanbul: TDV., 2000, c. XXII, s. 560.

KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut: Müessesetu er-Risâle, 1414/1993, 1. Baskı, c. II.

KOÇINKAĞ, Mansur. "el-Külliyatü'l-Fıkhıyye Edebiyatı ve Sadruşşerîa'nın Külliyyatü'l-fıkh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, Konya: Ekim 2012, s. 417-436.

KÖKSAL, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-" , *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), s. 1-43.

KÖZ, İsmail. "Mantığın Tarihçesi", *Mantık El Kitabı*, Ed. İsmail Köz-Ali Çetin, Ankara: Grafiker Yay., 2016, s. 27-70.

KUMAŞ, Ali – ÜMÜTLİ, Mehmet. "Sadruşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlü'nün Mahiyeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XVII, Sayı 2, 2017, s. 75-92.

KURBAN, Yasin. "Medreslerde Temel Fıkıh Usulü Eseri Olarak Okutulan "Tenkîhu'l-usûl ve Tavdîhu't-Tenkîh" *Modernleşme Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, 5-7 Ekim 2012 Muş Alparslan Üniversitesi., c. I, Ed. Fikret Gedikli, Muş: 2013, s. 643-653.

KUTLU, Sönmez. "İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (Ed. Sönmez Kutlu), Ankara: Kitâbiyât, 2003, s. 17-55.

KUTLUER, İlhan. "İlim", *DİA*, İstanbul: TDV., 2000, c. XXII, s. 109-114.

LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî el-Hindî. *el-Fevâidü'l-behiyye fi-terâcümü'l-Hanefiyye*, Tahk. Muhammed Bedrüddîn en-Neânî, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ty.

MARASULOV, Camalbek. *Keşfü'z-zunûn'daki Mantık Kitapları Üzerine Araştırma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Mantık) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. M. Tahir Yaren, 2010.

ÖZEL, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, 2013.

ÖZEN, Şükrü. "Sadruşşerîa", *DİA*, İstanbul: TDV., 2008, c. XXXV, s. 427-431.

ÖZER, Hasan. "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Ekim 2017, sayı: 30, s. 45-70.

ÖZKILIÇ, İbrahim. "İbn Sînâ'nın *el-Urcûze fi'l-Mantık* Risalesi (Sunum ve Metin)", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007/1), s. 127-156.

ÖZLER, Mevlüt. "Kelam Tarihi", *Kelam el Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: 2013, Grafiker Yay., 3. Baskı, s. 21-40.

ÖZPİLAVCI, Ferruh. *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.

\_\_\_\_\_. "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (07 – 09 Ekim 2011 İstanbul), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 271, 1. Baskı, Organizatör ve Editör: İlyas Çelebi, İstanbul: Aralık 2012, s. 715-728

\_\_\_\_\_. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, İstanbul: Litera yay., 2017.

RAZÎ, Fahreddin. *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Tabiiyyat), Tahran: Müessesetü's-sâdık li't-tabâti ve'n-neşr, 1415, c. II.

RAZÎ, Kutbuddîn er-Razi. *Levâmiu'l-esrar Şerhu Metâlii'l-envâr*, haz. Üsâme es-Sâidî, (Seyyid Şerif Cürcani haşiyesi ile birlikte), İran/Kum: Menşûrâtı zevi'l-kurbâ, h. 1433, c. I.

REMZÎ, M. M. *Telfikü'l-ahbâr ve telkîhu'l-âsâr fi vekâi'i Kazan ve Bulgâr ve mülûki't-Tatâr* Haz. İbrahim Şemsüddin, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beirut: 2002, c. I-II.



İbrahim ÖZKILIÇ

RİYÂDÎZÂDE, Abdüllatif b. Muhammed. *Esmâü'l-kütüb el-mütemmim li-Keşfi'z-zunûn*, (Thk. Muhammed Altûncî), Kahire: Mektebetü el-Hâncî, ty.

ROSS, W. D. *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Ün. Yayınları, 1993.

SAÇAKLIZÂDE, Muhammed b. Ebubekir el-Mar'aşî. *Tertîbü'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, 1988.

SADRUŞERÎA, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Ta'dîlu'l-ulûm*, Antalya Tekelioğlu 798; Çorum İl Halk Kütüphanesi: 3135; Ragıp Paşa 717-583-724; Leipzig 043.

\_\_\_\_\_. *el-Vikâye/Vikâyetür-rivâye fi mesâili el-Hidâye*, Thk. Ahmed Elşahade, İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, 1438/2017.

\_\_\_\_\_. *el-Vişâh fi dabtî meâkidi'l-Miftâh*, Nuruosmaniye 4479.

\_\_\_\_\_. *en-Nukâye Muhtasaru'l-vikâye*, Kazan: ty.

\_\_\_\_\_. *et-Tavdîh* (Teftazani'nin şerhi ile birlikte: *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tavzîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh*), thk. Zekeriyâ Umeyrât, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996), c. I-II.

SAİD PAŞA. "Hulâsa-i Mantık" (Haz. Kudret Büyükcoşkun), *Mantık Metinleri 1*, İstanbul: İşaret Yay., ty., s. 61-104.

SALİBA, George. *A History of Arabic Astronomy Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York and London: New York University Press, 1994.

SÂVÎ, Kadı Ömer b. Sehlân es-Sâvî. *el-Besâiru'n-nusayriyye*, Talik: Muhammed Abduh, Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-fıkr el-Lübnânî, 1993.

SELMAN, Hamade M. İbrahim. "el-Cânibü'l-ilâhî inde Sadrişşerîa", *Câmiatü el-Feyyûm Külliyyetü Dâru'l-ulûm el-Mecelletü'l-ilmiyye bi külliyyeti'l-edeb*, sayı: 33, Temmuz 2018, s. 473-519.

SEMERKANDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî. *Kıstâsu'l-efkâr fi-tahkiki'l-esrâr*, (Ed. Ferruh Özpilavcı, Eleştirmeli Metin-Çeviri: Necmettin Pehlivan), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

SEZGİN, Fuad. *İslam'da Bilim ve Teknik*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, c. I.

SIDDIKOU, İqtidar Husain. "Kert", *DİA*, İstanbul: TDV, 2002, c. XXV, s. 297.

SÛDÛNÎ, Ebu'l-Fidâ Zeynü'd-dîn Kâsım b. Kutlubûğa es-Sûdûnî. *Tâcu't-terâcüm*, Tahkik ve Takdim: Muhammed Hayr Ramadan Yusuf, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1413/1992.

SÛSÎ, Ebu Tayyib Mevlûd es-Serîrî es-Sûsî. *Mu'cemü'l-usûliyyîn*, (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, 1423/2002.

ŞİRVÂNÎ, Ahmed Hamdi. "Muhtasar Mantık" (Haz. Kudret Büyükoçkun), *Mantık Metinleri 1*, İstanbul: İşaret Yay., ty.

TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985, c. I-II.

TOPALOĞLU, Bekir. "Yusuf Sûresi", *DİA*, İstanbul: TDV, 2013, c. XLIV, s. 28-30.

TÜRKER, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi" *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, sayı 22, 2011, s. 533-556.

YETİM, Muhammed. "Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah", *İslam Düşünce Atlası (İDA)*, (Ed. İbrahim Halil Üçer), İstanbul: İlmî Etüdler Derneği (İLEM)-Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları no: 360, 2017, c. II, s. 550-551.

YILDIRIM, İlyas. "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi", *Eskişeni*, sayı:29/Güz 2014, s. 49-74;

\_\_\_\_\_. *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği–* Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2014.

\_\_\_\_\_. "Osmanlı Ulemasının Fıkıh Usulü Çalışmalarına Katkısı: Hasan Çelebi ve Telvîh Haşiyesi Örneği", *Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD)*, c. VI, sayı 1, Bahar 2019, s. 493-517.

ZİRİKLÎ, Hayruddin ez-Ziriklî. *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 15. Baskı, 2002.



İbrahim ÖZKILIÇ

**The Place of Sadr Al-Shari'a and *Ta'dilu'l-Mîzân* in The  
History of Islamic Logic**

İbrahim ÖZKILIÇ\*

**Extended Abstract**

Sadr al-Shari'a Ubaydullah ibn Mas'ud (747/1346) is a strong representative of the Hanafi-Maturidi tradition in classical Islamic sciences. He was born in Bukhara but lost his mother and father at a young age, so his grandfather took care of him. As a result of the instability brought about by the Mongol invasion, he went to Kirman under the rule of Kutluğhans with his grandfathers and received his first education from them until their death. After the death of his grandfathers, Sadr al-Shari'a went to Herat, which was under the rule of the Kart Dynasty, and after studying there for a while, he returned to his hometown Bukhara when the conditions began to normalize. Sadr al-Shari'a completed the rest of his life in his hometown authoring books and teaching students and was buried here when he died in 747/1346. He made important contributions to the revival of religious and rational sciences in Bukhara and its surroundings, which experienced great political and scientific destruction and trauma, especially as a result of the Mongol invasion.

Sadr al-Shari'a's works are not limited to religious/transmissive studies, but his studies on rational sciences have not been studied sufficiently. The acceptance of his works in the aforementioned areas, both in Transoxiana and in the Islamic world, especially in Egypt and Anatolia, has an important role in this regard, because the works he wrote not only filled an important gap in his own time but also included important ideas and expansions for the next periods. While his works on fiqh and usul are widely known, his works on logic, kalam, and astronomy aren't known sufficiently; especially his *Ta'dil al-ulum* on astronomy and *Ta'dil al-Mizan*, which reflects his views on logic.

In *Ta'dil al-ulum*, Sadr al-Shari'a makes an effort to evaluate various sciences by making use of the scientific knowledge that was formulated up to his period. The fact that he wrote *Ta'dil al-ulum* towards the end of his life and authored a commentary with it adds importance to the work.

---

\* Ph.D. Candidate, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences; Lecturer, Republic of Turkey, Presidency of Religious Affairs, Istanbul Haseki Specialized Religious Education Center, ibrhmozkiloc@gmail.com

*Ta'dil al-Ulum* shows the fruits of his lifelong studies in the rational sciences, and he divided the *Ta'dil al-Kalam* section, which is the section on kalam of *Ta'dil al-ulum*, which is the fruit of his studies on rational sciences, into seven parts (*ta'dil*) inspired by the chapter of *al-Fatiha*, and associates each verse with a subject of the science of kalam. In addition, by dividing the surah into two parts, he tries to establish a link between the transmitted and rational sciences by pointing out that the first verses contain theoretical wisdom, and the second part includes practical wisdom. *Ta'dil al-Mizan*, which is the section on the logic of *Ta'dil al-ulum*, indicates that other sciences will gain meaning based on logic. Thus, he adopts and follows al-Ghazali's statement of prioritizing the rational sciences and that the knowledge of those who do not know logic cannot be trusted. Sadr al-Shari'a follows the line and thought of Ibn Sina, Imam al-Ghazali, and Fakhr al-din al-Razi in the discussion of rationalism and transmission in the classical period. So, with the condition to stay true to the narrations, he puts forth a methodology that does not disregard the ratio and authors his works accordingly. Thereby masterfully wielding the rational sciences along with the transmitted and religious sciences, giving functionality to all. This attitude of his does not disregard the rational sciences, moreover, it has resulted in serious contributions to the development of the transmitted sciences. As a matter of fact, Sadr al-Shari'a's masterful application of Aristotle's four reasons principle in the Islamic Law's theory of contract is one of the best examples of this.

The astronomy (*Ta'dil hay'a al-aflak*) section of *Ta'dil al-ulum*, which consists of three parts, was edited and translated into English by A. S. Dallal. The study and publication of the Kalam part (*Ta'dil al-Kalam*) is in the process of being completed. The analysis and examination of *Ta'dil al-mizan*, which is part of the work related to logic, constitutes the subject of this thesis. The fact that the work takes into account prior studies and makes various evaluations about them offers important clues about the scientific life and the issues discussed in that era. Sadr al-Shari'a skillfully applies the science of logic and makes serious contributions to bring new perspectives to the Islamic sciences, bringing a different dimension of functionality. The fact that he adopted the mixed (*memzuj*) method in usul and produced the most beautiful works of this field, in addition to the efforts of al-Ghazali to combine philosophy and theology in the field of kalam, his attempt to find a balance between Sufism and theology, and generally adopting a critical style in all his works, has provided important expansions to the disciplines he studied.


İbrahim ÖZKILIÇ

Sadr al-Shari'a, after separating logic into *tasawwurat* and *tasdiqat*, puts forth a three-legged system composing of terminologies, Propositions, and Qiyas. Among his unique aspects is the fact that he contributed a section to the fourth version of qiyas, his proposal of evaluating *mashur* knowledge as *yaqinniyyat*, and his various tables on various topics of logic. Sadr al-Shari'a mentions different views and thoughts instead of displaying a one-sided attitude about the issues he deals with in the field of logic, as he methodologically does in fiqh, usul, and kalam. Afterward, after evaluating these opinions, he presents his own opinions and suggestions with the necessary justifications. In this context, *Ta'dil al-Mizan* draws attention especially in terms of reflecting Sadr al-Shari'a studies, knowledge, and depth about the field of logic. As a matter of fact, authorities in this field point to this work of Sadr al-Shari'a for further reading in the field of logic. This final work of Sadr al-Shari'a shows that he did not surrender to the dominant understanding of *taqlid* during his times and that he went on and revived the scholarly studies after the political and social destruction that occurred in Bukhara and its surroundings due to the Mongol invasion.

In this study, the place and importance of Sadr al-Shari'a, his work *Ta'dil al-ulum*, and its section on logic *Ta'dil al-Mizan* in the history of Islamic logic is discussed, along with his works on the transmitted sciences and his views within the framework of rational sciences. it will open important horizons both concerning him and in terms of scientific objectivity.

## Kur'an'dan Örneklerle Klasik ve İnfornel Mantık

Zeynep ÇELİK\*

 ORCID: 0000-0001-9874-1058

Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran

İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021, 296 Sayfa

ISBN: 978-605-7699-71-8

Ülkemizde yükseköğrenim düzeyinde mantık dersi yalnızca ilahiyat fakülteleri, hukuk fakülteleri ve edebiyat fakültelerinin felsefe bölümlerinde verilmektedir. İlahiyat fakültelerinde bu eğitim, edebiyat fakültelerinden daha az olmakla birlikte; haftada 2 saat/kredi olup, yalnızca bir dönemdir. Dolayısıyla 4 senelik yoğun bir programdan geçen ilahiyat öğrencileri, öğrendikleri mantık konularıyla, diğer derslerin ilgisini kuramakta ve bu nedenle dersin gereksiz olduğunu düşünebilmektedir. İlahiyattaki mantık eğitiminin yetersizliğinden dolayı öğrencilerin mantığı anlaması ve daha da önemlisi onu ilahiyatın temel alanlarıyla ilişkilendirmesi şu anki konjunktürde mümkün görünmemektedir. Değerlendirmesini yaptığımız *Kur'an'dan Örneklerle Klasik ve İnfornel Mantık* isimli çalışma, henüz yayın hayatına girmiş bir eserdir. Eser yukarıda bahsettiğimiz, ilahiyat öğrencilerinin mantık alanı ile ilgili yaşadığı sorunlara bir çözüm önerisi olarak, mantık konularını Kur'an'dan örneklerle başarılı bir şekilde işlemiş, bu vesileyle hem öğrencilerin mantık konularını daha rahat anlayabilmesini hem de öğreticilerin onu anlatırken yaşadıkları zorlukları kolaylaştırmayı hedeflemiştir.

Dört bölümden oluşan eserde, klasik/formel mantık ile klasik olmayan/infornel mantık birbirinden ayrıştırılmadan, bir bütünün birbirini

KİTAP TANITIMI

Geliş Tarihi: 19-12-2021

Kabul Tarihi: 31-12-2021

Yayın Tarihi: 31-12-2021

\* Arş. Gör. Dr., KSU, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, zeynepcelik@ksu.edu.tr

tamamlayan parçaları şeklinde sunularak, okuyucuya yeni bir bakış açısının kazandırılması amaçlanmaktadır. Bu perspektiften hareketle temeller adı verilen birinci bölüm; akıl ve mantık, kavram ve tanım, önerme ve çıkarım olmak üzere üç alt başlıkta ele alınmıştır. Bu bölümde, klasik mantık kitaplarının tasavvurat olarak nitelendirilen kısmında ele alınan; akıl ilkeleri, mantığın tarihçesi, kavram, önerme ve tanım gibi klasik bölümler, Kur'an'dan örneklerle gayet öz ve anlaşılır bir şekilde ele alınmış, gereksiz açıklama ve örneklerden kaçınılmış, radikal yorumlar yumuşatılarak sunulmuştur. Özellikle akıl ilkeleri konusunda Kur'an'dan verilen başarılı örneklerin, öğrencilerin bu konuyu anlamasında ve içselleştirmesinde büyük katkı sağlayacağı muhakkaktır.

İkinci bölüm olan kanıtlar, birinci bölümün aksine sadece klasik mantık kitaplarındaki akıl yürütme konularına değil aynı zamanda informel mantık geleneğinden birçok konuya da yer vermektedir. Bu bölüm, klasik mantık kitaplarındaki akıl yürütme bölümlerinden hem şekil hem de içerik bakımından farklıdır. Öncelikle şekilsel farkı ele alırsak, klasik gelenekte tümdengelimle (kıyas/ta'lil/dedüksiyon) başlayan bölüm bu eserde tümevarımla (istikra/indüksiyon) başlamaktadır. Yazar bunun sebebinin "bir yerden gelebilmek için önce oraya varmak gerekir" şeklinde açıklamaktadır.

İnformel mantıkta kullanılan bazı çıkarım türlerinin kitabın ikinci bölümüne eklenmesi, kitabı içerik bakımından da klasik mantık kitaplarından ayırmaktadır. Yazar tümevarım bölümüne; tekevarım (kondüktif kanıt), enevarım (abdüktif kanıt) ve istatistikî kanıtı, analogi bölümüne ise; örnekli kanıt ve otoriteye dayalı kanıtı eklemiştir. Ayrıca son kısımda informel kanıtlama (toulmin modeli) kısa ve öz biçimde ele alınmış ve kıyas ile karşılaştırılarak; kıyasın ters çevrilmiş haliyle oldukça benzer yönlerinin olduğu başarılı bir şekilde vurgulanmıştır.

Eserin üçüncü bölümünde beş sanat, klasik ve informel mantığın sentezine ilaveten Kur'an'dan örneklerle ele alınmaktadır. Özellikle cedel bölümüne eklenen münazara kısmı, informel mantıkta hakkında çok sayıda çalışma bulunan tartışma geleneğinin, klasik gelenekte halihazırda varolan münazara ilmiyle irtibatının sağlanması açısından gayet önemli bir adım oluşturmaktadır. Ayrıca cedel, hitabet ve safsata bölümlerindeki Kur'an'dan ayetlerle desteklenen açıklamalar, öğrencilerin düşünme becerileri üzerinde olumlu etki yaratması açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla eserin mantık eğitiminin kazanımlarını öğrencilere kısa, öz ve anlaşılır bir üslupla aktarması takdire şayandır.

Eserin dördüncü ve son bölümü olan felsefeler kısmında, mantık ah-lakı ve felsefesi ele alınmıştır. Bu bölümde de diğer bölümlerde olduğu gibi gereksiz uzun açıklamalardan kaçınılmış, öğrencilerin kolayca anlayacağı bir üslup kullanılmıştır. Ayrıca diğer bölümlerde olduğu gibi mantığın radikal yorumlarından uzak durularak, her alanda olması gerektiği gibi mantık alanında da aşırılıklardan uzak durulması gerektiği vurgulanmıştır.

Sonuç olarak değerlendirmesini yapmaya çalıştığımız eserin, bilimsel içerik, formel düzen ve eğitsel amaç boyutlarını ele aldığımızda, özellikle ilahiyat fakültesi öğrencileri için oldukça sade, anlaşılır ve dolayısıyla faydalı bir kaynak olduğunu düşünmekteyiz. Yazarın da iddia ettiği gibi eserde kullanılan yöntem, yani bütün mantık konularının Kur'an'la örneklendirilerek açıklanması, ilahiyat öğrencilerinin mantık konularını daha kolay öğrenmesini sağlayacağı aşikardır. Ayrıca eserin hem formel düşünme hem de pratik düşünme üzerine yaptığı vurgu, mantığın öğretilme amacı olan, diğer ilimlere girişte anahtar rolünün yanı sıra günlük hayatta da onun etkili bir şekilde kullanılabilmesini sağlamaya yardımcı olacağını düşünmekteyiz.


Eseri Türkçe literatürdeki klasik mantık kitaplarından ayıran en önemli özelliği formel ve informel mantığı başarılı bir şekilde sentezlemesidir. Bu sentezde göze çarpan en büyük fark, akıl yürütme konusudur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi klasik gelenekte tümdengelimle başlayan akıl yürütme bahsi, bu eserde tümevarımla başlamıştır. Ancak bu konuda naçizane fikrimiz, bir yere varmak için tümevarımdan önce analoginin kullanılması gerektiğidir. Çünkü tümevarım, analoginin tekillerden elde ettiği sonuçları genelleştirir ve tümel bilgiye yükseltir. Bu noktada akıl yürütme türlerini birbirini tamamlayan süreçler olarak değerlendirebiliriz. Diğer bir deyişle analogi olmadan tümevarımın, tümevarım olmadan da tümdengelim olamayacağını düşünmekteyiz.

Son olarak eser, literatüre katkı sağlayan, mantık alanında farklı bir perspektif geliştirmeye çalışan, hem öğreticilerin hem de öğrencilerin yararlanabileceği bir eser olmakla birlikte, klasik mantığın formel kalıplarını kırmaya çalışan eserler arasında yerini almıştır.



## İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı -Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği-

Adem EVMEŞ\*

 ORCID: 0000-0001-6934-4221

Mehmet ÖZTURAN

İstanbul: Klasik yayınları, 2020, 253 sayfa

ISBN: 978-975-2484-49-8

Tanıtımını ve değerlendirmesini yapacağımız bu eser, Mehmet Özturan tarafından 2013 yılında tamamlanan Doktora tezinin kisve-i tab'a bürünmüş halidir. Eser giriş, dört bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Genel olarak eserin giriş bölümünde çalışmanın sınırları, amacı ve eserin kaynaklarından bahsedilmektedir. Birinci bölümde mantık açısından tasavvur başlığı altında bilgi ve kısımları incelenmektedir. İkinci bölümde ise düşünce ve mantık konularına değinilirken; üçüncü bölümde tasavvur ve mefhum başlığı altında genel olarak beş tümel konusu; dördüncü bölümde ise tarif konusu ele alınmaktadır. Son bölümünde ise yazar ulaştığı sonuçları ifade etmektedir.

Yazar, çalışmanın giriş bölümünde konu itibariyle üç bileşenin olduğunu bizlere bildirir. Bu bileşenlerden birincisi müteahhir dönem tabiridir. Söz konusu yazar müteahhir dönem nitelemesi ile İbn Sînâ'yı ve İbn Sînâ sonrasında gelişen mantığı kastetmektedir. İkinci bileşen ise mantıktır. Mantık, riayet edildiği takdirde düşünürken insan zihnini hatalardan koruyan külli kuralları içeren bir alet ilmidir. Üçüncü bileşen ise tasavvurât kavramıdır. Yazar tasavvurât kavramını, kitabın başlığına "kavram mantığı" olarak yansıtmıştır. Tasavvurât, kavramsal meçhule ulaşabilmek adına kuralların yer aldığı bölümdür.

KİTAP TANITIMI

Geliş Tarihi: 26-10-2021

Kabul Tarihi: 31-12-2021

Yayın Tarihi: 31-12-2021

\* Dr. Öğretmen/ Milli Eğitim Bakanlığı. adememes\_71@hotmail.com

Yazar, eserinin birinci bölümünde mantık açısından tasavvur kavramını ele alır. Söz konusu *Şemsiyye* eserinde bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesi olarak tanımlanan bilgi (ilim), hükümsüz tasavvur ve hükümle birlikte bulunan tasavvur olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Hükümsüz tasavvur genellikle mantık kitaplarında “et-tasavvur fakat”, “et-tasavvur lâ hükme meahu”, “et-tasavvuru’s-sazec”, “hükümsüz hudûrî zihnî” olarak ifade edildiğini görmekteyiz. Klasik meşhur taksim bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırdığı yerde Kâtibî bu sınıflamada kullanılan kavramları kayıtlayarak ortaya koyduğu terimler Kutbüddin Râzî tarafından kabul görmektedir. Yazar burada ortaya çıkan problemin “tasavvur” kavramının müşterek olmasından kaynaklandığını dile getirerek, Kâtibî ve Kutbüddin Râzî’nin ortaya koyduğu çözüm önerilerinin geçerli olduğu kanaatindedir.

Mutlak tasavvur olarak ifade edilen bilginin ikinci kısmını hükümlü tasavvur oluşturmaktadır. Klasik mantık kitaplarında hükümlü tasavvur, tasdik olarak adıyla ifade edilmektedir. Bu konu başlığında ilk olarak yazar, hükümsüz tasavvurun, hükümlü tasavvurdan neden önce ele alındığı konusuna değinir. Söz konusu hükümlü tasavvurun meydana gelebilmesi için hükümsüz tasavvurların bir araya gelmesi gerekir. Yazar hükümsüz tasavvur konusunda olduğu gibi hükümlü tasavvur konusunu; metin-şerh-haşiye bağlamında yani Kâtibî’nin *Şemsiyye* metni, Kutbüddin Râzî’nin şerhi ve Cürçânî’nin haşiyesi bağlamında inceler.

Mürekkep olan tasdik kavramının meydana gelebilmesi için mahkûm aleyh, mahkûm bih, hükümsel nisbet ve hükmün olması gerekir. Hüküm ise bir şeyi başka bir şeye olumlayarak ya da olumsuzlayarak isnad etmek olarak tanımlanmaktadır. Yazar hüküm ve hükümsel nisbet arasındaki farka değindikten sonra *Şemsiyye* metninde yer almayan ancak şerhinde tartışmaya açılan hüküm ve tasdik kavramları hakkında incelemede bulunur. Tartışmaya açılan ilk husus hüküm kavramının tanımında yer alan *icâb* ve *selb* kavramlarının çağrıştırdığı anlamlardır. Müteahhir dönem mantıkçılarına göre hüküm kavramındaki *ikâ* ve *intizâ* kavramları insan nefsinin fiillerinden olduğundan hüküm bir idrak türü olarak kabul edilemez. Cürçânî ise hükmün bir tür idrak olduğunu belirtir. Fahreddin Râzî ise “hüküm idrak değildir.” yaklaşımını benimsemektedir. Söz konusu Râzî’ye göre hüküm idrak olmadığından dolayı tasdik üç tasavvurun toplamına hükmün eklenmesiyle meydana gelir. Üçüncü yaklaşım ise hukemânın görüşüdür. Hukemâya göre tasdik hükümden ibarettir.

Yazar ikinci bölümde düşünme ve mantık konusunu incelemektedir. Düşünme, bilinmeye ulaşmak için bilinen şeylerin tertib edilmesidir. Yazar, düşünmeyi tanımladıktan sonra tanımla ilgili incelik ve açıklamalara değinmektedir. Söz konusu tanımda “tertîb”, “şeyler”, “bilinen şeyler” vb. kavramlar yer almaktadır. Tanımda yer alan “şeyler” ifadesi ile tertibin ancak ve ancak iki ve ikiden fazla şey arasında olabileceği gerçeğine işaret etmektedir. Tanımda bilmemek anlamına gelen “cehl” kavramı “li’t-teeaddî ilâ mechûlin” ibaresiyle düşünmenin tanımın yer almıştır. Felsefe ve mantıkta meçhul kavramı ile bilinmeyen ancak bilinmesi istenen şeyler kastedilmektedir. Meçhul mutlak anlamda bilinmez olamaz. Zira bu durumda bilinmesi mümkün olmazdı. Aynı şekilde şeyler her yönüyle bilinseydi bu durumda bilinen bir şeyi bilmeyi istemek gibi imkansız bir duruma yol açardı.

Yazar, düşünme hakkında yaptığı bu değerlendirmelerden sonra düşünme ve hata kavramlarından yola çıkarak mantığın gayesini ortaya koymaya çalışır. Nazarî bilgilerin, tertib edilirken bazen hatalı bir şekilde düzenlenmesi sonucunda çelişkili sonuçların ortaya çıkması aşikârdır. Burada hatalar epistemik içerikler yani maddeden kaynaklanabileceği gibi formel yapılardan da kaynaklanabilir. İslam mantıkçıları zaruri bilgilerden nazari bilgilerin elde edilmesinde düşülen hatalardan korunabilmek için bir kanuna ihtiyaç duyulduğunu belirtirler. İşte bu ihtiyacı gidebilecek olan mantık ilmi *Şemsiyye* metninde “uyulduğu takdirde zihni düşüncedeki hatalardan koruyan kanunî bir alet” olarak resmedilmiştir. *Şemsiyye* müellifi ve şarih Kutbuddin Râzî, mantığın alet olması yönüne dikkat çekerek, mantığı alet ilmi olarak tanımlamışlardır. Mezkûr tanımında yer alan “alet” ifadesi fail ile münfail arasında yer alıp, failin etkisini münfaile iletmede aracı olan illettir. Yazar, uzak illetle malul arasında yer alıp, uzak illetin etkisini malule iletilmesinde herhangi bir fonksiyonu olmayan illete alet değil, “mutavassıt illet” denildiğini bizlere aktarır.

Yazar, mantığın tanımında yer alan inceliklere ve açıklamalara değindikten sonra *Şemsiyye* metni ve şerhi üzerinden mantığın konusunu ortaya koyar. Mantığın konusunu ortaya koyarken İbn Sînâ ve İbn Sînâ sonrası mantıkçılar arasında karşılaştırmalarda bulunarak, mantığın konusu hakkında bizlere bilgiler sunar. Bir ilim dalında konu ne ise konuya zâtî olarak yüklenen arazlar incelenir. Yazar, bir ilmin konusunun nasıl tespit edileceğini tespit ettikten sonra mantık ilminin konusunu Kutbuddin Râzî’nin açıklamalarına bağlı olarak tespit eder. Kutbuddin Râzî mantık ilminin konusunu belirlerken Kâtibî ile aynı görüşleri paylaşarak ve

mantık ilminin konusunun “tasavvurî ve tasdikî malumât” olduğunu söyler. Mantığın konusu olarak tasavvurî ve tasdikî bilinenler, görüşünü benimseyen Kâtibî, bu görüşü ile İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’den ayrılır. Kâtibî *Şemsiyye*’deki bu görüşü ile Hûnecî’nin *Keşfu’l-esrâr* eserinin etkisinde olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Yazar üçüncü bölümde tasavvur ve mefhum kavramları üzerinde incelemede bulunarak, kavram mantığının ilkelerini (mebâdi) oluşturan beş tümel konusunu ele alır. Mezkûr eserde yazar ilk olarak “mefhum” ve “tasavvur” kavramları arasındaki ilişkiye değinir. Söz konusu “zihinsel suretler” kendisi için kavramlar tayin edilmesi açısından “mana” adını alır. Kavramlarla dile getirilmeyen “zihinsel” suretler ise “tasavvur” adını alır. Yazar bu ön bilgileri bize sunduktan sonra beş tümel konusuna hazırlık mahiyetinde küllî ve cüz’î kavramlarını ve zâtî- arazî kavramlarını inceler.

Küllî ve cüz’î kavramına ilişkin Kâtibî’nin yapmış tanımlar, İbn Sînâ’nın yapmış olduğu tanımların aynısıdır. Bu doğrultuda yazar, Fahreddin Râzî ve Hûnecî’den Kâtibî’ye doğru uzanan bir doğrultuda İbn Sînâ’cı yaklaşımın değişmediğini söylemektedir. Söz konusu *Şemsiyye* eserinde Kâtibî küllî kavramı, tasavvur edilmesi halinde kendisinde ortaklığın oluşmasına mâni olmayan olarak ifade ederken; cüz’î kavramı ise kendisinde ortaklığa mâni olan olarak ifade edilmektedir. Mantık ilmi tümelleri incelediği için yazar, küllî kavramları altında yer alan fertleriyle ilişkisine göre değerlendirir. Söz konusu küllî kavram, fertlerine ait mahiyetin kendisi veya fertlerine ait mahiyetin dehilinde ise “zâtî”; fertlerine ait mahiyetin haricinde ise “arazî” adı verilir. Yazar daha sonra beş tümel olarak isimlendirilen nev, cins, fasıl, özgü araz ve genel arazı inceler. Beş tümeli ele alırken ilk olarak *Şemsiyye* metninde yer alan açıklamalara yer vererek daha sonra Kutbüddin Râzî’nin konuya ilişkin yorumlarını ele alır.

Kavram mantığının temel konularından bir diğeri de tarif teorisidir. Söz konusu tarifi bilgisine ulaşabilmek için kavramsal bilgilere sahip olmamız gerekir. Çünkü tarif, kavramsal bilinenlerin kavramsal meçhule ulaşabilmesi için uygun şekilde tertip edilmesi ile elde edilmektedir.

*Şemsiyye* metninde Kâtibî doğrudan tarif kavramını kullanmaz. Bunun yerin tanımlayan-tanımlanan ilişkisi bağlamında muarraf-muarraf kavram ikilisine yer verir. Yazar tarif konusunu ele aldığı bu bölümde tanım konusuyla ilgi değerlendirmelerde bulunur. İlk olarak tanımlanan

Adem EVMEŞ

şeyin, hakikatiyle tasavvur edilmesi konusuna değinir. İkinci olarak bir şey, tasavvur edildiğinde kendi dışında kalan şeylerin bütününden ayırt edilmesinin gerekliliğidir. Yazar konunun devamında muarraf-muarraf arasındaki ilişkiye değinerek, söz konusu iki ögenin birbiriyle özdeş olmaması gerektiğini belirtir. Zira tarif eden, tarif edilenden önce bilinmektedir. Ancak bir şey kendinden önce bilinemez. Tanımın meydana gelebilmesi için tarif eden ile tarif edilenin birbirine eşit olması gerekir.

Tarif, tanım (had) ve betim (resm) olarak ikiye ayrılır. Yazar bu konuda İbn Sînâ'nın dile getirdiği mahiyet ve zâtî kavramları arasında ayrımın gözetilmemesi sonucu ortaya çıkan problemi ele alarak inceler. Devamında ise tanımın bileşik mi yoksa basit mi olduğu problemini ele alır. Söz konusu İbn Sînâ'ya göre tanım bileşiktir. Bu durumda tek başına arazlarla tanım yapmak mümkün olmamaktadır. Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'ye göre tanım basit veya bileşik olabilir. Tarifin ikinci kısmını betim oluşturur. Betim ise tarif edilenin, kendisi dışında kalan şeylerin tümünden ayırt edilmesini sağlar. Yazar özellikle buradan Cürcânî'nin Kutbuddin Râzî'yi eleştirir mahiyette dile getirdiği, arazlarla hem tanım hem de betim yapılabileceği görüşünü ele alarak inceler.

Tarif konusunda son olarak tanımda uyulması ve kaçınılması gereken şartlar ele alınmaktadır. Yazar ilk olarak İbn Sînâ'nın *el-İşârât'* ta konu ile ilgili ifadelerinin kısa bir özetini sunduktan sonra Kâtibî ve Kutbuddin Râzî ile karşılaştırma yapar. Söz konusu tanımda bilgi ve bilgisizlik bakımından eşit olan şeylerden kaçınmak gerekir. İkinci olarak tanımda kısır döngü (devr) bulunmamalı. Son olarak tanımda tuhaf, delaleti açık olmayan ifadeler kullanılmamalıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Özturan, yaptığı bu çalışma ile İbn Sînâ sonrası kavram mantığını Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'yi esas alarak incelemiştir. Yapılan bu çalışma mantık alanına önemli bir katkı sağladığı kanaatindeyiz. Kavram mantığı üzerine çalışma yapacak olan araştırmacılara önemli bir rehber niteliğine sahip olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.