

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN-İ HAZM'DA TANIM TEORİSİ

İbrahim ÜLBEĞİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU

İZMİR-2022

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum İbn-i Hazm'da Tanım Teorisi adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

07/07/2022

İbrahim ÜLBEGİ

İMZA

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İbn-i Hazm'da Tanım Teorisi

İbrahim ÜLBEĞİ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Klasik mantığın iki ana konusu vardır. Bu konulardan birincisi, modern mantıkçılar tarafından kavramlar mantığı olarak isimlendirilen tasavvurât, ikincisi ise kıyas mantığı olarak bilinen tasdikât'tır. Tasavvurât başlığı altında kavramlar ve tanım konusu ele alınırken; tasdikât bahsinde önermeler, akıl yürütme ve akıl yürütme biçimleri ve bunların uygulama alanı olarak görülen beş sanat ele alınmaktadır.

Tasavvurât başlığı altında kavramların ele alınmasındaki amaç doğru ve tutarlı bir tanım anlayışına geçmektir. Tanım, insanların bir şey hakkında bilgi edinmesini sağlayan temel unsurdur. Üzerinde konuşulan şeyin tanımı veya sınırları belirlendiği zaman o şey hakkında daha rahat konuşulur ve daha kolay anlaşma sağlanabilir.

Bu çalışmada İslam düşünce geleneğinde Zahirîlik mezhebinin sistemleştiricisi olarak kabul edilen İbn Hazm'ın tanım anlayışı ele alınmıştır. Mantık ilminde üzerinde pek fazla durulmayan Endülüslü âlimin, Zahirî kimliği ile mantığa nasıl baktığı ve ilimleri nasıl ele aldığı incelenmiştir.

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın mantık anlayışının nasıllığı üzerinde durulmuş ve bu ilim hakkında yazmış olduğu *et-Takrîb* adlı eseri tanıtılmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde İbn Hazm'a göre beş tümel ele alınmıştır. İbn Hazm'ın tanım anlayışına ön hazırlık olması için onun beş tümel anlayışı ile Aristotelesçi mantıkçıların beş tümel hakkındaki açıklamaları karşılaştırılarak bir değerlendirme yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise

İbn Hazm'ın farklı eserlerinde yapmış olduğu bazı kavramlar seçilerek onun mantık ilmi açısından tanım anlayışının ne ve nasıl olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, et-Takrîb, Tanım, Tasavvurât, Endülüs, Mantık.

ABSTRACT
Master's Thesis
Definition Theory of İbn-i Hazm
İbrahim ÜLBEĞİ

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious
Philosophy and Religious Program

Classical logic has two main topics. The first of these issues is the tasawwurat/conception, which is called the concept logic by modern logicians, and the second is the judgmental logic, tasdigat/assent. Concepts and definition are discussed under the title of tasawwurat, while proposition, reasoning and style of reasoning, and the five arts that are considered to be the field of their application are discussed in the subject of tasdigat.

The purpose of addressing concepts under the title of tasawwurat is to move to a correct and consistent understanding of definition. Definition is the essential element that allows people to learn about something. When the definition or boundaries of what is being discussed are determined, it is more convenient to talk about this thing and it can be agreed more easily.

In the present study, the definition understanding of Ibn Hazm, who is considered to be the systematizer of the Zahirism sect in the Islamic thought tradition, is discussed. The article examines how the Andalusian scholar, who has not been examined much in the science of logic, looks at logic with his Zahiri identity and how he approaches the sciences.

This thesis consists of three chapters. In the first chapter, Ibn Hazm's understanding of logic was emphasized and his study et-Takrîb, which he wrote about this science, was tried to introduce. In the second chapter, according to Ibn Hazm, five predicables are discussed. In order to be a preliminary preparation for Ibn Hazm's understanding of definition, an evaluation was made by

comparing his understanding of the five predicables and the statements of Aristotelian logicians about the five predicables. In the third chapter, by selecting some notions from Ibn Hazm's different studies, it is revealed how his understanding of definition is in terms of logic science.

Keywords: Ibn Hazm, et-Takrîb, Definition, Tasawwurat, Andalus, Logic

İBN-İ HAZM'DA TANIM TEORİSİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM VE MANTIKÇI KİŞİLİĞİ

1.1. İBN HAZM'IN HAYATI	6
1.2. BİR MANTIKÇI OLARAK İBN HAZM	8
1.3. İBN HAZM'IN MANTIK HOCALARI	17
1.4. ET-TAKRÎB ADLI ESERİN MUHTEVASI	18
1.4.1. Eserin Mantık İlmi Açısından Önemi	20
1.4.2. Eserin Yazılış Amacı	22
1.4.2. Eserin Yazılış Tarihi	23
1.4.3. Eserin Farklı İsimleri	24
1.4.4. Eser Hakkında Yapılan Çalışmalar	25

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'DA TASAVVURLAR MANTIĞI

2.1. KAVRAM	28
2.1.1. Delâlet ve Çeşitleri	29
2.1.2. Kavramların Çeşitli Delâletleri	32
2.1.2.1. Mâhiyet, Hakikat ve Hüviyet	32
2.1.2.2. İçlem ve Kaplam	32
2.1.3. Lafız Çeşitleri	34
2.1.4. Zâtî ve Arazî Kavram	36
2.2. İBN HAZM'DA BEŞ TÜMEL	36
2.2.1. Cins	37
2.2.2. Tür	44
2.2.3. Ayrım	48
2.2.4. Hassa	55
2.2.5. Araz-ı Âmm	58

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'DA TANIM TEORİSİ

3.1. TANIM VE FONKSİYONU	62
3.2. TANIM VEYA KAVLÜ'Ş-ŞÂRİH	74
3.3. İBN HAZM'A GÖRE BAZI TANIM KURALLARI	79
3.4. İBN HAZM'DA BAZI TANIM ÇEŞİTLERİ	81
3.4.1. Formel Yapılarına Göre Tanım	81
3.4.1.1. Hadd-i Tam	83
3.4.1.2. Hadd-i Nâkıs	86
3.4.1.3. Resm-i Tam	87
3.4.1.4. Resm-i Nâkıs	88
3.5. VARLIK DURUMUNA GÖRE TANIM ÇEŞİTLERİ	90
3.5.1. Lafzî (Adsal-Nominal) Tanımlar	91
3.5.2. Gerçek (Hakikî-Reel) Tanımlar	92

3.6. BELİRSİZLİĞİ KALDIRMAYA YÖNELİK TANIM	93
3.7. İLHAM VERİCİ TANIM	96
3.8. ALANLARINA GÖRE TANIM	97
3.9. İBN HAZM'DA TANIMLANAMAZLAR	100
3.10. TANIM-TAKSİM İLİŞKİSİ	104
SONUÇ	107
KAYNAKÇA	114

KISALTMALAR

a.s.	aleyhi's-selam
b.	bin/ibn (oğlu)
bkz	bakınız
c.c.	celle celâlühü
çev.	çeviren
h.	hicrî
hz.	hazreti
m.	miladî
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
m. ö.	milattan önce
m. s.	milattan sonra
nşr.	neşreden
s.	sayfa
ss.	sayfalar arası
sav.	sallallahu aleyhi's-selam
trc.	tercüme
trs.	tarihsiz
thk.	tahkik
ö.	ölüm
sad.	sadeleştiren
vb.	ve benzeri
yrs.	yersiz (basım yeri yok)

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Hocalar	s. 18
Şekil 2: Sesler	s. 31
Şekil 3: İçlem ve Kaplam	s. 33
Şekil 4: Tümeller	s. 52

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Amacı, Yöntemi ve Kaynakları

Orta Çağ'da dünyanın belli bir kesimi karanlıklar içerisindeyken o karanlığın meşalesinin hiç şüphesiz İslâm medeniyeti olduğu söylenir. Hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda İslâm dünyasında ilim, tıp, sanat, edebiyat, mimari ve musiki gibi hemen her alanda zirve eserler vücuda getirilmiştir. Müslümanları bu ilimlere teşvik eden amillerin başında ise, ortaya çıkan araştırmalara bakarak, Kur'ân ve Sünnetin olduğunu anlamaktayız. Kur'ân'ın bu teşvik edici ruhu sadece Doğu İslâm coğrafyasında değil Endülüs'te de kendisini göstermiştir. Batı dünyasında İslâm hâkimiyeti tam sekiz asır varlığını sürdürmüştür. Bu zaman aralığında kayda değer birçok ilim adamı yetişmiş ve eserler yazılmıştır. Endülüs coğrafyasında yetişen âlimler denilince akla ilk gelen isimlerden biri de İbn Hazm (ö. 456/1064)'dır.

Endülüs'te Zahirî mezhebinin büyük temsilcilerinden ve aynı zamanda ikinci imamı olan İbn Hazm, şer'î meselelerde aklın kullanılmasını savunanlara karşı eleştirilerde bulunmuştur.¹ O, fıkha ve kelama dair bazı eserlerinde, şer'î ilimlerde analoginin kullanılmasına karşı çıkmış ve onu eleştirmiştir.² Ancak o, mantık ilminin önemine dair bazı dikkat çekici değerlendirmelerde de bulunmuştur. İbn Hazm'ın buradaki tutumu tezatmış gibi gözükse de bu konu ayrıntılı biçimde araştırma ve incelemeye tabi tutulduğunda onun derin bir ilmi kişiliğe sahip olduğunu görebiliriz. Tezat gibi görünen bu özelliğinin yanı sıra hayatı boyunca tek bir yöntem ile yetinmeyen İbn Hazm, ilmi hayatına Mâlikîlerin yol ve yöntemleriyle başlamıştır. Ancak zamanla bu düşüncüyü terk edip eleştirmiş, Şafii mezhebinin yöntemini benimsemiş ve Zahirî mezhebinin sistemleştiricisi olmuştur. O, hayatının geri kalan kısmında ilmi hayatını Zahirî metodolojisi ile sürdürmüştür.³

Bu bilgilerden hareketle müellifimizin, bir düşünceye körü körüne bağlanmayıp kendine has bir yönteminin olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu

¹ Bkz: İbn Hazm, **Usûl-i Dîn**, trc. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 64-72; İbn Hazm, **Efdâliyet ve Taklit Üzerine Mülâhazalar**, trc. Murat İnan-Mehmet Güneş, İ'tisam Yayınları, İstanbul, trs. s. 58.

² Fadıl, İ. Abdullah, "İbn Hazm'ın Din Hukuku İle İlgili Meselelerde Kıyası Reddedişiyle İlgili Notlar", İbn Hazm, **Usûl-i Dîn** içinde, s. 91.

³ H. Yunus Apaydın, **İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni**, İsam Yayınları, İstanbul, 2004, s. 21.

özelliğinin yanı sıra kendi görüşünde olmayanları da sert bir dille eleştirmesi bizlere yönteminin yer yer burhanî olmaktan çıkıp cedele dönüştüğünü göstermektedir. Onun bu cedelî yöntemi, kendisi gibi cedeli bir dili benimseyen bazı kişiler tarafından birçok sıkıntıya uğratılmasına da sebep olmuştur.⁴

İslâmi ilimler başta olmak üzere felsefe ve mantık alanında birçok eser veren İbn Hazm, bazı âlimler tarafından övülmüş, bazıları tarafından da yerilmiştir. Eleştirilme sebeplerinden biri, her alanda eser yazan birisinin bütün alanlarda uzman olamayacağı, bunun sonucunda da ortaya koyduğu eserlerde eksik ve yanlışların ortaya çıkabileceğidir.⁵ Bu eleştirilerin bazıları İbn Hazm'ın siyasette aktif olduğu dönemlerdeki rakiplerinin bazı haksız isnat ve tutumlarından kaynaklanmış olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu tür yorumlara da ihtiyatla yaklaşılmalıdır. İslâm düşünce geleneğinde bir taraftan hasımlarının eleştirilerine maruz kalırken diğer yönden de sevenleri tarafından övgüyle bahsedilen âlimimiz hakkında Zehebî'nin (ö. 748/1348) aktardığı bir rivayete göre Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Hazm'ın her alanda eser yazmasının keskin zekâsından ve kuvvetli hıfzından kaynaklandığını belirtmektedir.⁶ Ancak müellifimizin bu gayreti, modern çalışmalarda pek fazla değer bulduğu söylenemez. Endülüslü müellif, kendisinden sonraki birçok âlim üzerinde etkili olmuş ancak ondan yararlananlar ve ona dayalı şöhret bulanlar kendisinden daha çok anılır olmuştur.⁷

İslâm düşünce geleneği içerisinde Zahirîlik olarak bilinen mezhebin öncüsü olan İbn Hazm, ilke olarak -genellikle- nassların zahirî anlamına göre anlaşılmasını ve ona göre amelde bulunulmasını kabul etmektedir. Endülüslü âlimin usûl ve yönteminin temel hareket noktalarından biri Kur'ân ve Sünnet'in hakikate uygun ilk anlamlarının kabul edilmesidir. Onun böyle bir yol benimsemesi kendisinin realist⁸ bir ilmi karakterde olduğunu bizlere göstermektedir. Bu bakımdan İbn Hazm'ın, İslâm düşüncesinin ilk realist teologlarından olduğu söylenir.⁹ Bu bağlamda müellifimizin

⁴ Buna, kitaplarının yakılması ve sürgün edilmesi gibi örnekler verilebilir. Daha fazla bilgi için bkz: Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1. Baskı, 1998, Cilt: 3, s. 230; Muhammed Ebu Zehra, **İbn Hazm**, trc. Osman Keskiöğlu, Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1996, s. 41, 48.

⁵ Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, Cilt: 3, s. 230.

⁶ Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, Cilt: 3, s. 228.

⁷ Taha Yılmaz, **İbni Hazm'ın Düşüncesinde Mantığın Yeri**, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Mantık Yüksek Lisans Tezi, 2008, ss. 107-115.

⁸ Realist kavramı ile İbn Hazm'ın batınî bir tavrı benimsemediğini ifade ediyoruz.

⁹ Taha Yılmaz, **İbni Hazm'ın Düşüncesinde Mantığın Yeri**, s. 2.

mantık ilmine nasıl yaklaştığı da bizim için merak edilip araştırılması gereken önemli bir konudur. Zira onun bu yönteminin mantık konularını ele alırken mantık anlayışına da sirayet edip etmediği araştırılması gerekli bir husus olarak merak celbetmektedir. Yine onun kavramları nasıl ele aldığı ve incelediği, Aristoteles (m. ö. 384/322) geleneğinden ne kadar etkilendiği ve ne kadar ayrıldığı tespit edilmesi gereken kayda değer bir çalışma olarak görmekteyiz.

Biz de bu çalışmamızda Endülüslü meşhur bir âlim olan İbn Hazm'ın mantık ilmi hakkında yazdığı eserinin, mantık sahasında yerinin ne olacağını tespit etmeyi amaçladık. Ayrıca olgunluk döneminde yazdığı bazı eserlerden de yararlanarak kendisinin kavram anlayışını ve kavramları nasıl tanımladığını ortaya koymaya çalıştık. Bunu klasik İslâm mantık geleneğinde yapılan çalışmalara destek bir çalışma olmasını ümit ederek yaptık. Bu bağlamda âlimimizin kavramlar dünyasının, fikir ve ilim hayatının neliği hakkında bilgi sahibi olmak için o dünyayı oluşturan, onun mantık ilmine zemin hazırlayan düşünceleri araştırmayı ve çıkan sonuçları ortaya koymayı değerli gördük.

Bu çalışmamız, bugüne kadar incelenmemiş bir konu olarak İbn Hazm'ın tanım anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir. Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu tezin giriş bölümünde araştırmamızın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümünde İbn Hazm'ın hayatı ve ilmi kişiliği hakkında genel bilgilere değinerek kısaca kendisi hakkında bilgi sahibi olmayı hedefledik. Türkiye'de fıkıh başta olmak üzere kelim, hadis gibi temel İslâm Bilimleri alanında İbn Hazm üzerine birçok araştırma yapılmış ve araştırmaların hemen hemen hepsinde İbn Hazm'ın hayatı hakkında tekrar bilgilere yer verilmiştir. Araştırma konumuzun hedefinden ayrılmamak ve tezimizin de hacmini arttırmamak için İbn Hazm'ın hayatı hakkında önemli gördüğümüz bilgileri kaydettik. Müellifin hayatı hakkında yazılan kitap, tez ve dergileri de değerlendirerek kaynaklarımızda gösterdik. Bu bölümdeki hedefimiz, İbn Hazm'ın mantık ilmine bakışı ve onun mantık ilmi hakkındaki düşüncesinin İslâm mantık tarihindeki yerini tespit ederek, göstermeye çalışmaktır. Bunu yaparken, İbn Hazm'ın mantıkçı kişiliğinin anlaşılmasına zemin oluşturmaya bakımından hayatını, mantığa dair yaklaşımını, mantık ilmi hakkında yazdığı *et-Takrîb* adlı eserinin muhtevasını, yazılış amacını ve tarihini, mantık ilmini kimlerden

öğrendiğini, mantık ilmindeki yeri ve önemini, bu alanda İbn Hazm üzerine yapılan çalışmaları ve benzeri konuları ele almayı uygun gördük.

İkinci bölümde, İbn Hazm'ın tanım anlayışının anlaşılmasına yönelik bir ön hazırlık bağlamında onun terim ve kavram hakkındaki görüşlerini ve kavramlar mantığının diğer basamağı olan beş tûmeli işleyişini ele aldık.

Üçüncü bölümde ise tezimizin ana konusu ve aynı zamanda tasavvurat mantığının hedefi olan tanım konusunu işledik. Bu bölümde tanımın ne olduğu, tanımın önemi, tanım çeşitleri, tanımlanamayanlar ve tanımın şartları gibi başlıklar açarak bu minvalde İbn Hazm'ın tanım anlayışını ortaya koymayı hedefledik.

Tezimizde birinci dereceden kaynak olarak İbn Hazm'ın mantık ilmi ile ilgili yazdığı *et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzî'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye* eserinin Türkiye Yazma Eserler Kurumunun tercümesi¹⁰ ve Abdü'l-Hakk bin Molla Hakkı *et-Türkmânî*'nin 2007 yılında bu eser üzerine yaptığı Arapça tahkik çalışmasını¹¹ kullandık. Bu iki eserden aldığımız bilgilerin karışmaması için dipnotlarda tahkik çalışmasını thk. kısaltması ile belirttik. Daha sonra müellifin dinler tarihi alanında meşhur olan *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*¹² adlı eserinden yararlandık. İbn Hazm'ın kelam ilmi hakkında açıkladığı bazı kavramların yer aldığı *Tefsîru Elfâz Tercî beyne'l-Mütekellimîn fi'l-Usûl*¹³ adlı risalesine de başvurduk. Yine onun en önemli eserlerinden biri olan *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*¹⁴ adlı fıkıh usulü eserinden, bazı ıstılâhî kavramları nasıl ele aldığını görmek için, örnekler seçtik. İbn Hazm'ın aşka dair yazdığı *Tavku'l-Hamâme*¹⁵ ve ahlaka dair

¹⁰ Bkz: İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzî'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye*, trc. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2018. Metin içinde kısaltma olarak *et-Takrîb* ismini kullandık.

¹¹ Bkz: İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzî'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye*, thk. Abdü'l-hakk Bin Molla Hakkı *Et-Türkmânî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1. Baskı, 2007.

¹² Bkz: İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, trc. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2007. Metin içinde kısaltma olarak *el-Fasl* ismini kullandık.

¹³ İbn Hazm'ın bu risalesinin içinde bulunduğu eser için bkz: İhsan Abbas, *Resâilu İbn Hazm*, el-Müessesetü'l-Arabiyyeli'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut, 1987, Cilt: 4, ss. 407-416; İbn Hazm, *Beş Risale*, trc. Murat Serdar, İlke Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2019, ss. 87-106.

¹⁴ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, yrs. trs. Metin içinde kısaltma olarak *el-İhkâm* ismini kullandık.

¹⁵ Bkz: İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme fi'l-Ulfe ve'l-Ullâf*, trc: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, 30. Baskı, 2020.

yazdığı el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâvame'ti'n-Nüfûs¹⁶ adlı kitaplarına başvurduk. Bunların yanında çeşitli filozofların kitaplarından, günümüzde yazılan mantık kitaplarından, konumuzla bağlantılı olan tez ve makalelerden de istifade etmeyi ihmal etmedik. Tüm bu eserlere dayalı olarak onun tanıma dair vermiş olduğu açıklamalarını tasnif edip, örnekleriyle inceleyip değerlendirmeye çalıştık.

Çalışmamızın hazırlık aşamasında Türkiye'de, tanım ile ilgili çalışmalar hakkında bilgi veren bazı kitapları tespit ettik ve okuduk. Böylece araştırma konumuz olan İbn Hazm'ın Tanım Teorisi'nin nasıl olması hakkında hem detaylı bilgi edindik hem de fikir sahibi olduk. Hazırlık aşamasında okuduğumuz bazı çalışmalar şunlardır: Prof. Dr. İbrahim Çapak'ın; İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı, Prof. Dr. Abdülkuddûs Bingöl'ün; Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi, Mehmet Özturan'ın; İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı; Kâtibi ve Kutbüddin Râzî Örneği eserleridir. Bu çalışmalarda İbn Hazm'ın tanım teorisinin ne olduğu hakkında bilgi bulunmasa da bunlardan tanım teorisinin neliği hakkında ayrıntılı bilgi edinmeye gayret ettik. İşte yaptığımız bu hazırlık ışığında, İslâm mezhepler tarihinde Zahirî görüşünün sistemleştiricisi ve büyük imamlarından olan İbn Hazm'ın tanım anlayışını detaylı bir şekilde ortaya koyup değerlendirmeye çalıştık.

¹⁶ Bkz: İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâvame'ti'n-Nüfûs**, trc. Cemal Aydın, Sufi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2020.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM VE MANTIKÇI KİŞİLİĞİ

1.1. İBN HAZM'IN HAYATI

Endülüs'ün seçkin ailelerinin oturduğu ez-Zâhire¹⁷ mahallesinde aristokrat bir ailenin çocuğu olan İbn Hazm¹⁸, h. 384/m. 994, yılında Endülüs Emevî Devleti'nin başkenti Kurtuba'nın (Cordoba) doğu kesimindeki Rabaz-ı Minyetü'l-Muğire'de gözlerini dünyaya açmıştır.¹⁹ Yakûb el-Hamevî (ö. 626/1229)'nin Mu'cemü'l-Udeba adlı eserinde ise onun doğum tarihi hicrî 383 yılı olarak rivayet edilmiştir.²⁰ Asıl adı Ali, künyesi ise Ebû Muhammed'dir. Genellikle eserlerinde Ebû Muhammed künyesini kullanmaktadır. Örneğin, Tavku'l-Hamâme fi'l-Ulfe ve'l-Ullâf, el-Faslü Beyne Ehli'l-Ehvâi ve'n-Nihel, et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve fi'Reddi alâ Ehli'l-Akvâli ve'l-Fâsida gibi eserlerinde Ebû Muhammed künyesini kullanmaktadır. Onun tam adı; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. Galib b. Sâlih Half b. Süfyân İbn Yezîd el-Kurtubî el-Endülisî'dir. Ancak o, İbn Hazm olarak şöhret bulmuştur. İbn Hazm'a Endülüslü olduğu için Endelüsî, çocukluk ve gençlik dönemlerini daha çok Kurtuba şehrinde geçirdiği için Kurtubî ve Zahirî mezhebinin de asıl temsilcilerinden olduğu için ez-Zahirî ve el-İmam sıfatları da atfedilmektedir.²¹

İbn Hazm'ın etnik kökeni hakkında farklı değerlendirmeler bulunmakla beraber, kaynakların önemli bir kısmına göre kendisinin Fars kökenli olduğu

¹⁷ Bkz: İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, s. 187.

¹⁸ Türkiye'de İbn Hazm'ın hayatı ve eserleri üzerine yapılan birçok çalışma bulunmaktadır. Ayrıca müellifin Türkçe'ye çevrilen her eserinin giriş bölümünde hayatı hakkında bilgilere yer verilmektedir. Bundan dolayı çalışmamızda tekrara düşmemek için hayatını genel olarak ele almayı uygun gördük. İbn Hazm'ın hayatı ve eserleri hakkında yapılan bazı çalışmalar için bkz: H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırma Yayınları, İstanbul, 1999, Cilt: 20, ss. 39-50; Şahabettin Ergüven, **Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2007, ss. 63-66; M. Ebu Zehra, **İbn Hazm**, ss. 27-117.

¹⁹ İbni Beşkuval, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ûd, **es-Sıla fi Târihi Eimmeti'l-Endülüsî**, nşr: Mektebetu'l-Hânicî, yrs. 1955, s. 396; İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, **Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâi Enbâi'z-Zaman**, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdr, Beyrut, 1994, Cilt: 3, s. 325; Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, Cilt: 3, s. 227; Muhammed Ebu Zehra, **İbn Hazm**, s. 27.

²⁰ Yakut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Udebâi İrşâdi'l-Erîbi ilâ Ma'rifeti'l-Edîb**, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut, 1993, Cilt: 4, ss. 1650, 1651.

²¹ Zehebî, **Siyeru A'lâmu'n-Nübelâi**, thk. Şuayb 'Arnaut, nşr. Müessesetü'r-Risâleti, yrs. trs. Cilt: 18, s. 184.

belirtilmektedir.²² Büyük atası Yezid, Hamevî'nin aktardığı bilgilere göre İranlı olup Ebû Süfyan'ın oğlu Yezid'in azadlısıdır.²³ Yine Yakut el-Hamevî şu bilgiye de yer verir: İbn Hazm'ın çağdaşı olan Ebu Mervan İbn Hayyan onun ne İranlı ne de Emevîler'in azatlısı olduğunu söylemektedir. İbn Hazm'ın, İslâm dinindeki gulat görüşlerin kaynağının Farslar olduğuna dair görüşünden hareketle Fars asıllı olmadığı da söylenmektedir.²⁴ Dozy (ö. 1883)²⁵ ve Goldziher (ö. 1921)²⁶ gibi oryantalistler de annesinin İspanyol olduğu hakkındaki iddialara dayanarak kendisinin İspanyol olduğunu belirtmektedirler.²⁷ Yine çoğu tabakat yazarlarına göre o Arap kökenli değildir. Ancak Nicholas Rescher'in İslâm Mantık Tarihi çalışmasında İbn Hazm, Arap mantıkçıları arasında sayılmakla beraber İspanyol asıllı olduğu belirtilmektedir.²⁸ Aktardığımız bu bilgilerden hareketle her ne kadar İbn Hazm'ın etnik kökeni hakkında farklı değerlendirmeler olsa bile bizce onun ilmi şahsiyeti üzerinde durulması gerekir.

İbn Hazm'ın çocukluk dönemi, Kurtuba sarayında, babasının haremde kadınlardan aldığı eğitim ile geçtiğini, ilköğrenimini saraydaki cariyelerden aldığını Tavku'l-Hamâme eserinden öğrenmekteyiz.²⁹ Onun ilk eğitimini kadınlardan almasının edebi yönüne katkıda bulunduğunu söyleyenler olmuştur.³⁰ Ergenlik çağına kadar kadınların eğitimi altında büyüyen düşünürün bu dönemlerde neler yaptığını dair elimizde tam bir bilgi bulunmamaktadır. Ulaşabildiğimiz bilgiler de eserlerindeki dolaylı anlatıma dayanmaktadır. Ayrıca İbn Hazm'ın tahsil sürecine dair yeterli ve net bilgi tam olarak kaynaklarda belirtilmemektedir. Ancak onun günümüze ulaşan bazı eserlerinden hareketle aklî ve naklî ilimlerin hepsini tahsil ettiğini ve bu ilimlerde söz sahibi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu konu hakkında İbn Hazm'ın birçok eserinin Arapça tahkik çalışmasını yapan İhsan Abbas da onun çağındaki bilgi

²² el-Humeydi, **Cezvetü'l-Muktebes fi Zikri Vülâti'l-Endelüs**, nşr. İhsan Abbas, Dârü's-Sekâfe, Beyrut, 1979, Cilt: 1, s. 142.

²³ Yakut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Udebâ**, Cilt: 4, s. 1650, 1651.

²⁴ H. Yunus Apaydın, **İbn Hazm; Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu**, s. 15.

²⁵ Abdülkerim Halife, **İbn Hazm el-Endelüsî Hayatuhu ve Edebuhu**, Daru'l-Arabiyye, Beyrut, trs. s. 11.

²⁶ İgnace Goldziher, **Klasik Arap Literatürü**, trc. Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara, 1993, s. 147.

²⁷ Şehabettin Ergüven, Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri, **İslami İlimler Dergisi**, 2008, Cilt: 3, Sayı: 1, s. 177.

²⁸ Nicholas Rescher, **İslam Mantık Tarihi**, trc. Ahmet Kayacık, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 263.

²⁹ İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, s. 102.

³⁰ Bkz: Ebu Zehra, **İbn Hazm**, s. 30.

türlerinin hepsini kuşattığı için çok yönlülüğüne dikkat çekerek kültürünün sınırlarını biçmenin oldukça zor olduğunu ve kendi dönemindeki zorluklara göğüs gererek mantık ilmiyle uğraşmasının da değerli olduğunu belirtmektedir.³¹

İbn Hazm İslâm âleminde velud yazarların başında gelmektedir. O, oğlundan rivayet edildiğine göre 400 cilt eser kaleme almıştır.³² Kanaatimizce bu rakam kesretten kinaye olup eserlerinin tam bir sayısını belirlemek zordur. Her ne kadar eserlerinin sayısı tam belli olmasa bile başta da ifade ettiğimiz üzere İslâmî ilimlerin her alanında eserler kaleme alan İbn Hazm, daha çok fıkıh alanında tanınmıştır.

Hayatının birçok aşamasında çeşitli eserler kaleme almakla beraber dönemin siyasetinden de uzak kalmayıp bazı dönemlerde vezirlik de yapmıştır.³³ Onun bu siyasi hayatı, yazdıklarına olumsuz etki yaptığı gibi yaşamını da olumsuz etkilemiştir. Hayatının son dönemlerini zâhidâne bir şekilde geçiren İbn Hazm, Leble (Niebla) şehrinde h. 456/m. 1064 yılında vefat etmiştir.³⁴

1.2. BİR MANTIKÇI OLARAK İBN HAZM

İbn Hazm, fıkıh³⁵, kelam³⁶, hadis³⁷, edebiyat³⁸, ahlâk³⁹ gibi ilimlerin yanı sıra mantık ilmi üzerinde de ustalıkla duran bir âlimdir. Aynı zamanda kendi döneminde ve kendisinden önceki dönemlerde İslâm dünyasında, bazılarının felsefe ve mantık ilimlerine karşı takındığı olumsuz tavrını eleştirmiş olması ve kendisinin de bizzat bir mantık kitabı yazmış olması hiç şüphesiz onun mantıkçı kişiliğini bizlere göstermektedir. Hakikati ve hakikate ulaşma çabasını her şeyden üstün tutan İbn Hazm, gerçeğe

³¹ İhsan Abbas, *Târîhu'l-Edebi'l-Endelüsî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1985, s. 314.

³² Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Cilt: 3, s. 228; Hayrüdî b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Ziriklî, *el-'Alâm*, Dâru'l-İlmî'l-Melayîn, yrs., 2002, Cilt: 4, s. 254.

³³ Zehebî, *Tezkirâtu'l-Huffâz*, Cilt: 3, s. 231; Ziriklî, *el-'Alâm*, Cilt: 4, s. 254.

³⁴ Zehebî, *Tezkirâtu'l-Huffâz*, Cilt: 3, s. 231; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, Cilt: 4, s. 1650, 1651.

³⁵ Fıkıh alanındaki görüşleri için bkz: İbn Hazm, *Muhalla bi'l-Âsâr*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bendârî, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2015.

³⁶ Kelam alanındaki görüşleri için bkz: İbn Hazm, *İlmü'l-Kelâm*, trc. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2018.

³⁷ İbn Hazm'ın hadis literatürüne hâkim olduğunu fıkıh eseri olan el-Muhalla adlı esere bakarak anlamaktayız. İbn Hazm'ın el-Muhalla adlı eserinin *Kitabu'l-Cihâd* adlı bölümüne bakılabilir. Daha fazla bilgi için bkz: İbn Hazm, *Kitâbu'l-Cihâd*, trc. Mehmet Şimşir, Hüner Yayınevi, Konya, 2015.

³⁸ Edebi görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz: İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, ss. 282-283.

³⁹ İbn Hazm'ın kendi coğrafyasında ilk etik denemeleri yaptığı söylenmektedir. Daha fazla bilgi için bkz: Mehmet Türkeri, *Etik Kuramları*, Lotus Yayınları, 3. Baskı, Antalya, 2014, ss. 86, 87; İbn Hazm, *el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs*, ss. 9-124.

ulaşmak için geleneğin birikiminden yararlanmayı ilke edinen ama gerektiğinde de kendinden önceki âlimleri eleştirmekten geri durmayan bir kişiliğe sahiptir. “Selefimizi severiz, fakat bizim için hakikat onlardan daha değerli ve daha üstündür”⁴⁰ derken hakikate ulaşma uğruna, gerektiğinde selefini eleştirmeyi âdeta bilimsel tavrın gereği olarak gördüğünü bu sözünden açıkça anlamaktayız.

İbn Hazm’a göre hakikatin her şeyden daha üstün ve değerli olduğunu ve kendisinin herhangi bir şeye eleştirel yaklaştığını *el-Fasl* adlı eserindeki Platon (m. ö. 427-347) ve Aristoteles’e atfedilen bir görüşü aktarır değerlendirdikten sonra söylediği şu veciz sözlerden de anlamaktayız:

*Doğrusu onların her ikisi de bizim için değerlidir. Ancak şu kadar var ki hakikat bizim için hepsinden daha değerlidir. Eflatun’un görüşü ile hakikatin farklı olması mümkün olduğuna göre, Aristo’nun görüşü ile hakikatin farklı olması da imkânsız değildir. Çünkü insan, hatadan korunmuş değildir. Durum böyle olduğuna göre nasıl olur da Aristo’nun dediği şey mutlaka doğru olur!*⁴¹

Endülüslü âlimimiz, Aristoteles mantığını İslâmî ilimlerle nasıl uzlaştığını göstermek için misallerini fıkıh ve kelamdan seçmiş, böylece şer’î ilimlerle mantık ilişkisini ortaya koymaya çalışan ilk İslâm âlimlerinden biri olmuştur. *et-Takrîb li-Haddi’l-Mantık ve’l-Medhal ileyihi bi’l-elfâzi’l-Âmmiyye ve’l-Emsileti’l-Fıkhiyye* adlı mantık eserinin başlığından da anlaşılacağı üzere bu eserinde fıkhi örnekler kullanacağına işaret etmiştir. İbn Hazm’ın bu çalışmasının Gazzâlî’den yarım asır önce olduğunu ve aynı zamanda Gazzâlî’nin mantık alanında yazdığı eserleri okunurken kendisine, mantığın şer’î ilimlerde kullanılmasında İbn Hazm’ın zemin hazırlayıcısı olduğunu söylemeliyiz. İbn Hazm, Gazzâlî’den yıllar önce mantığı başta şer’î ilimler olmak üzere bütün ilimlerde mi’yâr olarak görmüştür.⁴² Yine Gazzâlî’nin fıkıh ilminde kullandığı örneklerin birçoğunu İbn Hazm ondan önce mantık eserinde kullanmıştır.⁴³

et-Takrîb eserinin sahibinin, Aristoteles’in *Organon* adlı eserini okuduğunu veya incelediğini kendisinin mantığa dair yazmış olduğu eserine baktığımızda

⁴⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 38.

⁴¹ İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 3, s. 882.

⁴² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 478.

⁴³ İbn Hazm’ın kullandığı bazı fikhî örnekler için bkz: İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 188, 208, 216, 220, 232, 238, 240, 250, 254, 270, 296, 304, 306, 308, 312, 314, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 336, 338, 340.

rahatlıkla görebilmekteyiz. Zira o, bazı yerlerde Aristoteles'ten bahsetmekle⁴⁴ beraber eserinin konularını Aristoteles'in eserindeki sıraya göre ele almaktadır. Aristoteles mantığını ince ayrıntısıyla ele alıp kendi kültürüne, diline (Arapça), ve dinine adapte eden⁴⁵ Endülüslü mantıkçının, Gazzâlî'den önce yaşamasına, mantık savunusu yapmasına ve mantığı şer'î ilimlerde kullanmasına rağmen Gazzâlî; İslâmî ilimlerde mantığın meşrulaştırıcısı olarak kabul edilmektedir. Bunun başta gelen sebebi Gazzâlî'nin mantık terimlerini bizzat Kur'an'a dayandırması ve oradan çıkarması olabilir. Başka bir deyişle Gazzâlî'nin, mantığın kendisinden önce de bahsedilebileceğini ancak Kur'an'ın da mantıktan bahsettiğini doğrudan ayetlerle temellendirmesidir. Örneğin O, *el-Kıstâsü'l-Müstakim* adlı eserinde Kur'an'da mantığın/mîzânın varlığına dair “*er-Rahman, O, Kur'an'ı öğretti, insanı yarattı, ona beyanı öğretti (...) ve mîzânı koydu ki, mîzânda haddi aşmayınız. Ölçüyü adaletle ikame edin ve mîzânda hile yapmayın.*”⁴⁶ “*Biz peygamberlerimizi açık belgelerle gönderdik. Onlarla birlikte kitap ve mîzânı indirdik ki, insanlar adaleti ikame etsinler.*”⁴⁷ âyetlerini örnek vererek ayetlerde geçen mîzân'ın Allah'ın mîzânı olduğunu dolayısıyla Muallim-i Evvel'in Allah, Muallim-i Sâni'nin Cebrail, Muallim-i Sâlis'in ise Resûlullah olduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Gazzâlî'nin buradaki tutumu şöyle değerlendirilebilir: O, kendisine göre şeriatla gizli olan mantığı bulmaya çalışan ve bununla yetinmeyip, örneklerle zenginleştiren ve mantığı sistemli bir şekilde işleyen biridir. İbn Hazm ise Aristoteles mantığını aynen alıp şer'î ilimlerdeki konuları açıklamada araç olarak görmüş ve kullanmıştır. Ancak bu konuda şunu diyebiliriz; İbn Hazm, İslâmî ilimlerde mantığın meşrulaştırılması için Gazzâlî'ye yol açan ve yardım eden, başka bir deyişle, zemin hazırlayan önemli bir öncü kalemidir.

Gazzâlî'nin mantık ilmini İslâmî ilimlerde sistemleştirmede kendisinden önceki iki sacayağından birinin hocası İmâmü'l Haremeyn Cüveynî (ö. 478)⁴⁹,

⁴⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 44, 56.

⁴⁵ Aristo mantığını İslam kültürüne aynı şekli ile aktaranlar, İslam kültürüne uyarlayanlar ve bu mantığa karşı çıkanlar/reddedenler hakkında daha fazla bilgi için bkz: İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, 14. Baskı, Ankara, 2015, s. 45.

⁴⁶ Rahmân Sûresi, 55/1-9. Âyetler.

⁴⁷ Hadîd Sûresi, 57/25. Âyet.

⁴⁸ Daha fazla bilgi için bkz: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **el-Kıstâsü'l-Müstakîm**, trc. İbrahim Çapak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 21-22.

⁴⁹ Cüveynî, bazı kelami argümanlarında mantık ilminin kavramlarını açık bir şekilde kullanmasa bile ortaya koyduğu bazı argümanları mantıksal forma dökülebilir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Murat Memiş, **Eş'ariliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî**, Kelam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 1, Yıl: 2009, Cilt: 7, ss. 114-117.

diğerinin ise İbn Hazm olduğu söylenebilir. *et-Takrîb* eserinin ilk tahkik çalışmasını yapan İhsan Abbas da bu konuda İbn Hazm'ın İslâmî ilimlerde mantığı ilk kullanmasını bir ihtiyaç olarak gördüğünü ancak Gazzâlî'nin ise bu ihtiyaçtan öte bu ilimde ihtisaslaştığını söyleyerek mantığın şeri ilimlerdeki sistemleştiricisi olarak Gazzâlî'yi görmektedir. Ancak İbn Hazm'ın da mantık alanında uzman biri olduğunu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Bizce İbn Hazm'ın mantık ilmini dinî ilimlerde meşrulaştırma çabasının, Gazzâlî'ye oranla İslâm düşünce tarihinde geri kalma sebeplerinden biri de kendisinin Ebu Hanife (ö. 150), İmam Şâfî (ö. 204) gibi bazı önemli mezhep imamlarını sert bir şekilde eleştirmesi ve Zahirî kimliğine sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Gazzâlî'nin fıkıh usulü eseri olan *Mustasfa* adlı eserin mukaddimesinin⁵⁰ mantık konularından oluştuğunu bilmekteyiz. Gazzâlî'nin buradaki tutumu, mantığı şer'î ilimlere sokma ve meşrulaştırma çabası olarak yorumlanabilir. İbn Hazm da kendi dönemindeki mantık karşıtlığına rağmen hatta "مَنْ تَمَنَّى تَرَدَّقَ" "kim mantık öğrenirse (veya mantıkla uğraşırsa) zındıklaşır" şeklinde deyim haline gelmiş, mantık düşmanlığının oluşturulduğu bir ortamda⁵¹ Gazzâlî'den önce böyle bir çalışmayı yaptığını söyleyebiliriz. Zira o, fıkıh usulü eseri olan *el-İhkâm* 'dan önce mantık eserini yazmış ve mezkûr fıkıh usulü eserinde gerekli olan bazı konuları mantık kitabında yazdığını belirterek, âdeti mantığa davet etmiştir, diyebiliriz.

Yine Endülüslü müellifimizin ilimlerin sınıflandırılmasına dair yazdığı *Merâtibu'l-Ulûm* adlı eserinde ilimleri sınıflandırırken mantığın yerine ve önemine dair şunları söylemektedir:

*Zikrettiğimiz şekilde insan bu mertebeleri geçtikten sonra "burhan nedir, karşılık nedir, burhan olmadığı halde, burhan zannedilen şeylerden nasıl korunulur?" bunu bilmek için mantık ilminin terimlerini, cinslerin, türlerin, müfret isimlerin, yargıların, öncüllerin, karinelerin ve neticelerin üzerinde düşünmeye başlar. Bu ilim sayesinde, kişi hakikatlerin tamamına vakıf olur ve şüphe kalmayacak şekilde onları batıldan tam olarak ayırt eder.*⁵²

⁵⁰ Bkz: Gazzâlî, **Mustasfa**, trc. H. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2019, ss. 35-126.

⁵¹ İslâm düşünce tarihinde mantık aleyhtarlığı hakkında daha fazla bilgi için bkz: Tahir Yaren, **İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1982.

⁵² İbn Hazm, **Merâtibu'l-Ulûm**, trc. Ahmet Kâmil Cihan, İlke Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2019, s. 35.

Müellifin bu eserinin bazı konularının özeti mahiyetinde olan *Risâletu't-Tevfîk 'alâ Şâri'n-Necât bi-iẖtisâri't-Tarîk* adlı risalesinde de mantık ilminin önemini vurgulayarak mantığın hakikatleri, hakikat olmayan şeylerden ayırma hususundaki faydasını belirtmektedir. Yine ona göre mantık ilmi her ne kadar doğruyu elde etmede insana yöntem kazandıran bir ilim olmanın yanısıra aynı zamanda yanlışın da ne olduğunu gösteren bir ilimdir.⁵³

İbn Hazm, âlemin ezeli bir yaratıcısı olduğu bilgisine vâsıl olmayı, mantık terimlerinin bilinmesinin bir fazileti olarak değerlendirmektedir.⁵⁴ O, matematik, astronomi ve mantık ilimlerinin kişiyi Allah'ın sanatına götürüyorsa iyi olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Yine müellifimiz, mantık ilmini dünyevi menfaat ve kazanç kapısı olarak görenleri eleştirmekte ve mantık öğrenimindeki amaca işaretle, bu bilgisinin kişiyi Allah'a götürmesi için öğrenilmesi gerektiğine değinmektedir. Bir başka anlatımla o, mantık ilmini bilip de onu yaratıcının sanatı yolunda uygulamayanları, analogik bir anlatımla, tıpkı bir binanın yapımı için gerekli tüm malzemeleri bir araya getirip de binayı inşa etmeyenler gibi değerlendirmektedir.⁵⁶ Kendisini mantık ilmi ile uğraşmakla suçlayan Mâlikîlere karşı; *Mâlikîlerin Eleştirilerine Cevap* adlı risalesinde cevap vermiştir. Nitekim bu hususta Mâlikîler onu şöyle eleştirmektedir:

“... Bunun için kendilerini mantık kitaplarına verdiler. Ayrıca bu kitapta⁵⁷ suret, form ve kıyasların tertibi yer almaktadır.”⁵⁸ İbn Hazm, öncelikle Mâlikîler'in mantık ilminde ‘kıyasların tertibi vardır’ ifadelerinin yanlış olduğunu ve bunu söylemekle de ancak mantık ilmi hakkında hiçbir bilgilerinin olmadığını söylemiştir. İbn Hazm, Mâlikîler'in mantık ilmini şayet biliyorlarsa münkerâta karşı bir şey içeriyorsa söylemelerini teklif etmekte şayet mantık ilmini bilmiyorlarsa da bilmedikleri şeyi zemmetmeyi⁵⁹ nasıl helal gördüklerini eleştirmektedir. Buradan hareketle onun mantık ilminin münkerâta dair bir şey ihtiva etmediğini dolaylı yoldan da olsa belirttiğini veya kabul ettiğini söyleyebiliriz. Endülüslü âlimin, şayet mantık

⁵³ İbn Hazm, *Risâletu't-Tevfîk 'alâ Şâri'n-Necât bi-iẖtisâri't-Tarîk*, trc. Murat Serdar, İlke Yayınları, İstanbul, 1. Baskı, 2018, s. 71.

⁵⁴ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 37; İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 375, 442.

⁵⁵ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 40.

⁵⁶ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 67.

⁵⁷ Burada et-Takrîb adlı mantık eseri kastedilmektedir.

⁵⁸ İbn Hazm, *Mâlikîlerin Eleştirilerine Cevap*, trc. Osman Bayder, İlke Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2019, ss. 36-37.

⁵⁹ Yûnus Sûresi 10/39. Âyeti onlara hatırlatılmaktadır.

ilmi eleştirilecekse de o ilmi bilmek gerektiğini belirterek ilmi hassasiyetini de ortaya koyduğunu belirtmeliyiz. O, yine bu ilmî hassasiyetini şu sözlerinde de dile getirip, sözleri çarpıtarak, metinleri bağlamından kopartarak, cümleleri tağyir ve tahrip ederek çarpıtanları şiddetle eleştirmekte, onları kınamakta ve şerlerinden Allah’a sığınmaktadır:

*Kim bir başkasının kitabını alıp hiçbir düzenleme yapmadan takdim ya da tehir yaparak olduğu şekliyle bırakırsa, daha basit ve anlaşılır kelimeleri tercih etmeden lafızlarda değişiklik yaparsa, ihtiyaç duyulan yerleri almazsa, ihtiyaç duyulmayan şeyleri eklerse, doğruyu yanlış ile bozarsa ve faydasız bir şeyi ilave ederse tüm bunlar; cahil, gafil, arsız ve budalaların işidir.*⁶⁰

İbn Hazm’ın amacının kendisinden sonra bu ilmi doğru bir şekilde öğrenecek nesillere katkıda bulunmak olduğunu şu sözünden anlamaktayız: “(Mantık alanındaki bu çabamız sayesinde) Bizden sonrakilerden öğrenmelerine sebep olduklarımızla, sevaplarında bir eksilme olmadan, sevapta ortak olacağımız bir sünnet-i hasene olmasını bekliyoruz.”⁶¹

Mantık ilminin Grek kaynaklı olması, mantık eserlerin tercüme edilmesinin şer’î ilimleri arka planda bırakacağı ve İslâm dinine zarar vereceği endişesinden ötürü bu ilim, İslâm dünyasına intikali sırasında ve sonrasında eleştirilmiştir. Bunun yanı sıra mantık ilmine bidat denilmiş ve bazı gruplar tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle bu eleştirilerde hadisçilerin etkisi büyüktür. Zira İslâm düşünce tarihinde bazı hadisçiler tarafından mantık ilmi bidat, faydasız hatta zararlı ilim olarak görülmüş ve haram sayılmıştır.⁶² Mantık ilmine yapılan eleştirilerden biri de bu ilmi Hz. Peygamber (sav.) ve sahabelerinin kullanmadığına dair söylemleridir. Mantığın selef-i sâlihînin tarafından bilinip bilinmemesi ile ilgili İbn Hazm şunları söylemektedir: Cahilin biri derse ki: Selef-i Sâlihînden kimse bu ilim (mantık) hakkında konuştu mu? Ona denir ki: Bu ilim tüm akıl sahiplerinde sabit olarak vardır. Zeki bir zihin, Allah’ın ona verdiği geniş anlayış vesilesiyle bu ilmin faydalarına ulaşır. Cahil kimse de uyarılıncaya kadar kör gibi yoluna devam eder.⁶³ Mantık ilminin bidat olduğunu ileri sürenlere karşı İbn Hazm’ın bu cevabı kendi dönemindekilere olduğu gibi kendisinden

⁶⁰ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 54.

⁶¹ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 46.

⁶² Bkz: Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2018, ss. 13-19.

⁶³ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 38.

sonrakilere karşı da bir cevap niteliği taşımaktadır. Nitekim İbni Teymiyye (ö. 728/1328.) gibi bazı isimler, mantığın bidat olduğunu iddia etmiş ve bu ilme karşı çıkarak bazı eserler yazmıştır.⁶⁴

İbn Hazm'ın, mantığı meşrulaştırma çabalarından biri de mantık ilmini bilmeyi tüm ilimleri öğrenmeden önce âdeta şart koşmasıdır. Ona göre herhangi bir kimse mantık ilminden cahil kalırsa, Allah'ın ve Resulü'nün (sav.) kelâmının yapısı kendisine gizli kalır ve hak ile batılı birbirinden ayırt edemez.⁶⁵ Bu bilgilerden hareketle ona göre her insan bi'l-kuvve olarak mantikî bir melekeye sahiptir. Başka bir deyişle herkeste mantık bilgisi fitrî olarak kodlanmıştır. Kişiye düşen görev, yaratılıştan beri kendisine kodlanan bu kuralları gün yüzüne çıkarmaktır. İbn Hazm'ın bu görüşünün Fârâbî'nin (ö. 339/950) mantık tanımına yakın olduğuna işaret etmek istiyoruz. Fârâbî'ye göre mantığın üç anlamından biri de düşünme yetisi/kuvvesi anlamına gelmesidir. Ayrıca iç konuşma ile dış konuşma arasında temyiz yapabilme kuvvetidir. İbn Hazm da mantığı gerçek ile yanlış ayırt etme aracı olarak görmektedir.⁶⁶ Endülüslü mantıkçı, bu ayırt etme yetisinin insanlara doğuştan verildiğini söylemektedir. Nitekim son dönem mantıkçılarımızdan Necati Öner (ö. 2019) de mantığın fitrî olduğunu söylemektedir.⁶⁷

İbn Hazm, insanların mantığa yaklaşımlarını dört ayrı grupta ele almaktadır. O, ilk üç sınıfın büyük hatalar ve yanlışlıklar içerdiğini söyleyerek eleştirmekte ve dördüncü sınıfın ise zulme uğramış olduğunu, hakkının teslim edilmediğini belirterek övmektedir. Bu dört sınıf şunlardır:

1. Mantık kitaplarını okuyup mânalarını anlamadan bunların inançsızlık ihtiva ettiğini ve inkâra sürükleyen yardımcı kitaplar olduğunu söyleyenler.
2. Mantık kitaplarının anlaşılmasız hezeyan, zırva söz ve saçma bir akıl yürütme olduğunu söyleyenler.
3. Bu kitapları ön yargılı bir zihinle, heva ve yanlış bir bakışla okuyanlar.

⁶⁴ Bkz: İbni Teymiyye, **Nakzu'l-Mantık**, thk. Muhammed Hamid Fikî, Kahire, 1951, s. 33.

⁶⁵ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 38.

⁶⁶ Ebû Nasr el-Fârâbî, **Mantığa Giriş Risâleleri**, trc. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2018, s. 24; Fârâbî, **İhsâu'l-Ulûm**, trc. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2019, s. 16.

⁶⁷ Daha fazla bilgi için bkz: Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1999, s. 229-233; Necati Öner, **Bilginin Serüveni**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 1. Baskı, Ankara, 2018, s. 24.

4. Bu kitaplara saf ve temiz zihinleriyle yaklaşanlar, selim akılla bunlara bakanlar.⁶⁸

Birinci sınıfın bu kitapları doğrulamadan haksız yere ve delilsiz hüküm verdiğini, ilimsiz konuştuğunu söyleyen İbn Hazm, onları bu yanıltan kurtarmanın çok büyük bir sevap olduğunu ve onları günah işlemekten alıkoymakla da iyi bir iş yaptığını belirtmektedir. İkinci sınıfın ise bilmedikleri şeyin düşmanı olduklarını söylemektedir. Üçüncü grubun da mantık kitaplarına vâkıf olamadıkları ve bu kitapları düşünmeden, akletmeden okuyup geçtiklerini, onların mantık kitaplarının ilhâd kitapları olduğunu söylemekle de cahiller sınıfında yer aldıklarını belirtmektedir. Onun yakındığı yerlerden biri de kendisinden önceki dönemlerde bu ilimle uğraşanların sayısının daha fazla kendi zamanında ise az olduğudur. Endülüslü mantıkçıya göre bu durumun sebebi mantık kitaplarındaki muğlak konuları anlayamadıkları için hem bu ilimden uzaklaşmaları hem de bu kitaplara düşman olmalarıdır. Yine mantığın diğer ilimlere oranla geri planda kalmasında bu ilimle uğraşanların eziyete uğraması, korkutulması, hesaba çekilmesi ve iftiraya uğraması gibi durumların da etkili olduğunu belirtmektedir. Endülüslü âlimimiz, bu sınıfa kendisinden önce cevap veren kimselerin olmadığını söyleyerek *et-Takrîb* eseriyle onları doğru yola koyma ümidi içerisinde olduğunu da belirtmektedir. Son grupta yer alanların da mantık kitaplarıyla aydınlandığını, bu ilmin ışıyla yol bulduğunu ve zorunlu delillerle tevhit inancının kendilerinde yerleştiği kişiler olduğunu ifade etmektedir. O, yazdığı mantık eserinin yani *et-Takrîb*'in de dördüncü sınıfa dâhil olduğunu eserinin mukaddimesinde belirtmektedir.⁶⁹

İbn Hazm mantık kitaplarının âdeta aklın cilasası olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

*“Bu kitapların tesirli ilaçlar olduğu kanaatine vardık... Bu ilaçlar gibi bu kitapları, keskin akıl sahibi, güçlü idrakli biri içerse nereye giderse gitsin ve her ne yaparsa yapsın büyük faydadan, aydınlatıcı hidayetden, apaçık beyandan, talep ettiği her ilimde başarıdan, din ile dünya hayrından mahrum kalmaz. Eğer şaşkın akıl sahibi birisi eline geçirirse idrakini nâkıs kılar ve onu hayrete düşürür...”*⁷⁰

⁶⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 44-45.

⁶⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 52.

⁷⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 50.

Yine o, bu kitaplardan mahrum kalan kişinin Allah'ı ve elçisini anlamaktan uzak kalacağını da eklemektedir. Bunun yanı sıra fikirlerle, dinlerle, sapkın mezheplerle uğraşanların bu ilmi bilmeme gibi bir lükslerinin olmadığını belirten mantıkçımız; nahiv, dil, haber, şiir, belagat ve aruz ilimlerinin, mantık ilmiyle tasarrufuna ve sıkı ilişkisine dikkat çekerek mantığın faydasının açıkça ortada olduğunu belirtmektedir. Tıp, geometri ve astronomi ilimleriyle ilgilenenlerin de bu ilimden müstağni olmadıklarını hatırlatmaktadır.⁷¹ Mantık ilmini bilmeyen kişinin durumunu gece vakti odun toplayan⁷² kişinin durumu gibi olduğunu belirten Farabi gibi İbn Hazm da mantık ve felsefe ilimlerini bilmeyen kişinin burhan ile burhan olmayanı birbirinden ayırt etmeyeceğini belirtmektedir.⁷³ Yani kişiyi hakka götürecek bilgi ile batıla sürükleyecek bilgiyi ayırt edemeyecektir.

Endülüslü müellifin, mantıkçı kişiliğini, mantık ilmine dair teşviklerinden de anlamaktayız. O, bu ilmi; imkânı olanların işlek caddelerin ortasında haykırmasını, yoğun sokaklarda ona davet etmesini, kervanların toplandığı yerde ona çağırmasını ve hatta zenginlerin bu ilmi öğrenenlere mal hibe etmesini, burs karşılaması gerektiğini ve mantıkçıların mertebelerinin yüksek tutulmasının icabettiğini kaydetmektedir.⁷⁴ İbn Hazm'ın bu sözlerini kitaplarının yakıldığı bir ortamda söylediğini veya yazdığını düşündüğümüzde kendisinin bizlere ne kadar cesur ve hakikat sevdalısı olduğunu ve ilmin itibarının savunuculuğunu yaptığını göstermekte ve ilim yolcularına ilkeli davranmayı hatırlatmaktadır. Yine İbn Hazm'ın bu çalışmaları zındıklık ithamı, sürülme, kitaplarının meydanlarda yakılması, akli ilimlerle uğraşanların düşman görülmesi gibi dönemin bir belgesi olduğunu da akıllara getirmektedir. Müellifimizin düşüncesinin ne olduğunu öğrenmek isteyen birinin bu olaylardan bağımsız bir değerlendirme yapması onu yanlış değerlendirmeye sevk edecektir.

Bu bilgilerden İbn Hazm'ın mantık ilmine vâkıf olduğu, mantık ilmini savunduğu ve bir mantıkçı yönünün güçlü olduğu açığa çıkmaktadır. Mantık ilmi hakkında yazdığı mezkûr esere baştan sona göz attığımızda kendisinin mantığa karşı bakışının son derece müspet olduğunu belirtme ihtiyacı duymuyoruz. Sağlıklı ve güçlü zihinler için mantığı etkili bir ilaç gibi gören İbn Hazm'ın, mantık alanında üzerinde

⁷¹ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 52.

⁷² Farabi, **İhsâu'l-Ulûm**, s. 13.

⁷³ İbn Hazm, **et-Tevkîf 'alâ Şârii'n-Necât bi-İhtisâri't-Tarîk**, s. 71.

⁷⁴ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 49.

durulması gereken önemli bir isim olduğu ortadadır. Âlemin bütüncül bilgisine ve doğru ispata ulaşmada ve doğruyu yanlıştan ayırmada⁷⁵ mantık ilminin diğer ilimlerden daha fazla yararı olduğunu söyleyen İbn Hazm, şariat ile mantık arasında bir tezatlığın olmadığı görüşündedir. İbn Hazm'ın mantıkçı yönünden hareketle burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da ondan sonraki takipçilerinin yani Zahirîlerin, mantık ve felsefeye karşı çıkacak bir gerekçesinin olmadığıdır. Çünkü takip ettikleri imamları mantık ilmini doğru ile yanlış temyiz etmede bir mîzân, bütün ilimlere başlamadan önce mi'yâr olarak kabul edilip okunması gerektiğini söylemektedir.⁷⁶ Yine imam olarak kabul ettikleri kişinin, mantığı İslâmî ilimlerde ilk savunan, kullanan ve filozofları peygamberlerin yolundan giden kişiler⁷⁷ olarak belirten biri olduğunu hatırlatmalıyız. Son olarak İbn Hazm'ın “hakikat talibi olan herkesin mantık konularına ihtiyaç duyacağı”⁷⁸ sözünü hatırlatarak aşırı zahirîleri ve selefileri bu konuda muhasebeye davet etmekle yetiniyoruz.

1.3. İBN HAZM'IN MANTIK HOCALARI

İbn Hazm'ın mantık derslerini kimden öğrendiğine dair bilgilere Zehebî'nin *Tezkiratu'l-Huffâz* ve *Siyeri A'lâmu'n-Nüblâi* adlı eserlerinde rastlamaktayız. Zehebî'nin aktardığı bilgilere göre İbn Hazm'ın mantığı İbnü'l-Kettânî olarak tanınan Muhammed bin Hasen el-Mezhecî (ö. 420/1028) ve Ebu Ömer Ahmed Muhammed bin Abdü'l-Vâris'ten (ö. 429/1037) aldığını öğrenmekteyiz.⁷⁹ İbn Hazm'ın bu hocalarının da Meşşâî⁸⁰ bir mantık geleneğinden geldiğini söyleyebiliriz. Bu hocaların silsilesi Farabi'nin mantık öğrendiği Ebu Bişr b. Mettâ'ya (ö. 328/940) dayanmaktadır.⁸¹ İbn Hazm'ın mantık hocalarının Ebu Bişr bin Mettâ'ya kadar dayanan silsilesi şöyledir:

⁷⁵ İbn Hazm, *et-Tevkîf alâ Şârii'n-Necât bi-İhtisâri't-Tarîk*, s. 71.

⁷⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 478.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs*, s. 13.

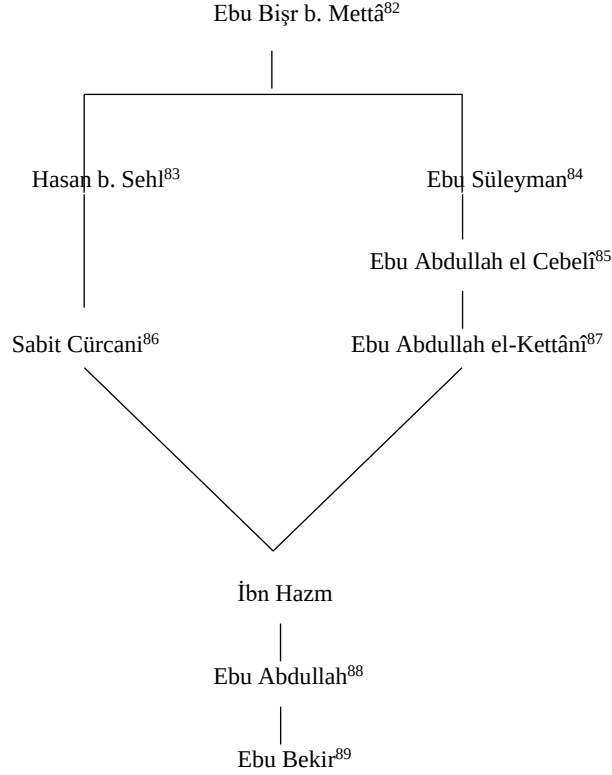
⁷⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 270.

⁷⁹ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Cilt: 3, s. 228; *Siyeri A'lâmu'n-Nüblâi*, Cilt: 18, s. 201.

⁸⁰ Mahmut Kaya, “Meşşâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara, 2004, Cilt: 29, ss. 393-396.

⁸¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, thk. Abdülhak et-Türkmânî, s. 222

Şekil 1: Hocalar



Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

1.4. ET-TAKRÎB ADLI ESERİN MUHTEVASI

İbn Hazm, bu iki ciltlik eserinde mantık külliyyatını oluşturan İsâgûcî (Mantiğa Giriş)⁹⁰, Kitâbü'l-Esmâî'l-Müfrede (Kategoriler/Yüklemeler)⁹¹, Kitâbü'l-Ahbâr, (Peri Hermenias/Önergeler Kitabı)⁹², Kitâbü'l-Burhân (II. Analitikler)⁹³, Kitâbü'l-Belağa (Retorik/Hitabet)⁹⁴, Kitâbü's-Şi'r (Poetika/Şiir Kitabı)⁹⁵ başlıkları üzerinde

⁸² Nicholas Resherch, **İslam Mantık Tarihi**, s. 195.

⁸³ Nicholas Resherch, **İslam Mantık Tarihi**, s. 236.

⁸⁴ Nicholas Resherch, **İslam Mantık Tarihi**, s. 222.

⁸⁵ Nicholas Resherch, **İslam Mantık Tarihi**, s. 225.

⁸⁶ Bu hocası hakkında ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

⁸⁷ Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen'dir. İbn Hazm ile kendisi arasında güçlü bir bağ vardır.

Daha fazla bilgi için bkz: İbn Hazm, **Risâletu't-Tevfîk 'alâ Şâri'n-Necât bi-l-İhtisâri't-Tarîk**, s. 21.

⁸⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, thk: Abdülhak et-Türkmânî, s. 222.

⁸⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, thk. Abdülhak et-Türkmânî, s. 222.

⁹⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 56-107.

⁹¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 108-199.

⁹² İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 200-257.

⁹³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 258-481.

⁹⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 482-485.

⁹⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 486-489.

durmaktadır. Müellifin, son iki konuyu ayrı ele almasını Ammonias Saccas'ın Aristoteles'in Retorik ve Poetika adlı eserlerini sonradan Organon adlı külliyyatına eklemesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.⁹⁶ Eserin birinci cildi, Kitâbu'l-Burhân'ın kesin yüklemli önermeler bahsinden sonra bitmektedir.⁹⁷ İkinci cilt, şartlı önermeler konusuyla başlamaktadır.⁹⁸ Biz bu başlıkları taşıyan konulara kısaca değinmek istiyoruz:

İbn Hazm, mantığa giriş bölümünde ilk olarak İsâgûcî⁹⁹ kavramının ne anlama geldiğini tanımlayarak başlamaktadır. O da klasik mantık kitaplarında bahsedilen bu kavramın Yunan dilinen Arapça'ya geçtiğini ve medhal (giriş) anlamına geldiğini açıklamaktadır.¹⁰⁰ Ayrıca Porfiryus es-Sûrî'nin (m. s. 232-304)¹⁰¹ kitabının isminin de İsâgûcî olduğunu belirtmektedir. Bu kitaptan sonra gelen tüm başlıkların ise Büyük İskender'in hocası olan Aristoteles'e ait olduğunu söylemektedir. Âlimimiz, mantığın ilk konuları olan beş tûmeller mantığına geçmeden önce “duyulan seslerin taksimatı”¹⁰² (الكلام في انقسام الاصوات المسموعة), “birden fazla şahsı kapsayan isimler”¹⁰³ (باب الكلام في تفسير), “lafızların açıklanması”¹⁰⁴ (باب الكلام على الاسماء التي تقع على اشخاص), “tanım (had), tanıtım (resn), bütün mevcûdâtın hakikati, vaz‘ ve yüklemlemenin açıklanması”¹⁰⁵ (باب الكلام في الحد والرسم وجمال الموجدات وتفسير الوضع والحمل) adında başlıklar açarak bu konular üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır.

Bütün seslerin bir manaya delâlet eden ve etmeyen olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eden İbn Hazm, bir manaya delalet etmeyen sesler üzerinde durmanın gereksiz olduğunu belirtmektedir. Müellif, bir manaya delâlet eden sesleri de tabii ve kastî/bilinçli olarak ikiye ayırmaktadır. Birden fazla ferdi kapsayan isimlerin de “zâtî” ve “arazî” olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemektedir. Tanım, tanıtım, bütün mevcudatın hakikati, vaz‘ ve yüklemlemelerin açıklamasında da tanım ve tanıtım

⁹⁶ Daha fazla bilgi için bkz: İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 42.

⁹⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 302.

⁹⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 304.

⁹⁹ Aristoteles'in Kategoriler adlı eserine giriş mahiyetinde yazılan eserdir. Daha fazla bilgi için bkz: İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, 2018, s. 160.

¹⁰⁰ İsâgûcî kavramının benzer anlamları için bkz: Fârâbî, **Mantığa Giriş Risâleleri**, s. 60.

¹⁰¹ Felsefe ve mantık ilmi ile ilgili eserleri olan Yeni Eflâtuncu bir filozoftur. Daha fazla bilgi için bkz: İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, s. 274.

¹⁰² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 56.

¹⁰³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 62.

¹⁰⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 66.

¹⁰⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 66.

arasındaki farka değinmektedir. Müellifimiz, tanımın bazı şartlarına yer vermektedir. Bu başlıklardan sonra beş tümeli ele alan İbn Hazm, beş tümelin tanımını ve örneklerini geniş bir şekilde incelemektedir.

İbn Hazm, Kitâbü'l-Esmâi'l-Müfrede (Kategoriler) bölümüne gelince ise kategoriler konusuna geçmeden önce, Aristoteles'in yaptığı gibi mütevâtî' isimler, muhtelif isimler, müşterek isimler, müteradif isimler ve müştak isimler üzerinde durmaktadır. Bu konudan sonra da sözün kısımları ve anlamlarından bahseden Endülüslü âlim, daha sonra da makûlatu'l-aşer olarak bilinen on kategoriye ele alıp örneklerle tanımlamaktadır.

Kitâbü'l-Ahbâr (Önergeler) kitabında ise İbn Hazm; isim, kelime ve sözün tanımları üzerinde durmaktadır. Daha sonra da haberin ne olduğunu tanımlamakta, haber çeşitlerine yer vermekte ve örneklendirmektedir. Daha sonra da önerme ve önerme türlerinden bahsetmektedir.

İbn Hazm, Kitâbü'l-Burhân (II. Analitikler) kısmında Aristoteles'in I. Analitikler (Kıyas) kitabının yanı sıra Organon külliyyatının beşinci kitabı Topikler (Cedel) ve altıncı kitabı olan Sofistika'yı (Safsata'yı) da özet bir şekilde işlemektedir. Şüphesiz onun bu anlatımı temelde Aristo'ya dayanmaktadır. Müellifimiz, daha sonra da ilimlerin kısımları başlığı altında ilimleri sınıflandırmaktadır.

Kitâbü'l-Belağa (Retorik/Hitabet), başlığında ise retoriğe dair malumatlara ve bu konu ile ilgili İslâm medeniyetinde yazılan belagat kitaplarına örnekler veren İbn Hazm, eserinin sonunda Kitâbü'ş-Şi'r (Poetika/Şiir)'e yer verir ve burada o, kendisinden öncekilerin şiire sıcak bakmadığının altını çizer. Dine aykırı olan şiirlerin Allah ve resulü tarafından yasaklandığını belirten müellif, dini öven şiirlerde sakınca olmadığını da açıklamaktadır. Şiiri de bazı kısımlara ayırıp açıkladıktan sonra da hamdele ve salvele ile kitabına son vermektedir.

1.4.1. Eserin Mantık İlmi Açısından Önemi

İbn Hazm, mantık alanında yazdığı bu eseriyle hem kendisinden öncekilerin yapmadığı bir işi ortaya koymakla hem de kendisinden sonra bir projeyi başlatmakla hiç şüphesiz kayda değer bir çalışma ortaya çıkarmıştır. O, bu eserinde, mantık ilmini halkın anlayacağı bir dille ifade ederek kendi seleflerinin yapmadığı bir işi yapmıştır.

Başka bir deyişle o, mantığın teorik bir şekilde anlatışını veya anlayışını pratiğe dökerek bir nevi “havas ilmi olmaktan çıkarıp avamın da anlayacağı bir ilim” haline getirmeye adım atmış ilk kişi olarak görülebilir. İbn Hazm’ın selefleri mantık ve felsefe ilimlerini havas ilmi olarak görmüştür, diyebiliriz. Müellifimiz ise eserinde Aristo mantığını, İslâm kültürüne uyarlama projesini başlatmıştır. Bu uyarlamayı yaparken mantık ve felsefenin özünü kavramış ve anladıklarını şer‘î ilimlerde kullanmıştır. İbn Hazm’ın bu projesi kendisinden sonrakileri önemli ölçüde etkilemiş ve Gazzâlî ile bu İslâmî ilimlerde zirveye taşınmıştır. Yine bu eserde İbn Hazm’ın Aristotelesçi mantık anlayışını yer yer geliştirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü İbn Hazm, Aristoteles’in ele almadığı bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslar üzerinde durmakta ve bunları fikhî örneklerle açıklamaktadır.¹⁰⁶ Eser, yüklü kıyas ve modlarına da dini literatürden ilk defa örnekler vermesi¹⁰⁷ hasebiyle bir ilki barındırdığı için mantık alanında önemlidir.

Eserin mantık ilmine karşı olumsuz düşüncelerin ve hareketlerin olduğu buhranlı bir dönemde yazıldığını göz önünde bulundurduğumuzda onun önemi daha da artmaktadır. Her alanda olduğu gibi mantık alanında da bir eser veya müellif ele alınırken kendi döneminden bağımsız bir şekilde ele alınırsa onun değerlendirilmesi eksik olacaktır. Eserin yazıldığı dönemin şartlarını dikkate aldığımızda bunun, dinî çevrelerin mantığa karşı ön yargılarını kırmak için adım atılmış önemli bir çalışma olduğunu görmekteyiz. İbn Hazm bu eserde fikhî ve kelamî örnekler kullanmasının yanı sıra mantığı meşrulaştırmak için bazı ayet ve hadislerle de yer vermektedir.¹⁰⁸ Endülüslü âlimimiz, bu çalışmasıyla kanaatimizce İslâm düşünce geleneğinde mantık savunusu yapan ve şer‘î ilimlerde mantığı formel olarak kullanan ilk hadisçi, kelamcı ve fikhî kimliğiyle ortaya çıkmış bir değer olarak kabul edilmelidir.

¹⁰⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 304.

¹⁰⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 296-300.

¹⁰⁸ Endülüslü âlimimizin mantık eserinde kullandığı ayet ve hadisler için bkz: İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 36, 42, 44, 50, 60, 94, 96, 116, 120, 130, 192, 196, 220, 254, 302, 336, 336, 340, 346, 356, 358, 360, 362, 366, 368, 382, 400, 406, 414, 416, 424, 428, 430, 440, 474, 476.

1.4.2. Eserin Yazılış Amacı

Eserin mukaddimesinin başında mantık ilmini bilmenin önemini belirten İbn Hazm, mantık ilminin şerhi ve açıklanması hususunda gayret gösterilmesi gerektiğini belirterek ve Allah'tan yardım dileyerek işe koyulmaktadır.¹⁰⁹ O, varlıkları kavrama, sınırlarını belirleyip tanımlama ve karışıklığı izale etmek için âlimler tarafından bazı kitaplar yazıldığına dikkat çekerek Aristoteles'in mantık ilmiyle ilgili yazdığı sekiz kitabının da bu kabilden olduğunu söylemekte ve Aristoteles'in bu kitaplarını açıklama amacı güttüğünü belirtmektedir. Aynı zamanda o, hem bu işin yararının fazla olduğunu belirtmekte hem de aynı zamanda Allah katında da sevaplı bir iş olduğunu söylemektedir.¹¹⁰

İbn Hazm'ın yanında mantığın özel bir yönünün olmasının yanı sıra bu ilmin halka nasıl anlatılacağı, bu ilimde bahsedilen kavramların nasıl sadeleştirileceği konusu da bir o kadar önemli ve özel olmuştur. Bu husus, âlimimizi mantık alanında böyle bir eser yazmaya iten bir sebep olarak görülebilir. Nitekim et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye adlı eserinin başlığını Türkçe'ye çevirdiğimizde Mantığın Tanımını Anlaşılır Kılmak ve Mantığa Halkın Anlayacağı Terimlerle ve Fıkhi Misallerle Giriş anlamına gelmektedir. Bu eserin, isminden de anlaşılacağı gibi, mantık ilminin insanlara anlaşılır kılmak için yazıldığı açıkça görülmektedir.¹¹¹ İbn Hazm'ın belirttiğine göre, her zihin için her ibâre uygun olmadığından avam, havas, âlim ve cahil olan herkesin bu ilmi anlaması amacıyla söz konusu kitap kaleme alınmıştır. Ayrıca onun bu kitabı yazmasındaki bir diğer amaç da kendisinden önceki mütercimlerin bu ilmin konularını muğlak bırakmalarıdır.¹¹²

Endülüslü müellif, mukaddimesinin sonlarında sözkonusu kitabında Aristoteles'in eserlerini şerh etmeyi, birçok kişinin yanlış yaptığı fasit fikirleri eksiksiz bir şekilde düzeltmeyi, hakikat talibinin az ihtiyaç duyacağı konuları kısa tutmayı ve bazı önemli farklı meseleleri bir araya getirmeyi amaçladığını belirtmektedir.¹¹³ Daha açık ifade edecek olursak o, bunları yedi başlıkta toplayarak şöyle sıralamaktadır:

¹⁰⁹ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 38.

¹¹⁰ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 44.

¹¹¹ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 48.

¹¹² İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 48.

¹¹³ İbn Hazm, **et-Takrib**, s. 52.

1. Daha önce bulunmayan bir şeyi bulup ortaya çıkartmak.
2. Eksik olanı tamamlamak.
3. Yanlış olanı düzeltmek.
4. Anlamı kapalı olanı izah etmek.
5. Uzun olan şeyi amacından saptırmadan özetlemek.
6. Ayır ayrı olan şeyleri bir araya getirmek.
7. Dağınık olan şeyi tertip edip düzene sokmak.

İbn Hazm, bunları sıraladıktan sonra kendisinden önce telif edilmiş eserlerin de bu amaçları güttüğünü ve müelliflerinin hepsinin birer iyilik, lütuf, şükür ve sevapta hissesi olduğunu söylemektedir.¹¹⁴

1.4.2. Eserin Yazılış Tarihi

İncelediğimiz eserin ne zaman yazıldığı hakkında net bir bilgi elimize ulaşmamıştır. *et-Takrîb* eserini tahkik eden Türkmânî'nin aktardığı rivayete göre İbn Hazm'ın öğrencisi Ebu Abdurrahman'dan gelen rivayette 439 yılının Safer ayının pazartesi günü öğleden sonra yazdığıdır.¹¹⁵ Başka bir rivayete göre de 439 yılının Safer ayından bir ay önce yazıldığıdır.

et-Takrîb'in içindeki “Ben Müstekfâ lakablı Muhammed b. Abdurrahman b. Ubeydullah b. en-Nâsır adlı kişinin elinde dar bir yeraltı zindanında mahkûmdum.”¹¹⁶ ifadesinden hareketle onun bu eseri Endülüs Emevî Devleti'nin yıkıldığı dönemlerde yazdığını söyleyebiliriz. Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılma dönemi Mulûku Tavâif h. 422/477/m. 1031/1085¹¹⁷ dönemine denk gelmektedir. Yine eserinde “Muhammed dün vezirdi”¹¹⁸ önermesinden hareket edecek olursak, eseri vezirlik görevinden sonra yani siyasetten ayrıldığı dönemlerde yazdığına hükmedebiliriz. İbn Hazm'ın, siyasetten ayrıldığı ve kendisini ilme verdiği sıra otuz beş yaşında olduğu belirtilir.¹¹⁹

¹¹⁴ İslâm âlimlerinde sıkça karşılaştığımız bu tür beyanların, İslâm'da ilmî geleneğin kendisinden öncekilere kötü söz söyleyip hakaret etme şeklinde değil de birbirlerini rahmetle, vefayla ve minnetle yâdeden bir gelenek oluşturduğunu söyleyebiliriz.

¹¹⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, thk. Abdulhak et-Türkmânî, s. 63.

¹¹⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 272.

¹¹⁷ Bu dönem hakkında bilgi için bkz: Lütfi Şeyban, *Endülüs Âlimleri Bilginin Toplumsal Rolü*, Ketebe Yayınları, 1. Baskı, 2019, ss. 203-207.

¹¹⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 212.

¹¹⁹ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 77.

Öğrencisinin belirttiği tarihte ise Endülüslü âlim, kırk beş yaşlarında olması gerekir. Eserini belirttiğimiz iki yaş aralığında yazdığı kuvvetle muhtemeldir. Bu görüşümüzü destekleyen bir başka delil de İbn Hazm'ın *et-Takrîb* eserini, olgunluk çağında ele aldığı *el-İhkâm*'dan önce yazdığını bu eseri incelediğimizde anlamaktayız. Zira İbn Hazm, mezkûr eserinde usule dair bazı konuları mantık hakkında yazdığı kitabında yani *et-Takrîb*'de açıkladığını belirtmektedir.¹²⁰ Bu bağlamda İbn Hazm'ın vezirlikten sonra kitabını yazması yani vezir olmaması, hapse düşmesi ve olgunluk çağında yazdığı eserde mantık kitabından bahsetmesi; eserinin yazılış tarihini bizlere net bir şekilde vermese bile öğrencisinin belirttiği tarihe yani 439 yılının Safer ayının pazartesi günü öğleden sonraya veya o tarihe yakın bir zaman dilimine denk düştüğünü göstermektedir.

1.4.3. Eserin Farklı İsimleri

et-Takrîb, İslâm düşünce geleneği içerisinde bazıları tarafından farklı isimlerle adlandırılmıştır.¹²¹ Bu isimlerden bazıları şunlardır:

1. *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye*
2. *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Ehli'l-İlmi Lâ bi'l-Elfâzi'l-Ehli'l-Felsefeti*
3. *et-Takrîb li Hudûdi'l-Kelâm*
4. *et-Takrîb fî Hudûdi'l-Kelâm*
5. *et-Takrîb fî Hudûdi'l-Mantık*
6. *et-Takrîb fî Mâiyyeti'l-Burhân*
7. *el-Hadd ve'r-Resm*

Zehebî, İbn Hazm'ın *el-Hadd ve'r-Resm* isminde bir eseri olduğunu bizlere aktarmaktadır.¹²² Ancak İbn Hazm'ın böyle bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Muhtemeldir ki bu eser ya mantık alanında yazdığı mezkûr eserin tanım, tanıtım bölümü ile ilgilidir ya da *Tefsîru Elfâz Tercî beyne'l-Mütekellimîn fî'l-Usûl* adlı kelimcilerin kullandığı bazı terimleri açıkladığı risalesidir.

¹²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, Cilt:1, ss. 14, 23, 36.

¹²¹ Zehebî, *Siyeri A'lâmu'n-Nübelâ*, Cilt: 18, s. 195; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Cilt: 3, s. 227; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârî men Zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavut-Mahmut Arnavut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986, Cilt: 5, s. 241.

¹²² Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Cilt: 18, s. 197.

1.4.4. Eser Hakkında Yapılan Çalışmalar

et-Takrîb üzerine Türkiye’de ayrıntılı olarak bir çalışma yapılmamıştır. Ancak yapılan bazı yüksek lisans ve doktora çalışmalarında eserin bazı bölümleri esas alınarak araştırma ve inceleme yapılmıştır. Yapılan bazı çalışmalar şunlardır:

1. İbrahim Çapak ve Yunus Arıkaner; et-Takrîb eserin Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından yapılan çevirisi.
2. İbrahim Çapak; İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı.¹²³
3. İbrahim Çapak; İbn Hazm Mantığında Kıyas.¹²⁴
4. Abdülkuddüs Bingöl; İbn Hazm’ın Mantığında Dil Konuları.¹²⁵
5. Naci Bolay; İbn Sina Mantığında Önergeler, Aristo ve Fârâbî, İbn Hazm ve Gazzâlî ile Karşılaştırmalı.¹²⁶
6. Hülya Altunya; İbn Hazm’a Göre Anlamın Nesnelleşmesinde Mantığın Rolü.¹²⁷
7. Yılmaz Taha; İbn Hazm’ın Düşüncesinde Mantığın Yeri ve Önemi.¹²⁸
8. Mustafa Yeşil; İbn Hazm ve Gazzâlî’ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu.¹²⁹
9. Suphi Erdem; Aristoteles ve İbn Hazm’a Göre Kategorial ve Pros Ti-İzafet Bağlamında Kategorilerin Değerlendirilmesi.¹³⁰
10. Şirin Gül; İbn Hazm Mantığında Kıyası Reddi.¹³¹
11. Eserin ilk Arapça tahkik çalışmasını Dr. İhsan Abbas; *Resâilu İbn Hazm* olarak yayımladığı çalışmada yapmıştır.¹³²

¹²³ İbrahim Çapak, **Düşünce Geleneğimizde Mantık**, Ensar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2016, s. 194.

¹²⁴ İbrahim Çapak, “İbn Hazm Mantığında Kıyas”, **Felsefe Dünyası**, 2006/1, Sayı: 43. ss. 109-124.

¹²⁵ Abdülkuddüs Bingöl, “Endülüs’lü İbn Hazm’ın Mantığında Dil Konuları” **Felsefe Dünyası**, 1993, Sayı 8. ss. 22-31.

¹²⁶ Naci Bolay, **İbn Sinâ Mantığında Önergeler**, MEB Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1994.

¹²⁷ Hülya Altunya, “İbn Hazm’a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü” **Milel ve Nihal Dergisi**, Aralık, 2011, Cilt: 6, Sayı: 3, ss. 137-138.

¹²⁸ Taha Yılmaz, **İbni Hazm’ın Düşüncesinde Mantığın Yeri**, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

¹²⁹ Mustafa Yeşil, İbn Hazm ve Gazzâlî’ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu, **Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, 2014, ss.287-295.

¹³⁰ Suphi Erdem, Aristoteles ve İbn Hazm’a Göre Kategorial ve Pros Ti-İzafet Bağlamında Kategorilerin Değerlendirilmesi, **Hikmet Yurdu**, 2010, Sayı: 6, Cilt: 3, ss. 13-34.

¹³¹ Şirin Gül, **İbn Hazm Mantığında Kıyasın Reddi**, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Bilim Hukuku Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.

¹³² İbn Hazm, **et-Takrîb li-Haddi’l-Mantık ve’l-Medhal ileyihi bi’l-Elfâzi’l-‘Âmmiyye ve’l-Emsileti’l-Fıkhiyye**, thk. İhsan Abbas, Dâru Mektebeti’l-Hayat, Beyrut, trs.

12. Abdulhakk et-Türkmânî tarafından 2007 yılında Arapça olarak yeni bir tahkik çalışması yapılmıştır.¹³³

¹³³ İbn Hazm, **et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye**, thk. Abdü'l-hakk b. Molla Hakkı et-Türkmânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1. Baskı, 2007.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'DA TASAVVURLAR MANTIĞI

Klasik mantığın iki ana konusundan biri tasavvurât diğeri ise tasdikâtır. Tasavvurât başlığı altında kavramlar ve tanım konusu ele alınırken tasdikât bahsinde ise önermeler, akıl yürütme ve onun biçimleri, kıyasın uygulama alanı olarak görülen beş sanat (sınâat-ı hamse) konuları işlenir.

Tasavvurât başlığı altında kavramların ele alınmasındaki amaç doğru ve tutarlı bir tanım anlayışına ulaşmaktır. Klasik mantık geleneğinde tanım teorisine ulaşmayan veya tanımdan bahsetmeyen tasavvurâta eksik tasavvur denilmiştir.¹³⁴ Tam tasavvurât olarak adlandırılan tasavvurât kısmı ise tanımın ulaşıldığı tasavvurâtır. Çünkü tanım konusu olmadan kavramların neliği yani mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Buna bir örnek vermek gerekirse; çiçek, ölçek, çekçek, gerçek vb. gibi kavramların ne olduğunu bilebilmemiz için onların tanımına ihtiyaç duyarız. Şayet bu kavramların tanımını yapamıyorsak o halde ulaşılmaya çalışılan tanım; eksik tasavvur olacaktır.

Klasik mantık geleneğimizde tasavvurat ve tasdikâtı tam ve eksik diye ikiye ayıran ilk filozof, Fârâbî'dir.¹³⁵ İşte bundan dolayı Müslüman filozoflar kavramlar konusunu ele alırken onların mahiyetleri üzerinde de ciddiyetle durmuştur.

“Bütün için geçerli olan parça için de geçerlidir” kuralını göz önünde bulundurarak bütün hakkında konuşmak isteyen birisi, o bütünü oluşturan parçalar hakkında da bilgi sahibi olmalıdır, diyebiliriz. Suyun neliği hakkında bilgi sahibi olmak isteyen bir kimse, hidrojen ve oksijen maddelerine değinmeden suyun hangi maddeden oluştuğu hakkında doğru bir bilgiye ulaşamayacağı gibi tanımın beş tümele dayandığını bilmeyen biri de tanım konusu hakkında doğru sonuca ulaşamayacaktır. Tanım konusu, kendisinin temelini oluşturan kavramlar mantığı ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü tanım yapabilmek, tanımdan bahsedebilmek için onu oluşturan parçalarına bakmamız gerekecektir. Tanımın temeli, parçaları veya unsurları ise beş tùmeldir. Tùmel lafızlar mantığı veya tasavvurât mantığının amacı sağlam bir tanım anlayışı elde etmektir.

¹³⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2017, s. 1.

¹³⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 1.

Mantık ilmini bir şeyi elde etme sürecinde yanlış düşmeyi önleyen bir ilim olarak gördüğümüz gibi beş tümeli bilmenin amacı da bilgi elde etmede doğru ve tutarlı olmaya yardımcı olmaktır. Mantık ilminde tanım konusu, bilginin elde edilmesinde önemli bir yere sahiptir. Klasik mantık geleneğinde bilgi tasavvur ve tasdîkten oluşmaktadır.¹³⁶ Bu sebepten ötürü tanım teorisine sağlıklı bir şekilde ulaşabilmek için kavramlar mantığına ihtiyaç duyulur. Zira beş tümel bahsi tanım teorisinin konusunu içermektedir. Nasıl ki mantık ilmi, tüm ilimlere bir giriş veya organon olarak görülüyorsa tasavvurât olarak bildiğimiz kavramlar mantığı ya da beş tümel bahsi de tanım konusu açısından bir giriş olarak görülür.

Biz de bu bölümde İbn Hazm'ın tanım teorisine geçmeden önce tanım konusuna bir giriş olarak kabul ettiğimiz beş tümel konusunu ele alacağız. Çünkü İbn Hazm'ın tanım teorisini anlamak ve açıklamak için onun cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti olarak bilinen beş tümeli nasıl açıkladığına bakmak zorunludur. Beş tümele geçmeden önce de genel olarak, kavramın ne olduğu üzerinde durmak istiyoruz.

2.1. KAVRAM

Nesnelerin tarifinin ifadesi¹³⁷ şeklinde tanımlanan kavram, “bir objenin zihindeki tasavvurudur.”¹³⁸ Buna fikir de denilir. Kavramın söz ile ifade edilmesine mantık ilminde terim denilmektedir. Bizler kavramları zihinsel düşünceyle veya dış dünyadaki varlıklardan soyutlayarak elde ederiz. Örneğin melek kavramı zihinsel düşünce ile elde edilen bir kavramdır. İnsan kavramı da varlıklardan soyutlayarak elde ettiğimiz bir kavramdır. Örneğin, insan ve ağaç kavramlarını ele alacak olursak; insan kavramına Ömer, Faruk, Hatice vb. tekil varlıklardan ulaştığımız gibi ağaç kavramına ise incir, elma, meşe, gürgen gibi tekil varlıklardan hareketle ulaşmaktayız.

¹³⁶ Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, s. 1; İbn Sinâ, **en-Necât Felsefenin Temel Konuları**, trc. Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2018, s. 23, 69; İbn Sinâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, trc. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 4. Baskı, 2017, s. 2; Şemsüddin es-Semerkandî, **Kıstâsu'l-Efkâr**, trc. Necmettin Pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2014, s. 64.

¹³⁷ Hamdi Ragıp Atademir, **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**, Köprü Kitap, İstanbul, 2019, s. 102.

¹³⁸ Necati Öner, **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1986, s. 16; İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 58; Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, Araştırma Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2017, s. 45.

İbn Hazm eserinde, bizim bildiğimiz şekilde kavram, ide, fikir sözcüklerinin değil sözcüğün yani terim anlamında “lafız”ın tanımını yapmakta ve işe kavramların varlığa delaleti konusu ile başlamaktadır.

2.1.1. Delâlet ve Çeşitleri

Kavramlar, bazı işaret ve sembollerle ifade edilmektedir. Bu ifade edilme tarzı sözlü veya sözsüz yollarla olabilir.¹³⁹ İslâm mantıkçıları kavramların ifade edilmesini sağlayan vasıtalarla delâlet ismini vermişlerdir. İslâm mantıkçıları delâlet kavramını şöyle tanımlamaktadırlar: “Delâlet, bir şeyin öyle bir konumda olmasıdır ki onu bilmekten başka bir şeyi bilmek lazım gelir.”¹⁴⁰

İbn Hazm, kavramları bir manaya delâlet eden ve bir manaya delâlet etmeyen diye ikiye ayırmakta ve mantığın bir manaya delâlet eden kavramlarla ilgilendiğini söylemektedir.¹⁴¹ Mantıkta delâlet sözlü ve sözsüz diye ikiye ayrılmaktadır. Ayrıca bu sözlü ve sözsüz delâlet de kendi içinde tabîî, aklî ve vaz’î diye üçe ayrılmaktadır. İbn Hazm, bu delâlet çeşitlerinden tabîî/doğal delâletten ve irâdî/kastî delâletten bahsetmektedir.¹⁴² Ona göre bu iki delâlet çeşidi bir manaya delâlet etmektedir. Ancak Endülüslü mantıkçı, tabîî delâlet ile ilim elde edilemeyeceğini ve mantık ilminin tabîî delâletle değil kastî delâlet ile ilgilendiğini kaydetmektedir.¹⁴³ İbn Hazm’ın kastî olarak belirttiği delâlet çeşidi, klasik mantıkta sözlü vaz’î delâlet olarak bilinen delâlet çeşididir. Endülüslü müellifin de belirttiği gibi bu delâlet çeşidine “delâlet eden mantıkî şeyler”¹⁴⁴ denilmiştir ki buna “insan” kavramının “konuşan hayvan”a delalet etmesi örnek gösterilir.

İbn Hazm, bir manaya delalet etmeyen seslerin üzerinde durmanın bir gereği olmadığını söylemektedir. Onun bahsettiği bu seslerin de sözlü tabîî ve sözlü aklî delalet olduğunu, verdiği örneklerden anlamaktayız. Zatü’l-cenb hastalarının, delilerin çıkardığı sesler ki bunlar bir anlama delalet etmemektedir. Ah!, vah!, oh!, off! gibi

¹³⁹ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 59.

¹⁴⁰ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, **Kitâbu’t-Ta’rîfât**, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1997, s. 105.

¹⁴¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 56.

¹⁴² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 56.

¹⁴³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 58.

¹⁴⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 58.

nidaların üzüntüye, acıya, sevince delaleti birer sözlü tabii delalet olup mantığın konusu değildir. Çünkü sözlü tabii delaletler belirsiz anlamlar ifade etmektedir. İnsanın herhangi bir acısı, feryadı veya sevinci onun bir ruh haline delâlet etse de her zaman aynı anlama delâlet etmez.¹⁴⁵ İbn Hazm’ın verdiği bir diğer örnek ise işitip de ne olduğunu bilmediğimiz seslerdir. Bu tür sesler de sözlü aklî delalet olup mantığın ilgilendiği bir şey değildir. Çünkü sözlü aklî delâlette önemli olan sestir, kelimelerin anlamı değildir.¹⁴⁶ Dışarıdan duyulan sözün manası üzerine değil sözün kime ait olduğu üzerine kafa yorulmaktadır. Müellifimizin sözlü kastî delâlet olarak belirttiği sözlü vaz’î delalet mantığın ilgilendiği asıl delalettir. Mantığın söz ile ilgilenmesi, mantık kelimesinin anlamlarından biri olan ve nutk anlamına gelen “konuşma” ile yakından ilişkilidir.¹⁴⁷ Mantık ile söz arasında ayrılmaz bir ilişki olduğu bilinmektedir. Sözlü vaz’î delâlette önemli olan sözlerdir ki bu sözler de bir anlama delâlet etmektedir. İşte bu yüzdendir ki İbn Hazm da halkın kafasının karışmaması için eserine mantığı ilgilendiren sözlü kastî delâlet dediği sözlü vaz’î delâlet bahsi ile başlamıştır, diyebiliriz.

Sözlü vaz’î delâletler; mutabakat (örtüşme), tazammun (içerme) ve iltizam (gerektirme) olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Endülüslü müellif, sözlü vaz’î delâletin bu kısımları üzerinde durmamaktadır. Bizce bunun sebebi *et-Takrîb*’in başında da belirttiği gibi mantık konularını eserinde özet bir şekilde geçeceği sözünden olsa gerektir. Sözlü vaz’î delâlet konusunu tamamlamak için bu kısımların tanımlarına¹⁴⁸ ve örneklerine kısaca değinmek istiyoruz.

Mutabakat yoluyla delâlet, bir terimin belli bir anlam için vaz edilmesi (konması) ve vaz edildiği mananın tamamını karşılamasıdır. Klasik mantık geleneğinde bu delâlete “insan” teriminin “konuşan hayvan” kavramına delâleti örnek olarak verilir.

Tazammun yoluyla delâlet, bir şeyin başka bir şeyi içermesi durumu olup bir kavramın başka bir kavramı kapsamasına tazammun yoluyla delâlet denir. Kitap kavramının sayfa ve yazı kavramlarına delâletini örnek olarak verebiliriz.

¹⁴⁵ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 60.

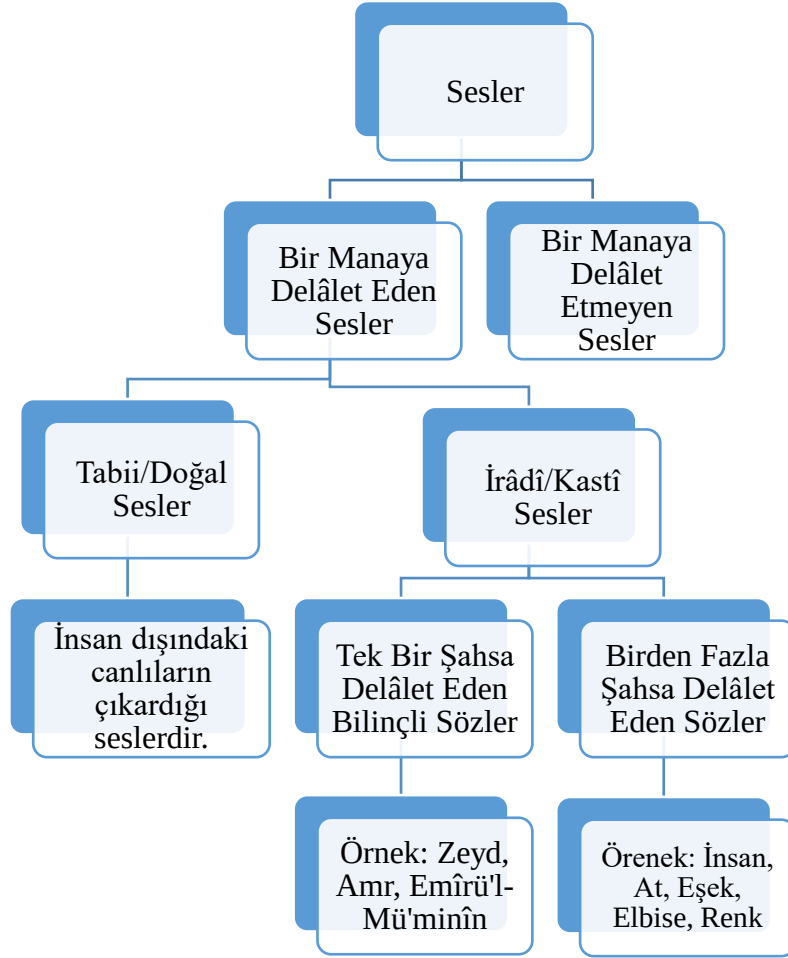
¹⁴⁶ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 60.

¹⁴⁷ Mantık kelimesinin etimolojik kökeni hakkında daha fazla bilgi için bkz: Aytakin Özel, **Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı -Geleneksel Mantığa Giriş I-**, Emin Yayınları, Bursa, 2019, ss. 19-23.

¹⁴⁸ Bkz: Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, ss. 46, 47.

İltizam yoluyla delâlet ise bir terimin zihnen başka bir terimi de gerektirmesidir. Bu delâlete ise “baba ve anne” kavramının “çocuk” kavramına delâleti örnek verilebilir. İbn Hazm’ın delâlet bahsi hakkında söylediklerini bir tablo halinde göstermek istiyoruz.

Şekil 2: Sesler



Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

İbn Hazm’a göre tek bir şahsa delâlet eden bilinçli sözler, mantık ilminde tekil kavramlardır.¹⁴⁹ Birden fazla şahsa delâlet eden sözler ise tümel kavramlara denk gelmektedir. Eğer bir kavram söylenildiği zaman yalnızca sınıfın bir ferdine delâlet ediyorsa tekil, sınıfın tümüne delâlet ediyorsa tümel kavramdır. Şayet bir kavram

¹⁴⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 60.

yalnızca bir sınıfın bazısına delâlet ediyorsa buna da tikel kavram denilmektedir. İbn Hazm eserinde tikel kavramları işlemez. Onun tikelleri bir tarafa bırakıp tümellerle ilgilenmesinin sebebi tikellerin sürekli değişiyor olması ve belli bir kural altında tutulamıyor olmasından kaynaklanabilir. Mantıkçıların amaçlarından biri de bilinen tasavvurlardan bilinmeyen tasavvurlara ulaşma yöntemlerini açıklama olduğundan dolayı bu bağlamda bilinen ve değişmeyen şeylerden hareket etmeleri gerekecektir. İşte bu sebeple İbn Hazm da sadece bu tümellerden bahsetmiş olsa gerektir.

2.1.2. Kavramların Çeşitli Delâletleri

2.1.2.1. Mâhiyet, Hakikat ve Hüviyet

Endülüslü mantıkçı bir kavramın neliği, gerçekliği ve kimliği gibi konular üzerinde durmamaktadır. Ancak kavramlar konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu konuya kısaca değinmek istiyoruz.

Tümel bir kavramın sadece zihindeki fertleri dikkate alınıyorsa bu o kavramın mahiyeti (neliği) ile ilgilidir. Mahiyet aynı zamanda bir şeyin tasavvurudur. Dolayısıyla mahiyet, tanım konusu açısından da önemli bir yere sahiptir. Tümel bir kavramın zihnin dışındaki fertleri dikkate alınıyor ise bu o kavramın hakikati (gerçekliği) ile ilgili olmaktadır. Hüviyet (kimlik) ise hakikati olan bir kavramı nitelikleri ile ortaya koyarak diğer hakikati olan kavramlardan ayırmaktır.¹⁵⁰

2.1.2.2. İçlem ve Kaplam

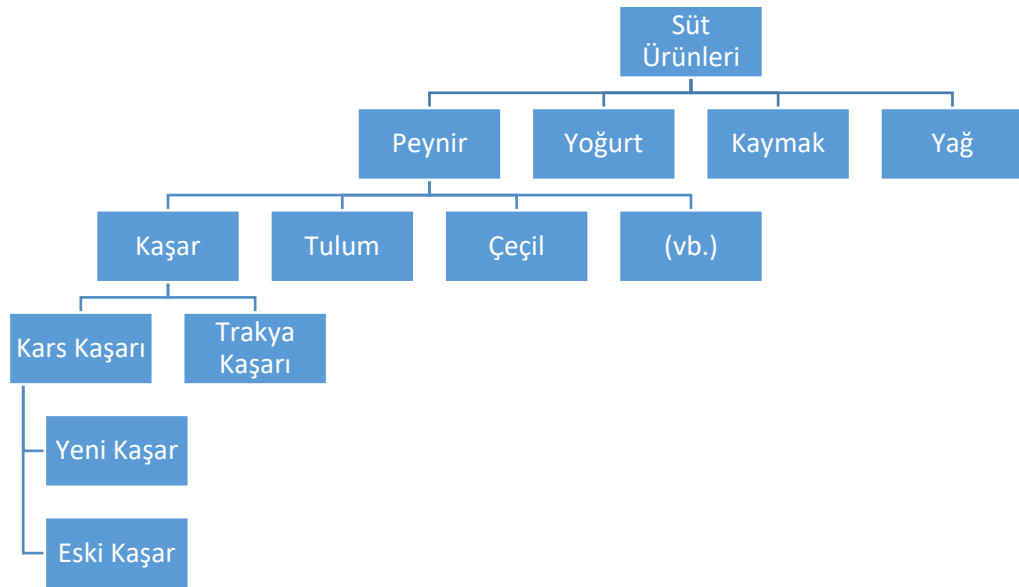
Tanım konusunun anlaşılmasına katkı vermesi adına içlem ve kaplam bahsi hakkında bazı güncel örneklere yer vermek istiyoruz. Çünkü terimleri tanımlamada, cins ve türlerine göre bölmede, nitelik ve niceliklerini görmede, onları açık ve seçik ayırmada o terimlerin içlem ve kaplamalarını bilmek gerekmektedir. Bu konunun

¹⁵⁰ Mahiyet, hakikat ve hüviyet kavramlarını bir örnek ile açıklamak gerekirse şu misali verebiliriz: “2020 yılı kurak geçtiği için Kars yöresindeki çiftçilerden kır saçlı Seyfettin amca, araba galerisindeki Opel Astra markalı arabayı alamadı.” Bu cümleyi çözümlemek gerekirse “çiftçi” kavramı mahiyet, “Kars yöresi çiftçisi” hakikat, kır saçlı Seyfettin amca ise kimlik veya “araba” kavramı mahiyet, “galerideki araba” kavramı hakikat, “Opel Astra markalı araba” ise kimliktir.

bilinmemesiyle üzerinde durulan terimin konumu belirlenemez ve kavram kargaşasına sebep olunur.

Bir kavram ya müşterek niteliklerine ve karakterlerine delâlet eder ya da içine aldığı fertlere yani konu veya nesnelere delâlet eder. İçine aldığı fertlerin ortak özelliklerini kendinde barındıran kavram işlemi (tazammunu) gösterir. Bir kavramın kapsadığı, içine aldığı, çatısı altında bulunan fertlerin tümü ise onun kaplamını (şumûlünü) gösterir.¹⁵¹ Konunun daha iyi anlaşılması için işlem ve kaplam ilişkisini güncel örneklerden oluşan bir şema ile göstermek istiyoruz.

Şekil 3: İşlem ve Kaplam



Kaynak: Yazar tarafından yapılmıştır.

Bu kavramların birbirleriyle olan ilişkisini bilmek o kavramların işlem ve kaplamını bilmek demektir. İşlem ve kaplam ilişkisini tablo üzerinden açıklamak gerekirse; süt ürünleri denilince peynir, yoğurt, kaymak, yağ gibi kavramlar görülmektedir. Peynir kavramının altında kaşar, tulum, çeçil vb. peynir çeşitleri sıralanmaktadır. Kaşar peyniri denilince ise Kars Kaşar peyniri, Trakya Kaşar peyniri

¹⁵¹ Necati Öner, **Klasik Mantık**, s. 21; İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 67; Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s. 54.

gibi kaşar çeşitlerini söyleyebiliriz. Kars Kaşar peyniri ise yapılış sürelerine göre eski ve yeni kaşar peyniri diye birbirlerinden ayrılmaktadır. Tabloya baktığımızda, örneğin süt ürünleri ve peynir kaşarın içlemeni; Kars kaşarı, eski kaşar, yeni kaşar da kaşarın kaplamına dâhil olan türünü ve fertlerini gösterir. Daha açık söyleyecek olursak, süt ürünleri kavramını en üst çatı olarak ele aldığımızda bu kavramın altında sıraladığımız tüm kavramlar onun kaplamını; Eski kaşar ve yeni kaşar kavramları üzerinde bahsettiğimiz tüm kavramlar ise o kavramın içlemeni oluşturmaktadır. Eski ve yeni kaşar peyniri kavramı en özel kavram olup altında kaplamına girecek bir kavram bulunmamaktadır. Bu bağlamda işlem ve kaplam kavramlarının birbirlerine göre ters orantılı olduğunu görmekteyiz. Yukarı doğru çıktıkça kaplam artar, işlem azalır ve soyutlaşır; aşağı indikçe işlem artar, kaplam azalır ve somutlaşır.

2.1.3. Lafız Çeşitleri

İbn Hazm, kavramlar konusu ile ilgili olarak üzerinde durduğu bir diğer konu ise müfret isimler konusudur. O, *et-Takrîb*'in üçüncü kitabı olan Kitâbü'l-Esmâi'l-Müfrede (Kategoriler Kitabı) de müfret isimleri; mütevatı', muhtelif, müşterek, müteradif ve müştak olmak üzere beş sınıf altında ele almakta ve örneklendirmektedir.¹⁵² Bunların açıklaması sırasıyla şöyledir:

Mütevatı' isimler: Eşit anlamlı, eş-sesli, lafızları ve tanımları aynı olan isimlerdir. Canlı ve canlı, at ve at kavramları örnek gösterilmektedir. Mütevatı' kavramlar hem yazılışları hem de anlamları bir olan kavramlardır.

Muhtelif isimler: Ayrı anlamlı, lafızları ve tanımları birbirinden farklı olan isimlerdir. İbn Hazm bu isimlere adam ve eşek kavramlarını örnek vermektedir.

Müşterek isimler: Eş adlı isimlerdir. İsimlendirmede birbirine uyan fakat tarifte birbirlerinden farklı olan isimlerdir. Bu isimlere nesr kavramını örnek veren İbn Hazm, bu kavramın yıldız, leş yiyen kuş, atın ayak tırnağı gibi anlamlara geldiğini söylemektedir.

Müterâdife isimler: Eş anlamlı isimlerdir. Yazılışları farklı olsa bile tanımları aynı olan kavramlardır. İbn Hazm, bu isimlere de kedi için (Arapça) hem sinver (سِنْوَر) hem de hirr (هَر) kullanımını örnek vermektedir.

¹⁵² İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 108-110.

Müştak isimler: Türemiş isimler anlamına gelen bu kavramlar tanımda ve isimlendirmede birbirinden farklı olup herhangi bir sıfatlandırmada birbirine uygun olan isimlerdir. İbn Hazm sıfatlandırmayı da cismânî ve nefsanî diye ikiye ayırmaktadır. Cismânî sığata örnek olarak beyaz elbise ve beyaz kuş örneklerini vermektedir. Görüldüğü üzere elbise ve kuş kavramlarının sıfatları aynı ancak hem isimleri hem de tanımları farklı olan kavramlardır. İbn Hazm, nefsanî sığata cesur adam ve cesur aslan örneklerini vermektedir.

Farklı isimlendirmelere göre değışen sözcükleri İbn Hazm beş sınıf altında toplamıştır. Aristoteles de bu isimleri homonim, sinonim ve paronim olmak üzere üç kavram altında ele almaktadır.¹⁵³ Homonim isimler, isimleri ortak olup belirttikleri varlıklar farklı olan isimlerdir. Homonim isimler, İbn Hazm'ın müşterek isimler hakkında verdiği tanıma denk düşmektedir. Sinonim isimler, eş anlamlı isimlerdir. Paronim isimler ise türemiş isimlerdir.

Farabi ise bu isimleri müstear, menkul¹⁵⁴, mütevatı', müşterek, umumî, hususî, mübâyene, müterâdif ve müştak diye ele alırken Gazzâlî ise İbn Hazm'ın belirttiğı sözcüklerden müştak isimlere yer vermeyip diğerk dört isme müttetik ve müteşâbih isimleri ekleyerek bu sözcükleri altı grupta inceler.¹⁵⁵

Mantıkçıların bu isimlerin üzerinde durması, tanım konusu açısından önemli bir husustur. Zira tanım yapılırken tanımı yapılan herhangi bir şeyin tanımında eş anlamlı sözcüğün kullanılması tanımda totolojiye sebep olmaktadır. Bu konu üzerinde durmalarının sebeplerinden biri de kişinin bu terimleri bilip yanlışya düşmesini engellemektir. İbn Hazm'ın da belirttiğı gibi herhangi bir tartışmada hasmını mağlup etmek isteyen biri, müşterek isimleri kullanarak mağlup etme niyetinde olabilir.¹⁵⁶ Ayrıca İslâm mantıkçılarının bu tür terimlerin arasındaki nüansları ortaya koyarak kavram kargaşasına düşmeyi engellemeye çalıştıklarını da ekleyebiliriz.

¹⁵³ Aristoteles, **Kategoriler**, trc. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2019, s. 7

¹⁵⁴ Menkul lafız hakkında daha fazla bilgi için bkz: Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, **er-Risâletü's-Şemsiyye**, trc. Cihan Özaykan, Divan Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2018, s. 29.

¹⁵⁵ İbrahim Çapak, **Gazali'nin Mantık Anlayışı**, Elis Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2005, s. 30.

¹⁵⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 108.

2.1.4. Zâtî ve Arazî Kavram

Endülüslü mantıkçının beş tümel bahsine geçmeden önce üzerinde durduğu bir diğer konu da zâtî ve arazî kavramlardır. Ona göre zâtî sözcük, delâlet ettiği şeyden ayrılmayan sözcüktür. Arazî olan sözcük ise delalet ettiği şeyden ayrılabilir.¹⁵⁷ Özsel (zâtî) olan özellik, cins, tür ve ayırım olmak üzere üç kısma ayrılırken ilinti (araz), özel ve genel ilinti olmak üzere iki kısma ayrılır. Böylece İbn Hazm’a göre tümellerin sayısı beş tane (el-müfredetu'l-hamse)’dir. Beş tümel konusunu ele aldığımızda bu konuya tekrar değineceğimiz için bu başlık altında verdiğimiz bilgilerle yetiniyoruz.

2.2. İBN HAZM’DA BEŞ TÜMEL

Mantık ilmine giriş olarak kabul edilen ve bilinmesi gerekli olan bazı genel kavramlar bulunmaktadır. Bu genel kavramlar, mantıkçılar tarafından beş tümel olarak isimlendirilir. Beş tümel olarak adlandırılan bu genel kavramlar ise cins, tür, ayırım, hassa ve ilintidir. Kavramların birbirleri ile ilişkilerine göre zâtî ve arazî olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Beş tümel içerisinde cins, tür ve ayırım; zâtî, hassa ve ilinti ise arazî kavramlardır. Bu sınıflandırma sayesinde kavramların özünü ve niteliklerini daha iyi kavrarız. Örneğin, “def, vurmalı bir çalgı aletidir” dediğimizde cins, tür ve ayırımı kullanarak bir tanıma ulaşırız. Bu bağlamda beş tümelin, bir şeyin varlık hiyerarşisindeki yerini kavramada önemli olduğunu ifade edebiliriz.

Mantık ilminde beş tümelden ilk bahseden filozof Aristoteles’tir. Aristoteles’ten sonra beş tümeli ilk defa açık ve düzenli bir şekilde *İsâgûci* adlı eserinde ele alan Porphyrios’tur.¹⁵⁸ İslam mantıkçıları da eserlerinde beş tümeli ayrı başlıklar halinde, geniş, açık ve sistemli bir şekilde işlemişlerdir.

İbn Hazm’ın beş tümel anlayışına geçmeden önce belirtmek istediğimiz son husus; diğer mantıkçılar, beş tümel hakkında birçok tanım yapmaktadırlar. Mantıkçıların üzerinde durduğu bu tanımlar, anlam bakımından aynı tanımlardır. Tezimizin sınırlarını aşacağı için onların tümeller hakkında yaptıkları farklı

¹⁵⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 62.

¹⁵⁸ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, ss. 29, 70; Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s. 56.

tanımlarına yer vermeyeceğiz. Mantıkçıların verdiği birer tanımla yetinmeye çalışıp genel bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

2.2.1. Cins

Cins tümeli, mantık ilminde beş tmelin ilki ve en kapsamlı olanıdır. Mantık ilminde cins kelimesini ilk ele alan filozof Aristoteles'tir. Bu tümel kavramlar hakkında Aristoteles mantık ve metafizik ilmine dair eserlerinin farklı yerlerinde açıklamalarda bulunur.¹⁵⁹ Bilindiğı gibi, Aristoteles'ten sonra onun anlayışına bağılı olarak tmeller konusunu İşâgûcî adlı eserinde tekrar ele alan Porphyrios olmuştur.¹⁶⁰ İslâm filozoflarının ise kendisinden önce gelen bu filozoflardan daha derli toplu ve ayrı başlıklar halinde beş tümel konusunu işlediklerini görmekteyiz.¹⁶¹ Mantık ilminde beş tümel konusu; Aristoteles sonrası “beş lafız”, “beş ses”, “beş müfret” “beş tümel kavram” başlıkları altında¹⁶² ele alınan bir konu olmuştur.

Tümel kavramı, zâtî ve zâtî olmayan yani arazî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zâtî tmeller cins, tür ve ayrım olmak üzere üç tanedir. Arazî tmeller ise hassa ve ilintidir. Bir kavramın mahiyeti hakkında bilgi sahibi olabilmemiz için onun zâtî tmellerine bakmak gerekmektedir. Bir kavramın sıfatları hakkında ise bilgi sahibi olabilmek için de onun arazî tmellerine bakmamız gerekecektir.

Cins tümeli hakkında farklı eserlerinde değışik tanımlarda bulunan¹⁶³ Aristoteles'in, *Topikler* kitabına baktığımızda ona göre cins, “çok¹⁶⁴ ve nev yönünden

¹⁵⁹ Filozofun beş tümel hakkında kaydettiğı açıklamalar için bkz. Aristoteles, **Metafizik**, trc. Guru Sev, Pinhan Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul, 2019, ss. 63, 83, 151, 153, 195, 197, 337, 239; Aristoteles, **Organon V Topikler**, trc. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, 1. Baskı, 1952, ss. 11, 13, 19, 23, 31, 162, 198.

¹⁶⁰ Porphyrios, **İsagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş**, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986; Abdulkudds, Bingöl, **Klasik Mantıkta Tanım Teorisi**, MEB Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1993, s. 24.

¹⁶¹ Fârâbî, **et-Tavdia**, ss. 24-26; Fârâbî, **Kitâbu İşâgûcî el-Medhâl**, trc. Yaşar Aydınli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, ss. 64-84; İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 27-28; **İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât**, ss. 12-15.

¹⁶² İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 13; Gazzâlî, **Mi'yârü'l-İlm**, trc. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Baskı, İstanbul, 2003, s. 96; Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, **er-Risaletü'ş-Şemsiyye**, s. 26.

¹⁶³ Cins tmelinin farklı tanımları hakkında daha fazla bilgi için bkz: Ömer Yıldız, **Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tmeli**, İlahiyat Yayınları, 1. Baskı, 2020, s. 21.

¹⁶⁴ Çok kavramı ile iki veya daha fazla türü kapsayan lafız kastedilmiş olsa gerektir.

kendi aralarında farklı nesnelere öz yönünden yüklenen şeydir.”¹⁶⁵ Bu tanım işlem açısından yapılmış bir tanım olmakla beraber İslâm filozofları tarafından da benzer şekilde ele alınmıştır. Aristoteles’in bu tanımını bir örnek üzerinden açıklamak istiyoruz. Özkan ve at kavramları hakikatleri yani türleri bakımından farklı ancak mahiyetleri yani cinsleri bakımından ortak kavramlardır. Başka bir deyişle insan ve at kavramları konuşma ve kişneme yönüyle birbirinden farklı türler olmakla beraber hayvan çatısı altında birleşmekle de ortak tümellerdir.

Porphyrios, *İsagoge* adlı eserinde cins tümeli hakkında üç tane tanıma yer vermektedir. Onun yaptığı son tanım, cins tümelinin tanımına tam uymaktadır.¹⁶⁶ O, verdiği son tanımda cins tümelini şöyle tanımlamaktadır:

*Türün altında sıralandığı şeydir ve bu ad ona kuşkusuz önceki durumlarla olan benzerliği için verilmiştir. Bu anlamda cins, gerçekten ona bağlı olan bütün türler için bir çeşit ilkedir ve kendi altında sıralanmış bütün bir çokluğu da içermiş görünmektedir. Filozoflar cinsi, hayvan örneğinde olduğu gibi, özelde farklı olan şeylerin çokluğuna uygulanabilen asıl yüklem olarak tanımladıklarında onların anlatmak istedikleri işte budur.*¹⁶⁷

Tanımda türün altında sıralandığı şey ifadesiyle kastedileni bir örnek ile açıklamak gerekirse; ilahiyat, tıp, mühendislik gibi alanlar birbirinden farklıdır ancak bunlar ilim kavramı altında birleşmektedir. İlim kavramı ilahiyat, tıp ve mühendislik gibi kavramların cinsidir. Dolayısıyla cins olan ilim kavramı aynı zamanda çokluğu barındırmaktadır. Tanımda “bütün bir çokluğu da içermiş” ifadesiyle de bu kastedilmiştir.

İslâm filozofları içinde Muallim-i Sâni olarak bilinen Fârâbî ise cins tümelini farklı eserlerinde aynı anlamda farklı bir şekilde tanımlamaktadır.¹⁶⁸ *et-Tavtia* risalesinde “iki şeyin cevherleri bakımından benzeştiği iki basit yüklem daha genel olanını cins”¹⁶⁹ olarak tanımlamaktadır. Fârâbî’nin bu tanımı ile Aristoteles’in tanımı arasında bir farkın olmadığını görmekteyiz. Zira iki filozof da cins tümelini yüklem açısından ele almaktadırlar.

¹⁶⁵ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s. 23.

¹⁶⁶ Diğer tanımlar hakkında bilgi için bkz: Porphyrios, *İsagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş*, s. 32; Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümeli*, ss. 91-92.

¹⁶⁷ Porphyrios, *İsagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş*, ss. 32-33.

¹⁶⁸ Fârâbî’nin cins tümeli hakkında yaptığı farklı tanımlar hakkında daha fazla bilgi için bkz; Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümeli*, s. 22.

¹⁶⁹ Fârâbî, *et-Tavtia*, s. 26.

Şeyhu'r-Reis olarak bilinen İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise cins tümelini *Kitâbu'ş-Şifâ* adlı eserinde şöyle tanımlamıştır. “O nedir? sorusunun cevabında altındaki şeylere söylenen her tümel yüklemine altına giren birbirleriyle muhtelif hakikatlerin her birine cins denir.”¹⁷⁰ Filozofun bu tanımında “birbiriyle muhtelif hakikatlerin” ifadesiyle türü ifade ettiğini anlamaktayız. Yine o nedir? sorusu ile de ayırım, hassa ve ilinti tümellerini tanımın dışına çıkardığını görmekteyiz. Buna bir örnek vermek gerekirse; insan ve papağan nedir? diye sorulduğunda cevap olarak hayvan denilir. İnsan ve papağan hakikatleri bakımından farklı oldukları için insan ve papağan birer türü göstermektedir. Hayvan ise insan ve papağan kavramlarının mahiyeti yani özüdür. Hassa ve ilinti tümelleri bir şeyin özü değildir. Ayırım ise hangi şeydir? sorunun cevabı olduğu için tanımın dışında kalmış olur. İbn Sînâ'nın da cins tümelinin tanımında¹⁷¹ seleflerinden ayrılmadığını görmekteyiz.

İbn Hazm'a geldiğimizde ise o, cins tümeli hakkında şunları söylemektedir:

*Öncekiler cinse, manasız bir kısım ilave ettiler. Bu kısım Ben-i Temim fertlerine, Basra lafzının Basralılara, yöneticiliğin tüm yöneticilere, zanaatin tüm zanaatkârlar (işâret etmesi) örneklerinde olduğu gibi cins olmasıdır. Bu kısım sınırsızdır ve kural altına alınamaz. Bundan dolayı bu kısım uğraşmanın anlamı yoktur.*¹⁷²

İbn Hazm, “öncekiler” ifadesi ile Aristoteles ve kendisinin eserlerini Organon külliyatı etrafında toplayan öğrencilerini ve daha sonra da bu kitaplara giriş olarak İşâgûcî eserini yazan Porphyrios'u, kastetmiş olduğunu söyleyebiliriz. Zira onlar cins tümeli hakkında farklı tanımlamalarda bulunmuştur.¹⁷³ Onların cins tümeli hakkında yaptığı bazı tanımlar dilcilerin yaptığı tanımlardır. İbn Hazm da cins tümeli hakkında daha önce yapılan tanımların, mantık ilmi ile ilgili olmadığına yani dilcilerin yaptıkları tanımlar olduğuna işaret etmektedir.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 41.

¹⁷¹ İbn Sînâ'nın cins tümeli hakkında yaptığı diğer tanımlar için bkz: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 12; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 27.

¹⁷² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 74.

¹⁷³ Porphyrios'un cins tümeli hakkındaki farklı tanımları için bkz: Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümeli*, ss. 91, 92, 93.

İbn Hazm, cins tümelini “Mahlûkattan iki veya daha fazla türü kapsayan lafız”¹⁷⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Onun bu tanımını çözümlemek gerekirse; öncelikle “mahlûkattan” diyerek Allah’ın (cc.) tümeller konusuna girmediğini ve bunu cinsin tanımında yer vererek belirttiğini ifade edebiliriz.¹⁷⁵ Ona göre beş tümel yalnızca yaratılanlar içindir. Yine onun bu görüşü kendisinin kelamcı yönünün olduğunu da bizlere göstermektedir. İbn Hazm, tümeller konusunu yaratılmışlar hakkında olduğunu söyleyerek aslında tümeller konusunun mümkün varlıklarla ilgili olduğunu belirtmiştir. Nitekim kavramlar zorunlu, mümkün ve mümteni‘ olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Zorunlu olan, yokluğu asla düşünülemeyendir. İbn Sînâ bu zorunlu kavramların altı anlamda olduğunu söylemekle beraber bunların ilkinin ise sürekli var olan ve yokluğu asla tasavvur edilemeyen “Allah” olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁶ Bu bağlamda Kâtibî, *eş-Şemsiyye* adlı eserinde tümel başlığı altında Allah (cc.) kavramını tümel bir kavram olarak ele almakta ve şunları söylemektedir: “...Bârî‘de olduğu gibi ondan sadece tek bir şey mevcuttur ve gayrının bulunması imkânsızdır.”¹⁷⁷

İbn Hazm’ın tanımında belirttiği “iki veya daha fazla türü kapsayan lafız” sözü ile de cinsin hiyerarşi olarak türün üzerinde ve en genel kavram olduğunu bizlere hatırlatmaktadır. Cins, hakikatleri farklı olan tümelleri yani iki tür tümelini kendi altında toplayan tümel bir kavramdır. İbn Hazm, cins tümeline canlı/hayy lafzını örnek vermektedir.¹⁷⁸ Canlı lafzı insan, melek ve diğer tüm canlılara delalet etmektedir. Başka bir deyişle canlı lafzı insan, melek, at, papağan kavramlarının hepsini kendi çatısı altında toplayan genel bir lafızdır.

İbn Hazm, cins tümelinin tanımın gerektirdiği şeyin bir kısmına değil bilâkis tanımın delalet ettiği her şeye delalet ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁹ O, buna cevher kavramını örnek vermekte ve şu açıklamada bulunmaktadır: Cevher kavramı kendi kendisine kaim olup başkasını da taşıyıcı olan her şey ile isimlendirilir. Kendi kendine kaim olup başkasını da taşıyan bir şeyin, cevher ile isimlendirilmemesi mümkün değildir. Cevher olup da kendi kendine kaim olmayıp başkasını taşımayan bir şeyin

¹⁷⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

¹⁷⁵ İbn Hazm, Allah (cc.) kavramının beş tümel altında işlenemeyeceğini Hristiyanlar’a karşı İslam inancını savunurken de açıklamaktadır. Daha fazla bilgi için bkz: İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 1, ss. 280-282.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 36.

¹⁷⁷ Necmüddîn el-Kâtibî, **er-Risâletüş’Şemsiyye**, s. 38.

¹⁷⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

¹⁷⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

olması da mümkün değildir.¹⁸⁰ İbn Hazm, burada en genel yüklem olarak ele alınan cevheri örnek vermektedir. Cevher, en genel cinstir. Buna başka örnekler de verilebilir. Örneğin, insan kavramının tanımında “el” kavramı, insan kavramının tamamına delalet etmemektedir. Dolayısıyla “el” kavramı insanın cinsi olamaz. Canlı kavramı ise insan kavramının delalet ettiği her şeye delalet etmektedir. O halde canlı kavramı insanın cinsi olmaktadır.

İbn Hazm’a göre cinsin tanımı bütün türlerde de bulunmaktadır. Çünkü cins tümeli tür kavramını da kendisinde barındırmaktadır. Endülüslü âlim, burada canlı lafzını örnek vermektedir. Canlı lafzının altında insanlar, atlar, katırlar, aslanlar ve diğer tüm canlılar bulunmaktadır. Cins tümelinin çatısı altında toplanan bu kavramların her biri kendisine has sıfatları ile birbirlerinden ayrılmaktadır. Onların farklılaşmasını sağlayan tümel kavram ise ayırımdır. İnsanlar; konuşmayla, atlar; kişnemeyle, eşekler; anırmayla, aslanlar; kükreme ile ve diğer canlılar da kendine mahsus özelliği ile diğer tüm canlılardan ayrılmaktadır.¹⁸¹

Cinslerin sonsuz olmadığını belirten İbn Hazm,¹⁸² âlemin taksiminin başlangıcının cins olacağını ve asla tür olamayacağını, âlemin taksimatının duracağı noktanın ise tür olacağını asla cins olamayacağını söylemektedir.¹⁸³ Âlemin taksimatının da en genel yüklem olarak ele alınan ve kategorilerin ilki sayılan cevherin olduğunu söyleyen İbn Hazm’ın dediklerinden hareketle o, üstün cinsi, kendi altında sıralananlar için birer başlangıç noktası olarak kabul etmektedir. Türleri ise kendisinden sonra altında herhangi bir tür barındırmayan en son tümel kavram olarak görmektedir. Şayet türlerin altında sonsuz sayıda türler devam etseydi, o zaman fertlere ulaşılmazdı. Bunun sonucunda ise tür tümelinden bahsedilemezdi. Çünkü fertler en son tür tümelinin başlangıç noktasıdır. Bu bağlamda İbn Hazm, cinsin iki kısmının olduğunu söylemektedir ki bunları şöyle tarif etmektedir: “Öncekiler üstünde hiçbir cinsin olmadığı ve asla tür olamayacak olan ilk cinse “cinslerin cinsi” (cins-i ecnâs) ismini vermede ittifak ettiler.” Endülüslü âlimin belirttiği bu cins, en genel veya

¹⁸⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

¹⁸¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 76.

¹⁸² İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt:1, s. 406; İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 2, s. 414.

¹⁸³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 76.

en kapsamlı cins tümeli olup filozoflar bu cins kavramının on kategori olduklarını söylemektedirler.¹⁸⁴

Müellifimiz, cinslerin cinsi olarak on kategoriye kabul etmekle beraber Hz. Âdem'in (as.) de ilk cinslerin cinsi olduğunu kabul etmektedir. Çünkü İbn Hazm, Hz. Âdem'i (as.) "insan" türünün başlangıç noktası olarak kabul etmektedir.¹⁸⁵ İbn Hazm, burada fert olarak "Âdem" in cins olduğunu söylemektedir. Bu bağlama göre o, fert olarak "Âdem" in, insan türünün ilk hareket ettiricisi veya var edicisi olduğunu söylemektedir. Ancak bu tanımın cins ile ilgili değil tür-fert ilişkisi ile ilgili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Hz. Âdem (as.) topraktan yaratıldığına göre toprak da onun cinsi olmaktadır. Bu durumda Hz. Âdem (as.), toprak kavramının türü durumuna düşmektedir.

İbn Hazm'ın bahsettiği diğer cins tümeli ise bazen tür olabilen cinstir ki buna orta cins, (cins-i mütavassıt) denilmektedir. Orta cinslerin cins olması izafidir.¹⁸⁶ Buna örnek verecek olursak; cisim kavramı cevhere göre tür, canlı kavramlarına göre ise cinstir. Cevher ve onun türü konumundaki canlı kavramını birbirinden farklı kılan husus ise bu iki kavramın ayırımının olmasıdır. Bu bağlamda cins tümeli kendi türünün özsel bir yüklemi olmakla beraber kendisini türlere bölen, ayırımları da kendi içinde barındıran zâtî bir tümel olduğunu görmekteyiz.

İbn Hazm cinsin üçüncü kısmı olan aşağı cinsten bahsetmemektedir. Aşağı cins ise üstünde cins bulunmakla beraber altında cins bulunmayandır. Örneğin insan kavramı üzerinde hayvan kavramı bulunmaktadır ki hayvan kavramı insan kavramının cinsidir. Ancak insan kavramı altında cins bulunmamaktadır. Çünkü insan kavramı en son türdür. En son türün olduğu yer ise fertlerin hareket noktasıdır. Başka bir deyişle insan kavramı cinsin tanımını kendisinde barındırmayan bir kavramdır. Nitekim cins kavramı tanımı gereği altında iki veya daha fazla türü kaplaması gerekmektedir. Ancak insan kavramı son tür olup hemen altında İbrahim, Özkan gibi fertler gelmektedir.

¹⁸⁴ Bu on kategori; cevher, nicelik, nitelik, izafet, zaman, mekân, durum, iyelik, etki ve edilgidir. Bu on kategoriye konumuzun sınırlarını aşmamak kaydıyla bir örnekle açıklamak istiyoruz. Seyfettin (cevher)'in oğlu İbrahim (izâfet), ahırdaki (mekân) 500 kg. ağırlığındaki (nicelik) boz atı (nitelik), yazın (zaman) tarlaya götürüyorken (durum) attan düştü (etki) ve yere çakıldı (edilgi). Hemen atın zincirini (mülk) serbest bıraktı.

¹⁸⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 98.

¹⁸⁶ Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, s. 34.

Gazzâlî ise seleflerinin yaptıkları cins tanımına benzer bir tarif yapmıştır. Nitekim o, cinsi şöyle tanımlamaktadır: “Kendisinden daha genel bir şey bulunmayan ki bu o şeyin mahiyetine dâhil olan yani o nedir? cevabı olarak söylenmesi mümkün olan şeydir ki buna cins denir.”¹⁸⁷ Gazzâlî bu tanımında “kendisinden daha genel bir şey bulunmayan” ifadesi ile kategorileri kastetmiş olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü kategoriler en yüksek cinsler olarak kabul edilmektedir. Örneğin cevher kavramı en yüksek bir cins olup cevher kavramı üzerinde herhangi bir cins bulunmamaktadır. “Van kedisi” ise en özel kavram olup onun türü ise kedir. Van kedisi fert olduğu için altında tür bulunmamaktadır. Yukarıdan aşağıya doğru inerek cevher ve Van kedisi kavramları arasında “cismi olan”, “canlı” “duygulu” kavramları bulunmaktadır. Bunlar da kendi konumlarına göre cins ve tür diye sıralanmaktadır.

Medreselerimizde yıllarca okutulan ve mantık ilminde üzerine birçok şerh yazılmış olan *İsâgûcî* adlı eserin sahibi Ebherî (ö. 663/1265) de cins tûmelini şöyle tanımlamaktadır: “Cins ‘o nedir’in cevabında hakikatleri bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenen küllidir.”¹⁸⁸ Ebherî buna insan ve ata nispetle canlı kavramını örnek vermektedir ki canlı lafzı burada cinsin tanımına uygun düşmektedir.

Yukarıda vermiş olduğumuz tanımları incelediğimizde İbn Hazm’ın, kendisinden önce yaşamış filozoflarla cins tûmelinin tanımı açısından herhangi bir farklılık arz etmediğini görmekteyiz. Ayrıca onun, Aristoteles ve Porphyrios’un cins tûmeli hakkında belirtmiş oldukları tanımlardan haberi olduğunu “Öncekiler cins, manasız bir kısım ilave ettiler...”¹⁸⁹ ifadesinden anlayabiliriz. İbn Sînâ da bazı eserlerinde cins tûmelinin farklı anlamlarına değinmiş ancak o, cins tûmelinin mantıksal anlamı üzerine yoğunlaşmıştır.

Filozofların ve İbn Hazm’ın cins anlayışına göre cins tûmeli en az iki türü kendi çatısı altında toplayan tûmel bir lafızdır. Tekrarlayacak olursak, cinsin; hakikatleri bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenen tûmel bir lafız olduğu hakkında mantıkçıların ittifak ettikleri görülmektedir.

Müellifimizin, cins tûmeli hakkındaki görüşlerini, bazı mantıkçılarımızla karşılaştırarak açıkladıktan sonra şimdi de diğer bir zâtî tûmel olan tür konusuna geçmek istiyoruz.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *Mi‘yâru’l-‘İlm*, s. 96.

¹⁸⁸ Ebherî, *İsâgûcî*, trc. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2017, s. 36.

¹⁸⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 74.

2.2.2. Tür

İbn Hazm, cins tümeli üzerinde durduğu gibi tür tümeli üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Cins tümeli konusunu açıkladığımız gibi krolonojik bir sıra ile mantıkçılarımızın tür tümelini nasıl anladıklarını ve açıkladıklarını ele alacağız.

Aristoteles, türü cins için bir dayanak olarak kabul etmekte ve tür ile cinsin tanımını eserlerinde birlikte ele almaktadır. Onun, bazen iki tümeli aynı anlamda kullandığını da görebiliriz.¹⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik* eserinde tür hakkında şunları kaydetmektedir:

“Cins ya da ırk (genos), bir yandan aynı türe sahip olanların oluşu sürekli olduğunda söz konusudur; sözgelişi “insan ırkı olduğu sürece” demek, “insanların oluşları sürekli olduğu sürece” demektir. Öte yandan ırk ilk hareket ettirici olarak kendisi aracılığıyla şeyleri var olmaya taşıyana denir, nitekim bu şekilde bazılarını “Helenler” denir, bazılarını ise “İyonyalılar”...”¹⁹¹

Filozofun, bu tanımında türün tanımını cinsin içinde verdiğini görmekteyiz. Bunu bir örnekle açıklamak istiyoruz: Bu tanıma göre “Mehmet” kavramından hareketle Mehmet’in neslinden gelenleri Mehmet kavramına dayandırmaktadır. Böylece Aristoteles, Mehmet kavramını cins olarak kabul etmektedir. Ancak Mehmet kavramı cins değil ancak ferttir. Çünkü cins tümeli, tanımı gereği en az iki türü kapsayan tümel bir kavram olması gerekir. Ancak filozof burada fert olanı cins yerine almaktadır. Onun tür tümeli anlayışının göreceli olduğu söylenebilir. Bu durumun aynısını yukarıda belirttiğimiz üzere İbn Hazm’da da görmekteyiz. Nitekim o da Hz. Âdem (as.)’ı cins olarak kabul etmekte ve onun neslinden gelenleri Hz. Âdem’e dayandırmaktadır. Ancak ifade ettiğimiz üzere bu kavramlar cinsin tanımına uymamaktadır.

Porphrios ise tür tümelini “cins altında sıralanan ve cinsin öz bakımından kendisine yüklenen şey”¹⁹² olarak tanımlamaktadır. Onun bu tanımının hem genel hem de göreceli bir tarif olduğunu görmekteyiz. Örneğin, bitki cinsi altında çiçek, ağaç gibi türler sıralanmaktadır. Bitki kavramı öz bakımından çiçek ve ağaç türlerine

¹⁹⁰ Ömer Yıldız, *Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümeli*, s. 98.

¹⁹¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 185.

¹⁹² Porphrios, *İsagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş*, s. 35.

yüklenmektedir. Ancak bitki kavramı canlı kavramına göre tür olabilmektedir. Bu bağlamda canlı kavramı bitki türüne öz bakımından yüklenmiş olur.

Fârâbî ise Aristoteles'in aksine eserlerinde türü ayrı ele almaktadır. O, tür tümelini "iki şeyin cevherleri bakımından benzeştiği iki basit yüklemnin daha özel olanı"¹⁹³ olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre örneğin, Özkan ve Ömer kavramları cevherleri bakımından benzeşen insan türü altında toplanan fertlerdir. Bu iki kavramın cinsi ise hayvandır.

İbn Sinâ ise tür kavramını şöyle açıklamaktadır: "Tür, 'o nedir?' sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenen"¹⁹⁴ ve "O nedir? sorusunun cevabının altındaki şeylere söylenen her tümel yüklem; altındaki hakikatlerin sayı bakımından farklı olmasıdır."¹⁹⁵ Örneğin, Özkan, Ömer, Hatice, Nazan nedir? sorusunun cevabı insan türünü vermektedir. İnsan burada en son tür olarak isimlendirilir. Çünkü insan kavramının altında hakikat bakımından birbirinden farklı olmayıp sayıca farklı olanlar bulunmaktadır. Bunlar ise insan türünün fertleridir.

İbn Hazm'a geldiğimizde ise o tür tümeli ile yalnızca fertleri farklı, tanım veya resimde ortaklığı barındıran tümeller olarak görmekte¹⁹⁶ ve şu örneği vermektedir: "Melekler, insanlar, cinler, yıldızlar, hurmalar, elmalar, atlar, çekirgeler, siyah, beyaz, ayakta durma, oturma vb. gibi bütün her şeydir."¹⁹⁷ İbn Hazm'ın verdiği örnekleri çözümlediğimizde; melekler, insanlar ve cinler canlı cinsinin altında birer türün türü olarak isimlendirilir. Vahiy meleği, doğa olayları meleği, ölüm meleği; melek türünün, Özkan, Ömer, Hatice; insan türünün, ifrit (cinlerin en güçlü ve kötü olanı), mârid (kötülükte aşırı giden), ruh (çocuklara musallat olan); cin türünün¹⁹⁸ birer fertleridir. Yıldızlar ise gezegen kavramının son türüdür; kuark, elektrozayıf, donmuş yıldızları; yıldız türünün birer fertleridir. Hurma ve elma ise meyve cinsinin son türüdür. Çünkü onların altında da çok sayıda farklı fertler bulunmaktadır. Atlar ve çekirgeler ise duygulu akılsızın birer son türüdür. At türünün fertlerine; Arap atı, midilli, koşu atı örnek verilebilir. Çekirge türünün ise yeşil, kara, çizgili, uzun burunlu, gibi fertleri

¹⁹³ Fârâbî, **et-Tavtiâ**, s.26.

¹⁹⁴ İbn Sinâ, **Kitâbu's-Sifâ**, s. 48.

¹⁹⁵ İbn Sinâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 13.

¹⁹⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 76.

¹⁹⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 78.

¹⁹⁸ Ali Erbaş, "İfrit", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 2000, Cilt: 21, s. 516.

bulunmaktadır.¹⁹⁹ Siyah ve beyaz kavramları renk kavramının son türüdür. Çünkü siyah ve beyazın birçok tonları bulunmakta ve bunlar siyah ve beyazın altında sıralanmakta olan fertlerdir. Ayakta durma ve oturma ise canlı kavramının türü olabilir. Ancak ayakta durma ve oturma izafi kavramlar olup duruma göre ilinti de olabilir.²⁰⁰

İbn Hazm'ın tür tümelini; cins altında sıralanan her şey olarak anladığı için genel bir tanım yaptığını görmekteyiz. Cins için yapılan tanımın, tür tümeli hakkında da geçerli bir tanım olacağını söyleyen İbn Hazm, şu örneği vermektedir: Canlı kavramının altına insan, at, katır, aslan ve diğer tüm canlılar girmektedir. O, canlı kavramı için yapılan tanımın altında sıralanan türler için de geçerli olacağını söylemektedir. Örneğin canlı nedir? diye sorulduğunda “hissedebilen, irâdesi ile hareket eden” denilir. Bu tanım insan, at, katır, aslan gibi canlı kavramı altında sıralananlar için geçerli olabilir. Ancak yapılan bu tanım tam bir tanım olmayacaktır. Bunun için kendilerine has sıfatları ile diğerlerinden ayrılmalrı gerekir ki burada da ayırım tümeli devreye girmektedir. İnsanlar konuşma, atlar kişneme, katırlar anırma, aslanlar kükreme ile diğer canlılardan ayrılmaktadır. Bu bağlamda İbn Hazm'a göre cins ile tür arasında farklılığı ortaya koyan ayırım tümelidir. Endülüslü müellif, ayırım ile her türün kendisine ait bir tanımı olacağını belirtmektedir.²⁰¹

Türler, yukarıdan aşağıya doğru bir sıra takip etmektedir. Kendi altında tür olmayan türe kadar bu sıra takip edilir. Sıranın durduğu türe son tür veya gerçek tür²⁰² denilmektedir. Çünkü gerçek tür, tür olmakla beraber cins olmayan türdür. İbn Hazm'a göre iki tür vardır. Birincisi cins olamayan türdür. Bu ise ifade ettiğimiz üzere gerçek tür olup insanlar ve atların fertleri gibi taksimatın durduğu noktadır.²⁰³ İkincisi ise bazen cins olabilen türdür. Bu tür tümeli sırf cins, sırf tür ve görelî tür olmak üzere kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır.²⁰⁴ Bunları çözümlediğimizde İbn Hazm'ın cins olmayan türden kastı türün türüdür. Çünkü türün türü altında sıralanacak tür olmadığı

¹⁹⁹ Çekirge fertleri hakkında daha fazla bilgi için bkz: Abdullah Yılmaz, Ahmet Binnet, **Zirai Mücadele Teknik Talimatları**, Tarımsal Araştırmalar ve Politikalar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2008, Cilt: 1, ss. 165-170.

²⁰⁰ Beş tümelin görelî olduğu durumlar hakkında daha fazla bilgi için bkz: Ahmet Cevdet Paşa, **Mi'yâr-ı Sedât**, sad. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2018, ss. 31-32.

²⁰¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 76.

²⁰² Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, s. 36.

²⁰³ İbn Hazm **et-Takrîb**, s. 78.

²⁰⁴ İbn Hazm **et-Takrîb**, ss. 78-80.

için cins olması mümkün değildir. İnsan kavramı türün türü bir kavram olup cins olamayan bir türdür. Çünkü insan kavramı altında Ömer, Özkan, Hatice gibi fertler gelmektedir. Endülüslü âlimin belirttiği ikinci tür ise konumuna göre izâfi olan türdür. Örneğin üçgen kavramı; dik, ikizkenar, dar açılı, geniş açılıya göre cins; şekil kavramına göre türdür. Tekrarlayacak olursak İbn Hazm'ın görelî türün ilk kısmı olarak belirttiği sırf cins olan tür kavramına; cisim diyebiliriz, çünkü cisim türlerin en genel olanıdır. İkinci kısım sırf türe insan kavramını ve üçüncü kısım olan görelî türe de üçgen kavramını örnek verebiliriz.

Müellifimizin üzerinde durduğu konulardan biri de türün sınırlı sayıda olmasıdır. Ancak İbn Hazm, türün sınırlı olduğunu söylemekle beraber insanların bunu bilmeye güç yetiremeyeceklerini ve yalnızca yaratıcılarının bilebileceğini söylemektedir.²⁰⁵ Endülüslü mantıkçıya göre türler, altında sıralanan fertlere nispetle çoğalma ve eksilmeye uğramazlar.²⁰⁶ Artma ve eksilme fertler için geçerli bir durumdur. Örneğin: “insan” kavramı bir tür olup ne artmaktadır ne de eksilmektedir. Fakat cahillik, hastalık ve pislik olduğu zaman²⁰⁷ insan türünün fertleri azalmaktadır. Ancak refahın, saadetin, olduğu dönemlerde de “insan” türünün fertleri artmaktadır. İbn Hazm'a göre cins de dâhil tüm tümeller sınırlıdır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bir kelamcı olarak cins tümeline verdiği tanımdan da anlamaktayız. Zira o cinsin yaratılmış olduğunu ve yaratılan bir şeyin de sonsuz olmayacağını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu duruma bir şeyin tanımı açısından baktığımızda da doğru bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Çünkü tümellerin sınırsız sayıda olması, insanların onları bilmemesi anlamına gelmektedir. Şayet tanımın dayandığı tümeller, sınırsız olsaydı bir şeyin tam tanımından bahsedemezdik.

Gazzâlî ise *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserinde tür tümelini; “Cinsten daha özel olan ve ‘o nedir?’ sorusunun cevabı olarak söylenmesi mümkün olan şeydir”²⁰⁸ diye tanımlamaktadır. Gazzâlî'nin bu tanımı kendi selefleri ile yaptığı tanıma uymaktadır. Örneğin, “insan” kavramı, hayvana nispetle daha özel olduğu için ve ‘o nedir?’ sorusunun cevabı olarak da söylenmesi mümkün bir kavramdır.

²⁰⁵ İbn Hazm **et-Takrîb**, s. 97-99.

²⁰⁶ İbn Hazm **et-Takrîb**, s. 96.

²⁰⁷ Covid-19 salgını sürecinde “insan” türünün bazı fertlerinin, cahillikleri yüzünden maske, mesafe ve temizlik kuralına uymaması nedeniyle her gün “insan” türünün birçok ferdi vefat etmektedir. Yine Covid-19 virüsü hem bir hastalık hem de bir pislik olarak birçok ferdin azalmasına sebep olmaktadır.

²⁰⁸ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-İlm**, s. 96.

Osmanlı dönemi mantıkçılarımızdan Ebherî ise türü şöyle tanımlamaktadır: “O nedir? ’in cevabında hakikatleri bakımından birbirinden farklı olmaksızın adet bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenen küllîdir.”²⁰⁹ Ebherî’nin yaptığı tanım ile mantıkçılarımızın yaptığı tanımların farklı olmadığını görmekteyiz.

Mantıkçılarımızın tür tümeli anlayışını genel olarak ele aldığımızda cins tümeli altında sıralanan ve o nedir? sorusunun karşılığı olarak altında farklı çok şeyin sıralandığı kavram olarak ele alındığını görmekteyiz. Bu bağlamda onların, tür kavramının tanımı hakkında yapmış olduğu tariflerin aynı olduğunu söyleyebiliriz. Mantıkçılarımıza göre tür kavramı cins kavramından daha dar ve özel bir kavramdır. Tür kavramı hakikatleri bakımından aynı olup adetleri bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine söylenmiş zâtî bir tümeldir.

Mantıkçılarımızın anlayışına göre cins ve tür arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu iki kavram arasındaki ilişkiyi şöyle açıklayabiliriz: Şayet bir şeyin türü bulunuyorsa o halde cinsi de bulunmak zorundadır. Çünkü türden önce ve daha genel olan zâtî tümel cins kavramı olup tür kavramını kendi altında barındırmaktadır. Ancak cins tümeli olduğu zaman tür kavramının bulunması zorunlu değil mümkündür, diyebiliriz. Bunu bir örnek ile açıklamak istiyoruz: “Kurban” kavramı var ise bunun doğal sonucu olarak kurban kavramının cinsi olan “ibâdet” kavramı da olmak zorundadır. Ancak “ibâdet” kavramı var ise onun türü olan “kurban” kavramının olup olmaması zorunlu değildir. “Kurban” yerine “oruç”, “zekât”, “hac”, “namaz” vb. kavramlarının bu çatı altında yer alması mümkün olabilir ya da olmayabilir.

Tür tümeli hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra şimdi de cins ile tür tümelini birbirinden ayıran ve tanım konusunda önemli bir yere sahip olan ayırım kavramını ele alabiliriz.

2.2.3. Ayırım

Ayırım veya fasıl olarak bilinen bu tümel, cins içinde yer almakla beraber cinsleri türlerden ayıran özsel bir tümel kavramdır. Ayırım tümeli de tanımın

²⁰⁹ Ebherî, *İsâgûcî*, s. 36.

unsurlarından birisi olarak kabul edilmektedir.²¹⁰ Bu açıdan ayırım, beş tümel içerisinde önemli bir konu olarak görülmektedir.

Cins ve tür tümelleri gibi ayırım da zâtî bir tümel olup bu kavramı ilk olarak ele alan kişi Aristoteles'tir. Aristoteles'in *Topikler* adlı eserinin bazı bölümlerine baktığımızda genel olarak ayırımı; tanımın unsurlarından olan²¹¹ ve nesneleri birbirinden ayıran zâtî bir nitelik²¹² olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Aristoteles'in ayırım hakkındaki görüşlerini çözümlediğimizde; ona göre ayırım, tanımın unsurlarından olan ve cins ile türü birbirinden ayıran, zatî bir tümel kavramdır. Cins ve tür kavramları kimliğini ayırım sayesinde almaktadır, diyebiliriz. Çünkü ayırım tümeli bir şeyin ne olduğu veya ne olmadığını diğer şeylerden ayırarak o şeyi kendine münhasır yapan bir kavramdır. Örneğin; insan nedir? diye bir soru sorulduğunda insan kavramının mahiyeti hakkında bilgi sahibi olunmak istenir. Bir şeyin mahiyetinin tam olarak bilinmesi için de o şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımı gerekmektedir. Dolayısıyla insan nedir? 'in cevabı; konuşan bir hayvandır. Çünkü "konuşmak" insanın yakın ayırımı "hayvan" ise onun yakın cinsidir. Böylece insan, diğer varlıklardan ayrılarak kendine has, özünde bulunan özellikleriyle diğer canlılar arasında belirgin hale getirilir. Tanımda belirtilen "nesneleri birbirinden ayıran" ifadesinden maksat ise cinsi cinsten veya türü türden ayıran özsel bir tümel olmasıdır. Çünkü ayırım kavramı genel olan bir cinsi görelî cinsten ayırmada önemli bir tümeldir. Yine aynı şekilde ayırım tümeli sayesinde türleri birbirinden ayırmaktayız. Örneğin insan türü ile at türünün birbirinden ayrılması konuşma ve kişneme ayrımları sayesinde.

Yukarıda verdiğimiz tanımdan hareketle Aristoteles'e göre ayırım aynı cins altına konulmuş türlerin farklılığını ortaya koyan herhangi bir terim değil, fakat onun özünde bulunan ve neliğinin bir parçası olan tümeldir. Buradan hareketle ayırımın iki yönünün olduğunu söyleyebiliriz. Birinci yönü; ayırımın taksim ettiği cins ile ilgilidir, ikincisi ise türün yapıcı unsuru olması yönüyle tür ile ilgilidir.²¹³ Başka bir deyişle ayırım bir yönüyle kendi cinsinin tabiatında bulunan ve cinsin mahiyetini taksim edici bir niteliktir. Diğer yönüyle de türün mahiyetini ortaya koyan bir tümeldir. Dolayısıyla ayırımın cins ile tür tümelleri arasında sıkı bir ilişkisinin olduğu söylenebilir.

²¹⁰ Bkz: Necâti Öner, *Klasik Mantık*, s. 36; Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, 38; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 83.

²¹¹ Aristoteles, *Organon V Topikler*, ss. 19, 31.

²¹² Aristoteles, *Organon V Topikler*, ss. 162, 198.

²¹³ Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 39.

Porphyrios, ayırım tümeline genel, özel ve çok özel olmak üzere üç anlamı üzerinde durmaktadır. Onun verdiği        anlam olan çok özel anlamlı ayırım, mantık ilminde zâti bir tümel olarak ayırımın tanımına uygun düşmektedir. Nitekim verdiği anlam şöyledir: “...bir şey bir başkasından, özgül bir ayırımla ayrıldığı zaman, o ondan ayırıdır denir; böylece insan, özgül bir ayırımla, yani akıllı olma niteliğiyle attan ayırıdır.”²¹⁴ Eserinin ilerleyen sayfalarında ayırımı şöyle tanımlamaktadır: “Türün, kendisiyle, içerik olarak, cinse üstün geldiği şey ayırıdır.”²¹⁵ Bunu bir örnekle açıklamak istiyoruz. İnsan kavramı hayvan kavramından içerik olarak daha zengindir. Nitekim insan kavramı kendi içinde akıllı olmayı ve ölümlü olmayı da barındırmaktadır. Ayırım t melini hangi sorusu ile bulunabileceğini de şöyle açıklamaktadır: “Gerçekten eğer insanın ne olduğu bize sorulursa, onun bir hayvan olduğunu söylemek zorundayız; ama hangi hayvanın söz konusu olduğu ara tırılırsa, uygun yanıt, insanın akıllı ve ölümlü olduğu olacaktır.”²¹⁶ Nitekim akıllı olmak insanın yakın ayırımı, ölümlü olmak ise uzak ayırımı olarak ele alınır.

Fârâbî ise ayırımın cins ile tür arasındaki sıkı ilişkisinden olsa gerek ayırımı şöyle tanımlamaktadır: Bir şeyi cevheri bakımından başka bir şeyden ayıran (yüklem), “ayırım”dır.²¹⁷ Fârâbî’nin bu tanımını çözümlediğimizde; “bir şeyi” ifadesinden tür t melini kastettiğini anlamaktayız. Yani bir türü cevheri bakımından başka türden ayıran bir yüklemdir. Mesela, canlı cinsinin m  sterek türleri olan insan ve at kavramları cevherleri bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Bu kavramları ayıran özsel niteliğe ayırım denilir. İnsan konuşma, at ise ki neme özelliği ile birbirlerinden ayrılmaktadır.

 bn Sînâ’ya göre ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenmesi uygun olmayan zâti bir yüklem olarak ayırım; “herhangi bir cinsten kendisinde ortak olandan zâti olarak ayırmak için uygun olan”²¹⁸ ve ‘o hangidir?’ sorusuna cevap veren bir tümeldir.  bn Sînâ’nın tanımına baktığımızda ayırım, cins ve tür t mellerinde olduğu gibi o nedir? sorusuna cevap olarak değil de “o özünde hangi şeydir” sorusuna cevap veren zâti bir tümel olarak a ıklanđını görmekteyiz.

²¹⁴ Porphyrios, * sagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş*, s. 40.

²¹⁵ Porphyrios, * sagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş*, s. 43.

²¹⁶ Porphyrios, * sagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş*, s. 43.

²¹⁷ Fârâbî, *et-Tav ia*, 68.

²¹⁸  bn Sînâ, *el-     t ve’t-Tenb   t*, s. 14.

İbn Hazm ise ayırımı; “isimlendirilen bir cinsin hangi yönden bir şey olduğu sorusuna cevap veren”²¹⁹ ve “bir şeyin doğasını diğer bir şeyin doğasından ayırıştıran”²²⁰ zâtî bir tümel olarak ele almaktadır. İbn Hazm’a göre ayırım tümeli; tek bir cinsin altında olan türlerin, bazısını diğer bazısından ayıran bir kavramdır.²²¹ Âlimimizin bu tanımlarını çözümlediğimizde ayırım, cinsin altında bulunan türleri birbirinden ayırt eden ve bir şeyin mahiyeti ile ilgili olan özsel niteliği belirten bir tümel olarak ifade edilmektedir. Nitekim ona göre ayırım sayesinde bir şeyin doğası diğer şeylerin doğasından farklı olduğu ortaya koyulmaktadır. Endülüslü mantıkçı, “bir şeyin kendisinde mevcut olan ayırımı yok olduğunda o şeyin de yok olacağı kanaatinde”²²² İbn Hazm’ın bu görüşünü bir örnekle desteklemek istiyoruz. Örneğin, düşünen lafzı insan türünün özünde olduğu için insan türünü canlı cinsi altında müşterek olduğu at, eşek, inek, bakteri, bitki vs. diğer türlerden ayırmaktadır. Şayet düşünme niteliği veya ayırımı insanda olmasaydı insanı diğer varlıklardan ayırt edip aşikâr hale getiremezdik.

İbn Hazm canlı cinsi altında diğer türleriyle cevher yönünden ortak, hakikatleri bakımından farklı olan insan türünün ayrışması için “insan hangi şeydir?” diye bir soru sorduğunda cevap olarak insanın düşünme özelliğinin yanı sıra bir de “ölümlü” ve “renkli bedene sahip”²²³ sıfatlarının olduğunu eklemektedir. İbn Hazm’ın aynı cins altında sıralanan türleri birbirinden ayırma hususunda ayırım hakkındaki görüşü ile kendisinden önceki mantıkçıların açıklamalarının benzer olduğu ifade edilebilir. Ancak ayırımın nelerden oluştuğu hakkında ise selefleri olan Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ’dan farklı düşünmektedir. Çünkü onun ayırım tümeli hakkındaki görüşlerinin diğer filozoflara göre daha genel anlamda olduğu görülmektedir.

İbn Hazm’ın ayırım tümeli başta olmak üzere diğer tümeller hakkındaki görüşlerini daha iyi anlayabilmek için onun beş tümel ağacını oluşturmakta fayda olduğunun kanaatindeyiz. Beş tümel ağacını oluşturduktan sonra da onun ‘insan hangi şeydir?’ sorusuna cevap olarak “düşünen” lafzının yanında “ölümlü” ve “renkli bedene

²¹⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, thk. Abdülhak et-Türkmânî, s. 331.

²²⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, thk. Abdülhak et-Türkmânî s. 359.

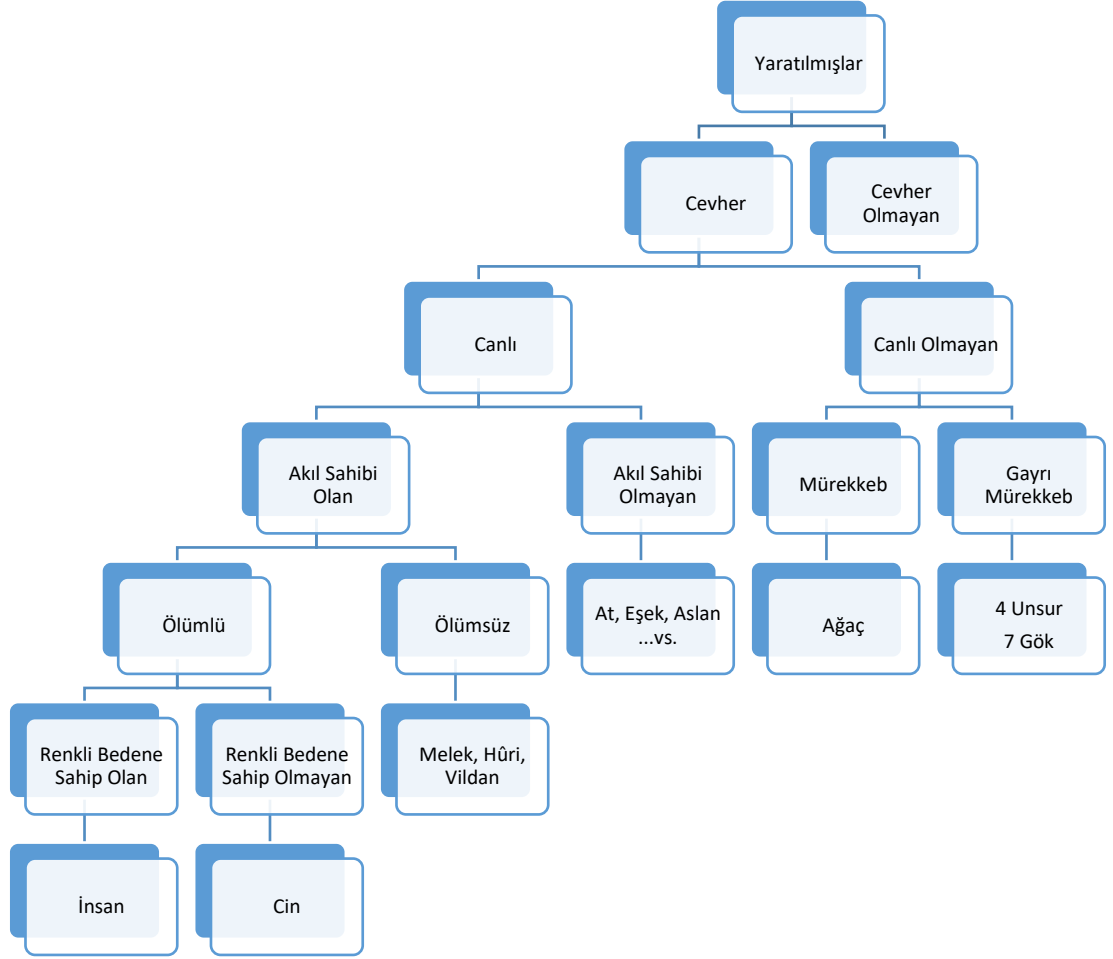
²²¹ İbn Hazm **et-Takrîb**, s. 101.

²²² İbn Hazm **et-Takrîb**, s. 101.

²²³ İbn Hazm, bu kavramla farklı tenlere sahip vücutları/cesetleri kastetmektedir. Örneğin insanlar, siyah tenli, bazıları beyaz, bazıları ise buğday tenli gibi farklı renklerde ve bedenlere sahip olabilmektedir.

sahip” gibi bazı nitelikler göstermesinin nedenlerine değinerek bu konuda seleflerinden niçin ayrıldığına dikkat çekeceğiz.²²⁴

Şekil 4: Tümel



Kaynak: Yazar tarafından yapılmıştır.

²²⁴ İbn Hazm eserinde böyle bir beş tümel şeması/ağacı sergilememektedir. Endülüslü mantıkçının eserinin farklı sayfalarından elde ettiğimiz bir beş tümel ağacıdır. Bu ağacı çizmemizdeki amaçlarımızdan biri de kendi seleflerinin beş tümel anlayışı ile hemen karşılaştırılabilmek içindir. Yukarıdaki beş tümel ağacının eserdeki dağılımı için bkz: İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 86-95.

İbn Hazm'ın beş tümel anlayışını yukarıdaki ağaca göre incelediğimizde insan türünün üstündeki özelliklerin aşağıdan yukarıya sırasıyla; renkli bedene sahip olan, ölümlü, akıl sahibi olan, canlı bir cevher olduğunu görmekteyiz. Cevher kavramı insanın üstün cinsi, canlı kavramı; yakın cinsi, rengi kâbil beden/renkli bedene sahip (ذو النفس الناطقة) ve ölümlü (الميتة)²²⁵ kavramları; uzak ayırımı, akıl sahibi (الجسد القابل للون) kavramı ise insanın yakın ayırımı olarak kabul edilebilir. İnsan kavramının ayırımı olarak akıl sahibi, renkli beden sahibi ve ölümlü kavramları olarak görülmesinin sebebini İbn Hazm'ın kelamcı kişiliğine bağlamak mümkündür. Endülüslü âlimimiz, insan kavramının tam tanımlanabilmesi için ölümlü sıfatı ile melek, huri gibi bazı ölümsüz ve akıl sahibi varlıklardan insanı ayırmak istemektedir. Yine o, renkli beden sahibi olmak özelliğiyle de bazı ruhani varlıklardan olan ölümlü ve renkli beden olmayan varlıklardan insanı ayırma düşüncesindedir. Endülüslü âlim, renkli beden sahibi olmayan ve ölümlü olarak kabul ettiği varlıkların ise cinler olduğunu kaydetmektedir.²²⁶

İbn Hazm'ın ayırım tümeli hakkındaki görüşleri, ruhani varlıkları katması yönüyle Meşşâîlerin mantık anlayışından farklılaşmaktadır. Endülüslü mantıkçıya göre bir türe ait birden fazla özsel nitelik olabilir. İbn Hazm'ın ayırım hakkındaki bu görüşü Platoncularla aynı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Platoncular da bazı ruhâni varlıkları insan türü ile birlikte canlı cinsi içerisinde aynı derecede akıllı kabul etmişlerdir. Bunun sonucunda da insan türünün sadece akıllı olmanın yanında ölümlü sıfatına da sahip olması gerektiği görüşündedirler.²²⁷ Ancak öze ait bu niteliklerin sadece o türe has bir ayırım olmadığını da burada belirtmeliyiz. Dolayısıyla akıllı olmak ve ölümlü olmak iki özsel nitelik olarak insan türüne has bir şeydir. İbn Hazm Platoncu anlayışa insan türünün özsel niteliklerine “renkli bedene sahip” sıfatını da eklemektedir. Zira İbn Hazm'a göre akıllı olmak ve ölümlü olmak insan türünü canlı cinsi altında sıralanan diğer türlerden belirgin kılmaya yeterli değildir. Çünkü akıllı olmak ve ölümlü olmak sıfatlarının bazı ruhani varlıklarda da bulunduğunu ancak insanın bu iki özsel niteliğe “renkli bedene sahip” özelliği de eklenirse diğer canlı türlerinden ayrılacağını söylemektedir. İbn Hazm'ın ayırım tümeli hakkındaki

²²⁵ Fârâbî, insan kavramının tanımı yapılırken ölümlü kavramının düşünen kavramından sonra gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bkz: Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, s. 34.

²²⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 90.

²²⁷ Abdulkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 41.

görüşlerinin seleflerinden ayrılmasını kelamcı yönünden kaynaklandığını ifade edebiliriz.

Gazzâlî ise ayırımı “cevherinde (özünde) o hangi şeydir?” sorusuna cevap veren bir tümel yüklem olarak ele almaktadır.²²⁸ Gazzâlî’nin bu tanımı ile seleflerinin ayırım tümeli hakkında kaydettiği tanımların aynı olduğu belirtilebilir. Onun da bir kavramı daha aşikâr hale getirmek için ‘o nedir?’ sorusunun yeterli olamayacağı kanaatinde olduğunu belirtebiliriz. Örneğin, bir geometrik şekle o nedir? diye sorulduğunda o dörtgendir, denilirse bu soru cevabında halen kapalı kalmıştır. Ancak o özünde hangi dörtgendir? diye bir soru sorulduğunda ise kare olan dörtgendir, denilirse o zaman diğer dörtgen türlerinden daha tanınır bir kimliğe bürünmektedir. Böylece türleri birbirinden ayıran özsel nitelik ayırım olmaktadır.

Ebherî ise ayırımı şöyle tanımlamaktadır: “o (hadd-i) zâtında hangi şeydir sorusunun cevabında söylenen küllîdir.”²²⁹ Ebherî’nin tanımı da kendisinden önce yaşayan mantıkçılarımızdan farklı olmadığını görmekteyiz.

Ayırım tümeli hakkında kaydedilen tanımlara genel olarak bakıldığında onun, cinsin içerisinde yer alan ve bir cinsin altında müşterek olan türleri birbirinden ayıran bir nitelik olarak görüldüğünü ifade edebiliriz. Mantıkçılarımıza göre bu niteliğin ilineksel değil özsel olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü onlara göre bir şeyin ayırımı, o şeyden yok olursa o şeyin kendisi de bizzat yok olacaktır. Hatta İbn Hazm ayırımın bu özelliğinden dolayı kendisinden öncekilerin ayırımı cevheriyye dediğini aktarmaktadır.²³⁰ Ancak İbn Hazm’ı diğer mantıkçılardan ayıran yönü ayırımı, cins içerisinde bir tane nitelik olarak değil birden fazla nitelik olarak kabul etmesidir, denilebilir. İbn Hazm bazı cinslerin altında bulunan türlerin bir tane ayırımı da olabileceğine dikkat çekmiştir.²³¹ Ancak insan türünün birden fazla ayırımı olduğunu söylediği gibi başka cinslerin de altında sıralanan türlerin özelliğine göre ayırım sayısının değişebileceği kanaatindedir. Ayrıca ayırım tümeli hakkındaki görüşlerinde kelamcı kişiliğinin etkisi olduğu söylenebilir.

²²⁸ Gazzâlî, *Mi‘yâru’l-‘İlm*, s. 96.

²²⁹ Ebherî, *İsâgûcî*, s. 36.

²³⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 100.

²³¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 102.

2.2.4. Hassa

Türün tâli derecedeki vasfı olarak belirtilen hassa tümeli bir şeyin mahiyeti hakkında veya tasnifinde cins, tür ve ayırım kadar önemli bir tümel olarak görülmez.²³² Çünkü hassa, sadece o türün, kişinin veya nesnenin kendine has ancak zâtî olmayan niteliğinden bizlere bilgi vermektedir. Örneğin, insanı tanımlarken onun mantık bilmesi veya keçileri tasnif ederken çok süt vermesi, kıllarının ince olması gibi özellikleri dikkate alınmaz. Hassa hakkında kısa bilgi verdikten sonra mantıkçılarımızın bu konu hakkında neler dediğine geçebiliriz.

Aristoteles, *Topikler* adlı eserinin hemen giriş kısmında tarifi tanımlı verdiğinden sonra üzerinde durduğu kavram hassadır. Çünkü bir şeyin tam olarak mahiyetinden söz edildiğinde o şeyin tarifi hakkında konuşulmaktadır. Şayet mahiyet hakkında bir bilgi sunmuyorsa geriye hassası yani resmi kalmaktadır.²³³ Aristoteles hassayı şöyle tanımlamaktadır:

*Hassa, nesnenin mahiyetini ifade etmekle beraber, yalnız nesneye ait olan ve onunla karşılanabilendir. Sözelimi gramer öğrenmeye müsait olmak insanın bir hususiyetidir. Çünkü A insan ise, gramer öğrenmeye muktedir ve gramer öğrenmeğe muktedir ise insandır. Gerçekte, başka bir nesneye ait olabilecek şeye asla hassa denmez.*²³⁴

Filozofun bu tanımlı çözümüldüğünde “nesnenin mahiyetini ifade etmekle beraber” ifadesinden kasıt hassanın, ayırıma zorunlu olarak bağlı kaldığı ifade edilebilir.

Hassa, bir şeyin mahiyetini ifade etse de onun özüne dâhil bir tümel değildir. Çünkü hassa mahiyetin yapıcı unsuru değil, tamamlayıcı unsurdur, diyebiliriz. Hassa’nın olmaması mahiyetin de olmayacağı anlamına gelmez. Ancak bunun tam karşı durumu olan mahiyetin yokluğu hassanın da yokluğunu gerektirir. Örneğin gramer öğrenme özelliği insanda yoksa insanın da yok olacağı fikri düşünülemez. Ancak insanın yok olması gramer öğrenmenin de yok olacağı anlamına gelmektedir. Aristoteles’in de verdiği örnekten hareketle insanın gramer öğrenmesi ona has olmakla beraber onu gramer öğrenmeyenlerden ayıran bir özelliktir. Buna insanın gülmesi,

²³² İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 72.

²³³ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s. 11.

²³⁴ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s. 11.

saçlarının ağarması, iki ayaklı olması gibi özellikleri de örnek verilebilir. Bu özelliklerin dereceleri hakkındaki açıklamasını, İbn Hazm'ın hassa konusundaki görüşleri ile beraber ele alacağız.

Fârâbî ise hassayı şöyle tanımlamaktadır: “Bir şeyi başka bir şeyden cevheri dışında bir şeyle ayıran (yüklem) hassadır.”²³⁵ Bu tanıma göre hassa bir şeyin özünde ve mahiyetinde değil dışında olan bir yüklemidir. Fârâbî'nin yaptığı bir başka tanıma göre ise hassa “sadece tek bir tür için var olandır.”²³⁶ Bu hassa dâima bir şeye yani bir türe ait olan tümeldir. Örneğin, “gülen” daima insan türüne ait bir tümeldir. Ancak gülen kavramı insan türünün mahiyetinde veya özünde yapıcı bir unsur değildir.

İbn Sînâ hassayı, “o şey hangisidir?” sorusuyla bir tek türe ilineksel olarak delâlet eden²³⁷ ve o türün mahiyetinin yapıcı unsuru olmayan ilintisel tümel²³⁸ olarak tanımlamaktadır. Filozofun bu açıklaması ile Fârâbî'nin yaptığı tanımın aynı olduğu ifade edilebilir. Çünkü o da hassanın bir şeyin özünden değil özünün dışındaki bir şeyden yani ilintisel bir tümelden olduğu görüşündedir.

İbn Hazm'a geldiğimizde ise o hassayı şöyle tarif etmektedir:

Eğer biri “hangi şey ile hassa ve ayrımı birbirinden ayırdınız?” derse, ona cevaben deriz ki ayırım, kendisinde bulunan şeyin yok olması haricinde ondan ayrılmasının tasavvur edilemediği şeydir. Eğer düşünme ve ölümün bir şeyden ayrılabilirdi tasavvur edilirse o şey, kesinlikle insan olamaz. Hassa ise böyle değildir.”²³⁹

İbn Hazm'ın tanımına baktığımızda o da selefleri gibi hassa tümelini mahiyetin yapıcı unsurlarından görmemektedir. Mantıkçımız da “hangisi?” sorusunun cevabında şahısları bakımından farklı, birden fazla şeye delâlet eden lafzın hassa olduğunu söylemektedir.

İbn Hazm, hassanın; “mahsusun bütün fertlerinde bulunan ve bazı fertlerinde bulunan” olmak üzere iki türünün olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁰ Birinci hassa, mahsûsuna eşit olan hassadır.²⁴¹ Başka bir deyişle mutlak veya lazım hassadır. Bu hassa çeşitine “gülen” lafzını örnek veren Endülüslü âlim, gülmenin bütün insanlarda

²³⁵ Fârâbî, **et-Tavti**, s. 26.

²³⁶ Fârâbî, **et-Tavti**, s. 28.

²³⁷ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 28.

²³⁸ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 15.

²³⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 104.

²⁴⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 104.

²⁴¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 104.

eşit olarak bulunduğunu ifade etmektedir. Bunu önerme şeklinde ifade edecek olursak; bütün gülener insan olduğu gibi bütün insanlar gülendir, diyebiliriz. İşte bu hassanın mahsûsuna eşit olduğu bir durumdur. Yani bütün insanlar ya her an mümkün olan bi'l-kuvve gülendir ya da gülmenin ortaya çıktığı bazı anlarda bi'l-fiil gülener olmaktadır. Bir de hassanın, bir kısmı mahsusundan daha özel olduğu bir durum vardır ki o ise İbn Hazm'ın belirttiği ikinci tür hassadır.²⁴² İbn Hazm, buna insanların yaşlılıkta saçların beyazlamasını örnek vermektedir. Endülsülü mantıkçının verdiği bu iki türlü hassa, Porphirius'un sıraladığı dört hassanın²⁴³ içinde yer almaktadır. Ona göre dört hassayı şöyle sıralayabiliriz:

1. Türe belli bir anda ait olan hassa; insanın yaşlılıkta saçının ağarması.
2. Türün bazı fertlerine ait olan hassa; insan türünün matematik bilmesi.
3. Türün bütün fertlerine ait olan ancak sürekli olmayan hassa; atın kişnemesi.
4. Türün bütün fertlerinde olan hassa; insan türünün iki ayaklı olması.

Gazzâli'ye göre “özel olmayan bir yükleme ile yüklenebilen, tek bir hakikatin altında bulunan şeye hassa denir.”²⁴⁴ Gazzâli buna yürümek ve yemek yemeyi örnek vermekte ve bu özelliklerin bütün canlıların fertlerine ait hassalar olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, bu iki özelliğin görelî olarak insanın hassası olduğunu söylemektedir.

Ebherî ise hassayı; “sadece tek bir hakikatin (kaplamı) altındakilere, arazî bir söz (yüklem) olarak söylenen küllidir.”²⁴⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Ebherî'nin de yukarıda bahsettiğimiz tanımlara yakın bir tarif verdiğini görmekteyiz. Nitekim o da hassa tûmelini arazî bir tûmel olarak görmekte ve tek bir türe mahsus, cevap olarak söylenen bir lafız olduğu üzerinde durmaktadır.

Mantıkçılarımızın hassa hakkındaki görüşlerini değerlendirdiğimizde hepsinin hassa tûmelini bir şeyin mahiyetinin yapıcı unsuru olarak görmediklerini ifade edebiliriz. Bir şeyin hakikatının ve mahiyetinin anlaşılması için hassanın gerekli olmadığını mantıkçılarımızın verdikleri örneklerden anlamaktayız. Nitekim gülme vasfının insan türünden gitmesi sonucu insan türünün mahiyeti ve hakikatinde bir değişme olmayacağı kesindir.

²⁴² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 104.

²⁴³ Porphyrios, **İsagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş**, s. 45.

²⁴⁴ Gazzâli, **Mi'yâru'l-İlm**, ss. 92, 94.

²⁴⁵ Ebherî, **İsâgûcî**, s. 36.

2.2.5. Araz-ı Âmm

Türler altında sıralanan fertlerde geçici olarak bulunan, kendisinin varlığı ferdin varlığına bağlı olmayan ve diğer fertlerle ortak nitelik olan tümele araz-ı âmm veya ilinti tümeli denilir. Araz-ı âmm da hassa gibi bir şeyin özünden bilgi vermemektedir. Hassa ve âraz-ı âmm tümelleri cins, tür, ayırım tümelleri gibi bir şeyin özü hakkında bizlere malumat vermediği için zâtî tümellere oranla önemli sayılmazlar. Fakat bir varlığı daha seçik hale getirmek için bu tümellere ihtiyaç duyulur.

Diğer tümeller gibi ilinti tümelini de ilk ele alan Aristoteles, ilintiyi *Topikler* adlı eserinde şöyle tanımlamaktadır: “İlinti ne tarif ne hassa ne cins olmayıp nesneye ait olan şeydir.”²⁴⁶ veya “hangisi olursa olsun, bir tek ve aynı şeye ait olabilen veya ait olamayan şeydir.”²⁴⁷ Aristoteles, bu tanımları verdikten sonra ikinci yaptığı tanımın daha güzel olduğunu belirtmektedir. Çünkü birinci tanımın daha zor olduğunu söylemektedir. Birinci tanımın anlaşılabilmesi için kişinin tarif, hassa ve cinsi bilmesi gerekmektedir. Ancak ikinci tanımın anlaşılabilmesi için sadece ilinti tümelinin bilinmesi yeterli olabilir. Aristoteles’in ikinci tanımında “tek ve aynı şeye ait olabilen veya olamayan” ibaresi ile hassa ile ilintinin birbirinden ayrıldığını görmekteyiz. Çünkü bir şey, konusunun dışında başka bir şeye de ait olabiliyorsa bu asla hassa olamaz. Aristoteles, buna oturmuş olmayı örnek vermektedir. Çünkü oturmuş olmak bazen bir varlığa ait olabileceği gibi olmayada bilir. Filozof, ilintinin bazen görelî hassa veya zamana ait hassa olabileceğine de dikkat çekmektedir. Bunu ise şöyle açıklamaktadır: “Bir ilinti olan oturmuş olmak, bir insan tek olarak oturmuş olduğunda zamana ait bir hassa olabilir, halbuki insan tek olarak oturmamışsa bu oturmamış olanlara nispetle görelî bir hassa olacaktır.”²⁴⁸

Porphyrîos, ilintiyi şöyle açıklamaktadır. “Konunun ortadan kalkmasına yol açmadan oluşan ve yok olan şeydir.”²⁴⁹ Yani ona göre ilinti bir şeyin özünden olmayıp o şeyin özü dışındaki herhangi bir özelliğidir. İlintinin de ayrılabilen ve ayrılamayan ilinti olmak üzere iki çeşit olduğunu belirten Porphyrîos, ayrılabilen ilintiye insanın

²⁴⁶ Aristoteles, **Organon V Topikler**, s. 13.

²⁴⁷ Aristoteles, **Organon V Topikler**, s. 13.

²⁴⁸ Aristoteles, **Organon V Topikler**, s. 13.

²⁴⁹ Porphyrîos, **İsagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş**, s. 45.

uyumasını örnek vermektedir ki insan bazen uyumaktadır, bazen de uyumamaktadır. Ancak bir karganın veya Etiyopyalı'nın siyah olmasını ise ayrılamayan ilinti olarak belirtmektedir.²⁵⁰

Fârâbî ise ilinti tûmelini iki veya daha fazla şeyin cevherleri dışında benzeştikleri şey olarak ele almaktadır.”²⁵¹ Fârâbî'nin bu tanımından hareketle ilintinin, sadece bir nesneye ait olmadığını ve bir şeyin cevheri yani özü dışında tutulduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla ilinti, cevherin dışında olan veya cevherin zıttı olandır, diyebiliriz. Zira ilintinin, bir nesnenin mukavvim unsurlarından biri olarak görülmediğini belirtmiştik.

İbn Sînâ da ilintiyi, “bütün tikelleri kapsamına alsın veya almasın herhangi bir tûmelde veya ondan başkasında var olan yüklem”²⁵² olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ'nın tanımının da Fârâbî ile aynı olduğunu görmekteyiz. Onun üzerinde durduğu bir konu da aynı bir şeyin, bir tûmele kıyasla hassa, kendisinden özel olan başka bir tûmele kıyasla ilinti olabileceği hususudur. Örneğin, yürümek ve yemek hayvanın hassaları olduğu gibi insan türünün de birer ilintileridir.

Endülüslü mantıkçı İbn Hazm ise ilinti veya araz olarak bilinen bu tûmele araz-ı âmm demeyi tercih etmiştir. O, “türleri bakımından birbirinden farklı, birden fazla şeye delâlet eden lafızlar”²⁵³ olarak tanımladığı araz-ı âmm'ın birçok çeşidinin olacağını belirtmektedir.²⁵⁴ İbn Hazm, bir kısım arazın, bazı türlere ârız olan ve bazısına ârız olmayan tûmeller olabileceğini belirtmektedir.²⁵⁵ Örneğin, kaygılı kimsenin sarılığı, üzüntülü olan kişinin solgunluğu gibi arazlar bir anda olup biten ilineksel tûmellerdir. Şartlar değiştikçe bu kısım arazların bittiği konunun durumu da değişmektedir. Yine mantıkçımıza göre bir kısım araz da konudan uzun süreli bulunmakla beraber ayrılabilen ilintilerdir. Bu duruma da çocuğun çocukluğu ve olgun kişinin olgunluğunu örnek vermektedir. Bir de konudan ayrılmayan arazlardır. Buna örnek olarak da mavinin maviliği, endişeli kişinin endişesi, karganın siyahlığı, basık burunlu kişinin basık burunluluğu gibi örnekleri vermektedir. Bu bağlamda İbn Hazm'a göre arazların yok olması konunun da yok olabileceği anlamına

²⁵⁰ Porphyrios, *İsagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, ss. 45-46.

²⁵¹ Fârâbî, *et-Tavti'a*, s. 26.

²⁵² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 15-16; İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 28-29.

²⁵³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 64.

²⁵⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 104.

²⁵⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 106.

gelmemektedir, denilebilir. Zira ona göre de ilinti, bir şeyin kurucu yani özsel unsuru değildir.

İbn Hazm'ın araz tümeli anlayışına baktığımızda o da diğer selefleri gibi ilintiyi arazî olarak görmektedir. Araz-ı âmm'ı ayırım ve hassadan ayıran temel farkı ise şöyle özetleyebiliriz: Araz-ı âmm, özsel bir tümel olmaması yönüyle ayırımdan, bir tek türde değil birçok şeyde bulunması yönüyle de hassadan ayrılmaktadır.²⁵⁶ Örneğin, uyumak kavramı insan türünün kurucu unsurlarından biri değildir. Çünkü uyumak kavramını insan türünden alırsak insan türü yok olmaz. Bu yönüyle uyumak ayırım olamaz, uyumak kavramı sadece insana has bir şey olmadığı için hassa da olmamaktadır. Bu bağlamda uyumak, insan türünün bir ilintisidir.

İbn Hazm'ın halefi olan Gazzâlî ise ilinti tümeline onun gibi araz-ı âmm demeyi tercih ederek şöyle tanımlamaktadır: “araz-ı âmm, kendisine nispet edilen şey sadece kendisinde bulunmayan başka varlıklarda da bulunan niteliktir.”²⁵⁷

Ebherî ise ilinti tümelini “birbirinden farklı hakikatlerin (kaplamı) altındakilere, arazî bir söz olarak söylenen külli” olarak tanımlamaktadır. Ebherî buna insanın bi'l-kuvve ve bi'l-fiil nefes almasını örnek göstermektedir.²⁵⁸

Mantıkçılarımızın, beş tümel anlayışını genel olarak ortaya koymaya çalıştık. Onların, şeylerin tanımlarının kendilerinden meydana getirildiği tümel kavramları; mahiyete dâhil olan ve mahiyete dâhil olmayan tümeller olarak ele aldıklarını gördük. Bütün mantıkçılarımızın tümelleri zâtî ve arazî olarak iki kısma ayırdıklarını İbn Hazm'ın da bu ayrıma uygun bir tümel anlayışına sahip olduğunu gördük. Başka bir deyişle genel olarak İbn Hazm, beş tümel anlayışında Aristocu geleneği takip ettiğini açıklamaya çalıştık.

Bu bölüme son vermeden önce şunları eklemekte fayda görüyoruz: İbn Hazm, mantık eserinde beş tümel konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almadan önce tanım konusundan bahsetmektedir. Müellif, tanım konusundan sonra beş tümeli ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Haliyle müellifimizin, klasik mantıkçıların aksine, tanım bahsini beş tümelden önce işlediğini açıkça belirtmek isteriz.

²⁵⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 104.

²⁵⁷ Gazzâlî, **Mî'yâru'l-İlm**, s. 94.

²⁵⁸ Ebherî, **İsâgûcî**, s. 36.

İbn Hazm'ın tanıma giriş olarak ele aldığı beş tümel ile ilgili açıklamalarını gördükten sonra asıl konumuz olan ve aynı zamanda beş tûmelin amacı olarak görülen tanım bahsine geçebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'DA TANIM TEORİSİ

3.1. TANIM VE FONKSİYONU

İnsanın düşüncede doğru ve tutarlı olmasını sağlayan ve onun yanlış düşmemesi için doğru ve geçerli ölçüler sunan ilme mantık dendiğini biliyoruz. Mantık ilmini bilen birisinden, mantığın kendisine sunduğu bu hizmetten yararlanıp hataya düşmemeye gayret etmesi beklenir. Yine bu ilmin insanlara sunduğu faydalardan biri de hiç şüphesiz kavramların nasıl kullanılacağı ve hangi kavramın neye delâlet ettiği konusudur. Kavramlar konusu bir önceki bölümde de belirttiğimiz üzere mantığın ana konularından biri olarak görülür. Mantıkta kavramlar bahsi işlenmezse bir sonraki basamağa yani tasdikât konusuna geçiş yapılamaz.

İslâm medeniyetinde felsefi düşünce geleneğinin başlamasıyla kavramlar konusu üzerinde ciddiyetle durulmuştur.²⁵⁹ Nitekim bu kavramların nasıl kullanılacağına ve ne olduğuna dair her âlimin kendi düşünce tarzına göre bazı farklı yaklaşımları olmuştur ve bunun neticesinde de eserler yazılmıştır. Bu hususta Câbir bin Hayyân (ö. 200/815),²⁶⁰ Kindî (ö. 252/866),²⁶¹ Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Cürcânî (ö.816/1413),²⁶² ve el-Kefevî (ö. 1095/1684)²⁶³ gibi âlimlerin ortaya koydukları ıstılahlar önemli görülür.²⁶⁴ İstılahların tanımlarına dair eserler yazan bu filozların buradaki amaçları hem kendi felsefi düşüncelerini anlaşılır kılmak ve yanlış anlaşılmaya mahal vermemek hem de kavram kargaşasına sebebiyet vermek istememeleri olarak görülebilir. Şayet kavramların tanımlarının hangi unsurlara ve

²⁵⁹ İslâm Medeniyetinde tercüme hareketlerinin başlamasıyla felsefi düşünce geleneğinin başladığını söyleyebiliriz. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz: Macîd Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1992, s. 11-34; Mehmet Bayraktar, **İslâm Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 2016, s. 47-70; Fatih Toktaş, **Felsefenin Kısa Tarihi**, Berke Ofset Matbaacılık, İzmir, 2015, s. 77-80.

²⁶⁰ Cabir b. Hayyan, kitabında Kimya ilmine dair kavramların tanımlarını ele almaktadır. Dolayısıyla bu kitabın felsefe alanından ziyade bilim alanıyla daha ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Daha fazla bilgi için bkz: Cabir b. Hayyan, **Kitâbu'l-Hudûd**, trc. Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2015.

²⁶¹ Kindî, **Felsefi Risâleler**, trc. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, ss. 57-73.

²⁶² Bkz: Cürcânî, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, ss. 11, 253.

²⁶³ Hulusi Kılıç, "Ebü'l-Bekâ el-Kefevî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 1994, Cilt: 10, s. 298.

Daha fazla bilgi için bkz: Enver Uysal, **Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, 1. Baskı, Bursa, 2008.

esaslara dayandığı tespit edilebilirse o zaman filozofların düşünce tarzlarının neliği hakkında öğreneceklerimiz de bir o kadar kolaylaşacaktır. Ancak filozoflar, bu eserlerini yazarken kavramların tanımları hakkında kesin bir sınır belirlemelerinin de zorluğunun bilincinde olduklarını da belirtmişlerdir.²⁶⁵ İbn Sînâ bu konuda şunları kaydetmektedir: “İster tanım ister resm olsun bunun²⁶⁶, kişiye zor gelen bir iş olduğunu bildiğimden ben de bundan affımı istedim.”²⁶⁷ O, kavramların hakiki tanımlarının zor olduğunu belirterek yine de tanımlar kitabı anlamına gelen *Kitâbu'l-Hudûd* adlı eserini yazmıştır. Bu eserin tanım konusunda bizlere faydası olduğu gibi filozofun felsefi düşüncesinin ne olduğu hakkında da bizlere katkı sunduğunu görmekteyiz. Kindî, İbn Sînâ'dan önce hadd yani tanıma dair eser yazan ilk İslâm filozofu olarak bilinir. Onun da *Hudud Risâlesi* adında bir eseri bulunmaktadır. Kindî'den sonra kavramların neliği hakkında daha gelişmiş bir çalışmayı ortaya koyan filozof ise Fârâbî'dir. Fârâbî ise *hudûd* adında bir risale yazmasa da özellikle *Kitâbu'l-Hurûf* ve *Kitâbu'l-Elfâzu'l-Müsta'melefi'l-Mantık* adlı eserlerinde Kindî'nin çalışmış olduğu kavramları biraz daha geliştirdiğini söyleyebiliriz.²⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde kavramları, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin Delta bölümüne²⁶⁹ benzer bir tarzda tanımlamaktadır.²⁷⁰ Gazzâlî de mantık ilmine dair yazmış olduğu *Mi'yâru'l-İlm*²⁷¹, *Mihakün-Nazar*²⁷², *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*²⁷³ ve *el-Mustasfâ*²⁷⁴ gibi eserlerinde de bazı kavramların tanımlarını yapmaktadır.

İbn Hazm da kavramların ıstilahî anlamlarına önem vermiştir. O da fıkıh usulüne dair yazmış olduğu *el-İhkâm* adlı hacimli eserinde bazı kavramların ıstilahî anlamlarına dair bir bölüm ayırmış ve tanımlar yapmıştır.²⁷⁵ Yine müellifin kelim

²⁶⁵ Örneğin Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserinde tanım yapmanın zorluğu hakkında bir başlık açarak açıklamalarda bulunmaktadır. Bkz: Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 412.

²⁶⁶ Kitaptaki bağlama baktığımızda kavramların tanımı kastedilmektedir.

²⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, trc. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2019, s. 14.

²⁶⁸ Bkz: Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâzu'l-Müsta'melefi'l-Mantık*, trc. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2016.

²⁶⁹ Karşılaştırmak için bkz: Aristoteles, *Metafizik*, s.139-189; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 14-148.

²⁷⁰ Enver, Uysal, *İslam Düşüncesinde Erken Dönem Kavram Çalışmaları: Câbir b. Hayyan ve Kindî Örneği*, Avrasya Terim Dergisi, 2016, Sayı: 4, ss. 1-14.

²⁷¹ Bkz: Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, ss. 416-463.

²⁷² Bkz: Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, trc. Ahmet Kayacık, Ahsen Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2002, ss. 143, 145, 147.

²⁷³ Bkz: Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, ss. 56, 58.

²⁷⁴ Bkz: Gazzâlî, *Mustasfâ*, ss. 67-80.

²⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, Cilt: 1, ss. 35-51.

ilmine dair yazdığı *Tefsîru Elfâz Tercî beyne 'l-Mütekellimîn fi 'l-Usûl* adlı eserinde sadece kavramların tanımlarına yer vererek onları açıklamaktadır.²⁷⁶

Tanım, insanların bir şey hakkında bilgi edinmesini sağlayan temel unsurdur. Üzerinde konuşulan şeyin tanımı veya sınırları belirlendiği zaman o şey hakkında daha rahat konuşulur ve daha kolay anlaşma sağlanabilir. Bir şey hakkında serbest konuşulmadığı ve o şeyin kolay anlaşılmadığı ortamlarda ise her zaman muğlak bir nokta kalacaktır. Belirsizliğin olduğu bir şeyde ise kargaşa ve anlaşmazlık olacaktır.²⁷⁷ O halde tanım, aynı zamanda bir şey üzerindeki muğlaklığı veya belirsizliği gidermeye hizmet etmektedir.

Tüm insanlar doğal olarak bilmeye yatkınlık duyarlar.²⁷⁸ İnsanların ilk bilme tecrübeleri taklit etmeye dayanmaktadır.²⁷⁹ Ancak taklidi bilgiye sahip olan bir kimse o bilginin kendisine ait olmadığını bildiğinde cehaletinin farkına varacaktır. Bu cehaletinden kurtulabilmek için bilinen şeylerden hareketle bilmediği şeylere ulaşmak isteyecektir. Bu bağlamda mantık ilmi de bilinen şeylerden bilinmeyen şeyleri elde etmede insana yardımcı olan önemli bir alandır ve araçtır. Mantığın iki temel konusundan biri olan tasavvurâtın gayesinin sağlıklı bir şekilde tanıma ulaşmak olduğundan dolayı tanım ile bilgi konusu arasında da yakın bir ilişki vardır. Çünkü insan bir şeyi tanımlamaya yönelince aynı zamanda onu anlamaya ve öğrenmeye haliyle onun hakkında da bilgi sahibi olmaya çalışır.

İslâm mantıkçılarının ekseriyeti bilgiyi; tasavvur ve tasdikten oluşan şey olarak görmektedirler.²⁸⁰ İnsanlar, bilgiyi elde etmek için şeyleri önce tasavvur eder sonra da bu tasavvur edilen şeyleri başka tasavvurlarla ilişkilendirerek olumlu ya da olumsuz şekilde tasdik ederler.²⁸¹ Bu bağlamda her bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Örneğin, ağaç kavramının isminin anlamını bilmek veya ağaç kavramının özünün ne olduğunu bilmek birer tasavvurdur.²⁸² Ağaç kavramının ne olduğunu öğrendikten

²⁷⁶ İbn Hazm, **Beş Risâle**, ss. 87-106.

²⁷⁷ Kavram kargaşası ve nedenleri için bkz. İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, ss. 93, 94.

²⁷⁸ Aristoteles, **Metafizik**, s. 13.

²⁷⁹ Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, s. 11.

²⁸⁰ Bkz: Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhan**, s. 1; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 23; Semerkandî, **Kıstâsü'l-Efkâr**, ss. 64-72; Ahmet Cevdet Paşa, **Mi'yâr-ı Sedât**, s. 23; Ali Sedâd, **Mizânu'l-Ukûl**, sad. İbrahim Çapak-Harun Kuşlu-Metin Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2015, 142.

²⁸¹ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-İlm**, s. 384.

²⁸² Aristoteles, ifade edilen şeyleri bağlantılı ve bağlantısız olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mantıkçının belirtmiş olduğu bağlantısız kavram; tasavvur, bağlantılı kavram ise tasdiktir. Bu bağlamda tasavvur ve tasdik ayrımını ilk ele alan kişi Aristoteles'tir, diyebiliriz. Bağlantılı ve bağlantısız kavramlar

sonra onun hakkında hükümde bulunmak ise bir tasdiktir. Bilginin kazanılmasındaki ilk merhale olan tasavvurun ulaşmak istediği yer ise tanım konusu olmaktadır. Klasik mantık geleneğinde tanım elde edildikten sonra da tasdikât denilen önermeler mantığına geçilir. Buradan hareketle tanım ile bilgi arasında bir bağın olduğunu ifade edebiliriz.

Özturan, filozofların bilgiyi tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayırmalarının aslında meçhulün de iki farklı türü olduğunu bizlere gösterdiğini ifade etmektedir. Meçhulün iki farklı türü ise kavramsal meçhuller ve hükümsel/yargısal meçhullerdir.²⁸³

Düşünme, bilinenleri bilinmeyenlere ulaştıracak şekilde tertip etmektir. Düşünmenin tanımı ile kavramsal meçhuller ve hükümsel meçhuller birlikte ele alındığında düşünmenin iki temel ayağı ortaya çıkmaktadır. Birincisi kavramsal bilinenlerden kavramsal meçhullere ulaştıracak şekilde tertip edilen düşünme; ikincisi ise hükümsel bilinenlerden hükümsel meçhullere ulaştıracak şekilde tertip edilen düşünmedir. Mantık ilmi de bu düşünme türlerine göre ele alınmıştır. İnsanı bilinen şeylerden bilinmeyen şeylere ulaştırıcı niteliği bulunan mantık ilminde tanım teorisi de kavramsal meçhullere ulaştırıcı bir alettir. Zira tasavvurâtın gayesinin tanıma ulaşmak olduğunu söylemiştik. Başka bir deyişle malûmât-ı tasavvuriyyeden meçhûlât-ı tasavvuriyyeye ulaştırıcı vasıf, tanım teorisindedir. Düşünmenin amacının kavramsal ve hükümsel bilinmeyenlere ulaşmak olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda tanım teorisinin de düşünmenin amacına hizmet eden bir unsur olduğunu görmekteyiz.²⁸⁴ Buradan hareketle özetle şunu ifade edebiliriz; tanım teorisi, düşünmenin iki amacından biri olan kavramsal bilinmeyenlere ulaştıran ilke ve kuralların ele alındığı bir bölümdür.

Bir şeyi bilmek aynı zamanda o şeyi sınırlandırmak, onun hududunu çizmek demektedir. Dolayısıyla mantık ilmi, sınırları belli olan yani tanımına ulaştığı malumatlardan sınırları belirlenmeyen veya tanımına ulaşılmayan; meçhulata ulaştıran

hakkında daha fazla açıklama ve örnek için bkz: Aristoteles, **Kategoriler**, s. 7; Aristoteles, **Organon II**, trc. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1989, ss. 9, 10, 11.

²⁸³ Mehmet Özturan, **İbn Sînâ Sonrası Kavramlar Mantığı Kâtibî ve Kutbüddîn Râzî Örneği**, Klasik Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2020, s. 197.

²⁸⁴ Mehmet Özturan, **İbn Sînâ Sonrası Kavramlar Mantığı Kâtibî ve Kutbüddîn Râzî Örneği**, s. 198.

bir alet ilmidir. Bu bağlamda mantık ilminin amaçlarından birisi de insana, eşyanın hakikatinin ne olduğu hakkında bilgi elde etmeye yardımcı olmaktır. İnsanın, eşyanın hakikatini elde etmesinde dil ve mantık önemli fonksiyon icra eden iki temel unsurdur. Dil kişinin düşündüğü şeyleri kavramsal hale getirerek diğer insanlara aktarmasını sağlar ve konuşulan dildeki kanun ve kuralları verir. Mantık ilmi ise Fârâbî'nin belirttiği gibi insanı doğru yola ve gerçek tarafına yöneltmeye yarayan, insanı hatadan ve sürçmelerden koruyacak kanunları verir.²⁸⁵

Her tanım, aynı zamanda bir sınırlama işlemidir. İnsan, kuş ve at kavramlarının tanımlarıyla bu hususu açıklamak gerekirse; “insan konuşan hayvandır” tanımı ile insanı diğer hayvanlardan “konuşma” sıfatı ile “kuş uçan hayvandır” ve “at kişneyen hayvandır” dediğimizde ise kuşları “uçma”, atları ise “kişneme” niteliği ile diğer hayvanlardan ayırarak bir nevi sınırlamaktayız.

Eşyanın hakikatine ulaşmak için bir yandan tanım teorisini kurmak diğer yandan da dilin girift yapılarını bilmek gerekir. Örneğin bir kavram ile birçok şey ifade edilmektedir. Her dilde çok anlamlılık veya kavramların muğlaklığı bulunmaktadır.²⁸⁶ İşte mantık ilminde ele alınan tanım teorisi de dilin bu karmaşıklığını gidermede insana yardımcı olmaktadır. İbn Hazm, dilin bu karmaşıklığını şöyle ifade etmektedir: “Bir de dil, her türe ayrı isim verme noktasında yetersiz olabilir. Ya da insanların isimlendirme hususunda ittifak etmesi mümkün olmayabilir. Veya Allah’ın daha iyi bildiği başka bir sebepten (her bir türe isim vermek mümkün olmayabilir).”²⁸⁷ Her bir türe ayrı isim verme noktasında zorlanan insan, bazı kavramları birçok şey hakkında ortak kullanacaktır. Aynı isimlendirmeye sahip iki farklı varlığın mahiyetlerini ortaya çıkarmak da tanım konusunu ve tanımın unsurlarını bilmekten geçmektedir.

Dilin çözülmeyen, açılmayan, açıklanamayan ve çok yönlü olan yönüne dair Emiroğlu şunları söylemektedir:

Belirsizlik dilin doğasında bulunan bir unsurdur. Kusursuz dil arayışlarının beyhude bir uğraş olduğunu söylemek gerekir. Sıraladığımız nedenleri hatırlayacak olursak, belirsizliğin kaçınılmaz olduğu görülecektir. Yazımızda yer yer belirttiğimiz gibi belirsizlikten tamamen kurtulmak ne mümkündür ne de gereklidir. Buna rağmen, dil yanlışlarına düşmemek veya sofistlik oyunlara

²⁸⁵ Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, s. 9; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, **İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ**, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2017, s. 201.

²⁸⁶ Dilde çok anlamlılık ve belirsizlik konusu için bkz: İbrahim Emiroğlu, “Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı mıdır?”, **Mantık Yazıları**, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2016, ss. 401-428.

²⁸⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 62.

*kanmamak için yine de mantıkçının, dili belirsizlikten arındırmanın bazı pratik yollarını teklif etmesi gerekmektedir.*²⁸⁸

Mantıkçının dildeki belirsizliği en aza indirmesinde önemli bir pratik yolun da tanım olduğunu ifade etmeliyiz. Örneğin, “tez bitti” dediğimizde acaba “tez” kavramı ile zaman mefhumu mu yoksa yüksek lisans veya doktora gibi çalışma mı kastedilmiştir, gibi sorular sorulabilir. İşte orada “tez bitti” sözüne karşılık; tez kavramı ile anlatılmak istenen nedir, diye soru sorulduğunda tanım konusuna geçiş yapmış olmaktadır. Çünkü tanım, bir şeyin neliği hakkında bizlere bilgi vermektedir. Bu hususta Özlem’in de ifade ettiği gibi tanım, bir kavramın anlamını belirleme işlemi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁹

İbn Hazm, lafızlardaki anlam karışıklığını gidermek için genellikle kavramların zahirî manalarına önem vermiştir. Ona göre özellikle naslarda²⁹⁰ geçen kavramlar, naslarda belirtilen mana dışında başka bir manaya hamledilmemelidir. Nasların anlaşılması ancak zahirleri üzerine olmalıdır. Onun zahirîlik anlayışında kavramlar hangi bağlamda ve hangi anlamda kullanılmış ise ilk o esasa göre hareket edilmesi temeldir. Onun şer‘î ilimlerde genel olarak benimsediği zahirîlik metodolojisinde batınî, mecazî veya sembolik anlam değil kavramın kullanıldığı terminolojide verilen ilk ve açık anlamı esastır. Örneğin İbn Hazm, namaz, zekât, oruç ve hac gibi kavramların görünürde ilk anlamlarının Arapça dilindeki bütün anlamları gözönüne alıp bu kavramları emreden veya ifade edenin bunlara ne anlam yüklediği ya da hangi bağlamda kullandığını tespit ederek kendi terminolojisinde kullanmaktadır. Örneğin, Arapça’da zekât kavramı arınma anlamına geldiği gibi Kur’ân açısından baktığımızda mâlî bir dini ibadete karşılık geldiği görülür. Dolayısıyla bu kavramın zahirî anlamı Arapça’daki ilk karşılığı değil bu kavramı kullanan veya ifade eden kimsenin bu kavrama yüklediği anlamdır. Endülüslü âlim, bir kavramın birden fazla anlamının olacağına dikkat çekerek bu konu hakkında *Usûl-i Din* adlı eserinde şu bilgilere yer vermektedir:

Kur’ân’da esas Arapça anlamından soyutlanmış lafızlar yer alabilir. Örneğin, salât, zekât, hacc ve savm gibi. Bunlar şer‘î terimlere dönüşmüştür.

²⁸⁸ İbrahim Emiroğlu, **Mantık Yazıları**, s. 426.

²⁸⁹ Doğan Özlem, **Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi**, İnkılap Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2004, s. 103.

²⁹⁰ İbn Hazm’a göre nass, Kur’anda ve sünnette geçen eşyanın hükmünü delillendiren lafızdır. Nas kavramının tanımı için bkz: İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt:1, s. 42.

*lafızlardır. Ve Araplar da vahyin nüzûlünden önce bu şer'î anlamları bilmezlerdi. Tüm bu lafızlara verilen şer'î anlamlar mecaz bâbından değil, hakikat bâbından verilmiş isimlendirmelerdir. Zira dillerin de yaratıcısı olan Allah, bize bu lafızlara söz konusu anlamları vererek kulluk etmeyi emretmiştir. Ama dilde yerinden başka bir anlama taşınmış lafızlarla Allah'a kulluk söz konusu değildir.*²⁹¹

Endülüslü âlimin, dinî metinlerde geçen kavramların başka anlamlara hamledilmesinin nedenini kelamcılarının ve fıkıhçıların benimsediği kıyas yöntemine dayandırmaktadır.²⁹² Ona göre kıyas, kavramın hakiki anlamını perdeleyen bir şeydir. Mantık ilminde analogi olarak geçen akıl yürütmeyi kıyas adıyla kullanan fıkıhçıların bu çıkarım tarzına (yani fıkıhçıların kıyasına) karşı çıkan İbn Hazm, mantık ilminde kıyasa karşılık gelen burhan metodunu kullanmaktadır. Ona göre lafızlardaki bu çok anlamlılığı gidermek için veya zahirî anlama ulaşabilmek için burhanî düşünce tarzına ihtiyaç vardır. Burhanî düşünme tarzı ise herhangi bir şeyin doğruluğunun gerçekte de var olduğunu ortaya çıkaran her türlü önerme olarak, şey ile bilgi arasındaki ilişkiyi kesin bir şekilde bildiren objektif bir anlama yöntemidir.²⁹³ Onun analogiyi kabul etmemesinin sebebini ise şöyle ifade edebiliriz. Ona göre âlemdeki her şey, birbirine bazı özelliklerinde benzerken bazı özelliklerinde ise farklılaşmaktadır.²⁹⁴ Ancak iki şey arasındaki benzerliğe dayanarak bunları aynı hüküm altında toplanmayı gerektirecek bir zorunluluk yoktur.²⁹⁵ Örneğin, “iki ayaklı olma” özellikleri esas alınarak insan ve Kars Kazı arasında yapılan bir kıyas geçersiz olacaktır. Çünkü yapılan bu kıyas, türler arasındaki mahiyet farkı gözetilmediğinden kabul edilemez.

İbn Hazm'ın yöntemi her ne kadar zahirî olsa da eserlerinde yer yer bu yönteminden ayrıldığını görmekteyiz. Onun yöntemi ne salt zahirîlik ne de salt akılcılıktır. Endülüslü âlim, nasları anlamada, kavramları tanımlamada nassa göre hareket eden akla önem vermektedir. Ona göre akıl bir amaç değil araçtır.

İnsanların birbirlerine bilgi aktarımlarında tanımın önemli bir yeri olduğunu belirten İbn Hazm, tanımın amacının ise karşılıklı anlaşmaya yardımcı olmak

²⁹¹ İbn Hazm, **Usûl-i Dîn**, s. 41.

²⁹² Bkz: İbn Hazm, **Usûl-i Dîn**, ss. 64-72; İbn Hazm, **Efdâliyet ve Taklit Üzerine Mülâhazalar**, s. 58; İbn Hazm, **el-İhkam**, Cilt:1, s. 44.

²⁹³ Daha fazla bilgi için bkz: Hülya Altunya, “İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü” **Milel ve Nihal Dergisi**, ss. 137-138.

²⁹⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 60-62.

²⁹⁵ Bkz: İbn Hazm, **Usûl-i Dîn**, ss. 70-72.

olduğunu söylemektedir.²⁹⁶ Kavramların birbirine benzerliğinden dolayı bazen iki farklı şeyi aynı anlamda kullandığımız zaman anlatmak istediğimiz şeyi tam olarak anlatamayız. Bunun sonucunda da kavram kargaşasına düşebiliriz. Kavram kargaşasına düşmemek için konuşmamızda veya yazılı bir metnimizde anahtar kavram hangisi ise onu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Anlamı açıklığa kavuşturulmayan veya sınırları belirlenmeyen kavramlar aksi takdirde bizleri karmaşıklığa sürükleyecek ve anlaşmazlığa neden olacaktır. Bu bağlamda tanımın gayelerinden biri de kavram kargaşasına düşmemek için karşılıklı anlaşma sağlanabilecek terimlerin manalarını tespit etmektir.

Bireyin veya bireylerin var olan bir şeyi anlamak veya anlatmak için var olan şeye başlangıçta hangi anlamı vermişse o anlama riayet etmesi gerekir. Çünkü insanlar ortak anlamlar üzerinden birbirlerine bilgi aktarımında bulunabilir ya da bilgileri anlayabilirler. Bu süreç boyunca bireylerin uyması gereken bir akıl ilkesi olduğunu hatırlatmamız gerekecektir ki bu akıl ilkesi tanım konusuyla da yakından ilişkilidir. Bu akıl ilkesinin özdeşlik ilkesinin olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü özdeşlik ilkesi, bir şey ne ise onu söyleyen bir ilkedir. “A, A’dır” veya “Bir şey kendisinin aynısıdır” şeklinde ifade edilen bir akıl ilkesidir.²⁹⁷ Zihin, özdeşlik ilkesi gereği bir kavrama başlangıçta hangi anlam verilmişse o süreç boyunca o anlamı taşımak zorundadır.²⁹⁸ Bu ilke olmasaydı insanların bir şeyi anlaması ve anlatması imkânsız olurdu. Özdeşlik ilkesine uyan zihinler bir şeyi anlar ve başkalarına aktarabilir. Çünkü bu ilke ile bizler, ortak bir anlam üzerinde anlaşarak fikir alışverişinde bulunmaktayız. Herhangi bir fikir alışverişinde bulunanların, kullandıkları kelimelerin aynı anlamı kastetmeleri gerekmektedir. Sözcüklere şayet farklı anlamlar verilirse anlaşma meydana gelmez. Başka bir deyişle diyalog sırasında lafızlarda aynı anlama icabet edilmez ve uzlaşma sağlanmazsa ise kavram kargaşasına düşülür. Bu bağlamda bir kavramın anlamının tespitinde özdeşlik ilkesi ile tanımın yakından ilişkili olduğu ifade edilebilir. Buna “insan” ve “konuşma” kavramlarını örnek verebiliriz. İnsan ve konuşma kavramları arasında tam delalet vardır. Başka bir deyişle bu kavramlar mutabık kavramlardır. Çünkü konuşan nedir? sorusuna cevap olarak insanı, insan nedir? sorusuna karşılık da

²⁹⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 68.

²⁹⁷ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 15; Aytekin Özel, **Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş I**, s. 61; Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s. 14.

²⁹⁸ Necati Öner, **Bilginin Serüveni**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 1. Baskı, Ankara, 2018, s. 8.

konuşma sıfatını kullanırız. Tanım konusu için bir şeyin neliği önemli olduğu gibi özdeşlik ilkesi için de önemlidir.

Tanım kuralları gereği, bir kavramın tanımında kendisinin olumsuz kullanılarak tanımı yapılamaz. Başka bir deyişle tanımlanmak istenen şeyin ne olmadığı ortaya konulmaya çalışılırsa o kavramın neliği ortaya konulamaz. İbn Hazm'ın da bu hususta tanımı “kendisinin bulunmadığı değil, kendisinin bulunduğu her bir şeyin sınırlarını çizen”²⁹⁹ bir unsur olarak gördüğünü ifade edebiliriz. Bunu İbn Hazm'ın *el-İhkam* adlı eserindeki ilham kavramıyla açıklamak istiyoruz. O, ilham kavramını “ne delîlî ne istidlâlî ne taklidî ne de iknâî bir şekilde nefîste açığa çıkan bir ilim”³⁰⁰ olarak ele almaktadır. Böyle bir tanımın geçersiz bir tanım olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu tanımda ilhamın ne olduğu değil ne olmadığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır ki bu, “tanım, bir şeyin mahiyetini ifaden eden sözdür” ifadesine uymamaktadır. İbn Hazm'ın *el-İhkâm* adlı eserinde kaydettiği batıl ve ma'siyet/günah kavramlarının tanımlarını da burada zikredebiliriz. Zira müellif, bâtil kavramını “hak olmayandır”³⁰¹ ma'siyet kavramını ise “itaatin zıttıdır”³⁰² diye ele almaktadır. Onun verdiği bu tanımlarda tanımlanmak istenen kavramların olumsuzlarıyla tarif edildiği için tanım kurallarına uymamaktadır. Müellif, korkaklık kavramını da cesaretin tam tersidir.³⁰³ diye tanımlamaktadır. Bu tarifte de tanım, bi's-selb (olumsuz kılarak) yapıldığı için hatalıdır. Çünkü bu tür tanımlarda tanımlayanın (muarrifin) anlamı tanımlanandan (muarresten) açık değildir. Bâtıl, ma'siyet ve korkaklık kavramlarının bilinmesi sırasıyla hakkın, itaatin ve cesaretin bilinmesine dayandırılmıştır.

Tanım konusu, kavramlar mantığının yanı sıra önermeler mantığıyla da ilgili bir konudur. Zira tanımın bir tasdik mi yoksa takyid mi olduğu, üzerinde durulması gereken bir husustur.³⁰⁴ Tanım, bize bir şeyin ne olduğunu haber verirken ispat ise bir yüklem bir konuya ait olup olmadığını bildirmektedir.³⁰⁵ Kıyasta orta terim aracılığıyla bir yüklem bir konu hakkında ispat edilmeye çalışılır. Tanım yapıldığında

²⁹⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 86.

³⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt:1, s. 40.

³⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt:1, s. 41.

³⁰² İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt:1, s. 43.

³⁰³ İbn Hazm, *el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs*, s. 38.

³⁰⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, trc. Ömer Türker, Litera yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2015, s. 208.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 217.

ise mahiyet, tanımlanan şeye özgüdür ve onun özü ifade edilir. Tanımın kendisi bir hüküm belirtmediği için önerme değildir. “Düşünen canlı” ifadesi insanın bir tanımıdır ancak olduğu şekliyle bir tamlamadır. Fakat tanımlanmak istenen şey ile tanım bir araya getirilerek bir önerme elde edilebilir: “İnsan, düşünen canlıdır.” denildiğinde bir önerme elde edilmiş olur. Tanımın unsurları/parçaları birbirine yüklenemezken kıyasın parçaları birbirine yüklenebilirler. Kıyasın parçalarını birbirine bağlayan bir orta terim bulunmaktadır. Ancak bu husus tanım için geçerli bir şey değildir. Tanımın unsurları arasındaki ilişki, bir tasdik ilişkisi değil kayıtlama (takyîd) ilişkisidir.³⁰⁶ “İnsan, düşünen canlıdır” tanımının unsurları; canlı ve düşünen kavramlarıdır. Bilindiği gibi, “Canlı” kavramı insanın yakın cinsi, düşünen kavramı ise yakın ayrıımıdır. “Canlı” kavramını “düşünen” kavramı ile takyid ederek yani sınırlandırarak diğer “canlı” olan varlıklardan ayırmaya çalışırız. Tanımın bir sınırlama işlemi olduğunu daha önce de ifade etmiştik.

Klasik mantık geleneğinde tanım konusunun burhan ile aynı olmadığı kaydedilir.³⁰⁷ Çünkü her tanım, tanımlanana olumlanır, oysa her burhan, burhanı bulunduğu şeye olumlanmaz aksine ondan olumsuzlanabilir. Bunu bir örnekle açıklamak istiyoruz: “Yılan, sürünen bir hayvandır” sözünde, “sürünen hayvandır” ifadesi, tanımlanmak istenen kavrama -yılana- olumlanmıştır. Ayrıca bu sözün hem olumlu hem de tümel olduğu görülmektedir. İyi bir tanımın da tümel ve olumlu olması gerektiği söylenir.³⁰⁸ “Yılan, yürüyen değildir” ifadesinde ise “yürüyen değildir” ibaresi, yılan kavramına olumsuzlanmıştır. Haliyle bunun bir tanım değil ancak bir önerme olacağı ortadadır.

Her tanımın tanımlananı tümeldir ama her burhan, burhanı olduğu şey hakkında tümel değildir.³⁰⁹ Dolayısıyla burhan getirilen şeyin burhanını vermek, tanımlananın tanımını vermek değildir. Örneğin, “insan düşünen canlıdır” tanımındaki tanımlanmak istenen “insan” kavramı, tümel bir kavramdır. “Muhammed (sav), peygamberdir”³¹⁰ ve “Zeyd, güzel akıl sahibidir”³¹¹ önermelerindeki “Zeyd” ve “Muhammed” kavramlarının tekil (ferdî) oldukları görülmektedir. Dolayısıyla

³⁰⁶ İbn Sînâ, **II. Analitikler**, s. 208.

³⁰⁷ İbn Sînâ, **II. Analitikler**, ss. 207-209.

³⁰⁸ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 81.

³⁰⁹ İbn Sînâ, **II. Analitikler**, s. 207.

³¹⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 204.

³¹¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 206.

bunların birer tanım değil ancak önerme olduğu söylenebilir. Zaten tekil kavramlar tanımlanamazlar. Bu konuya tanımlanamazlar başlığında ayrıntılı bir şekilde yer vereceğimiz için bu kadar bilgi ile yetinmek istiyoruz.

Tanımın bir tasdik değil takyid olduğunun bilincine varmak önemli bir konudur. Çünkü tanımın bir önerme olarak kabul edilmesi veya edilmemesi arasında farklar bulunmaktadır. Şayet, tanım bir önerme olarak kabul edilirse; “İnsan, düşünen canlıdır” denildiğinde aslında “A, A’dır” denilmiş olmaktadır. Burada ne olduğu bilinmek istenen bir şeyi farklı kelimelerle anlatmaya çalışırız. Bu ise tanımda totolojiye sebep olabilmektedir. Elbetteki totolojiler anlamsız sözler değildir. Totolojiyle kişi yeni bir bilgi elde etmemekte ancak bir şeyi farklı kelimelerle ifade edebilmektedir. Dolayısıyla tanımın, bir önerme olarak ele alınması tanımda kısır döngüye sebep olabilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde her tanım bir önerme olarak alınabilir. Ancak her önerme bir tanım değildir. Çünkü önerme, tanımı gereği bir hükmün dil ile ifade edilmesidir. Hüküm ise iki fikir yani konu ile yüklem arasında bir ilişki kurmaktır. Bu ilişkide bir fikri diğerinde doğrulamak veya reddetmek vardır. Tanımda aslanan ise tasdik ve tekzip değil takyiddir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tanımı önerme olarak kabul edersek önermenin tasdik yönü ele alınabilirken tekzip yönü ele alınamaz. Çünkü tanımı yapılmak istenen bir şeyin “değili” tanımda kullanılmaz. Dolayısıyla bir önerme tam anlamıyla tanım olarak ele alınamaz.

Fârâbî’ye göre burhan olan tanımlar bulunmaktadır. Bu tür tanımlarda burhan ile tanım arasında sadece parçaların tertibinde fark vardır. Filozofa göre bir şey mutlak olarak burhan ile kanıtlandığında burhanın parçaları aynıyla tanımın parçaları olarak ele alınabilir.³¹² Yine bir şey tanımlandığında da tanımın parçaları, burhanın parçaları olabilir. Fârâbî bunu gök gürültüsü kavramını örnek vererek açıklamaktadır. Bir kimse gök gürültüsünün varlığını kanıtlamak istediğinde önce gök gürültüsünün ne olduğunu bilmesi gerekir. Bu minvalde “gök gürültüsü, buluttan kaynaklanan sestir” diye bir tanımda bulunur. Burada burhana imkân verebilmek için “bulutta ses vardır” önermesi getirilir. Ayrıca orta terim de “rüzgârın bulutlardaki hareketi” diye ifade edilir. Böylece burhan oluşturulur;

“Rüzgâr, bulutta hareket etmektedir.

Rüzgârda ses vardır.

³¹² Fârâbî, **Kitâbu’l-Burhan**, s. 26.

O halde bulutta ses vardır.”

Fârâbî’ye göre burhanın bu parçaları, gök gürültüsünün tanımı için ele alındığında ise sadece burhanda zikredilen parçaların tertibini değiştirmek gerekir. Buradan hareketle “gök gürültüsü, rüzgârın buluttaki hareketi dolayısıyla buluttaki sestir” olarak tanımlanabilir.³¹³

Tasavvurlar mantığının gâyesi olan tanımın, bir diğer ilişkili olduğu alan ise ontolojidir.³¹⁴ Çünkü bir şeyin ne olduğunu bilmek, o şeyin var olup olmadığını bilmeye bağlıdır. Bir şeyin var olduğunu bilmeden o şeyin ne olduğunu araştırmak, o şeyi araştırmamak olur.³¹⁵ Zaten olmayan bir şeyin ne olduğu hakkında da bir şey bilinmesi imkânsızdır. Bu bağlamda tanımlanmak veya bilinmek istenen şey tanımlandığı ya da bilindiği zaman onun var olduğu da gerekli olarak bilinir.

Tanım teorisi hakkında verdiğimiz bu bilgileri toparlayacak olursak bu konunun önemini şöyle sıralayabiliriz:

1. Tanım konusu, mantık ilminin iki ana konusundan biri olan kavramların, ulaşmak istediği yerdir.
2. Tanım, günlük hayatta farkında olsak veya olmasak her zaman başvurmak zorunda olduğumuz veya başvurduğumuz bir unsurdur. Çünkü sınırı belirli olmayan bir kavram, konuşmada bizleri hataya düşürebilir veya bizlerin yanlış anlaşılmasına sebep olabilir.
3. Tanım, bir sınırlama işlemidir.
4. Tanım, dildeki muğlaklığı kaldırmada bizlere yardımcı olan bir konudur.
5. Tanım, eşyanın hakikatine ulaşmak isteyenler için başvurması gereken bir mercidir.
6. Tanım, bilgi elde etmede önemli unsurlarından biridir.
7. Tanım, mantık ilminde kendisinden sonraki bir konu olan tasdikât için ön basamaktır.
8. Tanım konusu, ontoloji ile yakından ilişkilidir.

³¹³ Fârâbî, **Kitâbu’l-Burhan**, s. 26.

³¹⁴ Coşkun Baba, Hadislerde Beş Tümele Göre Tanım Örnekleri, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 2, Aralık, 2020, s. 1076.

³¹⁵ Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi**, s. 55.

3.2. TANIM VEYA KAVLÜ’Ş-ŞÂRİH

Türkçe’de tanımak fiilinin kökü olan “tanı” mastarından gelen tanım kavramı sözlükte; bir kavramın niteliklerini eksiksiz olarak belirtmek, açıklamak veya tarif etmek anlamlarına gelmektedir. Ta’rif kavramı, Arapça tef’îl babından türetilen geçişli bir mastardır. ‘Arfe fiilinden türeyen bu kavram; bildirmek, haber vermek, belirlemek, mana vermek anlamlarına gelen bir kelimedir.³¹⁶ Sözlük anlamından da anlaşılacağı üzere ta’rif kavramıyla tanımlanmak istenen şeyin ne olduğu hakkında haber vermek, tanımlanan şeyin tam olarak ne olduğunu belirlemek ve tanımlananın manasını ifade etmek kastedilir. Ta’rif kavramı mantık, usûl ve kelimat âlimlerince “kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilgisini gerektiren söz” manasında kullanılmaktadır.³¹⁷ Günümüz Türkçe’sinde genellikle ta’rif yerine Arapça hadd anlamına gelen tanım kelimesi kullanılmaktadır.

Yunanca’da horos veya horismos anlamına gelen tanımın, Arapça’daki karşılığı olan hadd kelimesi ise sözlükte; “bir şeyi başka şeylerden ayıran engel, sınır” anlamlarına gelmektedir.³¹⁸

Anlamı kapalı ve müphem olan kavramları açıklamaya yönelik sözlerle ta’rif denildiği gibi muarref (tanımlayan) ve kavlü’ş-şârih adı da verilmektedir.³¹⁹ Tanımlanan şeye ise muarref denilmektedir. Ta’rif, özsel olup olmamasına yani tanımlanmak istenen şeyin kurucu unsurlarını içerip içermemesine göre resm ve hadd (tanım) olarak ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla ta’rif kavramı ile hadd kavramı arasında bir nüas bulunmaktadır ki ta’rif kavramı hadd kavramından daha genel bir kavramdır. Bu bağlamda her ta’rif, bir tanımdır denilemezken; her tanımın bir ta’rif olduğu söylenebilir.

Bu başlık altında tanımın ne olduğu ortaya konulmaya çalışıldığı için tanım, muarref konumundadır. Tanım hakkında yapılan açıklamalar ise ta’rif, muarref veya kavl-i şârih olmaktadır.

³¹⁶ Ebû’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. ‘Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî’î, **Lisânu’l-Arab**, Dâru Sadir, Beyrut, 1414/1993, Cilt: 9, s. 237.

³¹⁷ Ömer Türker, “Tarif”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 2011, Cilt: 40, s. 28.

³¹⁸ Bkz: Cürçânî, **Kitabu’t-Ta’rifât**, s. 92; Ali Tekin, **Varlık ve Akıl; Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan Teorisi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 212, 213.

³¹⁹ Ömer Türker, “Tarif”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 40, s. 28.

İslam mantıkçıları, tanıma; kavlı-î şârih yani “terimin anlamını açıklayan/şerheden söz” demişlerdir.³²⁰ Onlar, tanıma kavlı demekle tanımın; hüküm içeren müellef bir söz olduğunu, şârih demekle de tanımın; tanımlanan şeyin mahiyetini etraflıca ortaya koyup kendisini ilgilendirmeyen şeylerin bütününden temyiz ettiğini anlatmaya çalışırlar.³²¹

Tanımın tanımlanıp tanımlanmayacağı konusu klasik mantık geleneğinde tartışılan hususlardan biridir.³²² Tanım, tanıma ihtiyaç duysaydı bu durum sonsuz sayıda tanımlanan varlıkları gerektireceğinden teselsüle sebep olurdu denilerek tanımın tanımlanamayacağı yönündeki itirazlara cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Endülüslü İbn Hazm da benzer bir tutumla bu itirazlara cevap olarak mantık eserinde şunları kaydetmektedir:

*Tanım, tanıma ihtiyaç duymaz. Eğer böyle olsaydı, sonsuz sayıda tanımlanan varlıkların mevcudiyeti gerekli olurdu. Bu ise muhal, imkânsız ve geçersizdir. İşte bu noktada, iki tür kişiden biri muhakkak bize muğalata yapıyor: Ya doğru olduğu bilinen şeyleri inkâr etmekten hayâ etmeyip tanımlanan şeylerin tanımlarını geçersiz kılmak için çalışan muğalatacıdır. Ya da âlemin ezeli olduğunu ispat etmeye çalışan mühlidin birisidir.*³²³

Beş tümel konusunu Porphyrios’tan önce ilk ele alan Aristoteles olduğu gibi tanıma dair bazı tarif ve kuralları da ilk ele alan odur. O, *Topikler* adlı eserinde tanıma şöyle açıklamaktadır: “Tarif, nesnenin mahiyetini ifade eden bir sözdür.”³²⁴ Yani bir şeyin hakikatte ne olduğuna dair bilgi edinmek için tanıma ihtiyaç duyulur. Çünkü tanım, o şeyin özü hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla tanım, mahiyete delalet eden bir sözdür, denilebilir. Mahiyet ise bir şeyi o şey yapan ve zâtını tam bir biçimde meydana getiren hakikatin tamamıdır.

Müslüman mantıkçılar tanım konusunu genelde el-kavlü’ş-şârih (açıklayıcı söz) ve ta’rifât (tarifler) başlığı altında mantığın ilk ana konusu olarak görülen tasavvurat kısmında ele almışlardır.³²⁵ Endülüslü âlim de tanım konusunda bu

³²⁰ Bkz: Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhan*, s. 26.

³²¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 81.

³²² Sümeyye Taştekin, *Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2020, s. 8.

³²³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 72.

³²⁴ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s. 20.

³²⁵ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayınlanan Mantık Risâleleri adlı eserin içindeki birçok mantık risâlesinin tanım bahsi, kavlı-î şârih başlığı altında incelenmiştir. Bkz: Ladikli Mehmet Çelebi, *Zübdetü’l-Beyân*, trc. İbrahim Çapak-Mesut Öğmen-Abdullah Demir, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Baskı, İstanbul, 2015, s. 77.

geleneğe bağlı kalmakta ve bu konuyu mantığın tasavvurlar bölümünde işlemektedir. İbn Hazm'ın tanıma dair açıklamaları birkaç farklı eserinde yer almaktadır.³²⁶ Nitekim o, mantık eserinde tanıma şöyle tanıtmaktadır. “Kendisinde bulunduğu şeyin tabiatına delâlet edip bulunduğu şeyi kendisi dışındakilerden ayırıştırandır.”³²⁷ Onun verdiği bu tanımda “tabiatına delâlet etmesi” ifadesi ile bir şeyin özüne delâlet etmesi gerektiği kastedilmiştir. Yani tanım, bir şeyin özünden olup o şeyi diğer şeylerden ayırıp tanıtmaya yarayanıdır. Bir şeyin özünü oluşturan tümellerin ise cins, tür ve ayırım olduğunu belirtmiştik. Cins, ortak özelliklere sahip olan kavramların, bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları terim; tür, cinsin altında bulunan ve öz bakımından bağlı bulunduğu cins tümeli ile kısmen özdeş olan genel kavram; ayırım ise cins ve türleri birbirinden ayıran terimdir.

Tam bir tanım yapabilmek için yakın cins ile yakın ayırma ihtiyacı vardır. Çünkü “tanım, o şeyin cinsinin ve ayırımının bileşiminden ibaret olup; onun ortak kurucuları cinsi, özel kurucusu ise ayırımdır.”³²⁸ Örneğin, insanı diğer varlıklardan ayırıp belirgin hale getirmek için onun aslında ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bu bağlamda insanın ne olduğu hakkında bilgi edinmek için insan nedir? diye bir soru sormak gerekmektedir. İnsan nedir? sorusuna karşılık olarak; “insan konuşan hayvandır” denilir. İnsana ait olan konuşma ve hayvan olma özellikleri ile insanı tanımlamaktayız. İnsanı diğer varlıklardan ayıran özelliği konuşma yakın ayırımı, hayvan ise yakın cinsidir.

Bir şeyin tanımlanabilmesi için o şeyin yakın cinsine ve yakın ayırımına ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştik. Başka bir deyişle tanımlanmak istenen kavramla ilişkili olan en genel kavramlardan en özel olanına doğru bir kavram hiyerarşisini oluşturmak gerekir. Böyle bir düzenlenme içerisinde o kavramın yerini tayin etmek için o kavramın içlem ve kaplamasını tayin etmek gerekir. Bir kavramın içlem ve kaplamasını belirlemek aynı zamanda o kavramın tanımını ortaya koymaktır.

Bir şeyin tabiatına delâlet etmeyen ve sadece bulunduğu şeyi kendisi dışındakilerden ayıran şeye ise resim³²⁹ veya betimleme denilir. İslâm mantıkçıları gibi

³²⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 68-74; İbn Hazm, **el-İhkam**, Cilt: 1, ss. 35-36; İbn Hazm, **Beş Risale**, s. 91.

³²⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 68.

³²⁸ Bekir Esen, **Kutbeddin Râzi'de Kavramlar Mantığı**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Programı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2012, s. 47.

³²⁹ İbn Hazm, **Beş Risâle**, s. 102.

İbn Hazm da her şeyin ya bir haddi ya da resmi olacağı görüşündedir.³³⁰ Ona göre hadd ve resm, Yaratıcı'nın dışındaki her bir varlık için gerekli olan birer sıfat veya manalardır. İbn Hazm'ın, Allah'ın tanım konusuna girmeyeceğini belirtmesiyle tanımı oluşturan unsurların sınırlı³³¹ olduğuna ve tanımlanamazların varlığına işaret ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü tanımın kurucu unsurları olan cins, tür ve ayırım sınırlı olmasaydı, hiçbir şeyin tanımı hakkında ortak bir görüş elde edilemezdi. Dolayısıyla tam bir tanımın veya sınırın belirlenmesi için sınırsız değil sonlu kurucu unsurlara ihtiyaç duyulur. Yine İbn Hazm'ın “tanım, tanıma ihtiyaç duymaz”³³², ibaresiyle bu noktaya işaret ettiğini kaydetmek istiyoruz.

İbn Hazm, kendisinden öncekilerin, tanımı; “konunun tabiatına delâlet edip onu kendisi dışındakilerden ayırtıran veciz söz” olarak açıkladıklarını, resmi ise “konuyu başkalarından ayırtıran veciz söz” diye belirttiklerini söylemektedir. Burada veciz söz ile kastedilenin bir şey tanımlanırken veya resmedilirken kısa ve sade anlatılması gerektiğidir.

Fârâbî'ye göre tanım; cins ve ayırımlardan oluşan sözdür.³³³ Başka bir deyişle tanım, özün yapıcı unsurlarının olduğu sözdür. Nitekim İbn Sînâ, bir şeyin mahiyetine delalet eden kavle; tanım demektedir. İbn Sina'nın belirttiği gibi, bir şeyin ortak kurucusu cinsi ile özel kurucusu ayırım olmadan tanım gerçekleştirilemez.³³⁴ İbn Sînâ ve Fârâbî'nin tanım hakkında verdikleri tariflerin aynı olduklarını görmekteyiz. İki filozof da tanımda kurucu unsurların yer alması gerektiği görüşündedirler. Filozofların, tanımı “veciz ve ayırt eden söz” olarak kabul ettiklerine dair bir bilgiyi onların incelediğimiz eserlerinde tespit edemedik. Ancak İbn Hazm, kendisinden önceki filozofların tanım hakkında aktardığı ifadeyi *el-İhkam* adlı fıkıh usulü eserinde hadd kavramının açıklamasında kullanmaktadır. Nitekim bu eserinde haddi şöyle açıklamaktadır: “O (hadd), kendisinden haber verilen şeyin tabiatına delâlet eden veciz

³³⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 68.

³³¹ Tanımın aslî unsurlardan olan cinsler ve türler en aşağıdan en yukarıya doğru bir sıralama içindedir. Cinslerin ve türlerin bu sıralaması sonsuz değildir. Bu unsurların -aşağı-yukarı doğru sıralamasında- üç derecesinin olduğu kabul edilir. Bunlar; yukarı cins, orta cins ve aşağı cinstir. En yukarıda bulunan ve kendi üzerinde cins bulunmayan aynı zamanda mahiyetlerinin yapıcı ayrımları olmadığından tanımlanamayan cinslere yüksek cins denir. Cins için yaptığımız sıralama tür için de geçerli olup nitekim türün de yukarı tür, orta tür ve aşağı tür diye dereceleri bulunmaktadır. Bu bağlamda tanımın maddelerinden olan cins ve tür tümellerinin sonsuz değil sınırlı olduğunu ifade edebiliriz.

³³² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 72.

³³³ Fârâbî, **Mantığa Giriş Risaleleri**, s. 88.

³³⁴ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 16.

bir lafızdır.³³⁵ İbn Hazm, verdiği bu tanımda, şayet bir şeyin tanımından bahsedilecekse o şeyin tabiatına yani özüne delalet etmesi gerektiğini belirtmektedir. Yine tanımdaki vecizden kasıt ise kanaatimizce tanımın uzun olmamasını, öz ve sade yani açık ve anlaşılır bir şekilde olmasını belirtmek olsa gerektir.

İbn Sînâ, tanımın kısalığı veya uzunluğu üzerinde ayrıca durmaz. Ona göre tanımın uzunluğu ve kısalığı tanımlanan şeye göre değişir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus ise tanımda tanımlı kaim kılıcı unsurların -cinsin ve türün- ve onu başka varlıklardan ayıran özsel özellik veya özelliklerin -ayırımın- unutulmamasıdır. Filozofa göre kaim kılıcı unsurlardan olan cins ismin anılmasıyla diğer ortak kaim kılıcı unsurların anılmasına gerek kalmaz. Çünkü cins isim, diğer ortak kaim kılıcı unsurlara içlem yoluyla delalet etmektedir. Böylece diğer kaim kılıcıları saymayarak tanım uzun olmayacaktır. Ancak İbn Sînâ, unutarak veya bilmeyerek diğer ortak kaim kılıcı isimleri tanımda zikreden kişinin yerilmeyeceğini de ifade etmektedir. Yine o, tanımın veciz olması meselesinde ise bir şeyin birden fazla ayırımı varsa tanımda bu ayırımların hepsinin zikredilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü tanımın amacı bir şeyin künhünü kavrayabilmektir ki burada ayırımlar önemlidir. Son olarak İbn Sînâ'ya göre kısalık veya uzunluk bilinmeyen izâfî bir şeyin açıklamasında olmaktadır.³³⁶

Müellifimiz, tanım konusunun, öğrenilmesinin kendisinden sonra gelecek konular için de bir anahtar mesabesinde olduğunu söylemektedir.³³⁷ Bu bağlamda o, tanım konusunu kendisinden sonra gelen önermeler mantığı açısından önemli görmektedir. Onun tanımın gayesine yönelik kaydettiği bu sözlerinin klasik İslâm mantıkçılarının bu konudaki sözleriyle aynılık arz etmektedir.

Endülüslü âlimin tanımın ne olduğuna dair görüşlerini kaydettikten sonra bir diğer önemli konu olan tanımın şartlarına geçebiliriz.

³³⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt:1, s. 35.

³³⁶ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, s. 17.

³³⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 66.

3.3. İBN HAZM'A GÖRE BAZI TANIM KURALLARI

Tanım yapılırken yanlışla düşmemek için bazı tanım ilkelerine uymak gerekir. Her mantıkçı gibi İbn Hazm da tanımın bazı ilkeleri üzerinde durmaktadır.

Endülüslü âlimin *et-Takrîb* adlı eserinde zikrettiği bir tanım kuralı; tanımın, tanımlanana eşit olmasıdır.³³⁸ Yani tanımın lafzı telaffuz edildiğinde kastedilenlerin tamamını gerektirmesidir. Bu kurala zahiren bakıldığında tanımın fonksiyonları açısından sıkıntılı gibi görünebilir. Çünkü tanımdaki amaçlardan biri de bilinenden hareketle bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarmaktır. Tanım, bilinen şey, tanımlanan ise bilinmeyendir ki biz tanımla tanımlananın ne olduğunu ortaya koymayı hedefleriz. Ancak tanım ile tanımlananın birbirine eşit olması demek ikisinin özdeş olmasıdır ki bu ise belirttiğimiz fonksiyon açısından sıkıntılı bir kural gibi gözükmektedir. Ancak kanaatimizce buradaki eşitlikten kasıt umum-husus ilişkisidir. Başka bir deyişle tanım ve tanımlananın genel ve özel olması ile ilgili olsa gerektir. Tanım ile tanımlanan arasındaki eşitlik bilme konusunda olursa o zaman tanımın fonksiyonu açısından sıkıntı doğardı. Zira, tanım kurallarından biri de tanım, tanımlanandan önce gelmek zorundadır. Bir şeyin kendisinden önce bilinmesi imkânsızdır.

İbn Hazm'ın kaydettiği bir diğer kural ise tanımın tam olması gerektiğidir. Başka bir deyişle tanımlanan şeyin tüm fertleri tanımın içine girmeli ve ona ait olmayan şeyler ise tanıma alınmamalıdır. Eskiler, tanımın tam olması gerektiğine dair bu kuralı veciz bir şekilde şöyle ifade etmektedirler: “Tarif, efrâdını câmî, ağyârını manî olmalıdır.” Tanımın câmî’ olması³³⁹, tanımın, tanımlananın hiçbir ferdini dışarıda bırakmamasını ve hepsini bir çatı (yani yakın cinsi) altında toplamasını gerektirir. Tanımın mâni’ olması ise tanıma, tanımlanan dışında hiçbir şeyin girmemesi (yani ağyârını men etmesi) demektir. Nitekim İbn Hazm da bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Tanımlamak istediklerinden hiçbir şeyin dışarıda kalmaması ve ondan olmayanın, lafzın kapsamına girmemesidir.”³⁴⁰

İbn Hazm’a göre tanımlanan şeyin manalarından daha fazlasını ve aynısını kapsıyorsa tanıma lafız ilavesinde bulunulabilir. Ancak tanımlanan şeyin

³³⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 72.

³³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, Cilt: 2, s. 206.

³⁴⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 72.

manalarından daha az anlamı iktiza ediyorsa bu, tanıma hâle getirir.³⁴¹ Mantıkçımızın bahsettiği bu iki durum da tanıma sıkıntılı hale sokmaktadır. İbn Hazm'ın dediği birinci şey, tanımlanan şeyin manalarının daha fazlasını ve aynısını kapsarsa lafız ilavesinde bulunulması; tanımın uzun olmasına ve tanımda özden başka hassa ve ilintilere de yer verilmesine sebep olacaktır. İkinci durumda ise zaten manaya ilişkin bir lafız eksiltilmesi sonucu tanım, tam olmayacaktır ve eksik kalacaktır.

İbn Hazm'ın kaydettiği tanım kurallarından biri de bir şeyin mahiyetini ortaya koymak isteyen kimsenin tanımın yeterli miktardaki lafızlarından birini eksiltmemesidir.³⁴² Şayet mahiyete ilişkin bir kavramı tanımda zikretmezse bu, tanımlanan şeyin kapsamında bir eksikliğe sebep olacaktır.

İbn Hazm'ın dikkat çektiği bir tanım hatası ise tanımlanan şeyin maddesinin cins yerine konulmasıdır. Endülüslü mantıkçı, bu hatayı şöyle açıklamakta ve örneklendirmektedir:

Bil ki üst başlangıç, kendisinden altındakiler ile isimlendirilemez, onlarla tanımlanamaz. Öncekiler bu durumu “Üst, alt için kullanılır ama alt, üst için kullanılamaz.” şeklinde ifade ederler. Bunun sebebi, alttaki ve üst başlangıcın altında olan her şey, üst başlangıçta mevcuttur. Eğer üst başlangıcı, altındakilerden biriyle isimlendirirsen üst başlangıcın bazı sıfatlarını eksiltmiş olursun. Bildiğin üzere bütün büyüyenler, cisimdir. Eğer mutlak cismi; büyüyen olarak isimlendirirsen hata yapmış ve doğru söylememiş olursun. Çünkü taş cisimdir ama taş büyüyen değildir. Hâlbuki senin sözüne göre taşın büyüyen olması gerekiyordu ki bu muhaldir.”³⁴³

Tanım ne çok kısa ne de çok uzun olmalıdır. Zira kısa olursa tanımın tam olma şartı ihlal edilmiş olacaktır. Buna İbn Hazm'ın “tefsir, tebyindir”³⁴⁴ açıklamasını örnek verebiliriz. Endülüslü âlimin tefsir kavramını çok kısa bir şekilde betimlediğini görüyoruz. Bundan dolayı da tefsir kavramının tam olarak ne olduğu belli değildir ve bu durum da tanımda muğlaklığa sebep olmuştur. Tanımın uzun olması durumunda ise tanım; hadd olmaktan çıkıp tasviri bir anlatım olacaktır. İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserindeki namaz, zekât ve sıyam/oruç kavramlarının tanımlarını buna örnek verebiliriz ki kendisinin bunlara dair yaptığı açıklama birer hadd değil tasvir veya betimlemedir. Söz konusu kavramlar şöyle tasvir edilmektedir:

³⁴¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 72.

³⁴² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

³⁴³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 88.

³⁴⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt: 1, s. 45.

“Namaz, belli vakitlerde, belli bir taharetle ve sınırları belli bir giyimle belli bir sayısı olan sınırlı hareketlere, belli bir yöne doğru kıyama, aynı şekilde rükuya, secdelere, oturuşlara ve Kur’ân okumaya ve zikre verilen isimdir.”³⁴⁵

“Zekât, belirli bir topluluk için belirlenmiş zaman içinde bütün mallar için değil; vasıfları belli, sayısı belirli ve muayyen mallardan belirli ve sınırlı bir malın verilmesidir.”³⁴⁶ Mantıkçımızın zekât kavramını selbî yolla tanımlanmaya çalıştığını da ifade etmek istiyoruz. Ancak belirttiğimiz üzere selbî yöntemle bir şeyin tanımı yapılamaz.

“Sıyam, senenin belirli günlerinde belli bir vakitte yani ikinci fecrin ortaya çıkmasından Güneş’in batışına kadar yemek, içmek, cinsi münasebet ve kasten kusmaktan imtina’ etmektir.”³⁴⁷

İbn Hazm’ın namaz, zekât ve oruç ile ilgili verdiği tanımların birer hadd değil resm olduğunu ifade edebiliriz. Zira bu tanımlarda tanımlananın ağırlıkla hassaları zikredilmiştir.

3.4. İBN HAZM’DA BAZI TANIM ÇEŞİTLERİ

Endülüslü mantıkçı, eserlerinde hadde dayalı tanım yaptığı gibi betimleyici tarifler de yapmaktadır. Ancak İbn Hazm’ın eserlerinde yaptığı tariflerin ağırlıklı olarak resm olduğunu ifade edebiliriz. Biz de bu başlık altında onun açıkladığı tarifleri tasnif ederek analiz etmeye gayret edeceğiz.

3.4.1. Formel Yapılarına Göre Tanım

Klasik mantık geleneğinde formel yapısına göre tanım dört grupta ele alınmaktadır.³⁴⁸ Bu tanım çeşitleri; hadd-i tam (tam özsel tanım), hadd-i nâkıs (eksik özsel tanım), resm-i tam (tam ilintisel tanım) ve resm-i nâkıs (eksik ilintisel tanım)’dır.

³⁴⁵ İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 3, s. 758. İbn Hazm burada; “Namaz, ...içeren bir ibadettir” şeklinde en azından cinsini hatta bedeni ibadettir şeklinde yakın cinsini belirtmeliydi.

³⁴⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 3, s. 760. İbn Hazm burada; “Zekat, ...verildiği bir ibadettir” şeklinde en azından cinsini hatta mâli bir ibadettir şeklinde yakın cinsini belirtmeliydi.

³⁴⁷ İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 3, s. 760. İbn Hazm burada; “Sıyam (oruç), ...imtina edilen bir ibadettir” şeklinde en azından cinsini hatta bedeni ibadettir şeklinde yakın cinsini belirtmeliydi.

³⁴⁸ Fârâbî, **Kitâbu’l-Burhan**, s. 24; İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-Tenbîhât**, s. 16, Gazzâlî, **Mî’yâru’l-‘İlm**, s. 386-391; Şemsuddin es-Semerkandî, **Kıstâsü’l-Efkâr**, s. 148; el-Kâtübî, **Şemsiyye Risâlesi**, s. 47;

İbn Hazm, diğer İslâm mantıkçıları gibi tanımı; hadd ve resm olarak ikiye ayırmaktadır.³⁴⁹ Ancak hadd ve resmi diğer mantıkçılar gibi açıkça tam ve eksik diye ikiye ayırmamaktadır. Mantıkçımızın, “hadd” sözcüğünü “tam ve eksik hadd” hakkında ortaklaşa kullandığını söyleyebiliriz. Onun “hadd” sözcüğünü “tam ve eksik özsel tanım” hakkında ortaklaşa kullanması, her iki tanıma da ilintisel olan tümellerin karışmamış olmasındandır.

Bir şeyin tanımının tam özsel tanım olması, tanımlananın mahiyetine mutabakat yoluyla delalet etmesinden, eksik özsel tanım olması ise o şeyin mahiyetine iltizam yoluyla delalet etmesinden dolayıdır. İster mutabakat ister iltizam yoluyla olsun, iki tanım şekli de mahiyete delalet ettiğinden olsa gerek İbn Hazm, “hadd” başlığı altında böyle bir ayrıma gitmemiştir.

İbn Hazm’ın, hadd’de olduğu gibi, resmi de eksik ve tam olarak ikiye ayırmadığını belirtmiştik. Bir şeyin resminin tam olması o şeyi başka şeylerden bütünüyle temyiz etmesinden, eksik resm olması ise o şeyi başka şeylerden bütünüyle değil de bir kısmı ile ayırıştırmasındandır. Bundan ötürü resm de hadd gibi ya tam olur ya da eksik olur.

Endülüslü mantıkçıya göre bütün haddler, resmdir ancak bütün resmler, hadd değildir.³⁵⁰ Zira bütün haddler, tanımlanan şeyi kendisi dışındaki şeylerden ayırırken resmler ise resm edileni diğerlerinden ayırmaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm’a göre resm, hadden daha kapsamlı ve ayrıntılıdır.³⁵¹

Hadd ve resmin kısımlarını açıkladıktan sonra her ne kadar İbn Hazm açıkça böyle bir ayrıma gitmese de onun yaptığı bazı açıklamalardan hareketle kendisinin yaptığı tanımları -hadd ve resmleri- diğer mantıkçılar gibi tam ve eksik diye ikiye ayırabiliriz. Şimdi bu tanım çeşitlerini sırasıyla ele alıp örneklendirmek istiyoruz.

Ebherî, **İsâgucî**, 99; Ahmet Cevdet Paşa, **Mi’yâr-ı Sedâd**, s. 47; Ali Sedâd, **Mîzânu’l-‘Ukûl**, s. 184; Necâti Öner, **Klasik Mantık**, ss. 36-37; İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, ss. 82-83; Aytekin Özel, **Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş**, ss. 118-120.

³⁴⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 68.

³⁵⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 70.

³⁵¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 70.

3.4.1.1. Hadd-i Tam

Tanımda tanımlanan şeyin yakın cinsi ve yakın ayırımı bulunuyorsa bu tanım çeşidi hadd-i tam olarak bilinen tam özsel tanımdır. Endülüslü mantıkçıya göre bir şeyi başka bir şeyden ayırt etme iki şekilde olmaktadır. Bu ya zâtî ya da arazî tümellerle olmaktadır.³⁵² Bir şeyi başka bir şeyden ayırt etme, zâtî tümellerle oluyorsa bu ayırt etme şeyin doğasından haber verdiği için hadd olmaktadır. Bir tanımda kurucu unsurlardan olan cins ve ayırım tümellerinin uzak ve yakın olmaları hususunda da eksik ve tam hadd şekli oluşmaktadır. Örneğin bir tanımda yakın cins ve yakın ayırım zikredilirse bu tanım şekli hadd-i tam olacaktır. Bir tanımda uzak cins ve yakın ayırım belirtilirse hadd-i nâkıs olacaktır.

Tam özsel tanımda tanımlanan şeyin özünden haber veren unsur, o şeyin yakın cinsidir, kendisi dışındakilerden ayırtıran şey ise yakın ayırımıdır. İbn Hazm, bu tanıma insan kavramının tarifini örnek vermektedir. O insanı şöyle tanımlamaktadır: “Renkli edene sahip³⁵³, yaşam ve ölüm sahibi nefsi-nâtıkadır.”³⁵⁴ (انه الجسد القابل للون) (ذو النفس الناطقة الحية الميتة) Bu tanımda yaşayan lafzı nefsin yakın cinsi, renkli bedene sahip olan, ölümlü ve nefsi nâtika ise ayırımıdır. Renkli bedene sahip ve ölümlü olmak insanın uzak ayrımları, nefsi nâtika ise yakın ayırımıdır. Gördüğümüz üzere İbn Hazm, insanın tanımında birden fazla ayırım kullanmaktadır. Onun anlayışına göre insan kavramının tanımı “renkli bedene sahip, yaşam ve ölüm sahibi nefsi-nâtıkadır” şeklinde yapılırsa tam olacaktır. Endülüslü mantıkçının bu anlayışı ile Porphyrios’un insanın tanımına dair kaydettiği bilgilerinin benzerliğine dikkat çekmek istiyoruz. Nitekim *İsagoge*’nin sahibi, insan kavramının kurucu ayrımlarının ölümlü ve akıllı kavramlarından oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre insan, akıllı ve ölümlü hayvandır.³⁵⁵

İbn Sînâ’ya göre bir şeyin zâtî olarak tanımlanmasından maksat, temyiz değil o şeyin özünün tasavvurudur, temyiz buna tâbi olmaktadır.³⁵⁶ Başka bir deyişle tanımdaki amaç anlamın olduğu gibi tasavvur edilmesidir. Bir şeyin hakikatinin bilgisine ulaşmak isteyen kimse, o şeyin özünün yakın cinsi ve ayrımları dışında başka

³⁵² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 70.

³⁵³ “Renkli bedene sahip” kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için 214. dipnota bakınız.

³⁵⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 73.

³⁵⁵ Bkz: Porphyrios, **İsagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş**, s. 42.

³⁵⁶ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-Tenbihât**, s. 17.

bir şey üzerinde durmamalıdır. Örneğin “hayvan” kavramının mahiyetini araştırdığımızda, onun yakın cinsi olan “ruh sahibi cisim”den sonra “duyumlama” ve “iradesi ile hareket eden” gibi birbirine eşit iki ayırımın olduğu düşünülürse, tam özsel tanımda bu iki ayırma da yer verilmesi gerekmektedir. Çünkü filozofa göre tanım yapan bir kimse tanımladığı şeyin birden fazla ayırımını tespit ederse kısaltmamalı ya da atmamalıdır aksine bunları da tanımda zikretmelidir. Bu bağlamda İbn Sînâ, insanın tanımında “konuşan” ile birlikte “ölümlü” niteliğini de ekleyenlerin düşüncelerinin buradan kaynaklandığına işaret ettiği ifade edilebilir.³⁵⁷ İnsanın tanımında ölümlü sıfatını zikredenlere göre bu özellik de konuşan sıfatı ile eşit ayırım olarak kabul edilmektedir. İşte İbn Hazm’ın da “ölümlü” ve “renkli bedene sahip” sıfatlarını zikretmesinin bu sebepten kaynaklandığı söylenebilir.

Fârâbî ve Gazzâlî, tam tanımda yakın cinsin zikredilmesinden sonra tüm zâtı ayırımların zikredilmesini belirtmektedirler.³⁵⁸ Onların bu görüşü ile İbn Hazm’ın tam tanım anlayışının benzer olduğunu görmekteyiz. Nitekim Fârâbî ve Gazzâlî de insanın tanımında “nâtık ve ölümlü” ayırımlarını kullanmaktadır.³⁵⁹ Gazzâlî, tanımda bütün fasılların tespitine riayet edilip yer verilmesine dair bu örneği zikretmektedir:

Bir kişiye canlının tanımını sorulduğunda “o, nefis sahibi, duyulara sahip, boyutu olan, irade ile hareket eden cisimdir” derse, kuşkusuz tanımda fasılların tamamını getirmiş ve kullanmıştır. Şayet “duyulara sahip” kısmından sonra gelen fasıllar terk edilseydi “duyulara sahip” kısmı sayesinde diğer fertlerden ayrılma (temyiz) gerçekleşir; fakat canlı, bütün zâtîleriyle tam olarak tasavvur edilmiş olmazdı.³⁶⁰

İbn Hazm’ın tanım anlayışında kelamcı ve fıkıhçı yönünün de etkili olduğunu ifade etmeliyiz. Nitekim o, Platoncular gibi bazı ruhâni varlıkları³⁶¹ insan türü ile birlikte canlı cinsi içerisinde aynı derecede akıllı kabul etmiştir. Bunun sonucunda da insan türünün sadece nefs-i nâtika olmanın yanında ölümlü ve renkli bedene sahip sıfatını da kendisinde barındırması gerektiği görüşündedir. İbn Hazm’ın insan tanımında belirttiği öze ait mezkûr bazı niteliklerin sadece insan türüne has sıfatlar olmadığını belirtmeliyiz. Ancak nefs-i nâtika sahibi olmak insana ait özsel bir nitelik olarak kabul edilmektedir. İbn Hazm, Platoncu anlayışa; insan türünün özsel

³⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 17.

³⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhan*, s. 34.

³⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhan*, s. 34; Gazzâlî, *Mi’yâru’l-‘İlm*, s. 388.

³⁶⁰ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-‘İlm*, s. 390.

³⁶¹ Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, s. 41.

niteliklerine “renkli bedene sahip” sıfatını da eklemektedir.³⁶² Zira ona göre akıllı olmak ve ölümlü olmak insan türünü, canlı cinsi altında sıralanan diğer türlerden belirgin kılmaya yeterli değildir. Çünkü o, akıllı ve ölümlü olmak sıfatlarının bazı ruhani varlıklarda da bulunduğunu³⁶³ ancak insanın bu iki özsel niteliğine “renkli bedene sahip” özelliği de eklenirse diğer canlı türlerinden ayrılacağını söylemektedir.³⁶⁴

İbn Hazm’a göre insanın tanımında sadece “nefs-i nâtika” kavramının kullanılması; tanımlanan şeyin tanımında genişlemeye sebep olmaktadır. Yine Endülüslü müellife göre insan kavramının böyle bir tanım yapılsa tanımın içine melek ve cin gibi bazı ruhani varlıklar da girmektedir.³⁶⁵ Bu bağlamda İbn Hazm’a göre şayet böyle bir tanım yapılsa tam bir tanımdan bahsedilemeyecektir.

Endülüslü âlimin, insanın tanımına hadd demesinin sebebi; zâti olanları yani cins ve ayırımı içerip farklı unsurları içermemesinden dolayı olduğunu söyleyebiliriz. Tam özsel tanım olarak adlandırmamızın sebebi ise ona göre zâti olanların tamamını kapsaması nedeniyledir. Ancak İbn Hazm’ın tam tanım anlayışı ile Aristotelesçi tam tanım anlayışı arasında da farkın olduğunu ifade etmeliyiz. Aristotelesçi mantık anlayışında “gerçek tanım sadece var olan şey için olur.”³⁶⁶ Başka bir deyişle onlara göre bir şeyin gerçek tanımının yapılabilmesi için hakikati olması gerekir. Aristoteles mantığı, formel bilim olarak kavramların kaplamalarından çok işlemlerini dikkate alan bir mantık anlayışına sahiptir. Mantık, kavramların kaplamalarına karşılık gelen hakikatlerini de dikkate almak durumundadır. Çünkü bir şeyin tam tanımının olabilmesi için hakikatine özdeş olması gerekmektedir.³⁶⁷

³⁶² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 73

³⁶³ Porphyrios, “akıllı ve ölümsüz” kavramlarının Tanrı’nın kurucu ayrımları olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Porphyrios, **İsagoge Aristoteles’in Kategorilerine Giriş**, s. 42.

³⁶⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 73-74.

³⁶⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

³⁶⁶ Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi**, s. 72.

³⁶⁷ Hasan Ayık, Mahiyet-Hakikat İlişkisi, **Mantık Araştırmaları Dergisi 2**, 2019, s. 11.

3.4.1.2. Hadd-i Nâkıs

İbn Hazm'ın resm olan tanım olarak belirttiği tanım çeşidinin eksik özsel tanım olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre resm ikiye ayrılmaktadır. Birincisi resmedilen şeyin tabiatını ayırtırandır ki bu kısım hadd ve resmdir. İkincisi ise resmedilen şeyin tabiatını ayırtırmayandır. Bu kısma ise sadece resim denir, tanım denmez.³⁶⁸ Bir şeyin bütün zâtî unsurlarını tam manada barındıran tanımın tam özsel tanım olduğunu belirtmiştik. Örneğin âlimimize göre insan, “nefs-i nâtika sahibidir veya nefis-i nâtika sahibi hayvandır” şeklindeki bir tanım eksik bir tanımdır. Çünkü ona göre “hayvan” olmak sadece insana ait değildir, bazı ruhani varlıklara da ait olduğu için bu tanım özden haber vermekle beraber ancak eksik bir tanımdır.³⁶⁹

Eksik özsel tanım, tanımlanan şeyin yakın ayırımı veya yakın ayırımı ve uzak cinsi ile oluşturulan bir tanımdır. Nitekim nefis-i nâtika insanın yakın ayırımı olup onun özüne ait bir şeydir. İnsan kavramının tanımında sadece “nefs-i nâtika sahibi olma” özsel niteliği kullanılırsa eksik özsel bir tanım olacaktır. Çünkü nefis-i nâtika sahibi olma insan kavramının yakın ayırımıdır. Bir tanımda tanımlanan şeyin sadece ayırımı ve uzak cinsi kullanılırsa eksik özsel tanım olmaktadır.

İbn Hazm'a göre insan için “nefsi nâtika sahibi hayvandır” denilmesi eksik özsel tanım olacaktır. Ancak bu tanım Aristotelesçi mantık anlayışına göre tam özsel bir tanımdır. Onlar bir kavramı tanımlarken o kavramın hakikatini göz önünde bulundurmaktadırlar. Başka bir deyişle tanımlanmak istenen kavramı dış dünyadaki varlıklardan hareketle tanımlamışlardır, diyebiliriz. İbn Hazm ise bir kavramı tanımlarken dış dünyanın haricinde kelamcı kimliğinden ötürü başka âlemlerde yaşayan varlıkları da gözeterek bir tanım anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda bir kelamcı olarak İbn Hazm'a göre insanı, “nefsi nâtika sahibi hayvandır” diye tanımlayan birisi ancak onun eksik özsel bir tanımını yapmaktadır.

İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserinde “ezeli olan bir şeyin mahlûk ve muhdesle birlikte bulunması, aynı tanım ve aynı tür içinde olması imkânsızdır”³⁷⁰ ifadesini göz önünde bulundurarak onun *İlmu'l-Kelâm* adlı eserindeki mahlûk kavramının tanımına dair görüşlerini aktarmak istiyoruz. O, sonradan var olanların her şeyi mahlûk olarak

³⁶⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 70.

³⁶⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, 74.

³⁷⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 3, s. 540.

görmektedir.³⁷¹ Dolayısıyla ona göre; “mahlûk, sonradan olan her şeydir.” Böyle bir tanım da eksik özsel bir tanımdır. Çünkü bu tanımda yakın ayırım ile uzak cins kullanılmıştır. Mahlûk kavramının; “sonradan var olma” özelliği yakın ayırımı, “her şey” ise uzak cinsi ifade eder. Çünkü “her şey” uzak cinsi, sonradan olanları kapsadığı gibi sonradan olmayanları da kapsamaktadır.

3.4.1.3. Resm-i Tam

Resm-i tam ise müellifimizin hadd olmayan dediği tanım şeklidir. Çünkü ona göre bu tanım, önce de belirttiğimiz gibi tanımlanan şeyin tabiatını ayırtırmayan tanımdır. Bir şeyin tabiatından olmayan tümeller ise ilinti ve hassadır. İlinti ve hassa bir tanımda kurucu unsur olarak görülmemektedir. Dolayısıyla yapılacak olan herhangi bir tanımda ilinti ve hassa gibi özsel olmayan tümellere başvurulursa bu tanım değil betimleme olacaktır.

Tam ilintisel tanım olarak bilinen resm-i tam, bir şeyin yakın cinsi ile hassasından oluşmaktadır. Örneğin, “insan, ağlayan hayvandır”³⁷², “insan, gülen hayvandır”³⁷³, “tefsir, Kur’ân hakkında uzman olan kişilerin Kur’ân’ın açıklanması hakkındaki görüşlerini ihtiva eden dini bir ilimdir” gibi tanımlar; birer tam ilintisel tanım yani resm-i tamdır. Çünkü bu tanımlarda tanımlanan kavramların hassaları ve yakın cinsleri kullanılmıştır. Tanımda kullanılan hassalar sırasıyla ağlayan, gülen ve Kur’ân hakkında uzman olan kişilerin Kur’ân’ın açıklanması hakkında görüşleri ihtiva edendir. Yine tanımlarda belirtilen yakın ayırımlar ise “hayvan” ve “dini ilim” kavramlarıdır. Ağlamak ve gülmek insana has bir arazî sıfat olup potansiyel olarak kendisinde bulunan sıfatlardır. Dini bir ilim olarak tefsirin tanımında Kur’ân’ın açıklanmasına dair Kur’ân uzmanlarının görüşlerini içermesi de bir hassadır. Çünkü bu dini ilim; fıkıhçıların, hadisçilerin, kelamcılarının görüşlerinden ziyade çoğunlukla müfessir denen bu uzmanların görüşlerinden oluştuğu için tefsir ilmine has bir özelliktir.

³⁷¹ İbn Hazm, **İlmü’l-Kelam**, s. 17.

³⁷² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 72.

³⁷³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 72.

İbn Hazm ise *el-İhkâm* adlı eserinde tefsir ilmini şöyle açıklamaktadır: “Tefsir ve şerh; o ikisi tebyindir.”³⁷⁴ Bu tanıma formel olarak baktığımızda tanım kuralları açısından geçerli olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü tanımda kullanılan tebyin kavramı geniş bir kavram olup tefsir dışında da birçok kavramı kendi içine alan bir kavramdır. Yine İbn Hazm’ın tefsir ilmine dair yaptığı bu açıklaması o ilmin özünü tam olarak ortaya koymamaktadır. Bu tanım, tefsir ilmi dışında başka ilimleri de kapsadığı için genel bir tanım olmaktadır. İbn Hazm’ın verdiği bu tanım eksik ilintisel bir tanımdır. Çünkü “beyan” kavramı burada tefsir ilminin uzak cinsidir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere beyan cinsi altında birçok ilim toplanabilir. Beyan kavramı bazı durumlarda ayırım da olabilir. Örneğin, “Tefsir, Kur’ân’ın beyanı olan dini bir ilimdir.” “Kur’ân’ın beyanı olma” özelliği ile tefsir ilmini diğer ilimlerden özel olarak ayırmaktadır.

3.4.1.4. Resm-i Nâkıs

Bir şeyin uzak cinsi ve ilintisi ile yapılan tanımdır. İbn Hazm’ın hadd olamayan tanım dediği bir tanım şekli de eksik ilintisel tanım olarak bilinen resm-i nâkısıdır.

Eksik ilintisel tanıma örnek olarak insan için “uyuyan bir cisimdir” örneği verilebilir. Çünkü uyumak insanın ilintisi, cisim ise uzak cinsidir. İbn Hazm, insanın tanımında “cevher” kavramının kullanılması sonucu insanın hadd’inin değil resminin yapılacağını söylemektedir.³⁷⁵ Mantıkçımızın bu görüşünü örnek üzerinden açıklamak gerekirse; insan, gülen cevherdir veya insan uyuyan cevherdir dediğimizde hadd değil resm yapılır. İnsan, gülen cevherdir; resm-i tam, insan, uyuyan cevherdir denildiğinde ise resm-i nâkıs olur. Örnek verdiğimiz bu insan betimlemelerinde gülen; hassa, uyuyan; ilinti, cevher kavramı ise uzak cinstir.

İbn Hazm, “insan, kâtiptir, doktordur, terzidir”³⁷⁶ gibi açıklamaların da resm olduğunu ifade etmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere o, bu ifadelerin resm-i tam veya resm-i nâkıs olduğuna dair bir ayırım yapmamaktadır. Ancak kâtip, doktor ve terzi kavramlarının insanın hassaları olmaktadır. Fakat bunların, “yorulan kâtiptir”, “terleyen doktordur”, “acıkan terzidir” örneklerinde olduğu gibi diğer türlerde de paylaşılan geçici nitelikler ise resm-i nâkıs dahil edilirler.

³⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, Cilt: 1, s. 45.

³⁷⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 88.

³⁷⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 72.

İbn Hazm'ın yukarıdaki örneğine dönecek olursak, onun tefsir kavramının tanımında kullandığı beyan kavramı tefsir ilminin uzak cinsidir. Bir tanım yapılırken tanımlanan şeyin yakın ayırımı yoksa o tanım her zaman eksik bir resm olacaktır. İbn Hazm da “tefsir, tebyindir” diyerek geniş ve muğlak bir tanım yapmıştır. Hatta İbn Hazm, bu tanımında ırcada bulunmuştur bile diyebiliriz. Tanımdaki genişlik, tebyin kavramı tefsir dışında hadis, fıkıh, kelam vb. gibi ilimlerin problemlerini de içermesindendir. Dolayısıyla sadece tebyin kavramını kullanarak tefsirin tam bir tanımını yapamayız. Tanımdaki kapalılık ise tefsir kavramının, neyin tebyini olduğuna dair bir açıklamasının olmamasıdır. Dolayısıyla tanım bu yönüyle de muğlak bırakılmıştır. Tanımdaki genişliğe ve kapalılığa sebep olan şey ise tanımlanan şeyin uzak cinsinin kullanılmasıdır. İbn Hazm'ın yaptığı bu tanım, resm-i nâkısır, diyebiliriz.

Resm-i nâkıs'a İbn Hazm'ın akıl tanımını da örnek olarak verebiliriz. O akılı; “Allah'a itaat etmeyi ve erdemli davranmayı bilmektir.” diye tanımlamaktadır.³⁷⁷ İtaat etmek veya etmemek, erdemli davranmak veya davranmamak aklın ilintileri olarak görülebilir. Çünkü her akıl itaat etmez, bazı akıllar itaat eder, her akıl erdemli davranmayı bilmez, bazı akıllar bilir. Bilmek ise aklın uzak cinsi olarak ele alınabilir. Dolayısıyla aklın bu tanımında uzak cinsi ve ilintisi kullanıldığı için eksik ilintisel tanımdır, diyebiliriz.

İbn Hazm'ın kanaat kavramı hakkında yaptığı açıklama da eksik ilintisel bir tanım olarak ele alınabilir. Endülüslü âlim, kanaati şöyle betimlemektedir: “Kanaat, cömertlik ve adaleti içeren bir erdemdir.”³⁷⁸ Bunu çözümlemek gerekirse, tanımda kullanılan erdem kavramı geniş bir kavram olup kanaat dışında birçok şeyi de kapsamaktadır. Örneğin, iffet, şecaat, hikmet gibi bazı değerler de birer faziletli erdemlerdir. Dolayısıyla erdem kavramı başka kavramları da kendisinde barındırdığı için kanaat kavramının yakın cinsi değil uzak cinsi olmaktadır. Tanımda kullanılan cömertlik ve adalet kavramları da kanaatin ilintileridir. Çünkü bu kavramlar başka şeyler içinde de bulunmaktadır. Bu bağlamda tanımda tanımlanan şeyin -kanaatin- ilintileri olan cömertlik ve adalet ile uzak cinsi erdem kavramı kullanıldığı için bu

³⁷⁷ İbn Hazm, **Beş Risale**, s. 87.

³⁷⁸ İbn Hazm, **Beş Risale**, s. 76.

tanım eksik ilintisel bir tanım olmaktadır. Ayrıca kanaat, bir tecrübe olduğu için onun özsel bir tanımını değil ilintisel bir tanımını yapılabileceğini de ifade etmek istiyoruz.

“İhtiyat, dostu düşmandan ayırmayı bilmektir.”³⁷⁹ tanımında da İbn Hazm’ın, ihtiyat kavramının ilintisini ve uzak cinsini kullanarak eksik ilintisel bir tanım yaptığı söylenebilir. Çünkü “bilmek” kavramı, ihtiyat kavramının yanı sıra başka kavramları da içinde barındırmaktadır. “Dostu düşmandan ayırmak” da ihtiyatın bir ilintisidir. Çünkü dostu düşmandan ayıran sadece ihtiyatlı kimseler değil akıllı, bilgili kimseler de olabilir. “Dostu düşmandan ayırmak” zatî değil arazî bir kavram olup ihtiyat kavramının ilintisi olarak ele alınabilir. Dolayısıyla bu tanım, ilinti ve uzak cins kullanıldığı için eksik ilintisel bir tanımdır. İhtiyat kavramı da bir tecrübe olduğu için özsel bir tanımından bahsedilemez. Kanaat ve ihtiyat gibi tecrübeye dayalı kavramların tam tanımları yapılamaz ancak resmedilebilir.

İhtiyat, cömertlik gibi soyut kavramlar, formel tanımlarından ziyade İbn Hazm’ın tanım anlayışı hakkında fikir vermesi için betimsel veya aydınlatıcı (stubulative) tanım olarak da ele alınabilir. Bu konuya ayrıntılı bir şekilde tanımlanamazlar başlığı altında yer vereceğimiz için aktardığımız bilgileri bu bölümde kâfi görüyoruz.

3.5. VARLIK DURUMUNA GÖRE TANIM ÇEŞİTLERİ

Bir tanımda, tanımlanan kavram veya şey ya ad (isim) ya da nesne konumunda olabilir. Başka bir deyişle bizler tanımladığımız şeyleri ya itibari bir şekilde ya da gerçek bir şekilde açıklamaya çalışırız. İtibari bir şekilde tanımlanan kavramların tanımına adsal (lafzî-nominal) tanım, deney ve gözlem yoluyla tanımlanan şeylerin tanımına ise gerçek (hakikî-reel) tanım denilir.³⁸⁰ Mantık ilminin kurucusu Aristoteles’in tanım anlayışına baktığımızda böyle bir ayırma gittiğini ifade edebiliriz.³⁸¹ Ona göre tanım; en genel ifadesiyle bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür ve bu da ya o şeyin adının ne ifade ettiğidir ya da o nesnenin ne olduğudur. Bu bağlamda tanım çeşitlerinden birisi, ismin ifade ettiğini açıklayan söz, diğeri ise

³⁷⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, s. 45.

³⁸⁰ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, ss. 83-85.

³⁸¹ Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi**, s. 60.

nesnenin mahiyetini ortaya koyan açıklayıcı sözdür. Bu bağlamda adsal ve gerçek olmak üzere iki tanım çeşidi ortaya çıkmaktadır.

3.5.1. Lafzî (Adsal-Nominal) Tanımlar

Bir ismin anlamının açıklanmasından meydana gelen tanımlara adsal tanım denir.³⁸² Adsal tanımlar, itibari tanımlardır. Başka bir deyişle bu tanımlar, tanımlayana bağlıdır. Bu tür tanımlara zihinsel tanımlar da denilebilir ki adsal tanımlar zihnin dışında varlığı olmayanların tanımlarıdır.³⁸³ Adsal tanımların mahiyeti olup hakikati olmayan tanımlardır. Örneğin, geometri ilmindeki çokgen, üçgen, dörtgen, açı, ışın gibi terimlerin tanımları birer adsal tanımdır. Çünkü bu kavramların dış dünyada bir gerçeklikleri yoktur ancak zihnî kavramlardır.

İbn Hazm'ın eserlerinde adsal tanımların ne olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak Endülüslü âlimin yaptığı bazı tanımların adsal tanıma, bazı tanımların ise gerçek tanıma örnek olarak verilebileceğini ifade edebiliriz. Örneğin o, *et-Takrîb* adlı eserinde zaman, sayı, nokta gibi kavramların tanımlarını yapmaktadır. Bu tür kavramların tanımları deney ve gözlem yoluyla yapılamayacağı için ancak itibari tanımları yapılabilir. İbn Hazm, nokta kavramını şöyle tanımlamaktadır; “sadece bitiş, sona erme ve cismin uzanımının devam etmemesini ifade eden isimdir.”³⁸⁴ Sayı ise “kendisine eşit ikinci bir sayının olduğu şeydir.”³⁸⁵ Bu tanım, adsal bir tanım olmakla beraber hatalı bir tanımdır. Çünkü tanımlanan kavram tanım içerisinde kullanılmıştır. Böyle bir tanım ise tanım kurallarına uymamaktadır. Çünkü tanımlanan şey tanım içerisinde kullanılırsa bu totolojiye³⁸⁶ sebep olur ve bizlere o kavramın tam olarak ne olduğunu açıklayamaz. Zaten adsal tanımlar, bir kavramın özü veya neliği hakkında tam bir bilgi sunmamaktadır.

Mantıkçımızın yapmış olduğu adsal tanıma başka bir örnek ise, zaman kavramının tanımı verilebilir. Nitekim o, zaman kavramını; “cismin durgun veya

³⁸² İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 84.

³⁸³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, ss. 83-84.

³⁸⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 132.

³⁸⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 140.

³⁸⁶ Bir bilgiyi, farklı ifadelerle tekrar eden analitik doğrulara totoloji denir. Daha fazla bilgi için bkz: İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 311.

hareketli olarak geçirdiği müddet”³⁸⁷ olarak tanımlamaktadır. İbn Hazm, *İlmu’l-Kelam* adlı eserinde ise zamanı şöyle açıklamaktadır: “Zaman, sayılabilen bir sayıdır.”³⁸⁸ İbn Hazm’ın bu adsal tanımında hem bir keyfilik hem de totoloji görülmektedir.

3.5.2. Gerçek (Hakikî-Reel) Tanımlar

Deney ve gözlem vasıtasıyla tanımlanan bir şeyin tanımına gerçek tanım denir. Bu tanım çeşidi adsal tanımlar gibi itibari veya keyfi değil nesnel tanımlardır.³⁸⁹ Gerçek tanımlar hem mahiyeti hem de hakikati olan kavramların tanımlarıdır. Başka bir deyişle bu tür tanımlar nesnenin ne olduğunu açıklayan tanımlardır. Aristoteles’in tanım anlayışına baktığımızda adsal tanımlardan ziyade “nesnenin ne olduğunu gösteren tanım” yani gerçek tanım üzerinde daha fazla durmuştur.³⁹⁰ Örneğin insan kavramının dış dünyada gerçekliği olduğu için gerçek bir tanımla yapılmaktadır. “İnsan, konuşan hayvandır”³⁹¹ tanımı gerçek bir tanımdır.

Adsal ve gerçek tanımlar da tanımlanmak istenen şeye ne veya nedir? sorularının sorulmasıyla cevap olarak verilen tanımlardır. Verilen cevaplar keyfi ise adsal tanım, kesin ise gerçek tanımdır. Gerçek tanımlarla adsal tanımları daha belirgin bir şekilde birbirinden ayırabilecek bir örnek daha vermek istiyoruz. At ve uçan at (pegasus) kavramları ile gösterilebilir. At kavramının hem mahiyeti hem de hakikati olup gerçek bir tanımla yapılabilir ancak uçan at kavramının mahiyeti olup hakikati olmadığı için ancak adsal bir tanımla yapılabilir. İbn Hazm’ın *et-Takrîb* adlı eserinde canlı kavramı altında sıraladığı;³⁹² melek, cin, huri, vildan gibi kavramların şayet bir tanımla yapılacaksa gerçek değil adsal olacaktır. Çünkü melek, cin, huri ve vildan gibi kavramlar mahiyetleri olup hakikatleri metafiziksel nitelikte dile getirilen kavramlardır. Bundan dolayı melek, cin, huri ve vildan kavramlarının gerçek tanımları değil adsal tanımları yapılabilir.

Gerçek tanımda, tanımlanan şeyin bütün zâti özellikleri belirtildiği için tanımlayan tanımlananı, tanımlanan da tanımlayanı tam olarak karşılamaktadır. Adsal

³⁸⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 162.

³⁸⁸ İbn Hazm, *‘İlmu’l-Kelam*, s. 15.

³⁸⁹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 84.

³⁹⁰ Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, s. 60.

³⁹¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 72.

³⁹² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s.

tanım şeklinde ise böyle bir durum gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla gerçek tanımlar, aynı zamanda tam ve eksik özsel tanımlara karşılık gelen bir tanım şekli olarak görülmektedir. Adsal tanımlar da birden fazla yapılabildiği için bu yönüyle tam ve eksik ilintisel tanıma karşılık gelmektedir.³⁹³

3.6. BELİRSİZLİĞİ KALDIRMAYA YÖNELİK TANIM

Bu tür tanımlar, kullanılan kavramların hangi anlamda, hangi bağlamda ve o kavramla neyin kastedildiğini belirgin bir şekilde ortaya koyma açısından önemli görülen bir tanım şeklidir. Örneğin, bir kitaba başlamadan önce giriş bölümünde anahtar kavramın hangi anlamda kullanılacağını belirtmek, belirsizliği kaldırmaya yönelik bir tanım yapma çabasına örnek olarak verilebilir. Böyle bir tanımla, belirtilen kavramın başka manalara da hamledilmesini önlemek ve kavram kargaşasına sebebiyet vermemek hedeflenebilir.

Endülüslü mantıkçının eserlerinde tespit ettiğimiz önemli bir nokta ise dini metinlerde geçen bazı kavramların anlam belirsizliğini gidermeye yönelik tanım yapma çabasıdır. Örneğin o, bazen kavramların çok anlamlılığına karşı zahirî manalarına önem vermekte bazen de dini metinlerin bütünselliğini dikkate alarak bazı kavramların zahirî anlamlarının dışında yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir.³⁹⁴ Bu hususta İbn Hazm'ın, Kur'ân ayetlerinde geçen bazı kavramları zahirî anlamları dışında, ayetlerin bağlamlarını düşünerek tanımlamaya çalıştığını belirtmek istiyoruz. Onun yapmış olduğu bu tür tanımlar, belirsizliği kaldırmaya yönelik tanımlar olarak görülebilir.

İbn Hazm'ın belirsizliği kaldırmaya yönelik yaptığı tanımlara örnek olarak “kardeş” kavramının analizi ile başlayalım. Endülüslü âlim, bazı grupların Hz. İbrahim (as.)'in karşılaştığı bir yöneticiye, eşini kardeşi olarak tanıttığını yalan saymalarının bir yanılgıdan ibaret olduğunu ifade ederek bu yanılgılarının ise Hz. İbrahim (as.)'in kardeş kavramı ile neyi kastettiğini bilmemelerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda o, kardeş kavramının başka anlamlarının da olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hz. İbrahim (as.)'in “bu benim kız kardeşimdir” sözündeki

³⁹³ İsmail Köz-Ali Çetin, **Mantık El Kitabı**, Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2016, s. 105.

³⁹⁴ Bkz: İbn Hazm, **Peygamberlerde İsyân Ahlakı**, trc. Nurullah, Gülsever, Muhayyel Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, s. 61.

“kardeş” kavramı, sadece soy anlamında değil inanç ve kavim kardeşliği anlamlarında da kullanılabilir.³⁹⁵ Bunları bir tanım şeklinde söylemek gerekirse İbn Hazm’a göre kardeş; “aynı inançtan olan insanların birbirine bağlılığıdır” veya “aynı kavimden olan insanların birbirine bağlılığıdır.”

İbn Hazm’a göre Hz. İbrahim (as.), eşini kendisine soy anlamında değil inanç veya kavim yönünden kardeş olarak tanıtmıştır. Bunun ise ancak dini literatürde kardeş kavramının hangi manalara gelebileceğini tespit edilerek anlaşılabileceğine işaret etmektedir. Endülüslü müellifin kardeş kavramının anlamını hangi bağlamda kullanılması gerektiğini ifade etmesini belirsiz tanım çeşitlerinden biri olan kayıtlı (şartlı-stipulative) tanıma³⁹⁶ örnek verebiliriz. Zira İbn Hazm, kardeş kavramının anlamını kayıtlı hale getirerek yani sınırlandırarak yanlış düşmeyi engellemeye çalışmıştır.

Endülüslü mantıkçının, bazı kavramların zahirî anlamlarının dışına çıkılarak yorumlanması gerektiğine dair örnek verdiği diğer bazı ayetler şunlardır:

“Âdem, Rabbine isyan etti ve sapıttı.”³⁹⁷

“Eğer Rabbinin burhanını görmeseydi o da onu arzu etmişti.”³⁹⁸

“Hani biz meleklere: Âdem’e secde edin, demiştik; İblis hariç olmak üzere, onlar hemen secde ettiler...”³⁹⁹

“Dedi ki: Size yetecek gücüm olsaydı veya sağlam bir yere sığınabilseydim.”⁴⁰⁰

İbn Hazm, yukarıda yer verdiğimiz ayetlerde sırasıyla “isyan”, “arzu etmek”, “secde etmek” ve “sığınmak” kavramlarının zahirî anlamlarının dışında anlaşılması gerektiğini, aksi taktirde ayetlerdeki mesajın dışına çıkılacağını belirtmektedir. Bir peygamber olan Âdem (as.)’in rabbine karşı isyan etmesi ve sapıtmasının imkân dâhilinde olmadığını belirten İbn Hazm, bu kavramların tüm emirlere karşılık olarak yapılan itaatsizlik anlamına geldiğini ifade etmektedir. İster bilerek ister unutarak olsun verilen bir emre karşı itaatsizlik yapmak bir isyandır. Endülüslü âlim, Hz. Âdem (as.)’in isyanındaki kastın, bilmeyerek işlemiş olduğu fiil veya hata olduğunu ifade

³⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, Cilt: 2, s. 956; İbn Hazm, *Peygamberlerde İsyan Ahlakı*, s. 28.

³⁹⁶ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 86.

³⁹⁷ Tâhâ Sûresi 20/ 121.

³⁹⁸ Yusuf Sûresi 12/52.

³⁹⁹ Kehf Sûresi 18/50.

⁴⁰⁰ Hûd Sûresi 11/80.

etmektedir. İbn Hazm, bu kavramın, doğru anlaşılması sonucunda yanlışla düşüleceğine işaret etmiştir.⁴⁰¹

İbn Hazm, Yusuf Sûresi'nin 52. ayetindeki arzu etmek/yeltenmek kavramının da fuhuş, zina anlamında değil Züleyha'yı dövme düşüncesine kapılma anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁰² Kehf Suresinin 50. ayetindeki "secde" kavramının ise namazdaki gibi bir secde olmadığını böyle bir secdenin ancak Allah'a yapılacağını ifade ederek buradaki secdeden kasıt, saygı göstermek ve selamlamak olduğunu belirtmektedir.⁴⁰³

Müellifimiz, Lut (as.)'dan bahseden Hûd Sûresi'nin 80. ayeti ile Hz. Muhammed (sav.)'den rivayet edilen "Allah Lut'a rahmet eylesin. O çok sağlam bir yere -Allah'a- sığınıyordu." hadisinin birbiri ile çeliştiğini ifade edenlere karşılık "sığınmak" kavramının ne olduğu üzerinde durmaktadır. Başka bir deyişle İbn Hazm, ayette geçen kavramın zahirî manasının dışına hamlederek kavrama anlam vermektedir. Ona göre Allah'ın mucizesini gören bir peygamberin Allah'ı sığınmak olarak görmemesi imkânsızdır. Endülüslü âlim, buradaki sığınak kavramının anlamını Allah'ın Lut (as.)'a o anda göndereceği yardım -melekler veya insanlar- olarak ele almaktadır. O, sığınmak kavramının anlamının ise yine "Eğer Allah'ın bir kısmı ile bir kısmını def'i olmasaydı, yeryüzünde mutlaka fesada uğrardı"⁴⁰⁴ ayetine dayanarak öyle olması gerektiğini, bu kavramın ilk anlamında kullanılması sonucu kişiyi küfre düşüreceğini belirtmektedir.⁴⁰⁵

İbn Hazm'ın ayetlerdeki bazı kavramların anlamlarını Kur'ân'daki diğer bazı ayetlerden yardım alarak belirlemesi bizce de tanım açısından kayda değer bir çalışmadır. Onun bu tutumunun dini literatürde kullanılan kavramların hangi anlamlara geldiğini tespit etme hususunda değerli olduğunu ifade edebiliriz. Zira İbn Hazm, ayetlerdeki bazı kavramların tanımlarının doğru yapılması ve anlaşılması gerektiğini aksi takdirde âdeta mantıken yanlışla dinen de günaha girileceğini ifade etmektedir.

İslâm mantık geleneğinde diğer mantıkçılar gibi Endülüslü mantıkçı da belirsizliği ortadan kaldırmak için mantık eserinde üzerinde önemle durduğu bir

⁴⁰¹ İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 2, s. 946; İbn Hazm, **Peygamberlerde İsyân Ahlakı**, ss. 19-20.

⁴⁰² İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 2, s. 980; İbn Hazm, **Peygamberlerde İsyân Ahlakı**, s. 50.

⁴⁰³ İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt: 2, s. 170.

⁴⁰⁴ Bakara Sûresi, 2/251.

⁴⁰⁵ İbn Hazm, **Peygamberlerde İsyân Ahlakı**, ss. 34-35.

bahsin de isimler konusu⁴⁰⁶ olduğunu bir önceki bölümde belirtmiştik. Bizce mantıkçıların bu isimler konusuna değinmesi tanım bahsi ile de yakından ilişkilidir. Onların, isimler konusuna yer vermesinin sebeplerinden biri olarak üzerinde konuşulan şeyin sınırlarını tam bir şekilde belirlemek ve o şeyin yani tanımlanmak isteneninin yanlış bir şekilde tanımlanmasını engellemek olduğunu söyleyebiliriz. Yine isimler konusuna yer vermelerinin sebeplerinden biri de üzerinde konuşulan şeye kastettiği mananın dışında bir anlam yüklenilmesini engellemek ve kavram kargaşasına düşmemek olsa gerektir. İbn Hazm'ın da kardeş, isyan, arzu etmek, secde etmek, sığınmak gibi terimlerin kendisinde barındırdığı anlamların arasındaki nüansları ortaya koyması hem belirsizliği ortadan kaldırmak hem de kavram kargaşasına düşmeyi engellemek açısından önemli olduğunu kanaatindeyiz.

İbn Hazm'ın yapmış olduğu bu tanım çabasının; tanımlanmak istenen sözcüklerin ait olduğu alanda hangi anlamda veya hangi bağlamda kullanılacağını gösterme işlevi açısından önemli olduğunu belirtmeliyiz. Ayrıca Endülüslü âlimin, şer 'î meselelerde aklın kullanımıyla hüküm verilmesine karşı çıkmasına ve eleştiride bulunmasına rağmen kendisinin yapmış olduğu bu tanımlardan hareketle şer'î bazı kavramların anlamlarının tesbitinde akla başvurmaktan geri kalmadığını görmekteyiz.

3.7. İLHAM VERİCİ TANIM

İbn Hazm'ın eserlerinde tespit ettiğimiz bir diğer tanım çeşidi ise ilham verici tanım şeklidir. Bu tanım şekli genellikle edebi alanda bir kavramı açıklığa kavuşturmada kullanılan tanımdır.⁴⁰⁷ Bu tür tanımlar, mecazi yolla yapılan tanımlardır. Örneğin İbn Hazm'ın ruh, adalet, gurur, su ve kuruntu gibi kavramlara dair yaptığı açıklamalarının böyle bir tanım şekline uyduğunu ifade edebiliriz. Endülüslü âlim, zikrettiğimiz kavramları şöyle tanımlamaktadır:

Ruh, cennet meyvelerinden yiyen ve içen bir kuştur.⁴⁰⁸

Adalet, korkan herkesin sığındığı kaledir.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 108-110.

⁴⁰⁷ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 87.

⁴⁰⁸ İbn Hazm'ın bu risalesinin içinde bulunduğu eser için bkz: İhsan Abbas, **Resâilu İbn Hazm**, el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut, 1987, Cilt: 3, s. 217-230; İbn Hazm, **Beş Risale**, s. 57.

⁴⁰⁹ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 103.

Gurur, küstahlık, kendini beğenmişlik, şımarıklık, büyüklenme ve böbürlenme dallarının kendisinde boy attığı bir gövdedir.⁴¹⁰

Su, susayan kişi için hayattır.⁴¹¹

Kuruntu, akılsızın sermayesidir.⁴¹²

3.8. ALANLARINA GÖRE TANIM

İbn Hazm'ın eserlerinde karşılaştığımız tanımların bazıları ise belirli bir alana has olarak yapılan tanımlardır. Bu bağlamda tanımları yapılan kavramların terim anlamları ön plana çıkmaktadır. Endülüslü âlim de bütün ilimlerin kendine has bazı kavramlarının olduğunu belirtmektedir. O, bu konu hakkında *et-Takrîb* adlı eserinde şu sözleri kaydetmektedir: “Bütün ilim ve zanaat ehlinin, kendi maksatlarını anlatmak ve geniş mânaları kısa lafızlarla ifade etmek için kendi alanlarına ait hususi lafızlarının olması gereklidir.”⁴¹³ Bu bağlamda İbn Hazm; kelam, fıkıh, Kur'ân ilimleri, hadis ve tasavvuf gibi ilim dallarına ait kavramları bu ilimlerde ortak kabul edilen tanımlarıyla ele alıp açıklamaya çalışmaktadır.

Endülüslü müellifin kelam ilmine dair kelamcılarının kullandığı terimlerin anlamlarını topladığı Tefsîru Elfâz Tercî beyne'l-Mütekellimîn fi'l-Usûl⁴¹⁴ adlı risalesinden giriş bölümünde bahsetmiştik. İbn Hazm, burada 82 tane kavramın tanımına yer vermektedir. Onun bu çalışmasının İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Hudud* adlı eserindeki çalışması kadar önemli olduğunu belirtmeliyiz. İbn Hazm, yapmış olduğu bu çalışma ile kelam alanındaki görüşlerinde kavram kargaşasına sebebiyet vermemek ve kavramları hangi anlamda kullandığını açıkça bildirmeyi amaçlamış olsa gerektir. Bu risaledeki tanımlardan bazılarını alanlarına göre şöyle tasnif edebiliriz:

Fıkıh alanına ait tanımlar; **istihsan**, kişinin güzel bulduğu, hoşuna giden ve kendisine uygun gelen şeylere denir.⁴¹⁵ Bu tanıma formel açıdan baktığımızda “şey” kavramı istihsan kavramının uzak cinsi olmaktadır. Bu tanımdaki “şey” kavramı, - uzak cins- tanımda müphemlik oluşturmaktadır. İstihsan kavramını; “kişinin güzel

⁴¹⁰ İbn Hazm, *el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs*, s. 96.

⁴¹¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 360.

⁴¹² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 462.

⁴¹³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 176.

⁴¹⁴ Kelâm alanıyla ilgili tanımlar için bkz: İbn Hazm, *Beş Risâle*, ss. 87-106.

⁴¹⁵ İbn Hazm, *Beş Risâle*, s. 95.

bulduğu, hoşuna giden ve kendisine uygun gelen düşüncelerdir” diye tanımladığımızda tanımdaki kapalılığın kalktığını görmekteyiz.

İbâhe, ne farz kılınmış ne de yasaklanmış olan helal demektir.⁴¹⁶

İbâhe, terk edilmesi veya yapılması gerektiğine dair herhangi bir tavsiye bulunmayan şeydir.⁴¹⁷ Endülüslü âlimin, mübah kavramına dair vermiş olduğu tanım şekli, tanım kuralları açısından geçerli bir tanım değildir. Zira İbn Hazm, mübah kavramını selbî bir yöntemle tanımlamaktadır. Bu ise tanım kuralları açısından geçerli olmamaktadır. Onun yapmış olduğu tanımda ise “şey” kavramı uzak cins olduğu için mübah kavramının tam özsel bir tanımının yapılamadığını görmekteyiz.

Kerâhet, terk edilmesini vacip kılacak bir zorunluluk olmamakla birlikte yapılmaması, terk edilmesi teşvik edilen şeydir.⁴¹⁸ İbn Hazm, bu kavramın tanımında da uzak cinse -şey kavramına- yer verdiğini görmekteyiz. Bu tanım şekli de formel bakımdan tam özel bir tanım değildir.

Seleb, “düşmandan alınanlar; öldürülenin atı, elbiselerinin tümü, süsleri, mahmuzları, yanındaki tüm silahları, kuşağındaki, elindeki ya da nasıl bulunursa bulunsun parası ve malıdır.”⁴¹⁹ Mantıkçımızın yapmış olduğu bu kavramın açıklamasını tanım-taksim ilişkisi başlığı altında inceleyeceğimiz için burada sadece fikhî tanıma örnek olarak vermekle yetiniyoruz.

İbn Hazm’ın kelamcılarının kullandığı terimlerin anlamlarını topladığı risalesinde Kur’ân ilimleri ile ilgili yapmış olduğu bazı tanımlara da rastlamaktayız.⁴²⁰ Bu tanımlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Mücmel, açıklanması için başka bir lafıza ihtiyaç duyulan lafızdır.⁴²¹

Müteşâbih, Kur’ân’da teviline tabi olmaktan ve ne anlama geldiğini öğrenmek arzusundan yasaklandığımız ancak kendisine toptan iman etmekle emrolunduğumuz şeydir.⁴²²

Te’vil, bir lafzın konuşulduğu dilde anlaşılması gerektiği anlamdan çıkarılıp başka bir manaya taşınmasıdır.⁴²³

⁴¹⁶ İbn Hazm, **Beş Risâle** s. 92; İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt:1, s. 44.

⁴¹⁷ İbn Hazm, **Beş Risâle** s. 92.

⁴¹⁸ İbn Hazm, **Beş Risâle**, s. 96.

⁴¹⁹ İbn Hazm, **Kitabu’l-Cihâd**, s. 117.

⁴²⁰ Bkz: İbn Hazm, **Beş Risâle**, ss. 100, 104, 105.

⁴²¹ İbn Hazm, **Beş Risâle** s. 100; İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt:1, s. 42.

⁴²² İbn Hazm, **Beş Risâle**, s. 100.

⁴²³ İbn Hazm, **Beş Risâle** s. 104; İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt:1, s. 42.

Tebyin, açıklayanın yaptığı eylemdir. Anlaşılması güç olan bir mananın zorluktan kurtarılarak doğru bir şekilde anlaşılmasını mümkün kılmaktır.

Tefsir, açıklamak demektir.⁴²⁴

Şerh, açıklamak demektir.⁴²⁵

İbn Hazm'ın *Usûl-i Din* adlı eserinde mürsel ve münkatı' hadislerine dair yapmış olduğu tanımları da hadis alanına ait tanımlar olarak ele alabiliriz:

Mürsel hadis, "sahabeyi atlayarak "Rasûl buyurdu..." diyerek nakledilen hadise mürsel hadis denir."⁴²⁶

Munkatı' hadis, "tâbîundan veya başkalarından birinin sahabeyi görmediği halde "filan sahabeden..." diyerek naklettiği hadise munkatı' hadis denir."⁴²⁷

Endülüslü âlimin hadis ilmine dair kaydettiği bir diğer tanım ise hıfz kavramının tarifidir. O hıfzı şöyle tanımlamaktadır:

"**Hıfz**, hadis lafızlarının kaydedilmesi, bunların düzgün bir biçimde zikredilmesi ve senetlerinin bilinmesidir."⁴²⁸

Müellifin tasavvuf ilmine dair yaptığı tanıma örnek olarak da vera kavramını kaydedebiliriz:

Vera, şüpheli olan şeylerden kaçınmaktır.⁴²⁹

Vera, nefsin ihtiyatlı davranmasıdır.⁴³⁰

İbn Hazm'ın fıkıh, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi ilimlere dair yapmış olduğu bu tanımların yeterli olacağı kanaatindeyiz. Bir diğer konumuz olan tanımlanamazlar başlığına geçmek istiyoruz.

⁴²⁴ İbn Hazm, **Beş Risâle** s. 104; İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt:1, s. 45.

⁴²⁵ İbn Hazm, **Beş Risâle** s. 104; İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt:1, s. 45.

⁴²⁶ İbn Hazm, **Usûl-i Dîn**, s. 31.

⁴²⁷ İbn Hazm, **Usûl-i Dîn**, s. 31.

⁴²⁸ İbn Hazm, **Efdâliyet ve Taklit Üzerine Mülâhazalar**, s. 68.

⁴²⁹ İbn Hazm, **Efdâliyet ve Taklit Üzerine Mülâhazalar**, s. 54.

⁴³⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm**, Cilt:1, s. 51.

3.9. İBN HAZM'DA TANIMLANAMAZLAR

Evrende var olan her şeyin veya her fikrin işlemine dayalı olarak vasıflarını belirleyerek tanımlarını yapabilmek imkân dâhilinde olmadığı için bazılarının tanımları işlemlerine göre yapılmamaktadır. Bu tür şeylerin tanımları kaplamalarına göre ele alınmaktadır.

İbn Hazm, mantık eserinde hangi kavramların tanımlanmayacağına dair bir başlık veya konuya yer vermemiştir. Ancak onun diğer bazı eserlerinde mantıkçılara göre tanımlı yapılması mümkün olmayan bazı kavramların betimlemelerini tespit ettik. Şimdi tanımlanamazları sırasıyla verdikten sonra örneklendirelim.

Duyguların tanımları yapılamaz. Bunların anlaşılabilmesi ve bilinebilmesi için herkes tarafından yaşanması gerekir. Örneğin aşk, sevgi, acı, cesaret, korkaklık gibi kavramların tanımlı yapılamaz. Ancak bunların betimlemeleri yapılabilir. Nitekim İbn Hazm da bazı eserlerinde bu tür kavramların betimlemelerine yer vermiştir. Örneğin onun, *Tavku'l-Hamâme* adlı eserinde aşka dair yaptığı bazı açıklamalardan tespit ettiğimiz kadarıyla kendisinin aşkın tanımlanamayacağı görüşünde olduğunu belirtmeliyiz. Ona göre aşk, anlam derinliği ve içerik zenginliğinden dolayı olsa gerek “tanıma sığmayacak ve tanımlı yapılamayacak” kadar inceliklerle doludur.⁴³¹ Aşkın anlam derinliğinden ötürü bilinemeyeceğini söyleyen İbn Hazm’ın bu sözlerinden hareketle aşkın tanımının yapılamayacağını⁴³² ancak aşkın betimlemelerinin yapılabileceğini ifade edebiliriz. Nitekim Endülüslü müellifin, aşka dair yapmış olduğu tanımların da birer hadd değil resm olduğunu söyleyebiliriz. İbn Hazm’ın, aşka dair kaydettiği betimlemeleri şöyle sıralayabiliriz:

Aşk, ruhların çeşitli varlıklar arasında bölünmüş parçalarının birleşimidir.⁴³³

Aşk, rûhî bir gönül hoşluğu ve canlıların birbirinde kaynaşıp erimesidir.⁴³⁴

Aşk, göz açtırmayan bir derttir.⁴³⁵

Aşk, hastanın zevk aldığı bir hastalıktır.⁴³⁶

⁴³¹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 42.

⁴³² Bkz: İbrahim Emiroğlu, “Aşk Tanıma Sığar mı?”, *Mantık Yazıları*, ss. 149-162.

⁴³³ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 44.

⁴³⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 46.

⁴³⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 46.

⁴³⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 46.

Aşk, dert sahibinin arzuladığı bir acıdır.⁴³⁷

Aşk, gizli bir acıdır.⁴³⁸

Aşk, sevdalanmaktır, zihnin hep sevgiliyi düşünüp onunla meşgul olduğu halidir.⁴³⁹

İbn Hazm'ın aşkı anlatışına veya betimleyişine baktığımızda birbirinden ilginç ve bir o kadar da güzel betimlemelerde bulunduğunu görmekteyiz. Yine verdiği betimlemelerden hareketle onun aşkın hem olumlu hem de olumsuz yönlerini ortaya koymaya çalıştığını da belirtebiliriz. Zira aşkı bir acıya, hastalığa ve derde benzetmesi aşkın olumsuz yönünü bizlere sunmaktadır. Aşkın bu çeşitli betimlemelerini⁴⁴⁰ göz önünde bulundurduğumuzda mantıksal olarak tam bir tanımının yapılamayacağını ancak onun bir takım hassa ve ilintilerini zikrederek niteliği hakkında açıklayıcı veya betimleyici bilgi verilebileceği kanaatindeyiz.

Endülüslü mantıkçının duyguların bizzat kişiler tarafından yaşanması sonucu bilinebileceğine işaret ederek başından geçen bir olayı bizlere aktarmaktadır: “Geçmişte tanıdığım bir adam bana sevdalanıncaya kadar kıskançlığın ne olduğunu hiç bilmediğini, aşkı tattıktan sonra kıskanç hale geldiğini söyledi.”⁴⁴¹ Onun bu ifadesinden hareketle bir kez daha duyguların tam bir tanımının yapılamayacağını ancak farklı tasvirlerinin ortaya konulacağını ifade etmek istiyoruz. Şimdi İbn Hazm'ın eserlerinde tespit ettiğimiz bazı duyguların açıklama veya betimlemelerine yer vermek istiyoruz. Müellifin eserlerine kaydettiği bazı duygu tasvirlerini şöyle sıralayabiliriz:

Cesaret, din, aile, zulme uğrayan komşu, sığınak arayan mazlum, malına ve namusuna saldırmış kimse ve daha başka haklı sebepler uğruna kişinin, karşısındakilerin az ya da çok olmasına bakmaksızın, ölümü göze alarak kendini feda etmesidir.⁴⁴²

Korkaklık/Zayıflık, cesaretin tam tersidir.⁴⁴³

⁴³⁷ İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, s. 50.

⁴³⁸ İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, s. 50.

⁴³⁹ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 69.

⁴⁴⁰ Aşk kavramının farklı betimlemeleri hakkında daha fazla bilgi için bkz: İbrahim Emiroğlu, **Mevlânâ'da Aşkı İfade İmkânı ve Aşk Betimlemeleri**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 2009, Sayı: XXVII, Yıl: 2008, ss. 1-40.

⁴⁴¹ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 69.

⁴⁴² İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 38.

⁴⁴³ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 38.

Kıskançlık, cesaret ve adaletten oluşan erdemli bir duygudur.⁴⁴⁴

Güzellik, dilde ifade edilebilecek başka hiçbir kelimenin bulunmadığı bir şeydir.

Güzellik, ruhen hissedilen ve gören herkesin güzel diye kabul ettiği şeydir.

Güzellik, yüzü kaplayan bir tazelik ve körpelik, gönülleri çelen bir parıltıdır.

Güzellik, bakılanın ruhunda bakan kimsenin ruhunu bulduğu şeydir.⁴⁴⁵

Sevimlilik, alımlılıktaki zarafet, hareketlerdeki incelik, jestlerdeki hafifliktir.

Sevimlilik, gönlün benimsediği dış görüntüdür.⁴⁴⁶

Çekicilik, vücudun görünen kısımlarının güzelliyle birlikte çarpıcılığıdır.⁴⁴⁷

Ahmaklık, günahları ve rezillikleri işlemektir.⁴⁴⁸

Kanaat, cömertlik ve adaleti içeren bir erdemdir.⁴⁴⁹

Gurur, küstahlık, kendini beğenmişlik, şımarıklık, büyüklenme ve böbürlenme dallarının kendisinde boy attığı gövdedir.”⁴⁵⁰

Aşk kavramının tam bir tanımının yapılamayacağını ancak hassa ve ilintilerine dayanarak betimlemelerinin yapılacağını belirtmiştik. Aşk kavramı hakkında söylediğimiz hususların yukarıda sıraladığımız kavramların betimlemeleri için de geçerli olduğunu ifade ederek tekrardan imtina ediyoruz.

Tecrübenin verileri doğrudan doğruya tanımlanamaz. Örneğin, renk, koku, tat, ses gibi duyuların tanımları yapılamaz. Bu tür şeyler doğrudan doğruya duyu organlarıyla⁴⁵¹ elde edilmektedir. O halde herhangi bir şeyi duyumsamamış birisine o duyumu tanımlayamayız. Bu durumu “damdan düşenin halinden ancak damdan düşen bilir” atasözü ile kayıtlayabiliriz. İbn Hazm, bu hususta duyu organları altında değerlendirilen her şeyin resmedileceğini belirtmektedir.⁴⁵² Mesela, rüzgâr ancak dokunma duyusuyla hissedilebilir. Dokunma duyusu olmayan birine rüzgârı

⁴⁴⁴ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 69.

⁴⁴⁵ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 71.

⁴⁴⁶ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 71.

⁴⁴⁷ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 71.

⁴⁴⁸ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 74.

⁴⁴⁹ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 76.

⁴⁵⁰ İbn Hazm, **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, s. 96.

⁴⁵¹ İbn Hazm duyu organları hakkında aktardığı bilgiler nitelik başlığı altında yer almaktadır. Bkz: İbn Hazm, **et-Takrîb**, ss. 148-154.

⁴⁵² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 86.

tanımlayamayız veya görme duyusu olmayan birine renkleri anlatamayız çünkü renkleri ancak görme duyusuna sahip biri duyumsayabilir.⁴⁵³

Üstün cinsler tanımlanamaz. Başka bir deyişle son derece genel olan, cinslerin cinsi olarak isimlendirilen cinsler tanımlanamazlar. Ancak sadece bazı soyutlama ve benzetmelerle kaplama dayalı tanımları verilebilir. İbn Hazm da bu konuda şunları kaydetmektedir: “Bil ki cinslerin cinsi olan cinsin, resmedileceği ama tanımlanamayacağını söylediler. Çünkü onun üstünde tanımın alacağı başka cins yoktur. Türler ise tanımlanabilir.”⁴⁵⁴ Bu açıklamadan hareketle üstün cinslere; varlık, zaman, çokluk gibi kavramlar örnek verilebilir ve bu kavramlar üstün cins oldukları için tanımlanamaz, denilebilir.

On kategori olarak bilinen cevher, nicelik, nitelik, izafet, zaman, mekân, durum, etki, edilgi ve iyelik yüklemeleri de tanımlanamaz. Bu gibi kavramların ancak kapsamsal tanımları yapılabilir. Nitekim Endülüslü mantıkçı da bunların hadd değil resm olarak ifade edilebileceğini söylemektedir.⁴⁵⁵ Örneğin o, cevher kavramını şöyle resmetmektedir: “Cevher, kendi kendine kaim olan diğer zıtları kabul edendir.”⁴⁵⁶

İbn Hazm’a göre cinsin altına giren her şey tanımlanabilir. Bundan münezzeh olan tek varlık Allah’tır. Dolayısıyla ona göre Allah, tanımlanamaz.⁴⁵⁷

Fertlerin tanımı yapılamaz. Örneğin, Zeyd, Amr, Hind gibi terimler tanımlanamaz ancak betimlenebilirler. İbn Hazm’ın cins tümelini tanımın kurucu unsurlarından saydığını belirtmiştik. O, cins tümelini, “kendisi altındaki tüm şeylerin doğasından haber veren”⁴⁵⁸ ve “fertlerin hemen üstünde bulunamayan”⁴⁵⁹ bir tümel olarak görmektedir. Yine ona göre ferdin ayrımı, başka bir türde isim olsun veya tanım olsun hiçbir surette bulunamaz.⁴⁶⁰ Buradan hareketle İbn Hazm’ın da fertlerin tanımlanamayacağı görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü fertlerin hemen üstünde cinslerin bulunmaması ve ayrımının olmaması aynı zamanda tanımın kurucu unsurunun olmamasıdır ki bu ise tanımın yapılamayacağı anlamına gelmektedir.

⁴⁵³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 86.

⁴⁵⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 98.

⁴⁵⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 126.

⁴⁵⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 126.

⁴⁵⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 84.

⁴⁵⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 80.

⁴⁵⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 80.

⁴⁶⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 124.

Endülüslü müellifin klasik mantıkta tanımlanamazlara dair vermiş olduğu bilgilerin ancak bu kadarını tespit edebildik. Şimdi ise tanım konusunun tamamlayıcısı olarak görülen taksim bahsine yer vermek istiyoruz.

3.10. TANIM-TAKSİM İLİŞKİSİ

Tanım konusunun yakından ilişkili olduğu bir diğer konu ise şüphesiz taksim (bölme) konusudur. Taksim, tanımın tamamlayıcısı olarak görülür. Tanım, tanımlananın daha çok işlem ile ilgili olup taksim ise taksim edilenin kapsamı ile ilgilidir. Taksim, bir bütünün kısımlarına ayrılması demektir. Başka bir deyişle taksim, bir terimin içine aldığı fertleri, ortak özelliklerine göre ayırmaktır.

Mantık kitaplarında bölme; küllînin cüz'îyyâtına ve küllînin eczâsına taksimi diye ikiye ayrılmaktadır.⁴⁶¹

Küllînin cüz'îyyâtına taksimi; tümel bir kavramın tikellerine bölünmesidir. Bu bölmede bölünenle bölümleri birbirinden ayrı şeyler değildir. Ancak bölünen, bölümlerden daha genel olabilir. Örneğin, insan kavramını erkek ve kadın diye ayırdığımızda insan kavramının erkek ve kadın kavramlarından daha genel olduğunu görmekteyiz. Bu bölme türünde bölümler, bölünenden tamamen bağımsız bir varlığa sahip değildirler. Erkek ve kadın kavramlarının insan kavramından tamamen ayrı bir varlığı yoktur. Bu tür bölmede tikeller, tümelin homojen parçaları olduklarından dolayı tam anlamıyla kaplam yönüyle yapılan bir işlem olduğu için mantık açısından asıl bölme sayılır. Bu taksim çeşidine İbn Hazm'ın bid'at kavramının tanımını örnek olarak verebiliriz. Zira o, bid'at kavramını; Kur'ân'da gelmeyen ve Hz. Muhammed (sav.)'den rivayet edilmeyen şey olarak tanımladıktan sonra bid'ati hasene (iyi/güzel bid'at) ve bid'ati seyyie, (kötü/çirkin bid'at) diye iki kısma ayırmaktadır.⁴⁶² Endülüslü mantıkçının vermiş olduğu bu kavramı tanım-taksim ilişkisi bağlamında çözümlemek gerekirse; bid'at kavramının iyi bid'ât ve kötü bid'ât kavramlarından daha genel bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Yine bu hususta bölümlerin yani iyi ve kötü bid'atlerin bölünenden tamamen ayrı kavramlar olmadığını görmekteyiz.

⁴⁶¹ Bkz: Necati Öner, **Klasik Mantık**, s. 43; İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, ss. 94-95; Aytekin Özel, **Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Gelenkesel Mantığa Giriş -I-**, ss. 124-125.

⁴⁶² İbn Hazm, **Beş Risâle**, ss. 88-89.

Endüslü mantıkçının, taksime dayalı yapmış olduğu bir diğerk tanım şekli de itikat kavramının tanımıdır. O itikat kavramını şöyle tanımlamaktadır. “İtikat, bir hükmün kişide yerleşmesi ve karar bulmasıdır. İtikat bazen hak olur, bazen de bătıl olur.”⁴⁶³ İbn Hazm’ın itikat kavramının tanımını yaparken hak ve batıl bölümlerinin olduğunu söylemekle taksime başvurduğunu ifade edebiliriz.

Küllinin eczâsına taksimi ise bir bütünün kendisini oluşturan parçalarına bölünmesidir. Bu bölme türünde bölünenle bölümler birbirinden ayrı şeylerdir. Örneğin, aile kavramının anne, baba, çocuk diye ayrılması gibi. Annenin, babanın, çocukların aileden bağımsız bir varlığı vardır. Bu tür bölmede tümel ile parçaları arasında kaplamsal ve içlemsel bir ilişki yoktur.

Taksim yapılırken dikkat edilmesi gereken bazı kurallar vardır.⁴⁶⁴ Bu kurallara riayet edilmemesi sonucu taksim yanlış olur. Bu kuralları şöyle sıralayabiliriz:

Taksim tam olmalıdır. Yani tümelin ya da bölünenin kaplamına giren hiçbir şey taksim dışında bırakılmamalıdır. Örneğin, öğrenci ya üniversitelidir ya liseli gibi bir bölme yanlış olur. Çünkü üniversiteli ve liseli öğrenciler dışında ilkokul, ortaokul, anaokul öğrenciler de bulunmaktadır. Bunun dışında bölme yapılırken tümel ile ilişkili olmayan başka bir deyişle bölünenin kaplamı dışında olan başka bir şey de bölümlere alınmamalıdır. Bölmede eksiklik yanlışlığa yol açacağı gibi fazlalık da yanlışla sebep olmaktadır.

Bölümler, bölünenle aynı veya ona aykırı olmamalıdır. Klasik mantık kitaplarında bu kurala çizgi ya doğrudur ya eğridir örneği verilir. Şayet çizgi ya çizgidir ya dairedir denilirse yanlış bir bölme olmaktadır. Çünkü bölünen kavram olan çizginin bölümü olarak kendisi ile aynı kavram olan çizgi ifade edildi ki bu ise yanlış bir taksimdir. Yine çizgi dairedir ifadesiyle de bölünenin kapsamına girmeyen bir şey söylenildiği için yanlış bir taksime sebep olunur.

Bölünen terimler birbirine irca edilmemeli ve birbiri içine almamalıdır. Örneğin, bir arabayı motor, ön ve arka diferansiyel, ön ve arka şaftlar, aks, tekerlek, lastik ve şambrel, diye parçalarına ayırdığımızda yanlış bir bölme yapmış oluruz. Çünkü lastik ve şambrel tekere dâhil olan şeylerdir. Bu kurala örnek olarak İbn Hazm’ın *Kitabu’l-Cihâd* adlı eserinde yapmış olduğu seleb kavramını verebiliriz.

⁴⁶³ İbn Hazm, **Beş Risâle**, s. 96.

⁴⁶⁴ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, ss. 87-88.

Seleb, “düşmandan alınanlar; öldürülenin atı, elbiselerinin tümü, süsleri, mahmuzları, yanındaki tüm silahları, kuşağındaki, elindeki ya da nasıl bulunursa bulunsun parası ve malıdır.” İbn Hazm’ın yapmış olduğu bu tanımda bölünen terimler birbirlerinin içine girmektedir. Zira tanımda “öldürülenin atı, elbiselerinin tümü, süsleri, mahmuzları, yanındaki tüm silahları” kişinin malı olarak sayılmaktadır. Tanımda bunların tekrar zikredilmesi tanımın uzun olmasına sebep olmuştur. Bu kavramı şöyle tanımlayabiliriz; seleb, savaş sonrası öldürülen kişiden alınan para veya maldır. Böyle bir tanım yapıldığı takdirde İbn Hazm’ın zikrettiği diğer şeyler de bu tanımın kapsamına girmektedir.

Taksime dair belirtebileceğimiz bir diğer kural ise bölünen şeyin bölümlerinden daha genel olması gerektiğidir. Çünkü bölünen yani bütün; cins, bölümler ise ona bağlı parçalardır ki bu ise türdür.⁴⁶⁵

⁴⁶⁵ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 96.

SONUÇ

Klasik mantık geleneğinde kavramlar konusu, mantık ilmi için temel olarak ele alınan bir konudur. Mantık ilminde kavramlar konusu olmadan diğer basamaklara yani önerme ve akıl yürütme bahsine geçemeyiz. Tasavvurlar mantığı olarak bilinen kavramlar mantığının da temeli tanım ve resmin kurucu unsurları olan beş tumdur. Mantık ilminde mantıkçıların beş tumei konusunu ele almasının sebebi gerçek ve sağlam bir tanıma ulaşmaktır. Dolayısıyla mantık ilmine giriş yapmak isteyen biri ilk başta kavramlarla ilgilenecek ve onları bilmek için de beş tümele ihtiyaç duyacaktır. Çünkü kavramları bilmek aynı zamanda onları tanımlamaktır ki bu ise tanımlı oluşturan unsurları bilmekten geçmektedir.

Tanım konusuna geldiğimizde ise bu konunun, insanların bir şey hakkında bilgi edinmesini sağlayan temel unsur olduğunu söyleyebiliriz. Zira tanım, bizlere bir şeyin mahiyetini ortaya koymaktadır. Bir şeyin ne olduğunu ortaya koymak için de bilinen şeylerden hareket edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bilinen şeylerden bilinmeyen şeyleri ortaya koymayı hedefleyen tanım, düşünmenin iki amacından biri olan kavramsal bilinmeyenlere ulaştıran ilke ve kuralların ele alındığı bir konudur. Bu bağlamda tanım konusu kavramlar konusu ile yakından ilişkilidir.

Tezimizin birinci bölümünde diğer bölümlerin daha iyi anlaşılabilmesi İbn Hazm'ın mantıkçı kişiliği hakkında sağlam bilgiler edinmek için kendisinin bazı eserlerine başvurduk. Neticede Endülüslü mantıkçının, mantığın İslâmi ilimlere aktarımı hususunda önemli bir konuma sahip olduğunu tespit ettik. Nitekim Endülüslü âlimin mantık aleyhtarlığı yapanlara karşı mantık ilmiyle uğraşmasının ve onu teşvik etmesinin İslâm mantık tarihi sürecinde göz ardı edilemeyecek kadar önemli olduğunun farkına vardık.

İbn Hazm'ın yaşadığı dönemi ve mantığa karşı takınılan olumsuz tutumları göz önünde bulundurduğumuzda onun mantık ilminin İslâm düşünce tarihine aktarımındaki meşrulaştırma çabalarının göz ardı edilemeyeceği aşikârdır. Özellikle İbn Hazm'ın mantık ilminin malumatlarını İslâmî ilimlerde kullanma hususunda gayret ettiği ve bu çalışmasının kendisinden sonrakiler için bir başlangıç ifade edebileceği sonucuna vardık. Araştırmalarımız neticesinde Gazzâlî'den yarım asır önce İbn Hazm'ın bir mantık savunusu yaptığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Endülüslü

mantıkçıya göre mantık ilmi Allah'ın ve elçilerinin muradını anlamak için gerekli bir ilimdir. Bu ilimden mahrum kalan biri Allah ve elçilerinin muradını anlayamaz. İşte bunun içindir ki dili elit olan mantık ilmini, ilahi varlığın muhatapları olan halka, onların anlayacağı bir dilde aktarmak ve öğretmek istemiştir. Bu sebeple o, *et-Takrîb* adlı mantık eserini yazmıştır.

Endülüslü mantıkçının, mantık ilmi hakkında yazdığı *et-Takrîb* adlı eserinin dışında dinler tarihi ve kelam alanında tanınan meşhur *el-Fasl* adlı eserinin farklı yerlerinde mantık konularına yer vermektedir. Bu iki eserin de Aristotelesçi mantık anlayışı ile yazıldığını ve bu mantık anlayışının bir özeti mahiyetinde olduğunu ifade edebiliriz. Müellifimizin *el-Fasl* adlı eserinde mantık konularından beş tümele ağırlıkla yer verdiğini de eklemeliyiz. İbn Hazm, mantık hakkında yazmış olduğu eserinde Aristotelesçi mantık anlayışını takip etmekle beraber Aristoteles'in eserlerinde ele almadığı bitişik şartlı ve ayırık şartlı önermeleri ele almaktadır. Bu bağlamda Endülüslü mantıkçı, eserinde fıkhi örneklerle, ayetlere, hadislerle ve yeni konulara yer verdiği için bu mantık anlayışına yenilik getirmektedir.

Mantık ile söz arasında ayrılmaz bir ilişki olduğu bilinmektedir. Sözlü vaz'î delâlette önemli olan sözlerdir ki bu sözler de bir anlama delâlet etmektedir. İşte bu yüzden ki İbn Hazm da halkın kafasının karışmaması için eserine mantığı ilgilendiren sözlü kastî delâlet dediği sözlü vaz'î delâlet bahsi ile başladığını tespit ettik.

İbn Hazm'a göre tek bir şahsa delâlet eden bilinçli sözler, mantık ilminde tekil kavramlardır. Birden fazla şahsa delâlet eden sözler ise tümel kavramlara denk gelmektedir. Endülüslü mantıkçının eserinde tikel kavramlara yer vermediğini gördük.

Müellifimizin kavramlar konusu ile ilgili olarak üzerinde durduğu bir diğer konu ise müfret isimler konusu olmuştur. O, *et-Takrîb*'in üçüncü kitabı olan *Kitâbu'l-Esmâi'l-Müfrede* (Kategoriler Kitabı) de müfret isimleri; mütevatı', muhtelif, müsterek, müteradif ve müştak olmak üzere beş sınıf altında ele almış ve örneklendirmiştir. İbn Hazm'ın da diğer mantıkçılar gibi bu isimlerin üzerinde durması, bizce tanım konusu açısından önemli bir husustur. Çünkü tanım yapılırken tanımlanan herhangi bir şeyin tanımında eş anlamlı sözcüğün kullanılması tanımda totolojiye sebep olacaktır. Bu ise bir şeyi kendisi ile tanımlamak olacaktır ki tanım kuralları açısından geçerli olmaz. Yine bu konu üzerinde durmasının sebeplerinden

biri de halkın bu tür terimleri bilip yanılgıya düşmesini engellemektir. Ayrıca İslâm mantıkçıları gibi İbn Hazm'ın bu tür terimlerin arasındaki nüansları ortaya koyması, kavram kargaşasına düşmeyi engelleme açısından da önemlidir.

İbn Hazm'a göre zâtî sözcük, delâlet ettiği şeyden ayrılmayan sözcük olup arazî olan sözcük ise delalet ettiği şeyden ayrılabilir. Özsel (zâtî) olan özellik, cins, tür ve ayırım (fasıl) olmak üzere üç kısma ayrılırken araz ise özel (hasa) ve genel ilinti olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Böylece Endülüslü müellife göre, tümellerin sayısı beş olmaktadır.

İbn Hazm, bu beş tümelden ilki olan cins tümelini “mahlûkattan iki veya daha fazla türü kapsayan lafız” olarak tanımlamaktadır. Onun cins tümeli hakkında yaptığı açıklamaları ile kendisinden önce yaşamış olan filozofların cins tümelinin tanımı hakkında yaptığı açıklamalar arasında herhangi bir farkın olmadığını tespit ettik. Ayrıca İbn Hazm'ın Aristoteles ve Porphyrios'un cins tümeli hakkında ortaya koyduğu tanımlardan haberi olduğunu gördük.

Endülüslü mantıkçının tür tümelinin tanımını; cins altında sıralanan her şey olarak ele aldığını ve genel bir tanım yaptığını belirtmeliyiz. Onun böyle bir tanım yapması cins ve tür tümelleri arasındaki ayrılmaz ilişkiden olsa gerektir.

İbn Hazm, ayırım tümelini; “isimlendirilen bir cinsin hangi yönden bir şey olduğu sorusuna cevap veren” ve “bir şeyin doğasını diğer bir şeyin doğasından ayırtan” zâtî bir tümel olarak ele aldığını ve diğer mantıkçılardan farklı bir şey söylemediğini ifade edebiliriz.

Müellifin, hasa tümeli hakkındaki görüşlerine baktığımızda o da sair mantıkçılar gibi hasa tümelini bir şeyin mahiyetinin yapıcı unsuru olarak görmemektedir. Ona göre ilinti ise türleri bakımından birbirinden farklı, birden fazla şeye delâlet eden lafızlardır. İlintinin yok olması ile bulunduğu şey yok olmaz. İlintiyi ayırım ve hassadan ayıran temel özelliğin ise özsel bir tümel olmaması ayırımdan, bir tek türde değil birçok şeyde bulunması ise hassadan ayırmaktadır.

Endülüslü mantıkçının, beş tümel anlayışını diğer bazı mantıkçıların beş tümel hakkındaki yorumlarıyla karşılaştırarak genel olarak ortaya koymaya çalıştık. Hepsinin şeylerin tanımlarının kendilerinden meydana getirildiği tümel kavramları mahiyete dâhil olan ve mahiyete dâhil olmayan olarak ele aldıklarını gördük. Bütün mantıkçılarımızın tümelleri zâtî ve arazî olarak iki kısma ayırdıklarını İbn Hazm'ın da

bu ayrıma göre bir tümel anlayışında olduğunu tespit ettik. Yani onun da Aristocu geleneğe beş tümel olarak bilinen cins, tür, ayırım olarak bilinen zâtî tümeller ve hassa ve ilinti olarak belirtilen arazî tümeller anlayışı ile aynı görüşte olduğunu gördük. Burada belirtmemiz gereken tek farklı bir husus ise İbn Hazm'ın mantık eserinde beş tümel konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almadan önce tanım konusundan bahsetmiş olmasıdır. Ancak tanım bahsinden önce sadece beş tümelin kısa tanımlarına ve birer örneklerine yer verdiğini görüyoruz. Tanım bahsinden sonra beş tümel konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığını ifade edebiliriz. Bu bağlamda İbn Hazm, klasik mantıkçıların aksine tanım bahsini beş tümelden önce işlediğini tespit ettik.

Müslüman mantıkçılar tanım konusunu genellikle el-kavlü's-şârih (açıklayıcı söz) ve ta'rifât (tarifler) başlığı altında ele almışlardır. Endülüslü âlimimiz de tanım konusunda bu geleneğe bağlı kalmış ve bu konuyu mantığın tasavvurlar bölümünde işlemiştir. İbn Hazm, tanımın tarifine birkaç farklı eserinde yer vermiştir. Nitekim o, mantık eserinde tanımı “kendisinde bulunduğu şeyin tabiatına delâlet edip bulunduğu şeyi kendisi dışındakilerden ayırtıran” şey olarak ele almıştır. Resmi ise kendisinde bulunduğu şeyin tabiatına delalet etmeyip bulunduğu şeyi kendisi dışındakilerden ayırtırmayan” olarak ele almaktadır.

İbn Hazm'a göre bütün haddler, resmdir ancak bütün resmler hadd değildir. Zira bütün haddler tanımlanan şeyi kendisi dışındaki şeylerden ayırırken resmler, resm edileni diğerlerinden ayırmaktadır. Bu bağlamda İbn Hazm'a göre resmin hadden daha kapsamlı olduğunu gördük. Endülüslü mantıkçının eserlerinde tespit ettiğimiz tariflerin genel olarak betimleyici tarifler olduğunu ifade etmeliyiz.

Klasik mantık geleneğinde formel yapısına göre tanım dört grupta ele alındığını biliyoruz. Bu tanım çeşitleri; hadd-i tam (tam özsel tanım), hadd-i nâkıs (eksik özsel tanım), resm-i tam (tam ilintisel tanım) ve resm-i nâkıs (eksik ilintisel tanım)'dır. İbn Hazm, İslâm mantıkçıları gibi tanımı; hadd ve resm olarak ikiye ayırmaktadır. Ancak hadd ve resmi diğer mantıkçılar gibi açıkça tam ve eksik diye ikiye ayırmamaktadır. Kendisinin “hadd” ismini “tam ve eksik hadd” hakkında ortaklaşa kullandığını tespit ettik. Bizce bunun sebebi, her iki tanıma da ilintisel olan tümellerin karışmamış olmasından olsa gerektir. Hadd ve resme dair görüşlerini ele aldıktan sonra her ne kadar İbn Hazm, açıkça böyle bir ayrıma gitmese de onun yaptığı

bazı açıklamalardan hareketle bu tanımları diğer mantıkçılar gibi tam ve eksik diye ikiye ayırıp onun tanım anlayışını açmaya ve açıklamaya gayret ettik.

İbn Hazm'ın tam özsel tanım anlayışına insanın tanımını örnek verebiliriz. Nitekim o, insanı şöyle tanımlamaktadır: “Renkli edene sahip, yaşam ve ölüm sahibi nefs-i natıkadır.” (انه الجسد القابل للون ذو النفس الناطقة الحية الميتة) Bu tanımda yaşayan/hayy lafzı nefsin yakın cinsi, renkli bedene sahip, ölümlü ve nefsi nâtika ise ayırımdır. Renkli bedene sahip ve ölümlü olmak insanın uzak ayrımları, nefsi nâtika ise yakın ayırımdır. Gördüğümüz üzere İbn Hazm, tanımda birden fazla ayırım kullanmaktadır.

İbn Hazm, Platoncular gibi bazı ruhâni varlıkları insan türü ile birlikte canlı cinsi içerisinde aynı derecede akıllı kabul etmiştir. Bunun sonucunda da insan türünün sadece nefs-i nâtika olmanın yanında ölümlü ve renkli bedene sahip sıfatlarını da taşıması gerektiği görüşünde olduğu sonucuna vardık. İbn Hazm'ın insan tanımında belirttiği öze ait bu niteliklerin sadece o insan türüne has bir ayırım değildir. Ancak nefs-i nâtika sahibi olmak insana ait özsel bir nitelik olarak kabul edilmektedir. İbn Hazm, Platoncu anlayışa; insan türünün özsel niteliklerine “renkli bedene sahip” sıfatını da eklemektedir. Zira İbn Hazm'a göre akıllı olmak ve ölümlü olmak insan türünü canlı cinsi altında sıralanan diğer türlerden belirgin kılmaya yeterli değildir. Çünkü akıllı olmak ve ölümlü olmak sıfatlarının bazı ruhani varlıklarda da bulunduğunu ancak insanın bu iki özsel niteliğe “renkli bedene sahip” özelliği de eklenirse diğer canlı türlerinden ayrılacağını söylemektedir. İbn Hazm'ın ayırım tümeli hakkındaki görüşlerinin seleflerinden ayrılması kelamcı yönünden olsa gerektir. Dolayısıyla ona göre insanın tanımında sadece “nefs-i nâtika sahibi hayvandır” kullanılması tanımlanan şeyin tanımında genişlemeye sebep olmaktadır. Böyle bir tanımda insan tanımının içinde melekler ve cinlerin de olacağını belirtmektedir. Ona göre şayet böyle bir tanımın yapılırsa tam bir tanım değil ancak eksik bir tanım olacaktır.

İbn Hazm'a göre insan için “nefsi nâtika sahibi hayvandır” denilmesi eksik özsel tanımdır. Ancak bu tanım Aristotelesçi mantık anlayışına göre tam özsel bir tanımdır. Onlar bir kavramı tanımlarken o kavramın hakikatini göz önünde bulundurmaktadırlar. Başka bir deyişle tanımlanmak istenen kavramı dış dünyadaki varlıklardan hareketle tanımlamışlardır, diyebiliriz. İbn Hazm ise bir kavramı tanımlarken dış dünyanın haricinde başka âlemlerde yaşayan varlıkları da gözeterek

bir tanım anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda bir kalamcı olarak İbn Hazm'a göre insanı, "nefsi nâtika sahibi hayvandır" diye tanımlayan birisi ancak onun eksik özsel bir tanımını yapmaktadır.

İbn Hazm mantık eserinde formel yapılarına göre tanım şekillerini ele aldığını söyleyebiliriz. Ancak kendisinin bazı farklı tanımlarda da bulunduğunu ifade edebiliriz. Örneğin, varlık, zaman, nokta, cevher, melek, cin, hurî, vildan gibi kavramların tanımlarına yer verdiğini bunların ise gerçek tanımlarından ziyade adsal tanımlarının yapılabileceğini ortaya koyduk. Mantıkçımızın insanın tanımına dair yaptığı tanımın aynı zamanda gerçek bir tanım olduğunu ifade ettik. Bu bağlamda İbn Hazm'ın yaptığı bazı tanımları varlık durumuna göre tanım başlığı altında inceledik.

Endülüslü mantıkçının *et-Takrîb* adlı eseri dışında diğer eserlerinde en çok kullandığı tanım şekillerinden biri de belirsizliği kaldırmaya yönelik tanım olduğunu tespit ettik. Onun bu tanım şeklini kullanarak dini metinlerde geçen bazı kavramları açıklamaya çalıştığını gördük. İbn Hazm'ın, lafızlardaki anlam karışıklığını gidermek için genel olarak kavramların zahirine önem vermektedir. Nasların anlaşılması ancak zahirleri üzerine olmalıdır. Onun şer'î ilimlerde özellikle fıkıh ilminde benimsediği zahîrîlik metodolojisinde batınî, mecazî veya sembolik anlam değil kavramın kullanıldığı terminolojide verilen ilk ve açık anlamı esas olduğunu fark ettik. Ancak Endülüslü mantıkçı, belirsizliği kaldırmaya yönelik kayıtlayıcı/sınırlayıcı tarifler yaparak zahiri anlayışından da yer yer ayrıldığını ortaya koyduk. İbn Hazm, kardeş, isyan etmek, arzu etmek ve sığınmak gibi kavramların tanımlarında zahîrî anlayışını terk etmektedir. İbn Hazm'ın bu tavrından hareketle hayatta her şeyin salt bir yöntemle anlaşılamayacağını başka yöntemlere de ihtiyaç duyulacağını ifade etmeliyiz.

Endülüslü mantıkçının eserlerinde tespit ettiğimiz bir diğer tanım ise alanlarına göre tanım şeklidir. İbn Hazm'ın tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi ilimlere ait bazı kavramları nasıl tanımladığını gördük. Onun yaptığı bu tanımları ise ilgili olduğu alana göre sınıflandırdık. Endülüslü âlimin alanlarına göre yapmış olduğu tanımların genelinin hadden ziyade resme dayalı tarifler olduğunu söyleyebiliriz.

Endülüslü müellif, eserlerinde açıkça belirtmemiş olsa bile o da diğer mantıkçılar gibi tanımı yapılamayacak bazı şeylerin olduğuna işaret etmektedir. Nitekim ona göre, duyguların, tecrübenin, yüksek cinslerin ve fertlerin tanımı yapılamaz.

İbn Hazm'ın tanıma dair üzerinde durduğu bir diğer önemli konu ise tanım yapılırken gözetilmesi gereken bazı kurallardır. Endülüslü mantıkçının, bu kurallardan ayrıntılı bir şekilde bahsetmediğini tespit ettik. Ayrıca İbn Hazm'ın yaptığı bazı tanımları tespit ederek tanım kuralları açısından incelemeye çalıştık. Endülsülü âlimin tanım kuralları açısından sıkıntılı olan bazı kavram tanımlarına yer verdik.

Çalışmamızın son başlığında ise tanım konusuyla yakından ilişkili olan taksim bahsinde İbn Hazm'ın yapmış olduğu bazı tanımların tanım-taksim ilişkisine dayalı olduğunu tespit ettik.

İbn Hazm tanım anlayışında Aristotelesçi tanım anlayışını takip etmektedir. Bu bağlamda mantık ilmine dair yazmış olduğu eser başta olmak üzere diğer yardımcı eserlerinden tespit ettiğimiz kadarıyla mantık ilmine olumlu baktığına şahit olduk. Yine onun mantık ilminin konularını açıklarken örneklerini Kur'ân ve sünnetten aldığını ve İslâmî ilimlerde mantığı kullanma gayretinde olduğunu gördük. Kısacası bu çalışmamızda müellifimizin tanım anlayışını tespit etmeye çalışırken bir yandan da onun nasıl bir mantık anlayışına sahip olduğuna işaret etmeye çalıştık. Bunun akabinde İbn Hazm'ın mantık anlayışının ayrıca bütünlüğüne ele alınarak işlenmesine ihtiyaç olduğunu belirtmek isteriz.

KAYNAKÇA

Abdülkerim Halife. **İbn Hazm el-Endelüsî Hayatuhu ve Edebuhu**, Daru'l-Arabiyye, Beyrut, Trs.

Ahmet Cevdet Paşa. **Mi'yâr-ı Sedât**, sad. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2018.

Ali Sedâd. **Mizânu'l-Ukûl**, sad. İbrahim Çapak-Harun Kuşlu-Metin Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2015.

Altunya, Hülya. "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü" **Milel ve Nihal Dergisi**, Aralık, 2009, Cilt: 6, Sayı: 3, ss. 125-144.

Apaydın, H. Yunus. **İbn Hazm; Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu**, İsam Yayınları, İstanbul, 2004.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırma Yayınları, İstanbul, 1999, Cilt: 20, ss. 39-50.

Aristoteles, **Metafizik**, trc. Y. Guru Sev, Pinhan Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul, 2019.

Aristoteles, **Organon II**, trc. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1989.

Aristoteles, **Organon V Topicler**, trc. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1989.

Aristoteles. **Kategoriler**, trc. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2019.

Atademir, Hamdi Ragıp. **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**, Köprü Kitap, İstanbul, 2019.

Ayık, Hasan. "Mahiyet-Hakikat İlişkisi", **Mantık Araştırmaları Dergisi** Sayı: 2, 2019, ss. 6-20.

Baba, Coşkun. Hadislerde Beş Tümele Göre Tanım Örnekleri, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2020, Sayı: 2, Cilt: 7, ss. 1074-1091.

Bayraktar, Mehmet. **İslâm Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 2016.

Bingöl, Abdulkuddüs. **Klasik Mantıkta Tanım Teorisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1993.

Bingöl, Abdulkuddüs. "Endülüs'lü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları" **Felsefe Dünyası**, 1993, Sayı: 8, ss. 22-31.

Bolay, Naci. **İbn Sinâ Mantığında Önergeler**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1994.

Cabir b. Hayyan. **Kitâbu'l-Hudûd**, trc. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2015.

Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. **Kitâbu't-Ta'rîfât**, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1997.

Çapak, İbrahim. **Gazali'nin Mantık Anlayışı**, Elis Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2005.

Çapak, İbrahim. **Düşünce Geleneğimizde Mantık**, Ensar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2016.

Çapak, İbrahim. “İbn Hazm Mantığında Kıyas”, **Felsefe Dünyası**, 2006, Sayı: 43, ss. 109-124.

Ebherî. **İsâgûcî**, trc. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2017.

Ebu Zehra, Muhammed. **İbn Hazm**, trc. Osman Keskiöğlü, Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, 1996.

Emiroğlu, İbrahim. **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, 14. Baskı, Ankara, 2015.

Emiroğlu, İbrahim. **Mantık Yazıları**, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2016.

Emiroğlu, İbrahim. “Mevlânâ’da Aşk İfade İmkânı ve Aşk Betimlemeleri”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, 2009, Sayı: XXVII, Yıl: 2008, ss. 1-40.

Emiroğlu, İbrahim-Altunya, Hülya. **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, 2018.

Erbaş, Ali. “İfrit”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 2000, Cilt: 21, ss. 516-517.

Erdem, Suphi. Aristoteles ve İbn Hazm’a Göre Kategorial ve Pros Ti-İzafet Bağlamında Kategorilerin Değerlendirilmesi, **Hikmet Yurdu**, Sayı: 6, Cilt: 3, 2010. ss. 13-34.

Ergüven, Şehabettin. “Zahirîliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri”, **İslâmi İlimler Dergisi**, Sayı: 1, 2008, ss. 175-197.

Ergüven, Şahabettin. **Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2007.

Esen, Bekir. **Kutbeddin Râzi’de Kavramlar Mantığı**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Programı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2012.

Fadıl İ. Abdullah, “İbn Hazm’ın Din Hukuku İle İlgili Meselelerde Kıyası Reddedişiyle İlgili Notlar”, İbn Hazm, **Usûl-i Din** içinde, trc. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016.

Fahri, Macîd. **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1992.

Fârâbî, Ebû Nasr. **İlimlerin Sayımı**, trc. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2019.

Fârâbî, Ebû Nasr. **Mantığa Giriş Risâleleri**, trc. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2018.

Fârâbî, Ebû Nasr. **Kitâbu’l-Elfâzu’l- Müsta’mele fi’l-Mantık**, trc. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2016.

Fârâbî, Ebû Nasr. **Kitâbu İsâgûcî/el-Medhâl**, trc. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Fârâbî, Ebû Nasr. **Kitâbu’l-Burhân**, trc. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2017.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Kıstâsü’l-Müstakîm**, trc. İbrahim Çapak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2016.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Mi’yâru’l-İlm**, trc. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Baskı, İstanbul, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Mustasfâ**, trc. H. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. **Mihakkü'n-Nazar**, trc. Ahmet Kayacık, Ahsen Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2002.

Gül, Şirin. **İbn Hazm Mantığında Kıyasın Reddi**, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Bilim Hukuku Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2001.

Hasırcı, Nazım. **Klasik Mantık El Kitabı**, Araştırma Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2017.

Hayrüddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Ziriklî. **el-'Alâm**, Dâru'l-İlmî'l-Melayîn, yrs., 2002.

el-Humeydi. **Cezvetü'l-Muktebes fî Zikri Vülâti'l-Endelüs**, nşr. İhsan Abbas, Dârus'Sekâfe, Beyrut, 1979.

İbn Hallikan. Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. **Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâi Enbâi'z-Zaman**, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdr, Beyrut, 1994.

İbn Hazm. **Beş Risale**, trc. Murat Serdar, İlke Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2019.

İbn Hazm, **Efdâliyet ve Taklit Üzerine Mülâhazalar**, trc. Murat İnan, Mehmet Güneş, İ'tisam Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, trs.

İbn Hazm. **el-Ahlak ve's-Siyer fî Müdâmeti'n-Nüfûs**, trc. Cemal Aydın, Sufi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2020.

İbn Hazm. **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal**, trc. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2007.

İbn Hazm. **el-İhkam fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Yrs. Trs.

İbn Hazm. **et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye**, trc. Çapak, İbrahim, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2018.

İbn Hazm. **et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye**, thk. Abdü'l-hakk b. Molla Hakkı et-Türkmânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1. Baskı, 2007.

İbn Hazm. **et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye**, thk. İhsan Abbas, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, trs.

İbn Hazm. **İlmu'l-Kelâm**, trc. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2018.

İbn Hazm. **Kitâbu'l-Cihâd**, trc. Mehmet Şimşir, Hüner Yayınevi, Konya, 2015.

İbn Hazm. **Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap**, trc. Osman Bayder, İlke Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2019.

İbn Hazm. **Merâtibu'l-Ulûm**, trc. Ahmet Kâmil Cihan, İlke Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2019.

İbn Hazm. **Peygamberlerde İsyân Ahlakı**, trc. Nurullah Gülsever, Muhayyel Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2020.

İbn Hazm. **Risâletu't-Tevfîk 'alâ Şâri'n-Necât bi-İhtisâri't-Tarîk**, trc. Murat Serdar, İlke Yayınları, İstanbul, 1. Baskı, 2018.

İbn Hazm. **Tavku'l-Hamâme fi'l-Ulfe ve'l-Ullâf**, trc: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, 30. Baskı, 2020.

İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn. **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sadir, Beyrut, 1414/1993, Cilt: 9.

İbn Sînâ. **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 4. Baskı, 2017.

İbn Sînâ. **Kitâbu's-Şifâ**, trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2013.

İbn Sînâ. **en-Necât Felsefenin Temel Konuları**, trc. Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2018.

İbn Sînâ. **Kitâbu'l-Hudûd**, trc. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2019.

İbn Sînâ. **II. Analitikler**, trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2015.

İbni Beşkuval. Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ûd. **es-Sıla fî Târihi Eimmeti'l-Endülüsi**, nşr: Mektebetu'l-Hânicî, yrs. 1955.

İbni Teymiyye. **Nakzu'l-Mantık**, tahk. Muhammed Hamid Fikî, Kahire, 1951.

İbnu'l-İmâd. **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârî men Zeheb**, thk. Abdulkadir Arnavut, Mahmut Arnavut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986.

İgnace Goldziher. **Klasik Arap Literatürü**, trc. Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara 1993.

İhsan Abbas. **Resâilu İbn Hazm**, el-Müessesetü'l-Arabiyyeli'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. Baskı, Beyrut, 1987.

İhsan Abbas. **Târîhu'l-Edebi'l-Endelüsî**, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1985.

Kadir Güneş. **Arapça-Türkçe Sözlük**, Mektep Yayınları, İstanbul, 2014.

Kaya, Mahmut. “Meşşâiyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara, 2004, Cilt: 29, ss. 393-396.

el-Kazvînî, Necmüddîn el-Kâtibî. **er-Risaletü's-Şemsiyye**, trc. Cihan Özaykan, Divan Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2018.

Kılıç, Hulusi. “Ebü'l-Bekâ el-Kefevî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 1994, Cilt: 10, s. 298.

Köz, İsmail-Çetin, Ali. **Mantık El Kitabı**, Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2016.

Ladikli Mehmet Çelebi. **Zübdetü'l-Beyân**, trc. İbrahim Çapak, Mesut Öğmen, Abdullah Demir, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Baskı, İstanbul, 2015.

Memiş, Murat. Eş'ariliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Ocak, 2009, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 97-120.

Rescher, Nicholas. **İslâm Mantık Tarihi**, trc. Ahmet Kayacık, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Öner, Necati. **Bilginin Serüveni**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, Birinci Baskı, Ankara, 2018.

Öner, Necati. **Felsefe Yolunda Düşünceler**, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1999.

Öner, Necati. **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1986.

Özel, Aytekin. **Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş I**, Emin Yayınları, Bursa, 2019.

Özlem, Doğan. **Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi**, İnkılap Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2004.

Özturan, Mehmet. **İbn Sînâ Sonrası Kavramlar Mantığı Kâtibî ve Kutbüddîn Râzî Örneği**, Klasik Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2020.

Porphyrrios, **İsagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş**, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Semerkindî, Şemsüddin. **Kıstâsu'l-Efkâr**, trc. Necmettin Pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2014.

Şeyban, Lütfi. **Endülüs Âlimleri Bilginin Toplumsal Rolü**, Ketebe Yayınları, 1. Baskı, 2019.

Taştekin, Sümeyye. **Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı**, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2020.

Toktaş, Fatih. **Felsefenin Kısa Tarihi**, Berke Ofset Matbaacılık, İzmir, 2015.

Toktaş, Fatih. **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2018.

Türker, Ömer. "Tarif", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 2011, Cilt: 40, s. 28.

Türkeri, Mehmet. **Etik Kuramları**, Lotus Yayınları, 3. Baskı, Antalya, 2014.

Uyanık, Mevlüt-Akyol, Aygün. **İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ**, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2017.

Uysal, Enver. “İslâm Düşüncesinde Erken Dönem Kavram Çalışmaları: Câbir b. Hayyan ve Kindî Örneği”, **Avrasya Terim Dergisi**, 2016, Sayı: 4, ss. 1-14.

Uysal, Enver. **Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, 1. Baskı, Bursa, 2008.

Yakut el-Hamevî. **Mu’cemü’l-Udebâi İrşâdi’l-Erîbi ilâ Ma’rifeti’l-Edîb**, Daru’l-Ğarbi’l-İslâmi, Beyrut, 1993.

Yaren, Tahir. **İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1982.

Yeşil Mustafa. İbn Hazm ve Gazzâlî’ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu, **Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, 1. Baskı, 2014.

Yıldız, Ömer. **Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümüli**, İlahiyat Yayınları, 1. Baskı, 2020.

Yılmaz, Abdullah-Binnet, Ahmet. **Zirai Mücadele Teknik Tâlimatları**, Tarımsal Araştırmalar ve Politikalar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2008.

Yılmaz, Taha. **İbni Hazm’ın Düşüncesinde Mantığın Yeri**, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Zehebî. **Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnaut, nşr. Müessesetü'r-Risâleti, Yrs, Trs.

Zehebî. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. **Tezkiratu'l-Huffâz**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1. Baskı, 1998.