

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSÂGÛCÎ GELENEĞİ BAĞLAMINDA TANZİMAT
DÖNEMİNDE BİR MANTIK METNİ: KISM-I
TASAVVURÂT MİN HÛLÂSATİ'L-MÎZÂN

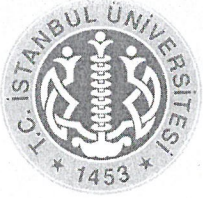
Kübra PURDE

2501150205

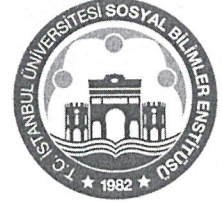
TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Cahid ŞENEL

İSTANBUL - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : KÜBRA PURDE

Numarası : 2501150205

Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE

Danışmanı : DOÇ.DR.CAHİD ŞENEL

Tez Savunma Tarihi : 11.06.2019

Saati : 11.00

Tez Başlığı

İSAGUCİ GELENEĞİ BAĞLAMINDA TANZİMAT DÖNEMİNDE BİR MANTIK METNİ: KISM-I
: TASAVVURAT MİN HÜLASATI'L MİZAN

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTMİ)
PROF.DR.YÜCEL YÜKSEL		Kabul
DOÇ.DR.CAHİD ŞENEL		Kabul
DR.ÖĞR.ÜYESİ HARUN KUŞLU		

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.ABDURRAHMAN ALİY		
DR.ÖĞR.ÜYESİ AHMET SÜRURİ		KABUL

ÖZ

ÎSÂGÛCÎ GELENEĞİ BAĞLAMINDA TANZİMAT DÖNEMİNDE BİR MANTIK METNİ: KISM-I TASAVVURÂT MİN HÛLÂSATİ'L-MÎZÂN

KÜBRA PURDE

Porphyrrios'un (ö.304) Aristoteles'in (m.ö.384-322) *Kategoriler*'ine mukaddime niteliğinde kaleme aldığı *Eisagoge*, tercüme devriyle birlikte İslâm dünyasına aktarılmış ve *Îsâgûcî* ismiyle tanınmıştır. Bu dönemden sonra İslâm dünyasında benzer gaye ve isimlerle çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bilhassa Ebherî'nin (ö.1265) *Îsâgûcî*'si bu eserler arasında muhtasar ve eğitime uygun olması bakımından ön plâna çıkmıştır. Benzer şekilde Kâtibî'nin (ö.1277) *Şemsiyye*'si de sonraki dönemin mantık çalışmalarını ve yazımını belirleyen eserlerin en meşhurlarındandır.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat dönemi ile sonrasında ilim ve mantık anlayışındaki dönüşüme karşı geleneği savunmak gayesiyle bir takım çalışmalar ortaya koyulmuştur. Bahsedilen çalışmalar yukarıda zikredilen isimlerin takipçisi konumunda bulunmuşlardır. Bu bağlamda tezin konusu, bu çalışmalardan biri olup Ahmed Hıfzı tarafından Osmanlıca olarak kaleme alınan “*Kısm-ı Tasavvurât min Hülâsati'l-Mîzân*” isimli *Îsâgûcî* şerhinin latinizasyonu ve İslâm dünyasındaki benzer eserlerle mukayese yapmak suretiyle değerlendirilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Hıfzı, Tasavvurât, Îsâgûcî, Mantık, Osmanlıca.

ABSTRACT

A LOGIC TEXT IN THE CONTEXT OF TANZIMAT ERA: KISM-I TASAVVURAT MİN HÜLÂSATI'L-MÎZÂN

KÜBRA PURDE

Eisagoge, which had written as an introduction to Aristoteles's (m.ö.384-322) *Categories* by Porphyrios (ö.304), was transferred to the Islamic world with Translation Movement and known as *Îsâgûcî*. After this period, a lot of books was written in the Islamic world with the same purpose, even with the same name. Especially, Ebherî's (ö.1265) *Îsâgûcî* came into prominence with regards to being concise and appropriate for education. Likewise, Kâtibî's (ö.1277) *Şemsiyye* is one of the most famous works that influenced the writing and studies of logic.

In the Ottoman Empire, especially during the Tanzimat Era and after it, some studies were written to defend the tradition against the transformation occurred in the understanding of logic and ilm. The works occurred in the Tanzimat Era are followers of that author like Ebherî and Kâtibî. In this context, the subject of this thesis is one of those works that written by Ahmed Hıfzî in Ottoman Turkish, *Kısm-ı Tasavvurât min Hülâsati'l-Mîzân*. This thesis consists of the latinization of the Ottoman text and its comparison with the similar works produced in the Islamic world.

Key Words: Ahmed Hıfzî, Conceptualization, *Îsâgûcî*, Logic, Ottoman Turkish.

ÖNSÖZ

Ortaya çıkışı insanoğlu ile birlikte başlayan tutarlı düşünmenin sınırları Aristoteles tarafından çizilmiş böylece o, insanın ortaya koyduğu her ilim için bir alet olma vasfını kazanmıştır. İslâm dünyasına intikâliyle birlikte mantık, filozofların ellerinde işlenerek farklı bir hüviyet kazanmıştır. Bu bakımdan o, İslâm dünyasındaki ilim faaliyetlerinin de ilk adımı olarak geleneğimizde yüzyıllar boyu varlığını sürdürmüştür. Çalışmamız boyunca zihnimizin arka planında daimi olarak bulunan bu “miyar”, ilmî geleneğimize karşı bir borcumuz olduğu endişesini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, kadîm bir ilmin “küçük bir cüzünü” konu edinmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında şüphesiz ki en büyük pay kıymetli hocam Doç. Dr. Cahid ŞENEL’e aittir. Tezin yazım sürecinde “sınırsız” tereddütlerimi sükûnetle yanıtladığı için, çalışmanın her bir satırında “göz emeği” olduğu için kendisine yürekten teşekkür ederim. Çalışmanın, bilhassa Osmanlıca metnin latinizelerinin tashihleri noktasında yardımını esirgemeyen Abdessamed TAİBİ’ye şükranlarımı sunarım. Yine çalışmanın hazırlanmasında kütüphanesinden ve çalışma ortamından istifade ettiğim Bilim ve Sanat Vakfı’na teşekkür ederim. Nihayet “medrese arkadaşım” kıymetli eşim, yolumu sevgi ve ilimle aydınlattığın için nasıl şükredeceğimi bilemiyorum!

Çalışmanın ilmî ameliyelerin faydalı olan tarafına ait olmasını temenni ediyor, mantık çalışmalarına küçük bir katkı olmasını umuyorum.

Kübra PURDE

Vefa\2019

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM:

ÎSÂGÛCÎNİN MANTIK İLMİNDEKİ TARİHSEL SEYRİ

1.1. Îsâgûcî Terimi ve Literatürünün Başlangıcı: Porphyrios'un <i>Eisagoge</i> 'si	4
1.1.1. <i>Eisagoge</i> 'nin Süryânice Tercümelere.....	7
1.1.2. <i>Eisagoge</i> 'nin Arapça Tercümelere.....	10
1.2. İslâm Felsefesinde Mantığa Giriş Eserleri ve Filozofların Eserlerinin Bununla İlişkisi	13
1.2.1. Fârâbî'nin Mantığa Giriş Mahiyetinde Telif Ettiği Eserler	13
1.2.2. İhvân-ı Safâ'nın Mantığa Giriş Risalesi	15
1.2.3. İbn Sînâ'nın <i>el-Medhal</i> 'i ve Diğer Eserlerinin Îsâgûcî'yle İlişkisi.....	16
1.2.4. İbn Rüşd'ün <i>Eisagoge</i> Şerhleri	20
1.2.5. Esîrüddin Ebherî'nin <i>Îsâgûcû</i> 'si	20
1.2.6. Kâtibî ve <i>Şemsiyye</i> Risâlesi	25
1.3. Medrese Müfredâtındaki Eserler	28

İKİNCİ BÖLÜM:

OSMANLI'DA TANZİMAT DÖNEMİ SONRASI MANTIK ÇALIŞMALARI

2.1. Osmanlı'daki Mantığa Genel Bir Bakış	33
2.2. Tanzimat Dönemi Sonrası Mantık.....	34
2.2.1. Geleneksel Mantığın İlk Dönüşümleri: Ali Sedâd ve <i>Mîzânu'l-Ukûl</i>	41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
ESERİN KRİTİĞİ: KISM-I TASAVVURÂT MİN HÜLÂSATI'L-
MÎZÂN

3.1.Giriş	52
3.1.1. İlim, Mantık Anlayışı ve Mantığın Kısımları	53
3.1.2. Konu ve Gaye Cihetinden Mantık İlmi.....	56
3.2. Lafız.....	59
3.2.1. Delâlet.....	60
3.2.1.1. Delâlet Türleri.....	60
3.2.1.2. Delâlet Kısımları.....	62
3.2.2. Taksîm (Bölme) ve Kısımları	63
3.2.3. Lafız Türleri.....	66
3.2.3.1. Müfret (Basit) ve Mürekkep (Bileşik) Lafızlar.....	66
3.2.3.1.1. Müfret Lafızlar.....	66
3.2.3.1.1.1. Edat, Kelime, İsim	67
3.2.3.1.1.2. Müşterek, Menkûl, Cüz-i Hakîkî, Küllî Mütevâtî, Küllî Müşekkek.....	68
3.2.3.1.1.3. Müterâdif ve Mütebâyin	69
3.2.3.1.2. Mürekkep Lafız.....	69
3.2.3.1.2.1. Mürekkep-i Tâm	70
3.2.3.1.2.2. Mürekkep-i Gayr-ı Tâm.....	71
3.3. Mânâ.....	72
3.3.1. Mânâ ve Kısımları	72
3.3.2. Mefhûm.....	73
3.3.2.1. Cüzî (Tikel) ve Kısımları.....	73
3.3.2.2. Küllî	74
3.3.2.2.1. Küllînin Hariçteki Varlığı.....	75
3.3.2.2.2. Tabîî, Mantıkî ve Aklî	75
3.3.2.2.3. Niseb-i Erbaa (Küllî Mefhûmlar Arası İlişkiler)	76
3.3.2.2.4. Mahiyet, Hakikat ve Hüviyet.....	77
3.3.2.2.5. Zâtî (Özsel) ve Arazî (İlintisel).....	80
3.4.Tasavvurât	81

3.4.1. Tasavvurâtın İlkeleri (Mebâdi-i Tasavvurât): Beş Küllî.....	81
3.4.1.1. Nev (Tür)	82
3.4.1.2. Cins	83
3.4.1.3. Fasıl.....	84
3.4.1.4. Hâssa.....	85
3.4.1.5. Araz-ı Âmm	85
3.4.2. Tasavvurâtın Maksatları (Makâsıd-ı Tasavvurât): Tanım (Kavl-i Şârih)...	88
3.4.2.1. Tanımın Şartları	91
SONUÇ	93
KAYNAKÇA	98
EK	111

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı eser
A.g.e.	: Adı geçen eser
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
karş.	: Karşılaştırınız
m.ö.	: Milattan önce
ö.	: Ölüm
ö.y.	: Ölüm yaklaşık
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
sal.	: Saltanat
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

Bu tezin esas konusu, Osmanlı dönemi müelliflerinden Ahmed Hıfzı tarafından kaleme alınmış *Kısm-ı Tasavvurât min Hülâsati'l-Mîzân* isimli eserin latinizasyonu ve muhteva itibariyle değerlendirilmesidir. Bu bağlamda eser, latinize edilmesinin yanı sıra İslâm dünyasındaki benzer eserlerle mukayese edilmiş ve böylece bu geleneğin bir parçası olduğunun vurgulanması amaçlanmıştır. Eserin latinizasyonunun mantık ilmi üzerinde yapılan çalışmalara katkı sağlamayı amaçlaması ise bir diğer husustur. Zira eser, İslâm mantık geleneği sınırları içinde kalarak dönemindeki zihniyet farklılıklarına karşı bir tepkiyi de yansıtmıştır.

Tezin “İsâgûcînin Mantık İlmindeki Tarihsel Seyri” isimli birinci bölümünde tarihsel süreç içerisinde “mantık ilmine giriş” niteliğinde kaleme alınan eserleri ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak Porphyrios’un *Eisagoge*’sinin üzerinde durulacaktır. Devamında *Eisagoge*’nin Süryânice ve Arapça tercümeleri hakkında bilgi verilecektir. Bu bölümün ikinci alt başlığında ise İslâm mantık geleneği içerisinde benzer gayelerle telif edilen eserler ve filozofların kimi eserlerinin mantığa giriş niteliğiyle ilişkileri incelenecektir. Bölümün son kısmında ise döneminin kaynakları doğrultusunda, Osmanlı medrese müfredatlarındaki mantığa giriş mahiyetindeki eserler üzerinde durulacaktır.

“Osmanlı’da Tanzimat Dönemi Sonrası Mantık Çalışmaları” başlıklı ikinci bölümde tezin konusunu oluşturan eserin kaleme alındığı dönemi ve atmosferini tanımak öne çıkmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak Osmanlı’daki mantığın genel yapısı hakkında bilgi verilecektir. Sonrasında Tanzimat’la birlikte zihinlerdeki ve tezahürü olarak ilimlerdeki değişimin mantık özelinde geçirdiği değişimler incelenecektir. Bununla bağlantılı olarak değişimlere karşı ortaya çıkan geleneksel eğilim üzerinde durulacak ve kaleme alınan eserlere yer verilecektir. Son olarak ise mantık yazımı hususunda ortaya çıkan dönüşümün öncüsü olması sebebiyle Ali Sedâd’ın *Mîzânu’l-Ukûl* isimli eseri incelenecek ve gelenekten ayrıldığı noktalar anlatılacaktır.

Tezin “Eserin Kritiği: Kısım-ı Tasavvurât min Hülâsati’l-Mîzân” isimli son bölümünde ise eserin değerlendirmesi yer alacaktır. Ancak bu hususta eserin içeriğine dair bilgi vermekle yetinilmeyecek bilhassa İbn Sînâ, Fârâbî, Ebherî ve Kâtibî’nin belli bazı eserleriyle mukayese edilerek eserin gelenek içerisindeki konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

Sonuç kısmında ise çalışma boyunca elde edilen bilgiler ve yapılan değerlendirmeler ele alınacaktır.

Çalışmanın esasını eserin latinizasyonu oluşturduğundan metin incelemesi odaklı bir yöntem uygulanmıştır. Ancak eserin bir geleneğin parçası olduğu vurgusunun yapılması nedeniyle mantık ilminde öncü ve öne çıkan isimlerin eserlerindeki görüşlere de yer verilmiş, böylece eserin geleneğin takipçisi olduğu noktalar vurgulanmıştır. Dolayısıyla çalışmada kullanılan yöntemlerden bir diğeri de karşılaştırmalı eser incelemesidir.

Eser Osmanlıca olmasının yanı sıra döneminin genel eğilimini yansıtır şekilde Arapça ibareleri de içermektedir. Dolayısıyla bu dönemin mantık yazımı hakkında fikir vermektedir. Ancak belirtmek gerekir ki Arapça ibareler olması eserin dilinin anlaşılması hususunda birtakım sıkıntılar ortaya çıkarmıştır. Bu bakımdan eserin muhteva olarak değerlendirildiği bölümde genel olarak Arapça ibarelerin tercümelerine yer verilmeye çalışılmıştır. Bir diğer husus eserin soru-cevap şeklinde kaleme alınmış olmasıdır. Bu bakımdan genel olarak müellifin sıralaması göz önünde bulundurulmuştur. Ancak eserin yapısını ortaya koymak bakımından konular belli bir plân dahilinde incelenmiştir.

Eserin latinizasyonunda ise orijinal sayfa numaraları köşeli parantez [] ile gösterilmiştir. Harf düşmesi sonucu oluşan anlam bozukluklarına yine metin içindeki köşeli parantez [] ile müdahale edilerek okuyuş akıcı hâle getirilmiştir. Bunun yanında eserin latinizasyonunda basit transkripsiyon kaideleri kullanılmıştır; bazı ıstılahlarda ve bugünkü Türkçede kullanılmayan bazı kelimelerde ayın harfi (‘) ve hemze (’) ile gösterilmiştir. Ayrıca bütün uzun ünlüler (^) işareti ile gösterilmişlerdir.

Bu tezin esas kaynağı Ahmed Hıfzı'nın kaleme aldığı, 1309 senesinde İbrahim Efendi Matbaası tarafından basılmış olan “*Kısm-ı Tasavvurât min Hülâsati'l-Mizân*” isimli risâledir. Eser dışındaki kaynaklar ise birincil ve ikincil literatürden oluşmaktadır. Birincil literatür altındaki eserlerin Türkçe tercümelerinden yararlanılmıştır. Bu bağlamda bilhassa tezin üçüncü bölümünde yoğun olarak kullanılan bazı eserlerin ismini zikretmek gerekmektedir. Fârâbî'nin *Kitâbu Îsâgûcî*, *el-Fusûlü'l-Hamse* ve *et-Tavti'a* isimli eserleri mantığa giriş mesabesinde olduklarından çokça kullanılmışlardır. Ancak bunların yanı sıra filozofun *İhsa'ül-Ulûm*, *Kitâbu'l-Burhân* ve *Kitâbu'l-Hurûf* isimli eserlerinden de yararlanılmıştır. İbn Sînâ'nın külliyyâtı *eş-Şifâ*'nın ilk kitabı *el-Medhal* mantık hakkındadır. Dolayısıyla temel kaynaklardan olmuştur. Yine filozofun *el-İşârât ve't-Tenbihât*, *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâî* ve *Kategoriler* isimli eserlerine de yeri geldikçe başvurulmuştur. Tezde kullanılan temel kaynaklardan öne çıkan diğer ikisi ise Osmanlı îsâgûcî geleneğinin öne çıkan isimlerinden Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si ve Kâtibî'nin *Şemsiyye*'dir.

İkincil literatür bakımından ise en çok kullanılan kaynakların başında Necati Öner'in *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* isimli kitabı gelmektedir. Kitap, dönemin mantık eserleri doğrultusunda, Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan atmosferi mantık özelinde incelemektedir. Bu bağlamda tezin esasını oluşturan eser de bu kitabın temel kaynaklarından biri olmuş, dolayısıyla tezin hazırlanma sürecinde yoğun olarak kullanılmıştır.

Bununla birlikte tezde kullanılan tüm kaynaklar kaynakça kısmında liste hâlinde verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM:

ÎSÂGÛCÎNİN MANTIK İLMİNDEKİ TARİHSEL SEYRİ

1.1. Îsâgûcî Terimi ve Literatürünün Başlangıcı: Porphyrios'un *Eisagoge*'si

Grekçe bir kelime olan “eisagoge” farklı manaları haiz olsa da, mantık ilmi sınırları içerisinde “giriş” kelimesinin müterâdifi olarak kullanılagelmıştır. Yeni Eflâtuncu filozof Porphyrios (ö.304), Aristoteles'in (m.ö.384-322) mantık külliyyâtı *Organon*'un ilk kitabı olan *Kategoriler*'e kısa bir giriş yapmak ve kitabı daha anlaşılır kılmak gayesiyle telif ettiği eserine “*Eisagoge*” ismini vermiştir. *Eisagoge*, Arap diline tercüme edilmesiyle birlikte “*Îsâgûcî*” olarak tanınmış, bu dönemden itibaren benzer gayelerle telif edilen eserler ya bu isimle anılmış veyahut da bu terimin Arapça karşılığı olan “el-Medhal” ibaresiyle isimlendirilmişlerdir.¹ *Eisagoge* cins, nev (tür), fasıl (ayırım), hassa (özellik) ve arazdan (ilinek) oluşması sebebiyle bu kavramların Arapça karşılığı olan “el-Külliyyâtü'l-hams” veyahut “el-Asvât'ül-hams” ifadeleriyle de tanınmıştır.²

Yeni Eflâtuncu ekole mensup bir filozof olan Süryânî asıllı Porphyrios, Yeni Eflâtunculuğun kurucusu olan Plotinus'un öğrencisi olmakla beraber hocasının eserlerini de neşreden isimdir. Bu suretle Porphyrios batı ve doğu olmak üzere ortaçağ düşüncesinde önemi yadsınamayacak bir hareketin muharrik unsuru olmuş, Aristoteles'in eserlerini bilhassa mantık risâlelerini Yeni Eflâtuncu eğitime dahil etmiştir. Böylece ilk defa bir Eflâtuncu Aristoteles'in eserleri üzerine şerhler kaleme almıştır.³

Porphyrios, Aristoteles'in *Kategoriler*'ine başlangıç, mukaddime niteliğinde telif ettiği *Eisagoge* isimli eserini tamamen Aristotelesçi bir anlayışla kaleme almış, kategorilerin temelini teşkil eden terimler olarak cins, nev, fasıl, hassa ve araz'ın

¹ Abdulkuddüs Bingöl, “Îsâgûcî”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXII, 2000, s.488.

² Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, c. II, 1970, s. 5.

³ Cristina D'ancona, “Yunanca'dan Arapça'ya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflâtunculuk”, *İslam Felsefesine Giriş*, s.11-33, çev. Mehmet Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2007, s.16.

mahiyetine ilişkin sorunlar filozofun eserinin temel meselesi olmuştur. Porphyrios, *Eisagoge*'yi Aristoteles'in *Kategoriler*'ine bir mukaddime olarak yazdığını eserinin başında şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Aristoteles'in kategoriler öğretisini öğrenmek için cinsin, ayrımın, türün, özelliğin ve ilineğin ne olduğunu bilmek zorunludur. Bu bilgi tanım vermede ve genel olarak da kuramları çok yararlı olan bölme ve tanıtlama ile ilgili her şey konusunda gereklidir. Bu konuda sana çok kısa bir açıklama yapacağım ve az sözcükle, bir **giriş** niteliğinde olmak üzere, eski filozofların bu konuda söylediklerini, pek derinlemesine araştırmaya yönelmeden ve daha yalın olanlara sadece şöyle bir dokunarak gözden geçirmeyi deneyeceğim. (...)”⁴

Bu noktada belirtmek gerekir ki, kategorilerin fizik ve metafizikle kesiştiği hususlarda, özellikle beş küllînin fiziki dünya ile olan irtibatı meselesinin ortaya çıkaracağı gerçeklikte var olma, cisimli-cisimsiz olma gibi metafizik problemlere bu kitapta değinilmeyeceğini Porphyrios bizzat ifade etmiştir.⁵ O, *Eisagoge*'de kategoriler öğretisine başlangıç yapmayı talep edenler için önce beş küllî olarak isimlendirilen cins, nev, fasıl, hassa ve araz kavramlarının her birini birbirleriyle kurdukları ilişkiler bağlamında müstakil bölümlerde incelemiştir. Kavramların kapsamsal ilişkiler bağlamında açıklaması ve varlık mertebesi de dikkate alınarak Ortaçağ'da Porphyrios Ağacı olarak bilinen meşhur şablon ortaya çıkmıştır.⁶

Ancak araştırmacıların üzerinde ortak fikir ileri sürdükleri önemli bir hususu da zikretmeliyiz ki, beş küllî ilk defa Porphyrios'un ele aldığı bir mesele değildir. Bu kavramlar yukarıda Porphyrios'un ifadelerinde de görüleceği üzere eski filozoflarda, Sokrates ve Platon'da da var olup bilhassa Aristoteles'in öğretisinde önemli bir konumda bulunmaktadır. Sistematik bir hâlde olmasa bile filozofun *Topika* isimli

⁴ Porphyrios, **Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş**, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 31. (Vurgu bize aittir)

⁵ A.e.

⁶ Hamdi Ragıp Atademir, “Porhyrios'un İsağoji'si ve Birkaç Söz”, **Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş** içinde, s. 82.

eserinde beş küllîyi bulabilmek mümkündür.⁷ Bu noktada *Eisagoge*'nin önemi, kavramların açık olarak ifadesinden ve sistemli bir halde bulunmasından ileri gelmektedir. Hamdi Ragıp Atademir, *Eisagoge*'nin tarihî önemini şu ifadelerle dile getirmektedir:

“İşte ortaçağ skolastik düşüncesinin en başta gelen ve bütün ilmî ve felsefî spekülasyonun mihverini teşkil eden meselelerinden **beş bütüncül** meselesini; umumi fikirlerimizin gerçekliği, ne türlü bir varlığı olduğu, hususi nesnelerle ne gibi münasebetlerde bulunduğu meselesini ilk olarak koyduğundan değil; ortaçağda bu meselelerin inceleme ve tartışma konusu olmasına sebep olan ve zihinleri tahrik eden bir eser olduğundan tarihî değeri daima büyüktür.”⁸

Eisagoge'nin, muhtasar bir eser olmakla beraber hem kendi yazıldığı dönem itibariyle hem de bilhassa Ortaçağ'ın en keskin meselelerinden olan beş küllî tartışmalarının kökeni olması dolayısıyla gerek Batı düşüncesinde ve gerek İslâm ilim geleneğinde mazhar olduğu ilgi dikkate alınarak önemi yadırganamayacak bir ün elde ettiği bilinmektedir. Onun yüzyıllar boyu mantık geleneği içinde ilk olarak okunmuş olması da bunun en açık delili olarak görülebilir.

Bu bağlamda söylemeliyiz ki düşünen ile düşünülen arasındaki hassas bağlantıyı kurabilmenin, dolayısıyla bu ilişkinin sonucu olarak var olanı idrak etmenin küllîler üzerinden gerçekleşen bir süreç olduğu aşîkârdır. Dolayısıyla *Eisagoge*, içeriğinin bizlere sunduğu felsefî soruların güncelliği ile de önemini yüzyıllardır korumuştur. *Eisagoge*'den sonra beş küllîyi bir kitap içinde toplamak ve incelemek gelenek hâline gelmiş, *Eisagoge* üzerine kitaplar yazılmış veyahut benzer gayelerle telifler yapılmıştır.

Konularının güncelliğini koruması itibariyle bu denli önemli bir eser olan *Eisagoge*'nin tarihsel seyir içindeki tercümelerine bakmak yerinde olacaktır.

⁷ Necati Öner, **Klasik Mantık**, Divan Kitap, Ankara, 2016, s. 39; Hamdi Ragıp Atademir, **a.g.e.**, s. 81.

⁸ Atademir, **a.g.e.**, s. 81.

1.1.1. *Eisagoge*'nin Süryânice Tercümeleri

Eisagoge'nin Süryânice'ye tercüme edilmesinin ve bu tercümelerin ilk örneklerinin önemine binâen belirtmeliyiz ki, VIII. yüzyıla beraber başlayan büyük tercüme faaliyeti, bu tezde bilhassa *Îsâgûcî* geleneği açısından, Yunanca eserlerin Süryânice vasıtasıyla Arapça'ya yahut bu eserlerin Yunanca'dan doğrudan Arapça'ya tercüme edilmesi suretiyle başlamıştır. Tony Street'in de tercüme hareketleri dönemindeki çabaları dört aşamalı tasnife tâbi tutması ve bunların ilk ayağını Süryânice tercümelerin oluşturması bu noktada zikredilmelidir.⁹ Bu sebeple tezin bu bölümünde İslâm mantık tarihi çalışmalarının temel kaynaklarını oluşturması bağlamında Süryânice tercümelere değinmenin gerekli olduğu açıkça ortadadır.

İslâmiyet'ten önce Yunan düşünce geleneğinde ortaya çıkan farklı disiplinlere ait eserlerin, bilhassa Aristoteles külliyyâtının ve Porphyrios'un *Eisagoge*'sinin Süryâni ve Pehlevî dillerine tercüme edildiği malumdur. Büyük İskender'in Doğu ülkelerine gerçekleştirdiği seferler ve yaşanan kültürel etkileşimler neticesinde İskenderiye, adeta Helenistik kültürün Doğu'daki temsilcisi olmuştur. İskenderiye'de hakim olan Aristoteles felsefesi zaman içerisinde Hristiyanlıkla temasta bulunmuş, böylelikle felsefe ve din arasındaki ilişkiler yavaş yavaş kurulmaya başlanmıştır. Yeni Eflâtuncu ekole mensup isimlerin öğretilerinin Hristiyanlığa etkileri sonucunda bu ekol İskenderiye'de hayli etkili olmuştur. Netice itibariyle zaman içerisinde İskenderiye'de hakim olan felsefe salt Yeni Eflâtunculuk halini almıştır.

Siyasî, dinî ve ticarî sebeplerden ötürü merkezi İskenderiye olan ilim faaliyetleri Suriye'ye taşınmış, Yeni Eflâtuncu filozofların da bu bölgelere gelmesiyle felsefî tartışmalar merkezî bir konum kazanmıştır. Bölgede yaşayan halk felsefeyi öğrenmeye başlamış ve bu topraklarda farklı felsefe okulları kurmuşlardır. İşte mantık ilminin İslâm dünyasına geçişinde de Antakya, Urfa, Harran, Nusaybin ve Cündişâpûr gibi okullar etkili olmuşlardır.¹⁰ Bilhassa bu okullarda ortaya çıkan

⁹ Tony Street'in tasnifi: (i) Süryânice tercümeler, (ii) İlk Arapça tercümeler, (iii) Kindî ve Huneyn'in öncü olduğu tercümeler ve son olarak (iv) Tashih aşaması şeklindedir. bkz. Tony Street, **İslâm Mantık Tarihi**, çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 27.

¹⁰ Nazım Hasırcı, "Mantık Biliminin İslâm Dünyasına Geçişinde Harran Okulunun Önemi", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Diyarbakır, c.VIII, sayı 2, 2006, s. 284.

Nestûrî ve Yakubî mezheplerine tâbi olanlar İskenderiye’den aldıkları antik felsefeyi inançlarını savunma gayesiyle kullanmışlardır.¹¹ Zira Helenistik felsefe bu mezheplerin teolojilerinin kendilerini ifade etme imkânı bulduğu kavramsal dayanağı oluşturmuştur.¹² Süryânilerin dinî bazı meseleler için felsefeyi bilhassa mantık ilmini öğrenmeleri böyle bir ihtiyacın neticesinde gelişmiştir. Bu sebeple onlar mantık ilmine bir hayli ehemmiyet göstermiş, mantığa dair tercümeler ve şerhler yazmışlardır. İşte mantık sahasında Süryânice’ye yapılan ilk tercümeler de tarihsel olarak İran etkisinin yoğunlaşıp Helenistik unsurların etkisini kaybetmeye başladığı milâdî V. yüzyılın son yarısına tekabül etmiştir.¹³ “Bu çalışmalar orijinal olmalarından ziyade ileride Süryânilerin Müslümanlara Aristoteles mantığını öğretmeleri bakımından önemlidir”.¹⁴ Süryâniler’in ilk tercüme ettikleri kitaplar ise *Organon*’un ilk üç kitabı olan *Kategoriler*, *Önermeler*, *I. Analitikler* ve nihayet V. yüzyılla birlikte bu kitaplara dahil edilen *Eisagoge*’dir.

Porphyrîos’un *Eisagoge*’sini miladî V. yüzyılda Süryânice’ye tercüme eden, eserin bilinen ilk mütercimi ise **İbas**’tır (ö.457). İbas’ın Aristoteles’in *Organon*’unu da Süryânice’ye naklettiği bilinmekle beraber, *Eisagoge*’yi *Organon*’dan önce tercüme etmiş olması muhtemeldir.¹⁵ V. yüzyılın sonlarında yaşayan **Probus**’un (Araplar arasındaki ismiyle Fûbrî) da *Organon*’u Süryânice’ye tercüme ettiği iddia edilmişse de onun bir yazma ile günümüze kadar gelmiş olan eseri sadece *Eisagoge* tercümesidir.¹⁶

Miladî VI. yüzyılla birlikte mantık kitaplarının tercüme oranlarında önemli bir artış görünür. Bu yüzyılda yaşamış olan **Sergius** (ö.536) diğer müellifler gibi *Organon*’un bütüncül bir tercümesini yapmamakla birlikte *Eisagoge*, *Kategoriler* ve *Peri Hermenias* kitaplarını Süryânice’ye aktarmıştır.¹⁷ VI. yüzyılın diğer bir *Eisagoge* mütercimi ise **Paulus Persa**’dır. Aslen İranlı olmasına rağmen eserlerini Süryânice yazan Persa, *Eisagoge* ile birlikte Aristoteles’in *Peri Hermenias* isimli

¹¹ Keklik, **a.g.e.**, s. 20.

¹² Nicholas Rescher, **İslam Mantık Tarihi**, çev. Ahmet Kayacık, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 51.

¹³ Keklik, **a.g.e.**, s. 21.

¹⁴ **A.e.**, s. 19.

¹⁵ **A.e.**, s. 23.

¹⁶ **A.e.**, s. 23.

¹⁷ **A.e.**, s. 25.; Atademir, **a.g.e.**, s. 75-76.

eserine de şerh yazmıştır.¹⁸ **Baladlı Athanasios** (ö.696) VII. yüzyılın üretken müelliflerinden bir diğeridir. Bilhassa Aristoteles'in mantık öğretisi üzerine eserler telif etmiştir. *Eisagoge* tercümesinin bir nüshası ise Bibliotheque Nationale'de yazma hâlinde bulunmaktadır.¹⁹

Nihat Keklik, yukarıda zikredilen isimlere **Jesudennah** ve **Barhebraeus**'u²⁰ da dahil etmek suretiyle Süryanilerde *Eisagoge*'yi tercüme etmenin önemine vurgu yapmaktadır. Böylece Süryanilerde mantık eğitimi şu dokuz kitabın öğretilmesi esasına dayanıyordu: (1) *Eisagoge*, (2) *Kategoriler*, (3) *Önermeler*, (4) *I. Analitikler*, (5) *II. Analitikler*, (6) *Topika*, (7) *Sofistika*, (8) *Retorika*, (9) *Poetika*. Aristoteles külliyyâtının Porphyrios'un eserinin eklemesiyle birlikte kazandığı bu son görünüşü tercüme faaliyeti ile birlikte İslâm mantıkçıları tarafından da olduğu hâl üzere kabul edilmiştir.

¹⁸ Keklik, **a.g.e.**, c.I, s. 27.

¹⁹ Keklik, **a.g.e.**, c.I, s. 28.

²⁰ Keklik, **a.g.e.**, c.I, s. 33.

1.1.2. *Eisagoge*'nin Arapça Tercümeleri

Gerek dinî gerek siyasî sâikler vasıtasıyla İslâm ilim dünyasına mantığın dahil olması, milâdi VIII. yüzyılda tercüme faaliyetleri olarak isimlendirilen dönemde varlığını hissettirmektedir. Zira fetihler sayesinde kadîm medeniyetler ile temasta bulunan Müslümanlar, bu medeniyetlerdeki mevcut olan aklî ilimleri kesbetmek hususunda da önemli bir adım atmışlardır. Bu süreçte İslâm dünyası Hellenistik felsefe ile karşılaşmış, IX. yüzyılla birlikte Hellenistik felsefenin etkisi altında kalmıştır.²¹ Bu münasebet dolayısıyla İslâm dünyasında bugün Meşşâilik olarak bilinen, İslâm Aristoculuğu olarak da ifade edilebilecek yeni bir akım başlamıştır.²² Meşşâilikle birlikte felsefe, İslâm dünyasına ilk önce mantık vasıtasıyla girmiştir.²³ Zira bu dönemde tercümesi yapılan ilk kitaplar *Organon*'un ilk üç kitabı ile birlikte *Eisagoge* olmuştur.

Böylece İslâm düşünce tarihinde mantık ilmine dair ilk çalışmaların içeriğini Aristoteles'in *Organon* olarak isimlendirilen mantık külliyyâtı ile Porphyrios'un *Eisagoge* isimli, Aristoteles'in mantığına başlangıç olarak telif ettiği eserinin Arapça'ya tercümeleri teşkil etmiştir.²⁴ Aristoteles'in *Organon*'u, halife Mansûr (sal.754-775) zamanında Arapça'ya tercüme edilmiştir. *Organon*'un bütüncül çevirisi, aynı zamanda tercüme faaliyetlerinin en büyük başarılarından birini de ortaya çıkarmıştır.²⁵ Dolayısıyla Müslümanlar Aristoteles mantığının oldukça sistematik bir şekliyle karşılaşmışlardır.²⁶ Bir asırdan fazla süren tercüme faaliyetinde bir eserin tercüme edilmesi, tashihi veyahut şerhler, hâşiyeler sayesinde

²¹ Alparslan Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi: İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 73.

²² **A.e.**, s. 60-61.

²³ Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXIX, 2004, s. 394.

²⁴ İbrahim Çapak, "İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, c. VI, sayı. 9, 2004, s. 31-32.

²⁵ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s.143.

²⁶ İsmail Köz, "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", **AÜİFD**, Ankara, c. XLIII, sayı 1, 2002, s. 137.

Yunan mantık külliyâtı İslâm dünyasına dahil olmuş ve sistemli bir mantık dili teşekkül etmiştir.²⁷

Porphyrios'un *Eisagoge*'sinde, beş küllî meselesini incelediğini ve etkisinin doğuda ve batıda yüzyıllar boyunca devam ettiğini yukarıda belirtmiştik. İşte *Eisagoge*'nin İslâm ilim dünyasına dahil olma süreci de VIII. yüzyıl ile başlayan tercüme faaliyetinin bir sonucu mahiyetindedir.

Eisagoge'nin Arapça'ya ilk tercümesi Abdullah İbn Mukaffa (ö.759) tarafından yapılmış olup, bu tercüme bir özet şeklindedir.²⁸ Eyyüb İbn Kâsım er-Rakkî'nin (ö.y.840) de bir tercüme kaleme aldığı bilinmekle beraber bu tercümenin günümüze kadar ulaşmadığı belirtilmektedir.²⁹ *Eisagoge*'nin elimizdeki nüshası ise Ebû Dimeşkî'nin (ö.y.920) Süryânî mütercim Athanasius'un tercümesini esas alarak yaptığı çeviridir.³⁰

Bu suretle mantık ilmi İslâm dünyasına Porphyrios'un kaleme aldığı *Eisagoge* de dahil olmak üzere dokuz kitap olarak girmiş, böylece *Eisagoge* mantık öğrenmenin ilk adımı olarak kabul edilmiştir. *Eisagoge*, Aristoteles'in telifi olmamasına rağmen *Organon*'un bir bölümü olarak görülmüştür.³¹ Bunun sebebi olarak, eserin Aristoteles'in kitaplarının anlaşılabilirliğini arttırmak ihtimali zikredilmelidir.³² Bu suretle Porphyrios'un telifi *Eisagoge*, Arapça'ya tercüme edilen

²⁷ Hilmi Ziya Ülken, **Mantık Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1942, s. 81.

²⁸ Ebherî, **İsâgûcî ve Şerhi**, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, (neşreden giriş) s. 14.; Keklik, **a.g.e.**, c. I, s. 42- 43.

²⁹ Ferruh Özpilavcı, "Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in *Eisagoge* Şerhi", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, sayı 19, 2009, s. 112.

³⁰ **A.e.**

³¹ Örneğin XIV. yüzyıl ilim adamlarından İbnü'l-Ekfânî *İrşâdü'l-Kâsîd*'inde mantık ilminden söz ederken, Aristoteles'ten devralınan mirası sıralamış, ilk sırada *İsâgûcî*'nin adını vermiştir. Tarihi süreç içinde Porphyrios'un metninin Aristoteles külliyâtının bir parçası haline geldiğinin önemli delillerinden biri de zikrettiğimiz eser olarak görülebilir. bkz. Cahid Şenel, "İbnü'l-Ekfânî'nin "İrşâdü'l-Kâsîd"ı ve "Nevâmîs"ın İlimler Sınıflandırılması Literatüründe Yer Edinme Süreci", **Kutadgu Bilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, sayı 29, 2016, s. 212.

³² Rescher, **a.g.e.**, (Eserin Arapça tercümesine Muhammed Mehran tarafından yazılan giriş) s. 29.

Organon'un bir bölümünü oluşturmuştur. Dolayısıyla muhtasar bir eser olan *Eisagoge*'yi de Arap dilinde gayet sistematik bir şekilde bulmak mümkün olmuştur.³³

Böylece İslâm mantık külliyyâtının temel kaynaklarını *Organon* ve *Eisagoge* teşkil etmiştir. Zira Müslüman mantıkçıların mantığa yaklaşımlarında temel dayanak noktaları bu eserler olmuştur.³⁴ *Eisagoge*'ye *Organon*'un bir bölümü olarak atıf yapılması³⁵ ve bunun Müslüman mantıkçılar tarafından kabul görmesi aynı zamanda büyük ve güçlü bir geleneğin vücuda gelmesine de vesile olmuştur. İslâm dünyasında kabul görmesiyle birlikte *Eisagoge* üzerine bir taraftan şerh ve hâşiyeler yazılırken, diğer taraftan da “îsâgûcî” lafzıyla yahut bu ifadenin Arapça karşılığı olan “el-medhal” ismi altına *Eisagoge* ile ortak içeriğe sahip ya da içerik\düzen olarak farklı sayılabilecek eserler telif edilmiştir.³⁶ Böylece Müslümanlar Porphyrios'un *Eisagoge*'sini aratmayacak kadar büyük çapta eserleri bu geleneğe kazandırmışlardır.³⁷ Îsâgûcî geleneği bağlamında yazılan teliflerin, yapılan şerh ve hâşiyelerin niceliği ise eserin taşıdığı öneme vurgu yapması açısından zikredilmelidir. Bu geleneğin önemini belirtme gayesiyle, yapılan ilk çalışmalara bakmak yararlı olacaktır.

Îsâgûcî çalışmaları bağlamında kaleme alınan ilk eserlerden bazıları, mantık ilmi söz konusu edildiğinde de öncü isimlerden olan³⁸ Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin (ö.866) *Kitâb fi'l-medhal bi-istîfâ'i'l-kavli fih, Risâle fi'l-medhali'l-mantıkî bi'htîşarin ve îcâz ve Risâle fi'ş-şavtil hamse* telifleridir. Bununla birlikte İbnü't-Tayyib es-Serahsî'nin (ö.899) *İhtîşaru Kitâbi Îsâgûcî* ve Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin (ö.925) *Kitâbü Îsâgûcî* isimli eserleri îsâgûcî geleneği bağlamında

³³ Abdulkuddüs Bingöl, “Türk- İslâm Kültür Dünyasında İsagoji”, *İslamî İlimler Dergisi*, yıl 5, sayı 2, 2010, s. 166.; Rescher, **a.g.e.** (Eserin Arapça tercümesine Muhammed Mehran tarafından yazılan giriş) s. 29.

³⁴ Çapak, **a.g.e.**, s. 32.

³⁵ Öner, **a.g.e.**, s.18.

³⁶ Ebherî, **Îsâgûcî: Mantığa Giriş**, çev. Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2016, (neşredenin girişi) s. 26.

³⁷ Bingöl, “Türk-İslâm Kültür Dünyasında İsagoci”, s. 166.

³⁸ İbrahim Çapak, “Mantık: Tanım ve Önerme”, **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, s. 541-568, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2016, s. 544.

yapılan çalışmalara örnek teşkil etmiştir.³⁹ Ne var ki bu eserler günümüze kadar ulaşamamıştır. Elimizdeki ilk İşâgûcî metni ise Fârâbî'ye (ö.950) aittir.

1.2. İslâm Felsefesinde Mantığa Giriş Eserleri ve Filozofların Eserlerinin Bununla İlişkisi

1.2.1. Fârâbî'nin Mantığa Giriş Mahiyetinde Telif Ettiği Eserler

Fârâbî, Meşşâî felsefenin kurucu filozofu olmakla birlikte İslâm mantık tarihinde mantık ilmini dokuz bölüm hâlinde inceleyen ilk filozoftur.⁴⁰ Böylece *Eisagoge* de dahil olmak suretiyle Aristoteles'in mantık kitaplarının sayısı dokuz olmuş ve sonraki dönemlerde bu kitapların her biri mantığın bir bölümü şeklinde düşünülmüştür.

O, *Eisagoge*'nin mantık ilmine hazırlık olması maksadıyla yazıldığı fikrini benimseyen filozoflardandır. Onun *Kitâbu İşâgûcî ey Medhal* isimli eseri Porphyrios'un eseri ile farklı içeriklere sahip olsa da aynı gayeye hizmet etmek maksadıyla kaleme alınmıştır. O eserinin başında, amacının önermeleri oluşturan şeylerin sayımı⁴¹ olduğunu ifade etmekle eserinin *Eisagoge*'den farklı bir muhtevaya sahip olduğunu bildirmiş olur. Sonraki bölümlerde Fârâbî önerme çeşitlerini ve beş küllîyi incelemek suretiyle tanım, resm ve isim kavramlarının izahıyla eserini tamamlar. Dolayısıyla Fârâbî'nin eserinde beş küllî *Eisagoge*'den daha özet bir şekilde bulunmanın yanı sıra *Eisagoge*'de olmayan önerme, önerme çeşitleri, tanım, resm, isim gibi meseleler de bulunmaktadır.

Filozof, *Kitâbu İşâgûcî ey Medhal* dışında, mantık ilmi tedrisine başlanmadan evvel bilinmesi gerektiğini düşündüğü meselelere dair başka eserler de kaleme almıştır. Bu eserlerden biri *et-Tavtîa*, bir diğeri ise *el-Fusûlü'l Hamse*'dir. Fârâbî'nin bu çalışmaları kaleme alması, Porphyrios'un *Eisagoge*'sinin içeriğini oluşturan beş

³⁹ Bingöl, "İşâgûcî", s. 488.

⁴⁰ Keklik, **a.g.e.**, s. 48; Bingöl, **a.g.e.**, s. 166.

⁴¹ Ebû Nasr El-Fârâbî, **Mantığa Giriş Risâleleri: et-Tavtîa, el-Fusûlü'l Hamse, Kitâbu İşâgûcî**, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 61.

küllîyi mantık ilmine başlamak için yetersiz gördüğüne işaret etmektedir.⁴² Zira *et-Tavtîa* mantığa genel bir giriş maksadıyla yazılmış bir eser olmasına rağmen mantık ilminin amacı, mantık-dil ilişkisi, mantık ilminin işlevi, basit ve bileşik yüklemeler, beş küllîye bağlı tanım meselesini incelemek suretiyle *Eisagoge*'den daha kapsamlıdır.

Fârâbî *el-Fusûlû'l Hamse*'de ise isminden de anlaşılacağı üzere beş fasılda meseleleri incelemiştir. İlk fasılda ilim\sanatlarda kullanılan teknik lafızlar bahsi üzerinde durmuştur. İkinci fasılda kıyas bahsi, üçüncüde ise burhan ile ilgili meseleleri incelemiştir. Dördüncü fasılda öncelik-sonralık meselesi, son fasılda ise müfret\mürekkep lafızlar ile delâlet meselesine yer vermiştir.

Onun mantığa giriş mahiyetinde yazdığı ancak *Eisagoge*'den daha kapsamlı ve farklı bir tertibe sahip olan bir diğer eseri ise *el-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*'tır. Eser dil ile düşünce ilişkisini inceler. Dilbilgisi terimi olmakla birlikte mantık ilmiyle ortak kullanıma sahip olan edatların tasnifi ve açıklamasını içerir. Fârâbî burada da mantıkla ilgili lafızları müfret ve mürekkep olmak üzere iki kısma ayırır. Mürekkep lafız bahsinde beş küllî ve kıyas konusunu incelemiştir. Devamında mantığın faydası, amacı ve öğretim yöntemleriyle ilgili bazı meseleler üzerinde durmuş olduğu görülür. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu eseri mantık ile dil arasında bir ilişki kurmaktadır.⁴³

Filozofun îsâgûcî tarzında yazılan kitapların muhtevasına dair böyle bir değişimin kurucusu olması, dönemindeki nahivciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmanın bir sonucu şeklinde ortaya çıkmıştır. Zira o, nahivle kıyaslamasının neticesinde mantığın amacını meşru bir zemine oturtmaya çalışmıştır.⁴⁴

İhsâü'l-ulûm'da Fârâbî mantığın konusunun lafızların delâlet etmesi bakımından mâkûlât, mâkulâta delâlet etmesi bakımından lafızlar olduğunu ifade

⁴² A.e., s.10.

⁴³ Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 62-63.

⁴⁴ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017, s. 122.; Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı 2, 2010, s. 15.

eder.⁴⁵ Böyle bir ilkeyi benimsemek de bu kavramların derinlemesine incelenmesini gerektirir. Bu sebeple Fârâbî mantığa giriş mahiyetinde kaleme aldığı eserlerinde beş küllîye ilâve olarak yukarıda zikredilen bahisleri de incelemiştir. Dolayısıyla îsâgûcî tarzında yazılan kitaplar, Fârâbî ile birlikte muhteva itibariyle yalnız beş küllîden oluşan ve mantığa giriş olarak kaleme alınan bir eser olma niteliğinden, âdetâ felsefeye giriş eserleri olabilecek niteliğe dönüşmüştür.

Yukarıda zikredilen eserlerden başka Fârâbî'nin aynı amaca yönelik kaleme aldığı diğer eserleri *et-Tahsîlû's-sa'âde*, *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde* isimleriyle mâruf olan telifleridir.⁴⁶

1.2.2. İhvân-ı Safâ'nın Mantığa Giriş Risalesi

İhvân-ı Safâ, X. yüzyılda Basra'da dinî, siyasî, felsefî ve ilmî alanda çalışmalar yapmış,⁴⁷ bunları elli bir risâleden oluşan *Resâilü İhvânî's-Safâ* adı altında toplamış olan bir hareketin adıdır. *Resâil*'de ilimler riyazî, tabîî, aklî ve dinî olmak üzere dördü bir tasnife tâbi tutulmuştur. Riyazî ilimler on dört risâleden oluşup mantık ilmi bunlar arasında sayılmıştır. Mantık ise beş risâlede ele alınmıştır. Onlar, *Îsâgûcî*, *Kategoriler*, *Önermeler*, *I. Analitikler* ve *II. Analitikler* şeklinde zikredilmiştir.

İhvân-ı Safâ'nın mantığa giriş risâlesi Porphyrios ve Fârâbî'nin eserlerinden beş küllîye dahil edilen “şahıs” kavramı ile oldukça farklı bir içerik kazanmıştır. “Şahıs”⁴⁸ kavramı ile küllîlerin sayısı altı olmuş, bunlara “altı lafız” denilmiştir. Onlar *Îsâgûcî*'lerinde küllîleri incelerken onların mânâlara ve niteliklere delâlet etmeleri üzerinden bir anlatıma başvurmuşlardır. Şöyle ki küllîler nitelenen şeyler olarak nesnelere delâlet edenler ve nitelikler olarak mânâlara delâlet edecek şekildedir. Nitelenen şeyler olarak nesnelere delâlet edenler “şahıs, nev, cins”tir;

⁴⁵ Ebu Nasr El-Fârâbî, **a.g.e.**, s. 105.

⁴⁶ Fârâbî, **Mantığa Başlangıç Risâleleri**, çev. Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2017, (neşreden giriş) s. 20.

⁴⁷ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXII, 2000, s. 1.

⁴⁸ Şahıs: Kendisi vasıtasıyla başka varlıklardan ayrılan ve beş duyudan biriyle idrak edilen müfred (tek) bir varlığa işaret edilen her lafızdır. Mesela bu adam, bu kurt, bu ağaç, bu duvar, bu taş şeklindeki sözün ve kendisiyle somut ve tek olan bir şeye işaret edilen ve bu lafızlara benzeyen şeyler gibi. Bkz. İhvân-ı Safâ, “Mantık”, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. (ed. Abdullah Kahraman), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, c. I, s. 274.

nitelikler olarak mânâlara delâlet edenler ise “fasıl, hassa, araz”dır.⁴⁹ Onlar cinsi ve nevi çokluğu işaret edip etmemeleri yönünden ayırmışlardır; ilki kendisinde çokluğa imkân tanırken ikincisi için aynı durum söz konusu değildir. Fasıl, hassa ve araz ise sıfatlara işaret ederler. Bunları da kendi içlerinde ortadan kalktıklarında nesnenin de ortadan kalkıp kalkmama durumlarına bağlı olarak zâtî ve cevherî şeklinde ayrıntılı olarak incelemişlerdir. Onların eseri öğrenim-öğretim meseleleri, lafızların durumları ve mantığın amacı ile son bulmuştur.

1.2.3. İbn Sînâ’nın *el-Medhal*’i ve Diğer Eserlerinin *İsâgûcî*’yle İlişkisi

İbn Sînâ (ö.1037) mantık ilminin konularını tek bir kitapta toplayıp inceleyen ilk İslâm mantıkçısıdır. Felsefe ve bilimlerin anlamında bir külliyyât olan *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın mantığa dair olan bölümü (*Mantikiyyât*) bunu destekler niteliktedir.⁵⁰ İbn Sînâ, mantığa dair kendisinden önce yapılan tartışmaları ve incelemeleri anlatmakla kalmayıp bunları İslâm dünyasının genel çerçevesi dahilinde geliştirmiş, böylece mantık ilmine orijinal katkıları olmuştur.⁵¹ Filozof, Ebu Abdullah en-Nâtîlî’den⁵² Porphyrios’un *Eisagoge*’sini okumuş ve çeşitli mütalaalarda bulunmuştur.⁵³ Fârâbî ve İhvân-ı Safâ’ya benzer şekilde o da mantık eserinin ilk kısmını “mantığa giriş” ayırmakla kendisinden önceki geleneğin takipçisi olmuştur.

eş-Şifâ’nın mantık bölümünün başlangıcı olarak telif ettiği *el-Medhal* iki makaleden oluşmakla birlikte toplamda on sekiz fasıldır. İbn Sînâ’nın *el-Medhal*’i tertip ve içerik olarak Porphyrios’un *Eisagoge*’sinden farklı görünmesine rağmen bazı bahislerin ortaklığı sebebiyle bu iki eser benzer konumlarda görünmektedir. Bunun yanı sıra eser Porphyrios, Fârâbî ve İhvân-ı Safâ’nın *İsâgûcî*’lerinden daha kapsamlı ve hacimlidir. İbn Sînâ *el-Medhal*’in ilk faslına *eş-Şifâ* külliyyatının içeriğini

⁴⁹ A.e., s. 274.

⁵⁰ *eş-Şifâ* dört temel kısma ayrılır: (1) Mantikiyyât, (2) Tabîiyyât, (3) Riyaziyyât ve (4) İlâhiyyât. *Mantikiyyât* ise dokuz kitaptan müteşekkildir: (1) *el-Medhal*, (2) *el-Mekûlat*, (3) *el-İbâre*, (4) *el-Kıyâs*, (5) *el-Burhan*, (6) *el-Cedel*, (7) *es-Safsata*, (8) *el-Hatâbe*, (9) *eş-Şiir*.

⁵¹ Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 56.

⁵² Nâtîlî, İbn Sînâ’nın evdeki hocasıdır. Filozof, hocasından mantık, geometri, astronomi ve felsefenin temel ilkelerini öğreniyordu. bkz. Übeydullah Kerimov, “İbn Sînâ’nın Hocaları”, **Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, çev. Fegani Beyler, c.VII, sayı 13, 2017, s. 324.

⁵³ Alper, a.g.e., s. 14.

tanıtmakla başlamıştır. Mantık ilminin mahiyeti, konusu ve faydası meselelerinin izahından sonra o, delâlet, sözün mânâya delâleti bahislerini ortaya koymuştur. *el-Medhal*'in son fasılları ise cins, nev, fasıl, hassa ve araz olmak üzere beş küllînin tetkikine ayrılmıştır. Filozof sözün durumunun mânânın durumunu etkilediğini düşünmüş, kendinden önce kaleme alınan mantığa giriş kitaplarından farklı olarak “sözün mânâya delâletini” incelemiştir. Zira düşüncenin ifadesi lafızlarla mümkün olduğundan mantık zorunlu olarak lafız ve delâletle ilgilenmelidir. *el-Medhal*'den sonra bu bahis İslâm mantık geleneğine onuncu bölüm olarak dahil edilmiştir.⁵⁴

Böylece *Eisagoge*'den daha kapsamlı olmakla birlikte İbn Sînâ'nın da mantığa mukaddime yazma geleneğine bağlı kaldığı görülmektedir. Ancak şu noktayı da zikretmek gerekir ki Fârâbî'nin *Kitâbu İsâgûcî ey Medhal*'i ile başlayan sürecin bir devamı olarak İbn Sînâ'da da görüldüğü gibi İsâgûcî kitapları artık Porphyrios'ta olduğu gibi hususen mantığa giriş olmaktan ziyade adetâ felsefeye giriş kitapları niteliğine sahip olmuştur. Zira İbn Sînâ sonrasında filozofun eserleri vasıtasıyla devam eden Meşşâî felsefenin ve daha genel çerçevede bakıldığında İslâm felsefe geleneğinin temel meselelerinden olan varlık-mahiyet ayırımı, *el-Medhal*'de delâlet, beş küllî ve filozofun tanım teorisine uygulanmıştır.⁵⁵ Dolayısıyla *el-Medhal*'in içeriğinin incelenmesi Meşşâî felsefeyi anlama yolunun ilk adımını teşkil etmiştir. Böyle bir ilişki ise mantığa giriş kitaplarının amacına yönelik gerçekleşen değişimin serüvenini ortaya koymak hususunda önemlidir.

Benzer şekilde İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât* ve *el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli eserlerinde de *el-Medhal*'le ortak bahisler vardır. Zira *Kitâbü'n-Necât*, İbn Sînâ'nın, külliyâtı *eş-Şifâ*'dan sonra kaleme aldığı ve onun özeti mahiyetinde olan bir eser konumundadır.⁵⁶ İbn Sînâ'nın mantık bölümünün son kısmında “daha detaylı bilgi öğrenmek istersen *eş-Şifâ*'ya müracaat et” anlamındaki ifadeleri de bunu destekler niteliktedir.⁵⁷ Eser mantık, tabîî hikmet ve metafizik olarak üç ana kısma ayrılmıştır. Mantık kısmı kıyas, burhan ve mugalata olarak tertip edilmiştir. İbn Sînâ bu

⁵⁴ Bingöl, “Türk- İslam Kültür Dünyasında İsagoci”, s. 168.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, (neşredenin girişi) s.18.

⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, (neşredenin girişi) s. 7. *en-Necât*'ın mantık bölümü bağımsız olarak İngilizceye çevrilerek yayımlanmıştır: bkz. Avicenna, *Avicenna's Deliverance: Logic*, translated by: Asad Q. Ahmed, Oxford University Press, 2011.

⁵⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 88.

bölümlerden önce mantık sisteminin temel unsuru olan tasavvur-tasdik bahsiyle başlamış, devamında mantığın yararı, lafızlar, beş küllî, önerme, kipler, çelişki bahislerini izah etmiştir. Dolayısıyla *el-Medhal* ve genel olarak mantığa giriş amacıyla telif edilen eserlerin etrafında şekillendiği beş küllînin de incelenmesi hasebiyle bu eseri de burada zikretmek gerektiği düşünülmektedir.

el-İşârât ve't-Tenbihât, Kitâbü'n-Necât'a benzer şekilde hem *eş-Şifâ*'nın hem de İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin özeti şeklinde kaleme alınmış bir eserdir. *eş-Şifâ*'dan farklı bir biçimde mantık ve doğa bilimleri olarak iki temel kısma ayrılmış mantık kısmı kendi içinde *nehiclere*, doğa bilimleri kısmı ise *namatlara* ayrılmıştır. Filozof mantık ilminin amacını izah ettiği ilk nehicin akabinde mantığa giriş kitaplarının temel unsuru olan beş küllîyi incelemiştir. Sonraki bahisler ise tanım, tasvir, önerme, kıyas, burhan ve mugalata şeklinde sıralanmıştır. Eserin mantığa giriş mahiyetinde yazılmış kitaplar arasında zikredilmesinin sebebi, îsâgûcî kitaplarının niteliklerini haiz bir eser olması ile *eş-Şifâ*'daki mantıkiyyât kısmını oluşturan dokuz kitabın meselelerinin özetini ihtiva ediyor olmasıdır.

Yukarıda zikredilen ve içeriklerine dair kısaca bilgi verilen hacimli eserlerden başka İbn Sînâ'nın mücez tarzında yazmış olduğu ve ilk bölümlerini mantığa giriş bahsine ayırdığı risâleleri de mevcuttur. *el-Mucez fi'l-Mantık*⁵⁸ üç temel bölümden ve ilk bölüm de kendi içinde iki alt bölümden oluşmaktadır. Risâlenin îsâgûcîler bağlamında zikredilmesine dayanak ise ilk bölümünde lafız, on kategori, edat, kelime, isim, mütevatı, müsterek, müşekkek bahisleri yanında beş küllînin de incelenmesidir. İkinci bölümde ise önermeler, önerme çeşitleri ve önermelerin döndürülmesi bahisleri ele alınmıştır. Dolayısıyla risâlenin ilk bölümü klasik tasnife göre mantık kitaplarından *Îsâgûcî, Kategoriler ve Önermeler*'i içerir.

İbn Sîna'nın bir diğer telifi ise *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık*⁵⁹ isimli risâledir. Risâle dokuz kitaptan oluşan klasik mantık külliyyatının ilk beş kitabını yani *Mantığa Giriş, Kategoriler, Önermeler, I. Analitikler* ve *II. Analitikler*'i içerir.

⁵⁸ Mehmet Fatih Demirci, “İbn Sînâ'nın *el-Mucez fi'l-Mantık* Risâlesi Üzerine Bir İnceleme”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

⁵⁹ Harun Takçı, “İbn Sînâ'nın *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık* Adlı Risâlesi Üzerine Bir İnceleme”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Mantiğa Giriş kitabı İbn Sînâ'nın mantık sisteminin temel ayrımı olan tasavvur-tasdik ile başlayıp sonrasında mantık ilminin faydası, müfret ve müellef (mürekkep) lafız, zâtî-arazî kavramlarının incelenmesi şeklinde devam etmiştir. Bu bölümün son bahislerini ise îsâgûcî kitaplarının etrafında şekillendiği cins, nev, fasıl, hassa ve araz-ı âmm olmak üzere beş küllî oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu risâlenin de İbn Sînâ'nın îsâgûcî'ye dair telif ettiği eserleri arasında zikredilmesi uygun görülmüştür.

el-Mûcezü's-Sağır fi'l-Mantık ise İbn Sînâ'nın *Uyûnü'l-Hikme* isimli eserinin mantık bölümü olması yanında filozofun klasik mantığın bütün konularını içeren muhtemelen ilk kitabıdır.⁶⁰ *Organon*'un dokuz kitabının meselelerini inceler. İlk bölüm *el-Medhal* başlığı altında beş küllîyi açıklar. Dolayısıyla îsâgûcî niteliği taşımaktadır.

Bu noktada belirtilmelidir ki klasik filozofların beş küllîyi incelemeleri Yunan geleneğinin bir devamı olmakla birlikte aslî sebep, Fârâbî ile başlayıp İbn Sînâ ile mantığın en temel ayrımı haline gelen tasavvur-tasdik bahsinin menşeyinin araştırılmasıdır. Zira bir tasdik ancak en az iki tasavvur üzerine bina edilir. Bu demektir ki tasavvur, zamansal öncelik olarak tasdikten önce gelir. Tasavvuru elde etmek için tanıma ihtiyaç vardır. Tanımın bileşenleri, maddesi ise îsâgûcî kitaplarının temel meselesi olan beş küllîdir. Dolayısıyla bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ'da olmak üzere beş küllînin incelenmesi bir tanım teorisinin oluşabilmesinin ön koşulu durumuna gelmiştir. Böylece bu iki filozofta beş küllî mantığın tasavvurât kısmının mukaddemi hâline gelmiş, tanım teorisinin temel ilkeleri olmuştur.⁶¹

⁶⁰ Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın el-Mûcezü's-Sağır fi'l-Mantık Adlı Risâlesi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, sayı 13-14-15, 1995, 1996, 1997, s. 149.

⁶¹ Bingöl, "Türk-İslâm Kültür Dünyasında İsağocî", s. 168.

1.2.4. İbn Rüşd'ün *Eisagoge* Şerhleri

İbn Rüşd (ö.1198) *Eisagoge* de dahil olmak üzere *Organon*'un tamamına hem kısa hem de orta şerh kaleme almıştır. Filozof *Eisagoge* kitabı için iki tane şerh yazmış, bunlardan *ez-Zarûrî fî'l-Mantık* isimli şerhin İbrânî harfleriyle Arapça metninin (Judo-Arabî) iki nüshası günümüze kadar ulaşmış ancak İbrânice ve Latince tercümeleri kaybolmuştur.⁶² *Telhîsu Medhali Furfuryus* isimli şerh ise yazma hâlinde mevcuttur. Bu şerh hem İbrânice'ye hem de Latince'ye çevrilmiştir.⁶³

1.2.5. Esîrüddin Ebherî'nin *İsâgûcî*'si

Hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olmamakla birlikte filozof, astronom ve matematikçi olduğu bilinen Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî'nin (ö.1265) hocaları arasında dönemin en ünlü bilginlerinden biri olan Kemaleddîn İbn Yunûs (ö.1242) bulunmaktadır.⁶⁴ Kelâm, fıkıh ve tefsir âlimi Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.1210) de Ebherî'ye hocalık yaptığı bilinmekle beraber yine döneminin âlimlerinden olan İbn Hallikân (ö.1282), Şemseddin Muhammed b. Mahmud el-İsfehânî (ö.1289) ve Necmeddin Ali İbn Ömer el-Kazvînî el-Kâtîbî (ö.1277) de Ebherî'nin talebeleri arasındadır.⁶⁵

Felsefe, geometri, astronomi ve mantık gibi muhtelif alanlarda eserler yazan Ebherî, *Hidâyetü'l Hikme*, *İsâgûcî* ve *Risâletü'l Bâhire* gibi eserleriyle meşhur olmuştur.⁶⁶ Felsefenin klasik meselelerinin incelendiği *Hidâyetü'l Hikme* üç kısma ayrılır: Mantık, tabîyyat ve ilahîyyat. Eser *İsâgûcî*'den sonra yazılması dolayısıyla sonraki dönemlerde mantık bölümü istisna edilerek şerh edilmeye başlanmıştır.⁶⁷ Zira mantığa dair meseleler *İsâgûcî*'de müstakil olarak incelenmiştir. Ebherî'nin *İsâgûcî*'si ise en meşhur kitabıdır. İbn Sîna geleneğinin takipçisi olan âlimin bu iki

⁶² Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XX, 1999, s. 274.

⁶³ **A.e.**

⁶⁴ Abdulkuddüs Bingöl, “Esîrüddin Ebherî”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. X, 1994, s. 75.

⁶⁵ Hüseyin Sarıoğlu, “Klasikleşmiş İki Ders Kitabı: Ebherî'nin *İsâgûcî* ve *Hidâyetü'l Hikme*'si”, **İslâm ve Klasik**, s. 417-425, ed. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008, s. 418.

⁶⁶ Keklik, **a.g.e.**, s. 63.

⁶⁷ Abdullah Yormaz, “Hidayetü'l-Hikme'nin Tenkitli Neşri”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 34, 2008, s. 146.

eseri yüzyıllar boyunca medreselerde şerh ve hâşiyeler yapılmak suretiyle okutulmuştur.

Filozofun mantığı ayrı bir bölüm olarak incelediği eserleri yanı sıra müstakil olarak telif ettiği eserleri de bulunmaktadır ki bunlar: *er-Risâletü'z-Zâhire*, *er-Risâletü'l-Bâhire fi Makâleti'z-Zâhire*, *Risâle fi fesâdi'l-ebhâsi'lleti vada'ahâ mübrizü'l-cedeliyyin*, *Tehzibu'n-nuket*, *et-Tehzib fi'l-mantık* ve *Risâle fi'l-Mantık* tır.⁶⁸

Ebherî'nin *Îsâgûcî* olarak bilinen eserinin orijinal ismi *er-Risâle fi'l-Mantık*'tır. Zira ilk sayfalarda Ebherî risâleyi "...mantık hakkında bir risâledir" şeklinde tanıtmaktadır.⁶⁹ Ancak giriş kısmından sonra beş küllînin inceleneceği bölümün *Îsâgûcî* başlığını taşıyor olması eserin bu isimle tanınmasına neden olmuş görünmektedir. Eser yine şerhlerinden birinin ismi olan *er-Risâletü'l-Esîriyye fi'l-Mantık* olarak da tanınmaktadır.

Îsâgûcî son dönemlere kadar medreselerde okutulan mantık kitaplarından biri olmuş, üzerine çok sayıda şerh ve hâşîye kaleme alınmıştır. Bu öneme binâen hem İslâm dünyasında hem de Batı dünyasında büyük ilgi uyandırmış, Latince ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir.⁷⁰

Eisagoge'nin tercüme hareketleri döneminde Arapça'ya aktarılması ve devamında İslâm ilim dünyasında kabul görmesi ile birlikte başlayan îsâgûcî geleneği muhtevaya ve tertibe dair değişimler geçirmesine rağmen uzunca süre devam etmiştir. Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sinin ise daha önce yukarıda tanıtılan eserlere kıyasla daha özel bir konumda olduğu üzerinde ittifak bulunmaktadır. Zira Porphyrios'un *Eisagoge*'si Aristoteles'in *Kategoriler*'ine kısa bir giriş yapma amacını taşır. Fârâbî'nin *Kitâbu Îsâgûcî ey Medhal*'i mantığın önermeler bahsi için bir hazırlıktır. İbn Sînâ'nın *el-Medhal*'i ise ilimler ansiklopedisi olan *eş-Şifâ*'ya giriş

⁶⁸ Ebherî, *Îsâgûcî: Mantığa Giriş*, (neşredenin girişi) s. 44.

⁶⁹ Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, s. 33.

⁷⁰ Ebherî, *Îsâgûcî: Mantığa Giriş*, (neşredenin girişi) s. 44; *Îsâgûcî* ilk olarak P.Thomas Novariensis tarafından Latince'ye çevrilmiş ve 1625'te Roma'da basılmıştır. bkz. Bingöl, "Îsâgûcî", s. 489.

yapmak amacı ile kaleme alınmıştır.⁷¹ Ebherî ise risâlesinin daha ilk başında kendisini diğerlerinden farklılaştıran amacını şu sözlerle ifade eder:

“Besmele, hamdele ve salveleden sonra, iş bu risâle, Allah’tan yardım dileğiyle mantık ilmine dair kaleme alınmıştır. **Herhangi bir ilmi tahsile başlayan kimsenin bilmesi gereken başlıca mantık kaidelerini havâdir.** Muhakkak ki O (celle ve celalühü) hayır ve atâyı bolca verir.”⁷²

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere eserin amacı ilimlere giriş yapmaktır. Ebherî de *Îsâgûcî*’de beş küllî de dahil olmak üzere klasik mantığın tüm konularını incelemekte bu suretle mantığın ilimlerin aleti konumunda bulunma amacını yerine getirmiş görünmektedir. Benzer amaçlarla kaleme alınan diğer eserler beş küllî etrafında şekillenmenin yanı sıra mantığın kıyas, burhan, beş sanat gibi temel meselelerini teferruatlı olarak incelememektedir. Ebherî’nin eseri ise bu konuları ihtiva etmekle birlikte gayet özet ve basit bir anlatımla mantığı giriş seviyesinde öğreten bir eserdir. Bütün bu eserlere ortak olarak “îsâgûcî” lafzının verilmesi amaç ve tertip olarak farklı olsalar bile hepsinin giriş niteliğine sahip olmalarındandır.⁷³

Ebherî’nin *Îsâgûcî*’si genel olarak beş bölüme ayrılmakta, her bölüm de kendi içinde alt başlıklardan oluşmaktadır. İbn Sînâ’nın tasavvur-tasdik ayrımının etkisi ile oluşan bu tasnif ve bölümleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Tasavvurratın İlkeleri: Delâlet ve kısımları, müfret-mürekkep, küllî-cüzî, zatî-arazî, beş tümel.

2. Tasavvurratın Maksatları: Kavî-i Şârih.

⁷¹ Hüseyin Sarıoğlu, a.g.e., s. 420.

⁷² Ebherî, **Mantık: Îsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü**, çev. Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 2. (Vurgu bize aittir) Mantık ilminin felsefenin değil de dîni ilimler de dahil tüm bilgi üreten ilmî disiplinlerin metodujsi halini alması şüphesiz Gazzâlî’nin eliyle şekillenmiştir. Onun fıkıh usûlüne ilişkin yazdığı ve en son eseri olan *el-Mustasfâ*’da meşhur ifadesiyle “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” mânâsındaki ifadesi artık mantığı dîni-felsefî tüm ilimlerin yöntemi olarak kabullenilmesine etki etmiştir. Ebherî’nin de yukarıdaki ifadesinde “herhangi bir ilim” ile ifade ettiği tam olarak bu durumun tezahüründen ibarettir. bkz. Gazzâlî, **Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi**, çev. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, 2006, s. 17.

⁷³ Ebherî, **Îsâgûcî ve Şerhi**, (neşreden giriş) s. 18.

3. Tasdikâtın İlkeleri: Önerme, önermenin unsurları, önermenin nitelikleri, önermenin nicelikleri, önerme türleri.

4. Tasdikâtın Maksatları: Kıyas, kıyas türleri, kıyasın unsurları, kıyas şekilleri.

5. Kıyasın Maddesi: Beş Sanat

Görüldüğü gibi Ebherî'nin eseri mantığın bütün meselelerini şâmil olmakla beraber îsâgûcî geleneği dahilinde yazılan eserlere nispetle hacim olarak daha küçüktür. Ancak bu muhtasar özelliğine rağmen eserin bu denli revaç bulması onun âdeta bir “mantık terimleri sözlüğü” olması ile yakından ilgilidir.⁷⁴

Îsâgûcî'nin bu denli ilgiye mazhar olması eserin özgünlüğü tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. İsim benzerliği dolayısıyla Porphyrios'un *Eisagoge*'si ile mukayese edilmek suretiyle *Eisagoge*'nin bir özeti olduğu yahut onun bir tefsiri ya da adaptasyonu olduğu türünden iddialar ortaya çıkmıştır.⁷⁵ Bu iddialara makalesinde karşı çıkan Hamdi Ragıp Atademir, bu iki eserin muhteva ve tertip olarak birbirlerinden oldukça farklı konumda bulunduklarını ifade etmektedir. Yine Atademir, Ebherî'nin ilk İslâm filozoflarının Aristoteles'in takipçileri olmasından hareketle bu etkinin Ebherî üzerinde de nüfuzu olmuş olabileceği üzerinde durur. Dolayısıyla filozofun yalnızca Aristoteles'i dikkate almış olabileceğinin büyük bir ihtimâl olduğunu vurgular.⁷⁶ Îsâgûcî'nin yalnızca mantık ilmine veyahut *Kategoriler*'e giriş yapmak amacından ziyade genel olarak ilimlere bir giriş yapmak amacı ile kaleme alınmış olması yani bu iki eserin telif edilmelerinin farklı ihtiyaçlara yönelik olması da Îsâgûcî'nin Porphyrios'un bir yorumu olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla bu iki eser arasındaki tek benzerlik Porphyrios'un *Eisagoges*i'nin esası olan beş küllînin Ebherî'nin Îsâgûcî'sinde kısa da olsa yer almasıdır.⁷⁷

⁷⁴ Ebherî, *Îsâgûcî: Mantığa Giriş*, (neşreden giriş) s. 46.

⁷⁵ A.e., s.45.

⁷⁶ Hamdi Ragıp Atademir, “Porphyrios ve Ebherî'nin İisagocileri”, *Ankara Üniversitesi Dil veTarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara, c. VI, sayı 5, 1948, s. 465-466.

⁷⁷ Bingöl, “Türk-İslâm Kültür Dünyasında İisagoci”, s. 169.

Îsâgûcî'yi Porphyrios'un eserinden ziyade İbn Sînâ'nın *Uyunü'l-Hikme* isimli eserinin *el-Medhal (el-Mucez'üs-Sağir fi'l-Mantık)* bölümü ile mukayese etmek daha doğru görünmektedir. Zira İbn Sînâ'nın bu eseri Ebherî'ninki gibi klasik mantığın tüm konularını içerir. Beş küllî de bu konulardan birini oluşturur. Ancak böyle bir benzerlik kurmak da Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sinin özgün olmadığını söylemek için yeterli değildir. Bilhassa beş küllînin sıralanması noktasında bu iki filozofun farklılaştığı görülür. Ebherî beş küllîyi Porphyrios'un sıralamasını takip ederek cins, nev, fasıl, hassa, araz şeklinde incelerken İbn Sînâ cins, fasıl, nev, hassa, araz şeklinde bir sıralama takip eder.⁷⁸ *Îsâgûcî*, İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ının mantık bölümü ile de tertip bakımından benzerlik arz eder.⁷⁹

Önemi ve etkisinin büyüklüğü dikkate alınarak üzerinde yapılan çalışmaların sayısının hayli fazla olması, eserin *îsâgûcî* geleneğinde köklü bir yere sahip olmasına yol açmıştır. Bu noktada *Îsâgûcî* üzerine yapılan şerhlere değinmek yerinde olacaktır. *Îsâgûcî* şârihlerinden bazıları şunlardır: Husâmeddin Hasen el-Kâtî (ö.1359), Şemseddin Muhammed ibn Hamza el-Fenârî (ö.1431), Hayreddin el-Bitlisî (ö.1451), Şihâbeddin Ahmed ibn Muhammed el-Ebdî, Nûreddin Ali ibn İbrahim eş-Şîrâzî (1458), Zekerîyyâ ibn Muhammed el-Ensârî el-Kâhîrî (ö.1504), Hayreddin Hıdır ibn Ömer el-Atûfî (ö.1546), Hâkîm Şah Muhammed ibn Mubârek el-Kazvînî (ö.1559), Muslihuddin Mustafa İbn Şa'ban es-Surûrî (ö.1561), Nev'î Yahyâ Efendi (ö.1599), Mustafa Mostârî (ö.1707), Davud Karsî (ö.1747), Abdullatîf el-Acemî, Muhammed ibn İbrahim el-Hanbelî el-Halebî ve Muhammed ibn İbrahim el-Mânsurî, Muhammed Şâkir. Diğer taraftan *Îsâgûcî* nazma da uygun hâle getirilip şerh edilmiştir. Nûreddin Ali ibn Muhammed el-Eşmûni ve Abdurrahman ibn Seydî Muhammed el-Ahdarî (ö.1576) eseri nazma çevirmiş, Ahdarî eserine *es-Sullemu'l-mürevnak* ismini vermiştir.⁸⁰ “Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sinin en bilinen şerh ve hâşiye zincirini bilinen ilk *Îsâgûcî* şârihi olan Hüsameddin el-Kâtî'nin şerhi ve bu şerh üzerine Muhyiddin et-Tâlîşî'nin (ö.1480) kaleme aldığı hâşiye oluştururken; ikincisini Molla Fenârî'nin (ö.1431) *el-Fevâidu'l-Fenârîyye* isimli şerhi ve Ahmed b.

⁷⁸ A.e.

⁷⁹ Ebherî, *Îsâgûcî: Mantığa Giriş*, (neşredenin girişi) s. 54.

⁸⁰ A.e., s. 45.

Hızır'ın (ö.1543) Molla Fenârî'nin şerhine yazmış olduğu *Kul (Kavl-i) Ahmed* isimli hâşiye oluşturmaktadır.”⁸¹

Ebherî'nin eseri genel ve basit bir kitap olması yanında iktiranî ve istisnâî kıyaslar hariç meşşâî geleneği takip eder. Ancak bu eser incelediği meseleleri, daha zor bir esere iyi bir başlangıç olacak şekilde düzenli olarak ortaya koyar.⁸²

1.2.6. Kâtibî ve Şemsiyye Risâlesi

Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sinden sonra mantığa giriş mahiyetinde olup nispeten daha zor olmasına rağmen bir hayli revaç bulan diğer risâle ise *Şemsiyye* ismiyle mâruf risâledir. Eserin müellifi Ebü'l-Hasen Necmüddin Debîrân Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî (ö.1277) astronomi, matematik, kelâm ve felsefe gibi ilimleri hocası Nasîrüddîn-i Tûsî'den öğrenmiş ve medreselerde müderrislik yapmıştır.⁸³ Ancak müellifin en bilinen ve hocası Ebherî'nin eseri ile birlikte en çok okunan telifi *Şemsiyye* risâlesidir. Risâlenin orijinal ismi *Risâletü'ş-Şemsiyye fî'l-Kavâ'idî'l-Mantıkıyye* olmasına rağmen İslâm dünyasında *Şemsiyye* olarak ün kazanmıştır.

Kâtibî tıpkı hocası Ebherî'nin eseri *Hidâyetü'l-Hikme* gibi mantık, fizik ve metafizik bölümlerini havî bir eser olan *Hikmetü'l-Ayn*'i kaleme almış ancak asıl şöhretini *Şemsiyye* ile kazanmıştır. Müellifin mantığa dair telif ettiği diğer eserlerini şöyle sıralamak mümkündür: Efdâlüddin Hûnecî'nin (ö.1248) *Keşfü'l-Es'rar 'an Gavâmizi'l-Efkâr* isimli eseri üzerine yaptığı şerh, *Şerhu Keşfü'l-Es'rar 'an Gavâmizi'l-Efkâr*, *Aynü'l-Kavâid fî'l-Mantık*, bu ikinci eser üzerine kendi yazdığı şerh *Bahrü'l-Fevâid fî Şerhi Ayni'l-Kavâid* ve *Câmiu'd-Dekâik fî Keşfi'l-Hakâik* eserleri zikredilebilir.⁸⁴ Yine bu eserlerden başka müellifin bizâtihi mantığa dair olmayıp ancak mantığın, içinde bir bölüm olarak bulunduğu eserleri de şöyledir: Fahreddin Râzî'nin (ö.1210) mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşan *el-Mülahhas'ına* yazdığı *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülahhas*, yine Râzî'nin *el-Muhassal'ına* yazmış olduğu *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal* ve kaynaklarda

⁸¹ Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, (neşredenin girişi) s. 12.

⁸² Street, *a.g.e.*, s. 93-93.

⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kâtibî, Ali b. Ömer”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXV, 2002, s. 41.

⁸⁴ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh*, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, (neşredenin girişi) s. 19.

geçmemekle birlikte bir nüshası günümüze ulaşan *Şerhu'l-Mevâzi'i'l-Müşkile mine'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*'dir.⁸⁵

Şemsiyye, tıpkı *Îsâgûcî* gibi İslâm dünyasında oldukça ilgi görmüş, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yapılmıştır. Kâtibî'nin risâlesi mantığın mahiyetinden, lüzumundan ve konusundan bahseden bir giriş ile lafızdan başlayarak mantıkî kavram ve tariflerini ve tahlillerini ihtiva eden üç bölümü ve ilimle mantığın ilişkisini belirten bir sonuçtan oluşan, sistematik ve metodolojik olarak yazılmış ve daha çok Hindistan ve Türkiye'de meşhur olmuş bir eserdir.⁸⁶

Kâtibî risâlenin ilk sayfalarında mantık kaidelerini toplayan, bu ilmin usul ve kurallarını kuşatan bir kitap kaleme alacağını ifade ederek eserin telif amacını; “kâide ve kurallar hususunda âdet hâline gelen şeyin dışına çıkmayacağım, ancak hiç kimseye tabi olmaksızın, aksine ne önünden ne de ardından bâtılın gelmediği sarih gerçeğe tâbi olarak kendimden bazı ilâveler ve latif nükteler ekleyeceğim”⁸⁷ diyerek de nasıl bir metot takip edeceğini ortaya koymuştur.

Şemsiyye'nin muhtevası kısaca şöyle özetlenebilir: Risâle hamdele, salvele, besmelenin olduğu, Kâtibî'nin amacını ve sistemini açıkladığı bölüm ile başlayarak mukaddime ile devam etmiştir. Mukaddime mantık ilminin mahiyeti ve konusu incelenmiştir. Sonraki bölümler üç makale şeklinde tertip edilmiş olup ilk makale “müfretler hakkında” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde tasavvuratın ilkeleri ve maksadı olan bahisler; lafız, beş küllî, niseb-i erbaa ve tanım bahisleri incelenmiştir. İkinci makale önerme ve önermenin hükümleri başlığı altında tasdikâtın ilkeleri bahislerini inceler. Üçüncü ve son makale ise tasdikâtın maksadı olan kıyas bahsine ayrılmış olup diğer îsâgûcîlerden farklı olarak kipli kıyaslar daha ayrıntılı olarak incelenmiştir. Risâle hâtime bölümü ile son bulup bu bölümün ilk bahsi evveliyât, müşâhedât, mücerrebat vs. gibi kıyasın maddelerini incelemeye tahsis edilmiştir. Hâtime bölümünün ikinci bahsi ise ilimlerin mevzuları ve mebâdîleri olmak üzere ilimlerin cüzlerinin incelenmesine ayrılmıştır.

⁸⁵ Kâtibî, **a.g.e.**, (neşredenin girişi) s. 20.

⁸⁶ Atademir, “Porphyrios ve Ebherî'nin Îsagocileri”, s. 463.

⁸⁷ Kâtibî, **a.g.e.**, s. 54.

Şemsiyye bütün mantık konularını ihtiva eden muhtasar ve metodolojik bir eser olduğundan üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır. *Şemsiyye*'nin en meşhur şerh ve hâşiye zincirini Kutbuddin Râzî'nin (ö.1365) *Tahrîrû'l-Kavâidu'l-Mantıkiyye*⁸⁸ isimli şerhi ve buna Seyyid Şerif Cürcanî (ö.1423) tarafından kaleme alınan *Kûçek* isimli hâşiye oluşturur. Seyyid Şerif Cürcanî'nin hâşiyesinden sonra en çok ilgi gören çalışma ise Mir Zâhid Herevî'nin hâşiyesidir.⁸⁹ Bu isimlerden başka *Şemsiyye* üzerine şerh yazan müellifler şöyledir: Sadettin Mesut b. Ömer et-Taftazani (*Şerhu ala Risâleti's-Şemsiyye*), Cemaleddin Hasan b. Yusuf el-Mutahhar el-Hillî (*Şerhu Şemsiyye*), Alaeddin Ali b. Muhammed eş-Şahrubi el-Bistami (*Şerhu Şemsiyye*), Muhammed b. Musa el-Bosnevi (*Şerhu ala Risâleti Şemsiyye*), Fenarî (*Şerh ala Şemsiyye*), Şemsuddin Muhammed b. Mubarekşah Mirak el-Buhari (*Şerhu's Şemsiyye*), Halil b. Halil et-Tarsusî (*Şerhu Risâleti's-Şemsiyye*), Muhammed Nuri es-Sofyani (*Şerhu Şemsiyye*), Muhammed b. Yusuf Nisaburî (*el-Kavaidi'l-Celiyye fi Şerhi Risâleti's-Şemsiyye*), Burhaneddin b. Kemalettin (*Şerhu Şemsiyye*), Kadî Mir Hüseyin b. Muineddin el-Hüseyin el-Meybudi (*Şerh ala Risâleti's-Şemsiyye fi Kavaidi'l-Mantıkiyye*), Bursevî (*Şerhu Şemsiyye*), Abdullah el-Haddad Osmanî (*Şerh ala Şemsiyye*), Halil b. Muhammed el-Kirmanî (*Şerhu Şemsiyye*).⁹⁰ Kâtibî'nin *Şemsiyye* için bizzat kaleme aldığı şerh ise Mevâzi'i'l-Müşkile mine'r-Risâleti's-Şemsiyye ismini taşımakta olup eserin bazı problemli yerlerine müellifin yaptığı izahları içerir.⁹¹

⁸⁸ Mehmet Özturan doktora tez çalışmasında *Şemsiyye*'nin döneminin diğer eserlerine kıyasla büyük fark yaratacak bir eser olmadığını ancak bu eserin kazandığı şöhretin Kutbuddin Râzî'nin şerhinden ileri geldiğini belirtmektedir. bkz. Mehmet Özturan, “**Müteahhirîn Mantığında Tasavvurat: Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği**”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 284.

⁸⁹ Kâtibî, **a.g.e.**, (neşredenin girişi) s. 16.

⁹⁰ Hüseyin Çaldak, “Necmeddin Ali bin Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, Hayatı, Eserleri ve *Şemsiyye*'si”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 3, 1999, s. 505-506.

⁹¹ Kâtibî, **a.g.e.**, (neşredenin girişi) s. 28.

1.3. Medrese Müfredâtındaki Eserler

Medreselerde, bilhassa Osmanlı medreselerinde îsâgûcî kitaplarına gösterilen ilgiyi anlamak maksadıyla medreselerdeki mantık eğitime ve okutulan mantık kitaplarına değinmek yararlı olacaktır.

İslâm tarihinin en dikkat çeken eğitim kurumları olan medreseler başlangıçta Türk-İslâm kültür ortamında ortaya çıkmasına rağmen zamanla her tarafa yayılmış ve eğitimin farklı kademelerini temsil etmiştir.⁹² İslâm dünyasının yanı sıra Osmanlı’da da eğitim-öğretimin temelini medreseler oluşturmuştur. Ancak Osmanlılar döneminde medreseler gerek fizikî şartları gerek programı ve temsil ettikleri zihniyetle ilgili önemli gelişmeler göstermiştir. Bilhassa Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethiyle başlayan süreç medreseler ve ilim hayatı için önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir.⁹³

İlk dönem Osmanlı medreseleri mevcut geleneğin, Selçuklu devri medreselerinin bir uzantısı şeklindeydi. Dolayısıyla bu medreselerde okutulan dersler muhtevalarını koruyarak Osmanlı döneminin ilk medreselerinde varlık göstermişlerdir.⁹⁴ Medreselerin ilk dönemlerinde okutulan dersler tefsir, hadis, fıkıh gibi naklî ilimlerdi. Sonradan naklî ilimlerin yanında aklî ilimler de müfredata dahil edilmiştir. Aklî ilimler müşahede ve mantıkî muhakemeye dayanan mantık, kelâm, belâgat, lügat, nahiv, matematik, felsefe gibi ilimlerdir. Diğer bir tasnife göre de asıl olan hadis, fıkıh gibi makasîd ilimleriyle sarf, nahiv, mantık gibi ilimler vesâil ilimler olarak ön plana çıkmaktadır.⁹⁵ Böylece Osmanlı medreselerinde eğitim gören birinin asıl gayesi iyi Arapça öğrenmek olarak ortaya çıkmış dolayısıyla var olan ilmî birikimi anlayıp tatbik etmek temel hedefleri olmuştur. Bu suretle daha önce yazılan

⁹² Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVII, sayı 1, 2008, s. 26.

⁹³ Mehmet İpşirli, “Medrese”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXVIII, 2003, s. 327.

⁹⁴ Hasan Akgündüz, **Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş**, Ulusal Yayınları, İstanbul, 1997, s. 253.

⁹⁵ Mustafa Bilge, **İlk Osmanlı Medreseleri**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1984, s. 41-42.

eserlere çok sayıda şerh, hâşiye ve tâlik yazılmış, metotta büyük değişiklikler yapılmamış ve klâsik müelliflerin çizgisinin dışına çıkılmamıştır.⁹⁶

XV. ve XVI. yüzyıllar Osmanlı medreselerinin en parlak dönemi olarak öne çıkmıştır. Bilhassa Fatih Sultan Mehmet tarafından kurulan, 1470 senesinde inşası tamamlanan Sahn-ı Semân medreseleri ile Osmanlı medreseleri en parlak devrini yaşamıştır.⁹⁷ Sahn-ı Semân medreseleri ile medreseler derece bakımından sıralanmış ve okutulacak kitapların seviyeleri belirlenmiştir. XV. yüzyılda ilân edilen bir kanun ile Osmanlı medreseleri en alt kademedен başlamak üzere Hâşiye-i Tecrid medreseleri, miftah medreseleri, kırklı medreseler, hâriç elli medreseleri, dâhil elli medreseleri ve nihayet Sahn-ı Semân medreseleri olmak üzere derecelendirilmiş, talebeler bu medreselerdeki müderrislerden medrese sırasını takip etmek suretiyle ders görmüşlerdir.⁹⁸ Medreselerde dersler müderrisin seçtiği kitabın veya kitapların okunması suretiyle yapılmış daha alt dereceler için muhtasar kitaplar, üst dereceler için mufassal kitaplar okutulmuştur. Müellifi bilinmemekle beraber Osmanlı medreselerinin müfredatı hakkında Fransız hükümetinin talebi doğrultusunda kaleme alınan bir eser olan *Kevâkib-i Seb'â*'da (telif 1728-1741) da medreselerde kitap geçme usulünün olduğu, her ders için başlangıç (iktisâr), orta (iktisad) ve ileri (istiskâ) seviyelerde en az üç kitap okunduğu belirtilmiştir.⁹⁹

Mantık ilmi nahiv, kelim, belâgat ilimlerine benzer şekilde ulûm-i âliyye'den (alet ilimleri) addedilmiş, ulûm-i âliye'yi (yüksek ilimler) edinmek için vasıta kabul edilmiştir. İbn Sînâ çizgisindeki eserlerin kendileri, şerh ve hâşiyeleri okunmak suretiyle mantık eğitimi medrese müfredatlarında son döneme kadar yerini almıştır. Medreselerde derece bakımından en aşağı olan medreselerden Sahn-ı Semân'a kadar olan en yüksek derecede sırasıyla Ebherî'nin *İsâgûcî*'si, Katibî'nin *Şemsiyye*'si ve Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö.1283) *Metâli'u'l-Envâr* isimli eseri okutulmuştur.

⁹⁶ Ramazan Şeşen, "Osmanlılar Devrinde İlimler ve Osmanlı Medreselerinde Okutulan Kitaplar", **Abdülkadir Özcan'a Armağan: Tarihin Peşinde Bir Ömür**, s. 561-570, ed. Hayrunnisa Alan v.d., Kronik Kitap, İstanbul, 2018, s. 562.

⁹⁷ Cahid Baltacı, **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilât, Tarih**, İrfan Matbaası, İstanbul, 1976, s. 19.

⁹⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, s. 39.

⁹⁹ İpşirli, "Medrese", s. 329.

Osmanlı medreselerinde farklı ilim alanlarında okutulan ve medrese müfredatlarında yaygın olarak kullanılan eserlerle ilgili nazım ve nesir türünde müteaddid eserler kaleme alınmıştır.

Medreselerde okutulan dersleri ve kitapların derece bakımından sıralanmasını Taşköprülü-zâde Ahmed Efendi'nin (ö.1561) otobiyografisinde tafsilâtlı olarak bulmak mümkündür. Taşköprülü-zâde ilk eğitimden sonra medrese eğitimine başlamış, mantıktan olmak üzere Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sini, Hüsâmeddin Kâtî'nin *Îsâgûcî* şerhini ve Kâtibî'nin *Şemsiyye*'si üzerine yazılan bir şerhi okumuştur.¹⁰⁰ Öte yandan genel çerçeve böyle olmakla birlikte müderrislerin ihtisaslarına ve kişisel kanaatlerine göre okutulan kitapların yahut kitapların sıralamasının değiştiği de bilinmektedir. Bu bağlamda mesela *Şerh-i Metâli*, *Şerh-i Şemsiyye* ve diğer mantık kitapları da okutulmaktaydı ki bu tamamen müderrisin ihtiyarına kalmıştı.¹⁰¹

Yine Osmanlı medreseleriyle ilgili yazma bir eser olarak günümüze ulaşan ancak müellifi bilinmeyen nazım türünde bir eser olan *Manzûme fî Tertîb 'il-Kütüb fî'l-Ulûm*'da da medreselerin müfredatındaki mantık kitaplarıyla ilgili olarak şu dizeler bulunmaktadır:

.....

Mantıkı çoğ olur kîl ile kâli

Husâm Kâtî yazar cümle eşkâli

Kutbuddîn'de bulmak için akvâli

Seyyid hâşiyesi'n bulsan olmaz mı?¹⁰²

¹⁰⁰ Uzunçarşılı, **a.g.e.**, s. 40.

¹⁰¹ Uzunçarşılı, **a.g.e.**, s. 43.

¹⁰² Şükran Fazlıoğlu, "Manzûme fî Tertîb el-Kutub fî el-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları", **Değerler Eğitimi Dergisi**, sayı 1, 2003, s. 99. (zikredilen eserler: Hüsâm Kâtî'nin *Îsâgûcî* şerhi, Kutbuddîn el-Tahtânî'nin *Şemsiyye* için kaleme aldığı şerh, Kutbuddîn el-Râzî'nin *Şemsiyye* üzerine yazdığı şerh için Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin kaleme aldığı hâşiyedir.)

Medrese müfredatlarına dair kaleme alınan bir diğer önemli eser de Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö.1780) *Tertîb-i Ulûm* isimli manzum eseridir. Mezkur eserde mantık ilmi sahasında okutulan eserler, şerh ve hâşiyeleri şöylece sıralanmıştır:

‘İlm-i hikemden bil mantık akdem

Îsâgocî bul hıfz it mukaddem

Andan Hüsâm Kâtî görürsin

Anunla Muhyiddin’de yörürsin

Oku Fenârî, Kul Ahmed işit

Bil Velediyye âdâb ile git

Şemsiyye oku hem Kutb-i mantık

Dâvud u Seyyid bil ol müdekkik

Tehzîb’i hıfz it oku Celâl’i

Mîr ile bulsun mantık kemâli

Mantıkla oku Tecvîd-i manzûm

Bil Şâtıbî hem Bur’iyye ma‘lûm

Şerh-i Halebî bul bil mesâil

Oku Vikâye ol ana mâil¹⁰³

.....

Medreselerde mantık ilmine dair okutulup öne çıkan eserler ve müellifleri şu şekildedir: *er-Risâletü’ş-Şemsiyye fî Kavaidi’l-Mantıkıyye*: Kâtibî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*:

¹⁰³ Şükran Fazlıoğlu, “Ta’lim ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Medrese Ders Müfredatı”, *Divân İlmi Araştırmalar*, sayı 18, 2005\1, s. 126-127.

Sadeddin Taftazani, *Şerh-i Şemsiyye*: Molla Fenârî, *Îsâgûcî*: Ebherî, *Mir Îsâgûcî*: Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerh-i Îsâgûcî*: Molla Fenârî, *Kavl-i Ahmed*: Kul Ahmed, *Tehzibü'l Mantık*: Sadeddin Taftazani, *er-Risâletü'l- Kübra* : Seyyid Şerif Cürcanî, *Metaliu'-Envar*: Siracüddin Urmevî, *Levamiu'l-Esrar*: et-Tahavî, *Haşiye-i Şer'-i Metali*: Seyyid Şerif Cürcanî, *Uveysetü'l-Mantık fi İhtiyar-ı Uli'l-Ebsar*: Molla Fenârî, *Kitabu'ş-Şifâ*: İbn Sînâ.¹⁰⁴ Ancak bu eserlerden Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si ve esere Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî ve Molla Fenârî tarafından yapılan şerhler nispeten daha fazla ilgiye nâil olmuşlardır. Yine bu şerhlere de müteaddid hâşiyeler kaleme alınmıştır.¹⁰⁵

Bu suretle medreselerdeki müfredat için mantık ilminin vazgeçilmez bir konumda olduğu, naklî ilimleri kesbetmenin yolunun temelde mantık ilmi olmak üzere alet ilimlerinden geçtiği açıkça görülmektedir. Dolayısıyla kademeli olmak üzere, okutulan mantık kitaplarının ortak özellikleri de mantığa giriş yahut îsâgûcî lafzı altında toplanmış olmalarıdır. Îsâgûcî kitaplarının İslam ilim dünyası için vazgeçilmez kaynaklardan oluşu böyle bir tarihsel serüvenin neticesi olarak ortaya çıkmaktadır.

¹⁰⁴ Akgündüz, **a.g.e**, s. 398.

¹⁰⁵ Uzunçarşılı, **a.g.e**, s. 31.

İKİNCİ BÖLÜM:

OSMANLI'DA TANZİMAT DÖNEMİ SONRASI MANTIK ÇALIŞMALARI

2.1. OSMANLI'DAKİ MANTIĞA GENEL BİR BAKIŞ

Muhtelif uygarlık ve kültürlerin eliyle şekillenip İslâm dünyasına intikal eden ortak miras tabîi olarak Osmanlı dünyasındaki ilmî hâsılasının da muhtevasını oluşturmuştur. Dolayısıyla Osmanlı dünyasında farklı sahalarda olduğu gibi mantık ilminin şekillenmesinde de bahis konusu bu ortak mirasın etkileri hayli öne çıkmıştır. Zira, yukarıda da görüldüğü üzere, medreselerde okutulan mantık derslerinin ve mantık kitaplarının muhtevalarına dair ufak bir inceleme bu görüşü destekler nitelikte bir görünüm arz etmektedir. Bu suretle Osmanlı dünyasındaki mantık ilmine dair araştırma yapmanın İslâm dünyasındaki bu kadim ilme Osmanlı kültür dünyasından bakmak anlamına geldiği ilk elden söylenebilir.¹⁰⁶ Daha vazîh söylemek gerekirse Osmanlı dünyası mantık çalışmaları İslâm mantık çalışmalarının bir alt kümesini oluşturmuştur. Bu önermeyi Osmanlı'da uzun bir dönem boyunca hatta son zamanlara kadar mantık eğitimi çizgisinin Fârâbî-İbn Sînâ hattı üzerinden ilerlemesiyle temellendirmek mümkündür. Genel olarak İslâm mantığının, daha küçük ölçekte ise Osmanlı'daki hâkim mantık anlayışının en belirgin karakteri “Aristoteles’in mantık anlayışına dayalı, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine bağlı mantık anlayışı”dır.¹⁰⁷ Ancak genel durum böyle olmakla birlikte, hâkim anlayış kısmen de olsa farklı bir yöne doğru eğilim göstermiş, Batı ile temasların resmî olarak ortaya çıkmaya başladığı ilk dönemler genel olarak Osmanlı'nın tefekkür dünyasında, bu neticeye bağlı olarak da mantık anlayışlarında bir takım değişiklikleri beraberinde getirmiştir.

¹⁰⁶ Abdulkuddüs Bingöl, “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi”, **Felsefe Dünyası**, sayı 29, 1999\ 1, s. 12.

¹⁰⁷ A.e., s. 15.

2.2. TANZİMAT DÖNEMİ SONRASI MANTIK

Osmanlı dünyasında muharrik unsurlarını siyasî ve politik kaygıların belirlediği ve Batı tesirinin etki alanını genişletmesine imkân tanıyan Tanzimat reformu, aynı zamanda yaşanan zihinsel dönüşümün kırılma noktasına da işaret etmiştir. Bu cümleden olmak üzere Osmanlı tefekkür dünyasında Batı fikirlerinin tanınması veyahut kabul görmesi uygun bir zemin bulabilmiştir. Ancak bu siyasî ve iktisadî olaylar neticesinde gerçekleştirilen yenilik hareketleri farklı medeniyet anlayışının kabulünü ve “uğruna mücadele edilmiş değerlerden de vazgeçiş” göstermektedir.¹⁰⁸ Böyle olmakla birlikte değer dünyalarının farklı zemin üzerine inşa edilmiş olmasının yarattığı yerel-yeni arasındaki ikilik zihinlerde belli bir uzlaşma ortamı bulamamıştır. Tanzimat, temelini İslâmî unsurların meydana getirdiği bir sistemi Batı anlayışına göre düzenlerken aynı zamanda yaşanan değişiklikleri, anlaşmazlıkları da belgeler nitelik taşımıştır.¹⁰⁹ Bu sebeple Ülken, Türk toplumunun en sıkıntılı probleminin kaynağını iki farklı dünyanın bir senteze ulaşamadığı fikrinde bulmuştur.¹¹⁰ Batı’dan alınan yeni fikirlerin müesseseseleşmiş olanlarla karşı karşıya gelmesinin zihinlerde yarattığı sancılı ortam, bunun bir uzantısı olarak, tesis edilen yeni kurumlara da sirâyet etmiştir. İlk amaç Avrupa ordularıyla baş edebilecek bir ordu sistemi kurmak olduğundan ıslah programlarına buradan başlanmış, bunun ilk adımı olarak da Tanzimat’tan hemen önce açılan mühendishanelerin müfredatları düzenlenmiştir. Bu sebeple Batı’daki matematik başta olmak pozitif bilimler ithal edilmeye başlanmıştır.¹¹¹ Ancak bu durum kurumlar arasında ortaya çıkacak anlaşmazlıkların temelini atmış, medreseler de bu durumdan nasibini almıştır. O dönem eğitimde bir mecburiyet hâline gelen medrese-

¹⁰⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 64.

¹⁰⁹ Osman Kafadar, **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 91.

¹¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 46.

¹¹¹ Ekmeleddin İhsanoğlu, Tanzimat öncesinde Osmanlı’nın Batı bilim ve teknolojisinden beklentisinin pratik ihtiyaçların karşılanması esasına dayandığını belirtmektedir. Bu zihniyetin Tanzimat sürecinde de devam ettiği rahatlıkla görülebilmektedir. bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Modern Bilimlerin Türkiye’ye Girişi”, **Osmanlılar ve Bilim**, s. 229- 284, Nesil Yayınları, İstanbul, 2003, s. 284.

mektepe ikiliği zihinlerde var olan gelenekçi-modern çatışmasını yansıtmak suretiyle âdeta bir sembol olmuştur.¹¹² Bir taraftan pozitif bilimler gündeme getirilirken diğer taraftan “medrese uleması eski ilimlere dair telif ve tercümelerine devam etmiştir”.¹¹³ İslah fikri doğrultusunda yeni açılan kurumlar da hâli hazırda var olan medrese gibi kurumlar da devlet eliyle şekillenmiş olduğundan ilk bakışta bile bu “eğitim reformunun” bir sistem dahilinde gündeme getirilmediği fikrini uyandırmaktadır. Medrese dışında yeni açılan eğitim kurumlarının da beklenen ivmeyi kazanamamış olması, derslerine medrese hocalarıyla devam etmeleri gibi durumlar da bunu destekler niteliktedir. Dolayısıyla geleneksel sistemin kendini yenileyemediği, yeni arayışların ise henüz sistemden uzak, ihtiyaçlara tam olarak cevap veremediği bir tablo ortaya çıkmıştır.¹¹⁴ Ancak Tanzimat tüm bu ikilik yaratan durumlara rağmen Batıcılık ve İslâmcılık arasında sıkışmanın bir neticesi olarak, “medrese dışına çıkamamış olan İslâmî ilimleri Türkçeleştirmek ve yaygınlaştırması hasebiyle de Avrupacılık kadar İslâmcılığın da güçlenmesine hizmet etmiştir”.¹¹⁵ Zira medreseyle sınırlı kalan dinî bilgiler Türkçe yazılan eserler sayesinde halka yayılmış, dolayısıyla dinî ilimler medrese dışına çıkabilmiştir. Böylelikle Batılılaşma motivasyonuyla başlayan Tanzimat, “medrese ilimlerinin yeni eğitim kurumlarına dahil olması ve Türkçe yayınlarla millileşmesiyle sonuçlanmıştır”.¹¹⁶ Genel olarak ilim anlayışı, daha spesifik olarak ise mantık ilmi de bu buhranlı ortamdan etkilenmiştir. Ancak bu durum mantık ilminin geleneksel olana dönme çabalarının yoğunlaşmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla eski mantığa daha yoğun bir çabayla dönmenin sebebi Batıcılık anlayışına karşı bir tepki geliştirmektir.¹¹⁷ İslâm mantık bilgisinin Türkçeleşip daha anlaşılabilir hâle gelmesinin yanı sıra Batı’dan gelen yeni fikirlerin, karşılarında sistemli bir gelenek bulmaları, Arapça metin ve şerhlerin matbaalarda daha rahat basılabilmesi bu mantığın üstün bir konuma gelmesine zemin

¹¹² İlhan Kutluer, “Batılılaşma”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. V, 1992, s. 153.

¹¹³ A.Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970, s. 193.

¹¹⁴ Kafadar, **a.g.e.**, s. 166.; Niyazi Berkes, Tanzimat dönemindeki reformların en az başarı gösterdiği alan olarak ilköğretimi göstermiştir. Bunun sebebi olarak da din alanında kalan ilköğretimin eğitimin modernleştirilmesine karşı gelmekten ziyade onunla tabiri caizse rakip hâle gelmesi olarak belirtir. Dolayısıyla Tanzimat bu alanda sadece yüzeysel değişiklikler getirmiştir. bkz. Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, ed. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 230.

¹¹⁵ Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 48.

¹¹⁶ **A.e.**, s. 80.

¹¹⁷ **A.e.**, s. 81.

hazırlamıştır.¹¹⁸ İşte Batı'nın yeni mantığı karşısında âdeta bir savunma içgüdüsüyle geleneksel mantığa rağbet etmek ve bunu yaygınlaştırmak “Türk mantık cereyanlarının temel özelliği olmuştur”.¹¹⁹ Medrese bir taraftan Batı menşeli ilimlere karşı savunma mekanizması oluştururken diğer taraftan da bu ilimlerin geleneksel ilimler üzerinde yaratacağı olumsuz etkiyi bertaraf etmek için çaba göstermiştir.¹²⁰ Ancak Tanzimat'tan sonra Batı'dan gelen ilimlerin de ön plana çıktığı ve ilim dünyası içerisinde yerel olanla birlikte yer aldığı görülmüştür. Bu anlayış mantık sahasına da yansımış, geleneksel mantığa teveccühün yanı sıra Batı'nın yeni mantığını anlamaya dair çabalar da kendini göstermeye başlamıştır. Bu suretle Tanzimat'tan sonraki mantık çalışmaları “geleneğe bağlı, Batı'daki çalışmalardan bağımsız olarak yapılanlar” ve “yeni mantık çalışmalarına yer verenler, bunların tartışmasını yapanlar” şeklinde genel bir tasnife tabi tutulmuştur.¹²¹

Mantık ilminin kemâl noktası olarak bilinen XI. yüzyıldan yaklaşık olarak XV.yüzyıla kadar çok sayıda çalışmanın kaleme alındığı, tezimizin ilk bölümünde görüldüğü üzere, bilinmektedir. Bu eserler daha çok medreselerde okutulmak üzere, pedagojik gayelerle telif edilmiş, üzerlerine şerhler ve hâşiyeler yazılmıştır. Ancak bu dönemden Tanzimat'a kadar geçen süreçte yazılan kitaplar aynı dönemde Batı'da yazılmış eserlerle mukayese edildiğinde nicelik olarak fazla olmasına rağmen Gelenbevî İsmail Efendi (ö.1791)¹²² dışında özgün eser veren isme neredeyse rastlanmamıştır.¹²³ Bunun yanı sıra XV. yüzyıldan Tanzimat'a kadar geçen dönemde yazılan mantık kitaplarında XVI. yüzyılda Batı'da baş göstermeye başlayan yeni bilim anlayışına dolayısıyla ortaya çıkan yeni mantık anlayışına dair herhangi bir iz de bulunmamıştır.¹²⁴ Ancak Tanzimat'la birlikte zihinlerde yaşanan ikilik, etkisini

¹¹⁸ Köz, a.g.e., s. 136.

¹¹⁹ A.e.

¹²⁰ Osmanlı döneminde yaşamış Süleyman Sırrı'nın *Mantık* isimli eserinde her konuyla ilgili olarak ayet ve hadislerin zikredilmesi bu çabalar için örnek teşkil edebilir. bkz. Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 81.

¹²¹ Necati Öner, **Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, Divan Kitap, Ankara, 2012, s. 30.

¹²² İslâm mantığının buhranlı dönemlerinde yaşayan Gelenbevî, döneminin en büyük mantıkçısıdır. Bilhassa *el-Burhân* isimli formel mantığa dair kaleme aldığı eser XVIII. yüzyılda bu alanda yazılmış neredeyse tek eserdir. *el-Burhân* aynı zamanda Gelenbevî'nin mantığa dair yetkinliğini kanıtlar niteliktedir. Eser üzerine çok sayıda şerh kaleme alınmıştır. bkz. Abdulkuddüs Bingöl, **Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 7.

¹²³ Bingöl, “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi”, s. 15.

¹²⁴ A.e.

mantık ilmi üzerinde de göstermiştir. Bir taraftan var olanı savunma maksatlı geleneksel mantığa dikkat çekmek, diğer taraftan o zamana kadar kitaplarda hiç yer verilmeyen Batı'nın yeni mantığına kapı aralamak dönemin genel çerçevesini yansıtmaktadır. İşte tüm bu durumlar yukarıdaki tasnife kaynak teşkil etmiştir.

İslâm ilim dünyası Batı'nın mantık anlayışıyla ancak XIX. yüzyılda, Tanzimat'tan sonra karşılaşmıştır. Ancak bu ilmî bir ihtiyaca binâen değil, dönemin Batı tarzı eğitim veren eğitim kurumlarındaki müfredatın etkisiyle ortaya çıkmıştır.¹²⁵ Buna paralel olarak bu etkilenme çok yüzeysel bir seviyede kalmıştır. Dolayısıyla ne klasik mantık anlayışının ne de yeni mantık anlayışının benimsendiği bir ortam ve gelenek oluşabilmiştir.¹²⁶ Bilhassa Tanzimat'ın ilk dönemlerinde geleneksel mantık anlayışı hâkim olmuş, bu dönemde kaleme alınan Türkçe mantık kitaplarının çıkış noktalarını İbn Sînâ-Fârâbî geleneğine bağlı Ebherî'nin *İsâgûcî'si* belirlemiştir. Bu eser üzerine şerh ve hâşiyeler yazmak suretiyle medreselerde mantık ilminin varlığı korunmaya çalışılmıştır. Necati Öner, Tanzimat'tan sonra bu geleneğe bağlı olarak neşredilen kitapları tercümeler, şerhler ve telifler olarak sınıflandırmış, tercümesi ve şerhi yapılan eserleri Ebherî'nin *İsâgûcî'si*, Ahdarî'nin *Süllem'i* ve Gelenbevî'nin *Mantık'ı* olarak zikretmiştir.¹²⁷ Teliflerde ise pratik kaygılar dikkate alınmış, eserler medreselerde okutulmak üzere kimi zaman nesir kimi zaman sual-cevap olacak şekilde pedagojik bir yaklaşımla kaleme alınmıştır. Mehmet Hilmi'nin *Türkçe Hulasatu'l Mantık'ı* (1873), Ahmed Hamdi'nin *Mantık'ı* (1876) ve *Muhtasar Mantık'ı* (1879), Kilisli Hocaşade Mehmet Tahir'in *Zübdetü'l-Muhtelilât mine't-Tasdikât'ı*¹²⁸ (1881), Ahmed Cevdet'in *Miyar-ı Sedad'ı* (1877), Sırrı'nın *Miyaru'l-Makal'i* (1885), Abdurrahman Nacim'in *Mantık Hulâsası* (1888), Mehmet Tevfik'in *Gayetü'l Beyan fî ilmi'l Mizan'ı* (1888), Mehmet Nuri'nin *İkmal-u Burhan fî Tercümanı Mizan'ı* (1890), **Ahmet Hıfzı'nın *Kısmu't-Tasavvurât min Hulasatu'l Mîzân'ı* (1891)**, Ömer Fevzi'nin *Miyaru'l-Ulûm'u* (1891), Süleyman Sırrı'nın *Mantık'ı* (1892), Ali İrfan'ın *Medhal-i Mantık'ı* (1895), Raşid'in *Mizanu'l-Makal'i*

¹²⁵ A.e., s. 19.

¹²⁶ Atademir, “Porphyrios’un İsagoci’si ve Birkaç Söz”, s. 73.

¹²⁷ Öner, **Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı**, s. 39.

¹²⁸ *Zübdetü'l-Muhtelilât mine't-Tasdikât*, kipli mantığın sadece kipli kıyas konusunu (muhtelilât) inceler. Hasırcı bu eserin sadece kipli kıyası incelemesinden ötürü mantık tarihinde bu amaçla kaleme alınan tek çalışma olduğunu belirtmiştir. bkz. Nazım Hasırcı, **Son Dönem Osmanlı’da Kipli Mantık**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013, s. 10.

(1897), Said Paşa'nın *Hulâsa-i Mantık*'ı (1897), İsmetullah'ın *Hulâsa-i İlmi Mantık*'ı (1909) bu gayelerle kaleme alınan mantık kitaplarının öne çıkanlarıdır.¹²⁹ Bu eserlerin büyük bir kısmına ise İbn Sînâ'da mükemmel hâlini alan Aristoteles mantığı kaynaklık etmiş, eserler tasavvurât ve tasdikât olarak bölümlenmiş¹³⁰ ve her birinin de mebadî ve makasîdî zikredilmek suretiyle eserler geleneğin takipçisi olmuşlardır. Bu eserler kavram incelemesiyle başlamış, mantığın tarifi, beş tümel, tarif, önerme, önerme çeşitleri, kıyas, kıyas çeşitleri, ispat şekilleriyle devam etmiştir.¹³¹ İsmi geçen bu telifler arasında XIX. yüzyılın en önemli ilim ve devlet adamlarından olan Ahmet Cevdet'in (ö.1895) yazdığı *Miyâr-ı Sedâd* ilgi uyandıranların en başında gelmiştir. Müellifin, oğlu Ali Sedâd'a ithafen telif ettiği eser, geleneksel mantık anlayışına sadık kalınarak kaleme alınmış "ilk Türkçe mantık kitabı" olması hasebiyle diğer telifler arasında öne çıkmıştır.¹³² Eserin klasik mantık alanında yazılmış en iyi ve en güzel kitap olduğu yönünde ittifak bulunmaktadır.¹³³ Aynı zamanda o, Batılılaşma fikrine karşı cephe alıp, yerel kaynaklara dönmek, bu hususta da kadim kaynakları tercüme etmek ve onları esas alarak yeni telif yapmak gerektiği fikrine sahip zihniyetin ortaya koyduğu bir eserdir.¹³⁴ Eserin içeriği kısaca şu şekildedir:

Miyâr-ı Sedâd mukaddime ile başlamış, makâle-i ûlâ (tasavvurât) ve makâle-i sâniye (tasdikât) olmak üzere iki ana kısma ayrılmıştır. Tasavvurât, mebadî olmak itibariyle beş küllî (külliyyât-ı hams) ve makâsîd olmak itibariyle târif (kavl-i şârih), tasdikât da benzer olarak önerme ve kıyas şeklinde iki bölümde incelenmiştir. Eser plân itibariyle geleneksel anlayışı takip etmenin yanında, onu diğer mantık

¹²⁹ Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 40 (Vurgu bize aittir); Ancak son dönem müellifleri içinde Kilisli Hocaşâde Abdullah Enverî Efendi'nin müstesna olduğu, onun bilhassa *Usûl-i Cedîde Zübdesi* isimli mantık eserinde klasikleşmiş örneklerin dışına çıktığı ve dili kullanma noktasında özgün olduğu düşünülmektedir. bkz. Mehmet Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sad. Naim Şahin, sayı 17, 2005, s. 352; Abdullah Enverî, *Usûl-i Cedîde Zübdesi*, ed. İbrahim Çapak, Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016, (editörün girişi) s. 17.

¹³⁰ Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 40.

¹³¹ A.e.

¹³² Ali Durusoy, "Miyâr-ı Sedâd", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXX, 2005, s. 201; *Miyâr-ı Sedâd*'ın genel olarak Ebherî'nin *İsâgûcî*'sinin plânını takip ettiği yönündeki anlayışa itiraz edilmiş, eserin Gazzâlî sonrası mantıkçıların takipçisi olduğu söylenmiştir. bkz. A.e. s. 202.

¹³³ Necatî Öner, "Cevdet Paşa'nın Mantık Anlayışı", *Vefatının 100. Yılına Armağan*, s. 111-115, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 112; Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", s. 18.

¹³⁴ Ali Durusoy, "Miyâr-ı Sedâd", s. 202.

kitaplarından farklı kılacak görüşleri ortaya koymas ı bağlam ında önemlidir. Necati Öner *Miyâr-ı Sedâd*' ın özgün oldu ğu noktaları belirlemiş, öncelikle ispat ın dayand ığı önerme çeşitlerinden olan bedîhiyyât (apaçıklık) bahsini ele almıştır.¹³⁵ Daha önce kaleme alınan mantık kitaplarında evveliyyât, fitrîyyat, müşâhedât, mücerrebat, hadsiyât, mütevâtirât şeklinde alt ı kısımdan oluş an bedîhiyyât, Ahmet Cevdet'e göre bedîhiyyât- ı akliyye ve bedîhiyyât- ı hâriciyye olmak üzere iki kısımdır.¹³⁶ O, bedîhiyyât- ı akliyye'yi şöyle tanımlar "akl onların hükm ve tasdîkinde hârice danışmaz ve havâs ın i'ânesine ya'nî müşâhede ve tecrübe gibi bir vâs ıt a- i hissiyyeye muhtâc olmaz".¹³⁷ Böylece evveliyyât ve fitrîyyât' ı bedîhiyyât- ı akliyye'ye dahil etmiştir. Yine bedîhiyyât- ı hâriciyye'yi ise "vâs ıt a- i hissi ile hükm olunan bedîhiyyât olup, bunlara dahî bedîhiyyât- ı hâriciyye diyelim"¹³⁸ diyerek müşâhedât ve tevâtürü bundan saymıştır. Aklî apaçıklık zorunluyken dış apaçıklıkta herhangi bir zorunluluk bulunmaz. Bu tasnifin derinlemesine tahlilinden sonra Öner, kökenleri Leibniz'de bulunan akıl doğrusu ve olgu doğrusu ayırım ına Ahmet Cevdet'in de dikkat çekmiş olduğunu belirtmiş, dolayısıyla onun tabiat bilimlerindeki kanunların zorunluluk taşımad ığı fikrine sahip olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹ Hatta Ahmet Cevdet'in İslâm ve Osmanlı hukukuna dair olan meşhur eseri *Mecelle-i Ahkâm- ı Adliyye*'deki ifadelerin kullanımının, açık ve seçikliğinin kaynağını onun bu büyük mantıkçılığ ında aramanın uygun oldu ğu düşünölmüştür.¹⁴⁰

Netice olarak söylenebilir ki Tanzimat'la birlikte başlayan geleneksel mantığa yoğunlaşma çabaları nicelik olarak olumlu sonuçlar doğurmuş olmasına rağmen muhtevaya dair büyük çapta bir özgünlük ortaya koyma anlam ında eksik kalmıştır. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse bu eserlerin ortak noktaları, İbn Sînâ eliyle yetkin formuna ulaş an Aristoteles mantığının, geleneksel mantık kitaplarında yazılmış hâlinin Türkçe olarak yeniden ifade edilmesidir.¹⁴¹ Yine bu teliflerin gayeleri de zihinleri Batı'dan gelen yeni fikirlere göre düzenlemek değil, bilakis bu

¹³⁵ Öner, "Cevdet Paşa'nın Mantık Anlayışı", s. 112.

¹³⁶ Öner, bu ikili tasnifin İsmail Hakkı İzmirli'nin (ö. 1946) *Miyârü'l- Ulûm* isimli eserinde de olduğunu ancak telif tarihi itibarıyla Cevdet'in İsmail Hakkı'ya öncülük yapmış olabileceğini düşünmüştür. bkz. Öner, **Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, s. 78.

¹³⁷ Ahmed Cevdet Paşa, "Miyâr- ı Sedâd", **Mantık Metinleri 2**, s. 13-108, ed. Kudret Büyükoçşkun, İşaret Yayınları, İstanbul, 1998, s. 95.

¹³⁸ A.e.

¹³⁹ Öner, "Cevdet Paşa'nın Mantık Anlayışı", s. 113.

¹⁴⁰ A.e., s. 115.

¹⁴¹ Öner, **Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, s. 81.

yeni fikirlerin kelâm ve fıkıh üzerinde bırakabilecekleri olumsuz etkiye engel olmaktır.¹⁴² Ancak bu durum onların ilmî önemi hâiz olmasına hâlel getirmez. Zira geleneksel bir sistemi başka dil formuyla anlatmak kendi dönemi için oldukça kıymetli bir ilmî çabadır.

Geleneksel mantığa olan ilginin XIX. yüzyıl itibarıyla yüzünü artık Batı'daki yeni mantığa doğru çevirdiği bilinmektedir. Öner, bu yoldaki çabaları “eskiyle yeninin uzlaştırılması” olarak nitelemiş ve bunun ilk örneğinin İtalyan mantıkçı Gallupi'den tercüme edilen *Miftahu'l Fünûn* (1860)¹⁴³ olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁴ Batı dillerinden Türkçe'ye çevrilen “tercüme-telif-uyarlama ilk modern mantık kitabı”¹⁴⁵ olan eserin sadece kuru bir tercüme olmadığı, mütercimın mantık anlayışı doğrultusunda esere müdahalelerle katkı sağladığı dolayısıyla onun telif-tercüme “yeni” bir eser olduğu yönünde fikir birliği vardır.¹⁴⁶ *Miftahu'l Fünun*'un düşünce dünyamıza tanıttığı yenilik, kitabın kaleme alınma yöntemi ve sonuna eklenen “metot” bahsidir. Zira tasavvurât ve tasdikât şeklindeki tasnifin kaynak teşkil ettiği, sentezci geleneksel mantık kitaplarından farklı olarak onda tahlil yöntemi kullanılmış, düşüncenin temel yasası olarak kıyas öncelenmiş ve bu suretle kitaba kıyas konusunun izahıyla başlanmıştır.¹⁴⁷ Metot bahsinin yer aldığı lâhikada ise tabii ilimlerin, ilm-i ruh ve tarihin gözlem, deney (tecrübe), sınıflama ve analogiyi kullandığı söylenirken riyazî ilimlerin aksiyomlar vasıtasıyla kıyas metodundan sonuca ulaştıkları ifade edilmiştir.¹⁴⁸ Yöntem olarak klâsik usulden farklı bir yol takip edilmiş olmasına rağmen eserin ana kemiğini yine Aristoteles mantığı

¹⁴² Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 81.

¹⁴³ Pasquale Gallupi'nin eserinin orijinal ismi *Lezioni di Logica e Metafisica*'dır. Eserin Türkçe çevirisinin mütercimi konusunda ise muhtelif görüşler vardır. Aynî, mütercimın Çamiç Ohanes Efendi isminde bir Ermeni olduğunu iddia etmekle yetinmiş, Öner ise Aynî'nin iddiasının kaynağını açıklamadığını ve kendisinin de eserin ikinci baskını gördüğünü ancak mütercim isminin geçtiği herhangi bir kayda rastlamadığını belirtmiştir. Bu sebeple Öner, eseri tercüme eden kişiden bahsederken yalnızca “mütercim” ibaresini kullanmıştır. Ancak bu konuyla ilgili bir makale kaleme alan Mermutlu, bu iki görüşü de eserin başına dönemin önde gelen isimlerinin yazdıkları takrizlerden yola çıkarak eleştirmiştir. O, bilhassa Arapça kaleme alınan takrizlerde mütercimın isminin defaatle İoannes (Ohanes) olarak zikredildiğini ve bu konuda herhangi bir şüpheye yer olmadığını ifade etmiştir. karşı. Aynî, **a.g.e.**, s. 352; Öner, **a.g.e.**, s. 87; Bedri Mermutlu, “Miftahü'l Fünun'un Mütercimi Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 4, 2003, s. 60.

¹⁴⁴ Öner, **Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, s. 87.

¹⁴⁵ İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 24.

¹⁴⁶ Köz, **a.g.e.**, s. 145; Mermutlu, **a.g.e.**, s. 54.

¹⁴⁷ Öner, **Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, s. 89.

¹⁴⁸ **A.e.**, s. 91.

oluşturmuş ancak mütercimın kaleme aldığı lâhika ilimlerde takip edilen metotları konu edinmesinden ötürü eser, kendinden öncekilere nazaran farklı bir konumda bulunmuştur. *Miftahu'l Fünun*'un düşünce dünyasına metot meselesini tanıtmasıyla mantık kitaplarının yazımı hususunda artık farklı bir çerçeve çizilmeye başlanmıştır. Bu suretle geleneksel mantığı ayakta tutma çabalarının deyim yerindeyse kısır kaldığı bir dönemde Tanzimat'ın doğal bir sonucu olarak kendini gösteren yüzünü Batı'ya çevirme, en azından olup bitenden haberdâr olma anlamında ciddi uyanış ilk defa Ahmet Cevdet'in oğlu Ali Sedâd'ın çabalarıyla mümkün olabilmekmiştir. Bu anlamda Ahmet Cevdet'in mantık tarihine en büyük katkısı belki de Ali Sedâd'ı (ö.1900) yetiştirmesidir.

2.2.1. Geleneksel Mantığın İlk Dönüşümleri: Ali Sedâd ve *Mîzânu'l-Ukûl*

Ali Sedâd, “Batı’dan gelen fikirlerle gelenekselin bir arada olduğu atmosferde bulunmuş, bu yeni fikirlerin oluşturduğu yüksek basınç gelenekseli sıkıştırırken ortaya fırtınalı bir düşünce atmosferi çıkmıştır”.¹⁴⁹ Böyle çalkantılı bir süreçte eserlerini kaleme alan müellif, Tanzimat’tan sonra Batılılaşma faaliyetleri doğrultusunda, mantık ilmi özelinde, ilk adımı atmış ve öncü isim olmuştur.¹⁵⁰ Mantığa dair *Mîzânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* (1885) ve *Lisânü'l-Mîzân* (1889) adlı eserleri bulunan Sedâd'ın *Mîzânu'l Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*'ü Batı'daki metot meselesi ve yine Batı'da XX. yüzyılla birlikte ivme kazanan sembolik mantık çalışmalarına yer vermesi itibarıyla bir ilk olma özelliğine sahiptir. Metot meselesinin ilk defa *Miftahu'l Fünun* ile düşünce dünyamıza girdiği yukarıda belirtilmişti. Ancak Ali Sedâd metoda daha fazla önem vermiş, tümevarım, yüklem niceliği gibi problemleri de incelemesi suretiyle öne çıkmıştır.¹⁵¹ Müellif kitabı kaleme alma amacını şu sözlerle ifade etmiştir:

¹⁴⁹ Hasan Ayık, “Eski ve Yeni Mantığın Kavşağında Ali Sedat”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Afyon, c. IV, sayı 1, 2002, s. 199.

¹⁵⁰ Bingöl, “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi”, s. 19.

¹⁵¹ Necati Öner, “Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedat”, **AÜİFD**, Ankara, c. I- IV, 1957, s. 61.

“...el-Hâsıl bu eser vâsıtasıyla fikrimin sevk olunduğu tarafa meyl ile dekkâik-i İlmi Mantık’a çalıştım. Ve mesâlik-i muhtelifce mesâil-i Mantık’ın ne nazarla görüldüğünü taharrî eyledim. Ez-cümle bugün fûnûn ve sanâyi’in mevki’ ve merkezi olan Avrupa’da mütedâvil bulunan mantığı dahî mütâla’a ve bizim Mantık ile tatbîk ve mukâyese eyledim. Bu yolda istihsâl eylediğim ma’lûmâtı mi’yâra çektim. Hâlisü’l-‘ıyâr olanlarını temyîze gayret eyledim.”¹⁵²

Ali Sedâd’ın ifadelerinin de gösterdiği üzere o, bu eserde sadece Batı’nın mantığını tanıtmaya yoluna gitmemiş, kendi mantık anlayışı doğrultusunda yeni olanla “bizim mantık” dediği geleneksel mantık arasında kıyaslama yapmak suretiyle âdeta terkip yapmıştır.

Eseri kendi alanında özel bir konuma taşıyan metot meselesi hususunda ise babası Ahmet Cevdet’in şu sözleri hayli dikkat çekicidir:

“...Bu yolda Avrupa mantıkçılarının istihsâl ettikleri fevâ’idden en ziyâde şâyân-ı takdir ve tahsîn olan, usûl bahsini İlmi Mantık’a ilâve etmeleridir. Ve usûl eğer ki kudemâ-yı hükemânın âsârında müteferrikan var ise de her ilmin usûlünü Fenn-i Mantık’a tatbîk ile zabt u tedvîn etmemişler idi. Avrupa mantıkçıları ise bu tatbîkâtı icrâ ile her ilmin usûlünü zabt u tedvîn eylemişlerdir.”¹⁵³

Bu ve devamındaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Ahmet Cevdet, Avrupa’da revaçta olan metot meselesine yabancı değildir. Aksine metodun zaten fukaha arasında kullanımından Usûl-ı Fıkıh ilminin ortaya çıktığını, yine İlmi Usûl-i Hadîs’in de hâlihazırda zaten bir metot üzere olduğunu ifade etmiş, Avrupa’nın bu meselede ortaya koyduğu özgünlüğün ise her bir ilim dalının metodunu mantığa dahil etmelerinden ileri geldiğini söylemiştir.¹⁵⁴

¹⁵² Ali Sedâd, **Mizânu’l-Ukûl: Mantık ve Metodoloji**, ed. İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, Metin Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 98 ve 100.

¹⁵³ **Ae.**, s. 110.

¹⁵⁴ **Ae.**, s. 110.

Mizânu'l-Ukûl, giriş kısmına dönemin önde gelen isimlerinin yazdıkları takrizler dışında üç mukaddime, dört kitap ve bir lâhika olacak şekilde kaleme alınmıştır. Mukaddime-i ûlâ'da (Ma'lûmât-ı Târîhiyye) Ali Sedâd mantığın tarihsel seyrini anlatmakta, Sokrates ve Platon'un da aralarında bulunduğu kudemânın da mantıktan bahsetmiş olmasına rağmen bu sahanın Aristoteles ve onun *Organon*'u ile birlikte sistematize edildiği yönündeki genel kanıyı "el-Hâsıl Mu'allim-i Evvel Aristoteles, *Organon*'u kütüb-i müte'addide üzere te'lif ile bunda cemî-i kavâ'id-i Mantık'ı cem' eyledi" diyerek yinelemektedir.¹⁵⁵ Mantığın Arapça'ya aktarılmasıyla birlikte Kindî ve Fârâbî'nin bu yolda hizmet ettiklerini ancak İbn Sînâ'nın çabalarıyla Aristoteles mantığının mükemmel bir hâle geldiğini ifade etmiş,¹⁵⁶ devamında mantık tarihinin herkesçe malum olan İslâm dünyasındaki tarihsel seyrini anlatmıştır. Mukaddime-i sâniye'de (Mantığın Ta'rîf ve Tesmiyesi) mantığın tarifini yapmış, her ilmin mevzusu, gayesi, bir de "...mevzû'un ahvâl-i zâtiyyesine vukûf için ittihâz olunan turuku mübeyyin olan kavâ'idden ibârettir"¹⁵⁷ diyerek tarif ettiği usûlü (metodu) olduğunu ifade etmiştir. İlmin mevzusu ve gayesi bahsinde geleneksel anlayışa bağlı kalan müellif mantığın mevzusunun malumât, gayesinin ise fikirdeki doğru ve yanlış birbirinden ayırmak olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla da mantığı İbn Sînâ'cı yaklaşımla "bir âlet-i kânûniyyedir ki ona mürâ'ât ile zihin fikirde hatâdan mahfûz olur..."¹⁵⁸ şeklinde tarif etmiştir. Bu tarif mantığın gayesi esas alınarak yapılmış bir tariftir. Yine Ali Sedâd mukaddime-i ûlâ'da mantık hakkında "...ma'lûmâtтан mechûlâta tevassule hizmet eyler..."¹⁵⁹ diyerek bu defa konusuna göre bir tarif yapmıştır. Ali Sedâd'ın her iki haysiyetten yaptığı tanımlar mantığın bilgiyle alakalı olduğunu ortaya koymuş, bu suretle mantığın temellendirilmesi için bilginin temellendirilmesi gerekmiştir.¹⁶⁰ İşte o mukaddime-i sâlise'de (Mantık'ın Sübût ve Sıhhati) "Hakâik-i eşyâ sâbit midir, ya'nî vücûd-ı hâricî var mıdır ve var ise ona ilim mütehakkık olur mu ya'ni bilinebilir mi?"¹⁶¹ diyerek mantığın temeline metafizik bir meseleyi yerleştirmiştir. Bu meyanda o, "Lâ-edriyye'yi" (septikler) eleştirdiği kadar onların karşısında bulunan, şüpheyi bir

¹⁵⁵ A.e., s. 118.

¹⁵⁶ A.e., s. 118.

¹⁵⁷ A.e., s. 136.

¹⁵⁸ A.e., s. 138.

¹⁵⁹ A.e., s. 124.

¹⁶⁰ Öner, "Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad", s. 62.

¹⁶¹ Sedâd, a.g.e., s. 144.

kenara bırakıp her şeyden mutlak surette emin olan zümreyi de eleştirmiş, hakikatin bu iki ucun tam ortasında olduğunu belirtmiştir.¹⁶² O, bu husustaki görüşlerini şu sözlerle ifade etmiştir:

“İnsan her şeyde şübhe ettiği hâlde bir şey olsun vardır ki onda şübhe etmek kâbil olamaz, imdî şübhe için sarf ettiği sa’y ve fikr ve nefis-i şübhe bile hep kendisinin vücûdunu isbât eder: Binâenaleyh insanın şübhe edemeyeceği şey kendi mevcûdiyyetidir.”¹⁶³

Anlaşılabacağı üzere Ali Sedâd, sınırsız şüphelerinden ötürü septiklere muhalif söylemlerde bulunarak dış dünyanın varlığını kabul etmiştir.¹⁶⁴ Ancak o, bir taraftan mantığa metafizik bir temel arama çabası içerisinde olmuş, diğer taraftan Meşşâiler’in ve kelimcilerin kategoriler bahsini metafizik mesele olarak görüp mantıktan ihraç etmelerini makul bulmuştur. Bu hususta “Hakikat-i hâlde ise o mîzân-ı akl u iz‘ân olan Mantık’ı, îzâh ve isbât olunamayan efkâr-ı Metâfizîkiyye ile tahlîl etmek câiz olamayacağından ehl-i sünnetin bu bâbda dahî isâbetleri zâhirdir”¹⁶⁵ diyerek zihnindeki eski ile yeninin uzlaştırılma çabalarını tezahür etmiştir. Yine bu meselenin kökenleri ise bir taraftan mantığı geleneksel anlayış uyarınca muhtevalı olarak düşünmesi, diğer taraftan ise Batı’nın yeni mantığının salt formlardan ibaret olduğunu öngörmesine dayanmaktadır.¹⁶⁶

Mîzânûl-Ukûl’un ilk kitabı geleneksel tasnif doğrultusunda tasavvurât bahsine ayrılmıştır. Ali Sedâd öncelikle “cüzî” ve “küllî” kavramlarının mahiyetini incelemiş, “müfredin mânâsı teşahhus ederse cüz’î, efrâd-ı kesîreye şâmil olursa küllî” olacağını ifade etmiştir.¹⁶⁷ Kavramların zihinde ve hariçte bulunmaları üzerinden bir anlatıma başvurarak yalnız zihinde bulunan kavramların mâhiyeti olduğunu, hakikatin ise ancak hariçte bulunan kavramlar için kullanılabildiğini ifade

¹⁶² A.e., s. 148.

¹⁶³ A.e., s. 152.

¹⁶⁴ Öner’e göre Ali Sedâd dış dünyanın varlığını kabul ederken Descartes’la aynı düzlemde bulunmasına rağmen sonrasında Descartes’ın takipçisi olmamıştır. Zira filozof kendi varlığı ile dış dünyanın varlığı arasındaki bağı Tanrı üzerinden kurmuştur. Ancak Öner Ali Sedâd’da bu bağın net olarak kurulamadığını, onun kendi varlığından dış dünyanın varlığına nasıl geçtiğini izah etmediğini söylemiştir. bkz. Öner, “Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad”, s. 62.

¹⁶⁵ Sedâd, a.g.e., s. 122.

¹⁶⁶ Öner, “Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad”, s. 63.

¹⁶⁷ Sedâd, a.g.e., s. 158.

etmiştir. İnsan kavramı için hem mâhiyet hem hakikatten bahsedilebildiği hâlde anka için yalnız mâhiyet kullanılmasını bu meseleyi açıklarken zikretmiştir.¹⁶⁸ Devamında bu kavramlarla alâkalı olarak hüviyet, zâtî, arazî, vehm, hayal, küllî-yi müşekkek, küllî-yi mütevâtî, müsavât, mübâyenet, umûm ve husûs-ı mutlak, umûm ve husûs min-vech'i somut örneklerle izah etmiştir. Ali Sedâd, kavramları birbirlerinden daha genel ve daha özel olmaları itibariyle sıralarken bir küllînin zâtî ya da arazî olacağını, zâtîlerin cins, nev, fasıl; arazî olanların ise hassa ve araz-ı âmm olduğunu belirtmiştir. Klâsik tasnife göre tasavvurâtın gayesi olan kavî-i şârih'i "bir mefhûmun mertebesini ta'yin ve sâirinden temyîz etmek onu ta'rif eylemek olup bunu ifâde eden kavle kâvl-i şârih denilir"¹⁶⁹ diyerek açıklamıştır. İkinci kitap tasdikât hakkındadır. Söyleyenine bu doğru yahut yanlıştır diyebildiğimiz söze önerme denir. Ali Sedâd önermenin unsurlarının mahkûmun aleyh, mahkûmun bih ve râbîta (copula) olduğunu söylemiş, fiiller üç zamana işaret ettiklerinden râbîtanın bundan bağımsız olamayacağını ifade etmiştir.¹⁷⁰ Buna misâl olarak "hava açıldı", "hava açılır", "hava açılacak" şeklinde üç olumlu önerme göstermiş, "açılmadı", "açılmıyor", "açılmayacak" ifadelerinin ise önermeyi olumsuz hükmüne dahil ettiğini belirtmiştir.¹⁷¹ Yine o, önermeyi hamliyye (yüklemli) ve şartiyye (şartlı) olarak iki kısma ayırarak şartiyyelerin hamliyyelerden oluştuğunu söylemiş¹⁷² ve devamında önerme çeşitlerini örneklerle açıklamıştır. Önergelerin nitelik (olumlu-olumsuz) ve nicelikleri (tümel-tikel) üzerinden sınıflama yaparak "mahsûrât-ı erba'a'ya" dikkat çekmiştir. Mahsûrât-ı erba'a'nın aralarındaki münasebetten ortaya çıkan durumları "iki kaziyeden birinin sâdık diğerinin kâzib olmasını bi'z-zât iktizâ edecek sûrette îcâb ve selb ile ihtilâflarına tenâkuz denilir"¹⁷³ sözleriyle çelişkiyi tanımlamış ve önergeler arasında çelişki bulunmasının şartlarını incelemiştir. Kavramsal anlamda bir örnekle "insan"ın çelişğinin "lâ-insan" olduğunu söylemiş ve çelişki konusunu farklı örneklerle izah etmiştir. Aks'i (döndürme) "bir kaziyeyi aks etmek mevzû'unu mahmûl ve mâhmulünü de mevzû' kılarak sîdk ve kizbde ol

¹⁶⁸ A.e., s. 162.

¹⁶⁹ A.e., s. 184.

¹⁷⁰ A.e., s. 200 ve 202.

¹⁷¹ A.e., s. 202.

¹⁷² A.e., s. 202.

¹⁷³ A.e., s. 208.

kaziyeye mu‘âdil olmak üzere yeniden bir başka kaziye teşkîl eylemektir”¹⁷⁴ şeklinde tarif ederek aksın aks-ı müstevî ve aks-ı nakîz olmak üzere iki türlü olduğunu da örneklerle anlatmıştır. O, tasdikât türleri altında şekk, tasdik, itikâd, itikâd-ı câzim, hayal, taklîd ve zan kavramlarını anlatmış, itikâd-ı câzim’in hakikatinin olmasıyla yakîn, aksinin ise cehl-i mürekkeb ile isimlendirileceğini belirtmiştir. Şekk, hayal ve vehim tasavvurât kâbilindeyken yakîn, cehl-i mürekkeb, taklîd ve zan tasdikâtandır.¹⁷⁵ Bu suretle önermelerin ya yakîniyye ya taklîdiyye veya zanniyye ya da cehliyye-i mürekkebe olduklarını¹⁷⁶ ifade edip her birini tek tek açıklamıştır. Yakîniyyât bedîhiyye veya nazariye olurken bedîhiyye de aklî ve haricî olarak bölümlenir. Bedîhiyyât-ı akliyye evveliyât ve fitriyyâtan müteşekkîl olup doğrulukları zorunludur. Bedîhiyyât-ı hâriciyye ise müşâhedât, mücerrebat, hadsiyât ve mütevâtîrâtan ibarettir. Yine Ali Sedâd bu bölümlemeleri de ayrıntılı olarak örneklerle anlatmıştır. Bu noktada hislere dair önemli bir anlatımda bulunarak hissin akıl ve dış dünya arasında bir muhbir olduğunu, onun kendine ait bir dili olduğunu ve insanın bu suretle “hakâyıklara” değil “ahvâllere” vâkıf olabileceğini zikretmiştir.¹⁷⁷ Meşhurât, makbulât, müsellemlât, maznûnât ve vehmiyyât’ı ise kesinlik ifade etmediklerinden zanniyyâtı oluşturan önermeler olarak göstermiş ve izah etmiştir. Delil bahsinde kıyas, istikrâ ve temsîl şeklinde üç çeşit delil olduğunu kabul etmiştir. Bunları ise şu sözlerle açıklamıştır:

“Eğer bir küllî ile bir cüz’î üzerine istidlâl olunur ise ya’nî delil netîceden e‘amm olur ise “kıyâs” ve eğer cüz’iyyâtını tettebbu‘ ile bir küllî üzerine istidlâl olunur ise “istikrâ” ve bir cüz’î ile diğer bir cüz’î üzerine istidlâl olunur ise “temsîl” denilir.”¹⁷⁸

Tasavvurâtın gayesi kıyası ayrı bir başlık altında incelemiştir. Yine kıyası tanımlarken gelenekselden farklılaşmamış, onun önermelerden oluştuğunu ve bu

¹⁷⁴ A.e., s. 216.

¹⁷⁵ A.e., s. 222.

¹⁷⁶ A.e., s. 222.

¹⁷⁷ A.e., s. 236 ve 238.

¹⁷⁸ A.e., s. 252.

önergelerin kabul edilmesiyle zorunlu olarak başka bir önermenin ortaya çıktığı yönündeki anlayışa sadık kalmıştır. Sonuç önermesinin hangi şartlar altında nitelik ve nicelik itibarıyla hangi sonuçları vereceği üzerinde de detaylıca durmuştur. Kıyasın türlerini anlatmaya kıyâs-ı istisnâî ile başlamış, kıyâs-ı iktirânî ile devam etmiştir. Kıyas meselesini anlatırken Müslüman müelliflerin önce küçük öncülü zikrettiklerini söylerken Fransız müelliflerin ve İngiliz Herbert Spencer'in görüşlerine yer vermiştir.¹⁷⁹ Ona göre önergelerin nitelik ve niceliklerinden kıyasın darbları (mod), orta terimin önergelerdeki konumundan (özne veya yüklem olması) ise kıyasın şekilleri ortaya çıkmıştır. Ali Sedâd kıyasın geçerli olan darblarını örneklerle detaylı olarak ele almıştır. Bu noktada problemli olan kıyasın dördüncü şekli üzerinde durmuş, Aristoteles'in birinci şeklin dördüncü şekli içerdiğini söylemesi, İbn Sînâ, Fârâbî hatta Avrupalı mantıkçıların dahi dördüncü şekli dikkate almadıklarını, *Kur'ân-ı Kerîm*'de de üç şekil olduğunu ayetleri delil göstererek ifade etmiştir.¹⁸⁰

XIX. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkıp William Hamilton'un geliştirdiği yüklem niceliği meselesini düşünce dünyamıza tanıtan Ali Sedâd'tır. Klasik mantıkta önermenin niceliği denilince yalnızca öznenin tümel veya tikel olmasına bakılmış, yüklem de böyle bir tasnife tabi tutulması gibi bir durum söz konusu olmamıştır. Sedâd, Avrupa'daki bu fikri ilk defa gündeme getirmiş, mahsûrât-ı erba'a'nın yüklem niceliği de dikkate alınarak sekiz olarak düzenlenmiş olduğunu söyleyip bunların örneklerini vermiştir. Hamilton'a göre "bütün insanlar ölümlüdür" demek aslında "bütün insanlar bazı ölümlülerdir" demektir. Düşüncede böyle olmasına rağmen dille ifade ederken lafzın eksik kalması dilin yetersizliğinden kaynaklanır.¹⁸¹ Fakat Ali Sedâd yüklem niceliği fikrinin büyük bir keşifçesine ilgi uyandırmasını garip karşılamıştır. Zira o "demek olur ki Hamilton'un Aristo'ya rağmen bir velvele ile meydân-ı felsefeye atılmasına bâ'is olan keşfi mantıkiyyûna mechûl bir şey olmayıp münharifâtta 'add ile nazar-ı i'tibâra almadıkları bir şeydir"¹⁸² diyerek Avrupa'nın yeni mantığını saf aktaran konumunda olmayıp onu mütalaa ettiğini de bildirmiş olur. Kıyastan başka delilin diğer çeşitleri temsîl ve

¹⁷⁹ A.e., s. 266.

¹⁸⁰ A.e., s. 280 ve 282.

¹⁸¹ Öner, "Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad", s. 63.

¹⁸² Sedâd, a.g.e., s. 298.

istikrâyı anlatırken temsîl'i kısaca geçmiş, tümevarıma ise ayrıntılı olarak yer vermiştir. Avrupa'daki tümevarım tartışmalarından da ilk bahseden yine Sedâd'tır. Ancak o, bu hususta da kendi fikirlerini açıklamaktan uzak kalmamış, kıyası oluşturan önermelerin tümevarım yoluyla elde edildiği dolayısıyla delilin aslının tümevarım olduğu yönündeki anlayışı eleştirmiştir. O, delilin aslı tümevarım olsa bile kıyasın öneminden bir şey kaybetmeyeceğini¹⁸³ ve savunucularının kıyasa tercih ettikleri tümevarım hakkında kurallar koyamadıklarını¹⁸⁴ ifade etmiştir. Delili maddesi bakımından geleneksel tasnife uyarak beşe ayırmıştır: burhân, hatâbe, cedel, şiir ve safsata. Ayetten verdiği örnekle burhân'ın hatâbe ve cedel'den daha üstün olduğunu da eklemiştir.¹⁸⁵ İkinci kitabın son kısmını ise şiir bahsine ayırmıştır. Üçüncü kitap düşünce dünyamızın Ali Sedâd ile varlığından haberdâr olacağı metot bahsine ayrılmıştır. O, her ilmin bir metodu olduğu fikrini bu bölümde de yinelemiş, hatta ilimlerin bir metoda dahil olmadan gayelerine ulaşamayacaklarının gayet aşikâr olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁶ O, Avrupa'da metot bahsinin gelişmesini önemli bulup överken İslâm düşüncesinin metotdan zaten uzak olmalarını ve şer'i ilimlerde eserlerin metot üzerine yazıldığını düşünmüştür. Ancak her bir ilim dalına ait metodun toplanıp mantığa dahil edilmesinin Avrupa'nın eliyle gerçekleştiğini "Avrupa hükemasının bu babda göstermiş oldukları terakki şayanı takdir olup bizde de metodun mantığa ilave olunmasının zamanı gelmiştir" diyerek ortaya koymuştur.¹⁸⁷ Yukarıda Ahmet Cevdet'in ifadelerine bakılınca da görüleceği üzere Ali Sedad'ın metot meselesinin özgünlüğü hususunda babasıyla hem fikir olduğu gayet açıktır. O, metot meselesini anlatırken de yalnızca Avrupa'da olup bitenleri anlatmak suretiyle yetinmemiş, tek tek ilimlerin konularını, gayelerini ve metotlarını anlatmıştır. Bu meyanda bilhassa ulûm-ı riyâziyye, ulûm-ı tabî'yye, ulûm-ı târîhiyye, ilâhiyyât, ulûm-ı şer'îyye ve ulûm-ı lisâniyye üzerinde durmuş ancak ilk üç ilim dışındakilerin yalnızca konularını vermekle yetinmiştir.¹⁸⁸ Ulûm-ı riyâziyye'nin konusu sayı, miktar, hareket ve zamandır, o bunları ayrıntılı olarak incelemiştir. Metodunun ise burhan olduğunu Ali Sedâd şu sözlerle dile getirmiştir:

¹⁸³ A.e., s. 312.

¹⁸⁴ A.e., s. 316.

¹⁸⁵ A.e., s. 320.

¹⁸⁶ A.e., s. 328.

¹⁸⁷ Öner, "Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad", s. 67.

¹⁸⁸ A.e., s. 68.

“Berâhîn-i riyâziyye zarûriyyâtta olup nakîzlerini tasavvur, kânun-ı tasdikâta mugâyir olduğundan, muhâldir. Onların neticesi dahî yâkînî olmakla ulûm-ı riyâziyyede usûl burhândır.”¹⁸⁹

Tahlîl ve terkîp metotlarına “ibtâl-i nakîz ile intâc-ı matlûb eden burhân” dediği metodu da dahil etmek suretiyle bunun her ilimde kullanıldığını, Port Royal mantıkçıların buna getirdikleri eleştirileri doğru bulmadığını belirtmiştir. Ona göre Port Royal mantıkçıları metodun bu çeşitini reddetmekle aslında aklın kanunları olan mantığı reddetmiş olurlar.

Yukarıda da bahsedildiği üzere Ali Sedâd dış dünyanın varlığını kabul etmiştir. İnsan dış dünya hakkındaki bilgilere ancak beş duyu yardımıyla vâkıf olabilir. İşte Ali Sedâd’ın ulûm-ı tabî’iyye’nin metodunun tecrübe olduğunu söylemesi onun bu anlayışına binâendir. Ulûm-ı târîhiyye’nin metodunun da tecrübe olduğunu söylemiş ancak tabi ilimlerde ilk bilgiler gözlemle elde edilirken tarih ilimlerinde “ahbâr” ve “âsâr”ın bunun yerini almış olduğunu eklemiştir.¹⁹⁰ İlâhiyyât’ın konusuna ve ona dair görüşlere ayrıntılı olarak yer veren Ali Sedâd, “ulûmda havâssın ötesinde bulunan şeyleri bilmeye haber-i sâdıktan başka bir yol yoktur”¹⁹¹ diyerek dolaylı da olsa bu ilimlerin metoduna dair ipucu vermiştir. Ulûm-ı şer’iyye’nin metodunun yeni olmadığını, apaçık olduğunu ise şu şekilde açıklamaktadır:

“Ulûm-ı şer’iyyenin usûl ve kavâ’idi eimme-i kirâm tarafından zabt ve tahrîr ve nice kitâblar ile şerh ve tefsir olunmuş bulunduğundan şu risâle-i muhtasarada onlara bir işâret etmeye bile mahal yoktur. Şu kadar diyelim ki mukaddime-i evveliyyede dahî işâret olunduğu üzere sâir ulûm ve fûnûn yoluyla usûle tatbiklerine yakın vakitten berî başlanmış olduğu hâlde nice terakkiyât ve tedkikât hâsıl olmuştur. Ulûm-ı şer’iyye ise zâten usûle tevfiğ ve

¹⁸⁹ Sedâd, **a.g.e.**, s. 368.

¹⁹⁰ **A.e.**, s. 432.

¹⁹¹ **A.e.**, s. 446.

tatbîk olunmuş bulunduklarından ne derecelerde mükemmel bulundukları ednâ bir mulâhaza ile ma'lûm olabilir.”¹⁹²

Ulûm-ı lisâniyye'nin menşesine dair izâhatlarda bulunan Ali Sedâd, ulûm-ı tabî'iyede olduğu gibi insanın dilin kaidelerine de dış dünyanın vesilesiyle ulaşılabilceği görüşündedir.¹⁹³ Avrupa menşeli olan tüm dilleri ortak bir çatıda toplama fikrine ise Ali Sedâd sıcak bakmamakta hatta bunu “Eflâtun'un *Medîne-i Fâzıla'sı*” gibi muhal görmektedir.¹⁹⁴

Düşüncede hatadan korunmak ve doğru sonuçlara ulaşmak için hatanın da ne olduğunun bilinmesi gerekir. İşte Sedâd bu fikir doğrultusunda eserinin beşinci kitabını saftasa meselesine ayırmış, galatât ve mugâlatât üzerine ayrıntılı bir şekilde eğilmiştir.

“Mantığın Cebire Tatbîki” ismini verdiği kitabın lâhika kısmı ise yine ilk defa Ali Sedâd tarafından düşünce gündemimize taşınan sembolik mantık hakkındadır. Boole 1853'te sembolik mantıkla ilgili ilk eseri kaleme almış, Ali Sedâd ise 1885'de *Mizânû'l-Ukûl*'de mantığın bu yeni türünü anlatmıştır.¹⁹⁵ Fakat Ali Sedâd bunları anlatırken bir savunucu konumunda bulunmamıştır. Aksine, mantığı kendinden daha özel olan matematikle açıklamanın izâhtan ne denli uzak olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Binâenaleyh hevâ-yı teceddüd ile mütecellî olanlar teceddüd ve tehavvülün bir sâbit ve lâ-yetegayyar kânûna tâb'î bulunduğunu der-hâtır edebilmiş olsaydılar, fikrin kânûn-ı sahîhî kendilerinden evvel cem' ve tahrîr olunmuş bulunduğunu mülâhaza ile Mantık makinesini satranc tahtasının yanına terk ederler ve terakkîye bir çıkar yoldan sa'y eylerler idi.”¹⁹⁶

¹⁹² A.e., s. 464 ve 466.

¹⁹³ A.e., s. 482.

¹⁹⁴ A.e., s. 494.

¹⁹⁵ Öner, “Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad”, s. 65.

¹⁹⁶ Sedâd, a.g.e., s. 594.

Yukarıda muhtevâsına dair kısaca bilgi verilen ve dönemi için özel bir konumda bulunan *Mîzânû'l-Ukûl* ve müellifi Ali Sedâd, Tanzimat'tan sonra zihinlerde, bunun bir tezahürü olarak da ilimde yaşanan değişimin en önemli örneklerinden biri olmuştur. Dönemin genel atmosferinin nasıl bir değişime uğradığını göstermesi açısından, Sedâd'ın görüşlerinin önemi açıkça ortadadır. Zira o, görüleceği üzere eserinin ilk bölümlerini geleneksel mantığın takipçisi olarak kaleme almış, metodu ve sembolik mantığı anlattığı bölümlerde ise Avrupa'daki gelişmelerden haberdâr olduğunu ustalıkla ortaya koymuştur. Metot meselesinde olumlu fikirleri olmasına karşın sembolik mantık için aynı şeyler söylenemez. Sembolik mantığın taraftarı olmamasına rağmen gündemi böyle bir gelişmenin varlığından haberdâr etmesi dahi Ali Sedâd'ın düşünce dünyamıza katkılarının ne denli büyük olduğunu göstermiştir. Bu suretle o, “geleneksel İslâm çemberinin dışına çıkmış, yeni fikirler üzerinde tartışmalarda bulunmuş, geleneğin etkisiyle bir mantık anlayışının değil, çeşitli akımlara karşı Aristoteles mantığını savunarak bu mantığın bilinçli bir takipçisi olmuştur”.¹⁹⁷

Mîzânû'l-Ukûl'den sonra mantık kitaplarının yazımı hususunda farklı bir yola girilmiş, bu kitaplarda Aristoteles mantığına daha az yer verilirken metot meselesi ve sembolik mantık ön plâna çıkmıştır. Bu usulle kaleme alınan kitapların öne çıkanları şunlardır: M. Fazıl: *İlm-i Mantık* (1911), Reşat Nuri: *İlm-i Mantık* (E. Boirac'dan tercüme 1914), Ağaoğlu Tezer: *Sûri ve Tatbiki Mantık* (1928), Hasan Ali Yücel: *Mantık* (1938), Hatemi Senih Sarp: *Mantık* (1952); Üniversite için: İsmail Hakkı İzmirli: *Felsefe Dersleri* (1914), Ahmet Naim: *İlm-i Mantık* (Rabier'den tercüme, taş basması 1919), Hilmi Ziya Ülken: *Mantık Tarihi* (1942) ve Von Aster: *Bilgi Teorisi ve Mantık* (1945).¹⁹⁸

¹⁹⁷ Öner, “Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedâd”, s. 69.

¹⁹⁸ Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 104.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

ESERİN KRİTİĞİ: KISM-I TASAVVURÂT MİN HÜLÂSATİ'L-MÎZÂN

Ahmed Hıfzı eserine mukaddime ile başlamış, esas meselesi olan mantık ilmine başlamadan evvel ilimlerle alâkalı olan bir takım genel kavramları izâh etmiştir. İlim, ilmin kısımları, tasavvur, tasdik, hüküm, fikir, kanun gibi kavramların tanımlarını vererek bunları mantık ilmiyle ilişkilendirmiştir.

3.1.GİRİŞ

Ahmed Hıfzı besmele ile başlamış hemen akabinde bir ilme başlayan kimsenin, öğreneceği ilme dair bilmesi gerekenleri izâh etmiştir. O, bu hususta evvelen ilmin konusunu ikinci olarak da gayesini bilmek gerektiğini ifade eder.¹⁹⁹ Bu, esasında malumâtların bir sistem dahilinde ilim sınırları içine girmesinin ön şartıdır. Aynı zamanda ilimleri birbirinden ayırması nedeniyle bir sınırlamadır. Zira her ilmin bir çok meselesi olabilir. Ancak ilimleri birbirinden ayırt etmek için o ilimde bahsedilen şeyi yani ilmin “cihet-i vahdet-i zâtiyye”sini bilmek gerekir. Bir de “cihet-i vahdet-i araziyye” denilen ilmin gayesi bilinmelidir. İlk cihet ilimleri birbirinden ayıran noktaları belirlerken ikincisi ilim talibinin çabalarını anlamlı kılmaktadır. Ancak bu çok geniş bir izâh olmakta, konusu ve gayesi olan her bilginin ilim olabileceği gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır.

Tezin ikinci bölümünde Tanzimat’la birlikte mantık kitaplarının yazımı hususunda iki farklı usulün ortaya çıktığı belirtilmiş ve detaylı olarak anlatılmıştı. Bir kısım Ebherî geleneğinin takipçisi olarak yoluna devam ederken, Ali Sedâd gibi Avrupa’daki gelişmelerden haberdâr olanların da farklı bir üsluba sahip oldukları gösterilmişti. Sedâd’ın öncü olduğu bu yeni yaklaşımda ilimden bahsederken artık metot konusu gündeme gelmişti. Ancak Ahmed Hıfzı yakın zamanlarda olmasına rağmen metot bahsine değinmemiş, ilmin sınırlarını çizerken konunun ve gayenin

¹⁹⁹ Ahmed Hıfzı, *Kısm-ı Tasavvurât min Hülâsatî'l-Mîzân*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul, 1309, s. 2.

bilinmesini yeterli bulmuştur. Bu anlayış onun “Tanzimat döneminden sonra ortaya çıkan geleneksele bağlı zümre”²⁰⁰ sınıfına dahil olduğunu gösteren işaretlerden birisidir.

3.1.1. İlim, Mantık Anlayışı ve Mantığın Kısımları

Ahmed Hıfzı evvela ilmin izâhını yapmıştır. İlim, ona göre bir şeyin akıl ve zihinde ortaya çıkan suretidir.²⁰¹ Dolayısıyla maddeden bağımsız olarak zihinde bulunan her şey ilim sınırlarına girer. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da ilim iki manâya gelir; birincisi tasdik, ikincisi tasavvur²⁰² derken İbn Sînâ *el-İşarât*'ta “tasdikten mücerret tasavvur ve tasdikle beraber tasavvur” şeklinde bir tanım ortaya koymuştur.²⁰³ Sonraki dönemde ise geleneğin öne çıkan en önemli ismi Ebherî, eserinde ilme dair herhangi bir izâhta bulunmamıştır.

Ahmed Hıfzı zihinde mevcut olan her şeyi ilim olarak görmekte, bunun için hüküm şartı koymamaktadır. Ancak zihinde oluşan şey, biçimi yanında içeriğe dair herhangi bir çağrışımında bulunursa bu da malum ve mefhûm olur. Esasında o açık olmamakla birlikte İbn Sînâ'nın ikili ilim tasnifini kabul etmiş, lafızlardan anlaşılan şeyler (mefhûmlar), bir anlamda tasdiğe işaret etmiştir. Daha sonra o ilmin tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrıldığını belirtmiştir.

Tasavvur, beraberinde bir hüküm olmayan bilgilerdir.²⁰⁴ Yani bir şey, bir nesne üzerine verilen bilgi olumlu ya da olumsuz bir hüküm ifade etmiyorsa o bilgi kavramsal düzeyde olup tasavvur adını alır. Fârâbî, bilginin elde edilmesine vesile olan şeylerden bahseder ki bunlar da tasavvurlar ve tasdiklerdir. O, tasavvuru tam ve eksik tasavvur olarak ayırmıştır. “Bir şeyin ona özgü olan bir tarzda zâtını ifade eden şeyle tasavvur edilmesi yani bir şeyi tanımının delâlet ettiği şeyle tasavvur edilmesi” tam tasavvurdur.²⁰⁵ Eksik tasavvur ise “bir şeye delâlet eden tekil lafızların ve aynı

²⁰⁰ Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 40.

²⁰¹ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 3.

²⁰² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 14.

²⁰³ Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s. 16.

²⁰⁴ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 5.

²⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 14.

işlevi karşılayan şeylerin oluşturdukları” tasavvurlardır.²⁰⁶ İbn Sînâ tasavvur için “ilk bilgidir” demiş ve insanın mahiyetini tasavvur etmemizi buna örnek olarak göstermiştir.²⁰⁷ Dolayısıyla bir hüküm olmaksızın insanı düşünmek tasavvurdan ibarettir.

Mantığın tasavvurât ve tasdikât olarak incelenmesi müteahhirîn dönemi mantıkçılarıyla birlikte ortaya çıkmış, tasavvurât kısmında kavram analizi, delâlet çeşitleri, beş küllî ve tarif konusu incelenmiştir.²⁰⁸

Ahmed Hıfzı tasdiği ise hükümle birlikte bulunan tasavvur şeklinde tanımlamıştır.²⁰⁹ Hüküm ise “insan kâtiptir” demektedir olduğu gibi olumlu yahut “insan kâtip değildir”deki gibi olumsuz olabilir. Bilinmeyenlere ulaşmak için bilinenleri bir düzene göre tertip etmek gerektiğinden bilinen şeyler arasında olumlu veya olumsuz hüküm vermek gerekir. Bu, bilgi elde etmek için ön şartlardandır.

O, tasdiği izâhında da geleneğin yakın takipçisi olmuştur. Mesela Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da tasdiği şu sözlerle tarif etmiştir:

“Genel olarak tasdik, insanın, bir hükümle hükümde bulunulan bir şey hakkında, onun zihin dışındaki varlığının, zihinde inanıldığı şekilde olduğuna inanmasıdır. Doğru ise, şeyin zihin dışında, zihinde inanıldığı şekilde bulunmasıdır. Tasdik, gerçekte doğru olana ilişkin olabileceği gibi, yanlış olana ilişkin de olabilir.”²¹⁰

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Fârâbî, tasdiği izâh ederken hüküm şartını ileri sürmüş, ancak tasdiğin her zaman doğru olması gerekmediğini de belirtmiştir. İbn Sînâ bir şeyi ya tasavvur ya tasdik olarak bilebiliriz derken tasavvurda doğru ya da yanlış anlamında bir hüküm olmadığını dile getirmiştir.²¹¹

²⁰⁶ A.e., s. 70.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, s. 11.

²⁰⁸ Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XL, 2011, s. 127.

²⁰⁹ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 6.

²¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 14.

²¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 10.

Aksine, her tasdik tasavvurla birlikte bulunurken her tasavvur bir tasdikle bulunmak zorunda değildir.²¹² Yine o tasdiğe ulaşmamız için elimizde kıyas denilen bir aletin olduğunu söylemiş, bununla bilinmeyenlerin düşünme yoluyla bilinir hâle geleceğini ifade etmiştir.²¹³ Kıyas ise hüküm verme anlamına geldiğinden İbn Sînâ için de tasdik hüküm ile birlikte bulunur.

Yukarıda müteahhîrin mantıkçıların mantığın tasavvurât bahsinde neleri inceledikleri söylenmişti. Onlar tasdikât bahsinde ise önerme, kıyas ve bunların uygulama alanı olan beş sanatı incelemişlerdir.

Tasavvur ve tasdiklerin her biri de iki kısma ayrılmıştır: ilm-i bedîhî ve ilm-i nazârî. Elde edilmesi için herhangi bir isbata ihtiyaç duyulmayan, aklın aracısız olarak kabul ettiği bilgiler bedihî (apaçık) bilgidir.²¹⁴ Bedihî bilginin aksine nazârî (teorik) bilgi, elde edilmesi için akıl yürütme gücüne ihtiyaç duyulan bilgidir.²¹⁵

Bu bağlamda fikrin ne olduğu üzerinde duran Ahmed Hıfzı, onu düşünmeyle aynı anlama gelecek şekilde kullanarak bilinmeyenlere ulaşmak için akledilirler üzerinde düşünmek ya da bilinmeyenlere ulaşmak için bilinenleri tertip etmektir demiştir.²¹⁶ Şüphesiz bu görüş İbn Sînâ'nın izlerini taşımaktadır. Zira o, *el-İşârât*'ta düşünmekten insan zihninde hâlihazırda varolan bilgilerden, hazır olmayan bilgilere geçme durumunu kastettiğini söylemiştir.²¹⁷ Yine onun, insanların yetkinleşme sürecine giden yolda elde ettiği şeylerin kendi kazanımlarıyla gerçekleştiği, bu suretle bilinmeyenleri kazanmak için de bilinenlere ihtiyacımız olduğu yönündeki görüşü, düşünmenin zihinde belli bir tertibi gerektirdiğine işaret etmektedir.²¹⁸ Bu tertip aynı zamanda yürünecek yoldur, zira o, her bilinenin bilinmeyene götürmeyeceğini, her bilinmeyenin onu kendisiyle bilebileceğimiz uygun bir bilineni olduğunu düşünmüştür.²¹⁹

²¹² A.e., s. 11.

²¹³ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, s. 11.

²¹⁴ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 6.

²¹⁵ A.e.

²¹⁶ A.e., s. 6-7.

²¹⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 2.

²¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Mantığa Giriş*, s. 10.

²¹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 20.

Ahmed Hıfzı daha sonra düşünmenin tertip edilmesi hususunda kaideleri koyan mantık ilmini farklı cihetlerden tanımlamıştır.

3.1.2. Konu ve Gaye Cihetinden Mantık İlmi

Genel bir tanımla akıl yürütme bilimi denilen mantık ilmi İslâm mantıkçıları tarafından konusu ve gayesi bakımından tanımlanmış, mantık ilminin konusuna göre bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştıran bir ilim; gayesine göre düşüncenin doğru ve yanlışlığını ortaya koyan bir ilim olduğu yönünde bir ortak zemin bulunmuştur.²²⁰

Mantığın konusunun “mâlumat-ı tasavvuriye ve mâlumat-ı tasdîkiyye” olduğu yönündeki bir belirleme Efdalüddin Hûnecî’nin (ö.1248) eliyle gerçekleşmiştir.²²¹ Sonraki dönemlerde bu tasnif esas alınarak mantığın izâhları iki cihet üzerinden yapılmıştır.

Ahmed Hıfzı mantık ilmini konusu itibarıyla meçhule ulaşmak için tasavvur ve tasdiklerin a‘râz-ı zâtiyyesini inceleyen ilim olarak tanımlar.²²² Her ilmin konusu, zâtî ârırları incelenen şeydir ki tıp ilminin sağlık veya hastalık bakımından insan bedenini konu edinmesi bu şekildedir.²²³ Zikrolunduğu üzere bu tanımlama, mantığın konusu cihetinden yapılan bir tanımlama olmakta, kaynağı ise İbn Sînâ’nın mantık anlayışında bulunmaktadır. Zira İbn Sînâ *Mantiğa Giriş* kitabında bu ilmi konusu bakımından tanımlarken “mantık, bilinmeyenin bilgisine ulaştırmaları bakımından zikredilen şeyleri ve başka bir bakımdan değil de bu bakımdan onlara ilişkin şeyleri incelemektir”²²⁴ diyerek tarif etmekle kendisinden sonra ortaya çıkacak mantık geleneğinin hâkim anlayışını dile getirmiş olur.

Gayesi cihetinden mantık ilmi ise Fârâbî’ye göre “düşünme yetisini, yanılmanın mümkün olduğu her şeyde doğruya yönlendiren şeyleri kapsayan ve akıl ile çıkarsanma özelliğine\ doğasına sahip olan her şeyde yanılmaktan koruyan her

²²⁰ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla Mantık: Tarihçesi-Problemleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 18.

²²¹ Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, s. 68.

²²² Hıfzı, *a.g.e.*, s. 3.

²²³ Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, (neşreden şerhi), s. 69.

²²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 9.

şeyi bildiren sanattır.”²²⁵ İbn Sînâ da benzer bir ifadeyle, mantığın gayesinin “düşünme sırasında insanı hatadan koruyacak kurallara yönelik bir aracı bulma” olduğunu ifade etmiştir.²²⁶ Ahmed Hıfzı mantığı gayesi itibariyle tanımlarken de geleneğe sadık kalmış, onu kendisine riayet edildiğinde düşünme sırasında zihni hatadan koruyan kanunî bir alet ilmi olarak tarif etmiştir.²²⁷ Bu noktada o bilhassa mantığın tanımındaki “alet”, “riayet etmek” ve “fikir” şeklindeki üç unsur üzerinde durmuştur.

“Alet ilmi” ibaresi Aristoteles’in mantık kitaplarına *Organon* (alet) isminin verilmesiyle birlikte uzunca bir süre geçerliliğini korumuştur. Aristoteles’in bilimler tasnifinde mantık ayrı bir tutmaz. Bilakis o, herkesin herhangi bir ilimle uğraşmaya başlamadan evvel kazanması gereken genel kültürün bir parçasıdır, bu sebeple filozofun mantık öğretilisine ve mantık eserlerine *Organon* veya alet denilmiştir.²²⁸

Aristoteles’ten farklı bir yaklaşımla Fârâbî *İhsa’ül-Ulûm*’da ilimler tasnifinde mantığa ayrı bir yer açmıştır. O, mantığın aracı olma özelliğini anlatırken şöyle demiştir:

“...onları deneme ve sınama (imtihân) aleti olan mantık kanunları, hissin aldanıp aldanmadığından veya miktarını idrâkte kusur edip etmediğinden emin olmadığımız birçok cisimleri kontrol etmek için alet olan terazilere ve ölçülere benzer...”²²⁹

Fârâbî’den sonra diğer filozoflar da mantığa ilimler tasniflerinde müstakil bir ilim olarak yer vermişler, hatta İbn Sînâ, külliyâtı *Kitâbu’ş-Şifâ*’yı dört ana bölüme ayırarak ilmini mantığa tahsis etmiştir. Sonraki dönemlerde de mantığın tanımı yapılırken alet olma özelliği bilhassa vurgulanmıştır. Ahmed Hıfzı da tanımında bu

²²⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantığa Giriş Risâleleri: et-Tavtîa, el-Fusûlû’l-Hamse, Kitâbu İsâgûcî*, s. 16.

²²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 2.

²²⁷ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 7.

²²⁸ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 46.

²²⁹ Farabi, *İhsa’ül-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 68.

ibareleri kullanarak akıl kuvvesi ve aklın bilmek için yöneldiği şeyler arasındaki vasitanın mantık olduğunu ifade etmiştir.²³⁰

Düşünmede hataya düşmeyi engellemek ancak akıl yürütme sırasında aklın ilkelerine tabi olup tutarlı sonuçlara ulaşmakla mümkündür. Bu minvalde mantık, ancak kendisine tabi olduğunda amaca hizmet eder, zira diğer türlü olsaydı mantık bilen herkesin düşünmede hataya düşmemesi gerekirdi. İbn Sînâ mantık bilen herkesin hata yapmayacağı gibi bir durumun söz konusu olamayacağını, aksine kişinin sahip olduğu ilmin hakkını vermemesi, kimi yerlerde onu ihmal etmesi ve çoğu zaman onu kullanmamasından kaynaklı olarak hataya düştüğünü ifade etmiştir.²³¹ Şu durumda hata, mantık ilminin kendisinden kaynaklanmamakta, kaidelere riayet ön plâna çıkmaktadır.

Ahmed Hıfzı mukaddimede son olarak mantığın fikirdeki hatalardan sakınmayı gaye edinmesi üzerinde durmuştur. Mantık doğru düşünmenin kurallarını verir. Düşüncelerin ifadesi de dille mümkün olduğundan dilde hatayı ortadan kaldırmak için sarf, nahiv gibi bir takım ilimler ortaya çıkmıştır. İşte Ahmed Hıfzı dildeki ve zihindeki hatadan korunmak şeklinde ayırım yaparak mantığı dil ilimlerinden ayırmış, hatta onu dil ilimlerine süreç bakımından öncelemiş görmektedir.

Mesela Fârâbî mantığın iç konuşma, dış konuşma ve temyiz gücü anlamlarına geldiğini belirtmiş, bu üç yetide doğru olana yönlendiren şeyin mantık adını almasını daha uygun bulmuştur.²³² Dolayısıyla mantık sadece zihni hatadan korumakla kalmayıp insanın dilde ve temyiz gücünde karşılaşabileceği güçlüklerle ve hatalara da engel olur. O, “şu hâlde bizi hem düşünülürler hususunda hem de onları ifade etme hususunda koruyan ve onlarla ilgili olarak yanılmaktan alıkoyan mantık kanunlarına zorunlu olarak ihtiyaç duyarız”²³³ diyerek mantığın dil üzerinde de bir hükmü olduğunu belirtmiş olur.

²³⁰ Hıfzı, a.g.e., s. 7.

²³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 13.

²³² Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantığa Giriş Risâleleri: et-Tavtîa, el-Fusûlü’l-Hamse, Kitâbu İsâgûcî*, s. 110.

²³³ A.e., s. 104.

Ahmed Hıfzı'nın eserine ilim ve ilmin kısımlarıyla başlaması ve ardından mantığa farklı cihetlerden getirdiği tanımlar önemlidir. Zira eser Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sinin plânı esas alınarak kaleme alınmış bir eserdir²³⁴ şeklinde yorumlanmış olsa da Ebherî'nin mantığa dair herhangi bir tanımda bulunmadan onu üstü kapalı olarak tasavvur-tasdik üzerinden açıklamaya çalışması bakımından ondan farklılaşmıştır.

3.2. LAFİZ

Mantıkta esas olan doğru ve tutarlı düşünmedir. Düşüncenin ifadesi dille mümkün hâle geldiğinden mantık-dil arasındaki ilişki birbirini gerektirmiş ve mantık zorunlu olarak kavramlarla ilgilenmiştir. Diğer taraftan doğru ve tutarlı düşünme akıl yürütmede ortaya çıktığından klasik mantıkta akıl yürütmenin mükemmel şekli kıyas olarak kabul edilmiştir. Önergeler ve onları oluşturan kavramlar kıyası oluşturan unsurlar olarak mantığın esas problemini teşkil etmişlerdir. Bu sebeple İslâm mantıkçıları lafza, kavrama, onun dil ile ifadesi olan terime, kavramın terime hangi cihetten işaret ettiğine ve bunun neticesinde ortaya çıkan mânâyâ ayrı bir önem vermişlerdir. Fârâbî, mantığın konusunun “lafızların delâlet etmesi yönünden düşünümler ve düşünümlere delâlet etmesi yönünden lafızlar” olduğunu söylemiştir.²³⁵ İbn Sînâ, mantıkta lafızların incelenmesinin ifadenin dilde ortaya çıkmasından kaynaklı bir zorunluluktan ortaya çıktığı, insanın lafızlar olmadan düşünmesinin onun sınırlarını aştığı fikrindedir.²³⁶ Aynı zamanda o, lafızların mânâyâ nasıl işaret ettiklerini bilmenin, mantığın asıl hedefi olan tanım ve kıyasa ulaştırılan tekil şeyleri bilmek olduğunu ifade etmiştir.²³⁷ Bu sebeple onun için mantık lafızları, mânâyâ delâlet ederken aracı olmaları durumdan dolayı konu edinmiştir. Dolayısıyla mantık, “mânâların ilgili olduğu varlıkları da dikkate alıp bir varlık-mânâ-lafız ilişkisini kuran bir varlık ve anlam teorisini oluşturarak bu teori üzerinden

²³⁴ Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 40.

²³⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantığa Giriş Risâleleri: et-Tavti'a, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu Îsâgûcî*, s. 104.

²³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 16.

²³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 4.

lafız meselesini ele almaktadır”.²³⁸ Bu sebeplerle lafızların mânâya işaret etmeleri ve bunun keyfiyeti İslâm mantıkçılarının üzerinde hayli durdukları bir mesele olmuştur.

3.2.1. Delâlet

Delâlet, kavramların ifadesi için gerekli olan aracıdır. O, bir şeyin, kendisinin bilinmesiyle başka bir şeyi bilmeyi gerektirecek bir durumda olmasıdır.²³⁹ Kendisinin bilinmesinden başka bir şeyin bilinmesi gerekene yani birinciye “dâl”, kendisi bilinen şeye ise “medlûl” denir.

Delâlet, İslâm mantıkçılarının geneli tarafından lafziyye (sözlü) ve gayr-i lafziyye (sözsüz) olarak iki kısma ayrılmıştır. Ahmed Hıfzı da bu tasnifi kabul etmiştir. Delâlet-i lafziyye, kendisiyle bir şey kastedilenin yani dâl’in, medlûl’e lafızla işaret etmesidir. Eğer delâlet eden, lafız ise delâlet lafzîdir.²⁴⁰ Delâlet-i gayr-i lafziyye ise kendisiyle bir şey kastedilenin yani dâl’in, medlûl’e lafızla işaret etmemesidir. Delâlet eden lafızdan başka bir şey ise bu gayr-i lafzîdir.²⁴¹

İslâm mantıkçıları bu iki delâlet türünü de üç kısma ayırmışlardır. Ancak Ahmed Hıfzı gayr-i lafzî delâlet çeşitlerini anlatmadığından biz, konu bütünlüğü açısından öncelikle delâlet-i gayr-i lafzî’nin kısımlarını inceleyeceğiz.

3.2.1.1. Delâlet Türleri

Gayr-i lafzî delâlet eden (dâl) ya vaz‘ vasıtasıyla ya akıl vasıtasıyla ya da ta‘b vasıtasıyla delâlet eder.²⁴²

-Delâlet-i Gayr-i Lafziyye-yi Vaz‘iyye: Çeşitli işaret ve çizgilerin özel mânâlara delâletleri,

-Delâlet-i Gayr-i Lafziyye-yi Akliyye: Uzaktan görünen bir dumanın orada ateşin yandığına delâleti,

²³⁸ Tahsin Görgün, “Lafız”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXVII, 2003, s. 46.

²³⁹ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 8.

²⁴⁰ Ebherî, **İsâgûcî ve Şerhi** (neşreden şerhi), s. 79.

²⁴¹ **A.e.**, (neşreden şerhi), s. 79.

²⁴² **A.e.**, (neşreden şerhi), s. 80.

-Delâlet-i Gayr-i Lafziyye-yi Tab‘iyye: Hasımını gören bir kişinin yüz ifadesinin değişmesi gibi.²⁴³

Delâlet-i vaz‘iyye ise lafzın mânâya delâletinin vaz‘ vasıtasıyla olmasıdır.²⁴⁴ Ahmed Hıfzı “insan” lafzının düşünen hayvana delâlet etmesini ve hat, akd, işaret, nasb’tan oluşan devâll-i erbaayı bu delâlet için örnek göstermiştir. Ancak açıktır ki son örnek delâlet-i gayr-i lafziyye-yi vaz‘iyye’yi tarif ettiğinden burada bir karışıklık olduğu düşünülmektedir.²⁴⁵

Lafzın mânâya delâletinin tab‘ vasıtasıyla olduğu delâlet, delâlet-i ta‘biyye’dir.²⁴⁶ “Ah” lafzının göğüs ağrısına ya da aşığın sevdiğini görünce yüzünün değişmesinin aşka delâleti bu tür delâlete örnektir.

Delâlet-i akliyye’de ise lafzın mânâya delâleti akıl vasıtasıyla gerçekleşir.²⁴⁷ Duvar arkasından işitilen bir sözün onu söyleyene delâlet etmesi ya da eserin müessire delâleti bu türdendir.

Zikredildiği üzere Ahmed Hıfzı delâlet türlerinden bahsederken delâlet-i gayr-i lafziyyenin de üç kısma ayrıldığını belirtmiş ancak bunları izah etmemiştir. Vaz‘iyye, ta‘biyye ve akliyye şeklinde anlattığı delâletler aslında delâlet-i lafziyyenin türü olan delâletlerdir. Bunun muhtemel sebebi yukarıda da bahsedildiği gibi lafızların mantık ilmi için vazgeçilmez oluşudur. Zira mantık ilmi için dikkate değer olan lafzî delâletlerin vaz‘’i olanlarıdır. Lafzî tabîi delâletler belirsiz ve parça parçadır (birleşip hüküm vermeleri, onlarla akıl yürütme yapmak mümkün değildir).²⁴⁸ “Ah” sözcüğü bir acıya olabileceği gibi farklı duygulara da delâlet edebilir. Benzer şekilde lafzî aklî delâletler de mantığın alanına girmez. Zira bunlar için lafızda olan mânâ değil ses ön plândadır. Duvarın arkasından ses geldiğinde orada biri olduğunu anlamak mânâyla değil sesle ilgilidir.²⁴⁹

²⁴³ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2015, s. 59.

²⁴⁴ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 9.

²⁴⁵ bkz. Ebherî, **İsâgûcî ve Şerhi**, (neşreden şerhi), s. 80. ; Ladikli Mehmet Çelebi vd., **Mantık Risâleleri**, haz. İbrahim Çapak, Mesud Ögmen, Abdullah Demir, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 274.

²⁴⁶ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 9.

²⁴⁷ **A.e.**, s. 9.

²⁴⁸ Öner, **Klasik Mantık**, s. 32.

²⁴⁹ **A.e.**

3.2.1.2. Delâlet Kısımları

Daha sonra Ahmed Hıfzı delâletin kısımlarından bahsetmiştir. İbn Sînâ lafzî-gayr-i lafzî şeklinde bir ayırım yapmadan lafzın anlamı ya mutabakat ya tazammun ya da iltizam yoluyla göstereceğini ifade etmiştir.²⁵⁰ Bu tasnif daha sonraki dönemlerde etkisini sürdürmüş, Ebherî de dahil olmak üzere İslâm mantıkçılarının geneli bu tasnif üzerinde hemfikir olmuşlardır. Ahmed Hıfzı da bu geleneğin takipçisi olarak delâlet-i lafziyye-yi vaz‘iyye’nin üç kısma ayrılıp bunların delâlet-i mutabikiyye, delâlet-i tazammuniyye ve delâlet-i iltizâmiyye olduğunu belirtmiştir.²⁵¹

Delâlet-i mutâbikiyye, lafzın mânâyı kaplam yoluyla göstermesi yani lafzın o mânâ için konulmuş olması ve mânânın tam karşısında bulunmasıdır.²⁵² Ebherî, “vaz‘ yoluyla delâlet eden lafzın, vazedilmiş olduğu mânânın tamamına delâlet etmesinin” mutabakat yoluyla olduğunu söylemiş ve insan lafzının “düşünen canlı” mânâsına bu şekilde delâlet ettiğini ifade etmiştir.²⁵³ Ahmed Hıfzı da lafzın, vaz‘ edildiği mânânın tamamına delâlet etmesinin mutabakat yoluyla gerçekleştiğini söylemiş²⁵⁴ ve Ebherî’nin verdiği örneği yinelemiştir.

Lafzın, kaplam yoluyla gösterilen mânânın bir parçası olması üzerinden yani içlem üzerinden delâlette bulunması delâlet-i tazammuniyye’dir.²⁵⁵ Tazammun ile delâlet, lafzın konulduğu mânânın tamamını değil de bir kısmını göstermesidir. Ebherî “vaz‘ yoluyla delâlet eden lafzın mânâsının parçasına delâletinin” tazammunla olduğunu ifade eder.²⁵⁶ “İnsan” denildiğinde bu lafzın canlıya yahut düşünebilmek mânâlarına delâleti bu türdendir.

İltizamla delâlet, lafzın konulduğu mânâyı zihinsel bir gereklilik vasıtasıyla göstermesidir. İbn Sînâ, “lafzın kaplam yoluyla bir mânâyı delâlet etmesi ve o mânânın başka bir mânânın parçası olmadan ancak o mânâdan da ayrılmayan bir

²⁵⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 4.

²⁵¹ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 10.

²⁵² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 4.

²⁵³ Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, s. 34.

²⁵⁴ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 10.

²⁵⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 4.

²⁵⁶ Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, s. 34.

nedenle delâlet etmesinin” bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁷ Ahmed Hıfzı, İbn Sînâ ile benzer tanım yaparak “darb” lafzının darb edenle darb edilene delâlet etmesinin iltizâm yoluyla gerçekleştiğini söylemiştir.²⁵⁸ İltizâmî delâlette asıl olan zihinsel bir gerekliliktir.²⁵⁹ Delâlet edilen mânânın dış dünyada varlığının bulunup bulunmaması şart değildir. Kâtibî bu durumu “körlük” lafzının dış dünyada birbirlerini gerektirmeleri gibi bir durum olmamasına rağmen “görme”ye delâlet etmesiyle açıklamıştır.²⁶⁰

İltizâm delâleti varsa mutâbakat delâleti mutlaka olmalıdır ancak tazammun delâletinin bulunması şart değildir. Tazammun delâleti varsa mutâbakat delâleti olmalıdır, iltizâm delâleti ise şart değildir. Mutâbakat delâleti varsa tazammun ve iltizâm delâletlerinin bulunmaları mecburî değildir.²⁶¹ Görüldüğü üzere mantıkçılar nezdinde aslolan mutâbatla delâlettir.

3.2.2. Taksîm (Bölme) ve Kısımları

Taksîm (bölme) bir bütünün onu oluşturan bölümlerine ayrılmasıdır. Taksîm, tanımın tamamlayıcısı olup tanım bir şeyin içlemiyle ilgiliyken taksîm kapsamıyla ilgilidir.²⁶² Mantığın taksîm konusuyla ilgilenmesi önermeleri oluşturan tanımların yardımcısı hükmünde olmasındandır.

Genel olarak İslâm mantıkçıları iki çeşit taksîm olduğunu söylemişlerdir: taksîmü’l-küll ilâ eczâihi (küllün eczasına taksimi) ve taksîmü’l-küllî ilâ cüziyyâtîhi (küllinin cüz’iyyatına taksimi).

Taksîmü’l-küll ilâ eczâihi, bütünün parçalarına bölünmesi yoluyla bölünenin mahiyetini ortaya koymaktır.²⁶³ Taksîmin bu kısmında bütün, bölündüğü şeylerden daha farklı bir mahiyettedir. Macunun bal, çörek otu ve sirkeye bölünmesi böyledir. Görüldüğü gibi bu taksîmde her bir öge hem birbirinden hem de ortaya çıkmasına

²⁵⁷ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 4.

²⁵⁸ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 10.

²⁵⁹ **A.e.**

²⁶⁰ Kâtibî, **a.g.e.**, s. 62.

²⁶¹ Ebherî, **İsâgûcî ve Şerhi**, (neşreden şerhi) s. 77.

²⁶² Öner, **Klasik Mantık**, s. 59.

²⁶³ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 11.

vasıta olduğu bütünden farklıdır. Taksîmde bölünen şey yani eczâ aksâm, bu aksâm da diğer kısımlara nispetle kasîm olarak adlandırılır.

Ahmed Hıfzı böyle taksîmlerin doğru olmasının şartının üç olduğunu ifade ederek şöyle sıralamıştır:

- 1.Bölmenin bölünenin tamamını içermesi,
- 2.Bölünenlerinin mefhum itibariyle birbirlerinden farklı olması,
- 3.Bütünü oluşturmayan şeylerin bölümlemeye dahil olmaması.²⁶⁴

Küllî'nin cüzlerine bölündüğü taksîmü'l-küllî ilâ cüz'iyâtihi'de bölünenle yani küllî ile bölümleri yani cüzleri birbirinden farklı değildir. Ancak bölünen bölümlerinden daha geneldir.²⁶⁵ Kelimenin isim, fiil ve harf olarak bölünmesi bu türdendir. Ahmed Hıfzı tâksimin bu kısmında küllînin bölümlerini anlamak için, bölünen şeyleri küllîye dahil etmek gerektiğini ifade etmiştir.²⁶⁶ Mantıkta asıl olan küllînin cüzlerine bölünmesidir.

Ahmed Hıfzı yukarıda olduğu gibi tâksimin bu kısmının doğru olması için dört şart saymıştır:

- 1.Bölmede bölünenin kaplamı olanlar dışarıda bırakılmamalıdır,
- 2.Bölünenin kaplamına dahil olmayanlar dışarıda bırakılmalıdır,
- 3.Taksîm-i hakîkî'de bölünenlerin birbirlerinden mahiyet itibariyle farklı olmaları, taksîm-i itibârî'de ise mahiyet bakımından değil derece bakımından farklı olmalarıdır,
- 4.Bölümler bölünenlerden daha özel olmalıdır.²⁶⁷

Taksîmü'l-küllî ilâ cüz'iyâtihi de hakîkî ya da itibarî olup bunlar da aklî ve istikraî olarak bölümlenirler. “Hayvan ya düşünendir ya kişneyendir” denildiğinde küllî olan hayvan, türlerine ayrılmış olduğundan hakîkî tâksim ismini alır. “İnsan ya

²⁶⁴ A.e., s. 11.

²⁶⁵ Öner, **Klasik Mantık**, s. 59.

²⁶⁶ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 11.

²⁶⁷ A.e., s. 13.

katiptir ya şairdir” denildiğinde tür kendi içinde sınıflara ayrılmış olduğundan taksîm itibarîdir.

Taksîm-i hakîkî’de cinsin türlere bölünmesinde zorunluluk vardır, zira her bir tür birbirinden farklıdır. Ancak taksîm-i i’tibarî’ye konu olan türün altındakiler arasında zât itibariyle farklılık olmadığından bu çeşit taksîmde zorunluluk yoktur, itibarîdir.

Bölünen şeyi varlığı mevcut olan ve onun aksi olan şeyle bölmek taksîm-i aklîdir.²⁶⁸ “Bilinenler ya mevcuttur ya mevcut değildir” gibi. Burada akıl “mevcut olmayanı” bilmeye izin vermez.

Taksîm-i istikrâî’de akıl, akıl yürütme sonucu malum olan şeyin bilinmesine imkan tanır.²⁶⁹ “Unsur ya toprak ya hava ya su ya da ateştir” demek bu türdendir.

Ahmed Hıfzı taksîmin bu iki kısmı arasında farkları belirtmiştir. Yukarıda da zikredildiği üzere taksîmü’l-küllî’de bölünen, bölündüğü her şey üzerine yüklenmiş olur yani bölümlerden her biri bölündükleri şeyden farklı değildir. Ancak taksîmü’l-küll ilâ eczâi’de bölünen, parçaları üzerine yüklem yapılamaz.

O, eserinin her bölümünü bir diğeriyle ilişkilendirmiş âdeta izâh ettiği meseleler üzerinden uygulama yapmış görünmektedir. Yukarıda incelenen delâlet kısımlarının altındakilere taksîminin nasıl olduğunu da taksîm bahsinin en sonunda detaylı olarak incelemiştir: Mutâbakat, tazammun ve iltizâm hepsi delâlet lafzının altında yer aldıklarından ve aralarında mahiyet bakımından farklılık olmadığından delâlet-i lafziyye-yi vaz’iyye’nin bunlara taksîmi i’tibarîdir.²⁷⁰ Zira mutabakât ile tazammun arasında umûm ve husûs mutlak (tam girişimlik) vardır. Yani bir lafzın mutâbakat yoluyla delâlette bulunması için tazammunun da olması gerekmez. Benzer şekilde mutâbakat ile iltizâm da böyledir. Bir lafzın mutâbakat yoluyla delâlette bulunması o lafız için zihinde bir mânânın oluştuğu hakkında kesin bir bilgi vermez. Dolayısıyla mutâbakat varsa iltizâmın olduğu kesin olmayacağından böyle bir şart da söz konusu olamaz. Tazammun ve iltizâm arasında ise umûm ve husûs min-vech (eksik girişimlik) vardır. Zira lafzın tazammun yoluyla delâleti iltizâmı

²⁶⁸ A.e., s. 13.

²⁶⁹ A.e., s. 13.

²⁷⁰ A.e., s. 14.

gerektirmediğ gibi iltizâm yoluyla delâleti de tazammunu gerektirmez. Zikredilen sebeplerden ötürü mutâbakat daha genel olmakta tazammun ve iltizâm ise onun altında bulunmaktadır. Görüldüğü üzere o, meseleleri izâh etmekle yetinmeyip onların uygulama alanlarını da göstermiştir.

Bu bahsin sonunda şunu da belirtmek gerekir ki taksîm yoluyla tasavvura, tasdike dolayısıyla bir kıyasa ulaşamayacağı düşüncesiyle çoğu mantıkçı kitaplarında bu konuya yer vermemiştir.²⁷¹

3.2.3. Lafız Türleri

Istilahî olarak ağızdan çıkan ses anlamına gelen lafız, İslâm mantıkçıları nezdinde bir mânâyâ delâlet etmesi cihetinden önemlidir. Yukarıda da zikredildiğı üzere mantık için asıl önemli olan delâlet-i lafziyye-yi vaz‘iyye’dir. Bu, lafzın bir mânâ üzerine konulması anlamına gelir. Yani mantığın delâletin bu çeşitiyle ilgilenmesi mânâlı lafızları konu edinmesi bakımındandır. Esasen mantığın lafzı konu edinmesi daha önce de söylendiğı üzere onların mânâları ifade etmeye vasıta olmalarındandır. Bu suretle İslâm mantıkçıları lafzı, farklı birçok vecihten incelemişlerdir.

3.2.3.1. Müfret (Basit) ve Mürekkep (Bileşik) Lafızlar

Fârâbî ile birlikte mantığın gündemine giren lafızları filozof, “delâlet eden lafızların bir kısmı müfrettir, bir kısmı bileşiktir\ mürekkeptir” şeklinde tasnif etmiştir.²⁷²

3.2.3.1.1. Müfret Lafızlar

Müfret lafızların beş küllî ve kategorilerle ilişkili olmaları sebebiyle İslâm mantıkçıları müfret lafzını mürekkeplere nazaran daha detaylı incelemişlerdir.

²⁷¹ Ali Durusoy, “Taksîm”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXXIX, 2010, s. 477.

²⁷² Ebû Nasr el-Fârâbî, **Mantığa Giriş Risâleleri: et-Tavtiâ, el-Fusûlü’l-Hamse, Kitâbu İsâgûcî**, s. 44.

Müfret lafız genel bir anlatımla, herhangi bir parçasıyla mânâsının parçasını göstermeyi amaçlamayan lafız olarak tarif edilmiştir. İbn Sînâ, “bir parçası, kendisinden kastedilen mânânın bir parçasına delâlet etmeyen lafız” olarak tarif ettiği müfret lafız için parçaları olan “in” ve “san”ın insanın mânâsına delâlet etmemesi sebebiyle insan lafzını örnek vermiştir.²⁷³ İbn Sînâ’nın bu tarifi ve müfret lafız için verdiği örnekler daha sonraki dönemlerde mantıkçılar tarafından kabul görmüş mesela Ebherî bu hususta onunla aynı fikirde olmuştur. Ahmed Hıfzı da müfret lafız hakkındaki bu tarifi zikretmiş, insanın “düşünen canlı”ya delâlet ederken lafzın her bir harfinin mânâyâ delâlet etmesinin amaçlanmadığını ifade etmiştir.²⁷⁴

3.2.3.1.1.1. Edat, Kelime, İsim

Müfret lafızlar üç kısımdır: edât, kelime (fiil), isim.²⁷⁵ Tek başına olduğunda bir mânâsı olmayan ancak bir isme, fiile ya da her ikisine aynı anda bitleştirilerek anlaşılan bir mânâyâ delâlet eden müfret lafızlar edattır.²⁷⁶ Ahmed Hıfzı, Fârâbî ile benzer açıklamada bulunarak Arapça’daki “*fî*” ve “*lâ*”yı müfret lafızlardan edâtlara örnek göstermiştir.

İslâm mantıkçıları kelime ile fiili aynı mânâyâ gelecek şekilde kullanmışlardır. Edâtın aksi olarak kelime, tek başına anlaşılması mümkün olan aynı zamanda geçmiş, şimdi ve gelecek zamanlardan herhangi biri hakkında haber verebilen müfret lafızlardır.²⁷⁷

İsim, kelimeye benzer şekilde tek başına olduğunda bir mânâyâ delâlet edebilen ancak kelimedenden farklı olarak mânâsının zamanına delâlet etmesi mümkün olmayan müfret lafızdır.²⁷⁸ “Zeyd” dediğimizde zamandan bağımsız olarak bir mânâyâ delâlet etmiş oluruz.

²⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 19.

²⁷⁴ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 14.

²⁷⁵ *A.e.*, s. 15.

²⁷⁶ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantığa Giriş Risâleleri: et-Tavtîa, el-Fusûlü’l-Hamse, Kitâbu İsâgûcî*, s. 44.

²⁷⁷ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 15.

²⁷⁸ *A.e.*

3.2.3.1.1.2. Müşterek, Menkûl, Cüz-i Hakîkî, Küllî Mütevâtî, Küllî Müşekkek

Bir tek lafızla ortaya konulmuş olmasına rağmen birçok mânâyâ delâlet edebilen müfret lafızlar müşterek kabul edilmiştir. Ahmed Hıfzı “ayn” lafzını müşterek müfret lafızlar için örnek göstermiştir. Zira ayn, hem göz hem pınar mânâlarına gelmektedir.

Lafzın farklı mânâlara delâlet ettiği ancak süreç içerisinde lafzın delâlet ettiği ilk mânâsının terk edildiği müfretler menkûl lafızlardır.²⁷⁹ Ahmed Hıfzı menkûl lafızları da, şer‘î, örfî ve ıstılâhî olarak üç kısma ayırmış ve her birini incelemiştir.

Lafzın ehl-i şer vasıtasıyla başlangıçta delâlet ettiği mânâdan farklı bir mânâyâ nakledildiği lafızlar menkûl-ı şer‘î’dir. “Salat” lafzının konulduğu ilk mânâ duaya başlangıçken zaman içerisinde namaz mânâsına delâlet etmesi böyledir. Menkûl-ı örfî, lafzın avamın kullanımı sebebiyle delâlet ettiği ilk mânâsının farklı bir mânâyâ nakledilmesidir. “Dâbbe” lafzının yeryüzündeki hareket eden her şey mânâsından çıkıp yük hayvanı mânâsına delâlet etmesi gibi. Lafzın havasın kullanımı sebebiyle delâlet ettiği ilk mânâdan farklı bir mânâyâ nakledildiği lafızlar ise menkûl-ı ıstılâhî’dir. Nahiv ıstılahları gibi ki fiilin, failin yaptığı şey olarak tanımlanırken sonra zamana delâlet etme mânâsına gelmesi gibi.

Bir lafzın mânâsının tek bir şeye delâlet ettiği ve bu mânânın da özelleştiği müfret lafızlar cüz-i hakîkî’dir.²⁸⁰ Bunlar da ya Zeyd gibi alem (özel isim) olurlar ya da *hazâ* gibi işaret zamiri olurlar. Zeyd isminde birçok kişi olmasına rağmen bunların ortaklığı mahiyet bakımından değil ses bakımından gerçekleşir.

Küllî-i mütevâtî lafızlar, bir lafzın mânâsının özelleşmediği aynı zamanda lafzın zihindeki ve hariçteki fertlerinin de birbirine eşit olduğu müfretlerdir.²⁸¹ Ahmed Hıfzı böyle müfretler için düşünen canlı mânâsında insanın tüm fertlerinin eşit olması örneğini vermiştir. Bir lafzın mânâsının özelleşmediği ancak mânâlarının bazı fertlerinin diğerlerine nazaran daha güçlü ve daha şiddetli olduğu müfret lafızlar

²⁷⁹ A.e., s. 16.

²⁸⁰ A.e., s. 17.

²⁸¹ A.e., s. 17.

ise küllî-i müşekkek'tir.²⁸² Beyaz ve kırmızı için altındaki tüm fertlerin beyazlık ve kırmızılıktan pay alma durumları eşit olmadığından böyle lafızlar küllî-i müşekkek'tir.

3.2.3.1.1.3. Müterâdif ve Mütebâyin

Lafızlar birbirlerine kıyasla müterâdif ve mütebâyin olarak iki kısımdır. Bir lafız başka bir lafza nispet edildiğinde onunla aynı mânâyâ geliyor ancak lafızda birbirlerinden ayrılıyorlarsa müterâdif (eş mânâlı) olurlar.²⁸³ “Leys” ile “esed” ikisi de aynı mânâyı paylaşmalarına karşı lafızda birbirinden farklıdır.

Bir lafız başka bir lafza nispet edildiğinde hem lafız hem mânâ olarak ondan farklılaşıyorsa mütebâyin olurlar.²⁸⁴ İnsan ve at lafızları hem delâlet ettikleri mânâ hem de lafızları itibariyle birbirinden farklıdır.

Görüldüğü üzere Ahmed Hıfzı müfret lafızlara farklı cihetlerden yaklaşmıştır. Lafızların bu derece ayrıntılı tasnifi îsâgûcî geleneğinin en önemli ismi Ebherî'de bulunmaz. Ancak lafızların tafsilatlı izâhını geleneğin diğer öne çıkan ismi Kâtibî'de görmek mümkündür.

3.2.3.1.2. Mürekkep Lafız

Mürekkep lafız, kendisinin bir cüzüyle mânâsının bir cüzüne delâlet eden lafızdır.²⁸⁵ İbn Sînâ, mürekkep lafzın parçalarının duyulur olanla uyumlu olduğunu vurgulayıp “yürüyen insan” ve “taşı atan” derken her bir parçanın kendisi için konulan mânâyâ delâlet ettiğini ifade etmiştir.²⁸⁶ Ebherî “parçasıyla, delâlet etmiş olduğu mânânın parçasına delâlet kastedilen lafızlar” için mürekkeptir demiştir.²⁸⁷ Ancak mantıkçılar Abdullah (Allah'ın kulu) gibi alem isimlerin müfret hükmünde oldukları zira bunlarla amaçlananın mânâsının değil bizatihî kendisi için konulan

²⁸² A.e., s. 17.

²⁸³ A.e., s. 18.

²⁸⁴ A.e., s. 18.

²⁸⁵ A.e., s. 15.

²⁸⁶ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, s. 12.

²⁸⁷ Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, s. 34.

şeye delâlet etmek olduğu görüşünde hem fikir olmuşlardır. Mürekkep lafızlar da ya tâm olur ya da gayr-ı tâm olurlar.

3.2.3.1.2.1. Mürekkeb-i Tâ'm

Söylendiğinde üzerine susmanın sahih olduğu yani söylediğimiz kişi için tam olarak bir şey ifade eden mürekkep lafızlar mürekkeb-i tâ'm'dır.²⁸⁸ İbn Sînâ mürekkep lafızları tam ve eksik olarak ayırmıştır. Onun tam dediği mürekkepler, üç zamandan birinde bulunup konuşan canlıda olduğu gibi herhangi bir şeydeki bir mânâyı belirten lafızlardır.²⁸⁹

Ahmed Hıfzı Kâtibî'yle benzer şekilde doğru ya da yanlış olması muhtemel olan mürekkeb-i tâ'mları haber olarak isimlendirmiştir.²⁹⁰ İnsan düşünendir ya da hayvan canlı değildir demek haberîdir. Zira birincisinde haber ile vakıa birbirine uygunken ikincisinde böyle değildir. Fârâbî de mürekkep lafızların bir kısmının ihbarî olduğunu ifade etmiş, “Zeyd insandır”, “Amr gidiyor”, “insan hayvandır” gibi sözleri mürekkebin haberî olan tarafı için örnek getirmiştir.²⁹¹ Yine o, haber yoluyla mürekkep olan lafızların mantıkçılar nezdinde “kesin\cezimli söz, önerme ve hüküm” olarak adlandırıldığını belirtmiştir.²⁹²

Doğru ya da yanlış olması muhtemel olmayan, buna imkân tanımayan mürekkepler ise inşâ'dır.²⁹³ İnşâ olanların bir kısmı fiil talebine delâlet ederken diğer bir kısmı etmezler. Fiil talebine delâlet edenler emir, iltimâs ve suâl-dua iken etmeyenler tenbîh'tir. Kendini daha yukarıda görerek bir fiili vaz'î olarak talep etmek emirdir. Sen vur! demek gibi ki yukarıdan gelen bir talebin vaz'î olarak ifade edilmesidir. Fiili talep edenle kendisinden talep edilen arasında derece bakımından bir fark yoksa, aralarında eşitlik varsa kendisiyle vaz'î olarak delâlette bulunulan mürekkep lafızlara iltimâs denir. Derece bakımından daha aşağıda olanın yukarıda olandan vaz'î olarak bir fiil talebinde bulunması ise dua'dır.

²⁸⁸ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 18.

²⁸⁹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 5.

²⁹⁰ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 18.

²⁹¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, **Mantığa Giriş Risâleleri: et-Tavti'a, el-Fusûlû'l-Hamse, Kitâbu Îsâgûcî**, s. 54.

²⁹² **A.e.**

²⁹³ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 18.

Herhangi bir fiil için talebe delâlet etmeyen lafızlar da tenbîh olarak isimlendirilmiştir. Bunlar da temenni, terecci (rica), kasem (yemin) ve nidâ (seslenme) şeklinde ortaya çıkabilir.

3.2.3.1.2.2. Mürekkeb-i Gayr-ı Tâm

Söylendiğinde üzerine susmanın sahih olmadığı yani söylediğimiz kişi için tam olarak bir şey ifade etmeyen mürekkep lafızlardır.²⁹⁴ Bunlar da takyîdî ve gayr-ı takyîdî olarak iki kısımdır.

Mürekkep bir lafzın ikinci parçasıyla kayıtladığı lafızlar mürekkeb-i gayr-ı tâm-ı takyîdî'dir. “Düşünen canlı” da olduğu gibi işitende tam bir bilgi oluşturmazlar. Ancak parçalarından her biri kendileri için konulan mânâlara delâlet ettiklerinden mürekkeptirler. Fârâbî bu lafızları doğrudan mürekkeb-i gayr-ı tâm-ı takyîdî olarak isimlendirmez ancak o lafızların bir kısmının şart ile terkip yapıldığını düşünerek “Kâtip Zeyd”, “beyaz insan”, “Zeyd'in arkadaşı” gibi lafızların bu yolla oluştuğunu ifade eder.²⁹⁵

Mürekkeb-i gayr-ı tâm-ı gayr-ı takyîdî, mürekkep bir lafzın ikinci parçasıyla kayıtlanmadığı lafızlardır. Bu lafızlar ya “*er-racûl*” gibi isim ile edattan ya da “*darebtu*” gibi fiil ile edattan oluşurlar.²⁹⁶ Ahmed Hıfzı'nın mürekkeb-i gayr-ı tâm'ın bir türü olarak ele aldığı lafızları İbn Sînâ, eksik mürekkep olarak anlatmıştır.

Lafız bahsinin sonunda Ahmed Hıfzı, müfret ve mürekkep lafızların kullanımlarına göre farklılaştıklarını incelemiştir. Bu bağlamda o, müfret ile mürekkep lafızların delâlet ettikleri mânâlara ve kullanımlarına nispetle hakikat, kinâye, mecâz ve galât olarak isimlendirildiklerini ifade etmiştir.²⁹⁷ Lafzın ilk koyulduğundan farklı bir mânâyâ gelmesi ancak ilk mânâsının da terk edilmemesi durumunda kendisinden nakledilen ilk mânâyâ nispetle hakikat, kendisine nakledilene yani koyulduğu ikinci mânâyâ nispetle mecâz, ikinci mânâ ile ilk mânâ arasında herhangi bir ilişki bulunmazsa galat adını alır.

²⁹⁴ A.e., s. 19.

²⁹⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risâleleri: et-Tavtiâ, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu Îsâgûcî*, s. 54.

²⁹⁶ Hıfzı, a.g.e., s. 19.

²⁹⁷ A.e.

3.3. MÂNÂ

3.3.1. Mânâ ve Kısımları

İslâm mantıkçıları lafzı, mânâ ile ilişkileri bağlamında kendilerine konu edinmiştir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere ifade kendisini dilde, lafızda ortaya koyar. Lafızla anlatılmak istenen veyahut zihinde oluşan şey de önermeleri dolayısıyla akıl yürütmenin temel unsuru olan kıyası oluşturması bakımından önemlidir. Şöyle ki doğru ve tutarlı düşünme akıl yürütme vasıtasıyla ortaya çıkar. Bunun en mükemmel örneği ise kıyastır. Kıyas en az iki öncülle kurulur ve bu öncüllerin her birinin bileşenleri de lafızdır, mânâyâ delâlet ederler. Dolayısıyla kıyası konu edinirken onu oluşturan öncülleri, öncülleri incelerken bileşenleri olan konu ve yüklemi, bunları incelerken de yine bunların sebepleri olan lafız ve mânâları incelemek gerekir.²⁹⁸

Mânâ, lafzından kastedilen şeydir.²⁹⁹ Vaz‘ yoluyla delâlette bulunan bir lafızla anlatılmak istenen şey yani maksattır.

Mânâ, Ahmed Hıfzı’da müfret lafızları söylemek yoluyla kastedilen şey, “mânây-ı müfred” ve mürekkeb lafızları söylemek yoluyla kastedilen şey, “mânây-ı mürekkeb” olarak iki kısımdır.³⁰⁰

Ahmed Hıfzı küllî ve cüzî şeklindeki ayrıma gitmeden evvel bu ikisinin mânâlara mı lafızlara mı iliştiğini inceleyerek bu bakımdan mânâyı öncelemiştir. Ancak o, mantıkçıların bunları mefhûmlara sıfat yaptıklarını belirterek kendisi de eserine bu şekilde devam etmiştir. O, bu noktada lafız söylendiğinde zihinde ortaya çıkan şey ve bunun hariçle ilişkisi üzerinden mânâ, mefhûm, mâhiyet, hakikat ve hüviyeti izah etmiştir.

Yukarıda da belirtildiği üzere lafızla kastedilen şey mânâdır. Lafızların zihinde oluşturduklarını ifade etmek bakımından mefhûm da mânâ ile benzerdir. Ancak mânâ maksat iken mefhûm o lafızdan anlaşılan şey, zihinde oluşandır. Bu da

²⁹⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **Mi‘yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü**, çev. Ali Durusoy, Hasan Kaçak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 48.

²⁹⁹ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 20.

³⁰⁰ **A.e.**

müfret ve mürekkep olarak iki kısımdır. Mânânın fertleri dikkate alınmak suretiyle bir şeyi o şey yapan ise mâhiyettir. Zihindeki mânâ ve mefhûmların hariçte var olanlara uygunluğu hakikat, hakîkati olan bir mânânın fertlerinden her birini diğerlerinden ayırmak suretiyle ortaya konulan hakîkate ise hüviyet denilir.

İbn Sînâ, her şeyin kendisini o şey yapan bir mahiyeti olduğunu ve bunun en güzel örneğinin “insan” olduğunu vurgulamıştır; insan duyumsamaya, irade sahibi olmaya vs. ihtiyaç duyar.³⁰¹ Bu sebeple insan fertlerinin hakîkatleri insanlıkla dolayısıyla mahiyetleri de insanlıkla gerçekleşmiş olur.

3.3.2. Mefhûm

Lafzın söylenmesiyle zihinde ortaya çıkan sûret, o lafzın mefhûmudur. Müfret lafızlar, mânâ ve mefhûm bakımından küllî ve cüz’î olmak üzere iki türlü delâlette bulunurlar.

3.3.2.1. Cüzî (Tikel) ve Kısımları

Cüzî, bir lafzın belirli bir mânâsında ortaklığın gerçekleşmesinin mümkün olmadığı şeylerdir.³⁰² Ebherî “mefhûmunu tasavvur etmenin bizâtihi kendisi bu mefhûmda başkalarının da ortak olmasına engel olandır” diyerek cüzî’yi tarif etmiştir.³⁰³ Yani bir mefhûmun birden fazla şey için geçerli olmasının zihnen mümkün olmadığı lafızlar cüzî kabul edilmiştir. Ancak Ebherî müfredi küllî ve cüzî olarak ayırmış, cüzînin kısımlarından ise bahsetmemiştir. Görüldüğü üzere tanımlar lafız üzerinden yapılmıştır. Ahmet Hıfzı ise Kâtibî ile benzer şekilde küllî ve cüzîyi mefhûmlar üzerinden anlatmayı tercih etmiştir. Kâtibî, mefhûmunu tasavvur etmenin bu mefhûmda ortaklığa engel olduğu mefhûm için cüzî demiş ve onu hakîkî ve izafî olarak ayırmıştır.³⁰⁴ Ahmed Hıfzı ise cüz’î’yi bir mefhûma zihinde tasavvur edilmiş olması bakımından birden fazla şeyin ortak olma durumunu engelleyen mefhûmlardır

³⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 22.

³⁰² A.e., s. 20.

³⁰³ Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, s. 34.

³⁰⁴ Kâtibî, *a.g.e.*, s. 68.

şeklinde izah etmiştir.³⁰⁵ Onun cüzîden kastı cüz’-i hakîkî’dir. Zeyd diye bilinen birçok farklı kişi olmasına karşın her birinin zihindeki tasavvurunun farklı olması ve dahası bu farklı tasavvurların ortak bir mânâya delâlet etmeyi engellemesini cüz’-i hakîkî için örnek göstermiştir.

Kâtibî izâfî cüzîleri “bir genel altındaki her özel”³⁰⁶ mânâlar için kullanır. Farklı fertleriyle kıyaslamak suretiyle biri için küllî olup diğerleri için cüzî olabilenlerdir. İnsanın tek tek fertlerine kıyasla küllî olup hayvana kıyasla cüz olması, benzer şekilde hayvanın da canlı cismin cüzü olması bu türdendir.³⁰⁷ Cüz’-i hakîkî ile cüz’-i izâfî arasında umum ve husus mutlak vardır. Yani cüz’-i hakîkî’nin tüm fertleri aynı zamanda cüz’-i izâfî olup, cüz’-i izâfî’nin tüm fertleri ise cüz’-i hakîkî değildir.³⁰⁸ İbn Sînâ, sonsuz olmalarından sebep cüzîlerin tamamının kuşatılamayacağını belirtmiş, bu sebeple felsefî anlamda bir yetkinliğe ulaştıramayacaklarını ifade etmiştir.³⁰⁹ Dolayısıyla düşünmeye imkân tanımları ve akıl yürütme sırasında bir yargıya ulaştırmaları açısından mantıkçılar nezdinde önemli olan küllîler olmuş ve dikkatlerini bunlar üzerine verirken cüzîlere küllîlerle ilişkileri bağlamında yer vermişlerdir.

3.3.2.2. Küllî

Platon’un idealar teorisi ile başlayıp sonraki dönemlerde bilhassa Ortaçağ’da çokça yankı uyandıran küllîler meselesi İslâm filozoflarının da üzerinde yoğunlaştıkları temel meselelerden olmuştur. Bilhassa küllîlerin salt zihinsel formlar olup olmadığı, hariç ile ilişkileri ve bunun keyfiyeti üzerine çeşitli yaklaşımlar sergilemişlerdir. Dolayısıyla İslâm mantıkçılarının küllîler üzerine yoğunlaşmaları tevarüs ettikleri tartışmaların neticesinde gerçekleşmiştir.

Müfret lafızların farklı birçok şeye aynı mânâya gelecek şekilde ortak olarak söylenebilecek olan kısımları küllîlerdir.³¹⁰ Fârâbî küllî’nin esasını iki yahut daha

³⁰⁵ Hıfzî, **a.g.e.**, s. 21.

³⁰⁶ Kâtibî, **a.g.e.**, s. 82.

³⁰⁷ Hıfzî, **a.g.e.**, s. 22.

³⁰⁸ **A.e.**

³⁰⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş**, s. 21.

³¹⁰ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı**, s. 22.

fazla şeyin kendisiyle benzer olması, birden fazla şeye yüklenebiliyor olması şeklinde izah etmiştir.³¹¹ Ebherî de benzer izahta bulunarak “mefhûmunu tasavvur etmenin bizâtihi kendisi, bu mefhûmda başkalarının da ortak olmasına mâni olmayandır” diyerek insanın küllî için örnek olduğunu ifade etmiştir.³¹² Bu suretle küllîler için söz konusu olan bir mefhûmun birden fazla şey için geçerli olmasının zihnen mümkün olmasıdır. Ahmed Hıfzı, mefhûmu düşünen canlı olan insanın hariçte birçok ferdinin bulunmasının mefhûma ortak olmalarını engellemeyeceklerini ifade etmiştir.³¹³ Dolayısıyla küllîlerin özelliği birden fazla varlığa yüklenebilmeleridir.

3.3.2.2.1. Küllînin Hariçteki Varlığı

Küllînin hariçteki varlığı ya vardır ya da yoktur.³¹⁴ Hariçte varlığı olmayanın fertlerinin bir kısmının varlığı imkansızdır, *lâ şey* gibi. Bir kısmının varlığı ise mümkündür, *Ankâ* gibi.³¹⁵ Küllînin hariçte varlığı olanın da fertleri ya bir tanedir ya da daha fazladır. Fertleri tek olan küllînin fertleri de Bârî Teâlâ gibi imkansız ya da Şems gibi mümkün olur. Varlığı hariçte olan küllînin fertleri birden fazla olanın fertleri de yedi gezegen gibi sınırlıdır ya da insan ve at gibi farklı fertlere yüklenebilirler.³¹⁶

3.3.2.2.2. Tabîî, Mantıkî ve Aklî

Bir şeyin o şey olması bakımından küllî olması küllî-yi tabîî, mantıksal olarak mefhûmunun kendisinde ortaklığı engellememesi bakımından küllî-yi mantıkî, mefhûmun küllî lafzıyla bir araya gelmesi ise aklî olduğundan bu, küllî-yi aklî’dir. Kâtibî hayvan küllîdir dediğimizde üç durumun ortaya çıktığını, ilkinin hayvanın mahiyeti itibarıyla küllî olması, ortaklığı kabul etmesi bakımından küllî olması ve

³¹¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantûğa Giriş Risâleleri: et-Tavtîa, el-Fusûlü’l-Hamse, Kitâbu İsâgûcî*, s. 60.

³¹² Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, s. 34.

³¹³ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 22.

³¹⁴ *A.e.*, s. 23.

³¹⁵ Kâtibî hariçte varlığı olmayanın fertlerinin bir kısmının varlığı ya imkânsızdır ya da mümkündür demiş, mümkün olan için mümkündür ama var olmaz diyerek *Ankâ*’yı örnek göstermiştir. bkz. Kâtibî, *a.g.e.*, s. 76.

³¹⁶ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 23.

hayvan ile küllînin bir araya gelmesi durumları olduğunu belirtir.³¹⁷ Küllî-yi tabîî hariçteki fertlerinde kendini ortaya koymak suretiyle ortaya çıkar. Ancak Ahmed Hıfzî küllî-yi mantıkî ve küllî-yi aklî'nin varsayımsal olduklarından hariçte bulunmadığı fikrindeyken Kâtibî bunun tartışmalı bir mesele olduğu ve mantık ilminin dışında olduğu fikrindedir.³¹⁸

3.3.2.2.3. Niseb-i Erbaa (Küllî Mefhûmlar Arası İlişkiler)

Küllî mefhûmlar kaplamaları itibariyle birbirleriyle dört şekilde ilişki kurarlar.

1-Müsâvât (Eşitlik): Mefhûmlardan her biri diğerinin fertleri üzerine sadık kılınmışsa bu mefhûmlar arasında müsâvât söz konusu olur. Şöyle ki insan ile nâtık mefhûmları arasında her insan nâtık ve her nâtık da insan olduğu ve başka ihtimal olmadığından müsâvât bulunur.³¹⁹

Bütün insanlar nâtıktır.

Bütün nâtıklar insandır.

2-Mübâenet (Ayrılık): Mefhûmların fertlerinin hiçbir koşulda birbirine sadık olmaması durumunda mübâenet söz konusu olur. İnsan ile atta olduğu gibi hiçbir insan at olmadığı gibi hiçbir at da insan değildir dolayısıyla birbirlerinin fertleri üzerinde kesişmezler.³²⁰

Hiçbir insan at değildir.

Hiçbir at insan değildir.

3-Umum ve Husus Mutlak (Tam Girişimlik): Mefhûmlardan yalnız biri diğerinin bütün fertleri üzerine sadık oluyorsa umum ve husus mutlak söz konusu olur. Böyle bir ilişkide küllî olandan biri kuşatan diğeri ise bütün fertleriyle kuşatılmış durumdadır.³²¹ İnsan ve canlı cisim arasındaki ilişkide tüm insanlar canlı

³¹⁷ Kâtibî, **a.g.e.**, s. 76.

³¹⁸ **A.e.**, s. 78.

³¹⁹ Hıfzî, **a.g.e.**, s. 25.

³²⁰ **A.e.**

³²¹ Kâtibî, **a.g.e.**(neşredeninin şerhi), s. 261.

cisim olduklarından canlı cisim kuşatandır, bazı canlı cisimler ise insan olduklarından kuşatılındır.

Bütün insanlar canlı cisimdir.

Bütün canlı cisimler insan değildir.

Ahmed Hıfzı mescitin aydınlanmasıyla güneşin doğmasını bunun için örnek gösterir. Zira güneş her doğduğunda mescit aydınlanırken mescit her aydınlandığında güneş doğmak zorunda değildir.³²²

4-Umum ve Husus min Vech (Eksik Girişimlik): Mefhûmlardan her biri diğerinin bazı fertlerini kuşatıyorsa bunlar arasında umum ve husus min vech söz konusu olur. Umum ve husus min vech'te iki küllînin kaplamalarının bazı fertlerde ortaklık göstermesi durumu vardır.³²³

Bazı insanlar yürüyendir.

Bazı yürüyenler insandır.

Görüldüğü üzere niseb-i erbaa'nın tamamı müfret mefhûmların küllî olan kısmı için geçerlidir. Zira müfretlerin cüzî olan kısmında Zeyd ve Amr'da olduğu gibi ortaklık kabul etmeme durumu olduğundan ancak mübâenet ilişkisi kurulabilir.³²⁴ Küllî ve cüzî mefhûmlar arasında ise ya Zeyd ile hayvanda olduğu gibi umum ve husus mutlak ya da Zeyd ve atta olduğu gibi mübâenet ilişkisi bulunur.³²⁵

3.3.2.2.4. Mahiyet, Hakikat ve Hüviyet

Bir mefhûma o nedir sorusunun cevabında söylenmek suretiyle zihinde ortaya çıkan suret mahiyettir.³²⁶ İbn Sînâ mahiyeti “bir şeyi o yapandır”, “o şeyin

³²² Hıfzı, **a.g.e.**, s. 26.

³²³ Kâtîbî, **a.g.e.** (neşreden şerhi), s. 261.

³²⁴ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 27.

³²⁵ **A.e.**

³²⁶ **A.e.**, s. 28.

hakikatidir şeklinde anlatmıştır.³²⁷ Mahiyet için sorulan sorudan beklenen cevap, o şeyin mutabakat yoluyla delâlette bulunduğu şeyler olmalı yani mahiyetinin bir parçası ile cevap verilmemelidir.³²⁸ Zira bir mefhûmun parçaları yani tazammun ile delâlette bulunduğu şeyler yahut zihinsel bir gereklilik üzerinden iltizam yoluyla delâlette bulunduğu parçaları onun mahiyetine tam olarak işaret etmeyeceğinden o nedir sorusuna tam ve açık bir cevap olamaz.

Mefhûmun neliğini ifade eden mahiyet, cevher ve araz olmak üzere iki kısımdır.

Varlığın en genel yüklemeleri olan kategorilerin (mekûlât) ilkinin oluşturan cevher, genel bir ifadeyle varlığı zâtıyla birlikte olan şeydir.³²⁹ Var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan ve değişmeyen cevheri Fârâbî “duyulur nesnelerin türlerinden her birinin ne olduğu, bunların mahiyetlerini nelerin oluşturduğu ve bu mahiyeti var kılan şeyi tarif edendir”³³⁰ diyerek anlatmıştır. Bu suretle ona göre felsefede cevher iki kısma ayrılır; konusu bulunmayan son konu ve mahiyet sahibi şeyin mahiyeti.³³¹ Herhangi bir konuda bulunmayan³³² olarak da ifade edilen cevherde öncelik ve sonralık bulunmaz.³³³ O, var olmak için hariçte bulunan bir konuya ihtiyaç duymaz, varlığı kendisindendir. “İnsan” rengi, boyu, kilosuna gibi ona ilişkin tüm özelliklerinden bağımsız olarak cevherdir. Zira tüm bu nitelikler insanın türleri arasında değişkenlik gösterse bile sabit olan onların insan olma durumlarıdır.³³⁴ Dolayısıyla cevher, kendisinde ortaya çıkabilecek karşıtlıklara da imkân tanırken bu onun zâtındaki bir değişmeye neden olmaz.

İslâm mantıkçıları arazı cevherle aksi olacak şekilde zâtıyla değil gayrıyla varlık bulan şey olarak tanımlamışlardır.³³⁵ Bir şeyin zâtında ve mahiyetinde bulunanların dışındakini ifade eden araz, “bir şeyin kendisi tarafından nitelendiği

³²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 22.

³²⁸ Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, (neşreden şerhi), s. 87.

³²⁹ Hıfzî, *a.g.e.*, s. 28.

³³⁰ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 40.

³³¹ *A.e.*, s. 44.

³³² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 88.

³³³ *A.e.*

³³⁴ Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 75.

³³⁵ Hıfzî, *a.g.e.*, s. 28.

sıfatlarıdır.”³³⁶ Araz var olmak için bir cevhere ihtiyaç duyar. Yani cevherin varlığı arazı önceler ve arazın var olması cevherin onun nedeni olmasına bağlıdır.³³⁷

İslâm mantıkçıları kategorilerin ilki olan cevher dışında kalanların araz olduğunu kabul etmişlerdir. Araz olanlar cevhere bağımlı olduklarından kategorilerin sıralamasında da cevher önce gelmektedir. Ahmed Hıfzı kategorilerden araz olanları nisbî ve gayr-ı nisbî olarak tasnif ederek mekan (eyne), zaman (metâ), durum (vaz‘), sahiplik (mülk), görelilik (izâfet), etki (fiil), edilgi (infîâl) nisbî, nicelik (kem) ve nitelik (keyf) gayr-î nisbî demiştir.³³⁸ Ancak o da döneminin diğer isimleri gibi kategorilerin isimlerini vermekle yetinmiş, ayrıntılı izâhta bulunmamıştır. Zira İbn Sînâ sonrası dönemde kategorilerin mantığın değil metafiziğin konusu olduğu fikri Tanzimat dönemi sonrası eser kaleme alan müellifler üzerinde de etkili olmuştur.

Mahiyeti olan şeyin fertleri vasıtasıyla hariçte varlık kazanması neticesinde zihinde hâsıl olan şey hakîkattir.³³⁹ Küllî bir mefhûm olan insanın tek tek fertleri vasıtasıyla hariçte varlığını ortaya koyması bu mefhûmun hakîkati olduğunu açıklar. Mahiyette mefhûmun zihindeki fertleri öne çıkarken hakîkatte mahiyetin hariçle uyumu söz konusudur. Bu demektir ki hakîkati olan her mefhûmun zihinde tasavvur edilmiş olmasından dolayı bir mahiyeti varken aksi geçerli değildir. Diğer bir ifadeyle mahiyeti olan her mefhûmun hariçle uyum sağlayarak bir hakîkate sahip olması zorunlu değildir. Yani bütün hakîkatlerin mahiyeti varken bütün mahiyetlerin hakîkati olmadığından bu iki mefhûmun yalnızca biri diğerinin tüm fertlerini kapsar. Dolayısıyla bunlar arasında umum ve husus mutlak ilişkisi vardır.

Fertleri vasıtasıyla hakîkati ortaya konulan şeyin fertlerinin, birbirinden niteliksel olarak farklılaşması sonucu zihinde hâsıl olan şey hüviyettir.³⁴⁰ Fertlerdeki bu farklılaşma şeylere ilişkin uzunluk-kısalık, beyazlık-esmerlik gibi avâriz-ı müşahhasa ile ortaya çıkar.³⁴¹

³³⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 35.

³³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler*, s. 71.

³³⁸ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 28.

³³⁹ *A.e.*

³⁴⁰ *A.e.*, s. 29.

³⁴¹ *A.e.*

3.3.2.2.5. Zâtî (Özel) ve Arazî (İlintisel)

Yukarıda da zikrolunduğu üzere İslâm mantıkçıları düşünmeye imkân tanımaları sebebiyle müfret lafızların küllî olan tarafıyla ilgilenmiş, cüzîlere ise onlarla ilişkileri bağlamında yer vermişlerdir. Küllîlerin incelenmesi tasavvurâtın gayesine yani tanımlara ulaştırması için bir mukaddime niteliğindedir. Zira tanımın öğelerini teşkil eden beş küllî, zâtî ve arazî olmaları bakımından incelenmiştir. Bu bağlamda küllî mefhûmların şüphesiz en önemli tasnifi zâtî-arazî şeklindeki ayrımdır. Kendisi mefhûmunda başkalarının ortaklığını engellemeyen küllîler zâtî ve arazî olarak iki taraftır.

“Mahiyetin kurucu unsuru”³⁴² olan zâtî küllîler, küllînin, ona ait cüzlerinin hakîkatiyle aynı olması durumudur.³⁴³ Diğer bir deyişle mefhûm bir şey için yüklem olduğunda yüklenen mefhûm, ilk mefhûmun özünden ayrı değilse, yüklenilenin var olması yüklenene bağlıysa yüklenen mefhûma zâtî denir.³⁴⁴

İbn Sînâ, insanın anlaşılabilmesi için öncelikle canlının anlaşılması gerektiği, dolayısıyla cüzleri anlayabilmek için zâtî küllîlere ihtiyaç olduğu fikrindedir.³⁴⁵ Ebherî zâtî küllîler için canlıyı örnek vermiştir.³⁴⁶ Küllî bir mefhûm olan canlıyı insan ve ata nispet ettiğimizde canlılık onların her birinde ortaya çıkar. Bu suretle küllî, parçalarının hakîkatiyle aynı hakîkate sahip olur. Zâtî küllîler yüklendikleri mefhûmla üç şekilde ilişki kurarlar. Onların hakîkati yüklendikleriyle ya aynıdır, ya ondan daha geneldir ya da onunla eşittir.³⁴⁷ Bunlar sırasıyla tür, cins ve fasıldır. Genel olarak İslâm mantıkçıları bir mefhûma yöneltilen “o nedir” sorusunun cevabına dahil olan küllîleri zâtî olarak nitelemişlerdir.

Küllî bir mefhûmun ona ait olan cüzlerinin mahiyet ve hakîkatine dahil olmadığı mefhûmlar ise arazî olurlar.³⁴⁸ Araz, “bir şeyi niteleyen her sıfat

³⁴² İbn Sînâ, **en-Necât: Felsefenin Temel Konuları**, s. 13.

³⁴³ Hıfzı, **a.g.e.**, 29.

³⁴⁴ Öner, **Klasik Mantık**, s. 35.

³⁴⁵ İbn Sînâ, **en-Necât: Felsefenin Temel Konuları**, s. 14.

³⁴⁶ Ebherî, **Îsâgûcî ve Şerhi**, (neşreden şerhi), s. 34.

³⁴⁷ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 29.

³⁴⁸ **A.e.**, s. 30.

olduğundan yüklem olamayacağı gibi konunun da mahiyetine dahil olamaz.”³⁴⁹ Arazî küllîler de mahiyete dahil olmadıklarından var olmaları için kendileri dışında bir şeye ihtiyaç duyarlar. İbn Sînâ, nitelediği şeyin zâtının o olmadan anlaşılacağı küllîler için arazî demiştir.³⁵⁰ Yine o, nitelediği şeyin var olma sebebi olmayan arazî küllîlerin ortadan kalkmasının hem varlıkta hem de vehimde olabileceğini söyleyerek ilki için gençlik yahut yüzün kızarmasını, ikinci için ise Habeşlinin siyah olmasını örnek göstermiştir.³⁵¹ Ebherî ise insan olmanın hakikat ve mahiyetine dahil olmadığından insana nispetle gülmenin arazî küllî olduğu görüşündedir.³⁵² Araz olanlar küllinin cüzlerinden birine ait oldukları nispetle hâssa, birden çok cüzüne ait oldukları nispetle araz-ı âmm olurlar. Bu suretle beş küllînin bir kısmı zâtîyken, zâta delâlet etmeyen diğer kısmı arazî olur. Dolayısıyla canlı ve gülen mefhûmlarını insanın fertlerine nispet ettiğimizde ilki için canlı ortadan kalktığında insan fertleri de ortadan kalkacağı halde ikinci durumda bir zorunluluk yoktur.

Ahmed Hıfzı mantığın iki yönünden biri olan tasavvurât bahsi için tafsilatlı bir mukaddime kaleme almıştır. O, delâlet bahsinden başlayarak lafız, mânâ, mefhûm ve bunların farklı vecihlerden tasnifiyle tasavvurâtın ilkeleri olan beş küllîye sağlam bir hazırlık yapmıştır. Bilhassa farklı vecihlerden ele almak suretiyle yaptığı tasnifler Ebherî’de o derece izah edilmemiştir.

3.4.TASAVVURÂT

3.4.1.Tasavvurâtın İlkeleri (Mebâdi-i Tasavvurât): Beş Küllî

Müteahhirîn dönemi mantıkçılarıyla birlikte mantığın iki tarafı olarak belirlenen tasavvur-tasdik ayrımı yukarıda da izah edildiği üzere mantık ilminin gayesi olan burhana ulaşmanın ilk adımını teşkil etmiştir. Tasavvur, bilginin ilk nüvelerini kendisinde bulundurur. Dolayısıyla akıl yürütmeye zemin hazırlayan da kendisine hüküm eşlik etmeyen zihindeki bu suretlerdir. Tasavvur, gayesi olan

³⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf: Harfler Kitabı*, s. 35.

³⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, s. 14.

³⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 25

³⁵² Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, s. 34.

tanıma ulaştırırken temele beş küllîyi koyar. Bunlar var olanı idrak etmek hususunda varlıkla zihin arasındaki aracı unsurlardır.

Tasavvurâtın ilkeleri (mebâdî-i tasavvurât) nev, cins, fasıl, hassa ve araz-ı âmm'dır.³⁵³ İslâm mantıkçılarının geneli beş küllîyi cins, nev, fasıl, hassa ve araz olarak sıralarken Kâtibî ilk sıraya nev'i koymuştur. Ahmed Hıfzî'nın başka diğer hususlarda olduğu gibi beş küllînin sıralamasında da Kâtibî'nin takipçisi olduğu görülmektedir. Ancak Kâtibî nev'i öncelemekle amacının ne olduğu hakkında bir izahta bulunmamıştır.

3.4.1.1. Nev (Tür)

Cinsin altında sıralanan şeyler şeklinde genel bir tanımla anlatılabilecek nev için Fârâbî, “bu nedir sorusuna cevap olacak iki küllîden daha özel olanıdır” demiştir.³⁵⁴ İbn Sînâ ise Fârâbî'yle benzer ifadelerle anlattığı nev'in mantık için iki anlamı olduğunu ifade etmektedir. O, genel anlam dediği kullanımın mantıkçıların cinsin altında sıralananlar olarak tarif ettikleri nev, zât itibariyle aynı olan cüzilerin ortak oldukları mahiyete delâlet edenlerin ise özel anlamda nev oldukları fikrindedir.³⁵⁵ Ebherî, hakikâtleri birbiriyle aynı olup sayı bakımından birbirinden farklı olanlar hakkında söylenen küllîdir diyerek Zeyd ve Amr'a nispetle insanın tür olduğunu belirtmiştir.³⁵⁶ Kâtibî ise farklı olarak, hakkında cevap verilen hakikâtleri, fertleri bir ya da birden fazla olur diyerek tasnif eder.³⁵⁷ Nev, mefhûmuna (çeşitleri) nispetle nev-i hakîkî ve nev-i izâfî şeklinde iki kısımdır.

Ahmed Hıfzî nev-i hakîkîyi, *ma hüve*'nin cevabında tek bir ferde yahut hakikâtleri aynı olup kendisine ilişkin avâızlarla farklılaşmış fert-fertlere yüklenen küllîdir şeklinde tanımlar.³⁵⁸ O, ilkinde *şems* gibi tek bir ferdi olan nevleri, ikincisi için Zeyd ve Amr'a nispetle insanı örnek gösterir; ilki nev-i gayr-ı müteaddidi'l-

³⁵³ Hıfzî, a.g.e., s. 30.

³⁵⁴ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risâleleri: et-Tavtîa, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu Îsâgûcî*, s. 64.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 47.

³⁵⁶ Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, s. 36.

³⁵⁷ Kâtibî, a.g.e., s. 68.

³⁵⁸ Hıfzî, a.g.e., s. 31.

eşhâs, ikincisi nev-i müteaddidi'l-eşhâstır.³⁵⁹ Altında ve üstünde cinsler bulunan³⁶⁰ nev-izâfî'de, mefhûmun nev olması üstündekine nispetle ortaya çıkar. Daha açık ifadeyle nev-i izâfî'de mefhûm, üstündekine nispetle nev, altındakine nispetle cins olur. Cevhere nispetle “cisim”, cisme nispetle “cism-i nâmi”, cism-i nâmiye nispetle “hayvan”, hayvana nispetle “insan” nev-i izâfîdir.

Derecelerine nispetle nev, nev-i âlî, nev-i sâfil, nev-i mutavassıt ve nev-i basît olarak sıralanır. Cisim nev-i âlî, hayvan nev-i mutavassıt, insan nev-i sâfil, akıl ise nev-i basîttir.³⁶¹

3.4.1.2. Cins

Hakikatleri farklı olan nevlere yöneltilen onlar nedir sorusunun cevabında söylenen zâtî küllî cinstir.³⁶² Nevlerin hakikatlerinin birbirlerinden farklılaşmaları sahip oldukları zâtî gerçekler ve suretler bakımındandır.³⁶³ Onlar nedir demek, hâkikatleri farklı olan şeylerdeki ortaklığı sağlayanın ne olduğunu sormaktır. Ebherî “hakikatleri farklı çoklar hakkında söylenen küllî” diye izah ettiği cins için insan ve at arasında ortak bir hakikat ilişkisi kurduğundan canlıyı örnek vermiştir.³⁶⁴

Cins, altında bulunan nevlere uzaklık ve yakınlıkları bakımından cins-i karîb ve cins-i baîd olarak sınıflanır. Altındaki nevlerin hepsi için o nedir sorusunun cevabı aynıysa cins-i kârib, değilse cins-i baîd'dir. İnsana nispetle at yahut farklı bir hayvanın ne olduğunu verilen cevap hayvan olmakta ortak olacağından hayvan cins-i karîb olur. Ancak insana nispetle hayvan ile insana nispetle ağacın ne olduklarına verilen cevap farklı olacağından cins, uzak olur.

İslâm mantıkçıları cinsin derecelerine göre cins-i âlî, cins-i sâfil, cins-i mutavassıt ve cins-i basît olabileceğinden bahsetmişlerdir. Ahmed Hıfzı cevherde olduğu gibi cinslerin en genelinin cins-i âlî, hayvanda olduğu gibi daha özel olanının

³⁵⁹ A.e.

³⁶⁰ Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 47.

³⁶¹ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 33.

³⁶² A.e.

³⁶³ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, s. 15.

³⁶⁴ Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, s. 36.

cins-i sâfil, bunların arasında olan cismin cins-i mutavassıt, aklın ise cins-i basît olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁵

Cinsler yukarıya doğru, nevler ise aşağıya doğru sıralandığından bunun bir yerde son bulması gerekir. Bu sebeple İbn Sînâ için mantıkçı sadece altındaki ve üstündekilere nispetle cins ve türün sıralamasının nasıl olacağını bilmelidir.³⁶⁶

3.4.1.3. Fasil

Beş küllînin üçüncüsü olan fasıl, cinsten ortak olan nevleri cevherlerinin farklı olmasından ötürü birbirinden ayıran küllîdir.³⁶⁷ Herhangi bir nesne için cisimdir demek o şeyin nevlerinden ayrıştığı hususlar hakkında tam bilgi veremeyeceğinden nesne hakkında kesin bilgiye ulaşmak mümkün olamaz. Dolayısıyla tanımın sahil olması, hakkında tanımda bulunulacak şeyin faslının belirlenmesine ihtiyaç duyar.

İbn Sînâ cinsin altındaki neve, o nevlerden hangisi diye sorulduğunda alınan cevaptır³⁶⁸ dediği fasıl için onun, ayrıştığı diğer nevlere nispetle kurucu, ait olduğu cinse nispetle bölen olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁹ Faslın ortak olduğu cinsteki diğer nevlerden ayrılması cevher bakımından olduğu gibi nevlere ilişkin durumlar bakımından da olur. İki farklı renkteki elbise kendilerindeki bir takım durumlar neticesinde ayrılırken biri ketenden diğeri pamuktan yapılmış elbise cevherleri bakımından ayrılırlar.³⁷⁰ Ebherî faslı tarif ederken cins ve nevden ayırt edilmesi gayesiyle neve yöneltile soru için hadd-i zâtında hangi şeydir ifadesini kullanır.³⁷¹

Ahmed Hıfzı ise Ebherî'yle benzer ifadeleri kullanarak bir şeyin zât ve mâhiyet itibariyle hangi şey olduğunu öğrenmek gayesiyle sorulan sorunun cevabında yüklem olan küllî için fasıl demiştir.³⁷² Daha sonra o cinsten olduğu gibi faslı da karîb ve baîd olarak ayırmış bunları ayrıntılı olarak izah etmiştir. Fasil,

³⁶⁵ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 35- 36.

³⁶⁶ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 14.

³⁶⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, **Mantiğa Giriş Risâleleri: et-Tavti'a, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu Îsâgûcî**, s. 68.

³⁶⁸ İbn Sînâ, **en-Necât: Felsefenin Temel Konuları**, s. 16.

³⁶⁹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 14.

³⁷⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, **Mantiğa Giriş Risâleleri: et-Tavti'a, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu Îsâgûcî**, s. 68.

³⁷¹ Ebherî, **Îsâgûcî ve Şerhi**, s. 36.

³⁷² Hıfzı, **a.g.e.**, s. 36.

insana nispetle düşünen olmaksaki gibi bir şeyi yakın cinsindeki ortaklarından ayırıyorsa fasl-ı karîb, insana nispetle nâmi olmaksaki gibi uzak cinsindeki ortaklarından ayırıyorsa fasl-ı baîd'dir. Yine o, faslın kendisinden ayrıldığı nevler için kurucu, üstünde bulunan cinsler için de ayırıcı konumunda bulunduğunu ifade etmek suretiyle İbn Sînâ'nın takipçisi olmuştur.

Görüldüğü üzere bir şeyin mahiyetine dahil olan bu üç küllî, mahiyetin parçası olduklarından İslâm mantıkçıları bunları zâtî küllîler olarak belirlemiş, beş küllînin geriye kalanlarını ise arazî küllî olarak isimlendirmişlerdir.

3.4.1.4. Hâssa

Belli bir neve ait olup her zaman var olan ancak onun cevherine dahil olmayan küllî olarak isimlendirilen hâssanın fasıldan farkı, nevlere cevherlerine nispetle ayırmamasıdır.³⁷³ İbn Sînâ'ya göre hâssa, yalnız bir küllîye ait olan ancak onun mahiyeti için kurucu olmayan yüklemeleri ifade eder.³⁷⁴ Esasen hâssa, yalnız bir neve ait olup cinsten ortaklaşan nevlere diğer ferdlerinde bulunmaz. Ebherî ise hâssayı izah ederken arazla mukayese etmiş, yalnız bir hakîkatin altındakilere yüklenen küllînin hâssa olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁵ Ahmed Hıfzî faslı tanımlarken bi-hasebi'l-araz ifadesini vurgulayarak tek bir mahiyetin altındaki şeylere mahmûl olan küllînin fasıl olduğunu bildirmiştir.³⁷⁶ İnsana yöneltilen “insan nevinde arazî olarak bulunan nedir” sorusuna gülen şekilde cevap vermek onu cinsten ortak olduğu diğer nevlere araz bakımından ayırır. İnsanın gülme yetisi onun hâssası olurken bu yükleme belli bir neve yüklendiği için onu cinsten ortak olduğu şeylerden ayırmıştır.

3.4.1.5. Araz-ı Âmm

Beş küllînin en sonu olan araz-ı âmm, hâssadan farklı olarak birden fazla nevin kendisinde ortak olduğu zâtî olmayan küllîdir.³⁷⁷ Diğer bir ifadeyle hâssanın

³⁷³ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risâleleri: et-Tavti'a, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu İsâgûcî*, s. 80.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 15.

³⁷⁵ Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, s. 36.

³⁷⁶ Hıfzî, *a.g.e.*, s. 37.

³⁷⁷ *A.e.*

cinse yüklem olduğu yani bir cinsin altındaki nevlerin hepsi yahut bir kısmı için yüklem olduğu arazî küllîlerdir. Kâtibî tek bir fert yahut diğer hakikatler için arazî olarak söylenen küllîdir dediği araz-ı âmm için insana nispetle yürüyen örneğini vermiştir.³⁷⁸

Ahmed Hıfzı araz-ı âmm'ı izah ederken Kâtibî'nin izinden gitmiş ancak hâssa ile araz-ı âmm'ı mukayese ederken farklı bir tasnifte bulunmuştur. Esasen o arazîyi tek bir hakikate yahut birden fazlasına ait olmak bakımından ayırmıştır. Arazî tek bir hakikate mahsusa hâssa, farklı hakikatlere mahsusa araz-ı âmm olur. O, nevin tüm fertlerine yüklenebilen araz-ı âmm'ları hâssa-yı şâmile olarak isimlendirmiş, insana bilkuvve gülün'in yüklem yapılmasının bu şekilde olduğunu belirtmiştir.³⁷⁹ Zira bilkuvve gülün sadece insan hakikatine mahsus olup onun tüm fertlerine yüklenebilir. Aksine hâssa-yı gayr-ı şâmile'de ise arazî olan küllî yüklem bir hakikatin sadece bazı fertlerine yüklem olur.³⁸⁰ İnsanın kâtip olması insan nevinin tüm fertlerinde kuvve olarak mevcut olsa bile onların hepsinde bilfiil ortaya çıkmaz. Bu sebeple yüklem olan hâssa tüm fertleri içine almaz.

Bu noktada Ahmed Hıfzı insana nispetle düşünmek ve gülmenin eşit olduğunu ancak nevin cevherinden ayrılmayan faslının ondan ayrılabilen hâssasına kıyasla vasıtasız bir şekilde insana var olduğundan itibaren dahil olduğunu ifade etmiştir. Bu suretle o, zâtîler ve arazîler arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini açıklamış olur.

Yüklem oldukları fertlerin sayısına nispetle araz-ı âmm ve hâssa şeklinde isimlendirilen arazî küllîlerin her biri, şeyin mahiyetinden olmamalarına rağmen ondan ayrılıp ayrılmama noktasında araz-ı lâzım ve araz-ı mufârik olarak tasnif edilmişlerdir.

Fârâbî, cevherle ilgili olmaksızın var olduğu şeyden ayrılmayan arazları daimi arazlar olarak nitelemiştir.³⁸¹ İbn Sînâ araz-ı âmm'ı izâh etmiş ancak arazın

³⁷⁸ Kâtibî, **a.g.e.**, s. 74.

³⁷⁹ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 38.

³⁸⁰ **A.e.**, s. 38.

³⁸¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, **Mantığa Giriş Risâleleri: et-Tavtîa, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu Îsâgûcî**, s. 82.

daimi veya geçici olmasının arazın varlığa ilişme durumlarını gösterdiğini belirterek böyle bir tasnife gitmemiştir.³⁸²

Ahmed Hıfzı araz-ı lâzım'ı bir şeyden ayrılması mümkün olmayan araz olarak tanımlamış, insanın bilkuvve gülme yetisine sahip olmasının bu türden olduğunu vurgulamıştır.³⁸³ Zira kuvve hâlindeki gülme, insanın cevherine ait olmayıp fakat ondan zihinsel olarak da ayrılmayan bir araz olduğundan lâzım olarak isimlendirilmiştir. Yine tafsilatlı bir izâhta bulunan Ahmed Hıfzı, araz-ı lâzım'ı da yüklem oldukları şeyin var olma keyfiyeti üzerinden tasnif etmiştir. Araz, bir mahiyetin yalnız hariçteki varlığı için gerekliyse lüzûm-ı hâricî denir, siyah olmanın Habeşî'ye lüzûmu gibi. Ancak hariçteki lüzûm da ısının ateşe lüzûmu gibi ya tahkîkî olur yahut varlığı hariçte bulunmayan Ankâ için boşlukta yer kapladığının düşünülmesinde olduğu gibi takdirî olur.³⁸⁴

Araz, bir mahiyetin zihinde var olması için gerekliyse o hâlde lâzım, lüzûm-ı zihnî olur.³⁸⁵ Lüzûm-ı mâhiyette ise lâzım bir mahiyetin hem haricî hem zihnî varlığı için gereklidir. Ancak Ahmed Hıfzı'nın belirttiği lüzûmun üçlü tasnifindeki lüzûm-ı zihnî, geleneksel îsâgûcî kitaplarından yalnız *Mi 'yâr-ı Sedâd'*'ta anlatılmıştır.

Ahmed Hıfzı lüzûm-ı mâhiyeti de zihnin onu anlama keyfiyeti üzerinden lüzûm-u gayr-ı beyyin, lüzûm-ı beyyin bi'l-mânâ'l-eâmm ve lüzûm-ı beyyin bi'l-mânâ-ehass olarak ayırmıştır. Zihnin lâzım ile melzûm arasındaki lüzûmu kavraması bir delile muhtaçsa lâzım, gayr-ı beyyin olur; üçgenin üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olmasını zihnin kavrayabilmesi için matematiksel bir delil gerektiğinden bu türdendir.³⁸⁶ Lâzım ile melzûmun birlikte düşünölmelerinin zihnin lâzımı anlaması için yeterli olduğu lüzûm ise beyyin bi'l-mânâ'l-eâmm'dır; dördün iki eşit parçaya bölünmeye lüzûmu gibi.³⁸⁷ Lüzûm-ı beyyin bi'l-mânâ-ehass ise yalnız

³⁸² İbn Sînâ, **en-Necât: Felsefenin Temel Konuları**, s. 17.

³⁸³ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 39.

³⁸⁴ **A.e.**

³⁸⁵ **A.e.**, s. 40.

³⁸⁶ **A.e.**

³⁸⁷ **A.e.**, s. 41.

melzûmun düşünülmesinin lâzımı kavramak için yeterli olduğu lüzûmdur; ikinin birden oluştuğunu zihnin kavraması gibi.³⁸⁸

Araz-ı lâzım'ın aksine şeyin mahiyetinden olmayan üstelik ondan ayrı olarak düşünülmesi mümkün olan arazlar ise araz-ı mufârik'tır.³⁸⁹ Fârâbî şeyin kendisi var olduğu hâlde daimi olarak kalıcı olmayan arazları mufârik olarak isimlendirmiştir.³⁹⁰ Ebherî ise mufârik arazlar için “mahiyetten ayrılması imkânsız olmayan” ifadesini kullanmıştır.³⁹¹ Ahmed Hıfzı da araz-ı mufârik'a dair bu genel izahı yinelemiştir. O mahiyetten ayrı olanların şeyde ortaya çıkmasının ise insana nispetle yüzün kızarmasında olduğu gibi hızlı yahut insana nispetle gençlikte olduğu gibi yavaş olabileceğini ifade etmiştir.³⁹² Birtakım arazların şeye ilişmesi ise gerçekleşmese bile mümkündür; fakir olan birinin imkân olarak zenginliğe sahip olması gibi.³⁹³

Ahmed Hıfzı tasavvuratın ilkeleri kısmının sonunda ise beş küllînin itibarî olduklarını ifade edip her birinin içlem yahut kaplamındakilere nispetle farklı isimlendirilebildiklerini ifade etmiştir.³⁹⁴ Böylece Ahmed Hıfzı tasavvuratın asıl gayesi olan tanıma ulaşmak için farklı tasniflerde bulunmak suretiyle tafsilatlı bir mukaddime kaleme almıştır.

3.4.2. Tasavvurâtın Maksatları (Makâsıd-ı Tasavvurât): Tanım (Kavl-i Şârih)

Zihnin sahip olduğu tasavvurların incelenmesinin temel gayesi olan tanım (kavl-i şârih), insanın bilgideki kesinliğe ulaşma ihtiyacının karşılanması bakımından ilk aşamayı oluşturur. Zira İbn Sînâ'nın deyişiyle “bir şeyin mâhiyetine delâlet eden söz”³⁹⁵ olan târifin gayesi, bir şeyi olduğu gibi anlamaktır.³⁹⁶ Târif şeyin ne olduğunu açıklarken onun mahiyetinin niteliklerini ortaya koyması bakımından beş küllîye

³⁸⁸ A.e.

³⁸⁹ A.e.

³⁹⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risâleleri: et-Tavti'a, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu Îsâgûcî*, s. 82.

³⁹¹ Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, s. 36.

³⁹² Hıfzı, *a.g.e.*, s. 42.

³⁹³ A.e.

³⁹⁴ A.e.

³⁹⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.

³⁹⁶ A.e., s. 17.

ihtiyaç duyar. Dolayısıyla mantığın asıl hedefi olan kesin bilgileri elde etmek, onun bileşenlerini açık olarak ortaya koymakla mümkün hâle gelir. Bu suretle mantığın târif bahsini konu edinmesi, gayesine ulaşmasında aracı olması durumundan ileri gelmektedir.

Ahmed Hıfzı târifi ilk olarak üç kısma ayırmıştır: lafzî, tenbihî ve hakikî. Necati Öner, onun bu tasnifinin diğer mantık kitaplarından ayrıldığı husus olduğunu zikrederek onların hakikî târif ile başladığını ifade etmiştir.³⁹⁷ Bir lafzın kendisinden daha açık bir başka lafızla açıklandığı târifler lafzî'dir; beşeri insan ile târif etmek gibi.³⁹⁸ Eğer târif zihinde var olup ancak saklı olan bir sûreti ortaya çıkarmak gayesiyle yapılırsa tenbihî olur; akli, tasavvur ve tasdikleri onun vasıtasıyla anlaşılan bir sıfat olarak târif etmek gibi.³⁹⁹ Kendisiyle, daha evvel zihinde bulunmayıp yeni bir bilgi ortaya çıkarılmak istenen târifler ise hakikî târifler olup mantığın kavlı-i şârih dediği târifler bunlardır.⁴⁰⁰ Dolayısıyla Ahmed Hıfzı târifi üst başlık olarak düşünmekte tanım (kavlı-i şârih) târifin altında yer almaktadır.

Ahmed Hıfzı, kendisinin tasavvuruyla başka bir şeyin tasavvuruna ve onun diğerlerinden ayrılmasına sebep olan söz olarak ifade ettiği tanım, hayvan-ı nâtık'ın insana nispetinde olduğu gibi bir şeyin mahiyetini tümüyle anlamak için vesile olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰¹ Devamında o, tanımı beş küllîye ve tanımı yapılanın hâricteki durumuna göre iki esas kısma ayırmıştır. Beş küllîye nispetle yapılan tanımlarda tanımı yapılacak olan şey, cins ve nev ilişkilerine göre sıralandığından onun diğerlerinden ayrıldığı noktalar ya zatı itibariyle yahut arazları itibariyle olur. Tanımın gayesi şeyin ne olduğunu elde etmek olduğundan İbn Sînâ için tanımın esası, bir şeyin zâtilerine ait olan cins ve fasıla yapılan tanımlardır (hadd). Yine o, şeyin ona ait olan araz ve hassalarıyla yapılan tanımın ise resm (betim) olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰²

Bu hususta da geleneksel tasnifin takipçisi olan Ahmed Hıfzı, zâtilere nispetle bir şeyin tanımı yakın cins ile yakın fasıldan olursa hadd-i tâm (tam tanım), uzak cins

³⁹⁷ Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 50.

³⁹⁸ Hıfzı, *a.g.e.*, s. 43.

³⁹⁹ *A.e.*, s. 43.

⁴⁰⁰ *A.e.*

⁴⁰¹ *A.e.*, s. 44.

⁴⁰² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 17.

ile yakın fasıldan olursa hadd-i nâkıs (eksik tanım) olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰³ İnsanın hayvan-ı nâtık'a nispetle tanımlanması, hayvanın insanın yakın cinsi olması ve nâtık ile tanımlanması ise yakın cinste ortak olduğu diğer hayvanlardan ayırması sebebiyledir. Dolayısıyla bu tür bir tanım hadd-i tâm'dır. Yine insanın cism-i nâtık olarak tanımlanması cismin onun uzak cinsi ve nâtığın yakın faslı olması sebebiyle hadd-i nâkıs'tır.

Ahmed Hıfzı bir şeyin zâtî ve arazî unsurlarıyla yahut yalnız arazî unsurlarıyla yapılan tanımları da resm-i tâm ve resm-i nâkıs olarak ayırmıştır. Bir şeyin tanımı yakın cins ile hâsse-yi lâzime'den oluyorsa resm-i tâm'dır. Bu izahta o, Ebherî'yle hemfikirdir. Ebherî de bir şeyi yakın cins ile ona lazım gelen hâssadan oluşan tanımlar için resm-i tâm ifadesini kullanmıştır.⁴⁰⁴ Gülen hayvanın insana nispet edildiğinde resm-i tâm olması, hayvanın onun yakın cinsi, gülme yetisinin ise onun cevherinden olmayıp ancak ayrılması mümkün olmayan hâssası olması nedeniyledir. Eğer tanım yakın cins, yakın fasıl ve hâssadan oluyorsa resm-i tâm-ı ekmeldir; insanın, düşünen, gülen hayvan olarak tanımlanması bu şekildedir.⁴⁰⁵ O, bu hususta Ahmed Cevdet'le aynı görüştedir. Zira o da *Miyar-ı Sedâd*'ta aynı isimlendirmeyi kullanmıştır.

Tanım, tanımda bulunulan şeyin uzak cinsi ile hâssasından yahut araz-ı âmm'ından oluyorsa bu resm-i nâkıstır.⁴⁰⁶ İlk tanım uzak cins ve hâssadan oluşana örnekken ikincisi insanın cinste ortak oldukları diğer şeyleri dışarıda tuttuğu, yalnız ona ait olduğu için araz-ı âmm'la yapılan resm-i nâkısta örnektir. Son olarak o, bir şeyi temsîl ve taksîm yoluyla izâh etmenin de resm-i nâkıs olduğunu belirtmiş ancak bunun için herhangi bir örnek vermemiştir.

Ahmed Hıfzı beş küllîye nispetle yapılan tanımlardan sonra tanımlanan şeyin hariçteki durumuna göre de tanım bahsini hakîkî ve ismî olarak iki kısma ayırmıştır. Ancak o, hakîkî tanımları, yeni bir bilgi ortaya koymak gayesiyle yapılan diye bahsettiği hakîkî tariflerden ayırmak için yukarıda zikredilen dört çeşit tanımla birlikte incelemiştir. Buna göre hariçte mevcut olan bir şeyi hadd ile ifade etmek

⁴⁰³ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 44.

⁴⁰⁴ Ebherî, **İsâgûcî ve Şerhi**, s. 38.

⁴⁰⁵ Hıfzı, **a.g.e.**, s. 45.

⁴⁰⁶ **A.e.**

hadd-i hakîkî, mevcudiyeti ancak zihinde var olan şeyleri hadd ile ifade etmek hadd-i ismî; hariçte mevcut olan bir şeyi resm ile ifade etmek resm-i ismî, ancak mahiyeti bulunan şeylerin resm ile ifadesi ise resm-i ismî'dir.⁴⁰⁷ Bu suretle o tarifi üç kısım (lafzî, tenbihî, hakîkî) ve sekiz nev (hadd-i tâmm-ı hakîkî, hadd-i tâmm-ı ismî, hadd-i nâkıs-ı hakîkî, hadd-i nâkıs-ı ismî, resm-i tâmm-ı hakîkî, resm-i tâmm-ı ismî , resm-i nâkıs-ı hakîkî, resm-i nâkıs-ı ismî) olduğunu belirtmiş olur.

3.4.2.1.Tanımın Şartları

Bir şeyin mahiyetini ortaya koyma gayesiyle yapılan tanımların sahih olmaları için bir takım kurallara riayet etmek gereklidir. İbn Sînâ *el-İşarât*'ta tanım ve resm'den oluşan târiflerde yapılan hataları ve bunlardan niçin sakınmak gerektiğini ayrıntılı olarak anlatmıştır.⁴⁰⁸ Ebherî ise tanımın türlerini anlatmakla yetinmiştir.

Ahmed Hıfzı tanımın şartlarından yalnız üç tanesini zikretmiş ve bunları ayrıntılı olarak izâh etmiştir:⁴⁰⁹

1. Tanım, tanımı yapılanın (muarref) efradını câmi, ağyârını mâni olmalı: Tanımın tam olmasıdır. Başka bir ifadeyle tanımı yapılan şeyin altında bulunan tüm fertlerin tanıma dahil edilmesi ve kendinden olmayan unsurların tanımın sınırları dışında tutulmasıdır. Ancak tanım, tanımı yapılandan daha özel olduğunda tanımı yapılanın tüm fertleri tanıma dahil olamaz. Zenci, insandan daha özel olduğundan insanı bu şekilde tanımlamak sahih olmaz. Bunun yanında tanım, tanımı yapılandan daha genel olduğunda ise tanımı yapılanın mahiyetini tam olarak ortaya koyamaz. İnsan, hayvanın altında sıralandığından onu hayvanla tanımlamak hayvanın altında sıralandığı diğer fertlerden tam olarak ayıramaz. Aralarında umûm ve husûs min vech bulunan lafızlar birbirlerinin tanımında kullanıldığında tüm fertler tanımda yer alamaz; insanın beyaz ile tanımında olduğu gibi bazı insanlar beyazken bazı beyazlar insandır. Aralarında mübâyenet bulunan lafızlarda ise ortak fertler bulunmadığından

⁴⁰⁷ A.e., s. 45 ve 46.

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 18-19-20.

⁴⁰⁹ Hıfzı, a.g.e., s. 46-47-48.

sahih bir tanım yapılamaz; insanın ile taş arasında ortak fert bulunmadığından tanım sahih olamaz.

2. Devr ve teselsül olmamalı: Bir şeyi bilinmesi kendisine bağlı olan başka bir şeyle tanımlamak kısır döngü yaratacağından tanım sahih olamaz. Ahmed Hıfzı devri takaddumî ve ma'î olmak üzere iki kısma ayırarak incelemiştir. Devr-i takaddümî, bir şeyin var olması için gereken diğer şeyle tanımlandığı durumlarda ortaya çıkarken devr-i ma'î ilkinin bilinmesi ikinci bilmeyi gerektiren unsurların tanımlanmasında ortaya çıkar.

3. Tanım, tanımı yapılanı daha açık olmalı: Bir şeyin kendisinden daha kapalı olan başka ifadelerle tanımlanması onun mahiyetine dair bir açıklık sağlamayacağından bu hususta dikkatli olmak gerekmektedir. Bununla birlikte Ahmed Hıfzı tanımda yabancı lafızlardan, mecâzdan ve eş anlamlı lafızlardan kaçınmak gerektiğini ifade etmiştir.⁴¹⁰ İbn Sînâ da bu tarz lafızların kullanımından kaçınmak gerektiğini belirtmiş, uygun bir lafız bulunmaması durumunda yeni bir lafız türetilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴¹¹

İslâm mantıkçıların genel olarak tanımın şartlarından saydıkları döndürme bahsini Ahmed Hıfzı tanımın ve tanımı yapılanın mevkisine göre aks-ı târif ve tard-ı târif olarak ayırmıştır. İnsan, *hayvânun nâtikun* ile tanımlandığında tanımı yapılan mübtedâ, tanım haberdur. *Hayvânun nâtikun* insandır dendiğinde ise tanım mübtedâ, tanımı yapılan haber olur. İlki aks-ı târif, ikincisi ise tard-ı târif'tir. Ahmed Hıfzı tard-ı târiflerin olumlu önermeler, aks-ı târiflerin ise tabi önermeler olduğunu belirtmiştir.

Bu suretle müellif, geleneğe bağlı kalarak, mantığın yalnızca tasavvurât kısmını ayrıntılı olarak işlediği eserini önermelere geçiş yaparak tamamlamıştır.

⁴¹⁰ A.e., s. 48.

⁴¹¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 18.

SONUÇ

Îsâgûcî literatürünün başlangıcı olan Porphyrius'un *Eisagoge*'si kendinden sonraki dönemi ve bilhassa tercüme devrinden sonra İslâm dünyasındaki çalışmaları yoğun olarak etkilemiştir. Bu eserde yalnız beş küllî ve bunlar arasındaki ilişkiler incelenmiştir. *Eisagoge*'nin İslâm dünyasına tercüme edilmesiyle birlikte sonraki dönemde ortaya çıkacak geleneğin ilk ürünleri de ortaya koyulmaya başlanmıştır. Bunların ilki olan Fârâbî'nin *Kitâbu Îsâgûcî ey Medhal*'i önermeleri ortaya çıkaran unsurlar olarak beş küllîye yer vermiştir. İhvân-ı Safâ, X. yüzyılda Basra'da farklı alanlarda çalışmalar yapmış bir harekettir. Onların da ansiklopedik eserleri *Resâilü İhvâni's-Safâ*'da mantığa giriş mahiyetinde îsâgûcî bahsine yer verilmiştir. Îsâgûcîlerinde mantığa dair çeşitli meselelerle beraber küllî lafızları da incelemişlerdir. Ancak diğerlerinden farkları beş küllîye “şahıs” lafzını da ekleyip altıya çıkarmış olmalarıdır. İslâm dünyasında mantık ilmi denilince akla gelen ilk isim olan İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyyâtının ilk kitabı olan *el-Medhâl*'i mantığa giriş gayesiyle kaleme almıştır. O, bu eserde beş küllînin yanı sıra lafız, delâlet gibi meseleleri inceleyerek diğer isimlere nispetle daha kapsamlı mantığa giriş kitabı kaleme almış olur. Sonraki dönemlerde ise bilhassa eğitim materyali olma gayesiyle farklı usûllerde îsâgûcî nitelikli eserler ortaya koyulmuştur. Bunlardan öne çıkanları Ebherî'nin *Îsâgûsî*'si, kendinden öncekilerden oldukça farklı muhtevaya sahip, muhtasar bir eserdir. Ebherî'nin de belirttiği gibi eser artık bizâtihî mantık ilmine giriş olmaktan çıkmış bütün ilimlere giriş olma gayesini taşımıştır. Yine eserde mantığın tüm meseleleri kısaca incelenmiştir. Bu geleneğin diğer önemli ismi ise Kâtibî ve *Şemsiyye*'sidir. Eser, *Îsâgûcî*'ye nispetle daha yoğun ve ayrıntılı bir içeriği sahip olup mantığın tüm meselelerini içermektedir. Son iki eser bilhassa medreselerde okutulan mantık kitaplarının en meşhurlarından olmuş ve bunlar için çok sayıda şerh-hâşiye çalışmaları kaleme alınmıştır.

Tez konusu yaptığımız çalışma ise bu geleneğin takipçisi konumunda bulunan *Kısm-ı Tasavvurât min Hülâsati'l-Mizân* isimli eserdir. Eser Osmanlı dönemi müellifi Ahmed Hıfzı tarafından mantık ilminde farklı yaklaşımların sergilendiği bir dönemde, Tanzimat döneminden sonra kaleme alınmıştır. O, Batı'nın

yeni mantığının yavaş yavaş tanınmaya başlandığı ve bu usülle kaleme alınan eserlerin ortaya çıktığı bir dönemde tüm bunlara bir tepki olarak geleneğin devamı olarak yazılmıştır. Eserin dönemle ilgili yapılan araştırmalarda ve kitaplarda ismi zikredilmesi bu çalışma için öncelikli olmuştur. Ancak sınırlarımız dahilinde yaptığımız arşiv çalışmalarında müellife dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Ahmed Hıfzı incelediğimiz bu risâleyi sualli-cevaplı olacak şekilde kurgulamıştır. Dolayısıyla eser medreselerde okutulacak ders kitabı niteliğindedir. Her bir soru mantıktaki bir meseleye ve onun altındakilere ait olacak şekilde yazılmıştır. Ancak dönemin dili ve geleneğin de etkisi itibariyle cevaplar Arapça ibarelerden ve bunların Osmanlıca izahlarından oluşmuştur. Eserin kaleme alınma gayesi, mantık ilminin duraklama dönemine girdiği şeklindeki algılara karşı bir tepki ve Batı'nın yeni mantığının karşısında gelenekselin varlığını koruduğu algısının ortaya koyulması şeklinde okunabilir.

Kısm-ı Tasavvurât min Hülâsati'l-Mizân tespit edebildiğimiz kadarıyla geleneğe bağlı kalmış ancak bazı hususlarda farklı tasnifler sunmuştur. Öncelikle eser tasavvur-tasdik ayrımının yalnızca tasavvur kısmını içermektedir. Muhtevada bununla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamakta ancak eserin son kısmı önermelere geçişle bağlanmaktadır.

Eserin değerlendirmesi neticesinde ulaşılan sonuçlar şunlardır:

1. Ahmed Hıfzı îsâgûcî geleneğine bağlı kalmış ancak bu geleneğin öncüsü Ebherî'den oldukça farklılaşmıştır. Bilhassa eserine mantığı tanımlayarak başlaması ve ilimlerden bahsetmesi hususlarında ondan ayrılır. Ebherî ise eserine doğrudan delâlet ve lafızla başlamıştır.
2. Tasavvurâtı incelemesine rağmen mantığın konusunu tasavvurât ve tasdikât olarak belirlemiş ve tasavvurâtı ilkeleri ve gayeleri şeklinde tasnif etmiştir.
3. Ahmed Hıfzı ayrıntılı bir mukaddime kaleme aldıktan sonra delâlet meselesini incelemiştir. Ancak delâleti vaz'îyye, tabîyye ve akliyye olarak sıralamış, bunların delâlet-i lafziyye'nin altındakiler olduğunu belirtmemiştir.

4. Genelde mantıkçıların taksîmin kıyasa ulaşmaya faydalı olmayacağını düşünerek bu meseleyi ihmâl etmiş olmalarına rağmen Ahmed Hıfzı farklı olarak taksîm ve taksîmin sahih olmasının şartlarını incelemiştir.

5. Lafız meselesi îsâgûcî kitaplarında genel olarak müfret-mürekkep, küllî-cüzî ve zâtî-arazî şeklinde anlatılırken Ahmed Hıfzı genel olarak bu tasnife sadık kalmış ancak bunları daha fazla ayrıntılandırmıştır. Müfret lafızları kısımlarına nazaran edat, kelime ve isim olarak incelemiştir. Yine onları lafızlarının delâlet ettikleri mânâları bakımından da tasnif etmiş bunları müşterek, menkûl, cüz-i hakîkî, küllî mütevâtî, küllî müşekkek diyerek anlatmış ve örneklendirmiştir. Müfret lafızların son tasnifi ise lafızların birbirlerine nispetle konumlarının ne şekilde olacağıyla ilgilidir. Bunlar da müterâdif ve mütebâyin şeklindedir. Bu tasnif şekli Ebherî’de bulunmamakla birlikte Ahmed Hıfzı’nın bu hususta *Şemsiyye*’nin izinden gittiği söylenebilir.

6. Müfret lafızlardan sonra mürekkepleri inceleyen müellif, bu hususta tıpkı Kâtibî’de olduğu gibi ayrıntılı izahlarda bulunmuştur. Diğer isimlerden farklı olarak mürekkepleri mürekkeb-i tâm ve mürekkeb-i gayr-ı tâm şeklinde tasnif etmiş ve her birini de kendi içerisinde alt başlıklara ayırmıştır. Burada haber, inşâ, emir, iltimas, sual, dua, tenbîh, temenni, terecci, kasem ve nidâ ayrıntılı olarak incelenmiştir.

O, İbn Sînâ’nın eksik mürekkep olarak isimlendirdiği mürekkeb-i gayr-ı tâm’ın türlerini ise kayıtlamalı (takyidî) ve kayıtlamasız (gayr-ı takyidî) olarak ikiye ayırarak incelemiştir.

7. Lafızların delâlet ettikleri mânâlara ve kullanımlarına ilişkin olarak hakikat, mecaz ve galat olabileceklerini belirterek bunların ortaya çıkma durumlarından bahsetmiştir.

8. Ahmed Hıfzı, diğer isimlerden farklı olarak cüzî-küllî, zâtî-arazî gibi tasnifleri lafız üzerinden değil, lafızlardan hasıl olan mefhûmlar üzerinden anlatmıştır.

9. Küllî mefhûmları izah ederken küllînin hariçteki varlığı üzerinde durmuş bu bağlamda imkânsız ve mümkünü anlatmıştır.

10. Küllîyi türleri itibariyle incelemiş küllî-yi tabîî, küllî-yi mantıkî ve küllî-yi aklî olarak kısımlara ayırmıştır. Ancak o küllî-yi tabîî ve küllî-yi aklî’nin hariçte mevcut olamayacaklarını düşünerek bu hususta takipçisi olduğu Kâtibî’den ayrılmıştır.

11. Küllî mefhûmların birbirleriyle kurdukları ilişkiyi müsâvât, mübâyet, umum ve husus mutlak, umum ve husus min vech şeklinde geleneksel tasnif içerisinde incelemiştir.

12. Küllî mefhûmların mahiyetleri bakımından cevher ve araz olduklarını belirterek bunları incelemiştir. Bu hususta kategorilerin cevher dışında kalanlarının araz olduklarını söylemiş ancak kategorileri anlatmamıştır. Bu tavır kategorilerin mantığın değil metafiziğin konusu olduğu anlayışının o döneme de yansıdığına işaretidir.

13. Küllî mefhûmların en önemli tasnifi şüphesiz zâtî-arazî şeklindeki ayrımdır. Ahmed Hıfzî mukaddimenin son kısmını bunlara ayırarak bir sonraki bahis beş küllîyi (mebâdi-i tasavvurât) bunlar üzerinden anlatmıştır.

14. O, beş küllîyi anlatırken geleneksel sıralamadan farklı olarak tıpkı Kâtibî gibi önce nev'e yer vermiştir. Ancak bunun sebebiyle ilgili herhangi bir izahta bulunmamıştır.

15. Araz-ı âmm'ı anlatırken araz-ı lâzım ve araz-ı mufârik üzerinde durmuş ve bu bağlamda lüzûm bahsini incelemiştir. Ahmed Hıfzî, araz bir mahiyetin zihinde var olması için gerekliyse buradaki lüzûm lüzûm-ı zihnî'dir demiştir. Onun zikrettiği bu bahis geleneksel kitaplardan sadece *Mi'yâr-ı Sedâd*'ta anlatılmıştır.

16. Tasavvurâtın maksadı olan kavî-i şârih (tanım) meselesini izah ederken, tanımî târifin alt başlığı olarak düşünmüş ve bu şekilde incelemiştir. Şöyle ki târif lafzî, tenbihî ve hakikî olarak üç kısma ayrılmıştır. O, bu hususta da diğer kitaplardan ayrılmıştır. Yeni bir bilgi ortaya koyma gayesiyle yapılan hakikî târifler tasavvurâtın maksadı olan kavî-i şârihtir.

17. Tanımları beş küllî ve küllînin hariçteki varlığına nispetle inceleyen Ahmed Hıfzî ilki için hadd-i tâm, hadd-i nâkıs, resm-i tâm, resm-i nâkıs şeklindeki klasik tasnifi kabul etmiştir. Ancak tanım “insan, düşünen, gülen hayvandır” şeklinde olduğu gibi yakın cins, yakın fasıl ve hâssadan oluşuyorsa bu çeşit tanımlar için resm-i tâm-ı ekmel ifadesini kullanmıştır. Bu da yalnızca *Mi'yâr-ı Sedâd*'ta zikredilmektedir.

18. Tanımlar küllînin hariçteki durumuna göre ise hakikî yahut ismî olurlar. O, beş küllîye nispetle incelediği tanımların her birini hakikî ve ismî oluşlarına göre de sıralamıştır. Böylece tanımın üç kısmı, sekiz türünü ortaya koymuştur.

Netice olarak söyleyebiliriz ki Ahmed Hıfzı eserinde geleneksel anlayışa bağlı kalarak belli bazı noktalarda farklı isimlendirmeler yahut tasnifler ortaya koymuştur. Savunma anlayışıyla geleneğe bağlı kalma çabalarının yoğun olarak kendini gösterdiği dönemde mantık ilmi özelinde bu tarz çalışmaların yapılması bile başlı başına kıymetlidir. Ancak yapılan çalışmaların özgün olması gibi bir anlayışla durumu değerlendirdiğimizde bu tarz eserlerin kaleme alınma nedenlerini yeterince kavrayamayacağız kanaatindeyiz. Zira dönemin koşullarını düşündüğümüzde müelliflerin yeni bir şeyler ortaya koymaktan ziyade var olanın kıymetini ve mükemmelliğini ortaya koyma şeklinde bir anlayışa sahip olduklarını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan:

**Bilgi Felsefesi: İslâm Bağlamında
Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine,**
İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

Adivar, A. Adnan:

Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi
Kitabevi, İstanbul, 1970.

Akgündüz, Hasan:

**Klasik Dönem Osmanlı Medrese
Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş,** Ulusal
Yayınları, İstanbul, 1997.

Alper, Ömer Mahir:

İbn Sînâ, İsam Yayınları, İstanbul,
2010.

Avicenna:

Avicenna's Deliverance: Logic,
translated by: Asad Q. Ahmed, Oxford
University Press, 2011.

Ayık, Hasan:

“Eski ve Yeni Mantığın Kavşağında Ali
Sedat”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Dergisi**, c. IV, sayı 1,
2002, s. 195-205.

Aynî, Mehmet Ali:

“Türk Mantıkçıları”, **Selçuk
Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları
Dergisi**, sad. Naim Şahin, sayı 17, 2005,
s. 343-354.

Baltacı, Cahid:

XV-XVI. Asırlarda Osmanlı

Medreseleri: Teşkilât, Tarih, İrfan Matbaası, İstanbul, 1976.

Berkes, Niyazi:

Türkiye’de Çağdaşlaşma, ed. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

Bilge, Mustafa:

İlk Osmanlı Medreseleri, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1984.

Bingöl, Abdulkuddüs:

“Esîrüddin Ebherî”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. X, 1994, s. 75-76.

Bingöl, Abdulkuddüs:

“İsâgûcî”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXII, 2000, s. 488-489.

Bingöl, Abdulkuddüs:

“Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi”, **Felsefe Dünyası**, sayı 29, 1999, s. 12-19.

Bingöl, Abdulkuddüs:

“Türk-İslâm Kültür Dünyasında İsagoji”, **İslamî İlimler Dergisi**, yıl 5, sayı 2, 2010, s. 165-171.

Bingöl, Abdulkuddüs:

Gelenbevî’nin Mantık Anlayışı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.

Cevdet Paşa, Ahmed:

“Miyâr-ı Sedâd”, **Mantık Metinleri**, ed.

Kudret Büyükcoşkun, İşaret Yayınları, İstanbul, 1998, s. 13-108.

Cristina D'ancona:

“Yunanca’dan Arapça’ya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflatunculuk”, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. Mehmet Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2007.

Çağrııcı, Mustafa:

“Bahis”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. IV, 1991, s. 487-488.

Çaldak, Hüseyin:

“Necmeddin Ali bin Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, Hayatı, Eserleri ve Şemsiyye’si”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 3, 1999, s. 491-508.

Çapak, İbrahim:

“İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, c. VI, sayı. 9, 2004, s. 25-43.

Çapak, İbrahim:

“Mantık: Tanım ve Önerme”, **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul, 2016.

Çelebi, Ladikli Mehmet vd.:

Mantık Risâleleri, haz. İbrahim Çapak, Mesud Öğmen, Abdullah Demir,

Türkiye Yazma Eserler Kurumu
Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Çıkar, Mehmet Şirin:

Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, İsam Yayınları, İstanbul, 2017.

Demirci, Mehmet Fatih:

“İbn Sînâ’nın el-Mucez fi’l-Mantık Risâlesi Üzerine Bir İnceleme”
(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi),
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, İstanbul, 2003.

Durusoy, Ali:

“İbn Sînâ’nın el-Mûcezü’s-Sağır fi’l-Mantık Adlı Risâlesi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, sayı 13-14-15, 1995, 1996, 1997, s.143- 166.

Durusoy, Ali:

“Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, **İslâmî İlimler Dergisi**, sayı 2, 2010, s. 9-20.

Durusoy, Ali:

“Miyâr-ı Sedâd”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXX, 2005, s. 201-202.

Durusoy, Ali:

“Taksîm”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXXIX, 2010, s. 477-478.

Ebherî:

İsâgûcî ve Şerhi, çev. Ferruh Özpilavcı,

Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Ebherî:

İsâgûcî: Mantiğa Giriş, çev. Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2016.

Ebherî:

Mantık: İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü, çev. Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2012.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî:

Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü, çev. Ali Durusoy, Hasan Kaçak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

Ebû Nasr el-Fârâbî:

Mantiğa Giriş Risâleleri: et- Tavtîa, el- Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu İsâgûcî, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Emiroğlu, İbrahim:

Klasik Mantiğa Giriş, Elis Yayınları, Ankara, 2015.

Enverî, Abdullah:

Usûl-i Cedîde Zübdesi, ed. İbrahim Çapak, Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016.

Farabi:

İhsa'ül-Ulûm: İlimlerin Sayımı, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.

- Fârâbî: **Kitâbu'l-Burhân**, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Fârâbî: **Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı**, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Fazlıoğlu, Şükran: “Manzûme fî Tertîb el-Kutub fî el-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları”, **Değerler Eğitimi Dergisi**, sayı 1, 2003, s. 97-110.
- Fazlıoğlu, Şükran: “Ta‘lim ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Medrese Ders Müfredatı”, **Divân İlmî Araştırmalar**, sayı 18, 2005\1, s. 115-173.
- Gazzâlî: **Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi**, çev. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, 2006.
- Görgün, Tahsin: “Lafız”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXVII, 2003, s. 46-47.
- Gutas, Dimitri: **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.

Hasırcı, Nazım:

Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık,
Araştırma Yayınları, Ankara, 2013.

Hasırcı, Nazım:

“Mantık Biliminin İslam Dünyasına Geçişinde Harran Okulunun Önemi”,
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Diyarbakır, c.VIII, sayı 2, 2006, s. 283-292.

Hıfzı, Ahmed:

Kısm-ı Tasavvurât min Hülâsatı'l-Mîzân, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul, 1309.

Hızlı, Mefail:

“Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVII, sayı 1, 2008, s. 25-46.

İbn Sînâ:

Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı,
çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

İbn Sînâ:

en-Necât: Felsefenin Temel Konuları,
çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.

İbn Sînâ:

İşaretler ve Tembihler, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ: **Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler**, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.

İbn Sînâ: **Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş**, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İbn Sînâ: **Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş**, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

İhsanoğlu, Ekmeleddin: “Modern Bilimlerin Türkiye’ye Girişi”, **Osmanlılar ve Bilim**, Nesil Yayınları, İstanbul, 2003, s. 229-284.

İhvân-ı Safâ: “Mantık”, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. (ed. Abdullah Kahraman), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, c. I, 2012.

İpşirli, Mehmet: “Medrese”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXVIII, 2003, s. 338-340.

Kafadar, Osman: **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Kara, İsmail: **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi**, Dergâh Yayınları,

İstanbul, 2005.

Karlığa, Bekir:

“İbn Rüşd”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XX, 1999, s. 288-292.

Kâtibî:

Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Kaya, Mahmut:

“Tasavvur”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XL, 2011, s. 126-127.

Kaya, Mahmut:

“İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXI, 2000, s. 230.

Kaya, Mahmut:

“Meşşâiyye”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXIX, 2004, s. 393-396.

Keklik, Nihat:

İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1970.

Kerimov, Übeydullah:

“İbn Sînâ'nın Hocaları”, **Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, çev. Fegani Beyler, c.VII, sayı 13, 2017, s. 323-340.

Köz, İsmail:

“Modern Türk Düşüncesinde Mantık

Çalışmaları”, **AÜİFD**, Ankara, c. XLIII, sayı 1, 2002, s. 135- 169.

Kutluer, İlhan:

“Batılılaşma”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c.V, 1992, s. 182-186.

Mermutlu, Bedri:

“Miftahü’l Fünun’un Mütercimi Meselesi”, **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, sayı 4, 2003, s. 53-60.

Öner, Necati:

“Türkiyede Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad”, **AÜİFD**, Ankara, c. I-IV, 1957, s. 60-69.

Öner, Necati:

Klasik Mantık, Divan Kitap, Ankara, 2016.

Öner, Necati:

“Cevdet Paşa’nın Mantık Anlayışı”, **Vefatının 100. Yılına Armağan**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 111-115.

Öner, Necati:

Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı, Divan Kitap, Ankara, 2012.

Özpilavcı, Ferruh:

“Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib’in Eisagoge Şerhi”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, sayı. 19, 2009, s. 105-149.

Özpilavcı, Ferruh:

Fârâbî'nin Önerme Anlayışı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Özturan, Mehmet:

“Müteahhirîn Mantığında Tasavvurat: Ali b.Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

Porphyrrios:

Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

Rescher, Nicholas:

İslam Mantık Tarihi, çev. Ahmet Kayacık, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Ross, David:

Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Sarioğlu, Hüseyin:

“Klasikleşmiş İki Ders Kitabı: Ebherî'nin İsâgûcî ve Hidâyetü'l Hikme'si”, **İslâm ve Klasik**, ed. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008.

Sedâd, Ali:

Mîzânu'l-Ukûl: Mantık ve Metodoloji, ed. İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, Metin Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Street, Tony:

İslam Mantık Tarihi, çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.

Şenel, Cahid:

“İbnü’l-Ekfânî’nin “İrşâdü’l-Kâsîd”ı ve “Nevâmîs”in İlimler Sınıflandırılması Literatüründe Yer Edinme Süreci”, **Kutadgu Bilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, sayı 29, 2016, s. 189-221.

Şeşen, Ramazan:

“Osmanlılar Devrinde İlimler ve Osmanlı Medreselerinde Okutulan Kitaplar”, **Abdülkadir Özcan’a Armağan: Tarihin Peşinde Bir Ömür**, ed. Hayrunnisa Alan v.d., Kronik Kitap, İstanbul, 2018.

Takçı, Harun:

“İbn Sînâ’nın el-Muhtasarü’l-Evsat fi’l Mantık Adlı Risâlesi Üzerine Bir İnceleme” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2009.

Tanpınar, Ahmet Hamdi:

19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1976.

Taylan, Necip:

Ana Hatlarıyla Mantık: Tarihçesi-Problemleri, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.

Uysal, Enver:

“İhvân-ı Safâ”, **DİA**, Türkiye Diyanet

Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXII, 2000, s. 1-6.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı:

Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.

Ülken, Hilmi Ziya:

Mantık Tarihi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1942.

Ülken, Hilmi Ziya:

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

Yavuz, Yusuf Şevki:

“Kâtîbî, Ali b. Ömer”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXV, 2002, s. 41-42.

Yormaz, Abdullah:

“Hidayetü'l-Hikme'nin Tenkitli Neşri”, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 34, 2008, s. 145-202.

**EK: KISM-I TASAVVURÂT MİN HÜLÂSATİ'L-MÎZÂN'IN
LATİNİZESİ**

Kısm-ı Tasavvurât min Hülâsatı'l-Mîzân

Eser: Ahmed Hıfzı

Ma'ârif Nezâreti Celîlesinin 509 numaralı ruhsâtnâmesiyle Hakkârlarda İbrahim
Efendi Matbaasında tab' olunmuştur.

Sâhibinin mührüyle memhûrdur.

İstanbul

1309

Hülâsati'l-mîzân es'ile ve ecvibe 'alâ mesleki'l-imtihân

Bismillahirrahmanirrahim

(Mukaddime)

S: Bir ilme şurû' eden kimseye kaç şey bilmek lâzımdır?

C: İki şey:

Evvelen ol ilmin mevzû'unu bilmeli, sâniyen gâyetini. Zira, her ilim bir çok mesâili hâvî olup her birerlerini ayrı ayrı zabt ve muhâfaza güç olduğundan mesâil-i kesîre bir cihet-i vahdet-i zâtiyye yahut araziyye ile zabt olunup sâir ulûm ve fûnûndan fark ve temyîz olunarak bir ilm-i müstakil addolunur. Cihet-i vahdet-i zâtiyye ilmin mevzû'udur ki bir ilmin mevzû'u o ilimde ahvâl-i zâtiyyesinden bahsolunan şeydir. Ve cihet-i vahdet-i araziyye ilmin gâyeti ki fâide-yi müterettibesidir. Binâen [3] 'alâ-zâlik, şâri'-i ilm olan evvela o ilmin mevzû'unu bilmeli ki basîret üzere bulunup sâir ilim ve fenden fark ve temyîz etsin. Sâniyen gâyetini bilmeli ki sa'yi abes olmasın.

S: İlm-i Mantık'ın mevzû'u nedir?

C: Malûmât-ı tasavvûriyye ve malûmât-ı tasdikîyyedir. Binâen 'alâ-hazâ ilm-i mantık dahi iki kısma taksîm olunur ki biri tasavvurât, diğeri tasdikâtır.

S: Mevzû'u itibâriyle ilm-i mantık neye derler?

C: İlmun yübhasu fihi 'ani'l-a'râzi'z-zâtiyyeti li'l-ma'lûmâti't-tasavvûriyyeti ve't-tasdikîyyeti min haysü'l-îsâl ile'l-mechûlât. Yani meçhûlâta mûsil olmak haysiyetinden kendisinde malûmât-ı tasavvuriyye ve tasdikîyyenin a'râz-ı zâtiyyesinden bahsolunur bir ilimdir.

S: İlim neye derler?

C: "Es-sûretü¹l-hâsiletü mine'ş-şey'i² 'inde'l-akli."³ Yani bir şeyin akıl ve zihinde hâsıl olan sûretidir ve "ilim" ile "malûm" zâten bir, itibâren ayrıdır. Şöyle ki sen bir şeyi bildiğin vakit senin zihninde ol şeyin sûreti hâsıl [4] olur. İşte ol sûretin senin zihninde kıyâmı itibâr olunduğu cihetle "ilm"dir ki, maddeden ârî suver-i menkûşeden ibârettir ve bu cihetten kat-ı nazarla "malûm"⁴ ve "mefhûm"⁵dur.

S: Bahs neye derler?

C: Bahsin birkaç manası var. Burada "hamlu'ş-şeyi ale' şey" manâsınadır. A'râz, mevzû'ata mahmûl olduğundan.

S: A'râz, zâtiyyet kaydı ile niçin takyîd olundu?

C: A'râz-ı garîbeden ihtirâzdan için.

S: A'râz-ı zâtiyye kaç şeye mahmûl olur?

C: Dört (i) İlmin nefs-i mevzû'una, (ii) Mevzû'unun nev'ine, (iii) Nev'-i mevzû'un nev'ine, (iv) Nev'-i mevzû'un nev'inin cüz'iyâtına.

Zira, mesâil-i ulûm yâ ilmin mevzû'unun aynı olur ya mevzû'un nev'i olur ya nev'-i mevzû'un nev'i olur ya nev-i mevzû'un nev'inin cüz'-i hakîkîsi olur. Ve mesâil-i ulûmun mevzû'atı mevzû'-ı ilme ve mahmûlât dahi ilmin a'râz-ı zâtiyyesine râcidir.

S: A'râz-ı zâtiyyenin eşyâ-yı erbaaya haml olduğuna misâl ne gibi?

C: "Küllü kıyâsin fe-hüve mûsilun ile'l-mechûli't-tasdîkî." ve "Küllü iktirânî fe-hüve mûsilun ile'l-mechûli't-tasdîkî." ve "Küllü şeklin evvelin fe-hüve [5] mûsilun ilâ mechûli't-tasdîkî." ve "el-Âlemu mütegayyirün ve küllü mütegayyirin hâdisun ve hüve mûsilun ile'l-mechûli't-tasdîkî[î]."

S: A'râz-ı zâtiyye neye derler?

C: "Mâ telheku' şeye immâ li-zâtihi ev li-mâ yüsâvihi ev li-cüz'ihî." Yani ol a'râza derler ki: şeye ya zâtî ecilden ya emr-i hâric-i müsâvîsi eclinden yahût cüz'-i müsâvîsi eclinden 'ârız ve lâhık olur. (Buna a'râz-ı zâtiyye denildiği bi'z-zât veya bi'l-vâsıta zât-ı ma'rûza istinâdından için.) Meselâ, zât-ı insâna 'ârız olan "tekellüm" gibi ki bilâ-vâsıta mâhiyet-i insân muktezâdır ve "dahik" gibi ki taaccüb vâsıtasıyla

¹ **Sûret:** Mâ yekûnu âleten li'mtiyâzihi sevâen kâne nefsi mahiyyeti'ş-şey'i ev şebehan lehu.

² **Şey:** Mâ yasîhhu en yu'lem ve yuhber anhu.

³ **Akıl:** Kuvvetün li'n-nefsi bihâ teste'iddu li'l-ulûmi ve'l-idrâkât.

⁴ **Malum:** Es-sûretü'l-hâsiletü fi'z-zihni bi-husûlin zillî.

⁵ **Mefhum:** Mâ yüfhemu mine'l-lafz.

insana ‘ârız olur ve "umûr-ı garîbeyi idrâk" gibi ki kuvve-i âkile vâsıtasıyla insana ‘ârız olur.

S: İlm kaç kısma münkasimdir?

İki: Biri tasavvur-ı sâzecz; diğeri tasdik. Ve bu ikiden her biri dahi ya bedîhî olur veya nazarî.

S: Tasavvur niçin sâzecz ile takyîd olundu?

C: Tasavvur, mutlak ilmin mürâdifi olduğundan eğer sâzecz ile takayyüd olunmasına "*taksîmü'ş-şey'i ilâ nefsihi ve ilâ gayrihi*" lâzım gelecek ve bu lâzım ise bâtil olduğundan.

S: Tasavvur-ı sâzeci tarîf eyle?

C: *Tasavvurun lâ-hükme meahu.* [6]

S: Tasdiki tarîf eyle?

C: *Tasavvurun meahu hükm.*

S: Hüküm neye derler?

C: "İsnâdu⁶ emrin ilâ âhar icâben⁷ ev selben⁸" yani hüküm-i îka‘ veya intiza‘ ile mahkûmun bihi, mahkûmun aleyhe isnâd ve isbât etmektir.

Meselâ, insan "*el-İnsânü kâtibun*" gibi ki sübût-ı kitâbetin insana nisbeti îka‘ ile ve "*el-İnsânü leyse bi-kâtibin*" de intizâ‘ ile.

S: İlm-i bedîhî neye derler?

C: "*Mâ lâ yetevakkafu husûluhu ‘alâ nazarin ve kesbin*", yani husulu, nazar ve kesbe tavakkuf etmeyen ilimdir.

Meselâ, sıcaklığı ve soğukluğu tasavvur ve "Nefy ile isbât, ictimâ ve irtifâ etmez." diye tasdik gibi.

S: İlm-i nazarî neye derler?

C: "*Mâ yetevakkafu husûluhu ‘alâ nazarin ve kesbin*", yani husulü, nazar ve kesbe tavakkuf eden ilimdir.

Meselâ, akıl ve ruh ve melek ve cini tasavvur ve "Âlem, hâdisdir." diye tasdik gibi.

S: Fikir neye derler?

⁶ İsnâd: Nisbetü ahadi'l-cüz'eyni ile'l-âhar.

⁷ İcâb: İka‘u'n-nisbe.

⁸ Selb: İntizâ‘u'n-nisbe.

C: "*Mûlâhazatü'l-ma'kûli li-tahsîli'l-mechûl.*"⁹ yahut "*Tertîbü umûrin [7] ma'lûmetin li't-teeddî ile'l-mechûl*". Yani meçhûlü tahsil için mâkûlü mûlâhaza. Yahut meçhûle tevassül için umûr-ı mâlûmeyi tertîb etmektir.

S: Gâyeti itibâriyle ilm-i mantık neye derler?

C: "*Âletün kânûniyyetün ta'simü mürââtihâ'z-zihne anî'l-hatai fî'l-fikri.*" Yani bir âlet-i kânûniyyedir ki ol âlet-i kânûniyyeye riâyet, umûr-ı malûmenin tertîbinde zihni hatadan hıfzeder.

S: Âlet neye derler?

C: "*Vâsitâtün beyne'l-fâ'il ve'l-münfail fî vusûli eserihî ile'l-münfa'il.*"

Meselâ, doğramacının testeresi gibi ki eserinin vusûlünde doğramacı ile kestiği şeyin beyinde vâsıtaadır.

S: Mantık ne ile ne beyinde vâsıta olur?

C: Kuvve-yi âkile ile metâlib-i kesbiyye beyinde.

S: Kanun neden ibârettir?

C: Kâide-yi küllîyyeden.

S: Kâide-yi küllîyye neye derler?

C: "*Kaziyyetün hamliyyetün mucibetün küllîyetün muntabıketün 'alâ cemî'i cüz'ıyyâtihâ min haysu yüstenbatu minhâ ahkamu cüz'ıyyâtihâ.*" Nuhhâtın, "*Küllü fâ'ilin merfû'un*" kavilleri gibi.

S: Ahkâm-ı cüz'ıyyât ne tarîk ile istinbât olunur?

C: Suğra-yı sehletü'l-husûlün inzimâmıyla. Şöyle ki kâidenin [8] mevzû'unun bir ferdini mevzû' ve unvân-ı mevzû'u mahmûl kılıp suğra ve kâide-yi küllîyyeyi kübrâ yapmak tarîkiyle.

Meselâ, "*Küllü fâilin merfû'un*" kâidesinin isbâtta "*Zeydün fî: "Darabe Zeydün" merfû'un*" "*Li-ennehu fâ'ilün*" ve "*Küll-i fâ'ilin merfû'un*", "*fe-Zeydün fî: "Darabe Zeydün" merfû'un*" denilir.

S: Tarîfte kanuniyye kaydı niçin zikrolundu?

C: Sanâyide olan âlât-ı cüz'ıyyelerin ihrâcı için.

S: Mürâ'atühâ kaydı ile neden ihtirâz olundu?

C: Kavâid-i mantıkiyyeye ‘adem-i riâyetten. Zira zihni hatâdan hıfzeden nefsi-i mantık değil, kavâid-i mantıkiyyeyi murâ‘âtdır. Eğer, nefsi-i mantık olsa mantık bilenler hatâ etmemek lâzım gelir. Hâlbuki bazen hata ediyorlar.

S: "fi'l-fikri" kaydı ile neden ihtirâz olundu?

C: Makâlde zihni hatadan hıfzeden ulûm-ı Arabîyyeden.¹⁰

Mebâhis-i Elfâz

S: Mutlak delâlet neye derler?

C: "*Kevnü's-şey'i bi-haysü yelzemü mine'l-ilmi bihi el-ilmu bi şey'in âhar*". Yani şeyin bir hâlette olmasıdır ki şeyi ol hâletle bilmekten şey-i âharı bilmek lâzım gele ve şey-i evvele "*dâl*" şey-i sâniye "*medlûl*" tesmiye olunur.

S: Mutlak delâlet kaç kısma münkasimdir? [9]

C: İki, biri "lafziyye", diğeri "gayr-ı lafziyye"

S: Delâlet-i lafziyye neye derler?

C: "*Mâ yekûnu'd-dâllu fihi lafzen*"¹¹

S: Delâlet-i gayr-i lafziyye neye derler?

C: "*Mâ lâ yekûnu'd-dâllu fihi lafzen*"

S: Delâlet-i lafziyye ile gayr-ı lafziyyeden her biri kaç kısma münkasimdir?

C: Üç. (i) "Vaz'ıyye", (ii) "tabîiyye" (iii) "akliyye".

S: Delâlet-i Vaz'ıyye neye derler?

C: "*Mâ yekûnu'd-delâletü fihi bi-tavassuti'l-vaz'i*"¹². "İnsan" lafzının hayvân-ı nâtika ve "Devâll-i erbaa"¹³nın medlûlâtına delâleti gibi.

S: Delâlet-i tabîiyye neye derler?

C: "*Mâ yekûnu'd-delâletü fihi bi-tavassuti'tab'i*"¹⁴. "Ah" lafzının vec'-ı sadra ve âşık mâşukunu gördükde vechinin tağayyürü aşka delâlet ettiği gibi.

S: Delâlet-i akliyye neye derler?

¹⁰ Konuşurken zihni hatadan koruyan şey [gramer kurallarını içeren] Arapça ilimlerdir. (çev.)

¹¹ **Lafz** : *Savtun min şe'nihi en yasdure mine'l-femi mu'temiden ale'l-mahrec.*

¹² **Vaz'u'l-mutlak**: *Ce'ale şey'ün bi-izâi şey'in âhar bi-haysü izen fehmü'l-evveli fehmün minhu's-sânî. Vaz'ül-lafzi ce'ale'l-lafze bi-izâ'i'l-mâ'nâ*

¹³ **Devâll-i erbaa**: *İbâretun ani'l-hutût ve'l-ukûd ve'l-işârât ve'n-nasb.*

¹⁴ **Tab**: *Mâ yeka'u 'ale'l-insânî bi-gayri irâdetin.*

C: "*Mâ yekûnu'd-delâletü fihi bi-tavassuti'l-akli*". Duvar arkasından [10] işitilen bir kelâmın, o kelâmı söyleyene ve eserin müessire delâleti gibi.

S: 'İnde'l-mantıkiyyîn mûteber olan hangisidir?

C: Delâlet-i lafziyye-i Vaz'ıyyedir. Muttarid ve munzabıt olduğundan.

S: Delâlet-i lafziyye-i Vaz'ıyye kaç kısma münkasımdır?

C: Üç: (i) Delâlet-i mutabıkiyye, (ii) Delâlet-i tazammuniyye, (iii) Delâlet-i iltizâmiyye

S: Delâlet-i mutâbıkiyye neye derler?

C: "*Delâletü'l-lafzi 'alâ tamâmi mâ vuzi'a leh*." Yani lafzın *mâ vuzi'a* lehinin tamâmına delâletidir. Meselâ, "insan" lafzının hayvân¹⁵-ı nâtıkın tamâmına delâleti gibi.

S: Delâlet-i tazammuniyye neye derler?

C: "*Delâletü'l-lafzi 'alâ cüz'i mâ vuzi'a leh in kâne lehu cüz'ün*"¹⁶. Yani lafzın *mâ-vuzi'a* lehinin cüz'leri olduğu hâlde her birine başka başka delâletidir. Meselâ, "insan" lafzının hayvana başka, nâtık¹⁷ başka delâleti gibi.

S: Delâlet-i iltizâmiyye neye derler?

C: "*Delâletü'l-lafzi 'alâ mâ hüve hâricün 'anhu yelzemuhu fi'z-zihn*." Yani lafzın *mâ vuzi'a* lehinden hâric zihinde lâzım gelen bir manâya delâletidir. Meselâ: "darb" lafzının lâzım-ı zihnîsi olan dârib [11] ile madrûba delâleti gibi. Zira darb, a'râz-ı nisbîdendir. A'râz-ı nisbînin tasavvuru ise tarafeynin tasavvuruna mütevakkıftır.

S: Tarîfde "yelzemuhu fi'z-zihn" kaydı niçin zikrolundu?

C: 'İnde'l-mantıkiyyîn, delâlet-i iltizâmiyyede lüzûm-ı mutlak kâfi olmayıp lüzûm-ı zihnî¹⁸ şart¹⁹ olduğuna tenbîhden için; her ne kadar 'İnde'l-usûliyyîn kâfi ise de.

S: Mantıkiyyûn ile usuliyyûn beyinde menşe-i hilâf nedir?

C: Lüzûm-ı zihnînin muttarid ve lüzûm-ı hâricînin gayr-ı muttarid olmasıdır.

S: Taksîm kaç kısma münkasımdır?

¹⁵ **Hayvan:** Cismun nâmin hassâsün müteharrikün bi'l-irâdeti.

¹⁶ **Cüz:** Mâ yeterেকেbü's-şey'u minhu ve min gayrihi.

¹⁷ **Nâtık:** Zâtün sebete lehu'n-nutku.

¹⁸ **Lüzûm-ı zihnî:** Kevnü's-şey'i bi-haysu yelzemu min tasavvuri'l-müsemma tasavvuru.

¹⁹ **Şart:** Ta'likü şey'in bi-şey'in bi-haysu izâ vücidel'l-evvelü vücude's-sânî."

C: İki: biri "*taksîmü'l-küll*"²⁰ ilâ *eczâihi*" diğeri "*taksîmü'l-küllî ilâ cüz'ıyyâtıhi*".

S: "*Taksîmü'l-küll ilâ eczâihi*" neye derler?

C: "*Tahsîlü mâhiyeti'l-mukassem bi-zikri eczâihi*." Yani küllün cemî' eczâsını zikr ile mukassemin mâhiyetini tahsîl ve tafsîldir.

Meselâ: "*el-Macûnu 'aselün ve şünîzün ve hallun*" gibi.

S: "*Taksîmü'l-küll ilâ eczâihi*"nin sıhhati kaç şart ile meşrûttur?

C: Üç şart ile: 1. Taksîm, mukassemin cemî' eczâsına câmi' [12] olmak 2. Aksâm²¹ birbirine bi-hasebi'l-mefhûm mübâyin olmak. 3. Taksîm, mukassemin ağyârını mâni olmak ve "aksâm" taksimden her bir kısma, kısım-ı âhara nisbetle kasîm²² ıtlâk olunur.

S: "*Taksîmü'l-küllî ilâ cüz'ıyyâtıhi*" neye derler?

C: "*Zammu kuyûdin mütebâyinetin ev mütehâlifetin ile'l-mefhûmi'l-küllî li-tahsîli aksamin mütebâyinetin*." Yani aksâm-ı mütebâyineyi tahsîl için mukaseme aksâm-ı mütebâyine veya mütehâlifenin zamm ü ilâvesidir. Bu da ya hakîkî olur ya itibârî. Bu ikiden her biri de aklî ve istikrâî kısımlarına inkisâm eder.

S: Taksîm-i hakîkî neye derler?

C: "*Zammu kuyûdin mütebâyinetin ile'l-mefhûmi'l-küllî* ". "*El-hayevânu immâ nâtikun ev sâhilun*" gibi.

S: Taksîm-i i'tibârî neye derler?

C: "*Zammu kuyûdin mütehâlifetin ile'l-mefhûmi'l-küllî*." "*El-insânü immâ kâtibün ev [13] şâirun*" gibi.

S: "*Taksîmü'l-küllî ilâ cüz'ıyyâtıhi*"nin sıhhati kaç şart ile meşrûttur?

C: Dört şart ile.

1. Taksîm mukassemin aksâmını câmi ve hâsır olmak.

2. Ağyâr-ı mukassemi mâni olmak.

²⁰ Küll: Mâ yeterekkebü mine'l-eczâi'.

²¹ Kismü's-şey': Mâ yekûnü münde[ri]cen tahtehû ve ehassa minhu. Ve'l-cüz'ıyyâtu'l-münderecetü tahte'l-küllî immâ en yekûne tebâyünühâ bi'z-zât ev bi'l-'araz ev bihi-mâ; ve'l-evvelü yüsemâ envâ'an, ve's-sânî izâfen ve's-sâlis aksâmen."

²² Kasîmü's-şey'i: Mâ yekûnu mukâbilin li's-şey'i ve mundericen me'ahu tahte şey'in âhar; ke'l-ismi fe-innehû mukâbilün li'l-fi'li ve mundericâni tahte şey'in âhar ve hiye el-kelimetü elleti hiye e'ammun minhümâ."

3. Taksîm-i hakîkîde aksâmın yekdiğerine bi-hasebi'l-haml ve't-tahakkuk mübâyin ve taksîm-i itibârîde fakat bi-hasebi'l-haml mübâyin olmak.

4. Aksâm, mukasseminden ehass olmak.

S: Taksîm-i aklî neye derler?

C: "*Mâ lâ yücevvizü'l-aklu fîhi kısmen âhar ve yekûnu zikru'l-aksâmi bi't-terdîdi beyne'l-isbâti ve'n-nefy*". Yani akıl kendisinde kısm-ı âharın vücûdunu tecvîz etmeyen ve aksâmı beyne'n-nefy ve'l-isbât terdîd ile zikredilen taksimdir. "*El-ma'lûmu immâ mevcûdun ev lâ*" gibi.

S: Taksîm-i istikrâî neye derler?

C: "*Mâ yücevvizu'l-aklu fîhi kısmen âhar. Lâkin, zükira fîhi mâ ulime bi'l-istikrâî*." Yani, akıl kendisinde kısm-ı âharın vücûdunu tecvîz eden ve zikrolunan aksâmın vücûdu tetebbu' ve teharrî ile malûm olan taksîmdir. "*El-unsuru immâ arzun ev hevâ'un ev mâ'un ev nâr*)" gibi.

S: "Taksîmü'l-küllî ilâ cüz'ıyyâtihi" ile "taksîmü'l-küll ile'l-eczâi" beyninde ne fark vardır?

C: "Taksîmü'l-küllî ilâ cüz'ıyyâtihi"de mukassem, aksâm-ı taksîmden her bir kısma mahmûl kılındıkda mânâ sahîh ve mukassem üzerine harf-i terdîdin [14] duhûlu câiz olur. Ama "taksîmü'l-küll ile'l-eczâ"da vech-i mezkûr üzere mânâ sahîh olmadığı gibi harf-i terdîdin duhulü dahi câiz olmaz.

S: Delâlet-i lafziye-i Vaz'ıyyenin aksâm-ı selâseye taksîmi nasıl taksîmdir?

C: Aksâm-ı selâseden her biri âhardan bi-hasebi't-tahakkuk e'amm olduğundan taksîm, taksîm-i itibârîdir. Zira mutabâkat ile tazammun ve iltizâm beyninde niseb-i erbaadan umûm ve husûs mutlak ve tazammun ile iltizâm beyninde umûm ve husûs min-vech var. Tazammun ile iltizâm ehass²³, mutabakat e'ammıdır²⁴.

S: Bi'l-vaz' manâya dâl olan lafız kaç kısma münkasimdir?

C: İki, biri müfred, diğeri mürekkeb.

S: Lafz-ı müfred neye derler?

²³ Ehass: *Mâ yendericü tahte'l-e'amm*.

²⁴ E'amm: *Mâ yendericü tahtehû şey'un*.

C: "*Mâ lâ yurâdu bi-cüzün minhu'd-delâleti 'alâ cüz'in manâhu*".²⁵ Yani kendisinin bir cüzü ile manâsının cüzüne delâlet murâd olunmayan lafızdır.

Meselâ "insân" lafzı gibi ki "hayvân-ı nâtika" mecmû' eczâsıyla delâlet eder. Yoksa elifinin hayvâna ve diğer bir harfinin de nâtika delâleti murâd olunmaz. Bu da ya küllî olur ya cüz'î.

S: Lafz-ı mürekkeb neye derler? [15]

C: "*Mâ yurâdu bi-cüz'in minhu'd-delâlatü 'alâ cüz'i ma'nâhu*". Yani, kendisinin bir cüz'ü ile mânâsının cüz'üne delâlet murâd olunan lafızdır. Meselâ "*râmi'l-hicâra*" gibi ki "râmi"nin atıcıya ve "hicâre"nin taşla delâleti murâd olunur. Ama Abdullah ve Abdurrahman gibi kendilerinden mânâ-yı 'alemî murâd olunan mürekkebler müfred itibâr olunur. Bu da ya tam olur, ya gayr-ı tâm.

S: Nefsine kıyâs ile lafz-ı müfred kaç kısma münkasimdir?

C: Üç; 1. edât, 2. kelime, 3. isim.

S: Edât neye derler?

C: "*Mâ lem-yasluh li-en yuhbera bihi vahdeh*". Yani müfred olduğu halde kendisiyle haber vermeye salâhiyet olmayan müfreddir. "*fî* ve "*lâ*" edâtları gibi ki mefhûmiyette müstakil olmadıklarından haberiyete salâhiyetleri yoktur.

S: Kelime neye derler?

C: "*Mâ yasluhu li'l-haberriyyeti ve yedüllü bi-hey'etihi 'alâ ahadi'l-ezmine*". Yani haberiyete sâlih ve heyetiyle zamânın biri üzerine delâlet eyleyen müfreddir; "*darabe*" lafzı gibi.

S: İsim neye derler?

C: "*Mâ yasluhu li'l-haberriyyeti ve lâ yedüllü bi-hey'etihi 'alâ ahadi'l-ezmine*". Yani haberiyete sâlih ve heyetiyle zamânın biri üzerine delâlet eylemeyen müfreddir. "*Zeyd*" gibi.

S: Mânâsına nazaran lafz-ı müfred kaç kısma münkasimdir?

C: Beş. Zira lafzın manâsı ya te'addüd eder ya etmez. Te'addüd eylediği [16] hâlde eğer mânâyeyn arasına nakl-ı hulûl etmez ise "müşterek", nakl-i hulûl eder ise nakilde münâsebet olup olmadığına bakılır. Eğer münâsebet olup da mânâ-yı evveli de metrûk ise "menkûl" denilir.

²⁵ **Ma'nâ:** *Mâ yuksadu mine'l-lafiz.*

Te'addüd eylemediği hâlde eğer mânâsı teşahhus eder ise "cüz'-i hakîkî", etmez ise küllîdir. Küllî olduğu sûrette efrâdında mütefâvit olup olmadığına bakılır. Eğer mütefâvit olur ise "küllî müşekkek" olmaz ise "küllî mütevâtî" denilir.

S: Müşterek neye derler?

C: "*Mâ vuzi'a li-mânâ kesîrin*", "'ayn" lafzı gibi ki meânî-i kesîre beyinde müşterektir ve burada kesret, mukâbil-i vahdettir.

S: Menkûl neye derler?

C: "*Ma kâne müştereken beyne'l-meânî ve türîke istimâluhu fî'l-ma'ne'l-evvel*". Bu da üç nev'dir. 1. menkûl-ı şer'î 2. menkûl-ı örfî 3. menkûl-ı ıstılâhî.

S: Menkûl-ı şer'î neye derler?

C: "*Mâ kâne nâkîluhû ehlî's-şer'u*." "Salât" lafzı gibi ki ibtidâ duaya mevzû' olup sonra ehl-i şer tarafından ef'al-ı mâlûme ve erkân-ı mahsûseye naklolunmuştur.

S: Menkûl-ı örfî neye derler?

C: "*Mâ lâ yekûnu nâkîluhu mu'ayyen*", "dâbbe" lafzı gibi ki fi'l-asl "*Mâ yedübbü [17] fî'l-arz*"a mevzû' olup sonra kendilerine yük vurulan dört ayaklı hayvânâta nakl olunmuştur.

S: Menkûl-ı ıstılâhî neye derler?

C: "*Mâ kâne nâkîluhû mu'ayyenen*." "Meselâ ehl-i sarf ve ehl-i mantık" gibi.

S: Cüz'-i hakîkî neye derler?

C: "*Mâ teşahhasa ma'nâhu*" Bu da ya 'alemdir, meselâ "Zeyd" gibi yâ esmâ-yı işârettir, meselâ "hazâ" gibi.

S: Küllî-yi mütevâtî neye derler?

C: "*Mâ lâ yeteşahhasu ma'nâhu ve efrâduhu'z-zihniyyeti, ve'l-hâriciyyetu mütesâviyyetün fih*.", "İnsan ile şems" gibi ki "insân" efrâdının kâffesi hayvân-ı nâtık mefhûmunda ve "şems" efrâdının kâffesi de kevkeb-i dürrî mefhûmunda müsâvîdirler.

S: Küllî-yi müşekkek neye derler?

C: "*Mâ lâ yeteşahhasu ma'nâhu ve husûluhu fî ba'zi'l-efrâdi kaviyyun ve eşeddü min husûlihi fî'l-ba'zi'l-âhar*." Vâcib ile mümkünâ nispetle "vücûd" gibi ki eser-i vücûd vâcipte ekserdir. "Ebyaz" ile "ahmer" gibi ki efrâdlarının bazısı az ve bazısı çok beyâz ve kırmızı olup birbirlerine nisbetle beyâz ve kırmızılıkta müsâvî değildirlir.

S: Lafz-ı âhara kıyâs ile lafz-ı müfred kaç kısma münkasimdir?.

C: İki. Biri müterâdif diğeri mütebâyin. [18]

S: Müterâdif neye derler?

C: "*Mâ kâne mâ'nâhu vâhiden ve esmâuhu kesîre.*" "Leys ile Esed" lafızları gibi ki ikisi de hayvân-ı müfterise mevzû'dur.

S: Mütebâyin neye derler?

C: "*Mâ kâne lafzuhi ve mâ'nâhu muhâlifin li'l-âhar.*" "İnsan ile feres" lafızları gibi.

S: Mürekkeb-i tâm neye derler?

C: "*Mâ yasihhu sukûtu 'aleyhi.*" Bu da yâ haber olur ya inşâ.

S: Haber neye derler?

C: "*Mâ yahtemilu's-sıdk²⁶ ve'l-kizbe²⁷ bi-hasebi mefhûmihi.*"

S: İnşâ neye derler?

C: "*Mâ lâ yahtemilu'l-sıdk ve'l-kizbe.*" Bu da ya taleb-i fiil üzerine delâlet eder ya etmez. Taleb-i fiil üzerine delâlet eden üç nevdir. Birincisine "emir", ikincisine "iltimâs", üçüncüsüne "suâl ve duâ". Taleb-i fiil üzerine delâlet etmeyene de "tenbîh" denilir.

S: Emir neye derler?

C: "*Mâ delle 'alâ talebi'l-fi'li delâleten Vaz'iyeten mea'l-isti[']lâi.*" "'İdrib ente" gibi.

S: İltimâs neye derler?

C: "*Mâ delle 'alâ talebi'l-fi'li delâleten vaz'iyeten me'a't-tesâvî.*"

S: Dua neye derler? [19]

C: "*Mâ delle 'alâ talebi'l-fi'li delâleten Vaz'iyeten me'a'l-huzû'.*"

S: Tenbîh neye derler?

C: "*Î'lâmu mâ fî zamîri'l-mütekellim li'l-muhâtab*" Bunda temennî, tereccî, kasem, nidâ mündericdir.

S: Mürekkeb-i gayr-ı tâm neye derler?

C: "*Mâ lâ yasihhu's-sukûtu aleyhi.*" Bu da ya takyîdî olur ya da gayr-ı takyîdî.

²⁶ **Sıdk:** *Mütâbakatü'l-hükmi li'l-vâkı'.*

²⁷ **Kizb:** *'ademü mütâbakatü'l-hükmi li'l-vâkı'.*

S: Mürekkebi gayr-ı tâm-ı takyîdî neye derler?

C: "*Mâ yekûnû cüz'ü's-sânî kaydû'l-evvel*" "*el-hayevânu'n-nâtık*" gibi.

S: Mürekkebi gayr-ı tâm-ı gayr-ı takyîdî neye derler?

C: "*Mâ lâ yekûnû cüz'ü's-sânî kayde'l-evvel*." Bu da ya isim ile edâtan terekküb eder, "*Er-racûl*" gibi ya fiil ile edâtan terekküb eder, "*Darebtü*" gibi.

S: Müfred ile mürekkebdan her biri kaç kısma münkasimdir?

C: Dört. Zira lafız ya "mâ vuzi'a leh"inde istimâl olunur, yâ "gayr-ı mâ vuzi'a-leh"inde. Eğer "mâ vuzi'a leh"inde istimâl olunursa "hakikat", "mâ vuzi'a leh"inin irâdesi de câiz olmak üzere mânâ-yı lâzımîsinde istimâl olunur ise "kinâye"dir. "Mâ vuzi'a leh"inin gayrinde istimâl olunduğu sûrette eğer mânâ-yı murâdı ile "mâ vuzi'a leh"i beyninde alâka-yı²⁸ mutebere bulunur ise "mecâz", bulunmaz ise "galat"tır ve mecâz ile kinâyede mânâ-yı murâd delâlet edecek bir karîne lâzımdır. [20]

S: Efrâd ile terkîb lafzın mı sıfatıdır manânın mı?

C: Evvelen ve bi'z-zât lafzın, sâniyen ve bi'l-'araz manânın sıfatıdır ve mananın bunlardan biri ile tavsîfi "*tavsîfü'l-dâlli bi-sıfati'l-medlûl*" kabîlinden olur.

Mebâhis-i Meânî ve Tasavvurât

S: Mânâ neden ibârettir?

C: "*Ma yuksadu mine'l-lafzi*"den.

S: Mânâ kaç kısma münkasimdir?

C: Mânâ dahi lafız gibi iki kısma münkasimdir. Biri müfred diğeri mürekkebi.

S: Mânâ-yı müfred neye derler?

C: "*Mâ yüstefâdü mine'l-lafzi'l-müfred*."

S: Mânâ-yı mürekkebi neye derler?

C: "*Mâ yüstefâdü mine'l-lafzi'l-mürekkebi*."

S: Küllîye ve cüz'îye elfâza mı 'âriz olur, meâniye mi?

C: Evvelen ve bizzat meâniye, sâniyen ve bi'l-'araz elfâza 'âriz olur ve meânînin küllîye ve cüz'îye ile ittisâfı hakikat-i elfâzın mecâz[ı]dır. Binâen 'alazâlik, elfâza küllî ve cüz'î tesmiyesi medlûlun ismini dâlle tesmiye kabîlinden olur.

²⁸ **Alâka:** *İbâretün 'an ittisâlin ve münâsebetin beyne'l-mevzû'î leh ve müsta'mel fih.*"

S: Küllîyye ve cüz'îyye manânın sıfatı olunca mantıkiyyûn niçin mefhûma sıfat yapıyor?

C: Zâten bir, *itibâren* ayrı olduklarına işâretten için. Zira mânâ, [21] mefhûm, mâhiyet, hakîkat, hüviyet "*mâ yahsulu fi'l-akl*"dan ibâret olan manâda müttahid ve bu manâya lafızdan kasdolunmak itibâriyle "*mânâ*", ve lafızdan fehm olunmak itibâriyle "*mefhum*", ve "*mâ-hüve*" ile olan sualle mekûl olmak itibâriyle "*mâhiyet*", ve hâriçte subûtu itibâriyle "*hakîkat*", ve ağyârdan imtiyâzı itibâriyle "*hüviyet*" tesmiye olunur.

S: Mefhûm neye derler?

C: "*Mâ yahsulu fi'l-akli bi-itibâri inñihâmihi mine'l-lafzi.*" Yani lafızdan anlaşılma itibâriyle '*inde'l-akıl* hâsıl olan sûrete derler.

S: Mefhûm-ı müfred kaç kısma münkasımdır?

C: İki. Biri cüz'î diğeri küllî.

S: Cüz'î kaç kısma münkasımdır?

C: İki. Biri cüz'î izâfî diğeri cüz'î hakîkî.

S: Küllîyye mukâbil olan cüz'î hangisidir?

C: Cüz'î hakîkî.

S: Cüz'î hakîkî neye derler?

C: "*Mâ yemne'u nefsu tasavvuri mefhûmihi an vukû's-şirke.*" Yani bir şeyin mücerred mefhûm-ı mutasavveri o şeyin hâriçte efrâd-ı kesîre ile iştirâkını men eyleye. Meselâ "*Zeyd*" gibi. Zira Zeyd nâmında bilinen bir şahsın zihinde hâsıl olan sûreti hâriçte fakat Zeyd'e muntabık olup zihin, evvel sûrette sâir eşhâsın [22] iştirâkını men eder.

S: Cüz'î-yi izâfî neye derler?

C: "*Hüve ahassü mündericin tahte'l-e'amm.*" Yani e'amm tahtında münderic olan ehassa derler. Meselâ "*insân*" gibi. Zira insânın mefhûmu efrâdına nisbetle küllî, hayvâna nisbetle cüz'î izâfîdir ve hayvân dahi zâten küllî iken cism-i nâmîye nisbetle cüz'î-yi izâfîdir.

S: Cüz'î-yi hakîkî ile cüz'î-yi izâfî beyinde ne fark var?

C: Beyinlerinde niseb-i erbaadan bi-hasebi't-tahakkuk umûm ve husûs mutlak var. Cüz'î-yi hakîkî ehass, cüz'î izâfî e'ammıdır.

S: Küllî neye derler?

C: "*Mâ lâ yemne'u nefsu tasavvuri mefhûmihi 'an vukû'u's-şirketi.*" Yani bir şeyin mücerred mefhûm-ı mutasavveri o şeyin hâricte efrâd-ı kesîre ile iştirâkini men eylemeye. Meselâ "insân" gibi. Zira insânın mefhûmu olan hayvân-ı nâtık tasavvur olanda zihin hâricde efrâd-ı kesîrenin ol mefhûmda iştirâkini men etmez.

S: Bu tarîflerde nefis kelimesi niçin zikrolundu?

C: Şerîk'ül-bârî ve Anka²⁹ ve vâcibü'l-vücûd ve şems gibi küllîyât-ı faraziyyeleri³⁰ küllînin târifine idhâl ve cüz'ünün tarîfinden [23] ihrâç için.

S: Efrâd itibâriyle küllî kaç kısma münkasimdir?

C: Altı. Zira efrâd-ı küllî ya ma'dûm³¹ olur, ya mevcûd³². Madûm olan da ya hariçte efrâdı mümteni³³ olur. "*şerîk'l-Bârî ve lâ şey*" gibi. Ya mümkün olur³⁴ "*Anka*" gibi. Mevcûd olanın da efrâdı ya vahid olur ya müteaddid ve vâhid olanın da efrâd-ı sâiresi ya mümteni olur "*Bârî-i Taalâ*" gibi, ya mümkün olur "*Şems*" gibi. Efrâdı müteaddid olan da ya mahsûr olur "seb'a-yı seyyare"³⁵ gibi, ya gayr-ı mahsûr olur "*insân ve feres*" gibi.

S: Mefhûm itibâriyle küllî kaç kısma münkasimdir?

C: Üç. Zira küllî ya ma'rûz olur. Meselâ insân ve hayvân gibi. Ya 'âriz olur. Meselâ, küllîyye ve nev'îyye gibi. Yâ 'âriz ile ma'rûzun [24] mecmû'u olur. Ma'rûz olan "küllî-yi tabîi", 'âriz olan "küllî-yi mantıkî", 'âriz ile ma'rûzun mecmûu olan "küllî-yi aklî"dir ve "küllî-yi tabîi"ye "ma'kûl-ı evvel", mantıkî ile aklîye "ma'kûl-ı sâni" denilir ki ilm-i kelâm ve ilm-i hikmette ma'kûl-i evvelde ve ilm-i mantıkta makûl-ı sâni'den bahsolunur.

S: "*el-Hayvânü küllîyün*" kavlimizde aksâm-ı selâseyi tayîn et.

C: Hayvânın mefhûmu olan "*cismun nâmin hassâsun müteharrikun bi'l-irâdeti*" küllî-yi tabîi ve küllînin mefhûmu olan "*mâ lâ yemna'u nefsu tasavvuri mefhumihî 'an vukû'i's-şirketi*" küllî-yi mantıkî ve bu ikisinin mecmû'u küllî-yi

²⁹ **Anka:** *Tâirün mefrûzun yetîrû fi'l-Kâfi'l-mefrûz.*

³⁰ **Küllîyât-ı faraziyye:** *Elleti lâ yümkinü sıdkuhâ fi nefsi'l-emr 'alâ şeyin mine'l-eşyâi'l-hâriciyyeti ve'z-zihniyye.* "*lâ şey, lâ imkân, lâ vücûd*" gibi.

³¹ **Madûm:** *Mâ lâ yümkinü en yuhbera anh.*

³² **Mevcûd:** *Mâ yümkinü en yuhbera anh.*

³³ **İmtinâ:** *Zarûretü iktizâti'z-zâtî 'ademü'l-vücûdi'l-hâricî.*

³⁴ **İmkân:** *Ademü iktizâi'z-zât el-vücûde ve'l-adem.*

³⁵ **Seb'a-yı Seyyâre:** Felâsife-yi mütekaddimîne göre şu: Kamer, Utarid, Zühre, Şems, Merih, Müşterî, Zuhâl. Yediye munhasır olup müteahhirîn bunlardan başka daha keşfetmekte iseler de yine cümlesi madûd ve mahsûrdur.

aklıdır ve kezâ "*el-insânü nev'un*" denildikte insânın mefhûmu nev'-i tabîi ve nev'in mefhûmu nev'-i mantikî ve mecmûu nev'-i aklıdır.

S: Bu aksâm-ı selâse hâriçte mevcûd mudur?

C: Küllî-yi tabîi hâriçte eşhâsı zımnında mevcûd; mantikî ile aklînin kendileri bulunmadığı gibi umûr-ı itibâriyyeden olduklarından efrâdları dahi mevcûd değildir.

S: Niseb-i Erbaayı tadâd et.

C: 1. Müsâvât 2. Mübâyenet 3. Umum ve husûs mutlak 4. Umum ve husûs min-vech

S:Niseb-i Erbaa nerede bulunur ve ne itibâriyle aranır?

C: Mefhûmeyn beyninde bulunur. Mefhûmeyn de ya müfredeyn olur veya mürekkebeyn-i [25] tâmmeyn-i habereyn olur ve ya mutlak olur "yani müfredeyn ile mürekkebeyn-i nâkıseyn ve mürekkebeyn-i muhtelefiynden e'amdır." Müfredeyn beyninde bi-hasebi's-sıdk ve'l-haml, yani mefhûmların mâ-sadakı-'aleyhleri itibâriyle aranır. Mürekkebeyn beyninden fakat bi-hasebi't-tahakkuk, yani ezmân ve ahvâle göre tahakkukları itibâriyle aranır. Mutlakta zât, mefhûmuna nazaran mücerred aklın tecvîzi hasebiyle aranır ve buna nispetle bi-hasebi'l-mefhûm tesmiye olunur.

S: Mefhûmeyn ne vakit müsâvî olurlar?

C: "*În sadaka küllü vâhidin minhumâ 'alâ küllî mâ yasduku aleyhi'l-âhar.*" Yani mefhûmeynden her biri âharın cemî' efrâdına sâdık olursa. Meselâ "insân ile nâtık" ve "tulû'-ı şems ile vücûd-ı nehâr" ve "hayvân-ı nâtık ile insân" gibi.

S: Müsâvâtın mercîi nedir?

C: Tarafeynden birer mûcibe-yi küllîyenin sıdkıdır. Meselâ "*küllü insânin nâtıkun*" ve "*küllü nâtıkın insânun*" gibi.

S: Mefhûmeyn ne vakit mübâyin olurlar?

C: "*În lem yasduk şeyun min-humâ 'alâ şeyin mimmâ yasduku 'aleyhi'l-âhar.*" Yani mefhûmeynden hiç biri âharın hiçbir ferdine sâdık olmaz ise. Meselâ "insân ile feres" ve "tulû'-ı şems ile vücûd-ı leyl" ve "insân ile lâ-insân" gibi.

S: Mübâyenetin mercîi nedir? [26]

C: Tarafeynden birer sâlîbe-yi küllîyenin sıdkıdır. Meselâ "*lâ şey'e mine'l-insâni bi-feres*" ve "*lâ şey'e mine'l-feresi bi-insânin*" gibi.

S: Mefhûmeyn beyninde ne vakit umum ve husus mutlak bulunur?

C: *"În sadaka ahadahumâ 'ala kulli mâ yasduku 'aleyhi'l-âhar min-gayri aksin."* Yani mefhûmeynden fakat biri âharın cemî' efrâdına sâdık olursa ve "bu sûretde mefhûmeynden biri mutlakâ e'amm, diğeri mutlakâ ehassdır". Meselâ "insan ile hayvân" ve "izâe'-i mescid ile tulû'-ı şems" ve "insân ile cism-i nâtık" gibi.

S: Umûm ve husûs mutlakın mercîi nedir?

C: Ehass tarafından mûcibe-yi küllîyye, e'amm tarafından ref-i îcâb-i küllîyenin sıdkıdır. Meselâ "küllü insânin hayvânun" ve "*leyse küllü hayvanin insânen, bel ba'zu'l-hayvâni insânun ve ba'zuhu leyse bi'l-insâni*" gibi ve bunda iki mâdde lâzımdır. Biri ictimâ maddesi, diğeri iftirâk maddesidir.

S: Ref-i îcâb-ı küllî neden ibârettir?

C: *"Îcâbun bi'l-ba'z: selbun ani'l-ba'z"*den ve *"Îcâbun bi'l-ba'z: mûcibe-i cüz'îyye"*den; *"Selbun 'ani'l-ba'z: sâlibe-i cüz'îyyeden"* ibarettir.

S: Mefhûmeyn beyninde ne vakit umûm ve husûs min-vech bulunur?

C: *"În sadaka küllü vâhidin min-hümâ 'alâ ba'zı mâ yesuduku aleyhi'l-âhar fakat."* Yani mefhûmeynden her biri âharın yalnız bazı efrâdına sâdık olursa, "bu sûrette mefhûmeynin her biri diğesine [27] nisbetle min-vechin: e'amm ve min-vechin ehass olur". Meselâ, "hayvân ile ebyaz" ve "tulû'-ı şems ile hubûb-ı rîh" ve "insân ile mâşî" gibi.

S: Umûm ve husûs min-vechin mercii nedir?

C: Tarafeynden ref-i îcâb-ı küllînin sıdkıdır. Meselâ "*leyse küllü hayvânin ebyaz*" ve "*leyse küllü ebyazin hayvânin*" gibi ve bunda üç mâdde lâzımdır. Biri ictimâ maddesi, ikisi iftirâk maddesi.

S: Beynlerinde niseb-i erbaa mûteber olan müfredeyn nasıl müfredeyindir?

C: Müfredeyn-i küllîyeyndir. Zira müfredeyn-i cüzîyyeyn beyninde fakat mübâyenet bulunur. Meselâ "Zeyd ile Amr" beyninde olduğu gibi.

S: Bir küllî ile bir cüz'î beyninde ne bulunur?

C: Ya umûm ve husûs mutlak bulunur, "Zeyd ile hayvan" beyninde olduğu gibi. Ya mübâyenet bulunur, "Zeyd ile feres" beyninde olduğu gibi.

S: Mefhûmeynin nakîzeyni beyninde niseb-i erbaadan ne bulunur?

C: Beynlerinde müsâvât bulunanların nakîzeyni beyninde yine müsâvât, mübâyenet bulunanların nakîzeyni beyninde yine mübâyenet, umûm ve husûs mutlak

bulunanların nakîzeyni beyinde yine umûm ve husûs mutlak bulunur. Lâkin e'ammın nakîzi ehass, ehassın nakîzi e'amm olur ve umûm ve husûs min-vech bulunanların nakîzeyni beyinde muttariden tebâyün-i cüz'î bulunur.

S: Mâhiyet neye derler?

C: "*Mâ yahsulu fi'l-akli min haysu ennehu mekûlun fi cevâbi mâ-hüve.*" Yani [28] mâ-hüve ile olunan suâlin cevâbında mekûl olmak haysi[yeti]nden 'İnde'l-akl hâsıl olan sûrete derler. Bu da ya cevher olur ya 'araz olur.

S:Cevher neye derler?

C: "*Mâ yekûmu bi-zâtihi.*" Yani zâtıyla kâim olan şeydir. Bu da ya maddî olur, meselâ cisim³⁶ gibi veya mücerred olur, meselâ nefis-i nâtika-yı insâniyye³⁷ gibi.

S: 'Araz neye derler?

C: "*Mâ yekûmu bi-gayrihi.*" Yani gayrı ile kâim olan şeydir. Meselâ "levn" gibi ki yalnız başına kâim olamayıp her hâlde bir cisme muhtâttır. Bu da ya nisbî olur ya gayr-ı nisbî. Nisbî olan yedidir; 1.eyne 2.metâ 3.vaz' 4. mülk 5.izâfet 6. fiil 7.infiâl Gayr-ı nisbî de ikidir: 1. kem 2. keyfe. Mecmû'u dokuz olup bunlara *mekûlât-ı tisa'*, cevherle berâber *mekûlât-ı 'aşara* ıtlâk olunur.

S: Hakikat neye derler?

C: "*Mâ yahsulu fi'l-akli min haysu subûtihi fi'l-hâric.*" Yani hâriçte sübût ve vücûdu haysiyyetinden 'inde'l-akl hâsıl olan sûrete [29] derler. Meselâ "hakikat-i insân" gibi ki hâriçte mevcûd olan efrâd-ı insâniyye zımnında mevcûddur.

S: Mâhiyet ile hakikat beyinde niseb-i erbaadan ne vardır?

C: Umûm ve husûs mutlak. Zira mâhiyet her mefhûma şâmil olur. Yani hâriçte efrâdı ister bulunsun ister bulunmasın. Ama hakikat, fakat hâriçte efrâdı bulunan mefhûmâta mahsûstur ve mâhiyet ile hakikat şu tarîfler ile dahi mu'arrestir. "*Mâ yu 'lemu bihi eş-şey'u bi-künhihi*" ve "*mâ bihi eş-şey'ü hüve hüve.*"

S: Hüviyet neye derler?

C: "*Mâ yahsulu fi'l-akli min haysu imtiyâzihi 'ani'l-ağyâri.*" Yani ağyârdan imtiyâzı haysiyetten 'inde'l-akıl hâsıl olan sûrete derler. Bu imtiyâz da uzunluk-kısalık, beyazlık-esmerlik gibi 'avârız-ı müşahhasa ile olur.

³⁶ **Cism:** *Mâ yakbelü'l-inkisâme tûlen ve arzen ve 'umkan.*

³⁷ **Nefs-i nâtika-yı insâniyye:** *el-cevherü'l-mücerredü 'ani'l-mâddeti fi zevâtihâ mukârineten lehâ fi ef'alihâ.*

S: Efrâdının mâhiyeti itibâriyle küllî kaç kısma münkasimdir?

C: İki: Biri zâtî, diğeri ‘arazî.

S: Zâtî neye derler?

C: "*Mâ lem yekun hâricen ‘an hakîkati cüz’iyyâtîhi.*" Yani cüz’iyyâtının hakikat ve mâhiyetten hâriç olmaya. Bu da üç nev’dir. Zira küllî, mahmûlû olduğu şeyin hakikatının ya aynı olur ya cüz’-i e‘ammı olur. Yahut cüz’-i müsâvîsi olur. Aynı olana "nev‘", cüz’-i e‘ammı olana "cins", cüz’-i müsâvîsi olana "fasl" [30] tesmiye olunur.

S: ‘Arazî neye derler?

C: "*Mâ yekûnu hâricen ‘an hakîkati cüz’iyyâtîhi.*" Yani cüz’iyyâtının hakikat ve mâhiyetten hâriç ola. Bu da bir hakikate mahsûs olur ve ya hakâik-i muhtelifeye ‘âmm ve şâmil olur. Bir hakikate mahsûs olana "hassa" ve hakâik-i muhtelifeye ‘âm ve şâmil olana "‘araz-ı ‘âmm" tesmiye olunur.

S: Tasavvurât kaç taraftır?

C: İki. Biri mebâdi-yi tasavvurât, diğeri makâsıd-ı tasavvurât.

Mebâdi-i Tasavvurât

S: Mebâdi³⁸-yi tasavvurât neden ibârettir?

C: Küllîyât-ı hamsdan.

S: Küllîyât-ı hams[ı] tadâd et.

C: 1. Nev‘ 2. Cins 3. Fasıl 4. Hassa 5. ‘araz-ı ‘âmm

S: Küllîyât-ı hamsın mebâdi-yi tasavvurât olmaları neleri itibâriyledir?

C: Resmleri itibâriyledir.

S: Mefhûm itibâriyle nev‘ kaç kısma münkâsimdir?

C: İki: Biri nev‘-i hakîkî, diğeri nev‘-i izâfî.

S: Nev‘-i hakîkî neye derler?[31]

C: "*Küllî mekûlin ‘alâ vâhidin ev ‘alâ kesîrine müttefikîne bi'l-hakâiki fî cevâbi mâ hüve.*" Yani nev‘-i hakîkî mâ-hüve ile olunan suâlin cevabında ferd-i vâhidde veyâ hakikatleri müttefik ve ‘avâriz-ı müşahhasa ile muhtelif olan efrâd ve

³⁸ **Mebâdî:** Elleti yetevakkafu ‘aleyhâ mesâilu’l-‘ulûm.

eşhâs-ı kesîreye mahmûl olan küllîdir. Bu da ya müte‘addidü'l-eşhâs olur ya gayr-ı müteaddidi'l eşhâs olur.

S: Nev‘-i müte‘addidi'l-eşhâs neye derler?

C: "*Küllî mekûlin ‘ala kesîrine müttefikîne bi'l-hakâiki fî cevâbi mâ-hüve bi-hasebi's-şeriketi ve'l-husûsiyyeti*³⁹ *me‘an.*" Yani hakikatleri bir olan efrâd ve eşhâs-ı kesîreden veya bu eşhâsın yalnız birinden mâ-hüve ile olunan سوالin cevabında mahmûl olan küllîdir. Meselâ "Zeyd ile Amr"a nisbetle "insân" gibi. Zira biri Zeyd ile Amr’dan müştereken "mâ Zeydün ve Amr" veyahut yalnız Zeyd’den "mâ Zeydün" diye suâl olundukta "insan" diye cevap verilir. İşte insan, mahmûlü olduğu ve cüz’iyyâtından bulunduğu Zeyd’in hakikatinden hâriç olmayıp belki onun hakikatinin aynıdır.

S: Nev‘-i gayr-ı müteaddidi'l-eşhâs neye derler?

C: "*Küllî mekûlin ‘alâ vâhidin fî cevâbi mâ hüve bi-hasebi'l-husûsiyyeti'l-mahzâ.*" Yani yalnız kendinden mâ-hüve ile olunan سوالin cevabında ferd-i vâhîde mahmûl olan küllîdir. Meselâ "şems" gibi. Zira "şems"den "*mâ hâze'l-kevkebü'd-dürriy*" ile suâl olundukta "şems" diye cevap verili[y]or ve "şems" nev‘-i ferdine münhasır bir küllîdir.[32]

S: Nev‘-i izâfî neye derler?

C: "*Mâhiyetün yukâlu ‘aleyhâ*⁴⁰ *ve ‘alâ gayrihâ "el-cins" fî cevâbi mâ-hüve kavlen evveliyyen.*" Yani bir mâhiyettir ki onunla diğer bir mâhiyetten mâ-hüve ile suâl olundukta bilâ-vâsıta bir cins ona haml oluna. Meselâ cevhere nisbetle "cisim" ve cisme nisbetle "cism-i nâmî"⁴¹ ve cism-i nâmîye nisbetle "hayvân" ve hayvâna nisbetle "insân" ne‘i izâfîdir. Zira meselâ, hayvân ile hayvânın gayrı olan şecerden "*mâ'l-hayvânü ve's-şecerü*" diye suâl olundukda hayvânın cins-i karîbi olan "cism-i nâmî" ile cevap verilir ve cism-i nâmî hayvân ile şecere bilâ-vâsıta mahmûl olur.

S: Nev‘-i hakîkî ile nev-i izâfî beyinde niseb-i erbaadan ne bulunur?

C: Umûm ve husûs min-vech.

S: Mertebe itibâriyle nev‘ kaç kısma münkasimdir?

³⁹ **Husûs:** *Ehâdiyyetü küllî şey’in ‘an küllî şey’in bi-taayyünihi, fe-li-küllî şey’in vahdetün tahussuhu.*"

⁴⁰ Müellifin kullandığı *aleyhimâ* kelimesi manaya uygunluk bakımından *aleyhâ* olarak değiştirilmiştir. (ç.n.)

⁴¹ **Nümûvv:** "*İzdiyâdu hacmi'l-cismi bimâ yenzammu ileyhi ve yüdâhiluhu fî cemî'i'l-aktâri nisbeten tabîyyeten.*"

C: Dört. 1. Nev'-i âlî 2.Nev'-i sâfil 3. Nev'-i mutavassıt 4. Nev'-i basît. Ve merâtib-i nev' bi-itibârî'l-husûs olduğundan taksîm itibâriyle bi-tarîki'n-nüzûl yani yukarıdan aşağı itibâr olunur. Nev'-i sâfile, nev'-i'l-envâ' ve nev'-i'l-hakîkî tesmiye olduğu gibi bundan ehass olan küllîyye de sınıf tesmiye olunur. "Rûmî" ve "Zencî" gibi. [33]

S: Nev'-i âlî neye derler?

C: "*Mâ yekûnu e'ammü'l-envâ'*" yahut "*mâ yekûnu tahtehu nev'un ve lâ yekûnu fevkahu nev'.*" Meselâ "cism" gibi. Zira cisim, cism-i nâmî ile hayvân ve insandan e'ammdır.

S: Nev'-i sâfil neye derler?

C: "*Mâ yekûnu ehassu'l-envâ'*" yahut "*mâ yekûnu fevkahu nev'un ve lâ yekûnu tahtehu nev'.*" Mesela "insan" gibi. Zira insan, hayvan ile cism-i nâmî ve cisimden ehassdır.

S: Nev'-i mutavassıt neye derler?

C: "*Mâ yekûnu e'amme mine's-sâfil ve ehass mine'l-âli*" yahut "*mâ yekûnu fevkahu ve tahtehu nev'.*" Mesela cism-i nâmî ile hayvan gibi. Zira cism-i nâmî ile hayvan insandan e'amm, cisimden ehassır.

S: Nev'-i basît neye derler?

C: "*Mâ yekûnu mübâyinen li-küllî vâhidin mine'n-nev'-i'l-âli ve's-sâfil ve'l-mutavassıt*" yahut "*mâ lâ yekûnü fevkahu ve tahtehu nev'.*" Meselâ "akıl" gibi. Zira aklın fevkinde ve tahtında nev' bulunmadığı cihetle e'amm ve ehass olamadığından aksâm-ı selâse-yi mezkûreye mübâyindir ve buna nev'-i müfred dahi denilir. Mücerred ve gayr-ı maddî olduğundan.

S: Cins neye derler?

C: "*Küllî mekûlin 'alâ kesîrine muhtelifîne bi'l-hakâiki fî cevâbi mâ hüve bi hasebi's-şeriketi fekat.*" Yani ancak hakikatleri muhtelif envâ'-ı kesîreden mâ-hüve ile olunan sualin cevabında mahmûl olan küllîdir. Meselâ insan ile feres nisbetle "hayvan" gibi. Zira hayvan, [34] insan⁴² ile feres⁴³ beyinde cüz'-i müşterek ve ikisinin mâhiyetinden cüz'-i tâm olduğundan "*mâ'l-insânü ve'l-feres?*" diye suâl olundukta "hayvan" diye cevap verilir ama yalnız insandan "*mâ el-insân?*" diye suâl

⁴² **İnsân:** Hayvânun nâtıkun

⁴³ **Feres:** Hayvânun sâhilun.

olundukta "hayvân" diye cevap vermek sahih olamaz. Zira sâ'ilin murâdı insanın tamâm hakikatidir. Hayvan ise hakikat-i insândan bir cüz'dür. İşte yukarıda zikir ve beyân olduğu vech üzere cins olan hayvan, mahmûlû olduğu ve envâ'ından bulunduğu insanın hakikatinin cüz'-i e'ammıdır.

S: Cins kaç kısma münkasımdır?

C: İki: Biri cins-i karîb, diğeri cins-i ba'îd.

S: Cins-i karîb neye derler?

C: "Kevnü'l-cevâbi 'ani'l-mâhiyyeti ve 'an ba'zi müşârikâtihâ fi'l-cinsi 'aynu'l-cevâbi 'anhâ ve 'an küllî müşârekâtihâ fihi." Yani cinsin tahtında münderiç bir mâhiyet ile diğeri müşâriklerinin bazısından verilen cevap, o mâhiyet ile diğeri müşâriklerinin cemî'isinden verilen cevabın aynı olmaktır. Mesela insana nisbetle "hayvan" ve hayvana nisbetle "cism-i nâmî" ve cism-i nâmîye nisbetle "cisim" ve cisme nisbetle "cevher" gibi. Zira insan ile insanın cinsinde müşâriki olan feresten nedir diye olunan suâle "hayvan" diye cevap verildiği gibi insan ile sair envâ'-ı hayvânâtta nedir diye olunan suâle yine "hayvan" diye cevap verilir. Ve cevâb-ı sâni cevâb-ı evvelin aynı olur. [35]

S: Cins-i ba'îd neye derler?

C: "Kevnü'l-cevâbi 'ani'l-mâhiyyeti ve 'an ba'zi müşârikâtihâ fi'l-cinsi gayri'l-cevâbi 'anhâ ve 'ani'l-ba'zi'l-âhar." Yani cinsin tahtında münderiç bir mâhiyet ile diğeri müşâriklerinin bazısından verilen cevap o mâhiyet ile bazı âhardan verilen cevabın gayri olmaktır. Meselâ insana nisbetle "cism-i nâmî" ve hayvâna nisbetle "cisim" ve cism-i nâmîye nisbetle "cevher" gibi. Zira insan ile feres "nedir" diye olunan suâle "hayvan" diye cevap verildiği hâlde insan ile eşcârdan "nedir" diye olunan suâle de "cism-i nâmî" diye cevap verilir. Ve cevâb-ı sâni cevâb-ı evvelin gayri olur ve cevabın bu yolda ziyâdeliğinden, cinsin nev'-i hakîkîden kaç mertebe ba'îd olduğu da anlaşılır. Şöyle ki aded-i cevap merâtib-i ba'din adedinden bir aded ziyâde itibâr olunmuş olduğundan, eğer cevap iki olur ise cins bir mertebeye ve eğer üç olur ise iki mertebeye ve eğer dört olur ise üç mertebeye ba'îd olur.

S: Bi-itibâri'l-mertebe cins kaç kısma münkasımdır?

C: Dört. 1. Cins-i âlî 2.Cins-i sâfil 3.Cins-i mütavassıt 4. Cins-i basît. Ve merâtib-i cins bi-itibari'l-umûm olduğundan bi-tarîki's-su'ûd yani aşağıdan yukarı itibâr olunur ve en yukarıda bulunan cinse de *cinsü'l-ecnâs* ve *cins-i âlî* denilir.

S: Cins-i âlî neye derler?

C: "*Mâ yekûnu e'ammül-ecnâs.*" "Cevher" gibi.

S: Cins-i sâfil neye derler?

C: "*Mâ yekûnu ehassül-ecnâs.*" "Hayvan" gibi. [36]

S: Cins-i mutavassıt neye derler?

C: "*Mâ yekûnu e'ammü min's-sâfili ve ehassü mine'l-'âlî.*" Cism-i nâmî ile cisim gibi.

S: Cins-i basît neye derler?

C: "*Mâ yekûnu mübâyinen li'l-küll.*" "Akıl" gibi ve nev'-i basît ile cins-i basîtin akıl ile temsîli farz üzerine mebnîdir.

S: Cins ile nev'-i izâfî beyninde niseb-i erbaadan ne bulunur?

C: Umum ve husûs min-vech.

S: Fasl neye derler?

C: "*Küllî mekûlin ale's-şey'i fî cevâbi: eyyü şey'in hüve fî zâtihî.*" Yani şeyin zât ve mâhiyetinden hangi şeydir diye olunan سوالin cevabında mahmûl olan küllîdir. Mesela insana nisbetle "nâtık" gibi. Zira insandan "*eyyü şey'in hüve fî zâtihî*" diye سوال eden sâ'ilin murâdı, mümeyyiz-i zâtîsi olduğundan nutukta insanı hayvâniyette müşâriki bulunan meselâ feres ve bakardan mümeyyiz ettiğinden "nâtık" diye cevap verilir.

S: Fasl kaç kısma münkasimdir?

C: Fasl dahî cins gibi iki kısma münkasimdir. Biri karîb diğeri ba'îd.

S: Fasl-ı karîb neye derler?

C: "*Mâ yümeyyizü's-şeye 'ammâ yüşârikuhu fi'l-cinsi'l-karîb.*" Yani şeyi cins-i karîbindeki müşâriklerinden temyiz eden küllîdir. Meselâ insana nisbetle "nâtık" ve hayvana nisbetle "hassas" gibi.

S: Fasl-ı ba'îd neye derler?

C: "*Mâ yümeyyizü's-şeye 'ammâ yüşârikuhu fi'l-cinsi'l-ba'îd.*" Yani şeyi, cins-i ba'îdindeki müşâriklerinden temyiz eden küllîdir. İnsan ile hayvana nisbetle "nâmî" gibi [37] ve fasıl, cüzü bulunduğu mâhiyeti mukavvim yani mümeyyiz ve onun fevkinde bulunan cinsi, mukassim olur. Şöyle ki meselâ mâhiyet-i insan, hayvan ile nâtıktan mürekkebe olup hayvan cüz'-i e'ammı yani mâhiyet-i insan ile diğer mâhiyetler beyninde bir cüz'-i müşterek olduğundan, insana ve insanın gayr-ı

cem'i hayvânâta şâmil olur ve cüz'-i ehassı olan nâtık ise insâna müsâvî olduğundan, insanı sâir hayvânâtta temyiz ve cinsi olan hayvânı taksîm eyler ve kezâ hassâs hayvân ile insanı mukavvim, cism-i nâmî ile cisim ve cevheri mukassim olur.

S: Hassa neye derler?

C: "*Küllîyyetün mekûletün 'alâ mâ tahte hakîkatın vâhidetin fakat kavlen 'araziyyen.*" Yani ancak mâhiyet-i vâhide tahtında münderiç olan şeyden bi-hasebi'l-'araz "nedir" diye olunan سوالin cevabında mahmûl olan küllîdir. Meselâ insana nisbetle "dâhik" gibi. Zira "dahik"⁴⁴ insana mahsûstur ve insandan "*eyyü şey'in hüve fî 'arazihi*" diye سوال eden sâ'ilin murâdı mümeyyiz-i 'arazîsi olduğundan "dâhik" diye cevap verilir ve hassâ da ya nev'in hassası olur, misâl-i mezkûr gibi ya cinsin hassası olur, hayvana nisbetle "müteneffis" ve cisme nisbetle "mütehayyiz" gibi ve bir cinsin hassası tahtında münderiç olan nev'in 'araz-ı 'âmmı olur.

S: 'araz-ı 'âmm neye derler?

C: "*Küllîyyun yukâlu 'ala mâ tahte hakâyika muhtelifetin kavlen 'araziyyen.*" Yani hakâik-i muhtelifet tahtında münderiç olan şeyden 'araz-ı 'âmmı hasebiyle "nedir" diye [38] olunan سوالin cevabında mahmûl olan küllîdir. Meselâ insana nisbetle "mâşin" gibi zira *mekûliyye* 'araz-ı 'âmmın 'arâz-ı lâzımı olup, resminde muteber olduğundan insandan "*eyyü şey'in hüve fî 'arazihi'l-'âmmi*" diye olunan suale "mâşin" diye cevap verilir.

S: Bazı kere 'araz-ı 'âmmdan bir kısma hassâ itlâk olunur: Meselâ insan ile hayvana nisbetle "mütehayyiz" gibi bu sûrette 'araz-ı 'âmm ile hassa beyinde ne fark olur?

C: 'Araz-ı 'âmmın hassâ itlâk olunan kısmı hassâ-yı muzâfe⁴⁵; evvelki hâssa-yı mutlaka⁴⁶ dır.

S: Hassâ-yı mutlaka kaç kısma münkasemdir?

C: İki: Biri hassa-yı şâmile, diğeri hassa-yı gayr-ı şâmile.

S: Hassâ-yı şâmile neye derler?

C: "*Mâ tûcedu fî cemî'i efrâdi'l-mâhiyye.*" Yani bir mâhiyyetin cemî'e frâdında bulunan hassadır. Efrâd-ı insana nisbetle "dâhikun bi'l-kuvve"⁴⁷ gibi.

⁴⁴ **Dahik:** *Keyfiyyetün gayru râsihatin yahsulu min hareketi'r-rûhi 'ilâ'l-hâric def'aten bi-sebebi taaccübün yahsulu li'd-dâhik.*

⁴⁵ **Hassa-yı muzâfe:** *Mâ tümeyyizü'l-mâhiyyete 'an baz'ı mâ adâha.*"

⁴⁶ **Hassa-yı mutlaka:** *Mâ tümeyyizü'l-mâhiyyete 'an küllî mâ adâha.*"

S: Hassâ-yı gayr-ı şâmile neye derler?

C: "*Mâ tucedu fî baz'ı efrâdi'l-mâhiyye* " Yani bir mâhiyyetin bazı efrâdında bulunan hassadır. Efrad-ı insana nisbetle "kâtib bi'l-fiil"⁴⁸ gibi.

S: Nâtıkı zâtî, dâhiki [ise] 'arazî addetmek tercîhun bilâ-müreccehtir. Zira her ikisinin insâna nisbeti müsâvîdir. Bu sûrette zâtî ile 'arazî [39] nasıl tefrîk olunur?

C: Bir nev'e mahsûs olan evsâftan akdem ve akrabı zâtî, diğerleri 'arazî addolunmakla. Binâen 'ala-zâlik nâtık, dâhikten akdem olduğundan zâtî, dâhik 'arazî add ve itibâr olunmuştur. Zira "dahik", insana taaccüb vâsıtasıyla müsâvîdir. Nutk ise bilâ-vâsita.

S: Hâssa ile 'araz-ı 'âmmdan her biri kaç kısma münkasimdir?

C: İki. Biri 'araz-ı lâzım. Diğer 'araz-ı mufârik.

S: 'Araz-ı lâzım neye derler?

C: "*Mâ yemteni 'u infikâkuhu 'ani's-şey*" Yani şeyden infisâl ve iftirâkı mümkün olmayan 'arazdır. Meselâ insana nisbetle "dâhik bi'l-kuvve" ve hayvanata nisbetle "müteneffis bi'l-kuvve" gibi.

S: Lâzım kaç kısma münkasimdir?

C: Üç. Zira lâzım ya, fakat vücûd-ı hâricîde lâzım olur ve ya, fakat vücûd-ı zihnîde ve ya, hem vücûd-ı hâricîde hem de vücûd-ı zihnîde; evvelkisine "lâzım-ı vücûd-ı hâricî", ikincisine "lâzım-ı vücûd-ı zihnî", üçüncüsüne "lâzımü'l-mâhiyye" tesmiye olunur.

S: Lüzûm-ı hâricî neye derler?

C: "*İmtinâ'u infikâki'l-lâzimi 'an vücûdi'l-melzûmi fî'l-hâric.*" Yani hâricte melzûmun vücûdundan lâzımın infisâl ve iftirâkının imtinâdır. Mesela, "sevâdın Habeşî"ye lüzûmu gibi; bu da ya tahkîkî olur, harâretin⁴⁹ nâra⁵⁰ lüzûmu gibi veya takdîrî olur, hâricte [40] vücûdunun farzına binâen "tahayyüz"ün⁵¹ Ankâ'ya lüzûmu gibi.

S: Lüzûm-ı zihnî neye derler?

⁴⁷ **Kuvve:** *İbâretün 'an teheyüü şey'in li-şey'in.*"

⁴⁸ **Fiil:** *İbâretün 'an hurûci's-şey'i mine'l-'ademi ile 't-tahakkuk.*"

⁴⁹ **Harâretün:** *Keyfiyyetün min şe'nihâ tefriku'l-muhtelifât ve cemî'i'l-müteşâkilât.*

⁵⁰ **Nârun:** *Cevherün latîfun muhrikun.*

⁵¹ **Hayyiz:** *es-Sathu'l-bâtinu mine'l-hâvî el-mümâssu li's-sathi'z-zâhiri mine'l-mahvî.*

C: "*İmtinâu infikâki'l-lâzımı 'an vücûdi'l-melzûmi fi'z-zihni.*" Yani zihinde melzûmun vücûdundan lâzımın infisâl ve iftirâkının imtinadır. Meselâ "külliyyetin Ankâ'ya lüzûmu" gibi. Bu da ya tahkîk olur; misal-i mezkûr gibi. Veya takdîri olur (her ne kadar mümkün değil ise de zihnimizde vücudunun farzına binâen) cüz'iyetin yine vâcibül-vücûda lüzûmu gibi.

S: Lüzûm-ı hâricî ile lüzûm-ı zihnî beyninde nisepten ne vardır?

C: Umûm ve husûs min vech. Zira her biri levâzımü'l-mâhiyyette tahakkuk ettiğinden yek-diğerinden min-vech e'âmmdır ve bu ikiden her biri de ya mefhûmeyn-i mütesâdıkeyn beyninde bulunur ('araz-ı lâzîmede muteber olan budur) ve ya mefhûmeyn-i gayr-i mütesâdıkeyn beyninde. Mefhûmeynde ya müfredeyn olur, harâretin nâra lüzûmu gibi ve ya mürekkebeyn olur. İki kazıyyeden birinin âhara lüzûmu gibi. Meselâ aksin asla, ve netîcenin delîle lüzûmunda bulunduğu gibi. Veya muhtelifeyn olur. Mu'arrifâtın tarîfâtına lüzûmu gibi.

S: Lâzımü'l-mâhiyyet kaç kısma münkasımdır?

C: Üç. Zira lüzûm yâ gayr-ı beyyindir, ya beyyin. Beyyin de ya beyyin bi'l-mânâ'l -e'âmmdır, ya beyyin bi'l-ma'na'l-ehass.

S: Lüzûm-ı gayr-ı beyyin neye derler?

C: "*Mâ yeftekıru cezmü'z-zihni bi'l-lüzûmi beyne'l-lâzımı ve'l-melzûmi ilâ vasat.*" Yani zihin lâzım ile melzûm beynindeki lüzûmu cezmetmede delîle muhtâc olan lüzûmdur. Üç zâviyesi mecmû'u, iki kâimeye müsâvî olmak [41] keyfiyetinin müsellese⁵² lüzûmu gibi. Zira bu nazarî olduğundan delîl-i hendesî ile ispata muhtaçtır ve şekl-i sâni ve sâlis gibi edille-i gayru beyyineti'l-intâca netâyicinin lüzûmu da gayr-ı beyyindir.

S: Lüzûm-ı beyyin bi'l-mânâ'l-e'âmm neye derler?

C: "*Mâ yekûnu tasavvırü'l-lâzımı ve'l-melzûmi me'an kâfiyyen fî cezmi'z-zihni bi'l-lüzûmi beynehümâ.*" Yani lâzım ile melzûmun tasavvuru beynlerindeki lüzûmu zihnin cezmetmesinde kâfi olan lüzûmdur. (İki mütesâvî kısma münkasım olmak keyfiyetinin erbaaya lüzûmu) gibi. Zira, zihin bu inkisâm ile erbaayı tasavvur ettikte bir delîle muhtâc olmaksızın erbaanın iki mütesâvî kısma inkisâmını cezmeder.

⁵² **Müselles:** Şeklün yühîtu bihi hutûtun selâsetun müstakîmetün.

S: Lüzûmun beyyin bi'l-mânâ'l-e Hass neye derler?

C: "*Mâ yekûnu tasavvuru'l-melzûmi fakat kâfiyen fî cezmi'l-lüzûmi beyneümâ.*" Yani yalnız melzûmun tasavvuru beynlerindeki lüzûmu zihnînin cezm etmesinde kâfi olan lüzûmdur. "Zı'fü'l-vâhid olmak keyfiyetinin isneyne" lüzûmu gibi. (Zira zihin fakat isneyni tasavvur ettikte, isneyn zı'fü'l-vâhid olduğunu cezmeder) ve mu'arrifâtın tarîfâtına⁵³ netâyicin edilley-i beyyineti'l-intâca lüzûmu gibi.

S: 'Araz-ı müfârik neye derler?

C: "*Mâ lâ yemteni 'u infikâkuhu 'ani's-şey'i.*" Yani şeyden infisâli ve iftirâkı mümkün olan 'arazdır. İnsana nispetle "*dâhik bi'l-fiil*" ve hayvanata [42] nisbetle "*müteneffis bi'l-fiil*" gibi. Bu da ya seri'u'z-zevâl olur, vech-i insana 'âriz olan kızarmak ve sararmak gibi. Veya batî'u'z-zevâl olur, gençlik ve aşk gibi veya mümkünü'z-zevâl olur, bir kimseye 'âriz olan "*fakr-i dâim*" gibi. Ve 'araz-ı lâzım ile 'araz-ı müfârik kısmın kısmı olduğundan aksâm-ı küllî yedi olmak lâzım gelmez. Hâsılı; küllî bir cins olup nev', cins, fasıl, hassa, 'araz-ı 'âmm onun envâ'idır. Fakat bunlar mâhiyât-ı itibâriyye olduklarından yek-diğerinden muteberin itibârıyla mütemeyyiz olurlar ve bunlardan bazısı itibârât-ı muhtelif ile şey-i vâhidde mütesâdik olurlar. Meselâ mâşî mefhûmunda hassa ile 'araz-ı 'âmm mütesâdik olduğu gibi. Zira mâşî hayvana nisbetle hâssa ve insana nisbetle 'araz-ı 'âmm'dır. Bînaen 'alâ-zâlik, şey'-i vâhid hem nev', hem cins, hem fasıl, hem hâssa, hem 'araz-ı 'âmm olabilir.

Makâsıd-ı Tasavvurât

S: Makâsıd-ı tasavvurât neden ibârettir?

C: Kavl-i şârihten.

S: Kavl-i şârih ne demektir?

C: Tarîf demektir. Zira tarîf; mu'arrif, kavl-i şârih elfâz-ı müterâdifedendir. Yani lafızların mütegâyir mâ-sadak-ı 'aleyhleri birdir.

S: Mutlak tarîf kaç kısma münkasımdır?

⁵³ Mu'arrifâtın tarîfâtına lüzûmu kavl-i şârihi ("*mâ yestelzimu tasavvuruhu tasavvuru's-şey'i ev imtiyâzuhu 'an küllî mâ adâhu*") ile tarîf edenlere göredir.

C: Üç. Birincisi "tarîf-i lafzî." İkincisi "tarîf-i tenbîhî". Üçüncüsü "tarîf-i hakîkî. "

S: Tarîf-i lafzî neye derler? [43]

C: "*Mâ yurâdu bihi ta'yînü ma'ne'l-lafzi bi-lafzin âhara vâzihi'd-delâleti 'aleyhi bi'n-nisbeti ile's-sâmi'.*" Yani, kendisiyle bir lafzın manâsının sâmi'e nisbetle mânâ-yı mezkûre delâleti daha vâzıh, diğer bir lafız ile tayini murâd olunan tarîftir. Meselâ, "beşeri insan" lafzı ile tarîf etmek gibi. Zira her ne kadar bu lafzeynden her biri, hayvân-ı nâtık mânâsına mevzû' olmakta yek-diğerine müsâvî ise de sâmi'e nisbetle insan lafzının mânâ-yı mezkûre delâleti daha vâzıh olduğundan indes-sâmi' beşerin manâsı tayin olunmuş olur.

S: Tarîf-i tenbîhi neye derler?

C: "*Mâ yurâdu bihi tahsilu sûretin mahzûnetin fi'l-akli.*" Yani kendisiyle kesb-i cedîd murâd olunmayıp zihinde mahzûn ve mahfûz olan sûretin ihzâr ve tahsîli murâd olunan tarîftir. Meselâ: Aklın "*kuvvetün li'n-nefsi bihâ teste'iddü li'l-'ulûmi ve'l-idrâkât*"den ibâret olan. Manâsı, zihn-i sâ'ilde mahfûz iken gaflet eylediği anlaşılıp ta sûret-i mahzûnesini ihzâr ve gafletini izâle için. "Akli", "*sıfatün fi'n-nefsi yüdreku bihâ et-tasavvurâtu ve't-tasdikât*" ile tarîf etmek gibi.

S: Tarîf-i hakîkî neye derler?

C: "*Mâ yurâdu bihi tahsilu sûretin gayru hâsiletin fi'l-akli.*" Yani kendisiyle zihinde hâsıl olmayan bir sûret ve bir ilm-i cedîdin tahsîli mûrad olunan tarîftir.

S: Kavl-i şârih bu aksâm-ı selaseden hangisine âid ve râcidir?

C: Hakîkî kısmına.

S: Kavl-i şârih neye derler? [44]

C: "*Mâ yekûnu tasavvuru sebeben li'l-iktisâbi tasavvuri şey'in âhara ev yümeyyizühu 'an küllî mâ 'adâhu.*" Yani "*tasavvur-i şey-i âhar*"ın tasavvurunu iktisâba veyahut şeyin âharı cemî'i ağyârından temyîze sebep ve mûsil olan kavle derler. Meselâ: "Hayvan-ı nâtık" gibi. Zira bu bir kavl ve tarîftir ki bunun tasavvuru mâhiyyet-i insanın tasavvurunu iktisâba sebep ve mûsil olur.

S: Kavl-i şârih kaç kısma münkasımdır?

C: Dört. Birincisi "hadd⁵⁴-i tâm". İkincisi "hadd-i nâkıs". Üçüncüsü "resm⁵⁵-i tâm". Dördüncüsü "resm-i nâkıs" ve hadd ile resimden her biri dahi ya hakîkî olur ya ismî.

S: Hadd-i tâm neye derler?

C: "*Mâ yeterkkebü mine'l-cinsi ve'l-fasli'l-karîbeyni.*" Yani cins-i karîb ile fasl-ı karîbten terekkeb eden hadde derler. Meselâ insanı "hayvan-ı nâtık" diye tarîf etmek gibi. Zira hayvân insanın bilâ-vâsîtâ cinsi olduğundan cins-i karîbi ve nâtık, insânı cins-i karîbinde yani hayvânatta müşâriki olan sâir hayvânattan temyiz ettiğinden fasl-ı karîbidir.

S: Hadd-i nâkıs neye derler?

C: "*Mâ yeterekkebü mine'l-cinsi'l-ba'îdi ve'l-fasli'l-karîb.*" Yani cins-i ba'îd ile fasl-ı karîbten terekkeb eden hadde derler. Meselâ: İnsanı "cism-i nâtık" diye tarîf etmek gibi. Zira cisim insanın hayvan ve cism-i nâmî vâsıtasıyla cinsi olduğundan cins-i ba'îdidir. [45]

S: Resm-i tâm neye derler?

C: "*Mâ yeterekkebü mine'l-cinsi'l-karîbi ve'l-hâssati'l-lâzimetî.*" Yani cins-i karîb ile hâsse-yi lâzimededen terekkeb eden resme derler. Meselâ, insânı "hayvânun dâhikun" diye tarîf etmek gibi. Ve eğer cins-i karîb ve fasl-ı karîb ile hâssadan terekkeb eder ise buna resm-i tâm-ı ekmel denilir ki hadd-ı tâmdan ekmel resm-i tâm demektir. Meselâ, insânı "hayvânun nâtikun dâhikun" diye tarîf etmek gibi.

S: Resm-i nâkıs neye derler?

C: "*Mâ yeterekkebu mine'l-hâssati ve'l-cinsi'l-ba'îdi ev 'an araziâtin tahtassu cümletühâ bi-hakîkatin vâhidedin.*" Yani hassâ ile cins-i ba'îdden yâhut mecmû'u hakîkât-i vâhideye muhtass olan 'araziyattan terekkeb eden resme derler. Meselâ, insânı "cismun dâhikun" ve "dahhâkun bi't-tab'" diye tarîf etmek gibi ve bir şeyi li-ecli'l-îzâh temsîl ve taksîm dahi resm-i nâkıs kabîlindendir.

S: Hadd-i hakîkî neye derler?

C: "*Tahdîdu'l-umûri'l-hâriciyye.*" Yani hâriçte mevcûd olan bir mâhiyeti hadd ile tarîf etmeye derler. Meselâ insanı "hayvan-ı nâtık" ile tarîf gibi.

S: Hadd-i ismî neye derler?

⁵⁴ **Mutlak hadd:** *Kavlün dâllun 'alâ künhi mâhiyeti's-şey'i.*

⁵⁵ **Mutlak resm:** *Kavlün dâllun 'alâ vechi mâhiyeti's-şey'i.*

C: "*Tahdîdu'l-umuri'z-zihniyyeti ve'l-itibâriyye.*" Yani mâhiyet-i zihniyye ve itibâriyyeye mevzû' olan elfâzın medlûlatını hadd ile tasvîr ve tavsîf etmeye derler. Meselâ, "Ankâ"yı ve "ictimâu'z-zıddeyni" tarîf gibi.

S: Resm-i hakîkî neye derler?

C: "*Tersîmu'l-umûri'l-hâriciyye.*" Yani hâriçte mevcûd olan bir mâhiyeti [46] resim ile tarîf etmeye derler. Meselâ, insânı "*cismün dâhikun*" ile tarîf gibi.

S: Resm-i ismî neye derler?

C: "*Tersîmu'l-umûri'z-zihniyyeti ve'l-itibâriyye.*" Yani mâhiyet-i zihniyye ve itibâriyyeye mevzû' elfâzın medlûlatı resm ile tefsîr ve tafsîl etmeye derler ve ulûm-ı müdevvenede mevzû' olan ıstılâhâtın tarîfâtı dahi umûr itibâriyle olduğundan tarîf-i ismî kabîlinden olur.

S: Tarîfin envâ'ı kaçtır?

C: Sekizdir. 1. hadd-i tâmm-ı hakîkî 2. hadd-i tâmm-ı ismî 3. hadd-i nâkıs-ı hakîkî 4. hadd-i nâkıs-ı ismî 5. resm-i tâmm-ı hakîkî 6. resm-i tâmm-ı ismî 7. resm-i nâkıs-ı hakîkî 8. resm-i nâkıs-ı ismî

S: Tarîfin sıhhatinin şartı kaçtır?

C: Üçtür. 1. Tarîf, mu'arrefin efrâdını câmi ağyârın mâni olmalı. 2. Muhâl-i müstelzim olmamalı. Devr ve teselsül⁵⁶ gibi. 3. Tarîf mu'arreften eclâ ve ezher olmalı. Yani bir şey kendisinden daha hafî olan lafız ile tarîf olunmamalı. Meselâ nârı "*mâ yüşbihu'n-nefse fi'l-letâfe*" ile tarîf gibi ve kezâ bir şey vuzûh ve hafâda kendisine müsâvî olan lafızla tarîf dahi câiz değildir. Meselâ: Rûhu "*mâ yektazi'l-hissu ve'l-hareke*" ile tarîf gibi.

S: Tarîf, mu'arrefin efrâdını câmi olmalı demek ne demektir?

C: Mu'arrefin efrâdından bir ferd tarîften hariç kalmamalı, yani mu'arrefin sâdık olduğu şey üzerine tarîf dahi sâdık olmalı demektir. [47]

S: Ağyârını mâni olmalı demek ne demektir?

C: Mu'arrefin efrâdından olmayan tarîfe dahil olmamalı. Yani tarîfin sadık olduğu şey üzerine mu'arref dahi sadık olmalı demektir.

S: Tarîf ne vakit efrâdını câmi olmaz?

C: Tarîf mu'arreften ehass olduğu vakit. Meselâ, insânı "zenci" ile tarîf gibi.

⁵⁶ **Teselsül:** *Tertîbu umûrin gayru mütenâhiyetin.*

S: Ne vakit ağyârını mânî olmaz?

C: Tarîf mu‘arresten e‘amm olduğu vakit. Meselâ, insanı "hayvan" ile tarîf gibi.

S: Tarîf ne vakit hem efrâdını câmî ve hem de ağyârını mânî olmaz?

C: Tarîf ile mu‘arref beyinde umûm ve husûs min vech veya mübâyenet bulunduğu vakit. Meselâ, insanı "ebyaz ve hacet" ile tarîf gibi.

S: Tarîf ne vakit efrâdını câmî, ağyârını mânî olur?

C: Tarîf mu‘arrefe müsâvî olduğu vakit. Hâsılı, tarîfin aksâm-ı erbaasında ‘inde’l-mütehhirîn tarîfin mu‘arrefe sıdhan musâvâtı şarttır. Fakat, ‘inde’l-tahkîk, hadd-i nâkîsta e‘amm ile ve resm-i nâkîsta e‘amm ve ehass ile tarîf caizdir.

S: Devir kaç kısma münkasimdir?

C: İki. Biri devr-i takaddümî diğeri devr-i ma‘î.

S: Devr-i takaddümî neye derler?

C: "*Tavakkufü’ş-şey’i ‘alâ mâ yetevakkafu ‘aleyh.*" Yani bir şeyin kendisine tevakkuf eden şey üzerine tevakkuf etmesine derler. Bu tevakkuf da ya bi-mertebe olur ya bi-merâtib. Eğer bi-mertebe olur ise devr-i musarrah denilir. Meselâ, keyfiyeti "*mâ bihâ taka’u’l-müşâbehe*" ve müşâbeheti "*ittifâkun fi’l-keyfiyeti*" ile tarîf gibi ki keyfiyeti bilmek müşâbeheti bilmeye ve müşâbeheti bilmek [48] keyfiyeti bilmeye mütevakıf ve eğer bi-merâtib olur ise devr-i muzmar denilir.

S: Devr-i ma‘î neye derler?

C: "*Kevnü’ş-şey’i ma’a’l-âhar.*" Yani bir şeyin şey-i âhar ile birlikte olmasına derler. Meselâ "ubuvve ve bünüvve" gibi. Zira bu ikiden her birinin kuvve-yi müfekkirede husûlü, âharın husûlünü müstelzimdir. Fakat bu ma‘îyyet, ma‘îyyet-i zamâniyye olduğundan devr-i tekaddümî gibi bi-nefsihi bâtıl değil ise de mu‘arref ile eczâ-yı tarîf beyinde olduğu sûrette bâtıl olur. Meselâ, "Eb'i "men lehü ibnün" ile tarîf gibi.

S: Devr-i tekaddümî niçin bi-nefsihi bâtıl olur?

C: "Tekaddümü’ş-şey’i ‘ala nefsihi" lâzım geldiğinden. Zira bir şeyin husûlünden evvel husûlü muhâldir.

S: Tarîfin hüsnünün şartı nedir?

C: Tarîfin elfâz-ı garîbeden ve karîne-yi zâhireye makrûn olmayan elfâz-ı mecâziyye ve elfâz-ı müştereke ve elfâz-ı meçhûletü’l-meâniden hâlî olmasıdır.

S: Mahalline nazaran tarîf kaç kısma münkasimdir?

C: İki. Biri aks-ı tarîf, diğeri tard-ı tarîf.

S: Aks-ı tarîf neye derler?

C: "*Kevnü'l-mu'arrefi mübteden ve't-ta'rîfu haberan.*" Yani mu'arref mübtedâ, tarîf haber olmaktır. Meselâ, "*el-insânu hayvânun nâtıkun*" gibi.

S: Tard-ı tarîf neye derler?

C: "*Kevnü't-tarîfi mübtdeen ve'l-mu'arrefu haberan.*" Yani tarîf mübtedâ, mu'arref haber olmaktır. Meselâ: "*el-hayvânü'n-nâtikü insânün*" gibi ve tard-i tarîfler min ciheti kazıyye "mûcibe-yi küllîyye"; aks-ı tarîfler "tabiiyye" dir.

İntehâ