

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

MOLLA FENÂRÎ’NİN KAVRAM ANLAYIŞI

Mehmet AKKUZU

Danışman
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU

İZMİR-2015

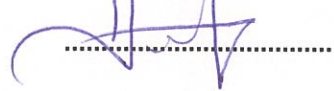
YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2012801509

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : MEHMET AKKUZU
Tez Başlığı : Molla Fenari'nin Kavram Anlayışı

Savunma Tarihi : 14.08.2015
Danışmanı : Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Yrd.Doç.Dr.Hülya ALTUNYA	SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ	

Oybirliği (X)

Oy Çokluğu ()

MEHMET AKKUZU tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Molla Fenari'nin Kavram Anlayışı" başlıklı Tezi () / Projesi () kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Molla Fenârî’nin Kavram Anlayışı**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

05/08/2015

Mehmet Akkuzu

İmza

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Molla Fenârî'nin Kavram Anlayışı
Mehmet AKKUZU

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Felsefe ve Din Bilimleri Programı

On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda yaşayan Molla Fenârî, Osmanlı Devletinin en önemli ilim adamlarındandır. O, birçok ilim dalı üzerine değerli eserler kaleme almıştır. Bunlar arasında en meşhur olanı, Mantık ilmi üzerine yazmış olduğu *Şerh-i İsâgûcî* isimli eserdir. Şerh niteliğindeki bu eser, gerek Mantık ilminin tartışmalı konularına getirdiği açıklamalar gerekse de eğitim kurumlarında yüzyıllarca Mantık öğretimi için kullanılması nedeniyle, bu alanda kendisine önemli bir yer edinmiştir.

“Molla Fenârî'nin Kavram Anlayışı” adlı bu çalışmamız, bugüne kadar çalışılmamış bir konu olarak, Fenârî'nin *kavramlar mantığını* ortaya koymayı hedeflemektedir. İki ana bölümden oluşan bu tez çalışmasının Birinci Bölümü, Fenârî'nin kavramlar mantığının anlaşılmasına yönelik bir ön hazırlık bağlamında, *terim* ve *kavram* konusunu, bunların çeşitlerini ve ilişkilerini birlikte ele almaktadır.

İkinci Bölüm, Fenârî'nin kavramlar mantığını, ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Onun kavramlar mantığına getirmiş olduğu açılımlar irdelenerek konu hakkındaki anlayışının tespiti amaçlanmıştır.

Sonuç olarak, Fenârî'nin kavram anlayışına dair bu çalışmamız ile onun İslam Mantık Geleneğinin bir takipçisi olduğu ve alana yeni perspektifler kazandırdığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Molla Fenârî, Kavram, Lafız, Beş Tümel, Tanım.

ABSTRACT
Master's Thesis
Molla Fenari's Logic of Concepts
Mehmet AKKUZU

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

Molla Fenari, lived in the 14th and 15th centuries, was one of the most prominent scholars of Ottoman Empire. He penned significant books on various areas. As the most famous among them, *Sherh-Isaguci* was on Logic and we are certain of its authenticity up to now. Though it was a commentary work, it took a valuable place in Logic due to its original insights into controversial topics in Logic and its having been used as a textbook in educational institutions of Ottoman Empire.

The present study titled “Molla Fenari's Logic of Concepts” as an unstudied subject aims to present how Molla Fenari examined the logic of concepts. Chapter I examines issues of “term” and “concept,” their types and their relations to each other as a preparatory work in order to understand Fenari's logic of concepts.

Chapter II studies Fenari's logic of concepts with a great attention. His new insights to the logic of concepts were investigated so that his understanding on the subject was determined.

In conclusion, we have found out that in addition to being a student of Islamic Logic tradition, he brought up new perspectives to the area with his understanding of concept.

Keywords: Molla Fenari, Concept, Term, Five Universes, Definition.

MOLLA FENÂRÎ'NİN KAVRAM ANLAYIŞI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix
ŞEKİL LİSESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMLAR MANTIĞI

1.1. KAVRAM	6
1.1.1. Delâlet	16
1.1.2. Terim (lafız)	17
1.1.2.1. Lafzın Anlama Delâleti	19
1.1.2.2. Basit ve Bileşik Lafız	20
1.1.2.3. Küllî (Tümel, Genel) ve Cüzî (Tikel, Tekil, Özel) Lafız	22
1.1.2.4. Varlık Açısından Anlam ve Lafız	25
1.1.2.4.1. Varlıkların Algılandığı Araca Göre Çeşitleri	26
1.1.2.4.2. Varlıkların Dış Dünyada Belirliliği	27
1.1.2.5. Mahiyet, Zâtî ve Ârâzî	28
1.1.2.6. Beş Tümel (Müfred)	39
1.1.2.6.1. Zâtî Tümeler	41
1.1.2.6.1.1. Cins ve Tür	41
1.1.2.6.1.2. Fasıl (Ayrım)	48
1.1.2.6.2. Zâtî Olmayan Tümeler	54

1.1.2.6.2.1. Hâssa	55
1.1.2.6.2.2. Genel Araz (İlinti)	57
1.2. TANIM (HAD)	59
1.2.1. Tanım Çeşitleri	66

İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA FENÂRÎ'DE KAVRAMLAR MANTIĞI

2.1. MOLLA FENÂRÎ VE MANTIK	69
2.1.1. Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Mantık Eserleri ve Bunların Gerçekliği	70
2.1.2. Ebherî'nin İsâgûcî'sinin Şerhleri	72
2.1.3. Molla Fenârî'nin Yegâne Mantık Eseri Olan el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye İsimli Eseri	73
2.1.3.1. Fenârî'nin İsâgûcî Şerhine Yapılan Haşiye ve Talikler	75
2.1.3.2. Fenârî'nin, Eserini Takdimi ve Cihetü'l-Vahdet Kavram	76
2.1.3.3. Fenârî'nin Mantık Tanımları	77
2.1.3.4. Fenârî'de Mantık Konuları	78
2.2. MOLLA FENÂRÎ'DE KAVRAMLAR MANTIĞI	80
2.2.1. Lafızlar Bahsi	81
2.2.1.1. Delâlet	81
2.2.1.1.1. Sözlü Vaz'î Delâletin Çeşitleri	82
2.2.1.2. Lafzın Bölümleri	89
2.2.1.2.1. Külli ve Cüzi	92
2.2.1.2.2. Zâtî ve Arazî	95
2.2.2. Beş Tümel	98
2.2.2.1. Zâtî Tümeler	99
2.2.2.1.1. Cins	99
2.2.2.1.2. Tür	101
2.2.2.1.3. Ayrım	104
2.2.2.2. Arazî Tümeler	106
2.2.2.2.1. Hassa	107
2.2.2.2.2. Genel Araz	108

2.2.3. Tanım	109
2.2.3.1. Hadd	112
2.2.3.2. Resim	113
SONUÇ	116
KAYNAKÇA	119

KISALTMALAR

A.K.D.T.Y.K.	Atatürk Kùltür Dil Tarih Yüksek Kurumu
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi
A.Ü.İ.F.D	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi
Ar.	Arapça
Bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i>
Ed.	Editör
M.Ö.	Milattan Önce
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa No
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik Eden
Trhsz.	Tarihsiz
Tsh.	Tashih eden
Yay.	Yayınlayan
Y.y.	Yer yok.
Yy	Yüzyıl

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Fenârî’de Mantık Konuları

s. 79

GİRİŞ

Aristoteles tarafından sistemleştirilmiş ve bir bilim formatı kazandırılmış¹ olan mantık ilminin İslam coğrafyasına geçişi ve Müslümanlar tarafından benimsenme süreci dikkat çekicidir. Müslümanların yeni coğrafyalara ilerleyişi neticesinde farklı kültürler, inançlar ve ilimlerle karşılaşması kaçınılmaz olmuştur. Dolayısıyla Irak, Suriye, Mısır ve İran gibi komşu ülkeleri sınırları içerisine almaları onları kadim kültürlerle, farklı inançlarla ve kendilerinin sahip olmadıkları bir takım ilimlerle karşı karşıya getirmiştir. Bu sebeple etkileşim zorunluluk arz etmiştir. Müslümanların yeni yerlere ilerleyişi neticesinde ortaya çıkan bu durum Suriye şehirlerinde Süryanilerle karşılaşılmasıyla daha ileri boyutlara taşınarak muhtelif ilimler tercümelerle İslam düşüncesine girmeye başlamıştır. Çünkü Süryaniler uzun zamandır bu ilimlerle hem haldi ve onları tahsil etmekteydi. Hatta Grek kökenli bu ilimleri öğrenmek ve Süryaniceye aktarmak için onlardan Grekçeyi öğrenenler de olmuştur. Süryanilerin meşgul oldukları ilimler arasında yer alan mantık ilminin, Müslüman bilginlerinin dikkatini çekmesi daha önceliklidir. Çünkü bu durum İslam öğretilerine uygunluğu ve karşılaşılan dini rekabetlerin İslam adına lehte sonuçlanmasına katkıda bulunması açısından itibar görmüştür.²

Karşılaştıkları öğretileri dine uygunluğu noktasında kıstasa tabi tutan Müslüman bilginler mantık konusunda da aynı kıstası devreye sokmuşlardır. Bir kısmı mantığı kabul ederken bir kısmı da bid'at saymış ve mantık aleyhtarlığı yapmıştır.³ Yapılan aleyhtarlıklara rağmen, bu ilme yönelik Müslümanların ilgisi kesintiye uğramamış, ilk başlarda ferdî gayretlerle olmak üzere, daha çok Süryaniceden Arap diline tercüme faaliyetleri başlamıştır. Abbasi halifesi el-Mansur'un (754-755) tercüme yapılması yönündeki emriyle resmiyet kazanan tercüme çalışmaları, 832 yılında Abbasî halifesi Me'mun (813-833) tarafından kurulan Dâru'l-Hikme ile birlikte kurumsal bir çeviri şekline dönüşmüştür.⁴

¹ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınevi, Ankara, 2007, s. 38

² Ayrıntılı bilgi için bkz; Nihat Keklik, **Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1969, Cild 1, s. 9 ve 17-36.

³ Keklik, ss. 11-12

⁴ Y. Kumeyr, **İslam Felsefesinin Kaynakları**, çev. Fahrettin Olguner, 2. Baskı, İstanbul, 1992, ss. 134-138; Keklik, s. 20; Emiroğlu, s. 43.

Çeviriler, daha çok Grekçeden Süryaniceye, (çeviriye konu olan eserlerin bir bölümü zaten Süryaniceye aktarılmış vaziyette idi.) Süryaniceden de Arapçaya tercüme şeklinde kendini göstermiştir.⁵ Çeviri faaliyetleri ile İslam dünyasında öğrenilmeye başlayan felsefi ilimler, kısa bir süre zarfında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi büyük filozofların yetişmesine vesile olmuştur. Arapçaya çevrilen ilk eserlerin çoğunluğunu mantık eserleri oluşturmakta, yani çevrilen eserler arasında Aristoteles'in *Organon* külliyyatı ön plana çıkmaktadır.⁶

İslam âlemine aktarılan mantık eserleri Fârâbî'nin yorumlarıyla benimsenmeye başlamış,⁷ İbn Sînâ'nın eserleriyle özümseyip İslam âlemine mâl edilmiş ve Gazâlî'nin etkisiyle bu ilme duyulan şüpheler büyük oranda bertaraf edilirken mantık tam anlamıyla İslam ilimleri arasına girmekle kalmayıp bunun yanında birçok İslami ilimde de kullanılmıştır.⁸ Gazâlî'den itibaren Kelam, İslam Hukuku gibi ilim dallarında da kullanılmaya başlayan mantık, eğitim müfredatında da yerini almıştır. Mantık alanında birçok önemli eserler veren F. Razi, Tusi, Kutbettin Razi, Taftazani, Cürçani gibi İslam bilginleri mantık ilmini en ince ayrıntılarına kadar tartışmışlar ve bunun yanında onu Kelam ilminde kullanmışlardır. Gazâlî ve Molla Fenârî de özellikle İslam Hukukunda mantığa yer vermeleriyle önemli bir yere sahiptirler.

Mantığın eğitim müfredatına girmesiyle mantık öğretimi için eser yazımı yaygınlık kazanmıştır. Bu amaçla yazılan eserlerde mantık ilmi kısa ve öz şekilde anlatılmaya çalışılmıştır. Bu eserler arasında Ebheri'nin *İsâgûcî*'si, Kazvini'nin *Şemsiyye*'si, Urmevi'nin *Metali'ul-Envar*'i oldukça meşhur olmuş, bu eserler üzerine çok fazla şerhler ve haşiyeler yapılmıştır. Özellikle Ebheri'nin *İsâgûcî*'si yazıldığından itibaren kendisine medrese geleneğinde çok önemli bir yer edinmiş, hatta kendisinin yanı sıra üzerine yapılan bazı şerhler de medreselerde yaygın olarak

⁵ Nicholas Rescher, **İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Çev: Ahmet Kayacık, Tez-Mer Ofset, Kayseri, 2013, s. 3; Fârâbî, **Fârâbî'nin Üç Eseri (Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi)** çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 51.

⁶ Ali Sami en-Neşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, İnsan Yayınları, İstanbul, Cilt: 1, 1999, ss. 141-149; Kumeyr, ss. 139-148.

⁷ Tony Street, **İslam Mantık Tarihi**, dnl. çev. Harun Kuşlu, Klasik Yay. İstanbul, 2014, s. 34; Ali Durusoy, **Örnek Çeviri Metinleriyle Mantığa Giriş**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2008, s. 35

⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul, 4. Baskı, 2005, s.s. 889-890

okutulur olmuştur.⁹ Bunların en önemlisi bizim kavram anlayışını irdelemeye çalıştığımız Molla Fenârî'nin *Şerh-i İśâgûcî*'sidir.¹⁰

Tezimizin konusu “Molla Fenârî'nin Kavram Anlayışı” olduğundan öncelikle Fenârî'nin hayatı ve eserleri hakkında araştırmalar yaptık. Bunun akabinde düşünürümüze ait mantık eserlerini tespit etmeye gayret ettik. İncelemiş olduğumuz tâli kaynaklarda Fenârî'ye ait muhtelif mantık eserlerinden bahsediliyor olması nedeniyle bu eserleri bulmaya çalıştık veya en azından bahsedilen bu eserler üzerinde yapılmış çalışmalara ulaşmak istedik. Fakat Fenârî'nin Ebheri'nin “*İśâgûcî*” isimli eserine yaptığı şerh olan ve yaygın olarak “*Şerh-i İśâgûcî*” ve “*el-Fevâidü'l-Fenârîyye*” olarak bilinen mantık eserinin dışında herhangi bir mantık eserine rastlayamadık. Böyle bir sonuca ulaşmış olmamız neticesinde tezimizde müellifimizin bu eseri ekseninde onun kavram anlayışını -ki biz bunu İslam mantıkçılarının ayrımını göz önüne alırsak tasavvurât olarak isimlendirebiliriz- ortaya koymaya çalıştık.

Konumuz, yapısı gereği farklı açılardan ele alınıp, farklı şekillerde çalışılabilecek bir nitelik arz ettiği için izleyeceğimiz yolun tespiti öncelik arz etmiştir. Çünkü Fenârî'nin zikrettiğimiz eseri *İśâgûcî*'ye bir şerh olmakla birlikte müteahhirîn dönemine ait bir eserdir. Bu nedenle mantıkçımızın kavram anlayışını, (i) *İśâgûcî*'ye yapılan diğer şerhlerle kıyaslayarak; (ii) mütekaddimin mantıkçılarının kavram anlayışlarından hareketle ele alarak; (iii) müteahhirin dönemi mantıkçıları içerisinde değerlendirmeye tabi tutarak ortaya irdeleyebildik.

Tezimizi bu seçenekler arasından ikinci olarak ifade ettiğimiz yolu izleyerek ortaya koyduk. İki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde özellikle Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'nin görüşlerinden istifadeyle kavramlar mantığını (tasavvurat) açıklamaya çalıştık. Bu filozofların mantık bilimindeki yerleri ve ağırlıkları dikkate alındığında çalışmamızda onların görüşlerinin ön plana çıkması şaşırtıcı olmasa gerek.

Bu bölümde özellikle İbn Sînâ ve Gazâlî'nin görüşlerini daha ağırlıklı olarak ele almış olmamız da göze çarpabilir. İslam düşüncesinin teşekkülünde İbn Sînâ'nın

⁹ Ayni, M. Ali, “Türk Mantıkçıları”, sadeleştiren: Naim Şahin, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, sayı: 36, ss. 343-354, 2014.

¹⁰ Mehmet Yalar, “Molla Fenârî'nin İśâgûcî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri” **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu Kitabı**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa, 4-6.12. 2009, s. 564.

önemi tartışılmazdır. Zira onun sayesinde diğer felsefi ilimler ve mantık ilmi kemal derecesine ulaşmış ve o, kendisinden sora gelen bütün İslam düşünce geleneğini etkilemiştir. Dolayısıyla bu bölümde İbn Sînâ'nın kavram anlayışına ağırlıklı olarak atıfta bulunmamız yadırganmamalıdır. Gazâlî'ye gelince, onun mantık ilminin İslam düşüncesinde önemli bir yer tutmasındaki katkısının büyüklüğü aşikârdır. Bununla birlikte müellifimizin, hem bu ilim üzerine birçok eser vermesi hem de mantık ilmini fıkıh usulü gibi diğer İslam ilimlerinde kullanması dikkate alınacak olursa, onun konumuzla ilgili anlayışına çalışmamızda fazla yer vermemizin anlaşılır olduğunu düşünüyoruz.

Çalışmamızın birinci bölümünde, zikrettiğimiz şekilde bir yol izleyerek, ana hatlarıyla bir kavram anlayışı ortaya koymayı amaçladık. Çünkü bizim için yararlı olan, öncelikle bu ilmin gözde simalarına dayanarak konumuzun ortaya konması olacaktı. Birinci bölümde, bazı zorluklar nedeniyle Aristoteles ve Fârâbî'nin kavram anlayışlarını, daha çok ikinci el çalışmalardan faydalanarak ortaya koyduk. Fakat İbn Sînâ ve Gazâlî'nin kavram anlayışlarını ise kendi eserlerinden, yer yer de konuyla ilgili muhtelif kaynaklardan, istifade ederek ele aldık. Bunlardan en çok İbn Sînâ'nın *Kitâbü's-Şifa*'sına, Gazali'nin de *Mi'yarü'l-İlm*'ine müraccat ettik. İbn Sînâ bu eserinde kavramlar mantığını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. O, konuları teferruatlarıyla birlikte ortaya koymakta, hata yapılan hususları ele almakta ve oluşabilecek çeşitli itiraz ve soruları ifade edip cevaplamaktadır. Gazâlî de *Miyar*'ında benzer bir tavır sergilemekte, kavramlar mantığını tüm detaylarıyla irdelemektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Fenârî'nin kavram anlayışını ele aldık. Bunu yaparken daha önce zikrettiğimiz üzere onun mantık alanında elimize ulaşmış tek eseri *İsâgûcî* şerhinden yararlandık. Mantıkçımızın eseri, üzerinde birçok şerh yapılan bir eser olan Ebherî'nin *İsâgûcî*'sinin şerhi olunca, diğer şerhleri de dikkate almadan geçemedik. Fakat diğer bütün şerhleri bulup incelememiz mümkün olamayacağından, amacımıza uygun düşmesi nedeniyle daha çok Ahmet Kayacık'ın "Ebherî'nin *İsâgûcî*'sinin İlk Şerhleri" isimli doktora tezinden yararlandık. Bununla birlikte mantıkçımızın eseri üzerine yapılmış haşiyeleri de göz ardı etmeyip, gerekli görülen yerlerde bunlara müracaat ettik. Bu şekilde ikinci bölümde "Molla Fenârî'nin Kavram Anlayışını" ortaya koymaya çalıştık.

Mantıkçımızın şerhinin yönteminden bahsedecek olursak; o, şerhinde *İsâgûcî*'deki ilgili bölümleri kendi şerhleriyle birlikte zikrederek bazen kelime kelime, bazen de anlamına göre birkaç kelimeyi birlikte ele alıp açıklamalar yapmıştır. Fakat şerhin geneline baktığımızda, onun yapmış olduğu bu açıklamalar, metnin sadece daha iyi anlaşılmasına yönelik olmayıp, aynı zamanda, modern Romantik Hermeneutik tabiriyle, *metni/yazarı devam ettirmek* niyeti de taşımaktadır. Yani, onun şerhi açıklamayla beraber bir yorumlama; başka deyişle yazarın zihninin arka planını, yazarın zikretmediği *asıl* maksadını ortaya koyma amacı da taşımaktadır. Bunu yaparken *İsâgûcî* metnlerini hangi şekilde kullanırsa kullansın, o metinler Şârih'in şerhiyle bir bütünlük içerisinde kaleme alınmıştır. Biz ise çalışmamızda özellikle Fenârî'nin açıklamalarını ve yorumlamalarını göz önüne almaya çalıştık. Fakat bunun yanı sıra bazen de *İsâgûcî* metnini, müellifin kendi ifadesi olarak aktardık. Çünkü Fenârî, *İsâgûcî* metnini anlam bütünlüğüne uygun olarak kendi şerhinin içerisinde bizlere aktarmıştır. Sonuç olarak biz de, yapabildiğimiz kadarıyla, Fenârî'nin şerhinde takip ettiği yöntemini esas alarak onu anlamaya, yorumlamaya ve aktarmaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLAR MANTIĞI

1.1. KAVRAM

Kavram konusu Sokrates'ten beri felsefenin temel konularından birisi olagelmıştır.¹¹ Düşüncenin gerçekleşmesi için kavrama ihtiyaç duyulduğundan ve felsefenin de bir düşünme faaliyeti olmasından dolayı kavram meselesi asırlarca filozofları meşgul eden bir konu olmuştur.

İnsanoğlu fikirlerini ifade etmek için bir takım sembollere ihtiyaç duymaktadır. İnsanın konuşma ameliyesi dikkate alındığında bu semboller kavramları ifade eden sesler olmaktadır. İnsan düşüncelerini kavramları kullanarak ifadeye dökmek durumundadır ve bu aksiyon için dilin önemi büyüktür. Dil ile hatasız bir iletişim sağlanabilmesi için kavramların iyi tahlil edilmesi kaçınılmazdır. Kavramların oluşma süreci ile tasavvurlarımızın oluşma şekli paralellik göstermektedir. Zihin dış dünyadaki şeyler hakkında bilgileri toplayarak onları depolar. Bu bilgiler nesnelerin niteliklerinden oluşmaktadır. Kavramlar, delâlet ettikleri nesneler hakkındaki bilgilerimiz arttıkça anlam açısından genişlerken¹² bu genişleme nesne hakkında edinilen bilgi ile doğru orantılı olarak değişmektedir. Şeyler hakkında toplanan bilgiler, bize düşünceye konu olan nesnenin bilgisini verir. Nesnenin ifade ediliş şekli bir kavramla gerçekleşir. Biz her ne zaman o kavramı duysak o nesne hakkındaki zihnimizdeki bilgiler canlanır. Kavram hakkında hüküm verirken de zihnimizdeki bu bilgiler ışığında hareket ederiz. Nesne hakkında gerek tecrübe gerekse başka şekillerde öğrenilen bilgiler doğru olmayabilir, yeni bilgilerle değişebilir. Örneğin insanların yüz yıllarca dünyanın şekil bilgisinin tepsi biçiminde düz olduğunu zannetmeleri gibi. Kavram bilgisinin onları doğru şekilde kullanmamız açısından önemli olduğunu belirtmek gerekir. Mantık ilmi açısından kavramlar hakkındaki bilgilerin doğru olması kavramlar arası ilişkinin hatasız gerçekleşmesini gerektirmektedir. Bunun için mantık ilmi kavramları incelemeye alır; fakat zihindeki

¹¹ Doğan Özlem, **Mantık**, Ara Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul, 1991, s. 57; Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, MEB Yayınları, İstanbul, 1995, s. 116

¹² Emiroğlu, s. 58.

kavramın incelenmesi mümkün olamayacağı için kavramın ifadeye dökülmesi gerekmektedir. Bu ifade şekli mantık ilmi açısından terim olarak isimlendirilir.¹³

Kavram, kavramaktan gelir ve bir şeyin (obje) zihindeki tasavvurudur.¹⁴ Kavram, objenin sûretlerinin zihnimizde toplanması ve bir tasavvurunun oluşturulmasıdır. Kavramsız düşünme gerçekleşmez ve terimler olmadan da düşüncelerin ifadesi mümkün değildir.¹⁵ Mantık ilminin, düşüncenin (fikrin) sıhhati ile ilgileniyor olmasını dikkate alırsak, kavramın düşüncenin maddesi konumunda olması, onun mantık açısından değerini ortaya çıkaracaktır. Bu sebeptendir ki mantığın kurucusu olan Aristoteles'den itibaren kavramlar bu ilmin giriş konusu olmuştur ve hatta klasik mantık, kavramlar arası ilişki üzerine kurulmuştur.¹⁶ Aristoteles'in Kategoriyalar'ı kavram incelemesine ayırması da kavramın önemini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.¹⁷

Kavramın düşüncemizin yapı taşı mesabesinde olduğunu noktayı dikkat-i nazara alırsak, insanın düşünen bir canlı olması hasebiyle düşünmeye ihtiyaç duyması, konuşması ve bunun öncesinde bir iç konuşmanın gerçekleşmesi söz konusudur. Düşüncenin gerçekleşmesi için tasavvurun oluşması gereklidir. Tasavvurların oluşması için de eşyanın suretlerinin zihnimizde toplanması gerekecektir. Tek tek eşyaların tasavvurlarının zihnimizde toplanmasıyla eşyalar hakkında fikir sahibi oluruz.¹⁸ Fikir sahibi olduğumuz eşyaların tasavvurlarını birbirleriyle ilişkiye sokarak onlar hakkında hükümlerde bulunuruz. Hükümler neticesinde önermelere ulaşacağımızdan önermelerin de birbiriyle doğru bir şekilde ilişkiye sokulması neticesinde kıyasa ulaşmış oluruz. Buradan anlaşılabileceği üzere henüz (mantığın bel kemiği niteliğinde olan) kıyasa gitmeden kavram konusunun tam anlamıyla anlaşılması ve her yönüyle ortaya konulması gerekmektedir. Eğer bu tam anlamıyla gerçekleşmeyecek olursa kavramlar arası ilişki doğru bir şekilde cereyan etmeyeceğinden ve kavramlar doğru olarak kullanılamayacağından ulaştığımız hükümlerin doğruluk değeri de kesin olmayacaktır. Bunun neticesinde de hükümlerden (önermelerden) kurulacak kıyasla yapacağımız çıkarım doğru bilgi

¹³ Emiroğlu, s. 57.

¹⁴ Emiroğlu, s. 57.

¹⁵ M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s. 12.

¹⁶ Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s. 13; Bolay, s. 10.

¹⁷ Bingöl, s. 13.

¹⁸ Bolay, ss. 12-13.

vermeyecektir. Tabiki bu, kıyasın doğruluk değerin bir yönüdür; bunun yanında, kavramlar doğru kullanıldığı ve kıyas doğru kurulduğu halde öncüller yanlış alındığından, kıyasın neticesi yanlış olabilir. Her ne sebeple olursa olsun kavramların doğru bir şekilde anlaşılması klasik mantık açısından hayatiyet arz ettiğinin kabulü ispata mahal bırakmayacak kadar açıktır.

Kavramın kıyasın doğru bir şekilde kurulmasına etkisi göz önüne alındığında hem Aristoteles'in¹⁹ hem de İslam mantıkçılarının kavramlar mantığına neden bu kadar önem verdikleri daha iyi anlaşılacaktır. Gerek Fârâbî gerekse İbn Sînâ mantık eserlerinde kavramları (lafız/elfaz) ayrı bir bölüm olarak işlenmiş ve Porphyrios'un - Aristo'nun mantık ve metafiziğe ait eserlerinin muhtelif yerlerinde verdiği kısa bilgilere dayanarak daha anlaşılır bir şekilde yazdığı kavramlardan bahseden- (beş tümel) *İsâgûcî* adlı eserini mantığın konuları arasına almışlardır.²⁰ Fârâbî ile birlikte mantığın konuları (kitap) açıkça dokuz olarak zikredilir olmuş,²¹ İbn Sînâ, Fârâbî'yi takip etmiş, sonraki mantıkçılar da İbn Sînâ'yı izlemişlerdir.²² Zaten İslam âlemindeki mantık geleneği Fârâbî'yi takip etmekle birlikte bu ilim kendisinde en güzel şekline ulaştığı İbn Sînâ geleneği üzerine devam etmiştir.²³

Aristoteles ilmin ve düşüncenin dolayısıyla da hakikatin varlığını,²⁴ bu görüşe muhalif olan akımlara karşı savunuyor olduğundan ve bu aykırı görüşlere karşı kavram felsefesinin önemli bir dayanak noktası mesabesinde bulunduğu farkında olmasından kavram konusunu göz ardı etmemiş ve gerekliliğini savunmuştur. O, bazı noktalarda ayrılrsa bile Sokrates ve Eflatun'dan aldığı bu mirası, sistem açısından seleflerine bağlı kalmakla birlikte daha da geliştirmiş, onların eksik yönlerini tamamlamıştır.²⁵ Aristo kendinden öncekilerin dil, düşünce ve varlık ayrımlarını göremediklerini keşfederek bu ayrımı yapmakla işe başlamıştır. Çünkü ondan öncekilerin yanlış noktaları burada düğümlenmiş haldeydi.²⁶ Duyuların, düşüncenin ve bir yönüyle de aklın hakikate ulaştırma hususundaki yetersizliği üzerindeki

¹⁹ David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, , Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 48.

²⁰ Bingöl, s. 24.

²¹ Keklik, s. 48.

²² Bolay, s. 7.

²³ Street, s. 23.

²⁴ Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", **İslami İlimler Dergisi**, yıl 5, sayı 2, güz 2010, s. 12.

²⁵ Hamdi Ragıp Atademir, **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974, s. 57.

²⁶ Durusoy, s.12.

tartışmalar sebebiyle, bilginin ve hakikate ulaşmanın imkânının inkârı söz konusu olduğundan Filozof için bu durumun halli öncelik ve önem kazanmıştır. Bu sebeple de doğru düşünmenin formlarını veya zihnin nasıl çalıştığında doğruya ulaştıracağının sistemlerini sunan mantık ilminin ortaya çıkmasının zamanı gelmiş vaziyetteydi. İlmin ortaya konulması, bilginin ifadeye dökülmesi ancak dil vasıtasıyla gerçekleşebilecek olmasından ve dilin iletişimi sağlayabilmesi için de öncelikle üzerinde mutabakata varılmış kavramların bulunmasının gerekliliğinden bu ilim için önceliğin kavramların incelenmesine verilmesi anlaşılmaktan uzak gözükmemektedir. Düşüncenin maddesi konumunda olan kavramların öncelikle ele alınıp çerçevesinin çizilmesiyle ifadelerde ortaya çıkabilecek sorunların, anlaşmazlıkların veya kasti bir şekilde kavramların üzerinde oynanılarak yapılan hilelerin önünün alınması mümkün gözükmemektedir. Aristo da, Eflatun ve Sokrates gibi ilmin konusunun kavram olduğu fikrini benimsemiştir.²⁷ Bu yüzden o, *Kategoriler* kitabını kavramların incelenmesine ayırmış, *Organon* külliyyatında (topikler, sofistlik çürütmeler gb.) muhtelif yerlerde ve yeri geldikçe dil, düşünce ilişkisi açısından kelimeden bahsetmekten geri kalmamıştır.²⁸

Aristoteles'e göre gerçek varlıklar fertlerdir. Fakat umuminin (tümel) ilmi yapılabilir.²⁹ Umumi olan aynı zamanda fertlere uygun olan şeylerdir. Tümelin ilminin olması onda öze (zaruri olana) ulaşılabilmesindendir. Öz ise ancak fertlerin bilinmesinden ortaya çıkabilmektedir. Filozofa göre öz varlıktan ayrılmaz, ilmin nesneleri konumunda olan kavramların varlığını bildiğimiz nispette özünü bilebiliriz. Bu nedenle Aristo'da varlık, özden ve kavramdan önce gelir.³⁰

Aristo'nun anlayışına göre düşüncenin kanunları realitenin de kanunlarıdır.³¹ Yani düşüncelerimiz varlıktan bağımsız olamaz. Varlığın kanunlarının düşüncenin kanunları ile uygunluğunun inkârı akıl ilkelerinin (aynıyet, çelişmezlik, üçüncü şikkın imkânsızlığı gibi) varlıkla uygunluğunun reddedilmesi sonucunu da beraberinde getireceğinden bu muhal gözükmemektedir. Ayrıca akıl ilkesinin insan zihninde yer edinmesi varlıktan bigâne değildir. Şeylerin ve şekillerin müşahadesi

²⁷ Atademir, s. 61.

²⁸ Atademir, s. 98.

²⁹ Atademir, s. 85; İsmail Hanoğlu, **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014, s. 37.

³⁰ Atademir, ss. 85-87.

³¹ Atademir, s. 95.

neticesinde tasavvurlarımız meydana gelmekte olduğundan bu konudaki ilk mertebe konumunda olan varlığın düşünce ile bağının kesilmesi, bizi varlıktan tamamen kopuk bir idea âlemine götürebileceğinden bu, Aristo için kabul edilen bir anlayış değildir. Yani Eflatun'da olduğu gibi dış dünyadan ayrı bir şekilde sadece düşüncede bulunan bir dünya yoktur. Kavramlar da varlıklarla bağlantılı olmalıdır. Buradan hareketle Aristo mantığının ontolojik bir yönünün olduğu anlaşılacakla birlikte onun ontolojik alanda zihne hareket imkânının yöntemini sunduğu; ancak fikirlerin bağlantılarının kendi özleri (illet) aracılığıyla kurulduğunun dikkatten kaçmaması gerekmektedir.³² Filozof için dış dünyanın müşahedesi önemli bir yer tutmakla birlikte varlıklardan aldığımız duyumların ilmi meydana getirmesi mümkün değildir. Fertlerin bilgisi duyumlarla meydana geldiği için fertlerin (tekil) ilmi olamamaktadır.³³ Çünkü ona göre ancak umuminin (tümel) ilmi mümkündür.³⁴ Umuminin duyumu olamayacağı için duyumların ilmi yoktur.³⁵ Umumi karakterde olan kavramlar arası özsel ilişki kurulması Aristo'da bilinmeyene ulaşmayı sağlamaktadır.

Aristoteles'te kıyas ispat ilminin bel kemiğini oluşturur. Kıyasın meydana getirilebilmesi için onu oluşturan unsurların bilinmesi gerekecektir. Böylece önermelerin bilinmesi, tam olarak anlaşılması ve doğru bir şekilde kurulabilmesi için onları meydana getiren kavramların bilinmesi, incelenmesi gerekecektir. Tam da bu sebeptendir ki Aristo'da ve kurucusu olduğu klasik mantıkta ilk önce kavramların bilinmesi, aynı zamanda kavramların ifade edilmiş şekli olan lafızların (terim) bilinmesi gerekmektedir. Hususi olanın ilmi olamayacağından ve kavramların bağlantılı olduğu fertler hususi olduğundan onların ilmi olmayacağı açıktır ki ancak umumi kavramın ilmi olacaktır.³⁶ Aristo'da umuminin ve zararının ilmi olabilir. Bu veçheyle bakıldığında, bu insan'ın, bu at'ın ilmi olmaz ancak insanın (insanlık), atlığın (hayvanlığın) ilmi olabilir. Kavramların oluşması tek tek nesnelerden hareketle olsa bile kavram umumi bir karakterde olduğu için fertlerden ayrıdır.³⁷ Fertlerden yola çıkılarak tümel bir kavrama ulaşılır ve tümel kavramdan da onun

³² Atademir, s. 96.

³³ Bingöl, s. 52.

³⁴ Bingöl, s. 51.

³⁵ Atademir, s. 86.

³⁶ Bingöl, ss. 51- 52.

³⁷ Atademir, ss. 100-101.

bütün fertlerinde ortak ve bütüncül olarak bulunan öz'e ulaşılır. Bu öz sayesinde tanıma da ulaşılmak istenir.

Aristoteles kavramı objenin tanımının bir kelime ile ifadesi olarak kabul etmiştir.³⁸ Kavram ifade edilmediği müddetçe kendisi hakkında fikir yürütmemiz mümkün olmayacağı için kavramın ifadeye dökülmesi icap etmektedir,³⁹ bunun için de lafızlara (terim) ihtiyaç olacaktır. Yani kavramların kalıba girmiş ve ifade edilmiş şekli lafızlar olacaktır. Zihin dünyamızda oluşturmuş olduğumuz kavramlar, her ne kadar dış dünyadan bağımsız olmasalar da dış dünyada doğrudan bir karşılığı da yoktur.⁴⁰ Kavram var olan hakkında birçok hükmü içerisinde barındırdığı için hükümler yığını ve var olanın kütüğü mesabesindedir.⁴¹

İslam mantıkçıları, mantık ilminin diğer konularında olduğu gibi, kavram konusunda da Aristoteles'in takipçisi olmakla birlikte, kavram konusunu daha ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Onlar, mantık ilmini iki bölümde incelemektedirler. Bu bölümlerin birincisi *Tasavvurât* ikincisi ise *Tasdikât*tır. Bu ayrımın Aristo tarafından da yapıldığı iddia edilse de bunu ilk ortaya atan Fârâbî'dir. Mantığı bu iki bölüme taksim eden, düzenleyen ve açıkça ortaya koyan da İbn Sînâ'dır. Buradan İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi sonraki mantıkçıların da İbn Sînâ geleneğini takip ettikleri anlaşılmaktadır.⁴² İbn Sînâ *en-Necât* isimli eserinde bu konuya şöyle değinmektedir: "Her marifet ve bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvur ilk bilgidir ve insanın mahiyetini tasavvurumuz gibi tanım ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir. Tasdik ise her şeyin bir ilkesinin olduğunu tasdikimiz gibi kıyas ve ona benzer işleve sahip olanlarla elde edilir."⁴³

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere ilim veya marifetin oluşması için fertlerin bilgisine ulaşılması, fertlerin bilgilerinin umumiliğe ulaşmasıyla tasavvurların yani kavramların meydana gelmesi gerekmektedir. Tasavvurların ortaya çıkmasının sonrasında bu tasavvurların birbiriyle ilişkiye sokularak olumlu veya olumsuz bir sonuca gidilmesi gereklidir ki böylece tasdike ulaşılmış olacaktır.

³⁸ Özlem, s. 59; Bingöl, s. 13.

³⁹ Özlem, s. 27-28.

⁴⁰ Ebû Ali İbn Sînâ, çev. Ömer Türker, **Mantiğa Giriş**, Litera yayıncılık, İstanbul, 2006, (Mantiğa Giriş) s. 17.

⁴¹ Öner, s. 118.

⁴² Bolay, s. 8.

⁴³ Ebû Ali İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, , Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, (Necât), s. 11.

Kavramların mantığın asıl konularına bir giriş niteliğinde olduğunu ifade etmiştik. Çünkü kavramların (tasavvurât) bilinmemesi hükmün doğruluğunu etkilemektedir. Örneğin; “insan ölümlüdür” önermesini ele alalım. Eğer bu hükümde geçen “insan” ve “ölümlü” kavramları (lafız) ve aralarında kurulan ilişki bilinmezse bunların ifade ettikleri anlamlar ve birbiriyle olan ilişkisi bilinmeyeceğinden bu hükmün geçerli veya geçersiz olduğu da bilinmeyecektir. *Mi'yâru'l- İlm* isimli eserinin ilk kısmını kavramlar mantığına (elfaz) ayıran ve bu bölümü önermelerle birlikte “kıyastan öncekiler” olarak isimlendiren Gazzâlî, bunun sebebini bir analogi ile dile şöyle getirmektedir:

İnşaat ustası önce fertleri yani suyu, toprağı ve samanı bir araya getirmek için çalışmalı, sonra bu tikel parçaları tuğla olması için özel bir şekle koymalı, daha sonra da tuğlaları bir araya getirip onları ikincil bir terkiplerle ev olması için bir araya getirmelidir. Her mürekkebe şeyde araştırmacının böyle olması gerekir. Nitekim tuğla ancak bir madde ve sûret nedeniyle tuğla olur. Burada madde toprak, su ve içindeki şeylerdir; sûret ise tuğlanın kalıbı içinde sıkıştırılması nedeniyle meydana gelen dikdörtgen küptür.⁴⁴

Kıyas konusuna başlarken bu ifadelere yer veren Gazâlî, kıyastan önceki konuları birincil terkipler, kıyas bölümünü de ikincil terkip olarak vasıflandırmıştır ve ikincil terkibe geçmeden önce de tıpkı bir ustanın ev yapmaya geçmeden önce gerekli ekipmanlarını tedarik etmesinin gerekli olduğu gibi mantık yolcusunun da öncelikle kavramlar mantığını (beş tümel, tanım gb.) ve önermeleri öğrenip gerekli donanımına sahip olmasının gerekliliğini vurgulamıştır.⁴⁵

Düşüncenin ve bilginin (hakikat) asıl konusu realite varlıklardır.⁴⁶ Düşüncenin gerçekleşebilmesi, gerçekte var olan (gerçek varlık) fertlerden alınan bilgilerin zihin sürecine girmesi ile mümkün olur. Fertler ve tikellerden duyular yoluyla alınan bilgiler soyutlanarak kavramı (tasavvur) meydana getirir. Aristo'ya göre kavram umumidir. Çünkü ona göre ancak tümel olanın özü olur ve bu öz de bilgiyi verir. Gerçek varlık olmadan öze ulaşmak mümkün olmayacağından varlık kavramdan ve özden önce gelir.⁴⁷

⁴⁴ Gazzâlî, *Mi'yâru'l- İlm*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 148

⁴⁵ Gazzâlî, s. 148

⁴⁶ Atademir, s. 79

⁴⁷ Bolay, s. 10.

Kavramların (tasavvurât) oluşma aşamasını “iç konuşma” (nutk-u dâhili) olarak ifade eden Fârâbî, bunu “insanın zihninde kavrayış yoluyla hâsıl olan makullerdir” şeklinde açıklamıştır.⁴⁸ Zihnimizde bulunan kavramların dışarıya intikali gerekmektedir ki kavramlar ancak bu şekilde ortaya konulabilsin ve anlam kazanabilsin. Fârâbî bu durumu “dış konuşma” (nutk-u harici) olarak isimlendirmiş ve bunu “içeride bulunan kavramı dil ile söylemekten ibarettir” şeklinde açıklamıştır.⁴⁹ Kavramların dış konuşma safhasına gelmesiyle düşüncelerin ifadesi gerçekleşmiş olur. Düşüncelerin ifadesinin gerçekleşmesiyle yani dil ile ifadesiyle birlikte mantık ilminin ilgileneceği malzeme ortaya çıkmış olacaktır. Bu yüzden kavramların mantığın alanına girebilmesi için dil ile ifadeleri şarttır.⁵⁰ Bundan anlaşılacağı üzere mantık ile dil arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Eğer dış konuşma dil aracılığı ile gerçekleşmemiş olsaydı yani tasavvurlar ifadeye dökülüp zihnimizdeki anlamlar (kavramlar) dışarıya aktarılamasaydı zihindekilerden haber alamamış olacaktık ki zihnin işleyişin meyvesini göremediğimiz için onun sıhhatli çalışıp çalışmadığı hakkında bir bilgi ve tasarrufumuz söz konusu olamayacaktı. Bu da bizim makullerden ibaret olan iç konuşmanın hatalarını düzeltmemizin önünü tıkayacaktı.

Zihnin doğru bir şekilde çalışması⁵¹ ve düşüncelerin akıl prensiplerine uygun olması için dış konuşma (dil) aracılığıyla çıkan ürünün mantık sanatı vasıtasıyla tartışılması, ölçülüp biçilmesi ve hatalarının ortaya konması gerektiğinden ve ancak bu ölçü ile düşüncenin daha gerçekleşme aşamasında zihnin belirli prensiplere göre hareket etmesi mümkün olacağından, işaret edildiği üzere, dilin mantıkla çok önemli bir ilişkisi hatta bir açıdan da birliği söz konusudur.⁵² Her ne kadar mantık ile dil arasında bir birliktelikten bahsedilebilse de mantıkçılar ile dilciler arasında (Arapça Nahivcileri- İslam mantıkçıları) bir birliktelikten söz etmek pek mümkün gözükmemekte ve hatta bu iki disiplin temsilcileri arasında ciddi tartışmalar söz konusu olmaktadır.⁵³ Her dilin kuralları (Gramer, Nahiv) kendisi için geçerli olmasına karşın mantığın ortaya koyduğu kurallar genellik arz eder ve bütün diller

⁴⁸ Bolay, s. 12.

⁴⁹ Bolay, s. 13 ve 19.

⁵⁰ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 16.

⁵¹ Atademir, s. 75.

⁵² Bolay, s. 13.

⁵³ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Mehmet Şirin Çıkar, **Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009.

için geçerliliği vardır.⁵⁴ Her dilde lafızların doğru bir ifade gerçekleştirmesinin kurallarını belirleyen disiplin dil bilgisidir. Bu ilim, dilin doğru bir şekilde kullanılmasını ve ifadelerde yanlışla düşülmemesi için kaynağı yine dil olan birtakım kurallar ortaya koyar ve bu kurallara uyulduğu takdirde dil doğru bir şekilde kullanılmış olur. İşte burada nasıl ki nahiv ilminin lafızlar ile doğru kullanım açısından bir ilişkisi söz konusu ise mantık ilminin de akıl ve makullerle böyle bir ilişkisi söz konusudur. Burada nahiv ile mantığın ortak noktası lafızlardır. Çünkü mantık aklın ve zihnin düzgün çalışması için malzeme olarak lafızları kullanır, nahiv ilmi de lafızları kullanarak ifadelerin doğru ve anlaşılabilirliğinin birtakım kurallarını ortaya koyar. Şu açıkça ortadadır ki mantık ilmi için de nahiv ilmi için de terimler vazgeçilmezdir. Fârâbî ve İbn Sînâ mantığın akıl ile olan ilişkisini gramerin (dil bilgisinin) dil ile olan ilişkisine ve arûzun şiir ile olan irtibatına benzetirler.⁵⁵ Gramer nasıl dilin doğru ve düzgün kullanılmasını sağlıyor ve bu konuda hataya düşülmesini engelliyorsa mantık da aklın ve zihnin doğru ve düzgün çalışmasını sağlar ve düşüncede hataya düşülmemesini engeller.⁵⁶ Şurasını belirtelim ki dil için kelimeler matematik için sayılar, geometri için mekan ne ise mantık için de kavramlar odur.

Arapça kökenli bir kelime olan mantık terimi “konuşmak” anlamına gelen “nutk” kökünden türetilmiş bir isimdir.⁵⁷ Sözcüğün batı dillerindeki karşılıkları Grek dilindeki “logos” teriminden gelmektedir. Logos terimi de akıl düşünme, yasa, düzen, ilke, söz gibi anlamları içerisinde barındırmaktadır.⁵⁸ Mantığın sözcük anlamları dikkate alındığında bunun açıklamaya çalıştığımız mantık dil ilişkisi hakkında hayli fikir verici olduğu görülür. Konuşmanın gerçekleşebilmesi için dile ihtiyaç olacağından dil de kelimelerden müteşekkil olduğundan kelimenin bilgisi mantık ilmi için öncelik arz etmektedir.

Mantığın kavramlarla ilişkisi terimler aracılığıylaadır. Kavramların telaffuz edilmesi terimi meydana getirir.⁵⁹ Terim dilsel bir simge durumundadır ve kavramları simgeler; fakat kavramın bizzat kendisi değildir. Kavram zihnimizde

⁵⁴ Mehmet Şirin Çıkar, Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009, s. 71; Mübahat Türker Küyel, **Fârâbînin Bazı Mantık Eserleri**, A.K.D.T.Y.K. Yayını, sayı:31, Ankara, 1990, s.29; Bolay, s. 13 ve 19.

⁵⁵ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 14; Küyel, s. 27; Bingöl, s. 16; Bolay, s. 19.

⁵⁶ Gazâlî, s.30; Bolay, s. 19; Küyel, s. 27.

⁵⁷ Emiroğlu, s. 11.

⁵⁸ Özlem, s. 25.

⁵⁹ Necip Taylan, **Ana Hatlarıyla Mantık**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 116.

tasavvuru bulunan herhangi bir şeye (obje) işaret eder. Terim ise zihnimizde tasavvuru bulunan şeyin dilsel işaretidir.⁶⁰ Terimler aynı zamanda kavramların anlamlarına da işaret etmektedir. Konuşmanın ve iletişimin gerçekleşmesi için anlamın olması, terimlerin manalara aracılık etmesi zorunlu bir durumdur. Mantık ilmini ilgilendirmesi de doğrudan terim değil, terimlerin iletişim ve konuşmanın malzemesi olması bakımındandır.⁶¹ Mantıkçının lafızları incelemeye değer bulması, önce de belirttiğimiz gibi, konuşmanın onunla gerçekleşmesindendir. Başka bir araç olsaydı mantık pekâlâ lafızları incelemekten vazgeçebilir, bu mantıkçı için zorunlu bir uğraş olmaktan çıkabilirdi. Kavramların terimlerle ifadesinin gerçekleşmesi tasdik oluşması için yeterli değildir. Tasdik gerçekleşmesi için birden fazla kavramın (terim) gramer kurallarına uygun bir şekilde ilişkiye sokulması ve hüküm bildirmesi yani onaylanması veya reddedilmesine ihtiyaç vardır. Aksi durumda tek başlarına ve birbiri ile ilişki kurulmamış terimler önerme ortaya koymuş değildir. Her tasdik için tasavvur gereklidir ama her tasavvur için tasdik gerekli değildir.⁶²

“Zihnin tekil anlamdan bir şeyin tasdikine ulaşması mümkün değildir.”⁶³ diyen İbn Sînâ, tasavvurun çoğu kez tekil anlamda gerçekleştiğini belirtmekle birlikte bu durumun çok az şeyde olduğunu savunmuştur. Lafzın ya tekil ya da bileşik olabileceğine dikkat çeken İbn Sînâ, bileşiğin tekillerden meydana geldiğini ifade ettikten sonra her iki durumda da yani lafzın ister tekil ister bileşik olsun tekileri bilmenin öncelenmesinin gerekli olduğunu üzerinde durmuştur. Tekileri bilmenin iki şekilde olabileceğini savunan filozof, bunların birincisini “tekilerin söz konusu bileşimi oluşturmaya istidatlı olmaları yönünden bilinmesi” ikincisini de “tekillere o anlamın iliştiği doğalar ve şeyler olması bakımından tekilerin bilinmesi” şeklinde ifade etmiş ve ikinci bilme şeklini şu şekilde örneklendirmiştir:

Ahşaptan ve başka şeylerden bileştirilmiş evi bileştiren kimse, ahşap, tuğla ve toprak gibi evin basitlerini bilmek durumundadır. Ancak ahşap, tuğla ve toprağın, eve ve bileşime elverişli halleri olduğu gibi bunların dışında başka halleri de vardır. Ahşabın, bitkisel bir nefse sahip cevherden oluşu ve onun doğasının sıcak veya soğuk oluşu ya da odunun mevcutlar karşısındaki kıyasının şunun kıyası gibi oluşuna gelince, evin mimarının bunları bilmesine gerek yoktur. Fakat odunun katı ve yumuşak, sağlam veya çürük vs. olmasını

⁶⁰ Özlem, s. 58

⁶¹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 16

⁶² İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 11

⁶³ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 15

*evin mimarı bilmek durumundadır. Aynı şekilde mantık sanatı da bu şeylerin tekilerini dış dünyada ve zihindeki varlık tarzlarından birinde bulunmaları bakımından incelemeyiz ve yine şeylerin mahiyetlerini mahiyet olmaları bakımından incelemeyiz. Mantık sanatı aksine şeylerin tekilerini mevcut anlamlara ilişkin yüklemeler, konular, tümeller, tikeller ve başka şeyler olmaları bakımından inceler.*⁶⁴

Bu örnekleme ile anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, mantıkçı açısından lafızların incelenmesinin gerekliliğini ve ayrıca öncelikle tekil anlamlı lafızların incelenmesinin gerekliliğini ortaya koymuştur.

İbni Sînâ'ya göre lafızların incelenmesi bir zorunluluk sonucudur. Yoksa mantıkçı doğrudan doğruya lafızlarla ilgilenmemekte, onlarla ilgilenmesi lafızların iletişim ve konuşma yönlerinin bulunması sebebiyledir. Eğer anlamlara ulaşım lafız vasıta olmadan olmuş olsaydı lafız yerine diğer alternatifler tercih edilebilirdi. Fakat hem lafızlardan yardım almadan düşüncenin gerçekleşmemesi hem de lafızlar olmadan düşüncenin ifadesinin gerçekleşmemesinden dolayı mantıkçının lafızlarla ilgilenmesi zorunludur.⁶⁵

Kavramlar tek başlarına hüküm bildirmezler nötr durumdadırlar.⁶⁶ Kavram (terim) kelimeden de farklıdır. Çünkü kavram, kelimenin dil bilgisel olarak girdiği çeşitli çekimlere girmez. Mantık ilminin ilgilendiği farklı çekimlere girmiş kelime değil bizzat kavramın kendisidir. Yani “evlerde” ile değil “ev”, “ağlamışsın” ile değil “ağlamak” terimleri ile ilgilenir.⁶⁷

1.1.1. Delâlet

Kavramların ifadesi, bazı işaret ve sembollerle gerçekleşirken bu vasıtalar İslam mantıkçıları tarafından “delâlet” olarak isimlendirilmiş ve delâletin tanımını şu şekilde yapmıştır: “Delâlet bir şeyin öyle bir halde bulunmasıdır ki, onun bilinmesinden başka bir şeyin bilgisi ortaya çıkar. Birincisi delâlet eden(delâlet), ikincisi ise delalet edilen (medlul)dir.”⁶⁸ Delâlet, temel anlamda sözlü ve sözsüz

⁶⁴ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 16.

⁶⁵ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 16-17.

⁶⁶ Emiroğlu, s. 59.

⁶⁷ Emiroğlu, s. 58.

⁶⁸ Refik el-Acem, **Mustalahat eş-Şerif el-Cürcanî**, Mektebet'ül-Lübnan Nâşiru, Beyrut, 2003, I. Baskı, s. 198; Talha Alp, **İşagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü**, Yasin yayınevi, İstanbul, 2010, s. 4.

olarak ortaya çıkabilmektedir. Bunlarda kendi içlerinde tabîî, aklî ve vaz'î olmak üzere üçe ayrılarak ortaya toplamda altı çeşit delalet türü çıkmaktadır. Bunları, “sözlü tabîî, sözlü aklî, sözlü vaz'î, sözsüz tabîî, sözsüz aklî, sözsüz vaz'î” şeklinde sıralanır.⁶⁹ Mantık ilmi, belirlilik ve kesinlik ifade eden bir manaya delâlet etmesi ve ortada bir “söz” olması bakımından bu delâlet türleri arsından “sözlü vaz'î” olanla ilgilenir.⁷⁰

1.1.2. Terim (lafız)

Lafızlar manalara karşılık gelen sembollerdir. Kıyası oluşturan önermeler (öncül) lafızlardan (kavram, terim) oluşmaktadır. Lafızlar önermede konu (özne) ve yüklem olarak isimlendirilir. Her ne kadar önerme konu ve yükleminden meydana gelmiş ise de önermenin esas konu ve yüklemi lafızların işaret ettikleri bilgilerdir. Yani önermenin unsuru konumundaki lafız, bizzat kendisi olması bakımından değil delalet etmiş olduğu manalar açısından önermenin unsurudur. Lafızların önerme açısından önemi ifade edilmek istenen bilginin lafız sayesinde gerçekleşiyor olmasındandır.⁷¹ Gâzâlî, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

*Kıyasın madde ve yapı taşları öncüllerdir, dediğimizde bu bir açıdan mecaz olur. Zira mukaddime, özne ve yüklemi içeren bir sözlü ifadenin (nutk) dil ile ifadesidir. Oysa kıyasın maddesi dediğimiz şey ise, özne ve yüklem olan lafızların delalet ettiği bir bilgi olup lafzın kendisi değildir. Aksine özne ve yüklem de lafızdan ibaret olmayıp nefiste/zihinde var olan bilgilerdir. Ancak karşı tarafa anlatmak ancak lafız sayesinde mümkündür.*⁷²

Önermenin gerçek maddesine ulaşırken dört katmandan bahseden Gâzâlî, önermedeki gerçek maddeyi, “üç katmandan sonra kendisine ulaşılan şeydir” şeklinde ifade etmiştir. Lafzı birinci katmanda zikrederken “yazı yoluyla çizilmiş suret” olarak açıklamıştır. İkinci katmanı, “dil ile ifade olup yazının delalet ettiği düzenli seslerden ibarettir ve nefiste bulunan söze delâlet eder.” Üçüncü katmanı, “ister telaffuz edilmiş, ister yazılmış olsun, harflerin tertibi ve kelamın nazımının (sözün oluşturulmasının) bilgisi demek olan nefisteki, zihindeki sözdür.” şeklinde

⁶⁹ Emiroğlu, s. 59; Taylan, 128.

⁷⁰ Emiroğlu, s. 60.

⁷¹ Gâzâlî, ss. 244 ve 246.

⁷² Gâzâlî, ss. 244-246.

açıklamıştır. Dördüncü katmanı ise “öz” olarak adlandıran Gâzâlî, bunu da “nefiste bulunan bilgidir ki bu bilgi gerçekte, bilgi konusu olan şeye mutabık bir imgenin zihinde şekillenmesinden ibarettir.” şeklinde ifade etmiştir.⁷³ Buradan anlaşıldığı üzere Gâzâlî’ye göre bu katmanlardan sonuncusu olan dördüncü katmandaki bilgi önermenin gerçek maddesi konumundadır.

Gâzâlî, bu konuyu (önermenin maddesine ulaşılırken dört katmanlı bir yol izlemesi) “Varlık Mertebeleri Bakımından Lafzın Mertebesinin Açıklanması” şeklinde isimlendirdiği başka bir bölümde bahsini ettiğimiz konudan daha önce ve farklı tarzda ele almıştır. Konuyu lafzın varlık mertebelerindeki yerini ifade etmek için ele alan Gâzâlî, bir şeyin önce dış dünyada sonra zihinlerde, sonra lafızlarda (kavram) sonra da yazıda varlığının olabileceğini söyleyerek toplam dört çeşit varlık mertebesinden bahsetmiştir. Bu sıralamada yazıdaki varlık lafzın varlığına, lafızdaki varlık nefiste bulunan manaya delâlet etmektedir; nefiste (zihin) bulunan varlık ise dış dünyadaki imgesi/misâlidir. Gazâlî buradan hareketle başlı başına (gerçekte, dış dünyada) var olmayan bir şeyin imgesinin zihinde şekillenemeyeceğini iddia etmektedir. Gâzâlî’ye göre zihindeki bir şeyin imgesinin, o şeyin bilgisini oluşturur. Nefiste bir iz, imge açıkça belirmediği, bu imgeye delâlet etmek üzere bir lafız ortaya çıkmaz, lafız ortaya çıkmadıkça da bu lafza delâlet eden bir yazı resmedilmez. Gâzâlî dış dünyadaki ve zihindeki varlığın lafızlar ve yazı şeklinin aksine milletlere göre farklılık göstermeyip herkeste aynıdır. Zira lafızlar ve yazının delâleti diğerlerinden farklı olarak vaz’i ve ıstılahîdir.⁷⁴

Mantığın, lafızların delâlet ettikleri manalarla ilgilenmesi klasik mantık açısından anlaşılır bir durumdur. Çünkü klasik mantığın konuları durumundaki tanım, önerme gibi bölümlerin “anlam” olmadan ele alınması mümkün gözükmemektedir. Lafızların yazı yoluyla çizilmiş bir şekil olduğu hatırlanacak olursa klasik mantığın kavramlar mantığında anlaşılmasını gerekli gördüğü mevzunun “manalar” olduğu anlaşılacaktır. Buradan da lafızların anlamlara delâletleri araştırma konusu olacaktır. Hangi lafzın hangi manayı karşıladığının tam anlamıyla anlaşılması, lafzın doğru kullanılması açısından önem taşımaktadır. Zihindeki kavramın, fikrin sembolik ifadesi konumunda olan lafız, aynı zamanda

⁷³ Gazâlî, s. 246.

⁷⁴ Gazâlî, s. 56.

nesnenin bilgisinin taşınmasında aracı rolü üstlenmektedir.⁷⁵ Lafızların manalara delaleti, gerek mantıkçılar, dilciler, usulcüler ve gerekse diğer İslam ilimleri açısından önemli bir yere sahiptir.⁷⁶

Lafızların manaya delâleti vaz'idir. Vaz' sözcüğü kelime olarak birçok anlama gelse de terim anlamına en uygun düşen, Arapça "fî" harf-i ceri ile kullanıldığı, "bir şeyi herhangi bir mekâna koyup yerleştirmek" şeklindeki anlamıdır. Lafzın vaz'î oluşu, "lafzın bir anlam için tayin edilmesidir." şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁷ Lafız-mana arasındaki bağlantıyı kuran, aradaki bu ilişkiye kaynaklık eden, mananın bütün vasıflarını kısmen veya tamamen lafza giydiren vaz' olgusudur. Vaz' lafza anlamları tahsis edip, anlam ile arasında ilişki kurmasa yani lafza anlamı tayin etmesi bakımından vaz' olmasa lafız ile anlam arasında hiçbir ilişki kurulamazdı ve lafızların anlamlara delâleti mümkün olmazdı.⁷⁸ Lafızlara ilk anlamı verenin kim olduğu konusu âlimler arasında tartışma konusu olmuş, konu hakkında ihtilaf söz konusu olsa da lafızların anlamlara delâletinin vaz'î olduğu noktasında ittifak vardır. Vaz' yoluyla delâletin tek şekli lafızla (söz) değildir. Lafız dışında da delâlet şekilleri mevcuttur. Bunlar lafızla birlikte delâil-i hamse (beş gösterge) olarak isimlendirilmekte ve lafız, işaret, sayı, çizgi ve tabeladan oluşmaktadır. Cürcanî tarafından bütün vaz'î delâlet türlerini içine alan vaz'înin tanımı: "Bir şeyin başka bir şey için tayin ve tahsis edilmesidir ki; her ne zaman birinci şey zikredilir veya hissedilirse ikinci şey ondan anlaşılır." şeklinde yapılmıştır.⁷⁹

1.1.2.1. Lafzın Anlama Delâleti

İnsanın zihninde tasavvur ettiği anlamları sözcüklere aktarması doğal olarak lafız anlam ilişkisini ortaya çıkaracaktır.⁸⁰ Çünkü lafızlarla ortaya konulan şey anlam olmaktadır. Zihinde bulunan anlam belirli bir sözcüğe yüklenmiş olduğundan lafzın kendisine yüklenmiş olan anlamı taşıma şekli lafız anlam ilişkisini doğurmakta ve

⁷⁵ Emiroğlu, s. 59; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İz yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 21.

⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz; Özdemir, ss. 23-35

⁷⁷ Özdemir, ss. 47 ve 51.

⁷⁸ Özdemir, s. 38-39.

⁷⁹ Özdemir, ss. 41 ve 48.

⁸⁰ Hanoğlu, s. 37.

lafızlar anlamlara üç farklı şekilde delâlet etmektedir. Bunlar mutabakat (kaplam) tazammun (içlem) ve iltizam (gerektirme)dir.⁸¹ Bir lafız anlamla tamıtamına bir uygunluk içerisindeyse, tam olarak karşılık gelme varsa bu mutabakat yoluyla delâlet olur. Duvar lafzının duvara⁸² ve üçgen özcüğünün üç kenara delâlet etmesi gibi.⁸³ Eğer lafız, ifade ettiği anlamın bir kısmına karşılık geliyorsa veya daha özel bir nitelik daha genel bir vasma delâlet ediyorsa buna da tazammun yoluyla delâlet denir. İnsan lafzının canlıya, üçgen lafzının da şekle delâleti bu türdendir. Eğer lafız gerektirme yoluyla yani lafzın ifade ettiği anlamın ortaya çıkabilmesi (lafzın karşılık geldiği anlamın oluşabilmesini gerekli kılan) için gerekli olan başka bir şeye delâlet ediyorsa buna da iltizam yoluyla delalet denir. Tavan lafzının duvara delâleti bu türdendir.⁸⁴

1.1.2.2. Basit ve Bileşik Lafız

İslam mantıkçıları lafzı, basit (müfred, tekil) ve bileşik (mürekkeb) olarak iki kısımda incelemektedirler.⁸⁵ İbni Sînâ bu konuyu, “lafız ya tekildir ya da bileşiktir” şeklinde ifade etmiştir.⁸⁶ Basit lafız, tek bir anlama delâlet etmekle birlikte lafzın parçalarının hiç birisi, lafzın ifade ettiği anlamı veya bu anlamın bir parçasına delâlette bulunmayandır.⁸⁷ Yani lafzın bir parçası, lafızdan bizzat kastedilen anlamın bir parçasına referansta bulunmayan lafızdır. İnsan lafzı buna örnek verilebilir. Çünkü insan lafzı, “in” ve “san” şeklinde parçalara ayrılabilir ayrılan parçalardan insan lafzının ifade ettiği anlam ortaya çıkmayacaktır.⁸⁸ Basit lafzın basit kabul edilmesi referansının tek bir anlama olmasındandır. Anlamı birden fazla lafızdan oluşup, sözcük olarak bileşik olan fakat tek bir anlamı karşılayan lafız da basittir. Bir kişiye isim olarak verilen “Abdüşşems” böyledir. Bu lafız, “abd” (kul) “şems” (güneş) şeklinde iki sözcükten meydana gelmektedir; fakat tek bir anlam ifade etmektedir ki o da bir şahsın ismidir. Eğer bu lafızdan bir kişiye verilen isim değil de

⁸¹ Gazâlî, s. 50; İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 36.

⁸² Gazâlî, s. 50.

⁸³ Hanoğlu, s. 37.

⁸⁴ Gazâlî, s. 50; Hanoğlu, s. 37.

⁸⁵ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 18; Küyel, s. 48; Ebherî, **İsâgûcî (Mantığa Giriş)**, çev: Hüseyin Sarıoğlu, İz Yay. İstanbul, 1998, s. 59.

⁸⁶ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 20.

⁸⁷ Hanoğlu, s. 38; İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 19.

⁸⁸ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 19; İbn Sînâ, Necât, s. 12.

“güneşin kulu” (güneşe kul olan bir şey) kastedilirse o zaman bu lafız birleşik olur.⁸⁹ Basit lafız bir anlama birden fazla sözcükle delâlet ediyorsa, bu sözcükler teker teker değerlendirildiğinde yine bir anlama delâlet edeceğinden tek başlarına (birleşerek bir anlama delâlet ettiği diğer lafız yok sayarsak) da tekil lafızdır. Bu lafızları kastedilen anlamın parçası olacak şekilde ayrı ayrı değerlendirirsek bu sefer bileşik lafız olur.⁹⁰ Basit lafız isim, fiil ve harf şeklinde olabilir.⁹¹

Bileşik lafız, bütünden kastedilen anlamın bir parçası olan anlama bizzat delalet edebilen, yani bütünden kastedilen anlamın bir parçası olabilen lafızdır.⁹² Diğer bir tabirle, lafzın birleşik halde delalet ettiği anlam bütünlüğünün bir parçasına, birleşik lafzın parçası durumundaki bir lafız delalet edebiliyorsa bütün haldeki (cümle) haldeki bu lafza bileşik lafız denir. “İnsan kâtiptir” sözündeki “insan” ve “kâtip” lafızları gibi. Örnekte görüldüğü gibi, her iki lafzın her biri, “insan kâtiptir” bileşik lafzının ifade ettiği anlam bütününün bir parçasına delâlet etmektedir. Bileşik lafızda birden fazla lafzın kullanılması veya düşünülmesi zorunluluk arz ederken, daha önce söylendiği gibi tekil lafzın tek lafızdan olması zorunluluk değildir, basit lafız için zorunluluk olan şey lafzın tek bir anlama delâlet ediyor olmasıdır. Gâzâlî’ye göre bileşik lafız tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılır. Tam bileşik lafız iki isimden veya bir isim ile bir fiilden meydana gelirken, eksik bileşik lafız, bir isim ve bir fiilden oluşmaktadır.⁹³ Eksik bileşik lafza örnek olarak “hiçbir insan” ve “evin içinde” sözleri verilebilir.⁹⁴

Basit lafzın kendi içinde isim, kelime (fiil), harf (edat) şeklinde türleri vardır.⁹⁵ Bilindiği gibi isim, zamandan bağımsız olarak tek başına anlaşılabilen bir manaya delâlet eden lafızdır. İsim olan tekil lafız için insan, taş, Mehmet, Fatma, beyaz, siyah lafızları örneklik teşkil edebilir. Fiil, tek başına anlaşılabilen, bir manaya delâlet eden, bununla birlikte özü ve yapısı itibarıyla işaret ettiği mananın zamanına da delâlet eden lafızdır. Geldi, gelir, gelecek fiile örnek olarak verilebilir. Edat, tek başına bir anlama delâlet etmeyen ancak isim ve fiille birlikte bir anlam ifade eden müfret (basit, tekil) bir lafızdır. Bir başka deyişle edatın (harf) tek başına

⁸⁹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 19.

⁹⁰ Gazâlî, s. 50

⁹¹ Küyel, s. 48.

⁹² İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 19.

⁹³ Gazâlî, s. 58.

⁹⁴ Gazâlî, s. 60.

⁹⁵ Küyel, s. 48; Gazâlî, s. 60.

manası anlaşılmaz; ancak isimle veya fiille veyahut da her ikisine birden bitiştği zaman anlaşılabilir. Örneğin; “...den”, “...ye” ve benzer lafızlar düşünülebilir. Fârâbî’ye göre isim ve fiil tek başlarına anlama delâlet etmeleri yönüyle ortaklırlar ve bu açıdan edattan ayrılırlar; fakat işaret ettikleri mananın zamanına delâlet etmeleri yönüyle de birbirinden ayrılırlar.⁹⁶ Fahrettin Râzî basit lafızları kendisiyle bir haber eyleminin meydana geldiği veya kendisiyle bu eylemin meydana gelmediği şeye göre taksim etmekte, kendisiyle haber eyleminin varlığa gelmesi bakımından isim ve fiili beraber zikretmekte, bunları da zamana delâlet etmeleri bakımından ayırmaktadır. Harfî de (edat) Kendisiyle bir haber eyleminin varlığa gelmediği tekil lafız olarak isimlendirmektedir.⁹⁷ Fârâbî, bileşik (mürekkeb) lafızların bu üç çeşit (isim, fiil, harf) basit (müfred) lafzın anlam ifade edecek şekilde birleşmesinden meydana geldiğini ifade etmekte ve bu şekilde gerçekleşmiş olan bileşik lafzı da “söz” olarak isimlendirmektedir. Fârâbî lafız konusunu teferruatlı bir şekilde inceleyen ilk İslam filozofudur. O, basit ve bileşik lafızları da uzun uzadıya incelemiş ve basit lafızlarla tasavvurlara bileşik lafızlarla da önermelere ulaşmak istemiştir.⁹⁸

Lafızların manalar bakımından dört konumda olduğunu ifade eden Gazâlî, bunları müşterek (eşsesli/eşadlı), mütevâtî’ (eşit anlamlı), müterâdif (eş anlamlı), mütezâyil (sadece bir anlama nispet edilen/ tek anlama has) şeklinde sıralamıştır. Birden fazla anlam için müşterek olabilen lafızlar eşsesli, aralarında ortak bir anlamın bulunması sebebiyle çok sayıda ferde işaret eden lafız eşit anlamlı, tek bir anlama birden fazla lafzın delâlet etmesi eş anlamlı, yukarıda sayılmış olanların hiçbirine girmeyen, tanım ve hakikatleri bakımından farklı manalara delâlet eden lafız ise mütezâyil lafızdır.⁹⁹

1.1.2.3. Küllî (Tümel, Genel) ve Cüzî (Tikel, Tekil, Özel) Lafız

Basit lafızlar nicelik açısından (lafzın işaret ettiği fert sayısı) küllî ve cüzî olabilir. Tekil lafzın delâlet ettiği anlam, tasavvuru bakımından zihinde birçokluğun

⁹⁶ Bolay, s. 20.

⁹⁷ Hanoğlu, s.38.

⁹⁸ Bolay, ss. 21-22.

⁹⁹ Gazâlî, s. 64.

her biri için “o, odur” denilebilecek şekilde eşit derecede ortak olması mümkündür.¹⁰⁰ Diğer bir tabirle tek anlam birçokluğun her biri için ayrı ayrı ve aynı oranda delâleti olabilirken bu tek anlam çokluğun tamamına delâlet etmek için kullanılabilir. Bu şekildeki basit lafza tümel/küllî lafız denir. Örneğin “insan” lafzı zihnimizde tek anlama işaret ederken aynı zamanda Ali, Ahmet, Mehmet gibi her fert için eşit derecede ortak bir manaya delâlet etmektedir. Çünkü bu fertlerin her biri mahiyet olarak insandır. “İnsan” lafzının zihnimizde tek bir anlama delâlet etmesi bu ortaklığa mani değildir. Kısaca küllî (genel) lafız (kavram) aynı türden nesnelerin ortak özelliklerini tek bir anlamla ifade eden lafızdır.¹⁰¹ Bazı lafızların delâlet ettikleri manaların dış dünyadaki karşılıkları tek oldukları halde tûmeldir. Yirmi, üçgen, güneş ve ay lafızları gibi. Bu lafızlar her ne kadar tek bir varlığa işaret ediyorlarsa da bu lafızların zihindeki tasavvuru onlarda ortaklığı engellemez, ortaklık bilfiil gerçekleşmemiş olabilir veya güneş lafzında olduğu gibi lafzın mefhumunun dışında bir sebepten gerçekleşmemiş olabilir.¹⁰²

Gazâlî tümel lafzı “bizzat manasının tasavvurunun, kendisinde bir ortaklığın meydana gelmesine engel olmadığı lafızdır.” şeklinde açıklamış ve eğer ortaklığa engel olunmuşsa, bu engelin tümelin mefhumu ve lafzın gerektirdiği anlamın dışında kalan sebebe bağlı olarak oluştuğunu belirtmiştir.¹⁰³ Gazâlî, “el-felek”¹⁰⁴ lafzının on iki burcu kuşatmış tek bir küreyi ifade ettiği halde neden tümel olarak kabul edildiğinin sorulması ihtimalini göz önünde bulundurarak şu açıklamayı yapmıştır:

Bu tümel bir isimdir, zira biz ismin tümel olması için kaplamına girenlerin bilfiil mevcut olmasını şart koşmadık, aksine tümel ismin kaplamına dâhil olanın bil kuvve ve bil-inkân mevcut olması mümkündür. Çünkü başka bir felek var olsaydı şüphesiz o da felek lafzı kapsamına girecekti. Başka bir felek var olmadan da bu lafzın kapsamına bil kuvve olarak dâhildir. O (felek lafzı) Zeyd ismi gibi değildir. Zira hem bilfiil hem de bil kuvve olarak Zeyd’de ortaklığın meydana gelmesi mümkün değildir.¹⁰⁵

Gazâlî bil kuvve ve bilfiil kendisinde ortaklığın meydana gelmesinin imkân dışı olduğu halde Tanrı (el-İlah) lafzının tümel alınmasının sebebi sorulabileceği

¹⁰⁰ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 20.

¹⁰¹ Emiroğlu, s. 63.

¹⁰² İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 20.

¹⁰³ Gazâlî, s. 52.

¹⁰⁴ Arapçada, daha önce sözü geçmiş belirli bir şeye atfen kullanılanın dışındaki “el” takısı (lam-ı tarif) alan bütün isimler tümel kabul edilir. Bakınız: Gazâlî, s. 52.

¹⁰⁵ Gazâlî, s. 52.

üzerinde durur. Ayrıca -başka bir güneşin varlığını caiz görmeyenin ilkesine göre- güneş (eş-şems) lafzının -zira güneş lafzının işaret ettiği kapsama giren şey, Zeyd denildiğinde Zeyd'in belirli hale gelmesi gibi fert olarak belirli hale gelir- tümel olmasının da benzer bir durum oluşturduğunu belirten Gazâlî, konuyu Tanrı lafzı üzerinden şu şekilde açıklamıştır:¹⁰⁶

*Tanrı lafzı tûmeldir, ama bu lafızda ortaklığın imkân dışı olması, lafzın bizzat mefhum ve mevzuunda değil, aksine lafzın dışında kalan bir manadan kaynaklanır. Bu manada âlemin iki Tanrısının imkânsız oluşudur. Zira biz lafzın tümel olması için lafızda ortaklığın meydana gelmesine bizzat lafzın mefhumunun ve mevzuunun (vaz edildiği anlamın) engel olmasını şart koştuk.*¹⁰⁷

Gazâlî buradan hareketle tûmelin üç kısımda olduğunu dile getirmiştir. Gazâlî'ye göre birinci kısım tümel, kendisinde bilfiil ortaklığın bulunduğu; ikinci kısım, kendisinde ortaklığın bil kuvve olduğu; üçüncü kısım ise, kendisinde ne bilfiil ne de bil kuvve ortaklığın bulunmadığı lafızdır.¹⁰⁸

Cüzî (tekil/özel) lafız ise lafzın ifade ettiği mananın tek bir ferde delalet etmesi ve kendisinde ortaklığın olmamasıdır.¹⁰⁹ İbn Sînâ, “belirli ve kastedilen tek anlamda ortaklığın imkânsız olması” şeklinde açıkladığı tekil lafzı, zeyd ismi ile örneklendirmiştir. İbn Sînâ Zeyd isminin farklı kişilerde kullanılmasının o lafzın tekil olmasına engel olmayacağını ifade ederek, bunun sebebinin bu ortaklığın anlamın kendisi bakımından değil, işitilen ses (söz) bakımından olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o ismi kullanan her Zeyd'in zat bakımından farklı olmaları ve işaret edilen o zatının zihinde başkasına ait kılınması imkânsızdır.¹¹⁰

Gazâlî cüzî (tekil) lafzı “bizzat manasının tasavvurunun, lafzın mefhumunda başka bir fertle ortaklığa engel olan lafızdır” şeklinde tanımlamıştır. Tekil lafza örnek olarak, Zeyd, bu ağaç, bu at, lafızlarını veren Gazâlî, Zeyd lafzının muayyen bir ferde delâlet ettiğini Zeyd lafzından anlaşılması noktasında başka bir şeyin bu delâlete ortak olamayacağını ifade etmiştir.¹¹¹

¹⁰⁶ Gazâlî, s. 52.

¹⁰⁷ Gazâlî, s. 54.

¹⁰⁸ Gazâlî, s. 54.

¹⁰⁹ Emiroğlu, s. 63.

¹¹⁰ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 20.

¹¹¹ Gazâlî, s. 50.

Küllî ve cüzî lafzı, konu ve yüklem açısından değerlendirmeye tabi tutarak açıklayan Fârâbî, her basit yüklem ya bir şeyin bir şeye benzemesi ya da iki şeyin birbirinden ayrılması şeklinde olabileceğini dile getirmiştir. Benzemenin de ya cevher ya da araz bakımından olabileceğini ifade eden Fârâbî, birden fazla benzeri bulunan yüklemi küllî, kendisi dışında benzeri bulunmayan yüklemi de cüzî (şahsi) olarak açıklamıştır. Fârâbî'ye göre lafızların delâlet ettikleri anlamlar birden çok konuya yüklem olabiliyorsa küllî, sadece tek konuya yüklem olabiliyorsa cüzî'dir. Küllî için insan ve beyaz lafızları örnek olarak verilebilirken cüzî için Zeyd, Amr, bu at, bu ağaç lafızları örnek olarak kullanılmıştır. Fârâbî'nin, küllî lafzı ifade ederken âmme, âmmiyye ve ea'm lafızlarını, cüzî yerine de şahs ve şahsî lafızlarını kullanmış olması dikkat çekici bulunmaktadır.¹¹²

Fahredden Râzî'ye göre tümel lafız, bir mana ile birçok şeye delâlette bulunan lafızdır. Bu delâlet bilfiil, bil kuvve ve imkân yönünden gerçekleşmiş durumlar olabilir.¹¹³ Tümelin bilfiil gerçekleşme şekline örnek olarak “insan lafzını veren Râzî, bilfiil var olmasına karşın dış dünyada birden fazla olması imkânsız olan lafza da “Tanrı” lafzını örnek olarak vermiştir.¹¹⁴ İmkân dâhilinde ve bil kuvve tümelin gerçekleşme biçimine yakuttan yapılmış bir duvarı örnek olarak veren Râzî, bu her ne kadar imkân açısından mümkün olsa da böyle bir tümelin varlığının keyfiyeti bilinemez. Varlığı imkânsız bir tümelin olabileceğini belirten Râzî, buna “Tanrının ortağı” lafzını örnek olarak verir. O, dış dünyada tek olmasına karşın benzerinin olabileceğini düşünebileceğimiz tümele de “güneş” lafzını örnek olarak vermektedir.¹¹⁵

1.1.2.4. Varlık Açısından Anlam ve Lafız

Daha önce geçtiği üzere lafzın işlevi zihindeki tasavvurların ve anlamların (kavram) dil ile ifadesine aracı olmaktır. Hal böyle olunca lafızdan varlığa ulaşmak için birkaç aşamanın kat edilmesi gerekmektedir. Ancak bu sürecin her zaman bu şekilde vuku bulması mümkün olmamaktadır. Çünkü bazı varlıklar vardır ki bunlar

¹¹² Bolay, ss. 23-24.

¹¹³ Hanoğlu, s. 38.

¹¹⁴ Hanoğlu, s. 39.

¹¹⁵ Hanoğlu, s. 39.

zihinde var olmakla birlikte dış dünyada doğrudan karşılıkları olmayabilmektedir. Bu duruma örnek tümel anlamlar verilebilir.¹¹⁶ Tümel varlıkların yanı sıra tekil varlık olmasına ve zihinde bir manaya karşılık gelmesine rağmen, dış dünyada bir gerçekliği (hakikat) olmayan varlık türünden veya mahiyetten de söz edilebilir. Mahiyeti olup hakikati olmayan bu varlık türüne “kaf dağı” ve “anka kuşu” örnek olarak verilebilir.¹¹⁷ Varlıkların durumları, bilgilerinin alınması farklılık arz etmektedir. Biz burada algılanmasındaki araca ve dış dünyadaki gerçekliğine göre varlık çeşitleri üzerinde duracağız.

1.1.2.4.1. Varlıkların Algılandığı Araca Göre Çeşitleri

Varlıkların bilgisine ulaşmak için onlardan bilginin hâsıl olmasını sağlayacak bir takım araçlara ihtiyaç duymaktayız. Varlıkların bilgisine ulaşmada kullanılan en önemli araç duyulardır. Fakat bazı bilgileri elde etmemiz için duyular yeterli olmamakta bu yüzden farklı araçlara ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu sebeple Gazâlî varlıkları duyularla bilgisine ulaşılanlar (duyulur/mahsûs) ve duyu ile doğrudan bilgisine ulaşılamayıp akıl yürütme ile bilinenler şeklinde ikiye ayırmıştır.¹¹⁸ Gazâlî’ye göre duyulur olan varlıklar beş duyu organıyla bilgisine ulaşılan varlıklardır. Bu organlar aracılığıyla varlıklar hakkında renk, şekil, tat, koku, pürüzlülük-pürüzsüzlük, soğukluk-sıcaklık, kuruluk-ıslaklık, sertlik-yumuşaklık gibi bilgilere ulaşılabilmektedir. Beş duyu organının içerisinde görme duyusu diğerlerine oranla en baskın olanıdır. Bu yüzden insanın kudret, ilim gibi soyut varlıklar üzerinde düşünölmeye çalışılması halinde hayal bu varlıklara renk, şekil ve nicelik vermeye yeltenecektir.¹¹⁹ Varlıkların bazısı da duyular tarafından algılanamamakla birlikte etki ve sonuçlarından hareketle akıl yürütme neticesinde hakikatinden bilgi alınabilmektedir. Buna örnek olarak duyuların kendisi verilebilmektedir. Çünkü görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularının bilgisi (mevcudiyeti) algılayıcı bir güç olarak etkisinden hareketle anlaşılabilir. Çünkü duyuların kendisi beş duyudaki idrak eden gücü algılayamadığı gibi hayal de o güce ulaşamaz.

¹¹⁶ Gazâlî, s. 84.

¹¹⁷ Emiroğlu, s. 66.

¹¹⁸ Gazâlî, s. 78.

¹¹⁹ Gazâlî, s. 80.

Akıl yürütmeye bilinen mevcutlara örnek olarak, ilim, kudret, sevgi, irade, korku verilebilir.¹²⁰ Ayrıca yazı yazdığına şahit olduğumuz birisinin bu fiilinden hareketle yazma bilgisine, kudrete ve iradeye sahip olduğunun kesin olarak bilinmesi de bu araca örneklik teşkil etmektedir.¹²¹

1.1.2.4.2. Varlıkların Dış Dünyada Belirliliği

Lafızların (kavram) delalet ettikleri anlamlar her zaman dış dünyada belirlilik kazanmayabilir. Dolayısıyla bazı mevcutların dış dünyadaki gerçekliği olmayabilmektedir. Gazâlî varlıkları bu yaklaşımdan hareketle ikiye ayırmaktadır. Bu ayrımın birincisi, dış dünyada belirlilik kazanmış muayyen şahsi mevcutlardır ki Gazâlî bunları bireysel ayn'lar olarak isimlendirmektedir. Onun yaptığı ikinci ayrım ise dış dünyada belirginleşmemiş (teayyün) mevcutlar şeklindedir ki bunları da tümeller ve umûr-i âmme (genel durumlar) olarak isimlendirmiştir. Bireysel ayn'ları Zeyd, bu at, bu ağaç, bu gök, bu gezegen şeklinde örneklendiren Gazâlî, bireysel ayn'ların idrakinin öncelikle duyularla gerçekleşmekte olduğunu ifade etmiştir.¹²² Gazâlî'ye göre "bu kudret" "bu beyaz" gibi sıfatlar da muayyen olma yönüyle diğer bireysel ayn'lar gibidir. Çünkü ona göre muayyen olma hem araz hem de cevher için geçerlilik arz etmektedir. Bununla birlikte bireysel ayn'lar fert olmaları noktasında başka şeylerle ortaklığı söz konusu değildir. Fakat bundan başka bazı özellikler noktasında birbirine benzeyebilmektedir. Bunun örneği bu insan bu at ve bu ağacın canlı olma noktasında birbirine benzemesidir. Varlıkların kendisi olması nedeniyle birbirine benzemesi ancak tümel ve umûr-i âmme açısından mümkündür. Başka bir deyişle böyle bir benzeşimden hareket edilirse tümel ve umûr-i âmme ortaya çıkar.¹²³

Daha önce Aristoteles'in buna benzer bir yaklaşımı kategoriyalar isimli eserinde görmekteyiz. Aristoteles bu konuyu ele alırken bağlantısı olmayan (konu ve yüklem olarak gelip bir bağ ile bağlanmamış) terimler olarak isimlendirdiği on kategoriye saymakta ve fertleri (Gazâlî'ye göre bireysel ayn'lar) öz kategorisinde

¹²⁰ Gazâlî, s. 78.

¹²¹ Gazâlî, s. 80.

¹²² Gazâlî, s. 84.

¹²³ Gazâlî, s. 86.

(cevher) zikretmektedir.¹²⁴ Muallim-i evvel öz kategorisini de ikiye ayırarak fertleri (tekil varlıklar) birinci özler olarak isimlendirmiş ve fertlerin ne bir konu hakkında ve ne de bir konu içinde tasdik (yüklem) edilmemiş şey olduğunu ifade etmiştir. Bunun örneği fert olarak insan ve attır.¹²⁵ Tümleri ikinci özler olarak isimlendiren Aristoteles, tümel olarak tür ve cinsleri zikretmektedir. Ona göre tür ve cins olan tümler fertlere nispetle daha az özdür. Cins de türe göre daha az özdür.¹²⁶ İkinci özler konu hakkında ve konu içerisinde tasdik olunabilmektedir.

1.1.2.5. Mahiyet, Zâtî ve Ârâzî

Fârâbî'ye göre bir vasıf nispet edildiği şeyde ya zâtî bir nitelik ya da araz olarak bulunur. Ona göre tümel (külli), içine almış olduğu cüzîlerde ya mahiyetlerine dâhil olarak ya da mahiyetlerinin dışında bulunur. Buradan anlaşıldığı üzere Fârâbî'ye göre zâtî olan külli, nispet edildiği cüz'ünün mahiyetine dâhil olan yani cüz'ünün cevherinde bulunan şeye denir. Fârâbî bir hayvanın boğazlanma sonucu ölmesini zâtîye örnek olarak verir. Çünkü ölüm boğazlamanın içinde ve zâtî olarak bulunmaktadır. Eğer bir şey (külli) diğer bir şeyin (cüz'î) mahiyetine dâhil değilse ve cevherinde bulunmuyorsa Fârâbî'ye göre bu şey arazîdir. Bunun örneği de bir yere yıldırım düşmesi sonucu orada bulunan bir hayvanın ölmesidir. Çünkü ölümden yıldırımla olmak ve yıldırımda da mutlaka öldürmek yoktur. Ölümün yıldırımla olması tesadüfî bir durumdur.¹²⁷

Fârâbî'de zâtî olanın ayrımı iki şekilde olmaktadır; zâtî ya daimdir ya da ekseriyetle gerçekleşen hallerde olur. Birincisinin örneği 5 çarpı 10'un daima 50 etmesi gibidir. İkincisinin örneği ise ihtiyarlıkta saçın ağarması ve kışın genellikle soğuk olmasıdır.¹²⁸

Fârâbî'ye göre araz, bir şeyin nitelendiği her sığata denir. Bu sıfat konuya yüklenen bir yüklem değildir veya konu olarak bulunan şeyin mahiyetine dâhil değildir. Yani araz konu durumundaki şeyin zatının ve mahiyetinin dışındaki manayı

¹²⁴ Aristoteles, **Organon I / Kategoryalar**, çev: Hamdi Ragıp Atademir, , Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1947, s.6.

¹²⁵ Aristoteles, s. 7.

¹²⁶ Aristoteles, s. 8.

¹²⁷ Bolay, s. 25.

¹²⁸ Bolay, s. 25.

bildirir.¹²⁹ Filozofa göre iki tarzda araz vardır. Bunlar zâtî ve zâtî olmayan arazlardır. Ona göre zâtî araz, konusu mahiyeti olan veya mahiyetin bir parçası konumunda olan veya mahiyetin kendisinde bir arazın bulunmasını gerektirdiği yani konusu itibariyle mahiyetin kendisinde bulunmasını gerektirdiği arazdır. Zâtî olmayan araz ise, konusu mahiyetine girmeyen ve konusunun mahiyeti o arazın kendisinde bulunmasını gerektirmeyen arazdır. Filozofa göre bir şeyde bulunması ve bulunmaması mümkün olan şey, araza delalet etmez. Arazın anlamının karşılığı şeyin varlığına araz olarak eklenen olmasıdır. Araz sürekli veya süreksiz olabilirken, o, araz ismini varlığının sürekliliğinden ve çabuk kaybolmasından dolayı almaz. Onun araz olmasının anlamı konusunun mahiyetine dâhil olmaması nedeniyledir.¹³⁰

Her şeyin o şeyi o şey yapan bir mahiyeti vardır. İbn Sînâ'ya göre mahiyet bir şeyin hakikati hatta zatıdır. Her şeyin zatı bir olmakla birlikte bazen zat, bir araya geldiklerinde onun mahiyetini oluşturan çok anlamlardan oluşurken bazen de tek bir anlamdan oluşmaktadır. İbn Sînâ'ya göre zatın tek anlamdan oluşması nadir olsa da dış dünyada bulunduğu için varlığının kabul edilmesi gerekmektedir. Bir şeyin varlığının hakikatinin bir araya geldiklerinde o şeyin mahiyetini oluşturan şeylerden ve anlamlardan meydana gelmesine “insan”ı örnek veren İbn Sînâ, insanın cevher, uzunluk, genişlik, nefis sahibi vb. olmaya muhtaç olduğu için bunların birleşmesinin insanın zatını meydana getirdiğini ifade etmiştir. İbn Sînâ'ya göre ortaya çıkan bu insan zatına, başka anlam ve sebeplerin karışmasıyla tek tek insan fertleri oluşur ve her fert diğerlerinden farklılaşır. Kısa, uzun, esmer ve beyaz olma gibi. Bu tür vasıfların ortadan kalkması veya yer değiştirmiş olması ferdi ortadan kaldırmaz. Çünkü bunlar ferdin zatının ortaya çıkmasından sonra gerçekleşen şeylerdir. Ferdin mahiyeti insanlıkla gerçekleşmektedir. Fakat her ferdin tek başına varlığı bir nitelik, nicelik ve başka şeylerle gerçekleşir.¹³¹

Her ferdin kendisinde bulunan (şahsi) vasıflarının dışında diğer bütün fertleri de kapsayan genel vasıfları da vardır. Bu vasıflar bütün insanlar için ortaktır. İnsanın düşünen nefis ve gülücü olması gibi. İnsan zatının ortaya çıkabilmesi ancak düşünen nefsin şeye birleşmesi ile mümkündür. Yani insan için düşünen nefis mahiyeti oluşturmaktadır. Gülücü olması ise mahiyet oluştuktan sonra mahiyetin gereği

¹²⁹ Ebu Nasr Fârâbî, **Harfler Kitabı**, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 35.

¹³⁰ Fârâbî, s. 36.

¹³¹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 22.

olmaktadır. Buradan anlaşıldığına göre her varlığın bir zatı vardır ve bu zatı oluşturan vasıfları vardır. Bu vasıfların bazılarında ve başka şeylerden zatın hakikati oluşurken bazı vasıflar zatın hakikatının oluşmasından sonra zata ilişmektedir. Sonradan zata ilişkin vasıfların bir kısmı zatın ayrılamaz gereği olurken bir kısmı da zattan ayrılabilir. ¹³²

İbn Sînâ'ya göre zâtî lafız sözünün delalet ettiği lafzın anlamının şeyin zatına bir nispeti vardır. Fakat şeyin zatının anlamının o şeyin zatına mensubiyeti yoktur. Çünkü bir şeye nispet o şeyin kendisi olmayan bir şeyle mümkün olur. Bu sebeple zâtî lafız için en uygun olan, zâtî lafzın mahiyeti oluşturan anlamları içermesidir. ¹³³

Tümel lafızlar ya zâtîdir ya da arazidir. ¹³⁴ İbn Sînâ'ya göre bir şeyin hakikatine delalet eden tümel lafızlar mahiyete delalet eden lafızlardır. Böyle olmayan tümel lafızlar ise mahiyete delalet etmeyen lafızlardır. Eğer tümel lafız bir şeyin veya şeylerin mahiyetine delalet etmemekle birlikte, varlık bakımından oluşturduğu şeyin zatından önce gelmesi gerekiyorsa ve bir araya geldiklerinde şeyin zatını meydana getiriyorsa fakat tek başlarına kendilerinden şeyin zatı meydana gelmiyorsa ayrıca şeyin zatının kendisine delalet eden lafız, onun zatının tamamına değil de bir kısmına delalet ediyorsa, bu tümel lafız mahiyete delalet etmeyen zâtî lafız olarak isimlendirilir. ¹³⁵

İbni Sînâ'ya göre mahiyete delalet eden lafız zâtî olamaz. ¹³⁶ Çünkü mahiyet bir şeyin hakikati hatta zatıdır ve her şeyin zatı birdir. O'na göre zâtî lafız sözünün delalet ettiği anlamın şeyin zatına bir nispeti olmakla birlikte o şeyin zatının anlamı o şeye mensup olmaz. Çünkü bir şey için nispetin gerçekleşmesi ancak o şeyin kendisi haricindedir. Bu nedenle insan, insan için zâtî değildir. Fakat canlı ve düşünen insan

¹³² İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, s. 23.

¹³³ İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, s. 23.

¹³⁴ Kindi, **Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, s. 157.

¹³⁵ İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, s. 23; "Mahiyete delâlet etmeyen zâtî lafız"dan kasıt, mahiyetin bilakis kendisine yani zatın bütününe delâlet etmeyen lafızdır. Dolayısıyla bu ibareden anlaşılması gereken, zâtî lafzın mahiyete delâlet etmediği değil; onun mahiyetin tamamına -yani zata- delâlet etmediğidir.

¹³⁶ İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, s. 24. Burada mahiyetten kasıt mahiyetin kendisidir. Yani mahiyetin bütünüdür. Mahiyet ise, insan için düşünen ve canlı da olduğu gibi birden fazla şeyden oluşur. İnsanın mahiyeti bu iki şeyin toplamından ortaya çıkar. Bu ikisinin toplamı insanın hakikatini hatta zatını meydana getirir. Bu da insanın kendisi olacaktır. Dolayısıyla mahiyetin kendisine delalet eden lafız o şey için zâtî değil, o şeyin bizzat kendisi olacaktır. İbn Sînâ bu yüzden "mahiyete delalet eden lafız zâtî olamaz" ifadesini kullanmıştır. Bu ibareden zâtî lafzın mahiyeti oluşturan şeylere delâlet etmeyeceği anlaşılmamalıdır. Ayrıca İbn Sînâ bu ibareyi kullandığı eserinin muhtelif yerlerinde zâtî lafız için mahiyete delâlet eden ifadesi kullanılır. Fakat bu kullanım zikrettiğimiz anlamda değildir.

için zâtîdirler. İnsan, insan olmak bakımından insan için zâtî olmasa da tek tek insan fertleri için zâtîdir.¹³⁷

Filozofumuza göre “tümel lafız, bir anlama delalet etmesi durumunda tümel lafzın anlamına ilişkin tikellere nispetinin olmadığı vehmedildiğinde tikellerden o şeyin (tikellerin birleşmesiyle oluşan zat) varlığı mümkün olmuyorsa ve bu durumun nedeni tümel lafzın tikellere nispetinin ortadan kalktığına tevehhüm edilebilmesi için öncelikle o şeyin zatının ortadan kalkması gerektiği değil bunun aksine tümel lafzın tikellere nispetinin ortadan kalkması o şeyin ortadan kalkmasını gerektirmesi ise bu durumda ortadan kalkan bu şey ister o şeyin zatının hakikati olsun isterse de o şeyin varlığa erişmek açısından ihtiyaç duyduğu şeylerden olsun bu tümel lafza zâtî denir.” Bunu bir örnekle açıklığa kavuşturacak olursak; canlı lafzının insan için zâtî olmasını düşünelim. Canlı lafzı tümel bir lafızdır ve bu lafzın delalet ettiği anlama ilişkin tikeller arasında insanın olması zorunludur. Bu zorunluluk insanın canlı olmasının ortadan kalkmasının insanı ortadan kaldıracak olmasıdır. Eğer canlı lafzının insana olan nispetinin ortadan kalktığını vehmedecek olduğumuzda insanın zatı mevcut olmuyorsa ve bunun nedeni canlı lafzının insana olan nispetinin ortadan kalktığına tevehhüm edilebilmesi için ilk olarak insan zatının ortadan kalkmasının gerektiği değil de canlı lafzının insana nispetinin ortadan kalktığına tevehhüm edilmesi ise, bu durumda canlı lafzının insan için zâtî bir lafız olduğu anlaşılmaktadır. Eğer durum böyle değil de varlıkta veya tevehhümde onunla nitelenen şey, o niteliğin kalkması ile birlikte var olabiliyorsa veya varlıkta mümkün olmamakla birlikte bu niteliğin kalkması o şeyin ortadan kalkmasının sebebi değil, aksine bu niteliğin ortadan kalkmasının ancak o şeyin kendinde ortadan kalkmasının mümkün olmasıysa ve genel olarak bu niteliğin ortadan kalkması o şeyin ortadan kalkmasının sebebi değilse o tümel lafız arazidir.¹³⁸ Bunu “gülmek” “uyumak” ve “insan” lafızlarıyla örneklendirebiliriz. Gülmek ve uyumak lafzı tümel bir lafız olmakla birlikte insanın birer niteliğidir. Eğer uyumanın varlıkta veya tevehhümde insanla olan irtibatı kaldırılırsa, insanın varlığını düşünmekte bir sorun yaşamayız. O halde uyumanın insan için arazi olduğu açıktır. Fakat gülmenin varlıkta veya tevehhümde insanla olan irtibatı ortadan kaldırılırsa “insanın gülen olması” onun ayrılmaz bir niteliği olduğu için gülme olmadan insandan bahsetmek imkân dışıdır.

¹³⁷ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 23-24.

¹³⁸ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 24-25.

Buna karşın gülme niteliğinin insandan kalkması insanın ortadan kalkmasının sebebi değil aksine gülme niteliğinin kalkmasıyla insanın varlıkta mümkün olmamasının nedeni, gülmenin ortadan kalkmasının ancak insanın ortadan kalkmasıyla mümkün olmasıysa ve böylece gülmenin ortadan kalkması genel olarak insanın varlığının kalkmasının sebebi değilse insana göre gülme lafzı arazidir.

İbn Sînâ, arazi olup da varlıkta ortadan kalkanları bir takım benzetmelerle sınıflandırmıştır. İbn Sînâ'ya göre bunların bir kısmı, oturma ve kalkma gibi olup çabucak kaybolan şeylerdir. Bir kısmı gençlik gibidir ve kaybolması zaman alır. Yine bir kısmı serinkanlı birinin kızması gibidir ve izalesi kolaydır. Bir kısmı ise huy gibidir ki bunların izalesi zordur. Varlıkta ortadan kalkmayıp da vehimde ortadan kalkan araziler ise Habeşlinin siyahlığı gibidir. Varlıkta ve vehimde ortadan kalkmayan ise insanın doğası gereği şaşırmaya ve gülmeye konu olması gibidir. Çünkü gülmenin varlıkta insandan kalkması mümkün değildir. Vehimde kaldırılrsa insanlık da kalkar. Fakat gülmenin insandan kaldırılamayışının nedeni zâtî oldukları için değildir. Çünkü doğası gereği insana ilişkin gülme gibi arazilerin ortadan kalkması insanlığın da ortadan kalkmasına sebep teşkil etmez. Tam aksine gülmenin kalkması için önce insanlığın ortadan kalkması gereklidir. Aynı zamanda bu tür araziler insanlığın sabit oluşunun da sebebi değildir. Aksine insanlık bunların sabit oluşunun sebebidir.¹³⁹

Zâtî olan tümel lafzın ferde nispetinin ortadan kalkması ferdi de ortadan kaldırırken, bir kısım arazilerin ferde olan nispetinin herhangi bir şekilde ortadan kalkması ferdi ortadan kaldırmaz. Bir kısmının ortadan kalkması ise ferdi ortadan kaldırırsa da bu onların ferde nispetinin ortadan kalkması sebebiyle değil bunun aksine bu tür arazlar ferdin gereği oluşlarıdır. Buradan anlaşıldı ki tümel lafızların bir kısmı zâtî olup mahiyeti oluşturur; bir kısmı mahiyeti oluşturmaz; bir kısmı da arazi lafızdır.¹⁴⁰

İbn Sînâ'ya göre tümel mana kendisinin meydana gelmesi için sahip olduğu vasıfların bazılarına muhtaçtır. Tümel mananın bazı vasıfları ise kendisi meydana geldikten sonra gelirler ve onun gereği olurlar. Bir şeyin mahiyetini oluşturan (muhtaç olduğu) vasıfların tamamı söz konusuysa bu vasıflar o şeyden olumsuzlandığında o şeyin mahiyetinin akılda oluşması asla mümkün olmaz. Çünkü

¹³⁹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 25.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 25.

İbn Sînâ'ya göre şeylerin mahiyetleri kimi zaman tek tek şeylerde olurken kimi zaman da vehimlerde mevcut olurlar. Ona göre mahiyet bu iki varlıktan birinde olmayı zorunlu kılmaz. Fakat iki varlık türünden her birinin oluşması öncelikle mahiyetin gerçekleşmesinden sonradır. Mahiyet bu iki varlıkta veya birinde gerçekleştiğinde iki varlıktan her biri mahiyete bir takım özellikler ve arazlar eklerler. Ancak bu varlık türlerinin eklediği vasıfların her ikisinde de olması zorunlu değildir. Bunun yanında mahiyetin mahiyet olabilmesi için bazı gerekleri vardır ve bunlara mahiyet karar kılar. Örneğin çift olmanın ikinin gereği olması gibi. Buradan anlaşıldığı üzere mahiyet, mahiyet olması bakımından mahiyeti oluşturan kaim kılıcıları olduğu zaman öncelikle onlar ortaya çıkmadan mahiyet meydana gelmez. Mahiyet oluşmadan da onun ne akılda ne de dış dünyada olması düşünülemez. O zaman mahiyet akılda meydana geldiğinde onu kaim kılan şeyler de kaim kıldıkları yönden meydana gelmiş olmaktadırlar. Bu kaim kılıcıları akılda meydana geldikten sonra olumsuzlama söz konusu olmaz. Yani kaim kılıcıların kaim kıldıkları şeyin tasavvuruyla birliktelik arz etmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla şey düşünüldüğünde kaim kılıcıların bu şeydeki varlığı bilinir ve şeyden olumsuzlanmaları mümkün değildir. Bu durumda kaim kılanların zihinde (akılda, vehimde) bilfiil kalkmasıyla mahiyetin sabit kalması asla mümkün olmaz.¹⁴¹

İbn Sînâ'ya göre mahiyete delalet eden, o şeyin kendisi sayesinde o şey olduğu, anlama delalet edendir. Şeyin neyse o olması da ancak o şeyin başkalarıyla ortak olduğu ve kendisine özgü olan vasıfların tamamının gerçekleşmesiyle mümkün olmaktadır. Eğer mahiyetin herhangi bir zâtî ile meydana gelebileceği ilke edinilseydi, o zaman insanın meydana gelmesi için “canlı” olma vasfı yeterli olurdu. Fakat insanın neyse o olmasını tek başına canlılık sağlamaz. Bununla birlikte insanın neyse o olması için canlı olma vasfına ihtiyacı vardır. Demek ki bir şeyin o şey olması için gerek duyulan şeylerin tamamının tek başlarına meydana gelmiş olmaları, o şeyin, neyse o olmasına yeterli değildir. Dolayısıyla bir şeyin ne başkalarıyla ortak zâtîsi ne de kendisine özgü zâtîsi tek başlarına o şeyin mahiyeti olamaz; fakat o zâtîler mahiyetin bir parçasıdır.¹⁴²

¹⁴¹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 27.

¹⁴² İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 30-31.

İbn Sînâ'ya göre tümel lafız ya zâtîdir ya da arazîdir. Zâtî olan tümel lafız ya bir şekilde mahiyete delalet eder veyahut hiçbir şekilde mahiyete delalet etmez. Zâtî olan tümel lafzın mahiyete delaleti ise;

- I. Ya tek başına bir şeyin mahiyetine delalet etme şeklindedir. Bunun örneği güneş lafzının görmüş olduğumuz güneşe delaletidir.
- II. Ya Zâtî bir şekilde farklılaşmayan şeylerin mahiyetine delalet şeklindedir. Bunun örneği Ahmet, Hasan, Ayşe için kullanılan insan lafzının onların mahiyetlerine delalet etmesidir.
- III. Ya da Zâtî bir farklılaşmayla birbirinden farklı olan şeylerin hepsinin birden mahiyetine delalet şeklinde olur. Bunun örneği de öküz, eşek ve at için kullanılan hayvan lafzının onların mahiyetine işaret etmesidir.¹⁴³

İbn Sînâ birbirinden zâtî bir farkla farklılaşan ile farklılaşmayan arasında ki farkı şu şekilde açıklamaktadır: Aralarında zâtî farklılıkların bulunduğu öküz, eşek ve at için onlar “nedir” şeklinde bir soruya muhatap olunduğunda onlar “hayvandır” denilir. Buradaki “hayvan” lafzının öküz, eşek ve atın mahiyetlerine delaleti, onların hepsinin birlikte sorulması ve hepsinin ortaklaşa sahip oldukları hakikatin künhü isteniyor olması nedeniyle onların mahiyetlerini tam olarak ifade etmektedir. Birbirinden zâtî bir şekilde farklılaşmayan şeyler için olan mahiyete delalet ise Ahmet, Hasan ve Ayşe için sorulan onlar “nedir” sorusuna onlar “insandır” şeklinde verilen cevapta olduğu gibi hepsinin ayrı ayrı zâtî hakikatlerine delalet etme söz konusudur. Bunların birbirinden ayırtıkları nitelikler ise her birine özgü olan arazî vasıflardır.¹⁴⁴

İbn Sînâ'ya göre herhangi bir yönden bir şeyin mahiyetine delalet etmeyen her zâtî varlığa delalet edebilir. Bir şeyin mahiyetine delalet etmeyip varlığa delalet eden zâtî lafız başka bir şeyin mahiyetine delalet edebilir. Filozofa göre bazen bu zorunluluk da arz edebilir. Mahiyete delalet eden zâtî “o nedir”in cevabında söylenendir. Varlığa delalet eden zâtî ise, “o zatında hangi şeydir veya hangisidir” sorusunun cevabında söylenendir.¹⁴⁵ Ona göre “zâtîdir” veya “zâtî değildir” denildiğinde o lafzın belli bir şey için zâtî olduğu veya olmadığı kastedilir. Aynı şekilde mahiyettir veya mahiyet değildir denildiğinde belli bir şeyin mahiyeti oluşu

¹⁴³ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 34.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 34.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 36-38.

veya olmayışı kastedilir. Çünkü bir şey için zâtî olan başka bir şey için arazî olabilir. Örneğin renk, aklık için zâtîyken cisim için arazîdir. Bu durumda “zâtî, arazî olmaz” ifadesi “zâtî, zâtîsi olduğu şey için arazî olmaz” şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁴⁶

İbn Sînâ arazîyi açıklarken iki ayrıma gider; birincisi yüklendiği şeye özgü olup başkasına ilişmeyen arazîdir ki buna “hâssa” denir. İkincisi ise hem yüklendiği şeye hem de başka şeylere ilişkin arazîdir. Buna da “genel araz” denir. Buradan açığa çıktığı üzere zâtî olan her tümel lafız, ya genel bir mahiyete delalet eder ve cins adını alır; ya daha özel bir mahiyete delalet eder ve tür adını alır; ya da bir varlığa delalet eder ve fasıl adını alır. Tümel arazî ise ya yüklendiği şeye özgü olur ve hâssa adını alır ya da yüklendiği şey (doğa) ile diğer şeyler arasında ortak bir nitelik olur ve genel araz adını alır. Sonuç olarak bütün tümel lafızlar ya cinstir, ya türdür, ya fasıldır, ya hâssadır veya genel arazdır.¹⁴⁷

Gazâlî’ye göre bir şey çeşitli vasıflarla nitelendiğinde bu nitelemeler bir birleriyle aynı türden bir niteleme olamaz. Bunu insanın “canlı” olması, “doğrulmuş” olması, “beyaz” olması gibi niteliklerle açıklayan Gazâlî, insana yüklenen bu üç vasıftan beyazlığın ve doğrulmuş olmanın insandan kalkmasının tasavvur edilebilir olduğunu ifade etmiştir. Bu üç vasıftan “canlı olma” ise insan için zorunlu bir vasıf olduğu üzerinde duran Gazâlî, canlıyı anlamadan insanı anlamının mümkün olmayacağını bunun aksine insanı anlamının özel bir canlıyı anlamak olacağını ifade etmiştir. Bu sebeple insanı anlamaya canlı olma zorunlu olarak dâhildir.¹⁴⁸

Gazâlî insana yüklenen “canlı olma” gibi vasıfların diğerlerinden ayırt edebilmesi için zâtî mukavvim (zâtın kurucu ögesi) olarak isimlendirildiğini ve bu tür manaların zâtî anlamak için şart olduğunu ifade etmiştir. İnsanın doğrulmuş olması ve beyaz olması gibi vasıflara tekrar dönecek olursak bu niteliklerin herhangi bir şekilde olmadığının düşünülmesi insanın hakikatinin anlaşılmasına ve mahiyetinin düşünülmesine mani değildir. Beyazlığın insandan ayrılması veya olmadığının vehmedilmesi mümkün olsa da genel anlamda insanın renk sahibi oluşu ve doğrulmuş olması insandan ayrılmayan; fakat buna karşın vehimde olmadığının düşünülmesi insanın tanımının ve hakikatinin akılda oluşmasına engel olmayan bir manadır. İşte bu şekilde zattan ayrılmamakla birlikte mahiyetin kurucusu da olmayan

¹⁴⁶ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 37.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 38.

¹⁴⁸ Gazâlî, s. 86.

manalara lâzım (ayrılmaz mana) adı verilir. Her ne kadar zâtî mukavvim aynı zamanda lâzım bir mana olsa da mahiyetin ve zâtın hakikatinin yapıcısı (kurucu) olma özelliği sadece zâtî mukavvime özgüdür.¹⁴⁹

Gazâlî mezkur ifadelerinden sonra şu sınıflandırmayı yapmaktadır: bir şeye nispet edilen her vasıf ya o şey için zâtî olup onun zatının mukavvimi yani zatının oluşmasına temel teşkil edip zatını ayakta tutan bir manadır; ya da zâtî mukavvim olmadığı halde ondan ayrılmayan (gayr-i mufarık) lazım bir manadır; veyahut zâtî mukavvim ve lazım olmayıp arazîdir.¹⁵⁰ Gazâlî mufarık arazî ile zâtî mukavvimin farkının açık olmasına karşın zâtî mukavvim ile lazım (gayr-i mufarık) mananın aralarındaki farkın bazen bilinmemesi noktasında ölçüte ihtiyaç duyulabileceğini belirterek bu iki manayı ayırt edici birkaç husus üzerinde durmuştur.

Bu ölçütlerden birincisi: varlıkta ve de vehimde ortadan kaldırılamayan şey zâtî; hem varlıkta hem de vehimde ortadan kaldırılması şeyin anlaşılmasına engel teşkil etmeyen her nitelik arazî; sadece vehimde ortadan kaldırılabilen varlıkta kalkmayan vasıf ise zâtî olmayan lazımdır. Lazım, bir şeye ayrılması mümkün olmayacak şekilde bağlı olan, vehimde veya varsayım olarak ortan kaldırılması mümkün olmakla birlikte varlıkta ortadan kalkmayan, var olanın kendisiyle anlaşılır olmayı sürdürdüğü her şeydir. Yani insanın yaratılmış olduğu insan için lazım bir mana olmasına rağmen, ondan bu vasfı vehim yoluyla kaldırsak dahi insan, insan olmaya devam eder ve insanın hakikatini anlamakta sıkıntı yaşamayız. Ancak eğer vehim yoluyla insanın canlı olmasını kaldırabilseydik insanın mahiyetini anlayamaz, bu nedenle insanın mahiyeti ortadan kalkacağı için vehim yoluyla insanın varlığını da kaldırmış olurduk. Bu ölçüt ile insan için yaratılmışlığın lazım bir mana, canlılık ise zâtî (zâtî mukavvim) bir mana olduğunu anlayabiliriz. Ancak bazı lazımlar vardır ki lazımı olduğu şeye sıkı sıkıya bağlı olduğu için onların vehim yoluyla da ortadan kaldırılması mümkün olamaz. Örneğin bir renge sahip olma vasfı insan için açıkça lazım bir nitelik olduğu halde onun vehim yoluyla insandan kaldırılması mümkün değildir. Fakat insan için renk sahibi olmak bu özelliğine rağmen zâtî değil lazımdır. Çünkü renklilik insan için ne tanımında ne de hakikatini ortaya koymada kullanılan bir manadır. Bunun nedeni tanımın tanımlanana ait tüm zâtî mukavimleri içermek durumunda olmasındandır. Bunu diğer bir örneği de her bir sayının diğer bir sayıya ya

¹⁴⁹ Gazâlî, s. 88.

¹⁵⁰ Gazâlî, s. 88.

eşit olması ya da eşit olmaması durumudur. Zira bu durumda sayı için zatî olmayıp lazımdır. Buna rağmen insan onu hem vehimde hem de varlıkta oartadan kaldıramayabilir.¹⁵¹ Buradan da anlaşıldığı gibi birinci ölçüt her zaman geçerli bir ayırım için yeterli olmayabilir. Bu durumu göz önüne alan Gazâlî, zâtî ile lazımın farkının daha iyi anlaşılması için ikinci bir ölçüt verir ki birinci ölçüt yeterli bir ayırma ulaştırmadığında bu ölçüte başvurulur.

Gazâlî ikinci ölçütü şu şekilde açıklar: eğer bir şeyin kendisinde bulunan manayı (nitelik, vasıf) anlamadan o şeyin kendisini anlayamıyorsak bu mana zâtî bir manadır. Bunun örneği canlı lafzının insan lafzına nispetinin ortadan kaldırılmasının insanın anlaşılmasını imkânsız kılmasıdır. Yani insanda bulunan canlılık vasfı anlaşılmadan insanın anlaşılması mümkün olmamakla birlikte insanı ancak önce canlı olduğunu anladıktan sonra anlayabiliyor olduğumuzdan, canlılığın insan için zâtî bir nitelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer bir şeye nispeti olan bir manayı anlamadan o şeyin zatını anlamak mümkünse veya o manayı varsayımda (vehimde) yok saymak o şeyin zatını anlamaya mani değilse o mana zâtî değildir.¹⁵²

Gazâlî, mantıkçıların terminolojisinde mukavvim (zatın kurucusu olan) olan mananın “zâtî” olarak isimlendirildiğini ve “zâtî”nin mukavvime özgü bir isim olduğunu bunun mukabilinde olanların da ister lazım (zattan kaldırılamayan) isterse de mufarık (zattan kaldırılabilen) olsun genel anlamda arazî olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir. Böyle bir ayırım olunca “arazî lazım” ve “arazî mufarık” ayırımı ortaya çıkacaktır ki bunlar mukavvim olmayan vasıfları ifade eden terimler olmaktadır. Gazâlî’ye göre bu manadaki arazî, kendisi için arazî olduğu zata izafetle iki kısma ayrılır. Bunlar: a) kendisi için arazî olduğu şeyi ve başka şey(i)leri kapsamına alan b) kendisinden başkasında olmayıp sadece ona has olandır ki bu ikinci kısma “hâssa” (özellik) denir.¹⁵³ Gazâlî’ye göre hassa lazım olsun veya olmasın, hassaya nispet edilen şey en son tür olsun ya da olmasın ve o, cinsin hepsini kapsamına alsın veyahut cinsin bazısını kapsasın farketmez. Bunu yürüme ve yemenin canlı için hâssa olması örneğiyle açıklayan Gazâlî, yürüme ve yemenin canlının tamamı için geçerli olmamasına rağmen canlıdan başkasında da bulunmamasını ifade ederek konuya açıklık getirir. Bu vasıfların insana izafetinin düşünülmesini genel araz

¹⁵¹ Gazâlî, s. 90.

¹⁵² Gazâlî, s. 92.

¹⁵³ Gazâlî, s. 92-94.

olarak niteleyen Gazâlî, atın kişnemesinin at için insanın gülmesinin de insan için hâssa olduğuna dikkat çekmiş ve buradan hareketle nispet edildiği şeye mahsûs olmayıp hem nispet edildiği şeye hem de başka şeye ilişik olan manaların genel araz (araz-ı âmm) olarak isimlendirildiğini vurgulamıştır.¹⁵⁴ Gazâlî, arazî olanın başka bir ayrımla “zâtî arazlar” ve “zâtî olmayan arazlar” olarak isimlendirildiğini hatırlatır. Bu hususu, cisim için hareketin, canlı için sağlık ve hastalığın zâtî araz olma durumuyla örneklendirir. Ayrıca o, hareketin insan için ise “zâtî olmayan araz” konumunda olduğunu vurgular. Çünkü hareket cisme cisim olmasından dolayı iliştiğinden hareket cisim için; sağlık ve hastalığın da canlıya ne ondan daha genel ne de daha özel bir manadan dolayı değil de canlının canlı olmasından dolayı iliştiğinden sağlık ve hastalık da canlı için zâtî arazdır.

Gazâlî’ye göre bir şey hakkında “o nedir” sorusu, o şeyin mahiyetini sormak demektir. Mahiyet ise sadece hakkında sorulan şeyin mukavvim (kurucu) olan zâtîlerinin toplamıyla ortaya çıkar. Bu da mahiyetinin bilgisi istenen şeyin tanımı ile mümkün olur. Dolayısıyla şarap gösterilerek “o nedir” diye sorulduğunda, “o içecektir” şeklinde verilecek cevap uygun bir cevap değildir. Uygun bir cevap olması için “sarhoş edendir” ifadesinin de eklenmesi gerekmektedir. Ona göre “o nedir” sorusunun cevabında söylenen şey üç kısıma ayrılır. Birincisi “o nedir” sorusuna muhatap olan şeyin kendine özgü olan mutlak özelliğinin kullanılmasıyla verilen cevaptır. Bu da tanım olmaktadır. İkincisi mutlak müştereklik kullanılarak verilen cevaptır. İnsan, boğa ve atın bulunduğu bir topluluğa sorulan “o nedir” sorusuna cevaben onlar “canlıdır” denilmesi gibi. Üçüncüsü ise hem özellik hem de ortaklık için birlikte söylenmesi gereken şeyler için verilen cevaptır. Zeyd, Amr ve Halid’den oluşan bir topluluk hakkında “onlar nedir” sorusunun cevabında onlar “insandır” denmesi bunun örneğidir.¹⁵⁵ Gazâlî, mukavvim olan zâtînin üç’e ayrıldığını ifade ederek bunların cins, tür ve fasıl olarak bölümlendiğini; arazînin ise ikiye ayrılıp hâssa ve genel araz (ilinti) şeklinde sınıflandırıldığını ortaya koyar ve tümellerin bu sınıflandırmayla toplamda beş kısım olmasından hareketle mantıkçıların bunlara “Beş Tümel” adını verdiğini belirtir.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Gazâlî, s. 94.

¹⁵⁵ Gazâlî, ss. 102-104.

¹⁵⁶ Gazâlî, s. 96.

1.1.2.6. Beş Tümel (Müfred)

Beş tümelin yanı sıra “Beş Ses”, “Beş Lafız”, “Beş Müfred” vb. isimlerle de bilinen tümeller konusu, mantık ilminin kurucusu Aristoteles tarafından dağınık bir şekilde işlense de Aristoteles’in mantık ve metafiziğe ait eserlerinden hareketle bu konuyu *İsagoci (Eisâgoges)* isimli eserinde en derli toplu şekilde işleyen Porphyrios’dur.¹⁵⁷ Porphyrios’un Aristoteles’in kategorilerine giriş olarak ve onları izah maksadıyla yazılan bu risale, muhtemelen ilk kez Süryani piskopos İbas (ölüm 457) tarafından Aristoteles’in eserlerinden önce Süryaniceye tercüme edilmiştir. Probus, Sergius, Paulus Persa, Athanasios, Jesudennah, Barhebraeus gibi başka Süryani âlimleri tarafından da tercüme veya şerh edilen risale mantığın Müslümanlara aktarılışının ilk zamanlarında yine Süryani âlimlerce Aristoteles’in mantık eserleri ile birlikte Arapçaya tercüme edilmiştir.¹⁵⁸ Miladi 8. Asırda ilk tercümelerin başlamasıyla Aristoteles’in mantık eserleriyle birlikte *İsagoci* isimli eser de Müslüman âlimlerin istifadesine sunulmuştur.¹⁵⁹ Kindî tarafından da bilinen risale, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da incelenmiş; risalenin içeriğini oluşturan “Beş Tümel”, mantığın tasavvurat (kavramlar mantığı) bölümünün mukaddemi, tanımın prensipleri olarak incelenmiştir.¹⁶⁰

Tümel lafzın ya zâtî veya arazî olabileceği hususunu açıklamıştık. Zâtî olan tümel lafızları cins, tür ve fasıl meydana getirmektedir. Arazî (ilintisel) olan tümel lafızlar da hâssa ve genel arazdan oluşmaktadır. Bu durumda, bir konuya yüklenen ayrıca tek bir ferde has olmayıp genel bir karakter arz eden tümeller üçü özsel ve ikisi ilintisel olmak üzere beş şekilde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu tümeller genellik ve özellik açısından birbirinden farklılaşmaktadır. Tümeller arasında bulunan genellik-özellik farklılığı nedeniyle, üstte bulunan ve geniş kapsama sahip olan tümelden, daha aşağıda bulunan yani kapsamına aldığı fert sayısı daha az olan tümele doğru hiyerarşik bir yapıda sıralanmaktadır. Bu özelliğiyle “Beş Tümel” tanım için de oldukça önem arz etmektedir.¹⁶¹

¹⁵⁷ Bingöl, s. 24.

¹⁵⁸ Keklik, ss. 22 ve 33.

¹⁵⁹ Keklik, s. 41.

¹⁶⁰ Bingöl, s. 24.

¹⁶¹ Bingöl, s. 29.

Bazı sorular, Beş Tümelî tespit etmemiz için yardımcı rol üstlenebilir. Bu soruların başında “O nedir” sorusu gelmektedir ve bu soru mahiyeti talep etmektedir. Mahiyet ise ancak kurucu olan (mahiyeti oluşturan zâtiler) yüklemle gerçekleşmektedir. Ne olduğu sorulan şeyin “ne ise o olarak ortaya konabilmesi” ancak hem kendisi hem de başkasını içine alan tümelin ve sadece kendine özgü olanın bir araya gelmesiyle mümkündür. İbn Sînâ “o nedir” cevabında söylenen yüklemle üç sınıfa ayırmıştır. Bunlardan birincisi; mutlak olarak hakkında sorulan şeye ait olan yüklemdir. Bunun örneği düşünen canlının insana delalet etmesidir. İkincisi; mutlak ortak yükleme delalettir. At, öküz ve insan hakkında sorulan “onlar nedir” sorusuna verilen “onlar canlıdır” cevabındaki canlının bu topluluğa yüklem olması gibi. Bu topluluk birbirinden farklı gerçeklikleriyle ayrılmaktadır ve bunlara en uygun gelen ve hepsinin birlikte mahiyetini ortaya koyan zâtî yüklem canlı olmalarıdır.¹⁶² Üçüncüsü; aralarında hususi bir ortaklık bulunan şeylere gelen yüklemdir. Zeyd, Amr ve Halit gibi ortak bir gerçekliği bulunan topluluğun ne oldukları sorulduğunda “onlar insandır” cevabı verilmesi buna örnektir. Çünkü Zeyd tek başına olduğu halde ona “o nedir” diye sorulduğunda en uygun gelen cevap yine “o insandır” olacaktır. Bu durum ikinci sınıf ile üçüncü sınıf arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Fakat “o nedir” sorusuyla Zeyd hakkında sorulabilecek “o kimdir” sorusu karıştırılmamalıdır.¹⁶³

Beş tümelin tertibi ve resimlerini (betimsel tanımları) Gazâlî şu şekilde açıklamıştır: Cins, “o nedir” sorusunun cevabında hakikatleri şeylere yüklem olan tümel olarak resmedilir. Fasıl, “o özünde hangi şeydir” sorusunun cevabında hakkında sorulan şeye yüklem olan tümeldir şeklinde resmedilir. Tür hakkında iki resim olduğunu belirten Gazâlî, bunlardan birincisinin “o nedir” sorusunun cevabında söylenen ve yalnızca sayı bakımından farklılaşan şeylere yüklem olan tümeldir; ikincisinin ise cinsin kendisi ve başkası üzerine zâtî ve öncelikli bir şekilde yüklem olduğu tümeldir şeklinde resmedildiğini ifade etmiştir. Hâssa, zâtî olmamakla birlikte sadece aynı hakikat altında bulunanlara yüklem olan tümel olarak resmedilir. Genel araz (ilinti) ise hem tek bir hakikat altında bulunanlara hem de

¹⁶² İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy ve diğerleri, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, (İşaretler) s. 10.

¹⁶³ İbn Sînâ, **İşaretler**, s. 11.

diğerlerine zâtî olmayan bir şekilde yüklem olan tümel olarak resmedilir.¹⁶⁴ Gazâlî burada beş tümeli tertip ederken faslı türden önce saymıştır. Fakat aynı eserde birkaç sayfa önce beş tümeli açıklarken türü fasıldan önce zikretmiştir.

1.1.2.6.1. Zâtî Tümeller

1.1.2.6.1.1. Cins ve Tür

Cins, “tür bakımından farklı olan pek çok şeye ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenendir.” şeklinde resmedilir. Buradaki “tür bakımından farklı olanlar” ibaresiyle, zâtî (özel) hakikatleri bakımından farklı olan şeyler kastedilmektedir.¹⁶⁵ Bir diğer ifade ile cins, “müşterek vasıflara sahip olan kavramların (lafız, terim) bu özellikleri sebebiyle bağlandıkları terimdir.”¹⁶⁶ Burada ikinci tanıma “tümel” ve “hakikatleri bakımından farklı olanlar” ibarelerinin eklenmesi daha uygun gözükmektedir. Ebherî’nin İsâgûcî’inde cins, “o nedir” sorusunun cevabında hakikatleri bakımından farklı çokluk üzerine söylenen (şeylere delalet eden) zâtî bir sözdür.” şeklinde resmedilmektedir.¹⁶⁷

Tekil kavramlar (lafız) kendileriyle özdeşlik arz etmektedir. Bu akıl ilkelerinden çelişmezlik ilkesinin de bir gereğidir. Tekil kavramların birbirleriyle müşterek oldukları bazı vasıfları vardır. Bu vasıfları bazı kavramlarla ifade ederiz ki bu da “tümel” kavramları meydana getirir. Tümel ile tekil kavram arasındaki kurulan ilişki insanın düşünce imkânını genişletmektedir. Fakat bu konuda en büyük katkıyı tümel kavramlar arasındaki ilişkiler sağlamaktadır.¹⁶⁸ Tikellerle tümeller arasındaki ve tümeller ile tümeller arasındaki bu ilişkinin zâtî vasıflar aracılığı ile kurulması sonucunda ortaya çıkan tümel kavramlar cins, tür ve faslı meydana getirmektedir.

“O nedir” sorusuna cevap olarak kapsamına giren şeyler için söylenen tümel yüklem cins veya tür olabilir.¹⁶⁹ Cins mahiyetleri bakımından farklı olan şeyler için yöneltlen “o nedir” sorusunun cevabında söylenen tümel yüklemidir. Tür, “her şeyin mahiyeti ve suretinin hakikatleri” denirken türde şeyin mahiyet bakımından

¹⁶⁴ Gazâlî, ss. 108-110.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 41-42.

¹⁶⁶ Emiroğlu, s. 70.

¹⁶⁷ Ebherî, s. 60.

¹⁶⁸ Özlem, s. 75.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, İşaretler, s. 13.

farklı olan başka şeylere nispeti dikkate alınmaz.¹⁷⁰ Bu açıklamadan sonra türün cinse göre daha altta yer aldığı, cinsin de türü içine aldığı yani cinsin türlerden oluştuğu anlaşılmış olmaktadır. Cins ile tür birbiri için görelidir. Bu nedenle cinsin tarifinde (resm) tür, aynı şekilde türün tanıtımında da cins kullanılmaktadır. Fakat bu durum bilmeyen için açıklama oluşturmamaktadır. Her tanım veya resm açıklama olduğundan müphemlik olmaması gerekmektedir. Yani bilinmeyenin bilinmeyenle tarif edilmesi, ne tarif ne de açıklamadır.¹⁷¹ Buna karşın görelilerin bilinmesi birliktelikleriyle mümkün olmaktadır. Görelilerin birbirlerine öncelikleri de söz konusu değildir. Dolayısıyla görelilerin bir kısmının bilgisi diğerinin bilgisi olmaksızın bilinemez. İşin özeti, bir şeyle birlikte bilinen, bir şeyin başka bir şeyin kendisiyle bilinmesinden başkadır. Çünkü o durumda, birliktelik olmaksızın başka bir şeyin kendisi ile bilinenin bilgisi, kendisinin bilinmesi için gerekli olan, o şeyden sonra gelir. Dolayısıyla görelilerde olduğu gibi bilgilerinin alınması için birlikte olmalarına gerek yoktur. Aksine öncelik sonralık söz konusudur. Cinsin tarifi yapılırken; “cins, ‘o nedir’ sorusunun cevabında hakikatler, mahiyetler ve zâtî suretler bakımından farklı olan çok şeye söylenendir” denilmesi durumunda türün, cinsin tanıtımında kullanılması engellenmiş olmakla birlikte tarif da gerçekleşmiş olur.¹⁷²

Cins, bir ayrıma göre, uzak ve yakın cins olarak ikiye ayrılır. Bir türün direkt olarak bağlandığı kavram o türün yakın cinsidir (cins-i karib). Eğer tür konumundaki bir kavram ile cins konumundaki cinsin arasına başka cinsler giriyorsa, o cins, uzak cinstir (cins-i baîd).¹⁷³ Bu konuyu örnekle açıklarsak; bitki-ağaç-çam ağacı kavramlarından hareket edersek, ağaç, çam ağacının yakın cinsidir. Bitki ise, çam ağacının uzak cinsidir.

Tür, “o nedir” sorusuna cevaben, hakikat bakımından değil sayı bakımından çeşitli çokluğa söylenen tümel olarak resmedilir.¹⁷⁴ Yaygın olarak kullanılan ve Ebheri’nin İsâgûcî’inde de geçen bu tanım, İbn Sînâ’ya göre türlerin türünün yani ‘son tür’ün açıklamasıdır. Çünkü bu resim, sadece son türü, İbn Sînâ’nın ifadesi ile türlerin türünü içermektedir. Fakat tümel bir kavramın tür olarak isimlendirilmesi

¹⁷⁰ İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, s. 42.

¹⁷¹ İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, s. 44.

¹⁷² İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, ss. 45-46.

¹⁷³ Emiroğlu, s. 70.

¹⁷⁴ Ebherî, s. 60.

için son tür olması şart değildir. Dolayısıyla cins olarak isimlendirilen tümel bir kavram kendisinden bir üstte bulunan tümel bir kavrama göre tür olarak isimlendirilmektedir. İbn Sînâ, mantıkçıların tür hakkında; “tür, cinsin altına sıralandır” ve “kendisine ve başkasına bizzat cinsin söylendiğidir” şeklinde tanımlar yaptıklarını ifade etmiştir. Ayrıca ona göre mantıkçıların tür için kullandıkları özel anlam olan ve bir itibarla da “türlerin türleri” dedikleri anlamı karşılayan bir anlam söz konusudur ki bu anlam, “birbirlerinden zâtî şekillerde farklılaşmayan tikellerin ortak oldukları mahiyete delalet eder” şeklindedir.¹⁷⁵ Filozofumuza göre tür için yapılan bu son tarif diğerlerinden farklıdır. Çünkü önceki tarifler (resm) cins için görelilik iken, son tarif cins görelilik arz etmez. Çünkü son tanım, yani “‘o nedir’ sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenen” şeklindeki tarifte, türden daha genel ve türe söylenen başka bir şeyin bulunması gerekli değildir. Dolayısıyla bu tanıtım cinsi gerekli kılmaz. İbn Sînâ’ya göre mantıkçılar tarafından son tanıtım için ‘türlerin türü’ olarak yapılan isimlendirmede, türlerin türü denmesiyle üstteki tür alttaki türe göre cins konumunda olduğundan, cins tanıma dâhildir. Zira o mutlak tür (son tür) sayesinde üstteki türlere görelidir. Buna karşın bahsi geçen tanıtımda görelilik türlüğe özgü olduğundan ve bu tanıtıma göre tür fertlere bitişik olması bakımından tür adını almıştır.¹⁷⁶

Cinsin tanımını temel alırsak tür için, “cinsin kaplamına giren zâtî terimlerdir” diyebiliriz. Bir başka ifadeyle, “cinsin altında bulunan ve özsel (zâtî) olarak bağlı olduğu cinsle kısmen özdeş olan tümel (genel) kavramdır” denilebilir. Cinsin olduğu gibi, tür de uzak ve yakın tür olarak ikiye ayrılır. Cinsin doğrudan doğruya bağlandığı tür, o cinsin yakın türüdür. Eğer cins araya giren başka türler vasıtasıyla başka bir türe bağlanıyorsa, cinsin bağladığı o tür uzak türdür.¹⁷⁷ Bunu bir örnekle anlaşılır kılmak istersek; bitki-çiçek-gül kavramları arasında zâtî bir ilişki ve görelilik vardır. Bitkiye göre çiçek yakın tür; gül ise uzak türdür.

Bir kavram tek başına ele alındığında, yani bir görelilikten söz edilmediğinde, tür veya cins olarak isimlendirilmezken, birbiri ile özsel olarak bağlı olan iki kavram arasında cins tür ilişkisi vardır. Bu iki kavramdan birisinin, aralarındaki zâtî ilişki açısından diğerini kapsamakta olduğu görülecektir. İşte iki kavramdan kapsayan

¹⁷⁵ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 47.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 48.

¹⁷⁷ Emiroğlu, s. 70.

konumundaki cins kapsanan durumundaki de tür olur. Bunun tam tersinden açıklanması da mümkündür. Ayrıca cins türü kapsadığı için cinste bulunmayan hiçbir zâtî özellik türde de bulunmaz. Cinsin dışında kalan bir özellik türün de dışındadır.¹⁷⁸

Fârâbî'ye göre tekillere yüklenen tümel yüklemeler genellik (umûmî) ve özellik (husûsî) açısından farklılık arz eder. Zeyd'e yüklenen insan ve canlı yüklemeleri gibi. Ona göre genellik özellik açısından farklı olan yüklemeler 'o nedir' sorusuna cevap niteliği taşırlar. Tümellik tekellik açısından farklı olan bu tümeler, aralarındaki bu farklılık nedeniyle en genel olandan en özele, diğer tabirle, en özel olandan en genel olan arasında sıralanırlar. En özel olandan en genele düzgün bir sıralamayla sıralanan bu tümeler hiyerarşik bir yapıdadır. İşte tümeler arasındaki bu sıralama göz önüne alınarak oluşan bu dizilişte yan yana olan iki kavramdan daha genel olan cins, daha özel olan da türdür. Filozofumuz bu sıralama içerisinde kendinden daha geneli olmayan en genel tümeli, en yüksek cins (el-cins'ül-âlî); kendisinden daha özeli olmayan en hususi tümeli ise, en son tür (el-nev'ül-ahir) olarak isimlendirir. Bu iki tümel arasında kalan diğer orta tümeler ise altlarındaki tümele kıyasla cins, üstlerindeki tümele kıyasla da tür olarak sıralanırlar. Fakat en yüksek cins hiçbir zaman tür; en son tür ise hiçbir zaman cins olamaz. Yeri gelmişken, Fârâbî'nin Kindî gibi 'şahıs lafzını' beş tümele eklememesi, onun beş tümeli ele alma açısından Porphyrius'a uygun hareket ettiği şeklinde yorumlar yapılabilmektedir.¹⁷⁹

İbn Sînâ'ya göre tümel zâtî lafız, ya mahiyete söylenen olur veya olmaz. Mahiyete söylenen ise ya tür (hakikat) bakımından farklı olan şeyler arasında ortak bir mahiyete söylenir ya da tür bakımından değil de sayı bakımından farklı olan şeyler arasında ortak bir mahiyete söylenir. Burada birinci kısım cinse, ikinci kısım türe işaret ederken, bu tür fertlere bitişik olan türdür.¹⁸⁰ Ona göre "Beş Tümel" olarak yapılan bölümlemenin, tümelin bölündüğü bütün bölümlemeleri içermesi zorunlu değildir. Çünkü bir tümel bazen tam bir bölümlemeyle kısımlara ayrıldığında, başka kısımlar bu bölümlemenin dışında kalabilmektedir. Bu kısımlar ise ancak başka bir bölümlemeyle ortaya çıkarılabilir. Örneğin canlı, düşünen ve dilsiz kısımlarına ayrıldığında, iki kısımdan ibaret olur ve yürüyen ve uçan dışarıda

¹⁷⁸ Emiroğlu, s. 71.

¹⁷⁹ Bolay, s. 26.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 49.

kalır ki bunlar başka bir bölümlemeye ihtiyaç duyar. Filozofumuza göre beş kısım (Beş Tümel) ortaya çıktıktan sonra bunlar arasındaki ilişkiden başka bir durum ortaya çıkar ki o da “o nedir” sorusuna söylenenlerden daha özel olanın daha genel olana nispetinde, daha özel olanın tür olmasıdır. Eğer taksimi, görelî anlamındaki türü ortaya koyacak şekilde yaparsak, şöyle olur -ki bu daha genel özelliكتedir-: Zâtî lafız ya “o nedir” sorusunda söylenendir ya da söylenmeyendir. ‘O nedir’in cevabında söylenen ise bazen genellik ve özellik açısından farklılaşır ve bazıları daha genel olurken, bazıları daha özel olur. Bu durumda “o nedir”in cevabında söylenen iki şeyden daha genel olanı daha özel olanın cinsi olurken, daha özel olan da daha genel olanın türüdür. Tür bulunduktan sonra tür için iki durum söz konusu olur ki bunlar; tür ya başka bir türün cinsi olma özelliğine sahiptir ya da böyle bir özelliğı yoktur.¹⁸¹ İbn Sînâ, beş tümel için yapılan meşhur taksimi şu şekilde açıklamaktadır:

Bütün tekil lafızlar ya bir tek şeye ya da çok şeye delalet eder. Tek şeye delalet eden şahsi lafızdır. Çok şeye delalet eden ise ya tür bakımından farklı çok şeye ya da sayı bakımından farklı çok şeye delalet eder. Tür bakımından çok şeye delalet ya zâtîdir ya da arazidir. Zâtî ise ya ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenir ya da ‘o hangi şeydir’ sorusunun cevabında söylenir. Onlar, ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenip tür bakımından farklı çok şeye delalet edeni cins yaparlar; ‘o hangi şeydir’ sorusunun cevabında söylenen tür bakımından farklı çok şeye delalet edeni de fasıl yaparlar. Arazî ise genel arazidir. Sonra şöyle derler: Sayıca farklı çok şeye delalet eden, ya ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenir ki bu türdür; ya da ‘o hangi şeydir’ sorusunun cevabında söylenir ki bu da hassadır.¹⁸²

İbn Sînâ bu meşhur beş tümel taksimini yaptıktan sonra bir takım eleştirilerde bulunur. Ona göre bu taksim hem görelî anlamıyla türü hem de fasıl olması bakımından faslı dışarıda bırakmaktadır. Çünkü bu taksimde yalnızca çok sayıda türe yüklenen fasıl ele alınmaktadır. Fakat bu, fasıl olması bakımında faslın özünü ortaya koymamaktadır. Çünkü bütün fasıllar bu şekilde değildir. Ayrıca hâssa ile sadece türe ait olan fasıl birbirinden ayrılmıştır ve ona nispetle orta sırada olan türün hâssası konumunda olan hâssa, yapılan taksimin dışına itilmiştir. Dolayısıyla sadece görelî olmayan son tür dikkate alınarak taksim yapıldığından yalnız son türün hâssası dikkate alınmıştır.¹⁸³

¹⁸¹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 50.

¹⁸² İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 51.

¹⁸³ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 51.

İbn Sînâ türü tanımlamak için yapılan resimleri ayrıntılı bir şekilde inceler ve bunların uygunluk derecelerini ele alır. Bu resimleri tek tek ele alan İbn Sînâ, bunlardaki kusurları ortaya koymaktadır.¹⁸⁴ Konuyu “türlerin resimlerinin eleştirisi” başlığı altında ayrıca inceleyen filozofumuz öncelikle “o nedir sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenendir.” resmini ele alıp bu resmin cinse göreliliği olmamakla birlikte son türe has, sağlam bir tanıtım olduğunu ifade eder.¹⁸⁵ Tür için yapılan “o, cinsin altına dizilendir” ve “cinsin ‘o nedir’ yoluyla söylendiği şeydir.” şeklindeki resimlerin cinse göreliliği bir resim olduklarını hatırlatan İbn Sînâ, bunların türün resmini ortaya koymada eksik olduğunu, kastedilmek istenen manaların belirginleşmesi için bu resimlere eklemelerin gerekebileceğini ifade etmiştir.¹⁸⁶ Bir diğer tür resminin de “tür, ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen iki tümelden daha özel olanıdır.” şeklinde olduğuna işaret eden İbn Sînâ, bu resmin güzel bir resim olduğunu belirtirken türün bu resminde güzelliğin tamamlanması için “tür, iki tümelden daha özeli olup, ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenendir.” şeklinde bir düzeltmenin gerekeceğini öne sürmektedir.¹⁸⁷

İbn Sînâ’ya göre cinslerin bir kısmı sadece cinstir, onların üstlerinde onlardan daha genel cins olmadığı için türe dönüşmeleri mümkün olmaz. Bir kısım cinsler ise kendilerinin üzerinde daha genel cins olduğu için, bir başka açıdan türe dönüşebilmektedir. Ona göre cins de olduğu gibi türde de durum bunun gibidir. Yani bir kısım türler sadece türdür ve altlarında kendilerinden daha özel bir tür olmadığından onların cins olması mümkün değildir. Türlerin bir kısmı ise altlarında daha özel tür olduğu için cinse dönüşmesi mümkündür. Ona göre bu durumda cins ve tür üç mertebeye ayrılmaktadır. Birincisi hiçbir şekilde türe dönüşmeyen yüksek cinstir. İkincisi orta cinstir ki bu altında cinsler (farklı açıdan düşünülürse türler) olduğundan ve hem tür hem de cinstir. Üçüncüsü ise aşağı cinstir ki bu, altında hiçbir şekilde cins bulunmadığı için hem tür hem de cinstir. Türdeki üç mertebe de buna benzerdir. Birincisi aşağı tür olup, bunun altında kesinlikle tür olmaz ve o, asla cins olamaz. İkincisi yüksek türdür ki o, yüksek cinsin altında bulunur. Üçüncüsü ise hem cins hem de tür olabildiğinden ve kendisi için cins konumunda bulunan tümel aynı

¹⁸⁴ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 52-57.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 52-53.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 53-54.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 54-55.

zamanda türe dönüşebildiğinden orta türdür.¹⁸⁸ İbn Sînâ'nın cins ve türdeki bu ayırımından aşağı cinsin, aşağı türün hemen üzerinde olan cins olduğu, yüksek türün de yüksek cinsin hemen altındaki tür olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın yüksek cinsi, cinslerin cinsi ve aşağı türü de türlerin türü olarak da isimlendirdiği unutulmamalıdır. Filozofumuz bu mertebeleri açıklamak için doğru bulmamasına rağmen¹⁸⁹ konun anlaşılmasına zarar vermediğini göz önüne alarak meşhur olarak nitelendirdiği şu örnekleme yapılmaktadır: Cevher cins olmakla birlikte onun üzerinde cins yoktur. Cevherin altında cisim, onun altında nefis sahibi cisim, onun altında canlı, onun altında düşünen canlı, onun altında insan, onun altında Zeyd, Amr vb. vardır. Bu sıralamada Zeyd ve Amr ferttir. Cevher üzerinde başka cins olmadığı için yüksek cins (cinslerin cinsi) olurken, insan da altında hiçbir tür olmadığı için aşağı türdür (türlerin türü). Bu ikisi arasındakiler ise orta cinsler, aşağı cins, orta türler ve yüksek türdür. Yani düşünen canlı aşağı cins, cevher yüksek cins ve arasındakiler orta cins, cisim yüksek tür, insan aşağı tür ve arasında kalanlar orta türdür.¹⁹⁰

Son olarak konu üzerine Aristoteles'in görüşlerine değinecek olursak, o, fertleri birinci özler olarak kabul ederken tür ve cinsi ikinci özler olarak kabul etmiştir. Ona göre birinci özler olan fertler yüklem olamazlarken ikinci özler olan cins ve tür yüklem olabilmektedir. İlk tür sadece fertlere yüklem olabilirken cins hem tür için hem de fert için yüklem olabilmektedir. Örneğin canlı terimi insana yüklem olduğu için fert olarak insana yüklem olmaktadır. Eğer fert olarak insana yüklenemezse, insana da yüklenemez. Başka deyişle eğer fert olarak insanlardan hiç birine ait olmasaydı, genel anlamda insana da ait olmayacaktı.¹⁹¹ Ona göre tür cinsten daha öz olduğu için ilk özler hakkında bilgi sahibi olunmak istendiğinde, onları açıklarken cinsi değil de türü kullanmak daha yerinde ve açıklayıcı olacaktır. Dolayısıyla fert olarak insanı açıklamak için onun canlı olduğunu söylemek yerine, insan olduğunu söylemek daha makbul bir açıklamadır.¹⁹² Bunda olduğu gibi ilk özler bütün özlerin dayanağını teşkil ettiği ve ikinci özlerin bunlar hakkında tasdik

¹⁸⁸ İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, s. 55.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, s. 57.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, Mantiğa Giriş, ss. 55-56.

¹⁹¹ Aristoteles, **Organon I / Kategoriyalar**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1947, ss. 7-8.

¹⁹² Aristoteles, s. 8.

olması veya ikinci özlerin ilk özler içinde bulunması yönlerinden, ilk özlere en yetkin özler denilmiştir. İlk özlerin diğerlerine göre aldığı durum cins göre türün durumu gibidir. Çünkü cinsler türler hakkında tasdik edilirken türler cins hakkında tasdik edilemezler.¹⁹³ Tür, fert hakkında cins ise hem fert hem de tür hakkında tasdik edilmiştir. Bu tasdikte yüklem olarak gelenlerin tanımlarının da tasdiki söz konusudur.¹⁹⁴ Bu yüzden cinslerin tanımlaması türlere, türlerin ve cinslerin tanımlaması da ilk özlere uyar. Çünkü yüklem için söylenen her şey konu içinde söylenecektir.¹⁹⁵ Aristoteles'e göre her öz belli bir varlık anlatıyor gibi olsa da, bu, ilk özler için doğru olurken, ikinci özler için gerçek dışıdır. Dolayısıyla insan ve canlının belli bir varlık anlatıyor olduğuna inanılabilir. Fakat bunlar birden çok nitelik anlatmaktadır. Çünkü ilk özde olduğu gibi konu bir tek değildir ve çokluğu ifade etmektedir. Yani ikinci özlerden olan insan ve canlı çokluğa yüklenmişlerdir.¹⁹⁶

Aralarındaki sıkı bağ nedeniyle cins ve türü aynı başlık altında işledik. Bu iki zâtî tümelin hem tanımlarının birbiriyle yapılıyor olması hem de bir birine göre şekil alması biraz da bu birlikteliğe bizi zorunlu kıldı diyebiliriz. Cins ve tür, aynı zamanda son tür ve en yüksek cins hariç birbirlerinin yerini alabilmektedir. Mantıkçılar daha önce de geçtiği üzere beş tümeli zâtî ve arazî ayrımına tabi tutarlar. Zâtî olan tümeller arasında cins ve türden sonra fasıl gelmektedir. Fasıl zâtî olan tümeller için ayırım olma özelliği taşır. Tanımın tam olması için vazgeçilmez olan fasıl, aynı cins altına giren tümellerin birbirinden ayırımını sağlar. Bu ön bilgiden sonra fasıl biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alabiliriz.

1.1.2.6.1.2. Fasıl (Ayrım)

Tümel zâtîlerden cins ve türün “o nedir” sorusu vasıta edilerek ortaya konduğunu daha önce ifade etmiştik. Fasıl (ayrım) ise “o nedir” sorusunun cevabında açıklık kazanmayıp, “o kendi özünde (zatında) hangi şeydir” sorusunun cevabında ortaya konmaktadır. Bu açıklamadan da anlaşıldığı üzere fasıl şu şekilde resmedile gelmiştir: Bir şey hakkında “o kendi özünde (zatında) hangi şeydir” sorusuna cevap

¹⁹³ Aristoteles, s. 9.

¹⁹⁴ Aristoteles, s. 11.

¹⁹⁵ Aristoteles, s. 12.

¹⁹⁶ Aristoteles, s. 12-13.

olarak söylenen tümeldir.¹⁹⁷ Bir şey için “o özünde hangi şeydir” sorusu o şeyi diğerlerinden ayıran en öz tümeli ortaya koymaktadır. Bu şekilde hakkında bu soru sorulan şey için verilen cevap, o şeyi kendisiyle birlikte aynı cinsle bağlanan diğer şeylerden ayırır. Bu soru insana yöneltildiğinde düşünen teriminin insana nispeti, “düşünen”i fasıl yapmaktadır.¹⁹⁸

İbn Sînâ’ya göre fasıl herhangi birçokluğu (tümel) varlıkta veya cinsten kendisine ortak olandan zâtî olarak ayırandır. Bu yüzden ayırım “o hangi şeydir” sorusunun cevabında yüklem olmaya uygundur. Çünkü ona göre “o hangi şeydir” sorusu her hangi bir şeyin kendisi olması noktasında veya bunun dışındaki anlamda ortaklığı kesin olarak ayırt etmek için sorulur. Zaten ayırım denilen şey de bu olmaktadır.¹⁹⁹ Ayırım olan yüklem bazen son türün ayırımı olur ki, buna insan için ‘düşünen olmak’ örnektir, bazen de orta türün (son tür ile en yüksek cins arasında kalan türler) ayırımı olur. Bu aynı zamanda cinsin ayırımı olmuş olur. Bunun örneği de duyumsayan olmaktır. Çünkü duyumsayan olmak canlı için ayırım olmakla birlikte insandan daha genel bir zâtî yüklemidir. Fakat buna karşın duyumsayan, insan için cins değil, cinsin ayırımı konumundadır. Bu durumda daha genel olan her zâtî yüklem daha özel olana göre cins olmadığı gibi, “o nedir” sorusunun cevabında söylenen yüklem de olmaz. Ayırım, ayırımı olduğu türün kurucu yüklemi olmakla birlikte o türün cinsine nispetle de bölendir.²⁰⁰

İbn Sînâ’ya göre mantıkçılar ister tikel ister tümel olsun bir şeyi başka şeyden ayırdığı her anlama fasıl adını vermişlerdir. Daha sonra ise bu anlamı, bir şeyin zatında ayrışmasını sağlayan başka bir manaya taşımışlardır. Bu şekilde mantıkçılar faslı öncelik sonralık bakımından üç şey için söylenen konumuna taşımışlardır. Ona göre bunun sonucunda fasıl, genel, özel ve özeli şeklinde incelenmiştir.²⁰¹ İbn Sînâ faslın bu üç kısmını ayrı ayrı ele alarak açıklamıştır. Birinci kısmı oluşturan genel fasıl, bir şeyin başka şeyden ayrılabilirdiği, aynı şekilde başka şeyin de bu şeyden ayrılabilirdiği ve bir şeyin iki vakit açısından kendisinden ayrılabilirdiği fasıl çeşididir. Bunun örneği kalkmak ve oturmak gibi ayırık olan arazlardır (mufarık araz). Yani Zeyd oturan olmasıyla ve Amr’ın da oturmamasıyla, Zeyd,

¹⁹⁷ Ebherî, s. 62.

¹⁹⁸ Ebherî, s. 63.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, İşaretler, s. 14.

²⁰⁰ İbn Sînâ, İşaretler, s. 14.

²⁰¹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 65.

Amr'dan ayrılmaktadır. Sonra başka bir zamanda Amr oturan olmasıyla ve Zeyd oturmaması ile Amr, Zeyd'den ayrılabilir. Bu ayrılma bilkuvve Zeyd ile Amr'da ortaktır. Ayrıca Zeyd ve Amr birinde oturan ve diğerinde oturmaması ile kendi kendilerinden de ayrılmış olmaktadır.²⁰² Dolayısıyla genel fasıl üç şekilde ayırım yapmış olur ki birincisi bir şeyi başkasından, ikincisi başkasını o şeyden, üçüncüsü ise aralarında ayırım yapılan her iki şeyi kendi kendilerinden ayırandır.

İbn Sînâ'ya göre ikinci kısımdaki özel fasıl, ayrılmayan arazlarla yapılan fasıldır. Hatırlanacağı üzere ayrılmayan arazlar mahiyetin gereği olan arazlardır. Bu arazlar bir şeyin zatından hiç ayrılmadığı için bunlarla yapılan ayırım da o şeye özgü ayırım olur. Buna örnek olarak, insanın derisinin açık olmasıyla, attan ayrılması verilebilir. Çünkü bu ayırım ata kıyasla insanın derisinin açık olması açısından yapıldığı için insana özgüdür. Zira bir başka seferde at derisi açık olan olarak ayrılmaz. Eğer bir başka seferde at da aynı şekilde ayrılabilseydi o zaman bu sıfatla, insanın attan ayrışması mümkün olmaz ve aralarında bu açıdan ortaklık olması gerekirdi. Dolayısıyla bu açıdan (sıfat) yapılan ayırım iki şeyden yalnızca birini ayırır. Yani aynı sıfat bir başka seferde diğeri için ayırım özelliği taşımaz. Özel fasıl olarak isimlendirilen fasıllar bazen az önceki örnekte olduğu gibi sürekli ayırım sağlar ki bu hâssa ile yapılan ayırımdır, bazen de ayırdığı şeye özgü olmakla birlikte sürekli ayırım sağlamaz. Siyah olmasıyla zenci olan, başka bir insandan ayrılabilirken, siyahlık zenciye özgü olmaya devam ederken, ayrıldığı başka insanın da siyahlaşması mümkündür. Bu durumda zenci, siyah olmasıyla önceden ayrılmış olduğu başka insandan ayrışmaya devam etmeyecektir.²⁰³

İbn Sînâ'ya göre mantıkçıların fasıl için yaptıkları bölümlemenin üçüncü kısmını “özelin özeli fasıl” oluşturmaktadır. Bu fasıl çeşidi ise türü var kılan ve ayıran fasıldır. “Özelin özeli” olarak isimlendirilen bu fasıl cinsin tabiatına ilişerek onu tür olarak açığa çıkarır. Bu ayırım gerçekleştikten sonra cinsin gereği olan şeyler, onun da gereği olur ve cinse ilişkin şeyler ona da ilişir. Dolayısıyla bu fasıl, varlıkta tür olarak var kıldığı cinsin tabiatının zâtî özelliği olmakla birlikte cinsin doğasını ayırır, belirgin hale getirip tam olarak açığa çıkarır. Bunun örneği de insan için düşünen olmaktır. Bu fasıl şu şekilde işlev görür: Önce cinsin doğasıyla karışarak

²⁰² İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 65.

²⁰³ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 66.

onu meydana getirir ve ayırt eder. Bu oluşum ve belirginleşme gerçekleşikten sonra, türün özellikleri ve gerekleri cinsin doğasına eklenir. Dolayısıyla türe ait özelliklerin cinse eklenmesi ancak bu fasıl, cinsin doğasına bitişerek cinsi özelleştirmesinden (belirgileştirmesi) sonra gerçekleşir. İnsan için düşünen nefis sahibi olmasını ele alırsak, düşünen nefis gücü (ayrımı) maddeye bitiştiğinde, canlı düşünen hale gelir ve bilgi sahibi olma, denizcilik, çiftçilik ve kâtiplik gibi sanatları; şaşırıp gülmeyi, ağlamayı, utanmayı ve bunlardan başka bütün insani özellikleri kabule istidatlı hale gelir. Bu özelliklerin hiçbirisi, zihinde önce canlılığa bitişmiş ve canlı, düşünen olmaya istidatlı hale gelmiş değildir. Aksine insan tümel istidat ve tümel insani güçle düşünen adını almıştır ve bu sıfatlar onun uzantıları ve ilişkinleri olarak meydana gelmiştir. Buradan insan için düşünen olması, türün (insan türünün) doğasını var kılan zâtî fasıl olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁰⁴

İbn Sînâ fasıl için yapılan bu üç kısımlamayı temel alarak, fasılların (ayrımı gerçekleştiren vasıflar) bir kısmı şeyden ayrılırken bir kısmı ise şeyden ayrılmaz ve şeyden ayrılmayanların bir kısmı zâtîyken bir kısmı da arazidir özetlemesinin yapılabileceğini ifade eder.²⁰⁵ Ayrıca ona göre kimi fasıllar, başkalığı (gayriyyet) ortaya koyar, kimisi ise diğerliği (âheriyyet) ortaya çıkarır. Burada “diğer” cevheri başka olandır. “Başka” ise “diğer”den daha geneldir. Eğer “diğer”le cevheri farklı olan kastedilirse, farklı olan her şey ‘başka’dır; fakat farklı olan her şey “diğer” değildir. Dolayısıyla bazı fasıllar sadece ‘başkalığı’ ortaya çıkarır ki bu ister oturmak, kalkmak gibi kendisinde bulunduğu şeyden ayrılıp, süreklilik arz etmesin, isterse de gülen ve tırnakları enli olan gibi, ait olduğu şeyden ayrılmasın fark etmez. Yalnızca “başkalığı” meydana getiren fasıllar, fasıl için yapılan üç bölümlenmenin ikisini (genel ve özel fasıl) kapsamaktadır. ‘Diğerliği’ ortaya koyan fasıl ise özelin özeli olarak isimlendirilen fasıl içindir. O halde özelin özeli fasıl için -mantıkçıların “diğer” lafzının kullanımındaki terminolojisine göre- “diğerliği” gerektiren farklılığın zâtî illetidir denilebilir. Beş tûmelin birisi olan ve bu açıdan, fasıl deyince akla gelen fasıl da budur.²⁰⁶ İbn Sînâ’ya göre her şeyin zatı tek olduğundan artmaya ve eksilmeye elverişli değildir. Özelin özeli fasıl zatı var kılıcı olduğu için o da artma

²⁰⁴ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 67.

²⁰⁵ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 67-68.

²⁰⁶ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 68.

ve eksilmeyi kabul etmez. Ona göre diğer fasıllar zattan sonra olduklarından, artma ve eksilmeyi kabul etmelerine engel yoktur.²⁰⁷

İbn Sînâ'ya göre faslın (özelin özeli olarak isimlendirilen ve beş tümelden biri olan) hakiki resmi şu şekildedir: “O kendi zatında, cinsinden ‘hangi şeydir’ sorusunun cevabında türe söylenen tekil tümeldir.” Ayrıca ona göre faslın şu şekilde söylenmesinde uzlaşa sağlanmıştı: “o, hangi şeydir sorusunun cevabında türe söylenendir.” İbn Sînâ bu resimleri ifade ettikten sonra fasıl için meşhur resimleri; “fasıl tür ile cinsi ayıran şeydir.” Fasıl, kendisi sayesinde türün cinsten fazla olduğu şeydir.” “Cins bakımından farklılaşmayan şeylerin farklılaşmasını sağlayan şeydir.” Fasıl, ‘hangi şeydir’ sorusunun cevabında tür bakımından farklı çok şeye söylenendir.” şeklinde sıralar.²⁰⁸ İbn Sînâ bu resimleri ortaya koyduktan sonra ayrıntılı bir şekilde irdeleyerek eksiklerini araştırır ve uygun ve doğru olanlarını tespit etmeye çalışır.

İbn Sînâ her faslın yakın türlerden sadece birini var kıldığını ifade etmektedir. Ona göre faslın iki nispeti vardır. Faslın bu iki nispetinden birincisi böldükleri şeye, ikincisi bölündükleri şeye nispetidir. Böldükleri şey cinsken, bölündükleri şey türdür. Dolayısıyla faslın bölme yönünden cinse; bölünme yönünden de türe nispeti vardır. Daha açıkçası fasıl cinsi bölerken türü var kılar. Örneğin düşünen fasıl olarak gelir ve canlıyı insana böler ve insanı var kılar. Bu açıdan bakıldığında fasıl bölen ve var kılan olmak üzere iki yönden incelenebilir. Bu durumda, var kılan fasıl, cinsi bölüp, cinsin altında türü meydana getirdiği için, cinsi tür olarak var kılmaktadır. Bölen fasıllar ise cinsi bölmekle birlikte altında tür var kılmayan fasıllardır. Cinsi var kılan cinsten daha özel olamazken cinsi bölen cinsten daha özel olmaktadır.²⁰⁹ Durum bu şekilde olunca cins, yüksek cins ise onun sadece bölen fasılları olurken, cins, yüksek cinsin altındaysa onu hem bölen hem de var kılan fasılları olacaktır. Son türün ise var kılan fasılları vardır fakat bölen fasılları yoktur. İbn Sînâ'ya göre böyle istisnai durumlar hariç, hakiki fasıllar böldüklerinde aynı zamanda var kılandırırlar.²¹⁰

Fârâbî cins ve türü birbirlerine göreli olduklarından ikisini birbiriyle bağlantılı olarak açıkladığı gibi, faslı da bu iki tümele göre ele almaktadır.²¹¹ Ona

²⁰⁷ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 73.

²⁰⁸ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 68.

²⁰⁹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 70.

²¹⁰ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 71-72.

²¹¹ Bolay, s. 30.

göre fasıl, aynı cinstе müşterek olan türü diğеr türlerden, cevherini ortaya koyarak ayıran müfret (tekil) tümel bir yüklemdir.²¹² Dolayısıyla fasıl, türü cevheriyle yakın cinsinde ortak olduğu türlerden ayıran külli bir yüklem olmaktadır.²¹³ Fârâbî'ye göre şahıslara ne oldukları hakkında yüklenen ilk küllilere (tümel) yüklem olma hususunda ortak olan diğеr tümeller de vardır. Diğеr tümeller ilk tümellerin zatlarında ne olduklarını ortaya koyabilirler ve ilk tümellere mutlak olarak yüklemendirler. Filozofumuz mutlak olarak yüklem olan bu tümellerin, ilk tümellerin zâtî fasılları olduklarını öne sürer. Ona göre şahsa tür olarak yüklem olan tümele, şahsa yüklem olmada bir başka tümel ortak olur. Şahsa yüklem olma hususunda türe ortak olan tümel, bu tür için de mutlak yüklem olmaktadır. Bu tümel, türün yapıcı (mahiyetin kurucu zâtîsi) zâtî faslıdır. Eğer yüklem cins ise ona yüklem olmada ortak başka bir tümel olur ki bu da cinsin zâtî faslı olur. Bu orta cinsten yüksek cins kadar devam eder.²¹⁴ Fârâbî'nin anlayışına göre fasıl türün yapıcı zâtîsi olmakla birlikte cinsin de bölücü zâtîsidir. Dolayısıyla ona göre fasıl bir cinsin yapıcı zâtîsi ise o, cinsin cinsi için de bölücü zâtîdir. Ona göre fasıl ve cins, türün zatı ve cevheridir. Cins aynı zamanda altına giren diğеr türlerin de müşterek zatı ve cevheridir. Fasıl da ise durum biraz farklıdır. Çünkü fasıl hem tek bir türün zatı ve cevheri olabilirken, başka türlerin de ortak zatı ve cevheri olur ve onu diğеr türlerden ayırır. Fârâbî'ye göre cins, türlerin hususiyetlerini içermeyecek şekilde, cinsin altındaki türler için “bunlar nedir” sorusuna cevap olarak söylenirken, fasıl ise ait olduğu türlerin onlara has cevheri olduğu için, türlerin hususiyetleri göz önüne alınarak ‘bu nedir’ sorusunun cevabında söylenen olmaktadır.²¹⁵

Fârâbî'nin burada, ‘o nedir’ sorusunun cevabının fasıl için de kullanması dikkat çekicidir. O, her ne kadar faslın “o nedir”ın cevabında söylenen olabilmesi için bir takım kayıtlar getirmiş olsa da diğеr filozoflarda rast geldiğimiz “fasıl “o nedir” sorusunun cevabında söylenen değildir”²¹⁶ şeklindeki kesin ifadeleri bu durumu daha da dikkat çekici kılmaktadır.²¹⁷ İbn Sînâ'da bu konu hakkında rastladığımız bir bilgi konuya açıklık getirmesi açısından önemli gözükmektedir.

²¹² Bolay, s. 28.

²¹³ Bolay, s. 29.

²¹⁴ Bolay, s. 28.

²¹⁵ Bolay, s. 29.

²¹⁶ Gazâlî, s. 100.

²¹⁷ Bolay'dan

Çünkü İbn Sînâ ‘o nedir’in cevabında söylenen ile “o nedir” yoluyla söylenenin ayrı olduğunu ve karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre faslın “o nedir” ile ilişkisi “o nedir” yoluyla söylenebilen olması yönüyledir. Çünkü mahiyet ile mahiyete dâhil ifadeleri birbirinden farklıdır. “O nedir” yoluyla söylenen tek başına mahiyete delalet etmezken mahiyete giren ve o yolda olan her şey olmaktadır. “o nedir”in cevabında söylenen ise tek başına bu soruya cevap olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre fasıl, “o nedir” yoluyla söylenen olup mahiyete dâhildir. Çünkü tek başına “o nedir” sorusunun cevabında söylenen olmayıp, “o nedir” sorusuna cevap olan şeyin bir parçasını teşkil etmektedir.²¹⁸ Fârâbî ayrıca türe, önce “o nedir” sonra “o hangi şeydir” sorusu sorulabileceğini ve ilk sorunun cevabı cinsi ikinci sorunun cevabı da faslı vereceğini ifade etmiştir.²¹⁹

1.1.2.6.2. Zâtî Olmayan Tümler

Tümlerin zâtî olan ve zâtî olmayan şeklinde iki kısımda incelendiğini “Beş Tümel” açısından da bu ayrımın kullanılarak cins, tür ve faslın zâtî tümel; hâssa ve genel arazın (ilinti) zâtî olmayan tümel olduğunu daha önce ifade etmiştik. Zâtî olan, zatın olmazsa olmazı olduğundan hatta kurucu (mukavvim) zâtîler zattan önce geldiğinden ve genel adet üzerine zâtî tümleri öncelemiş olduk. Şimdi zâtî olmayan tümler üzerinde duracağız.

Zâtî olmayan tümler iki kısımda incelenmektedir. Birincisi “lazım” olup zattan ayrılmayan arazlardır ki bunlar beş tümel açısından “hâssa” olarak isimlendirilmektedir. Bu arazlar aynı zamanda “zâtî araz” ve “gerekli araz” (araz-ı lazım) olarak da isimlendirilmektedir.²²⁰ İkincisi ise genel araz olup zattan ayrılabilen ve zatın kendisi dışındakilerde de ortak olarak bulunabilen arazdır. Beş tümele göre “genel araz”, “ilinti” ve “ayrılabilir” (araz-ı mufarık) olarak isimlendirilirken başka bir bölümlenmeyle de “zâtî olmayan” araz olarak ifade edilebilmektedir.²²¹ Beş tümel konusunu incelemekte olduğumuz için bu bölümlenme

²¹⁸ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 85.

²¹⁹ Bolay, s. 30.

²²⁰ Gazâlî, s. 94.

²²¹ Gazâlî, s. 94.

şeklinde ele alındığı şekliyle zâtî olmayan arazları “hâssa” ve “genel araz” (ilinti) terimleriyle ele alacağız.

1.1.2.6.2.1. Hâssa

Hâssa, sadece tek bir hakikat altında bulunan şey için araz olarak kullanılan tümel olarak resmedilmektedir. İnsanın gülen olması gibi. Çünkü insanın güç ve fiil halinde ‘gülen’dir ve bu vasıf, sadece tek bir gerçekliğe yani insana özgüdür.²²² Hâssa, bir diğer betimlemeyle, kurucu (zâtî) yüklem olmamakla birlikte tek bir gerçekliğin altında bulunana yüklenen tümel olarak da resmedilmektedir.²²³ Hâssa, yüklendiği şeyden başkasına yüklenemeyip, tek bir tümele sürekli gereken olmakla birlikte o şeyin zatının kurucusu olmayan tümeldir. Bu şekilde olan tümel ister son tür için olsun ister olmasın veya yüklem olduğu tümele ait tüm bireyleri kapsasın ya da kapsamasın bu durum onun hâssa olmasını değiştirmez. Hâssa, bazen bir tümel için araz konumunda iken nispet ettiği tümelden daha özel (tikel) bir tümel için genel araz konumunda olabilir. Bu açıdan bakıldığında yürümek ve yemek canlıya nispetle hâssa iken insana nispetle genel arazdır.²²⁴

Aristoteles’e göre hâssa, sadece nispeti bulunduğu şeye ait olup hâssası olduğu şeyin onunla karşılanabildiği ve o şeyin mahiyetini ifade edebilen bir tümeldir. Sanat kabiliyeti olanın insana nispeti gibi. Her ne kadar mahiyete bir nispeti olsa da hâssa zâtî değildir. Dolayısıyla o, mahiyetin kurucu unsuru olmamaktadır. Çünkü hâssa olmaksızın mahiyet var olabilirken mahiyet olmaksızın hâssadan söz edilemez. Bununla birlikte mahiyet varsa, o mahiyete ait olan hâssanın olması zorunludur. Bu durumdan ortaya çıktığı üzere hâssa türden sonra meydana gelmektedir. Tür olmadan hassadan bahsetmek mümkün değildir.²²⁵ Hâssa sadece ait olduğu türe has olup, onun için gerekli, altına girdiği cinsle irtibatlı, türün tabiatıyla birliktelik ortaya koymaktadır. Bununla birlikte o, ait olduğu türün mahiyetinin özünü ve cevherini oluşturmeyen bir vasıftır.²²⁶

²²² Ebherî, s. 63.

²²³ İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s. 16.

²²⁴ İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s. 15.

²²⁵ Bingöl, s. 42.

²²⁶ Bingöl, s. 44.

Aristoteles takipçisi İslam mantıkçıları hâssayı mutlak ve izafi olmak üzere iki kısma ayırdıkları karşılaşılan bir durumdur.²²⁷ İzafi olan hâssa, bir şeyin zamana bağlı olarak başka şeylerle nispeti sonucunda ortaya çıkmaktadır. İnsanın ata ve öküze nispetle iki ayaklı olması gibi. Burada izafet söz konusu olduğu için izafet kalktığında o tür için, o vasfın hâssa olma durumu ortadan kalkmaktadır. Mutlak olarak ifade edilen hâssada ise böyle bir durum söz konusu olamaz. Çünkü mutlak hâssa mahiyetin kurucusu olmaksızın sürekli olarak ait olduğu türde bulunmaktadır. Mutlak olarak o türe ait olup, onun yerine geçebilmektedir. İnsanın bilkuvve gülen olması gibi. Bu sebeple beş tümelden biri olan mutlak hâssadır.²²⁸ Aynı zamanda bizim hâssa adı altında incelememiz de mutlak olan hâssadır.

İbn Sînâ'ya göre mantıkçılar hâssayı iki anlamda kullanmışlardır. Bunlardan birincisi; bir şeye özgü olan her tümel anlam, ister mutlak olarak isterse de bir başka şeye kıyasla olsun 'hâssa'dır. İkincisi ise "hâssa"yı diğer şeylerde (tür) bulunmayıp tek bir türde bulunan anlam olarak kullanmalarıdır. Ona göre hâssa, bu iki kullanımın yanında bazen de ikinci kullanımda olduğu gibi, tek bir türe özgü kılınmakla birlikte sürekli bulunma şartıyla beraber kullanılmıştır. İbn Sînâ, mantıkçıların bu kullanımlardan ikincisini beş tümelden birisi olan hâssa anlamında kullandıklarını belirterek, bu ikinci kullanımın; 'o hangi şeydir' sorusunun cevabında zâtî olmayarak bir türün fertlerine söylenen şeklinde resmedildiğini ifade etmiştir. Ona göre mantıkçıların beş tümelden biri olarak kullandıkları hâssanın son türde veya orta türde bulunması veyahut da sürekli olup olması durumu değiştirmemektedir.²²⁹ Hâssadaki süreklilikten (her zamanda olma) kasıt, geçici bir durum olmamasıdır. Eğer hâssanın resminde sürekli olması kaydı getirilirse türe özgü olan bazı durumlar hâssa olarak değerlendirilemeyecektir. Bunun örneği insan türü için gençlik gibidir. Gençlik insana nispetle sürekli olan hâssadır. İbn Sînâ'ya göre hangi tümel olursa olsun -yüksek cins dahi olsa- tümele özgü ilişen hâssa olmaktadır ki bu güzel olandır. Bu durumda araz olan tümelin taksimi şu şekilde olacaktır: Onun nispet edildiği şey, yüksek cins veya orta cins veyahut da son tür olsun fark etmeksizin araz olan tümel ya nispet edildiği şeye özgü olur ya da nispet edildiği şeye özgü olmaz.²³⁰ Bu

²²⁷ Bingöl, s. 43.

²²⁸ Bingöl, s. 42.

²²⁹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 75.

²³⁰ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 75-76.

durumda nispet edildiği şeye özgü olan arazi tümel hâssa; nispet edildiği şeye özgü olmayan da genel arazdır. Buna karşın İbn Sînâ'ya göre mantıkçılar, hâssa'yı bir türe özgü ve faslı izleyen tümel olarak incelemeyi adet haline getirmişlerdir. Durum böyle olunca da beş tümelden biri olan hâssa, fertlerinin tamamını kuşatsın veya kuşatmasın bir türün fertlerine söylenen olmaktadır ki bu türün son tür veya orta tür olması fark etmemektedir. Fakat onlar bazen de türün son tür olmasını gerekli görmüşlerdir.²³¹

İbn Sînâ'ya göre bir grup mantıkçı ise hâssanın en özelini (tek bir türün tamamında ve sürekli olarak bulunan) hâssa olarak kabul edip diğerlerini genel araz saymışlardır. Fakat ona göre, bu hâssanın, beş tümelden biri olarak kullanılması uygun değildir. Yine ona göre en genel anlamda hâssa dört kısma ayrılmaktadır. Bunlar kısaca; bir başka türe kıyasla o tür için hâssa olup, bulunduğu türün tamamına ait olması daha uygun olan hâssa; sadece nispet edildiği türe has olmakla birlikte türün tamamında bulunmayan hâssa; türün tamamında bulunup sürekli olan hâssa; ve türün tamamında bulunup sürekli olmayan hâssadır.²³² Porphyrios'un hâssa için yaptığı dörtlü sınıflandırma ise; türün bazı fertlerinde bulunan, türün bütün fertlerinde bulunan, türün bütün fertlerinde bulunup sürekli olan ve türün bütün fertlerinde bulunup sürekli olmayan şeklindedir.²³³

1.1.2.6.2.2. Genel Araz (İlinti)

Genel araz, varlığı ferdin varlığına bağlı olmayıp, fertte, diğer türlerin fertleriyle ortak olarak bulunan ve geçici olan müşterek vasıflara denmektedir.²³⁴ İnsanın hasta, gülün sararmış olması buna örnek olarak verilebilir. Zira hastalık ve sararmak, bu türlerin fertleri dışında diğer türlerin fertlerinde de bulunabilmekte ve geçicilik arz etmektedir. Ebherî'nin isagoci'sinde genel araz, "farklı gerçeklikler (türler) altında bulunan arazi vasıfları ifade etmek için kullanılan tümeldir" şeklinde resmedilmiştir.²³⁵

Aristoteles genel araz hakkında "ne tanım ne hassa ne de cins olmayıp nesneye ait olan şeydir" ve "hangisi olursa olsun bir tek ve aynı şeye ait olabilen

²³¹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 76.

²³² İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 76.

²³³ Emiroğlu, s. 72.

²³⁴ Emiroğlu, s. 73.

²³⁵ Ebherî, s. 63.

veya ait olmayan şeydir.” şeklinde iki resme dikkat çekerek, ikinci resmin daha iyi olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü birincisinin anlaşılması resimde geçen hâssa ve cinsin bilgisiyle mümkünken, ikincisi tek başına anlaşılabilir. Bununla birlikte aynı şeye ait olabilme ve olmama ile hâssadan ayırımı ortaya konmaktadır. Çünkü genel araz bu özelliğe sahipken, hâssa için böyle bir nitelik asla mümkün değildir.²³⁶

İbn Sînâ genel arazın resmini, “tek bir hakikat (gerçeklik) ve başka hakikatler altında bulunanlara zâtî olmaksızın yüklenen tümeldir” şeklinde yapmıştır. Başka bir yerde ise, “tür olarak farklı çok şeye zâtî olmaksızın yüklenendir” şeklinde resmetmiştir. Ona göre genel araz “aklık” gibi değil “ak” gibidir. Çünkü “aklık”, zat bildirirken “ak” tür olarak farklı birçok şeye yüklenebilir. İbn Sînâ burada ele alınan ve beş tümelden birisi olan arazın, cevherin mukabilindeki araz olmadığı hususunun üzerinde durarak böyle bir yanılgıya düşülebildiğini ifade eder. Cevherin mukabilindeki arazın konusuna “o, odur” şeklinde yüklenmeyeceğine ve yüklemenin kendisinden türetilen bir isimle gerçekleşeceğine işaret eden İbn Sînâ, beş tümelin yüklemesinin ise hepsinde aynı tarzda olmak üzere “o, odur” şeklinde olduğunu üzerinde durur. İncelemekte olduğumuz araz beş tümelden biri olan araz “Zeyd aktır” yani “Zeyd aklık sahibidir” gibi doğrudan yüklenmektedir. Buradaki araz zâtînin mukabilindeki arazîdir. Arazî olanların bir kısmı özel, bir kısmı da genel olduğu için arazî, zâtînin ve cevherin mukabilidir. Dolayısıyla diğer araz cevherin mukabili olandır ki bu beş tümelde bulunan genel araz değildir.²³⁷

İbn Sînâ, mantıkçıların genel araz için yaptıkları meşhur resimleri “araz olan ve konusu, yani taşıyıcısı, bozuluşa uğramaksızın bozuluşa uğrayandır.” “bizzat bir şey için olması ve olmaması mümkün olan şeydir.” “Cins, fasıl, hâssa ve tür olmayan ve daima bir konuda var olandır.” şeklinde sıralayarak bu resimleri değerlendirmeye tabi tutmaktadır.²³⁸ İbn Sînâ, meşhur olarak nitelendirdiği bu resimleri kendi ifadesiyle derinlemesine incelerken onları, hatalı bilgi verdikleri ve eksik oldukları gerekçesiyle eleştirmektedir.²³⁹

²³⁶ Bingöl, s. 44.

²³⁷ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 77.

²³⁸ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 78.

²³⁹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 78-79.

1.2. TANIM (HAD)

Tanım söylendiği şey hakkında onun ne olduğunu en öz şekilde açıklayan bilgidir. Bu yüzden tanım açıklayıcı söz (kavl-i şarih) olarak da isimlendirilmektedir. Bir şeyin ne olduğunun bilgisi ancak o şeyin mahiyetinin bilgisinin açıklanmasıyla mümkün olmaktadır. Bir diğer ifade ile tam tanım için tanımı yapılan şeyin mahiyetinin kurucu öğelerinin (zâtî) ortaya konulması vazgeçilmezdir. İslam mantıkçılarına göre bilgi veya marifet ya tasavvur ya da tasdiktir.²⁴⁰ Bu nedenle amacı kesin bilgiye ulaşmak olan mantık ilmi de -her ne kadar muhteva olarak Aristoteles'te bulunsa da- büyük olasılıkla Fârâbî'den itibaren tasavvurat ve tasdik olarak iki bölümle ele alına gelmiştir.²⁴¹

Tasavvurat varlıkların zatlarının bilgisidir. Tasdik ise varlıkların zatlarının bilgisinin birbirine olumluluk veya olumsuzluk üzere nispet edilmesidir. Tasdikata hüccet ile ulaşılırken tam tasavvurata ise tanımla ulaşılmaktadır.²⁴² Buradan anlaşıldığı üzere tasavvuratın bilgisine ulaşmak öncelik arz ederken, tasavvuratın hedefi tanım olmaktadır. Var olanların tekiler (fert) ve tümel kavramlar olarak ikiye ayrıldığı, klasik mantıkta fertlerin bilgisinin (ilmi) olmadığı dikkate alındığında tanım ve burhan için tümel (külli) kavramların kullanılması gerektiği ortaya çıkacaktır.²⁴³ Bu yüzden klasik mantık tümdengelim üzerine kurulu bir âlet ilmidir. Onun âlet ilmi olarak isimlendirilmesi, doğru ve kesin (burhan) bilgiye ulaşmanın ölçü ve ilkelerini veriyor olmasından, yani burhani bilgiye ulaşmanın bir vasıtası (âleti) olması nedeniyledir. Klasik mantık açısından tanım, kavramlar ve önermelerin birleştikleri yerdir denilebilir. Çünkü her tanım bir önerme meydana getirmekle oluşturulur. Bununla birlikte her önerme bir tanım kabul edilmez. Tanım konusu ayrıca mantık, ontoloji, epistemoloji ve metodolojinin kesiştikleri bir yerde durmaktadır.²⁴⁴

Aristoteles'e göre bir şey hakkında bilgi edinmek, o şeye bir takım soruların sorulması sonucunda aldığımız cevaplarla gerçekleşmektedir. Bu sorular dört çeşittir ve bu soruların hedefi orta terimi araştırmaktır ki bu da sebebin araştırılmasıdır. Ona

²⁴⁰ Gazâlî, s. 332.

²⁴¹ Bolay, s. 8.

²⁴² Gazâlî, s.384.

²⁴³ Gazâlî, s. 384.

²⁴⁴ Özlem, ss. 86-87.

göre birinci soru vakıanın tespiti ile ilgiliyken bu tespit edildikten sonra ikinci soru olan “niçin” sorusunun cevabı aranır. İkinci sorudan sonra üçüncü bir soru ile hakkında sorulananın var olup olmadığı araştırılır. Bu sorulardan alınan cevaplar araştırma yapılan şeyin varlığını ortaya koyuyorsa, dördüncü soruya geçilir ki bu da “o nedir” sorusudur. Bu sorunun en doğru cevabı hakkında sorulduğu şeyin tanımı ile gerçekleşmektedir.²⁴⁵ Tanım ise bir şeyin ne olduğunun bilinmesidir. Bir şeyin ne olduğunun bilinmesi o şeyin mahiyetinin ortaya konulması olduğundan tanım mahiyetin bilgisinin açıklanmasıdır. Mahiyetin bilinmesi, mahiyeti hakkında araştırılan şeyin kendisi olması bakımından ihtiyaç duyduğu şeylerin ifadesi ile mümkündür. Dolayısıyla tanım mahiyetin açıklanmasıyla gerçekleştiğinden ve mahiyet de bir şeyi o şey yapan sebeplerin bütünüdür ifadesiyle mümkün olduğundan tanımı yapılan şeyin mahiyetinin tam olarak belirtilmesi gerekmektedir. Bu da bir şeyin maddi ve sûrî sebebinin bilinmesini gerekli hale getirir ki bunun için şeyin tabiatının beyanı şart olur. Hakkında araştırma yapılan şeyin tabiatının bilinmesi, onun ferdi cevherinin bilinmesini de beraberinde getireceğinden ve ferdi cevher o şeyin varlığı ile doğrudan ilişkili olduğundan, şeyin ne olduğunun bilinmesi, varlığıyla yakından alakalıdır. Hülâsa bir şeyin ne olduğunu bilmek var olup olmadığını bildikten sonra hayat kazanmaktadır ve mahiyetin bilgisi Aristoteles’in ilk özlere isimlendirdiği ferdi cevherlere dayanmaktadır.²⁴⁶

Aristoteles’e göre fertlerin ilmi olmadığından ve fertler ne konuda bulunabildiğinden ne de konu hakkında yüklem olabildiğinden tanım için ikinci özlere ihtiyaç duyulacaktır. Çünkü ikinci özlere niteliği ve mahiyeti ifade ettikleri için konuya yüklem olabilmektedir. Bu özellikleri onların konu hakkında tasdik edilebildiklerini göstermektedir. Bir şeyi tanımlamak o şeyin mahiyetini ortaya koyacak vasıfların onun hakkında tasdikini zorunlu kılmaktadır. Bu da bir şeyin cinsinde ortak olduğu tümel yönünün ve bu cinsin altına giren diğer şeylerden kendisini ayıran özelliğinin ortaya konulması ile meydana gelir. O halde bir şeyin tanımı yakın cinsi ve yakın ayrımı sayesinde ortaya çıkmaktadır.²⁴⁷ Çünkü bir şeye doğrudan ve gerçek anlamda yüklem olmak ve kendisine ait bütün zâtî yüklemeleri tasdik etmek, yakın cinsle mümkün olurken; bir şeyin mahiyetini aynı cins altına

²⁴⁵ Bingöl, s. 52.

²⁴⁶ Bingöl, s. 53-54.

²⁴⁷ Bingöl, s. 54.

girmede ortak olduğu diğer şeylerden tam olarak ayıran da yakın ayırım olmaktadır. Aristoteles'e göre cinsler, gerçek anlamda, türler hakkında tasdik edilirken, ayırım cinse ait bir nitelik olmaktadır. Cins ve fasıl türden önce geldiğinden ve daha çok bilindiğinden, gerçek anlamda sadece türlerin tanımı vardır.²⁴⁸

İbn Sînâ tanım yapmanın zorluğuna *Kitâbu'l-Hudûd (Tanımlar Kitabı)* isimli eserinde dikkat çekmektedir. Öyle ki kitabın yazılma hikâyesi de bu açıdan bilgi vericidir. Çünkü kendi ifadesi ile arkadaşları ondan tanımlanmasını istedikleri şeylerin tanımlarını onlara yazdırmasını istemişler, o, işin zorluğunu bildiği için arkadaşlarının bu isteğini kabul etmek istemese de onların ısrarı ve önerileri sonucunda isteklerini yerine getirmeye razı olmuştur. İbn Sînâ'ya göre tanımın hatta resmin kendilerinde bir zorluk vardır. O'na göre hakiki tanım en zor tanımdır. O, eserine öncelikle bu konu hakkındaki çekincelerini ifade ederek başlamıştır.²⁴⁹ Söz konusu eserinde tanımın tanımlananla denk olması gerektiğine vurgu yapan İbn Sînâ, eksik tanım ve resim gibi tanım türleri hakkında bilgi verip bazı kavramların tanımını yapmıştır.²⁵⁰ Tanımı, “bir şeyin varlığının zâtî kemaline delalet eden sözdür” şeklinde tarif eden filozof, tanımın yakın cins ve yakın fasıldan elde edileceğini hatırlatmıştır.²⁵¹

İbn Sînâ'ya göre tanım, bir bilgidir ve bir şeyin ne olduğunu açıklamaktadır.²⁵² Dolayısıyla tanım, tanımlananın mahiyetine delalet eden söz olup, o şeyin mahiyetinin kurucularının tamamını kapsamaktadır. Bir şeyin ortak kurucuları cinsi, özel kurucusu da faslı olduğu için o şey, kendisi için cins olan ve fasıl olanın birleşimiyle tanımlanır. Ona göre hakikatinde bileşim olmayan şey bir sözle (tanım) tanımlanamayacağından ve bileşikliğin gerçekleşmesi de tanımlanan için ortak ve özel olan şeylerin (cins ve fasıl) bir araya gelmesiyle olacağından, tanımlanan her şey mana açısından bileşik olmak durumundadır. Tanımda amaç, tanım sayesinde mananın olduğu gibi bilinmesidir. Fakat rastgele zâtî tümellerle bir şeyin gerçekliğinin olduğu gibi bilinmesi yeterli değildir. Yani sadece kurucu olan yüklemelerin rastgele bir araya gelmesi tanımı gerçekleştirmemektedir. Tanım

²⁴⁸ Bingöl, s. 55.

²⁴⁹ İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı**, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara, 2013, ss. 14-16.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, ss. 26-67.

²⁵¹ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, s. 26.

²⁵² Bingöl, s. 72.

yapmaktan amaç gelişi güzel kurucu yüklemelerden belirginleştirmek olsaydı, “insan bilen ve ölümlü olan bir cisimdir” sözü tam tanım için kifayet ederdi.²⁵³ Tanımda bulunması gereken cinsin diğer kurucu yüklemelere işlem yoluyla delalet ettiği için tanımlanan şeye ait bütün kurucu yüklemelerin sayılmasına gerek kalmaz ve sadece fasla ihtiyaç duyulur.²⁵⁴

Tanım yapmanın zorluğunu “Bütün Güç ve Gayret Ortaya Konulmadıkça İnsan İçin Tanım Yapmanın Son Derece Zor Olması” başlığı altında inceleyen Gazâlî, tanımda hataya düşülen yerleri bilen, bu hatalardan korunmada nadir durumlar hariç güç yetiremeyeceğini belirtir. Gazâlî tanımda karışıklığa düşülen yerlerden en zor olanlarının şu dört yer olduğunu dile getirmektedir. Bunlar:

- I. Yakın cinsin tespitinde karışıklığa düşülmesi;
 - II. Fasil ile hassanın karıştırılması, fasıl yerine lazım arazın (hâssa) alınması;
 - III. Zâtî fasla eşit olduğu zannedilerek onun yerine başka bir kavramın kullanılması;
 - IV. Evvelî olan fasılları (zâtî ve uygun olan bölümlemelerin) diğerleriyle karıştırılması;
- hususlarındaki zorluklardır.²⁵⁵

Gazâlî tanımın amacının sadece bir şeyi diğerlerinden ayırt etmek olmadığını, hakiki tanımda bununla birlikte o şeyin mahiyetinin zihinde tasavvur edilebilmesinin ve hakikatinin canlandırılabilmesinin gerektiğini vurgular. Tanımı yapılan şeyin diğer şeylerden ayırt edilmesi ise onun tasavvuru tam olarak gerçekleştiğinde bunu takiben ortaya çıkmış olur.²⁵⁶ O, bir şeyin tasavvurunu ayırt edici zâtîlerin bilinmesiyle olan ve arazların bilinmesiyle olan olmak üzere ikiye ayırır. Birinci kısımdaki tasavvur bir şeyin mahiyetine delalet eden sözken ikinci kısımdaki ise bir şeyin hassa ve genel arazlarının hepsi bir araya getirilerek oluşturulan sözdür.²⁵⁷

Gazâlî, tanımın maddesinin cinsler, türler ve fasıllar olduğunu, suretinin ise tanımda yakın cinse ve zâtî fasıllara yer vermek, bununla birlikte zâtî fasılların hiçbirini atlamamaya özen göstermek olduğunu ifade eder. Yakın cinse yer verilmesinden kasıt; örneğin insanın tanımında “canlıdır” yerine “natık ve ölümlü

²⁵³ İbn Sînâ, İşaretler, s. 16.

²⁵⁴ İbn Sînâ, İşaretler, s. 17.

²⁵⁵ Gazâlî, ss. 412-414.

²⁵⁶ Gazâlî, s. 386.

²⁵⁷ Gazâlî, s. 388.

cisimdir” ifadesinin getirilmemesi gerektiğini belirtmek içindir. Burada her ne kadar ‘ölümlü cisim’ ibaresi ‘canlı’ya eşit anlamda olsa da, canlı, insan için cisimden daha yakın olmakla birlikte bilgi vermesi açısından da daha güçlüdür.

Gazâlî’ye göre tanımda zâtî fasılların bir kısmı ayrımı sağlıyor olsa da diğer zâtî fasılların da sıralamaya göre getirilmesi gerekmektedir. Canlının tanımında “canlı nefis sahibi, duyulara sahip, boyutu olan, irade ile hareket eden cisimdir” denilmesi buna örnektir. Bu tanımda ‘duyulara sahip’ten sonraki fasıllar kullanılmamış olsaydı ayrım yine de gerçekleşmiş olurdu fakat canlının bütün zâtî vasıflarıyla tam olarak tasavvuru gerçekleşmiş olmazdı.²⁵⁸

Gazâlî bir şeyin tanımının, maddesiyle veya suretiyle yapılabileceğini ileri sürmektedir. Filozofumuz öfkenin, maddesi kullanılarak “kalpteki kanın taşkınlığıdır” ve sureti kullanılarak “intikam almayı istemektir” şeklinde de tanımlanabileceğini belirtir; fakat öfkenin tam tanımının “intikam almak isteği ile kalbin kanının galeyan etmesidir” şeklinde olduğunu vurgular.²⁵⁹

Gazâlî’ye göre tanıma soru yoluyla ulaşılabilir. Bu soru “o nedir” sorusudur. Fakat “o nedir” sorusu da diğer sorular gibi “var mıdır” sorusu ve cevabı tamamlandıktan sonradır. Çünkü bir şeyin varlığı üzerinde kanaat getirirmeden sorulan “o nedir” sorusu o şeyin isminin açıklanmasını istemektedir. Bir şeyin varlığına kanaat getirdikten sonra ise o şeyin zâtının tasavvurunun gerçekleşmesi için olur. Bir kimsenin hurma ağacını göstererek “o nedir” sorusuna “o ağaçtır” diye cevap verilir. Bu cevabı alan kimsenin “o hangi ağaçtır” diye sorması sonucunda ona “hurma meyvesi veren ağaçtır” denilir ki bu şekilde maksada ulaşılmış olur ve soruların son bulması gerekir.²⁶⁰ Fakat bu cevabın cahili olan kimse için durum biraz daha farklı olur ve “ağaç nedir”, “hurma meyvesi nedir” gibi sorular önceki soruların takipçisi olur. Gazâlî bu soruların verilen cevaplardaki cins ve fasılları sormak yoluyla devam edebileceğini ve soru soranın bildiği cins ve fasılda son bulacağını söyler. Bunun aksi teselsüle yol açar ki bu da batıldır. Eğer soran kişi bilmiyormuş gibi yapıp soru sormaya devam ederse cevap verebilmek için cins ve faslın bilinmesi gerektiği için ve bunların bilinmesi ya bizâttîhi açık olmaları yoluyla veya doğrudan bilinen aksiyom niteliğindeki ilk bilgiler (evveli) vasıtasıyla olduğundan sorana verilecek

²⁵⁸ Gazâlî, ss. 388-390.

²⁵⁹ Gazâlî, s. 390.

²⁶⁰ Gazâlî, ss. 392-394.

cevap, evveli bilgilere kadar yapılan tanımlarla devam eder. Çünkü her tastikî bilgi nihayetinde aksiyom niteliğindeki ilk bilgilere dayanmaktadır. Eğer sorular “mevcut nedir” gibi yüksek cinslere kadar giderse tanım yapabilmek için fasla ve cinse ihtiyaç olduğu için bunların tanımı yapılamayacağından verilen cevap, sadece kelime anlamını açıklamak sadedinde olacaktır.²⁶¹ Bu da her ne kadar tanımla eş anlamlı kullanılsa da tanım niteliği taşıyamamaktadır.

Tanım ismi verilen şeylerin beş kısımda incelendiğini ifade eden Gazâlî, bunları şu şekilde sıralamıştır: Birincisi kelimenin manasını açıklayan söz için tanım isminin kullanılması; ikincisi, zâta göre olup burhanın neticesi olan söz için kullanılması; üçüncüsü zâta göre olup burhanın neticesi olan söz için kullanılması; dördüncüsü, zâta göre olup burhanın ilkesini ve neticesini bir araya getiren tam tanım için kullanılması; beşincisi ise illeti ve sebebi olmayan veya bunlar olsa bile illeti özü ve cevherine dâhil olmayan şeyler için tanım isminin kullanılmasıdır. Gazâlî bir şeyin eğer illeti varsa zatının tasavvurunun tam olması için zâtî illetlerinin tanımında yer alması gerektiğini vurgular. Gazâlî tam tanımın burhanın ilkesini ve neticesini bir araya getirmesi ve cinsin zâtî illetlerinin hem tanımda hem de burhanda kullanılması nedeniyle burhan ve tanımın iç içe geçtiğini öne sürer.²⁶² Ancak buna karşın tanım terkip yoluyla elde edilirken burhan ile elde edilemez.²⁶³ Terkip ise tanımı istenen şeyi bölünmeyecek şekilde ele alıp, on kategorinin hangi cinsinden olduğunu tespit edip cins içindeki mukavvim yüklemelerin hepsine yer vermekle gerçekleşirken lazım (hâssa) ve arazlara yer verilmez. Tanımda mukavimlerden tekrar edenler yer almayıp yakın cinsle yetinilir ve fasıl eklenerek oluşturulur. Gazâlî terkip yoluyla oluşturulan tanımın iki kıstas açısından tanımlananla eşit olması durumunda tanımın tam olacağını belirtir. Bu kıstasların birincisi ile tanımlanan şeye ait bütün fertleri içine alıp, ait olmayan fertleri dışarıda bırakma ve yüklem olma noktasında eşitliği sağlarken; ikincisi ile ise mana yönünden eşitliği yani tanımın tanımlanana ait bütün zatî hakikatleri barındırması bu hakikatlerin bütününe delalet etmesi noktasında eşitliği sağlamaktadır.²⁶⁴

²⁶¹ Gazâlî, ss. 394-396.

²⁶² Gazâlî, ss. 398- 400.

²⁶³ Bingöl, s. 77. Gazâlî, s. 404.

²⁶⁴ Gazâlî, s. 404.

Gazâlî'ye göre tanım, tanımı olduğu şeyin simgesidir. Dolayısıyla tanım tanımlananla mana bakımından denklik sağlamalıdır. Eğer böyle olmazsa yani tanımda zâtî fasılların bir kısmı bulunmazsa, bu tanım, eksik tanım (hadd-i nâkıs) olarak isimlendirilir. Eksik olan tanımda, tanımı yapılan şey, diğer şeylerden tam olarak ayırt edilebiliyor olsa dahi o tanım yine eksik bir tanımdır.²⁶⁵

Tanımda, yakın cins ile zâtî fasılların tamamı getirildikten sonra ona ilave yapmak uygun değildir. Gazâlî'ye göre tanımın maddesi ve suretinin gerekleri bilindiğinde, bir şeyin tek bir tanımının olduğu ve bu tanımın uzatmaya ve kısaltmaya elverişli olmadığı bilinir. Çünkü tanım ancak bazı fasılların kullanılmaması sonucunda kısaltılırken, yakın cinsin tanımı zikredilerek uzatılmaktadır. Dolayısıyla tanımı kısaltmak eksik tanımı meydana getirirken, tanımı uzatmak gerek olmayan bir fazlalığa neden olur. Tanımı uzatmaya, insanın “duyuları olan, iradesi ile hareket eden nefis sahibi, nâtik ve ölümlü cisimdir.” şeklinde yapılan tanımı örnek verilebilir. Zira burada yakın cins olan “canlı” yerine onun tanımının kullanılması söz konusudur. Bu da gerekli olan bir durum değildir ve fazlalıktır. Çünkü tanımda amaç, bilkuvve veya bilfiil, tanımlananın zâtîlerini içermek olduğundan ve insanın zâtîleri olan “duyuları olan, hareket eden ve cisim olan” şeyleri ‘canlı’ kavramı tazammun yoluyla içermektedir.²⁶⁶ Bununla birlikte Gazâlî tanımın amacının gerçekleşmiş olması açısından hataların çok fazla büyütülmeyebileceğini de ekler. Çünkü ona göre tanım, kısaca bazı ölçülere riayet ederek, bir şeyin zâtî mukavimleriyle (kurucu zâtî) tasavvurunun gerçekleşmesi olduğundan ve bu sayede tasavvurî mufassal bilgi elde edileceğinden bunlar dikkate alınmalıdır.²⁶⁷

Gazâlî'ye göre tanım yaparken bazı zâtî fasılların terk edilmesi tasavvurun tam gerçekleşmemesine sebep olurken, bazı arazların ilave edilmesi, tasavvurun kemaline zarar vermez. Tasavvurun kemaline zarar verecek asıl şey zâtî olan fasıllar yerine lazım (hâssa) ve genel arazların (ilinti) kullanılmasıdır. Böyle bir kullanımda tanım değil resim olacağından tanım yapmak maksadıyla bu tür hatalara düşülmemelidir. Bunlardan hareketle, zâtî fasılların hepsi belirli bir sıra ile bilinirse,

²⁶⁵ Gazâlî, s. 390.

²⁶⁶ Gazâlî, s. 390.

²⁶⁷ Gazâlî, s. 392.

tanımda maksat hâsıl olur ve ayrıca tanıma arazlardan ilave yapılsa veya yakın cins yerine onun tanımı yapılsa bunlar tanımın maksadına zarar vermez.²⁶⁸

1.2.1. Tanım Çeşitleri

Tanım konusu, farklı açılardan ele alıp, muhtelif bölümlenmelere tabi tutulabilir. Nitekim mantıkta bu konu, farklı başlıklar altında kısımlara ayrılarak işlenir.²⁶⁹ Zira İbn Sînâ da tanımı “tanımlayan söz açısından” dört kısma ayırarak incelemiştir. Bu ayırmada tanımlayan sözün mürekkebe (bileşik) olup olmamasına göre inceleme söz konusudur. Bu bölümlenmeye göre oluşan tanım çeşitleri şunlardır: Tanımlanan şeyin mahiyetinin kurucu unsurlarıyla olup mürekkebe olmayan birinci kısmı; tanımlananın lazım (gerekli) yüklemeleriyle olup mürekkebe olmayan ikinci kısmı; tanımlananın mahiyetinin kurucu unsurlarıyla yapılarak mürekkebe olan üçüncü kısmı; tanımlananın sadece kurucu unsurlarıyla olmayıp mürekkebe olan tanım ise dördüncü kısmı oluşturur.²⁷⁰

Bir başka tanım bölümlenmesine göre ise tanım, isim açısından olan (adsal tanım) ve zat açısından olan tanım olarak iki kısımda incelenmiştir. Bu, tanım için asıl ayrımı teşkil eder. Zira İbn Sînâ’ya göre tanım ismi verilen söz ya tanımı yapılanın adı açısından ya da tanımı yapılanın zatı açısından ortaya çıkmaktadır.²⁷¹ Adsal tanım: “kendisini bir anlama bağlayarak, onu kullanan katında ismin manası üzerine delalet eden mufassal bir sözdür.” Şeyin zatını alan (gerçek) tanım ise “kendi mahiyetinde özü tanımlayan mufassal bir sözdür.” Aristoteles’e göre bu ayrım nesnenin ne olduğunu açıklayan ve ismin ne ifade ettiğini açıklayan (adsal) tanım şeklindedir. İsmi ne ifade ettiğini açıklayan tanım diğerinden farklıdır ve itibaridir. Fakat her ne kadar itibari olsa da açıkladığı isimle aynı anlamda bir söz olduğu da düşünülmemelidir. Çünkü bu tanım çeşidi bir şeye isim verilmesi yönünden onun ne anlama geldiğini ortaya koyacak şekilde olmalıdır.²⁷²

²⁶⁸ Gazâlî, s. 392.

²⁶⁹ Bkz; Emiroğlu, ss. 82-87.

²⁷⁰ Bingöl, s. 81.

²⁷¹ Bingöl, s. 83.

²⁷² Bingöl, ss. 58-59.

Klasik mantık açısından tanım özle ilgili ve ilinti (araz) ile ilgi olan tanım olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁷³ İslam mantıkçılarına göre özle ilgili olan “had” ismini alırken ilinti ile ilgili olan da resim (betim) ismini alır. Öz ile ilgili olan tanım mahiyete delalet ettiği için hakiki tanım olup, ilinti ile ilgili tanım ise bir şey için tasvir yaptığı için betimdir. İbn Sînâ bu ayrımı “zat açısından olan tanım” olarak isimlendirdiği tanımın çeşitleri içerisinde göstermektedir. Buna göre zat açısından olan tanım “had” (özle ilgili olan) ve resim (ilinti ile ilgili olan) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu bölümlenme de kendi içlerinde ikişer kısımda ele alınmaktadır. Buna göre özle ilgili tanım (hadd), tam özsel (hadd-i tam) ve eksik özsel (hadd-i nâkıs) tanım olmak üzere ikiye ayrılırken; ilintisel olan (resm) tanım da, tam ilintisel (resm-i tam) ve eksik ilintisel (resm-i nâkıs) olmak üzere iki kısma ayrılır.²⁷⁴ Bu ayrım en meşhur ayrım olmakla birlikte tercih edilen ayrım olduğu gözükmemektedir. Yani tanımın özsel olan ve ilintisel olan şeklinde ikiye ayrılıp bunların da kendi içlerinde eksik ve tam olarak iki bölümde incelenmesi tanım için en çok tercih edilen bölümlenme olarak göze çarpmaktadır.²⁷⁵ Buna göre tam özsel tanım (hadd-i tam) tanımlananın mahiyetine delalet edip tasavvurunu tam olarak gerçekleştiren, yani yapıcı unsurlarının tamamını içeren sözdür.²⁷⁶ Beş tümele göre ifade edersek tam özsel tanım tanımlananın yakın cins ve yakın ayrımından oluşan tanımdır. “İnsan düşünen canlıdır” da olduğu gibi. Eksik özsel tanım (hadd-i nâkıs) ise tanımlananın mahiyetine delalet etmekle birlikte yapıcı unsurlarının tamamını içermez. Dolayısıyla tasavvur tam olmaz. Beş tümel açısından tanımlananın, tanımının uzak cinsi ile yakın ayrımı ile yapılmasıdır. “İnsan düşünen cisimdir” demek gibi.

Resim (betim) çeşitlerine gelince, resim, özsel tanımdan farklı olarak ayırt etmenin sağlanmasını hedef almaktadır. Buna göre, tam ilintisel tanım (resm-i tam): ilintiler vasıtasıyla yapılp, resmi yapılanı, diğerlerinden tam olarak ayıran resimdir. Beş tümel ile ifadesi, bir şeyin tanımının yakın cinsi ve hâssası vasıtasıyla yapılmasıdır. “İnsan (bilkuvve) gülücü canlıdır” da olduğu gibi. Eksik ilintisel tanım (resm-i nâkıs) ise ilintiler kullanılarak yapılan ve resmi olduğu şeyi, diğerlerinden

²⁷³ Emiroğlu, s. 82.

²⁷⁴ Bingöl, ss. 84-91.

²⁷⁵ Ebherî, s. 65; Gazâlî, s. 386; Emiroğlu, s. 82.

²⁷⁶ Bingöl, s. 86.

ayırmada yetersiz olan resimdir. Beş tümele göre bu, bir şeyin uzak cinsi ve ilintisi ile yapılan resimdir. “İnsan uyuyan cisimdir” de olduğu gibi.²⁷⁷

Tanım konusuyla birlikte İslam mantıkçılarının “tasavvurat” olarak isimlendirdikleri “kavramlar mantığı”nın konuları sona ermiştir. Bu konuyla birlikte aynı zamanda tezimizin Birinci Bölümünü de nihayete erdirmiş bulunmaktayız. Bu bölümü kısaca değerlendirecek olursak, şunları söyleyebiliriz:

Kavramlar mantığı her ne kadar Aristoteles’ten beri mantık konuları arasında işleniyor olsa da, İslam mantıkçılarıyla birlikte bu konu daha fazla önem kazanmış ve ayrıntılı bir şekilde ele alınır olmuştur. Bu bölümü ortaya koyarken de, İslam Mantık Tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gerek Farabi gerek İbni Sînâ gerekse de Gazali’nin mantık eserlerinin önemli bir bölümünü tasavvurat kısmına ayırdıklarını ve onu tüm yönleriyle detaylıca tartıştıklarını gözlemlemiş olduk. Bundan dolayı, biz de, bu bölümümüzde düşünürlerimizin yaptıkları bu tartışmaları, Fenâî’ye hazırlık oluşturması hasebiyle ana hatlarıyla işlemiş olduk.

²⁷⁷ Emiroğlu, s. 83; Bingöl, s. 89.

İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA FENÂRÎ'DE KAVRAMLAR MANTIĞI

2.1. MOLLA FENÂRÎ VE MANTIK

VIII.- IX./ XIV.-XV. yy.'da yaşamış olan müellifimizin tam adı Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî²⁷⁸ (1350-1431) olmakla birlikte Molla Fenârî namıyla ün kazanmıştır. Osmanlı Devletinin önde gelen ilim adamlarından biri olarak dikkat çeken Molla Fenârî, Yıldırım Bayezid tarafından Manastır Medresesi Müderrisliğine ve 1391 yılında Bursa Kadılığına, ayrıca II. Murat tarafından 1425'te müftülük vazifesine getirilerek idari görevler de üstlenmiştir. II. Murat tarafından ona müftülük görevi verilmesi Osmanlı Devletinin ilk Şeyhülislamı olarak görülmesine yol açmıştır.²⁷⁹ Fenârî, gerek kaleme aldığı eserleriyle²⁸⁰ gerekse de ilmi otoritesiyle, hem çağının hem de Osmanlı'nın düşünce ve ilim hayatına yön vermiştir. O, döneminin gündemini meşgul eden bütün ilimleri tahsilden geri durmamış, onlara eserleriyle katkı sağlamıştır.²⁸¹ Fenârî'nin ortaya koymuş olduğu eserleriyle şer'î ilimler ile tasavvuf, mantık gibi ilimleri mezcetmiş olması oldukça ilgi çekicidir. Tabir yerindeyse bu disiplinler onun ilim anlayışında uzlaşa halindedir.²⁸² Dolayısıyla Fenârî kendisinden önceki entelektüel birikimi göz

²⁷⁸ Molla Fenârî'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için şu eserlere müracaat edilebilir: İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt. 30, 2005, (Dia), s. 245-247; Ziya Şakir Soku, **Osmanlı İmparatorluğunun İlk Türk Şeyhülislamı: Molla Fenârî**, Akgün Matbaası, İstanbul 1954; Hüseyin Hüsameddin, "Molla Fenârî", Hz. Melek Yılmaz Gömbeyaz, **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu Kitabı**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Bursa Büyük Şehir Belediyesi, Bursa, 4-6.12. 2009, ss. 577-601; Hakkı Aydın, **İslam Hukuku ve Molla Fenârî**, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, ss. 45-80; Zülfikar Durmuş, "Şemsüddin b. Hamza el-Fenârî ve Eserleri", **Darende İlahiyat Fakültesi Araştırma Dergisi**, Darende 1995, Cilt: I, ss. 137-156; İlyas Yıldırım, **Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği**, Yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum, 2014, ss. 10-30; Aydın Yıldırım ve Edip Yılmaz, "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî" **Diyanet İlmi Dergi**, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1995, Cilt. 31, Sayı. 3, ss. 71-81.

²⁷⁹ Aydın, **TDV İslam Ansiklopedisi**, s. 245.

²⁸⁰ Müellifin, Arap Dili ve Belağatı, Tasavvuf, Tefsir, İslam Hukuku, Astronomi, Matematik, gibi alanlarda da önemli eserleri vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz; Tahsin Görgün, "Molla Fenârî'nin Düşüncesi", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, Cilt: 30, ss. 247-248; Kadir Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu Kitabı**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Bursa Büyük Şehir Belediyesi, Bursa, 4-6.12. 2009, ss. 476-494.

²⁸¹ Tahsin Görgün, "Molla Fenârî'nin Düşüncesi", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, Cilt: 30, s. 247-248.

²⁸² Görgün, **TDV İslam Ansiklopedisi**, s. 247.

ardı etmeden, günümüz tabiriyle tam bir interdisipliner yöntem izlemiştir. O, aklî ve naklî ayrımını sentez etmekle birlikte, Kelam, Tasavvuf (Vahdet-i Vucud Metafiziği), Fıkıh, Mantık gibi birbiriyle çok da uzlaşı halinde olmayan ilimleri bir arada ele alabilmiş ve bu yönüyle Osmanlı düşünce ve ilim hayatına yön vermiştir.²⁸³ Onun ilim anlayışında mantığın yeri farklı gözükmektedir. Çünkü o, mantığı her ilim yolcusu için gerekli görmüş ve ilimler metodu olarak benimsemiştir. Fıkıh Usulü üzerine yazmış olduğu *Fusûlü'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'* isimli eserinde mantık ilminden istifade etmiştir. Onun bu eserinde kurmuş olduğu mantık ve Fıkıh Usulü arasındaki ilişki her ne kadar ilk olmasa da, özgün²⁸⁴ bir eser olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu eser her iki ilme vukûfiyetini göstermesi açısından önem arz etmektedir.²⁸⁵

2.1.1. Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Mantık Eserleri ve Bunların Gerçekliği

Fenârî'nin mantık üzerine yazmış olduğu eserlere ulaşmak istediğimizde gerek kütüphane katalogunda gerekse de bazı eserlerde Fenârî'nin mantık eseri olduğuna dair birkaç eserden bahsedildiğini gördük. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla kütüphane katalogunda veya muhtelif çalışmalarda adı geçen eserler ve gerçeklikleri şöyledir:

1. *Şerh-i Îsâgûcî (el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye)*: Bu eser Fenârî'nin en meşhur mantık eseri olmasının yanında gerçekliği ve ona aidiyeti sabit olan tek eseridir. O, eserine bir isim vermemiş olsa da, başta eserin yazılış amacını belirtmiştir. Yazarın kendisinin bu esere bir isim vermemiş olması nedeniyle bu eser farklı isimlerle anıla gelmiştir. Bunlardan en yaygını, *el-Fevâ'idü'l-Fenârîyye*, *Şerhu Îsâgûcî*'dir. Eser Osmanlı'nın son dönemlerine kadar

²⁸³ Görgün, s. 248.

²⁸⁴ Gömbeyaz, s. 478.

²⁸⁵ Mantık Fıkıh Usulü arasındaki ilişki ve bu ilişkiyi kurması açısından Fenârî'nin yerinin saptanması hususunda ayrıntılı bilgi için bkz: İlyas Yıldırım, **Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2014.

medreselerde okutulmuştur ve hem yazma hem de matbu olarak birçok kütüphanede mevcuttur.²⁸⁶

2. *Kitabu'l-Mantık*: Ahmet Kayacık'ın yayınlanmamış doktora tezinde bu eserden bahsedilmekte²⁸⁷ ve h. 1304'te İstanbul'da basılmış yaygın bir eser olduğundan söz edilmektedir. Biz ise araştırmalarımızda Molla Fenârî'ye ait böyle bir eserle karşılaşmadık ve böyle bir eser üzerine yapılan bir çalışmaya da rastlamadık.

3. *Şerhü's-Şemsîyye*: Bu eserin, Kazvînî'nin meşhur mantık eserine (risale) Molla Fenârî'nin yaptığı bir şerh veya haşiye olduğu ifade edilmektedir. Bazı çalışmalarda²⁸⁸ bu eserden bahsedilmektedir. Fakat yaptığımız araştırmalarda böyle bir esere veya eser üzerine yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlayamamış olmamıza rağmen, dipnotta vermiş olduğumuz kütüphane kataloglarında bu eser gözükmemektedir. Buna karşın bu isimde kaydedilmiş eserleri incelediğimizde bu eserlerin *el-Fevâidü'l-Fenârîye* olduğunu gördük. Ayrıca 2009 yılında Bursa'da yapılan Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu'nda Kadir Gömbeyaz'ın sunumunda²⁸⁹ bu isimle “Fenârî'ye Nispet Edilen Eserin Aidiyeti Tartışmalı Eserler” başlığı altında incelenmesi ve bahsi geçen kütüphanelerdeki eserlerin *Şerhi's-Şemsîyye* olmadığına tespit edilmiş olması konumuz açısından önem arz etmektedir.

4. *Havâşi'l-Metâli'*: Sirâcüddîn Mahmud b. Ebû Bekr el-Urmevî'nin (ö. 1288) mantık üzerine yazmış olduğu *Metâli'u'l-Envâr* isimli meşhur eserine Fenârî'nin haşiyesi olarak sunulmaktadır. Yaptığımız araştırmalarda bu esere rastlamasak da, Kadir Gömbeyaz bahsi geçen sempozyumdaki aynı sunumunda bu eserden “Fenârî'nin Elimize Ulaşmamış Eserleri” başlığı altında bahsetmektedir. Araştırmalarımızda Fenârî'ye ait böyle bir eserle veya mezkûr eser üzerine yapılmış bir çalışma ile karşılaşmadık. Fakat bu, mantıkçımızın *Metâli'u'l-Envâr* üzerine haşiye yapmadığı anlamına gelmez.

²⁸⁶ Bu kütüphaneler arasında; Süleymaniye Kütüphanesi, Beyazıt Kütüphanesi, İsam Kütüphanesi, İÜ Kütüphanesi ve birçok ilimizin merkez kütüphaneleri vardır.

²⁸⁷ Ahmet Kayacık, *Ebherî'nin İsgâucî'sinin İlk Şerhleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996, s. 19.

²⁸⁸ Kayacık, s. 19; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg, 1964, s. 225; Aydın, s. 246; İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 28, 2003, s. 23.

²⁸⁹ Gömbeyaz, s. 500.

Buradan Molla Fenârî'ye atfedilen mantık eserlerinden elimize ulaşmış ve herhangi bir tereddüde yer vermeyecek şekilde sabit olanının sadece birinci maddede verdiğimiz “*Şerhu İsâgûcî*”, diğer ismiyle “*el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*” olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.1.2. Ebherî'nin İsâgûcî'sinin Şerhleri

Müellifimizin üzerine şerh yazdığı Ebherî'nin meşhur *İsâgûcî* adlı kitabına çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır. Biz burada onların ma'ruf ve meşhur olanlarını sıralamak istiyoruz:

1. Abdüllatif el-Acemî'nin (ö. ?) *İsâgûcî* üzerine yaptığı şerh
2. Hüsâmeddîn Hasan el-Kâtî'nin (ö. 760/1358) *Şerhi İsâgûcî* adlı şerhi
3. Sadettin Mesud b. Ömer et-Taftazânî'nin (1322-1390) *Şerhi İsâgûcî* şerhi
4. Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî'nin (1340-413) *Mîr İsâgûcî* şerhi
5. Molla Fenârî'nin *Şerhi İsâgûcî* adlı şerhi
6. Nureddîn Ali b. İbrahim eş-Şîrâzî'nin (ö. 862/1457) *Şerhi İsâgûcî* şerhi
7. Burhanuddin Ebu'l-Hasen b. Ömer el-Bikâî'nin (1406-1480) *Tetmîmu İsâgûcî* adlı şerhi
8. Hayrettin el-Gâzevî el-Bitlîsî'nin (1420-1480) *Şerhi İsâgûcî* adlı şerhi
9. Ahmed b. Muhammed el-Ebdî'nin (ö. ?) şerhi
10. Zekerîyya b. Muhammed el-Ensârî'nin (ö. 910/1504) *el-Matla'* adlı şerhi
11. Alemuddin Süleyman b. Abdurrahman el-Cerbî'nin (1480-1540) *Takyidât alâ Metni İsâgûcî* adlı şerhi
12. Hayreddîn Hıdır b. Ömer el-Atûfî'nin (ö. 953/1546) şerhi
13. Hakîmşâh Muhammed b. Mübarek el-Kazvînî'nin (ö. 966/1558) şerhi
14. Muslihuddîn Mustafa b. Şaban es-Sürûrî'nin (ö. 969/1561) şerhi
15. Muhammed b. İbrahim el-Halebî'nin (ö. ?) şerhi

16. Dâvûd el-Karsî'nin (ö. 1160/1747) *Şerhi İśâgûcî mine'l-Mantık* adlı şerhi
17. Manisalı Mahmud b. el-Hafiz Hasan er-Rumî'nin (ö. 1222/1807) *Muğni't-Tullâb* adlı şerhi
18. Ahıskalı Ebû Abdullah Ziyâüddîn'in (ö. 1228/1813) *Mebâhicü'l-İhvân ve Menâhicü Kavânîni'l-Mîzân* adlı şerhi
19. Karaağaçlı Rüşdî Ahmed Efendi'nin (ö. 1251/1835) *Tuhfetü'r-Rüşdî* adlı şerhi
20. Tokatlı Ömer b. Salih el-Feyzî'nin (ö. 1265/1848) *ed-Dürri'n-Nâcî alâ Metni İśâgûcî* adlı şerhi
21. Bursalı Ahmed Sıdkı Efendi'nin (ö. 1312/1894) şerhi
22. Abdülcelil el-Bulgârî'nin (ö. ?) *Tuhfetü'l-Velâ* adlı şerhi
23. Sükûfî Mehmed Efendi'nin (ö. ?) *Câmi'u's-Şürûh* adlı şerhi
24. Muhammed b. Muhammed en-Nahîfî'nin (ö. ?) şerhi
25. Muhammed b. Yusuf b. Ömer et-Tilimsânî el-Hüseynî'nin (ö. ?) şerhi

Ebherî'nin *İśâgûcî* isimli eserine yapılan şerhler bunlarla sınırlı değildir. Bu eserlerin bir kısmı medreselerde okutulmuştur. Özellikle Hüsâmeddîn Hasan el-Kâtî'nin ve Molla Fenârî'nin şerhleri Osmanlı Medreselerinde uzun yıllar okutulmuştur. Fenârî'nin *İśâgûcî* şerhi, Katî'nin şerhine göre daha sonra yazılmıştır. Yazıldıktan sonra ise mantık dersi için hususiyetle Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez eserlerinden birisi olmuştur. Fenârî'nin eseri incelendiğinde şerhler arasında daha çok Katî'nin *Şerhu'l-İśâgûcî*'sine bir cevap niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁰

2.1.3. Molla Fenârî'nin Yegâne Mantık Eseri Olan *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye* İsimli Eseri

Molla Fenârî'nin en meşhur eseri olarak da kabul edebileceğimiz bu eser, bilindiği gibi, onun Ebherî'nin (ö. 660/1261) *İśâgûcî*'sine şerh niteliğinde yazmış olduğu eseridir. Onun bu esere klasik telif, şerh ve haşiye yazma geleneğinde

²⁹⁰ Yalar, ss. 564-566; Kayacık, ss. 28-32. Ayrıca şerhler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kayacık, ss. 13-32.

olduğunun aksine herhangi bir isim vermemiş olması, daha önce de belirttiğimiz gibi bunun farklı isimlerle anılmasına ve birden fazla esermiş gibi görülmesine sebep olmuştur. Fakat eserinde geçen “*el-Fevaid*” lafzı ve Ebheri’nin *İsâgûcî*’sini şerh etmesi nedeniyle “*el-Fevâ’idü’l-Fenâriyye*” ve “*Şerhu İsâgûcî*” isimleri yaygınlık kazanmıştır. Müellifin bu eseri için *Kitâbü’l-Mantık*, *Kitâbü’l-Fenârî Şerhu’r-Risâleti’l-Esîriyye fi’l-Mîzân* gibi isimler de kullanılmaktadır. Eser ayrıca Hint Coğrafyasında bir günde yazıldığı için “*Yekrûzî*” (bir günlük eser) ismiyle meşhur olmuştur.²⁹¹

Kendi ifadesiyle bu eseri yazmasındaki esas neden Ebheri’nin *İsâgûcî*’sinin anlaşılmasının zorluğundan dert yanan bir kısım ilim yolcusunun, kendisinden bu eseri açıklayıcı bir eser yazmasını istemeleridir. Hatta bu talepler karşısında tamam deyip savuşturmanın da kâr etmeyeceğini görmesi neticesinde eseri yazmaya başladığını da, mezkûr eserin giriş kısmında anlatmaktadır. Yine kendisinin ifade ettiği şekliyle bu eseri kısa günlerin birisinde sabah namazı sonrasında başlayıp akşam ezanının okunma zamanında bitirmiştir. Bu kadar kısa bir zaman zarfında yazılmış olmasına rağmen eser, büyük bir hüsn-ü kabul görmüş olmasının yanında medreselerde yüzyıllarca okutulmuş ve üzerine birçok haşiye ve ta’likât yapılmıştır.²⁹² Bular arasında Kul Ahmed b. Muhammed b. Hıdır’ın “*Hâşiyetü Kul Ahmed alâ Şerhi’l-Fenârî alâ İsâgûcî*” isimli hâşiyesi en meşhurdur. Molla Fenârî’nin eseri çoğu kez bu haşiyesi ile birlikte basılmış ve medreselerde mezkûr haşiye ile birlikte okutulmuştur. Müellifin eserinin mantık geleneğinde bu kadar önemli bir yer tutması, onun diğer birçok alanda olduğu gibi mantık alanında da yetkin olduğunu göstermektedir. Yazarımızın eseri incelendiği takdirde onun sadece bir şerh yapıp geçmediği, bazı konulara açılımlar getirdiği görülecektir.²⁹³ Müellifimizin birçok ilim dalında maharet sahibi olmasının tezahürünü “*el-Fevâ’idü’l-Fenâriyye*”sinde de görmekteyiz. Eserin mantık ilimi açısından değerine

²⁹¹ Yalar, ss. 557-559.

²⁹² Bahsi geçen haşiye ve taliklere, Kul Ahmed’in *Hâşiyetü Kul Ahmed alâ Şerhi’l-Fenârî alâ İsâgûcî*’si, Kara Halil’in *Fenari Hâşiyesi*, İsmail Müfid Efendi’nin *Ta’likât alâ Şerhi’l-Fenârî*’si, Mehmed Fevzi Efendi’nin *Hulâsatü’l-Mizan alâ Fenârî*’si vb. eserleri örnek olarak verebiliriz. Haşiye ve Taliklerin bunlarla sınırlı olmadığını belirtelim.

²⁹³ Ahmet Kayacık, İslam Mantık Geleneğinde Fenârî’nin Yeri, *İslamî İlimler Dergisi*, Güz 2010, ss. 107-112.

vurgu yapmıştık. Bu eserin girişindeki (dibace) sanatlı anlatımı da, müellifin Arap Dili ve Edebiyatındaki otoritesini ortaya koymaktadır.²⁹⁴

2.1.3.1. Fenârî'nin İsâgûcî Şerhine Yapılan Haşiyeler ve Talikler

1. Muhammed b. Hıdır Kul Ahmed'in *Hâşiyetü Kul Ahmed alâ Şerhi'l-Fenârî alâ İsâgûcî* adlı haşiyesi
2. Boyabatlı Kara Halil'nin (ö. 1123/1614) *Hâşiyeye-i Kara Halil ale'l-Fenari* adlı haşiyesi
3. İzmirli Mevlânâ Muhammed b. Veli b. Resûl'ün (ö. 1165/1751) haşiyesi
4. İsmail Müfid Efendi İstanbulî'nin (ö. 1217/1802) haşiyesi
5. Ali Vahîd Efendi'nin (ö. 1220/1805) *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Fenârî* adlı haşiyesi
6. İsmet İbrahim Bey'in (ö. 1222/1807) *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Fenârî* adlı haşiyesi
7. Şevki Ahmed b. Abdullah er-Ruhî'nin (ö. 1224/1809) *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Fenârî* adlı haşiyesi
8. Kayyımzâde Abdullah Efendi'nin (ö. 1239/1823) *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Fenârî* adlı haşiyesi
9. Tokatlı Ömer b. Salih el-Feyzî el-Haneffî'nin (ö. 1265/1848) haşiyesi ayrıca aynı müellifin Fenârî'nin eserinin başında zikrettiği Ciheti'l-Vahdet konusu üzerine yaptığı *Hâşiyeye alâ Bahsi Ciheti'l-Vahde li'l-Fenârî* isimli haşiyesi vardır.
10. Ali b. Osman Akşehrî'nin (ö. 1285/1868) *Kıyas ale'l-Fenârî* adlı haşiyesi
11. Abdullah Enverî Efendi'nin (ö. 1303/1886) *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Fenârî* adlı haşiyesi
12. Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin (ö. 1318/1900) *Hulâsatü'l-Mizân alâ Şerhi'l-Fenârî* adlı haşiyesi

²⁹⁴ Molla Fenârî, **Şerh-i İsâgûcî**, Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, y.y., 1305, (Şerh-i İsâgûcî), s. 2-3; Ayrıca eserin girişindeki sanatlı anlatım için bkz: Yalar, ss. 560-561.

13. Burhaneddîn b. Kemâleddîn b. Hamîd'in (ö. ?) *el-Fevâ'idü'l-Burhâniyye fî Tahkîki'l-Fevâ'idi'l-Fenâriyye* adlı haşiyesi
14. Abdullah b. Hasan el-Ensârî el-Kankirî (ö. ?) *Alâ Fenârî Şerhi İsâgûcî* adlı haşiyesi

Fenârî'nin şerhine yapılan başlıca haşiyeler bunlardır. Söz konusu şerh çok meşhur olduğu için üzerine yapılan başka haşiyelerin de olması düşünülebilir. Daha önce de belirtildiği üzere bunların en meşhuru birinci sırada zikrettiğimiz Kavlu Ahmet'e ait olan *Hâşiyetü Kul Ahmed alâ Şerhi 'l-Fenârî alâ İsâgûcî* isimli haşiyedir. Bu haşiye o kadar meşhur olmuştur ki, hem medreselerde Fenârî'nin şerhi ile birlikte okutulmuş hem de bu eser ile basılır olmuştur. Öyle ki kütüphanelerde rastladığımız Fenârî'nin *Şerhu 'ul-İsâgûcî*'nin bu haşiye ile birlikte yazıldığını veya basıldığını gördük. Ayrıca bu haşiyeye haşiye ve talikler de yapılmıştır. Burada şunu da ifade etmekte fayda vardır. Müellifin bu eserin yazma ve matbu birçok nüshası olmakla birlikte matbu olanlarda bile muhtelif hatalar söz konusudur.²⁹⁵

2.1.3.2. Fenârî'nin Eserini Takdimi ve Cihetü'l-Vahdet Kavramı

Molla Fenârî mezkûr eserine hamdele ve salve ile başlar. Sonrasında eseri yazma sebebini, amacını ve süresini açıklayan müellif, mantık konularına girmeden önce her ilim yolcusunun tahsile başlamadan önce yapması gereken şeyin ne olduğuna dikkat çeker. Ona göre her ilim talebesinin yöneldiği ilmin meselelerine başlarken amacına doğru bir şekilde ulaşması, kendisini meşgul edecek gereksiz şeylerle vakit harcamaması ayrıca çabasının ve arzusunun boşa gitmemesi için bir yöntem belirlemesi gerekmektedir. O, bu yöntemi "*cihet-i vahdet*" kavramıyla ifade etmektedir. Ona göre her ilim yolcusu ilimlerdeki meselelerin çokluğunu cihet-i vahdet ile kontrol altına (zapt) almalıdır. Dolayısıyla talebelerin öncelikle cihet-i vahdeti tahsil etmeleri gerekmektedir. Çünkü farklı farklı meseleler cihet-i vahdet ile tek bir ilim olmaktadır. Müellifin bu eserinde ilim yolcusu olanlara bu şekilde bir

²⁹⁵ Bu eserlere, Fenârî'nin İsâgûcî şerhinin ve Ahmet b. Muhammed b. Hıdır'ın bu esere yaptığı haşiyesiye Matbaa-i Âmire'de hicri 1253 yılındaki baskısı örnek olarak verilebilir. Bu baskıda Fenârî'nin İsâgûcî şerhi "Fenârî", Ahmet b. Muhammed b. Hıdır'ın haşiyesi ise "*Kul (Kavl) Ahmet*" ismiyle birlikte basılmıştır. Eserin muhtelif yerlerinde hatalar göze çarpmaktadır.

yöntem sunması, kuşkusuz mantığın diğer bütün ilimler için alet mesabesinde olmasıyla alakalıdır.²⁹⁶

Fenârî cihet-i vahdeti, “cihet-i vahdet-i zâtîye” ve “cihet-i vahdet-i araziye” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, cihet-i vahdet-i zâtîye’yi “itibari veya hakiki bir bütünlük içinde bir şeyin zâtî arazlarının ortaya konularak o şeyin kuşatılmasıdır” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre ilimlerdeki birçok mesele cihet-i vahdet-i zâtîye vasıtasıyla bir ilim olarak ortaya çıkmaktadır. Cihet-i vahdet-i araziye ise birinci cihetin takipçisi olarak gelir. Müellif buna bir şeyin alet olması ve gayeyi doğurmasını örnek olarak vermektedir. Dolayısıyla arazi cihet gayeyi ortaya koymaktadır.²⁹⁷ Müellif mantık ilminden yararlanarak kaleme aldığı fıkıh usûlü üzerine olan *Fusûlü’l-Bedaî fi Usulü’s-Şerâi* isimli eserinde de “cihet-i vahdet” kavramından bahsetmektedir.²⁹⁸

2.1.3.3. Fenârî’nin Mantık Tanımları

Fenârî, âlimlerin, ilimlerin meselelerine başlamadan önce, ilmin konularını, gayesini ve iki cihetten birisiyle tanımını yaparak bilinçlendirme yaptıklarını hatırlatarak mantığın tanımının iki cihet açısından da yapılabileceğini belirtir ve kendisi de mantık için iki tanım ortaya koyar. Buna göre mantığın cihet-i vahdet-i zâtîye’ye göre tanımı şudur: “Bilinmeyenlere ulaştırmasındaki faydası açısından kendisi için zâtî araz olan tasavvurat ve tasdikattan bahseden ilimdir veya dış dünyada karşılığı olmayan ikinci makullerin, dış dünyada karşılığı olan birinci makullere uygunluğu açısından, zâtî arazlarından bahseden ilimdir.” Cihet-i vahdet-i araziye’ye göre tanımı ise “kendisiyle bir düşüncenin doğrusunun ve yanlışının bilindiği kanundur” şeklindedir.²⁹⁹

Fenârî mantık için bu tanımları verdikten sonra, birinci tanımın mantığın iki yönden de bilinmesini içerdiğini ancak ikinci tanımın sadece gayenin bilinmesini içerdiğini ifade etmektedir. Müellifin “Cihet-i Vahdet” kavramıyla ifade ederek ilimlere başlarken usul bilgisi verdiğini savunduğu yaklaşımı, bu eseri üzerine

²⁹⁶ Ebherî, ss. 56-57.

²⁹⁷ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 2-3.

²⁹⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedaî fi Usulü’s-Şerâi*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s. 9.

²⁹⁹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 3.

yazılan haşiyelerde irdelenmekle birlikte, konu hakkında müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Müstakil eser için Muhammed Emin'in *Risâletü Muhammed Emîn alâ Ciheti Vahdeti'l-Fenârî* adlı risalesi ve Tokatlı Ömer b. Salih el-Feyzî el-Hanefî'nin *Hâşiye alâ Bahsi Ciheti'l-Vahde li'l-Fenârî* adlı eseri örnek olarak verilebilir.³⁰⁰

2.1.3.4. Fenârî'de Mantık Konuları

Müellif iki cihet açısından mantığın tanımını yaptıktan sonra, bu ilmin konularını açıklamaya geçmektedir. O, diğer İslam mantıkçıları gibi mantığı öncelikle “tasavvurat” ve “tasdikat” olarak iki kısma ayırır. Ona göre, mantığın maksadı, bir düşüncenin doğrusunu ve yanlışını bilmekle gerçekleşeceğinden ve bir düşüncenin oluşabilmesi de tasavvura ait ya da tasdike ait meçhulleri elde etmekle mümkün olabileceğinden bu ayırım yapılmaktadır. Daha sonra ise her iki kısmın da mebadisi ve makası olduğunu ifade ederek, kendisinden önceki diğer mantıkçılar gibi, tasavvuratın mebadisinin “Beş Tümel”, makasının “Kavl-i Şârih” (tanım) olduğunu; tasdikatin ise mebadisinin “Kaziyeler” (önergeler) ve onların hükümleri, maksadının ise “Kıyas” olduğunu ortaya koyar. Buraya kadar mantığın dört kısmını açıklayan Fenârî, mantık konuları arasında “Beş Sanat” olarak isimlendirilen kısmı, kıyasın çeşitleri olarak ele alarak kıyası beş kısma ayırır ve bunların “Beş Sanat” olarak isimlendirildiğini belirtir. O, kıyasın öncüllerinin doğruluk değerinin kıyasın çeşitlerini yani Beş Sanatı oluşturduğunu şu şekilde ortaya koyar: “Eğer kıyas yakiniyattan oluşursa Burhan, zanniyattan oluşursa Hatabe, müsellemtan oluşursa Cedel, muhayyelattan oluşursa Şiir, yakiniyyat veya zanniyata benzer şeylerden oluşursa Muğalata diye isimlendirilir. Muğalata ise ya Safsatadır ya da Müşağabedir.”³⁰¹ Fenârî'nin burada Hatabe'yi Cedel'den önce zikretmiş olması, zanniyattan oluşan Hatabe'yi, yakiniyattan oluşan Burhanın mukabilinde görmüş olabileceğini düşündürmektedir.

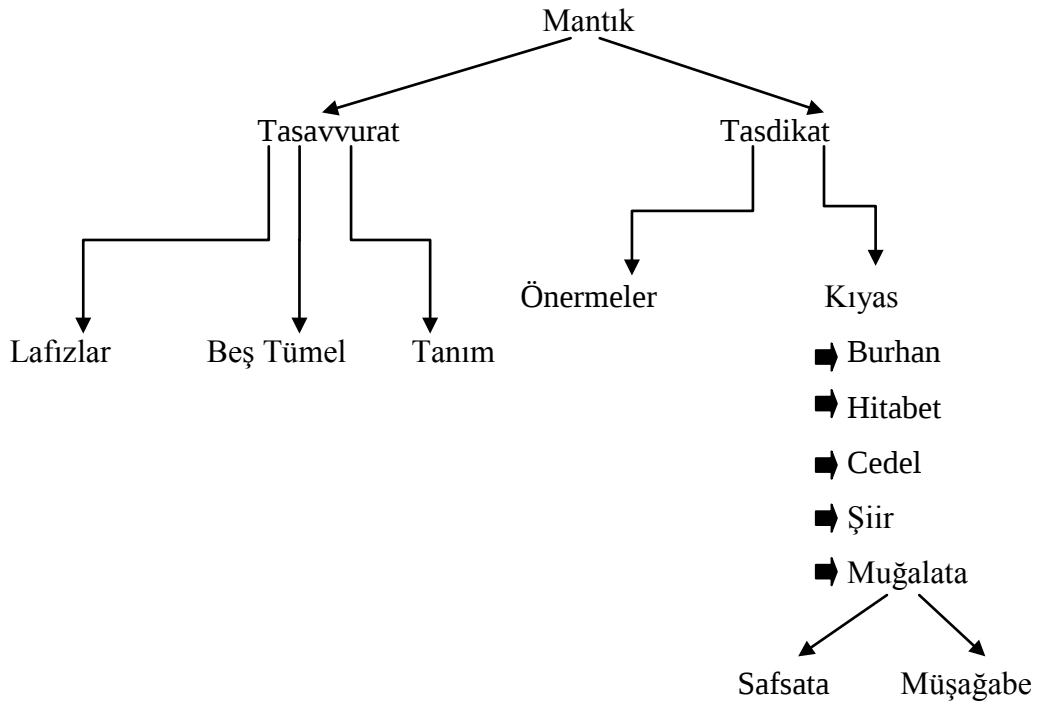
Müellif bu açıklamaları yaptıktan sonra, dört kısımdan oluşan tasavvurat ve tasdikatin kısımlarına, beş kısımdan oluşan kıyas çeşitlerinin yani Beş Sanat'ın eklenmesiyle birlikte mantığın konularının ortaya çıktığını ifade eder. O, bu şekilde mantığın dokuz konudan müteşekkil olduğunu belirtirken ayrıca sonraki

³⁰⁰ Yalar, s. 562.

³⁰¹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 3.

mantıkçıların lafız bahislerini ayrı bir bölümde işlemiş olduğunu hatırlatır ve bu bölümünde eklenmesiyle mantığın konularının toplamda on olduğuna dikkat çekmektedir.³⁰² Müellifin bu ayrıntıyı zikretmiş olması mantık literatürüne hâkim olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Lafız bahisleriyle mantık konularına başlayan Fenârî, İslam mantıkçılarından itibaren oluşan bu geleneği sürdürmüştür. Fenârî'nin mantık konularını işleyişine göre şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Şekil 1: Fenârî'de Mantık Konuları



Fenârî, gösterildiği şekilde bir Giriş'ten sonra lafız bahislerini önceleyerek mantık konularının şerhine koyulmaktadır. Onun bu şerhi ortaya koyarken İbn Sînâ ekolüne uyması ve “İmam” olarak nitelendirdiği Fahreddin Razi -ki Fahreddin Razi sonrası âlimlerin genel olarak bu tavır içerisinde olduğu görülmektedir- takipçisi olması dikkatlerden kaçmamaktadır. Fakat müellif bunun yanı sıra körü körüne bir takip yolunu benimsememektedir. O, bazı konularda itirazlarını dile getirerek kendi görüşlerini ortaya koymakta ve bunları savunmaktadır.

³⁰² Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 3.

2.2. MOLLA FENÂRÎ'DE KAVRAMLAR MANTIĞI

Fenârî daha önce ifade edildiği şekliyle eserine giriş yaptıktan sonra *İsâgûcî*'nin Beş Tümele karşılık geldiğini belirterek mantık konularına giriş yapmaktadır. Müellif diğer *İsâgûcî* şârihlerinde olduğu gibi *İsâgûcî*'nin anlamı üzerine bir açıklama yapmamaktadır. Oysa diğer şârihlerin birçoğu bu kavramın anlamı üzerine farklı açıklamalarda bulunmuştur. Bir kısmı Yunancadan bir kısmı Süryaniceden geldiğini savundukları gibi, bu sözcüğün anlamı konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Kimisi bir özel isim olduğunu, kimisi ise beş tümel ve giriş anlamlarına geldiğini ifade etmektedir. Ahmet Kayacık, “Ebherî'nin İsaguci'nin İlk Şerhleri” isimli doktora tezinde Fenârî'nin bunları kabul ettiğini ve ayrıca bu lafzı *Îs-âgû-cî* şeklinde ayırarak anlam verdiğini³⁰³ söylese de, biz müellifin eserinde ne diğer açıklamalara katıldığına yönelik ne de lafzı ayırarak anlam verdiğine yönelik bir bilgiye rastladık.³⁰⁴ Bu durum Fenârî haşiyelerinde bu yönde bilgi verilmesi nedeniyle kaynaklanmış olabilir. Zira bu haşiyeler arasında bulunan Şevki Efendinin Haşiyesinde bu meyanda bir açıklama mevcuttur.³⁰⁵

Fenârî, Ebherî'nin talebelere kolaylık olması amacıyla mantık konularını en öz şekilde ele alarak onları kendisinin zikrettiği şekilde tertip ettiğini ifade eder. Mantıkçımız ayrıca bu nedenle *İsâgûcî* bahsinin öncelenmesinin zorunluluk arz ettiğini belirtir. Şârihimizin bu meyandaki ifadesi Ebherî'nin hamdele ve salveleden sonra *İsâgûcî* bahsini yani Beş Tümel konusunu ele alma nedenini ortaya koymak içindir. Daha sonra o, mantık ilminde Beş Tümele geçmeden önce, lafızlar bahsinin ele alınma nedenini açıklamaktadır. Bu açıklamasında ise, beş tümelin zâtî ve arazi olarak taksim edildiğini, bu taksimatın ise tümelin kısımlarını meydana getirdiğini vurgular. Tümelin ise müfredin bir kısmını, müfredin de lafzın bir kısmını meydana getirmekte olduğuna işaret ederek, lafız bahsinin diğer bölümlerden önce işlenmesinin sebebini ortaya koyar. Ona göre lafız bahsinin ortaya konulabilmesi için, lafızdan bir mananın anlaşılması gerekeceğinden, bunu da ancak lafzın manaya delaleti mümkün kılacağından öncelikle delaletin tarifi ve bölümlerinin incelenmesi

³⁰³ Kayacık, s. 7.

³⁰⁴ Kayacık, s. 55.

³⁰⁵ Şevki Ahmed b. Abdullah er-Ruhî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Fenârî*, Matbaa-i Amire, İstanbul, h. 1284, s. 8.

gerekecektir. Fenârî, bu gerekçeleri göstererek delaleti ve bölümlerini diğer konulardan önce ele almıştır. O, bu hususla bağlantılı olarak Ebherî'nin lafız bahsini mantığın bir konusu saymadığını fakat mantığa giriş için İsâgûcî bölümünde ele aldığını vurgular.³⁰⁶

2.2.1. Lafızlar Bahsi

2.2.1.1. Delâlet

Fenârî delaletin tanımını ve açıklamasını şu şekilde yapmaktadır:

*Delâlet; bir şeyin, kendisine ilişkin bilginin bir başka şey hakkında bilgi (el-ilm) ya da zan veya kendisine ilişkin zannın bir başka şey hakkında zan sonucu doğuracağı bir durumda olmasıdır. Birinci unsur (dâll/delâlet eden), zan söz konusu değilse, burhânî delil ve burhan, aksi halde iknâî delil ve emâre olarak adlandırılır. İkinci unsura ise medlûl (delâlet edilen) denir.*³⁰⁷

Fenârî'nin delâleti açıklarken “zan” sözcüğünü eklemesi dikkat çekmektedir. Çünkü bu, nadir görülen bir yaklaşımdır. Tamamına bakamamış olmakla birlikte Ebherî'nin diğer şerhlerinde de bu durum göze çarpmamaktadır. Onun bu yaklaşımı iki açıdan ele alınabilir. Birincisi delâletin bilgisinin hatalı olması durumunda zannın ortaya çıkabileceği, ikincisi ise delâletin bilgisi sağlam olmakla birlikte delâlet edilenin (medlul) zan ifade edebileceği durumlarıdır. Dolayısıyla Fenârî'nin delâlet tanımını bir şeyi bilmekten başka bir şeyi bilmenin veya zannetmenin lazım gelmesi şeklindedir. O, bir şeyi bilmekten başka bir şeyi bilmenin lazım gelmesinin, araya zan girmemesi durumunda “Burhan” ve “Burhani Delil” olacağını; her hangi bir şekilde araya zannın girmesi durumunda ise bunun ‘Delil-i İknâî’ ve ‘Emare’ olacağını, ayrıca delalet edenin dall, delalet edilenin de medlûl olarak isimlendirileceğini belirtir.

Fenârî delâlet edenin lafız olması durumunda delaletin lafzî, lafız olmaması durumunda ise gayr-i lafzî olacağını belirtir. Dolayısıyla delâlet sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. O, gayr-i lafzî delâletin, vaz'î³⁰⁸ ve aklî olmak

³⁰⁶ Molla Fenârî, **Mantiğa Giriş (el-Fevâidu'l-Fenâriyye)**, thk. ve trc. İbrahim Halil Üçer ve Abdullah Yıldırım, İstanbul: Klasik yayınları, yakında yayımlanacak, (Fenârî Tercüme) s. 8.

³⁰⁷ Fenârî, Fenâri Tercüme, s. 9.

³⁰⁸ Biz bu konuyu birinci bölümde daha ayrıntılı şekilde ele aldığımız için burada üzerinde durmayacağız. Vaz' konusunda ayrıntılı bilgi için bkz; Şevki, s. 31; Ayrıca; Fenârî'nin tahkikli tercümesini yapan mütercimler sayfa 9-10'da vaz' konusunu dipnot olarak şu şekilde açıklamadır: Sözlükte “bir şeyin belirli bir yere konması” manaSînâ gelen vaz, ıstılahta; “bir şeyin bizzat

üzere iki kısımdan oluştuğunu kaydeder ve delâletin bu kısmı hakkında “gayr-i lafzî delâlette, -sınırlar, düğümler, işaretler ve dikili nesneler gibi- delâlete vaz’ aracılık ediyorsa vaz’î; âlemin yaratıcıya delâleti örneğinde olduğu gibi etmiyorsa, aklî olur” açıklamasını yapar.³⁰⁹ Lafzî delâletin vaz’î, tabîî ve aklî delalet olmak üzere üçe ayrıldığını ifade eden Molla Fenârî, bunları;

*Lafzî delâlet, vaz aracılığı ile gerçekleşiyorsa vazî olur. Vaz’ aracılığı ile değil de, (ilgili lafzı telaffuz etmesini gerektiren bir) mana kendisine ârız olduğunda, lafzı dile getiren zatın tabiatının o lafzı telaffuz etmeyi gerektirmesi sebebiyle olursa tabîî olur. ‘Âh!’ lafzının ağrıya delâleti gibi. Delâlet ne vaz’ ne de tabiat aracılığıyla gerçekleşiyorsa aklî olur. Duvarın arkasından duyulan lafzın, lafzı dile getiren zata delâleti gibi.*³¹⁰

şeklinde açıklar ve örneklendirir. Müellif bu açıklamayı yaptıktan sonra, mantık ilmi için gerekli olan delâlet şeklinin vaz’î lafzî (sözlü vaz’î) olduğunu vurgulayarak, bundan kastın lafzın her kullanımında vaz’ nedeniyle kendisinden bir mananın anlaşılacağı bir durum arz etmesi olduğunun altını çizer.

Buradan itibaren Fenârî, İşâgûcî metnini şerh etmeye başlamıştır. Ancak bu şerh “kavlühu” yöntemiyle yapılmış bir şerh olmayıp metin ile şerhin iç içe geçtiği şerhlerdendir.

2.2.1.1.1. Sözlü Vaz’î Delâletin Çeşitleri

Mantık için gerekli olan delâlet türü sözlü vaz’î delâlet olunca müellif bu delâlet şeklini açıklamaya girişir. Sözlü vaz’î delâlet lafız vasıtasıyla

kendisinin bir başka şeye delâlet etmek üzere tayin edilmesi” demektir. Tayin edilen şey lafız olabildiği gibi bunun dışında başka unsurlar da olabilir. Nitekim bu duruma bağlı olarak delâlet lafzî ve gayr-ı lafzî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Vazın yukarıda aktardığımız ıstılahi anlamı tartışılmıştır. Buna göre bazı âlimler tanımda yer alan “bizzat kendisi” (= bi-nefsihi) ibaresini kaldırmakta ve vazı; “bir şeyin bir başka şeye delâlet etmek üzere tayin edilmesi” şeklinde mutlak olarak tanımlamaktadırlar. Bu âlimlerin tanımdan söz konusu kaydın kaldırılmasının nedeni, mecazlarda da bir tür vazın olduğunu iddia etmeleridir. Birinci tanıma göre lafız anlamı bizzat kendisi göstermek zorunda olduğundan, mecazlarda vaz söz konusu değildir. Çünkü mecazi anlam ancak, hakiki anlamın kast edilmesine engel olan bir karine söz konusu olduğunda mümkün olabilmektedir. Bu durumda da lafız anlama bizzat kendisi delâlet etmiş olmamaktadır. Ancak vazın ikinci tanımına göre, lafzın anlama bizzat delâlet şartı yoktur, dolayısıyla mecazlarda olduğu gibi, lafız dışında karine vb. başka unsurlar aracılığıyla anlama delâlet mümkün hale gelmektedir. Bu duruma bağlı olarak, mecazların da vaz edildiği savunulabilmektedir. Bkz. Ali Kuşçu, *Unkûdu’z-zevâhir fi’s-sarf* (thk. Ahmed Affif), Kahire: 2001, s. 170. Mecazlarda vazın sübûtuna ilişkin tartışma Seyyid Şerif Cürçânî ve Teftazânî’nin ihtilaf ettiği meselelerden biridir. Tartışmanın ayrıntıları için bkz. Mestcizâde, *İhilâfu’s-Seyyid ve’s-Sa’deddin*, İstanbul: Mektebü’l-harbiye es-Sultâniye, 1278, s. 9–12; Bkz. Molla Fenârî, *Fenârî Tercüme*, ss. 9–10.

³⁰⁹ Molla Fenârî, *Fenârî Tercüme*, s. 9.

³¹⁰ Molla Fenârî, *Fenârî Tercüme*, ss. 9–10.

gerçekleşmektedir. Lafzın delâleti mutabakat, tazammun ve iltizam şeklinde kısımlara ayrılır. Dolayısıyla lafzın anlama delâleti üçtür. Fakat lafzın bazı çeşitleri bu bölümlemeye ve mantığın ilgi alanına girmez. Fenârî bu tür lafızları hariçte tutmak için; lafzın vaz' yoluyla anlama delâletinin gerçekleşmesi, delâleti olan lafız olması, -delâleti olmayan lafızları (mühmel lafız) ayrı tutar- bir de delâletinin tabî ve aklî yolla olmaması şartlarını koymaktadır.³¹¹

Bu şartları koyduktan sonra lafzın manaya delâletindeki üç yolunu açıklamaya geçen Fenârî, öncelikle mutabakat yoluyla delâleti ele alır ve vaz' edildiği manaya muvafık kullanılması nedeniyle, vaz' edildiği anlamın tamamına delâlet eden lafzın bu çeşit delâleti meydana getirdiğini kaydeder. Sonrasında tazammun yoluyla delâleti, vaz' edildiği anlamın tamamına değil de bir parçasına delâlet eden lafızdır şeklinde açıklayan müellif, bunun nedeninin vaz' edildiği mananın bir kısmına delâlet etmesi olduğunu belirtir. Ayrıca o, bu şekilde bir delâletin olabilmesi için vaz' edildiği mananın bir parçasının (cüz) olması gerektiği kaydını getirmektedir. Parçası olmayan Allah, nokta gibi basit varlıklarda tazammun yoluyla delâletin mümkün olmayacağını savunan Fenârî, buradan hareketle mutabakatın tazammunu gerektirmeyeceğini, fakat tazammunun mutabakatı gerektireceğinin altını çizer.³¹²

Bu şekilde müellif lafzın manayı karşılama şeklinin ikisini ele almış oldu. Üçüncüsü ise iltizam yoluyla olan delâlet olup, onu da, lafzın vaz' edildiği mananın zihindeki lazımına delâleti şeklinde açıklar. İltizamî delâleti bu şekilde açıklayan Fenârî, zihni gereklilik olmadan vaz' edildiği anlamın dışındaki her şeye delâlet etmeyeceğini, aksi halde her lafzın her şeye delâletinin mümkün olacağını hatırlatır. O, ayrıca lafzın vaz' edildiği mananın dışında olup belirgin (mazbut) olmayan anlamlara da delâletinin olmayacağını savunur ve o zaman delâletin gerçekleştiği anlamın ortaya çıkmayacağını iddia eder. Dolayısıyla ona göre iltizamî delâlet, lafzın vaz' edildiği anlamın dışında olmakla birlikte, onun lazımı olan şeye delâlet etmektedir. Yani onun bir gereği olan şeye delâleti mümkündür.³¹³

Fenârî, iltizamın basit varlıklarda olabileceği için tazammunu gerektirmemekle birlikte mutabakatı gerektireceğini ortaya koyar. Mutabakatın

³¹¹ Fenârî, Şerh-i İsâgücî, s. 4.

³¹² Fenârî, Şerh-i İsâgücî, s. 4.

³¹³ Fenârî, Şerh-i İsâgücî, s. 4.

iltizamı gerektirmesini, imam olarak atıfta bulunduğu Fahreddin Razî'nin savunduğunu, fakat kendisinin onunla aynı görüşte olmadığını belirtip ona itiraz eden müellif, böyle bir gerektirmenin kesinlik arz etmediğini savunur.³¹⁴ Düşünürümüz lafzın bu üç delâlet şeklini insan lafzıyla örneklendirir. İnsan lafzının “düşünen canlıya” mutabakat yoluyla, düşünen canlıdan sadece birine (sadece canlıya veya sadece düşünene) tazammun yoluyla ve bu lafızdan anlaşılan mananın bilmeye ve yazı sanatına kabiliyetli olmasına da iltizam yoluyla delâlet ettiğini ifade eder.

Molla Fenârî lafzın manaya delâletinin üç çeşidini açıkladıktan sonra konu hakkında bazı soruları³¹⁵ gündeme getirir. Bu sorulardan birincisini;

Bu üç delâletin tanımlarından her biri, diğer ikisiyle geçersiz hale gelmektedir. Örneğin güneş lafzının; güneşin kütesine, ışığına ve bu ikisinin toplamına vaz edildiğini farz ettiğimizde, ışığa delâleti (aynı anda) hem mutabakat, hem tazammun hem de iltizam yoluyla olabilir. Dolayısıyla her üç delâlet şeklinde de, âlimlerin büyük çoğunluğunun tanımların geçersiz hale gelmesinden kaçınmak için yaptıkları gibi, ‘vazın aracılığıyla’ kaydı konulmalıdır.³¹⁶

şeklinde dile getirir. Mantıkçımız bu soruları musannif olarak zikrettiği Ebherî'nin yapmış olduğu tanımlara yönelik olarak ele almaktadır. Bu soruda, tanımın efradını cami ve ağyarını mani olması gerektiği fakat burada her tanımın diğer tanımlara müdahil olması neticesinde geçersiz hale geldikleri ifade edilmektedir. Soru güneş lafzı ile örneklendirilmektedir. Bu örnekle güneş lafzının hem kendisine hem de kendisinden gelen ışığa vaz' edildiği farz edilirse, güneş lafzı ile hem güneş hem de onun ışığı kastedilmiş olur. Bunun neticesinde ise güneş lafzı ile onun ışığı kastedilirse bu delalet hem mutabakatı hem tazammunu hem de iltizamı içerir. Dolayısıyla bunların tanımları yapılırken bir kısım mantıkçının yaptığı gibi, vaz' aracılığıyla (tavassut) ibaresinin getirilmesi gereklidir. Örneğin mutabakat tanımlanırken onun tanımı, “lafzın vaz' edildiği manaya, vaz' aracılığıyla (tavassut) mutabakatla delalet etmesidir” şeklinde olmalıdır.

Fenârî, bu sorulara iki şekilde cevap verilebileceğini ifade eder. Bunlardan birincisi, itibarın (izafet) değişmesiyle değişen durumların tanımlarında hangi açıdan ele alındıkları zikredilsin veya zikredilmesin onlar dikkate alınmaktadır. Mantıkçıların tamamı beş tûmelin tarifinde onlar arasındaki izafeti zikretmedikleri

³¹⁴ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 4.

³¹⁵ Bunlar her ne kadar soru olarak ifade edilmiş olsa da sorudan ziyade itirazı dile getirmektedir.

³¹⁶ Molla Fenârî, Fenârî Tercüme, s. 12.

halde kastettikleri gibi, Ebherî de bunların tanımında izafeti zikretmemekle birlikte kastetmekle yetindi. Şârihimiz, konunun açıklığa kavuşması açısından beş tümeldeki bu izafi durumu “renkli” lafzıyla örneklendirmektedir. Beş tümelde, lafzın aynı anda cins, tür, fasıl, hassa ve genel araz olabileceğini; çünkü renkli, siyahın cinsi, niteliğin türü, cismin hassası, canlının ise genel arazi olduğunu hatırlatır ve beş tümeldeki itibariliğin tanımlarında söylenmese bile kastedilmiş olmaları durumunun, burada da bulunduğunu savunur. İkinci cevaba gelince müellifimiz bunu “hükümün türemiş bir kelimeye terettüp etmesi, kelimenin türediği kökün illet olduğunu gösterir” şeklinde ifade etmektedir. Yani bir hüküm türemiş bir kelimeye binaen verilmişse, o türemiş kelimenin kökü, verilen hüküm için illet olur. Dolayısıyla üç delâletten her birinin tanımında “vaz’ yoluyla delalet eden” ifadesinin kullanılmış olması, tekrar “vaz’ yoluyla” kaydının getirilmesine gerekliliğini ortadan kaldırmıştır.³¹⁷ İkinci soru: iltizamî³¹⁸ delaleti tanımlarken zihni gereklilik ile kayıtlanmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü böyle bir kaydın konulması gerektirenden (melzûm) gerekene (lazım) geçişin hatadan korunması ve delâletin zapt altına alınması içindir. Ortaya çıkan bu iki durum lüzûm olduğu sürece herhalükarda gerçekleşmektedir. Eğer böyle olmasaydı, yani bu iki durum lüzûm olduğunda gerçekleşmeseydi, kurulan lüzûm, lüzûm olmazdı.³¹⁹

Buradaki itiraz, iltizamî delâlete “zihni” kaydının getirilmesine yöneliktir.³²⁰ Yani itirazda bu delâletin sadece zihni bir gereklilikle sınırlı olmadığı iddia

³¹⁷ Fenârî, Fenârî Tercüme, s. 12-13.

³¹⁸ İslam Ansiklopedisinde, telâzûm maddesinde konu şu şekilde açıklanmaktadır: Telâzûm, (İki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi anlamında mantık terimi.) Sözlükte “gerekmek; gerektirmek” anlamındaki lüzûm kökünden türeyen telâzûm mantıkta “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” mânasına gelmektedir. Buna göre bir şey başka bir şeyi zorunlu biçimde çağırıştırıyorsa aralarındaki ilişkiye lüzûm, bu iki şeyden gerektirene melzûm, gerekli olana lâzım denir. Meselâ baba kavramı evlâdı, evlât da babayı zorunlu olarak gerekli kılar. Eğer iki şeyden her biri diğerini gerektiriyorsa bu ilişkiye telâzûm adı verilir. Telâzûm ilişkisinde iki şeyden her biri diğerinin lâzımı durumundadır. Karşılıklı gerektirmenin bulunduğu hallerde gereken ve gerektiren sabit olabileceği gibi yer değiştirmesi de mümkündür. Meselâ baba-evlât ilişkisinde her biri gereken ve gerektiren olabilir. Öte yandan insan ve hayret kavramları arasında telâzûm bulunmakla birlikte insan daima gerektiren, hayret ise gerekendir. Birincilere ters telâzûm, ikincilere telâzûm denilir (Tehânevî, II, 1405-1406). Bkz. Ömer Türker, “Telâzûm”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2011, cilt: 40, sayfa: 394.

³¹⁹ Fenârî, Şerh-i İşâgüçî, ss. 4-5.

³²⁰ Mantıkçılar, gereklilik ilişkisinin zihindeki tasavvuru ile onun dış dünyada gerçekleşmesi arasında fark olduğuna dikkat çekmişlerdir. Meselâ bir kavramın tasavvuru zihnin bir başka kavramı tasavvur etmesini gerektiriyorsa bu iki kavram arasındaki gereklilik ilişkisine “zihni lüzûm” adı verilir. Delâlet türlerinden biri olan iltizam veya lüzûm delâletinde bu gereklilik dikkate alınır. Bu bakımdan gerektirenle gerekenin zorunlu şekilde birbirini çağırıştırması halinde buna lüzûm denilir (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 35-36; Kutbüddin er-Râzî, s. 30; Seyyid Şerîf

edilmektedir. Lüzûmun şart koşulması, gerektirenden gerekene geçişin hatadan arındırılması ve delâletin belirli hale getirilmesi şeklinde iki maksatla olabileceği, fakat bu iki maksadın da, iltizam zihni veya harici olsun gerçekleşeceği savunulmaktadır. Eğer bu iki durum gerçekleşmeseydi ortaya çıkan şeyde lüzûm ilişkisi olmazdı.

Fenârî itirazı açıkladıktan sonra cevabına geçerek, bahsi geçen iki durumun zihni lüzûm dışında gerçekleşmediğini savunur. Çünkü zihni gereklilik; müsemma (ismin karşılığı) tasavvur edildiğinde onun lazıminin da tasavvurunun gerekli olduğu bir durumu ifade etmektedir. Bu şekilde melzûmdan lazıma geçiş doğrudan gerçekleşmektedir. Harici lüzûm ise, müsemmanın (isme karşılık gelen şey) tahakkukundan hariçte başka bir şeyin tahakkukunun olmasının lazım gelmesidir. Ancak bunda birincinin tahakkuku ile zihin direkt ikincinin tahakkukuna intikal etmez. Eğer harici lüzûm şart koşulsaydı, harici lüzûm dışında iltizam gerçekleşmezdi. Fakat durum böyle değildir. Körlük görmeye iltizamî olarak delâlet eder. Çünkü görmeme durumu doğasında görmek olan şeyler için geçerlidir. Bunlar dış dünyada iki ayrı şey olsalar da görme, görmemenin zihnî lazımıdır.³²¹

Buradan anlaşıldığı üzere Fenârî, iltizamî delâleti zihni lüzûm ve harici lüzûm şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu ikisini açıklayan müellif iltizamî delâlet için zihni lüzûm kaydının getirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre eğer harici lüzûm şart olarak getirilseydi, zihni lüzûm kapsama girmeyecekti. Bu da iltizamî delâleti harici lüzûm ile sınırlı tutacaktı. Dolayısıyla zihni lüzûm kaydı getirilmesiyle hem zihni hem de harici lüzûm kapsanmış oldu. Şârihin, zihni lüzûm kaydının getirilmesine yönelik itiraza cevap verirken, harici lüzûmu şart koşarak bu şekilde meydana gelecek problemleri ele alması biraz şaşırtıcıdır.³²² Çünkü itiraz, sadece,

el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr*, s. 90-91). Bu durumda lafzın anlamı akla geldiğinde onun gerektirdiği diğer anlam da herhangi bir çaba harcanmadan akla gelir. Meselâ güneş akla gelince ışık da kendiliğinden akla gelir. Eğer bir şeyin dışta gerçekleşmesi başka bir şeyin de gerçekleşmesini gerektiriyorsa bu iki şey arasındaki gereklilik ilişkisine “hâricî lüzum” adı verilir. Meselâ güneşin doğması gündüz olmasını gerektirir. Güneşle gündüz kavramları arasında zihnî bir lüzum yoksa da güneşin doğuşu ile gündüzün varlığı arasında hâricî lüzum vardır (*et-Ta'rîfât*, “el-lüzûmü'z-zihnî, el-lüzûmü'l-hâricî”). Gerektiren ile gereken arasındaki ilişkinin doğası sebebiyle gerektirene dair bilgi onun gereğini de bilkuve içerir. Ancak bunun için gerektiren gerekenin konusu olmalı veya gereken gerektirene yüklenmelidir. Meselâ insan bilindiğinde gülen veya yazan nitelikleri de bilkuve bilinmiş olur (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 10). Bkz. Ömer Türker, “*Telâzüm*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2011, cilt: 40, sayfa: 394.

³²¹ Fenârî, *Şerh-i İsâgûcî*, s. 5.

³²² Müellifin bu eserine haşiye yazan Kul Ahmet de, bu cevabın itiraza mukabil bir cevap olmadığına dikkat çeker. Açıklaması şöyledir: buradaki itiraz şart hususunda sadece mutlak iltizam ile

zihni lüzûm kaydının olmasının gerekli olmadığını öne sürmekle birlikte başka herhangi bir kaydın getirilmesi gerektiğini savunmamaktadır. Dolayısıyla itirazda herhangi bir kayda ihtiyaç olmadığı, iltizamî delâletin mutlak olarak ifade edilmesinin daha doğru olacağı iddia edilmektedir.

Üçüncü soru: bu soruda, (itiraz) iltizamî delâlet türü (medlûl) için verilen “insan lafzının bilmeye ve yazı sanatına kabiliyeti olana delâleti” şeklindeki örneğin doğru olmadığı savunulmaktadır. Çünkü insanı tasavvur etmenin bu iki durumu tasavvur etmeyi gerektirmeyeceği, dolayısıyla bu delâlet türü için, ikinin çift oluşunun örnek olarak verilmesinin daha uygun olacağı iddia edilmektedir.

Muallimin bu soruya cevabı şu şekildedir:

*İnsan ile zikredilen kabiliyet arasındaki zihni lüzûm, genel manadaki açık lüzûm (lüzûm-ı beyyin bi ma'ne'l-eamm)dur. Zikredilen tarif ise özel manadaki açık lüzûm (lüzûm-ı beyyin bi ma'ne'l-ehass)dur. Genel olan gerçekleşmeden özel olan gerçekleşmeyeceği için özel olanın şart koşulması genel olanın da şart koşulmasını gerektirir. Böylece genel mana da şart olmuş olur. Verilen örnek de genel manadaki açık lüzûm içindir. Bu ölçü dikkate alınırsa örnek doğrudur. Genel mananın iltizamın makbul olması için yeterli olup olmamasına gelince bu farklı bir bahistir. Bu konu da imam ile cumhur arasında ayrıntılı eserlerde açıklandığı üzere ihtilaf vardır.*³²³

Bu itirazda iltizamî delâlet için, verilen örneğin doğru olmadığı, bunun yerine, yukarıda da denildiği gibi, örnek olarak ikinin çift oluşunun verilmesi gerektiği savunulmaktadır. Buna karşın Fenârî, iltizamî delâlet için verilen “insan lafzının bilmeye ve yazı sanatına kabiliyetli olmaya delâleti” şeklindeki örneğin genel manada olan açık (beyyin) lüzûm olduğunu vurgulayarak, iltizamın tarifindekinin ise özel manadaki açık lüzûm olduğunu ileri sürmektedir. Müellif, özeli gerçekleşmesinin genel gerçekleşmeden tahakkuk edemeyeceğini, bu nedenle özeli şart koşmanın genel olanı şart koşmayı gerektireceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla tarifte özel şart koşularak genelde kapsandığı için örnek genel manadaki açık lüzûma yönelik olsa dahi, bu ölçü dikkate alındığında onun hatasız, doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Fenârî, bu konuda akli meşgul edebilecek farklı bir

yetinmekle alakalıdır. Harici iltizamın şart koşulması ile alakalı değildir. Böyle olunca da Fenârî'nin cevabı itirazın mukabilinde değildir. Bkz; Ahmet b. Muhammed b. Hıdır Kul Ahmed, **Kul Ahmet**, Hacı Hüseyin Matbaası, y.y., 1305, s. 39; Ayrıca, bu harici lüzûm dışında iltizamın tahakkuk etmesi olumsuzlamayı olumsuzlamadır. Olumsuzlamanın olumsuzlanması da ispat olduğundan böylece harici iltizam dışında iltizam tahakkuk etmektedir. Bkz; Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi, **Hulâsatü'l-Mîzân alâ Şerhi'l-Fenârî**, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, h. 1284, y.y., s. 34.

³²³ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 5.

konuya da işaret eder ki, o da genel mananın iltizamın makbul olması için yeterli olup olmamasıdır. Fakat Şârih bu konuyu söz konusu etmekle birlikte, Fahrettin Râzî ile mantıkçıların çoğunluğu arasında bunun ihtilaf konusu olduğunu ve meselenin, daha geniş eserlerde ele alınmış olduğunu ifade etmekle yetinmektedir.³²⁴

Burada genel manadaki açık olan lüzûm ile özel manadaki açık lüzûmun üzerinde durulması gerekebilir. Çünkü şârih soruya cevap verirken itirazın geçersizliğini ortaya koymak için bu konuya işaret etti. Bu nedenle konu hakkında bilgi verecek olursak; mantıkçılar lüzûmu ya açık (beyyin) olan ya da açık olmayan olarak ikiye ayırmışlardır. Açık olmayan lüzûmda hüküm vermek için bir takım deliller gereklidir. Açık olan lüzûm ise herhangi bir delile ihtiyaç duymamaktadır. Açık olmayan, vasıtaya ihtiyaç duyduğu için doğrudan bir lüzûm ifade etmemektedir. Bu nedenle iltizamî delalet için açık olmayan lüzûm değil açık olan lüzûm geçerlidir. Açık olan lüzûm da ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, gerektirenin tasavvuru ile gerekenin tasavvurunun lazım geldiği şeydir. Babalığın tasavvurunun oğulluğun tasavvurunu gerektirmesi gibi. İkincisi ise, gerektirenin tasavvurunun gerekenin tasavvurunu ortaya çıkarmada yeterli olan lazımı ifade etmektedir. İkincisinde yeterlilik vardır çünkü bu aklın aralarında lüzûm ilişkisi kurması ile ortaya çıkmaktadır.³²⁵

Müellifin bahsetmiş olduğumuz bu üç soruyu ele alması ve bu itirazlara ciddi şekilde cevap vermesi, onun mantık ilmindeki yetkinliğini gözler önüne sermektedir. Onun konuları sadece şerhle yetinmeyip, farklı görüşlere ve eserlere atıfta bulunması, aynı zamanda ihtilafli konulara işaret edip yer yer kendi görüşünü söylemekten geri durmaması, onun eserini diğer şerhlerden ayıran önemli bir özelliktir.

³²⁴ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 5.

³²⁵ Fenârî haşiyecisi Şevki'nin bu konudaki açıklaması şu şekildedir: bilki lüzûm ya beyin (açık)dir ya da değildir. Beyyin olmayan lüzûm, lüzûm hükümü vermek için delil getirmeye ihtiyaç duyan şeydir. Bunun örneği, iltizamî olarak âlemin hudusuna hükmehtir. Çünkü bu iltizamî hüküm için âlem değişkendir. Her değişen sonradan olmadır şeklinde sözümüzün ortaya koyduğu (delile) ihtiyaç duyar. Beyyin lüzûm ise, zikredilen ikameye (delil) ihtiyaç duymayan şeydir. Beyyin ikiye ayrılır. Birincisi, melzûmun tasavvuru ile kendisinin tasavvuru gereken şeydir. Babalığın tasavvurunun oğulluğun tasavvuruna yeterli olması gibi. Bunun tersi de yeterlidir. (oğulluğun tasavvurundan babalığı tasavvuru) İkincisi ise melzûmun tasavvurunun (aklın aralarında lüzum kurması için) kendisinin tasavvuru için yeterli olduğu lazımdır. Bu mana birinciden daha geniştir. Ayrıntılı bilgi için bakınız. Şevki, s. 42.

2.2.1.2. Lafzın Bölümleri

Fenârî, lafzın ya müfred veyahut müellef (mürekkep) olduğunu ifade ederek lafzın iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Çünkü lafzın herhangi bir parçasıyla mananın herhangi bir parçasına delâlet ya kast olunur ya da kast olunmaz. Bu meyanda bir girişten sonra müfredi açıklamaya geçen Şârih onun *İsâgûcî*'de geçen tanımını, "müfred lafız, kendisinin bir parçasıyla mananın bir parçasına delâlet kastedilmeyen lafızdır" şeklinde vermektedir. *İsâgûcî*'deki tanımda "insan örneğinde olduğu gibi" şeklindeki ibare de yer almaktayken, Şârih bu ibareyi, müfredin ikinci kısmına örnek olarak kullanıp tanımın devamında zikretmiştir. Bu şekilde o, hem tanımda bu ibarenin bulunduğunu göstermiş hem onu ikinci kısma örnek yapmış hem de bu örneğin ikinci kısım müfred için örneklik teşkil ettiğini ortaya koymuştur. Fenârî, müfred lafzı tanımını yaptıktan sonra bu lafız türü için beş kayıt (kuyûd-ı hamse) bulunduğundan bahseder. Bu kayıtların her biri müfred lafzın bir türünü meydana getirmektedir. Bu durumda beş kısım müfred lafız ortaya çıkmaktadır. Mantıkçımız müfred lafız için verilen tanımın müfredin bu beş türünü içermekte olduğuna işaret eder³²⁶ ve bunları şu şekilde sıralar:

Birinci tür, lafzın soru anlamındaki hemze harfi gibi hiçbir parçasının olmamasıdır.

İkinci tür, nokta örneğinde olduğu gibi lafzın bir parçası olmasına karşın manasının herhangi bir parçasının olmamasıdır.

Üçüncü tür, hem lafzın hem de manasının bir parçası bulunmasına karşın, lafzın parçasının, manasının parçasına herhangi bir delâletinin olmamasıdır. Bunun örneği insan lafzının bir parçası olan 'elif' harfinin onun manasında mündemiç olan canlıya delaletinin olmamasıdır.

Dördüncü tür, lafzın parçası anlamın bir parçasına delâlet etmekle birlikte, lafzın parçasının delâlet ettiği anlamın, lafzın bütününden kastedilen anlamın parçası olmamasıdır. Bunun örneği özel isim olarak kullanılan Abdullah'tır. Çünkü lafzın parçası olan kul, (abd) kulluğa (ubudiyet), Allah da ilahlığa (ulûhiyet) delâlet etmez.

Beşinci tür ise, lafzın parçasının mananın da bir parçasına delâlet etmesine karşın, lafızdan bu delâletin amaçlanmamasıdır. Bunun örneği de, özel isim olarak

³²⁶ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 5.

kullanıldığı varsayılırsa “düşünen canlı”dır. Çünkü bu lafzın özel isim olarak kullanıldığını varsayarsak, bu lafızla o ismi alan kişinin insan olması hasebiyle zatının hakikatinin iki parçasını oluşturan “düşünen ve canlı” anlamı kastedilmemiştir. Zira özel isim zatın hakikati dikkate alınmadan kendisiyle bir zat kastedilir. Bu sebeple, hakikatinde düşünen canlı olmayan birine bu isim verilse dahi, bu durum lafzın bir özel isim olmasını değiştirmez.³²⁷

Fenârî’nin burada müfred lafız için işaret ettiği bu beş kayıt, bu (müfred) lafız türünde bulunmaması gereken nitelikleri ortaya koymaktadır. Bu beş kayıt bulunursa, o zaman mürekkebe lafız olur. Şârih, lafzın kısımlarını ele alırken mürekkebe lafza geçmeden *İsâgûcî* metnine göre öncelikle müfredi ve tanımını ele alıp, şerh eder. Yani “lafız ya müfreddir” der ve onu tanımıyla birlikte açıkladıktan sonra mürekkebe lafzın şerhine geçer.

“Lafız ya da müellef (mürekkebe)tir” diyerek mürekkebe lafzı açıklamaya başlayan mantıkçımız, bu lafız türü için, “taş atan” örneğinde olduğu gibi müfred lafız için saymış olduğu beş kayda sahip olmayan lafızdır, ifadesini kullanır. Çünkü müfred lafızda bulunan beş kayıt onun beş kısmını oluşturmakla birlikte, bunlar bir sınırlama getirdiği için müfred lafzın her bir türü, getirilen kayıtlarla bahsedilen nitelikten yoksundur. Dolayısıyla lafız, bahsi geçen beş nitelikten yoksunsa müfred; bu niteliklere sahipse mürekkebe lafız olmaktadır. Dikkat edilirse bu beş nitelik müfred lafızdan olumsuzlanmıştır. Eğer bunları kayıt olarak yani olumsuzlanmış olarak ele alırsak, bu sefer mürekkebe lafız için beş kaydın bulunmadığı lafızdır dememiz gerekecektir. Tekrar Şârih’in açıklamalarına dönecek olursak o, zikrettiğimiz girişten sonra mürekkebe lafız için kullanılan “taş atan” örneği üzerinden konuya açıklık getirir. O, açıklamasında “atan” lafzının bu işi yapan zata, “taş” lafzının ise belirli bir cisme delâlet ettiğini ifade eder. Buradan anlaşıldığı üzere müellif, mürekkebe lafzın, kendisinin bir parçasının, manasının da bir parçasına delâletinin olduğuna işaret etmektedir. Fakat bahsi geçen kayıtların herhangi biri mürekkebe lafız için söz konusu değildir.³²⁸

Fenârî, mürekkebe lafzı açıkladıktan sonra burada şöyle bir itirazın öne sürülebileceğinden söz eder. Bu itiraz; mürekkebe lafzın mefhumunun vücûdî olması nedeniyle Ebherî’nin müfredten önce mürekkebin tanımını yapması gerekirdi; fakat

³²⁷ Fenârî, Fenârî Tercüme, ss. 15-16; Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 5-6.

³²⁸ Fenârî, Fenârî Tercüme, s. 16; Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 6.

o, bunun aksini yapmıştır, bunun nedeni nedir? şeklindedir. Buradaki itiraz müfred lafızda, onun açıklamasında görüldüğü üzere, beş kayıttan bahsedilmiş ve bu kayıtlarla beş nitelik müfred lafızdan olumsuzlanmıştır. Yani bu niteliklerin onda yok olması gerektiği ifade edildiğinden, müfred lafzın mefhumu bu nitelikler açısından ademî'dir. Mürekkebe lafzın mefhumunda ise bu nitelikler (kayıtlar değil) olması gerektiği için vücûdî'dir. Dolayısıyla soruda vücûdî olanın ademî olana önceliği olması gerektiği halde Ebherî'nin bunun aksini yapmasının yani öncelikle müfredi ele almasının nedeni sorulmaktadır.

Mantıkçımız bu sorunun cevabına, sıralamanın böyle oluşunun nedenini açıklayarak başlar ve devamında bir takım açıklamalar yapar: Sıralamanın böyle olmasının amacı lafzın taksimini gerçekleştirmektir. Başka bir ifadeyle, burada esas kasıt lafzın taksimini yapmaktır. Dolayısıyla taksim mefhum bakımından değil zat bakımından ele alınmakta olduğundan, yapılan tarifler zımnî bir karakterdedir. Hülâsa esas maksat lafızların taksimatı olduğundan ve lafızlar da mefhumları bakımından değil de taksimleri bakımından ele alınmış olduğundan, bununla birlikte -mürekkebin müfredten oluştuğu hatırlanacak olursa- bir şeyin zatını oluşturanlar zattan önce olması gerektiğinden, müfred lafız mürekkebe lafza göre öncelik arz eder. Sonuç olarak burada maksat tanım yapmak değil, taksim yapmaktır. Taksim açısından da müfred, mürekkebdan önce gelmektedir.³²⁹

Fenârî, zikrettiğimiz açıklamalarının üzerine, bir takım eklemelerde bulunur. O, burada maksadın lafzın taksimatını yapmak olduğunu ifade etmişti. Şârih bu durumu ima ederek daha sonra gelecek müfred ve mürekkebin kısımlarının mefhumdan hareketle yapılan bir sınıflandırma olduğunu belirtir. Çünkü delâlet edene (lafız) delâlet edilenin (mefhum) ismi verildiği için mefhumun taksimiyle lafzı taksim etmiş oluruz. Yani işin aslında mefhum taksim edilmektedir. Bu nedenle ortaya çıkan taksimin lafzın taksimini meydana getirmiş olması, ikincil (mecazi) olarak ortaya çıkan bir durum olacaktır. Buna karşın Ebherî, bu ilme yeni başlayanlara kolaylık olsun diye, mecazi taksimini tercih etmiştir.³³⁰ Mantıkçımız bu açıklamalarla müfred ve mürekkebe lafzı sonlandırarak, müfred lafzın kısımlarını tanıtmaya geçer.

³²⁹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 6.

³³⁰ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 6; Fenârî, Fenârî Tercüme, s. 17.

2.2.1.2.1. Külli ve Cüzi

Fenârî, müfred lafzın kısımlarına geçerek mantık ilmi için müfred lafzın incelenmesinin esas olduğunu ortaya koymuştur. Zira mantık ilminin maksadına uygun düşen müfredin incelenmesidir.

İsâgûcî metninde külli lafız şu şekilde ele alınmıştır: “Külli, insan örneğinde olduğu gibi, bizzat, mefhûmunun tasavvur edilmesinin ortaklığa engel olmadığı lafızdır.”³³¹ Şârih, *İsâgûcî*’de bu şekilde ifade edilen metni aynen verir ve açıklamaya geçer. Fenârî’nin açıklamaları şu şekildedir:

Külli (tümel) lafız, belirtildiği gibi, mefhumu zihinde tasavvur edildiğinde kendisinde çok şeyin ortaklığının bulunmasına engel olmayan lafızdır. Fakat tümel olmasına karşın bazı nedenler o mefhumun tümel olmasına engelmış gibi görülebilir. Dolayısıyla ‘Vâcib Teâlâ’(Allah) örneğinde olduğu gibi, bir şeyin tek olduğuna delâlet eden burhan nedeniyle onda ortaklık imkânsız olsa bile, bu lafız yine de küllidir. Veya bir şeyin dış dünyada tek bir varlığa sahip olmasına bakılarak onun mefhumunda birçok şeyin ona ortak olması imkânsız görülebilir. Fakat yine de bu lafız külli lafızdır.³³²

Mantıkçımızın burada ‘Allah’ lafzını değil de “Vâcib Teâlâ”yı kullanması Allah lafzının özel isim olması nedeniyle. Çünkü özel ismin mefhumu dikkate alınmaz; onun sadece bir zata karşılık gelmesine bakılır. Fakat Vâcib Teâlâ, zorunlu olan bir varlığın mefhumunu ifade ettiği için, böyle bir varlığın mefhumunun tasavvuruna (onun anlamının tasavvur edilmesi) birçok şey ortaklık edebilir. Yani varlığı zorunlu olan birden fazla varlık, mefhum açısından mümkün olmasına karşın, harici bir durum olarak, bir kısım burhanlar nedeniyle onun tek olduğuna hükmedilir. Fakat bu durum Vâcib Teâlâ’nın mefhumunun tasavvurunun tümel olmasını değiştirmez.

Fenârî, zikredilen durumun (mefhumdaki ortaklığın engellenmesinin/ ortaklığın imkânsız görülmesinin) iki şekilde olabileceğini belirtir. Bunlardan birincisi dış dünyada varlıkları olmayan şeylerdir ki, bu şeylerin dış dünyada herhangi bir varlığı olmadığı için onların mefhumlarında, ortaklığa hükmedilmesinde engel bulunur. Buna örnek ‘hiç’ (lâ-şey) ve “Şerîk-i Bârî” (Allah)dir. İkincisi ise dış

³³¹ Fenârî, *Fenârî Tercüme*, s. 17.

³³² Fenârî, *Şerh-i İsâgûcî*, s. 6.

dünyada varlığı olmakla birlikte ona ortak olan başka bir şey yoktur. Yani varlıksal olarak tektir. Bunun örneği ise ‘güneş’dir. Buradan anlaşıldığı üzere, saymış olduğumuz bu iki neden örnek olarak verilen şeylerin ve benzerlerinin mefhumlarındaki ortaklığı imkânsız kılıyor gözükse de, bu iki neden zihni ortaklığa engel teşkil etmediği için, bu tür lafızlar tûmeldir.

Şârihimiz tûmel lafzın tanımını üzerine bazı açıklamalar yaparak, tanım konusundaki birkaç hususa dikkat çeker. Onun açıklamaları şu şekildedir: Müfred lafzın tanımı “bizzat mefhumunun tasavvuru” şeklinde bir kaydın getirilmesinden amaç, zikrettiğimiz küllilerin, küllinin tarifi dışında kalmamasıdır. Bu kayıt olmazsa, tarif efradını câmi olmaz. Ayrıca zikrettiğimiz örnekler, cüzî (tekil) lafzın tarifine girmiş olur. Tarif bu şekilde olursa da ağyarını mani olmaz. Tanımda sadece “bizzat” veya “tasavvur” ifadeleri kullanılmış olsaydı, insaf sahibi olanların anlayabileceği üzere bahsedilen fayda gerçekleşmemiş olacaktı. Tarifte mefhumun zikredilmesi, yapılan taksim lafız için olmasından dolayıdır. Zaten mefhumun mefhumu olmasına gerek yoktur.³³³

Şarihin bu açıklamaları tanımın tam olduğunu ve tanımda kullanılan kaydın gerekli olduğunu ortaya koymak içindir. Çünkü tanım efradını cami, ağyarını da mani olmalıdır. Bu açıdan tanımda ne gereksiz ifadeler yer almalı ne de gerekli olan ifadeler tanımın dışında bırakılmalıdır.

Fenârî, tûmel lafzı açıkladıktan sonra cüzî (tekil) lafzı açıklamaya geçer. O, tekil lafzı yine *İsâgûcî* metninde geçtiği üzere verir ve ona açıklamalar getirir. Şârihimiz konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

Müellifimiz, *İsâgûcî* metninin tûmel lafız ile ilgili kısmını daha önce verdiği için burada sadece cüzî’yi ele alacaktır. “Cüzî, Zeyd örneğinde olduğu gibi, bizzât, mefhûmunun tasavvur edilmesinin buna [çok sayıda fert arasında ortaklığın gerçekleşmesine] engel olduğu lafızdır.”³³⁴ Müellif tekil lafzı bu şekilde verdikten sonra konu üzerine; “burada ortaklığın men edilmesinin sebebi, Zeyd’in mefhûmunun belirli bir zatı ifade etmesidir. Dolayısıyla, Zeyd’in mefhumunun belirliliğiyle (ta’yin) birlikte zatıyla tasavvuru onda ortaklığı engeller. Tıpkı hariçte varlığa tatbik edilebilmesi bakımından “hâziyet”in tasavvurunda olduğu gibi. Fakat

³³³ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 6.

³³⁴ Fenârî, Fenârî tercüme, s. 18.

zâtın mefhumunu tasavvur etmek böyle değildir. Çünkü bilindiği üzere, zâtın mefhumu nevin hakikatının kendisidir”³³⁵ şeklinde açıklama yapar.

Fenârî burada tekil lafzı, “Zeyd örneğinde olduğu gibi, bizzat mefhumunun tasavvuru çok sayıda fert arasında ortaklığın gerçekleşmesine engel olan lafızdır”³³⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Daha sonra o, Zeyd lafzının bir zata karşılık gelmesi nedeniyle onda herhangi bir ortaklığın gerçekleşemeyeceğini belirtir. Müellif konuya “hâziyet” lafzını örnek vererek genişlik kazandırır. O, Zeyd’in tekil olma durumunun, hâziyet’in hariçteki bir varlığa tatbik edilmesi bakımından tasavvurunda herhangi bir ortaklığın meydana gelmemesi durumuyla aynı olduğunu ifade eder. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Bu lafzın tatbik edilmiş, yani kullanılır halde olmasıdır. “Bu adam” örneğinde olduğu gibi. Çünkü hâziyet, kullanılır olmadığı durumda birçok şey için kullanılabilir ve bu sebeple birçok şey ona bu anlamda ortak olur. Bununla birlikte Şârih zâtın hakikatının tasavvurunun ortaklığı engellemeyeceğini belirtir. Çünkü onun ifadesiyle zâtın hakikati türün (nev) hakikatının bizzat kendisidir.³³⁷

Düşünürümüz, bu açıklamalarından sonra, zâtın mefhumunun türün hakikati olması nedeniyle ortaklığa mani olmamasından hareketle şöyle bir itirazın olabileceğine dikkat çeker ve o, itirazı şu şekilde ifadeye döker:

Eğer; cüzî (tikel)nin bizâtîhi kendisi düşündüğümüzde, o da, Zeyd, Amr ve diğerlerinde olduğu gibi, kendisinde ortaklığın meydana gelmesini men etmemektedir. (küçük önerme) Bütün bu şekilde olanlar da külli (tümel)dir. (büyük önerme) O halde tikel olan lafız da tümel lafızdır. (sonuç) denilip bu durumda bir çelişkinin olduğu iddia edilirse, buna şu şekilde cevap verilir: Eğer, tikelden kasıt Zeyd gibi bu lafzın kullanıldığı şeyler (ma sadak) ise, o zaman küçük önermeyi kabul etmiyoruz.³³⁸ Tikelden kasıt eğer tikel lafızsa, kıyasın neticesinde iddia edilen çelişkiyi kabul etmiyoruz.

Buradan anlaşıldığı üzere Şârih, bir kıyas formunda gelen itirazı iki açıdan reddetmiştir. Bunlardan birincisi, eğer kıyasın küçük önermesindeki tikel lafızdan

³³⁵ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 6.

³³⁶ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 6.

³³⁷ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 6.

³³⁸ Bu itiraz kıyas formunda verilmiştir. Bu nedenle büyük ve küçük önerme bulunmaktadır. Klasik Arapça metinlerde küçük önermenin birinci öncül olarak verildiği hatırlanırsa Müellifin burada birinci öncüle itiraz ettiği ortaya çıkmış olacaktır.

kastedilen tikel lafzın kullanıldığı şeyler ise, o zaman biz küçük önermeyi kabul etmeyiz. Çünkü tikel lafzın, bütün tikel olan şeyler için kullanılabilmesi, tikel lafzının bizâtîhi kendisinin tümel bir karakterde olmasını gerektirir. Fakat tekil lafzın kullanıldığı şeyler tümel değildirler. İkincisi ise, eğer tikelden kasıt bizzat tikelin kendisi ise, o zaman sonuçta öne sürülen çelişkiyi kabul etmiyoruz. Çünkü zikredildiği anlamıyla tikel lafzın bizâtîhi kendisi tümel özelliği taşımaktadır.

2.2.1.2.2. Zâtî ve Arazî

Fenârî, müfred lafzın tümel ve tekil olarak iki kısma ayrıldığını ifade ederek bunlar üzerine gerekli gördüğü açıklamaları yaptıktan sonra, risaledeki (*İsâgûcî*) taksimatı izleyerek, müfred külli lafzın çeşitlerini şerh etmeye geçer. Şarihimiz bu konuyu açıklarken de, yine daha önce belirtmiş olduğumuz yöntemi izleyerek zâtî ve araziye ayrı ayrı işlemektedir. Taksimata müfred lafzın tümel kısmının çeşitleriyle devam edilmesi, mantık ilminin müfredin tümel kısmıyla ilgileniyor olması nedeniyledir.

İsâgûcî metninde³³⁹ zâtî lafız için verilen tanım, şerhte³⁴⁰ aynen yer almaktadır. Her ikisinde de tümel müfred lafzın zâtî kısmının tanımı şu şekilde yapılmaktadır: Zâtî, cüzîlerinin (tekil) hakikatine dâhil olandır. Canlı(lığın)nın insan ve at’a nispetinde (ilişki) olduğu gibi³⁴¹. Şarihimiz zâtî’nin tanımını verdikten sonra; “Eğer ‘insan ve at’ ile nevîn mahiyetleri kastedilirse izâfî cüzî, fertlerinin mahiyeti yani (külliden aldıkları) pay kastedilirse, hakîkî cüzî olurlar” şeklinde bir bilgi vermektedir.

Müellifimizin burada bu şekilde bir açıklama yapmasının nedeni, tanımda geçen cüzî lafzının anlamını açıklamak içindir. Çünkü cüzî, izâfetle (görelî) ve hakiki olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Eğer cüzî üzerindeki bir tümel lafza nispetle cüzî oluyorsa izafî; tümele nispeti gerekmeden, mutlak olarak cüzî ise hakiki cüzî olur. Birincisinin örneği, canlıya göre insandır; ikincisinin örneği, insana göre

³³⁹ Metinden kasıt *İsâgûcî* metnidir.

³⁴⁰ Şerhten kasıt Molla Fenârî’nin şerhidir.

³⁴¹ Fenârî, Şerh-i *İsâgûcî*, s. 6-7.

Zeyd'dir. Zeyd'in mahiyeti tümelden pay almakla gerçekleşir. Bu da zâtî olmak durumundadır.³⁴² Zeyd gibi tek bir ferdi ifade eden cüzî tekil olarak da isimlendirilir.

Fenârî, konuyu anlaşılır kılmak için şerhe şöyle devam eder:

Zâtî, ortaklık yoluyla iki anlamda kullanılır. Bunlardan birincisi, dâhil olan; ikincisi ise hariç olmayandır.³⁴³ Birincisine göre nev (tür) zâtî değildir. Çünkü nev cüzîlerin hakikatinin bütünüdür. İkincisine göre ise nev zâtîdir. Ebherî'nin zâtîyi tarifinde zâtînin birinci manasını hissettirse de, ikinci manaya yorumlanması da mümkündür. Dolayısıyla "dâhil olmayı" "dışında olmayan" şeklinde anlamlandırarak mümkün olur.³⁴⁴

Müellifimiz burada zâtînin, ortaklık yoluyla, cüzînin hakikatine giren ve cüzînin hakikatinin dışında olmayan olmak üzere iki anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Eğer zâtî birinci anlamda alınır, nev, zâtî olarak kabul edilemeyecektir. Çünkü nev cüzîlerin hakikatinin bütününe ifade etmektedir. Bir şeyin hakikatinin bütünü o şeyin kendisi olacaktır. Zâtînin birinci anlamı, yani cüzînin hakikatine giren şeyi ifade ediyor olması hatırlanırsa, bir şey kendine dâhil olamayacağından, nev, zâtî olmayacaktır. Şârihimiz Ebherî'nin tanımının lâfzen dikkate alındığında zâtînin birinci anlamını kastettiği anlaşılacağından, bu tanımının ancak yorumlanmak suretiyle zâtînin ikinci anlamında ele alınabileceğini vurgulamaktadır. O, yorumlamanın ise zâtînin tarifindeki "cüzînin hakikatine giren" ifadesinden kastedilenin "hariç olmayan" olduğunu kabul etmekle olacağını belirtmektedir.³⁴⁵

Fenârî, arazînin metindeki tanımını, zâtîden farklı olarak tanım içerisine yaptığı açıklamalarla vermektedir. Bu durumda tarif şu şekildedir: "Arazî, bunun (zâtî) tam zıttı olan (yani cüzîlerin hakikatine iki anlamdan biriyle girmeyendir. Bu iki anlam cüzînin hakikatinin bir parçası olmaması veya hakikatinin dışında

³⁴² İnsan için konuşan canlı; at için ise konuşmayan canlı onların nevî mahiyetlerini oluşturur. İzafî cüzîlerin anlamı, en genelin (eam) altındaki bütün en özeller (ehas)dir. Bu anlama göre insan canlıya göre cüzîdir. Canlı da büyüyen cisme göre cüzîdir. Büyüyen cisim de cisme göre cüzî'dir. (Hakiki cüzînin anlamı, tümelden pay almak olduğuna göre) paydan maksat ise, insana (insanlık) göre Zeyd ve Amr'ın mahiyetlerinin durumudur. Bu mahiyetler ise şahısla kayıtlı konuşan canlı olmaktır. Bkz; Fevzi Efendi, s. 45; Sözü edilen pay hakiki cüzîlere (fertler) başka bir şeyin girmesine engel olan şeydir. Şevki, s. 54.

³⁴³ Dâhil olandan kasıt cüzîlerinin hakikatine girmesidir. Bu toptan değil, tek tek cins ve fasıl gibidir. Çünkü toptan girmesidir dersek, bu zatın hakikatinin aynısı olur. Bu da bir şeyin kendisine dâhil olması olacağından anlamsızdır. Dışarıda olmayandan kasıt, aynı şekilde bu da hem toptan hem de tek başına cins ve fasıl gibidir. Şevki, s. 54.

³⁴⁴ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 7.

³⁴⁵ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 7.

olmasıdır.) lafızdır. Gülenin insana nispeti gibi.”³⁴⁶ Şârihimiz kısa bir şerhle tanımlı verdikten sonra konuya şu şekilde devam eder:

Gülen olması insanın mahiyetinin bir parçası değildir. Çünkü kaideye³⁴⁷ göre, eğer herhangi bir türe, düşünen, şaşırın ve gülen gibi özellikler bitişirse, bunların kendi içerisinde zâtî olanını öncelemek geçerlidir. Zira zâtî (diğerlerine nazaran) önceliklidir.³⁴⁸ Eğer şöyle dersin; türün hakikati zatın aynısıdır. Bu takdirde zâtî nasıl olabilir ki! Ben de derim ki; meşhur olan görüşe göre, tür için zâtînin kullanılması dilsel olmayıp ıstılahî (terminolojik) bir kullanımdır. Dolayısıyla nispet edilmiş (tür) ile kendisine nispet edilen (zat) arasında bir farklılık gerekmez. Ben ise şöyle derim: Nasıl ki zâtî, hakikatin bizzat kendisi olarak kullanılmaktaysa, benzer şekilde hakikatin kendisine karşılık gelen şey (misdak) içinde kullanılır. Bu durumda zattan kastedilen buradaki ikinci anlam (hakikatin kendisine karşılık gelen şey) olma ihtimali vardır. Dolayısıyla hakikatin bizzat kendisini hakikate karşılık gelenle ilişkilendirmek mümkündür.³⁴⁹ Bunun gibi Hakikatin iki parçasından birini hakikate karşılık gelen şeye nispet etmek de mümkündür.³⁵⁰

Fenârî, arazî için metinde yer alan tarifi, yukarıda geçtiği üzere vermektedir ve zikrettiğimiz şekilde açıklamalarda bulunmaktadır. O, bu açıklamasında gülen olmanın, insanın mahiyetinin bir parçasını teşkil etmediği için insana nispetle zâtî olmayacağını ifade etmektedir. Burada bir kaideden söz eden müellifimiz, o kaidenin, bir şey için birbirinden farklı nitelikler sıralandığında zâtî olanın öncelenmesi gerekmekte olduğunu belirtmektedir. Şârihimiz daha sonra ise burada “türün hakikatinin zatın aynısı olduğu halde nasıl zâtî olabilir” şeklinde bir itirazın olabileceğini ifade ederek, bu itiraza cevap vermektedir. O, bu itirazın cevabını, meşhur görüşe göre ve kendisine göre olmak üzere iki şekilde ele almaktadır.

³⁴⁶ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 7.

³⁴⁷ Bu kaide varsayılan bir sorunun cevabıdır. Soru, düşünenin zâtî, gülenin ise arazî olması dayatmadan (delilsiz) ibarettir. Çünkü bu ikisinden her birinin insana olan nispeti eşittir. Daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak; düşünen olmak, canlının fertlerinden biri olan sadece insan da bulunmaktadır. Aynı şekilde gülen olmak da canlının fertlerinden biri olan sadece insanda bulunur. Bu durumda birincisi insanın hakikatinin içindedir ikincisi ise insanın hakikatinin dışındadır hükmünü nasıl verebiliriz ki! Bu soruya Şârihin cevabı şu şekildedir: evet durum denildiği gibidir; fakat burada mantıkçılara göre geçerli bir kaide söz konusudur. bu kaide ise şöyledir: Nevde (tür), düşünen olmak, şaşırın olmak ve gülen olmak hassa (nitelik) olarak bulunmaktadır. Fakat kendi içerisinde zâtî olanı öncelemek geçerlilik arz eder. Bkz; Fevzi Efendi, 48.

³⁴⁸ Gülen olmanın insanın cüzî hakikatlerinin dışında olması bu kaidenin delilidir. Bkz: Kul Ahmed, s. 42; İnsan tür olarak alınırsa ve bunun özellikleri ona bittiğinde ki bu bittiğindeki özellikler dilseldir. Yoksa düşünen olmak konunun dışındadır. Çünkü o mantıkçılara göre fasıldır. Şevki, s. 56.

³⁴⁹ Fenârî, s. 7; Hakikatin bizzat kendisidir. Bu durumda düşünen canlı şahıslanmış olur. Fevzi Efendi, s. 49.

³⁵⁰ Sözü geçen parçalara nispetten kasıt, mahiyetin ve hakikatin parçasıdır. O parça da ya sadece canlılık ya da sadece düşünen olmaktır. Hakikatin iki parçasından hakikate karşılık gelen şeye nispet etmek de mümkündür.

Şârihimiz, öncelikle meşhur görüşü ele alarak, bu görüşe göre türe zâtî denmesinin dilsel anlamda olmayıp ıstılahi anlamda bir kullanım olduğunu ifade ederek, bu nedenle tür ile zat arasında bir farklılığa gerek olmayacağını vurgular. Daha sonra ise kendi görüşünü ifadeye geçen Fenârî, bu görüşünde, zâtînin, hakikatin kendisi için kullanıldığı gibi hakikatin kendisine karşılık gelen şey için de kullanılabileceğini iddia eder. Ona göre, bu durumda da zattan kastedilenin hakikatin kendisine karşılık gelen şey için de olması mümkündür. Dolayısıyla hakikatin kendisini, bu hakikate karşılık gelen şeyle ilişkilendirmek mümkün olacağı için, onu, insan hakikatinin canlı ve düşünene nispetinde olduğu gibi, hakikatin iki parçasından birisine nispet etmek mümkündür.

Yukarıdaki itiraza yönelik müellifimizin ortaya koymuş olduğu kendisine ait olan görüşü incelediğimizde, onun gerekçeleri türün, zâtî olarak alınabileceği yönündedir. Fakat biz, onun bu görüşüne yani türün zâtî olarak kabul edilmesi hususuna katılmıyoruz. Çünkü zâtî olan, bir şeyin hakikatinin parçalarını ifade etmektedir. Bu nedenle zâtî olanların bütünü, zatın hakikati olan türü, yani diğer anlamda zatı meydana getirecektir. Zatın mahiyeti yine zatın kendisi olduğundan ve bir şeyin mahiyeti de o şeyin türünden olduğundan, türün kendisi (zatı) için zâtî olması mümkün değildir. Nitekim bir şey hem kendisi olup hem de mahiyetinin bir parçası olamayacağı için, onun zâtî olması muhal bir durumdur. Burada İbn Sînâ'nın "mahiyete delâlet eden lafız zâtî olamaz" ifadesini hatırlamakta fayda mülâhaza ediyoruz ki, o, bu ifadesiyle tam da bu konuya işaret etmektedir. Zira İbn Sînâ, bu ifadesinde, mahiyet lafzıyla, mahiyetin (hakikat) tamamını kast etmektedir. Çünkü bu ifadesini, insanın insan için zâtî olamayacağı, şeklinde örneklendirmektedir.³⁵¹ Hülasa, tür mahiyetin tamamını ifade ediyor olması nedeniyle, mahiyetin bir parçası olan zâtîye delâlet edemeyeceğinden, türün zâtî olması mümkün değildir.

2.2.2. Beş Tümel

Müellifimiz zâtî ve arazîyi zikrettiğimiz şekilde ortaya koyduktan sonra, zâtî ve arazî bağlamında Beş Tümelî açıklamaya geçer ve şu şekilde bir giriş yapar:

³⁵¹ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 24.

Zâtî üç kısımdan oluşur. Zira zâtî, ya “o nedir” sorusunun cevabında söylenendir ya da “o zatında hangi şeydir” sorusunun cevabında söylenendir. “O zatında hangi şeydir” sorusunun cevabı fasıl olan zâtîyi verir. “O nedir” sorusunun cevabında söylenen zâtî ise, sadece ortaklık bakımından ise cins; hem ortaklığı hem de hususiyeti birlikte veriyorsa tür olur. (Böylece zâtî üç kısım olmuş olmaktadır.)³⁵²

Fenâri bu açıklamasında, Beş Tümelin zâtî olanlarını ele almakta ve zâtî olan tümellerin “o nedir” ve “o zatında hangi şeydir” sorularının cevaplarında ortaya konulabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda, “O zatında hangi şeydir” sorusu ayırım olan zâtîyi; “o nedir” sorusunun cevabında söylenen şey sadece ortaklık gözetilerek söylenmiş ise, cins olan zâtîyi; hem ortaklık hem de özellik gözetilerek söylenmişse, tür olan zâtîyi verecektir.

2.2.2.1. Zâtî Tümeller

2.2.2.1.1. Cins

Şârihimiz, Beş Tümel konusuna zikrettiğimiz şekilde girişten sonra cins için şu şekilde açıklamalarda bulunur:

O nedir sorusunun cevabı sadece ortaklık hasebiyle söylenendir. Canlının insan ve ata nispetinde olduğu gibi. Nitekim canlı, sadece “insan nedir” sorusunun cevabı değil; “insan ve at nedir” sorusunun cevabında söylenendir. Şu sorumuza bir cevap olur: çünkü “o nedir” sorusunu soran kişi aslında hakikatinin tamamını sormaktadır. Canlı ise insanın hakikatinin tamamına has olmayıp, insan ile at arasındaki ortak hakikatın tamamını ifade eder. Bu açıdan “sadece” sözcüğünün bulunması gereklidir. Aksi takdirde ‘o cinstir’ sözümüz geçerlilik arz etmez. Çünkü tür de ortaklık hasebiyle bu sorunun cevabında söylenendir. Dolayısıyla buradaki amaç her ne kadar metin sahibi (Ebherî) zikretmemiş olsa da ifade ettiğimiz şekildedir. Dahası tür de aynı şekilde genel olarak ortaklık bakımından bir yüklemidir.³⁵³

Şârihimiz bu açıklamalarıyla, cins ve türün ikisinin de “o nedir” sorusunun cevabında söylenen olmaları sebebiyle, aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu cins üzerinden yapan müellifimiz, cins için ortaklığın bulunması durumunu “sadece” sözcüğü ile kayıtlanması gerektiğini, aksi takdirde cins ve türün aralarındaki farkın kalkacağını vurgulamaktadır.

³⁵²—Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 7.

³⁵³ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 8.

Fenârî, bu durumda, cinsin tanımını, şu şekilde verir: (Cins), “o nedir sorusunun cevabında hakikatleri bakımından farklı olan çokluğa söylenendir şeklinde resmedilir.”³⁵⁴

Fenârî, zikrettiğimiz şekilde cinsin resmini verdikten sonra, bu resimde kullanılan lafızları açıklamaya geçer. O, açıklamasında resimde geçen tümelin, diğer tümelleri kapsaması nedeniyle bu tümelin cinsin cinsi olduğunu belirtir. Ona göre “söylenendir”in (mekûl) resimde yer almasının nedeninin ise, çokluğa (kesîrîn) yüklem olmasıdır. O ikisinden hiçbirisi (tümel ve söylenen) resme ilave değildir. Müellifimizin burada böyle bir açıklama yapmasından maksat, “tümel”in resme ilave olduğunu (müstedrek) belirten, *İsâgûcî*’nin ilk şârihlerinden Hüsamuddin Hasan el-Kâtî’ye cevap niteliği taşımaktadır.³⁵⁵

Şârihimiz daha sonra, “çokluğun üzerine” ibaresinin “hakikatleri farklı” sözünü nitelemek için; “hakikatleri farklı” ifadesinin ise, türden, hâssadan, yakın ayırmadan kaçınmak için kullanılmış olduğunu belirterek, sakınmayı sadece türe indirgemenin dayatmadan (tahakküm)³⁵⁶ öteye gitmeyeceğini vurgulamaktadır. Müellifimiz, “o nedir sorusunun cevabında” sözüyle kastedilen şeyin ise, uzak ayırım, genel araz ve cinsin hassasından sakınmak için söylenmiş olduğunu ifade eder.³⁵⁷

Müellifimiz, cins için verilen tarifi ve benzer tariflerin resim olduğunu, bunun nedeninin ise tümellere “söylenen (mekûl) olma durumu”nun arîz olarak gelmesinden kaynaklandığını; dolayısıyla arızlardan yapılan tanımın resim olacağına işaret eder. Zira bizzat cins olan şeye ister cins denilsin ister denilmesin, bu cins, hakikatleri farklı olan şeylerin zâtî tümeli olmaya devam edecektir. Bizzat cins olan şeye cins lafzının nispeti, bu cins, meydana geldikten sonra âriz olmuştur. Dolayısıyla cinsin tarifi gibi olan tanımlar, itibarî (izafî) durumlar olduğundan onların tanım olduğu yönündeki sözlere itibar edilmez. Şârihimiz bu konunun

³⁵⁴ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 8.

³⁵⁵ Hüsamuddin Hasan el-Kâtî, Şerhu’l İsâgûcî fî ilm-i Mantık, thk: Said Fûde, Daru’l-Fetih, Amman, 2013, s. 34.

³⁵⁶ Tahakküm, delilsiz bir iddiadır. Şevki, s. 63; Fenârî burada “hakikatleri farklı” ibaresinin türün yanında yakın ayırım ve hasasayı tarifi dışında tuttuğunu savunmaktadır. O, bu ibareden kastın sadece türden sakınmak olduğunun söylenmesinin delilsiz bir yorum olacağını vurgulayarak, şerhinde bu şekilde bir açıklamada bulunan Hüsamuddin Hasan el-Kâtî’ye cevap vermiş olmaktadır. Bkz; Kâtî, s. 35.

³⁵⁷ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 8.

Şerhu'l-işârât'ta ³⁵⁸ geçtiğini belirterek, cins hakkında yapılabilecek bir itirazı zikrederek, onu açıklamaya geçer. ³⁵⁹

Fenârî'ye göre, tarifi cinsin cinsine yönelik olmasına karşın, cinsin cinsi, mutlak (yüksek) cinse göre daha özeldir. Genel olanın özel olanla tarifi uygun olmayacağından bu tarif kusurludur, denilerek itirazda bulunulabileceğini ifade etmektedir. Müellifimiz bu itiraza, sorunun maksadına göre iki vecihle cevap verir:

Eğer itirazda hususiyet ve muarriyyet itibarlarının birleşmesi nedeniyle bir geçersizlik kastediliyorsa, bu doğrudur; ancak faydasızdır. ³⁶⁰ *Eğer tanımdaki külli kavramı mutlak anlamda alınırsa, bu itiraz geçersizdir. Çünkü tümel kavramsal olarak bir tanımlayıcı olmakla birlikte mutlak cinsten daha geneldir. Bir cins, cins olması bakımından külliyeye eklenen veya ârız olan bir itibarla mutlak cinsten daha özel olur. Böylece külli tanımlayıcı olmaz. Bir şeyde iki durumun (hem tanımlayıcı olma hem olmama) geçerli olması bakış açılarının farklılığıyla alakalı bir durumdur.* ³⁶¹

Şârihimiz, bu cevabında itirazı, ondan kast edilen duruma göre iki şekilde ele almaktadır. İtirazdan anlaşılacak birinci kastın, tümelin bilinirlik ve özellik şeklindeki itibari durumlarının birleşmesi nedeniyle tarifi geçersiz olacağı ise, Fenârî bunu kabul etmektedir. Fakat gereksiz olduğunu savunmaktadır. İtirazdan ikinci kastın, tümelin mutlak olarak alınmasıyla tanımın geçersizliği ise, Fenârî bunu kabul etmez. Çünkü o, tümelin kavramsal olarak mutlak cinsten daha genel olduğunu savunmaktadır.

2.2.2.1.2. Tür

Fenârî, cins hakkındaki açıklamalarını sonlandırdıktan sonra diğer bir zâtî olan türe geçer. O, türü metinde geçtiği şekliyle tarif eder: Tür, “‘o nedir’ sorusunun cevabında Zeyd ve Amr’a nispetle insan örneğinde olduğu gibi, hem ortaklık hem de (kendine) özgü olma (hususiyet) bakımından söylenendir.” ³⁶² Bu tariftten sonra müellifimiz tanıma şöyle açıklamalar ekler:

³⁵⁸ *Şerhu'l-işârât*, İbn Sînâ'ya ait olan *el-İşarat ve't-Tenbîhât* isimli esere yapılan şerhlere verilen isimdir. İbn Sînâ'nın bu eserine, aynı isimde Fahreddin Râzî'nin, Nasîruddin Tûsî'nin ve Kudbeddin Râzî'nin şerhi bulunmaktadır. Müellifimiz burada, Kudbedin Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ına atıfta bulunmaktadır. Fevzi Efendi, s. 52.

³⁵⁹ Fenârî, *Şerh-i İşâgûcî*, s. 8.

³⁶⁰ Faydasız olmasının nedeni, iki itibarın birleşmeme durumu söz konusudur. Fevzi Efendi, s. 54.

³⁶¹ Fenârî, *Şerh-i İşâgûcî*, s. 8.

³⁶² Fenârî, *Şerh-i İşâgûcî*, s. 8.

Yani bir veya iki fert hakkında sorulan soruya (o nedir) cevap olan şeydir. Bu noktada “Zeyd ve Amr nedir veya Zeyd nedir” şeklindeki sorularımızın cevabı insan olur. Çünkü tür, ayrı ayrı bütün fertlerinin her birinin kendilerini belirli bir şahıs yapan arızları (avâriz-ı müşahhasa) için hakikatin tamamıdır. İşte bu şekilde olan şey türdür.”³⁶³

Fenârî, bu şekilde bir izahatı, türün resmine hazırlık olarak zikretmekle birlikte tür, zâtî tümelin bir çeşidi olması nedeniyle, onun bu durumunu da vuzuha kavuşturmuş olmaktadır. Müellifimiz tür için tür, “ayrı ayrı bütün fertlerinin her birinin kendilerini bilimli bir şahıs yapan arızları (avâriz-ı müşahhasa) için hakikatin tamamıdır”³⁶⁴ şeklinde bir ifadeye yer vermiş olması dikkat çekicidir. Çünkü bu ifadede, türün, fertlerini birbirinden ayıştıran şeyin onlara ilişen arazlar olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla buradan bir türün fertleri, aynı hakikate sahip olmakla birlikte onlara ilişen arazlarla birbirinden farklılaşmakta olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat bu durum kısmen doğru olsa da tam anlamıyla geçerlilik arz etmemektedir. Çünkü bir şey, tür olarak düşünüldüğünde insan için zâtî bir özellik belirtmezken fert için zâtî bir özellik olabilir. Yani ferdin kısa oluşu, rengi, falanın oğlu oluşu gibi vasıfları fert için zâtî bir nitelik olmasına karşın, insan için zâtî değildir.³⁶⁵ Bu sebeple mezkûr konuda bizim müellifimize katılmamız mümkün gözükmemektedir.

Müellifimiz yukarıdaki açıklamasından sonra türün metinde geçen tarifini vermektedir. Tür şu şekilde resmedilir: Tür, “hakikat bakımından olmayıp sayı açısından farklılaşan birçok şey için ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen küllidir.”³⁶⁶

Müellif, türün resmini yukarıdaki şekilde verdikten sonra konu hakkındaki açıklamaları şu şekildedir:

Resimde kullanılan, “tümel”, “söylenen” (mekûl) ve “birçokluğa” lafızları daha önce zikrettiğimiz gibi fazlalık değildir. “Hakikat bakımından olmayıp sayı bakımından farklılaşan” sözü ise türün, cins, cinsin hassası, genel araz, uzak ayırmadan ayırt edilmesi içindir. Bu kaydın sadece cinsten ayırt etmeye yönelik olduğunu iddia etmek zorlama bir yorum (tahakküm)dur. “‘O nedir’ sorusunun cevabında” sözü ise türü, yakın ayırmadan ve türün hassasından ayırt etmek içindir. Bu ikisi (türün hassası ve yakın ayırım) “o zatında hangi şeydir” veya arazında hangi şeydir” sorularının cevabında söylenirler.”³⁶⁷

³⁶³ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 8.

³⁶⁴ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 8.

³⁶⁵ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 24.

³⁶⁶ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 8.

³⁶⁷ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 8.

Şârihimiz, ifade etmiş olduğumuz açıklamalarıyla resimde kullanılan sözcüklerin hangi amaçla kullanıldıklarını ortaya koymaktadır. O, burada “hakikat bakımından olmayıp sayı bakımından farklılaşan” ifadesinin maksadının sadece türü cinsten ayırt etmek için olmadığını ifade etmekle birlikte, bundan maksadın sadece türü cinsten ayırtırmak olduğunu iddia etmenin, delil olmadan hüküm vermek (tahakküm) olacağını vurgulamaktadır. Fenârî’nin bu şekilde bir iddiayı dile getirmesi, bunun aksini iddia eden Kâtî’nin iddiasının delilsiz ve zorlama bir hüküm olduğunu ortaya koymak içindir.³⁶⁸ Müellifimiz resimde geçen lafızların kullanım amaçlarını izah ettikten sonra, konu hakkında “eğer Zeyd, Amr, bu at, şu at nedir sorusunun cevabında (onlar) canlıdır denilmesi gibi, cins ve benzerleri de sayıca farklı çokluğa söylenmektedir. Bu durumda türün, cins ve benzerlerinden ayrımı nasıl gerçekleşir?”³⁶⁹ şeklinde bir itirazdan bahsederek, bu itiraza şu şekilde cevap verir:

(Bu şekildeki bir itiraza karşı) ben de derim ki, böyle bir itiraz olsa bile, bu, cins ve benzerlerini, ancak ‘hakikatleri bakımından farklılaşan birçokluk’ kaydıyla türden ayırtıran kimse için geçerli olabilir. Fakat burada hakikat dışında sözüyle, hakikat açısından farklılığı olumsuzladığından dolayı, bu ikisinden ayırtırma sağlanmış olur. Çünkü canlı şeklindeki cevap, ancak soru hakikat bakımından farklı şeyleri kapsadığı zaman geçerli olur. Buradaki itirazda olduğu üzere, hakikatleri farklı şeylerle birlikte bir ve aynı şeylerin de ne olduğu sorulursa öne sürülen itiraz men edilir. “Zeyd, Amr, bu at ve şu at nedir?” sorusuna cinsle cevap vermenin geçerliliği, ancak, sorunun iki farklı hakikati kapsamasına veya bir ve aynı şey olan hakikatlerin tek bir şey hükmünde düşünülmesine bağlıdır.³⁷⁰

Mantıkçımız bu ifadeleriyle, tür’de yer alan “sayıca çokluğa söylenen olma”nın, türü cins ve benzerlerinden ayırmak için yeterli olmayacağı yönündeki itiraza cevap vermektedir. O, cevabında ise, türün tarifinde “hakikatleri bakımından farklı olan ibaresi” de kullanıldığı için bu şekilde bir itirazı yapanın, türü sadece “birçokluğa söylenen” kaydıyla ayırmaya çalışan bir kişi olacağını belirtir. Çünkü diğer kayıtlarla ayırtırma gerçekleşmiş olmaktadır. Daha sonra ise şârihimiz itirazda verildiği gibi aynı hakikate sahip olan şeylerin farklı hakikatlere sahip şey veya şeylerle birlikte verilmesi durumunda ayırtırmanın nasıl olacağını açıklar. O, zikrettiğimiz durumda ayırtırmanın gerçekleşmesini ise, sorunun birden fazla

³⁶⁸ Hüsameddin Hasan el-Kâtî, s. 35.

³⁶⁹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 8.

³⁷⁰ Fenârî, ss. Şerh-i İsâgûcî, 8-9.

hakikate sahip olanları kapsaması veya aynı hakikate sahip olanları kapsaması durumuna bağlamaktadır.

2.2.2.1.3. Ayrım

Fenârî, türü zikrettiğimiz ifadeleriyle bitirerek, ayrım konusuna geçer. O, ayrım konusunu *İsâgûcî* metninden parça parça ele alıp açıklamalar yapmaktadır. Metinde geçen “O nedir sorusunun cevabında söylenen olmayıp o zatında hangi şeydir sorusunun cevabında söylenendir” şeklindeki ifadeyi Fenârî, “bu soru ayırt etmek için sorulur. Soru “Zatında” ibaresiyle kayıtlanması durumunda, zâtî ayırıcı; “arazi” ibaresiyle kayıtlanması durumunda arazî ayırıcı olur. Eğer mutlak (genel) bırakılırsa mutlak (genel) ayırıcı olur”³⁷¹ şeklinde izah eder.

Müellifimiz ayrım için yukarıdaki şekilde bir giriş yaptıktan sonra konuyu şu şekilde genişletir:

Bu nedenle, fasıl için, bir şeyi cinsinde ortak olduğu şeylerden ayırandır, denmiştir. Düşünenin insana nispetinde olduğu gibi. Şifa’da geçtiği üzere bütün mahiyetlerin cinsi ve faslı kesinlikle olmak zorundadır.³⁷² Müteahhir dönem mantıkçıları İşârât’ta söyleneni tercih etmişlerdir ki burada fasıl, hem cinsteki hem de varlıktaki ortaklarından ayırandan daha genel anlamdadır.³⁷³ Bu tartışma, mütekaddimin mantıkçılarına göre bir mahiyetin iki eşit parçadan meydana gelmesinin imkânsız olması ile müteahhirin mantıkçılarına göre bu durumun mümkün olmasından kaynaklıdır.³⁷⁴ Bu ihtilafta Ebherî, sanki mütekaddimin mantıkçıları tarafını seçmiş gözükmektedir. Daha önce geçmiş olmasıyla yetinerek cinsi faslın tanımında kullanmamıştır. Bu nedenle o, iki grubun görüş farklılığına işaret etmiş olabilir.³⁷⁵

Şârihimiz burada ayrımın, bir şeyi cinsinde ortak olan şeylerden ayıran olduğunu belirterek, bu durumu düşünen olmanın insana olan nispetiyle örneklendirmektedir. Daha sonra ise o, İbn Sînâ’nın iki eserindeki (*Şifa* ve *İşârât*) farklılığa değinerek, müteahhir dönem mantıkçılarının *İşârât*’ı tercih ettiklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla mütekaddimin mantıkçılarını takip etmemişlerdir. Şârihimiz, mütekaddimin mantıkçıları ile müteahhirin mantıkçıları arasındaki ihtilafın özünde

³⁷¹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 9.

³⁷² İbn-i Sînâ, Mantığa Giriş, ss. 40-74.

³⁷³ İbn Sînâ, İşâretler, s. 14.

³⁷⁴ İki grup arasındaki tartışmada, söz konusu olayın (mahiyetin iki eşit parçadan meydana gelip gelmemesi) vaki olmadığı kabul edilmekle birlikte imkân dâhilinde olup olmadığı hususunda ihtilaf söz konusudur. Fevzi Efendi, s. 59.

³⁷⁵ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 9.

ise, mahiyetin iki eşit parçadan meydana gelip gelemeyeceğinin olduğunu belirtmektedir. Birinci grup mantıkçılar, mahiyetin iki eşit parçadan meydana gelemeyeceğini, bunun imkânsız olduğunu kabul ederken, ikinci grup mantıkçılar, bunu mümkün görmüşlerdir. Fenârî, ayırım tanımından yola çıkarak Ebherî'nin, mütekaddimin mantıkçılarını izlemiş olacağını kuvvetle muhtemel görür.

Fenârî, bu açıklamalarının yakın ayırımı ortaya koyduğunu belirterek yakın ayırımı şu şekilde ifade etmektedir: “ Bu durumda yakın ayırım, cinsinde bütün ortak olanlarından ve mahiyetinin hakkında verilen cevapların geçerli olduğu yakın cinsindeki ortaklarından ayıran şeydir. Düşünen ve canlı kavramlarında olduğu gibi.”³⁷⁶ Onun bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, yakın ayırım, bir şeyi yakın cinsindeki ortaklarından ayırmaktadır. Yakın cins ise, mahiyete ve bu mahiyetin cinsindeki bütün ortaklarına ilişkin sorulan sorunun cevabında söylenendir.

Şârihimiz yakın ayırımı açıklamasının ardından, “uzak ayırım, cinste ortaklarının tümünü ve mahiyetin hakkında verilen cevabın geçerli olmadığı, uzak cinsindeki ortaklarından ayıran şeydir. Hisseden ve büyüyen de olduğu gibi.”³⁷⁷ şeklinde ortaya koyar. Bu ifadesi ile o, uzak ayırımın, bir şeyi uzak cinsindeki ortaklarından ayırdığını belirtmektedir. Bu durumda uzak ayırım bir şeyin türünü belirlemeyip yakın cinsini belirleyecektir. Dolayısıyla bir şeyi, yakın cinsindeki ortaklarından ayırmayacaktır. Bu nedenle uzak ayırımla bir şeyin hakikati tam olarak belirlenmiş olmayacaktır.

Müellifimiz, ayırım hakkındaki mezkûr açıklamalarının ardından onun resmini şu şekilde vermektedir: “Ayırım şu şekilde resmedilir: Bir şeye yöneltilen o zatında hangi şeydir sorusunun cevabında söylenen tûmeldir.”³⁷⁸ Bu resim İsâgûcî’de yapılan resimdir. Mantıkçımız ayırımın resmini bu şekilde verirken, onun hakkında bazı hususlara dikkat çekerek onları şu şekilde ifade eder:

Hangi şeydir sorusunun cevabında olmasıyla, ondan cins ve türü hariçte tutmuştur. Çünkü cins ve tür, “hangi şeydir” sorusunun cevabında söylenen olmayıp, “o nedir” sorusunun cevabında söylenendir. Genel araz, temelde

³⁷⁶ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 9.

³⁷⁷ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 9.

³⁷⁸ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 9.

*hiçbir soruya cevap niteliğinde olmadığı için dışarıda tutulmuştur. Ayrımın tarifinde “zatında” lafzıyla da hassayı hariçte bırakmıştır.*³⁷⁹

Fenârî, bu hususlara dikkat çekerek ayrımın tarifindeki lafızların kullanılma nedenlerini ve amaçlarını açıklamaktadır. Bu hususun açıklanması ise ayrımın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Mantıkçımız zikrettiğimiz açıklamalarıyla zâtî tümel olan ayrımı bitirerek, zâtî tümeller hakkındaki açıklamalarına son verir. Bu şekilde zâtî tümeller, cins, tür ve ayrım olarak üç kısım olmuş olur.

2.2.2.2. Arazî Tümeller

Müellifimiz zâtî tümel üzerine yaptığı açıklamaları yeterli görerek bunları bitirir ve arazî olan tümellere geçer. Bunu yaparken de *İsâgûcî* metnini takip ederek ondaki taksimata uygun hareket etmektedir. O, metni vermeden arazî konusuna şu şekilde bir giriş yapar: “Arazi iki kısımdır. Birincisi hassa diğeri ise genel arazdır. Tek bir hakikati içerirse hassa; birden fazla hakikati içerirse genel araz olur. Bunlarla birlikte tümelin kısımları beş olmuştur (cins, tür, ayrım, hassa, genel araz).”³⁸⁰

Mantıkçımız, burada arazînin kısımlarını açıklayarak, bunlarla birlikte tümel lafzın kısımlarının beş olacağını ortaya koyar. Bunun yanı sıra o, bazılarının, farklı yorumlamalarla tümel lafzın kısımlarının farklılaşabileceğini, dolayısıyla bu sayının değişebileceğini iddia ettiklerini söylese de, tümel lafzın beş kısımdan meydana gelmiş olduğunu savunur. Daha sonra o, gerekli arazın tarifini verir ve açıklamalarda bulunur.³⁸¹

Gerekli (lazım) arazi, “mahiyetten ayrılması imkânsız olan arazdır” şeklinde metinde geçtiği gibi tarif eden şârih, gerekli araz üzerine şu şekilde şerh yapar: “Bu ayrılma ister üç sayısının tek olması gibi, mahiyetten neyse o olma bakımından ayrılması imkânsız olsun; isterse de zencinin siyahlığı gibi dış dünyada bulunan bir varlığın mahiyetinin ayrılmasının imkânsızlığı olsun, bunlar yine de gerekli arazdır.”³⁸² Birincisi mahiyetin gereğidir; ikincisi ise varlığın gereğidir.” Mantıkçımız bu ifadeleriyle gerekli olan arazın, dış dünyadaki varlıkta ve zihni varlıkta

³⁷⁹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 9.

³⁸⁰ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 9.

³⁸¹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 9.

³⁸² Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, ss. 9-10.

olabileceğini ortaya koymaktadır. O, iki durumda da mahiyetten ayrılma durumunun mümkün olamayacağını vurgular. Dış dünyadaki varlık için zencinin siyahlığını, zihni varlık için ise üçün tek olmasını örnek olarak vermektedir. Müellifimiz, görüldüğü üzere, şerhinde bu kadar ayrıntı meselelere de yer vermiş ve bu meseleleri açıklamadan da geri durmamıştır.

Fenârî, zikretmiş olduğumuz ifadeleriyle birlikte gerekli araz üzerine başka bir açıklama yapmadan, ayrılabilen (mufarık) arazı açıklamaya koyulur. Bunda da yine öncelikle metinde geçtiği gibi ayrılabilen (mufarık) arazı, “(bir şeyden) ayrılması imkân dâhilinde olan arazdır” şeklinde resmeder. Bunun ardından ise konuyu şu şekilde açar: “Bu ayrılma ister utanma nedeniyle kırmızılık ve kokma nedeniyle sarılık gibi olsun; isterse de bu ayrılma gençlik gibi bilfiil yavaş yavaş olsun veyahut da bu ayrılma zengin olma ihtimali bulunup da sürekli bir fakirlik halinde durumu gibi, hiç gerçekleşmemiş olsun durum değişmez.”³⁸³ Şârihimiz bu açıklamalarıyla, ayrılma gerçekleşirken geçen sürenin ve gerçekleşme durumunun ayrılabilen arazı etkilemeyeceğini savunmaktadır.

Müellifimizin araz hakkındaki açıklamaları dikkate alındığında, onun arazı öncelikle ayrılabilen (mufarık) ve ayrılamayan (lazım/ayrılmayan) olarak iki kısma ayırdığı görülmektedir. Bunların açıklamasını yapan şârih, bundan sonra bu ikisini birleştirerek tekrar bölümlemeye gider.³⁸⁴ Bu durumda ise, hassa ve genel araz ortaya çıkmış olacaktır.

2.2.2.2.1. Hassa

Fenârî, arazın altında bulunan gerekli ve ayrılabilen arazların ikisini birden ve tekrar bir ayrıma tabi tutar. Bu durumda hassa da, gerekli olan hassa ve ayrılabilen hassa olarak ikiye ayrılacaktır. Şârihimiz burada şerhini metinle birlikte vermektedir. Onun metinle birlikteki (onları açıklar nitelikte) şerhi şu şekildedir: “Gerekli (ayrılmayan) ve ayrılabilen arazların her biri tek bir hakikate özgü olduğunda hassa

³⁸³ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10.

³⁸⁴ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10

olurlar. Gerekli hassanın örneği, bil kuvve gülen olmadır. Ayrılabilen hassa ise insan için bilfiil gülen olandır.”³⁸⁵

Müellifimiz gerekli ve ayrılabilen arazların her biri, aynı hakikate özgü olmaları durumunda bunların hassa olarak isimlendirileceğini ifade eder. Dolayısıyla hem gerekli hem de ayrılabilen araz sadece aynı hakikate ait olan şeyler için geçerli olursa, her ikisi de hassa ismini alırlar. Fakat araz aynı hakikate özgü olmakla birlikte, mahiyetten ayrılmıyorsa gerekli, ayrılıyorsa ayrılabilen hassa olarak isimlendirilir. Şârih daha sonra hassanın resmini şöyle yapar: “Hassa, sadece tek bir hakikat altında bulunanlara arazî olarak söylenen tümellerdir şeklinde resmolunur.”³⁸⁶

Mantıkçımız bu tariftten sonra tarif hakkında; “sadece kaydıyla, tür ve yakın ayırım dışındaki tümeller; arazî olan bir söz kaydıyla da tür ve ayırım hariçte tutulmuştur”³⁸⁷ şeklinde açıklama yapar ve hassayı sonlandırarak genel araza geçer.

2.2.2.2.2. Genel Araz

Mantıkçımız hassa da olduğu gibi, genel arazı da hem gerekli hem de ayrılabilen olarak iki kısımda ele alır. Bunun yanı sıra o, yine metni kendi şerhiyle birlikte verir. Onun genel araz hakkındaki açıklamaları şu şekildedir:

*Lazım (gerekli) ve mufarık (ayrılabilen) arazlardan her biri, birden fazla hakikati içeriyorsa, bunlar genel araz olarak isimlendirilir. Bu durumda gerekli arazın örneği, bil kuvve nefes alan olurken; ayrılabilen arazın örneği, bilfiil nefes alan olur. Bilfiil ve bilkuvve nefes alma ifadesi insan için ve insanın dışındaki birçok şey için geçerlidir.*³⁸⁸

Şarihimiz, bu ifadelerinin ardından genel arazı, “genel araz, “arazî olarak çeşitli hakikatler altında bulunan fertlere söylenen tümeldir” şeklinde resmeder.”³⁸⁹ Sonrasında ise tarif hakkında, “çeşitli hakikatlerin altında kaydıyla” uzak ayırım ve cinsin dışındaki şeyler; arazî bir söz” ifadesiyle de uzak ayırım ve cins hariçte bırakılmıştır”³⁹⁰ şeklinde bilgi verir.

³⁸⁵ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10.

³⁸⁶ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10.

³⁸⁷ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10.

³⁸⁸ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10; Bilkuvve nefes alma arazi bir gerekliliktir. Canlılardan ayrılması mümkün değildir. Fevzi Efendi, s. 63.

³⁸⁹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10.

³⁹⁰ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10.

Mantıkçımız genel arazı, gerekli olan ve ayrılabilen olarak iki kısımda ele almaktadır. O, genel arazı birden fazla hakikate sahip olan fertlere arazî olarak söylenendir şeklinde resmeder. Bunun yanında farklı hakikatlere araz olarak eklenen tümel, eğer canlı için bilkuvve nefes almada olduğu gibi söylendiği şeyden ayrılmıyorsa gerekli, canlı için bilfiil nefes almada olduğu gibi ayrılıyorsa ayrılabilen araz olarak isimlendirilir. Müellifimiz bu açıklamalarıyla beş tümel konusunu nihayete erdirerek, beş tümelin amacı konumunda olan tanım konusuna geçer.

2.2.3. Tanım

Fenârî, *İsâgûcî* metninin şerhine başlamadan tanım konusuna teferruatlı bir giriş yaparak başlar. O, bu girişte tanımın; sözlük anlamını, müfred lafız mı yoksa mürekkeb lafız mı olduğunu, bu konudaki ihtilafı, ihtilafın nedenini, geçerli olanını, tanımın genel olarak kaç kısım olduğunu, tarifi tarifini, tarifi tarifinde teselsül olup olmadığını ve bunun sebebini açıklamaktadır. Müellifimiz bu konuları, bunlarla bağlantılı olan diğer konulara işaret ederek ortaya koymaktadır. O bu açıklamalarında adeta mantık ilmindeki müktesebatının genişliğini, konulara teferruatlarıyla birlikte hâkim olduğunu ve aynı zamanda her konu üzerinde delilleriyle birlikte bir görüşe sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Zira onun bu açıklamalarına muhatap olan, onun bir mantıkçı olduğuna kanaat getirmesi uzun sürmeyecektir. Tekrar konumuza dönersek, Fenârî'nin, tanım konusunun mebadi diyebileceğimiz kısmı üzerine açıklamaları şu şekildedir:

Bu açıklayıcı söz bölümüdür. Bunun eş anlamlısı tarif edendir. Bu aynı zamanda “kavl” (söz) olarak da isimlendirilir. Çünkü “kavl” mürekkebdir. Muarriş, (tarif eden/tarif) bazılarına göre her zaman mürekkeb iken bazılarına göre ise genel olarak mürekkebdir. Doğru olan birinci görüştür. Tarifi müfred olmayıp mürekkeb olmasının sebebi, onun bilinen şeyleri tertip etmek anlamına gelen nazarın kısımlarından biri olması değildir. Çünkü tarifi müfred ile yapılamayacağı, bununla temellendirilse kısır döngü ortaya çıkardı. Bu yüzden bazıları³⁹¹ nazarı şöyle tarif etmiştir: Herhangi bir şeyin tahsili veya bazı şeylerin tertibidir. Bizim tarifi müfred ile yapılabilmesini kabul etmememizin sebebi, zikrettiğimiz gerekçeyle olmayıp, bilakis tarifte bir şeyin bir başka şeyle subutunun zorunlu olmasındandır. Bu gerekçe ile tarif mürekkeb olur. (Müfred ile tarifi yapılabilmesini kabul edenlerin buna delil olarak söyledikleri) zihni intikali, aklî bir karine gereklidir sözlerinin anlamı

³⁹¹ Buradaki bazılarından kasıt tarifi müfred ile de yapılabilmesini savunanlar.

da bu olur. Bu nedenle de düşünenin manası düşünme yetisi olan şey, gülmenin manası da gülme yetisi olan şey demişlerdir.

Tarif, mahiyeti açıkladığı için açıklayıcı olarak isimlendirilmiştir. Tarif mahiyeti ya künhiyle açıklar ki buna “had” denir veya kendisini başka şeylerden ayırt edecek bir yönle açıklar ki buna da “resm” denir.

Tarif kendisinin tasavvur edilmesi başka şeyin tasavvurunu elde etmeye sebep olan şeydir. Başka bir şeyin tasavvuru ise ya onun künhiyle ya da onu başka şeylerden ayıracak bir yön ile olur. Buradaki (kendisinin) “tasavvuru” sözümüz, tasdikati dışarıda bırakır. “Elde edilmesi” için sözümüz de açık lazımlarına nispetle melzûmu hariçte bırakır. “Ya... ya da...” sözümüz ise tarifi hem haddi hem de resmi kapsamı içindir.

Tarif için yaptığımız taksim, tanım için olmayıp, tanımlanan içindir. Bunun alemi de infisalın maniatı’l huluv için olmasıdır. Rivayet Şemsü’l-eimme el-İsfehânî’den böyle gelmiştir.³⁹²

Tarifi tarif olmaz, çünkü tarifi tarifi olursa bu teselsül olur şeklinde bir itiraz vardır. Bu itiraza varlığın varlığı kendisinin aynıdır denildiği gibi tarifi de kendisinin aynıdır şeklinde cevap verilemez. Çünkü tarifte, tarif ile tarif edilenin aynı şey olması (ayniyet) uygun değildir (memnu’). Fakat bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Tarifi tarifinde teselsül olmaz. Çünkü tarifi tarifi, parçalarının ya açık ya da malum olmasından bir başka şeye ihtiyaç duymaz. Bunun yanı sıra tarifi tarifi, arazî bir itibarla malum olduğu için, tarif olması bakımından da başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Zikredilen arazî itibar, tanıma konu olan mutlak tarifi geçerli olmasıdır. Özel olanın tarifi olması, kendisinin özel olmasından değil başka bir itibardır.

(Tarifi tarifi, itibarî olduğu için) itibari şeylerde itibar son bulunduğu anda teselsül de son bulacağından teselsül söz konusu olmaz.

Bu açıklamalardan ortaya çıktı ki, tarif (açıklayıcı söz) ya had olur ya da resim. Zira tarif sadece zâtîlerden oluşursa had, böyle değilse resim olur.³⁹³

Müellifimizin açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, öncelikle tanıma açıklayıcı söz olarak isimlendirip, onun eş anlamlısı olarak “tarif” ve “söz” lafızlarını zikretmektedir.³⁹⁴ Daha sonra ise o, tarifi, bazıları diyerek atıfta bulunduğu mütekaddimin mantıkçılarına göre her zaman mürekkeb; ve yine bazıları ifadesiyle atıfta bulunduğu müteahhirin mantıkçılarına göre ise genellikle mürekkeb olduğunu öne sürerek, bu görüşlerden mütekaddimin mantıkçılarının görüşünün doğru

³⁹² Söz konusu taksimin, tanıma değil de tanımlanana ait olduğunu gösteren şey nedir? Bu soruya Şemsü’l-eimme İsfehânî, “tarifte geçen infisalın mâniatu’l-huluv fakat için kullanılmış olmasıdır” şeklinde cevap verir. Bkz; Fenârî, Fenârî Tercüme, s. 35.

³⁹³ Fenârî, Şerh-i İsfahânî, ss. 10-11.

³⁹⁴ Kapalı ve müphem kavramları açıklamaya yönelik sözlere tarif denildiği gibi muarraf ve el-kavlü’ş-şârih adı da verilir. Bir nesnenin madde ve sûretten oluştuğu, maddenin nesnelerin ortak yönünü, sûretin ise ayırdığı yanını ifade ettiği düşünülür. Tarifi oluşturan unsurlar nesnenin ait olduğu cins ve cinsin altındaki fasılla o nesnenin özellik (hâssa) ve niteliklerinden (araz) ibarettir. Ayrıntılı bilgi için bkz; Ömer Türker, “Tarif”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 2011, Cilt: 40, s. 28.

olduğunu savunur.³⁹⁵ Bu görüşün doğru olmasının sebeplerini ve diğer görüşün geçersiz olmasının sebeplerini, yukarıdaki alıntıda da zikrettiğimiz üzere;

Tarîfin müfred olmayıp mürekkeb olmasının sebebi, onun bilinen şeyleri tertip etmek anlamına gelen nazarın kısımlarından biri olması değildir. Çünkü tarîfin müfred ile yapılamayacağı bununla temellendirilse kısır döngü ortaya çıkardı. Bu yüzden bazıları³⁹⁶ nazarı şöyle tarif etmiştir: Herhangi bir şeyin tahsili veya bazı şeylerin tertibidir. Bizim tarîfin müfred ile yapılabilmesini kabul etmememizin sebebi, zikrettiğimiz gerekçeyle olmayıp, bilakis tarifte bir şeyin bir başka şeyle subutunun zorunlu olmasındandır. Bu gerekçe ile tarif mürekkeb olur. (Müfred ile tarîfin yapılabileceğini kabul edenlerin buna delil olarak söyledikleri) zihni intikali, akli bir karine gereklidir sözlerinin anlamı da bu olur. Bu nedenle de düşünenin manası düşünme yetisi olan şey, gülenin manası da gülme yetisi olan şey demişlerdir.³⁹⁷

şeklinde ortaya koyan Fenârî, kısaca müfred lafızla yapılan tarîfin, zihni bir intikale ihtiyaç duyacağında ve bu intikalle tamamlanarak yine mürekkeb lafız olacağından müfred lafızla tarif yapılamayacağını iddia etmektedir.

Şârihimiz bu açıklamasının ardından, tarîfin mahiyeti; ya onun ne olduğunu ortaya koyarak açıklayacağını ve bu durumda “Had” olarak isimlendirileceğini, ya da mahiyetin kendisini başka şeylerden ayırt edecek bir yön ile ortaya koyacağını ve bu durumda da resim olarak isimlendirileceğini ifade eder. Bunun yanı sıra o, tarîfin tarifini şu şekilde verir: “Tarif kendisinin tasavvur edilmesi başka şeyin tasavvurunu elde etmeye sebep olan şeydir.”³⁹⁸ Başka bir şeyin tasavvurunu elde etmenin, ya o şeyin “ne olduğuyla”, ya da o şeyi “başka şeylerden ayıracak bir yön ile” olabileceğini belirten mantıkçımız, tarifte geçen lafızların kullanılma amaçlarını ise, buradaki “(kendisinin) “tasavvuru” sözümüz, tasdikâtı dışarıda bırakır. “Elde edilmesi” için sözümüz de açık lazımlarına nispetle melzûmu hariçte bırakır. “Ya... ya da...” sözümüz ise tarîfin hem haddi hem de resmi kapsamı içindir.”³⁹⁹ şeklinde ortaya koyar.

Müellifimiz tarîfin tarifini yaptıktan sora sözü, tarîfin tarifini yapmanın ancak teselsül yoluyla olabileceği yönündeki bir itiraza getirir. O, bu şekildeki bir itiraza, “varlığın varlığı kendisinin aynıdır denildiği gibi tarîfin tarifi de kendisinin aynıdır

³⁹⁵ Bu iki ayırım mütekaddimin ve müteahhirin mantıkçılarıdır. Mütekaddimin birinci görüşü savunurken, müteahhirin ikinci görüşü savunmaktadır. (Şevki, 77.); Fenârî müteahhirin dönemi mantıkçısı olmasına karşın mütekaddimin mantıkçılarının görüşünü kabul etmiştir.

³⁹⁶ Buradaki bazılarından kasıt tarîfin müfred ile de yapılabileceğini savunanlar.

³⁹⁷ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10.

³⁹⁸ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10.

³⁹⁹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 10.

şeklinde cevap verilemez” şeklinde verilen cevabın geçersiz olduğunu belirterek, bunun nedenini tarifte, tarif ve tarif edilen şeyin aynı şey olmasının uygun olmayacağı deliliyle ifade etmektedir. Mantıkçımızın bu itiraza cevabı ise,

Tarîfin tarîfi, parçalarının ya açık ya da malum olmasından bir başka şeye ihtiyaç duymaz. Bunun yanı sıra tarîfin tarîfi, arazî bir itibarla malum olduğu için, tarif olması bakımından da başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Zikredilen arızî itibar, tanıma konu olan mutlak tarîfin geçerli olmasıdır. Özel olanın tarif olması, kendisinin özel olmasından değil başka bir itibardır. Tarîfin tarîfi, itibarî olduğu için) itibari şeylerde itibar son bulunduğu anda teselsül de son bulacağından teselsül söz konusu olmaz.⁴⁰⁰

şeklinde olması gerektiğini savunur. Müellifimiz tarîfin tarîfini ve bu konudaki itirazı zikrettiğimiz şekilde ele aldıktan sonra, tarîfin ya had ya da resim olacağını hatırlatarak, zâtîlerden olan tarîfin had, zâtîlerden olmayan tarîfin ise resim olacağını vurgular ve *İsâgûcî* metnindeki tanım konusunu şerhe geçer.

2.2.3.1. Hadd

Fenârî, haddin tarîfini metinde geçtiği üzere “Hadd bir şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür” şeklinde vermektedir. O, tarifte geçen “mahiyetine” lafzının yanına ise “künühü” (neliği) lafzını ekleyerek bu lafza açıklık kazandırmaktadır. Şârihimiz, daha sonra ise hadd hakkında birkaç hususa değinir. O, tarîfin zâtîlerin tamamıyla yapılması durumunda hadd-i tam (tam özsel tanım), zâtîlerin bir kısmıyla yapılması durumunda da hadd-i nakıs olacağını belirtir. Dolayısıyla, bu şekilde yapılan tarîfin hadd olmasının sebebini, tarîfin, dışında olan unsurları, içine girmesini engellemesinden dolayı olduğunu ifade eden mantıkçımız, hadd sözcüğünün anlamının da engellemek olduğunu dikkatlere sunar.⁴⁰¹ Müellifimiz haddin tam ya da nakıs olmasının zâtîlere göre olduğunu vurgulayarak hadd konusuna geçer.

O, metinde geçtiği üzere, hadd-i tamın tarîfini: “Bir şeyin yakın cinsiyle yakın ayırımından oluşan sözdür. İnsana nispetle düşünüen canlıda olduğu gibi. Bu nedenle, hadd-i tam denmiştir.”⁴⁰² şeklinde; hadd-i nakısın tarîfini ise: “Hadd-i nâkıs, uzak cinsiyle yakın ayırımından oluşan sözdür. Düşünen cismin insana nispetinde

⁴⁰⁰ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 11.

⁴⁰¹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 11.

⁴⁰² Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 11.

olduğu gibi.”⁴⁰³ şeklinde verir ve bunları şerhe başlar. Onun konu üzerine şerhi şu şekildedir:

*Ebherî burada Hadd-i nâkıs için sadece ayrımla yetinmedi. Bazılarının söyleyişine göre insanın tarifinde sadece düşünen olduğunu iddia etmektedir. Çünkü düşünlük mürekkeb anlamda bir kavramdır. Zaten mantık ilminde dikkate alınması gereken de anlamlardır. Dolayısıyla düşünen lafzının manası, kendisinde düşünme bulunan bir cisim cevher ya da benzeri bir şey ise, bu durumda lafzın manası düşünen lafzının bizâtîhi anlamı, düşünen cisim gibi olur. Düşünenin manası, kendisinde düşünme bulunan bir şey ya da benzeri olursa bu, hadd olmaz. Çünkü şey arazîdir.*⁴⁰⁴

Mantıkçımız bu açıklamasında had-i nâkıs için Ebherî'nin neden sadece ayrımla yetinmediğini ele alarak, bunu, düşünenden anlaşılanın “kendisinde düşünme niteliği bulunan şey” olmasından hadd geçekleşmeyecektir şeklinde ifade eder. Çünkü ona göre şey arazi olduğundan hadd için kullanılamayacaktır. Şârih, daha sonra ise resim konusunu ele alır.

2.2.3.2. Resim

Fenârî, metnin şerhine geçmeden önce konuya şu şekilde bir giriş yapar:

*Resim de tam ve nâkıs olmak üzere iki kısımdır. Çünkü tarif edilenin kendisini özgünleştiren bir şeyle kayıt altına alan bir yakın cinsi varsa resm-i tamdır. Çünkü alamet olduğu için resim, hadd-i tama benzediği için de tam olarak isimlendirilmiştir.*⁴⁰⁵ Söz konusu tamlık gerçekleşmezse (yakın cins kullanılmazsa) resm-i nâkıs olur.

Müellifimiz, zikrettiğimiz girizgâhtan sonra resmin çeşitlerinin tariflerini, metinde bulunduğu gibi, şu şekilde verir: “Resm-i tam, bir şeyin yakın cinsi ile gerekli olan hassasından oluşan tariftir. İnsanın tarifinde kullanılan “gülen canlı” örneğinde olduğu gibi. Resm-i nâkıs ise, tamamı tek bir hakikate özgü arazîlerden oluşan tariftir.”⁴⁰⁶

Fenârî, resmin çeşitlerini yukarıdaki gibi tarif etikten sonra, metinde insanın tarifi için verilen; “iki ayağı üzerinde yürüyendir”, “ geniş tırnaklı olan”, “bedeni

⁴⁰³ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 11.

⁴⁰⁴ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 11; İnsanın mahiyetine dair bu mahiyetin hem kendisinin hem de cüzlerinin oluşması daha açık bir ifade ile zâtî ve araiden oluşan tarif, resim olacak had olmayacaktır. Siham, **Tam Kayıtlı Fenârî ve Kul Ahmed**, Salah Bilici Kitapevi, İstanbul, 1985, s. 29; Fevzi Efendi, s. 72.

⁴⁰⁵ Bilgi için, bkz; Şevki, s. 87.

⁴⁰⁶ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 11.

tüysüz olan”, “dik durabilen” ve “tabiatı gereği gülen” örneklerini şu şekilde temellendirir: “İster bu arazîlerin sonuncusu, tarif edilen şeye özgü olsun, isterse de söz konusu arazîlerden hiç biri tarif edilen şeye özgü olmasın, tarif resimdir.”⁴⁰⁷ Daha sonra ise bu örnekleri tek tek ele alıp açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıklamaları şu şekildedir:

İki ayağı üzerinde yürüyendir” sözü, dört ayağı üzerinde yürüyeneri, tırnakları geniş olan ifadesi, kuş örneğinde olduğu gibi, yuvarlak tırnaklı olmayı, bedeni tüysüz ifadesi bedeni tüylerle kaplı olanları, boyu dik ifadesi boyu bükük olanları tarifin dışında bırakır. Bu dört nitelikten her biri insan dışındakilerde de bulunabilir. Ancak Ebherî, beşinci örnekte tabiatı gülen dediği için insan olmayanlar tarifin dışında kalmıştır. Bu Arazilarda hiç biri, diğerlerine ihtiyaç duymaz. Çünkü arazilerden birinin işlevi diğerlerine ihtiyacı ortadan kaldıracaktır. Nitekim arazîlerden birinin diğerine ihtiyaç duymaması bağlayıcı değildir. Buradaki temsilden ibarettir.”⁴⁰⁸

Mantıkımız bu beyanatlarıyla, her bir örneğin insanı bir kısım şeylerden ayırttığını belirterek, örnekte verilen arazların, işlevlerini başka bir şeye gerek duymadan yaptıkları için, hiç birinin diğerine ihtiyaç duymayacağını ve arazlarla temsil amaçlandığını vurgular. Bu noktada insanın “gülen olma” ile tarifini ayrıca ele alan müellif, bu hususta şunları kaydeder:

İnsanı sadece gülen olması ile tarif, eğer bununla kastedilen gülen canlı ise, resm-i tamdır. Kendisinde gülme bulunan bir şey ise resm-i nakıstır. Ancak bununla gülen cisim kast edilirse, onun da uzak cins ve hassadan meydana gelen şeyin de resm-i nakıs olduğu, fakat Ebherî’nin zikrettiği tarifin bu durumu kapsamadığı söylenmiştir. Dolayısıyla bu durumda yoruma gitmek gerekir. Şöyle ki; ya ağır basma şeklin ya da bütüne ait bir lafzın parça için kullanılması şeklinde yoruma gidilir. Çünkü zâtî ve arazîden meydana gelen bütün, arazî olacaktır. Yahut da Ebherî’nin zikrettiği örnek diğerlerine göre gerçekleşme ihtimali daha fazladır şeklinde yorumlanır.”⁴⁰⁹

Fenârî, bu ifadelerinden sonra bir itirazı gündeme getirerek konuya şu şekilde bir açılım getirir:

“Gülen şey” hassadan ve genel arazdan oluşmaktadır. Bunda ise bir kaide yoktur. Çünkü genel araz ne ayrışma ifade eder ne de zâtî olanı bildirir. Oysa ayırım hassa ile yapılan tarifte olduğu gibi, tarif ancak bu iki faydadan en az biri için yapılır, şeklinde bir itiraz öne sürülürse, bu itiraz doğru ya da yanlış olabilir. Fakat kabul edilmesi gereken şey şudur ki, genel araz ve hassa ile yapılan tasavvur, sadece hassa ile yapılan tasavvurdan daha güçlüdür. Aynı şekilde hassa ile ayırımın birlikte kullanılmasıyla yapılan tasavvur, sadece

⁴⁰⁷ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 11.

⁴⁰⁸ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 11.

⁴⁰⁹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 12.

*hassa ile yapılan tasavvurdan daha güçlüdür. Dolayısıyla, hassa ve genel araz ile yapılan tanımda neden bir fayda olmasın!*⁴¹⁰

Mantıkçımız zikrettiğimiz üzere, “gülen şey”le yapılan tanımın, tanımdan hasıl olan ayrıştırmayı sağlama veya zâtîleri verme gibi faydaları vermeyeceği için geçersiz olacağı şeklindeki itirazı dile getirir. Bu itirazın doğru veya yanlış olabileceğini belirten mantıkçımız, bu ikisinden kabul edilmesi gerekenin, bu şekilde bir tarifte ayrıştırma tam gerçekleşmese de, bu tarif, tek hassa ile yapılan tariften daha güçlü olduğu için bir faydanın hâsıl olduğunu, dolayısıyla bu itirazın yanlış olduğunu dile getirir.

Fenârî son olarak ise, haddin çeşitlerini ve tariflerindeki kaideyi şu şekilde ifade eder:

*Bu husustaki kural ise şudur: sadece zâtîlerle yapılan tarifin bütünü, hadd-i tamdır. Zâtîlerin bir kısmı ile yapılan tarif, hadd-i nakıs olur. Sadece zâtîlerle yapılmayıp, yakın cins ve hassadan meydana gelen tarif, resm-i tamdır. Bunların dışında kalanlarla yapılanlar ise resm-i nâkıstır. Buna göre ayrım veya hassa ile birlikte genel araz, ayrım ile birlikte hassa veyahut hassa ile birlikte uzak cinsle yapılan tarif resm-i nâkıstır.*⁴¹¹

Mantıkçımız zikrettiğimiz ifadeleriyle birlikte kavramlar mantığının (tasavvurat) konularını bitirir.

⁴¹⁰ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 12.

⁴¹¹ Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, s. 12.

SONUÇ

Mantık ilmi İslam düşüncesinde İbn Sînâ ile birlikte kemal derecesine ulaşsa da, onun meşruiyet sorunu devam etmiştir. Çünkü bu ilmin İslam ilimlerine dâhil olmaya başlamasından itibaren ona karşı bir kısım İslam âlimi tarafından aleyhtarlık yapılmakta idi. Hatta “mantık ile uğraşan zındıktır” şeklindeki bir ifade darb-ı mesel olarak kullanılır olmuştu. Fakat Gazâlî ile birlikte mantık ilminin meşruiyet sorunu büyük ölçüde ortadan kalkmıştı. Çünkü o, her ne kadar felsefeye karşı katı bir tutum sergilemiş olsa da, mantık ilmini ayrı bir yerde tutmuş ve bu ilmin gerekliliğini sıkı bir şekilde savunmuştur. Hatta o, bu savunuculuğunu o kadar ileri götürmüştür ki, “mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmez” şeklindeki söz ona aittir.

Gazâlî, birçok felsefi düşünceye karşı çıkmasına karşın mantık ilmine var gücüyle sahip çıkması onun, bir ilmin nerede ne şekilde doğup geliştiğinden ziyade o ilmin kendisinin sağlamlığına verdiği önemde gizli olsa gerektir. Çünkü o, sırf Müslüman olmayanlardan geldi diye doğruluğu kesin şeylerin inkâr edilmesi, Müslümanları zor durumda bırakmakla birlikte onlara zarar da vermektedir diye düşünür. İşte bu yüzden birçok felsefi görüşünde eleştirdiği Aristoteles’in kurduğu mantık ilmini hem benimsemiş hem bu ilmi anlatan ve öğreten birçok eser ortaya koymuş, hem de onun Müslümanlar tarafından benimsenmesine son derece büyük katkı sağlamıştır. O, aynı şekilde birçok konuda eleştirdiği hatta suçladığı İbn Sînâ’nın mantık ilmi noktasında sıkı bir takipçisi olmuştur. Biz de bu yüzden tezimizin birinci bölümünde kavramlar mantığını ortaya koyarken Aristoteles ve Fârâbî’den yararlanmakla birlikte büyük oranda bu iki İslam düşünüründen istifade etmeye çalıştık. Çalışmamızı irdelerken İbn Sînâ’nın, Aristoteles’e muhalefet etmemekle birlikte onun açıklamalarına açılımlar getirdiğine, kendisinden önceki mantıkçıları da zaman zaman eleştirip kendi savunduğu görüşleri vurguladığına şahit olduk. Gazâlî’nin ise İbn Sînâ mantığına sıkı sıkıya bağlı bir anlayış sergilediğini gördük.

Konumuz Molla Fenârî’nin Kavram anlayışı olduğundan, çalışmamızın birinci bölümde zikrettiğimiz mantıkçılardan ve çeşitli mantıkçı ve eserlerden yararlanarak kavramlar mantığını ele aldıktan sonra, ikinci bölümde Fenârî’nin konu hakkındaki görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Osmanlı Devletinin en önemli

simalarından biri olan düşünürümüz mantık alanında telif ettiği Ebherî'nin *İsâgûcî*'sine bir şerh olarak kaleme aldığı daha çok *Şerh-i İsâgûcî* ve *el-Fevâidü'l-Fenâri* isimleri ile bilinen meşhur eseri ile ün salmıştır. Bu eseri merkeze alarak onun mantığın tasavvurat kısmına yönelik görüşlerini irdeledik. Fenâri'nin diğer İbn Sînâ sonrası mantıkçılarda olduğu gibi, onun mantık anlayışının bir izleyicisi olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın mantık ilmi için konumu dikkate alındığında zaten bu kaçınılmaz bir durumdur.

Bununla birlikte Molla Fenârî'nin mantık alanında sıkı bir Fahrettin Razî takipçisi olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Düşünürümüzün takipçisi olduğu Razî'nin İslam düşüncesi açısından önemli bir yere sahip olduğu aşikârdır. Çünkü O, ikinci klasik dönemi olarak isimlendirilen bir geleneğin başlangıç düşünürü olarak görülmekle birlikte ortaya koyduğu eserlerdeki ilmi derinlik ve konulara vukufiyetiyle kendisinden sonrakilerin ona İmam kisvesiyle atıfta bulunup ihtiram göstermeleri, onun düşünce geleneğimizdeki yerini göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu arada şu ihmal edilmemelidir ki, Fenârî, mantık görüşlerinde Razî ekolünü benimsemiş olsa da, ona her konuda muvafık değildir. Zaman zaman onun görüşlerini kabul etmeyip kendisi farklı görüşler ileri sürmüştür. Her ne kadar müellifimizin ağır bir dil kullanması ya da eserini oldukça kısa tutması birçok meselenin anlaşılmasında yer yer zorluklar ortaya çıkarmış olsa da, onun, konuları ele alış biçimi, dikkat çektiği hususlar ve yaptığı açıklamalar iyi bir mantık müktesebatına sahip olduğunu ve bu alanda ne kadar yetkin olduğunu gösterir niteliktedir. Çünkü o, kaleme almış olduğu bu kısacık şerhte, mantık konularını sadece ortaya koyup geçmemiş, muhtelif açıklamalarla mantık ilmindeki yetkinliğini de gözler önüne sermiştir. Gerçekten de onun “sonraki mantıkçılar bu hususu şu şekilde ele almıştır” vb. ifadeleri, ayrıca konuyu açıp zihinlerde oluşabilecek problemleri gidermesi, bir takım soruları gündeme getirip onlara tatmin edici cevaplar vermesi, konuya ve alana hâkimiyetini ortaya koymaktadır.

Mantıkçımızın konuları ele alırken atıflarda bulunması ve bazı hususları gündeme getirerek o husustaki bir kısım görüşlerin tahakküm yani delilsiz ve zorlama bir yorum olduğunu belirtmiş olması da, oldukça dikkat çekicidir. Çünkü o, konuyu farklı açılardan ele almakta ve konu üzerindeki itirazları ve delillerini ortaya koyup geçerli olan görüşü ifade etmekten çekinmemiştir. Ayrıca Fenârî, iki grup

arasındaki ihtilaflı noktalarda müteahhirin dönemi mantıkçısı olmasına karşın, mütekaddimin dönemi mantıkçılarının görüşlerini doğru kabul etmekten geri durmamaktadır. Nitekim eserinde bunun örnekleri mevcuttur.

Sonuç olarak, Fenârî'nin kavram anlayışını irdelemeye çalıştığımız bu tezimizde, onun özellikle tasavvurat üzerine olan düşüncelerini detaylıca ele aldık. Bu ele alışımızda onun ortaya koyduğu eserin şerh ve çok kısa olmasına karşın, kendisinde şerhten çok daha fazlasını barındırdığına şahit olduk. Çünkü müellifimiz eserinde, istisnasız her konuyu neredeyse bütün yönleriyle ele almış olmakla birlikte, ihtilaflı meseleleri de gündemine almıştır. O, bazı konularda tercih ettiği görüşü açıkça ifade ederken, bazen de mevcut görüşleri reddederek kendi görüşünü delilleriyle birlikte ortaya koymuştur. Mantıkçımız bazen konu üzerindeki birden çok meseleye işaret etmekte, bunların bir kısmını ayrıntılı olarak açıklamakla birlikte bazen de sadece işaret etmekle yetinmektedir. Bu da, Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneğinde niçin yüzyıllara varan bir etkiye sahip olduğunu ve eserin üzerine niçin bunca haşiye ve taliklerin ortaya konulduğunu açıklamada en anlamlı cevabı bizlere sunabilmektedir.

KAYNAKÇA

el-Acem, Refik, **Mustalahat eş-Şerif el-Cürcanî**, Mektebet'ül-Lübnan Nâşiru, Beyrut, 2003.

Alp, Talha, **İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü**, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2010.

Aristoteles, **Organon I / Kategoryalar**, çev: Hamdi Ragıp Atademir, , Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1947.

Atademir, H. Ragıp. **Aristoteles'in Mantık ve İlim Anlayışı**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1974.

Aydın, Hakkı, **İslam Hukuku ve Molla Fenârî**, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.

Aydın, İbrahim Hakkı, “Molla Fenârî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt. 30, s. 245-247, 2005.

Ayni, M. Ali, “Türk Mantıkçıları”, sadeleştiren: Naim Şahin, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, sayı: 36, ss. 343-354, 2014.

Bingöl, Abdülkuddüs. **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, MEB Yay., İstanbul, 1993.

Bolay, M. Naci. **Fârâbî ve İbn Sîna'da Kavram Anlayışı**, MEB Yay., İstanbul, 1990.

Durusoy, Ali, **Örnek Çeviri Metinleriyle Mantığa Giriş**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2008.

Çıkar, Mehmet Şirin, **Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009.

Durmuş, Zülfikar, “Şemsüddin b. Hamza el-Fenârî ve Eserleri”, **Darende İlahiyat Fakültesi Araştırma Dergisi**, Cilt: I, ss. 137-156, Darende 1995.

Durusoy, Ali, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, **İslami İlimler Dergisi**, yıl 5, sayı 2, ss. 9-20, güz 2010.

Ebherî, **İsâgûcî (Mantiğa Giriş)**, çev: Hüseyin Sarioğlu, İz Yay. İstanbul, 1998.

Emiroğlu, İbrahim. **Klasik Mantiğa Giriş**, Elis Yay., 6. Baskı, Ankara, 2010.

Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 28, s. 23, 2003.

Fârâbî, Ebu Nasr, **Fârâbî’nin Üç Eseri (Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi)** çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

Fârâbî, Ebu Nasr. “Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler”, **Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri** içinde, nşr. ve çev., M. T. Küyel, A.K.D.T.Y.K. Yay., Farabi Külliyyatı, Sayı:1, Ankara, 1990, ss. 42-49.

Fârâbî, Ebu Nasr, **Harfler Kitabı**, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Fârâbî, Ebu Nasr. “Tavti’e fi’l-Mantık (Mantiğa Başlangıç)”, **Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri** içinde, nşr. M.T. Küyel, A.K.D.T.Y.K. Yay., Farabi Külliyyatı, Sayı:1, Ankara, 1990, ss. 26-30.

Fenârî, Molla, **Şerh-i İsâgûcî**, Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, y.y., 1305.

Fenârî, Molla, **Fusûlü’l-Bedaî fi Usulü’s-Şerâî**, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Fenârî, Molla, **Mantiğa Giriş (el-Fevâidu'l-Fenâriyye)**, thk. ve trc. İbrahim Halil Üçer ve Abdullah Yıldırım, İstanbul: Klasik yayınları, yakında yayımlanacak.

Fevzi Efendi, Mehmed, **Hulâsatü'l-Mîzân alâ Şerhi'l-Fenârî**, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, h. 1284.

Gazâlî, **Mî'yâru'l- İlm**, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

Gömbeyaz, Kadir, “Molla Fenârî’ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası”, **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu Kitabı**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Bursa Büyük Şehir Belediyesi, ss. 476-494, Bursa, 4-6.12. 2009.

Görgün, Tahsin, “Molla Fenârî’nin Düşüncesi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: 30, ss. 247-248, Ankara, 2005.

Hanoğlu, İsmail, **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014.

Hüsâmeddîn, Hüseyin, “Molla Fenârî”, hz. Melek Yılmaz Gömbeyaz, **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu Kitabı**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Bursa Büyük Şehir Belediyesi, ss. 577-601, Bursa, 4-6.12.2009.

İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul, 4. Baskı, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Ali, **Tanımlar Kitabı**, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, , Elis Yayınları, Ankara, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Ali. **el-İşârât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)**, çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Ali, **Mantiğa Giriş**, çev. Ö. Türker, Litera Yay, İstanbul, 2006.

İbn Sînâ, Ebû Ali, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, , Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

el-Kâtî, Hüsamuddin Hasan, **Şerhu'l İsâgûcî fi ilm-i Mantık**, thk: Said Fûde, Daru'l-Fetih, Amman, 2013.

Kayacık, Ahmet, **Ebherî'nin İsagûcî'sinin İlk Şerhleri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996.

Kayacık, Ahmet, "İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri", **İslamî İlimler Dergisi**, ss. 107-112, 2010.

Keklik, Nihat, **Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1969.

Kindi, **Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

Kul Ahmed, Ahmet b. Muhammed b. Hıdır, **Kul Ahmet**, Hacı Hüseyin Matbaası, y.y., 1305.

Kumeyr, Y., **İslam Felsefesinin Kaynakları**, çev. Fahrettin Olguner, 2. Baskı, İstanbul, 1992.

Küyel, Mübahat Türker, **Fârâbînin Bazı Mantık Eserleri**, A.K.D.T.Y.K. Yayını, sayı:31, Ankara, 1990.

en-Neşar, Ali Sami, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, İnsan Yayınları, İstanbul, Cilt: 1, 1999.

Öner, Necati. **Klasik Mantık**, A.Ü.İ.F. Yay, Ankara, 1991.

Öner, Necati, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, MEB Yayınları, İstanbul, 1995.

Özdemir, İbrahim. **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık**, İz Yay., İstanbul, 2006.

Özlem, Doğan, **Mantık**, Ara Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul, 1991.

Rescher, Nicholas, **The Development of Arabic Logic**, Pittsburg, 1964.

Rescher, Nicholas, **İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Çev: Ahmet Kayacık, Tez-Mer Ofset, Kayseri, 2013.

Ross, David, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, , Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

er-Ruhî, Şevki Ahmed b. Abdullah, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Fenârî**, Matbaa-i Amire, İstanbul, h. 1284.

Siham, **Tam Kayıtlı Fenârî ve Kul Ahmed**, Salah Bilici Kitapevi, İstanbul, 1985.

Soku, Ziya Şakir, **Osmanlı İmparatorluğunun İlk Türk Şeyhülsîlâmı: Molla Fenârî**, Akgün Matbaası, İstanbul 1954.

Street, Tony, **İslam Mantık Tarihi**, drl. çev. Harun Kuşlu, Klasik Yay. İstanbul, 2014.

Taylan, Necip, **Ana Hatlarıyla Mantık**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.

Türker, Ömer, “Telâzüm”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt: 40, sayfa: 394, Ankara, 2011.

Türker, Ömer, “Tarif”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt: 40, s. 28, 2011.

Yalar, Mehmet, “Molla Fenârî’nin İsâgûcî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri”, **Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu Kitabı**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Bursa Büyük Şehir Belediyesi, ss. 564-566, Bursa, 4-6.12. 2009.

Yıldırım, Aydın ve Yılmaz, Edip, “İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt. 31, Sayı. 3, ss. 71-81, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1995.

Yıldırım, İlyas, **Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2014.