

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MÜTEAHHİRİN DÖNEMİ MANTIĞINDA
TASAVVURAT
-ALİ B.ÖMER KÂTİBÎ VE KUTBUDDİN RÂZÎ
ÖRNEĞİ-

MEHMET ÖZTURAN
(2502070072)

TEZ DANIŞMANI
PROF.DR.ÖMER MAHİR ALPER

İstanbul 2013

DOKTORA

TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

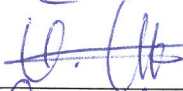
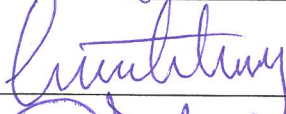
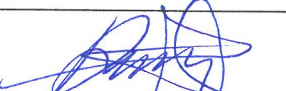
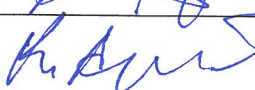
Adı ve Soyadı : Mehmet ÖZTURAN Numarası : 2502070072

Anabilim/Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Danışman Öğretim Üyesi: Prof.Dr.Ö.Mahir ALPER

Tez Savunma Tarihi :04.02.2013 Tez Savunma Saati : 14:00

Tez Başlığı : Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât-Ali B.Ömer Katibî ve Kutbuddin Râzî Örneği.

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 35. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜ'NE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof.Dr.Ömer Mahir ALPER		KABUL
2- Prof.Dr.Bayram Ali ÇETİNKAYA		KABUL
3- Prof.Dr.Ömer AYDIN		KABUL
4- Prof.Dr.Ali DURUSOY		KABUL
5- Doç.Dr.Recep ALPYAĞIL		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç.Dr.Rahim ACAR		
2- Yrd.Doç.Dr.Müstakim ARICI		

Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat

-Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği-

Mehmet Özturan

ÖZ

Bilgi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. Buna bağlı olarak bilinenler de bu iki kısma münhasırdır. Düşünme, bilinmeyenlere ulaşmak için bilinenlerin tertip edilmesini ifade ettiğine göre demek ki bilinen tasavvurlardan bilinmeyen tasavvurlara ulaşmak da düşüncenin bir ayağını oluşturmaktadır. İnsan zihnini düşünme esnasındaki hatalardan korumayı amaçlayan mantık ilmi tüm bu süreçleri dikkate alarak bilinmeyen bir kavramın bilgisine nasıl ulaşılması gerektiği sorununu cevaplamaya çalışır. Bu soruya cevap arayanlardan birisi de büyük İslam mantıkçısı Ali b. Ömer Kâtibî'dir (ö. 675/1277).

Ali b. Ömer Kâtibî İslam mantık tarihinin en önemli mantıkçılarından biridir. Onun yazmış olduğu **el-Risâletü's-Şemsiyye** adlı eseri yüzyıllar boyunca medreselerde okutulmuş ve üzerine bir çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Bu şerhler içinde en meşhuru **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye** adlı Kutbuddin Râzî'nin (ö. 766/1365) kaleme aldığı eserdir.

Bu çalışma yukarıda adı geçen isim ve eserlerden hareketle tasavvur kavramını ele almakta, bu kavramın çevresinde oluşan problem ve çözüm önerilerini incelemektedir.

**The Problems of the Concept in Logic in the Period of the
Muta'akhkhirin
-in the Case of 'Ali b. 'Umar al-Kātibī and Qutbaddin al-
Rāzī-**

Mehmet Özturan

ABSTRACT

Knowledge is considered as two parts: tasawwur (concept) and tasdiq (assent). As a result of that, the thing which is known has the two parts as well. Thinking means to put in order the known things in order to reach unknowns. Therefore, getting of the unknown tasawwurs by the known tasawwurs is also a part of thinking. Logic, which is a science that aims to prevent the mistakes human make in a process of thinking, tries to explain how to reach an unknown concept via a known concept. One of the Muslim logicians, 'Ali b. 'Umar al-Kātibī (d. 675/1277) attempted to explain this problem.

'Ali b. 'Umar al-Kātibī is one of the most important logicians in the history of Islamic Logic. His work, **ar-Risālat al-Shamsiyya** was the well-known source and has plenty of commentaries and supplements. The most well-known supplement is **Tahrīr al-qawā'id al-mantiqiyya** by Qutbaddin al-Rāzī (d. 766/1365).

This dissertation deals with the concept of tasawwur in these two sources and examines the problems and the solutions in the frame of the concept.

ÖNSÖZ

Düşüncede hatadan uzak olmanın kurallarını vermeyi amaçlayan mantık ilmi bütün ilimler için bir alet ilmi olarak kabul edilmektedir. Zira mantık ilmi herhangi bir ilim dalında düşünmenin yani akıl yürütme ve kavramanın formel çerperini oluşturmaktadır.

Mantık, -bir alet ilmi olarak kabul edilmesinin sonucu olarak- İslam ilim tarihi boyunca medrese müfredatında yer almıştır. Zira bu formel dil epistemik içerikleri değişen her bir ilim dalında mevcut farklı bilgilerin doğru bir şekilde düşünceden dile aktarıldığı ortak zemini teşkil etmekte ve böylece entelektüel müşterek formel dilin yegane adı olmaktadır.

Aristoteles'in kural ve kaidelerini belirlediği mantık ilmi İslam dünyasına aktarıldıktan sonra İslam filozoflarının elinde işlenerek felsefe müfredatının ayrılmaz bir cüzü haline gelmiştir. Bu konuda bir çok eser kaleme alınmış olmakla birlikte İslam dünyasında mantık ilmi sözkonu olduğunda belki de en önemli referans kaynağı İbn Sînâ'dır. İbn Sîna sonrasında gelen isimler onun yazmış olduğu mantık eserlerini esas almakta, mantıkta dile getirilen bir görüş tenkid, tekid ve tashih edilirken onun müellefâtı bir miyâr olarak kabul edilmekteydi. Bu güçlü etkinin bir ifadesi olarak 'müteahhirîn mantıkçıları' denildiğinde bilginler 'İbn Sînâ ve sonrasında gelen mantıkçılar'ın kastedildiğini söylemektedirler. İbn Sînâ sonrası dönem için İbn Sînâ mantığının medreselerde tedrise uygun bir hale getirilmesi, kavramsal tartışmaların bir çözüme kavuşturulduğu dikkatli bir metin dilinin oluşturulmasına yönelik tesbit ve tercihler bilhassa önemlidir. İşte İbn Sînâ'nın tercih ve tertibiyle oluşturulan bu dilin nesillerboyu aktarımını sağlayan önemli isimlerden biri de Ali b. Ömer Kâtibî ve onun **el-Risâletü's-Şemsiyye** adlı eseridir. Bu eser Kutbuddin Râzî'nin **Tahrîru'l-kavâ'id'i'l-mantikiyye** şerhi ile birlikte günümüze kadar okunmuş ve okutulmuş, çevresinde ciddi bir şerh ve haşiye literatürü oluşmuştur. Elinizdeki bu çalışma **el-Risâletü's-Şemsiyye** ve onun şerhi **Tahrîru'l-**

kavâ'idî'l-mantıkiyye'den hareketle mantığın iki temel bölümünden biri olan 'tasavvurat' kısmını ele almakta ve konu etrafında oluşan meseleleri farklı şerh ve haşiyelere atıflarla ve yer yer Kâtibî öncesi isimlerle mukayese ederek incelemeye ve analiz etmeye çalışmaktadır.

Bu çalışmanın haricî bir varlık elbisesi giymesinde bir çok kişinin katkısı olmuştur. İlk olarak Kâtibî ismine ve bu konuya dikkatimi çeken danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e, yazdığım her bölümü titizlik ile okuduğu ve olumlu eleştirileri ile tezimi şekillendirdiği için müteşekkirim. Çalışmanın muhtevasının şekillendirilmesi ve incelemeye akademik bir üslub kazandırılması noktasında Prof. Dr. Ömer Aydın ve Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya'ya katkıları için de teşekkür ederim. Doktora çalışmalarım boyunca maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen İhsan Vakfı, İSAR, İSAGEM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezine müteşekkirim.

Değerli hocalarım ve arkadaşlarımdan yardımlarını hep gördüm. Bu vesile ile muhterem hocalarım Seydâ Maşuk Yamaç, Seydâ Selahattin Yöndeş, Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Doç. Dr. Ömer Türker, Prof. Dr. Recep Şentürk, Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu, Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Prof. Dr. Ali Durusoy, Prof. Dr. İlhan Kutluer, Doç. Dr. Tuncay Zorlu hocalarıma teşekkür ediyorum. Kaynakların temininde bir çok yardımları olan dostlarım İbrahim Halil Üçer ve Yard. Doç. Dr. Müstakim Arıcı, İsam'dan Ekrem Arslan'a teşekkürü bir borç bilirim.

'En iyi baba hocadır, en iyi evlat talebedir' diyen muhterem hocam Kasım Yağcıoğlu'nun hakkını asla ödeyemem. Bu çalışmanın hitama erdiğini görmeyi babam Eyyup Özturan o kadar çok istemişti ki! Tezi bitirmeme yakın bu dünyadan sırlanıp giden babamı rahmet ve özlemle anıyorum. Son olarak ilmi ve teknik desteklerinden dolayı sükûnet kaynağım eşime müteşekkirim.

Mehmet ÖZTURAN

Aralık 2012
Üsküdar

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
ŞEKİLLER LİSTESİ	xi
GİRİŞ.....	1
I. KONUNUN SINIRLARI VE AMACI.....	1
II. KAYNAKLAR.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

MANTIK İLMİNDE TASAVVUR

I. BİLGİNİN KISIMLARI	8
II. MUTLAK TASAVVURUN KISIMLARI.....	10
A. Hükümsüz Tasavvur	10
B. Hükümlü Tasavvur	26

İKİNCİ BÖLÜM

DÜŞÜNME VE MANTIK

I. MANTIK VE BİLGİNİN KISIMLARI.....	54
II. DÜŞÜNME.....	55

III. MANTIĞIN GAYESİ.....	64
IV. MANTIĞIN MAHİYETİ	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUR VE MEFHÛM

I. TASAVVUR VE MANA	95
II. TASAVVUR VE MEFHÛM.....	98
A. Küllî	98
B. Cüzî.....	105
III. KÜLLÎ MEFHÛM VE ‘MAHİYET BÜTÜNÜ’ İLİŞKİSİ.....	106
A. Nev’	112
B. Cins	125
1. Cinsin Mahiyeti.....	125
2. Yakın ve Uzak Cins.....	139
C. Fasil	144
1. Faslın Mahiyeti	144
2. Yakın ve Uzak Fasil.....	180
D. Araz	185
1. Arazın Mahiyeti.....	185
2. Özgü Araz ve Genel Araz (Hâssa ve Araz-ı Âmm)	206

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TARİF TEORİSİ

I. TARİF/KAVL-İ ŞÂRİH (Açıklayıcı Söz)	224
A. Tanım (Had)	247
B. Betim (Resim)	256
II. TANIMDA UYULMASI VE KAÇINILMASI GEREKEN ŞARTLAR	265
 SONUÇ	 275
KAYNAKÇA	286
ÖZGEÇMİŞ	296

KISALTMALAR

b.:	Bin, ibn
bk.:	Bakınız
bsk.:	Baskı
ev.:	Çeviren
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.:	Editör
h.:	Hicrî
İ.Ü.:	İstanbul Üniversitesi
krş.:	Karşılaştırınız
M.Ü.:	Marmara Üniversitesi
ö.:	Ölümü
thk.:	Tahkik eden, neşreden
t.y.:	Tarih yok
y.y.:	Yayın yeri yok

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1 : Şey, Lafız ve Mânâ İlişkisi	97
Şekil 2 : Fertleri Açısından Küllîler.....	105
Şekil 3: Şemsiyye'ye Göre Fasıllar.....	185
Şekil 4: Şemsiyye'ye Göre Arazlar.....	187
Şekil 5 : İbn Sînâ'ya Göre Tarif.....	263
Şekil 6 : Efdalüddîn Hunecî'ye Göre Tarif	264
Şekil 7 : Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'ye Göre Tarif.....	264
Şekil 8 : Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre Tarif	265

GİRİŞ

I. KONUNUN SINIRLARI VE AMACI

‘Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat’ başlığını taşıyan bu çalışmanın konu itibariyle üç önemli bileşeni bulunmaktadır. Bu bileşenlerden ilki **müteahhirîn** kelimesidir. Belli bir dönemsel ayrıma işaret eden bu kelime ilim tarihi sözkonusu olduğunda önemli bir isim veya çalışmanın bir milat olarak kabul edildiğini ifade etmekte, bu isim ve eser sonrası ile öncesi arasında bir fark olduğunu anlatmaktadır. Fakat farklı ilim dallarında bu sıfatlar ile kimlerin ve hangi eserlerin kastedildiği hususu çok açık olmasa da hangi müellif ve eserin bu niteliği hâiz olacağını kestirmek çok da müphem değildir. Bu çalışma boyunca başvurduğumuz eserlerde gördük ki mantık ilmi sözkonusu olduğunda müteahhirîn nitelemesi ile İbn Sînâ kastedilmektedir. Bu ismin, ilgili sıfatla çokça rastlayabileceğimiz bir şekilde zikredilmediğini de kaydedelim. ‘Müteahhirin mantıkçıları’ ifadesinin görüldüğü yerde ‘yani İbn Sînâ ve sonrasında gelenler’ şeklindeki sarih ifadelere ancak şerh, haşiye ve kitap kenarlarındaki notlar arasında rastlanabilmektedir. Özetle bu çalışmada ‘müteahhirîn dönemi mantığı’ ifadesi ile İbn Sînâ ve sonrasında gelişen mantık kastedilmektedir.

Başlığın ikinci bileşeni **mantıktır**. Mantık ilmi İbn Sînâ’nın yapmış olduğu tanım içinde kalarak söylenecek olursa ‘riayet edildiği takdirde, düşünürken insan zihnini hatalardan koruyan küllî kaideleri hâvî bir alet ilmidir’. Bu ilmin temel gayesi düşünme hatalarını bertaraf edecek kuralları öğretmektir. Tarifte yer alan düşünme kavramı hem bu çalışmanın hem de mantığın amaçlarını belirleyici nitelikte olduğu için önem arzeder. Düşünme bilinenlerin bilinmeyenlere ulaştıracak bir formda tertib edilmesini ifade eder. Demek ki mantığın gayesi düşünme kavramının bu şekilde tarif edilmesine uygun olarak bilinenlerin bilinmeyenlere ulaştırması için mantığın belirlediği formlarda tertibi esnasında oluşabilecek eksik ve yanlışlıkları gidermektir. Bu bağlamda

mantık kitaplarında kavramsal anlamda oluşabilecek eksik ve hataların giderilmesinin amaçlandığı bölüme **tasavvurat** bölümü denir.

Tasavvurat kavramı bir kavramsal meçhule ulaşabilme adına mantık ilminde bilinmesi gereken küllî kaidelerin yer aldığı bölüm anlamına gelir. Bu bölüm mantık ilmiyle alakalı telif edilen kitapların ana bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Bu bölümün oluşumu yukarıda değinilen mantık ilminin gayesini merkeze alan tarif ile birlikte düşünülmelidir. Zira tasavvurat bölümü amaç olarak kavramsal anlamda bilinmeyene ulaşırken bilinen kavramların ne şekilde düzenlenmesi gerektiğine dair bilgileri ihtiva eder. Fakat Ali b. Ömer Kâtibî (ö. 675/1276) bu bilgilerden bir kısmının insan zihnini doğrudan doğruya kavramsal meçhule götüreceğini bir kısmının da 'doğrudan' ulaştırıcı nitelikteki bilgi ve yapıya hazırlayıcı olması nedeniyle 'dolaylı' olarak bilinmeyen tasavvurlara eriştireceğini belirtir.

Bu çalışmanın başlığını oluşturan kavramlardan hareketle tezin sınırları çizilmiştir. Bu çalışmada İbn Sînâ sonrasında yazılmış mantık kitaplarında kavramsal meçhule ulaştırıcı nitelikteki konu ve kaidelerin ele alındığı tasavvurat bölümü incelenecektir. Fakat oldukça geniş bir alanda çok sayıda eser ve müellifin olması ayrı bir sınırlandırmayı zorunlu kılmaktadır. Bu sınırlamayı yapabilmek adına çerçeve içine alınan isim Ali b. Ömer Kâtibî ve onun **el-Risâletü's-Şemsiyye** adlı eseridir. Kâtibî'nin en temel mantık eserleri büyük-orta üstü-orta-küçük dereceleriyle ifade edilirse onun **Şemsiyye**'si orta büyüklükte bir eserdir. Bu eseri çağlar boyu medreselerde okutulan bir eser haline getiren temel faktör Kutbuddin Râzî'nin bu esere yazdığı ve **Tahrîru kavâ'idî'l-mantikiyye** adını verdiği şerhidir. Çalışma başlığında yer alan 'Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği' ifadesi ile kesin bir şekilde Kâtibî'nin **Şemsiyye**'si ve Kutbuddin Râzî'nin (ö. 766/1365) bu eser üzerine yazdığı mezkur şerh kastedilmekte ve konuya dair açıklama ve değerlendirmeler temelde bu iki eser ile belirlenmektedir. Bu açıklamalara bağlı olarak tezin konusu açıkça şöyle ifade edilebilir: İbn Sînâ sonrası mantığının temel

metinlerinden biri olan **el-Risâletü's-Şemsiyye** ve onun **Tahrîru'l-kavâ'id** adlı şerhinde tasavvurat.

Bu tezde tasavvurat bölümünde yer alan konuların tamamı -mesela lafız ve delâlet bahsi- yer almamaktadır. Zira tezin kapsamı içinde değerlendirilen konu başlıklarının tesbitinde asıl temerküz noktasını tasavvur kavramıyla doğrudan bağlantılı olduğu düşünülen konular oluşturmaktadır. Bu konuların bir tutarlılık arzedecek şekilde belirlenmesini sağlayan temel unsur, Kâtibî'nin tasavvurî bir meçhule ulaştıran bilgileri 'doğrudan' ve 'dolaylı' olmak üzere ikiye ayırmasıdır. Ona göre kavramsal bir meçhule insan zihnini 'doğrudan' ulaştıran şey tariftir. Tarif yaparken kullanılan kavramlara farklı yüklemlemelerde bulunulur: Cins, fasıl, özgü araz (hâssa), genel araz (araz-ı âmm). Dolayısıyla tezin bölümleri oluşturulurken bu temel ayırmadan hareket edilmiş ve tarif ile beş küllî kavram ele alınmıştır. Fakat tasavvurat babının temel amacı olan tarif konusuna varıncaya kadar ele alınan konular olan bilginin taksimi, mantığın gayesi ve konusu ile düşünme kavramının işlendiği bölümler bahsi geçen amacın nasıl oluştuğunu anlamayı sağlayan öncül bilgileri ihtiva ettiği için ayrıca çalışmaya eklenmiştir.

Birinci bölüm 'mantık ilminde tasavvur' başlığını taşımaktadır. Çünkü bilgi ile kastedilen şey mutlak tasavvurdur. Bu bölümde bilginin taksimi konusu ele alınarak bilginin kaç bölümden oluştuğu hususu felsefî ve epistemik uzantıları ile değil, mantık ilminde ve özelde **Şemsiyye** ve Kutbuddin Râzî şerhinde ele alındığı ölçüde işlenmiştir. Bu bölümde bilginin taksimi sorununu incelemenin temel gayesi düşünme kavramının içeriğini aydınlatmaktır. Zira kavramsal anlamda düşünme bilinen kavramların bilinmeyen kavramlara ulaştıracak bir biçimde tanzim edilmesini ihtiva ettiği için ister istemez bilgi ve bilinenlerin sınıflarına dair malumatın mantık ilminde nasıl oluştuğu ve işlendiği hususu bilhassa önem arz etmektedir. Bu bölümde 'Bilgi nedir?', 'Bilgi kaç'a ayrılır?' 'Hükümsüz tasavvur ve hüküm ile birlikte bulunan tasavvur ne anlama gelmektedir?' sorularına cevap aranmaktadır.

İkinci bölüm, 'düşünme ve mantık' başlığı ile ilk olarak düşünme kavramının temel bileşenlerini açıklayarak tasavvur ve bilginin kısımları ile olan bağlantısını şerh ve haşiyelerdeki açıklamalar vasıtasıyla kurmaya çalışır. Düşünme kavramı aslında mantığın gayesini anlamak için zorunlu olduğu için bu kavramın tarifinden sonra mantığın gayesi ve konusu problemlerine geçiş yapılmıştır. Bu bölümde 'Düşünme nedir?', 'Mantığın gayesi nasıl açıklanmaktadır?', 'Mantığın konusu nedir?' sorularına cevap aranmıştır.

Üçüncü bölüm, 'tasavvur ve mefhûm' başlığı ile zihindeki bir kavramın aldığı küllî-cüzî sıfatlardan hareketle beş küllî kavrama geçiş yapmakta ve bu kavramların tanımlarını etraflıca tartışmayı hedeflemektedir.

Son bölüm, tasavvurat kısmının temel gayesi olan 'tarif'i inceler. 'Tarif nedir?', 'Tarif eden ile edilen arasında ne tür bir ilişki vardır?', 'Bir şeyi tasavvur etmenin anlamı nedir ve bu tasavvur nasıl gerçekleştirilmiştir?', 'Tarif kaç'a ayrılır?', 'Tarif yaparken hangi şartlara uymak gerekir?' sorularına metinler çerçevesinde cevaplar aranmaktadır.

Yapılan çalışma temel gaye olarak her ne kadar Kâtibî'nin **Şemsiyye**'si ile Kutbuddin Râzî'nin **Tahrîru kavâ'idî'l-mantıkiyye**'sini esas alsada en azından mesâilin tarihsel seyri hakkında bir fikir verebilmesi için İbn Sînâ (ö. 428/1037), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Efdaluddin Hunecî (ö. 646/1248), Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi isimlere atıflar yapmakta ve bilhassa İbn Sînâ'nın görüşlerini mümkün mertebe zikretmektedir. Öte yandan Kâtibî'nin diğer mantık eserleri ile Kutbuddin Râzî'nin en az **Tahrîru kavâ'idî'l-mantıkiyye**'si kadar önemli bir başka şerhi olan **Şerhu Metâli'i'l-envâr**'ı çerçeve metin olan **Şemsiyye** ve onun Kutbuddin Râzî şerhi etrafında dikkate alınmıştır.

II. KAYNAKLAR

Tezin temel amacı tasavvur kavramını **El-Risâletü's-Şemsiyye** ve onun **Tahrîru kavâ'idî'l-mantıkiyye** adlı şerhine göre ele almak olduğu için mezkur iki telif bu tezin temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Kutbuddin Râzî'nin şerhi

kadar tarihi seyir içerisinde şöhret bulmuş diğer bir eser Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) **Tahrîru kavâ'idî'l-mantikiyye** üzerine yazmış olduğu **Hâşiye alâ Şerhi Kutbuddin Râzî** adlı haşiyesidir. Bu haşiye tezin ikinci derece kaynakları içerisinde en fazla yer verilen eserdir. Dolayısıyla ilmi yetkinliği müsellem olan bu eser, Kâtibî sonrası mantık anlayışının dönüşümü hakkında bir fikir sahibi olmamızı sağlamakta ve Kâtibî ile Kutbuddin Râzî'nin yaptığı değişimlerin ne ölçüde kabul gördüğü hususunda bir fikir vermektedir.

Kâtibî'nin diğer mantık eserleri elbette ki tezin her safhasında kullanılmıştır. Bu eserler içerisinde en önemlisi onun en geniş mantık kitabı olan **Câmi'u'd-dekâik** adlı eseridir. Henüz tahkik edilmeyen bu telifin yazma nüshasından istifade edilmiştir. Müellifin orta üstü denebilecek metni ise **Bahru'l-fevâid** adlı eseridir. Bu eser aslında Kâtibî'nin küçük denilebilecek **'Aynu'l-kavâ'id** adlı eserinin şerhidir ve **Şemsiyye** üstü bir metin olduğu için orta üstü bir metin olarak kabul edilebilir. Kâtibî **Şemsiyye** metninde Hunecî'nin **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr** isimli metninden iktibaslarla bulunduğu araştırma boyunca müşahade edilen bir olgudur. Sadece bu iktibasları değil, mesâil seviyesinde bir yakınlığa işaret için Hunecî'nin bahsi geçen eserine de atıflarda bulunuldu. Tezde atıfta bulunulan diğer eserler Kâtibî'nin Efdaluddin Hunecî'ye ait **Keşfu ğavâmizi'l-efkar** adlı esere yazdığı **Şerhu Keşfi ğavâmizi'l-efkar** ile Fahreddin Râzî'nin **Mantıku'l-mülâhhas**'ı üzerine kaleme aldığı **el-Münassas fi şerhi'l Mülâhhas** adlı eserleridir. Kâtibî'ye ait yukarıdaki eserlerden şerhler dahil tümü yazma halindedir. Kâtibî'ye ait tüm bu eserlerin tesbit ve tercihinde Mustakim Arıcı'nın hazırlamış olduğu ve şu ana kadar Kâtibî ve metafizik düşüncesi üzerine yapılmış en kapsamlı ve ciddi çalışma olan **Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi** adlı doktora tezinden yararlanıldı.

Tarihsel bir karşılaştırmayı mümkün kılabilmesi için İbn Sînâ'nın **Şifâ**'sından istifade edilmişse de asıl itibarıyla bu mukabele daha çok **el-İşârat ve't-tenbîhât** üzerinden yapılmıştır. Zira Kâtibî'nin daha çok bu eseri merkeze aldığı görülmektedir. Bu eserin tek başına etkili olduğunu ileri sürmek eksik

olacaktır. Zira Fahreddin Râzî'nin **Şerhu'l İşârât ve't-tenbihât** adlı şerhi gerek Kutbuddin Râzî şerhindeki dil ve takrirlere etkisi nedeniyle gerekse dikkate alınmadan söz söylenmeyi zorlaştıracak yetkinliği nedeniyle kanaatimizce en önemli şerhtir ve Kâtibî ile Kutbuddin Razî'nin görüşleriyle bir paralellik görüldüğü yerlerde bu şerhe müracaat edilmiştir. Fahreddin Râzî'nin başvurulmuş diğer bir eseri de **Mantıku'l-mülâhhas**'tır.

Medrese müfredatında yüzyıllarca yer almış bir metin üzerine bir çok şerh ve haşiye yazılması doğaldır. Bu şerhler içinde en çok başvurduğumuz eser, Kâtibî'nin muradını açıklamaya riayet eden titizliği ile bir çok şerh içinde müstesna bir yeri olan Ahmet Sıdkı b. Ali Bursevî'nin (ö. 1312/1894) **Mîzânu'l-intizâm** isimli şerhidir. Bunun yanında **Şurûhu's-Şemsiyye** isminde birçok haşiye ve talîki biraraya getiren bir mecmua mevcuttur. Bu mecmua içinde Ebu Abdullah Desûkî (ö. 1230/1815) ve Abdurrahman Şirbînî'nin (ö. 1326/1908) haşiye ve talikatları, Kutbuddin Râzî'nin şerhini anlama noktasında bir hayli önemli olduğu gibi şarihin, Kâtibî'nin muradına muhalif şerhleri hususunda da uyarıcı bir nitelik arzetymekte, örnek sıkıntısı çekilen yerlerde verilen örnekler ile şerh daha anlaşılır olmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
MANTIK İLMİNDE TASAVVUR

I. BİLGİNİN KISIMLARI

Felsefe tarihi boyunca bilgi kavramına yönelik farklı bakış açılarını yansıtan bir çok tanım, taksim ve sınıflama ile karşılaşmak mümkün. Bilginin tanımı ve kaç kısma ayrıldığı meselesi mantık ilmi için önemli olsa da bilginin tarifi ve taksimi bu ilmin başlıca hedeflerinden birini teşkil etmez.

Bilginin tarif ve taksimine yönelik bir mantıkçının ilgisi 'bilinen' ve 'bilinmeyen'in türlerini tesbit edebilmek adına önemlidir. Bilinmeyen türleri elbette ki bilinen türleriyle aynı olacaktır. Bilinenler kaç sınıfsa bilinmeyenler de o kadar olmak zorundadır. 'Bilgi'nin tarifi bilinmeden, kaç kısma ayrıldığına yönelik bir fikir sahibi olmadan 'bilinenler' hakkında konuşmak mümkün değildir. Çünkü 'bilinen' türetilmiş bir kelimedir. Bu kelimenin kökünü 'bilmek' masdarı oluşturmaktadır. Bilmek masdarına bilme ismini verir (ism-i masdar) ve sonra bilme sonucunda ortaya çıkan ürüne (hâsıl bi'l-masdar) bilgi adını veririz.

Bilgi nedir? Kaç kısma ayrılır? Literatürde farklı itibar/bakış açılarından hareketle bilgi kavramı incelenmekte ve bu bakış açılarının temelinde ona farklı adlar verilmektedir. Fakat bu metinde ele alınacak olan bilgi tanımı ve taksimi mantık kitaplarında genelde tasavvur-tasdik olarak iki kısımda incelenen 'suretin husûlü' anlamına gelen bilgidir.¹

Şemsiyye metninde bilginin tanımı ve kısımları şöyle ifade edilmektedir:

Bir şeyin suretinin akılda husûlü olarak (tanımlanan) **ilim** (bilgi) ya **sade/hükümsüz tasavvur**dur (tasavvur feqat) ya da bir şeyi başka bir şeye olumlayarak (-dır) veya olumsuzlayarak (değildir diyerek) isnad etmek olarak (tanımlanan) **hüküm ile birlikte bulunan tasavvur**dur

¹ Örneğin Kutbuddin Râzî mantık ilminin ilgili olduğu bilgi türünü farklı bir bakış açılarından hareketle müteceddid bilgi olarak adlandırmaktadır. Kutbuddin Râzî, **el-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik (el-Risâletâni fi't-tasavvur ve't-tasdik** içinde), thk. Mehdi Şeriati, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004, s. 96; krş. Muhammed Zahid Herevi, **Şerhu el-Risâleti'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik (el-Risâletâni fi't-tasavvur ve't-tasdik** içinde), thk. Mehdi Şeriati, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004, s. 91.

(tasavvurun me'ahû hüküm) ki hüküm ile tasavvurun toplamına **tasdik** adı verilir.²

Bu tanımın ve taksimin her bir kısmı tezin bundan sonraki başlıklarında anlatılacaktır. Fakat şimdiden altını çizmek gerekir ki bilgi kavramına ilişkin farklı itibarlar sözkonusu olduğunda bilgiye verilen adlar değişmekte olduğundan **Şemsiyye**'de geçen **bilgi** (ilim) kavramı şârih Kutbuddin Râzî tarafından **mutlak tasavvur** ibaresiyle açıklanmaktadır.³ Kâtibî ise '**ilim**' kavramı yerine başka bir kelime kullanmamakta yukarıda, alıntılanan paragrafta görüleceği üzere bu kavramın tanımını yapmakla yetinmektedir.

Özetle Kâtibî'de bilginin tarifi ve taksimi ile ilgili öne çıkan hususlar şöyle özetlenebilir:

(1) Bilgi (ilim) bir şeyin suretinin akılda oluşmasıdır.

(2) Bilginin iki kısmı vardır: (a) Hükümsüz tasavvur (sade tasavvur), (b) hükümden hiç ayrılmayan/hüküm ile birlikte bulunan tasavvur.

Görüleceği üzere bilginin her iki kısmında da **tasavvur** kavramı yer almaktadır. Dolayısıyla Kutbuddin Râzî'nin bilgiyi mutlak tasavvur olarak açıklaması Kâtibî tarafından açıkça dile getirilmese bile müellifin muradı açısından isabetlidir.

Peki bilgi kaç kısma ayrılmaktadır? Bilginin her iki kısmında da mutlak tasavvur ögesi gerçekten de mevcut mudur? Bu noktadan sonra mezkur sorulara bilginin kısımları bağlamında cevaplar aranacaktır.

² Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'id-i-mantikiyye**, thk. Muhsin Bîdarfer, 3. bsk., Kum, Menşûrat-ı Bîdarfer, 2005, s. 30. Kâtibî diğer mantık eserlerinde bilgiyi mahiyetlere ilişkin suretlerin akılda oluşması olarak tanımlamaktadır. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 2a; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 32a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 74a.

³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'id-i-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye (el-Risâletü's-Şemsiyye içinde)**, thk. Muhsin Bîdarfer, 3. bsk., Kum, Menşûrat-ı Bîdarfer, 2005, s. 31.

II. MUTLAK TASAVVURUN KISIMLARI

A. Hükümsüz Tasavvur

Mutlak tasavvur olarak da adlandırılan **ilim**, yani bilgi kavramı **hüküm ile birlikte bulunan tasavvur** ve **hükümsüz tasavvur** olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu başlık altında bilginin yapı taşı hükmündeki **hükümsüz tasavvur** kavramı incelenecektir.

‘Klasik’ mantık kitaplarında daha çok **tasavvur** lafzı ile ifade edilen **hükümsüz tasavvur** kavramı, **mutlak tasavvur** kavramının yani ‘**ilim**’in iki kısmından birincisidir. **Şemsiyye** metninde **tasavvur feqat** ibaresiyle ifade edilen bu kavramı niçin hükümsüz tasavvur olarak tercüme ettiğimiz gerekçelerine ileride değineceğiz. Şimdi **hükümsüz tasavvur** kavramının eşanlamlıları olan, **Şemsiyye** ve Kutbuddin Râzî’nin **Şemsiyye** şerhinde görebildiğimiz diğer lafızları belirtelim.

Hükümsüz tasavvur ya da genelde mantık literatüründe **tasavvur** olarak bilinen bu kavrama **et-tasavvur feqat**⁴, **et-tasavvur lâ hukme me’ahu**⁵, **et-tasavvuru’s-sâzec**⁶, **hükümsüz hudûr-i zihnî**⁷, **nisbetin vukûu dışında kalan bir şeyi idrâk etmek**⁸ de denildiğini görmekteyiz.⁹ Buna göre **et-tasavvur**

⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye**, s. 30.

⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 30.

⁶ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, çev. Ali Durusoy, İstanbul, Litera yayıncılık, 2005, s. 3; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi’l-efkâr**, thk. Khaled el-Rouayheb, Tahran, 1389, s. 6; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmi’ü’d-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 2a; Ali b. Ömer Kâtibî, **‘Aynü’l-kavâ’id**, Ragıp Paşa 1481, 32a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 74a; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 31.

⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 41, 42.

⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye a’lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 36. ‘**Nisbetin vukûu dışında kalan bir şeyi idrâk etmek**’ ifadesi hükümsüz tasavvur kapsamına nelerin girebileceğini göstermesi açısından önemli bir ifadededir. Zira nisbetin vukûu ‘A’nın B olmasıdır’. Nisbetin vukuunu idrâk de buna bağlı olarak ‘A’nın B olduğunu anlamak’ olmaktadır. Yani tasdik, tasdiki oluşturan üç unsurdan sadece nisbeti anlamaktır. Kutbuddin Râzî ve Kâtibî’ye göre o halde sadece A, sadece B

feqat ifadesini **sadece tasavvur, et-tasavvur lâ hukme me'ahu** ibaresini **hükümsüzlükten ayrılmayan tasavvur**¹⁰ ve **et-tasavvuru's-sâzec** söz öbeği de **sade tasavvur** olarak çevrilebilir.

Bir şeyin **mutlak tasavvurunu** o şeyin akılda **irtisamı** yani resmolmasıyla açıklayan bilginlerimiz, tasavvur olgusunu zihin-ayna teşbihine dayandırarak açıklarlar. Buna göre, insan zihni bir aynaya benzemektedir. Nasıl ki nesnelerin suret ve görüntüleri ayna üzerine düşmekteyse aynı şekilde şeylere ait suretler de insan zihni üzerinde irtisam olmaktadır. Fakat bir farkla: Ayna üzerine düşen görüntüler mahsûsâtтан ibaretken akıl aynası üzerine düşen görüntü ve suretler mahsûsât olabileceği gibi pekala ma'kûlât da olabilir.¹¹ Bu benzetmelerde kullanılan **irtisam** veya **intiba** kavramlarından da anlaşılacağı üzere insan zihninde tasavvurların oluşumu zihni, **münfail** (edilgen) bir duruma sokarken zihinde bu suretlerin oluşumuna kaynaklık eden zihin haricindeki varlıklar **fail** durumda olmaktadır. Diğer bir deyişle varolanların etkisi ve zihnin bu etkiyi kabul etmesi yani etkilenmesi sonucu zihnimizde şeylere ait suretler oluşmaktadır. Felsefe tarihinde, insan zihninde oluşan ide ve izlenimlerin, balmumu üzerinde şeylerin tabolması örneği ile açıklanması yukarıda bahsettiğimiz zihin-ayna teşbihiyle aynı amaca matuftur. Buna göre insan zihni, balmumu misali, üzerine tab' olunan şeylerin

ve A'nın B ile birlikte düşünülmesi birer hükümsüz tasavvurdur. Diğer bir ifadeyle nisbetin bileşenleri ve hükümsel nisbetin kendisi hükümsüz bir şekilde tasavvur edilir.

⁹ Mantıkçılar **tasavvur** lafzını kullandıklarında bu kelime ile tasdik kavramının mukabili olan **hükümsüz tasavvuru** kastettikleri gibi **tasdik** kavramını da içerecek şekilde **mutlak tasavvuru** da kastederler. Dolayısıyla mutlak tasavvur yani bilgi/ilim anlamına gelen tasavvur kavramı farklı bağlam ve tercihlere bağlı olarak **hükümsüz tasavvur** ve **tasdik**in her ikisini de kapsayan **'amm** (genel) bir kavram olabileceği gibi **tasdik** ile arasında **mübâyenet** (tam ayrılık); **mutlak tasavvur** kavramı ile de arasında **umum-husus mutlak** (kapsama-kapsanma) ilişkisinin olmasını gerektirecek tarzda **hükümsüz tasavvur** manasında da kullanılabilir. Bk. Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 33.

¹⁰ **Et-tasavvur lâ hukme me'ahu** ifadesi hükümsüzlükten ayrılmayan tasavvur olarak Desûkî tarafından şerhedilmektedir. Ona göre bu ifade hükümsüzlüğe mukterin olan tasavvurdur. Desûkî, **Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 55.

¹¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 31.

suretini/kalibını olduğu gibi yansıtır. Bu tab' sonucunda onda intiba oluşur. Özetle diyebiliriz ki mutlak tasavvur ya da ilim bu irtisam ya da intiban oluşmasıdır. Fakat böyle bir irtisam veya intibanın insan zihninde oluşum ve husûlü bilginin sadece tek bir kısmına özgü değildir şüphesiz. Zira bilgi yani mutlak tasavvur, hükümsüz tasavvur ve hükümlü tasavvur/tasdik olarak ikiye ayrıldığı için yukarıda bahsetmiş olduğumuz 'bir şeyin suretinin insan zihninde oluşması' manası tasdikî bilgiler için de geçerlidir. Çünkü kaide gereği, maksim olan bir kavramın mahiyetinde var olan tüm unsurlar o maksimin kısımlarında da var olmak zorundadır.¹² Burada maksim **ilim/mutlak tasavvur** kavramı olduğuna göre hem **hükümsüz tasavvur** hem de **tasdik** aslında mutlak anlamda birer tasavvurdurlar. Fakat her ikisinin de **kayıtları** vardır.

Hükümsüz tasavvur, mutlak tasavvur (ilim) kavramının bir kısmı oluşundan da anlaşılacağı üzere, mukayyed bir tasavvurdur. **Bir şeyin suretinin zihindeki husûlünden** ibaret olan mutlak tasavvurun bir kısmı olduğundan, hükümsüz tasavvur da 'bir şeyin suretinin husûlü' anlamını içermekte ve hatta sadece bundan ibaret kalmaktadır. Fakat mutlak tasavvur hüküm içeren tasavvurları barındırdığı gibi mutlak tasavvur hükümsüz tasavvurları da içerdiğinden mutlak tasavvur kapsam bakımından sade tasavvurdan daha geneldir. Hükümsüz tasavvur, bir şeyin suretinin zihinde meydana gelmesinden ibarettir. Dolayısıyla bu tasavvurun peşi sıra olumlu ya da olumsuz herhangi bir hüküm gelmez. İnsanı tasavvur etmek bu meyanda '-dır' ya da '-değildir' şeklinde herhangi bir hüküm vermeksizin akılda insana ait suretin resmolunmasını ifade eder. Hükümsüz tasavvur dil ve düşünce bakımından ne tür yapılarda belirmektedir?

Seyyid Şerif Cürcanî'nin Kutbuddin Razî şerhine düştüğü haşiyelerdeki hükümsüz tasavvurlar ile ilgili ifadeleri esas alındığı takdirde şu yapılarla karşılaşılır.

¹² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 31; Seyyid Şerif Cürcanî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 32, 38.

Tek bir şeyin tasavvuru: Hükümsüz tasavvur tek bir şeyin tasavvuru olabilir. Bu manada ‘insan’ kavramı herhangi bir hüküm vermeksizin, başka bir şey ile beraber düşünmeksizin tasavvur edilebilir.

İki şeyin ayrı ayrı tasavvuru: İki şey, aralarında herhangi bir ilişki ve nisbet kurulmaksızın da tasavvur edilebilir. ‘İnsan’ ve ‘katip’ kavramları tasavvur edilip aralarında herhangi bir ilişki kurulmazsa birden fazla şey nisbetsiz bir şekilde tasavvur edilmiş olunur.

İki şeyin tam olmayan nisbet ile tasavvuru: İki şey, aralarında nisbet kurularak da tasavvur edilebilir. Yalnız bu nisbet tam bir nisbet değildir. Yani iki şey arasındaki ilişkiden haberî veya inşâî tam bir cümle meydana gelmemektedir. Tam olmayan nisbet türleri şunlardır:

(a)Takyîdî nisbet: ‘Düşünen canlı’ gibi Türkçe’de sıfat tamlaması ile karşılanan yapıdır. Burada iki kavram arasındaki ilişki tam bir cümle oluşturmayacak şekilde gerçekleşmiştir.

(b) İzafî nisbet: ‘Zeyd’in hizmetçisi’ gibi isim tamlaması olarak bilinen yapılardır.

İnşâî tam nisbet: İnşâî olan tam nisbetler de hükümsüz tasavvur kapsamında değerlendirilir. Mesela ‘döv’ ifadesinin tasavvuru hükümlü değil hükümsüz tasavvurdur.

Şüphe ile yaklaşılan tam haberî nisbet: Haberî olan tam nisbetler arasında şek bildiren ifadeler de hükümsüz tasavvur ile tasavvur edilir. Zira bu ifadelerde îcab veya selb taraflarından herhangi birine kâil olma sözkonusu olmadığı için hüküm de oluşmamıştır. Yani hükümsüz bir şekilde tasavvur edilmiştir. Sözelimi Ali’nin evi yarım saat uzaklıkta bir yerde olsun. Ali eve gitmek için Ahmet’in yanından ayrılmasından yarım saat geçtikten sonra Ahmet ‘Ali eve varmıştır’ cümlesini söyler. Bu cümle her ne kadar tam anlam ifade etse de aslında Ali’nin eve varıp varmadığı kesinkes bilinmediği sürece şüphe ihtiva

etmektedir. Bu yüzden mezkur cümle hükümsüz tasavvur seviyesinde kalmaktadır.

Şart cümlesinin bileşenleri: Şart cümlelerinin hem şart hem de ceza kısımları bir başına, hükümsüz tasavvur ile idrâk edilir.¹³ Mesela ‘güneş doğmuşsa gündüz olmuştur’un ‘güneş doğmuşsa’ ile ‘gündüz olmuştur’ biçimindeki her iki parçası da tek başına hükümsüz tasavvurdur.

“Hükümsüzlükten ayrılmayan tasavvur” ifadesi hangi yapılar için geçerlidir?” sorusunu Desûkî şöyle cevaplandırır: (1) Konu, (2) yüklem, (3) konu ile yüklemi birbiriyle ilişkilendirerek tasavvur etmek: Sözelimi Zeyd ayakta dur ifadesinde Zeyd’in zatı, ayakta olmanın kendisi ve ayakta olmanın Zeyd ile irtibatı (nisbeti, ilişkisi). (4) İsim tamlaması (İzafet terkibi), (5) sıfat tamlaması (takyîdî terkib), (6) mezcî terkib, (7) doğruluğuna ya da yanlışlığına yönelik şüpheyile yaklaşılacak yargılar.¹⁴

Bir yargı söz konusu olduğunda yargının her bir parçası hükümsüz tasavvur ile idrâk edilir. Mesela ‘A, B’dir’ formundaki bir yargıda A ile B’nin her birini tasavvur etmek hükümsüz tasavvur kabilinden olduğu gibi A ile B arasında kurulan **hükümsel nisbet** ya da başka bir ifadeyle **-dır demeye götürecektir şekilde A ve B’nin tasavvur edilmesi** de hükümsüz bir tasavvurdur.¹⁵ İşte yargının tüm bu cüzlerinin tasavvuru, herhangi bir hüküm içermediğinden hükümsüz tasavvur ile idrâk edilir.

¹³ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a’lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 31.

¹⁴ Ebû Abdullah Desûkî, **Hâşiye a’lâ Şerhi’s-Şemsîyye (Şurûhu’s-Şemsîyye içinde)**, 2 cilt, İstanbul, el-Mektebetü’l-Mahmudiye, t.y., s. 55.

¹⁵ A ve B arasında A, B’dir demeye götürecektir şekilde ilişki kurulmasına **hükümsel nisbet** (nisbet-i hükmiye) adı verilir. ‘Hükümsel nisbet’in -dır ya da değildir demeye götürecektir şekildeki bir ilişki olarak ifade edilmesi bizim önerdiğimiz bir Türkçe karşılıktır. Türkçemizde haber cümlelerinin sonunda -dır eki, Farsça’da est, İngilizce’de ise to be fiili (am, is, are) yer alır. Oysa Arapça’da bunu karşılayacak zahir bir alamet bulunmamaktadır. Öte yandan iki kavram arasında kurulacak olan ilişki biçimleri birbirinden farklıdır. Mesela en az iki kavram arasında izafet ilişkisi kurulabileceği gibi sıfat-mevsuf ilişkisi de kurulabilir. Bu meyanda iki kavram, aralarında izafet ilişkisi kurulabilecek şekilde düşünülebilir. Yani A’nın B’si gibi bir ifade ile dile getirilmeyi mümkün kılması için A ve B’yi birlikte düşünmek ile ‘A, B’dir türünden bir ifade ile

Ali b. Ömer Kâtibî'nin ifadelerinde önemli olan bir diğer nokta ise müellifin mantıkçılar nezdinde daha çok kabul görmüş olan **tasavvur** kavramı yerine hükümsüz tasavvur (tasavvur feqat) kavramsallaştırmasını tercih etmiş olmasıdır. Bu tercihin gerekçelerini sıralayan Kutbuddin Râzî üç açıdan **klasik taksim**¹⁶ hatalı olduğunu söyleyerek Ali b. Ömer Kâtibî'nin yapmış olduğu tercih ile yani tasavvur kavramı yerine hükümsüz tasavvur kavramını kullanmasıyla bu sorunları bertaraf ettiğini düşünür.¹⁷ Kâtibî'nin yapmış olduğu bu değişikliği görebilmek için ilk olarak bir taksimin nasıl yapılması gerektiğine dair kaidelere bakmak yerinde olacaktır.

Taksim edilen kavrama **maksim**, maksimin bölümlerine **kısım** denir. İki kısmın birbiriyle olan ilişkisi sözkonusu edileceği zaman bu kısımlara **kasım** adı verilir. A'yı maksim kabul edelim. A maksiminin B ve C diye iki bölümü olduğunu söylediğimizde B ve C'nin aslında A'nın kısımları olduğunu söylemiş oluruz. B ve C ise birbirinin kasîmi olmuş olur. Maksim-kısım-kasım kavramları arasındaki ilişki ihtimallerine dair açıklamaların anlaşılması için iki temel kaideyi hatırlatmak yerinde olacaktır:

(1) Maksim (bölünen kavram) ile kısımlar arasında kapsayan-kapsanan (umum-husus mutlak) ilişkisi vardır. Yani maksimdeki kavramın bütün ferdleri

dile getirilebilmesi için A ve B'yi birlikte düşünmek elbette ki birbirinden farklıdır. İşte bu yüzden A ve B arasında, 'A' B'dir' demeye varacak şekilde kurulacak nisbeti yani hükümsel nisbeti ifade etmek için '-dır ya da değildir demeye götürecek şekilde A ve B arasındaki ilişki' tabirini kullandım.

¹⁶ Klasik taksim ile bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması kastedilir. Kutbuddin Râzî bu taksime meşhur taksim diyerek atıfta bulunur. Bk. Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 38. Bu taksimde kullanılan 'tasavvur' ve 'tasdik' lafızları taksimin selameti açısından eleştiri konusu edilmiştir. Bilgiyi (ilim) bu klasik şekilde tasavvur ve tasdik ibarelerini kullanarak taksim edenlerden biri de Behmenyâr'dır. Behmenyâr b. el-Merzübân, **et-Tahsîl**, thk. Murtazâ Mutahharî, Tahran, Müessesesi-i İntişârat ve Çâb Dânişkâh-ı Tahran, 1996, s. 6; ayrıca Gazzalî de aynı taksimi yapmıştır. Bk. Gazzalî, **Mekâsıdu'l-felâsife**, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Kahire, 1936, el-Mahmûdiyye et-Ticâriyye, s.6.

¹⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 38.

maksimin kısımlarını oluşturan kavramların fertlerini içermektedir. Buna göre bütün B ve C'ler A iken bazı A'lar B ve C'dir.

(2) Kasîmler¹⁸ arasında ise tam ayılık (mübâyenet) ilişkisi vardır. Yani Hiçbir B, C değil hiçbir C de B değildir.¹⁹

Kutbuddin Râzî, Ali b. Ömer Kâtibî'nin tasavvur kavramı yerine hükümsüz tasavvuru niçin tercih ettiğini açıklarken işte bu iki temel kaide ekseninde yorumlar yapmaktadır. Buna göre, mantık alimleri nezdinde **meşhur olan taksim**²⁰ bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırmaktır. Oysa bu taksim **iki** farklı açıdan fasid bir taksimdir. Zira **ilk olarak** bu taksim maksimin kısmını yine aynı maksimin kasîmi yapmıştır. Diğer bir deyişle maksim ile kısım arasında kapsayan-kapsanan (umum-husus mutlak) ilişkisi olması gerekirken maksim ile kısım arasında tam ayrılık (mübâyenet) oluşturulmuştur.²¹

İkinci bir açıdan, bu taksim birbirinin kasîmi olan iki kavramdan birini diğerinin kısmı haline getirerek iki kasîm arasında olması gereken mübâyenet ilişkisini umum-husus mutlak ilişkisi oluşturacak bir hale sokmuştur.

Bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığı **meşhur taksim**deki tasdik kavramını 'hükümlü tasavvur' olarak tanımladığımızda bilgiyi tasavvur ve hükümlü tasavvur olarak ikiye ayırmış oluruz. Görüleceği üzere tasavvur, hükümlü tasavvur kümesinden daha geniş bir kümedir. Yani tasavvur kavramı ile hükümlü tasavvur kavramları arasında tıpkı 'canlı' ve 'düşünen canlı' kavramları arasında olduğu gibi genel-özel (umum-husus mutlak) ilişkisi kurulmuştur. Oysa bu iki kavram bilginin kısımları ve birbirinin kasîmleridir.

¹⁸ A'nın B ve C kısımları olsun. İşte B ve C birbirine nisbetle kasîm olarak adlandırılır. Dolayısıyla Bir bölünenin iki bölümü birbirinin kâsîmîdir.

¹⁹ Krş. İsmail Gelenbevî, **İslamî İlimler Geleneğinde Tartışma Usulü**, çev. Taha Hakan Alp, İstanbul, Yasin Yayınevi, t.y, s. 107, 108; Muhyiddin Abdulhamid, **Risaletü'l-âdab fi ilmi âdabi'l-bahs ve'l-münazara**, thk. Orhan Gazi Yüksel, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2009, s. 25, 26.

²⁰ Bk. Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 38.

²¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 39.

Dolayısıyla aralarında **genel-özel** ilişkisi (umum-husus mutlak) değil **tam ayrılık** (mübâyenet) ilişkisi olmalıdır. Demek ki meşhur taksimde **hükümsüz tasavvur** (tasavvur feqat) yerine **tasavvur** kelimesini kullandığımızda bu iki kavram arasında taksim kurallarına aykırı bir durum meydana getirmiş olmaktadır.²²

İkinci açıdan, meşhur taksim biraz önce de değinildiği üzere, bir şeyin kasîmini o şeyin kısmı haline getirmiştir. Klasik meşhur taksimde bilgi yani ilim, 'bir şeyin suretinin zihinde husûlü' tanımıyla dile getirilir. Bu tanıma ilim adı verildiği gibi mutlak tasavvur adı da verilmektedir. Dolayısıyla ilim yani bilgi aslında tasavvurdur. Bu aynı zamanda maksimin yani kısımlara ayrılacak olan şeyin de aslında eni sonu bir tasavvur olduğunu ifade eder. Maksim kavram tasavvurdan ibaret olunca kural gereği bu maksime ait kısımlarda da tasavvur manasının bulunması zorunlu olur. Hal böyleyken bilginin diğer bir kısmı olan tasdik kavramını bu çerçevede düşündüğümüzde, yani onun içinde tasavvur anlamının mevcudiyetini sorguladığımızda bir sorunla karşılaşırız. Bu sorunu ortaya çıkaran şey hükemânın tasdiki hükümden ibaret kabul etmesi ve bu sebepten dolayı da genellikle hüküm kavramı içinde tasavvur manasını bulamayışımızdır.²³ Bu durum karşımıza şöyle bir tablo çıkarmaktadır:

Maksim: Tasavvur

1. kısım: Tasavvur

2. kısım: Hüküm

²² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 38. O halde Kâtibî'nin tasavvur kelimesi yanında kullandığı (fekât) kaydı ile iki kasım arasında tamamen ayrılık oluşturulmuştur. Dolayısıyla bilgi, **tasavvur** ve **bir hüküm ile birlikte bulunan tasavvur** olarak taksim edilmek yerine **hükümsüz tasavvur** ve **bir hüküm ile birlikte bulunan tasavvur** şeklinde taksim edilirse birbirinden tam ayrı (mübâyin) olması gereken iki kasım arasındaki bu tam ayrılık ilişkisi korunmuş olur.

²³ Hükemâ ile kastedilen bilgin grubu Eflatun ve Aristoteles olarak adları Kâtibî tarafından açıkça dile getirilen mütekaddimîn hükemâsıdır. Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrû'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 74b.

Görüldüğü üzere tasavvur, hüküm kavramının kasîmi olduğu gibi ayrıca tasavvurun kısmı haline de getirilmiştir. Oysa bir şeyin kasîmi o şeyin maksimi ya da kısmı olamaz.²⁴

Klasik bilgi taksiminin doğurduğu üçüncü problem, tasavvur kavramının zihinsel hudûr yani **hudûr-i zihnî** olarak açıklanmasına dayandırılarak Kutbuddin Râzî tarafından serdedilmiştir. Hatırlanacağı üzere klasik taksimde bilgi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmaktaydı. İşte burada maksim konumundaki bilgi kavramını Kutbuddin Râzî hudûr-i zihnî olarak tanımlamakta ve diğer bir ifadeyle bilginin/ilmin zihinsel hudûrdan ibaret olduğunu söylemektedir. Artık hudûr-i zihnî olarak belirlenen tasavvur kavramı için aklen iki ihtimal sözkonusudur: Ya bu kavram mutlaktır ya da mukayyettir. İster hudûr-i zihnî mutlak olsun isterse mukayyet olsun yine de klasik tasnif açısından her bir duruma özgü toplam iki farklı problem ortaya çıkmaktadır. Bu problemlerin oluşumunun tasvirine girişen Kutbuddin Râzî, ilk olarak hudûr-i zihnî'yi mutlak bir ifade olarak kabul etmekte ve mutlak anlamdaki hudûr-i zihnî'yi maksim yaptığımız takdirde 'bir şeyin kendisine ve kendi dışındaki bir şeye taksimi' (**taksîmu's-şey ilâ nefsihi ve ilâ ğayrihi**) ifadesiyle özetlenen hataya düşüleceğini söylemektedir.²⁵ Zira biliyoruz ki ilim kavramı **mutlak tasavvur**dan ibarettir. Bu ifadedeki **mutlak** kelimesini çıkarıp sadece **tasavvur** kelimesini yazdığımızda da aslında tasavvur kavramının mutlak olduğunu söylemiş oluyoruz. Eğer klasik tasnifi kabul edersek, 'bilgi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır' dediğimiz anda mutlak tasavvurdan ibaret olan bilginin yine mutlak tasavvur ve tasdike ayrıldığını söylemiş, yani adeta 'tasavvur; tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır' demiş oluruz. Açıktır ki bu durum bir şeyi kendine ve kendi dışındakine taksim etme çelişkisini doğurur. O halde klasik tasnifte

²⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 39. Sonuç olarak Kutbuddin Râzî bu açıklamasında **Şemsiyye** müellifinin hüküm ile birlikte bulunan tasavvur (tasavvur me'ahû hükm) ifadesini tasdik lafzına tercih etmesini isabetli bulur. O, bu seçimiyle aslında tasdik bir tasavvur olduğunun altını çizmiştir.

²⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 42.

bilginin kısmı olan tasavvur kelimesi mutlak olarak bırakılmayıp mutlak bir tasavvur olan ilim/bilgi kavramından ayrılması için ona bir kayıt eklenmesi gerekir. Bunun için Ali b. Ömer Kâtibî bilginin iki kısmını belirlerken ilk kısmına sade tasavvur (tasavvur feqat) diyerek sade kelimesi ile tasavvur kavramını kayıtlamıştır. Bu durumda maksim kavram olan mutlak tasavvur kavramı şümûl bakımından sade tasavvurdan hem daha genel hem de ondan tamamen ayrı (mübâyin) bir kavram olmuştur. Böylelikle bir şeyin kendine ve kendi dışındaki bir şeye taksim edilmesi hatası bertaraf edilmiş olunur.

Klasik meşhur taksimın bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırdığı yerde Kâtibî'nin bu taksimde kullanılan lafızlara karşı çıkararak belirlemiş olduğu terimler, Kutbuddin Râzî tarafından hüsnü kabul görmüştür. Görebildiğimiz kadarıyla bu kabüle neden olan durum tasdik kavramının anlamına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Zira tasdik kavramı bir hüküm ile birlikte bulunan tasavvur olarak tanımlanırsa bilginin diğer kısmı olan ve klasik tasnifte tasavvur lafzı ile ifade edilen kısım salt tasavvur (tasavvur feqat) olarak ifade edilmelidir ki böylece iki kasım arasında olması gereken tam ayrılık yani mübayenet korunmuş olsun. Şayet salt tasavvur kelimesi yerine klasik taksimdeki tasavvur ibaresi kullanılmaya devam edilirse bilgi (1) tasavvur ve (2) bir hüküm ile birlikte bulunan tasavvur olarak ikiye ayrılır. Görüleceği üzere (2), (1)'den daha geneldir. Adeta birinci maddedeki tasavvur, insanı ikinci maddedeki hüküm ile birlikte bulunan tasavvur da canlıyı temsil etmekte ve canlı insandan daha genel olmaktadır. Oysa birbirinin kasîmi olan bu iki madde arasında tam ayrılık olması gerekir. Yani bilginin iki kısmı arasında mesela düşünen canlı ile kişneyen canlı arasındaki ayrılık ilişkisi olmalıdır. Her ikisi de canlının kısmı ve birbirinin kasîmidir ve aralarındaki ayrılık şöyle tezahür eder: Hiçbir düşünen canlının ferdi kişneyen canlının ferdlerinden biri olmadığı gibi tersi de böyledir. İşte Kâtibî'nin tasavvur kelimesi yerine salt tasavvur kelimesini kullanması aynı faydayı meydana getirir: Her ikisi de bilginin kısımları ve birbirinin kasîmî olan salt tasavvur ve hüküm ile birlikte bulunan tasavvurlardan hiçbirinin ferdi diğerinin ferdi değildir.

Tasdik kavramı için verilen anlamlardan biri hükemânın da tercih ettiği anlam olan hükümdür. Tasdik hükümden ibaret kabul edilmektedir. Hükümden ibaret olan tasdik bilginin kısımlarından birini oluşturmaktadır. Şimdi bu hüküm bilginin diğer kısmının yani meşhur taksimde tasavvur lafzı ile ifade edilen kısmın kasîmî olmak üzere ondan tamamen ayrıdır, aralarında mübâyet vardır, olmalıdır. Buna ek olarak şunun da bilinmesi gerekir ki bilgi bir tasavvurdur. O bir şeyin suretinin zihinde oluşması olarak tanımlanmaktadır. Bilgi tasavvurdan ibaret olduğuna göre, onun bir kısmı hükümden ibaret olan tasdik ise diğer kısmı da ya -Kâtibî'nin tercih etmiş olduğu lafız ile söylenecek olursa- salt tasavvur olacak ya da klasik meşhur taksimdeki gibi tasavvur lafzı ile dile getirilecektir. Klasik meşhur taksimdeki tasavvur lafzı ile ifade edildiği takdirde bir tasavvurdan ibaret olan bilgi tasavvur ve hüküm olarak ikiye ayrılır. Başka bir deyişle **tasavvur**, (1) tasavvur ve (2) **hüküm** kısımlarına ayrılır. Açık bir şekilde görülecektir ki **hüküm** ile **tasavvur** kelimesi birbirinin kasîmi olması gerekirken biri, yekdiğerinin kısmı olmuştur. Sonuç olarak Kâtibî'nin tasavvur kelimesi yerine salt tasavvur (tasavvur feqat) kelimesini kullanması yerinde kabul edilir.

Geriye tasavvur kavramının mukayyet olarak kabul edildiği seçenekte meydana gelen problem kalıyor. Burada tasavvur ya da hudûr-i zihnî kavramı 'hükümsüz olması gereken' kaydıyla kayıtlanarak **hükümsüz olması gereken tasavvur/hükümsüz olması gereken hudûr-i zihnî** olarak kabul edilmektedir. Şimdi hem taksime konu olan hudûr-i zihnîyi hem de onun bir kısmı olan hudûr-i zihnîyi **hükümsüz olması gereken tasavvur** olarak kabul edelim. Mutlak anlamdaki hudûr-i zihnî, bilgi yani ilim denen şeyin ta kendisidir. Eğer bu kavramın hükümsüzlükle mukayyet olduğunu söylersek, diğer bir deyişle bilginin hüküm içermemesi gereken zihinsel bir hudûr olduğunu ifade edersek bu durumda tasdik kavramı içinde tasavvur kavramına itibar edilmesi imkansızlaşır. Oysa tasdik de bir tür tasavvurdur ve mutlaka tasdik kavramı içerisinde tasavvurun da bulunması gerekmektedir. Fakat ne zaman ki tasavvur kavramı, hükümsüzlük ile kayıtlanarak hüküm içermemesi gerektiği ve tasdik

de hüküm içermesi gerektiği söylenirse işte bu durumda **hüküm içermesi gereken tasavvur** olarak tanımlanan **tasdik** kavramının **hüküm içermemesi gereken** şeklinde tanımlanan **tasavvur** ile bir arada bulunması imkansızlaşır. Adeta tasdik kavramının **hüküm içermemesi gereken bir hüküm** olduğu söylenmiş olunur ki bu durumun iki çelişğin bir yerde bulunması türünden bir saçmalığı doğuracağı aşikardır.²⁶

Hudûr-i zihnî kavramının **müterâdifi** olarak kabul ettiğimiz **tasavvur** kavramının klasik tasnifte olduğu gibi mutlak bırakılması yukarıda da işaret edildiği üzere ciddi problemler ortaya çıkarmıştır. Bu problemleri aşmak adına Ali b. Ömer Kâtibî, maksim kavram olan tasavvuru mutlak bırakıp kısım kavram olan tasavvuru sade (feqat) ile kayıtlamıştır. Bu tercihi sonuçlandırdığımızda ortaya çıkan taksimi şu şekilde ifade edebiliriz: **İlim** (mutlak tasavvur), **sade tasavvur** (tasavvur feqat) ve **hüküm ile birlikte bulunan tasavvur** olarak ikiye ayrılır.

Görüldüğü üzere tüm problem tasavvur kelimesinin müşterek bir lafız olmasından yani birbirinden farklı iki anlam için belirlenmiş tek bir isim oluşundan kaynaklanmaktadır. Zira tasavvur kelimesi dile getirildiğinde bu kelimedenden insan hükümsüz olması gereken tasavvuru anlayabileceği gibi yine bu kelimenin ister hüküm içersin, ister içermesin mutlak tasavvur manasına delalet ettiğini de pekala düşünebilir. Kutbuddin Râzî'nin de belirttiği gibi meselenin çözümü için tasdik sözkonusu olduğunda bu kavramın içeriğindeki tasavvurun mutlak tasavvur olduğuna dikkat etmek gerekiyor.²⁷ Öyleyse **hüküm ile birlikte bulunan tasavvur** olarak tanımlanan **tasdik** kelimesi mezkur tembih bağlamında şöyle açıklanabilir: **Hüküm ile birlikte bulunan mutlak tasavvur** ya da **peşisıra bir hükmün bulunduğu mutlak hudûr-i zihnî**.

²⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 42.

²⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 42.

İlim kavramının bir kısmı olan tasavvur kavramının açılmasında dikkat edilmesi gereken husus yine **mutlak tasavvur** olacaktır. Zira sade tasavvur (sâzec tasavvur) kavramında içerilen tasavvur, maksimde yer alan mutlak tasavvur yani hudûr-i zihnîdir. Zaten maksimin tanımında ne var ise bu maksimin kısımlarında da maksimin tanımında yer alan unsurlar mutlaka bulunmak zorundadır. Nitekim kısımlar ile maksim arasında kapsayan-kapsanan (umum-husus mutlak) ilişkisinin kurulabilmesi için bu noktaya dikkat etmek gerekir.

Bu çerçevede tüm tartışmaları farklı bir formülasyonla özetleyen Kutbuddin Râzî şunları söyler:

Özetle, mutlak hudûr-i zihnî ilimdir. Tasavvur ise ya **bir şey şartıyla** dikkate alınır yani **hüküm olması şartıyla** ki hüküm olması şartıyla itibar edilen bu tasavvura **tasdik** adı verilir veya **bir şey olmaması şartıyla** yani **hüküm olmaması şartıyla** dikkate alınır ki hüküm olmaması şartıyla itibar edilen bu tasavvura **sâzec tasavvur** adı verilir ya da tasavvur, **herhangi bir şeyin şart koşulmadığı** şekilde itibar edilir. Herhangi bir şartın dikkate alınmadığı işte bu tasavvur **mutlak tasavvur**dur. Tasdikin mukabili olan kavram **bir şey olmaması şartıyla** tasavvur iken tasdik kavramında dikkate alınan şey **herhangi bir şartın koşulmadığı** tasavvurdur. Dolayısıyla (konu bu şekilde ifade edilince) herhangi bir sorun ortaya çıkmaz.²⁸

Ali b. Ömer Kâtibî'nin yapmış olduğu bilgi taksiminin problemsiz olduğunu savunan bir tek Kutbuddin Râzî değildir. Nitekim Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre her ne kadar bilginin klasik taksimi Kutbuddin Râzî'nin düşündüğü gibi müşkil olmasa da Kâtibî'nin taksimi klasik taksime oranla daha sorunsuzdur. Buna rağmen Cürcânî tıpkı Kutbuddin Râzî gibi musannifin metnini ve tercihlerini takviye etmek amacıyla sorulabilecek soruları dile getirerek bunlara cevap verir.

Hatırlanacağı üzere, Kutbuddin Râzî **tasdik** kavramı sözkonusu olduğunda **mahkûm aleyh**, **mahkûm bih** ve **hükümsel nisbetin** her birinin

²⁸ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-mantukiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 42, 43.

tasavvur edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Tasdik, hüküm ile birlikte bulunan bu üç tasavvurdan ibaret olduğundan bu üç tasavvur olmadan tasdik gerçekleşmesi mümkün değildir. Fakat tasdik yapıtaşı olan bu tasavvurlardan her birinin bilgisi –nazarî oldukları takdirde- kavli-î şârih sonucu elde edilmekte, nazarî tasdik gibi bir kıyasın sonucunda oluşmamaktadır. Biliyoruz ki kavli-î şârih yolu ile bilgisini edindiğimiz tüm kavramlar sade tasavvur (sâzecz tasavvur) kapsamına girmektedir. Diğer bir deyişle, bu kavramların hiç birinde hüküm bulunmamakta ve peşi sıra bir hükme varılmamakta ve hatta bu hükümsüz olma durumu sade tasavvurlar için şart koşulmaktadır. Şu durumda tasdik, ‘hüküm ile birlikte bulunan tasavvur’ olarak tanımlanmaktayken tasdik cüzleri olan mahkûm aleyh, mahkûm bih ve hükümsel nisbetin her biri sâzecz tasavvur türünden tasavvurlar olup hükümsüz olmayı gerektirmektedir. Bu açıklamalara göre tasdik tanımını açıldığımızda şöyle bir tanıma varılır: Tasdik, her bir ögesi, hüküm içermemesi gereken tasavvurlardan oluşan ama peşi sıra bir hükmün geldiği mutlak bir tasavvurdur. Peşi sıra bir hükme vardığımız tasdik kavramının yapı taşı olarak tasavvurlardan hem de hüküm içermemesi gereken tasavvurlardan oluşması ‘iki çelişğin bir arada bulunuşu’ türünden bir sorun teşkil etmektedir.

Bu problemi dile getiren ve çözen isim bu sefer Seyyid Şerif Cürçânî’dir:

Sâzecz tasavvurun ‘hüküm içermeme’si, sâzecz tasavvurun bir sıfatı ve kaydı olarak kabul edilir. Oysa tasdik kavramında itibar edilen şey sâzecz tasavvurun sıfat ve kaydı değil zatıdır: Mevsuf olan zatın bir şeyin cüzü olması mevsuf olan zata ait sıfatın da o şeyin bir cüzü olmasını gerektirmez. Görmez misin ki kesilmiş tahtalar yatağın cüzleri oldukları halde kesilmiş olma yatağın mahiyetinin bir parçası değildir. Aynı durum şart için de geçerlidir: Mevsuf olan zat bir başka şey için şart koşulmuşsa bu mevsufa ait sıfatın da şart koşulan şeye sıfat olması zorunlu değildir. Örneğin, ‘insan katiptir’ dediğin zaman bu yargının bir parçası veya şartı ‘insan’ tasavvurudur ve bu tasavvur bir başına düşünüldüğünde hüküm içermeme vasfıyla mevsuftur. Zira (bir başına düşünüldüğünde) insan tasavvuruna hüküm ârız olmaz. Hüküm ancak (mahkûm aleyh, mahkûm bih ve hükümsel nisbetten oluşan) üç idrâkin toplamına ârız olur. Fakat ‘hüküm içermeme’ sıfatı tasdik kavramının mahiyetinin haricinde iken bu sıfatın mevsufu (yani her üç tasavvurdan biri) –ki o da bu mevsufun zatının ta kendisidir- tasdik mahiyetine dahildir. Dolayısıyla tasdik, hüküm ile birlikte hükmün nakîzinden

(çelişik) oluştuğu sonucu çıkarılmamalıdır. Tam tersine tasdik, hüküm ve hükmün nakîzi ile mevsuf olandan oluşturulmuştur ki bunda da herhangi bir istihale durumu söz konusu değildir. Nasıl ki evi oluşturan her bir parça evin nakîzi ile mevsuf ise aynı şekilde sıfatın mevsufu, hükmün tahakkuk etmesi için şarttır. Hükümün tahakkuk etmesi için mevsufun sıfatı şart değildir. O halde bir şeyin oluşabilmesi için o şeyin çelişişinin/nakîzinin bulunması şart koşulmuş olması durumu söz konusu değildir. Bunun yerine o şeyin oluşması için, nakîzi ile mevsuf olan bir şeyin bulunması şart koşulmuştur. Aynı şekilde bunda da herhangi bir istihâleden söz edilemez. Mesela namazın bir şartı olan taharet namaz olmama ile mevsuftur.²⁹

Alıntıladığımız paragrafta, Seyyid şerif Cürçânî bir problemi dile getirerek bilgi taksimine yöneltilebilecek farklı bir eleştiriye çözümlemiştir. Meselenin bu şekilde çözümlenmesinde Cürçânî'nin referansı yine Kutbuddin Râzî'dir. Râzî **Metâliu'l-envâr** üzerine yazmış olduğu şerhte yukarıda ifade ettiğimiz sorunu Cürçânî'nin anlatmış olduğu şekilde çözmüş, Cürçânî de çözümlü **Tahrîru'l-kavâid** haşiyesine taşımuştur.³⁰ Açıkıtır ki yapılan tartışma 'Bir şey kendisine çelişik (nakîz) olan şey ile meydana gelebilir mi?' sorusu etrafında dönüyormuş gibi gözükse de Seyyid'in açıklamaları problemi bu soruyla vazetmeyi reddetmekte ve hatta soruyu yanlış addetmektedir. Ona göre soru şöyle sorulmalıdır: 'Bir şeyin mahiyetini kurucu unsurlara ait olup da bu şeyin mahiyetine nakîz olan sıfatlar bu mahiyetin oluşumuna engel midir?'. Elbette ki bu soruya verilecek cevap 'hayır' olacaktır.

Görüleceği üzere en son zikredilen soruda, (1) mahiyet, (2) mahiyetin cüzü ve (3) mahiyete ait cüzlerin sıfatları olmak üzere üç temel kavram bulunmaktaydı. Tercümesi verilen metinde mevsuf olarak adlandırılan bölüm (2)'ye, sıfat olarak adlandırılan bölüm (3)'e tekabül etmekte iken kaide olarak (2)'ye ait sıfatın (1)'in mahiyetini oluşturan parçalardan biri ya da mahiyetin meydana gelmesi için koşulan şartlardan biri olması gibi bir gerekliliğin

²⁹ Seyyid şerif Cürçânî, **Hâşiye a'lâ şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 42, 43.

³⁰Bk. Kutbuddin Râzî, **Levâmi'u'l-esrâr fi şerhi Metâli 'i'l-envâr**; İstanbul, Hacı Muharrem Efendi matbaası, 1303, C:I, s. 9.

bulunmadığı söylenmektedir: ‘Mevsuf olan zatın bir şeyin cüzü olması mevsuf olan zata ait sıfatın da o şeyin bir cüzü olmasını gerektirmez’.

Bu kaide ile ilgili bir eklemede bulunan Seyyid Şerif, bir mahiyetin cüzü ya da şartı olan şeye ait sıfatın o mahiyetin çelişigi (nakız) olduğunu söyler. Dolayısıyla her hâlükârda mahiyetin bir cüzü olan mevsuflara ait sıfatlar, o mahiyetin çelişigidir. A bir mahiyet, B o mahiyetin bir cüzü, C ise B’nin bir sıfatı olsun. İşte bu B, A’nın her zaman çelişigidir, yani C her zaman için A-olmayandır. B’ye ne kadar sıfat getirirsek getirelim tüm bu sıfatlar eni konu bir A-olmayan olacaktır. Konuyla ilgili, okuyucunun kolaylıkla tasavvur edebileceği örnekler vermeyi de ihmal etmez Cürcânî. Bunun için namaz ve namazın şartlarını düşünmemizi söyler. Taharet namazın bir şartıdır. Taharet olmadan namaz kılınmaz. Namazın mahiyetinin tahakkuku için taharet bir şart olduğu halde taharet, ‘namaz olmayan’dır, yani namazın çeşigidir (nakız).³¹ İşte bu örnekte de görüleceği üzere bir mahiyetin tahakkuku için bulunması gereken şartlar o mahiyetin nakîzi pekala olabilir. Aynı kaide şart için değil, rükün (şatr) için uygulanabilir. Buna göre, kıyam namazın bir rükündür. Yani onun mahiyetini oluşturan cüzlerden biridir. Ve ayrıca kıyam ‘namaz-olmayan’dır. Demek ki mahiyetin cüzlerinden birinin, mahiyetin nakîzi ile vasıflanması bu mahiyeti ortadan kaldırmamaktadır.

Gerek Kutbuddin Râzî, gerekse Seyyid Şerif Cürcânî’nin açıklamalarında bilginin taksimi ile ilgili yapılabilecek eleştirilerden kurtulmanın yolu ancak maksimin kısımlarında yer alan şeyin maksimin ta kendisi olduğunu kabul etmek ve bu hususa dikkat etmekten geçmektedir. Buna göre maksim kavramının mahiyeti bu maksimin kısımlarında da yer almaktadır. Dolayısıyla kısımların zatı maksimin zatı ile aynıdır. Kısımlara yapılan her türlü sıfat ve şartlar maksimin zatına ârız olan sıfatlar olarak düşünülür. Bu noktaya dikkat edildiği takdirde taksime yöneltilebilecek her türlü problem çözülebilir. O halde maksim

³¹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a’lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 43.

kavram olan bilgi, zihinde bir şeye ait suretin oluşması olarak belirlendiğine göre bu maksimin kısımlarında ortaya çıkan sıfat veya şartlar ‘zihinde oluşan suret’ olarak belirlediğimiz zata ârız olmaktadır.

Kâtibî ile İbn Sînâ’nın sade tasavvur kavramları arasında bir fark yoktur. İbn Sînâ Kâtibî’nin sade tasavvuruna (tasavvur feqat), sâzec tasavvur demektedir.³² Fahreddin Râzî’nin **İşârât** şerhinde bu kavram ‘zihinde bir suretin bulunması ve bu surete yönelik herhangi bir hükümde bulunulmaması’ ile açıklanmaktadır.³³ Kâtibî’nin sade tasavvur ile kastettiği mana da zaten bu görüşten ibarettir. Kutbuddin Râzî’de bu kavramlar aynı içeriklerini muhafaza ederek farklı lafızlarla ifade edilmiştir. Kâtibî’nin ilim kavramını Kutbuddin Râzî şerhinde mutlak tasavvur ve hudûr-i zihnî lafzıyla karşılarken onun sade tasavvuru (tasavvur feqat) şârih tarafından aynı anlama gelen sâzec tasavvur ile karşılanmıştır.

B. Hükümlü Tasavvur

Mutlak tasavvur olarak adlandırılan **ilim** kavramının **hükümsüz tasavvur** ve **hükümlü tasavvur** olarak iki kısma ayrıldığı bir önceki başlıkta anlatılmıştı. Şimdi bilginin ikinci kısmı olan ve klasik mantık kitaplarında **tasdik** adı ile bilinen **hükümlü tasavvur**³⁴ kavramı ele alınacaktır.

Hükümlü tasavvur kavramının hükümsüz tasavvur kavramından sonra ele alınıyor oluşun nedenleri elbette sorulabilir. Her ne kadar müellif ve

³² İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 3.

³³ Fahreddin Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbihât**, thk. Ali Rıza Necefzade, Tahran, y.y., 2005, C:I, s. 108, s. 24.

³⁴ Seyyid Şerif Cürcânî **hükümsüz tasavvuru, hükme mücâmi’ olmayan idrâk** (hükümle bir arada bulunmayan bilgi), hükümlü tasavvuru ise **hükme mücâmi’ olan idrâk** (hükümle bir arada bulunan bilgi) tabiriyle de karşılamaktadır. Mücâmi’ kelimesinin ortaya çıkışı me’a edatının zarf-ı lağv olarak kullanıldığını göstermeyi amaçlar. Dolayısıyla onun asıl açıklamak istediği şey Kâtibî’nin ‘tasavvurun me’ahû hükm’ ifadesinde me’a edatının özel bir ism-i fâile taalluk ettiğiidir. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a’lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 36; Abdurrahman Şirbînî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhi’s-Şemsiyye**(Şurûhu’s-Şemsiyye içinde), 2 cilt, İstanbul, el-Mektebetü’l-Mahmudiye, t.y., s. 74.

şârihlerin hükümsüz tasavvuru öne alarak anlatmayı istediklerini söylemek bir nebze açıklayıcı olabilirse de asıl itibariyle önemli olan husus, bir hükümlü tasavvurun yani tasdikin meydana gelebilmesi için evvel emirde hükümsüz tasavvurların bir araya gelmesinin gerektiği gerçeğidir. Diğer bir ifadeyle, tasdikin yapı taşları hükümsüz tasavvurlar yani sade tasavvurlar olduğu için hükümlü tasavvurların incelenmesi hükümsüz tasavvurun incelenmesinden sonra gelmelidir. İlk olarak Ali b. Ömer Kâtibî'nin **Şemsiyye**'sinde hükümlü tasavvurun nasıl işlendiğine bakarak daha sonra Kutbuddin Râzî şerhi ve Seyyid Şerif Cürcânî haşiyeleriyle konuyu incelemeye çalışalım. Ali b. Ömer Kâtibî **Şemsiyye**'de şöyle der:

Bir şeyin suretinin akılda husûlü olarak (tanımlanan) **ilim** ya **sade tasavvurdur** (tasavvur feqat) ya da bir şeyi başka bir şeye olumlayarak (-dır) veya olumsuzlayarak (değildir) isnad etmek olarak (tanımlanan) **hüküm ile birlikte bulunan tasavvurdur** ki hüküm ile tasavvurun toplamına **tasdik** adı verilir.³⁵

Mürekkep olan tasdik kavramının meydana gelebilmesi için bir çok öğenin tasavvur edilmesi gerekir. Örneğin 'insan' kavramını tasavvur ettiğimiz ve bu kavram hakkında 'katiptir' veya 'kâtip değildir' diye hüküm verdiğimiz zaman tasdikî bir bilgi meydana getirmiş oluruz. 'İnsan katiptir' cümlesiyle ifade edilen bu tasdikî bilginin kurucu öğeleri olarak üç tasavvur bulunmakta ve bu üç şey tasavvur edildikten sonra hüküm ârız olmaktadır. Demek ki tasdikin meydana gelebilmesi için şu dört şey gerekmektedir:³⁶

(1) Mahkûm Alehy: Hakkında hüküm verdiğimiz, üzerine konuştuğumuz, söze konu olan şeydir. Mantık dilinde **mevzu**, nahiv ilminde

³⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye**, s. 30. Kâtibî tasdiki, 'hükümler ile birlikte bulunan tasavvurlar' olarak tanımlamaktadır. Bu tanım müellifin **Câmi'ü'd-dekâik** adlı eserinde geçer. Aynı eserde hüküm kelimesi 'bir şeyin bir şeye olumlayarak veya olumsuzlayarak isnad etmek' olarak tanımlanmıştır ki hüküm kavramına yönelik aynı açıklama **Şemsiyye**'de de yer alır. Krş., Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmi'ü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 2a.

³⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 33, 34.

mübtedâ, belâgat ilminde **müsned ileyh**, felsefe ve kelimada **zat** ya da **cevher** terimleriyle ifade edilir.

(2) **Mahkûm Bih**: Kendisiyle hüküm verilen anlamına gelir. Mantıkta **mahmûl**, nahiv ilminde **haber**, belâgat ilminde **müsned bih**, felsefe ve kelimada **araz** veya **sıfat** olarak bilinir.

(3) **Hükümsel Nisbet**: Sıfat tamlaması olan takyidî nisbet ile isim tamlaması olan izâfî nisbetten farklı olarak iki şey arasında sonunda, ‘-dır’ ya da ‘değildir’ demeye varacak şekilde ilişki kurmaktır.³⁷ Hükümsel nisbet, mevzû ile mahmûlün ‘nisbet’ ile tasavvurudur. Yani aralarında ilişki kurularak tasavvur edilmesidir. Bu ilişki kurulumu şöyle gerçekleşir: ‘Zeyd ayaktadır’ yargısında ‘Zeyd’i ve ‘ayakta olma’yı idrâk ederiz. Daha sonra ‘ayakta olma’nın Zeyd ile irtibatını idrâk ederiz. Fakat bu irtibatın gerçekleştiğini ya da gerçekleşmediğini idrâk etmeyiz. İşte Zeyd ile ayakta olma arasında kurulan bu ilişkiye hükümsel nisbet adı verilir.

(4) **Hüküm**: Mahkûm bih ile mahkûm aleyh arasında kurulan ve ‘A, B’dir’ diye düşünmeye götürecek şekilde tasavvur etmeyi ifade eden hükümsel nisbetin gerçek olduğunu anlamak idrâk etmektir. **İdrâku vukû’i’n-nisbe**³⁸ lafzı bu kavramı açıklamak için getirilmiş istilahlardan biridir ve hükümsel nisbetin gerçekleştiğini anlamak/tasavvur etmek “anlamlarına gelir. Dilde ‘-dır’ ya da ‘-değildir’ şeklinde tezahür eden ifadelerin zihinde kabul edilmesi, zihne taşınması durumudur.³⁹

³⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 33.

³⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 33, 34.

³⁹Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 34. **Şemsiyye**’nin ileri dönem şârih ve muhaşşîleri hükümsel nisbeti yargının bir parçası olarak kabul etmezler: Hüküm, haber bildiren tam nisbete ilişen bir idrâktir. Yani hüküm, -dır/-değildir şeklinde haber bildiren dilsel yapılara ilişkin bir kavrayıştır. Haber bildirmeye olan alakasından dolayı bu tür bir nisbetin reel dünya ile bir bağı bulunmaktadır. Dolayısıyla haber bildiren tam nisbet iki açıdan idrâk edilebilir: (1) Haber bildiren tam nisbet, konu ile yüklemi birbirine bağlaması açısından idrâk edilebilir. (2) Haber bildiren tam nisbet, gerçekte de öyle olması açısından idrâk edilebilir. İşte bu ikinci açı, hüküm kavramını anlatır. Buna göre hüküm -dır/

‘A, B değildir’ biçimindeki olumsuz yani sonu ‘değildir’ ile biten yargılarda (salibe) hüküm, sübûtun vâkıya mutâbık olmadığını idrâk etmektir. Sonu –dır ile biten olumlu yargılarda (mûcibe) ise hüküm sübutun vâkıya mutâbık olduğunu idrâk etmektir.⁴⁰

Hüküm birçok anlama gelir. Allah’ın hitabına hüküm denildiği gibi hükmün mevridi olan hükümsel nisbete de hüküm adı verilir. Fakat tasdik konusu ele alınırken hüküm ile kastedilen mana bunların dışında kalır. Asıl hüküm ile kastedilen, nisbetin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesini idrâk etmektir.⁴¹ Diğer bir ifadeyle, yargı sonlarındaki ‘-dır’ veya ‘-değildir’i yargıda belirtilen durumun vâkıya uygun düştüğü ya da uygun düşmediğini anladıktan sonra söylemektir.

Yalnız belirtmek gerekir ki yukarıda maddeler halinde zikredilen tasdik unsurları Kutbuddin Râzî’nin **Şemsiyye** metni üzerine kendi yorumlarını içermekte ve kimi zaman müellif, Kâtibî’nin ifade etmek istediği manadan uzaklaşmaktadır. Bu tür bir eleştiriyi Desûkî de dile getirir: Kutbuddin Râzî, Kâtibî’nin hükümlü tasavvur görüşünü açıklarken bu türden bir tasavvurun meydana gelmesi için mahkûm bih, mahkûm aleyh, hükümsel nisbet ve hükmün bulunması gerektiğini söyler. Oysa Desûkî dördüncü sırada zikredilen hüküm

değildir’in, reeli tam olarak yansıttığı düşünüldüğü durumda –dır/değildir’e yönelik idrâkin adı olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, vâkıya mutabık olduğunu düşünülen bir yargının sonundaki bu kopulayı idrâk etmenin adına hüküm denmektedir. Tüm bu vurguların amacı konu ile yüklem arasında kurulan ve tam nisbet bildirmeyen ilişki türünün –ki buna hükümsel nisbet adı verilir-yargıyı kuran unsurlar dışında olduğunu göstermektir. Buna göre yargının konu-yüklem ve haber bildiren tam nisbet olmak üzere üç bileşeni vardır. Abdulhakim Siyelkûtî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhu’s-Şemsiyye**(**Şurûhu’s-Şemsiyye** içinde), s. 69. Tasdik kavramının mahiyeti, hüküm ve hükümsel nisbet ve ilgili diğer kavramlar etrafında Osmanlı dönemi bilginlerince ‘kaziye’nin cüzleri’ne ilişkin bir çok tartışma yapılmış bir hayli eser kaleme alınmıştır. Bunlar hakkında genel bir bilgi için bk. Eşref Altaş, “XVIII. Yüzyıl Eczâü’l-kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendi’nin Risale fi’t-tefrika beyne mezhebi’l-müteahhirîn ve’l-kudemâ fi’l-kaziyye ve’t-tasdik İsimli Eseri”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 38 (2010/1), 25-46.

⁴⁰ Abdulhakim Siyelkûtî, **Ta’likât alâ Şurûhu’s-Şemsiyye**, (**Şurûhu’s-Şemsiyye** içinde), el-Mektebetü’l-Mahmudiye, İstanbul, t.y., s. 57.

⁴¹ Desûkî, **Hâşiye a’lâ Şerhi’s-Şemsiyye** (**Şurûhu’s-Şemsiyye** içinde), s. 70, 71.

şartını kabul etmez. Ona göre tasdikın tanımı olarak serdedilen ‘hüküm ile birlikte bulunan tasavvur’da ‘hüküm’ mündemiç değildir. Dolayısıyla ‘hüküm’ kavramı ‘hüküm ile birlikte bulunan tasavvur’un kurucu bir unsuru değildir. Buna mukabil olarak ‘hüküm’ün ‘hüküm ile birlikte bulunan tasavvur’un bir ögesi olarak şerhedilmesi Kutbuddin Râzî’nin Kâtibî’ye -onun muradına muhalif olarak- söylediği bir görüştür.⁴²

Peki Desûkî, Kâtibî’nin görüşünü nasıl tespit eder? Ona göre tasdikın üç tasavvur ve hükmün bu üç tasavvur ile birlikte bulunmasını tasavvur etmek olduğunu söylediğimizde Kâtibî’nin görüşünü doğru tesbit etmiş oluruz. Oysa Kutbuddin Râzî’nin Kâtibî adına kâil olduğu ‘hükmün tasavvuru’ tasdikın bir parçası değildir. Zira me’a edatı musâhabet ve mukarenet bildirir. Yani eşgüdümünde olma, birlikte olma, bir şeyden hiç ayrılmama anlamlarına gelir. Dolayısıyla Kâtibî’ye göre tasdik üç tasavvur ve hüküm ile birlikte bulunan tasavvur olmak üzere dört tasavvurdan oluşmaktadır.⁴³

Tasavvur me’ahu hükm (hüküm ile birlikte bulunan tasavvur) ibaresiyle ifade edilen tasdik kavramında mutlaka bu ilk üç maddede sıralanan mahkûm aleyh-mahkûm bih-hükümsel nisbet tasavvurlarının bulunması

⁴²Desûkî, *Hâşiye alâ Şerhi’s-Şemsiyye*, s. 56.

⁴³Desûkî, *Hâşiye alâ Şerhi’s-Şemsiyye (Şurûhu’s-Şemsiyye içinde)*, s. 56. Siyelkutî’nin Kâtibî yorumu biraz daha farklıdır ve o daşârih Kutbuddin Râzî’nin, Kâtibî’nin tasdik görüşünü onun razı olmayacağı şekilde açıkladığını söyler. Siyelkûtî Kâtibî’nin tasdik anlayışını özetle şu şekilde açıklar: Kâtibî’ye göre tasdik iki tarafın birbiriyle ilişkilendirilerek hüküm ile birlikte bulunduğu zamanki tasavvurudur. Fakat Kutbuddin Râzî, Kâtibî’nin tasdik görüşünü ona göre sanki hüküm de tasdikın bir parçasıymış gibi anlatmaktadır. Abdulkhakim Siyelkûtî, *Ta’likât alâ Şurûhu’s-Şemsiyye (Şurûhu’s-Şemsiyye içinde)*, s. 57. Dolayısıyla Kâtibî’ye göre tasdik hükümden ayrılmayan ve birbiriyle ilişkilendirilmiş olan konu ile yüklem tasavvurundan ibarettir. Abdurrahman Şirbînî, *Ta’likât alâ Şurûhu’s-Şemsiyye (Şurûhu’s-Şemsiyye içinde)*, s.57. Bu haşiye sahiplerinin bu yaklaşımı şöyle özetlenebilir: Tasdik, birbiriyle –dır ya da –değildir denilecek bir şekilde ilişkilendirilmiş yani aralarında hükümsel nisbet kurulmuş iki şeyin hüküm ile birlikte tasavvurudur. Diğer bir deyişle tasdik, mevzu ve mahmûlün birbirleriyle ilişkilendirilerek hüküm ile birlikte tasavvur edilmesidir.

gerekmektedir. Ancak mezkur üç kavram tasavvur edildikten sonra hükme varma gerçekleşir. Dolayısıyla **hüküm** bu üç tasavvura iktiran eder.⁴⁴

Hüküm, bir şeyi başka bir şeye **îcâb** veya **selb** kılarak (olumlayarak veya olumsuzlayarak) **isnad etmek** olarak tanımlanmaktadır.⁴⁵ Bu tanım kapsamında yer alan **îcâb** kavramını **îkâ'u'n-nisbe** ibaresiyle açıklayan Kutbuddin Râzî selb kavramını da bu nisbetin selbedilmesi anlamına gelen **selbu'n-nisbe** lafzıyla izah etmektedir. Peki bu ibarelerde yer alan 'nisbet' kelimesi ile hangi tür nisbet kastedilmektedir? Yukarıda tasdik kavramı içinde yer alan tasavvurların dökümünü yaparken üçüncü şıkta **hükümsel nisbet** diye bir ifade kullanılmıştır. Hükümün tanımında yer alan ve **îkâ'u'n-nisbe** ile **selbu'n-nisbe** ibarelerinde mezkur olan nisbet kelimesi ile kastedilen nisbet türü işte bu **hükümsel nisbettir**.⁴⁶

Buraya kadar tasdik kavramı ile ilgili anlatılanlar bir örnek üzerinden tahlil edilebilir. 'İnsan kâtipdir' cümlesini söylediğimiz zaman yüklem olan 'kâtip' lafzını, konu olan 'insan' kelimesine isnad etmiş ve -Kutbuddin Râzî'nin açıkladığı ibare ile- katibliğin insanda subûtuna/bulunduğuna yönelik nisbeti îkâ etmiş oluruz. Aynı şey selb için de geçerlidir: 'İnsan kâtip değildir' diyen biri

⁴⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 31. Şemsiyye'nin şerh ve haşiyelerin üzerine ta'likleri bulunan önemli isimlerden Desûkî'ye göre 'hüküm ile birlikte bulunan tasavvur' ifadesi dördüncü tasavvur olarak kabul edilmektedir. Zira Desûkî'ye göre müellif Kâtibî tasdik dördüncü tasavvurdan oluştuğuna inanmaktadır: Konun tasavvuru, yüklem tasavvur, konu ile yüklem arasındaki ilişkinin tasavvuru ve tüm bunların hüküm ile birlikte tasavvuru. Dolayısıyla tasdik dört idrâkin toplamından oluşmaktadır. Tasavvura idrâk adının verilmesi şaşırtıcı olsa da Desûkî konu, yüklem ve konu-yüklem arasındaki ilişkinin tasavvurunun birer idrâk olduğunu söylemektedir. İdrak kelimesinin sadece hüküm için kullanılması yaygın (meşhur) bir kullanımdır fakat hükme hasredilemez. Desûkî, **Hâşiye alâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 56.

⁴⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 33.

⁴⁶ **Şemsiyye** haşiyesi yazarlarından Desûkî îkâ'nın îcâb, intizânın da selb anlamına geldiğini düşünür. Buna göre îkâ' kavramının hükümsel nisbet ile açıklanması pek de doğru görünmemektedir. Zira îkâ' 'hükümsel nisbetin vaki olduğunu ya da olmadığını idrâk etmek anlamına gelir. Desûkî, **Hâşiye alâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 66. Diğer bir ifadeyle îkâ' '-dır' ve '-değildir' ekleri ile dilimizde açığa çıkan- hükümsel nisbete yönelik kesin kanaat getirmektir. Desûkî, **Hâşiye alâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 68. İcâb ile îkâ' aynı anlama geldiğine göre îcâb ve selb kavramlarını hükümsel nisbet ile açıklamak pek de doğru değildir.

kitabetin insan için sâbit olduğuna yönelik nisbeti ortadan kaldırmakta yani nisbeti selbetmektedir. Tüm bu işlemleri yapan insan zihni ilk olarak ‘insan’ kavramını ve sonra ‘katip’ kavramını idrâk eder. Bu iki kavramı ayrı ayrı tasavvur etmiş olan zihin daha önce bu iki kavramı bir arada hiç düşünmemiş olduğu için ayrı bir bakışla bu kez bu iki kavramı birlikte düşünmeye başlar ki dikkat edilirse en sonda zikredilen mezkur işlem üçüncü bir tasavvurdur. Zihin asgari iki kavrama sahip olup bu iki kavramı birlikte düşündükten sonra bu iki kavram arasında kurulabilecek bir çok nisbet ve ilişki türlerinden sadece hükümsel nisbeti seçer, yani kitabetin insanda var olduğuna yönelik ilişkiyi tasavvur eder. Bizim deyimimizle, -dır ya da değildir demeye götürecek şekilde iki kavram arasındaki ilişkiyi tasavvur eder. ‘-Dır’ ya da ‘değildir’ diye düşünmenin kendisi ise **hükümdür**. ‘-Dır’ ya da ‘değildir’ demek/yazmak/dile getirmek ise **hükümsel nisbettir**.

Hüküm ve hükümsel nisbet kavramları çokça karıştırıldığı içindir ki Kutbuddin Râzi ve Seyyid Şerif Cürcânî bu iki kavramın açıklanması ve tartışılmasına özen gösterirler. Kutbuddin Râzî şerhinde **hüküm** kavramının mürâdifi olarak **hükümsel nisbetin vukûunun tasavvuru** veya **idrâkı** kavramını kullanırken **hükümsel nisbetin tasavvuru** yerine bazen de **nisbetin idrâkı (idrâku’n-nisbe)** kavramını kullanmaktadır.⁴⁷

Hüküm kavramının müradifi olan **hükümsel nisbetin vukûunu idrâk etme/idrâku vukû’i’n-nisbe** tabiri aslında **idrâku enne’n-nisbete vâkı’atun** cümlesinden elde edilmiş bir ifadedir. Nahiv bilgilerimize göre, **enne**’nin ismi, haberiyle birlikte her ne kadar cümle görünümünde olsa da asıl itibariyle müfret teviline sokulabilir. Bunun için cümlenin içeriği (madmûn) alınır. Enne’li

⁴⁷ Bk. Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantukiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 34. Kutbuddin Râzî’nin açıklamaları itirazlara neden olmuştur. Siyelkûtî’ye göre Kutbuddin Râzî’nin, hükmü **hükümsel nisbetin vukûunu idrâk etme** olarak açıklaması Kâtibî’nin yaklaşımına uymamaktadır. Oysa hüküm nefy ve isbattan ibarettir. Nefy ve isbat hükmün iki türüdür. Abdülhakim Siyelkûtî, **Ta’lîkât alâ Şurûhi’s-Şemsiyye (Şurûhu’s-Şemsiyye içinde)**, s. 57.

cümlelerin içeriğini almak için enne'nin haberinin masdarı alınarak enne'nin ismine izafe edilir. Buna göre **idrâku enne'n-nisbete vâkı'atun** cümlesi **idrâku vuku'î'n-nisbe** manasına gelmektedir. Dolayısıyla bir isim tamlaması olan 'nisbetin vukûu' ifadesi tam-haberî isnad bildiren bir cümlelerin tevîl yoluyla müfredde indirgenmiş şeklindedir. Bu noktaya dikkat edilmediği takdirde idrâk edilen şeyin 'nisbetin vukûu' gibi bir isim tamlaması olmasından hareketle hükümün yani tasdikın bir müfredi ya da takyîdî bir mürekkebi idrâk etmek olacağını düşünülebilir. Zira tasdike konu olan tek dilsel form tam-mürekkep olan haber cümlesidir ve hüküm içeren bilginin yani tasdikın taalluk edebileceği tek dil formu da budur. Dolayısıyla hüküm kavramının tanımı olarak verilen **hükümsel nisbetin vukûunun idrâkı** bir müfredin ya da tam olmayan bir mürekkebin idrâkı olarak düşünülmemelidir. Zira tam olmayan mürekkeplerin idrâkı yani tam mürekkep olan haber cümleleri dışında kalan her şeyin tasavvuru hükümsüz tasavvur/sade tasavvur (sâzec tasavvur) kapsamına dahildir.⁴⁸

Hükümsel nisbetin idrâkı ile hüküm kavramlarının birbirine karıştırıldığına değinilmişti. İşte bu iki kavramın birbirinden farklı olduğuna delil getirme sâdedinde Kutbuddin Râzî şöyle der:

Hükme varmaksızın da hükümsel nisbet idrâk edilmiş olabilir. Nitekim hükümsel nisbet hususunda şekke düşen veya vehme kapılan birinin durumu böyledir. Dolayısıyla hükümsel nisbete dair şekke düşmek veya vehme kapılmak hükümsel nisbetin tasavvuru olmaksızın muhaldir. Oysa tasdik, hüküm meydana gelmediği sürece meydana gelmez.⁴⁹

⁴⁸ Bk. Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 34; Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 34. Mevzu ile mahmûl arasındaki –dır/-değildir nisbetinin gerçekleştiğini **idrâk etmek izân** olarak adlandırılır. İzân zihinde yer alan ilişkinin reeldeki duruma uygun düşmesidir. Zihinde oluşan bu nisbet bedihî olabileceği gibi duyu ve nazar (düşünce) ile elde edilmiş olabilir. Dolayısıyla **nisbetin vâkı olması** ile **nisbetin vâkıya mutâbık olması** aynı manayı ifade etmektedir. Daha açık bir ifadeyle nisbetin gerçekleşmesini idrâk etmek ile izân ve teslim aynı anlamdadır. Abdulhakim Siyelkûtî, **Ta'likât alâ Şurûhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 69.

⁴⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 34. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 34.

Bu ifadelerden anlaşılmış olmalıdır ki, hüküm; hükümsel nisbetten sonra varolmaktadır. Hükümsel nisbet ise iki kavram arasında **hükme vardırarak bir şekilde ilişki kurmayı** gerektirdiğinden evvel emirde asgarî olarak iki kavramın her birini tek tek tasavvur etmeyi gerekli kılmaktadır. O halde tasdikî bir bilginin oluşabilmesi için zihnin geçirdiği evreleri bir sıraya koyulduğunda ilk olarak mevzû, yani mahkûm aleyh, sonra **mahmûl** (mahkûm bih) ve sonra **hükümsel nisbet** tasavvur edilir. En son sıradaki **hüküm** ise hükümsel nisbete iktiran eder.

Hükümün, hükümsel nisbetten sonra; hükümsel nisbetin ise konu ve yüklem tasavvurundan sonra varolduğu hususunda bir şüphe bulunmamakla birlikte konu ve yüklem sözkonusu olduğunda hangi birinin diğerinden önce varolduğu sorusu sorulabilir. Bu meyanda denebilir ki mantık ilminde mahkûm bih olan yani mevzuda yer alan kavram, bir felsefe ve kelam ıstılahı olan **zat** olmak zorundayken yüklemde yani mahkûm bihte yer alan kavram da sıfat olmak zorundadır. Zat olmaksızın sıfat var olamayacağından, zatın yani konunun yüklemde (sıfattan) daha önce tasavvur edilmesi zorunlu olmamakla birlikte daha uygundur.⁵⁰

Şemsiyye metninde değil fakat şerhinde tartışmaya açılan konulardan biri de hüküm ve tasdik kavramlarıdır. Müteahhirîn bilginleri tarafından bilgi tanımı üzerine yapılan uzun tartışmaların etkileri bu mantık metninde de görülebilir. Tartışmaya açılan ilk husus hüküm kavramının tanımında yer alan **îcab** ve **selb** kavramlarının çağrıştırdığı anlamların, bilginin kategorisi bağlamında nasıl değerlendirileceği meselesidir.

Müteahhirîn dönemi mantıkçılarına göre **hükümsel nisbetin îkâsı veya intizası** olarak tanımlanan **hüküm** kavramındaki **îkâ'** ve **intiza'** kavramları

⁵⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 33.

insan nefsinin fiillerinden olduğu için hüküm bir idrâk türü olarak kabul edilemez.⁵¹ Zira idrâk bir tür **infiâl**dir ve **fiil** olan **hüküm infiâl** olamaz.⁵²

Yukarıda özetlenen itirazı değerlendirebilmek için kullanılan kavramları biraz açalım. Hatırlanacağı üzere mutlak tasavvur yani ilim/bilgi kavramını anlatırken, -bir aynaya yansıyan suretlere teşbihen- bilginin insan zihninde resmolan suretler olduğuna değinilmişti.⁵³ Dolayısıyla bilgi, bu açıdan değerlendirildiğinde bir **irtisâm**dan ibaret olması hasebiyle infiâl kategorisinde değerlendirilir. Zira bir ayna olan zihin hariçten gelen suretlerden **etkilenmekte**, hariçteki nesneleri resmeden değil bilakis hariçteki nesnelerin resmolunduğu (irtisam) bir konumda bulunmaktadır. Bu konumu ifade eden mutlak ilim kavramının **idrâk** ile eş anlamlı olduğu hatırlandığında -ister sade tasavvur isterse hükümlü tasavvur olarak tanımlanan tasdik olsun- bilginin mutlak anlamda bir infiâl olduğu açıkça görülmektedir. Bu durumda her biri nefsin bir fiili olan **îkâ'** ve **intizâ'** fiilleri, bir idrâk ve tasavvur türü olduğu için infiâl kategorisinde değerlendirilmesi gereken hüküm kavramından ayrı bir şey olmalı değil midir?

⁵¹ Nisbetin vukûunu veya nisbetin vukû bulmadığını idrâk etmeye **îkâ'** ve **intizâ'** denir. Nisbetin vukûu veya nisbetin vukû bulmadığı **râbîti vücûd** tabiriyle ifade edilmektedir. Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât alâ Şurûhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 57. Buradan hareketle dilimizde, râbîti vücudun tezahürleri olan nisbetin gerçekleşmesi **-dır** ve gerçekleşmemesi **-değildir** ekleriyle karşılandığı söylenebilir. İşte bu -dır veya -değildir'e yönelik kavrayış ve idrâk **îkâ'** olarak adlandırılmaktadır. **îkâ'u'n-nisbe** nisbetin gerçek olduğunu idrâk etmektir. Yani vakiya uygun olduğuna kanaat getirmektir. Dolayısıyla 'bir şey vardır' sözü 'bu şey kendinde, hadd-i zatında bir mutebirin itibarından bağımsız olarak nefsu'l-emrde vardır' anlamına gelir. Desûkî, **Hâşiye alâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 66, 68. Aynı manaya Seyyid Şerif de işaret etmektedir. Krş. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 35.

⁵² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 60.

⁵³ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 35.

⁵⁴ Bk. Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 31.

Seyyid Şerif Cürçânî'ye göre hüküm kavramının tanımında yer alan îkâ' ve intizâ' v.b lafızlar dayanak kabul edilerek hükmün fiil kategorisinden addedilmesi doğru değildir. O, bu konuda şöyle der:

İşin doğrusu hüküm bir tür idrâktır, fiil değildir. Çünkü vicdanımıza dönüp baktığımızda hükmün, yüklemlî veya bitişik şartlı yahut ayırık şartlı hükümsel nisbeti idrâk ettikten sonra oluştuğunu biliriz, (diğer bir deyişle) hükümsel nisbet(te dile getirilenin) gerçek oluşuna yani nefsu'l-emr'e mutabakatına yönelik bir **idrâk** dışında başka bir şey oluşmadığını biliriz...⁵⁴

Alıntıladığımız paragrafta Cürçânî, hükmün bir tür **idrâk** olduğunu belirtmektedir. Bunu anlayabilmek için delil getirmekten ziyade yakînî bilgi türlerinden biri olarak kabul edilen ve havâss-ı bâtine yolu ile bilinen bilgiler anlamına gelen⁵⁵ **vicdâniyyâta** atıfta bulunmaktadır. Demek ki ona göre; hükmün bir tür idrâk oluşunu insan, tıpkı aç ya da susuz olduğunu havass-ı bâtine yoluyla bildiği gibi bilmektedir.

Bir tür idrâk olduğu artık bilinen hüküm kavramının hangi kategoriye girdiği meselesi önemlidir. Fiil kategorisinden olamayacağı kesinleşen **hüküm** kavramı acaba **infiâl** mi yoksa nitelik yani **keyfiyet** kategorisinde midir? Bu konuda tartışmayı fazla uzatmayan Cürçânî, idrâk kavramının ne ile tefsir edildiğine bakarak bir kategori belirlenebileceğini söyler. Eğer hüküm kavramı 'bir şeyden hâsıl olan suretin nefiste nakşolması' ile tefsir edilirse hükmün **infiâl** kategorisinden olduğu kabul edilmiştir. Yok şayet hüküm 'nefiste hasıl olan suret' ibaresiyle tefsir edilirse bu durumda onun **keyfiyet** kategorisinde olduğuna kâil olunmuş demektir.⁵⁶

Bu noktadan sonraki tartışmaları anlamak ve şu ana kadar anlatılan hususları anlamlandırmak için özetle söylenebilir ki hüküm ve tasdik konusu araştırılırken bilginlerimiz 'Hüküm idrâk mıdır değil midir?' sorusunu sormuş

⁵⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 35.

⁵⁵ Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, **Ta'rifât**, thk. Mustafa Ebu Yakub, Fas, Müessesetü'l-hüsna, 2006, s. 225.

⁵⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 35.

ve bu soruya verilecek cevaplar temelinde tasdik kavramını açıklamaya çalışmışlardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde bilginin keyfiyet mi yoksa infiâl mi olduğu problemi onun fiil olmadığı hususu kadar mukaddem değildir.

Kutbuddin Râzî ‘hüküm idrâktır’ ya da ‘hüküm idrâk değildir’ cevaplarını temele alarak mantık **bilginlerinin** tasdik kavramı etrafındaki yaklaşımlarını bir tasnife tabi tutarak her yaklaşımın doğurduğu sonuçların veciz bir özetini yapmaktadır. Buna göre ‘hüküm idrâktır’ diyen **hükemâ** (filozoflar) tasdik kavramının, birincisi **mahkûm aleyhin** tasavvuru, ikincisi **mahkûm bihin** tasavvuru, üçüncüsü **hükümsel nisbetin** tasavvuru ve dördüncüsü de **hükümden** ibaret olan tasavvur olmak üzere dört tasavvurun toplamından oluştuğunu söylemektedirler.⁵⁷ Kutbuddin Râzî, hükmün bir idrâk olarak kabul edilmesi durumunda onun da bir tasavvur olacağını söylemekle birlikte bu tasavvurun neye taalluk ettiğini belirtmemiştir. Oysa hüküm de bir tür tasavvur olarak kabul edildiği için bir şeyi tasavvur etmeyi gerektirmektedir. Tasavvurdan ibaret olan hükmün nesnesi veya konusu hükümsel nisbettir. Buna göre hükümsel nisbetin tasavvuruna hüküm denilmekte, hüküm de eni sonu bir tasavvur olmaktadır.⁵⁸

İkinci yaklaşım ise ‘hüküm idrâk değildir’ diyen **Fahreddin Râzî**’nin yaklaşımıdır. İmam Râzî’ye göre hüküm idrâk olmadığı için tasdik üç tasavvurun toplamına hükmün ilave edilmesiyle oluşmaktadır.⁵⁹ Fahreddin Râzî’nin tasdik yaklaşımını Kâtibî, **Câmi’u’d-dekâik** adlı eserinde veciz bir şekilde özetlemektedir: Fahreddin Râzî’ye göre tasdik, mahkûm aleyh ve mahkûm bihin tasavvuru ile birlikte bulunan hükümdür. Buna göre bir tasdikın meydana gelebilmesi için konu ve yüklem taraflarının tasavvur edilmesi gerekir. Bu

⁵⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 35.

⁵⁸ Abdurrahman Şirbînî, **Ta’likât alâ Şurûhi’s-Şemsiyye (Şurûhu’s-Şemsiyye içinde)**, s. 72. **Ta’likât ‘alâ Şurûhi’s-Şemsiyye**

⁵⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 35.

gereklilik bir şart ile bir şarta bağlanan (şart-meşrût) arasındaki ilişkiden daha çok bir bütünün bu bütünün parçalarına duyduğu gereksinim kabilindendir.⁶⁰ Bilinmelidir ki İmam'a göre tasdikın gerçekleşmesi için mahkûm aleyh, mahkûm bih ve hükümden oluşan üç şeyin tasavvuru yeterli olmamaktadır. Şayet bu üç şeyin tasavvuru yeterli olsaydı bunların tasavvur edildiği her yerde tasdikın de gerçekleşmesi gerekecekti. Oysa bu üç şey tasavvur edildiği halde tasdik meydana gelmeyebilir. O halde bu üç şeyin tasavvuruna ek olarak tasdiki meydana getirecek dördüncü bir unsur daha gerekmektedir. (1) Tasavvur edilen konu ile (2) tasavvur edilen yüklem arasında (3) tasavvur edilen ilişki ve irtibata yönelik (4) hükmün gerçek olduğunu anlamaktır.⁶¹

İlginçtir ki Kâtibî, İmam'ın tasdik kavramı etrafındaki görüşlerini 'mahkûm bih ve mahkûm aleyhin tasavvuru ile birlikte bulunan hüküm' ifadeleriyle açıklamaktadır.⁶² Genelde mantık kitaplarında Fahreddin Râzî'nin tasdik görüşü açıklanırken onun, hükmü tasdikın bir parçası olarak gördüğü de söylenir. Aslında Kâtibî de Fahreddin Râzî'nin böyle düşündüğünü bilmekte ve bunu bildiren açık ifadeler kullanmaktadır.⁶³ Fakat Kâtibî İmam'ın tasdik görüşünü aktarırken kullandığı ibare tasdiki hükümden ibaret kılmaktadır.⁶⁴ Zira tasdikın 'tasavvurlarla ile birlikte bulunan hüküm'den ibaret olması tasdiki hükümden ibaret hale getirmekte, tasavvurları da tasdikın mahiyeti dışına

⁶⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 2a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 74b. Krş. Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, thk. Ahad Ferâmerz Karamelikî, Tahran, İntişârât-ı dânişkâh İmam Sâdık, 1381, s. 7; Fahreddin Râzî, **Me'âlimu usûli'd-dîn**, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984, s.21; Fahreddin Râzî, **Kitâbu'l-Muhassal**, thk. Hüseyin Atay, Kum, İntişârât Şerif Rıza, 1999, s.81-86; Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye(Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 337.

⁶¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 2b.

⁶² Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 2b. Aynı açıklamaları Kâtibî, Fahreddin Râzî'nin **Mantıku'l-Mulahhas** adlı eserinin şerhinde de yapmaktadır. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 2b.

⁶³ Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 2b; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 32a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 74b. '

⁶⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 2b.

taşımaktadır. Açıktır ki 'A ile birlikte bulunmak' ile 'A'nın mahiyetinin bir parçası olmak' birbirinden farklı ifadelerdir. Dolayısıyla bizce Kâtibî, Fahreddin Râzî'nin görüşünü aktarırken İmâm'ın hükmü tasdik bir parçası olarak gördüğünü açıkça belirten bir ifade kullanması gerekirdi.

Üçüncü yaklaşım tasdik hükümden ibaret olduğuna kail olan **hükemân** görüşüdür.⁶⁵ Nitekim Seyyid Şerif Cürcânî'nin de kabul ettiği görüş budur. 'Tasdik hükümden ibarettir' yani 'tasdik hükümdür' diyen Cürcânî'ye göre bu sorunun cevabını bulabilmek için yine **ilmin taksimi** konusuna dönmemiz ve bu taksimin amacını bir daha hatırlatmamamız gerekecektir. Evet, mantık bilginleri ve filozoflar bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırırken bu taksimi sırf, bu iki farklı bilgi türünün kendilerine özgü olan elde edilme yollarını birbirinden ayırmak için yapmışlardır. Diğer bir deyişle, bilginin tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrılması, her birinin bilgisinin farklı yollardan elde edilmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla Seyyid Şerif Cürcânî **hüküm** kavramının mahkûm aleyh, mahkûm bih ve hükümsel nisbetten mürekkep olduğu iddiasını geçersiz ve bu toplamın bilginin iki kısmından biri olan tasdikî bilgi olarak kabul edilmesini faydasız görür. Çünkü Cürcânî'ye göre hüküm olarak adlandırılan idrâk türüne insan zihnini ulaştıracak olan tek bir yol vardır: **Hüccet**. Bunun dışında kalan tüm idrâk türlerine vardırarak yol **tariftir** (kavl-i şârih)⁶⁶. O halde hüküm kavramının mahkûm aleyh, mahkûm bih ve hükümsel nisbetten oluştuğunu iddia edenler bu unsurların her birinin bilgisinin kavl-i şârih ile elde edildiğine dikkat etmelidir. Her biri tasdik kavramının bir parçası olarak kabul edilen bu tasavvurlardan hiç birinin kavl-i şârih dışında elde edileceği kendilerine özgü bir yolu olmadığına göre bu tasavvurları hüküm ya da tasdik kavramının mahiyetine eklemenin de bir anlamı olmasa gerektir. Zira başta da belirtildiği gibi, mantık ilminin amacı

⁶⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 2a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 74b.

⁶⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 36.

tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan her bir bilgi türüne özgü olan ve bilgi türüne ulaştıracak nitelikteki yolu beyan etmektir. Durum böyle olunca hüküm ifade eden bir bilgiye özgü olan yol **hüccet** iken bu tür bir bilgi dışında kalan tasavvurların hükmün mahiyeti içerisinde yer bulması anlamsızdır. Çünkü bu tasavvurların da kendilerine özgü elde edildikleri bir yol vardır: **Kavl-i şârih**. O halde her bir bilgi türünü kendilerine özgü yollarıyla kabul etmek gerekir. Bu meyanda mahkûm aleyh, mahkûm bih ve hükümsel nisbet adı verilen tasavvurlara hüküm kavramının mahiyeti içerisinde yer vermemek mantık ilminin amacına da uygun düşecektir. Buna göre hükmün meydana gelmesi için mezkur üç tasavvurun bulunması olsa olsa bir şart olarak kabul edilebilir; yoksa bunları hükmün mahiyetini oluşturan unsurlar olarak görmek mümkün değildir.

Cürcânî'ye göre hükemânın hüküm tanımı kabul edildiği takdirde bilgi yani **mutlak idrâk** şöyle taksim edilir: Mutlak idrâk (bilgi) ya (1) nisbetin vukûunu ya da nisbetin vukû bulmadığını idrâk etmektir. Bu tür idrâke **tasdik** adı verilir. Yahut da (2) mutlak idrâk mezkur olan nisbetin dışında kalan şeyleri idrâk etmektir. Buna da **tasavvur** adı verilir.

Aynı taksim İmam Fahreddin Râzî'ye göre yapıldığında mutlak idrâk ya da bilgi ya (1) dört tasavvurun yani mahkûm aleyh, mahkûm bih ve bu ikisi arasındaki hükümsel nisbet ile bu hükümsel nisbetin vukûunu yahut vukû bulmamasını idrâk etmek olacaktır ya da (2) bu dört şeyin toplamı dışındaki bir şeyi idrâk etmek olacaktır.⁶⁷

Asıl bizi ilgilendiren husus Ali b. Ömer Kâtibî'nin yapmış olduğu tasdik tanımının yukarıda tasnifini sunduğumuz görüşlerden hangi birinin altında değerlendirileceği hususudur. Elbette ki bu konuya ilişkin değerlendirmeler için yine Seyyid Şerif Cürcânî'ye başvuracağız. Cürcânî, **Şemsiyye** sahibinin yapmış olduğu bilgi taksimini ne hükemâ ne de İmam Fahreddin Râzî'nin tasnifi açısından doğru bulur. Ona göre Kâtibî'nin tasnifi bu iki tasnifin de dışındadır.

⁶⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 36.

Çünkü hükemâya göre tasdik, sadece hükümden ibaret iken İmam'a göre hükümün de dahil olduğu dört tasavvurun toplamından müteşekkildir.

Ali b. Ömer Kâtibî'nin söylediği tasdik tanımı ise çok daha başka olup Seyyid Şerif Cürcânî tarafından şöyle özetlenmiştir: "İlmin iki kısmından biri **hükme mücâmi'** olmayan idrâk iken ikinci kısmı **hükme mücâmi'** olan idrâktır".⁶⁸ Daha sade bir Türkçeyle söylecek olursak, bilgi yani **mutlak idrâk, hüküm ile bir arada bulunmayan ve hüküm ile bir arada bulunan** olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Seyyid Şerif Cürcânî tarafından bu şekilde özetlenen Kâtibî'nin tasnifi ciddi bir şekilde eleştiriye de tabi tutulur. Şimdi ilgili tenkidin metnini buraya derc edelim:

Muasannifin bilgi taksimi üzerine şunlar söylenir: Tek başına mahkûm aleyhin tasavvuru, hüküm ile bir arada bulunan bir idrâktır. Dolayısıyla bu tasavvurun, hüküm ile bir arada bulunmayan idrâkın kapsamı dışında olması gerekir. Bunun sonucunda tek başına mahkûm aleyhin tasavvuru bir tasdik olduğu gibi tek başına mahkûm bihin tasavvuru da ikinci bir tasdik olur. Ayrıca hükme mukârin olan (hüküm ile birlikte bulunan) nisbetin tasavvuru üçüncü bir tasdik, hükme mukârin olan bu üç tasavvurun toplamı da dördüncü bir tasdik olur. Bu üç tasavvurdan her ikisi ayrıca bir tasdiktir. Böylece musannifin bilgiyi bu şekilde taksiminin iktiza ettiği netice itibariyle 'insan kâtiptir' gibi bir sözde tasdiklerin sayısı yediye yükselir. Buna ek olarak bu tasdiklerden her birinde mevcut olan hüküm, hem tasdik ile birlikte bulunur hem de tasdik kavramının haricinde kalır. Görüleceği üzere musannifin yapmış olduğu bilgi taksimi ne hükemânın ne de İmam'ın mezhebine uygun düşer. Bırakın uygun düşmeyi aslında bu taksim sahih bile değildir. Zira musannifin yaklaşımına göre tasdik, kavli şârih yoluyla bilgisi elde edilen bir şey olmuşken bu tasdikle birarada bulunan hüküm, hüccet yoluyla bilgisi elde edilen bir bilgidir. Bu durum batıldır.⁶⁹

Tasdik ve hüküm arasındaki ilişkiyi merkeze aldığımızda biri hükemâya diğeri ise İmam Fahreddin Râzî'ye ait olmak üzere iki farklı yaklaşımın mevcut olduğu söylenmişti. Seyyid Şerif'in değerlendirmeleri ışığında Kâtibî'nin yapmış olduğu bilgi taksiminin mezkur iki yaklaşım karşısındaki konumu hakkında şunlar söylenebilir: Kâtibî'ye göre tasdik hükümden ibaret değildir.

⁶⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî*, s. 36.

⁶⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî*, s. 37.

Hatırlanacaktır ki hükemâya göre hüküm tasdikten ibaret olup tasdikin mahiyetinin tümünü yansıtmaktadır. O halde Katîbî 'tasdik hüküm değildir' görüşünü benimseyerek ilk olarak hükemânın görüşüne muhalif düşmüştür. Tasdikin mahiyetine dair ikinci görüş 'hüküm, tasdikin mahiyetinin bir parçası değildir, hüküm üç tasavvur ve bir hükümdür' şeklinde özetleyebileceğimiz İmam Fahreddin Râzî'nin görüşüdür. İşte Seyyid Şerîf'in de belirttiği gibi Kâtibî'nini yaklaşımı bunun da dışında kalmaktadır. Dolayısıyla Kâtibî'nin bu konudaki yaklaşımı hükemâya olduğu kadar İmam'ın görüşüne de muhaliftir.

Aklî bir taksim ile Katibî'nin yaklaşımı ve ne dediği değerlendirilebilir kanaatindeyim. Buna göre diyebiliriz ki hüküm ya (1) tasdikin mahiyetinin tamamıdır ya (2) mahiyetinin bir cüzüdür ya da (3) tasdikin mahiyetinin haricinde bir şeydir. İlk iki şıkkın Kâtibî için düşünölemeyeceği aşıkâr olduğuna göre demek ki hüküm, tasdikin haricindedir.

Kâtibî'nin bu görüşünü değerdendiren Seyyid, tenkidinde tasdik kavramı üzerine yoğunlaşır. Kâtibî'nin yapmış olduğu **tasdikî bilgiye ilişkin hüküm ile bir arada bulunan tasavvur** tanımı, hükmün tasdikin dahilinde olmadığı ve fakat onunla birlikte bulunduğunu anlatmasına anlatır, fakat bir çok problemi de beraberinde getirir. Zira, tasdikin her bir unsurunun da ayrıca başka bir tasdik olmasını gerektirecek bir tanım yapmıştır Kâtibî: Tasdik kavramı, hüküm ile bir arada bulunan tasavvur olarak belirlendiğinde mahkûm aleyh, hüküm ile bir arada bulunduğu için bir başına da olsa bir tasdik olarak kabul edilmesi gerekir. Bu durum yargıyı oluşturan diğer tüm unsurlar için geçerli olduğunda basit yüklemli bir yargıda bulunması gereken tasdiklerin sayısı yediye yükselir. Bu noktadan sonra mesele hüküm ve tasdik türünden bilgilerin elde edilış yollarında düğömlenir: **Hüküm bilgisi hüccet** yolu ile elde edildiği için hüküm ile aralarında mübâyenet olan **tasdikin istihsal yolu** hüccetin dışında bir yol olmalıdır. Şunu biliyoruz mantık ilmi tüm meseleleri ile göz önüne getirildiğinde eni sonu **meçhul olan bilgileri tarif (kavl-i şârih)** ya da **hüccet** olmak üzere sadece iki yol ile elde etmektedir. Hüküm bilgisi hüccet ile elde edildiğine göre hükmün haricinde kalan tasdik zorunlu olarak **kavl-i şârih** ile elde edilmek

durumundadır. İşte problem tam da burada başlar. Kâtibî veya bir başkasının yaptığı bilgi taksimini değerlendirebilmek için Seyyid Şerif Cürçânî ısrarla mantık ilminin asıl maksadının ne olduğunu hep göz önünde bulundurmamız gerektiğini söyler. Bu ilmin amacı, meçhulün bilgisine ulaştıran yolları beyan etmek olduğuna göre ‘bilgi öyle bir şekilde taksim edilmelidir ki ortaya çıkan kısımların her birine özgü farklı bir yol olsun’ diyen mantıkçı bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırdığında tasavvura **özgü olan yolun kavlı-i şârih, tasdike özgü olan yolun ise hüccet** olduğunu söylemektedir. Peki Ali b. Ömer Kâtibî’nin ‘hüküm ile bir arada bulunan tasavvur’ olarak tarif ettiği ‘tasdik’ kavramında bahsi geçen noktalara dikkat edilmiş midir? Cürçânî’nin değerlendirmelerinden anladığımız kadarıyla Kâtibî’nin tasdik tanımı, hüküm kavramını tasdik mahiyeti dışına taşımıştır. Kâtibî’nin **tasdike** ilişkin bir tanım olarak ortaya koyduğu **beraberinde hüküm bulunan tasavvur** ibaresinden de hükmün, tasdik dışında olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira tasdik tanımlanırken ‘beraberinde’ ifadesi yerine ‘kapsamında/dahilinde/ zımında hüküm bulunan’ şeklinde dile getirilseydi hükmün, tasdik dahilinde olduğu anlaşılabilirdi. Dolayısıyla hüküm, tasdik kavramının zâtî bir unsuru değildir. Bundan dolayı da tasdik ve hükümden her biri için ayrı bir istihsal yolu kabul edilmek zorundadır. Belli ki Kâtibî, Cürçânî’nin vurgulayarak belirttiği ‘bu fennin maksadı’na pek dikkat kesilmiş değildir.⁷⁰ Sonuç olarak, Cürçânî’nin de belirttiği gibi böyle bir yaklaşım ne hükemâ da ne de İmam’da yer alır. Böyle bir tasdik tanımı doğru olmamakla birlikte İslam mantık tarihinde yer alan üçüncü bir görüş olarak kabul edilebilir.

Kâtibî’nin taksimini farklı yorumlayıp yukarıda mezkur problemleri aşmak isteyen bilginler de yok değildir. Şemseddin İsfahanî’ye (ö. 749/1348) göre⁷¹ Kâtibî’nin taksimi, ‘idrâk hükmün ma’rûzu değilse tasavvur, hükmün

⁷⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 36.

⁷¹ Bk. Desûkî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi’ş-Şemsiyye (Şurûhu’ş-Şemsiyye içinde)**, s. 75.

ma'rûzu ise tasdiktir' anlamına gelir. Böyle bir tanım tasdik'in her bir unsurunun ayrıca bir tasdik olmasını gerektirecek bir tanım olmasa da **hükümsel nisbeti** bir başına tasdik olarak kabul etmemizi gerektirmesi açısından yine de sorunludur. Eğer İsfahânî'nin Kâtibî'yi yorumladığı gibi **tasdik, hükmün mâruz olduğu bir tasavvur** ise hükmün mâruz olduğu tek şey **hükümsel nisbet** olduğuna göre hükümsel nisbeti bir tasdik olarak kabul etmemiz gerekir. Ayrıca böyle bir yaklaşım hükmü yine tasdik kavramının dışına taşımaktadır. Yani burada da hüküm tasdik'in haricinde kalarak ona ârız olmaktadır.⁷² Dolayısıyla daha önceki sorun burada sadece hükümsel nisbet için söz konusu olur. Aslında kavl-i şârih ile elde edilmesi gereken yani tasavvurî olan hükümsel nisbet bu görüşe göre bir tasdik olduğu için yine hüccet ile elde edilmek durumuna düşürülmüştür. Demek ki İsfahânî'nin tevili de sorunu çözmemektedir.

Görüleceği üzere Seyyid Şerîf'in eleştirileri temelde tasdikî bir bilginin kıyas ya da onun ifadesiyle hüccet ile tasavvurî bir bilginin ise tarif yani kavl-i şârih yolu ile elde edilmesi gerektiği kesin ayrımını referans almaktadır. Ona göre bilginin iki kısmı olduğuna göre her iki kısma özgü iki ayrı yol olmalıdır. Buna göre tasdik her neyden oluşursa oluşsun her bir ögesiyle hüccet yoluyla bilgisine varılmalı, bu yol ona özgü olmalıdır. Tasdik kavramının içinde tarif ile elde edilen bilgiler yer alması durumunda tasdik'in bilgisine ulaştıran tasdike özgü bir yol da kalmayacaktır. O halde içinde tasavvurlar barındıran bir tasdik tanımları bilginin her bir kısmına ait olması gereken özgü yola hâlel getirdiği için kabul edilmemelidir. Bu açıdan bakıldığında İmam Fahreddin Râzî'nin konu-yüklem-hükümsel nisbetten oluşan üç şeyin tasavvurunu tasdik'in mahiyetini kurucu unsurlardan yapan tasdik tanımı ile Kâtibî'nin hükümsel nisbetin tasavvurunu tasdik'in bir parçası yapan tasdik tanımı kabul edilemez. Çünkü konu-yüklem-hükümsel nisbet üçlüsünden her birinin bilgisi tarif ile elde edilmektedir. Şu halde bilgisi tarif yoluyla elde edilen şeyleri, bilgisi sadece ve

⁷² Seyyid Şerîf Cürcânî, Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbu'ddin Râzî, s. 37; Desûkî, Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsîyye (Şurûhu's-Şemsîyye içinde), s. 75.

sadece hüccet ile elde edilmesi gereken tasdikın parça veya parçaları yapmanın bir anlamı yoktur. Sonuç olarak hüccet, tasdikî bir bilgiyi elde etmenin tek yolu olacak ise tasdik hükümden ibaret olmak zorundadır.

Seyyid Şerif Cürcânî'nin değindiği ikinci bir tevil yolu ise Kâtibî'nin tasdik tanımını Fahreddin Râzî'nin tasdik tanımına yani üç tasavvur+hüküm'ün toplamına indirgeme girişimidir. Bunun için Kâtibî'nin taksimini bir daha hatırlayalım:

Bir şeyin suretinin akılda husûlü olarak (tanımlanan) **ilim** ya **sade tasavvurdur** (tasavvur feqat) ya da bir şeyi başka bir şeye olumlayarak (-dır) veya olumsuzlayarak (değildir) isnad etmek olarak (tanımlanan) **hüküm ile birlikte bulunan tasavvurdur** ki hüküm ile tasavvurun toplamına **tasdik** adı verilir.⁷³

Alıntılanan paragrafta yer alan “hüküm ile tasavvurun toplamına tasdik adı verilir” ibaresine istinaden Kâtibî'nin yapmış olduğu taksimi ve tasdik tanımını Fahreddin Râzî'nin tasdik tanımına indirmek isteyenlere Seyyid Şerif Cürcânî şunları söyler:

‘Musannif, idrâk ve hükümden mürekkep olan toplamın tasdik olarak adlandırdığını açıklamıştır. Bu tanım İmam'ın görüşünün aynısıdır’ dersin; derim ki: Bu zikrettiğiniz şey de bir çıkar yol sağlamaz. Zira taksimin dışında kalan ikinci kısım, **hüküm ile bir arada bulunan idrâktir, hüküm ve idrâkten mürekkep olan toplam** değil! Tasdik kavramı ‘hüküm ile birarada bulunan idrâk’ten ibaret olursa bu görüşün ne hükemâya ne de İmam'ın görüşüne uyduğunu ve hatta yanlış olduğunu da biliyorsun. Yok eğer tasdik kavramı ‘hüküm ile idrâkten mürekkep olan toplam’dan ibaret olursa bu durumda tasdik, ilmin bir kısmı değil de ilmin her iki kısmının birbiriyle bir araya getirilişinden mürekkep olan bir şey olur.⁷⁴

Kâtibî'nin tasdik kavramına dair görüşünü İmam Fahreddin Râzî'ye indirgeyebilmek için ilk olarak tasdik kavramının Kâtibî'de de **hüküm** ve **tasavvur**dan mürekkep olduğunun kabul edilmesi gerekir. Acaba bu kabule imkan veren bir ifade Kâtibî'nin yazdıklarından çıkarsanabilir mi? Bu soruya

⁷³ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye*, s. 30.

⁷⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî*, s. 37.

olumsuz cevap veren Seyyid Şerif, tasdikin **hüküm ve idrâkten mürekkep bir mecmu'** oluşu ile **hükme mücâmi' olan idrâk** oluşu arasında bir hayli fark olduğuna, bu iki ifadenin aynı şeyleri anlatmadığına kâildir.⁷⁵ Hükme mücâmi' olan idrâk diğer bir deyişle **hüküm ile bir arada bulunan idrâk** olarak tanımlanan tasdiki Fahreddin Râzî'nin görüşüne indirgemenen olduğu şekliyle kabul edersek az önce anlatmaya çalıştığımız sorunla karşılaşır ve dolayısıyla hem bizatihi yanlış hem de hükemâ ve İmam'ın görüşüne indirgenemez bir durumla yüzyüze geliriz. Dolayısıyla hüküm ile bir arada bulunan idrâk tanımını bilginin kısımlarından biri olarak kabul edemeyiz. Bu durumda başka bir alternatif olarak bilginin -hükemâya göre- hüküm ve idrâk (tasavvur) olarak ikiye ayrıldığını da akılda tutarak tasdiki, **hüküm ve idrâkten mürekkep olan toplam** kabul edelim. Bu durumda tasdik kavramı artık ilmin bir kısmı olmaktan çıkar. Çünkü tasdik bu haliyle bilginin iki farklı kısmının yani hüküm ile idrâkin/tasavvurun bir araya getirilmesiyle oluşmuş yeni bir şey olur. Tasdik kavramının, ilmin kısımlarından biri olduğu kabul edildiğine göre; tasdiki, ilmin kısımları dışında bırakan bu yaklaşım elbette ki geçersiz olarak kabul edilecektir.

Tasdikin, hüküm ve tasavvurdan mürekkep bir toplam olduğu iddiasının doğurduğu bir diğer problemi, 'insan katiptir' gibi bir yargıda daha ayrıntılı olarak görebiliriz. Bu yargıda insan, katip, insan ile katip arasındaki hükümsel nisbet olarak sayabileceğimiz ve sırasıyla mahkûm aleyh, mahkûm bih ve hükümsel nisbete tekabül eden her bir unsur tasavvurî bilgi kapsamındadır. Diğer bir deyişle, bu şeylerin bilgisi tasavvur yani idrâk ile bilinir. Hal böyleyken tasdik kavramının hüküm ve idrâk/tasavvur bileşenlerinin toplamı olduğu

⁷⁵ Seyyid Şerif Cürcânî '**hüküm ve idrâkten mürekkep bir mecmu'**'ifadesini İmam Fahreddin Râzî'nin tasdik tanımını özetlemek için kullanmaktadır. Benzer şekilde **hükme mücâmi' olan idrâk** ifadesi yine onun tarafından Kâtibî'nin tasdik görüşünü özetlemek için kullanılmaktadır. Bu ifadelerden '**hüküm ve idrâkten mürekkep bir mecmu'**' hüküm ve idrâkten oluşan toplam anlamına gelirken '**hükme mücâmi' olan idrâk**' ifadesi 'hüküm ile birlikte bulunan idrâk' olarak çevrilebilir. Bu tanımlamaların ilkinde hüküm tasdik bir parçası olduğu halde Kâtibî'nin tasdik görüşünü yansıtan ikinci tanımda hüküm her ne kadar idrâkten ayrılmasa da tasdik mahiyeti dışında kalmaktadır.

söylendiğinde aynı zamanda hüküm+idrâk kombinasyonunun kurulduğu her yerde bir tasdik in de bulunduğu söylenmiş olur. Buna göre (1) hüküm ile mahkûm aleyh, (2) hüküm ile mahkûm bih, (3) hüküm ile hükümsel nisbet, (4) mahkûm bih, mahkûm aleyh ve hükümsel nisbet üçlüsünden mürekkep tasavvur ile hüküm, (5) mahkûm bih ve hükümsel nisbet ikilisi ile hüküm, (6) mahkûm aleyh ve hükümsel nisbet ikilisi ile hüküm, (7) mahkûm bih ve mahkûm aleyh ikilisi ile hüküm şeklinde sıralanan her bir ikilinin bir tasdik olduğunu söylememiz gerekir. Zira idrâk ve hükümden mürekkep bir toplam olan tasdik in bu yedi maddede yer aldığını görmekteyiz. Sonuç olarak, tasdik in hüküm ve idrâkten mürekkep bir toplam olduğu söylendiğinde basit yüklemli bir yargıda tasdik sayısı yediye yükselmektedir. Burada saymış olduklarımız içinde madde (4) Fahreddin Râzî'nin tasdik görüşünü temsil etmektedir.⁷⁶

Ali b. Ömer Kâtibî'nin yapmış olduğu tasdik tanımını Kutbuddin Râzî tarafından kabul edilse de Cürcânî tarafından kabul görmediğı ve özetle iki açıdan tenkid edildiğı bilinmektedir. Bu noktadan sonra geriye hükemâ ve Fahreddin Razî'nin görüşleri kalmaktadır. Bu noktadan sonra Kutbuddin Râzî'nin hüküm kavramına ilişkin birbirinden farklı iki yaklaşımı nasıl özetlediğine ve bu iki yaklaşımın ne tür sonuçlar doğurduğuna bakılabilir.

Hüküm kavramına dair yaklaşımlar özetlenmek istendiğinde denilebilir ki:

- (1) Hüküm idrâktir.
- (2) Hüküm idrâk değildir.
- (2a) Hüküm tasdik in bir parçasıdır.
- (2b) Hüküm tasdik in ta kendisidir.

Basit yüklemli bir yargıda 'kaziyenin cüzleri' adı verilen (1) mahkûm aleyh, (2) mahkûm bih, (3) hükümsel nisbet ve (4) hüküm olmak üzere dört öge

⁷⁶ Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 37, 38.

olduğuna göre hüküm konusuna dair serdedilen görüşler elbetteki kaziyenin cüzlerine olan bakışımızı da etkileyecektir. İlk olarak, 'hüküm idrâktir' görüşünden başlayalım.

Hükmün bir tür idrâk olduğunu kabul edenlere göre bir tasdik dört tasavvurdan meydana gelmek zorundadır. Diğer bir deyişle, kaziyenin her dört cüzü de bir idrâk, yani tasavvurdan ibarettir.

'Hüküm idrâk değildir' görüşünü kabul eden Fahreddin Râzî'ye göre ise tasdik kavramı üç tasavvur+hüküm'den oluşmaktadır. Dolayısıyla tasdik kavramının mahiyetini oluşturan cüzlerden biridir hüküm. Bu açıdan denilebilir ki Fahreddin Râzî'ye göre hüküm, tasdikin şartı değil, **şatır**dır (mahiyeti kurucu unsur).⁷⁷ Sonuç olarak yukarıdaki tasnifimizde (2) ve (2a) numaraların İmam'ın görüşünü yansıttığını söyleyebiliriz: Hüküm idrâk değildir ve tasdikin mahiyetinin bir parçasıdır.

Hükemâya göre ise tasdik basit bir kavram olduğu için konu, yüklem ve hükümsel nisbetin tasavvuru tasdikin şartları olarak kabul edilmelidir. Zira bu bilginlere göre tasdik hükümden ibarettir.⁷⁸ O halde hükemâya göre (2) ve (2b)'de belirtilen kanaatler geçerlidir: Hüküm idrâk değildir ve tasdikin mahiyetinin tamamıdır.

Kâtibî ile bir karşılaştırma yapabilmek adına tasdik kavramı etrafında İbn Sînâ'nın görüşleri ele alınabilir. Kâtibî, İbn Sînâ'nın tasavvur ve tasdik anlayışı hakkında önemli değerlendirmelerde bulunur. O, Fahreddin Râzî'nin **el-Mûlahhas**'ına yazdığı **el-Münassas fi Şerhi'l-Mûlahhas** adlı eserinde İbn Sînâ'nın tasdik görüşünü de ele alır. Onun gözünde İbn Sînâ'ya göre tasdik; doğru olduğu, vakıya uygun olduğu düşünülen hükümden ibarettir. Mesela insan 'Bir, ikinin yarısıdır' sözünü duyduğunda bu bilginin vakıya uygun

⁷⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 37.

⁷⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 38.

olduğuna hükmederek bu bilgiyi tasdik eder. Kâtibî'ye göre bu görüş hem hükemânın hem de Fahreddin Râzî'nin tasdik görüşünden daha dar kapsamlıdır. Çünkü her iki görüşte 'hüküm' kavramı 'doğru olduğu düşünölen hüküm' yanında 'doğru olduğu düşünölmeyen hüküm'ü de içermekte yani hüküm mutlak olarak tasdik tanımında ele alınmaktadır. Ama Kâtibî, İbn Sînâ'nın mezkur tanımı pek korumadığını bazen doğru tasdik ile doğru olduğuna itikad edilmeyen tasdiki de kastettiğini belirtir.⁷⁹ Dolayısıyla Kâtibî'nin değerlendirmeleri temel alınacak olursa İbn Sînâ'ya göre hüküm kavramının 'doğru olduğu düşünölen' ya da 'doğru olduğu düşünölmeyen' sıfatlardan hangi birini aldığı açık değildir. Fakat tasdik yine de hükümden ibaret olmaktadır. Bu görüş hükemanın görüşü ile aynıdır.

İbn Sînâ'nın eserlerinde ise farklı tasniflerin bulunduğu görölmektedir.

Kîtâbu's-Şifâ'nın İkinci Analitikler kitabında şu sözlerle dile getirilir:

(Düşünceyle) kazanılan bilgi ile düşünsel bir çaba olmaksızın meydana gelen bilgi, birincisi tasdik ve ikincisi tasavvur olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁸⁰

Yine Şeyhu'r-Reis'in tasavvur ve tasdik lafızlarını kullanarak yapmış olduğu taksimlerden biri **en-Necât** adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır:

Bir marifet ve bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvur ilk bilgidir ve had veya onun yerine geçen bir şey ile elde edilir. Mesela insanın mahiyetini tasavvur etmemiz gibi. Tasdik ise kıyas veya onun yerine geçen bir şey ile elde edilir.⁸¹

Göröleceği üzere bu paragraflarda İbn Sînâ, Kutbuddin Râzî'nin 'meşhur taksim' diyerek işaret ettiği şekilde tasavvur ve tasdik lafızlarını tercih ederek bilgiyi taksim etmektedir. Kâtibî'nin aynı taksimi yaparken kullanmış olduğu sade tasavvur (sâzec tasavvur) ile hüküm ile birlikte bulunan tasavvur (tasavvur

⁷⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mülahas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 3a.

⁸⁰ İbn Sînâ, **Kîtâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera yayıncılık, 2006, s. 1.

⁸¹ İbn Sînâ, **en-Necât**, thk. Muhammed Takî Dâniş Pejuh, Tahran, Danişgâh-ı Tahran, 1985, s. 20.

me'ahû hüküm) söz öbekleri lafız bakımından İbn Sînâ'nın ifadelerinden uzaktır. Fakat İbn Sînâ **İşârât** adlı eserinde Kâtibî'nin ifadelerine kısmen yakın ifadeler kullanır:

Bir şey bazen sırf kavram olarak (sâzec tasavvur) bilinir: 'Üçgen' kavramının anlamını bilmemiz gibi. Bazen de kavramla birlikte yargı (tasavvur me'ahû tasdik) olarak bilinir; her üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasını bilmemiz gibi.⁸²

İbn Sînâ'nın atıf yapılan bu bilgi taksimi Kâtibî'nin bilgi taksimi ile karşılaştırılabilir. Kâtibî bilgiyi sade tasavvur ve hüküm ile birlikte bulunan tasavvur olarak taksim edişi ile İbn Sînâ'nın **İşârât** kitabında belirtmiş olduğu bilgi taksimi birbirine çok benzemektedir. Zira her iki bilginde de sade tasavvur ifadesi aynen kullanılmakta yalnız bilginin ikinci kısmı Kâtibî'de 'hüküm ile birlikte bulunan tasavvur' olarak dile getirilmişken İbn Sînâ'da 'tasdik ile birlikte bulunan tasavvur' denilmek suretiyle ifade edilmiştir. Sonuç olarak denilebilir ki Kâtibî'nin tasdik kavramı ile İbn Sînâ'nın tasdik kavramı birbirinden farklıdır. Çünkü Kâtibî'ye göre tasdik hüküm ile birlikte bulunan bir tasavvurdur. Hüküm, tasdik kavramının dışında ama ondan da hiç ayrılmayan adeta lâzım arazı gibidir. Oysa Kâtibî'nin İbn Sînâ'daki tasdik anlayışını değerlendirdiği satırlara bakılacak olursa⁸³ Şeyhu'r-Reis'e göre tasdik

⁸² İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 1. İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımıyla ilgili görüşlerini şerheden Fahreddin Râzî'ye göre Şeyhu'r-Reis'in meşhur taksim olan 'bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir' cümlesini **İşârât**'taki gibi farklı bir şekilde dile getirmesi bir takım incelikler barındırmaktadır. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın tercihi tasavvur ile tasdik arasında tam bir zıtlık olduğunu düşündüren meşhur taksimin oluşturduğu bu zıtlık anlamını bertaraf etmektedir. Zira tasdikin oluşabilmesi için tasavvur şarttır. Tasdikin oluşumu tasavvur şartına bağlandığı halde tasavvur ile tasdik arasında bir zıtlığın var olduğunu düşündürecek bir ifade kullanmak doğru değildir. İşte bundan dolayı İbn Sînâ 'bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir' gibi bir ifadeyi başka eserlerinde kullansa da en azından **İşârât**'ta kullanmamıştır. Eğer bir zıtlık aranacaksa bu zıtlık bilginin oluşum tarzı ve biçimlerinde aranmalıdır. Buna göre 'tasavvurlarda tasdikin oluşumu' ile 'tasavvurlarda tasdikin oluşmaması' arasında bir zıtlık vardır. Bilgi ya tasavvurlardan tasdikin elde edilmesi ile oluşur ya da sadece tasavvurlardan tasavvur elde edilmesiyle oluşur. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât**, C:I, s. 24, 25. Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'daki bilgi taksimini açıklayışı daha sonra Kutbuddin Râzî tarafından **Şerhu'l-Metâli**'de benzer şekilde dile getirilmektedir. Krş. Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli**, thk. Üsâme Sâidî, 2 cilt, Kum, Menşûrât-ı zevil'l-kurbâ, 1433, C:I, s. 32-35.

⁸³ Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 3a.

hükümden ibarettir, yani tasdikın ne mahiyetinin bir parçası ne de onun mahiyetinin dışında bir şeydir. Hüküm tasdikın ta kendisidir.⁸⁴

Kâtibî'nin tasdik anlayışına yönelik bilginlerin yaklaşımına bakıldığında denilebilir ki hem Kutbuddin Râzî hem de Seyyid Şerif Cürcânî, tasdikın 'hüküm ile birlikte bulunan bir tasavvur' olarak açıklanmasını eleştirmektedirler. Bu müellifler tıpkı hükemâ gibi tasdikın hükümden ibaret olduğu görüşünü savunur. Her iki müellifin de altını ısrarla çizdiği husus, bilginin taksimiyle ortaya çıkan kısımlardan her birine ait özgü yollar olması gerektiğidir. Buna göre bilginin tasavvur kısmı kapsamına giren bir bilgi sadece tarif yolu ile elde edilirken tasdik kısmı çerçevesinde değerlendirilecek bir bilgi ancak kıyas ile elde edilmelidir. İşte bu açıdan bakıldığında hem Kutbuddin Râzî hem de Seyyid Şerif tasdikın hükümden ibaret olması gerektiğini düşünürler. Zira tasdiki bir bilgi sadece ona özgü yol olan kıyas ile elde edilmelidir. Şu durumda tasdikın mahiyetine hüküm dışında eklenecek tasavvurlar bu özgü yolu ortadan kaldıracaktır. Zira tasdikın mahiyeti kapsamına alınan her bir tasavvurun bilgisi tarif ile elde edildiği için bir tasdikın 'hüküm ile birlikte bulunan tasavvur' olarak belirtilmesi tarifi tasdikın de elde edilış yolları içine eklemleyerek bir tasdikın tarif ve kıyas ile elde edilmesi gerektiği gibi yanlış bir sonuca sürükleyecektir.⁸⁵

Son olarak bilginin taksimi ve tasdik kavramının tanımı ile ilgili olarak Kâtibî'nin önem verdiği isimlerden biri olan Efdaluddin Hunecî'nin **Keşfu'l-esrâr**'daki ifadesine dikkat edilmelidir. Hunecî şöyle der:

⁸⁴ İbn Sînâ'nın tasdik anlayışı ve bilgi taksimi üzerine bir değerlendirmeyi Kutbuddin Râzî ve Seyyid Şerif Cürcânî **Metâli'** şerh ve ta'likinde yapmaktadırlar. Krş. Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, s. 32-35. Seyyid Şerif Cürcânî, **Ta'likâtu's-Seyyid Şerif Cürcânî 'ala Şerhi'l-Metâli'** (**Şerhu'l-Metâli'** içinde), thk. Üsâme Sâidî, 2 cilt, Kum, Menşûrât-ı zevil'l-kurbâ, 1433, C:I, s. 35, 36.

⁸⁵ Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, s.33; Seyyid Şerif Cürcânî, **Ta'likâtu's-Seyyid Şerif Cürcânî 'ala Şerhi'l-Metâli'** (**Şerhu'l-Metâli'** içinde), s. 35, 36; Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 36.

Bilgi, ya sade (sâzec) bir idrâk olarak tasavvurdur ya da hüküm ile birlikte bulunan bir idrâk olarak tasdiktir.⁸⁶

Görüleceği üzere bu tanımda belirtilen tasdik tanımı ile Kâtibî'nin tasdik tanımları birbirine yakındır. Fakat Kâtibî'nin tasdiki 'hüküm ile birlikte bulunan tasavvur' olarak tanımladığı yerde Hunecî tasavvur kelimesi yerine idrâk kelimesini kullanmaktadır.

Buraya kadar hüküm ile birlikte bulunan tasavvur kavramına ilişkin Kâtibî'nin yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir:

(1) Mantık kitaplarında görmeye alışageldiğimiz bilgi taksimi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılırken Kâtibî de bu ayrım sade tasavvur (tasavvur feqat) ve hüküm ile birlikte bulunan tasavvur (tasavvur me'ahû hükm) kavramlarıyla ifade edilmektedir.

(2) Hüküm ile birlikte bulunan tasavvur dört tasavvurdan oluşmaktadır: a) Konunun tasavvuru b) yüklem tasavvuru, c) konu ile yüklem tasavvuru (hükümsel tasavvur), d) konu ile yüklem tasavvurunun hüküm ile birlikte tasavvuru.

(3) Hüküm, tasdikin bir parçası değildir. Kâtibî'nin hükmü tasdikin bir parçası olarak kabul ettiği söylene de onun ifadelerinden bu sonuç çıkarılamaz.

(4) Kâtibî'nin tasdik görüşü mantık tarihinde hükemâ ve Fahreddin Râzî'ye nisbet edilerek ifade edilen iki görüşün dışında üçüncü bir görüştür. Fakat Kâtibî'nin tasdik tanımı hükemâ ve Fahreddin Râzî'nin görüşleri kadar kabul görmemiş, eleştirilmiştir.

⁸⁶ Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 7. Yukarıdaki tercümeyi müellifin maksadını gözeterek yapmaya çalıştım. Asıl itibarıyla Hunecî'nin arapça ibareleri dil açısından problem teşkil ettiği belirtilerek Kâtibî tarafından eleştirilmiştir. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî **Şerhu Keşfi'l-esrâr 'an ğavâmizi'l-efkâr**, Cârullah 1418, s. 1a.

İKİNCİ BÖLÜM
DÜŞÜNCE VE MANTIK

I. MANTIK VE BİLGİNİN KISIMLARI

Klasik mantık kitaplarında yer alan 'bazı bilgilerimiz bedihî bazı bilgilerimiz ise nazarîdir' şeklindeki bir yargı sofizme ya da daha özel bir şekilde bilginin imkansız olduğunu düşünenlere karşı felsefi olarak temellendirilmiş bir karşı cevap olduğu gibi aynı zamanda, 'Mantık ilmini niçin öğrenmek gerekir?' sorusuna cevap teşkil edecek bir girizgah niteliğindedir. Zira mantık ilmi; insan zihnini, düşünürken hatadan koruyacak küllî kaideleri vermesi hasebiyle, ilk olarak **düşünce** ve **hata** kavramları arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişkiye göre düşünce nazarî bilgilerin elde ediliş ameliyesini ifade eder. Dolayısıyla insan zihninin düşünürken hata yapmaya açık olması onun bedihî bilgilerde değil nazarî bilgilerde eksik ve yanlışlığa düşmesi anlamına gelir:

(1) İnsan zihni düşünürken hata yapabilir.

(2) Düşünce sadece nazarî bilgilerde gerçekleşir.

Bu iki temel yargıdan insan zihninin sadece nazarî bilgilerde hata yapabileceği sonucu çıkarılır. Bu ise ayrıca zımnî olarak, bedihi/zarurî bilgilerde hatanın olamayacağını da dile getirmekte ve bir hatadan söz edilecekse bu hatanın nazarî bilgileri zaruri bilgilere dayandırma yolunda gerçekleşeceğini ifade etmektedir.¹

¹ Düşünürken teselsül veya devre düşmemek için nazarî bilgilerin zarurî bilgilere dayanması gerekir. Diğer bir deyişle nazarî bilgiler ancak ve ancak bedihî bilgiler vasıtasıyla elde edilebilir: Bir şeyin başka bir şeyi gerektirdiğini (mülâzemet), ikinci aşamada ise gerektireni (melzûm) bildiğimizde zorunlu olarak bir de gerekenin (lâzım) olması gerektiğine yönelik zorunlu bir bilgi bizde oluşur. İşte gerekene yönelik bu bilginiz nazarî bir bilgidir. Zira öncesindeki iki bilgiden zorunlu olarak meydana gelmiştir. Kısacası, **nazarî** bilgi **tasavvurlarda** sözkonusu olduğunda, **tanımlanabilir başka öğeler içeren kavramlar** olurken; **tasdiklerin nazarî** olması söz konusu edildiğinde bu tasdiklerin **kıyas sonucu olan bilgiler** olduğu kastedilir. Aynı şekilde **bedihî kavramlar**, **açıklığından dolayı tanımlanabilir olmayan** kavramlarken; **bedihi yargılar bir kıyasa dayanmayan** yargılardır. Krş. İbn Bâcce, **Te'âlîku İbn Bâcce alâ Kitâbi'l-Burhân**, thk. Mâcit Fahri, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987, s. 133; Muhammed Rıza Muzafer, **el-Mantık**, Kum, Müessesetu İntişârât-i Dâri'l-İlm, t.y., s. 21.

Nazarî bilgi, düşünce/akıl yürütme/fikir yoluyla elde edilen bilgiler olarak tanımlanır.² Bu 'fikir yolu'nun zaruri bilgilere dayandığı bilindiğine göre pekala denebilir ki mantık ilmi insan zihnini nazarî bilgilerin zarurî bilgilere dayandırılması aşamasında oluşabilecek hatalardan korumayı amaçlamaktadır. Fakat bunu görebilmek için ilk olarak düşüncenin tanımını ele alıp daha sonra mantığın gayesiyle düşünce arasındaki ilişkiye değinmek gerekir.

II. DÜŞÜNME

Düşünme 'meçhule ulaşmak için bilinen şeyleri tertip etmektir'.³ Bilgi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığı için **bilinen şeyler** ve **meçhul** kavramları, **tasavvurî bilinen** ve **tasdiki bilinen** ile **tasavvurî meçhul** ve **tasdikî meçhul** olarak her biri kendi içinde iki kısma ayrılarak düşünülmelidir. Bu yüzden düşünce sözkonusu olduğunda hem tasavvurî meçhule ulaşmak için **tasavvurî bilinenlerin tertibi** hem de tasdikî meçhullere ulaşmak için **tasdikî bilinenlerin tertibi** söz konusudur. Her bir bilgi türünü içerecek şekilde düşünmenin tanımında verilen unsurları tek tek uygulanabilir.

Tasavvurî bir meçhul olarak varsaydığımız 'insan'ın tasavvurî bilgisini elde etmek için tanım gereği ilk olarak en az iki malumun bilgisinin bizde olması gerekir. Zira düşünce bilinenlerin tertibi olduğu için ve mantık ilminde çoğul, iki ve yukarısını ifade ettiğinden en az iki bilineni 'insan' denen tasavvurî meçhulü verecek şekilde düzenlenmek gerekir. Asgari şartı sağlayacak bilinenler, 'canlı' ve 'düşünen' kavramlarıdır. Zihni 'insan' meçhulüne ulaştırması için, bildiğimiz şeylerden olan kavramlardan birini önceye, birini de sonraya alarak bir tertib

² Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 52. Düşünceyi İbn Sînâ Kâtibî'den biraz daha farklı tanımlamaktadır. Ona göre düşünce bilinenlerden bilinmeyenlere intikal etmektir. Oysa Kâtibî'ye göre düşünce yukarıda da belirtildiği üzere bir tertipten ibarettir. Kâtibî'nin tanımında dikkati çeken husus, İbn Sînâ'da düşüncenin tanımı olarak belirlenen 'intikal'ın **Şemsiyye**'deki tanımda bir gaye olarak zikredilmesidir. Diğer bir ifadeyle Kâtibî'ye göre insan, bilinenleri bilinmeyenlere götürmesi yani intikal ettirmesi için tertip etmektedir. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 2.

³ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 52; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 32b.

meydana getirerek ‘insan’ ‘düşünen canlı’dır tanımı elde edilir. Aynı aşamalar tasdikî meçhule ulaşmak için bildiğimiz en az iki yargıyı tertib esnasında da gerçekleşir: ‘âlem hâdistir’ tasdikî meçhulünü bilmek isteyen biri ilk olarak ‘âlem hâdistir’ matlubunun her iki tarafı arasına yani mevzu olan ‘âlem’ ile mahmûl olan ‘hâdis’ kavramları arasına bir orta terim olarak ‘değişken’ kavramını yerleştirmek suretiyle şöyle bir tertib yapar:⁴

Âlem değişkendir.

Her değişken hâdistir.

O halde âlem hâdistir.

Görüldüğü üzere yukarıda iki tasdikî bilinen, başta bizim için meçhul olan fakat bilmeyi istediğimiz matlubu verecek şekilde tertib edilmiştir. Bu örneklerden sonra düşüncenin tanımında yer alan her bir kavram tek tek incelenip en sonda bu tanımla ilgili incelik ve açıklamalara değinilebilir.

Düşünme (fıkr) kavramında ilk kullanılan sözcük **tertib** sözcüğüdür. **Tertib**, lügatte ‘bir şeyi yerine koymak’, ıstılahta ise ‘müteaddit şeyleri, bir şeyin ismi denilebilecek bir yere koymaktır’. Artık tek bir şeyin adı olan bu müteaddit şeylerin birbiri arasında öncelik-sonralık ilişkisi vardır. Yani ıstılahta kullanıldığı şekliyle tertib -en az- iki şeyi aynı anda değil, ilk önce birini sonra diğerini bir yere yerleştirmeyi ifade eder.⁵

Tanımda geçen **şeyler** kavramı ile iki ve ikiden fazla sayıdaki şeyler kastedilmektedir.⁶ Nitekim mantık ilminde **çoğul** söz konusu olduğunda bununla iki ve ikiden fazlası anlaşılırken dil ilimlerinde **çoğul**, üç ve yukarısını

⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 53, 54.

⁵ **Tertib** kavramıyla birlikte akla gelebilecek diğer kavramlar **terkib** ve **telif** kavramlarıdır Seyyid Şerif Cürçânî bunlar içinde terkib ve telif kavramlarının eşanlamlı olduğunu söyler. Fakat tertib kavramında bir şeyi kuran unsurlar arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi mevcut iken terkib ve telif kavramlarında bu ilişki dikkate alınmamıştır. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 54.

⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 54.

içermektedir. Çoğul bir şekilde kullanılan **şeyler** ifadesinin tertibin tanımında zikredilmesinin nedeni, tertibin ancak ve ancak iki ve ikiden fazla şey arasında olabileceği gerçeğidir.⁷

Tanımda **bilinen şeyler** ifadesiyle karşımıza çıkan ve **şeylerin** sıfatı olarak kullanılan **bilinen** kavramı ile **şeylerin zihnimizde hasıl olan suretleri** kastedilmektedir. Bilinen kavramı o kadar geniş kapsamlı bir kavramdır ki bilginin maddesi bakımından sadece yakînî tasavvur ve tasdikleri değil **zanniyât** ve **cehliyât** türünden tasavvur ve tasdikleri de içermektedir.⁸ Zira düşünme yukarıdaki tanımı itibariyle bilgi maddesinin yakînî olmasını dikkate almaz. Bir meçhule ulaştırması için bilinen ya da bilindiği sanılan (zanniyât) veyahut yanlış bilinen (cehliyât) iki bilgiyi formel şartlara uygun olarak tertib etmek düşünmek için yeterlidir. Yukarıda, ‘insan’ denen tasavvurî meçhulü ‘düşünen canlı’ olarak, bilinen iki tasavvur ile; ‘âlem hâdistir’ tasdikî meçhulü ise öncesinde tertib ettiğimiz iki yakînî tasdik ile elde edilmiştir. Bu iki örnek yakînî kavram ve yargıların düzenlenmesi ile meydana gelen düşüncelere örnek idi. Şimdi ise bilgi maddesi bakımından zanniyât ve cehliyâtta olan düşüncelere birer örnek verelim:

Bu duvarın sıvası dökülmektedir.

Sıvası dökülen her duvar yıkılır.

O halde bu duvar yıkılır.⁹

Bu örnekte kıyasın formel tüm şartları yerine getirilmiş olsa da maddesi bakımından zannî bir öncül barındırması nedeniyle kıyasın ilkeleri bakımından zanniyâtta olan tasdikî bilinen ile meydana getirilmiştir. Zira ‘sıvası dökülen her duvar yıkılır’ yargısı, zanna dayalı bir tasdikî bilinendir.

⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantukiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 54.

⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantukiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 54.

⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantukiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 55.

Alemin bir müessire ihtiyacı yoktur.

Müessire ihtiyacı olmayan her şey kadîmdir.

O halde alem kadîmdir.¹⁰

Bu örnekte ise ‘alem kadîmdir’ matlub/meçhulüne ulaşmak için yanlış bilinen yani cehliyâtta olan iki tasdik, kıyasın formel şartlarına uygun olarak tertib edilerek ‘alem kadîmdir’ meçhulünü kendince malum hale getirmiştir. Her iki örnekte kıyası oluşturan öncüllerin bilgi içeriklerinde yapılan hatalar nedeniyle varılan neticeler yanlış olsa da, tanıma uygun bir şekilde düşünme gerçekleşmiş; birden fazla bilinen, bir meçhule ulaştırması için tertib edilmiştir. Demek ki, epistemik/bilgi içerikleri bakımından yanlış ya da zan içeren bilgiler dahi insan zihni tarafından formel olarak tutarlı bir biçimde düzenlenebilmektedir. Bu açıdan düşünce, ‘doğru’ bilgilerin organizasyonu olduğu kadar bunun dışında kalan ‘zannî’, ‘cehlî’ v.b gibi bilgilerin düzenlenip bir neticeye bağlanmasının adı da olmaktadır. O halde doğru düşünce olabileceği gibi yanlış düşünce de vardır, ki mantık ilminin amacını belirleyen şey; düşüncenin doğru veya yanlış olma ihtimalini barındıran böyle bir karaktere sahip olmasıdır.

Şemsiyye şârihi Kutbuddin Râzî **Tahrîru'l-kavâid**'te düşünce tanımına ilişkin yapılabilecek bir itirazı da dile getirir. Bu itirazın temelini, tanımda uyulması gereken, ‘bir şeyi tanımlarken müşterek lafız kullanmaktan kaçınmak gerekir’ kaidesi oluşturmaktadır: **Düşünme** kavramı tanımlanırken **bilinen** lafzı kullanılmıştır. Bilinen kavramının temelini bilgi yani ilim kavramı oluşturur. Yani bilinen var ise nazari bir şekilde zihnimiz bilen ve bilgi kavramlarını da bu kavramdan iltizamî delalet yoluyla çıkarsar. Dolayısıyla bilinen denildiği yerde mutlaka bilgi de var olduğuna göre düşünme tanımında bilgi kavramının da içerildiği pekala söylenebilir. İşte yukarıda dile getirilen kaide tam da burada devreye girer. **İlim** lafzı, müşterek bir lafızdır, yani aynı anda birden fazla

¹⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'id**'i'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye, s. 55.

manaya eşit derecede delalet eden bir lafızdır. Zira ilim lafzı ile **akılda hasıl olan suret** manası kastedilebileceği gibi aynı derecede **vakiaya mutabık olan kesin inanç**¹¹ manası da kastedilir. Her iki mana da birbirinden farklı olduğu halde tek bir lafızla yani ilim lafzıyla ifade edilen manalar olduğuna göre niçin düşünce tanımlanırken birden fazla anlama gelebilecek müşterek bir lafız kullanılmıştır?

Bu itiraza cevap sadedinde Kutbuddin Râzî yukarıda zikrettiğimiz kaide ilgili olarak şöyle der:

Müşterek lafızlar tariflerde kullanılmaz. Ancak o müşterek lafzın ifade ettiği anlamlardan hangisinin kastedildiğini belirten bir karîne var ise müşterek lafız tanımlarda kullanılır. Burada (düşünmenin tanımında) zikredilen ilim lafzı ile ‘husûl-i aklî’nin murad olduğuna delalet eden bir karine vardır. Zira müellif bu kitapta ilim (lafzını) hep husûl-i aklî ile tefsir etmiştir.¹²

Tanımda yer alan başka bir kavram da **cehl** kavramıdır. Bilmemek anlamına gelen bu kavram “li’t-teeddî ilâ mechûlin” ibaresi ile düşünme tanımında yer almaktadır. Bilinmeyen anlamına gelen **meçhul** aynı zamanda düşünen kişinin **matlûbu** yani bilgisini talep ettiği şeydir. Bu iki anlam birlikte düşünüldünde pekala denilebilir ki mantık ve felsefede meçhul kavramı ile bilinmeyen, fakat bilinmesi istenen şey kastedilmektedir. Meçhul, mutlak anlamda bilinmeyen olamaz zira mutlak anlamda bilinmiyor olsaydı onu bilmeyi isteyemezdik. Yani matlubumuz olamazdı. Zira nefis mutlak meçhule teveccüh etmez.¹³ Öte yandan bu matlub her yönüyle biliniyor da olamaz. Çünkü her yönüyle biliniyor olsaydı **olanı oldurmak (tahsîlu’l-hâsıl)** kabilinden imkansız

¹¹ Vakiaya mutabık olan kesin inanç **itikad-ı câzim** ifadesinin açılımıdır. İngilizce’de bu türden bilgiler **justified true beliefs** söz öbeği ile ifade edilir. **Husûl-i aklî** ise **idea** kavramının karşılığıdır.

¹² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 55.

¹³ İnsan nefsinin meçhule teveccühü ile ilgili mantıksal bir tartışma için bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’l-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 18b.

bir durum oluşacaktı. O halde meçhul denilen şey bir yönüyle biliniyor başka bir yönden de bilinmiyor olmalıdır.

Hulasa, **matlup olan meçhul** ya da 'bilmek istediğimiz bilinmeyen' ifadesinin oluşumu iki temel felsefî kaideye mebnîdir.

(1) Bilinenin bilgisini talep etmek mustahîldir. Diğer bir deyişle hâsıl olanın tahsîli imkansızdır.¹⁴

(2) Nefis mutlak meçhule teveccüh etmez.¹⁵

Bu iki kaideye göre düşünüldüğünde matlub olan bilgi henüz oluşmamış olsa da matlubu oluşturan ilkeler, matlub oluşmadan önce mevcut ve malum olmak zorundadır. Zira matlubun oluşabilmesi için matlubu oluşturan unsurların yani matlubun ilkelerinin malum ve mevcut olması gerekir. Nitekim müellif Kâtibî düşünmeyi 'meçhule ulaştırması için bilinen şeyleri tertip etmek'¹⁶ olarak tanımlarken 'bilinen şeylerin tertibi' ifadesini kullanarak tanımın sonunda yer alan meçhul kavramının ilkelerini, unsurlarını zikretmiş oldu. Bu da gösteriyor ki matlubumuz olan meçhul, mutlak anlamda yani hiçbir yönüyle bilinmeyen değil, ilkeleri yani onu oluşturan unsurları açısından da olsa bir yönüyle bilinen bir şeydir. Öte yandan matlubumuz olan meçhulün her yönüyle biliniyor olması imkansızdır. Onun her yönüyle biliniyor olması 'hasıl' olması anlamına geleceğinden her yönüyle bilinen bir şeyi bilmeyi istemek bu bakımdan **tahsîlu'l-hâsıl** kabilinden bir istek olacağı için imkansızdır.¹⁷

Tanımda yer alan **meçhul** ibaresiyle hangi türden meçhuller kastedilmektedir? Başka bir ifadeyle soracak olursak, meçhullerimiz tasavvurî

¹⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 55.

¹⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 25.

¹⁶ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantikiyye**, s. 52.

¹⁷ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 55. Ayrıca ifade etmek gerekir ki bir şeyin her yönden bilinmesi o şey hakkında fail, gaye, sûrî, maddî illetlerin bilinmesini ifade eder. Zira bu illetlerden ilk ikisi **varlığın illetleri** olurken diğer ikisi **mahiyetin illetleri**dir. Varlık ve mahiyetten oluşan bir şeyin tüm yönleri bu dört illet ile kapsanmış olur.

midir yoksa tasdikî midir? Düşünme hangi türden meçhullere ulaşmayı hedeflemektedir? İşte bu soruların cevabı meyanında denilebilir ki **bilmeyi istediğimiz (matlub) meçhul** kavramıyla hem **tasavvurî** hem de **tasdikî meçhuller** kastedilmektedir. Dolayısıyla meçhul bir yargının bilgisine ulaşabilmek için bilinen en az iki yargıyı tertip etmeye düşünce denebileceği gibi meçhul bir kavramın bilgisini elde edebilmek adına bilinen kavramları tertip etmek de düşünce kapsamında yer almaktadır.¹⁸ Bu soruyla ilgili diğer bir mesele olarak şu da sorulabilir: Tasavvurî meçhullere ulaşabilmek adına bu meçhule dayanak (mebâdî) olacak bilgiler illa ki tasavvurî mi olmak zorundadır? Tasavvurî bilgileri tertib ederek tasdikî bir meçhule ulaşamaz mıyız? Ya da benzer şekilde; tasdikî meçhullerin ilkeleri tasdikî bilinenler mi olmalıdır? Tertip ettiğimiz bilgileri düşünce ameliyesinin maddeleri olarak, meçhule ulaşmayı da düşüncenin gaye ve amacı olarak kabul edip soralım: Düşüncenin malzemesi düşüncenin amacıyla aynı türden mi olmak zorundadır? Seyyid Şerif Cürcânî, her ne kadar tasavvuri meçhullerin tasdikî malumlardan ve tasdikî meçhullerin tasavvurî malumlardan elde edilmiş olduğunu gösteren bir örnek yoksa da böyle bir şeyin olamayacağına dair bir burhan da getirilebilmiş değildir şeklinde özetleyebileceğimiz cümlelerle bu soruyu cevaplamaktadır.¹⁹

Buraya kadar düşünce tanımını oluşturan kavramları tek tek işledik. Bu noktadan sonra ilgili tanımda yer alan inceliklere geçilebilir.

Müellifin yapmış olduğu düşünme tanımı dört illeti içermektedir: Özgür irade sahibi bir failden (fâil-i muhtar) sadır olan her mürekkep fiil dört illetten oluşur. Bu illetlerden **maddî** ve **sûrî illet** o fiili oluşturduğu/kurduğu için mürekkep olan fiilin mahiyetini takvîm etmekte, dolayısıyla o **fiilin mahiyeti** bu iki illetten mürekkep olmaktadır. **Fail** ve **gaî illet** ise mürekkep fiilin haricinde olan illetlerdir. Bu dört illet **düşüncenin mahiyet ve varlığını sağlayan illetler**

¹⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 55.

¹⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 55.

olmakla birlikte asıl itibariyle tanımı yapılan şeye yüklem olabilecek şekilde kullanılmaktadır. Zaten illetlerle yapılan bu tanımın amacı tanımlananın bu illetlerden ibaret olduğunu göstermek değil az önce belirtildiği gibi, tanımlanana yüklem olabileceklerini göstermektir. Zira **tanımlanan**, illet noktasından değerlendirildiğinde, **malulün** ta kendisidir. Zikredilen dört illet ise o malulun illetleri olup **illetin** de **malul** olmadığı aşıkardır. Yani illet ile malul arasında tam bir ayrılık (mübâyenet) var olup, malul illetten ibaret kabul edilemez.²⁰ Şimdi bu illetleri ayrıntılı olarak ele alalım.

(1) **Sûrî illet**: Tanımda yer alan **tertib** kelimesi ile müellif düşüncenin **sûrî illeti** olan **ictimâî heyete** işaret etmiştir. Dolayısıyla metinde her ne kadar tertib kelimesi kullanılıyor olsa da bu kavram düşünmenin sûrî illeti olmamakla birlikte sûrî illet olan ictimâî heyet kavramına işaret eder. Sûrî illet, tasavvurî ve tasdikî bilinenlerin ne şekilde tertip edilmesi gerektiğinin cevabında gizlidir. İşte ‘ne şekilde?’ sorusunda ‘ne’ yerine getirilecek şey düşünmenin sûrî illetini oluşturacaktır. Mesela tam tanım (hadd-i tam) söz konusu olduğunda, bilinen tasavvurların bilmek istediğimiz meçhulün efradını câmi ağıyarını mâni olacak şekilde tertip edilmesi gerektiğini söyleyen mantık ilmi, yakın cins ve yakın fasıl ile bu sonucun alınabileceğini söylemekle iki kavramın hadd-i tam sonucunu vermesi için ne şekilde bir araya getirilmesi gerektiğini, yani ictimâî heyeti belirler. O halde diyebiliriz ki ictimaî heyet, bilinen iki kavramı bir araya getirmenin ilkelerine riayet sonucunda oluşan formdur. Yani c meçhulünü oluşturan a ve b bilinen tasavvurlarından c’yi verecek şekilde a ve b’nin nasıl bir arada bulunmaları gerektiğine dair kurallara uygun olarak oluşturulmuş yapıdır. Bu durum, masayı oluşturan parçaların bir araya getirilmesi, tertip edilmesi sonucu oluşan heyetin, masanın sûrî illetini oluşturmaya benzetilebilir.²¹

²⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 56.

²¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s.56.

(2) **Fail İlet:** Ali b. Kâtibî zikretmiş olduğu düşünce tanımında fail illete de iltizam yoluyla delalet etmektedir.²² Zira biliriz ki ortada bir tertip faaliyeti varsa mutlaka bu fiilin bir mürettibi vardır. Müellif, tanımda fâil illeti dile getirmediği halde tertib kelimesini kullanarak bizlere fâil illeti de düşünce tanımında hesaba katmamız gerektiğine işaret etmiştir. Buna göre fail illet, tertib kelimesini gördüğümüz yerde şöyle bir kıyas kurularak elde edilir:

Her tertibin bir mürettibi vardır

Düşünce bir tür tertiptir.

O halde düşüncenin de bir mürettibi vardır.

Düşünmenin fail illeti, yani bilinen kavram ve yargıları bilinmeyen kavram ve yargılara ulaşmak için tertib eden fail illeti **kuvve-yi fâiledir**. Dolayısıyla meydana getirilmiş bir masa için marangoz nasıl fail bir illet ise aynı şekilde kuvve-yi faile de düşüncenin fail illeti olmaktadır.²³

(3) **Maddî İlet:** Düşünce tanımında yer alan maddi illet **bilinen şeyler** ibaresiyle ifade edilmiştir. Bir masa sözkonusu olduğunda masanın malzemesi olan tahta parçaları bu masanın maddî illeti olmasına benzer şekilde bilinen şeyler de düşüncenin maddi illeti olmaktadır. **Bilinen şeyler** tür olarak **tasavvurî** olabileceği gibi **tasdikî** de olabilir. Zira bilgi tasavvur veya tasdik türlerinden mutlaka biridir. O halde bilinen şeyler de kesinkes tasavvurî veya tasdikî olmak zorundadır.²⁴

(4) **Gâî İlet:** **Meçhule ulaşmak**, bilinenlerin tertibi ameliyesine başlamadan önce zihnimizde mevcut olan gâî illettir. Buna göre düşünen fail,

²² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 56.

²³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 56; Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 56.

²⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 56.

bilinenleri yani düşüncenin maddesi mesabesindeki şeyleri belli bir formda tertip ederken meçhule ulaşmayı hedeflemektedir.²⁵

Düşüncenin **sûrî illetinin ictimâî heyet, fail illetinin kuvve-i fâile** olduğunu **bilinen şeylerin maddi illet, meçhule ulaşma** gayesinin ise **gâî illet** olduğunu belirten Kutbuddin Râzî'nin bu açıklamaları Seyyid Şerif tarafından belâgat açısından bir değerlendirmeye tabi tutulur. Seyyid Şerif'e göre düşüncenin gâî ve fâil illetleri olduğunu ifade eden kelimeler vazedildikleri gerçek anlamlarıyla kullanılmıştır. Fakat aynı şeyi sûrî ve maddi illet için söylememiz yani düşüncenin sûrî ve maddi illeti olduğunu dile getirmemiz mümkün değildir. Böyle bir şey olsa olsa teşbih yoluyla söylenebileceği için düşüncenin sûrî ve maddi illeti olduğunu ifade etmek mecazî bir kullanım olmaktadır: Zira düşünce nefsânî bir olgudur. Nefsânî olguların maddî ve sûrî illeti ise yoktur. Madde ve suret sadece cismânî şeyler için düşünülebilir. Dolayısıyla düşüncenin sûrî ve maddî illeti olduğunu söylemek nefsânî olan düşünceyi ancak cismânî şeylere teşbih etmek ile mümkün olmaktadır.²⁶

III. MANTIĞIN GAYESİ

Düşüncenin bir tertip türü olduğu açıklandıktan sonra artık **düşünce** ve **hata** kavramları birlikte değerlendirilerek mantığın gayesi bu iki kavram temelinde belirlenebilir. Zira düşünme ve hata kavramları arasındaki ilişki kurulmadığı takdirde mantığın işlev ve gayesini anlamak imkansızdır. Nitekim mantık ileride de açıklanacağı üzere insan zihnini düşünürken hatadan korumaya yarayan bir ilim olarak betimlenmiştir.²⁷ Hataya düşme ihtimalini asla taşımayan kavram ve yargılara da sahip olduğumuzu ve bunlara zaruri düşünce dendiğini bildiğimize göre düşünme ve hata söz konusu olduğunda

²⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 57.

²⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 56.

²⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 52, 59.

hataya düşme riskini taşıyan nazarî düşüncelerden bahsettiğimizi de biliyor olmamız gerekir. O halde mantığın gayesinin soruşturulduğu bu başlıkta **düşünme** ve **hata** kavramları kullanılarak bu ilmin gayesinin nasıl belirlendiğini inceleyebiliriz.

Nazarî olduğu için öncesinde yer alan kavram ya da yargılara dayanmak zorunda olan bilgilerin, tertib edilirken bazen hatalı bir şekilde düzenlendiği ve dolayısıyla çelişkili sonuçlara varıldığı aşıkardır. Burada çelişkili neticeler, öncül ve kavramların epistemik içerikleri yani **maddelerinden** kaynaklanacağı gibi **formel** yapılarda oluşan hatalardan dolayı meydana gelmiş de olabilir. Yapılan bu hatalar sonucunda insanlar birbiriyle çelişen sonuçlara varmaktadır. Hatta bırakalım başkaların yapmış olduğu hataları, insan kendi düşüncelerini gözden geçirdiğinde dahi vaktiyle kabul ettiği bir yargıya taban tabana zıt başka bir yargıyı kabul etmiş olduğunu bilir.²⁸ Vaktiyle bir insanın 'âlem hâdistir' hükmünü kabul ettiğini farzedelim. Daha sonra, 'âlem kadimdir' hükmüne kâil olması elbetteki bir çelişkidir. Oysa biliriz ki bu iki yargı aynı anda doğru olamaz. Şayet böyle bir durum sözkonusu olsaydı 'birbirine çelişik iki şeyin aynı anda bir arada bulunması' kabilinden muhal bir durum oluşacaktı. O halde 'her düşünce her zaman doğrudur' denilemeyeceğine göre sonuç olarak 'bazı düşünceler bazen doğru değildir' hükmünü kabul etmemiz gerekir.

İslam mantıkçıları 'bazı düşünceler yanlıştır' ya da 'her düşüncenin doğru olduğu söylenemez' sonuçlarından hareketle mantığın gayesini açıklamaya çalışırlar. Onlara göre hata, nazarî bilgileri zarurî bilgilerden çıkarsarken yapıldığı için insan zihinsel hatalardan korunabilmek için nazarî bilgileri zaruri bilgilerden elde etme yollarını²⁹ anlatan bir kanuna muhtaçtır. İşte mantık ilmi

²⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye**, s. 52; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 3a; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâ'id**, Ragıp Paşa 1481, 32b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 75a, 75b.

²⁹ **Tahrîru'l-kavâ'id** haşiyesinde yer alan **yollar** ifadesi mantık ilminde formel şartları ifade etmektedir. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 58. Ayrıca Bk. Kutbuddin Râzî, **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 58.

de bu ihtiyacı dile getirecek bir şekilde **Şemsiyye**'de şöyle resmedilmiştir: "Mantık, uyulduğu takdirde zihni düşüncedeki hatalardan koruyan kanunî bir alettir".³⁰

Yukarıdaki tanımda mantık bir alet ilmi olarak betimlenmiştir. **Alet**, **fail** ile **münfail** arasında bulunup failin eserini münfaile iletmede aracı olan **illet**dir.³¹ Mesela marangoz için testere bir alettir. Zira testere, fail olan marangozun tesirinin münfail olan keresteye iletilmesinde aracı olan bir illet konumundadır. Yalnız aletin tanımında zikredilen 'failin eserini münfaile iletme' kaydı önemlidir. Zira fail ile münfail arasında bulunan bir illet, eğer failin etkisinin münfaile iletilmesini sağlayamıyorsa bu illete 'alet' denilemez. Fail ile münfail arasında bulunan farklı bu iki illetin felsefe literatüründeki adları da farklı olduğu için sırf **illet** terimi üzerinden yukarıdaki örneğin tekrar ele alınması uygun olacaktır. Buna göre, marangozun eserinin keresteye iletilmesi örneğinde marangoza **fail illet** dendiği gibi **uzak illet** de denir. Çekiç, testere benzeri şeyler ise fail yahut uzak illetin etkisini malul yani keresteye ulaştırılan illetler olduğu için bunlara **alet** ya da **yakın illet** denir. Oysa uzak illetle malul

³⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'id-i-mantikiyye**, s. 54; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 75b; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 32b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 3a; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'id-i-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 59. Kâtibî'nin **Şemsiyye**'sinde mantık ilminin mahiyet ve gayesini birlikte ele alan bu tanımı ile İbn Sînâ'nın **İşârât**'ında mantığın mahiyet ve amacını açıklayan ifadeleri karşılaştırıldığında her iki tanım arasında farklı kelime tercihleri dışında anlam bakımında hiçbir farkın olmadığı görülecektir: "Mantıktan istenen, gözönüne alındığında düşünmesinde insanı şaşkınlıktan koruyacak kurallara ilişkin bir aracın bulunmasıdır". İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 2; Nasîruddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât (İşârât ve't-tenbihât içinde)** thk. Süleyman Dünya, 3 cilt, Mısır, Daru'l-meârif, 1960, C:I, s. 252; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 167-169.

³¹ Kutbuddin Râzî bu açıklamayı Fahreddin Râzî'nin **İşârât** şerhinden almıştır. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât**, s. 7.

arasında bulunmakla birlikte uzak illetin etkisinin malule iletilmesinde herhangi bir fonksiyonu olmayan illete alet değil **mutavassıt illet** denir.³²

Sonuç olarak bu ilim, akleden kuvvemiz ile yargısal ve kavramsal bilgiler malzemesi üzerinde iş görmeyi mümkün kılan kurallar bütünü ele alması cihetiyle bir alet ilmidir.³³ Yeri gelmişken; bu ilme ‘mantık’ adı verilmesinin, bu ilimde yer alan kaideler aracılığıyla kuvve-i aklıye ya da kuvve-i nutkiyyenin bilfiil hale gelişiyile yakından alakalı olduğunu belirtelim: Mantık, **nutk** lafzından türetilmiştir. **Nutk**, **zahirî** ve **bâtınî** olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhirî nutk, konuşma dediğimiz olgunun kendisi olarak açıklanırken bâtinî nutk **ma’kullerin idrâki** olarak tanımlanmaktadır. İşte mantığı gayesine göre tanımlamayı hedefleyen ilgili satırlarda, Ebu Bekr Sîrâfî ile Ebu Bişr b. Matta arasında cereyan eden İslam felsefe tarihindeki meşhur tartışmanın etkilerini görmemek mümkün değildir. Hatırlanacağı üzere bu iki bilgin arasındaki tartışma, “mantık bizi dildeki hatalardan da korur” diyen görüşün aksine “Arap nahvi varken mantığa ihtiyacımız yoktur” iddiasını savunan görüşün lehine sonuçlanmıştı. İşte bu tartışmanın meyvesi (semeratü’l-hilâf) mantık metinlerine de yansımış ve mantıkçılarımız, ‘mantık ilmi, zahirî nutku yani konuşmayı güçlendirirken ma’kulleri idrâk söz konusu olduğunda yani bâtinî nutukta doğru yolu bulmamızı sağlar’ görüşünü dile getirmişlerdir.³⁴

³² Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’l-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 3a, 3b; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 59, 60; Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 59.

³³ Kâtibî diğer mantık eserlerinde mantık ilminin nefis ile aklî suretler arasında yer alan bir alet ilmi olduğunu belirtmektedir. Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi’l-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 5a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 75b Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’l-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 3a.

³⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 58. Mantık-nahiv tartışmaları bağlamında Sîrâfî’nin iddialarının bir özeti için bk. Ali Durusoy, “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî’nin Yeri ve Önemi”, **M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi** 27 (2004/2) 25-39, s. 27-31.

Mantık ilminin betimlendiği satırlarda bu ilmin **kanunî** bir alet ilmi olduğu belirtilmişti. Bir ilmin küllî kaideler ve kavramlardan oluştuğunu ifade eden kanunî sözcüğü ile bu ilim dalında tek tek cüzî örnekler üzerinde uygulanabilecek şümulde kuralların öğretildiği anlatılmak istenir. Böylelikle cüzî durumlara dair hükümler ilgili ilimde belirlenmiş olan kaideler üzerinden verilerek, zihin her bir cüzî durumu ayrıca tasavvur edip uygun hükmü bulma zahmetinden kurtulmuş olur. Mesela nahivcilerin ‘fail merfudur’ sözleri küllî bir durum (**emr-i küllî**) olup bütün tikel durumları kapsamaktadır. Dolayısıyla **darabe Zeydun** ibaresinde Zeyd’in hükmünü bu küllî kaide yardımıyla çıkarsar ve Zeyd merfu olarak okunduğuna ve her fail de merfu olduğuna göre demek ki Zeyd fâildir deriz.³⁵

Her bir ilimde ve özelde mantık ilminde **kanun**³⁶ sözcüğü **emr-i küllî** terkihiyle de ifade edilmektedir. Fakat emr-i küllî sadece **küllî kaidenin** değil ayrıca küllî kaidedeki **mevzunun** (konu) da bir vasfıdır. Buna göre ‘her fail merfudur’ emr-i küllî olduğu gibi ‘fail’ de emr-i küllîdir. Yani fail kavramı tasavvur edildiğinde, bir çok şey için ortak ad olabilecek yapıda küllî bir mefhûmdur. Diğer bir deyişle fail kavramı birçok cüziye sahip olup bu cüzilere yüklem olur. Aynı durum küllî kaidenin kendisi için de sözkonusudur. Küllî kaide aslında bir kaziyedir ve bu kaziyede konu her ne ise onun tüm cüzileri hakkında hüküm verilir. Küllî kavramın nasıl cüzîleri varsa bu küllî kaidenin de **fer’leri** vardır. Fer’ dediğimiz şey küllî olan konunun tikellerine dair verilmiş hükümlerdir. Mesela **Kale Zeydun** cümlesine dair söylenen ‘Zeyd merfudur’ yargısı ‘her fail merfudur’ kanun ve küllî kaidesinin bir fer’idir.

Kanun/küllî kaide ile fer’ arasındaki ilişkide altı çizilmesi gereken bir husus daha vardır. Bütün fer’ler yani fûru’, ait olduğu küllî kaide tarafından **fiile**

³⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 60; Kutbuddin Râzî, **Şerhu’l-Metâli**, s. 53.

³⁶ Kanuna; asıl, zâbit, kaide, küllî kaziyeye isimleri de verilmektedir. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 60.

yakın bir kuvve ile içerilmektedir. Yani küllî kaidenin altında yer alan tikel yargı veya fer'lere yönelik hükümler şu an itibariyle her ne kadar bilinmiyor olsa da küllî kaideyi bildiğimizden dolayı ve bu fer' de o küllî kaidenin şümulünde bulunuşundan dolayı bilfiile yakın bir kuvve ile bilinmektedir.³⁷ İyi de fer'e dair bu bilgimizi nasıl bilfiil hale getirilir? Başka bir ifadeyle **tefrî'** adı verilen ve küllî kaideden fer'î bir duruma ait hükmü çıkarsama işlemi nasıl yapılır? Bunun için aşağıdaki aşamalar takip edilir:

Küllî kaidenin mevzusu fer'in yüklemi yapılır. Yukarıdaki örnek üzerinden konuşacak olursak, 'fâil merfu'dur' küllî yargısındaki küllî kavram olan 'fail'i fer'î örnekteki 'Zeyd'in yüklemi yaparak bir yargı oluşturur ve bu yargıyı bir kıyasın mukaddime-i suğrâsı yaparız. En baştaki küllî kaide ise bu kıyasın büyük öncülü yani mukaddime-i kübrâsı'dır. Bu işlemlerin ardından kıyasın neticesine varırız. Tefrî' denilen fûru'u kuvveden fiile çıkaran işlemin kıyas formu şöyledir:

Zeyd faildir.

Her fâil merfûdur.

O halde Zeyd merfûdur.³⁸

Mantık ilminin meseleleri küllî kanun ve kaidelerden oluştuğu için tıpkı yukarıda olduğu gibi tikel durumlara uygulanabilir niteliktedir. Mesela 'zorunlu-olumsuz bir yargının döndürmesi sürekli-olumsuz bir yargıdır' ifadesi bu ilimde yer alan kanun niteliğindeki küllî yargılardan biri olduğu için 'hiçbir insan zorunlu olarak taş değildir' tikel yargısına yani fer'ine uygulanabilir. Buna göre 'hiçbir taş hiçbir zaman insan değildir' şeklinde döndürülür.³⁹

³⁷ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 60.

³⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 60; Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâlî**, s. 33.

³⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 61.

Mantık kaideleri durduk yerde insan zihnini hatadan korumaz elbette. Bu kaideleri ezberlemek ile uygulayabilmek farklı şeylerdir. İnsan zihnini düşünürken hatadan koruyan şey mantık kaidelerine uymak ve uygulayabilmektir. Bu yüzden metinde mantık ilmi ‘uyulduğu takdirde zihni hatadan koruyan...’⁴⁰ ilim olarak betimlenmiştir. Buna göre, ‘mantıkçı hata yapmaz’ demek doğru değildir. Mantıkçı alet işlevi gören bu ilmin kaidelerine riayet etmediğinde yani ihmal ettiğinde pekala hataya düşebilir.⁴¹

Mantık ilminin gayesine göre tanımlanmış olduğu mezkur tarifi her bir ögesini tek tek ele aldıktan sonra bu kavramlara ilişkin diğer inceliklere değinilebilir.

Tanımda geçen **alet** kelimesi **cins** olarak, **kanuniyye** kelimesi ise **fasl** olarak kullanılmıştır. Böylelikle farklı sanatları icra eden ustaların kullanmış oldukları aletler ile bir alet işlevi gören bu ilim arasında bir fark gözetmiş olmaktadır.⁴² Zira bu ilim küllî kaidelerden oluştuğundan ‘kanunî’ bir alettir. Öte yandan alet ilmi olan mantığın tanımında yer alan ‘düşünürken hatadan koruyan’ niteliği bu ilmi hem alet hem de küllî kaidelerden oluştuğu için kanunî olan diğer ilimlerden ayırmaktadır. Mesela Arabî ilimler hem alet ilmi hem de küllî kaidelerden müteşekkil kanunî bir ilimdir fakat insan zihnini düşünürken hatadan koruyan değil konuşurken hatadan koruyan bir ilim olduğu için mantık ilminden ayrı bir ilimdir. İşte bu ayrım, tanımdaki ‘düşünürken insan zihnini hatadan koruyan..’ kaydı ile sağlanmaktadır.⁴³

Mantığı **gayesine göre tanımlayan** bu tanım hangi tanım türüne dahildir? Bilindiği üzere mantık ilminde tanımlar **hadd** (tanım) ve **resm** (betim)

⁴⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü’s-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye**, s. 52.

⁴¹ Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam yayınları, 2008, s. 57, 58.

⁴² Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’d-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 3b, Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi’l-Mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 5a, 5b; Kutbuddin Râzî, **Şerhu’l-Metâli**, s. 54.

⁴³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 61.

olarak ikiye ayrılır. Bir tanımda, tanımlananın **zâtî** unsurları zikredilerek tanım yapılıyorsa bu tanıma **had**, **arazî** unsurları kullanarak tanım yapılıyorsa bu tanıma **resm** adı verilmektedir. Dolayısıyla mantığın bir alet işlevi gördüğünü bildiren bu tanımda mantık ilmi resmedilmiş olmaktadır. Bu ilmin alet ilimlerden biri olması, mantığı her ne ise o yapan bir şey yani zâtî bir unsur olmadığı için bu ilmin arazî bir niteliğidir. Mantık ilminin alet ilmi oluşu elbetteki onun hikemî ilimlere olan nisbeti düşünüldüğünde daha da belirgindir. Zira mantık, hikemî ilimlere alet olarak kabul edilmektedir. Özetle, “Mantık, uyulduğu takdirde zihni düşüncedeki hatalardan koruyan kanunî bir alettir” tanımı mantığı gayesine göre tanımlamaktadır. Bir şeyin gayesi ise o şeyin mahiyetinin haricindedir. Mahiyetin haricinde olan bir unsurla tanım yapmak resm olduğundan bu tanım resm türünden bir tanımdır.

Mantık ilmine girizgah niteliğindeki sayfalarda müellifin mantık ilminin tam tanımını yapmayıp niçin resmettiği de ayrı bir inceliğe binaendir: Tâlib, bir ilme başlamadan önce o ilmi öğrenmeye yönelik kendisinde bir teveccüh oluşabilmesi için o ilim hakkında bir yönüyle de olsa bilgi sahibi olmak zorundadır. Zira tâlibin tüm yönleriyle meçhul olan bir şeye yönelmesi imkansızdır. İşte tâlibi mantık ilmine yönlendirerek bu ilmi öğrenme isteğini onda meydana getirecek şey bu ilmi bir yönüyle bilmesi ile sağlanabilecekse bu asgari durum mantık ilminin tam tanımı ile değil resm yoluyla tanımı ile de sağlanabilir. Zira herhangi bir ilme başlayabilmeyi mümkün kılan en alt seviyedeki nefis yönelimi ilgili ilmin tam tanımı ile değil resimsel tanımı ile sağlanır. Bundan dolayı müellif mantık ilmini oluşturan zati unsurları kullanmak yerine bu ilmin mahiyetinin dışında olan **gaye illeti** kullanarak bu ilmin amaç ve gayesini belirten resimsel bir tanım yapmıştır.⁴⁴

Bir ilmi öğrenmeye girişme hadisesi yukarıda belirtildiği gibi ilk olarak o ilme dair resimsel tanım ile sağlanmakta, dolayısıyla da tam tanım yapmak

⁴⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 62, 63.

tercih edilmemektedir. Şimdi bu tercihin yukarıda zikredilen nedenlerle bağlantılı olan başka yönlerini de incelemek gerekir: Bir ilmi meydana getiren şey o ilmin **meseleleridir**. **Meseleler** ilmin hakikatini, mahiyetini oluşturur. Zira -isim müsemma çerçevesinde dile getirecek olursak- ‘mantık’ ismi, mantığın meselelerine verilmiş bir isim olması hasebiyle ilk olarak mantığın meseleleri bir araya getirilmiş ve bu meseleler bütününe karşısına ‘mantık’ lafzı/ismi tayin ve vazedilmiştir. Dolayısıyla bir ilmin ve özelde mantık ilminin bu meseleler bütünü dışında herhangi bir gerçekliği ve mahiyeti yoktur. Durum böyle olunca, mantığın tanım ve mahiyetinin bilgisi mantığın bütün meseleleri bilinmediği sürece meydana gelmez. Demek oluyor ki herhangi bir ilmin tam tanımını yapabilmek için o ilmin bütün meselelerini bilmek zorunludur. İşte bu yüzden mantık ilmine öğrenmeye giriş sadedinde talib için ondan bu ilmin bütün meselelerini bilmeyi gerektirecek olan tam tanım kullanmak yerine talibin zihninde, bir yönüyle de olsa bu ilme yönelik teveccühü meydana getirecek resimsel tanım kullanmak tercih edilmiştir. Zira herhangi bir ilmi ve özelde de mantık ilmini öğrenmeye başlamanın gerçekleşmesi tâlibin o ilme ait resimsel tanımını bilmesi ile gerçekleşir, tam tanım ile değil.⁴⁵

Mantığın tanımını yapmak şayet mantığın tüm meselelerini bildikten sonra yapılabilecek bir şey ise bu durumda ortaya başka bir sorun çıkmaktadır. Meseleyi anlayabilmek adına ilk olarak Seyyid Şerif’in bir açıklamasına değinmek gerekir. Hatırlanacağı üzere Seyyid Şerif Cürçânî **Tahrîru’l-kavâid** haşiyesinde tasavvurların tasdiklerden tasdiklerin ise tasavvurlardan elde edildiğine dair herhangi bir örnek bulunmadığı fakat bunun da imkansız bir durum olduğunu isbat eden bir burhanın da olmadığını dile getirmişti.⁴⁶Bu

⁴⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîru’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 63.

⁴⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s.55.

bilgiye Kutbuddin Râzî'nin şu açıklamasını da ekleyelim: "Bir ilmin meselelerini bilmek o ilmin meselelerinin tasdiki anlamına gelir".⁴⁷

Tasavvurî bilgiler tasdikî bilgilerden, tasdikî bilgiler de tasavvurî bilgilerden elde edilmemekte, her biri kendi cinsinden olan bilgilere dayandırılarak husûle gelmektedir. Bir ilmin meselelerini bilmek o ilmin birer yargı şeklindeki meselelerini tasdikî bir tarzda bilmek olduğuna göre şöyle bir soru sorulabilir: Bir ilmin tam tanımı ve hakikatine dair bilgi bir tür tasavvurdur. Yani mantık ilminin tam tanımı ve hakikatini biz tasavvur ederiz. Oysa o ilmin meselelerini tasdikî tarzda bilmedikçe o ilmin tam tanımı ve hakikatinin bilinmeyeceği iddia edilmektedir. Bu durumda tasavvur türündeki bir bilginin tasdiki bilgilerden çıkarsandığı söylemiş olmuyor muyuz? Diğer bir ifadeyle, mantık ilminin tam tanım ve hakikatının kendisi tasavvurî bir bilgi iken bu bilginin ancak mantık meselelerinin bilinmesiyle husûle gelebileceğini söylemek bir tasavvurun tasdikî bilgilerden çıkarsanması anlamına gelmez mi?

Mezkur soruyu dile getiren Kutbuddin Râzî, bir ilmin tam tanım ve hakikatini tasavvur edebilmek için tasdikî bir şekilde bilinen o ilmin tüm meselelerinin tasavvur edilmesi gerektiğini söyler. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, mantığın tam tanım ve hakikatine ait tasavvurun, mantık ilmine ait meselelerin tasdikine değil **tasdik edilmiş meselelerin tasavvuruna** dayandırıldığı hususudur. Dolayısıyla bir tür tasavvur olan **mantık ilminin hakikatinin tasavvuru** yine başka bir tasavvur olan tasdik edilmiş **meselelerin tasavvuruna** bağlanarak 'tasavvurî bilgiler tasdikî bilgilerden çıkarsanmaz' kaidesi bozulmamıştır.⁴⁸

'Niçin mantık?' sorusuna cevap arandığı bu başlıkta son olarak Seyyid Şerif Cürcânî'nin düşünce ve mantığın gayesi sorununu birlikte ele alıp veciz bir şekilde ortaya koyan ifadelerine yer verelim:

⁴⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 63.

⁴⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 63.

Daha önce de biliyordun ki düşüncenin maddesi ve sureti vardır. Düşüncenin maddesi umûr-ı malûme; sureti ise tertible her zaman birlikte bulunan ictimaî heyettir. Bu ikisi sahih olursa düşünce sahih, biri ya da her ikisi fâsid olursa düşünce de fâsid olur. Dolayısıyla bir tasavvurun bilgisini elde etmek murad edildiğinde bu bilgi öylesine seçilmiş tasavvurlardan değil bilmeyi murad ettiğimiz tasavvurla özel bir ilişkisi olan tasavvurlardan elde edilmek zorundadır. Aynı durum tasdikâtlar için de sözkonusudur. Sonuç olarak; ister tasavvurî ister tasdikî olsun bir matlubun elde edildiği muayyen ilkeleri⁴⁹ vardır.

Tasavvurî veya tasdikî matlubların özel bir şekilde ilişkili olduğu bu ilkelerden herhangi bir yol kullanılarak elde edilmesi de mümkün değildir. Bu ilkeler için belli şartları haiz özel bir yolun kullanılması gerekir. Tüm bunlar göz önüne alındığında bir matlubun bilgisinin elde edilmesinde iki şeye ihtiyaç olduğu görülür:

Matlubun maddesi, kendi maddesi dışındaki şeylerden temeyyüz etmelidir.

Matlubun ilkelerinde kullanılacak olan belli şartları haiz özel yol bilinmelidir.

Matlubun ilkeleri hasıl olur ve bu ilkelerde gereken yol kullanılırsa matluba varmada isabet kaydedilir. Eğer bir hata meydana gelirse bu hata ya ilkedan ya da yoldan kaynaklanmıştır. İşte bu iki durumda gerektiği şekilde isabetli olma sorumluluğunu üstlenen fen, bu fendir.⁵⁰

Son olarak Kâtibî'de mantık ilminin tanımı ile ilgili hususlar şöyle özetlenebilir:

(1) Küllî kaideleri içeren bir alet ilmidir.

(2) Zihni düşünürken hatadan korumayı amaçlamaktadır.⁵¹

(3) Yukarıda iki maddede ifadesini bulan tanım, İbn Sînâ'nın **İşârât** kitabında yapmış olduğu tanımın anlamca aynısıdır.

⁴⁹ Seyyid Şerif bu paragrafta **ilkeler** diyerek tercüme ettiğimiz sözcüğü **mebâdî** kelimesi ile karşılamakta ve bununla bilginin maddesini kastetmektedir. Aynı alıntının ilerleyen satırlarında, yol (tarik) kelimesini kullanan Cürcânî'nin bu kelimeyle bilginin formu ve heyetini kastetmektedir.

⁵⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s.58.

⁵¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 32b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 3a.

İbn Sînâ, **Şifâ**'da da mantığın gayesini ve insanın mantık ilmine duyduğu ihtiyacı kapsamlı bir şekilde anlatmaktadır:

Mantık ilminin gayesi, zihne yalnızca şu iki şeyin bilgisini vermektir. Bunlardan ilki, insanın şunları bilmesidir: (a) Tasavvuru gerçekleştiren söz, şeyin zatının hakikatini tarif etmek için nasıl olmalıdır; (b) şeyin zatının hakikatine ulaştırmaya bile ona delalet etmesi için nasıl olur; (c) o işlevi görmediği halde gördüğünü hayal ettirmesi durumunda nasıl fasit olur ve niçin böyle olur; (d) bunlar arasındaki ayrımlar nelerdir? İkincisi ise, yine insanın şunları bilmesidir: (e) Tasdiki gerçekleştiren söz, hakiki anlamda kesin ve çelişmesi imkânsız bir tasdik gerçekleştirmesi için nasıl olur; (f) kesine yakın bir tasdik gerçekleştirmesi için nasıl olur; (g) sözkonusu iki suretten birinde bulunmadığı bilakis yanlış ve bozuk olduğu halde bulunduğu zannedildiğinde nasıl olur; (h) söylenildiğinde, kesin tasdik bulunmadığı bir zan, nefsin meyli ve kanaat oluşturulması için nasıl olur; (ı) teşebbüs, kaçınma, rahatlama, sıkılma gibi tasdik ve tezkibin nefiste bıraktığı etkileri, tasdik olması bakımından değil aksine hayal ettirmesi bakımından nefiste bırakması için nasıl olur, çünkü çoğu hayaller, bu hususta tasdik etkisi bırakmaktadır. Sen balın acı ve tiksindirici olduğunu söylediğinde insan doğası, bunu kesin olarak yalanladığı halde onu yemekten tıpkı ortada bir tasdik veya tasdike benzer ve ona yakın bir şey bulunması durumunda kaçındığı gibi kaçınır; (i) bunlar arasındaki ayrımlar nelerdir; (j) niçin böyle olmuştur? Sözkonusu iki amaca yönelip bu sanatı öğrenen kimse bu iki amacın bilgisine ulaştıracak öncüllere ihtiyaç duyar. İşte bu sanat, Mantıktır.⁵²

İbn Sînâ'nın **Şifâ**'sından alıntılarımız satırlardan anlaşılmaktadır ki mantık ilmi bilginin tasavvur ve tasdik kısımlarını gözeterek ilk olarak kemal noktaları hedefleyerek tasavvur bilgisinde tam tanımı (hadd-i tam), tasdik bilgisinde ise yakîni hedeflemekte ve bu zirve noktalar için kurallar koymaktadır. Bu üst derecelerden alt derecelere doğru devam eden her bir düzeye ilişkin mantık ilminin belirlediği kaideleri, olması gereken ve olmaması gerekenleri vardır. Tüm bunlar gözönüne alındığında denilebilir ki İbn Sînâ'ya göre mantık ilminin amacı tasavvur ve tasdiki sağlayan hatasız yollar ve formları insana öğretmektir. Mantık ilminde tasavvuru sağlayan hatasız yollar açıklayıcı söz (tarif, kavî-i şârih) tasdiki sağlayan yollar da hüccet olarak adlandırıldığı için denilebilir ki İbn Sînâ'ya göre mantığın amacı tarif ve hücceti

⁵² İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera yayıncılık, 2006, s. 12.

öğretmektir. Zira bu iki kavram düşüncenin iki kısmıdır: İnsan düşünürken ya kendisini bir tarife ulaştıracak şekilde bildiği tasavvurları tertip eder ya da bir tasdike vardırarak şekilde malumu olan tasdiki bilgilerden hareketle bilmediği bir tasdiki bilgiye ulaşmak adına hüccette bulunur. Dolayısıyla mantığın amacını düşünürken hatadan korumayı sağlamak olarak belirleyen Kâtibî ile bu ilmin amacını tasavvur ve tasdiki sağlayan hatasız yollar ve formları insana öğretmek olarak belirleyen İbn Sînâ arasında bizce anlam bakımından bir fark bulunmamaktadır.

IV. MANTIĞIN MAHİYETİ

Mantığın konusu ile ilgili Kutbuddin Râzî ve Seyyid Şerif'in açıklamalarına geçmeden önce **Şemsiyye** metninde yer alan ifadeleri aktarıp ardından metni açıklamaya çalışalım.

Bir ilmin mevzusu o ilimde, ilmin konusunun zatına veya konusunun zatına müsâvi olan şeye ya da konunun zatının parçasına lâhık olan avarızlarını araştırdığımız şeydir. Mantığın konusu ise tasavvurî ve tasdîkî malumatlardır. Zira mantıkçı, bizi (1) tasavvurî ve tasdîkî meçhullere ulaştırması, (2) tasavvurî malumatlara ulaştırıcı bilgilerin tevakkuf ettiği bilgiler olması –ki tasavvurî malumatların küllî-cüzî, zatî-arazî, cins ve fasl, araz ve özgü araz (hâssa) olabilmeleri bu cümledendir-, (3) tasdîkî (meçhule) ulaştırıcı olanın ya yakın bir şekilde –ki tasdîkî bilgilerin kaziye, aks-i kaziye, nakz-ı kaziye olabilmeleri bu kabildendir- ya da uzak bir şekilde ulaştırıcı olması cihetinden tasavvurî ve tasdîkî malumatları incelemektedir. Nitekim tasdîkî malumatların konu ve yüklem olabilmeleri tasdîkî meçhule uzak bir şekilde ulaştırıcı olması şıkkının bir örneğidir.⁵³

Mantığın konusuna girizgah sadedinde ilk olarak Kutbuddin Râzî **mevzu** kavramının tanımını yapma zorunluluğunu hisseder. Zira **mantığın konusu** sözünün anlaşılabilmesi bu terkinin cüzlerinin anlaşılmasına bağlıdır. Mantığın ne olduğuna dair herhangi bir şey söylenmese de mantığın amacının ne olduğu

⁵³ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantıkiyye**, s. 68; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 5a; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 33a. Kâtibî'nin yukarıya alıntıladığımız ifadeleri ve yaklaşımı neredeyse tamamen Hunecî'nin **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**'ının etkisi altındadır. Hatta bu konuda Kâtibî'nin bütünüyle Hunecî etkisinde olduğunu söylenebilir. Krş. Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 8, 9.

tartışması daha önce yapıldığı için bir yönüyle de olsa mantığa dair bir tasavvur oluşmuştur. Fakat aynı şey **mevzu** kavramı için söylenemeyeceğinden uygun olan ilk olarak mevzu kavramının ele alınmasıdır. Elbette ki konu kavramı bir ilmin konusu olması bakımından nazar-ı itibara alınmakta ilim dendiği zaman **mevzu** kavramı ile neyin kastedildiğinin müzakeresi yapılmaktadır.

İnsan aklı farklı ilimleri birbirinden konuları itibariyle ayırdığı içindir ki onun bir ilmi basiretli bir şekilde öğrenmeye girişebilmesi ancak sözkonusu ilmin konusunun ne olduğuna dair bir tasdik ile mümkün olmaktadır.⁵⁴ İşte ‘mantığın konusu’ başlığının ele alındığı satırlarda her ne kadar Ali b. Ömer Kâtibî mevzu kavramının tanımına değinse de muhaşşî ve şârihler asıl amacın **mantığın konusu** başlığı altına girebilecek ferdlerin/tikellerin bilgisine sahip olmak olduğunu belirtirler. Diğer bir deyişle konu kavramının işlenmesinin nedeni mantığın konusu kavramı altına giren ferdlerin mesela tasavvurî ve tasdikî malumatların neler olduğunu öğrenmektir. Anlaşılacağı üzere mezkur amaç, aslında ‘mantığın konusu şudur’ ya da ‘şu, mantığın konusudur’ şeklinde formüle edilebilecek bilgiyi gerçekleştirmek, diğer bir ifadeyle mantık öğrenimine girişmek için önemli olan basiret halini sağlayan bir etken olarak ilmin konusunun ne olduğuna yönelik tasdikî bilgiyi meydana getirme çabasıdır.⁵⁵

Şimdi de Kutbuddin Râzî’nin, yukarıda alıntılanmış olduğumuz **Şemsiyye** metnine yaptığı şerhe bakalım:

Bir ilmin konusu, o ilimde yüklem olarak kullanılan zatî arazlardır. Tıp ilminin konusunun insan bedeni oluşu buna örnektir. Zira tıp ilminde sıhhat ve hastalık bakımından insan bedeninin ahval ve yüklemeleri araştırılır. Nahiv ilminin konusunun kelime oluşu da böyledir. Çünkü nahiv ilminde irab ve binâ açısından kelimenin halleri araştırılır.

⁵⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 28, 29, 68; Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ’alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 68.

⁵⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ’alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 69.

Zâtî arazlar (üç çeşittir): (1) Bir şeye hüve hüve açısından yani zatından dolayı lâhık olan arazlar. Mesela insanın zatına ârız olan taaccüb gibi. (2) Bir şeye, o şeyin mahiyetinin parçasından dolayı lâhık olan arazlar. Mesela canlılık vasıtasıyla insana lâhık olan irade ile hareket edebilme gibi. (3) Bir şeye, o şeyin mahiyetinin haricinde olan şey vasıtasıyla, müsâvî olarak lâhık olan arazlar. İnsana taaccub vasıtasıyla ârız olan gülme arazi gibi.⁵⁶

Râzî'nin vermiş olduğu açıklama ve örnekleri incelediğimizde ibare ve ifade olarak ilk bakışta sorun teşkil edecek kullanımlar da yok değildir. Cürcânî'nin de belirttiği gibi, zâtî araz türlerinin ilkinde yani 'insanın zatına ârız olan taaccüb gibi' ifadesinde taacüb kelimesinin insana ârız yani yüklem oluşu hiç de karşılaştığımız bir yükleme çeşidi olmadığından 'insan taaccübtür' şeklinde bir yargı formunda temsil edilebilecek bu durum, Cürcânî tarafından müsamahalı bir kullanım olarak kabul edilmiştir. Cürcânî bilginlerin bu tarzda bir çok kullanımları bulunduğunu belirleterek taaccüb, nutk, dıhk, kitabet gibi masterların, müştak hallerinin dikkate alınması gerektiğini yani bu ifadelerden müteaccib, nâtık, dâhık, kâtib anlamlarını anlamamız gerektiğini bildirir.⁵⁷

Yukarıdaki birinci ve ikinci zatî araz türlerinde bir şeyin zatına lâhık olan yani yüklem olan şeylerde konu ile yüklem arasında yani ma'rûz ile ârız arasında herhangi bir aracı kavram bulunmamakta ve 'A, B' dir yargısında ma'rûz olan a hakkında ârız olan b'nin gerekçesi sözkonusu edilmemektedir. Dolayısıyla her iki yükleme türünde de 'Niçin 'A, B'dir?' sorusu gündeme gelmez. Zira her iki yükleme türünde de yüklem ma'rûzun yani zatın mahiyetinden dolayı yüklem olmuş adeta 'A', 'A' olduğu için B'dir denilmiştir. Az önce belirtildiği gibi ârızın ma'rûza aracı bir kavram ya da yargı olmaksızın yüklem olması aslında böyle bir yüklem türünün bedîhî olduğu ve dolayısıyla burhan ve isbata ihtiyacı bulunmadığı anlamına gelebilir mi? Bu konuda Seyyid

⁵⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 69, 70. Kutbuddin Râzî'nin bu açıklamaları ile Kâtibî'nin **Câmî'u'd-dekâik** adlı eserinde zâtî arazlara dair açıklamaları ve ibareleri birbirine çok yakındır. Krs., Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmîü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 4a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 76b.

⁵⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 70.

Şerif ârız ile ma'rûz arasında bir vasıtanın bulunmayışı her ne kadar realitede mevcut ise de bu duruma yönelik bilgi burhana gereksinim duyabilir kanaatindedir.⁵⁸ O halde vakıanın kendisi değil vakıanın bilgisi burhana dayandırılmayı gerektirebilir denilebilir.

Kutbuddin Râzî'nin zâtî araz için vermiş olduğu 'insan hayrete düşer', 'insan iradesiyle hareket eder' örneklerine yeniden bakalım. 'İnsan' ma'rûz/zat/konusuna ârız/yüklem olan hayret etme olgusu söz konusu edildiğinde bu iki kavram arasında kurulan yargının gerekçesi insanın zatından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle insan, insan olduğu için, zatından ve mahiyetinden kaynaklanan niteliklerinden dolayı hayrete düşmektedir. Bu örnekte dikkat edilirse 'evli, bekar olmayandır' ya da 'insan, hayvân-ı nâtıktır' gibi zatın zata yüklemelenmesi gibi bir mahzur söz konusu değildir. Zira insana yüklem olan 'irade ile hareket etme' ma'rûzu insanın tanımında yer alan 'canlılık' kavramının bir parçasıdır. Aynı şekilde, insana ârız olan 'hayrete düşme' yüklemi de insan tanımının bir parçası olan 'nutkiyet'e bağlı olarak ortaya çıkan bir yüklemidir.⁵⁹

Şimdi zatî araz kavramı altında sıralanan yüklemelerin nasıl bir taksim ile elde edildiği incelenebilir.

Mutlak anlamda arazlar altı kısma ayrılmaktadır. Zira bir şeye ârız olan şey ya o şeyin zatına (1) ya o zatın bir parçasına (2) ya da o zatın dışında kalan bir durumdan (3) dolayı o zata ârız olmuştur.

Zatın dışında kalan durum (3) söz konusu olduğunda iki küllî kavram arasında düşünülen dört nisbete göre yeni kısımlar elde ederiz. Buna göre zatın

⁵⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 69.

⁵⁹ Yukarıda zatî araz için verilen 'insan, iradesiyle hareket eder' örneğine baktığımızda bu yargıdaki yüklem yargı konusuna yani insana mahiyetinin genel cüzünü oluşturan hayvaniyetten dolayı verilmiş olduğunu görüyoruz. Müteahhirîn mantıkçıları nezdinde bir şeyin zatına ait genel bir parçayı vasıta kılarak yüklemlemede bulunmak her ne kadar zatî araz türlerinden biri olarak kabul edilse de Seyyid Şerif bu tür bir yüklemlemeyi sahih kabul etmemektedir. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 70.

dışında kalan durum ya zata müsavidir (3A), ya zattan daha geneldir (3B), ya zattan daha özeldir (3C), ya da zata mübâyindir (3D).⁶⁰

Yukarıda numaralandırdığımız kısımlardan (1), (2), (3A)'ya **zâtî arazlar** denilmektedir. Geriye kalan (3B), (3C), (3D) ise **arâz-ı ğarîbe** olarak adlandırılır.⁶¹

Bir ilim dalında konu ne ise o konuya zâtî olarak yüklemelenen arâzlar incelenir. Çünkü bir ilmi öğrenme ile amaçladığımız şey o ilmin konusu hakkında söylenebilecek yüklemelerin bilgisine ulaşmak, diğer bir ifadeyle o konuya ait halleri öğrenmektir.⁶² Fakat burada dikkat edilmelidir ki mutlak anlamda, bir özneye yüklem bulmak değil, 'araz-ı zâtî' kaydını taşıyan yüklemeleri bulmak hedeftir. Bir yüklem zâtî bir şekilde ârız olup olmadığına karar verebilmek için elbette ki yargının konusuna bakarız. Mesela 'beyaz hareketlidir' yargısında hareketlilik yüklemi beyaz konusuna ğarîb denilecek bir tarzda yüklem olmuştur. Oysa 'cisim hareketlidir' örneğinde hareketlilik cisme zâtî bir tarzda yüklem olmuştur. Bu durumda belli oluyor ki 'hareketlilik' zâtî araz biçiminde incelenecekse 'cisim'i kendisine konu edinen bir ilimde incelenmelidir.⁶³

⁶⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 71.

⁶¹(3B)'yi temsil sadedinde 'beyaz cisim hareketlidir' yargısına bakalım. Burada 'hareketlilik' ârızı/yüklemi normalde beyaz için yüklem olamayacakken beyazdan daha genel olan 'cisim' kavramı vasıtasıyla beyaz kavramına yüklem olabilmıştır. Diğer bir ifadeyle, 'hareketlilik' 'beyaz'ın zatına, bu zatın dışında kalan ve bu zattan daha genel olan cisimliği vasıta edinerek ârız olmuştur. 'canlı gülerdir' cümlesi ise (3C)'ye örnek olsun. Burada 'gülme' ârızı 'canlı' ma'rûzuna 'insan' kavramı vasıtasıyla ârız olmuştur. Görüldüğü üzere 'insan' kavramı 'canlı' kavramından daha özel bir küme oluşturmakta ve böylece canlı söz konusu olduğunda yüklem olamayacak olan gülme vasfı canlıdan daha özel olan insan kavramıyla ilişkisinden dolayı canlıya ârız olabilmektedir. Aynı durum 'su sıcaktır' yargısında da görülebilir. Burada, 'su' için 'sıcaktır' yüklemine 'ateş' kavramı vasıtasıyla sağlamaktayız. Zira ateş olmasaydı su ısıtılamayacak ve su sıcaktır gibi bir yargı da dile getirilemeyecekti. Ateş ile su kavramları arasında ise mübânenet olduğu açıktır. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 71; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 71.

⁶² Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 71.

⁶³ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 70.

Bir ilmin konusunun nasıl tespit edileceği belirlendikten sonra anlatılanları mantık ilmine tatbik edilerek bu ilmin konusu Kutbuddin Râzî'nin açıklamalarına bağlı olarak tesbit edilebilir.

Mantık ilminin konusu malumât-ı tasavvuriye ve malumât-ı tasdikiyedir. Çünkü mantıkçı sadece tasavvurî ve tasdikî malumatların zâtî arazlarını inceler. Bir ilimde neyin zâtî arazları inceleniyorsa o şey ilgili ilmin konusudur. Dolayısıyla malumât-ı tasavvuriye ve malumât-ı tasdikiyeye mantık ilminin konusu olmak durumundadır. 'Mantıkçı malumat-ı tasavvuriye ve malumât-ı tasdikiyeye ait olan zâtî arazları inceler'⁶⁴ dedik. Çünkü mantıkçı tasavvurî ve tasdikî malumatlara ait zâtî arazları, bunların (insan zihnini) tasavvurî ya da tasdikî meçhule ulaştırıcı olması yönünü (dikkate alarak) incelemektedir.⁶⁵

Görüldüğü kadarıyla Kutbuddin Râzî mantık ilminin konusunu belirlerken Ali b. Ömer Kâtibî ile aynı düşünceleri paylaşmakta ve mantık ilminin konusunun **tasavvurî ve tasdikî malumatlar** olduğunu söylemektedir. Her iki bilgin bir ilimde her neyin zâtî arazları inceleniyorsa o şeyin, ilgili ilmin konusu olduğunu söylemekte bu konuda herhangi bir ayrılığa düşmemektedir. Zaten her iki bilginin de yapmış olduğu konu tanımı aynıdır. Bu tanımlara göre bir ilmin konusunu belirlemek için yapılması gereken şey o ilimde neyin zâtî arazlarının araştırıldığını soruşturmaktır. Buna göre 'Biz mantıkta neyin zâtî arazlarını araştırıyoruz?' sorusunu sorduğumuzda karşımıza çıkacak cevap mantık ilminin konusunu belirleyecektir. Her iki filozof da kâildir ki mantık ilminde mantıkçının araştırdığı zâtî arazlar tasavvurî ve tasdikî malumatlara ait olan zâtî arazlardır. Madem ki mantıkta bahsolunan şey tasavvurî ve tasdikî malumatların araz-ı zâtiyesidir o halde mantık ilminin konusu tasavvurî ve tasdikî malumatlardır.

Seyyid Şerif Cürcânî'nin konu ile ilgili açıklamalarına geçmeden önce mantık ilminin konusunun belirlendiği satırlarda Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin açıklamalarındaki bir farklılığa dikkat çekmek istiyorum.

⁶⁴ Bu cümle Ali b. Ömer Kâtibî'ye aittir. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantikiyye**, s. 68.

⁶⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 72.

Kâtibî, mantık ilminin konusunu açıkladığı satırlarda şu ifadeleri kullanır: “Bir ilmin mevzusu o ilimde... avarızlarını araştırdığımız şeydir”; “Zira mantıkçı...tasavvurî ve tasdikî malumatları incelemektedir”.⁶⁶ Burada Kâtibî bir ilmin konusu belirlenirken bakacağımız şeyin zâtî arazlar olduğunu dolayısıyla neyin zâtî arazını araştırıyorsak o şeyin bir ilmin konusu olduğunu söylüyor. Buraya kadar Kâtibî ve Kutbuddin Râzî arasında bir ilmin konusu hususunda herhangi bir farklılık göremiyoruz. Fakat ikinci alıntıda Kâtibî’nin mantık ilminin konusu bağlamında mantık ilminin tasavvurî ve tasdikî malumatları **incelediğini (bahs)** belirtmesi bizce Kutbuddin Râzî’nin açıklamalarına kıyasla eksik bir ifadedir. Zira ‘mantık ilmi tasavvurî ve tasdikî malumatları inceler’ dediğimiz zaman tasavvur ve tasdik kabilinden olan her şeyin bu ilimde incelendiği söylenmiş olunur. Oysa mantığın var olan tüm kavram ve yargıları incelemediği açıktır. Bu durumda Kutbuddin Râzî’nin “mantığın **araştırdığı şeyler malumat-ı tasavvuriye ve malumât-ı tasdikiyeye ait olan zâtî arazlardır**” şeklindeki ifadesi daha dakîk bir ifadedir. O halde sonuç olarak diyebiliriz ki mantık ilminde **araştırdığımız şey** tasavvurî ve tasdikî malumatlar değil bunların zâtî arazlarıdır. Bir **ilmin konusu** zâtî arazlarını araştırdığımız şey olduğuna göre demek ki zâtî arazlarını araştırdığımız şey olan tasavvurî ve tasdikî malumatlar da mantığın konusu olmak durumundadır.

Mantığın konusu her ne kadar tasavvurî ve tasdikî malumatlar olarak belirlense de bu ifade mutlak bir tarzda bırakılmamış bu konuyu daha hususi hale getirecek diğer kayıtlar bilginlerimiz tarafından eklenmiştir. Mantığın bu noktadan sonra konusu ile ilgili belirlenen tasavvurî ve tasdikî malumatlar ifadesi üzerine getirilen diğer kayıtlar incelenebilir.

Kâtibî’nin ifadelerinde mantık ilminin konusu **meçhul bir tasavvur veya meçhul bir tasdike ulaştırması bakımından tasavvurî ve tasdikî**

⁶⁶ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kava’idi’l-mantikiyye**, s. 68; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’d-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 5a.

malumatlar olarak belirlenmişken⁶⁷ Kutbuddin Râzî de bu konuda Kâtibî ile aynı şeyleri söylemektedir.⁶⁸ Buna göre insan zihnini tasavvurî ve tasdikî meçhullere ulaştırıcılık vasfını haiz olması açısından tasdikî ve tasavvurî malumatlar mantığın konusu olmaktadır. Böylelikle mantıkçının tasavvurî ve tasdikî malumatlara olan ilgisini oluşturan en önemli nitelik bu malumatın insan zihnini meçhul kavram ve yargılara ulaştırıcı bir özelliğe sahip olmasıdır. Yoksa yukarıda belirtildiği gibi, mutlak anlamda tasavvurî ve tasdikî malumatların mantığın konusu olması demek mantıkçının bütün tasavvurî ve tasdikî malumatları bu ilmin konusu olarak kabul etmesi demek olacaktır.

İnsan zihnini tasavvurî ve tasdikî meçhullere ulaştırıcı olması nedeniyle tasavvurî ve tasdikî malumatların bu ilmin konusu yapıldığı söylenmişti. Belirtmek gerekir ki insan zihnini tasavvurî meçhule ulaştıran şey tarif; tasdikî meçhule ulaştıran şey ise kıyas olduğu için mantığın tasavvurât bölümünde incelenen kavramlara ilişkin haller tarifte iş görmesi açısından mantıkçının ilgi alanına girerken aynı mantıkçı birden fazla yargıyı ne şekilde terkip ederiz de bundan bir kıyas çıkarabiliriz kaygısıyla tasdike ilişkin halleri incelemektedir. Mesela mantık ilmi cins olan canlı kavramı ile fasıl olan nâtık kavramlarını, ‘Bunlar nasıl telif edilirse bizi tasavvurî bir meçhul olan insan kavramına ulaştırıcı olur?’ cihetiyle inceler. Aynı şekilde, birden fazla yargı mesela ‘alem mütegayyirdir’ yargısı ile ‘her mütegayyir olan muhdestir’ tasdikî bilinenleri nasıl telif edilirse bu telif bütününden bizi tasdikî bir meçhul olan ‘alem hadistir’ yargısına ulaştırıcı bir kıyas oluşur cihetinden mantıkçı tarafından araştırılır.⁶⁹

Mantık ilminin konularında tek dikkat ettiğimiz yön kavram ve yargıların zihnimizi meçhul kavram ve yargılara ulaştırıcı olması değil hiç şüphesiz. Nitekim konunun girişinde Ali b. Ömer Kâtibî’den alıntıladığımız satırlarda

⁶⁷ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü’s-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye*, s. 68.

⁶⁸ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye*, s. 72.

⁶⁹ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye*, s. 75.

mantıkçının tasavvurî malumatlara ulaştıran bilgilere dayanak olan diğer bilgileri de incelediğini söyledik.⁷⁰ Yani mantıkçıya göre zihnimizi insan denen meçhul kavrama ulaştıran canlı ve nâtık kavramları incelenmesi gerekirken bu meçhule ulaştırıcılık vasfının kendisine dayandığı küllîlik, tikellik, zâtiyet, araziyet, cins, fasıl ve özgü araz (hâssa) da mantıkçı tarafından incelenmelidir. Çünkü insan meçhulünü biz, canlı ve nâtık kavramlarıyla elde ederken bu kavramları öylesine seçmedik. Şayet bu kavramlar küllî ve cins yahut fasıl olabilmeye elverişli olmasalardı bunları bir araya getirip bir tanım yapamayacak dolayısıyla bu kavramları tanımda da kullanamayacaktık. Dolayısıyla bu kavramların bir meçhule ulaştırıcı oluşu mezkur kavramların küllî, zâti, arazi, cins, fasıl v.b niteliklerle nitelendirilmelerine bağlıdır. Aynı durum yargılar için de sözkonusudur. Tasdikî malumatlar mantıkta inceleme konusu olurken bu malumatlara ‘bir tasdikî meçhule ulaştırıcı olma’ vasfını kazandıran şey bu malumatların uzak ve yakın olmak üzere iki türe indirgenecek nitelikleri haiz olmalarıdır. Tasdikî malumatların tasdikî bir meçhule ulaştırıcı olmasını yakın bir şekilde yani herhangi bir vasıta durum olmaksızın sağlayan şey tasdiki malumatların kaziye, aks-ı kaziye (düz dündürme), nakîz-i kaziye (ters döndürme) olabilmeleri iken yine aynı yargısal bilgilerin uzak bir şekilde yani arada bir vasıtanın bulunacağı şekilde tasdikî meçhule ulaşmasını sağlayan şey bu yargıların konu ve yüklemelerden oluşan bir yapıda olmasıdır. O halde tasdikî bir meçhule insan zihnini ulaştırıcı olan tasdikî malumatlar eni konu bir kıyas olduğu ve kıyas sonucunda bizi tasdikî bir meçhule ulaştırdıkları için elbetteki yargılardan oluşmak durumundadır. Diğer bir deyişle tasdikî bir meçhule ulaştırıcı olan kıyas, kaziyelerden mürekkeptir. Kaziyelerin de her biri yapısı itibariyle konu ve yüklemelerden oluştuğu için tasdiki bir meçhule ulaştırıcı olan tasdikî malumatlar doğrudan kaziyelerden

⁷⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kava’idi’l-mantıkiyye**, s. 68.

dolaylı olarak da konu ve yüklemelerden oluşmakta yani kaziyeye yakın bir şekilde ve kaziyeyi oluşturan şeylere de uzak bir biçimde tevakkuf etmektedir.⁷¹

Buraya kadar anlatılanları özetleyecek olursak, mantıkçı; tasavvurî ve tasdikî malumatları yani kavram ve yargıları kendine konu edinir. Konu etmiş olduğu bu kavram ve yargılar hakkında araştırmalarda bulunan yani zâtî arazları inceleyen mantıkçı kavram ve yargıların şu iki durumdan biriyle ifade ediliyor olmasına dikkat ederek mantığın konu başlıklarını belirler:

- (1) Kavram ve yargılar insan zihnini meçhule ulaştırıcı olmalıdır.
- (2) Ulaştırıcılık vasfını haiz olan kavram ve yargılar neye bağlı olarak bu niteliği elde ettilerse bağlı oldukları bu şeyleri de merkeze alan mantıkçıya göre denebilir ki meçhule ulaştırıcı olan kavram ve yargıların tevakkuf ettiği şeyler mantığın konusu kapsamındadır.

Bir meçhule ulaştırıcılık vasfının kendisi bir hal olduğu gibi bu ulaştırıcılık vasfının, kendisine bağlı olarak ortaya çıktığı şeyler de birer hal olarak kabul edilir.⁷²Bu haller tasavvurî ve tasdikî malumatlara zatları gereği ârız olurlar. Bu da mantığın meseleleri belirlenirken bahsi geçen iki temel noktadan hareket edildiğini ifade etmektedir. Zira mantık tasavvur ve tasdikî malumatlara ilişen zâtî arazları incelemektedir.⁷³

Buraya kadar anlatılanlardan mantık ilminin konu bakımından, **meçhule ulaştırıcı olma** ile kayıtlandığını belirtildi. Şimdi Ali b. Ömer Kâtibî'nin **Şemsiyye**'sinde hem tasavvur hem de yargı düzeyinde meçhule ulaştırıcı nitelikteki bilgilere verilen ıstıhlara bakarak 'bir ilmin konusu' bağlamında yapılan yorumları bu ıstıhlaları kullanarak uygulayalım.

⁷¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 74; krş., Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 72.

⁷² Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 74.

⁷³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 74.

Ali b. Ömer Kâtibî **Şemsiyye**'de "tasavvura ulaştırıcı olan şeye **kavl-i şârih**; tasdike ulaştırıcı olan şeye ise **hüccet** denile gelmiştir" ifadelerini kullanarak genel olarak felsefe-mantık literatüründe **kavl-i şârih** ile **hüccet** terimlerinin tercih edildiğini belirtmektedir.⁷⁴ Bu ıstılahlar doğrultusunda, 'mantık ilminin konusu **meçhul bir tasavvur veya meçhul bir tasdike ulaştırması bakımından tasavvurî ve tasdikî malumatlardır**'⁷⁵ şeklindeki bir cümleyi tekrar yazdığımızda diyebiliriz ki mantık; **kavl-i şârih veya hüccet bakımından tasavvurî ve tasdikî malumatları kendine konu edinmektedir**. Zira hatırlanacağı üzere tasavvurî meçhulün bilgisine bizleri ulaştırıcı nitelikte olan kavl-i şârih iken tasdikî meçhulün bilgisine zihnimizi ulaştıran şey hüccettir.

Tasavvurun bilgisine ulaştırıcı olan şeyin **kavl-i şârih** olarak adlandırılması neyi ifade etmektedir? Burada kullanılan **kavl** sözü ile meçhul bir tasavvurun bilgisini sağlayan bilgilerin genelde **mürekkep** oluşuna yönelik bir vurgu öne çıkmaktadır. Elbette ki tasavvurî bir meçhule ulaştıran bilgilerin her zaman için mürekkep bir söz olması diğer bir ifadeyle bir söz öbeği oluşturmaları zorunlu bir kaide olarak sunulamaz. **Hadd-i tâm** (tam tanım) ile **resm-i tâm**'ın (tam betim) mürekkep olması gerektiği bilinen bir durum. **Fasıl** ile yapılan tanımların da **hadd-i nâkıs** (eksik tanım); **hâssa** (özü araz) ile yapılan tanımların da **resm-i nâkıs** (eksik betim) olarak kabul edilebileceğine kâil olanlara göre ise hadd-i nâkıs ve resm-i nâkıs mürekkep olabileceği gibi **müfret** de olabilir.⁷⁶

⁷⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 74.

⁷⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 68.

⁷⁶ Hadd-i nâkıs ile resm-i nâkısın müfretler ile de yapılabileceğini kabul eden bilginlere göre düşüncenin tanımı değişmektedir. Hatırlanacağı üzere düşünce; bilinen şeylerin bilinmeyen şeylere ulaştırması için tertib edilmesi olarak tanımlanmıştı. Tanımda yer alan **şeyler** kelimesine göre bir kavramsal meçhulün bilgisini bize verecek olan tanım en az iki şeyden mürekkep olmak durumundadır. Oysa burada sadece fasl ve sadece hassa ile de tanım yapılabileceğimizden söz edilerek tek bir şeyin tertibi ile de pekala kavramsal bir meçhule

Fakat mantıkçıların geneli meçhul bir tasavvura ulaştırın sözün mürekkep olması gerektiğini düşündükleri için **açıklayıcı söz öbeği** anlamına gelen **kavl-i şârih** kelimesini kullanmış, mürekkeb-i şârih demektense **mürekkeb** yerine **kavl** kelimesini tercih etmişlerdir. Zira mürekkeb kelimesi kavl kelimesinin müradifidir.⁷⁷

Tasavvura ulaştırın şey bir yönüyle **kavl** yani mürekkep olduğu gibi bir yönüyle de **şârih** yani açıklayıcı, belirticidir. Eşyanın mahiyetini izah eder. Daha Türkçe bir ifadeyle; **kavl**, bir şeyin ne idüğünü belli ettiği için **şârih** sıfatını almaktadır. Şerh ettiği şey ise eşyanın mahiyetleridir.⁷⁸

Tasdike ulaştırıcı olan şeye ise **hüccet** denildiği daha önce belirtilmişti. Hüccet kelimesi **hacce-yehuccu** olarak birinci baktan masdar olup 'galip gelmek' anlamına gelir. Tasdike ulaştırıcı şeye hüccet denilmesi ise matlubu olan bir yargıyı delillendirmek gayesiyle hüccet kullanan kişinin böylelikle hasmına galib gelmesinden kaynaklanır.⁷⁹

Sonuç olarak, mantığın konusunu tartıştığımız bu bölümde ilk olarak konu kavramı üzerinde durarak herhangi bir ilmin konusu ile neyin kastedildiği açıklanarak şu sonuca varıldı: Bir ilimde neyin zâtî arazlarını araştırıyorsak, o şey ilgili ilmin konusudur. Tasavvurî ve tasdikî meçhullere ulaşmayı gaye edinen mantık ilminde ise tasavvurî ve tasdikî malumatların zatî arazları incelendiği için konusu da tasavvurî ve tasdikî malumatlardır. Fakat bu konu mutlaka bir meçhul türüne ulaştırıcı olmak ile kayıtlanmak durumundadır. O zaman mantığın konusu bu kaydı da dahil ettiğimiz şekliyle şöyle ifade edilmelidir: Mantık ilminin konusu bir meçhule ulaştırıcı olması bakımından

ulaşabileceğimiz söylenmiştir. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 75.

⁷⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 75.

⁷⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 75.

⁷⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 75.

tasavvurî ve tasdikî malumatlardır. Görüldüğü gibi mantık ilminde bütün kavram ve yargılar değil meçhule ulaştırıcı vasfı haiz kavram ve yargılar konu edilmektedir. Bu noktada meçhule ulaştırıcılık vasfının belirleyici olduğu yerde meçhule ulaştırıcı oluşun iki kısma ayrıldığını da söylemeliyiz. Bu taksime göre mantık ilminde bizi meçhule ulaştırıcı olan bilgilerimiz uzak ve yakın bir şekilde zihnimizi meçhullerin bilgisine ulaştırmaktadır. O halde mantığın konuları bu iki mihver çevresinde kümelenmektedir: Mantık ilminin konusu meçhule, **yakın bir şekilde ulaştırıcı olan** tasavvurî ve tasdikî malumatlar ile **uzak bir şekilde ulaştırıcı olan** tasavvurî ve tasdikî malumatlardır. Dolayısıyla mantık ilminde bu konuların zâtî arazları incelenmektedir.

Şimdi bu hususlar mantık ilminde yer alan ıstılahlarla birlikte değerlendirilerek şöyle ifade edilebilir: Daha önce de belirtilmişti ki zihnimizi tasavvurî meçhule ulaştırıcı nitelikteki bilinen kavramlara kavlı-ı şârih denilmektedir. O halde yakın veya uzak olarak iki kısımda incelenecek olan şey kavli-ı şârihin kendisidir. Buna göre insan zihnini yakın bir şekilde kavli-ı şârihe ulaştırıcı nitelikteki tasavvurî malumatlar had (tanım) ve resim (betim) iken uzak bir şekilde açıklayıcı söz öbeğine (kavli-ı şârih) ulaştırıcı olan malumatlar ise beş küllî yani külliyyât-ı hamsedir.

Benzer bir taksim zihnimizi tasdikî meçhullere ulaştıran tasdikî bilinenler için de geçerlidir. Hatırlanacağı üzere tasdikî meçhule ulaştırıcı nitelikteki malumatlarımıza hüccet demiştik. Dolayısıyla zihnimizi yakın veya uzak bir şekilde tasdikî bir meçhule ulaştıracak olan bilgiler sözkonusu olduğunda aslında hücceti maksim olarak kabul ettiğimizi söylemiş oluyoruz. Hüccete, yakın bir şekilde ulaştıracak olan şeyler hüccetin türleri olan kıyas, istikra ve temsil iken bunların her biri kaziyelerden oluştuğu için kaziyeler hüccete uzak bir şekilde ulaştırıcı bilgiler olmaktadır.⁸⁰

⁸⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 76.

Son olarak Kâtibî ile bir karşılaştırma yapma olanağı sağlaması için İbn Sînâ'nın mantığın konu ile ilgili görüşlerine değinmek gerekmektedir. İbn Sînâ'da mantığın konusu tesbit edilirken birincil ma'kuller ve ikinci ma'kuller kavramları önem arzeder. Birinci ma'kuller hariçte ferdleri mevcut olan şeylere yüklem olan kavramlardır. Mesela insan, canlı gibi kavramlar dış dünyada fertleri olan birinci ma'kullerdir ve bu fertlere yüklem olurlar. İkinci ma'kuller ise hariçteki bir şeye yüklem olmazlar. Bu ma'kuller sadece birinci ma'kullere yüklem olurlar. Mesela cins, fasıl, nev', araz, küllî, zatî gibi kavramlar ikinci ma'kullerdendir. İşte İbn Sînâ bu kavramları kullanarak mantığın konusunu şöyle dile getirir: "Mantığın konusu, bilinenden bilinmeyene kendileri aracılığıyla ulaşılması cihetinden ikinci ma'kullerdir".⁸¹

İbn Sînâ **Şifâ**'da mantığın konusuna dair özetle şu hususları vurgular: Şeyler tasavvur edildiğinde onlara zihne özgü olan haller, arazlar ilişmektedir. Şeylerin tasavvurda zorunlu olarak sahip olduğu bu haller dikkate alınmadan düşünce gerçekleşmez. İşte mantık bir şeyin zihinde tasavvur edildiğindeki durumuna özgü bu hal ve sıfatları bilinmeyenin bilgisine ulaştırmaları bakımından incelemektedir.⁸²Aynı kitabın bir başka yerinde bu hususa dair sarıh ifadeler görmek mümkündür:

Zihindeki şeyler (a) ya dış dünyadan alınarak zihinde tasavvur edilen şeylerdir (b) ya da zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir. Dolayısıyla bu iki şeyin bilgisi bir sanatın işidir. Sonra bu iki şeyden biri, ona ilişen bir araz yönünden mantık sanatının konusu olur. Fakat mantık sanatının konusu olanın, o ikisinden hangisi olduğuna gelince o, ikincisidir. Ona ilişen araz ise onun nefste daha önce bulunmayan başka bir akli suretin meydana gelmesine ulaştıran veya bu ulaşmaya yarar sağlayan veya ulaşmayı engelleyen olmasıdır.⁸³

⁸¹ İbn Sînâ, **Ta'likât**, thk. Hasan Mecid Ubeydî, Dimeşk, el-Tekvîn, 2008, s. 43-45.

⁸² İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 8, 9.

⁸³ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 17.

Mantiğın konusu tartışmalarının **Şemsiyye**'den daha geniş bir şekilde ele alındığı eser **Câmi'ü'd-dekâik** adlı eserdir. Bu eserde Kâtibî ikinci ma'kulleri tanımlamakta ve mantiğın konusu olarak tasavvurî ve tasdiki malumatlar ile ikinci ma'kuller arasında bir mukayese yaparak kendi görüşünü açıklamaktadır. Bu satırlar onun İbn Sînâ'nın görüşünü açıkladığı satırlar olarak kabul edilmelidir. Zira O, İbn Sînâ'nın görüşünü açıkladıktan sonra mantiğın konusuna dair kanaatini belirtmektedir. Ona göre ikinci ma'kuller şöyle oluşur: İnsan ilk olarak eşyanın hakikatlerini tasavvur eder. sonra hakikatlerini tasavvur ettiği bu şeylerden bir kısmını bir kısmına sıfat veya haber yapar. Mesela 'küllî olan insan' veya 'insan küllîdir' gibi ifadeler kullanır. İşte hakkında bir haber verilen veya nitelendirilen şeylerin zihinde tasavvur edilmiş hallerine birinci ma'kuller adı verilir. Dolayısıyla denilebilir ki şeyler ancak birinci ma'kuller haline getirildikten sonra onlar hakkında küllî, cüzî, arazî, cins, fasıl v.b hükümler verilebilir. Şu durumda kendilerini kullanarak hükümler verdiğimiz yani birer haber veya sofat olarak kullandığımız şeyler bu birinci ma'kullere nisbetle ikinci planda kalmakta, ikinci olarak akledilir olmaktadırlar. Fakat belirtmek gerekir ki ikinci ma'kuller mutlak olarak bir mantıkçının araştırma konusunu teşkil etmez. Mantıkçı bu kavramlara ancak doğru bir şekilde meçhule ulaştırması cihetinden ilgi duymaktadır. Daha açık bir ifadeyle İbn Sînâ'nın kastettiği şekilde, birer hüküm veya sıfat olarak kullanılan şeyler olan ikinci ma'kullerin kendilerini aracı olarak kullanıldığında bilinenlerden bilinmeyenlere doğru bir şekilde ulaşmayı mümkün kılıcı bir nitelikte ve yapıda olmaları ikinci ma'kullerin zâtî bir arazî olmalarını gerektirir. Yani doğru bir şekilde bilinmeyen bir bilgiye ulaştırıcılık vasfı sadece ikinci ma'kullerin zâtî bir arazîdir.⁸⁴

İbn Sînâ'nın görüşünü yukarıdaki gibi açıklayan Kâtibî mantiğın konusunu tesbitte daha farklı bir yol tutar. Ona göre mantiğın konusu ikinci

⁸⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 4b; Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahas**, Şehit Ali Paşa 1680, 6a.

ma'kuller değil de bundan daha genel olan tasavvurî ve tasdikî malumatlardır. Zira tasavvurî ve tasdik malumatlar mantığın konusu olarak belirlendiğinde birinci ma'kullere sıfat veya haber olan tasavvurların dışındaki tasavvurlar da bu konu kapsamına dahil olmaktadır. Oysa sıfat veya haber olabilen tasavvurlar sadece ikinci ma'kullerden olabilir.⁸⁵

Kâtib bu görüşün daha doğru olduğuna kâildir. Çünkü ona göre mantıkçının doğruya ulaştırması cihetinden sadece ikinci ma'kullere yüklem olabilen şeyleri araştırma zorunluluğu yoktur. Yeri geldiğinde bir mantıkçı akılda hasıl olan müfred manaları da inceleyebilir. Çünkü o akledilen müfred manalara yüklem olan zatîlik, arazîlik, nev'îlik, fasıllık, konuluk, yüklemlik gibi kavramları araştırır.⁸⁶

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın **Medhal** ve **Ta'likât** kitabındaki bu yaklaşımı onun mantığın inceleme alanı olarak ikinci ma'kulleri belirlediğini göstermektedir.⁸⁷ Bu yaklaşım ile Kâtibî'nin mantığın konusuna yönelik yaklaşımı farklıdır. Kâtibî mantığın konusunu tasavvurî malumat ile tasdikî malumat olarak belirlemiştir. Bu malumatlar bir meçhule ulaştırması cihetinden mantığın konusu yapılmışlardır. İbn Sînâ'da tasavvurî ve tasdikî malumatlardan daha dar kapsamlı olan ikinci ma'kullerin mantığın konusu olarak belirlendiği görülmektedir. Nitekim zihnimizde yer alan ma'kuller her ne kadar tasavvurî veya tasdiki olma vasıflarından biriyle nitelendirilecek olsa da eni konu tasavvurî ve tasdiki malumatlardan daha dar kapsamlı bir küme oluşturmaktadır. Zira tasavvurî ve tasdikî malumatlar ikinci ma'kulleri içerdiği gibi birinci ma'kulleri de içermektedir. Her iki bilginin de dikkat kesildiği şey mantığın konusu olan şeyin bir meçhule ulaştırıcılık vasfını taşıması

⁸⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 4b.

⁸⁶ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 5a.

⁸⁷ Fahrettin Râzî de mantığın konusunun ikinci ma'kuller olduğunu söylemektedir. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 6a.

gerektiğidir. Dolayısıyla İbn Sînâ ve Kâtibî'nin mantığın konusuna dair görüşleri arasında genel-özel ilişkisi dışında bir fark bulunmamakta İbn Sînâ daha özel bir konu belirlerken Kâtibî, o özel konuyu da içeren daha genel bir konu belirlemektedir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki 'mantığın konusu olarak tasavvurî ve tasdikî malumatlardır' görüşü ile İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin görüşünden ayrılan Kâtibî'nin **Şemsiyye**'de mantığın konusu ile ilgili yaptığı açıklamalar hem ibare hem de yaklaşım açısından neredeyse tamamen Efdaluddin Hunecî'nin **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr** adlı eserinin etkisindedir ve oradan iktibas edildiği izlenimi uyandırmaktadır.⁸⁸

⁸⁸ Krş., Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 8, 9. Kâtibî'nin, Huneci ile birlikte İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî gibi muhakkiklerin görüşünden ayrıldığına dair bir bildirim ve değerlendirmeyi Kutbuddin Râzî'nin **Metâli**' şerhinde görmek mümkün. Bk. Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli**, s. 77. Mantığın konusuna dair İbn Sînâ'cı anlayıştan kopuş Efdaluddin Hunecî ile başlamıştır. Onun yaklaşımını Kâtibî, İbn Vâsil ve Saduddin Taftazânî sürdürürken İbn Sînâ'cı bakış Tûsî, Şemseddin Semerkandî ve Kutbuddin Râzî tarafından devam ettirilmiştir. Bk. Khaled el-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians On The Subject Matter Of Logic: Some Thirteenth-And Fourteenth-Century Discussions", **Arabic Sciences and Philosophy**, 22 (2012), 69-90.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TASAVVUR VE MEFHÛM

Mantık ilminin konusu, insan zihnini tasavvurî ve tasdikî meçhullere **îsal** (ulaştırıcı olma) özelliğini hâiz tasavvurî ve tasdikî bilinenler olduğu için bu **ulaştırıcı olma** durumunun **doğrudan** veya **dolaylı** olarak tahakkuk ettiği mevzular bu ilimde birer konu başlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki mantık ilminde incelenen konular ya doğrudan ya da dolaylı olarak bizleri meçhulün bilgisine ulaştırır. Bu meçhul, bir kavram olabileceği gibi bir yargı da olabilir. Kavramsal düzeydeki bir meçhulün bilgisi kavli-î şârih yani târif ile doğrudan elde edilirken bu işlemin gerçekleşebilmesi mutlaka tarif esnasında kullanılan lafızların küllî olabilme vasfı ile bu küllî kavramların cins, nev', fasıl, genel araz (araz-ı âmm), özgü araz (hâssa) olarak açılanan beş küllîden biriyle ifade edilebilir olmasına bağlıdır. Yani tarif insan zihnini doğrudan doğruya kavramsal bir meçhule ulaştıran şey olduğu için mantık ilminin doğrudan doğruya konusudur. Fakat tarifi/kavl-i şârihin sahip olduğu doğrudan doğruya ulaştırıcılık vasfı (îsâl) onu oluşturan kavramların küllî veya cüzî olabilme yetisi ile beş küllî kavramdan biri altında değerlendirilebilme özelliği sayesinde sağlanmaktadır.¹ Dolayısıyla, küllî-cüzî olabilme yetisi ile beş küllîden biri altına girebilme nitelikleri insan zihnini dolaylı olarak tasavvurî meçhule ulaştırıcı olması hasebiyle mantık ilminde sözkonusu edilmektedir. Bu husustan hareketle tezimizin üçüncü bölümünde küllî ve cüzî kavramlar ile beş küllî konusunu işleyeceğiz.

Beş küllî kavramdan her biri **müfret** lafızlarla adlandırılır. Müfret lafızlarla adlandırılan bu küllîler aslında birer **manadır**. Dolayısıyla 'beş küllî kavram' denildiğinde akla, bu kavramların tasavvur, müfret, mana, mefhûm, küllî, cüzî v.b gibi kavramlarla olan beraberliği geldiği için ilk olarak bu kavramlar arasındaki ilişkiler ve bu kavramların tasavvur ile olan alakalarının aydınlatılması gereklidir.

¹ Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 68.

I. TASAVVUR VE MANA

Mantık bilginleri **mefhûm** ve **tasavvur** kavramları arasındaki ilişkiyi inceledikleri satırlarda bu konuyu bir mefhûmun enikonu küllî ya da cüzî olmak zorunda oluşu ve küllî ile cüzî kavramlarının tanımlarına bir girizgah olması bağlamında ele almaktadırlar. Bu durum mefhûmun, küllî ve cüzî denilen türlere cins olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. **Mefhûm** kavramının **tasavvur** kavramıyla ilişkisi ise mefhûmun aslında tasavvurdan ibaret oluşunda belirmektedir: **Mefhûm** bir yönüyle **suret** olduğu için **tasavvur** edilmektedir. Zira tasavvur **zihnimizde bulunan suretlere** verilen addır.²

Zihnimizde yer alan suretlere, ad vermek için **lafızlar** tayin ederiz. Dolayısıyla zihinsel suretleri anlatmak istediğimizde bunlar için vazetmiş olduğumuz isimleri kullanarak bu suretlere delalet etmiş oluruz. O halde **zihinsel suret**, kendisi için **lafızlar tayin** ve **vazetmemiz** açısından değerlendirildiğinde **mana** adını alırlar.³ Mana kelimesinin iştikâkı bağlamında Seyyid Şerif Cürcânî bu kelimenin ism-i meful olabileceği gibi masdar-ı mîmî de olabileceğini belirtir. Bu bakımdan mana kelimesini, maksûd anlamında

² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 41. **Şerhu'l-Metâli'** adlı eserde Kutbuddin Râzî çok açık bir biçimde mefhûmun akılda hâsıl olan şey olduğunu söylemektedir: 'Mefhum, akılda hasıl olan şeydir'. Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, thk. Üsâme Sâidî, 2 cilt, Kum, **Menşûrât-ı zevîl'l-kurbâ**, 1433, C:I, s. 193. Bu hususu açıklayan Seyyid Şerif Cürcânî, akılda hasıl olan bu şeyin yani mefhûmun bilfiil ya da bilkuvvve oluşunun önemli olmadığını söyler. Diğer bir deyişle mefhûm, zihinde bilfiil veya bilkuvvve hasıl olan şeydir. Ona göre mantığın temel gayesi olan bilinenlerin bilinmeyenlere ulaştırıcı oluşu, aslında zihinlerimizde olup biten bir olgu olduğu için bir mefhûmun küllî veya cüzî olmasını belirleyen şey onların tasavvurları olmuştur. Yani bir kavramın küllî veya cüzî oluşu bu kavramların hariçteki ferdlerine bakılarak değil bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşılan yer olan zihne dahası bu kavramların zihindeki durumuna bakılarak tespit edilmektedir. Seyyid Şerif Cürcânî, **Ta'likâtü's-Seyyid Şerif Cürcânî 'alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 193.

³ İslâmî ilimler silsilesinde lafız ve anlam ilişkisini 'vaz' yani tayin ve belirleme kavramları çerçevesinde inceleyen ilmu'l-vaz ' adında müstakil bir ilim tesis edilmiştir. Bu ilim dalının genel bir tasviri için bk. İbrahim Özdemir, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri**, İstanbul, İz yayıncılık, 2006; Abdullah Yıldırım, "Ali Kuşçu ve Risâle fi Vaz'i'l-müfredât", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 19 (2008), 63-86; Bernard G. Weiss, "Ortaçağ İslam Alimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları", çev. Adem Yığın, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 25 (2003/2), 127-135.

kullanılabileceğimiz gibi maksad anlamında da kullanabiliriz. Hangi anlamda kullanırsak kullanalım mana kelimesinin mutlak ve doğrudan zihinsel suretler için kullanılamayacağına dikkat edilmelidir. Mana kelimesini zikrederek zihinsel suretleri kastedebilmenin tek bir şart ve kaydı vardır: **Lafız ile maksûd olma** kaydı düşüldüğü takdirde zihinsel suretlere mana demek mümkün olabilir: Manalar; kendilerine adlar verilen, dile getirilen, dilde ifade edilen **zihinsel suretler**dir.⁴

Zihinsel suretin lafızla karşılandığı yer olan mana, müfred lafızlarla karşılandığında manalar da müfred olmaktadır. Dolayısıyla mananın müfred oluşu kendisinden değil mana için tayin etmiş olduğumuz lafzın yapısından kaynaklanmakta; lafız müfred ise mana da müfred, lafız mürekkep ise mana da mürekkep kabul edilmektedir.⁵ Aslında müfretlik ve mürekkeplik lafızlara ait sıfatlardır. Mananın bu sıfatlarla tavsifi lafza tabi oluşundan kaynaklanır. Bu vurgu çerçevesinde müfred ve mürekkep manalar yeniden tanımlanmak istenirse denebilir ki müfred mana, müfred bir lafızdan anlaşılan yani lafzının bir cüzünden manasının bir cüzü anlaşılamayan manadır. Mürekkep mana ise mürekkep lafızdan anlaşılan, manasının bir cüzü lafzının bir cüzünden anlaşılan manadır. Bu durumda, müfred mana ile cüzleri olmayan basit şeyleri kastetmediğimiz gibi mürekkep mana ile cüzleri olan şeyi kastetmiyor sadece lafzın durumuna odaklanarak manayı müfred veya mürekkep olarak tavsif ediyoruz.⁶ Bu açıklamalar muvacehesinde lafız-mana ilişkisi dört kısımda karşımıza çıkmaktadır:

(1) Basit bir şey, cüzleri olmayan bir lafız ile ifade edilirse mana müfrettir.

⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 124; Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 164.

⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-kava'idî'l-mantıkiyye**, s. 124, 125.

⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 125. Krş. İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 16; Nasîruddin Tûsî, **Şerhu'l- İşârât ve't-tenbihât**, s. 32, 33.

(2) Basit bir şey, cüzleri olan bir lafız ile ifade edilirse mana mürekkeptir.

(3) Mürekkep bir şey, cüzleri olmayan bir lafız ile ifade edilirse mana müfrettir.

(4) Mürekkep bir şey, cüzleri olan bir lafız ile ifade edilirse mana mürekkeptir.

	ŞEY	LAFİZ	MANA
1	Basit	Tek parça	Müfret
2	Basit	Çok parça	Mürekkep
3	Mürekkep	Tek parça	Müfret
4	Mürekkep	Çok parça	Mürekkep

Şekil 1 : Şey, Lafız ve Mana İlişkisi

Mantığın tasavvurât bahsinde ve özelde **Şemsiyye**'de bu mana türleri içerisinden müfred olan manalar incelenir.⁷ Zira beş küllî kavramın her biri, lafzının bir cüzü manasının bir cüzüne delalet etmeyen lafızlarla yani müfret lafızlar ile dile getirildiği için aynı zamanda müfred manalardır. Dolayısıyla mantığın tasavvurât kısmında 'beş küllî' konusu işlenmeden, öncesinde lafızların müfret ve mürekkep olarak ikiye ayrılışı ileride ele alınacak olan **beş küllî kavramın** birer müfred mana oluşunu anlatmaya matuftur.

Mutlak ilim yani **tasavvur** kavramını ele aldığımız satırlarda bu kavramın Kutbuddin Râzî tarafından **hudûr-i zihnî** kavramıyla da ifade

⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantukiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 125.

edildiğine değinilmişti.⁸ Hudûr-i zihnîyi de **zihinsel suretler** olarak kabul edebileceğimize göre buradan hareketle tasavvur ve mana kavramları arasında bir ilişki kurabiliriz: **Lafızlarla dile getirilen tasavvura mana** adı verilir.

Tasavvurların ve zihinsel suretlerin lafızlarla dile getirilişini değil de sadece zihinde bulunuşunu dikkate aldığımızda **mefhûm** kavramıyla karşılaşırız. Şimdi mefhûm kavramını ele alalım.

II. TASAVVUR VE MEFHÛM

Mefhûm, akılda hâsıl olan surete denir.⁹ Mana lafızlarla dile getirilen zihinsel suretler iken mefhûmda altı çizilen husus zihinsel suretlerin dile getirilişi değil zihinde oluşudur. Yani mefhûm, **zihinsel suretlere zihinde bulunması itibariyle** verilen bir addır.

Lafız açısından değerlendirildiğinde birer müfred mana olan beş küllî kavram, sırf mefhûm açısından da bir kategori altına sokulabilir. Bunun için mefhûmun kaç kısma ayrıldığını incelememiz gerekir.

Mefhûm, küllî ve cüzî olarak ikiye ayrılır. Mefhûmun küllî ve cüzî olarak ikiye ayrılması aklî bir taksim ile elde edilmiştir. Buna göre bir kavram yani akılda hâsıl olan suret olarak tanımlanan mefhûm, zihinde mevcut olduğunda ya başka fertleri kapsamına alabilecek yapıdadır ya da değildir. Başka fertleri de içerebilecek, onlara yüklem olabilecek bir yapıda ise bu mefhûm küllî bir mefhûm iken böyle olmayan mefhûm cüzî bir mefhûmdur.

A. Küllî

Kendinden önceki mantık mirasıyla mukayese edildildiğinde denilebilir ki Kâtibî'nin cüzî ve küllî kavrama ilişkin yaptığı tanımlar İbn Sînâ'nın yaptığı tanımlarla hemen hemen aynıdır. Fahreddin Râzî ve Efdaluddin Hunecî'den

⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantukiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 41.

⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantukiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 125.

Kâtibî'ye doğru uzanan bir doğrultuda İbn Sînâ'cı yaklaşımın değişmediği söylenebilir. Kâtibî'nin metnini şerheden Kutbuddin Râzî ise kullandığı lafızlar, konunun tertip ve akışı bakımından İbn Sînâ'nın daha çok **İşârât** adlı eserini izlediği intibahı uyandırmaktadır.¹⁰ Kâtibî küllî kavramını şu ifadelerle tarif eder:

Bir mefhûmun sadece tasavvur edilmesi dahi o mefhûmda ortaklığın oluşmasına mani oluyorsa o mefhûm cüzî; mani olmuyorsa o mefhûm küllîdir. Küllî ve cüzî mefhûma delalet eden lafızlara küllî ve cüzî denmesi bilarazdır.¹¹

Yukarıya alıntılanan **Şemsiyye** metninde, küllî kavramın tanımına bakıldığında bu kavramı belirleyici niteliğin 'ortaklığın oluşmasına mani olması' olduğunu görülmektedir. 'Acaba ortak olan ne?', 'Neydeki ortaklıktan men etmek amaçlanıyor?', 'Neden 'sadece tasavvur etmek' ibaresi tanımda yer almıştır?' gibi sorular bu ifadeyi biraz daha açmayı gerektiriyor şüphesiz.

Herhangi bir küllî kavramı tasavvur ettiğimizde zihnimizde oluşan suret, sadece o küllî kavramın kapsamına giren tek bir ferde değil, bu ferdin dışındaki başka ferdlere de **yüklem olabilir**. Başka bir tabirle ifade edecek olursak, küllî; öyle bir mefhûmdur ki **sadece zihindeki tasavvuruna dikkat kesildiğimiz takdirde** bu mefhûmun bir çok ferd arasında **müşterek** olmasına hiçbir mani bulunamaz. Küllî kavramın tanımında Kâtibî'nin kullanmış olduğu ortaklık (**şeriket**) ibaresini **sıdk** ve **iştirak** kelimeleri ile açıklayan Kutbuddin Râzî'nin, bu ifadelerle, yukarıda açımıldığı şekilde, küllî kavramın bir çok ferd arasında müşterek oluşunu ve bir çok ferde yüklem olmaya zihin planında müsait

¹⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 5, 6; İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 20, 21; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 32, 33; Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 116; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu'ğavâmizi'l-efkâr**, s.27.

¹¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'id-i'l-mantikiyye**, s. 124; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 10b, 10b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 78b; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 36b; İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 6.

oluşunu kastettiği açıktır.¹² İnsan mefhûmunu ele alalım. İnsan mefhûmu zihinde hasıl olduğu zaman, sırf zihinde tasavvur edilmesi bakımından, bir çok ferde yüklem olmasına mani teşkil edecek bir durum olmadığı için küllî bir mefhûmdur.

Küllî kavramı tanımlanırken bu kavramın ‘sadece tasavvur edilmesi dahi o mefhûmda ortaklığın oluşmasına mani olmuyorsa’ şeklinde bir ibare kullanıldı. Bu kayıtta küllî kavramın sadece zihin içinde kalınarak tasavvur edilmesinden söz edilmesi, küllî kavramı zihinde mutasavvar olmaya hasretmeksizin de düşünebileceğimizi iltizamî delalet yoluyla anlatmaktadır. Yani öyle küllî kavramlar vardır ki bu kavramları tasavvur ederken realiteyi göz önünde bulundurabilir ve pekâlâ küllî kavramın birden fazla ferde yüklem olamayacağını söyleyebiliriz.¹³ Fakat böyle bir kanaate varmak ancak realiteye dikkat kesilmek ile mümkün olmakta ve adeta şöyle denmektedir: Eğer realiteye değil de sadece zihindeki tasavvura bakacak olsaydın bu kavramın küllî olduğuna hükmedecektin. Dolayısıyla küllî kavramın tek bir ferde münhasır olması onun küllî oluşuna bir zarar vermemektedir. Zira tek fertte inhisar oluşun nedeni zihinde tasavvur edilir olmaktan değil realiteden

¹² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 125; Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, thk. Üsâme Sâidî, 2 cilt, Kum, Menşûrât-ı zevil'l-kurbâ, 1433, C:I, s. 196.

¹³ Bu kavram birden fazla fert arasında anlamca bir ortaklık oluşturuyorsa demek ki küllî bir kavramdır. Anlam bakımından bu ortaklığın oluşmasını engelleyecek bir durum varsa bu mutlaka kavramın yani mefhumun kendisinden değil dışında aranmalıdır. Bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 6; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 10. Din Felsefesinde teizmin en önemli Tanrı delillerinden olan ontolojik delil bir çok filozof tarafından salt bir kavram analizinden elde edilmiş bir sonuç olması hasebiyle eleştirilmiştir. Oysa İbn Sînâ ve sonrasındaki Müslüman mantıkçıların küllî ve cüzî kavramları hakkında belirtmiş oldukları tanımlara bakıldığında görülecektir ki Tanrı kavramı tümel bir kavramdır. Zira bu kavram cüzî bir kavram olsaydı, cüzî kavramlar anlamca bir ortaklığı imkansız kıldığından Tanrının tek ve bir olduğunu isbat etmek gerekmecekti. Bir küllî kavramın anlamca ona ortak olacak birden fazla fertleri olabileceği gibi sadece tek bir ferdi de olabilir. İşte onun sadece tek bir ferdi olabileceği ihtimali ve hatta - kimi zaman- zorunluluğu küllî kavramın, mefhumunun haricindeki bir etki ile meydana gelmektedir. Dolayısıyla kavramın kendisinden yani mefhumundan değil de o kavramın haricinde olan başka bir etkiden hareketle bir küllînin tek bir ferdi olabileceği söylenmektedir. Sonuç olarak Tanrının varlığından ziyade onun birliği yani tevhid, tanrı kavramının dışındaki alandan hareketle delillendirilmektedir.

kaynaklanmaktadır. Mesela Vâcibu'l-vücûd kavramını ele alalım. Bu kavramın sadece zihinde tasavvur edilmesi yönüne yoğunlaştığımız takdirde birden fazla ferde yüklem olabileceğini pekâlâ düşünebiliriz. Oysa bu kavramın tek bir ferdi olduğu kelam ve hikmet (felsefe) kitaplarımızda burhan ile ispatlanmış ve realitede yani hariçte Vâcibu'l-vücûd'un tek bir ferdi olduğuna kanaat getirilmiştir. Dolayısıyla bu kavramın birden fazla ferdi olmasını tasavvur etmemize mani olan şey onun zihinde tasavvur ediliş yönü değil realitedeki durumudur. Zira, sadece tasavvur açısından birden fazla ferdi olamayacağına kanaat getirebilmiş olsaydık, Vâcibu'l-vücûd'un bir olması gerektiğine dair de herhangi bir ispat girişiminde bulunmayacaktık.¹⁴ Dahası, Vâcibu'l-vücûd'un zihnimizdeki tasavvuru onun sadece bir ferdi olacağına dair yeterli bir bilgi ve kanaat oluşturabilseydi Vâcibu'l-vücûd kavramının küllî değil, cüzî bir kavram olacağına kail olacaktık. O halde sonuç olarak tanımda yer alan 'sadece zihinde tasavvur edilme' şartı küllî ve cüzî mefhûmların belirlenmesinde zihindeki sureti merkeze alarak bizden haricî durumu dikkate almamamız gerektiğini söylemektedir.¹⁵

Bir mefhûmun realitedeki fertleri dikkate alınmadan küllî veya cüzîliği belirlendiğine göre küllî kavram söz konusu olduğunda olması imkansız şeylerin de aslında birer küllî mefhûm olabileceği söylenmiş olur. Bu tür küllîlere **farazî küllîler** adı verilir. Farazî küllî; 'şey olmayan', 'mümkün olmayan', 'var olmayan' vb. gibi realitede bir ferdi olması mümkün olmayan küllîlerdir.¹⁶ Fakat yine vurgulayalım ki bu mefhûmların küllî oluşlarını sağlayan şey, zihinde tasavvur edilebilmesi olduğu için haricen muhal olmanın, bu mefhûmların küllî oluşlarını sağlamada hiçbir etkisi yoktur. 'Şey olmayan' küllî kavramını ele alalım. Biliyoruz ki hariçte var olduğu varsayılan her ne ise zorunlu olarak bir **şey**

¹⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 126.

¹⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 126.

¹⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 127, Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 126.

olarak sabittir. Aynı şekilde, zihnimizde varsaydıklarımız da zorunlu olarak zihinde sabit olan bir **şey** olmaktadır. Dolayısıyla **nefsu'l-emr** açısından yaklaştığımızda, zihinde veya hariçte var olan hiçbir şey için, var olmanın ve mümkünün çelişkileri (nakîz) olan, 'şey olmayan', 'mümkün olmayan' yüklemeleri kullanılamasa da bu kavramların sadece akılda hasıl olan mefhûmlar olmasına istinaden birçok ferd arasında müşterek oldukları varsayılabilir.¹⁷

Küllî ve cüzî kavramların tanımlarında bilginler, **kavramların bizâtihi hallerini** yani realite ve nefsu'l-emrdeki durumlarını dikkate almak yerine **kavramların zihindeki halini** dikkate almışlardır. Diğer bir deyişle bir kavramın küllî ve cüzî oluşu, ilgili kavramın başka fertler arasında ortak yüklem olabileceğini varsayma imkanına ya da bu varsaymanın imkansızlığına bağlı olarak belirlenmektedir. İşte bu varsayma imkanı realite ve nefsu'l-emr evrenine sıçrama yapmadan sadece zihin evreninde kalınarak gerçekleştirilmelidir. Peki niçin zihin evreninde kalmak realiteye tercih edilmiştir? Seyyid Şerif Cürçânî'ye göre bu tercihin sebebi vardır: Bilginler, **kavramlar arasında ilişki kurmak için** bu amaca uygun olan kavramların zihindeki haline dikkat kesilmişlerdir.¹⁸ Desûkî, küllî ve cüzî kavramların belirlenmesi ile alakalı sadece zihin içinde kalmanın önemine vurgu yaparak bu kavramların meydana getirilmesinde haricî varlığın (vücûd-i haricî) değil zihinsel varlığın (vücûd-i zihnî) temel alınması gerektiğini söylemektedir.¹⁹ Bu vurgu ayrıca ikinci akledilenlere (ma'kulât-ı sâniye) işaret etmektedir: İkinci akledilenlerden olan küllî ve cüzî kavramlarının bizzat kendileri, birinci akledilenler denilen şeylere yüklem olmaktadır. Birinci akledilenler hariçte ferdi olan şeylerin zihindeki suretidir. İkinci akledilenler sadece birinci akledilenlere yüklem oldukları için kendileri de birer ikinci akledilenlerden olan küllî ve cüzî

¹⁷ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 127.

¹⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 127.

¹⁹ Desûkî, **Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye**, s. 237.

kavramlar haliyle bir tek zihin evreninde bulunan suretler temele alınarak belirlenmeli, realite dikkate alınmamalıdır.²⁰

Sonuç olarak denebilir ki 'küllî mefhûmun ferdleri hakkında 'küllî' kavramın yüklem olabilmesi gerekir' gibi bir kaideden söz edilemez. Çünkü realitede bir ferdi bulunması muhal olan küllî mefhûmlar da vardır. İşte tanımda yer alan 'sadece tasavvur edilmesi' (**nefsu't-tasavvur**) ibaresi bu tür küllîlerin yani farazî küllîlerin cüzî kavramların tanımı içerisine girmesine mâni' olarak farazî küllîleri küllî mefhûmun içine cem ederek tanımın câmi' olmasını sağlamıştır.²¹ O halde tüm bu mütalaa edilenler çerçevesinde Seyyid Şerif Cürçânî'ye göre küllî kavramı tekrar tanımlanmak istenirse denilebilir ki küllî kavram, zihinde hâsıl olması cihetiyle birden fazla ferde yüklem olması varsayılabilen bir mefhûmdur. Diğer bir deyişle küllîlik birden fazla ferd arasında ortak olabilmenin adı iken cüzîlik bu durumun imkansızlığının adı olmaktadır.²² Demek ki küllîlik ile cüzîlik **iştirakın farzedilebilmesi** ve **iştirakın farzedilememesi** ile tahakkuk etmektedir.²³

Her ne kadar **Şemsiyye** metninde küllî ve cüzî kavramları mefhûmlar için kullanılan vasıflar olsa da aynı vasıflar lafızlar için de söz konusu edilmektedir. Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik** adlı eserinde bu duruma işaret eder: Küllî ve cüzî sıfatları 'mana' ya doğrudan (bizzat) ârız olmaktadır. Buna göre 'küllî mana, cüzî mana' şeklindeki kullanımlarda bu sıfatların manaya urûzu (ilişmesi) vasıtasız yani doğrudan/dolaysız bir şekilde gerçekleşmektedir. Öte yandan bir manaya delalet etmek lafızlar ile gerçekleştirilir. Şu durumda bir manaya delalet

²⁰ Cemaleddin Hasan b. Yusuf el-Hillî, küllî ve cüzî kavramların ikinci akledilenlerden oluşunu şu sözleriyle dile getirmektedir: "Küllîlik ve cüzîlik, birinci akledilenlere ârız olan ikinci akledilenlerdendir. Zira ne küllîlik ne de cüzîlik akılda müstakil bir mahiyettir." Cemaleddin Hasan b. Yusuf el-Hillî, **el-Cevheru'n-nazîd fi şerhi Mantıkî't-Tecrîd**, thk. Muhsin Bîdarfer, Kum, Menşûrat-ı Bîdar, 2004, s.32.

²¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 128,

²² Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 125.

²³ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 128.

lafızlar aracılığıyla mümkün oluyorsa ‘küllî lafız, cüzî lafız’ şeklindeki kullanımlar mana dolayısıyla (bilaraz) mümkün olmaktadır.²⁴

Kâtibî **Şemsiyye**’de küllî ve cüzî kavramlarının tanımı dışında bu kavramlara ilişkin herhangi bir bilgi vermemektedir. Küllî kavramın fertleri dikkate alınarak yapılmış bir tasnif onun **Câmiü’l-dekâik** ve **Bahrü’l-fevâid** adlı kitaplarında sunulmaktadır.²⁵ Onun ortaya koymuş olduğu bu tasnif ilk olarak Fahreddin Râzî’nin **Mulahhas**’ında görülebilir.²⁶ Sonrasında Efdaluddin Hunecî de Fahreddin Râzî’ye benzer şekilde ‘fertlerine göre küllî’ kavramın bir taksimini yapmıştır.²⁷ Fakat en dakik tasnif bizce Kâtibî’ye aittir.²⁸

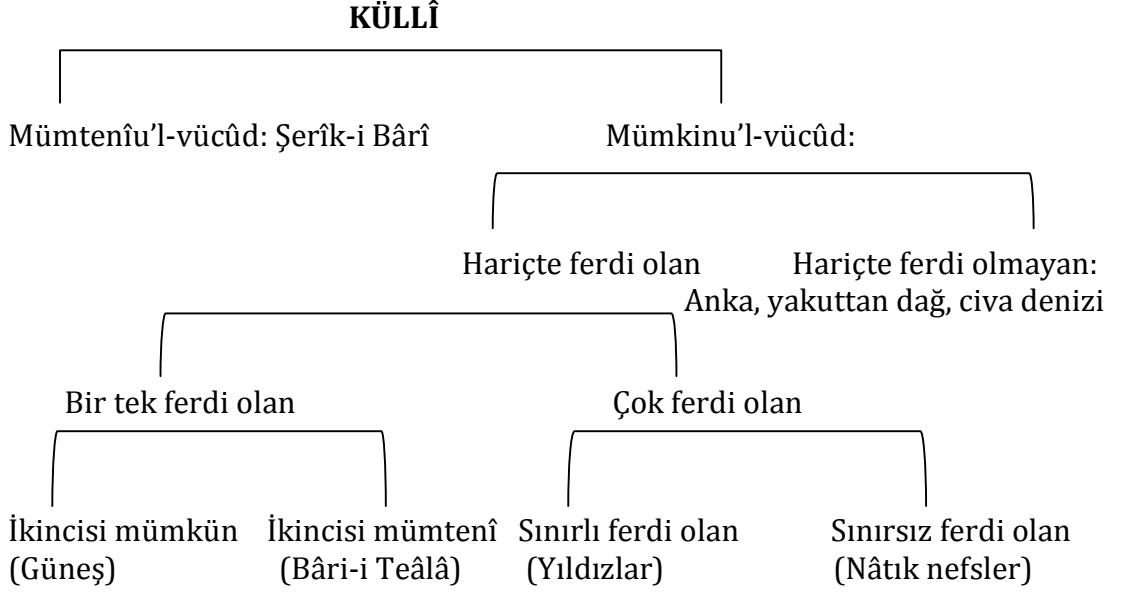
²⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’l-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 10b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 78b.

²⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’l-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 10b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 78b.

²⁶ Fahreddin Râzî, **Mantıku’l-Mulahhas**, s. 25, 26.

²⁷ Efdaluddin Hunecî, **Keşfu’l-gavâmi’l-efkâr**, s. 24.

²⁸ Bu tasnifin aynısını Kâtibî’den sonra Allâme Hillî’nin kitabında görmek mümkün. Bk. Cemaleddin Hasan b. Yusuf el-Hillî, **el-Cevheru’n-nazîd fi şerhi Mantıki’t-Tecrîd**, s. 32, 33; ayrıca bk. İsmail Gelenbevî, **Burhân-ı Gelenbevî**, s. 8.



Şekil 2 : Fertleri Açısından Küllîler

B. Cüzî

Cüzî mefhûm, küllî kavramın aksine bir çok fert arasında müşterek olmaya mani olan bir mefhûmdur. Dolayısıyla cüzî kavram tek bir ferde yüklem olabilir. Cüzî kavramın tek bir ferde münhasır oluşu tıpkı yukarıda küllî mefhûmunda olduğu gibi sadece tasavvur planında kalınarak çıkarsanan bir hükümdür. Yani küllî kavramın birden fazla ferde yüklem oluşuna zemin hazırlayan durum zihnimizi harice ve realiteye tevcih etmeyip sadece zihin içerisinde kalmak olduğu gibi cüzî mefhûmun birden fazla ferd arasında müşterek olmasına mani oluşu da işte bu durumdan kaynaklanmaktadır. ‘Bu insan’ diye kendisine işaret ettiğimiz muayyen bir kişiye ait zihnimizde oluşan mefhûm, aklın, oluşan bu suret için başka bir ferdi varsaymasını imkansız kıldığından cüzî bir mefhûmdur.²⁹

²⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 125; Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, s. 196; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481,

III. KÜLLÎ MEFHÛM VE 'MAHİYET BÛTÛNÛ' İLİŞKİSİ

Mantık ilminin tasavvurât bölümünde amaç, tasavvurî malumâtтан tasavvurî meçhulün bilgisini elde etmektir. Bu amaca en uygun olan mefhûmlar ise küllî mefhûmlardır. Zira cüzîler çokça değiştiği ve bir kaide altına toplanması zor olduğu için ilimlerde ve özelde de mantık ilminde inceleme konusu yapılmaz. Bundan dolayı mantıkçı bütün düşünce ve gayretini küllî kavramlara ve bu kavramlara ilişkin kaidelerin tespiti üzerine yoğunlaştırmıştır.³⁰

Doğal olarak mantıkçı küllî kavram ve kaidelerle ilgili olmak zorundadır. Çünkü düşünce ya da nazar dediğimiz ameliyenin tahakkuku küllî kavramlar üzerinde gerçekleşmekte, bu alanda cüzîlerin hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Hatırlanacağı üzere, düşüncede küllîler idrâk edilip belli kurallara uyularak tertib edildikten sonra düşünce öncesi bizce meçhul olan kavram veya yargılara götürmekteydi. Yani bir veya birden fazla küllîyi idrâk etmek başka bir küllînin idrâkine sebep olabilir. Oysa cüzîler sözkonusu olduğunda bir küllînin idrâkinden başka bir küllîyi idrâk etmeye benzeyecek şekilde, bir cüzîyi ihsastan başka bir cüzîyi ihsas etmenin gerçekleşemeyeceği aşikardır. Demek oluyor ki her bir cüzîyi ihsas edebilmek için yeni bir ihsas ameliyesi gerekmektedir. Hal böyleyken fikir ve nazara malzeme olamayan cüzîlere ilişkin mantıkçının da herhangi bir ilgisi kalmamaktadır. Aynı şekilde hikemî ilimler ile uğraşan

34b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 10a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 78b; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 36b. Kâtibî'nin cüzî kavramın tanımına ilişkin yaklaşımı tıpkı küllî kavramında olduğu gibi kendinden önceki mantık geleneğiyle uyum içindedir. Krş. İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 5, 6; İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 20, 21; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 32, 33; Fahreddin Râzî, **Mantiku'l-Mulahhas**, s 116; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s.27.

³⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 130. Mantık ilminde cüzîler, bu ilmi oluşturan meselelerin mevzusu olamazlar. Hatırlanacağı üzere **mesele** denilen şey aslında bir **yargı**dır. Bu yargının mevzusu ise bu ilimde konu olarak belirlenen şeylerdir. Bu durumda 'cüzîler ilimlerde incelenmezler' demek cüzîlerin, bu ilimleri oluşturan ve yargılardan ibaret olan meselelerin mevzusu olamayacaklarını ifade etmektedir. Bk. Desûkî, **Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 242.

bilginlerin de cüzî bilgilere bir iltifatı sözkonusu değildir. Zira hikemî ilimlerin tüm amacı insanî nefsin kemalini sağlamak olduğundan, böylesi bir kemal kalıcı olan bilgiler ile sağlanmakta, bu bilgilerin bekası ile varmak istenen kemal de kalıcı olmaktadır. Oysa cüzîler sürekli değişmekte ve farklılaşmakta olduğundan onları idrâk ederek elde edeceğimiz kalıcı bir yetkinlik de bulunmamaktadır.³¹

Mantıkçının cüzîlerle ilgilenmemesinin bir nedeni de onların sayıca çok fazla olmasından ötürü zaptedilemeyeceğidir. Dolayısıyla belli bir sayıya inhisar edilemeyen cüzîleri insan tafsilâtıyla bilemeyeceği için bu bilgiler mantık ilmi tarafından inceleme dışında bırakılmıştır.³²

Meçhule ulaşma yolunda düşüncayı kullanan ve düşüncede de küllî mefhûmları malzeme yapan mantık ilmi, küllî kavramın mahiyet ile olan ilişkisinden hareketle beş küllî kavramı elde etmektedir. **Küllî mefhûm** ve **mahiyet** kavramları arasındaki ilişki biçimleri bu ilimde **zâtî** ve **arazî** diye iki kavramla tavsif edilmektedir.

Küllî kavram, altında yer alan cüzîleriyle yani **fertleriyle olan ilişkisine göre** değerlendirildiğinde:

- (1) Bu küllî kavram, cüzîlere ait mahiyetin kendisi veya cüzîlere ait mahiyetin dahilinde ise, bu kavrama **zâtî** adı verilir.
- (2) Bu küllî kavram o cüzîlere ait mahiyetin haricinde ise, bu kavrama da **arazî** adı verilir.³³

Zâtî kavramını, **mahiyete dahil olan küllî** (1) olarak tarif edenlerin yanında **mahiyetin haricinde olmayan küllî** (2) olarak tarif edenler de vardır.

³¹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 130; Seyyid Şerif Cürcânî, **Ta'likâtu's-Seyyid Şerif Cürcânî 'ala Şerhi'l-Metâli'** (Şerhu'l-Metâli' içinde), thk. Üsâme Sâidî, 2 cilt, Kum, Menşûrât-ı zevil'l-kurbâ, 1433, C:I, s. 192; Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, s. 191, 192; Desûkî, **Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)** s. 241, 242.

³² Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 130; İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 21.

³³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 131.

Bu ikinci tarif, mahiyeti de içermekte ve mahiyeti zâtî bir küllî olarak kabul etmektedir. Zira mahiyet, kendinin haricinde olmadığından, mahiyetin haricinde olmayan küllîye zâtî denmesinden hareketle, mahiyet de zâtî bir küllî olmaktadır. Bu durumda zâtî kavramı şu üç kavrama denmektedir: Mahiyet, cins, fasıl.

Mahiyete dahil olan küllî olarak **zâtî** kavramını tanımladığımızda kapsam daralmakta ve zâtî kavramı sadece cins ve fasıldan ibaret olmaktadır. Zira bir şey kendine dahil olamayacağından, mahiyete dahil olan küllî olarak tanımlanan zâtî kavramı elbette ki mahiyet için sözkonusu olmayacaktır. Bu şekildeki bir zâtî tanımı sadece cins ve faslı kapsamaktadır. Sonuç olarak zâtîyi mahiyetin haricinde olmayan küllî olarak kabul eden ikinci tanım mahiyete dahil olan küllî olarak benimseyen ilk tanımdan **daha genel** olsa da mantıkçılar nezdinde **daha meşhur** olan tanım birinci tanımdır.³⁴

Bu iki zâtî kavramına ilişkin iki yaklaşım şöyle özetlenebilir:

(1) Zâtî, mahiyete dahil olan küllîdir. Bir şey, başka bir şeye dahil ise demek ki onun bir parçasıdır. Bir şeyin bizzat kendisine dahil olması bu durumda bir şeyin, kendi kendisinin parçası olacağı manasına geleceğinden saçmadır. Mesela nâtık ve canlıdan oluşan insan mahiyetinde nâtık ve canlı insanın birer parçası oldukları için zâtî birer küllîdirler. Ama insan, insanın bir parçası olmadığından zâtî bir küllî olarak kabul edilemez. Şu durumda mahiyete dahil olan küllî olarak tanımlanan küllî kavramı sadece cins ve fasıldan oluşmaktadır. En **meşhur zâtî** tanımı bu tanımdır.

(2) Zâtî, mahiyetin haricinde olmayan küllîdir. Mahiyet, kendinin haricinde olamayacağından mahiyetin bizzat kendisi de zâtî küllî kapsamına girmektedir. Zira bir şey kendinin dışında olamaz. Bir şeyin, kendi dışında olması o şeyin çelişğini ifade etmektedir: İnsanın çelişği insanın dışındaki her şeydir. Şu durumda insan, insanın dışında kalmayan bir şey olmak zorundadır.

³⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 131.

Daha genel bir ifadeyle mahiyet mahiyetin dışında kalmamak zorundadır. Zâtî de mahiyetin dışında olmayan küllî olarak tanımlandığı yerde mahiyetin dışında kalmamak zorunda olan mahiyetin kendisi elbette ki zatî bir küllî olarak kabul edilmek zorundadır. İnsanın nâtık canlıdan oluştuğunu düşünelim. İnsan, elbette ki insan mahiyetinin tamamı olacaktır. Zâtî, mahiyetin haricinde olmayan küllî olarak tanımlandığında nâtık ve canlı, insan mahiyetinin haricinde olmadığından nasıl zâtî birer küllî olarak kabul ediliyorsa nâtık ve canlıdan mürekkep olan insan da insan mahiyetinin dışında kalamayacağından zatî bir küllî olarak kabul edilmek zorundadır. Buna göre zâtî küllîler üç tanedir: Mahiyetin tamamı olan nev', cins ve fasıl. Birinci tanımdan daha dar kapsamlı olmakla birlikte mantıkçılar nezdinde en **genel zâtî** tanımı bu tanımdır.

Küllî mefhûmun mahiyet ile olan ilişkisi sonucu ortaya çıkan zâtî ve arazî kavramlarından ilk olarak mantık ilminde zâtî kavramı incelenir. Fakat şu soru önemlidir: Acaba **Şemsiyye**'de yer alan zâtî kavramı hangi anlamda söz konusu edilmiştir?

Şemsiyye metnine bakıldığında bir mefhûmun küllî ve cüzî diye ikiye ayrılışından sonra incelenen konu birer küllî mefhûm olan nev, cins, fasıl kavramlarıdır. Bu durum ister istemez Kâtibî'nin zâtî kavramının en genel anlamını yani mahiyetin haricinde olmayan küllî anlamındaki zâtîyi tercih ettiği izlenimi vermektedir. Çünkü nev', cins ve fasıldan söz edilebilmesi için bunları içeren en genel anlamdaki zâtî dikkate alınmalıdır. Oysa daha dikkatli bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki nev', cins ve fasıldan oluşan üç küllî kavramın elde edilişinde Kâtibî, zâtî veya arazî olması bakımından küllî kavramı ele almamaktadır.³⁵ Yani **Şemsiyye**'de küllî mefhûmun zâtî ve arazî olarak

³⁵ Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantıkiyye**, s. 124, 129.

taksim edildiğine yönelik bir vurgu bulunmaz. Bu tür bir vurgu şârih Kutbuddin Râzî tarafından yapılmaktadır.³⁶

Kutbuddin Râzî'nin yapmış olduğu açıklamalar bize Kâtibî'nin en genel anlamıyla zâtî kavramını dikkate alarak üç küllî kavramı ele aldığını değil bilakis onun meşhur anlamıyla zâtî kavramına odaklanarak üç küllî kavramı işlediğini anlatmaktadır. Fakat 'mahiyete dâhil olan küllî' anlamına gelen zâtî kavramı mantıkçılar nezdindeki bu meşhur tanımıyla sadece cins ve faslı içermekte mahiyetin bütününe ifade eden nev'i dışarıda bırakmaktadır. Oysa Kâtibî küllî kavram-mahiyet bütünü söz konusu olduğunda nev' kavramını da işlemekte onu dışarıda bırakmamaktadır. Bu durumda nev'i işlenen konulara dahil etmek için başka bir noktaya bakma gerekliliği kendi hissettirir: Kâtibî 'küllî mefhûm-mahiyet bütünü' söz konusu olduğunda karşılaşılan cins, fasıl ve nev'den oluşan üç küllîyi elde ederken taksimde itibar ettiği şey **bir mahiyetin altına giren cüzîler** yani o mahiyetin fertleridir:

Küllî ya bir mahiyetin altındaki cüzîlerin tamamı olur ya mahiyete dahil veya onun haricinde olur.³⁷

Sonuç olarak Kâtibî, bir mahiyetin altına giren cüzîler açısından mahiyete yaklaşarak üç küllîyi elde etmekte 'mahiyete dahil olan küllî' manasındaki meşhur zâtîyi kullanmaktadır.

İbn Sînâ'nın zâtî kavramına yaklaşımına bakıldığında Kâtibî'nin İbn Sînâ'yı takip ettiği rahatlıkla görülebilir:

Kurucu yüklemle asıl benim kastettiğim konunun mahiyetinin gerçekleşmesi için konunun gerek duyduğu ve o mahiyetin bir parçası olarak o mahiyete dahil olan yüklemidir.³⁸

³⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 130, 131.

³⁷ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye*, s. 129; Ali b. Ömer Kâtibî, *'Aynü'l-kavâ'id*, Ragıp Paşa 1481, 34b; Ali b. Ömer Kâtibî, *Bahrü'l-fevâ'id*, Ragıp Paşa 1481, 80a; Ali b. Ömer Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 12a.

³⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve tembihler*, s. 6.

Görüleceği üzere, İbn Sînâ zâtîyi ‘mahiyetin bir parçası olarak mahiyete dahil olan’ anlamında kullanmaktadır. Aslında ‘mahiyetin bir parçası olarak’ ifadesine gerek yoktur bizce. Zira ‘mahiyete dahil olan’ ifadesi tek başına, zâtî olanın mutlaka mahiyetin bir parçası olması gerektiğini ifade etmekte yeterlidir: Zâtî, mahiyetin bir parçası olmadığı takdirde demek ki mahiyetin bütünüdür. Mahiyetin bütünü ise mahiyete dahil değildir. Çünkü bir şey kendine dahil olamaz. Sonuç olarak açıktır ki İbn Sînâ, zâtîyi meşhur anlamıyla kullanarak onu mahiyete dahil olan bir küllî olarak görmektedir. Bu da onun cins ve faslı zâtî yüklemeler olarak kabul ettiğini gösterir ki Kâtibî ve Kutbuddin Râzî bu açıdan değerlendirildiğinde İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Kâtibî-Kutbuddin Râzî ikilisi ile İbn Sînâ arasında basit bir yaklaşım farkı olduğu görülebilir: Kâtibî ve Kutbuddin Râzî zâtî küllîleri belirlerken mahiyet bütünü ile bu mahiyetin altına giren cüzîler arasında bir değerlendirme yaparak nev’, cins ve faslı elde ederken İbn Sînâ konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi temele alarak, zâtî küllîleri yüklem konunun mahiyetini kuran unsurlardan olup olmamasına bağlı olarak belirlemektedir.³⁹

Kâtibî-Kutbuddin Râzî’den sonraki dönemin önemli mantıkçılarından Molla Fenârî ise **İsagocî** metnine yapmış olduğu şerhte zâtî kavramının müşterek bir lafız olarak mahiyete dahil olan (1) ile mahiyetin haricinde olmayan (2) şeklinde iki farklı anlama gelebileceğine değinerek tıpkı Kutbuddin

³⁹ Krş, İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 6; Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye**, s. 129; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 131; ayrıca bk. Esîruddîn Ebherî, **Tenzîlu’l-efkâr**, Ragıp Paşa 682, 6b. İbn Sînâ’nın yaklaşımını en iyi anlatanlardan biri de Ömer b. Sehlan Sâvî’dir. **el-Besâiru’n-nasîriyye** adlı eserinde zâtî kavramının iki farklı anlamını veren bilgin, zâtî ile mahiyetin bütününe delalet edilip edilemeyeceği meselesini tartışmaktadır. Bu tartışmayı, mahiyetin bütününe ifade eden nev’in hangi teville zâtî kavramının bir ferdi yapılabileceğini göstermek adına yapmaktadır. Ömer b. Sehlan Sâvî, **el-Besâiru’n-nasîriyye fi ilmi’l-mantık**, thk. Hasan Merâğî, Tahran, Şems-i Tebrîzî, 2004, s.69, 70.

Râzî gibi (1)'de ifade edilen meşhur anlamdaki zâtînin nev'i dışarıda bıraktığını söyler.⁴⁰

Sonuç olarak denilebilir ki, Kâtibî ve Kutbuddin Râzî bir küllî olan nev'i beş küllî kavram arasında anlatabilmek için küllî kavram ile mahiyet bütünü arasındaki ilişkiyi İbn Sînâ'nın yaptığı gibi yüklem konunun mahiyetini kurması (mukavvim olması) açısından bakarak değil ondan farklı olarak mahiyetin cüzîleri yani ferdlerine bakarak değerlendirmiş ve şu üç küllî kavramı elde etmişlerdir:

(1) Nev'

(2) Cins

(3) Fasil

A. Nev'

İbn Sînâ mantığında 'O nedir?' sualine cevap olarak zikredilen yani mahiyete delalet eden şeyler üç sınıfta incelenmektedir. Bu sınıflardan ilki mahiyete mutlak bir biçimde özgü olacak (hususiyet) şekilde delalet eder. Mesela bir tanım (had), ismin mahiyetine böyle delalet eder: 'Nâtık canlı' tanımının bir isim olan insan lafzının mahiyetine delalet etmesi açıktır ki insanın mahiyetine özgü bir biçimde gerçekleşen bir delalettir. İkinci sınıf ise mahiyete mutlak ortaklığı (şeriket) gözeterek delalet eder. Mesela insan, at, öküz için 'Bunlar nedir?' sorusu ancak onların 'canlı' oldukları söylendiği takdirde uygun bir şekilde cevaplanmış olur. Üçüncüsü sınıf ise 'Nedir?' sorusuna karşılık mahiyete hem ortak hem de özgü oluşu (şeriket ve hususiyet) sağlayacak bir biçimde delalet etmektedir. Mesela Zeyd, Amr, Halit'e yönelik onların ne olduğu sorusu 'insanlar' denilerek cevaplandırılır. Sadece Zeyd'in ne

⁴⁰ Muhammed b. Hamza Fenârî, **el-Fevâidu'l-Fenâriyye**, s. 10. Osmanlı mantıkçılarından İsmail Gelenbevî, zâtî kavramını 'hakikatın haricinde olmayan' şeklinde tanımlayarak, genel anlamdaki zâtî kavramını tercih etmiştir. İsmail Gelenbevî, **Burhân-ı Gelenbevî**, Dersaadet, Matbaa-yı âmire, 1310, s. 8.

olduğu sorulduğunda bu sorunun ‘insan’ olarak cevaplandırılması uygundur.⁴¹ İbn Sînâ’dan özetlemiş olduğumuz bu satırlar arasında nev’ tanımı açısından asıl bizi ilgilendiren şey üçüncü sınıftır. Bu sınıfı temsil eden nev’in mahiyet soruşturması çerçevesinde bir şeylere hem ortaklık hem de özgü olma açısından delalet etmesi onun en önemli özelliklerinden birini teşkil etmektedir.

İbn Sînâ **Şifâ**’nın **Medhal** kitabında nev’ kavramına dair farklı anlamlandırmaların varlığından söz eder. Bu anlamlar içinde beş küllîden biri olan nev’ anlamı şu şekilde ifade edilmektedir:

‘O nedir?’ sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenendir (yüklem olan).⁴²

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki nev’ “O nedir?” sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenen (yüklem olan)’ olarak tasavvur edilmektedir. Öte yandan İbn Sînâ’nın **İşârât** adlı eserinde yukarıda değindiğimiz maddelere eklenmesi gereken açıklamalar yer almaktadır.

Şeyhu’r-Reîs’in **Medhal** ve **İşârât** kitaplarında nev’ ile ilgili yapmış olduğu tanımlarda geçen unsurlar ilerleyen satırlarda İbn Sînâ ve Kâtibî-Kutbuddin Râzî arasında bir karşılaştırma yapmayı kolaylaştırmak adına şu şekilde maddeler halinde sayılabilir:

(1) ‘O nedir?’ sualine cevap olma.

⁴¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 9, 10. İbn Sînâ’dan özetlediğimiz bu kısım birebir örnekleriyle birlikte Allame Hillî tarafından Tûsî’nin **Mantıku’t-tecrîd** kitabı şerhedilirken ibareler basit bir değişiklikten geçirilerek kullanılmıştır. Cemaleddin Hasan b. Yusuf el-Hillî, **el-Cevheru’n-nazîd fi Şerhi Mantıki’t-Tecrîd**, s. 40.

⁴² İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 52, 48, 55. Bu tanım esasa taalluk etmeyecek şekilde basit kelime farklılıkları ile birlikte mantık literatürünün neredeyse tamamında İbn Sînâ’nın tanımladığı şekilde yer almaktadır. Bk. Fahreddin Râzî, **Mantıku’l-Mulahhas**, s. 67; Ömer b. Sehlân Sâvî, **el-Besâiru’n-nasîriyye fi ilmi’l-mantık**, thk. Hasan Merâğî, Tahran, Şems-i Tebrîzî, 2004, s. 79; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi’l-efkâr**, s. 40; Nasîruddîn Tûsî, **Mantıku’t-Tecrîd (el-Cevheru’n-nazîd içinde)**, thk. Muhsin Bîdarfer, Kum, Menşûrat-ı Bîdarfer, 2004, s. 39, 44; Mahmud Hasan Mağnîsî, **Muğni’t-tullâb**, thk. İsmâduddîn b. Muhezzeb el-Sebû’î, Dîmeşk, Dâru’l-Beyrûtî, 2009, s. 104, 105.

- (2) Sadece sayı bakımından farklılaşan bir çokluk.
- (3) Çokluk hakkında söylenmesi (yüklem olması).
- (4) Mahiyete hem ortak hem de özgü oluşu sağlayacak bir biçimde delalet etme.

Küllî kavramın yüklem olabileceği şeyler aslında o küllî mefhûmun cüzîleri/ferdleridir. Bu ayrıntıdan hareketle küllî-zâtî kavramlardan biri olan nev'i tanımlayan Kutbuddin Râzî şöyle der:

(Zâtî olan küllîlerin) ilki, altındaki cüzîlere ait mahiyetin ta kendisinden ibaret olan **nev'**dir. Tıpkı 'insan' kavramı gibi. Bu kavram Zeyd, Amr ve Bekir ile bu kavramın diğer cüzîlerine ait mahiyetin ta kendisidir.⁴³

Alıntıladığımız metinde Kutbuddin Râzî, **nev'** kavramının aslında **mahiyet bütününden** ibaret olduğunu söylemektedir. Buna göre nev' olarak adlandırılan küllî-zâtî kavramın **cüzîyât** denilen **ferdleri** vardır. Burada cüzîyât ile efrad müterâdif kavramlardır. Mesela insan, bir nev'dir. Bu nev'; Zeyd, Bekir ve Amr'ın mahiyeti ne ise ondan ibarettir. Yani Zeyd'in nev'i Zeydin mahiyeti olan insandan ibarettir. Peki bu fertlerin insanlık mahiyetine zâid olması nasıl gerçekleşmektedir?

Bu soruya cevap sadedinde Kutbuddin Râzî, ferdlerin nev'e zâid olmasının tek bir yolu olduğunu söyler. Buna göre ferdler, nev'in haricinde bulunan bireysel nitelikler (**avâriz-ı muşahhasa**) ile birlikte tasavvur edilip nev'e söz konusu yapılabilir ve böylece 'Zeyd insandır' denilebilir.⁴⁴ Bu avâriz-ı muşahhasalar sayesinde bir şahıs bir diğerinden, bir ferd yekdiğerinden ayrılmakta olduğundan nev' ile o nev'e ait fert arasındaki özdeşlik ortadan kaldırılarak 'zâtın zata yüklem olması' ya da 'A, A'dır' gibi totoloji ifade eden durum bertaraf edilmiş olunur.

⁴³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 131.

⁴⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 131; Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye**(Şurûhu's-Şemsiyye içinde), s. 244.

İnsanın ferdleri sadece insanlığı değil insanlıkla birlikte o fertlere ait olan bireysel nitelikleri de (avâırız-ı muşahhasa) kapsamaktadır. Nitekim bu bireysel nitelikler bireyden bireye farklılık gösterdiği için insan fertleri arasında bir ortaklık varsaymamızı engelleyen yapısıyla insan ferdlerini birer küllî olarak kabul etme ihtimalimizi de ortadan kaldırmıştır. Normalde insan ferdleri ya da bir küllînin ferdleri sözkonusu olduğu zaman bu fertlere ait mahiyetleri göz önünde bulundurduğumuzda her ne kadar bireysel niteliklerden (avâırız-ı muşahhasa) söz etmek zorunda değilssek de iş, bu fertlere ait olan mahiyetlerin birer şahıs olarak belirmesi ve birbirinden ayrılmasına gelince artık ferde özgü nitelikleri dikkate almamız gerekmektedir.⁴⁵

Şimdi nev'in türlerine ve hangi suale cevap olarak zikredilebileceği konusuna gelelim. Nev', şahısları açısından değerlendirildiğinde iki ihtimal vardır:

(5) Hariçte birden fazla ferdi olabilir.

(6) Hariçte bir tek ferdi olabilir.

Hariçte birden fazla ferdi olan nev', bu ferdlerin hem ortak yönü (**şeriket**) olabilecek hem de bu fertlere özgü olabilecek şeye (**husûsiyyet**) odaklanarak sorduğumuz '**Nedir?**' sorusunun cevabında zikredilen küllîdir. Mutlak olarak, bir şey hakkında sorulan '**Nedir**' sorusunun cevabında o şeyin mahiyetinin tamamı, yani o şeyin hakikatinin ne olduğu sorulmaktadır. Nitekim bu soru tek bir ferde yöneltilirse bu durumda o **ferde özgü olan mahiyetin tamamı** öğrenilmek isteniyor demektir. Aynı soru birden fazla ferde tevcih edildiği takdirde bu **ferdler arasında ortak olan mahiyetin tümü** öğrenilmek istenir. Dolayısıyla birden fazla insan ferdine yönelik sorulan '**Nedir?**' sorusunun cevabında söylemiş olduğumuz '**insan**' cevabı her bir insan ferdine ait mahiyetin tamamını belirten bir cevaptır. Oysa aynı soru Zeyd için sorulup '**Zeyd nedir?**' suali tevcih edilseydi bu durumda Zeyd'e özgü olan mahiyetin tümü hakkında

⁴⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 131. Ayrıca bk. Desûkî, **Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 244.

bilgi talep edilmiş olunurdu. Verilecek cevap aynıdır: İnsan. Bu cevap birden fazla ferde yöneltildiği ve 'Zeyd, Amr nedir?' diye sorulduğunda da aynı olacağı için diyebiliriz ki 'Nedir?' sorusuna karşılık özgülük (**hususiyet**) odaklı verilen cevap ile ortaklık (**şeriket**) gözetilerek verilen cevap aynı olabilir.⁴⁶

Birden fazla ferde yönelik 'Nedir?' sorusu sorulabileceği gibi birden fazla ferdi olan nev'in tek bir ferdine yönelik de aynı soru sorulabilir. Bu sefer bu iki gruptan farklı olarak, sadece bir ferdi olan nev'in bu ferdine yönelik de 'Nedir?' sorusunu sormak mümkündür. Bu durumda tek olan bu ferdin, kendisiyle ortak olmasını düşünebileceğimiz ferd türdeşleri olmadığı için herhangi bir ortak nokta bulma amacını gözeterek 'Nedir?' sorusunu soramayacağımız izahtan varestedir. O halde bu tek ferde yönelik soracağımız 'Nedir?' sorusu sadece ferde özgü olan mahiyetin ve hakikatin tümünü öğrenmeyi hedeflemektedir.⁴⁷

Bu açıklama ve ayrıntılar ışığında nev'in tanımının Ali b. Ömer Kâtibî'de nasıl olduğunu görelim:

Nev', bir şeye ya da aynı hakikate sahip birden fazla şeye yönelik sorulan 'Nedir?' sorusuna cevaben ortak yön (şeriket) ve özgü olma (hususiyet) gözetilerek zikredilen/yüklem olan küllîdir.⁴⁸

⁴⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 132.

⁴⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 132. 'Nedir?' sorusu ile bir şeyin mahiyet ve hakikatinin tümünü talep ettiğimizi söyleyen isim Kutbuddin Râzî'dir. 'Mahiyet ve hakikatin tümü' ifadesi Kâtibî'de açıkça dile getirilmemiştir. Kutbuddin Râzî'nin mahiyet veya hakikat kavramlarından biriyle yetinmeyip her ikisini de dile getirmesinin bir nedeni vardır: Mahiyet kavramı ister mevcut olsun ister mevcut olmasın 'Nedir?' sualine cevap olan şey için kullanılmaktadır. Dolayısıyla sorulan şeyin mevcut olması ya da olmaması önemli değildir. Mesela Şerîk-i Bârî, mevcut olmayan bir şey olduğu halde onun mahiyet bütününe yönelik 'Nedir?' sorusu pekala sorulabilir. Mahiyet kavramı bir önceki anlama zıt olarak, 'fertlerinin varlığı sayesinde var olan durum' için de kullanılmaktadır. Bu duruma **hakikat** denir. Zira bir şeyin her ne ise o olmasını gerçekleştiren şey, aynı zamanda o şeyin hakikatidir. Dolayısıyla 'Nedir?' sualiyle hakikat anlamındaki mahiyet bütünü soruşturması yapılabilir. Bu durumda Zeyd, Amr, Bekir gibi fertlere yönelik 'Nedir?' sorusu ikinci anlamdaki mahiyet bütünü soruşturmasına bir örnek teşkil eder. Kutbuddin Râzî de mahiyet kavramını kullanırken 'fertlerinin varlığı sayesinde var olan durum'u yani hakikat anlamındaki mahiyeti kastetmektedir. Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye**(**Şurûhu's-Şemsiyye** içinde), s. 244.

⁴⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye**, s. 129. Bu tanım Kâtibî'nin **Şemsiyye**, **Câmi'u'd-dekâik**, **Aynu'l-kavâ'id**, **Bahru'l-fevâ'id** adlı eserlerinde aynı

Bu tanıma göre Kâtîbî'nin nev' tanımında yer alan unsurlar şunlardır:

(1) Nev'in küllî oluşu.

(2) Bir şeye yüklem oluşu.

(3) Birçok şeye yüklem oluşu.

(4) Bahsi geçen 'bir çok şey'in hakikatçe bir olması.⁴⁹

Tanımda yer alan '**küllîdir**' ibaresi **nev'in cinsidir**.⁵⁰ Çünkü küllî olma özelliği; nev', cins, fasıl, özgü araz ve genel araz kavramlarına yönelik sorulan 'Bunlar nedir?' sorusuna her biri için ortak ve zâtî olacak şekilde bir cevap teşkil etmektedir.

şekilde yer almaktadır. Bu tanımın mantık literatürü açısından farklılığı ve eleştiri konusu yapılmasının nedeni müellifin, nev' kavramını harîçte yer alan ferdleri hesaba katarak iki kısımda incelemesi ve bu iki kısma ait iki ayrı tanım yapmış olmasıdır. Ali b. Ömer Kâtibî, '**Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 35a; Ali b. Ömer Kâtibî, '**Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 11b; Ali b. Ömer Kâtibî, '**Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 80a. Fakat Kâtibî'nin '**Bahrü'l-fevâid** adlı eserinde İbn Sînâ'nın nev' tanımının aynısını bulmak mümkün olduğu gibi harîçte yer alan ferdler değil de zihinde yer alan ferdleri hesaba katarak yapmış olduğu nev' tanımı görmek mümkündür. Ali b. Ömer Kâtibî, '**Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 80a.

⁴⁹ İbn Sînâ ile Kâtibî'nin nev' tanımları karşılaştırıldığında bir çok nokta ortak olmakla birlikte Kâtibî'nin nev'i, harîçte yer alan fertleri temele alarak (1) 'bir şeye yüklem olan nev' ve (2) 'bir çok şeye yüklem olan nev' diye iki kısımda incelemesi bir hata olarak kabul edilmiştir. Zaten İbn Sînâ ile Kâtibî arasındaki temel ayrım burada meydana gelmektedir: Kâtibî'nin 'bir şeye yüklem olan nev'i o şeye özgü olarak (hususiyet) yüklem olur. Fakat bu birinci kısımda anlatıldığı şekliyle bir nev' tanımı yahut kısmı İbn Sînâ'da yoktur. Öte yandan ikinci kısımda yer alan 'bir çok şeye yüklem olan nev' de tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi bir mahiyete ortaklık ve özgü olma gözetilerek yüklem olur. O halde Kâtibî'nin ikinci kısımda zikrettiği nev' ile İbn Sînâ'nın nev'i aynıdır. Demek ki Kâtibî'nin birinci kısımda dile getirdiği 'bir şeye özgü bir şekilde yüklem olan nev'i, İbn Sînâ mantığı açısından problemlidir. Çünkü bir şeye özgü bir şekilde yüklem olan şey İbn Sînâ'nın mantığında 'had' olarak adlandırılmaktadır: "O nedir?'e delalet eden (şeylerin) sınıfları üçtür: Birincisi; mutlak olarak **ona özgü (yüklemle delalettir)**: Tıpkı tanımın (**had**), ismin mahiyetine düşünen (nâtık) canlının insana delalet ettiği gibi delalet etmesidir". İbn Sînâ, '**İşaretler ve tembihler**, s. 10. Görüleceği üzere Kâtibî'nin birinci kısımdaki nev'i ile İbn Sînâ'nın had dediği şey aynıdır. Her ikisi de 'O nedir?' suali karşısında bir şeye özgü bir tarzda delalet etmektedir. Diğer bir ifadeyle, tarifi bir kısmı olması gereken had, Kâtibî'de nev'in bir kısmı haline getirilmiştir. Bu hata şârih Kutbuddin Râzî tarafından bilhassa eleştirilir. Kutbuddin Râzî, '**Tahrîrü'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 136.

⁵⁰ Kutbuddin Râzî, '**Tahrîrü'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 132.

‘...**bir şeye** ...yüklem olan’ ifadesi nev’ tanımında yer alan fasılların ilkidir. Bu durumda tek bir ferdi olan nev’ler de tanım içerisine alınmış olur. Aynı şekilde, ‘...**birden fazla şeye** ...yüklem olan’ sözü birden fazla ferdlere olan nev’i tanım kapsamında tutmak için zikredildiğine göre ikinci fasıl olarak kabul edilebilir.

Nev’in tanımında ferdlerin ‘**aynı hakikate sahip olması**’ gerektiği ifadesi zâtî bir küllî olan **cinsi** tanım dışına çıkarmak için getirilmiştir. Zira cins, farklı hakikatlere sahip olan ferdlere yönelik sorulan ‘Nedir?’ sorusunun cevabında zikredilen küllîdir.⁵¹ Oysa Seyyid Şerif, **aynı hakikate sahip olma** kaydı ile sadece cinsin değil, başka küllîlerin de nev’ tanımı dışına çıkarıldığına kâildir. Ona göre bu kayıt, mutlak olarak **genel arazı**(araz-ı âmm); ‘algılayan (hassâs)’, ‘nâmî’, ‘üç boyuta kâbil olma’ gibi **uzak fasılları** ve ‘yürüyen’ (mâşî) gibi **cinse ait özgü arazları** da (cinsin hassâları) nev’ tanımının dışına çıkarmıştır.⁵²

Tanımda en son kayıt olarak yer alan ‘**Nedir?**’ sorusuna cevap olacağı belirtilen nev’, Kutbuddin Râzî’ye göre bu kayıt sayesinde **fasıl, özgü araz (hâssa)** ve **genel arazı (araz-ı âmm)**, nev’ kapsamı dışına taşımıştır. Zira mezkur küllîler, ‘Nedir?’ sorusuna cevap teşkil etsin diye getirilen küllîlerden değildir.⁵³

Genel araz ‘Nedir?’ sualine cevap teşkil etmeyeceği gibi mahiyet bütününe ifade etmekten de uzaktır. Zira genel araz mahiyetten daha genel bir kavramdır. Öte yandan genel araz ‘Hangi şeydir?’ sorusuna da cevap veremez. Zira genel araz bir şeyi o şeyin dışında kalan şeylerin tümünden temyiz edemez.

⁵¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 126. Şîrbînî’ye göre nev’in aynı hakikatı paylaşan birden fazla şeye yüklem olması özelliğinde, nev’in ‘aynı hakikat’ı ifade etmesi onu cinsten ayırdığı gibi hem nev’ in hem de cinsin genel arazından ayırmaktadır. Yani mutlak anlamda genel arazdan ayırmaktadır. Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhi’ş-Şemsiyye(Şurûhu’ş-Şemsiyye içinde)**,s. 246; Desûkî, **Hâşiye a’lâ Şerhi’ş-Şemsiyye (Şurûhu’ş-Şemsiyye içinde)**, s. 246.

⁵² Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye a’lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 133.

⁵³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 133.

Peki şu durumda genel araz hangi sualin cevabı olarak getirilebilir? Şirbînî'ye (ö. 1326/1908) göre genel araz ancak mutlak sorularda cevap olarak gelebilir. Mutlak soru ile 'hangi, ne?' gibi ekler alan sorular değil '-mı, -mi?' ile mutlak bir halde bırakılmış sorular kastedilmektedir. Buna göre 'Zeyd yürümekte midir yoksa durmakta mıdır?' sorusu mutlak bir sorudur. İşte bu soruya cevap sadedinde mesela 'yürümektedir' cevabı verildiğinde genel araz mutlak bir soruya cevap teşkil etmiş olur. Fakat belirtilmelidir ki mutlak soru tipi mantıkçılara göre bir soru olarak kabul edilmez. Onlara göre iki farklı soru tipi vardır: (1) Bir şeyi zâtî veya arazî olarak kendi dışında kalan şeylerin tümünden temyiz eden şeyin sorulduğu soru tipi. (2) Bir şeyin mana, mahiyet ve hakikatının tümünü verebilecek şeyin sorulduğu soru tipi. Bu açıdan yaklaşıldığında genel arazın herhangi bir sorunun cevabı olarak getirilemeyeceği vurgusu onun herhangi bir soruya cevap teşkil edemeyeceği şeklinde değil mantıkçıların soru olarak kabul ettiği şeylere cevap olamayacağı biçiminde anlaşılmalıdır.⁵⁴

Bu konuda yine Seyyid Şerif Cürcânî'nin farklı bir görüş serdettiğini görüyoruz. Ona göre bu kayıt yani "Nedir?" sorusuna cevap olma' **mutlak anlamda fasılları** yani hem **uzak** hem de **yakın fasılları** ve bir de **mutlak olarak özgü arazları**(hâssa) yani **nev'lere** veya **cinslere ait özgü arazları** tanım dışına çıkarmıştır.⁵⁵ Oysa Kutbuddin Râzî'nin yukarıdaki ifadelerine bir kez daha bakacak olursak, onun **uzak fasılları** ve **cinse ait özgü arazları** (hâssa) 'Nedir?' sorusuyla değil, 'aynı hakikate sahip olma' kaydı ile nev' tanımının dışına taşıdığını görürüz. Fakat Seyyid Şerif Cürcânî, 'mutlak fasıllar' diyerek uzak fasılların ihracını 'Nedir?' sorusuna bağladığı gibi, aynı şekilde, 'mutlak özgü arazlar (hâssa)' diyerek de cinse ait özgü arazların ihracını bu soruya bağlamayı daha uygun görmüştür.

⁵⁴ Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye**(Şurûhu's-Şemsiyye içinde), s. 267.

⁵⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 133.

Yukarıda tercümesi verilen paragrafta, Ali b. Ömer Kâtibî'ye ait olan nev' tanımını bu sefer Kutbuddin Râzî tarafından eleştirilmiştir. Eleştiri bir tanım eleştirisi olduğu için ya etrafını câmî' ya da ağyarını mâni' olmaması bakımından eleştirilmiş olmalıdır. İlk olarak bu tanımını bir daha alıntılayalım:

Nev', bir şeye ya da aynı hakikate sahip birden fazla şeye yönelik sorulan 'Nedir?' sorusuna cevaben zikredilen /yüklem olan küllîdir.⁵⁶

Nev'in 'birden fazla şey' yani **şeyler** için zikredilen küllî olması söz konusu edildiğinde acaba bu **şeyler** ile ne kastedilmektedir? **Şeyler** ifadesi **mutlak** olarak mı kullanılmıştır? Şayet bu kelime mutlak olarak kullanıldıysa mutlak oluşun bir gereği olarak hem haricî hem de zihnî varlıkları kapsamına alacaktır. Bu durumda nev'in, tanımında yer alan '**bir şeye** yönelik 'Nedir?' sorusuna cevaben zikredilen küllî' olduğunu ifade eden cümledeki '**bir şey**' ibaresi gereksiz bir ibare olacaktır. Zira hariçte birden fazla şahsı bulunmayan nev', aynı zamanda zihinde mevcut olan şeyler hakkında da zikredilebileceği için **bir şey** ibaresinin, tanımda zikredilmesi fuzulidir. Diğer bir ifadeyle, zihinde yer alan Anka nev'i, her ne kadar hariçte bir ferdi bulunmayan bir nev' olsa da zihinde mevcut olan bir çok Anka ferdine yüklem olabilir. Dolayısıyla bir çok şeye mutlak olarak yüklem olan küllî tek bir şeye de pekala yüklem olabilir. Bu ibarenin gereksiz olmadığını kabul etmemizi sağlayacak tek şey 'şeyler' ifadesi ile hariçte mevcut olan şeylerin kastedildiğini söylemek olacaktır. Fakat bu sefer de hariçte varlığı olmayan Anka gibi nev'ler, nev' kapsamının dışında bırakılacak yani tarifimiz etrafını câmî olmayacaktır.⁵⁷

Bu sorunlara çözüm önerisi getiren Kutbuddin Râzî'ye göre nev'in tanımında yer alan 'bir şey' ile 'küllî' kelimeleri hazfedilmelidir. Çünkü 'bir çok şeye yüklem olan' ibaresi mezkur iki ifadenin de tanımda yer almasına ihtiyaç bırakmayacak bir ifadedir.⁵⁸ Nitekim Râzî'nin bu tesbitini biraz daha açan

⁵⁶ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantikiyye*, s. 129.

⁵⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 134.

⁵⁸ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 134.

Seyyid Şerif'e göre 'bir çok şeye yüklem olan' ibaresi zaten küllî lafzının icmalen delalet ettiği anlamın tafsilî bir açıklamasıdır. Yani iki kavram arasındaki ilişki insan ile hayvan-ı nâtık arasındaki ilişki gibidir. Dolayısıyla Kutbuddin Râzî'nin müdahalesi Seyyid Şerif Cürcânî tarafından da yerinde bir müdahale olarak kabul görür.⁵⁹ Bu çerçevede Kutbuddin Râzî tarafından, bu eleştiriler dikkate alınarak yeni bir nev' tarifi yapılır:

Hakikatleri aynı olan şeyler için 'Nedir?' sorusunun cevabında ortak yön ve hususiyet gözetilerek zikredilendir.⁶⁰

Kutbuddin Râzî, nev'i İbn Sînâ ile aynı şekilde tanımladıktan sonra⁶¹ Ali b. Ömer Kâtibî'nin yapmış olduğu tanıma dair eleştirilerini sürdürür. Ona göre, Kâtibî asıl hatayı nev'e ait ferdlerin haricî varlıkları olan şeyler olduğunu düşünmekle yapmıştır. Seyyid Şerif'in yer yer Kutbuddin Râzî'ye ait açıklamaları 'bu fennin amacına uygun değil' diyerek eleştirdiğine şahit olmuştuk. Şimdi ise aynı gerekçe ile Kutbuddin Râzî, Ali b. Ömer Kâtibî'yi eleştirmekte ve nev'e ait ferdlerin hariçte mevcut olan şeyler olarak kabul etmesini mantık ilminin amaç ve gayesi dışında bir kabul addederek iki farklı açıdan iddiasını temellendirmektedir:

(1) Mantık ilminin nazarı kapsayıcı olup her tür maddeyi içermektedir. Dolayısıyla nev'i harici olmakla sınırlamak bu duruma aykırı düşmektedir.

⁵⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 134.

⁶⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 134. Görüleceği üzere bu tanım İbn Sînâ'nın yapmış olduğu nev' tanımı ile aynıdır. Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'den sonra gelen büyük mantıkçı Molla Fenârî Kâtibî'nin nev' tanımını değil İbn Sînâ'nın nev' tanımını tercih etmiştir. Bk. Muhammed b. Hamza Fenârî, **el-Fevâidu'l-Fenâriyye**, s. 12. İsmail Gelenbevî'nin İşâgocî şerhinde ise Kâtibî'nin nev' kavramına yaklaşımını yansıtan bir şekilde nev' kavramının ele alındığı görülmektedir. İlgili satırlarda nev', tek bir ferdi olan şeylere salt özgü olma hesaba katılarak yüklem olan bir küllî olarak betimlenmektedir. İsmail Gelenbevî, **Şerhi İşâgücî**, thk. Abdullah Hiçdönmez, İstanbul, Mektebeü'l-hanîfiyye, t.y, s. 58.

⁶¹ Krş. İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 52, 48, 55.

(2) Sadece ferde özgü oluşu itibara alarak ‘Nedir?’ sorusunun cevabında zikredilene ‘**had**’ denir. Oysa Ali b. Ömer Kâtibî’nin tanımında had nev’in bir kısmı haline getirilmiştir.⁶²

Görüleceği üzere Kutbuddin Râzî’ye göre Katibî’nin nev’ tanımını problemli hale getiren şey onun bu kavramı hariçteki varlıklara bakarak yapmasıdır. Diğer bir deyişle Kâtibî sadece vücûd-i haricîyi dikkate almış vücûd-i zihniyi itibara almamıştır.⁶³ Kâtibî’nin nev’ tanımını bu eleştirilerden kurtarmak mümkün mü? Eğer haricî nev’ üzerinde ısrar etmemize imkan sağlayacak bir nokta bulunabilirse, evet: Biliyoruz ki ‘Nedir?’ sorusu hakikate ilişkin tevcih edilen bir sualdir. Hakikat ise ancak ve ancak haricî varlıklar için sözkonusu edilebilir olduğuna göre nev’in ‘haricî varlıklar’ ile sınırlandırılması elbette ki zorunludur. Madem ki ‘Nedir?’ sorusu hakikate ilişkin olmak zorundadır, hakikat de harici varlık olmaksızın düşünölemeyeceğinden nev’, haricî kaydı ile kayıtlanmalıdır. Ama bu çözüm önerisi ne mantığın ne de felsefenin amacına uygundur.⁶⁴

Bu çözümü hem dile getiren hem de çözüme itiraz eden Seyyid Şerif, ‘Nedir?’ sorusu ile mahiyetin soruşturulduğunu, **mahiyetin** ise **hakikatten** daha geniş bir kavram olarak hem hariçte mevcut olan hem de olmayan nesneleri kapsadığını belirtir. Ona göre **haricî nev’** dışında bir nev’ bulunamayacağını söylemek hiç de doğru değildir: Küllî kavramlar beş türe inhisar edildiğinden,

⁶² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 135, 136. Mantık ilminde had yani tanım bir şeye yönelik sorulan ‘Nedir?’ sualini o şeye özgü olacak bir tarzda (hususiyet) cevaplandırmayı ifade etmektedir. Kâtibî yapmış olduğu nev’ tanımında nev’i hem özgü olmayı (hususiyet) ve ortak olmayı (şeriket) bildiren nev’ ve hem de sadece özgü olmayı bildiren nev’ diye iki kısma ayırarak vermiştir. Sadece hususiyet bildirecek tarzda bir şeyden bahsetmek onun tanımını yapmak olduğuna göre Kâtibî, tanımı (hadd) nev’in kısımlarından biri haline getirerek hata yapmıştır. Bu durum insanının tanımı olan nâtık canlıyı insanın kısımlarından biri haline getirmeye benzemektedir. Bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhu’s-Şemsiyye**(**Şurûhu’s-Şemsiyye** içinde), s. 249, 250; Desûkî, **Hâşiye a’lâ Şerhi’s-Şemsiyye** (**Şurûhu’s-Şemsiyye** içinde), s. 249, 250.

⁶³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 135.

⁶⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a’lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 135.

külli kavramlar eni konu beş küllîden biri olmak zorundadır. Bu durumda Anka gibi hiçbir ferdi bulunmayan ve de mahiyetinin tamamı mefhûm olmaktan ibaret olan yani zihinde bir sureti bulunmaktan öte gitmeyen mefhûmlar, nev'in haricî olması gerektiğinde ısrar ettiğimiz takdirde başka hangi küllî kavram altına sokulabilir ki? Dahası, küllî kavramın tarifinde mantıkçıların bilhassa altını çizdiği husus, bu kavramın gerçekleşebilmesi, yani bir küllî kavramın varolabilmesi için bu kavramın fertlerinin de mevcut olması gibi bir zorunluluğun bulunmadığı hususuydu. Dolayısıyla **külli** kavram **mevcudu** içerdiği gibi **madumu** da içermektedir.⁶⁵

Peki küllîler hakkında kabul edilen bu yaklaşım **Hikmet** nokta-i nazarından savunulabilir mi?: Hem küllîlerin ma'dumları da içerdiğini söyleyip küllîlere mantıkta çok önemli bir yer verecek hem de mantık ilmini, amacı hakiki mevcutların hallerine ilişkin bilgiye ulaşmak olan Hikmet için bir alet ilmi olarak kabul edeceksiniz. Bu soruya cevap sadedinde Seyyid Şerif şunları söyler:

Evet bu fennin asıl amacı mevcûdâta ilişkin halleri bilmektir. Zira madûmâtın hallerini bilmekle dikkate değer bir yetkinlik elde edilemez. Ne var ki bu ilmin kaide ve kuralları; -madûm olsun, mevcut olsun; mümkün olsun, mümteni olsun- bütün mefhûmları kapsamaktadır. Bu fennin (mantığın) asıl amacı ise hakiki varlıkların hallerini bilme uğrunda bu kuralları kullanmasıdır. Kimi zaman bu kaideler itibarî mefhûmların bilgisi ve hallerini beyan için de kullanılabilir. Zira hakiki varlıkların ahvalini bilmek için itibarî mefhûmların bilgisine ihtiyaç duyulur. Bu durumu ifade etmek için denilmiştir ki: İtibarî kavramlar olmasaydı Hikmet batıl olurdu.⁶⁶

Seyyid Şerif'in açıklamalarına bakıldığında onun Kutbuddin Râzî'ye hak verdiği görülmektedir. Dolayısıyla Kâtibî'nin nev' kavramını haricî varlık ekseninde tanımlaması hatalıdır. Her iki bilgin de Kâtibî'nin nev' tarifini felsefî amacın dışında görür. Oysa mantık ve felsefenin temel gayesi mantığın her alanında gözetilmek zorundadır. Bu meyanda vücûd-i zihnîyi dışarıda bırakan yaklaşımlar elbette ki kabule şayan değildir.

⁶⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 135.

⁶⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbuddin Râzî**, s. 135.

Genel anlamda felsefenin amacı haricî varlıkların hallerine ilişkin bilgiyi elde etmek yani onları söz**konusu** edebilmektir. Çünkü kemal ancak varolan şeylerin bilgisi ile elde edilir. Dolayısıyla **olmayan**ın hallerine ilişkin bilgi insanı yetkinleştirmez. Durum böyle iken mantık ilminde ademîyâttan olan itibârî şeylerin bilgisini dikkate almanın ve itibârî-zihnî varlıkları hesaba katarak tanım yapılmasının, böyle bir beklentinin sebebi nedir?

Haricî varlıkların bilgisi itibârî şeylerin aracılığıyla elde edilebilir olduğu için her ne kadar felsefenin temel gayesi haricî varlıkların bilgisine ulaşmak olsa da bu bilgiye ulaştıracak olan şeyler dolaylı olarak felsefî ve mantıkî bilginin ilgi alanına girmektedir. Mesela hudûs itibârî bir durumdur. Fakat bu kavramın bilgisi bir felsefecinin bilmek isteyeceği bir bilgidir. Zira ‘âlem hâdistir’, ‘her hâdisin bir muhdisi vardır’ kıyasını anlamak için mutlaka itibârî bir kavram olan hudûsun bilinmesi gerekmektedir. Bu örnekte görülecektir ki ‘âlem’ haricî bir varlıktır. Felsefenin amacı haricî varlıklara ilişkin hallerin (yüklemlerin) bilgisini edinmek olduğuna göre ‘âlem’ kavramı söz**konusu** yani yargının mevzusu yapıldığında onun hakkında söylenecek yüklem bilgisi, yani hudûs yetkinleşmek isteyen insanın bu amacına elbette ki hizmet edecektir. Sonuç olarak denilebilir ki felsefî düşüncesün malzemesi genel olup hem haricî hem de zihnî-itibarî varlıkları kapsamaktadır. Sadece haricî varlıklara ilişkin bilgiyi elde etmek olan felsefenin amacı, felsefî düşüncesün malzemesinden daha özel olsa da bu amaca hizmet ettiği ölçüde aslî amaç dışındaki itibârî şeylerin bilgisi dikkate alınmakta ve kullanılmaktadır.⁶⁷

Nev’ kavramının tanımı ve üzerinde yapılan tartışmalar şöyle özetlenebilir:

Kâtibî iki kısım nev’den bahsetmektedir. Bunlardan ilki, birden fazla ferdi olan şeylere yönelik ‘Nedir?’ sorusu karşısında bu şeylerin tam hakikatını o

⁶⁷ Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhi’s-Şemsiyye**(**Şurûhu’s-Şemsiyye** içinde), s. 249; Desûkî, **Hâşiye a’lâ Şerhi’s-Şemsiyye** (**Şurûhu’s-Şemsiyye** içinde), s. 250, 251.

şeylerin özgü ve ortak yönünü hesaba katarak bildiren nev' iken, diğeri sadece tek bir ferdi olan şeye yönelik 'Nedir?' sorusunun cevabı olarak zikredilen ve sadece o şeye özgü olan mahiyetin tamamını bildiren nev'dir.

Katîbî'nin yukarıda zikredilen yaklaşımı hatalıdır. Zira bu yaklaşım bir küllî olan nev'i haricî varlığı hesaba katarak tanımlamayı gerektirmiştir. Dolayısıyla zihinsel varlık düzeyinde var olan mesela Anka gibi şeylerin sanki bir nev'i yokmuş gibi bir sonuç çıkmaktadır. Oysa Anka kavramı küllîdir. Her ne kadar hariçte bir ferdi olmasa da bir nev'dir. Nev' sadece, hariçte ferdi olan şeyler için sözkonusu edilirse bu durumda bir küllî olan Anka'nın hangi beş küllînin kapsamında değerlendirileceği gibi bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır.

Kutbuddin Râzî ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin temel yaklaşımı şöyledir: Mantık ilminin kavramları tanımlanırken itibarî kavramlar da hesaba katılmalıdır. Küllî kavram, nasıl ki haricî varlığı hesaba katmadan sırf tasavvur planında kalınarak belirleniyorsa nev' de öyle tanımlanmalı; dahası hem haricî hem de itibarî varlıkları içermelidir.

B. Cins

1. Cinsin Mahiyeti

Bir önceki başlıkta mantıkçıların mahiyet bütünü oluşturduğu küllî parçaları cins ve fasıl ile sınırlandırdığı belirtilmişti. Şimdi de bu parçalardan ilk olarak cins kavramı ele alınacaktır. Cinsin tanımı Ali b. Ömer Kâtîbî'nin **Şemsiyye**'sinde şu satırlarla dile getirilmiştir:

(Fertlerinin mahiyetine dahil olan) küllî (kavram), mahiyet ile başka bir nev' arasında müşterek olan parçanın tamamı ise bu küllî, salt ortaklık gözetilerek (sorulan) 'Nedir?'in cevabında zikredilendir. Buna cins adı verilir. Bilginler cinsi şöyle resmederler: 'Nedir?'in cevabında,

hakikatleri birbirinden farklı olan birden fazla ferde yüklem olarak zikredilen küllîdir.⁶⁸

Cins kavramının tanımına yakından baktığımızda bu küllî kavramın, birbirinden mahiyet bakımından farklı olan iki şey arasındaki **ortak parçayı** değil de **ortak parçanın tamamını** ifade etmesi dikkat çekmektedir. Daha açık bir biçimde belirtmek gerekirse diyebiliriz ki cins, bir mahiyetle başka bir nev' arasında, daha ileri götürülebilir olmayan tam bir ortak parçadır.⁶⁹ Mahiyet ile bu mahiyetten hakikatçe farklı olan başka bir nev' arasında, her ikisinin de mahiyetinin parçası olan ortak bir parça vardır. Bu ortak parça için iki ihtimal sözkonusudur: (1) Ya bu parça daha ileri götürülemeyen tam ortak parçanın tamamıdır. (2) Ya da bu parça, birinci maddede zikredilen parçanın parçaları, yani tam parçanın parçalarıdır. Mesela 'canlı' kavramını ele alalım. 'Canlı'; 'insan' ile 'at' arasındaki ortak parçanın tamamını teşkil etmektedir. 'İnsan' ile 'at' arasında 'canlı' dışında başka bir ortak parça varsaymak isteseydik yukarıdaki ihtimaller ışığında bu parça 'canlı' kavramının parçaları olan 'cevher', 'gelişen cisim (cism-i nâmî)', 'algılayan (hassâs)', 'irade ile hareket eden' kavramlarından biri olacaktı. Çünkü 'canlı' olarak adlandırılan kavramın tanımı ve açılımı 'algılayan, iradesiyle hareket eden gelişen cisim' (hassâs müteharrik bi'l-irade olan cism-i nâmî) olduğundan bu tanımın her bir bileşeni her ne kadar ortak parçanın bütünü olmasalar da ortak parçanın bütünüdür yani canlının parçalarıdır. Bu yüzden bu kavramları ifade etme sadedinde **ortak parçanın bir kısmı** ifadesi pekala kullanılabilir. Zira bu kavramlar ortak parçanın bütünü değil bu bütünü oluşturan parçalarıdır. Ortak parçanın bütünü

⁶⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s.129; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 35b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 11b, 12b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 80b, 81a.

⁶⁹ Bu ortak parçanın 'tam' olarak vasıflanması, Kutbuddin Râzî tarafından cins denilen kavramın daha ileri götürülemeyecek derecede son noktaya getirilmiş bir parça olarak açıklanmaktadır. Demek ki bu parçanın ötesinde başka bir ortak parça bulunamasa da öncesinde yine ortaklık ifade eden başka bir parça bulunabilir. Fakat bulunan bu parça, son noktada yer alan ve cins dediğimiz parçanın ancak bir parçası olabilir. Desûkî, **Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 252.

tabiri de zaten bu parçaların hepsini içerdiğinden sadece cins olan ‘canlı’ kavramı için kullanılabilir.⁷⁰

Yine cinsin tanımında yer alan **ortak parçanın tamamı** ifadesine ilişkin şu soru sorulabilir: ‘Canlı’ kavramı madem ki ‘cevher’, ‘gelişen cisim (cism-i nâmî)’, ‘algılayan (hassâs)’ ve ‘iradesiyle hareket eden’ kavram teklerinden oluşmaktadır, o halde bu ifade yerine cinsi tanımlamak için **ortak parçaların toplamı** (tamamı değil de mecmu’u) ifadesini kullanmak daha doğru olmaz mı? Kutbuddin Râzî tarafından dile getirilen bu sorun yine onun tarafından çözülmekte ve o, Kâtibî’nin yaptığı tanımı savunmaktadır:

(Bu görüş) cevher gibi basit cinsler nedeniyle nakzedilir. Çünkü cevher, yüksek cins (cins-i âlî) olup herhangi bir cüzü yoktur ki ortak cüzlerin toplamı demeye elverişli olabilsin. Dolayısıyla **ortak parçanın tamamı** şeklindeki ibaremiz daha doğrudur.⁷¹

Klasik varlık şemasına bakıldığında yukarıdan aşağıya doğru inen şöyle bir sıralama ile karşılaşırız: Cevher→ cisim→ gelişen cisim (cism-i nâmî) → canlı→ insan→ Ali.⁷² Bu sıralamanın en üstünde yer alan ‘cevher’ kavramı basittir. Basit olduğu için bir parçalar bütünü değildir. Fakat buna rağmen cevher kavramı bir cins olarak işlev görebilir. Çünkü cevher, akıl ile nefis arasındaki ortak parçanın tamamıdır. Bu ortak parçanın kendisi yani cevher basit olduğundan herhangi bir parçası yoktur. Parçalardan müteşekkil olmadığı için de onun bir ‘bütün’ oluşu söz konusu olamaz.⁷³ Şayet Kâtibî cins kavramının tanımında cinsin ortak parçanın tamamı değil de ortak parçanın toplamı gibi

⁷⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 136, 137.

⁷¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 137; krş. Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrû'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 80b.

⁷² Kısmen burada zikrettiğim şemanın tam şekli için bk. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, **Davâbitu'l-ma'rife**, 6. bsk., Dimeşk, Daru'l-kalem, 2007, s. 43.

⁷³ Muhammed Revnak Ali Rudulvî, **Hâşiye 'ale'l-Kutbî**, (Kutbî içinde), Karaçi, Mektebetü'l-Büşrâ, 2010, s. 163.

parçalardan oluşan mürekkep bir şeyin cins olabileceğini ihsas ettirmiş olsaydı bu durumda basit olan cevherin bir cins olabilmesi mümkün olamayacaktı.

Şimdi cins kavramını elde etmek için yöneltilen ‘Nedir?’ sorusunu inceleyelim. Cins kavramı birbirinden hakikatçe farklı iki türe yönelik yöneltilen ‘Nedir?’ sorusunun cevabında zikredilen küllî olduğu için iki farklı şey arasındaki salt ortaklık yönüne dikkat kesilmeyi gerektirmektedir. Nitekim bu soru sadece tek bir nev’ ya da mahiyete yöneltilmiş olsaydı ortada birbirinden mahiyetçe farklı iki ayrı şey olmadığı için cevap sadedinde söylenecek olan küllî, ortaklığı gözetmeyecek ve bu şeye özgü mahiyetin tamamını ifade eder olacaktır. Kaldı ki iki farklı şey arasındaki ortak cüz, eni sonu (**fi’l-cümle**) bir cüz olduğu için tek bir mahiyete yönelik ‘Nedir?’ sorusuyla matlub olan mahiyetin tamamını zaten veremez. Çünkü cüz, adından da anlaşılabilir olduğu gibi bir şeyin, ondan ve onun dışındakinden terekkep ettiği bir şeydir. Dolayısıyla elde edilecek olan bu cüz yani cins sadece ortaklık gözetildiği takdirde ortaya çıkan bir cevap olmaktadır. Mesela ‘canlı’, ‘insan’ mahiyetiyle ‘at’ mahiyeti arasında müşterek olan parçanın tamamı/kemalidir. ‘İnsan’ ve ‘at’ı kastederek sorduğumuz ‘Bu ikisi nedir?’ sorusuna cevap olarak ‘canlı’ deriz. Şayet sadece ‘insan’ı kastederek ‘Nedir?’ sorusu sorulsaydı insanın mahiyetinin tamamı ‘hayvan-ı nâlık’ olduğu için tek başına ‘canlı’ cevabı uygun bir cevap olmayacaktı.⁷⁴

Kâtibî’nin cins tanımının Râzî tarafından değerlendirilişine göz attığımızda nev’ tanımında dile getirilen hususların burada da ayrıca ifade edildiğini görmekteyiz. Râzî’ye göre ‘Nedir?’in cevabında, hakikatleri birbirinden farklı olan birden fazla ferde yüklem olarak zikredilen küllî şeklinde resmedilen cinsin tanımında yer alan ‘küllî’ ifadesi gereksizdir. Zira ‘birden fazla ferde yüklem olma’ ile ‘küllî olma’ aynı manaya gelir. Kutbuddin Râzî’nin Kâtibî’ye yöneltilmiş olduğu bu eleştirinin kaynağı Fahreddin Râzî’dir. Fahreddin Râzî **Mülâhhas** adlı eserinde İbn Sînâ’nın **İşârât**’ına atıfta bulunarak oradaki

⁷⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 138, 139; Kadî Mir Hüseyin Meybudî (ö. 1498), **Şerhu’s-Şemsiyye**, y.y., y.y., t.y., s. 50.

cins kavramının tanımında bu kavramın hem **küllî** olduğu dile getirilmiş hem de peşi sıra bir çok şeye yüklem olduğu dile getirilmiştir. Fahreddin Râzî'ye göre **bir çok şeye yüklem olmak** ile **küllî** olmak aynı şeylerdir. Bu iki ifade birbirinin eşanlamlısıdır (murâdif). Dolayısıyla her ikisini de cinsin tanımında zikretmek gereksizdir.⁷⁵ Kutbuddin Râzî ise bu eleştiriye, İbn Sînâ'nın cins tanımının hemen hemen aynısını **Şemsiyye**'de dile getiren Kâtibî'ye yöneltmektedir. Muhtemelen o, bu eleştiriye Fahreddin Râzî'den almış olmalı. Fakat eleştiriye verilecek bir cevap için Kâtibî'nin **el-Münassas fi Şerhi'l-Mülahas** adlı eserine bakmamız gerekir. Bu eserde Kâtibî, Fahreddin Râzî'nin **Mülahas**'ta İbn Sînâ'ya yönelttiği tenkidi ele alarak bir cevap bulmaya çalışır. Eser her ne kadar İmam'ın eserinin şerhi olsa da Şeyhu'r-Reis'e yöneltilen eleştiri Kâtibî nezdinde pek kabul görmez. Kâtibî'ye göre 'bir çok şeye yüklem olan' lafzı ile 'külli' lafzı eşanlamlı lafızlar olmayıp 'külli' lafzı 'bir çok şeye yüklem olan' lafzından daha geneldir. Zira bir çok şeye yüklem olamayan sadece tek bir şeye yüklem olabilen küllînin varlığı söz konusudur.⁷⁶ Dolayısıyla tek bir şeye yüklem olabilen bir küllîyi 'bir çok şeye yüklem olan' ile bir tutmak doğru değildir. Bu tartışma bir tarafa bırakılırsa, Kutbuddin Râzî'ye göre Kâtibî'nin cins tanımında yer alan 'birden fazla ferde yüklem olma' ibaresi ile tek bir şeye yüklem olan cüzîler cinsin kapsamı dışında tutulmuştur.⁷⁷ 'Birden fazla şeye yüklem olma' durumu hem Kâtibî hem de Fahreddin Râzî tarafından cins

⁷⁵ Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mülahas**, s. 59, 60. Fahreddin Râzî'nin atıfta bulunarak eleştirdiği İbn Sînâ'ya ait cins tanımı için bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 13.

⁷⁶ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mülahas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 28b.

⁷⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 138. Bir çok şeye yüklem olma durumu beş külli kavramın hepsi için geçerli olduğundan bu kayıtla sadece cüzîler tarif dışına çıkarılmıştır. İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 42. Fahreddin Râzî'ye göre ise 'birçok şeye yüklem olma' ifadesi yeterli değildir. Zira bir çok şeye yüklem olma durumunda bilfiil yüklem olmayı şart koşmadığımız takdirde nev'ler de birer cins olarak kabul edilebilir. Bu mahzurdan kaçabilmek adına Fahreddin Râzî cinsin tanımında, 'birçok şeye bilfiil yüklem olma' ifadesini tercih etmektedir. Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mülahas**, s. 58; krş. Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mülahas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 28a.

tanımında yakın cins işlevi görmektedir. Onlara göre bu tanımın uzak cinsi 'yüklem olma' durumudur. Zira cins sadece yüklem olmadan ibaret olsaydı 'şahıs'lar tek bir şeye yüklem olma dışında bir şansları olmadığı için sırf bu yüklem olma durumuna sahip olduklarından onların da birer cins olarak kabul edilmesi gerekecekti. İşte 'şahıs' kavramını 'cins' kavramı dışına taşımak için 'bir çok şeye yüklem olan' ifadesi kullanılmış ve böylece cins kavramının yakın cinsi de tespit edilmiştir.⁷⁸

'Hakikatleri birbirinden farklı' olması açısından cins, böylece hakikatleri özdeş olan nev'leri cins içeriği dışına taşımaktadır.⁷⁹ Çünkü zâtî bir küllî olan nev' tıpkı cinste olduğu gibi bir çokluğa yönelik sorulan 'Nedir?' sualine cevap olarak gelir. Dolayısıyla iki zâtî küllîyi ayıran şey nev'in aynı hakikate sahip olan çokluğa yönelik sorulan 'Nedir?' sualine cevap olmasıyken cins birbirinden farklı hakikatlere sahip olan çokluğa yönelik sorulan 'Nedir?' sualine cevap teşkil etmektedir.⁸⁰

Son olarak cinsin tanımında yer alan unsurlardan biri de onun "Nedir?"in cevabında' zikrediliyor olmasıdır. Bu kayıt ise cinsi özgü araz (hâsse), fasıl ve genel arazdan (araz-ı âmm) ayırmaktadır.⁸¹ Zira hem özgü araz hem de fasıl

⁷⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 28a; Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 59.

⁷⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 28a; İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 42.

⁸⁰ Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursevî, **Mîzânu'l-intizâm**, İstanbul, Matbaây-ı Ahmed Kâmil, 1327, s. 49.

⁸¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 139. İbn Sînâ cins tarifini değerlendirirken fasılın hiçbir zaman 'Nedir?' sorusuna cevap teşkil edemeyeceğini söylemektedir. Buna ek olarak tüm arazîlerin yani hem özgü araz hem de genel arazın mezkur soruya cevap olamayacağı için tıpkı fasıl gibi cins kapsamının dışına çıkarıldığını söyler. İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 43. Görüleceği üzere Kutbuddin Râzî, Kâtibî'nin cins tanımını tahlil ederken tamamen İbn Sînâ'nın açıklamalarına bağlı kalmıştır. Ayrıca Kutbuddin Râzî'nin şerhinde Kâtibî'ye ait cins tanımı değerlendirilirken cinsin 'Nedir?' sorusunun cevabında gelmesi sayesinde sadece nev'e ait özgü arazları (hâssa) değil mutlak olarak fasıl ve özgü arazları (hâssa) da kendi kapsamı dışına çıkardığı belirtilmiştir. Şarihin bu yorumu Kâtibî'nin görüşünü yansıtmada başarılıdır. Çünkü Kâtibî aynı görüşü Fahreddin Râzî'nin **Mulahhas**'ını şerh ederken dile getirir. Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 28a. Fakat Kâtibî bir diğer eserinde 'Nedir?' sorusu ile cinsin

‘Hangi şeydir?’ sorusuna cevap olarak gelir. Bu soru bir şeyi mutlak anlamda temyiz etme işlevini görse de ‘Nedir?’ sualine cevap teşkil edemez.⁸² Çünkü bu soru bir şeyi mutlak anlamda temyiz etmemizi sağlayan bilgiyi vermesi yanında bir şeyin mahiyetinin tamamı veya bir kısmını bildiren bilgiyi de vermektedir. Oysa ‘Hangi şeydir?’ suali mahiyete ilişkin herhangi bir bilgi verememektedir.

Fakat Seyyid Şerif bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre cinsin; hakikatleri birbirinden farklı ferdleri içermesi, nev'lere ait fasıllar ile nev'e ait özgü arazları (hâssa) kapsam dışına çıkarmaktayken yine cinsin ‘Nedir?’ sorusunun cevabında gelmesi sadece nev'e ait özgü arazları (hâssa) değil mutlak olarak fasıl ve özgü arazları (hâssa) da cins kapsamı dışına çıkarmaktadır. Genel araz (araz-ı âmm) ise sadece ve sadece son kayıt ile yani ‘Nedir?’ sorusunun cevabında gelmesi ile cinsin kapsamı dışına çıkmış olur.⁸³

Cins kavramının tarifinde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de tarifi betimsel tarif yani resm olduğudur. Kâtibî'ye göre tam resimsel tarif yakın cins ve özgü araz ikilisinden oluşurken eksik betimsel tarif ya özgü araz-uzak cins ikilisinden ya da sadece özgü arazdan oluşmaktadır. Şu durumda cinsin tarifini tanım (had) değil de betim (resim) türünden bir tarif yapan unsurlar nelerdir?

Bu soruyu Kutbuddin Râzî cevaplamadığı için başka şerhlere başvurmak gerekiyor. Osmanlı mantıkçılarından Bursalı Ahmet Sıdkı müstakil bir **Şemsiyye** şerhi olan **Mîzânu'l-intizâm** adlı eserinde Kâtibî'nin yapmış olduğu cins tarifinin niçin bir betim olduğunu güzel bir şekilde izah etmektedir. Ona göre

faslı, cinsin özgü arazi ve genel arazın cins kapsamı dışında kalacağını söyler. İnsan ve onun cinsi olan canlı kavramları düşünüldüğünde bu değerlendirmeye göre insana yömelik sorulan ‘Nedir?’ sorusu demek ki canlının faslı olan ‘iradesiyle hareket eden, algılayan’ ile cevaplandırılmayacağı gibi canlının özgü arazi olan ‘soluyan’ ve mutlak genel araz olarak ‘omurgası dik olan’ şeklinde cevaplandırılmaz. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 12a.

⁸²Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursevî, **Mîzânu'l-intizâm**, s. 49.

⁸³Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 139.

cins kavramı tarif edilirken onun bir küllî olduğu söylenmiştir. Cinsin küllî oluşu aslından onun uzak cinsidir. Zira küllî kavramı, cins kavramının doğrudan cinsi değil dolaylı cinsidir. İki kavram arasında zâtî kavramı yer almaktadır. Bir küllî zâtî olabildiği için cins kavramının cinsi olabilir. Yani küllî kavramı, zâtî kavramı sayesinde, zâtî kavramının vasıta olması sonucu cins kavramının cinsi olabilmektedir. Bu da gösteriyor ki asıl itibarıyla cins kavramının doğrudan cinsi zâtî kavramıdır. Yani zâtî kavramı, cins kavramının yakın cinsidir. Küllî kavramı ancak zâtî kavramı sayesinde cins olabildiği için cins kavramının uzak cinsidir. Tam da bu noktada bir küllî kaide zikreden Ahmed Sıdkı yakın cins ve uzak cinsi anlamının yolunu da göstermektedir. Bu açıklamalarına göre, yakın cins herhangi bir aracı kavram olmaksızın doğrudan bir şeyin cinsi olabilirken uzak cins ancak yakın cins ile olan ilişkisinden dolayı, onun sayesinde cins olabilmektedir. O halde sonuç olarak denilebilir ki cins kavramının tarifini oluşturan bileşenlerden ilki ‘küllî’ kavramıdır. Bu kavram cins kavramının uzak cinsidir. Sadece cins kavramının değil nev’ ve fasıl kavramlarının da uzak cinsini teşkil etmektedir.⁸⁴

Kâtîbî’nin cinsi tarif eden, ‘Nedir?’in cevabında, hakikatleri birbirinden farklı olan birden fazla ferde yüklem olarak zikredilen küllîdir⁸⁵ ifadesine bir daha bakıldığında görülecektir ki cins kavramına ait tarifi ikinci bileşeni ‘Nedir?’ sorusunun cevabında birden fazla farklı hakikatlere sahip ferdlerin söz konusu edilmesidir. Ahmed Sıdkı’ya göre bu ifade cinsin, ayrılmayan özgü arazıdır (hâsse-i lâzıme).⁸⁶ Yukarıda da belirtildiği üzere Kâtîbî’ye göre bir tarif uzak cins ve özgü arazdan oluşuyorsa o tarif betimsel tariftir yani resimdir. Hatta eksik betimdir (resm-i nâkıs).

⁸⁴ Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, **Mîzânu’l-intizâm**, s. 49.

⁸⁵ Ali b. Ömer Kâtîbî, **El-Risâletü’s-Şemsiyye fi’l-kava’idi’l-mantikiyye**, s.129.

⁸⁶ Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursevî, **Mîzânu’l-intizâm**, s. 49.

Özetle Kâtibî'nin cins tarifi ve cins kavramına dair yaklaşımı maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

(1) Küllî oluşu.

(2) Birçok şeye yüklem oluşu.

(3) Birçok şeyin hakikatçe birbirinden farklı şeyler oluşu.

(4) Farklı hakikatlere sahip bir çok şey arasında ortak parçanın tamamı olması.

(5) Farklı hakikatlere sahip bir çok şeye yönelik sorulan 'Nedir?' sualine sadece ortaklık yönünü dikkate alan bir cevap teşkil etmesi.

Yukarıda özetlediğimiz hususlar acaba İbn Sînâ mantığında ne şekilde ele alınmaktadır? Kâtibî ile İbn Sînâ arasında belirgin bir yaklaşım farkı bulunabilir mi? Bu soruların cevabını alabilmek için İbn Sînâ'nın cins tanımına yapmak gerekiyor. Şeyhu'r-Reis **Şifâ**'nın **Medhâl** kitabında cinsi şöyle tarif eder:

Şu anda mantıkçıların cins olarak isimlendirdikleri mana, bu manada ortak olan bir çok şeyle münasebeti olan tek bir ma'kuldür...İşte mantıkçıların üzerine konuştuğu ve şöyle betimledikleri cins bu cinstir: Nev' bakımından farklı olan bir çokluğa 'Nedir?' suali karşısında yüklem olandır.⁸⁷

Fakat Fahreddin Râzî'nin de yer yer referansta bulunduğu cins tanımını daha açık şekilde **İşârât** adlı eserinde yer alır:

'O nedir?' sorusuna cevap olmak üzere altındaki (fertlere) söylenen her tümel yüklem, altındaki gerçeklikler ya yalnızca sayı bakımından farklı olmayacak ya da yalnızca sayı bakımından farklı olacaktır. Kurucu olan zâtî yüklem asla farklı olmazlar. Birincisine, altına giren şeyler için cins ikincisine tür adı verilir.⁸⁸

⁸⁷ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 41.

⁸⁸ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 13.

Bu tanımlardan hareketle İbn Sînâ'nın cins tarifi şu hususları dile getirmektedir:

(1) Mekûl oluşu.

(2) Yükleme oluşu.

(3) Bir çok şeye yükleme oluşu.

(4) Birçok şeyin nev' bakımından birbirinden farklı olması.

(5) Nev'leri farklı olan bu çokluğa ortak nokta teşkil etmesi.

(6) Nev'leri farklı olan bu çokluğa sorulan 'Nedir?' sorusu karşısında cevap olarak gelmesi.

İki bilginin tarifleri karşılaştırıldığında görülecektir ki İbn Sînâ, Kutbuddin Râzî'nin zikredilmesini gereksiz addettiği 'küllî' lafzını zikretmemekte onun yerine mekûl lafzını kullanmaktadır. Bizce bu tercih Kâtibî'nin cins tarifinde küllî kavramını kullanmasıyla aynı kapıya çıkmaktadır. Zira cüzîler ma'kûlâtta değil mahsûsâttandır. Sadece küllîler mekûlâtta olabilir. Dolayısıyla Kâtibî her ne kadar İbn Sînâ gibi cins kavramı için mekûlât terimini kullanmasa da ona eşit (müsâvî) olan küllî kavramını kullanmıştır.

İkinci olarak İbn Sînâ cins kavramını betimlerken onun, nev'leri birbirinden farklı olan bir çokluğa yükleme olduğunu söyler. Bu durum Kâtibî'de de aynen zikredilir. Fakat aralarında bir fark vardır: İbn Sînâ'nın nev' terimini kullandığı yerde Kâtibî 'hakikatleri birbirinden farklı olan bir çokluk' ifadesini kullanarak 'hakikat' terimini kullanmayı tercih etmiştir. Bu tercih de iki bilgin arasında herhangi bir fark oluşturmamaktadır. Çünkü İbn Sînâ, nev' terimi ile zâtî hakikatleri kastettiğini söyler.⁸⁹

⁸⁹ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 42. İbn Sînâ'nın talebesi Behmenyar da tıpkı İbn Sînâ gibi ortak parça olan cinsin kemaline/tam olduğuna dair herhangi bir kayıt getirmemiştir. Bk. Behmenyâr b. el-Merzübân, **et-Tahsîl**, s. 16.

Son olarak İbn Sînâ cinsin, nev'leri birbirinden farklı bir çok şeyin ortak noktasını teşkil eden bir mana olduğunu vurgulamıştı ki bu husus Kâtibî'de daha açık bir biçimde dile getirilmektedir. Kâtibî cinsin, hakikatleri birbirinden farklı olan şeyler arasındaki ortak parçanın tamamı olduğunu söyleyerek İbn Sînâ'dan daha açık ve dakik bir ifade kullanmıştır. Sonuçta iki bilginin cins tanımı arasında derin bir fark olmayıp, bu konuda Kâtibî, İbn Sînâ ile aynı görüşleri paylaşmakta, onu takip etmektedir.

İslam mantık tarihinin büyük bir çoğunluğu için İbn Sînâ temel referans noktası olmayı sürdürmektedir. Ondan sonra gelen bilginlerden Fahreddin Râzî'nin de cins kavramı hakkında söyledikleri İbn Sînâ'nın söylediklerinin hemen hemen aynısıdır. Fakat o cinsin, tıpkı Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin açıklamalarında görebileceğimiz şekilde bir **tam ortak parça** olduğunu söyler (kâmil müşterek cüz).⁹⁰ Oysa cinse dair bu dakik ifade İbn Sînâ'da mutlak bir şekilde yani 'ortak parça' olarak zikredilmektedir.⁹¹ Dolayısıyla cinsin birbirinden farklı nev'ler arasındaki ortak parçanın tamamı/kemali olduğuna yönelik ifadelerin kaynağı Fahreddin Râzî'dir. Bu da göstermektedir ki Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin mantık anlayışları Fahreddin Râzî'nin itiraz ve kullanımlarını dikkate alan ve ona göre tadil edilmiş ıstılahlarla yazılan bir İbn Sînâ'cı mantıktır.

⁹⁰ Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 58; Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 27b.

⁹¹ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 41. Fakat yine de İbn Sînâ'nın açıklamalarında yakın cinsin, ortak parçanın tamamı olduğuna dair bilgiyi çıkarmamızı sağlayacak ifadeler yer almaktadır: "At, öküz ve insan gibi değişik gerçeklikleri içeren bir topluluğa yöneltilen soruya verilmesi gereken cevapta olduğu gibi. Burada gerekli olan ve uygun düşen cevap yalnızca 'canlı'dır. 'Cisim' gibi 'canlı'dan daha genel olana gelince onun ortak bir mahiyeti yoktur, yalnızca ortak mahiyetin bir parçasıdır". İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 10. Alıntılarımız satırlardan anlaşılmaktadır ki farklı hakikatlere yönelik sorulan 'Nedir?' sorusunda bu farklı mahiyetlerin en yakın cinsi olan 'canlı' kavramı eğer İbn Sînâ tarafından ortak parçanın tamamı olarak kabul edilmeseydi bu cinsten bir adım yukarıda olan cisim cinsi, canlı cinsinin bir parçası olarak kabul edilmeyecekti. Gerçekten de öyledir, 'iradesiyle hareket eden algılayan cisim' olarak tanımlanan 'canlı' kavramının cinsi 'cisim' kavramının kendisidir ve görüleceği üzere bu kavram açıldığımız 'canlı' kavramının bir parçası durumundadır.

Kâtibî sonrası oluşan mantık literatüründe yer alan cins tanımları yapı itibariyle herhangi bir değişiklik göstermemektedir. Meşhur **Îsâgocî** şerhlerine bakıldığında şârihlerin, metin sahibi Esîruddin Ebherî'nin yapmış olduğu cins tanımına herhangi bir itirazda bulunmadığı söylenebilir. Bu şârihler daha çok cins tarifinde yer alan ifadeler ile hangi kavramların cinsin tarifi dışına çıkarılmış olduğu hususuna yoğunlaşmış, tarifi tanım mı (had) yoksa betim mi (resm) olduğu hususunu tartışmaya açmışlardır⁹². Mesela Molla Fenârî, **el-Fevâidu'l-Fenâriyye** adlı eserinde ucu Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'yı eleştirdiği noktalardan biri olan 'cins tarifinde küllî lafzı zikredilmişken ayrıca yüklem lafzını zikretmek gereksizdir' şeklindeki tenkidine cevap vermektedir. Belirtelim ki aynı eleştiriyi Kutbuddin Râzî, Kâtibî'ye de yapmaktadır. Molla Fenârî'ye göre cinsin tarifinde yer alan 'küllî' ibaresi cins kavramının cinsi olup diğer dört küllî kavramı da kapsamaktadır. Cins tarifinde geçen ve cinsin 'bir çok şeye yüklem olması' durumunu ifade eden 'el-mekûl 'alâ kesîrîne' ibaresindeki 'el-mekûl' kelimesi asla zâid değildir. Bu ifade "alâ kesîrîne'de yer alan "alâ' harf-i cerrinin müteallakı olsun diye zikredilmiştir.⁹³

Molla Fenârî'nin konu ile alakalı bir diğer önemli açıklaması 'cins' kavramına ait tarifi tanım mı yoksa betim mi olduğu ile ilgilidir. Ona göre cins, nev', fasıl, özgü araz (hâssa), genel araz (araz-ı âmm) olarak sıralanan beş küllî kavramın mantık kitaplarında yer alan tarifleri birer betimdir (resm). Zira 'yüklem olma' (el-mekûliyye) sıfatı küllî kavramının tanımına, mahiyetine dahil olan bir unsur olmadığı için zâtî değil arazî bir sıfat olması gerekmektedir. Tarif

⁹² Husâmuiddin Hüsamkâtî, **Şerhu Îsâgûcî (Hâşiyetu Muhyiddîn içinde)**, thk. Mur'î Reşid, Suriye, Dâru nûrî's-sabâh, 2012, s. 50, 51; Muhyiddin Tâlişî, **Hâşiyetu muhyiddîn 'alâ Şerhi Îsâgûcî**, thk. Mur'î Reşid, Suriye, Dâru nûrî's-sabâh, 2012, s. 50, 51; İbrahim b. Muhammed Yalvacî, **Dürri'n-nâcî Şerhu Îsâgûcî**, y.y., Muharrem Efendi Matbaası, 1298, s. 59, 60; Zekerîyya Ensârî, **Şerhu Îsâgûcî**, Mısır, Meymeniyye Matbaası, 1361, s. 39; Mustafa Yusuf Mostârî, **Şerhu Îsâgûcî**, y.y., Matbaay-ı Âmire, 1316, s. 14, 15; Muhammed Hilmi Nevşehîrî, **Hulâsatu'l-mantık**, y.y., Mektebi Sanâiyî' Matbaası, 1311, s. 13; Hasan Attar, **Hâşiyetü 'alâ Şerhi Îsâgûcî**, Mısır, Meymeniyye Matbaası, 1361, s. 39.

⁹³ Muhammed b. Hamza Fenârî, **el-Fevâidu'l-Fenâriyye**, s. 11.

teorisine göre arazlar ile bir şeyin tarif edilmesi betimsel tarif kategorisi altında değerlendirildiğinden cins kavramının tarifi bir betim olmak durumundadır.⁹⁴

Molla Fenârî'nin cins tarifinin bir betim olduğu yönündeki çıkışı bizce Fahreddin Râzî'yi hedef almaktadır. Zira Fahreddin Râzî, **Mulahhas**'ta cins tarifinin bir betim değil bilakis tanım olduğunu şu sözlerle dile getirir:

Bil ki bu tarif mantıksal cinsin tarifidir. Mantıksal cinsin ise mantıksal cins olma ötesinde başkaca bir mahiyeti yok gibidir. Dolayısıyla canlı (kavramının) bir cins olmasının 'Nedir?' sorusuna cevap olarak hakikatleri farklı bir çok şeye yüklem olmaklık" dışında başka hiçbir manası yoktur. Bu yönüyle mezkur tarif tanımlara (had) benzemektedir. Çünkü bu tarifi betim olabilmesinin tek yolu mantıksal cinsin bahsi geçen bakış açısından (itibar) hem tamamen farklı hem de bu bakış açısını meydana getirecek bir hakikatinin olmasıdır. Ne var ki mantıksal cinsin böyle bir hakikati yoktur. Dolayısıyla cinsin tarifi bir haddir.⁹⁵

Molla Fenârî anlaşıldığı kadarıyla 'yüklem olma (mekûliyye)' durumunu 'külli' oluşun bir arazi olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla cins kavramının küllîliği önce 'yüklem oluş'u da sonra gelmektedir. Zira cins asıl itibariyle ilk elden, farklı hakikatlere ait zâtî küllînin ta kendisi olduğu için bu cins ister yüklem olsun ister yüklem olmasın yine de cins olarak kalmaktadır. Mesela canlı kavramı, insan ve at gibi farklı hakikatlere ait zâtî küllînin ta kendisi olarak bir cinstir. Şu durumda canlı kavramını cins olabilmesi için insan ve ata bilfiil yüklem olması gibi bir zorunluluğu yoktur. Bu yaklaşım çerçevesinde Fahreddin Râzî'nin cins kavramı hakkındaki iddiası değerlendirmek istendiğinde denilebilir ki, onun 'canlı (kavramının) bir cins olmasının 'Nedir?' sorusuna cevap olarak hakikatleri farklı bir çok şeye yüklem olmaklık" dışında başka hiçbir manası yoktur' şeklindeki görüşü ile cins kavramına biçilen tüm rol onun yüklem olması olup cinsin bundan başka bir hakikati yoktur. O halde niçin mantık kitaplarında yer alan o meşhur cins tarifi bir betim olarak kabul edilsin ki? Fahreddin Râzî'ye göre bu tarif mutlaka tanım olarak kabul edilmelidir. 'Cins

⁹⁴ Muhammed b. Hamza Fenârî, **el-Fevâidu'l-Fenâriyye**, s. 11.

⁹⁵ Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 63; Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 29b, 30a.

yüklem olmak zorunda değildir, onun zâtî-küllî olması cins olmasına yetmektedir' şeklindeki Molla Fenârî'nin açıklamalarını hatırlarsak görülecektir ki Fahreddin Râzî'nin haklı olabilmesi için cinsin sürekli olarak bilfiil yüklem olması gerekmektedir. İşte zaten Fenârî itirazını bu noktaya yönlendirir: -İster yüklem olarak kullanalım ister yüklem olarak kullanmayalım- cins evvelemirde zâtî bir küllî⁹⁶ olarak takavvum ettikten sonra, cinsin meşhur tarifinde zikredilen 'yüklem olma/mekûliyyet' vasfı başta olmak üzere her türlü vasfı ona sonradan ârız olduğu için tarifi zorunlu bir şekilde betim (resim) haline getirecektir.⁹⁷ Mesela 'canlı' cinsi farklı hakikatlere ait zâtî küllîdir canlının cins olarak kabul edilmesi için Ali ve ata yönelik 'Nedir?' sualine cevap teşkil etmesi beklenmemelidir. Yani bu soru sorulmasa da canlı kavramı cins olarak kalmaya devam eder. Netice olarak cinsin bilfiil yüklem olması ya da bilkuvve yüklem olması onun zâtî küllî oluşundan sonra ona ârız olmaktadır. Şu durumda tarifi isimsel tanım (hadd-i ismî)⁹⁸ türünden bir tarif oluşuna itibar edilmemelidir. Molla Fenârî'nin Fahreddin Râzî'ye yönelik tüm bu eleştirileri -ki bir bakıma İbn Sîna savunması olarak da kabul edilebilir- şu cümleler ile son bulur: "Artık bu noktadan sonra, sözkonusu tariflerin itibârî durumlar (el-umûr el-itibariyye) olmaları hasebiyle tanım olduklarına dair söylenen şeylere bakılmaz!".⁹⁹

Özetle, İbn Sîna'dan başlayıp Molla Fenârî'ye kadar uzanan çizgide İbn Sîna'nın cins tarifi olduğu gibi korunmuştur. Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin özsel

⁹⁶ Osmanlı mantıkçılarından Ahmed Sıtkı cinsin tanımında yer alan 'zâtî' kavramını yakın cins olarak kabul etmektedir. Bk. Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursevî, **Mizânu'l-intizâm**, s. 49.

⁹⁷ Ahmed b. Abdullah Şevkî, **Şerhu'l-Fenârî**, y.y., Matbaâ-yı Âmire, 1284, s. 64; Hasan Kangırî, **Nefâysu 'arâisi'l-enzâr**, y.y., Dâru't-Tibâ'âtî'l-Âmire, s. 163, 164.

⁹⁸ İsimsel had (hadd-i ismî), varlık alanı bakımından sadece zihinsel varlık alanında bir varoluşa sahip şeyler için yapılan tanımlar için sözkonusu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle isimsel tanımların tanımlananlarının (mahdûd) tek hakikati zihinde olmak şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla bu şeylerin birer haricî varlıkları yoktur. Mesela cins kavramı ilk önce insan zihninde oluşmakta sonra ona bir isim verilmekte olduğu için onun hakkında yapılacak bir tanım isimsel tanım olarak kabul edilecektir. Bk. Ahmed b. Abdullah Şevkî, **Şerhu'l-Fenârî**, s. 64.

⁹⁹ Muhammed b. Hamza Fenârî, **el-Fevâidu'l-Fenâriyye**, s. 25.

anlamda tarife herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Şerh ve haşiyeler çerçevesinde yapılan tartışmalarda ortaya çıkan farklılıklar daha çok, genelde beş küllînin özeldeyse cins kavramının tarifinde geçen lafızlarla hangi şeylerin kavram kapsamı dışına taşındığı etrafında halelenmektedir.

2. Yakın ve Uzak Cins

Cins kavramının tanımında en belirgin unsur bu küllînin bir çok farklı hakikat arasındaki ortak parçayı ‘Nedir?’ sorusu karşısında belirtiyor olmasıdır. Bu sorunun bir çok farklı hakikate yönelik sorulması aynı zamanda mezkur sualin ve küllî kavramın tek bir mahiyet için düşünülemeyeceğine de işaret etmektedir. Şu halde mantık kitaplarımızda insan kavramının tanımında bir cins olarak zikredilen ‘canlı’ kavramı her ne kadar bir başına insan lafzı dile getirildikten sonra onun cinsi olarak söylene de aslında insandan hakikatçe farklı mahiyetler hesaba katılarak belirlenmiş olmaktadır.

İnsan bir çok farklı mahiyet grupları arasında yer alabilir. Bu gruplar birbirinden farklılaştıkça gruplara sorulan ‘Nedir?’ sualinin cevabı da farklılaşır. Zira insan ile A grubunun fertleri arasındaki ortak parça B olurken mesela C grubunun fertleri ile insan arasındaki ortak parça D olabilir. Şu durumda insanın birden fazla cinsi olabilir. İşte bu cins farklılıkları mantık bilginleri tarafından uzak ve yakın vasıfları verilerek iki ayrı kısımda incelenip yakın cins ve uzak cins türleri elde edilmiştir.

Uzak ve yakın cins kavramsallaştırmasını anlamak için insan örneğinden ve onun cinsi olarak belirlenmiş canlı örneğinden hareket edilebilir. İnsan ve insan ile aynı cinsi paylaşan bir kısım fertlerden müteşekkil bir grup olsun: İnsan, at, balık ve kuş. Görülecektir ki insan mahiyeti ile insan mahiyetinin cinsi olan canlının -bütün fertleri değil de- bir kısım fertleri olarak at, balık, kuş hakikatleri birbirinden farklı bir topluluk oluşturmaktadır. Bu topluluğa sorulacak olan ‘Nedir?’ sualine verilecek cevap ile insan mahiyetinin cinsi olan

canlının -bir kısım fertlerinin de ötesine giderek- bütün fertlerine sorulacak 'Nedir?' sorusuna verilecek cevap aynıdır: Canlı. İşte birbirinden farklı iki gruba sorulan aynı soru aynı cevap ile yanıtlanıyorsa cevaba sözkonusu olan kavram **yakın cins** olarak kabul edilmektedir. Özetle ortada iki grup vardır:

(1) İnsan ve insan mahiyetinin cinsi olan canlının bir kısım fertleri.

(2) İnsan ve insan mahiyetinin cinsi olan canlının bütün fertleri.

Bu sefer insan ve insan ile aynı cinsi paylaşan bir kısım fertler olarak papatya ve gül ayrı bir grup oluştursun. Bu gruba yönelik sorulacak olan 'Nedir?' sorusunun cevabı klasik varlık şemasına göre elbette ki canlı değil gelişen cisim (cism-i nâmî) olacaktır. Dolayısıyla bir üst paragrafta insan, at, balık kuş grubu için belirlenen canlı cevabı ile burada belirlenen gelişen cisim cevabı birbirinden farklıdır. İşte bu ikinci cevaba uzak cins adı verilmektedir.¹⁰⁰

Ali b. Ömer Kâtibî uzak ve yakın cinsi şöyle tanımlamaktadır:

Bir mahiyete ve bu mahiyetle aynı cinsten farklı mahiyetlerin bir kısmına yönelik sorulan 'Nedir?' sorusunun cevabı, mezkur mahiyet ve o mahiyetle aynı cinsi paylaşan bütün mahiyetlere yönelik sorulan 'Nedir?' sorusuna verilecek olan cevabın aynısı ise bu cins yakın cinstir. Mesela insana nisbetle 'canlı', 'insan'ın yakın cinsidir. Bir mahiyete ve bu mahiyetle cinstaş farklı mahiyetlerin bir kısmına yönelik sorulan 'Nedir?' sorusunun cevabı, mezkur mahiyet ve başka mahiyetlere yönelik sorulan 'Nedir?' sorusuna verilecek olan cevabın aynısı değilse bu cins uzak cinstir. Uzak cins, bir mertebe uzak ise iki cevap olur. Mesela insana nisbetle gelişen cisim (cism-i nâmî) bir mertebe uzak cinstir. Uzak cins iki mertebe uzak ise üç cevap olur. Örneğin insana nisbetle cisim iki mertebe uzak cinstir. Uzak cins üç mertebe uzak ise dört cevap olur. Mesela cevher, insana nisbetle üç mertebe uzak cinstir.¹⁰¹

Mantıkçılar küllî kavramları tertib ve takrir ederken mantık öğrenimine yeni başlayan tâliplere kolaylık olması için her bir küllîye karşılık gelecek

¹⁰⁰Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursevî, **Mîzânu'l-intizâm**, s. 50.

¹⁰¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'id-i'l-mantikiyye**, s. 139; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 35b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 12b, 13a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 81a.

örnekler üzerinden konuyu anlatırlar. Bu meyanda verilen örnekler özelden genele şu sırayı takip eder:

İnsan→ canlı→ gelişen cisim (cism-i nâmî)→ cisim→ cevher.

İnsan, nev'dir. Canlı, insanın cinsidir. Zira canlı, insan ile at arasında müşterek olan mahiyetin tamamıdır. Aynı şekilde, 'gelişen cisim' (cism-i nâmî) de insan ve nebatâtın cinsidir. Çünkü insan ile nebatât arasında müşterek olan parçanın kemali/tamamı gelişen cisimdir. İnsan ile taşı karşılaştırdığımızda bu sefer birbirinden ayrı her iki mahiyet için ortak parçanın tamamı cism-i mutlak olmakta ve dolayısıyla mutlak cisim cins kavram olarak belirlenmektedir. İnsan ile akıl arasında ise ortak parçanın tamamı olarak cevher kavramı cinstir. Görüldüğü üzere, bir araya getirdiğimiz ve mahiyetleri birbirinden farklı olan nesnelerin cinsi bu iki farklı mahiyeti gözeterek tespit edilmekte, herhangi bir şekilde sabit bir cins söz konusu olmamakta ve hatta tek bir mahiyet için birbirinden farklı cinsler pekala düşünülebilmektedir.¹⁰²

Tüm bu anlatılanlar üzerine cins kavramı yeniden ele alındığında bu kavramın **yakın** ve **uzak** olarak iki kısma ayrıldığı söylenebilir.

Bir mahiyete ve bu mahiyetle cinstaş olan başka türlere yönelik sorulan 'Nedir?' sorusuna verilen cevap, mezkur mahiyete ve bu mahiyetle aynı cinsi paylaşan diğer mahiyetlere yönelik 'Nedir?' sorusuna verilen cevapla aynı olursa bu cevap **yakın cinstir**.¹⁰³ Mesela 'canlı' kavramı, 'insan' ve 'at' mahiyetlerine yönelik 'Nedir?' sualine cevap olması yanında sadece 'insan' mahiyetine yönelik 'nedir' sorusuna cevap olduğu gibi 'insan'a 'canlılık'ta müşâreket eden tüm nev'lere tevcih edilen 'Nedir?' sorusuna da cevap teşkil eder. İşte bundan dolayı da 'canlı' kavramı yakın cinstir.

¹⁰² Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 139, 140.

¹⁰³ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 141.

Cinsin ikinci kısmı olan **uzak cins** ise şöyle tanımlanmaktadır: Bir mahiyete ve bu mahiyetle aynı cinsi paylaşan bir kısım türlere yönelik sorulan ‘Nedir?’ sorusuna verilen cevap, mezkur mahiyete ve bu mahiyetle aynı cinsi paylaşan bir kısım mahiyetlere yönelik ‘Nedir?’ sorusuna verilen cevabın aynısı olmazsa bu cevap **uzak cinstir**. ‘Cisim’ kavramı yakın cinse örnek olarak verilebilir. Zira bu kavram ‘insan’ ve ‘taş’ için sorulan ‘Nedir?’ sualine cevap teşkil etmekle birlikte ‘insan’ ile aynı cinsi paylaşan ‘at’ sözkonusu olduğunda, ‘insan’ ve ‘at’a yönelik sorulan ‘Nedir?’ sorusuna bir cevap olarak addedilemez.¹⁰⁴ Örneğin ‘gelişen cisim (cism-i nâmî)’ kavramı uzak cinstir. Bu kavramın uzak cins oluşu, uzak cinsin tanımında geçen ifadeler uygulanarak gösterilebilir. Bunun için ilk olarak bir mahiyet ve bu mahiyetle aynı cinsten olan iki kavram belirlenir. Bu mahiyet ‘insan’ olarak, ve ‘insan’la aynı cinsi paylaşan diğer iki mahiyet de ‘papatya’ ve ‘at’ olarak belirlendiğinde görülür ki bu üç kavramın cinsi ‘gelişen cisim’dir. Cins, uzak ve yakın olarak iki kısım olduğuna göre, ‘Gelişen cisim cinsin hangi kısmına aittir?’ sorusu sorulabilir.

Uzak cinsin tanımında zikredilen hususları gözettiğimiz takdirde ilk olarak ortada, bir mahiyet ve bu mahiyetle cinstaş olan bir kısım başka mahiyetler olmalıdır. Mesela insan bir mahiyet olarak belirtildiğinde, ‘insan’a cinste ortak olan bir kısım mahiyetler olarak da ‘papatya’ ve ‘at’ belirlenmiştir.

İkinci olarak, bu mahiyet tekine ve bu mahiyetin dışında kalan mahiyetlerden bir kısmına yönelik ‘Nedir?’ sualine verilen cevap ile bahsi geçen mahiyetlerin bir kısmı dışında kalan mahiyetlere yönelik ‘Nedir?’ sorusuna verilen cevap birbirinden farklı olmalıdır. Örnekte tüm mahiyetler ‘insan’, ‘papatya’, ‘at’ olmak üzere toplam üç tane olarak belirlensin. ‘İnsan’ şu halde mahiyet teki dediğimiz şeyin bir örneği olarak kabul edilsin. Bu mahiyet teki dışında kalan mahiyetlerin tümü ‘papatya’ ve ‘at’, bu mahiyetin dışında kalan mahiyetlerin bir kısmı ise ya ‘at’ ya da ‘papatya’ olacaktır. Tanıma göre ‘insan’ ve

¹⁰⁴ Ali Kâşifu’l-ğitâ, **Nakdu’l-ârâi’l-mantukiyye**, 2c., Beyrut, Müessesetü’n-Nu‘man, t.y., C:I, s. 258.

‘papatya’ söz konusu olduğunda bunlara yönelik sorulan ‘Nedir?’ sorusuna cevap olarak gelişen cisim kavramı zikredilebilir olması durumunda aynı cevabın ‘insan’ ve ‘at’ için sorulan ‘Nedir?’ sualine bir cevap teşkil etmediği açıkça görülmektedir. Zira ‘insan’ ve ‘at’ toplamına yönelik sorduğumuz ‘Nedir?’ sualine verilecek cevap ‘canlı’dır. ‘İnsan’, ‘at’ ve ‘papatya’ kombinasyonuna yönelik verilen cevap olan ‘gelişen cisim’, ‘insan’ ve ‘at’ kombinasyonuna verilen cevap olan ‘canlı’dan tamamen farklı olduğu için ‘gelişen cisim’ uzak cins olarak kabul edilmektedir.

Şemsiyye şârihi Kutbuddin Râzî’nin uzak cins ile ilgili değindiği diğer bir husus da **uzaklık mertebeleridir**. Yani uzak cins, ‘Nedir?’ sorusunun cevabında ortaya çıkıyorsa verilen cevapların sayısı arttıkça uzaklık dereceleri de artarak farklı mertebelerde uzak cinsler oluşturmaktadır.

Uzaklık mertebesi, mahiyet ile cins arasında başka bir cinsin bulunması anlamına gelir. Mesela ‘nâtık canlı’ olan insan için yakın cins canlıdır. Zira canlı, insan mahiyeti ile gelişen cisim (cism-i nâmî) arasında yer alan bir cins olduğu için yakın cinstir. Aynı şekilde cevap sayısı her zaman uzaklık mertebesinden bir rakam ileridedir.

‘Bir mertebe uzak’ olmak demek mahiyet ile cins arasında ‘Nedir?’ sorusuna karşılık iki tane cinsin bulunduğu anlamına gelir.

Cevap sayısı uzaklık mertebesinden bir sayı daha fazladır. Çünkü yakın cins bir cevaptır. Her uzaklık mertebesine ait bir cevap vardır. Bir mertebe uzak olmak demek mahiyet ile bu cins arasında başka bir cinsin daha bulunması demektir ki bu cins yakın cinstir. İki mertebe uzak olmak demek ise mahiyet ile bu cins arasında biri yakın biri de yakın cinsten ayrı bir cins olmak üzere iki cinsin bulunması anlamındadır. Üç mertebeli uzaklık ise cins ile mahiyet arasında biri yakın ikisi uzak olmak üzere üç cinsin bulunması ile oluşur. Artık bu şekilde diğer mertebeler de kıyas edilsin.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Saduddin Taftazânî, **Şerhu’ş-Şemsiyye**, thk. Câdullah Bessâm Salih, Amman, Dâru’n-Nûri’l-Mübîn, 2011, s.144.

Uzaklık mertebelerinin nasıl tespit edileceğine dair bu açıklamalar da gösteriyor ki cinstaş farklı türleri kapsamına alan yani onları içeren cevaplar sayı olarak ne kadarsa bu sayıdan bir eksiltilerek uzaklık mertebesi elde edilir: Gelişen cisim (cism-i nâmî) insanın bir mertebe uzak cinsi iken canlının yakın cinsidir. Zira canlı, yakın cinsini teşkil eden gelişen cisim ve faslını oluşturan ‘irade ile hareket eden algılayandan (hassâs müteharrik bi’l-irade olan) mürekkep bir izâfî nev’dir¹⁰⁶. İkinci mertebede uzak cins söz konusu olduğunda, mutlak cismin, insanın ikinci mertebede uzak cinsi olduğu görülmektedir. Aynı kavram yani mutlak cisim, canlının birinci mertebede uzak cinsi olurken gelişen cismin de yakın cinsidir. Cevher ile insanı karşılaştırdığımızda, insanın üçüncü mertebedeki uzak cinsinin cevher olduğunu söyleyebiliriz. Aynı kavram canlının ikinci, gelişen cismin ise birinci derecedeki uzak cinsi olurken cismin yakın cinsidir.¹⁰⁷

Sonuç olarak denebilir ki, bir mahiyetin alt-üst bakımından farklılaşan birden fazla cinsi olabilir.¹⁰⁸

C. Fasl

1. Faslın Mahiyeti

Mahiyeti oluşturan cüzlerden ilki cins, ikincisi ise fasıldır. Fasl, birbirinden farklı iki mahiyet arasında ortak (müşterek) parçanın tamamı değil de o tamın bir parçası (ba’d) olarak mahiyete eşit (müsâvî) olan küllîdir. Ali b. Ömer Kâtibî faslı şu ifadelerle anlatır:

¹⁰⁶ Bir cins, küllî bir kavrama ve bu küllî kavram dışındaki başka bir küllî kavrama yüklem olabiliyorsa bu küllî kavrama izâfî nev’ adı verilir. Mesela insan izâfî bir nev’dir. Çünkü cins olarak canlı hem insana hem de ata yüklem olabilmektedir. Ferid Cebir v.d, **Mevsû’atu mustalahâtî ‘ilmi’l-mantık ‘inde’l-’arab**, Beyrut, Mektebetü Lübnan Naşırûn, 1996, s. 1079.

¹⁰⁷ Desûkî, **Hâşiye a’lâ Şerhi’ş-Şemsiyye (Şurûhu’ş-Şemsiyye içinde)**, s. 256; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantukiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 141, 142.

¹⁰⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantukiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 142.

Mahiyetin cüzü; birbirinden farklı iki nev' arasında müşterek olan parçanın tamamı değilse; ya asla bu iki farklı nev' arasında müşterek bir şey olmamalıdır -ki insana nisbetle nâtık böyledir- ya da bu iki farklı nev' arasında müşterek olan parça, (tamamen değil de) tamamının bir kısmı olarak (tamamı oluşturan diğer kısma) eşit (müsâvî) bir şekilde bulunmalıdır -ki algılayan (hassâs) böyledir-. Aksi takdirde bu parça birbirinden farklı bu iki nev' arasında müşterek olurdu. Oysa bu nev'e nisbetle tam ortak parça bulunmaması gerekir. Çünkü varsayımımız bunun tam tersidir. O halde nev'(lerden birine ait olarak) tam ortak parçanın bir kısmı mevcuttur. Bu kısım, zincirleme bir sonu gelmezlik içinde kalmayıp nev'e müsâvî bir şeyde son bularak cinsin faslı olur. Her halukarda bu mahiyeti (nev'i) cinsten veya varlıkta ortak olduğu diğer mahiyetlerden temyiz ettiği için de fasıl olur.¹⁰⁹

Fasıl tanımının yapıldığı satırlarda dikkati çeken nokta aklî bir taksim ile 'mahiyetin cüzü' kavramı merkeze alınarak fasıl kavramına varılmış olmasıdır. Buna göre, mahiyetin cüzü şayet iki farklı nev' arasında müşterek parçanın tamamı yani cins değilse bu cüze **fasıl** adı verilir. Burada, mahiyetin cüzünden hareketle birbirinden farklı iki mahiyet arasında ortak olmayan bir parça olan fasıl kavramına varılmıştır varılmasına ama **ortak parçanın tamamı olmaması** takdirine bağlı olarak vardığımız fasıl kavramı bu neticenin elde edilmesi öncesinde şu varsayımlar sonucu ortaya çıkmıştır: Mahiyetin cüzü ya

- (1) birbirinden farklı iki mahiyet arasında müşterek değildir. Ya da
- (2) **müşterek olan tam parçanın**, mahiyete eşit **bir kısmıdır**.

Her iki maddede sözkonusu edilen mahiyet cüzünden ilkinde fasıl ikincisine cinsin faslı denir. Madde (1)'deki fasıl türü, anlaşılacağı üzere **mahiyete özgü** olan bir fasıldır. Yani mahiyet ile başka türdeki bir mahiyet arasında ortak olan bir parça söz konusu olmaksızın tek bir mahiyetin iki parçası üzerinden düşündüğümüzde bu parçalardan mahiyete has/özgü olan parçayı diğer bir deyişle insana nispetle nâtıkı temsil etmektedir.

¹⁰⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'id-i'l-mantukîyye**, s. 142. Kâtibî'nin fasıl teorisi İbn Sînâ'nın İşârât'taki fasıl tanımı ve kabullerine dayanmakla birlikte kullandığı terminoloji Fahreddin Râzî'nin **İşârât** şerhine dayanmaktadır. Bk. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât**, thk. Ali Rıza Necefzade, Tahran, y.y., 2005, C:I, s. 98.

‘Bir mahiyeti oluşturan unsurlar nelerdir?’, ‘Hangi küllîler mahiyetin kurucu öğeleridir?’ sorularını cevaplandırmaya çalışan Kâtibî bir önceki başlıkta cins kavramını anlatarak, mahiyetin kurucu öğelerinden ilki olarak belirlediği cinsin, birbirinden farklı mahiyetler arasında ortaklığın tamamını oluşturduğunu belirtmişti. Özetle **mahiyetin bir parçasının** temel iki niteliği göze çarpmaktadır. Bu nitelikler fasıl kavramının kısımlarını tespitte son derece önemli rol oynayacaktır:

(1) Bir mahiyet ile ondan farklı bir nev’ arasında ortak parçanın tamamıdır. Bu tam ortak parça ile cins kastedilmektedir.

(2) Mahiyet ile farklı bir nev’ arasında ortak olmamakla birlikte mahiyete özgü bir parçadır.

Şemsiyye metni gibi orta uzunluktaki bir metinde mahiyetin ikinci parçasına dair teorik ispatların yapılması pek beklendik bir durum olmasa da şârih Kutbuddin Râzî’nin en fazla önem verdiği yerlerden biri faslın kısımlarının aklî olarak nasıl tespit edileceği ve daha da önemlisi cinsin faslı konusudur. Hatta şerhin fasıl ile ilgili bölümü nerdeyse cinsin faslına ayrılmıştır denilebilir. Cinsin faslı konusunun bu kadar uzun uzadıya anlatılması cinsin faslının, cinse eşit olduğunu ispat etmeye yöneliktir. Dolayısıyla örneklendirerek anlatmaya gayret edeceğimiz satırlarda ana hedef ‘Acaba cinsin faslı ile cins arasında ne tür bir ilişki olmalıdır?’ sorusunu cevaplandırmaktır. Bu cevabı bulabilmek için Kâtibî’nin olmayana ergi metodunun tüm safhalarını Kutbuddin Râzî ve diğer şârihlerin açıklamaları ve kişisel tespitlerimize dayanarak tasvir etmeye çalışacağız.

‘Cüzîlerinin mahiyetine dahil olan küllî kavramın ortak parçanın tamamı’ olduğu yani cins olduğu yerde, mahiyetin ikinci cüzü olan fasıl kavramı, tam ortak parçanın yani cinsin dışında kalan bir şey olacağına göre ‘cüzîlerinin mahiyetine dahil olan küllî kavram ortak parçanın tamamı değilse’ ifadesi ile başlanarak tespit edilmektedir.

‘Cüzîlerinin mahiyetine dahil olan küllî kavram **ortak parçanın tamamı değilse...**¹¹⁰: Bu olumsuz şart ile mahiyetin ikinci parçası olan faslın, mahiyetin birinci parçası olan cins olmaması gerektiği ifade edilmektedir. Cins kavramının temel niteliği ‘tam ortak parça’ olmasıdır. Dolayısıyla mahiyetin ikinci parçasını ararken onun ‘tam ortak parça olmayan’ bir küllî olması önem arz etmektedir. ‘Tam ortak parça olmayan’ ibaresinin uzanımlarını belirlediğimiz takdirde mahiyetin ikinci parçası da bulunmuş olacaktır.

Tam ortak parça olmayan’ acaba neyi ifade etmektedir? Bu kümeye girebilecek unsurlar nelerdir? Görülecektir ki bu kümenin ancak iki elemanı olabilir: Birincisi tam olmayan ama kısmen ortak olan bir parça, ikincisi ise ne tam ne de kısmen ortak olan parçadır.¹¹¹ Yani ortak olmanın sözkonusu edilemeyeceği parçadır. Bu iki ayrım son derece önemlidir. Zira Kâtibî birbirinden farklı fasıl türlerini ‘tam olmayan ortak parça’ kavramsallaştırmalarını esasa alarak bu iki kısma hasretmektedir. Dolayısıyla mahiyetin ikinci cüzü olan ve iki farklı sınıfa ayrılan fasıl şu şekilde ifade edilebilir:¹¹²

(1a) Bir mahiyet ile başka bir nev’ arasında ortak olan bir parça değildir: Bir mahiyet ile başka bir nev’ arasında ortak olma özelliğine sahip olmadığı için ortaklığın bir sıfatı olan tam olmak ile de nitelendirilmesi mümkün değildir. Tam sıfatı ya da tamın bir kısmı olma durumu ancak ortak olma yani müşterek

¹¹⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü’s-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantıkiyye*, s. 142; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantıkiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye*, s. 145.

¹¹¹ Mahiyet iki parçadan mürekkep olduğuna göre bu parçalardan biri mahiyetten daha genel bir şey olan cins ise diğeri mutlaka cins olmayan bir şey olacaktır. ‘Cins olmayan’ demek birbirinden farklı bir çok mahiyet arasında ‘ortak tam parça olmayan’ demek olduğuna göre arayıp durduğumuz bu ikinci parça ‘tam olmayan parça’ kümesine girmektedir. ‘Kırmızı kalem olmayan’ kümesine bir silgi girebileceği gibi siyah bir kalem de girebilir. Benzer şekilde ortak tam parça olmayanlar kümesine mutlaka (1) ortak olmayan ve (2) ortak olsa bile -kalem olsa bile- tam ortak olmayanlar -kırmızı olmayanlar-da girebilir.

¹¹² Takibi kolaylaştırmak adına delillendirmenin her safhası numaralandırılmış ve ilgili numara ile bağlantılı yargılar aynı numaraya farklı harfler verilerek suretiyle gösterilmeye çalışılmıştır.

olma gerçekleştikten sonra sözkonusu olacağı için bu fasıl için tam sıfatının kullanılması da doğru değildir. Dolayısıyla bu özellikleri hâiz bir fasıl ‘tam ortak parça olmayan’ kümesinin bir elemanı olmuştur.

Mezkur nitelikleri taşıyan örnek olarak Kâtibî ‘nâtık’ kavramını verir.¹¹³ Gerçekten de ‘nâtık’ bir mahiyet ile başka bir nev’ arasında ortak olan bir parça değildir. Yani nâtık insan ile başka bir nev’ arasında ortak olmayan bir mahiyet parçasıdır. Aynı zamanda insan mahiyeti ile başka bir nev’ arasında ortak olmadığı için hakkında tam ortaklık da söz konusu edilemez.

Bu parça mahiyete eşittir (müsâvî). Bu eşitlik hükümsel olarak ‘her insan ferdi nâtıktır’ ve ‘her nâtık ferdi insandır’ yargıları ile dile getirilebilir.¹¹⁴ Fakat ne Kâtibî ne de Kutbuddin Râzî bu parçanın mahiyete eşit olduğuna dair herhangi bir ispat yapma ameliyesine girişmemektedirler. Mantık kitaplarında yakın fasıl olarak bilinen ne tam ortak parça ne de tam ortak parçanın bir kısmı olabilen işte bu küllîdir.

(1b) Bir mahiyet ile başka bir nev arasında ortak olan bir parçadır: Fakat tam ortak bir parça yani cins değildir. Tam ortak olmasa da ortak bir parça olduğu için zorunlu olarak tam ortak olan parçanın bir kısmı olmak zorundadır.

Tam ortak parçanın bir kısmı olan bu fasıl tam ortak parçadan ibaret olan mahiyete (cinse) eşittir. Kâtibî’nin eserlerinde bu sınıfı temsil eden örnek ‘algılayan’ (hassâs) kavramı ile ifade edilir. Zira algılayan, insan mahiyeti ile başka bir nev’ olan at arasında ortak tam parçanın yani canlının bir kısmıdır.¹¹⁵ Hatırlanacaktır ki canlının mahiyeti, algılayan veya iradesiyle hareket eden+gelişen cisim parçalarından meydana getirilmiştir. Dolayısıyla algılayan

¹¹³ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye*, s. 142; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye*, s. 142; Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, *Mîzânu’l-intizâm*, s. 51.

¹¹⁴ Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, *Mîzânu’l-intizâm*, s. 51.

¹¹⁵ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye*, s. 142; Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, *Mîzânu’l-intizâm*, s. 51.

kavramı, tam ortak parça olmadığı gibi tamamen ortaklığın nefyedildiği yakın fasıl örneğinde gördüğümüz nâtık gibi de değildir. Onun (algılayanın) en temel özelliği tam ortak parçanın bir kısmı olmasıdır. İşte tam da bu noktada şârihlerin açıklamak için uzun istidlallere giriştikleri bir sorun belirmektedir: Bir mahiyet ile başka bir nev' arasındaki tam ortak parça ile bu ortak parçanın bir kısmı olan parça arasında ne tür bir ilişki olmalıdır? Canlı ile canlının bir kısmı olan algılayan kavramlarının münasebeti nedir? Ne olmalıdır? Bu soruyu doğrudan, ayrıntılı istidlallere girmeksizin cevaplandıran Kâtibî, tam parça ile onun bir kısmı arasında eşitlik ilişkisi olduğunu söylemektedir.¹¹⁶ İşte bu kabul Kutbuddin Râzî tarafından olmayana ergi metodu kullanılarak ispatlanmaya çalışılır. **Şemsiyye**'nin fasıl bölümü üzerinde kalem oynatan şârihlerin bütün derdi bu eşitliğin ispatını yapabilmektir.¹¹⁷

Bir mahiyet ile başka bir nev' arasında tam ortak olan parça ve bu parçanın bir kısmı arasında kurulacak ilişki türleri hesaba katılarak yapılan olmayana ergi metodunda bir seçenek dışındaki bütün seçeneklerin yanlış olduğu ispat edilerek geriye bu tek seçenek bırakılmaktadır. Buna göre tam ortak olan parça ile onun bir parçası arasındaki eşitlik ilişkisi diğer ilişki türlerinin olamayacağı gösterildikten sonra kendiliğinden ispat edilmiş sayılmaktadır. Dolayısıyla matlûb olan yargı şudur: Bir mahiyet ile başka bir nev' arasında müşterek olan tam parçanın bir kısmı ile bu tam parça arasında eşitlik ilişkisi vardır. Örneklendirilerek söylenecek olursa denilebilir ki, insan mahiyeti ile başka bir nev' olan at nev'i arasında ortak olan tam parça yani canlı ile bu tam parçanın bir kısmı olan algılayan arasında eşitlik ilişkisi vardır. Bu eşitlikten çıkarılabilecek hükme göre demek ki her canlı algılayan olduğu gibi her algılayan da canlıdır. Ya peki bu kısım ile tam parça arasında eşitlik ilişkisi dışında başka bir ilişki türü olamaz mı? Bir fasıl olan algılayanın, tam parça yani

¹¹⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 142.

¹¹⁷ Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, **Mîzânu'l-intizâm**, s. 51, 52; Saduddin Taftazânî, **Şerhu's-Şemsiyye**, s.146, 147, 148.

cins olan canlıya eşit olmasını kabul etmek zorunda mıyız? Tam parçanın bir kısmının, tam parçaya eşit olmaması durumunda ne olur? Algılayanın canlıya eşit olmaması ne gibi sonuçlar doğurur.

(2) Tam parçanın bir kısmı, tam parçaya eşit olmasaydı tam parçadan genel olurdu (e'amm)¹¹⁸: Diğer bir deyişle canlının bir kısmı olarak algılayan, canlıya eşit olmasaydı canlı kavramından daha genel bir şey olması gerekirdi.¹¹⁹ İşte bu yargıdan sonra şârihler farazî önermeler kurarak bu kabulün çıkmazlarına doğru bizleri sürüklemektedir. Onlar özetle şöyle söylemektedirler: Tam parçanın bir kısmı, tam parçadan genel olamaz. Eğer gerçekten de böyle bir şey olsaydı yani algılayan (hassâs), canlıdan daha genel olsaydı şunlar olurdu:

(3) Algılayan, insan mahiyeti ile bitki nev'i arasında **ortak** (müşterek) olurdu. Fakat bu 'müşterek' olmanın yani ortaklığın sıfatı nedir? Tam ortak olabilir mi?

¹¹⁸Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, **Mîzânu'l-intizâm**, s. 51.

¹¹⁹ Görüleceği üzere tam ortak parça ile onun bir kısmı arasında genel-özel ilişkisi üzerinden bir değerlendirilme yapılmaktadır. Bu iki şey arasında olması muhtemel iki ilişki biçimi doğrudan elenmektedir. Elenen bu iki ilişki biçimine kısaca değinelim. (1) Tam ortak parça ile onun bir parçası arasında hiçbir ilişki yoktur, birbirinden tamamen farklıdır (mübâyet): Bu ilişki türünün kurulması imkansızdır. Zira fertlerinin mahiyetine dahil olan şey o fertlere yüklem olmalıdır. Yani tam ortak parça olan canlı ile onun bir kısmı olan algılayan (hassâs) arasında konu yüklem ilişkisi kurulabilmelidir. Birbirinden tamamen farklı iki şey arasında ise konu-yüklem ilişkisi kurmak imkansızdır. Dolayısıyla bu seçenek asla kabul edilemez. (2) Tam ortak parça ile onun bir parçası arasında özel-genel ilişkisi vardır (ehass-e'amm): Bu seçenekte, bir parçanın tam parçadan daha genel olduğu dile getirilir. Yani algılayan (hassâs) kavramı canlı kavramından daha genel canlı kavramı algılayandan daha özeldir iddiası dile getirilmektedir. Daha özel bir kavram olmadan ondan daha genel bir kavramın var olmasında herhangi bir mahzur olamaz. Mesela canlı insandan daha geneldir. İnsan canlıdan daha özeldir. Dolayısıyla insan olmadan da canlılık gerçekleşebilir. Fakat biri tam parça diğeri de onun bir parçası olan iki şeyden parçanın tamdan daha genel olması imkansızdır. İşte bu durum canlı-algılayan kavramlarına uygulandığında bir parça olan algılayanın canlı kavramından daha genel olması canlılık olmadan da algılayanın gerçekleşebileceğini söylemek olur. O halde tam ortak parçanın bir parçası ortak parçadan daha genel olamaz. Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye 'alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 143; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Semsiyye**, s. 143; Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, **Mîzânu'l-intizâm**, s. 51.

(4) Algılayanın insan mahiyeti ve bitki nev'ine nisbetle tam ortak olması imkansızdır. Çünkü bu durum en baştaki varsayıma aykırıdır: 'Cüzîlerinin mahiyetine dahil olan küllî kavram ortak parçanın tamamı değilse...'.¹²⁰

(4a) O halde tam ortak parça olan canlının bir kısmı konumundaki algılayan, kendisi de başka bir tam parça olamayacaksa eni sonu ortak bir parça olarak kalacağı için tam ortak olan başka bir parçanın bir kısmı olmak zorundadır. Örneğin algılayan kavramı tam ortak parça olan canlının bir kısmıdır. Fakat bu kısım başka bir nev'de de bulunmayı gerektirecek derecede genel değildir. Şayet tam ortak parça olan canlının bir kısmı konumundaki 'algılayan', başka bir nev'de de bulunmuş olsaydı kendisi de tam ortak bir parça yani cins olurdu ki bu dördüncü maddedeki varsayıma aykırıdır. Bunun yanında algılayan her ne kadar tam ortak parça olmasa da eni sonu tam olmayan ortak bir parça olduğu için kendisini ve kendisinden başka bir nev'i de içeren başka bir tam ortak parçanın bir kısmı olmak zorundadır. Şu durumda insanın ilk tam ortak parçası olan canlıdan sonra ikinci bir ortak parçası daha meydana gelmiştir: **Gelişen cisim** (cism-i nâmî).¹²¹

(5) Tam ortak parçanın bir kısmı durumundaki algılayan, ortaya çıkan bu ikinci tam ortak parçaya yani gelişen cisme eşit midir? Bu soruyu 'evet eşittir' diye cevaplamak mümkün. Fakat olmayana ergi metodunun bir gereği olarak eşitlik dışındaki 'genellik' (e'amm olma) seçeneğinin götürdüğü yere kadar gitmek zorundayız. O halde varsayımın bir devamı olarak şöyle sorulmalıdır: Algılayan, ortaya çıkan bu ikinci tam ortak parçanın yani gelişen cismin eşit bir kısmı değilse aralarında genel-özel ilişkisinin var olduğu genel bir kısmı olabilir mi?

¹²⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye*, s. 142; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 145.

¹²¹ Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, *Mîzânu'l-intizâm*, s. 51.

(6) Algılayan, gelişen cismin (cism-i nâmî) gelişen cisimden daha genel bir parçası olamaz. Şayet algılayan, gelişen cismin genel bir parçası olsaydı insan mahiyeti ile taş nev'i arasında tam ortak parça yani insan mahiyeti ile taş nev'inin cinsi olurdu.¹²² Oysa bu durum en baştaki varsayıma aykırıdır: 'Cüzîlerinin mahiyetine dahil olan küllî kavram ortak parçanın tamamı değilse...'.¹²³

(7) O halde tam ortak parça olan canlının bir kısmı konumundaki algılayan, kendisi de başka bir tam parça olamayacaksa eni sonu ortak bir parça olarak kalacağı için tam ortak olan başka bir parçanın bir kısmı olmak zorundadır. Ortaya üçüncü bir tam ortak parça yani üçüncü cins çıkmıştır.

(8) İnsan mahiyetinin bu üçüncü tam ortak parçası **cisim**dir.¹²⁴

(9) İlk tam ortak parça olan canlının bir kısmı olan algılayan ile üçüncü tam ortak parça konumundaki cisim arasındaki ilişkiyi belirlemek gerekiyor. Acaba algılayan ile cisim arasında ne tür bir ilişki vardır? Algılayan, cisme eşit olabilir mi? Daha soyut bir biçimde söylenmek istenirse, tam parçanın bir kısmı ile tam parça arasında eşitlik ilişkisi kurulabilir mi? Bu eşitliği varsaymak yani algılayan ile üçüncü tam ortak parça olan cismin eşit kavramlar olduğunu söylemek mümkün. Şârihlerin temel gayesi zaten böyle bir sonuca varmaktır fakat şârihler bu sonucu hemen kabul etmek yerine diğer ilişki türlerinden olan genel-özel ilişkisini sonuna kadar götürerek eninde sonunda tam ortak parçanın bir kısmı ile tam ortak parça arasında eşitliğin olduğunu kabul etmekten başka bir seçeneğin olmadığını göstermeyi hedefler. Bu yüzden algılayan ile cisim arasında genel-özel ilişkisi varsayarak istidlale son cins olan cevhere varıncaya kadar devam eden şârihler varsayımı şöyle devam ettirmektedirler: Eğer

¹²²Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, *Mîzânu'l-intizâm*, s. 52.

¹²³ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye*, s. 142; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 145.

¹²⁴Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, *Mîzânu'l-intizâm*, s. 52.

algılayan, cismin eşit bir parçası değilse en fazla cisimden genel bir parça olabilir.

(10) Algılayan; cismin, cisimden genel bir parçası olursa insan ve taşı kapsamına alan cisim kavramından daha geniş bir kümeyi içereceği için cismin kapsam alanındaki insan mahiyeti ve taş nev'ini de aşarak bu sefer insan mahiyeti ile akıl nev'i arasında ortak bir parça olur. Peki insan mahiyeti ile akıl nev'i arasında ortak olan bu parça nasıl nitelendirilebilir?

(11) Yukarıdaki örneklendirmelerin tümünde görülebileceği gibi, algılayan kavramı insan mahiyeti ile akıl nev'i arasında tam ortak parça olamaz. Zira en baştaki şu varsayım algılayanın tam ortak parça yani bir cins olmaması gerektiğini söylemektedir: 'Cüzîlerinin mahiyetine dahil olan küllî kavram ortak parçanın tamamı değilse...'.¹²⁵

(12) Algılayan kavramı her ne kadar tam ortak parça olamasa da nihayetinde ortak bir parça olduğu için bu ortaklığı bir 'tam ortak parça'nın içinde kalarak devam ettirebilir. Bu noktada dördüncü bir tam ortak parça yani cins daha ortaya çıkmaktadır.

(13) İnsan mahiyetinin ortaya çıkan bu dördüncü tam ortak parçası **cevherdir**.¹²⁶

(14) Cevher, yüksek cins olduğu için cevherin daha ötesinde başka bir cins yani tam ortak bir parça yoktur. Dolayısıyla algılayan bu dördüncü tam ortak parçaya eşit olmak zorundadır. Eşitlik dışındaki genellik ihtimali artık mümkün değildir. Zira tüm cinsler genellik varsayımına bağlı kalarak tüketilmiş

¹²⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye*, s. 142; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idi'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 145.

¹²⁶ Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, *Mîzânu'l-intizâm*, s. 52.

ve nihayetinde ötesinde başka bir cinsin yer almadığı son cinse kadar farazî istidlal getirilmiştir.¹²⁷

Kâtibî'nin son derece özet olarak verdiği bu eşitlik canlıdan başlayıp cinse varıncaya kadar ispatlanamamışken en üst cins olan cevherde söz konusu eşitlik kabul edilmiştir. Dolayısıyla tam ortak parça yani cins zincirlemesi, cinsin bir parçası olan algılayanın, cinse eşit olduğu dördüncü tam ortak parça olan cevherde sona ermiş ve algılayan ile cevher birbirine eşitlenmiştir.

Dikkat edilmelidir ki insan mahiyetinin başka bir nev ile ortak ilk tam parçası canlıdır. Canlının bir kısmı olan algılayan kavramının canlıya eşit olduğunu kabul etmediğimiz takdirde yukarıya doğru zincirleme bir şekilde insanın yüksek cinslerine doğru yol alıyoruz. Tüm bu süreçlerde ele aldığımız cinsler ile ilk cins olan canlının bir parçası konumundaki algılayan arasında eşitlik değil de genellik varsayıldığı takdirde gidebileceğimiz en üst cinse kadar gitmek durumundayız. Cinsler bitince artık en üstteki cins ile ilk cinsin parçası arasında eşitlik olduğunu kabul etmek zorunda kalacağız. İlk cinsin bir parçası olan algılayan en üst cinse eşit ise alt cinslerin ilki olan canlıya eşit olmak zorundadır.

Müellif Kâtibî ve diğer şârihlerin açıklamalarında son cins olan cevher ve algılayan kavramları arasındaki eşitlikten hareketle nasıl oluyor da canlı ile onun bir kısmı olan algılayan arasında bir eşitliğin olduğu sonucuna varılıyor, bu sarahatle belirtilmiş değildir. Bizce cevher ile algılayan kavramları arasındaki eşitliğin, canlı ile onun bir kısmı olan algılayan arasındaki eşitliği iltizam ettirmesi cevher ile canlı cinsleri arasındaki genel-özel ilişkisine dayanmaktadır. Buna göre en üst cins olan cevher için geçerli olan bir şey onun kapsamında olan alt cins konumundaki canlı için haydi haydi geçerlidir. O halde kapsanan konumundaki ilk cinsin parçası, kapsayan durumundaki en üst cinse eşitse kapsanan ilk cinse de eşit olacaktır.

¹²⁷Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevî, *Mîzânu'l-intizâm*, s. 52.

Sonuç olarak ‘cüzîlerinin mahiyetine dahil olan küllî kavram ortak parçanın tamamı değilse...’¹²⁸ varsayımıyla başlayan **mahiyetin cinsten sonraki ikinci cüzü**, birincisi **fasıl** ikincisi **cinsin faslı** olmak üzere iki kısım olarak tespit edilmiştir. Fasil, bir mahiyet ile başka bir nev’ arasında ortak olan bir parça değilken cinsin faslı bir mahiyet ile başka bir nev arasında ortak olan tam parçanın, tam ortak olan parçaya eşit bir kısmıdır.

Kâtibî’nin fasıl tanımını şerhedenlerden biri de Saduddin Taftazânî’dir (ö. 792/1390). Fasil, mahiyete dahil olan parçanın birbirinden farklı iki nev’ arasında ortak olan parçanın tam olmayışı olduğu için Taftazânî konuyu açıklarken **temâmu’l-müşterek** (tam ortak parça) terkinin çözümler. Ona göre bir mahiyete ait cüzün ‘tam ortak parça olmama’sı terkinin bileşenleri açısından yaklaşıldığında iki seçenek sunar: Ya ortaklık (iştirak) ortadan kalkacak ya da ortaklık olsa bile bu ortaklık tam olmayacaktır. Demek ki tam ortak parçanın olmaması ya ortaklığın ya da tamlığın bulunmayışı anlamına gelmektedir.¹²⁹

Mahiyet cüzünün ortak olmayışı, bu cüzün ilgili mahiyete özgü oluşunu ifade eder. Bir başka deyişle mahiyete ait bu parça **aslen** başka bir mahiyette bulunmamakta bulunsu bile ya ârız olarak ya da yüklem olmayan bir cüz olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla mahiyete özgü bir küllî olan fasıl bir mahiyet ile bu mahiyete göre zâtî olmayan şeylerin arasını ayırmakta yani **mahiyeti temyiz** etmektedir.¹³⁰ Mesela nâtık bir fasıl olarak insan mahiyetine özgü bir zâtî küllîdir. İnsan mahiyetine özgü olduğu için insan mahiyetini kendi dışındaki şeylerin tümünden temyiz etmekte ve ‘her insan nâtık olandır’, ‘her nâtık olan insan olandır’ eşitliğini meydana getirdiği gibi ‘her insan olmayan nâtık olmayandır’, ‘her nâtık olmayan insan olmayandır’ temyizini de sağlamaktadır.

¹²⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye*, s. 142; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye*, s. 145.

¹²⁹ Saduddin Taftazânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 146.

¹³⁰ Saduddin Taftazânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 146, 147.

Mahiyet cüzünün, ortak olduğu halde bu ortaklığın tam olarak tezahür etmeyişi ise mahiyete dahil olan parçanın aslında birbirinden farklı iki nev' arasında ortak olan tam parçanın **bir kısmı** oluşunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kısım mezkur olan tam ortak parçanın zâtî bir unsuru olup tam ortak parça ile bu **kısım** arasında herhangi bir tamamen farklılık (mübâyenet) söz konusu değildir. Geriye iki küllî kavram arasında olması düşünülebilecek diğer ihtimaller olan, kapsama-kapsanma (umum-husus mutlak) veya bir yönden kapsama (umum-husus min vech) ya da eşitlik (müsâvât) ilişkileri kalır. Bu ilişki türlerinden kapsama-kapsanma ile bir yönden kapsama ilişkileri, tam ortak parça ile onun kısmı arasında düşünülemez. Zira parça olmadan bütünün gerçekleşmesi imkansızdır. Burada tam ortak parça içinde de bu kısmın bulunduğuna dikkat edilmelidir. Bu yüzden iki kavram arasında yapılan karşılaştırma da tam ortak parça içinde bu kısmın bulunduğunu bildiğimizde, mesela canlının algılayan (hassas) olmadan tahakkuk edemeyeceğine kâil olduğumuzda birbirinden farklı iki mahiyet arasında tam ortak olan parçaya eşit (müsâvî) olacak olan bir parçanın olması gerektiğini çıkarsarız.¹³¹

Kâtibî, faslı tanımlarken **mahiyetin cüzü** kavramından yola çıkar. Bir önceki bölümde **mahiyetin cüzü** kavramı **cins** olarak tanımlanmış ve onun birbirinden farklı nev'ler arasında müşterek olan **ortak parçanın tamamı** olduğu söylenmişti. Mahiyetin cüzü kavramı adından da anlaşıldığı kadarıyla, mahiyeti oluşturan parçalardan biridir. Mahiyetin parçalarından biri olan bu parça için şu iki durum söz konusudur:

(1) Bu parça bir mahiyet ile bu mahiyetten farklı olan bir nev' arasında müşterek olan bir parça değildir: Mesela insana nisbetle nâtık kavramı, mahiyetin bir cüzü olduğu halde insan mahiyeti ile bu mahiyetten farklı olan at mahiyeti arasında müşterek bir tam parça yani 'canlı' gibi değildir. Kâtibî fasıl kavramını elde etmek için 'cüzîlerinin mahiyetine dahil olan küllî kavram ortak

¹³¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantukiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 143.

parçanın tamamı değilse...'¹³²şartıyla, mahiyetin cüzü bölünenini (maksim) taksim etmeye başlamıştır. Bu başlangıç ile o; faslın, cins olmayan mahiyet parçası oluşunun altını çizmektedir.

(2) Müşterek olan parçanın bir kısmı olup müşterek olan parçaya eşit (müsâvî)dir: Mesela yine insana nisbetle hassas kavramı insan ile at arasında müşterek olan parçanın yani canlı'nın bir kısmıdır. Zira canlı; iradesi ile hareket eden, algılayan gelişen cisim (hassâs cism-i nâmî) olarak tanımlandığı için görüleceği üzere hassas kavramı; insan ile at arasında ortak olan canlılığın mahiyetinin bir parçasıdır. Bu durum, **Şemsiyye** müellifince 'bir kısım' (**ba'd**) kelimesi ile ifade edilmiştir. Ve bu kısım, canlı kavramına eşittir. Yani iradesi ile hareket eden algılayan (hassâs) her varlık canlıdır.

Faslın bu iki kısmından hareketle şöyle bir özet çıkarılabilir: Fasl mahiyetin bir cüzüdür. Bu cüz ya cins olmayan bir cüzdür ya da cinsin cinse eşit olan bir cüzdür.

Dikkate değer bir nokta olarak Kâtibî'de fasıl, cinsin faslı olarak **Şemsiyye**'de ifade edilmiştir.¹³³ Demek oluyor ki fasıldan söz ederken herhalukarda mantık ilmi bir cinse ait olan fasıldan söz etmektedir. Geçen bölümde de belirtildiği üzere cins, uzak ve yakın olarak ikiye ayrıldığı için fasıl da uzak cinsin faslı ile yakın cinsin faslı olarak iki kategoride değerlendirilmekte, daha özet bir tabirle yakın fasıl ve uzak fasıl olarak isimlendirilmektedirler. Her iki türü ile birlikte fasıl, **mahiyeti müşariklerinden temyiz etme işlevi** görmektedir. Mahiyete ortak olma yani müşarık olma durumu diğer mahiyetler söz konusu olduğunda cinste veya varlıkta gerçekleşebileceği için fasıl kendisinden beklenen temyiz işlevini de bir

¹³² Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye**, s. 142; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 145.

¹³³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 142.

mahiyeti, o mahiyete cinste ortak olan diğer nev'lerden ayırarak ya da bir mahiyeti, o mahiyete varlıkta ortak olan diğer nev'lerden ayırarak yerine getirmektedir.¹³⁴ Mesela at, insanın canlılık cinsindeki ortaklarından biridir. İnsanı canlı cinsinde insana ortak olan attan temyiz etmek için onun nâtık olduğu zâtî bir biçimde söylendiğinde 'nâtık olan canlı' kapsamında bir tek canlı kaldığı için insan, kendine cinste müşârik olan attan tamamen ayrılmış olmaktadır. Aynı şekilde insan, daha üst bir küme olan 'varolanlar' kümesinde de diğer varolanlar ile ortaktır. Fasil ayrıca insanı varolanlar kümesini paylaştığı diğer mevcûdâtta da ayırır. Mesela insan, 'olanlar' kümesinden kendisine ortak olan at, papatya ve taşta 'nâtık olanlar' denilmesi suretiyle ayrılmaktadır.

Kutbuddin Râzî'nin yukarıda değinmiş olduğumuz meselelere getirdiği yorum daha çok ikinci maddede ifade edilen fasıl türünün yani iki nev' arasında ortak olan parçanın bir kısmı ile ilgili olup delillendirmeleri daha çok bu parçanın niçin tam ortak parçaya (cinse) eşit olması gerektiğine dairdir.¹³⁵

Mahiyetin cüzü, iki nev' arasında müşterek olan parçanın tamamı değilse bu durumda ortada iki seçenek kalır: (1) Bu parça asla iki farklı nev' arasında ortak değildir. Mesela insan mahiyetinin bir cüzü olan nâtık, iki farklı nev' arasında müşterek olan parçanın tamamen dışında kaldığı halde mahiyetin zâtî bir cüzüdür. (2) Bu parça her ne kadar iki farklı nev' arasında müşterek olsa da bu iştirak parçanın tamamı için değil bir kısmı için geçerlidir. Kutbuddin Râzî, **Şemsiyye** müellifi Kâtibî'nin değinmediği müşterek cüzün bir kısmı ile müşterek cüz arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Buna göre müşterek olan cüzün bir kısmı ile müşterek cüzün tamamı arasında şu dört ilişki söz konusu olabilir:

(1) Müşterek olan cüzün parçası ile müşterek cüz arasında mübâyetet yani tam ayrılık söz konusu edilebilir: Bu, ihtimallerden biri olsa da nihaî

¹³⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 142.

¹³⁵ Kutbuddin Râzî, Kâtibî'nin fasıl teorisini şerh ederken başvurduğu istidlal ve kullandığı terimler büyük oranda Fahreddin Râzî'nin **İşârât** şerhine dayanmaktadır. Bk. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât**, s. 97, 98.

kertede imkansızdır. Çünkü beş küllî kavramın tarif (kavl-i şârih) babında zikredilmesinin temel nedeni bir şeye yüklem olabilecek olan küllîlerin bilgisini elde etmektir. Zira yüklem ile konu arasında tam bir ayrılık (mübâyet) söz konusu olduğu takdirde yükleme yani haml caiz olmamaktadır. Dolayısıyla 'insan algılayan (hassâs)' yargısının geçerli olabilmesi için insan ile algılayan arasında tam bir ayrılık (mübâyet) olmaması gerekir.¹³⁶

(2) Müşterek olan cüzün parçası, müşterek olan cüzün tamamından daha özel yani daha husûsîdir: Bu türden bir ilişki biçimi de içinde imkansız barındırdığından itibara alınmamaktadır. Bu durumda; genel bir şeyin, onu oluşturan cüzleri yani daha özel cüzleri olmadan varolabileceği söylenmiş olunur ki bunun imkansız olduğu izahtan varestedir. Çünkü müşterek olan parçanın yani canlı için algılayan kavramının daha özel olduğu düşünülürse algılayan kavramı olmaksızın da canlının var olabileceği söylenmiş olunur ki gerçekten de özel olmaksızın genelin var olması diğer bir ifadeyle parça olmadan bütünün varolabilmesi muhaldir. Bu durum tıpkı, nâtık olmaksızın da bir insanın var olabileceğini iddia etmeye benzemektedir.¹³⁷

(3) Müşterek olan cüzün parçası, müşterek olan cüzün tamamından daha geneldir: Bu iddiada belirtildiği gibi, mahiyet ile başka bir nev' arasında müşterek olan tam parçanın bir kısmı, tam parçadan daha genel bir şey olsaydı başka bir nev'de de bu parça mevcut olabilecekti. Zira A'nın B'den genel olması A'nın hem B'de hem de B dışındaki bir şeyde mesela C'de mevcut olmasını gerektirir. Mesela algılayan, insan ile at arasında tam ortak parça olan canlının bir kısmıdır. Şu durumda algılayanın, canlıdan daha genel olması at, insan ve papatyada algılayanın mevcut olmasını, bu üç farklı nev' arasında ortak oluşunu ifade eder. Bu durumda tam ortak parçanın bir kısmı olan şey, mezkur mahiyet ile bahsi geçen başka bir nev' arasında müşterek olarak mevcut olurdu. O halde

¹³⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 144.

¹³⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 144.

buradan hareketle şu soru sorulabilir: İmdi; tam ortak parçanın bir parçası, iki farklı nev' arasında müşterek ise bu iştirak ya (1) tamdır ya da (2) tam müşterek olması söz konusu olmasa bile kısmen bir iştirak mevzu bahistir. Oysa madde (1)'de belirtilen durum muhaldir. Zira daha işin başında, tam ortak parçaya ait olan parçanın yani onun bir kısmının mahiyet ile başka bir nev' arasında tam müşterek olmadığını varsaymıştık.¹³⁸

Mahiyet ile başka bir nev arasında tam müşterek olan parçanın bir kısmının, tam müşterek parçadan daha genel olması, bir bakıma insan ile at arasında müşterek tam parça olarak kabul edilen canlılığın bir kısmı olan algılayanın (hassas), canlılıktan daha genel olmasını ifade etmektedir. Bu durumda daha genel olan bu parça, tam müşterek parçaya özgü olmayacak ve başka bir nev'de daha mesela B nev'inde de var olup onun mahiyetinin bir parçası olacaktır. Zira bu parçanın yani algılayanın, tam müşterek parça olan canlılıktan daha genel olması başka bir nev'de mesela B nev'inde mevcut olabileceğini ifade ediyor olması yanında B nev'inin canlılık olmadan da var olabileceğini de ifade eder. Dolayısıyla genel olduğunu düşündüğümüz bu parça hem ait olduğu mahiyet (mesela insan) hem de başka bir nev'de yani B nev'inde (mesela papatyada) bulunduğu için, ikisi arasında ikinci bir müşterek parça oluşturur. İkinci bir müşterek parça oluşturan bu parçanın kendisi de ya tam ortak bir parçadır yani ilk tam ortak parçamızın parçası olması yanında B nev'inin de bir parçası olduğundan ikisi arasında ikinci bir ortak parçadır ya da değildir. Şayet bu parça ikinci bir ortak parça ise bu durumda iki ihtimal söz konusudur: Ya bu parça tam ortak parçadır ya da değildir. Bu parçanın tam ortak parça olduğu ihtimali Kâtibî'nin faslı tanımlamaya başladığı satırlardaki varsayımına aykırıdır: "Mahiyetin cüzü; birbirinden farklı iki nev' arasında müşterek olan parçanın tamamı değilse...".¹³⁹ Dolayısıyla ikinci müşterek

¹³⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 143, 145; Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye**, s. 142.

¹³⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye**, s. 142.

parçanın bu varsayıma göre ‘tam’ olmadığı aşıkardır. Yani canlılığın bir kısmı olan algılayan olma, tam ortak parça olan canlılığın bir kısmı olmakla birlikte canlılıktan daha genel değildir. Peki bu kısım tam ortak parçaya eşit midir?

Tüm bu delillendirmelerin sonunda Kutbuddin Râzî, Kâtibî’nin tanımına geri döner ve şöyle der:

(Tam ortak parçaya ait cüzün tam ortak parçaya mübâyin olması ile tam ortak parçadan daha özel olması ve de daha genel olması şeklindeki) üç kısım batıl olduğuna göre tam ortak parçanın bir kısmının, tam ortak parçaya müsâvî olduğu belirlenmiştir.¹⁴⁰

Kâtibî faslın, mahiyete eşit bir küllî olduğu meselesini yukarıda alıntıladığımız ifadelerle kapattıktan sonra faslın kısımları konusuna geçer.

Daha önce de vurgulanmıştı ki fasıl kavramı başlığı altında iki kısım fasıldan söz edilir. Bu iki kısım faslın her biri de mahiyetin bir cüzüdür fakat özgü (has) oldukları küllîler bakımından farklılık gösterirler. Birinci anlamdaki fasıl mahiyete özgü bir fasıl olup mahiyeti mahiyet dışındaki diğer nev’lerden temyiz edici bir işlev görür. Buna **mahiyet faslı** denir. Mesela bu anlamı ifade edecek şekilde, nâtık kavramı insan mahiyetine özgü bir fasıl olarak insanı insanın dışında kalan diğer nev’lerden temyiz etmektedir. Bu fasla mahiyete ait fasıl denebilir.¹⁴¹

İkinci kısım fasıl ise **cins faslı**dır. Böyle adlandırılmasının nedeni tam ortak parçaya özgü oluşundan kaynaklanmaktadır. Tam ortak parça cinsten ibaret olduğu için bu parçayı ayıran şey dolayısıyla cinsi ayırmış olmaktadır. Bu kısım fasla algılayan kavramı örnek verilebilir. Zira algılayan, insan ile papatya arasında ortak olan tam parçadan yani gelişen cisimdeki (cism-i nâmî) ortaklıktan bir canlı olan insanı ayırmaktadır. Görüleceği üzere tanımda olduğu

¹⁴⁰ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 146.

¹⁴¹ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 147.

gibi, algılayan kavramı canlı cinsine özgü ve eşit (müsâvî) olup canlının bir kısmını oluşturmaktadır.¹⁴²

Sadece birinci kısım faslın yani mahiyete ait faslın, mahiyeti kendi dışında kalan şeylerden temyiz edilebileceği sonucuna varılmasın diye Kâtibî ister birinci kısım fasıl olsun ister ikinci kısım fasıl olsun mutlak manada faslın, mahiyeti cinsteki ortaklarından temyiz ettiğini söyler. Buna göre '**cins faslı**' dahi, mahiyeti temyiz etmektedir. Bu vurgudan çıkarabileceğimiz bir diğer sonuç da şudur: Fasıl, mahiyeti cinsten ortak olduğu şeylerden temyiz etmektedir; cins, uzak ve yakın olarak ikiye ayrıldığına göre demek ki fasıl da bir mahiyeti yakın cins ve uzak cinsteki ortaklarından temyiz edeceği için iki kısım olarak düşünülmelidir. Mesela insan mahiyetini, bu mahiyetin canlı cinsinde ortak olduğu attan temyiz eden nâtik **yakın cinsteki** ortaklıktan temyiz etmektedir. Benzer şekilde, cevher olma (kâim bi'z-zat oluş) insanı **varlıkta** insana ortak olan arazlardan ayırmaktadır. Dolayısıyla mahiyeti cinsten ortak olduğu şeylerden ayıran parça fasıldır.¹⁴³

Cinsteki ortaklıktan temyiz eden fasıl ile ilgili olarak Kutbuddin Râzî'nin açıklamaları oldukça dakiktir. Bu açıklamaları takip etmeyi kolaylaştırması bakımından şöyle bir soru sorulabilir: Yüksek cinsteki ortaklıktan temyiz eden faslın mahiyetteki ortaklıktan da temyiz ediyor kabul edilmesinin sebebi nedir? Bu soruya cevap sadedinde Kutbuddin Râzî şunları söyler:

Cins faslı, cinsi, cins dışındaki şeylerden ayırdığı için -ki cinsin dışında kalan her şey mahiyetin dışında kalan şeylerin bir kısmını oluşturur¹⁴⁴- mahiyeti, mahiyet dışında kalan şeylerin bir kısmından da ayırmış olur.

¹⁴² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 146.

¹⁴³ Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursevî, **Mîzânu'l-intizâm**, s. 52; krş., Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye**(**Şurûhu's-Şemsiyye** içinde), s. 266, 267.

¹⁴⁴ Mesela insan mahiyetinin dışında kalan şeyler at, papatya ve taştır. İnsanın cinsi olan canlının dışında kalanlar da papatya ve taş olduğuna göre 'cinsin dışında kalan şeyler insan mahiyetinin dışında kalan şeylerin bir kısmıdır' ifadesi doğru olmaktadır.

Fasıl dediğimiz zaman sadece mahiyeti genel olarak temyiz edici olan şeyi kastederiz.¹⁴⁵

Mesela insan, at ve papatya üçlüsünün cinsi sorulduğunda tüm bunların müşterek tam parçası olarak gelişen cisim (cism-i nâmî) söylenir. Cins olan gelişen cisim (cism-i nâmî)deki ortaklıktan insanı ve atı ayıracak olan fasıl algılayan (hassâs) olarak belirlendiğinde ortaya **algılayan gelişen cisim (hassâs olan cism-i nâmî)** terkibi çıkar. Görüleceği üzere bu terkip **hassâs olmayan diğer cism-i nâmî**lerden insan ile atı ayırmakla uzak cinsteki ortaklıktan bu iki kavramı temyiz etmiştir. Fakat bu iki mahiyetin her biri ayrıca düşünüldüğünde insanı attan atı da insandan ayıramamıştır. Zira algılayan-gelişen cisim (hassâs olan cism-i nâmî) dendiğinde bu terkip içerisine insan, at, ve diğer canlılar da girmektedir. Sonuç olarak algılayan (hassâs), insan mahiyetini, onun uzak cinsi olan gelişen cisimde (cism-i nâmî) ortak olduğu papatya, gül v.b gibi diğer nev'lerden ayırmış fakat at v.b canlılardan ayıramamış olmakla insanı, insan **mahiyeti dışında kalanların bir kısmından** temyiz etmiştir. Sonuç olarak denilebilir ki mutlak olarak fasıl her iki kısmı ile birlikte mahiyeti temyiz edici bir işlev görmektedir.

Mahiyetin cinsi varsa yani cinsi olan bir mahiyetten söz ediyorsak fasıl bu mahiyeti cinsten kendisine ortak olan şeylerden temyiz eder. Fakat mahiyetin bir cinsi yoksa bu durumda fasıl mahiyeti varlıktaki ortaklarından temyiz eder.¹⁴⁶ Buna göre Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'ye göre fasılın iki temel işlevi vardır:

(1) Mahiyetin bir cinsi varsa fasıl bu mahiyeti, mezkur mahiyetin cinsteki ortaklarından ayırmaktadır.

(2) Mahiyetin bir cinsi yoksa fasıl bu mahiyeti, mezkur mahiyetin varlıktaki ortaklarından ayırmaktadır.

¹⁴⁵ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 147.

¹⁴⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 147.

Fasılın ikinci işlevi üzerinde müellif durmadığı gibi şârihi Kutbuddin Râzî de herhangi bir örneklemede bulunmaz. Meseleye dair örnekleme Kutbuddin Râzî şerhine haşiye yazan Şirbînî'de bulmak mümkün. Örneğe geçmeden önce tekrar altını çizmek gerekir ki verilen örneklerin temel amacı fasılın illa ki bir cinsteki ortaklıktan ayırma zorunluluğunun bulunmadığını göstermektir. Elbette ki bunu gösterebilmek için ilk olarak cinsi olmayan bir mahiyetin varsayılması gerekir. Buna göre bir mahiyetin cinsi olmadığı durumda fasıl bu mahiyeti cinsteki ortaklıktan ayıramayacağı için fasıl olmaktan çıkmaz. Bunun yerine bu mahiyeti varlıktaki ortaklarından ayırdığı için yine fasıl olarak kalmaktadır. Mesela nâtık+nâtık gibi iki eşit fasıldan oluşan bir mahiyet düşünelim. Nâtık, iki eşit parçasından biri olduğu bu farazî mahiyete eşittir. Yani farazî mahiyetin bütün fertleri nâtık olduğu gibi nâtıkın bütün fertleri de bu farazî mahiyetin fertleridir. Mahiyet ile bu mahiyetin parçaları arasında eşitlik olduğu için bu mahiyet ile başka bir mahiyet arasında asla ortaklık oluşturacak bir nokta kalmaz. Eğer bu mahiyet ile başka bir mahiyet arasında ortaklığın oluşacağı bir nokta olsaydı bu nokta mutlaka cins olurdu. Oysa temel varsayım zaten bu mahiyetin bir cinsi olmadığı kabulüne dayanılarak oluşturulmuştur. Şu durumda farazî mahiyete başka bir mahiyet ancak ve ancak var olma durumunda ortak olabilir. Diğer bir ifadeyle, iki eşit parçadan oluşan bir mahiyet ile başka bir mahiyet ancak 'var olan' iki mahiyet olabilir. O halde iki eşit parçadan oluşan farazî mahiyetin faslı bu farazî mahiyeti ancak var olan kümesindeki ortaklarından ayırır. Görülecektir ki bu durum canlı olan nâtık'tan ibaret olan insanın canlı olan kişneyen'den ibaret olan attan nutkiyet ile ayrılmasından farklıdır. Burada nâtık, canlı cinsine sahip olan insan mahiyetini yine canlı cinsine sahip olan at mahiyetindeki ortaklıktan temyiz etmiştir. İki eşit parçadan mesela nâtık+nâtıktan oluşan bir mahiyet ise 'canlı olan nâtık'takine benzer bir şekilde vasıflandırılacaksa 'nâtık olan varlık' şeklinde dile getirilmelidir. Görülecektir ki 'nâtık olan varlık' ifadesindeki nâtık faslı

farazî mahiyeti 'nâtık olmayan varlık'lardan temyiz etmektedir. Yani var olmadaki ortaklarından ayırmaktadır.¹⁴⁷ Dolayısıyla iki eşit parçadan yani iki fasıldan oluşan bir mahiyetin fasılları bu mahiyeti varlıktaki yani genel araz olan varlıktaki ortaklarından ayırmaktadır.¹⁴⁸

Şemsiyye'de fasıl başlığının açıldığı satırlarda Kâtibî bu kavramın tarifine girişmeden önce özetle şu hususları dile getirmektedir:

(1) Mahiyetin bir cüzü, iki farklı nev' arasında tam ortak parça olan cins olduğuna göre diğer cüz 'tam ortak parça' olmamak zorundadır.

(2) Fasıl, mahiyetin faslı ve cinsin faslı olmak üzere ikiye ayrılır. Tam ortak parça olmamak (cins) bu iki kısımdan biri olmamayı ifade eder.

(3) Mahiyetin faslı, mahiyete özgüdür. Onu, kendi dışındaki şeylerin tümünden ayırmaktadır.

¹⁴⁷ Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi'ş-Şemsiyye**(**Şurûhu'ş-Şemsiyye** içinde), s. 265.

¹⁴⁸ Fasıl cinsteki ortaklıktan ayırmaktadır. Cinsi olmayan bir mahiyetin iki faslı olduğunda bu sefer fasıl varlıktaki ortaklıktan ayırmaktadır. Şu durumda varlık cins ve faslın dışında olduğu gibi cins ve faslın toplamı olan nev'in de dışında kalan bir şey olduğuna göre mutlaka araz olmalıdır. Bu araz özgü araz (hâssa) olsaydı sadece tek bir mahiyete özgü olurdu. Fakat var olmak bir mahiyete özgü olmadığı için genel araz olarak kabul edilmektedir. O halde cinsi olmayan bir mahiyeti diğer mahiyetlerle ortak olduğu var olan kümesinden ayıran şey bir bakıma genel arazdaki ortaklıktan da ayırmaktadır. Varlığın adeta bir genel araz gibi kabul edilmesi durumuna Fahreddin Râzî başka bir açıdan değinmektedir. İlk olarak İbn Sînâ'nın **İşârât** kitabındaki parçadan alıntı yaparak konuyu şerh eder. İbn Sînâ'nın fasıl sorusu ile ilgili görüşleri özetle şöyledir: 'Hangi şeydir?' sorusu bir şeyi, 'şeyiyyet manası' ve bu mananın kapsamındaki alanlarda kendisine ortak olanlardan mutlak anlamda temyiz etmektedir. Diğer bir ifadeyle mezkur soru varlık ve varlığın kapsamındaki cins alanında bir şeyi temyiz eden bilgiyi soruşturmak için kullanılır. Bu sorunun cevabı, bir şeyi şöyle ya da böyle temyiz edebileceği için fasıl olarak kabul edilir. İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s.14. İbn Sînâ'nın bu açıklamaları üzerine Fahreddin Râzî şunları söyler: "Belli bir hakikati, bu hakikate 'Hangi şeydir?' sorusunu yönelterek soran kişi bu hakikatin şeyiyyette ona ortak olanlardan ayrılmasına neden olan şeyi soruşturmaktadır. Burada bir incelik vardır o da şudur: 'O nedir?' ile 'Hangi şeydir?' sorularının cevabı aynıdır. Çünkü şeyiyyet ârazlar kabilinden olup (mahiyetin) mukavvimleri kabilinden değildir. Dolayısıyla 'Hangi şeydir' sorusunu soran kişi şeyiyyetin ötesindeki bir şeyi öğrenmeyi ister. O halde bu kişi 'O nedir?' sorusu ile talep edilen tüm mukavvimleri öğrenmek istemektedir". Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât**, s. 98; krş. Seyyid Şerif Cürçânî, **Haşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'**, thk. Üsâme Sâidî, 2 cilt, Kum, Menşûrât-ı zevil'l-kurbâ, 1433, C:I, s. 340.

(4) Cinsin faslı, cinse özgüdür. Cinsi tamamen temyiz ettiği için o cinsin altına giren mahiyetleri de kısmen temyiz etme işlevi görmektedir.

Kutbuddin Râzî'ye göre Kâtibî, cinsin fasılları konusunu işlerken bir cinsin faslının cinse eşit oluşunu ispat etme sürecini uzatmıştır. Ona göre cinsin fasılları dört temel ilişki dikkate almadan daha kısa yoldan ispatlanabilir:

Ortak olan tam parçanın bir kısmı tam müşterek parça ile başka bir nev' arasında müşterek değilse tam müşterek parçaya özgü olur. Tam ortak parçaya özgü olunca da tam ortak parçanın faslı olur. Tam ortak parçanın (cinsin) faslı olunca cinsin altındaki mahiyetin de faslı olmuş olur. Şayet tam ortak parçanın bir kısmı, tam ortak parça ile başka bir nev' arasında **ortak** olursa, bu kısım, mahiyet ile bu nev' arasında da ortak olur. (Fakat) mezkur mahiyet ile mezkur nev' arasında tam ortak parça ol(a)maz. Dolayısıyla mahiyet ile ikinci nev' arasında müşterek olan parçanın bir kısmı olur.¹⁴⁹

Kutbuddin Râzî'nin ihtisarı örneklerle temsil edilebilir: İnsan ile at arasında ortak olan tam parça canlıdır. Canlı; algılayan-gelişen cisim (hassâs olan cism-i nâmî) olarak tarif edilir. Canlının bir kısmı olan algılayan, canlı ile papatya nev'i arasında müşterek olmadığı takdirde -ki gerçekten de ortak değildir- canlıya özgü olur. Algılayan, canlıya özgü olması nedeniyle canlının da faslı olur. Algılayan, canlının faslı olduğunda onu canlı dışındaki şeylerin tümünden temyiz eder. Bu temyiz etme işlevi canlının altındaki insan mahiyeti için de **kısmen** geçerli olmakta 'algılayan insan' ifadesi insanı, attan temyiz edemese de papatyadan temyiz edebilmektedir. Dolayısıyla 'algılayan', tam ortak parça olan canlının faslı olduğunda canlının altında yer alan insan mahiyetinin de faslı olmaktadır.

Tam ortak parçayı canlı kavramı temsil etsin yine. Tam ortak parçanın bir kısmı şayet canlı ile papatya arasında ortak olursa bu durumda algılayan, insan ile papatya arasında tam ortak parça olamaz. Şu durumda algılayanı da bir

¹⁴⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantukiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 147. Kâtibî'nin cinsin faslı kavramını ele alışı ve bu faslın, cinsine eşit oluşu Seyyid Şerif Cürcânî tarafından da ayrıca işlenmektedir. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 143-145.

parçası olarak kabul edecek başka bir tam ortak parça gerekmektedir. Bu ikinci ortak tam parça gelişen cisimdir (cism-i nâmî). Algılayanın ikinci ortak tam parçanın bu parçaya eşit bir kısmı olduğu kabul edilmediği takdirde teselsül sürüp gideceği için algılayanın gelişen cismin bir parçası olduğu ve ona eşit olarak onu temyiz ettiği kabul edilmelidir. Algılayanın, gelişen cismi temyiz ettiği kabul edildiğine göre onun bir faslı olduğu da kabul edilecektir.¹⁵⁰

Kâtibî'nin fasla dair ifadelerini bu şekilde ihtisar eden Kutbuddin Râzî esas metne geri dönerek fasıl kavramının **Şemsiyye** metninde yer alan tanımı üzerinde tartışmasını sürdürür. İlk olarak Kâtibî'nin faslı nasıl tarif ettiğine bakmadan önce fasıl konusunda farklı bir yaklaşım gösteren İbn Sînâ'nın fasıl tariflerine bakmak yerinde olacaktır.

İbn Sîna'nın **İşârât** ve **Şifâ** eserlerinde iki ayrı fasıl tarifi yapar. **İşârât** adlı eserinde yapmış olduğu fasıl tarifi sonrasındaki mantık literatüründe ve özelde Kâtibî ve Kutbuddin Râzî tarafından kabul edilen görüşünü yansıtmaktadır.¹⁵¹ Fakat Şeyhu'r-Reis'in **Şifâ**'sında dile getirdiği fasıl tarifi hem **Şemsiyye**'de hem de Kutbuddin Râzî şerhinde açıkça eleştirilmektedir. **İşârât**'ta yapılan fasıl tarifi **Şifâ**'daki tarifi de içerdiği için¹⁵² ilk olarak bu tarifle başlamak yerinde olacaktır.

Tümelliği kendisine kıyasla olan çokluğa 'O nedir?'in cevabında söz olarak söylenmesi uygun olmayan zâtî (kurucu yükleme) gelince, bunun, çokluğa varlıkta veya herhangi bir cinsten kendisine ortak olandan zâtî olarak ayırmak için uygun olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabında yüklem olmaya uygundur. Zira 'O hangi şeydir?' (sorusu) şeylik veya bunun dışındaki anlamda ortaklığı mutlak olarak ayırt etmek için sorulur.¹⁵³

¹⁵⁰ Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye** (Şurûhu's-Şemsiyye içinde), s. 366.

¹⁵¹ Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli**, s. 339.

¹⁵² Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 13b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 81b; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 45.

¹⁵³ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s.14.

İbn Sînâ'dan aktradiğimiz pasaj, fasıl kavramına dair özetle şu hususları dile getirmektedir:

- 1) Fasıl, 'O nedir?'in sorusuna cevap olabilecek bir yüklem değildir. Yani cins değildir.¹⁵⁴
- 2) Fasıl bir şeyi **varlıkta** o şeye ortak olanlardan temyiz etmektedir.
- 3) Fasıl bir şeyi, **cinste** o şeye ortak olanlardan temyiz etmektedir.
- 4) 'Hangi şeydir?' sorusuna cevabında gelen yüklemidir.

Yukarıda belirttiğimiz fasıl tanımından daha dar kapsamlı bir şekilde İbn Sînâ **Şifâ**'da fasılın bir şeyi sadece cinsteki ortaklarından temyiz edeceğini söylemektedir. İşte onun bu görüşü kudemâ görüşü olarak nitelendirilmekte ve bununla İbn Sînâ öncesi mantıkçılar kastedilmektedir. Kutbuddin Râzî'nin 'zayıf' olarak tasrih ettiği Kâtibî'nin de zayıflığına işaret ettiği fasıl tarifi bu tariftir:¹⁵⁵

Onun hakiki resmi şudur: O kendi zatında, cinsinden hangi şeydir sorusunun cevabında türe söylenen tekil tümeldir.¹⁵⁶

Bu tarife göre fasıl bir mahiyeti sadece cinste o mahiyete ortak olan farklı nev'lerden temyiz etmektedir. Buna göre cinsi olmayan şeyin de faslı olamayacağı sonucu çıkarılabilir. Zaten Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin fasıl yaklaşımları belirgin bir şekilde İbn Sînâ'nın bu görüşünü hedef almaktadır. Peki niçin İbn Sînâ fasıl kavramını cinsteki ortaklıktan temyiz edici olmaya hasretmektedir? Fasıl bir mevcudu vücuttaki ortaklarından ayırıyorsa fasılın kendisi de bir mevcud olduğuna göre onu da vücuttaki ortaklıktan ayıracak bir

¹⁵⁴ Krş. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât**, s. 97.

¹⁵⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 150.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 71. Fasıl tanımında yer alan 'cinsinden hangi şeydir' ifadesi kestirme bir ifadedir. Bu ifadenin mahzûf olduğunu belirten Şîrbînî faslı hazıfsız olarak şöyle ifade eder: 'O şeyi cinsten ayıran hangi temyiz edicidir?'. Buna göre İbn Sînâ'nın tanımında şey kelimesi ile karşılanan 'mümeyyiz' olarak açıklanmış 'cinsinden' ibaresindeki '-den' eki 'temyiz edici'ye bağlanmıştır. Yani fasıl cinsten temyiz edendir. Daha açık bir ifadeyle fasıl, bir şeyi, aynı cinsi paylaşan cinsin fertlerinden ayırt edici zâtî-küllîdir. Abdurrahman Şîrbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 269.

fasıl gerekir. Bu böyle teselsülen devam eder.¹⁵⁷ Fakat İbn Sînâ'nın bu itirazına karşı delil getirenlere göre fasıl, mahiyet ile birlikte var olur. Mahiyetin mevcudiyeti ile birlikte fasıl vücuda gelir. Diğer bir ifadeyle ne zaman faslın varlığı sözkonusu olacak olsa mahiyetin varlığı da itibara alınmalıdır. Şu durumda mahiyeti diğer farklı mahiyetlerden ayıran fasıl, kendisi de aslında mahiyetin bir parçası olduğundan dolayı olarak kendini de temyiz etmektedir. Dolayısıyla teselsül gerekmez.¹⁵⁸

Şemsiyye metninin temel iddiası faslın temyiz işlevini, bir zâtî-küllî olan cins olmadan da yerine getirebilmesidir. Bu işlev varlık kümesinde gerçekleşmekte, bir cinsi olmadığı varsayılan farazî bir mahiyet diğer mahiyetlerle ortak olduğu 'var olma' ortak niteliğinde ayrıştırılmaktadır. Zira bir mahiyetin cinsi yoksa bu mahiyetin başka mahiyetler ile ortak olacağı tek ortak nitelik her birinin birer var olan olmasıdır. Dolayısıyla faslın bir mahiyeti ortaklarından temyiz etme işlevi iki yerde sözkonusu olabilir:

(1) Cins

(2) Varlık

Bu konuya dair mantık literatüründeki tartışmaların kaynağı daha önce de belirtildiği üzere İbn Sînâ'dır. Şeyhu'r-Reis **Şifâ** kitabında faslın sadece cinsteki ortaklıktan temyiz ettiğini söylerken **İşârat** adlı eserinde cinsi olan bir faslın cinsteki ortaklıktan cinsi olmayan bir faslın da varlıktaki ortaklıktan temyiz edeceğine kâil olmuştur. İbn Sînâ'nın konuya dair verdiği örneklerin tamamı sonrasındaki mantıkçılar tarafında kullanılmıştır. Fakat örneklerin açıklanması ile cins ve varlıktaki ortaklardan ayıran faslın mantıksal çözümlenmesi tamamen Fahreddin Râzî'nin **Şerhu'l-İşârat**'ına bağlıdır. Onun

¹⁵⁷ Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye**(Şurûhu's-Şemsiyye içinde), s. 269.

¹⁵⁸ Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye**(Şurûhu's-Şemsiyye içinde), s. 269.

etkisi ve yaklaşımı Kâtîbî ve şârihi Kutbuddin Râzî tarafından ufak değişikliklerle kullanılmıştır.¹⁵⁹ İlk olarak Kâtîbî'nin fasıl tanımını ele alalım.

Mantıkçılar faslı şöyle resmederler: Fasıl, bir şey hakkında sorulan 'Cevherinde hangi şeydir?' sorusuna cevap olarak bir şeye yüklem olan (hamledilen) küllîdir. Bu yüzden, bir şey (hakikat) birbirine eşit (mütesâvî) olan iki şeyden veya birbirine eşit (mütesâvî) şeylerden meydana gelecek olsa bu eşit (mütesâvî) şeylerden herbiri o şeyin (hakikatin) faslı olmuş olur. Çünkü bu eşit (mütesâvî) şeylerden her biri, o hakikati, varlıkta o hakikate ortak olan başka şeylerden ayırır.¹⁶⁰

Her zaman olduğu gibi şârih, tanımlı yapılan fasla dair -daha önce Seyyid Şerif'in 'mübtedîlere kolaylık sağlaması için mantıkçılar bu türden örnekler verir' diyerek gerekçelendirdiği- 'insan' kavramından hareketle örneklerini verir. Sözelimi algılayan (hassâs) ve nâtık kavramları birer fasıldır. Zira insana dair sorulan 'İnsan cevherinde hangi şeydir?' veya 'Zeyd cevherinde hangi şeydir?' sorusuna cevaben zikredilmiş küllî kavramlardır.

'Hangi şeydir?' sorusu üzerinde duran Kutbuddin Râzî, bu soru ile bir şeyi **mücmel** olarak temyiz eden şeyi soruşturduğumuzu söyler. Yani bu soruyu soran kişi bir şeyin sahip olduğu zâtî ya da arazî durum ve niteliklere bakmaksızın şöyle ya da böyle/bir şekilde (**mücmel** olarak) o şeyi temyiz eden şeyin ne olduğunu talep etmektedir.¹⁶¹ Fakat burada dikkat edilmelidir ki mutlak manada bir şeyi temyiz etmek ile cevheri bilinen bir şeyi temyiz etmek birbirinden farklıdır. Dolayısıyla fasıl tanımında yer alan 'hangi şeydir' ile 'Cevherinde hangi şeydir?' soruları elbetteki birbirinden farklı olacaktır: 'Hangi

¹⁵⁹ Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât**, s. 97-102; krş. Ali b. Ömer Kâtîbî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 80b.

¹⁶⁰ Ali b. Ömer Kâtîbî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 148; Ali b. Ömer Kâtîbî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 13b; Ali b. Ömer Kâtîbî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 35b; Ali b. Ömer Kâtîbî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 81b. Fahreddin Râzî fasla dair beş ayrı betimsel tarif zikreder. Bk. Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 83, 84. Efdaluddin Hunecî ise İbn Sînâ'da tesbit ettiği dört ayrı fasıl betimini eserinde anmaktadır. Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 45.

¹⁶¹ Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât**, s. 98; Seyyid Şerif Cürçânî, **Haşiye a'lâ Şerhi'l-Metalî**, s. 341.

şeydir?’ sorusu ile bir şeyi **cevhersel anlamda temyiz edenşey** soruluyorsa bu soruya **fasıl** ile cevap verilirken **arazî anlamda temyiz eden şey** sorulduğu takdirde bu soruya da **özgü araz** (hâssa) ile cevap verilir.¹⁶²

Kâtibî’nin fasıl yaklaşımı ‘Birşeyin cinsi olmadığı takdirde fasıl ne işe yarayacaktır?’ sorusuna bir cevap teşkil etmektedir. Öte yandan bu vurgu/soru başka bir açıdan bakıldığında bir şeyin cevhersel ve cins anlamında bir ortak kümesi olmadığı takdirde arazî anlamda oluşan ortak kümedeki diğer elemanlardan temyiz edilmesini sağlamaktadır. Zira cins bir şeyin zâtî küllilerindendir. Fasılın bilindiği ama cinsin bilinmediği yerde özgü araz ve genel araz dışında bir küllî kalmadığı için haliyle cinsten daha kapsamlı olan ‘varlık’ kümesindeki ortaklıktan temyiz etmektedir.

Kutbuddin Râzî’nin şerhinde ‘Hangi şeydir?’ sorusunun amacı açıklanırken bu soru ile bir şeyi ‘mücmel olarak’ (**fi’l-cümle**) temyiz eden şeyi öğrenmenin hedeflendiği belirtilmişti. Şimdi Seyyid Şerif’in haşiyesinde, burada zikredilen **mücmel** (fi’l-cümle) kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını tesbit etmeye çalışalım.

‘İnsan hangi şeydir?’ sorusu sorulduğu zaman matlub olan, ister insanı kendi dışındaki şeylerin tümünden isterse bir kısmından; ister insanı zâtî olarak ister arazî olarak temyiz eden şey olsun (herhangi bir fark gözetmeksizin) mücmel olarak insanı temyiz eden şeydir. Dolayısıyla nâtık, algılayan (hassâs), gelişen (nâmî), üç boyuta elverişli olma gibi yakın ya da uzak fasıllardan hangisi olursa olsun bu soruya fasıl kullanarak cevap verilmesi doğru olacağı gibi özgü araz (hâssa) kullanılarak cevap verilmesi de sahih olur.¹⁶³

Seyyid Şerif’in açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, bir şeyin mücmel olarak temyiz edilebilmesi için bu şeyin, kendisi dışında kalan diğer şeylerden temyiz edilmesi gerekir. Böyle bir temyiz iki şekilde gerçekleşebilir:

¹⁶² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 147.

¹⁶³ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 149; Desûkî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi’s-Şemsiyye (Şurûhu’s-Şemsiyye içinde)**, s. 267; Abdurrahman Şirbînî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhu’s-Şemsiyye (Şurûhu’s-Şemsiyye içinde)**, s. 267.

(1) kendi dışında kalan şeylerin tümünden temyiz ile,

(2) kendi dışında kalan şeylerin bir kısmından temyiz ile.

Bu iki maddeye ek olarak Seyyid Şerif'in ifadelerinden bir şeyi

(3) zâtî olarak ve

(4)arazî olarak temyiz eden şeyin de bu mücmel anlamı içinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Zira Cürçânî'nin belirtmiş olduğu 'bir şeyin kendi dışında kalan şeylerin tümünden temyiz edilmesi' ancak **yakın fasıl** ile sağlanabilirken 'bir şeyin kendi dışında kalan şeylerin bir kısmından temyiz edilmesi' de **uzak fasıllar** ile sağlanabilmektedir. Benzer şekilde bir şeyin arazî olarak temyiz edilmesi mahiyetin cüzleri dışında kalan **özü araz** (hâssa) ile sağlanmaktadır. Buna göre, insan kavramı sözkonusu edilip 'İnsan, hangi şeydir?' sorusu sorulduğunda bu soru ile insanı **mücmel olarak temyiz eden şey** öğrenilmek istenir.¹⁶⁴ Bu soruya yukarıdaki açıklamalar uygulanarak cevap verilebilir: 'İnsan nâtıktır', 'insan algılayandır (hassâs)', 'insan gelişendir (nâmî)', 'insan üç boyuta elverişlidir'. Görüleceği üzere bu cevaplardan ilki insanın yakın faslı ile verilmiş bir cevap olarak insanın kendi dışında kalan şeylerin tümünden temyiz etmektedir. Geriye kalan cevaplarda yer alan uzak fasıllarla insan kavramı kendi dışında kalan şeylerin bir kısmından temyiz edilmiş olmaktadır.

'Hangi şeydir?' sorusu üzerinde yapılacak değişiklikler hakkında değerlendirmeler yapan Cürçânî, 'O, cevherinde hangi şeydir?' sorusu sorulduğu takdirde bu soruya özü araz (hâssa) kullanılarak cevap vermenin doğru olmayacağını belirterek fasıllar ile bu soruya cevap vermenin sahih olacağını söylemektedir.¹⁶⁵ Buna göre 'İnsan cevherinde hangi şeydir?' sorusu ancak ve ancak 'nâtık, algılayan (hassâs), gelişen (nâmî), üç boyuta elverişli olma' fasıllarından biriyle cevaplandırılabilir.

¹⁶⁴ Bk. Desûkî, **Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 268.

¹⁶⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye a'lâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 149; Desûkî, **Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 268.

‘Zatında hangi cisimdir?’ şeklinde bir soru sorulduğu zaman bu sorunun cevabı ‘üç boyuta elverişli olma’ dışında kalan fasıllarla verilmelidir. Buna göre ‘İnsan, zatında hangi cisimdir?’ sorusu sorulduğunda cismin faslı kullanılmadan cevap verilmeli mesela ‘insan, zatında nâtık cisimdir’ veya ‘insan, zatında nâmî cisimdir’ denilmeli, ‘insan, zatında üç boyuta elverişli cisimdir’ cevabı verilmemelidir.¹⁶⁶

‘İnsan, zatında hangi gelişen cisimdir (cism-i nâmî)?’ sorusu sorulduğu takdirde bu soruya ‘üç boyuta elveriş olma’ ve ‘nâmî’ kavramları kullanılarak cevap verilemez. Fakat ‘İnsan zatında hangi canlıdır?’ sorusuna ‘nâtık’ ile cevap verilebilir.¹⁶⁷

Ali b. Ömer Kâtibî faslı şöyle tanımlamıştı: ‘Fasıl, bir şey hakkında sorulan ‘Cevherinde hangi şeydir?’ sorusuna cevap olarak bir şeye yüklem olan (hamledilen) küllîdir’.¹⁶⁸ Bu tanımlı değerlendirilmeye başlayan Kutbuddin Râzî ilk olarak tanımda yer alan **küllî** kavramı hakkında konuşur.

Küllî kavramı bu tanımda faslın cinsi olarak kullanılmış olup bütün küllîleri yani cins, fasıl, nev’, özgü araz (hâssa), genel arazi (araz-ı âmm) kapsamına almaktadır. Fakat sonrasında getirilen ‘bir şey hakkında sorulan ‘Cevherinde hangi şeydir?’ ibaresi ile bu beş küllî içinden nev’, cins ve genel araz tanımın dışına çıkarılır. Zira bu küllîlerden nev’ ve cins; ‘Cevherinde hangi şeydir?’ sorusuna değil ‘Nedir?’ sorusuna cevap olarak yüklem olan küllîlerdir. Geriye beş küllî içinden genel araz kalmaktadır. Genel araz ise asla cevap sadedinde yüklem olarak getirilmez.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ‘alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 149.

¹⁶⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 149.

¹⁶⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü’s-Şemsîyye fi’l-kava’idi’l-mantikiyye**, s. 148.

¹⁶⁹ Beş küllî kavramdan cins ve nev’ ‘Nedir?’ sualine cevap olarak gelirken fasıl ‘hangi?’ sorusuna cevap teşkil etmektedir. Dolayısıyla genel araz ve özgü arazın asla cevap sadedinde yüklem olamayacağını söylemek aslında onun ‘Nedir?’ ve ‘hangi?’ sorusuna cevap olarak yüklem olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla genel arazın hiçbir soruya cevap olamayacağı

‘Cevherinde hangi şeydir?’ sorusunda yer alan ‘cevherinde’ ibaresi ile özgü araz (hâssa) fasıl kapsamı dışına çıkarılır. Zira özgü araz, her ne kadar bir şeyi temyiz edici bir niteliği haiz olsa da bir şeyi cevherinde yani zatında ayırt edici değil arazında ayırt edicidir.¹⁷⁰

‘Hangi şeydir?’ ile ‘Cevherinde hangi şeydir?’ soruları arasında bir ayrım yapan Kutbuddin Râzî bu durumu bir sorun şeklinde vazederek konuyu açıklamaktadır. Onun sorunsallaştırması şöyledir: ‘Hangi şeydir?’ sorusunu soran kişi bir şeyi kendi dışında kalanların tümünden temyiz eden şeyi sormayı amaçlamışsa bu durumda mesela ‘algılayan (hassâs)’ kavramı insan kavramı için fasıl olarak kabul edilemez. Çünkü algılayan (hassâs) kavramı insanı, insan dışında kalan şeylerin hepsinden ayırmayıp bir kısmından ayırmaktadır. Yok eğer ‘Hangi şeydir?’ sorusu ile mücmel olarak bir şeyi mesela insanı ayıran şey sorulmak istenmişse bu durumda insanın cinsini zikretmekle sorulan soruya uygun bir cevap verilmiş olunur. Zira bir şeyin cinsi o şeyi, kendi dışındaki şeylerin bir kısmından ayırmaktadır. Bu durumda cins kavramı fasıl kavramı dışına çıkarılamamış olur.¹⁷¹ Özetle, ortada iki sorun vardır:(1) Uzak fasıl yani ‘algılayan’ insanı papatyadan ayırsa bile mesela attan ayıramadığı için yani insan türünü dışında kalan şeylerin tümünden değil ancak bir kısmından ayırabildiği için fasıl olarak kabul edilmemesi gerekir. (2) Birinci sorundaki durumdan kaçınmak adına ‘fasılın bir şeyi tamamen temyiz etmesi gerekli değildir, bir şeyin kendi dışındakilerin bir kısmından ayıran şeyi de fasıl kabul edebiliriz dolayısıyla –uzak fasıl olan- algılayan da bir fasıldır’ denildiği takdirde cins kavramını bir fasıl olarak kabul etmek gerekecektir. Zira canlı kavramı her ne kadar insanı attan ayıramasa da canlı olmayan papatya ve taştan

söylenemez elbette. Zira genel araz ‘nasıl?’ sorusuna cevap olarak gelir. Mesela ‘Zeyd nasıldır?’ sorusu sorulduğunda ‘Zeyd hastadır’ veya ‘Zeyd sağlıklıdır’ şeklinde genel arazlar kullanılarak cevap verilir. Desûkî, **Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 268.

¹⁷⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 149.

¹⁷¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 149.

ayırmaktadır. Yani tamamen bir temyiz sağlamamakla birlikte kısmî bir temyiz sağlamaktadır. Madem ki cins bu temyiz işlevini şöyle ya da böyle görmektedir o halde cins de bir fasıldır.

Bu sorunları çözmeye çalışan Kutbuddin Râzî'ye göre, 'Cevherinde hangi şeydir?' sorusu, mücmel olarak temyiz eden bir kavram ile yeterli bir şekilde cevaplandırılmaz. Zira bu sorunun cevabında; şey ile bu şeyin dışında kalan bir nev' arasında tam müşterek olan parçanın yani cinsin bulunmaması gerektiğine de dikkat edilmelidir.¹⁷² Dolayısıyla 'Cevherinde hangi şeydir?' sorusuna cevap olarak, cins olmayan ve mücmel bir şekilde temyiz eden bir kavramın zikredilmesi gerekir. Bu gereklilik ile birlikte böylece cins kavramı faslın dışına taşınmış olur.¹⁷³ Çünkü 'cins olmama' ile 'mücmel bir şekilde temyiz etme' işlevi bir zâtî-küllî kavramın fasıl olarak addedilebilmesi için aynı anda bulunması gereken şartlarındandır.¹⁷⁴ Oysa cins her ne kadar bir şeyi mücmel bir şekilde temyiz etse de bir şey ile başka bir nev' arasında tam ortak parça olmama yani cins olmama şartını doğası gereği yerine getiremez.

Kâtibî'nin metninde yer alan, 'Fasıl, bir şey hakkında sorulan "Cevherinde hangi şeydir?" sorusuna cevap olarak bir şeye yüklem olan (hamledilen) küllîdir'¹⁷⁵ ifadesini değerlendiren Râzî, bu ifadenin fasla sonuçta, 'Nedir?' sorusunun cevabında yüklem olmayan zatî bir küllî' olduğu anlamını yüklediğini söyler.¹⁷⁶ Diğer bir deyişle 'Nedir?' sorusunun cevabında değil 'Hangi?' sorusunun cevabında yüklem olmaktadır. Kutbuddin Râzî'nin bu açıklamaları

¹⁷² Efdaluddin Hunecî, *Keşfu ğavâmizi'l-efkâr*, s. 46.

¹⁷³ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 150.

¹⁷⁴ Kutbuddin Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, s. 341.

¹⁷⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantikiyye*, s. 148.

¹⁷⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 150. Bu ifadelerin kaynağı Fahreddin Râzî'dir. Krş. Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât*, s. 97.

çerçevesinde, Kâtibî'nin yapmış olduğu fasıl tanımı ile ilgili iki husus dikkat çekicidir:

(1) Fasıl, 'Nedir?' sualine cevap olamaz.

(2) Fasıl, bir şeyi şöyle ya da böyle/bir şekilde (fi'l-cümle) temyiz eder.¹⁷⁷

Kutbuddin Râzî fasla dair bu iki temel noktayı bir varsayım üzerinden de göstermeye çalışır. Bu varsayımın temel amacı mürekkep olması imkansız olan bir şeyin mürekkep olduğu farzedildiği takdirde mutlaka bu terkihi oluşturan unsurlardan herbirinin bu mürekkebe eşit olması gerektiğidir. Mürekkebe eşit olan bu unsurların sağlayacağı en önemli fayda mürekkep olması imkansız olan bu şeyi varlıkta bu şeye ortak olanlardan şöyle ya da böyle (fi'l-cümle) temyiz etmesi, onu kendi dışındaki şeylerden cevhersel/zâtî bir biçimde ayırtmasıdır. İşte sırf bu işlevinden dolayı bu iki şey fasıl olarak kabul edilmektedir. Bu durum bir üst paragrafta ikinci maddede ifade edilen teorik kabulün pratik bir sonucudur. Öte yandan ortaya çıkan eşit iki faslın bu şeyi cinsteki ortaklarından değil de varlıktaki ortaklarından temyiz ettiği vurgusu da önemlidir. Zira temel varsayım, bir şeyin cinsi olmadığı takdirde faslın ne işe yarayacağı sorununu çözme gayesiyle ortaya atılmıştır. O halde fasıl bir şeyi, bu şeyin cinsi olmaması durumunda cinsten daha genel bir küme olan varlık kümesinde o şeye ortak olanlardan temyiz edebilir. Bunun doğal bir sonucu olarak cinsteki ortaklıktan ayıran faslı öğrenmek için 'hangi şeydir?' sorulduğu yerde bir cinsi bulunmayan şeyin faslı şu şekilde öğrenilecektir: 'Hangi varolandır?'

Kutbuddin Râzî normalde mürekkep olması muhal olan bir şeyin bir an için mürekkep olduğunu varsaymamızı ister. Mürekkep olduğu varsayılan bu şeyin bileşenleri mutlaka mürekkep olması imkansız olan bu şeye eşit

¹⁷⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 150.

(mütesâvî) olmak zorundadır.¹⁷⁸ Mürekkep olan bu mahiyetlerden biri yüksek cins (cins-i âlî) diğeri de son fasıl (fasl-ı ahîr) olsun. Zira yüksek cins, en yüksekte yer alan cins olduğu için onun bir cinsi ve faslı yoktur. Eğer yüksek cins olarak kabul ettiğimiz bu cinsin üstünde bir cins olacak olsaydı yüksek cins olarak adlandırılmayı bu cins haketmiş olacaktı.¹⁷⁹ Mesela cevher yüksek bir cinstir. Onun bir cinsi yoktur. Yüksek cins için geçerli olan durum son fasıl için de geçerlidir. Mesela nâtık kavramı son fasıldır. İşte cevher ve nâtık kavramlarıyla örneklendirilen yüksek cins ve son fasıl kavramlarının mürekkep olmaları imkansız olsa da bu kavramların mürekkep olabileceğini varsaydığımız takdirde bu terkibi oluşturan öğeler her ne kadar birer cinse ve fasla sahip olmasa da sonuçta mürekkep olduğunu varsaydığımız bu şeyi **bir şekilde temyiz ettiğinden** fasıllar olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁰ Bu durum ayrıca; faslın,

¹⁷⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 150. Mahiyeti oluşturan bu iki parçadan birinin genel diğeri özel olması düşünülemez. Zira bu durumda bu parçalardan biri cins diğeri fasıl olmaktadır. Oysa varsayım gereği bir cinsi olmayan mahiyetin parçaları hakkında konuşulduğu için bu ihtimal varsayımaya aykırıdır. Cinsi olmayan farazî mahiyetin iki parçası için acaba tam ayrılık (mübâyenet) düşünülebilir mi? Bu ihtimal de imkansızdır. Zira bir mahiyetin parçaları bu mahiyete yönelik sorulan 'Nedir?' veya 'Hangisidir?' sorularından birine cevap sadedinde yüklem olmak zorundadır. Oysa birbirinden tamamen ayrı olan iki parçanın birbirine yüklem olması düşünülemeyeceği gibi mahiyet için de yüklem olmaları düşünülemez. O halde geriye tek bir ihtimal kalmaktadır: Cinsi olmayan bu farazî mahiyetin iki parçası da birbirine eşittir. Bk. Desûkî, **Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 270.

¹⁷⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 150. Krş. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât**, s. 98; Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 268; Desûkî, **Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 269.

¹⁸⁰ Kutbuddin Râzî faslın mahiyeti mücmel olarak temyiz edebileceğine kâildir. Faslın mücmel olarak bir mahiyeti temyiz etmesi iki şekilde gerçekleşir: (1) Bir mahiyetin yakın faslının mezkur mahiyeti kendi dışında kalan şeylerin tümünden temyiz etmesi ile. Mesela insan mahiyetinin, faslı nâtık ile kendi dışında kalan şeylerin tümünden temyiz edilmesi tam temyizdir ve insanı kendi dışındaki şeylerin tümünden ayırmaktadır. (2) Aynı mahiyetin cinsine ait faslın insanı kendi dışında kalan şeylerin bir kısmından temyiz etmesi ile gerçekleşir. İnsanın, canlı cinsinin faslı olan algılayan ile kendi dışındaki papatya ve taştan temyiz edilmesi ve fakat at ve balıktan temyiz edilememesi sonucu sadece kısmen bir temyiz gerçekleşmesi buna örnek olarak verilebilir.

Şârih Kutbuddin Râzî yukarıda özetlediğimiz işlevleri zikrederken 'cins bir mahiyeti temyiz edebildiğine göre niçin bir fasıl olarak addedilmemektedir?' sorusuna cevap aramaktadır. Bu soruya şu cevabı verir: Cevherinde hangi şeydir sorusunun cevabı iki niteliği aynı anda hâiz olmalıdır: (1) Mahiyeti mücmel olarak temyiz edici olması ve (2) mezkur mahiyet ile başka bir

mutlaka cinsteki ortaklıktan ayırması gerektiğine inanan kudemâ mantıkçılarına da bir muhalefettir.

Aslında mürekkep olması imkansız olan yüksek cins ile son faslın mürekkep olduğu varsayıldığı takdirde niçin birbirine mütesâvî iki parça veya parçalardan oluşması gerektiği sorusu elbetteki önemlidir. Şayet bu parçalar birbirine mütesâvî olmasalardı aralarında genel- özel (umum-husûs) ilişkisi bulunacaktı. Fakat böyle bir ilişkinin olabilmesi için mahiyetin bileşenlerinden birinin cins, diğerinin de fasıl olması gerekir. Oysa ne yüksek cinsin bir cinsi ne son faslın bir faslı olabilir. O halde asıl itibarıyla mürekkep olması imkansız olduğu halde mürekkep olduğunu varsaydığımız bu mahiyetin bileşenleri birbirine mütesâvî olmak zorundadır.

nev' arasında tam ortak parça olmaması yani cins olmaması. İkinci maddede belirtilen nitelik ile birlikte cins, fasıl tanımı dışına taşınmıştır. Bu şekilde işleyen şerhin bütünlüğü birbirine eşit iki parçadan mürekkep farazî mahiyetin örnek getirilmesi ile devam eder. Acaba bu örnek niçin getirilmiştir? Faslın mücmel olarak mahiyeti temyiz edebileceğini göstermek için mi yoksa faslın sadece cinsteki ortaklıktan değil bunun yanında bir cinsi olmayan farazî bir mahiyeti varlıktaki ortaklarından temyiz edebileceğini göstermek için mi? Kutbuddin Râzî'nin şerhinde bu noktada bir problem belirmektedir. Onun ifadeleri 'birbirine eşit iki parçadan mürekkep farazî mahiyet' örneğinin, faslın mücmel işlevini ispat sadedinde getirildiğini ihsas eder: "Kâtibî'nin 'fasıl, bir şey hakkında sorulan 'Cevherinde hangi şeydir?' sorusuna cevap olarak bir şeye yüklem olan (hamledilen) küllîdir" şeklindeki tarifi sonuçta faslın (1) 'O nedir?' sorusunun cevabında yüklem olarak gelmeyen zâtî- küllî olmasını ve (2) bir şeyi mücmel olarak temyiz edici olan zâtî-küllî olmasını ifade ettiğine göre yüksek cins ve son faslın mahiyeti gibi birbirine eşit iki şey veya şeylerden mürekkep olan bir mahiyet farzettığımız takdirde bu eşit parçalardan her biri (farazî) mahiyeti varlıkta ona ortak olan şeylerin tamamından cevherî olarak temyiz ettiği için ve o mahiyete 'Hangi varolandır?' sorusunun cevabında yüklem olduğu için mezkur mahiyetin faslı olur". Alıntıladığımız şerhten anlaşılacağı üzere şârih Kutbuddin Râzî'ye göre 'eşit parçadan oluşan farazî mahiyet örneği faslın mücmel işlevini göstermek için getirilmiştir. Tercümede 'göre' lafzını vurgulamamızın nedeni budur. 'Göre' lafzından sonra getirilen 'eşit iki parçadan oluşan farazi mahiyet örneğinin' sanki bu lafzın öncesindeki iki maddeyi örneklemek bu iki maddenin zorunlu bir sonucu olduğunu göstermek için getirilmiş olduğu izlenimi hakimdir. Fakat bizce faslın mücmel olarak bir şeyi temyiz ettiğini göstermek için bu örneğin verilmesi doğru değildir. Çünkü mezkur örnek faslın mücmel işlevini değil cinsi olmayan bir mahiyeti oluşturan iki eşit parçanın o şeyi varlıktaki ortaklarından temyiz ettiğini ispat etmek için getirilmiştir. Oysa faslın mücmel işlevi yukarıda işaret edildiği üzere çok farklıdır. Bu işlev daha çok yakın faslın bir şeyi kendi dışında kalanların tümünden ve uzak faslın bir şeyi kendi dışında kalan şeylerin bir kısmından temyiz etmesiyle ilgili olup cinsi mevcut olan bir mahiyet ile ilgilidir. Faslın varlıktaki ortaklardan temyiz etmesi ayrı bir kalemdir. Dolayısıyla şârihin verilen örneği faslın mücmel işlevine bağlı olarak verildiğini ihsas etmesi bizce pek doğru görünmemektedir. Krş. Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye*, s. 148; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 150.

Fasılın bir şeyi bir şekilde temyiz edici olduğu vurgusu fasla İbn Sînâ ve kudemâ mantıkçıları tarafından verilen işlev açısından önemlidir. Zira bu bilginler faslı olmayan bir mahiyetin cinsinin de bulunamayacağına kâil olmuş ve ‘bir mahiyetin faslı varsa cinsi de olmalıdır’ görüşünü savunmuşlardır. Dolayısıyla böyle bir iddia, fasılın temyiz işlevini bu cins üzerinde gerçekleştirmesi gerektiği sonucuna götürerek fasılın tanımını ‘birşeyi, cinsten ortak olduğu diğer şeylerden ‘Cinsten hangisi?’ sorusuna cevap teşkil edecek şekilde zâtî bir biçimde temyiz eden küllî’ olarak belirlemiştir. O halde kudemâ mantıkçılarına göre fasıl, bir şeyi cinsten o şeye ortak olan diğer şeylerden ayırmaktadır. İşte tam da bu noktada **Şemsiyye** metninin ve müteahhirîn mantıkçılarının fasıl anlayışı önem kazanmakta ve onların fasıl tanımında yer alan ‘varlıktaki ortaklıktan temyiz edici’¹⁸¹ olma vurgusu anlaşılır olmaktadır. Zira bu mantıkçılara göre, ‘faslı olan her mahiyetin mutlaka cinsi olmalıdır’ şeklinde ifade edilebilecek zorunluluğu isbatlayan herhangi bir burhan mevcut değildir. Dolayısıyla Kâtibî, hem cinsi bulunan mahiyetleri hem de bir cinsi bulunmayan mahiyetleri içerecek şekilde faslı ‘varlıktaki ortaklıktan temyiz eden küllî’ olarak tanımlamıştır. Özetle ona göre fasılın iki işlevi vardır:

(1) Fasıl, bir cinsi olan mahiyeti cinsteki ortaklarından temyiz eder.

(2) Bir cinsi olmayan mahiyeti, varlıktaki ortaklarından temyiz eder.

Kâtibî, **Şemsiyye** metninde fasılın tanımını yaparken ilk olarak cinsteki ortaklıktan temyiz eden fasla değinmiş ve sonra İbn Sînâ’nın faslı, cinsi olan bir mahiyete hasreden **Şifâ**’daki görüşüne katılmadığını belli etmek adına fasılın varlıktaki ortaklıktan temyiz edebileceğini söyleyerek ardı sıra iki eşit parçadan oluşan farazî mahiyeti örnek göstererek varlığı temyiz eden fasılın olabileceğine dikkat çekmiştir.¹⁸² Özetle Kâtibî’nin fasıl kavrayışı tamamen İbn Sînâ’nın **İşârat**

¹⁸¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye**, s. 148.

¹⁸² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 150; Abdurrahman Şirbînî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhi’ş-Şemsiyye (Şurûhu’ş-Şemsiyye içinde)**, s. 270.

adlı eserini esas almakta **Şîfâ**'daki yaklaşımı eksik bulmaktadır. Verilen örnekler İbn Sînâ'nındır. Fakat örneklerin izahı ile cins veya varlıktaki ortaklardan ayıran iki farklı fasıl türüne dair mantıksal çözümleme tamamen Fahreddin Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ı kaynaklı olup Kâtibî ve şârihi Kutbuddin Râzî tarafından ufak değişikliklerle kullanılmıştır.

Şîfâ'daki yaklaşımı sürdüren mantıkçılar da vardır. Esîruddin Ebherî, **İsâgocî**'sinde varlıktaki ortaklıktan ayıran faslı değil cinsteki ortaklıktan ayıran faslı ele almaktadır. Molla Fenârî'nin de haklı olarak belirttiği gibi cinsteki ortaklıktan ayıran fasıl **Şîfâ**'da dile getirilen fasıl türüdür.¹⁸³ Fakat müellif **Tenzîlu'l-efkâr** adlı eserinde faslın cinsteki ortaklıktan temyiz etmesi gibi bir zorunluluğunun bulunmadığından bahsederek meşhur iki eşit parçadan mürekkep farazî örnekten bahsederek faslın bir şeyi varlıktaki ortaklarından da ayırabileceğini belirtir.¹⁸⁴

2. Yakın ve Uzak Fasıl

Yakın ve uzak fasıl Ali b. Ömer Kâtibî tarafından şöyle tanımlanmaktadır:

Fasıl, nev'i yakın cinsinden temyiz ettiği takdirde yakın fasıldır. Mesela 'nâtık', insanın yakın faslıdır. Fasıl nev'i uzaktan temyiz ederse uzak fasıldır. Mesela 'algılayan (hassâs)' insanın uzak faslıdır.¹⁸⁵

Kutbuddin Râzî yukarıdaki ifadeleri yorumlarken bir önceki başlıkta belirtmiş olduğumuz faslın tanımına ilişkin **kudemâ** ile **müteahhirîn dönemi mantıkçıları** arasındaki ayrım noktasından hareketle faslın iki kısım olduğunu

¹⁸³ Muhammed b. Hamza Fenârî, el-**Fevâidu'l-Fenâriyye**, s. 13; krş. Esîruddin Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, thk. Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Çantay Kitapevi, 1998, s. 36, 37.

¹⁸⁴ Esîruddin Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr**, Ragıp Paşa 682, 8b.

¹⁸⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 150, 151. **Bahrü'l-fevâid**, **'Aynü'l-kavâid ve Câmiü'd-dekâik** adlı eserlerde faslın anlatıldığı sayfalarda Kâtibî, uzak ve yakın fasla değinmemektedir. Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 81b, Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 13b-14b; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 35b.

söyler.¹⁸⁶ Buna göre fasıl ya cinsteki ortak (cinsî müşârik) ya da varlıktaki ortak (vücûdî müşârik) temyiz edicidir. Yakın fasıl ve uzak fasıl olarak ikiye ayrılan fasıl aslında ‘mutlak fasıl’ kavramı değil Kutbuddin Râzî’nin cinsî müşârik kavramıyla dile getirmeyi tercih ettiği cinsteki ortaklıktan ayırıcı nitelikteki fasıldır. Dolayısıyla uzak ve yakın sıfatları fasıl söz konusu olduğunda vücûdî müşârik türünden bir fasıl için kullanılmaz. Mesela metinde örnek olarak verilen nâtık kavramı insanı varlıktaki ortaklarından değil onun cinsi olan canlıdaki ortaklarından yani attan ayırdığı için yakın fasıldır. Aynı şekilde, algılayan (hassâs) kavramı yine insanı uzak cinsi olan gelişen cisimdeki (cism-i nâmî) ortaklarından yani papatyadan ayırdığı için uzak fasıl olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁷

Tüm bu değerlendirmelerden sonra elbetteki akla şöyle bir soru gelmektedir: Uzaklık ve yakınlık, niçin cinsteki ortaklıktan ayırt edici nitelikteki fasıl için itibar edilmektedir de varlıktaki ortaklıktan ayırt edici nitelikteki fasıl için edilmemektedir? Bu sorunun cevabı biraz önce zikretmiş olduğumuz ‘mürekkep olması muhal olan bir şeyin, mürekkep olduğunu varsaymak’la

¹⁸⁶ Kudemâ mantıkçıları ile İbn Sînâ öncesinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Zira Kutbuddin Râzî, İbn Sînâ’nın fasıl görüşüne değinirken onun bu konuda ‘kudemâ mantıkçıları’na tabi olduğunu belirtir. Bu bir bakıma onun müteahhirîn mantıkçısı olarak kabul edildiğini fakat bu konuda bir istisna olarak kadîm mantıkçılar gibi düşündüğünü göstermektedir. Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 150. Esasında **Şemsiyye** metninde hem mütekaddimîn hem de kudemâ ıstılahları kullanılmaktadır. Her iki terimin eşanlamlı kullanıldığına dair bir ima bulunmasa da en azından mütekaddimîn ve kudemâ lafzı ile İbn Sînâ öncesinin kastedildiği kesindir. Bu grubun kapsamına Aristo sonrası zaman diliminde Aristo’nun mantık eserlerine şerh yazan Aristo şârihleri girdiği gibi Kâtibî’nin bizzat ifade ettiği gibi Eflatun ve Aristoteles de girmektedir. Ayrıca bu sıfatlar genel olarak hükemâyı nitelemek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bizim ‘müteahhirîn mantıkçıları’ veya ‘mütekaddimîn mantıkçıları’ ifadelerini kullandığımız yerde aslında kastedilen şey hükemâdır. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrû’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 74b. Bazı şerh ve haşiyelerde açık ifadelere rastlamak mümkün. Mesela Müftüzade Tasavvurât Haşiyesi adlı eserinde gerçekte kudemâ mantıkçıları ile İbn Sînâ öncesinin, müteahhirîn mantıkçıları ile İbn Sînâ sonrasının kastedildiğini açıkça belirtmektedir. Müftüzade Erzincânî (?), **Tasavvurât Hâşiyesi**, y.y., y.y., 1276, s. 398; Murtaza Bedir-Eyyüp Said Kaya, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, **DİA**, XXXI, (İstanbul 2006), s. 186-189.

¹⁸⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 150, 151; Abdurrahman Şirbînî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhi’s-Şemsiyye** (Şurûhu’s-Şemsiyye içinde), s. 271.

doğrudan ilişkilidir. Zira cinsten değil de varlıktaki ortaklıktan temyiz eden fasıl asıl itibariyle tahakkuk etmiş bir varlığa sahip değildir, onun varlığı farazîdir.¹⁸⁸

Varlıktaki ortaklıktan temyiz edici faslın tahakkuk etmesinin imkansız oluşuna dair Kutbuddin Râzî, ayrıca delil getirir ve der ki :

Bir hakikate ait mahiyet, birbirine eşit (mütesâvî) olan iki şeyden mürekkep olsaydı bu iki şeyden ya biri diğerine muhtaç olur ya da olmazdı. Bir hakikate ait mahiyeti oluşturan cüzlerden bir kısmının diğer bir kısma ihtiyaç duyması gerektiğine dair bir zorunluluktan dolayı¹⁸⁹ birbirine eşit (mütesâvî) olan bu iki şeyden birinin diğerine muhtaç olmaması muhaldir. Bu mahiyete ait parçaların birbirine ihtiyaç duyması durumu ise devri gerektirir. Bu parçalardan birinin diğer parçaya ihtiyaç duyması hali ise sebepsiz tercihe (tercih bilâ müraccih) neden olur. Zira bu parçalardan her biri yekdiğerine eşit olan zâtî parçalardır. Dolayısıyla birinin diğerine ihtiyaç duyması diğerinin birine ihtiyaç duymasından daha evlâ değildir.¹⁹⁰

Kutbuddin Râzî'nin aynı konu hakkında sunduğu ikinci delil ise şöyledir:

Mesela cevher gibi yüksek bir cinsin (cins-i âlî), birbirine eşit iki şeyden mürekkep olduğunu farzedelim. Yüksek cinsin mahiyetini oluşturan bu iki şeyden birinin **araz** olduğunun kabul edilmesi cevherin araz ile kâim olduğu gibi muhal bir sonucu gerektirir. Bu iki şeyin, araz değil de birer cevher olduğu kabul edilirse bu durumda üç ihtimal sözkonusudur: Ya (1) cevher (olan bu parça) cevherin kendisi olur ya da (2) cevher olan bu parça cevherin mahiyetine dahil olur veya da (3) cevher olan bu parça cevherin haricinde olur.¹⁹¹

Yukarıdaki paragrafta açık olan ilk husus birbirine eşit olan iki parçadan oluşmuş bir mahiyet hakkında iki ihtimalin bulunduğudur. Buna göre mezkur parçalar ya cevher ya da araz olmak zorundadır. Evvelemirde bu parçaların araz olmasının imkansız oluşunu isbatlayan Kutbuddin Râzî, 'Bu parçaların birer araz olduğu düşünülebilir mi?' sorusuna vereceği cevap 'hayır' olacaktır. Çünkü

¹⁸⁸ Desûkî, **Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 271.

¹⁸⁹ Bu zorunluluk felsefe kitaplarında şu şekilde açıklanmaktadır: İki şey birbirine ihtiyaç duymadıkları takdirde onlardan bir mahiyet oluşamaz. Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye(Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 271.

¹⁹⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 152; Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye(Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 271.

¹⁹¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 152.

iki eşit parçadan oluştuğunu varsaydığımız şey burada, yüksek cinsin bir örneği olan ‘cevher’ kavramıdır. Cevher kavramı ‘kendisi ile kâim olan şey’ olarak tanımlandığı için onu oluşturduğunu düşündüğümüz iki eşit parçanın araz olması imkansızdır.¹⁹² Zira bu durumda cevherin, arazlarla kâim olduğu gibi saçma bir neticeye varılır ki bu muhaldir. Geriye metinde bizim numaralandırarak verdiğimiz ihtimaller kalır.

(1) numaralı varsayımda cevheri oluşturan parçanın aslında o cevherin kendisi olduğu kabul edilmiştir. Fakat bu durum cevherin, kendi cüzünden ibaret olduğunu ifade ettiği için imkansızdır. Yani bir şey kendi parçasından ibaret olamaz. Diğer bir ifadeyle, bir şey ile parçası aynı türden olamaz.¹⁹³ Zira ‘bütün’, kendi dışında kalan şeylerden oluşan anlamındadır. ‘Parça’ ise kendi ve kendi dışında kalan başka bir şey ile bu ikisinden de başka olanın oluştuğu şey demektir. Bu varsayımda yüksek cins olan cevher bir mahiyet bütünü olarak kabul edildiğine göre bu bütünün, kendisini oluşturan parçadan farklı olması gerekmektedir. Eğer bu parça cevherin ta kendisi olarak kabul edilirse ortada ne bütün ne de parça kavramı kalmaktadır.¹⁹⁴

(2) numaralı seçenekte ise cevheri oluşturan ve birbirine eşit olan bu parçaların aynı cevhere **dahil** olduğu varsayılmaktadır. Bu ihtimalin de muhal

¹⁹² Cevher, bir araz ve bir cevherden oluşması durumunda cevher araza ihtiyaç duyar. Oysa arazın kendisi de var olmak için cevhere muhtaçtır. Görüleceği üzere bu bir kısır döngüye neden olur. Bu durumun saçmalığı başka bir açıdan daha dile getirilebilir. Beş küllî kavramın ele alınmasının nedeni, birbirine yüklem olan küllîleri göstermektedir. Şayet araz, cevherin tanımında yer alacaksa bu aslında arazın cevhere yüklem olabileceği anlamına gelir oysa arazın cevhere yüklem olması imkansızdır. Abdurrahman Şirbînî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhi’ş-Şemsiyye(Şurûhu’ş-Şemsiyye içinde)**, s. 272. Cevherin araz ile kaimi tanımları gereği çelişkiyi (tenâkuz), cevherin araza ihtiyaç duyması kısır döngüyü (devr), arazın cevhere yüklem olması ise birbirinden tamamen farklı (mübâyin) iki şeyin yüklem olmasını gerektirir. Dolayısıyla ortada, farklı açılardan dile getirilen üç farklı problem vardır.

¹⁹³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 152.

¹⁹⁴ Abdurrahman Şirbînî, **Ta’likât ‘alâ Şurûhi’ş-Şemsiyye(Şurûhu’ş-Şemsiyye içinde)**, s. 272.

olduğunu belirten Kutbuddin Râzî böyle bir iddianın, bir şeyin kendi ile kendi dışındaki bir şeyden oluştuğunu söylemeye eş değer olduğunu ifade eder.¹⁹⁵

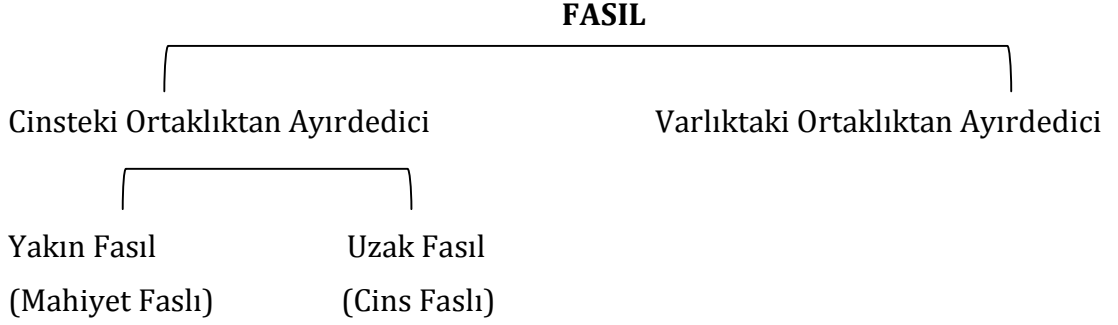
(3) numaralı varsayım, kendisi de aslında bir cevher olan bu şeyin, iki eşit parçadan tereküp ettiğini söylerken cevherin bu farazî mahiyetini oluşturan parçalardan birinin, bu şeyin haricinde kalarak onu oluşturduğunu varsaymaktadır. Bu da imkansızdır. Zira bir şeyin mahiyetini oluşturan bir unsurun o şeyin haricinde kalarak kurucu (mukavvim) olması düşünülemez.¹⁹⁶

Fasıl kavramı sözkonusu olduğu zaman uzaklık ve yakınlık sıfatlarının sadece fasıl türleri içinde 'cinsteki ortaklıktan temyiz eden fasıl' için mümkün olacağı ifade edilmiştir. Bu meyanda, diğer fasıl türü olan varlıktaki ortaklıktan temyiz eden fasıl için niçin bu sıfatların kullanılamayacağı meselesi dönüp dolaşıp iki eşit parçadan oluştuğu varsayılan bir mahiyette düğümlenmektedir. Bu mahiyetin gerçekleşmesi imkansızdır. Bu imkansızlığı göstermek isteyen Kutbuddin Râzî, **Şemsiyye** metninde yer almayan bir ispatlama yaparak metnin teorik kabullerini gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Bu meyanda iki eşit parçadan oluşan farazî mahiyet örneği önem arz etmektedir. Bir mahiyetin aslında birbirine eşit iki parçadan oluşması bu parçaların birbirine ihtiyaç duymamasına eşitlendiğinde felsefede takrir olunan 'bir mahiyet birbirine ihtiyaç duymayan iki şeyden oluşamaz' kaidesi gereğince böyle bir mahiyetin tahakkuk edemeyeceği kesinleşmiş olur. Tahakkuk edemeyecek olan bir mahiyetin üst cinslerinden de bahsedilemez. Fasıl, cinsteki ve varlıktaki ortaklardan temyiz ettiğine göre ne varlığı ne de cinsi olmayan bir şey için fasıl sözkonusu olamayacağına göre uzaklık ve yakınlık da mevzu bahis olamaz. Görüleceği üzere bu imkansızlığın sebebi aslında, birbirine eşit iki parçalı her

¹⁹⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 152; Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye**(Şurûhu's-Şemsiyye içinde), s. 272.

¹⁹⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 152; Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye**(Şurûhu's-Şemsiyye içinde), s. 272.

hangi bir mahiyetin terekküp edememesi¹⁹⁷ ile ‘varlıktaki ortaklardan ayırt eden fasıl ‘türünün tahakkuk etmesinin imkansız oluşudur.



Şekil 3: Şemsiyye’ye Göre Fasıllar

D. Araz

1. Arazın Mahiyeti

Şemsiyye’de üç farklı küllî kavramı (nev’, cins, fasıl) inceleyen Kâtibî araz başlığına varıncaya kadar ya mahiyetin kendisini ya da mahiyetin parçalarını işlemiş oldu. Bundan sonra ise o, **mahiyetin haricinde olan küllî kavram** başlığı altında araz kavramını incelemekte ve araz kavramını had ile tarif etmek yerine mantık ıstılahında ‘et-tarif bi’t-taksim’ denilen bölümlere ayırarak tarif etme yolunu tercih etmektedir:

Üçüncü küllîye (yani mahiyetin haricinde olan küllî) gelince, bu küllînin mahiyetten ayrılması (infikâk) mümteni ise bu küllîye **lâzım** denir. Yok eğer bu küllînin mahiyetten ayrılması mümteni değilse mahiyetin haricinde olan bu küllîye **ayrık araz (araz-ı mufârik)** denir. Ayrılmayan araz (araz-ı lâzım); bazen karalığın Habeşliye olan lüzûmu gibi **vücûdun lâzımı** olurken; kimi zaman da dört rakamı için çift oluşun lüzûmu gibi **mahiyetin lâzımı** olur.

Araz ya kendinde açık (beyyin) ya da kendinde açık olmayandır (gayr-ı beyyin). Lâzımın (gerekten), melzûmu (garektiren) ile birlikte tasavvur edilmesi zihnin lâzım ile melzûm arasındaki lüzûm (gereklik)

¹⁹⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 153.

ilişkisinin varlığına kesin bir şekilde kanaat getirmesine yetiyorsa bu araza, kendinde açık lâzım araz denir. Mesela dört rakamının iki eşit parçaya bölünmesi kendinde açık lâzım arazdır. Zihnî lâzım ile melzûm arasındaki lüzûm ilişkisinin var olduğuna kesin bir şekilde kanaat getirebilmesi için bir orta terime ihtiyaç duyduğu lâzım araza kendinde açık olmayan lazım araz (araz-ı lâzım gayr-ı beyyin) denir. Üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması bu türden bir lâzım araza örnektir.

Öte yandan melzûmun (gerektiren) tasavvuru lâzımın da (gereken) tasavvurunu gerektiriyorsa bu tür için de kendinde açık araz-ı lâzım ismi verilebilir. Fakat kendinde açık araz-ı lâzım için belirtilen ilk mana daha geneldir.

Ayrık araz (araz-ı mufârik) ya çarçabuk yitip gidendir (serf'û'z-zevâl) ya da ağırdan yitip gidendir (bat'û'z-zevâl): Utancından kızarmak, korkudan sapsarı kesilmek çarçabuk yitip giden mufârik arazın örnekleri olduğu gibi yaşlılık ve gençlik de ağırdan yitip giden mufârik arazın örnekleridir.¹⁹⁸

Araz kavramı beş küllî kavram içinde yer almaktadır. Her ne kadar **Şemsiyye** metninde arazın açık bir tanımını bulamasak da daha önce işlenen üç küllî kavramdan (nev', cins, fasıl) hareketle araz hakkında bir şey söylemek mümkün. Hatırlanacaktır ki cins ve fasıl bir küllînin fertlerine ait mahiyetin parçaları olduğu gibi nev' de bu parçalardan müteşekkil olan mahiyetin bütününe ifade etmektedir. Dolayısıyla araz kavramının en belirgin özelliği onun, **fertlere ait mahiyetin dışında kalan küllî** olmasıdır. Öte yandan paragrafta anlatılan arazın kısımları şu şekilde sıralanabilir: Araz;

(1) Lâzım: (a) Vücûdun lâzımı (b) Mahiyetin lâzımı: (b1) Kendinde açık (b2) kendinde açık olmayan

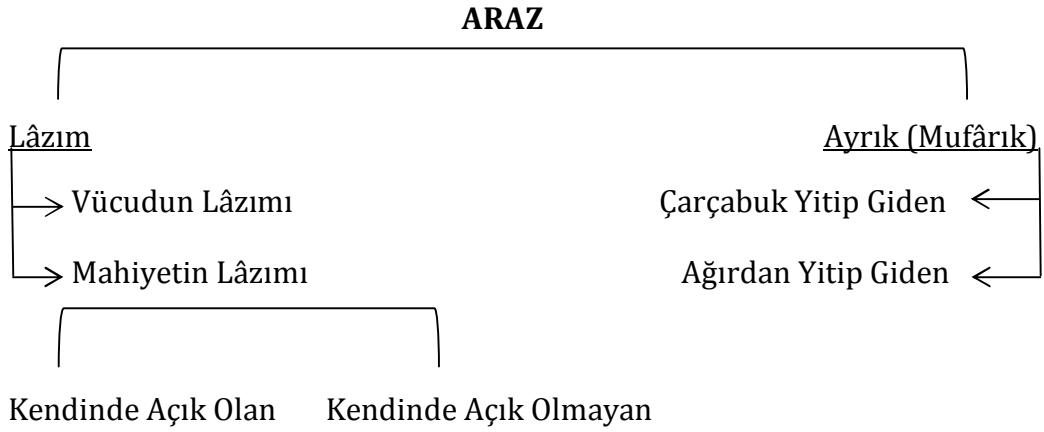
(2) Ayrık (Mufârik): (a) Çarçabuk yitip giden (b) Ağırdan yitip giden

¹⁹⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 153, 154; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 14b, 15a, 15b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 81b, 82a; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 35b, 36a. Arazın farklı açılar gözetilerek yapılmış taksimleri arasında Kâtibî **Bahrü'l-fevâid**'te kapsayan (şâmil) ve kapsamayan (gayr-ı şâmil) arazlardan bahsetmektedir. Kapsayan araz ile bir mahiyetin bütün fertlerini kapsayan araz kastedilir. Sözelimi bilfiil gülme insanın kapsayan arazıdır. Buna mukabil kapsamayan araz, bir mahiyetin bütün fertlerini kapsamayabilir, yani bir kısmını kapsar. Kâtibî bu arazı temsilen bilfiil yazmayı örnek olarak vermektedir. Şemsiyye'de geçmeyen bu iki araz türü hem genel araz hem de özgü arazlar için söz konusu olmaktadır. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 81b.

Lâzım (gereken) ile melzûm (gerektiren) arasındaki lüzûm ilişkisi itibara alınarak mahiyetten ayrılmayan araz (mahiyetin lâzımı olan araz)¹⁹⁹ iki kısma ayrılır:

(1) Kendinde açık-ayrılmayan araz (araz-ı lâzım-ı beyyin)

(2) Kendinde açık olmayan-ayrılmayan araz (araz-ı lâzım-ı gayr-ı beyyin)



Şekil 4: Şemsiyye'ye Göre Arazlar

Şemsiyye metni çerçevesinde yaptığımız bu kısa özetten sonra Kutbuddin Râzî'nin açıklamaları ve Cürçânî'nin yorumları etrafında Kâtibî'nin nasıl anlaşıldığına bakılabilir. Bu süreçte hem Râzî hem de Cürçânî'nin, **Şemsiyye** metnine müdahale ve tadilleri dikkat çekicidir.

İlk olarak Kâtibî'nin tanımlamadığı fakat Kutbuddin Râzî'nin açıklamış olduğu araz kavramı ele alınabilir. Hatırlanacağı üzere araz, Râzî tarafından 'mahiyetin haricinde kalan küllî' olarak tanımlanmıştı. Acaba 'mahiyetin haricinde kalan küllî' ile Kutbuddin Râzî neyi kastetmektedir? Bu sorunun cevabını **Şemsiyye** üzerine yapılan şerh ve talîkler arasında bulmak mümkün. Şîrbînî, Râzî'nin araz tanımında yer alan 'mahiyet' kelimesi ile aslında ferdlere

¹⁹⁹ 'Gereken araz' söz öbeği, 'araz-ı lâzım/lâzım araz' kavramının Türkçe'sini karşılayabilir. Fakat lâzım kelimesi Türkçe'de çokça geçtiğinden ve Türkçe'de de gerekliliği ifade edecek bir tarzda kullanıldığı için bazen tercümesi bazen orijinal lafzı korunarak bu metinde anlatılmıştır.

ait olan mahiyeti²⁰⁰, diğ er bir deyişle ferdleri olan mahiyetleri²⁰¹ kastettiğini söylemektedir.

Kutbuddin R  z , beş k  ll  kavramın ele alındığı satırları şerh ederken bilhassa bir k  ll  kavramın kapsamına giren c  z lere ait mahiyet ile bu k  ll  kavram arasındaki ilişkinin altını çizmiştir. Ona göre beş külli kavramdan her biri bir ferдин mahiyetinin ya tamamını ya bir kısmını oluşturmakta ya da bu mahiyetin haricinde kalmaktadır.²⁰² Araz mahiyetin haricinde kalan k  ll lerden olup Kutbuddin R  z  tarafından **mahiyetin haricinde olan k  ll ** olarak tanımlanmıştır.²⁰³ İşte k  ll lerden biri olan arazı taksim eden Kutbuddin R  z , K  tib 'nin arazı taksim ederken söylemiş olduğu cümlelere pek bir şey eklem ez. Metne asıl müdahale ve tadilini itirazları dile getirip bunlara cevap vermeye başladığı zaman yapacağından şimdilik **şemsiyye** metnindeki tanım ve taksimler üzerinde durmak daha iyi olacaktır:

Bu k  ll nin mahiyetten ayrılması (infik  k) m mten i ise bu k  ll ye **l  zım** (ayrılmayan araz, gereken araz) denir. Yok eğer bu k  ll nin mahiyetten ayrılması m mten i değilse mahiyetin haricinde olan bu k  ll ye **ayrık araz (araz-ı muf  r  k)** denir.²⁰⁴

L  zım (gereken) kavramı tanımlanırken l  zımın, mahiyetten ayrılamayacağı belirtildiğine göre bu ayrılamaz oluşun kökeni pekala soruşturulabilir: Niçin ayrılmayan arazın (araz-ı l  zım) mahiyetten ayrılması imkansızdır? Bu soruyu Des  k  şöyle cevaplandırır:

²⁰⁰ Des  k , **H  ş ye al  şerhi'ř-şemsiyye (şur  hu'ř-şemsiyye** içinde), s. 273.

²⁰¹ Abdurrahman şirbin , **Ta'lik  t 'al  şur  hi'ř-şemsiyye(şur  hu'ř-şemsiyye** içinde), s.273.

²⁰² Bk. Kutbuddin R  z , **Tahr  r  'l-kav 'idi'l-mantikiyye fi şerhi el-Ris  leti'ř-şemsiyye**, s. 130.

²⁰³ Benzer bir açıklamayı şemsiyye ş arihlerinden Ahmed Sıdkı da yapmaktadır. Krş., Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursev , **M  z nu'l-intiz  m**, s. 56.

²⁰⁴ Ali b. Ömer K  tib , **El-Ris  let  'ř-şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 153, 154; Ali b. Ömer K  tib , **Bahr  'l-fev  id**, Ragıp Paşa 1481, 81b. İbn S  n  ise l  zım arazı ** ş  r  t**'ta şöyle tanımlamaktadır: "Mahiyetin bir parçası olmadan mahiyete eşlik eden yüklemdir". İbn S  n , ** ş  retler ve Tembihler**, s. 7.

(1) Melzûmun zatından dolayı

(2) Lâzımın zatından dolayı

(3) Lâzım ve melzûmun dışındaki bir durumdan dolayı²⁰⁵

Sıralamış olduğumuz bu maddelere ilişkin açıklama ve her birinin oluşturduğu araz kısımlarına ileride değinilecektir. Fakat ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) mahiyetten ayrılamaz oluşu ya da metinde geçen terimle ifade edilecek olunursa, mahiyetten infikâkının mümteni' oluşunun ne ifade ettiği üzerinde durmak gerekir. Buna göre ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) ayrılamaz oluşu yani ortadan kaldırılamaz oluşu mahiyetin varlığının bu türden bir araz olmaksızın imkânsız olduğunu fakat bununla birlikte mezkûr araz, ilgili mahiyet olmaksızın da var olabileceğini ifade etmektedir. Mesela dört rakamı için 'çift' olma arazi dört rakamının mahiyetinden ayrılması imkansız bir arazdır. Fakat bu durum; 'çift' arazının sadece dört rakamında bulunması gerektiğini ifade etmez.²⁰⁶ Hem Kâtîbî hem de Kutbuddin Râzî'nin vermiş olduğu bu örnek ayrılmayan arazın **mahiyetin lâzımı** (mahiyetin gereği) olan kısmına örnektir. Ayrılmayan arazın diğer kısmı olarak **vücûdun lâzımı** (varlığın gereği/gerekeni) olan kısım ile ilgili örnek ve değerlendirmeyi belki de biraz tartışmalı olduğu için sonraya bırakan Râzî ayırık araz (araz-ı mufârik) ile ilgili örneği değerlendirir.

'İnsan için bilfiil yazmak' ayırık araza örnek olarak verilmekte, 'dört için çift olma' mahiyetin lâzımı olan ayrılmayan araza (araz-ı lâzım) örnek teşkil ederken varlığın lâzımı olan araza dair söylenen 'habeşî için siyahlık' ve ayırık arazi temsilen zikredilen 'insan için bilfiil yazma' misali getirilmektedir. Dikkat edilirse bu örneklerdeki ifadeler mantık açısından yüklem kurmaya elverişsiz ifadelerdir. Hiçbir zaman biz 'Habeşli siyahlıktır', 'dört, çift olmaklıktır' ya da

²⁰⁵ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)*, s. 274.

²⁰⁶ Şirbînî, *Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)*, s. 274.

‘insan, bilfiil yazmaktır’ şeklinde yüklem kurmayız. Zira bir yargının kurulabilmesi için konu ile yüklem arasında olması gereken zat birliği ilkesine uyulması gerekir. Bu ilkeye uygun olarak oluşturulan yüklemlere **haml-i muvâtât** (özdeş yükleme) adı verilmektedir. Buna göre muvâtât yüklemelerinde konu kısmında yer alan zat her ne ise yüklemde de aynı zat söz konusu edilmektedir. Fakat bu durum zâtın zata yüklemelenmesi türünden bir mahzur oluşturmaz. Çünkü bu tür yüklemelerde aynı zat farklı açılardan yaklaşılarak farklı itibarlarla değerlendirilerek yargıda kullanılmaktadır. Bu kısa açıklamalardan sonra mezkur örnekler ile ilgili Seyyid Şerif Cürçânî’nin önemli hatırlatmasına bakılabilir:

‘Üç rakamı için teklik’, ‘insan için bilfiil yazmak’, ‘zenci için siyahlık’ sözleri mantıkçıların ifadelerinde yaygın olarak kullanılan müsamahalı sözlerdir. Oysa uygun olan örnekler ‘tek’, ‘bilfiil kâtib’, ‘siyah olan’²⁰⁷ şeklindedir. Zira söz, ferdlerinin mahiyetinin haricinde bulunan küllî hakkında olduğu için mutlaka bu küllî mahiyete ve ferdlerine yüklem olması gerekir.²⁰⁸

Fakat Cürçânî’nin belirtmiş olduğu bu gereklilik mantıkçıların ve özelde Kâtibî’nin vermiş olduğu örneklerde yerine getirilmiş gözükmemektedir. Mesela ‘insan yazmaktır’ şeklinde bir yargı görüleceği üzere hiç de anlamlı bir yargı olmayıp yazmak ne insan ferdine ne de insana yüklem olamamaktadır. Bu sorun biraz önce anlatmış olduğumuz konu ve yüklemde zat birliği olmalıdır ilkesine uyulmamış olmaktan kaynaklanır. Fakat bu ilkeyi bildikleri ve sürekli dile getirdikleri halde mantık bilginleri niçin örneklerini buna uygun dile getirmemişlerdir? Böyle bir soruya Cürçânî şu yanıtı verir:

Bilginler bu ifadelerde müsamahalı davranıp yüklem olacak ifadenin türetildiği kökü dile getirmiş, sözün bağlamından hareketle asıl amacın ne olduğunu talebenin anlayacağına güvendikleri için sözü bu şekilde

²⁰⁷ Bu ifadeyi ‘zenci siyahtır’ şeklinde tercüme etmek yerine ‘zenci siyah olandır’ şeklinde tercüme etmeyi tercih ettim. Zira aynı ifade ‘zenci siyahtır’ şeklinde tercüme edilseydi yukarıda zikredilen mahzur oluşacak yani konu-yüklem arasında olması gereken zat birliği sağlanamayacaktı.

²⁰⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 154. Krş. İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 74.

değiştirmişlerdir. Küllîlere dair verilen örneklerde yapmış oldukları müsamahalı diğer ifadeleri de zikretmiş olduğumuz bu açıklamaya göre değerlendirebiliriz!²⁰⁹

Cürcânî'nin bu açıklamalarından sonra Kutbuddin Râzî ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) bir kısmı olan vücûdun lâzımı ve bu kısım ile ilgili örneği değerlendirir. Kutbuddin Râzî 'Habeşî için siyahlık' ya da Cürcânî'nin tembih ve tadilini dikkate alarak söylediğimizde 'Habeşli siyah olandır' örneğinde 'siyah olma' Habeşli'nin varlığının ve şahsının lâzımı (gereği) olduğunu mahiyetin lâzımı olmadığını söyler.²¹⁰ Çünkü insanın mahiyeti siyahlık olmadan da mevcut olabilir. Oysa siyahlık Habeşli'nin vücûdunun ve şahsının değil de insan mahiyetinin lâzımı olsaydı her insanın siyah olan olması gerekirdi ki böyle bir zorunluluğun olmadığı aşikardır.²¹¹ Bu değerlendirmeler ışığında ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) bir kısmı olan vücûdun lâzımı için şöyle bir tanım yapılabilir: Varlıktan ayrılması imkansız olan ayrılmayan araz (vücûdun lâzımı olan araz-ı lâzım), bir mahiyete ait olan şahıstan yani mahiyet-i muşahhasadan ayrılması imkansız olan lâzımdır. Bu tanımı yaparken yüklem olarak 'ayrılmayan araz' (araz-ı lâzım) demek yerine sadece 'lâzım' kavramının tercih edilmesi ise bir gerekçeye mebnidir. Zira Kâtibî, lâzım (gerek) kavramını mahiyetin lâzımı ve vücûdun lâzımı olmak üzere ikiye taksim ederken maksim (bölünen) olarak 'ayrılmayan araz'ı (araz-ı lâzım) değil sadece 'lâzım' kavramını kullanmıştır. Dolayısıyla maksim kavram ayrılmayan araz (araz-ı lâzım) değil mutlak olan 'lâzım' kavramıdır. Bu kavram ise ayrılmayan araz (araz-ı lâzım)

²⁰⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 154. Cürcânî'nin bu tashihiinin hemen hemen aynısını Kutbuddin Râzî Şemsiyye'nin ikinci faslı olan 'el-Meânî el-Müfrede'nin son sayfalarında yapmaktadır. Bkz. Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti'ş-Şemsiyye**, s. 162, 163.

²¹⁰ Yüklem olarak zikredilen şey bir var olan olarak gerçekleşebilmesi neye ihtiyaç duyuyorsa muhtaç olunan bu şey vücûdun lâzımı olan arazdır. Bu açıdan bakıldığında siyah olma, Habeşli'nin varlığının gerçekleşebilmesinin bir gereğidir. Bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 6.

²¹¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti'ş-Şemsiyye**, s. 154, 155.

kavramından daha genel olup ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) sadece mahiyetin haricinde olan küllîye özgü olarak kullanıldığı yerde ister küllî ister cüzî olsun bir şeyden ayrılması mümteni' olan şey için kullanılır.²¹²

Hem Kutbuddin Râzî şerhi hem de Cürcânî haşiyesindeki ibareler üzerine açıklamalar yapan Allame Desûkî'nin vücûdun lâzımı olan araz hakkında söyledikleri, meseleyi aydınlatıcı niteliktedir. Desûkî'ye göre vücûdun lâzımı olan ayrılmayan araz (araz-ı lâzım) asıl itibariyle 'mahiyet' üst başlığından ayrılmaz. Yani lâzım araz, her ne kadar vücûdun lâzımı olsa da en temelde mahiyetin lâzımı olmak durumundadır. O halde vücûdun lâzımı olan araz aslında mahiyetin vücûd-i haricîsi düşünülerek mahiyetten ayrılmayan, onun lâzımı olan arazdır. Diğer bir deyişle bu kısım araz, mahiyetin vücûd-i haricîsi itibariyle değerlendirilir. Buna göre vücûdun lâzımı olan ayrılmayan arazda dikkatimiz mahiyete, bu mahiyetin vücûd-i hâricîsini itibara alarak tevcih edilmektedir.

Arazlar hakkında verilen bu örneklerin akabinde Kutbuddin Râzî, Kâtibî metninin doğurduğu problemler üzerine yoğunlaşır. İlk problem taksim problemidir: Kâtibî ayrılmayan arazı (araz-ı lâzım), 'mahiyetten ayrılması imkansız olan araz' olarak tanımlamış ve sonra bu arazı, (1) mahiyetin lâzımı ve (2) vücûdun lâzımı olarak iki kısma ayırmıştır. Vücûdun lâzımı olan araz da 'mahiyetten ayrılabilir araz' olarak tanımlandığına göre nasıl olur da mahiyetten ayrılabilir nitelikteki bir araz yani madde (2), bölünen (maksim) olarak kabul edilen kavramın yani ayrılmayan arazın kısmı olarak kabul edilmektedir? Oysa bölünen için geçerli olan her şey bölünenin kısımları için de geçerli olmak zorunda değil midir? Bölünen kavramın yani araz-ı lâzımın mahiyetten ayrılması imkansız ise bölünenin ne kadar bölümü (kısım) varsa onların da mahiyetten ayrılması mümteni olmak zorundadır. Dolayısıyla burada 'bir şeyi

²¹² Desûkî, *Haşiyetü 'alâ şerhi's-Şemsîyye (Şurûhu's-Şemsîyye içinde)*, s. 274.

hem kendisine hem de kendi dışındaki bir şeye taksim etme' hatasına düşülmektedir.²¹³

Problemli noktaları ustalıkla özetleyen Kutbuddin Râzî'nin **Şemsiyye** metnine neler kattığını, nasıl zenginleştirdiğini, müşkülleri çözerek metni nasıl tadil ettiğini bu sorunun çözümünde de görmekteyiz:

(Arazın bir kısmı olarak) vücûdun lâzımı olan arazın mahiyetten ayrılabilir olduğu iddiasını kabul etmeyiz. Bu babta dile getirilen arazın gayesi her ne kadar mutlak mahiyetten ayıramaz olan araz olsa da bu durum, (vücûdun lâzımı olan arazın) bir şekilde/şöyle ya da böyle mahiyetten ayrılabilceği sonucunu doğurmaz. Zira, vücûdun lâzımı olan araz; mevcut mahiyetten ayıramaz olduğu için mevcut mahiyetten ayıramaz olan araz sonuç olarak 'mahiyetten bir şekilde ayıramaz' olarak kabul edilir.²¹⁴

Razî'nin çözümünü anlayabilmek için kullandığı bazı kavramların açıklanması ve onun varmış olduğu en son kavramsallaştırmanın anlaşılması gerekmektedir. Onun çözümünde kilit nokta 'bir şekilde/ şöyle ya da böyle' söz öbeğidir. **'Fi'l-cümle'** ibaresiyle dile getirilen bu ifadeye 'mücmel', 'umumen' v.b gibi anlamlar zikredilmekteyse de bizce bu tefsirler ibareyi açıklamamaktadır. 'Fi'l-cümle' tam da bizim Türkçe'ye çevirdiğimiz gibi 'bir şekilde' anlamına gelmektedir. Nitekim Kutbuddin Râzî'nin aşağıda özetleyeceğimiz açıklamaları da ibareyi bu şekilde anlama zorunluluğunu doğurmaktadır.

Kâtibî'nin yapmış olduğu araz taksiminin sorunlu olduğunu düşünenlere Kutbuddin Razî'nin cevap sadedinde ilk yaptığı şey 'vücûdun lâzımı' ile ilgili söylenen 'mahiyetten ayrılabilir' olduğuna yönelik iddiayı kabul etmemektir. Ona göre vücûdun lâzımı olan arazın da mahiyetten ayrılması imkansızdır. Fakat vücûdun lâzımı olan araz, bu duruma sahip olabilmesi için mutlak mahiyet değil de mevcut olan bir mahiyete ilişmek zorundadır. İşte mevcut mahiyet nedeniyle, vücûdun lâzımı olan arazın mahiyetten ayrılması imkansız olmuştur. O halde mutlak mahiyetten olmasa bile mevcut mahiyetten ayrılması imkansız

²¹³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 155.

²¹⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 155.

olduğundan, vücûdun lâzımı olan araz için pekala 'bir şekilde mahiyetten ayrılamaz' denebilir. Yani 'şöyle ya da böyle mahiyetten ayrılamaz', 'bir şekilde mahiyetten ayrılamaz' denebileceği gibi 'mevcut mahiyetten ayrılamaz' da denebilir.

Böylece Kutbuddin Râzî soruya çözüm teşkil edecek yani 'bir şeyi hem kendisine hem de kendi dışındaki bir şeye taksim etme' hatasını bertaraf edecek bölünen (maksem) kavramı da bulmuştur: Bir şekilde mahiyetten ayrılamayan araz. Bu kavramı bölünen kabul ettiğimiz takdirde ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) diğer iki kısmını şu şekilde elde edebiliriz:

Bir şekilde mahiyetten ayrılması imkansız olan araz, ya

(1) mevcut olması bakımından bir mahiyetten ayrılması imkansızdır, ya da;

(2) mutlak mahiyet olması bakımından o mahiyetten ayrılması imkansızdır.

Bu iki kısımdan birincisi vücûdun lâzımı olan ayrılmayan araz (araz-ı lâzım) iken ikinci madde mahiyetin lâzımı olan ayrılmayan arazı (araz-ı lâzım) oluşturmaktadır. Böylece taksime köken teşkil eden yani 'bölünen kavram', her iki bölümünü de içermiş olmaktadır.²¹⁵ Son olarak Kutbuddin Râzî, problemler çıkaran **Şemsiyye** metnindeki lâzım kavramının şu şekilde değiştirilmesi durumunda mezkur sorunlarla karşılaşmayacağını da ekler: "Lâzım; şeyden ayrılması mümtenî olandır".²¹⁶ "Çünkü şey kavramı hem mahiyeti hem de varlığı kapsamına alan bir kavramdır".²¹⁷

Şimdi Seyyid Şerif Cürcânî'nin Kutbuddin Râzî'ye yapmış olduğu katkı ve itirazlara bakılabilir. Cürcânî'nin yorumlarına bakıldığında iki noktaya

²¹⁵ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 156.

²¹⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 156.

²¹⁷ Abdurrahman Şirbînî, *Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye*(*Şurûhu's-Şemsiyye* içinde), s. 276.

yoğunlaştığı görülür. İlki, 'fi'l-cümle' ibaresi ile ilgilidir. 'Bir şekilde' diyerek Türkçeleştirdiğimiz bu ifadede yer alan harf-i cer Arap dili kuralları çerçevesinde mutlaka fiil ya da fiil anlamındaki bir şeye müteallik olmak zorundadır. Seyyid Şerif'e göre 'bir şekilde/ şöyle ya da böyle, mahiyetten ayrılması imkansız olan arazdır' şeklindeki ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) tarifinde yer alan 'bir şekilde' yani 'fi'l-cümle' ibaresi, imtina' fiiline müteallik olarak imkansız olmayı vurgulayacak biçimde kullanılmışsa şu manayı ifade eder: 'Lâzım, mahiyetten ayrılması, bir şekilde/ şöyle ya da böyle mümteni olandır'. Fakat bu mana Cürcânî'ye göre bir çok sorunu da beraberinde getirmekte, ayrılmayan araz (araz-ı lâzım) ile ayrık araz (araz-ı mufârik) arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır. Yani lâzımın tarifinde 'şöyle ya da böyle/ bir şekilde mümteni oluş'un vurgulandığı düşünülüyorsa; diğer bir deyişle 'lâzımın, mahiyetten ayrılması mümteni olsun da nasıl olursa olsun' deniyorsa bu durumda ayrık arazlar da lâzım kapsamına girmektedir. Çünkü bir ayrık araz (araz-ı mufârik), ma'rûzda yani mahiyette sabit olması için bir illete ihtiyaç duyar. Bu illet sağlandığı zaman ise bu araz artık şu halde/şu şekilde -ki bu, bizim 'bir şekilde' diye tabir ettiğimiz şekil ve haldir zaten- mahiyetten ayrılması imkansızlaşır. Dolayısıyla mezkur arazın mahiyetten ayrılması böylece bir şekilde imkansız olmuş olur.

'Fi'l-cümle'nin müteallik olabileceği ikinci şey ise 'mahiyet'tir. Dahası mahiyet kelimesinin sıfatı olarak düşünüldüğü zaman anlamca şöyle bir lâzım (gereken) tarifi meydana gelmektedir: 'Bir şekildeki mahiyetten ayrılması imkansız olan'. Böyle bir tarifte dikkat çeken husus mahiyetin mutlak olarak kabul edilmesidir. Yani bir mahiyet için herhangi bir kayda itibar etmemek diğer bir deyişle her nasıl olursa olsun, şöyle ya da böyle bir mahiyet olmasına önem vermek bu mahiyeti mutlak olarak kabul etmek anlamına gelir. Varılan bu sonuç da sadra şifâ değildir. Zira bu ifade daha önce de belirtildiği üzere bölünen kavram olarak kabul edilmekte, bölünenin bölümleri ise mevcut mahiyet ile mutlak mahiyet olarak iki kısma ayrıldığına göre bölünen kavramın da mutlak olması yine bizi 'bir şeyi kendine ve kendi dışındaki bir şeye taksim etme'

hatasına sürüklemektedir. Çünkü hem bölünen kavram mutlak mahiyet hem de onun bir bölümü olan mahiyet mutlak mahiyettir.

Seyyid Şerif Cürcânî bu açıklamalarından sonra Râzî'nin en sonda yapmış olduğu teklif olan **mevcut mahiyet** ibaresinin kullanılması gerektiğini söyler:

Lâzımın tarifinde geçen mahiyet kelimesi ile aslında **mevcut mahiyet** kastedilir. Buna bağlı olarak lâzım, mevcut mahiyetten ayrılması imkansız olandır. Mevcut mahiyetten ayrılması imkansız olanın ise ya (1) mutlak mahiyetten ayrılması imkansızdır ya da (2) mutlak mahiyetten ayrılması imkansız değildir. Bunlardan birincisi mahiyetin lâzımıdır ve hem zihindeki hem de hâriçteki mahiyetten mutlak olarak ayrılmaz. İkincisi ise vücûdun lâzımıdır. Yani mevcut mahiyetin lâzımıdır. Yani hâriçte veya zihinde tahakkuk etmiş yahut varsayılmış olan mevcut mahiyetten ayrılmayandır.²¹⁸

Mahiyetin lâzımı olan arazın, lâzım ile melzûm (gereken ile gerektiren) arasındaki lüzûm (gerekliklik) ilişkisi temele alınarak ikinci bir sınıflaması daha yapılmıştır.²¹⁹ Bu tasnife göre ayrılmayan araz (araz-ı lâzım), ilki kendinde açık gereken olarak Türkçeleştirdiğimiz **el-lâzımu'l-beyyin**, ikincisi ise kendinde açık olmayan ifadesiyle karşıladığımız **el-lâzımu'l-ğayru'l-beyyin** olmak üzere ikiye ayrılır.²²⁰

Kendinde açık lâzım kısmına ait olan araz, zihnî lâzım ile melzûmu yani gereken ile gerektireni tasavvur ettiğinde bu ikisi arasındaki gereklik ilişkisini kavrayabilmesi, bu ilişkinin kesin bir şekilde mevcut olduğuna kanaat getirmesi için üçüncü bir şeye ihtiyaç duymadığı lâzım türüdür.²²¹ Zaten

²¹⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 156.

²¹⁹ Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye(Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 276.

²²⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 15a; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 36a.

²²¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 156; Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantikiyye**, s. 154. Kendinde açık lüzûmun gerçekleşme sürecinde ilk olarak gerektiren (melzûm) sonra gereken (lâzım) tasavvur edilir. Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye(Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 277. Öte yandan akla şöyle bir soru gelmektedir: Gereken ile gerektirenin ayrı ayrı tasavvur edilmesi, gerekliliği (lüzûm) kavramının aşamaları olarak gösterildiği halde kendinde açık lüzûmun tanımında ayrıca gereken ile gerektiren arasındaki ilişkinin (nisbet) tasavvuru niçin zikredilmemiştir? Diğer bir ifadeyle, gereken ile gerektiren arasındaki gereklik ilişkisinin fark

kendinde açık olarak adlandırılması bu tür bir istîğnadan kaynaklanmaktadır. Bu konuya örnek olarak dört rakamı ile ikiye bölünebilirlik misalini veren Kâtibî, 'dört rakamı' ile ikiye bölünebilirliği tasavvur eden zihnimizin dördün, ikiye bölünebilirliği gerektirdiğine kanaat getireceğini söyler. Buna göre dört rakamı gerektiren yani melzûm iken 'ikiye bölünebilir olma' lâzım yani gerekendir. Zihin bu iki şeyi tasavvur eder etmez dördün ikiye bölünebileceğini kesinlikle bilir. Diğer bir deyişle bu iki kavram arasında aklın başka bir şeyi aracı kılmadan kavrayabileceği bir gereklilik ilişkisi mevcuttur.²²² Zihnin kesin bir şekilde bu gerekliliğe kanaat getirmesi için gereken ile gerektiren arasındaki ilişkiyi tasavvur etmesi yani ikisini de mûlahaza etmesi gerekir. Tek başına gerekenin ve tek başına gerektirenin tasavvur edilmesi dört ile ikiye bölünebilirlik arasındaki gereklilik ilişkisinin varlığına kâni olmak için yeterli değildir. Lâzım ile melzûm arasındaki nisbetin tasavvur edilebilmesi ile Seyyid Şerif Cürçânî şu iki ihtimalden birinin kastedildiğini söyler: (1) Gerekenin, gerektireni ile birlikte tasavvur edilip sonra da ikisi arasındaki ilişkinin tasavvur edilmesi kesin kanaate varmak için yeterlidir. (2) Gereken ile gerektirenin tasavvur edilmesi, bu ikisi arasındaki ilişkiyi tasavvur etmekten ayrılmayan yani nisbetin tasavvuru ile birlikte olan kesin kanaati gerektirmektedir.²²³

Kendinde açık olmayan arazda ise durum farklıdır. Akıl bu tür bir arazda gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisini kesin bir şekilde anlayabilmek için bir aracıya (vasat) ihtiyaç duymaktadır. Bu konuda üçgenin iç

edilmesi için ikisi arasındaki nisbetin de tasavvur edilmesi gerekmez mi? Şirbînî bu soruyu şöyle cevaplandırır: "Gerektiren ve gerekenin tasavvuru zaten ikisi arasındaki nisbetin tasavvurunu gerektirdiği için ayrıca zikretmeye gerek kalmamıştır". Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye(Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 277. Nisbetin tasavvur edilmesi gerektiğine dair bir vurgunun es geçilme nedenlerinden biri de nisbeti tasavvur etmenin tüm tasdiklerde olmazsa olmaz bir şart olarak kabul edilmesidir. Dolayısıyla nisbetin tasavvur edilme gerekliliği mahiyetin lâzımı olan kendinde açık araz ile mahiyetin lâzımı olan kendinde açık olmayan araz arasında bir fark meydana getirmediği için ayrıca zikredilmemiştir. Desûkî, **Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 277.

²²² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 156.

²²³ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 156.

açıların toplamının iki dik açıya eşit olması örneğini veren Kâtibî, sadece üçgeni tasavvur etmekle veya sadece iki dik açıyı tasavvur etmekle zihnimizin üçgenin iki dik açıya eşit olduğu bilgisine doğrudan erişemeyeceğini söyleyerek böyle bir bilginin aracı bir kavram ya da bilgi sayesinde elde edilebileceğini ifade eder.²²⁴

Her ne kadar aracı kavram ya da bilgi diye ifade edilse de ‘vasat’ kelimesi ile neyin kastedildiği tartışmalıdır. Kutbuddin Râzî’ye göre mantıkçılar ‘vasat’ ile aşağıdaki yargılarda zikredilen **‘çünkü o’ ifadesinin bittiği sözü** kastetmektedirler:²²⁵ ‘Alem sonradan meydana gelmiştir’, ‘çünkü alem değişkendir’. Görüleceği üzere ‘çünkü o (alem)’ ibaresinden sonra ‘değişkendir’ ifadesi geldiği için bu ifade ‘alem’ ile ‘sonradan meydana geliş’ arasında bir vâsita olmuştur. İlk bakışta ‘alem’ ile ‘sonradan meydana geliş’ arasında kurulamayan gereklilik ilişkisi bu aracı kavram vasıtasıyla sağlanmış olmaktadır.²²⁶ Vasat kelimesi açıklanırken bu kavramın dilsel olarak ‘çünkü’ kelimesinin geçtiği yerde belirlediği belirtilmiştir. Bu vurgudan hareketle ilgili kelimenin Türkçe’de **gerekçe** kelimesi ile karşılanabileceğini söylemek isterim.

Kendinde açık olmayan ayrılmayan araz (araz-ı lâzım) kavramı tanımlanırken onun bir gerekçeye (vasat) gereksinim duyduğu belirtilmiş ve kendinde açık lâzımdan bu açıdan farklılaştığının altı çizilmişti. Fakat kendinde açık olmayan lâzıma zıt olarak, ‘bir gerekçeye (vasat) ihtiyaç duymamak’ bir lâzımın kendinde açık olduğu anlamına gelir mi? Kutbuddin Râzî’ye göre gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisinin bir gerekçeye ihtiyaç duymaması bu ilişkinin, sadece gereken ile gerektireni tasavvur ederek elde edilebileceği sonucunu doğurmamalıdır. Zira bu gereklilik, zihin tarafından anlaşılması için sezgiye veya tecrübeye yahut algıya (ihsâs) muhtaç da olabilir.

²²⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 157.

²²⁵ Kutbuddin Râzî bu açıklamayı **İşârât**’tan almıştır. Bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 8.

²²⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 158.

Demek ki mahiyetin lâzımı olan kendinde açık arazın oluşabilmesi, bir gerekçeye/vasata ihtiyaç duyup-duymamaya bağlanamaz. Hatta bu sonucu daha da ileri götüren Kutbuddin Râzî, kendinde açık olmayan kavramını belirlemek için bir gerekçeye (vasat) ihtiyaç duymayı önemseydiğimiz takdirde, ‘mahiyetin lâzımı olan araz’ın kendinde açık lâzım ve kendinde açık olmayan lâzım kısımlarıyla sınırlandırılmayacağını, biraz önce de zikredildiği gibi üçüncü bir kısmın varolması nedeniyle taksimin hâsır (sınırlandırıcı) olmayacağını söyler.²²⁷ Özetle, mahiyetin lâzımı olan arazın kısımları belirlenirken, gerekçeye gereksinimi olmayan ama gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisinin de zihin tarafından kavranması için gerekçe dışında başka bir şeye ihtiyaç duyduğu ayrı bir kısım daha vardır. Bu kısım ‘gerekçeye gereksinimi olmamak’la kendinde açık olmayan lâzımın dışına çıktığı gibi ‘gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisinin zihin tarafından kavranması için, gerekçe dışında başka bir şeye ihtiyaç duyması’ özelliği ile de kendinde açık lâzımın dışında kalmıştır. O halde Kutbuddin Râzî’nin belirlemiş olduğu bu üçüncü kısmın iki özelliği mevcuttur: (1) Gerekçeye muhtaç olmamakla birlikte başka bir şeye muhtaçtır. (2) Sadece gereken ve gerektireni tasavvur edilerek bu ikisi arasındaki gereklilik ilişkisi zihin tarafından kavranılabilecek bir yapıda değildir.

Kutbuddin Râzî’nin dikkat çektiği bu husus üzerinde Seyyid Şerîf’in de önemli katkıları vardır. Yaptığı açıklamaların sonunda mahiyetin lâzımı olan arazın kısımlarını hâsır yani başka bir kısmı dışarıda bırakmayacak şekilde sınırlandırıcı olarak tesbit eden ve taksim yapılırken neye dikkat etmemiz gerektiğini söyleyen isim Cürçânî’dir. Ona göre, mahiyetin lâzımı olan araz taksim edilirken, gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisi sırf bu iki öğenin yani gereken ile gerektirenin tasavvur edilmesi ile elde edilemiyorsa bu iki öğeden farklı başka bir şeye dayanmak suretiyle elde edilmesi gereklidir.

²²⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye*, s. 158.

Fakat gereklilik ilişkisinin anlaşılmasına dayanak teşkil etmesi zorunlu olan ve gereken ile gerektirenden farklı olan bu şeyin illa ki vasat yani gerekçe/orta terim olma zorunluluğu da yoktur. Kutbuddin Râzî'nin de belirtmiş olduğu gibi gereken ile gerektirenden farklı olan ve gerekliliğe dayanak teşkil eden bu şey sezgi ve türevleri pekala olabilir.²²⁸ Bu noktadan sonra acaba kendinde açık lâzım ve kendinde açık olmayan lâzımın taksiminde nasıl bir yol izlenmeli, bütün kısımları kapsamına alması için ne tür bir kavram bütününden yola çıkılmalıdır?

Seyyid Şerif, yukarıdaki soruların cevabını vermeden evvel Kutbuddin Râzî gibi durum tesbiti yapıp sorunun nasıl bu hale geldiğini, hangi kavramlar tercih edildiği için böyle bir problem oluştuğunu tesbit etmeye çalışarak bir bakıma Râzî'nin muhtasar olarak değindiği kavramları vuzuha kavuşturur. Ona göre gerekçeyle muhtaç olan şey aslında mantıkçıların nazârî yargı dedikleri yargı türü iken buna karşılık gerekçeyle muhtaç olmaksızın gereken ile gerektireni tasavvur etmekle yetinerek, gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisini kesin bir şekilde çıkarsayabildiğimiz yargılar da evvelî yargılar olmaktadır.²²⁹ Dolayısıyla **Şemsiyye** yazarı Kâtibî mahiyet (melzûm, gerektiren, ma'rûz) ile gerekeni (lâzımı) arasındaki gereklilik ilişkisini adeta ya bedîhî-evvelî ya da kesbî-nazârî olmak zorundadır şeklinde taksim etmekle hata etmiştir. Bu hatasından dolayı da şu sorunla yüzleşmek zorunda kalmıştır: Gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisinin nazârî ve evvelî bir şekilde elde edilme dışında kalan bir seçenekle de zihin tarafından idrâk edilmesi mümkün değil midir? İşte Kutbuddin Râzî mümkün olan bu kısma işaret ederek gereken ile gerektiren arasındaki gerekliliğin sezgi, tecrübe, duyu v.b. bir şekilde bedihî fakat evvelî olmayan bir yolla idrâk edilebileceğini

²²⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 158.

²²⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 158.

söylemektedir.²³⁰ İşte tam da bu noktada Seyyid Şerif, sınırlandırıcı (hâsır) bir taksim yapılmak isteniyorsa hangi kavramlardan hareketle nasıl bir taksim yapılması gerektiğinin yolunu göstermektedir:

Mahiyetin lâzımı olan arazı kendinde açık ve kendinde açık olmayan kısımları ile vasata ihtiyaç duyma' vurgusunu dikkate almamalı bunun yerine kendinde açık olmayan kavramını 'gereken ile gerektirenin tasavvur edilmesinin, bu ikisi arasında mevcut olan gereklilik ilişkisini kavramada yeterli olmaması' hususuna dikkat kesilmek ile iktifa etmelidir. İşte o zaman sınırlandırıcı taksim belirginleşerek kendinde açık olmayan iki kısma ayrılmış olur: (1) Nâzarî: Bir gerekçeye (vasata) muhtaç olan. (2) Bedîhî: Gereken, gerektiren ve gerekçenin (vasat) dışında kalan bir şeye muhtaç olan.²³¹

Kendinde açık ayrılmayan araz (araz-ı lâzım) için Kâtibî'nin zikretmiş olduğu başka bir tanım daha vardır. Gerektirenin tasavvur edilmesi gerekenin tasavvur edilmesini gerektiriyorsa bu ikinci manadaki kendinde açık lâzım söz konusu olmaktadır. Bu tür kendinde açık lâzıma Kâtibî örnek vermezken Kutbuddin Râzî iki rakamının bir rakamının iki katı olması örneğini verir. İki rakamını tasavvur eden zihin bu gerektirenden hareketle hemen gerekene intikal ederek ikinin, bir rakamının iki katı olduğu sonucuna ulaşır. İki farklı kendinde açık lâzım tanımı arasında mukayese yapıldığında elbetteki birinci anlamdaki kendinde açık lâzımın ikinci anlamdaki kendinde açık lâzımdan daha genel olduğu görülebilir. Çünkü birinci manadaki kendinde açık lâzım türünde gerekenin gerektireni ile birlikte tasavvur edilmesi gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisini kavramaya yeterli oluyor iken ikinci manadaki

²³⁰ 'Ay ışığını Güneş'ten alır' yargısı sezgi yoluyla elde edilmiş bilgiye örnek olarak gösterilir. Mantık literatüründe bu tür bilgilere hadsiyât adı verilir. Bu bilginin oluşum süreci şöyle tasvir edilmektedir: Ayın tamamı Güneş'in tamamı ile karşılaştığında Ay'ın tamamı parıldar. Ay'ın bir kısmı Güneş'in bir kısmı ile karşılaştığında Ay'ın bir kısmı parıldarken diğer kısmı karanlıkta kalır. Ay Güneş ile karşılaşmadığında asla parıldamaz. Zira Ay bizatihi karanlıktır. Dolayısıyla Ay'ın ışığını Güneş'ten aldığına hükmetmek hadse yani tahmine dayanmaktadır. Abdurrahman Şirbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye(Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 289.

²³¹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 158.

kendinde açık lâzım türünde bu gereklilik sadece gerektireni tasavvur etmekle sağlanabilmektedir.²³²

Bu ikinci manadaki lâzım yani gerektirenin anlaşılması, kavranması sonucunda zihnin buradan hareketle gerekenin bilgisine ulaştığı lâzım türü mantık ilmi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Mantık ilminde, lafzın manaya delaletinin incelendiği bölümde farklı delalet türleri ele alınarak hangisine mantık ilminde itibar edildiğine değinilir. İlgili bahislerde yer alan açıklamalar muvacehesinde ikinci manadaki lâzım kavramına baktığımızda bu türden bir lâzımın iltizâmî delalet ile alakalı olduğu görülecektir. Fakat iltizâmî delalet söz konusu olduğunda mantık ilmi açısından muteber olan delaletin zihinsel lüzûm (lüzûm-i zihnî) olduğu müsellemidir. İşte ikinci manadaki lâzımın aslında zihinsel lüzûm olduğunu söyleyebiliriz. Demek ki iltizami delalet kapsamına giren lüzûm çeşitleri içinde yer alan zihinsel lüzûm aslında bizim incelemiş olduğumuz lâzım kavramı için zikredilen ikinci tanımın aynısıdır. Bunu kavramak adına zihinsel lüzûmun hangi lâzım kümesinde, başka hangi lüzûm çeşitleriyle beraber bulunduğu bakılabilir.

Lüzûm çeşitlerini anlatırken ‘ikinci’ ve ‘birinci’ tabirlerini kullanan Cürçânî ikinci şey ile mahiyeti/zatı/ma’rûzu/mevsûfu/gerektireni (melzûm), birinci şey ile de sıfatı/ârızî/lâzımı (gereken) kastetmektedir. Bir şeyin başka bir şeyi gerektirmesi üç şekilde gerçekleşir. (1) Hâricî varlık açısından: Buna göre ikinci şeyin varlığı birinci şeyin varlığından hariçte asla ayrılamaz. Mesela ‘hâdis cisim’ söz konusu olduğunda cismin varlığının hudûstan ayrılması imkansızdır. Yani cisim hariçte var olduğu zaman mutlaka hudûs ile birlikte var olur. (2) Zihinsel varlık açısından: İkinci (melzûm), birinciden (lâzım) ayrı olarak zihinde var olamaz. Yani mahiyete ilişkin bir lâzım, belki hariçte mahiyetten ayrı olabilir ve mahiyet bu lâzım kendine ilişmeksizin de mevcut olabilir fakat her ikisi de zihinde var olduğu zaman mutlaka mahiyet, mezkur

²³² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 159, 160.

lâzım ile beraber olmalıdır. Daha önce de tanıımı geçmişti ki bilgi, bir şeyin suretinin zihinde oluşması ve mevcudiyeti olduğu için ikinci şeyin yani mahiyetin birinci şey yani lâzım olmaksızın zihinde oluşamayacağını söylemek aslında birinci şey bilinmeden ikinci şeyin bilinemeyeceğini söylemektir. Zihinsel lüzûm denilen kısım da bu kısımdır. (3) Mutlak mahiyet açısından: Bir şeyin bir şeyi gerektirmesinden söz ettiğimizde bu iki şeyden birinin mutlak mahiyet olduğu diğerinin de lâzım olduğu söylenmektedir. Burada mahiyet mutlak olarak kabul edildiği için zihinde mevcut olan mahiyetler ile hariçte mevcut olan mahiyetlerin de bir bakıma lazımları olmaksızın mevcut olamayacağı ifade edilmiş olmaktadır. Zira ‘mutlak’ için geçerli olan her nitelik ve özellik bu ‘mutlak’a getirilen kayıtlarla oluşan kısımlar için de geçerlidir. Fakat burada mahiyet mutlak olduğu için, mahiyetin zihinde ya da hariçte mevcut olmasına itibar etmeden kendisine ilişkin lâzım olmaksızın mutlak mahiyetin mevcut olamayacağı düşünülür. İstemutlak mahiyete ârız olan bu lâzım mahiyetin lâzımı olup kendinde açık veya kendinde açık olmayan şeklinde ikiye ayrılır.²³³

Mahiyetten ayrılabilir olma ile ayrılamaz olmayı temele alarak arazları ‘lâzım’ ve ‘mufârik’ olarak ikiye ayıran Kâtibî, ayrık araz (araz-ı mufârik) mahiyetten ayrılması mümteni’ olmayan araz olarak tanımlamıştı. Onun tanıımı ve verdiği örnekler üzerinde fazla bir açıklama görülmemekle birlikte Kutbuddin Râzî’nin dile getirdiği bir eleştiriyi zikretmek gerekir. Râzî’ye göre ayrık arazın (araz-ı mufârik) ‘ya çarçabuk yitip gidendir (**serîu’z-zevâl**) ya da ağırdan yitip gidendir (**batîu’z-zevâl**)’ denilmek suretiyle yapılan taksimi, başka bir şıkka ihtimal vermeyici nitelikte yani hâsır değildir. Çünkü ayrık arazın (araz-ı mufârik), bir şeyden ayrılabilir nitelikte oluşundan onun mutlak anlamda ‘ayrılır’ olduğu sonucu çıkarsanamaz. Yani A arazı B nesnesinden ayrılabilir ise bu durum A’nın mutlak anlamda ‘ayrılan’ olacağını ifade etmez. Bu çıkarsama

²³³ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 158.

yapılamayacağından ayrık arazın (araz-ı mufârik), yitip giden (serîu'z-zevâl) ile ağırdan yitip giden (batîu'z-zevâl) gibi eni sonu ayrılması kaçınılmaz olan bir arazmış gibi kabul edilmesi doğru olmadığından bu iki kısım sınırlandırılması anlamsızdır. Ayrık arazın bir şeyden ayrılmasının mümteni olmayışı ona 'ayrılan' bir araz niteliği kazandırmaz ki. Çünkü öyle bir ayrık araz (araz-ı mufârik) vardır ki hem bir şeyden ayrılması mümkün bir niteliği haizken hem de daima o şeyle beraber olup ondan hiç ayrılmaz. Mesela feleklerin hareketleri böyledir. Dolayısıyla Râzî'ye göre ayrık arazın mezkur iki kısım sınırlandırılması pek doğru değildir.²³⁴

Kâtibî'nin araz başlığı altındaki yaklaşımı maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

(1) **Mahiyetten** ayrılamayan araza lâzım araz denir.

(2) **Mahiyetten** ayrılabilen araza ayrık araz (mufârik araz) denir.

(3) Lazım araz, **mahiyetin lâzımı** ve **varlığın lâzımı** olarak ikiye ayrılır.

(4) **Mahiyetin lâzımı** olan araz **kendinde açık olan** ve **kendinde açık olmayan** diye iki kısma ayrılır.

(5) Mahiyetin lâzımı-kendinde açık olan araz, zihnin gereken (lâzım) ile gerektireni (melzûm) tasavvur etmesi sonucunda bu iki şey arasındaki gerekliliği (lüzûm) kavramasıdır.

(6) Mezkur gerekliliğin oluşabilmesi için üçüncü bir şeye gerek yoktur.

(7) Mahiyetin lâzımı-kendinde açık olmayan arazda gereken ile gerektiren arasındaki gerekliliğin kavranması aracı bir kavrama/ orta terime/ **gerekçe**ye bağlıdır.

²³⁴ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 160.

Kutbuddin Râzî'nin araz hakkındaki kabulleri Kâtibî'nin vurgusundan biraz farklıdır:

(1) **Bir şekilde/ bir halde** mahiyetten ayrılamayan araza lâzım araz denir.

(2) **Mutlak bir haldeki mahiyetten** ayrılamayan araza mahiyetin lâzımı olan araz denir.

(3) **Mevcut bir haldeki mahiyetten** ayrılamayan araz, vücûdun lâzımı olan araz denir.

(4) Lâzım araz, Kâtibî tarafından mahiyetten ayrılamayan araz olarak tanımlanarak sonrasında mahiyetin lâzımı ve varlığın lâzımı olarak ikiye ayrılmıştır. Mahiyetin lâzımı da mahiyetten ayrılamayan araz demektir. Dolayısıyla Kâtibî'nin taksimi 'bir şeyi kendine ve başkasına taksim etme' hatasına düşmekle suçlanabilir. Bu eleştiriden kurtulmak için mahiyet kelimesinin başında 'bir şekilde/bir halde' kaydı zikredilmelidir.

(5) Daha iyisi, lâzım araz hem mevcûd hem de mutlak mahiyeti içerecek tarzda '**şey**' kavramı kullanılarak tanımlanmalıdır: 'Şeyden' ayrılamayan araza lâzım araz denir'.

(6) Kâtibî tarafından mahiyetin lâzımı-kendinde açık olmayan arazın bir kavram/ orta terim/ gerekçeye ihtiyaç duyan olarak tanımlanması problemlidir. Çünkü gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisinin anlaşılması bir kavram ya da ortam terim ile sağlanmamakla birlikte sezgi, tecrübe veya algıya ihtiyaç duymaktadır.

Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre lâzım arazın hükümleri kısaca şöyledir:

(1) **Mevcûd mahiyetten** ayrılamayan araza, lâzım araz denir.

(2) Araz mahiyetten, **mahiyetin mutlak olması** bakımından ayrılamıyorsa bu araza mahiyetin lâzımı olan araz denir. Bu durum bir arazın mahiyetten hem **zihinde** hem de **hariçte** ayrılamamasını ifade eder.

(3) Araz bir mahiyetten, **mahiyetin mevcûd olması** açısından ayrılamıyorsa bu araza vücûdun lâzımı olan araz denir. Bu durum bir arazın, bir mahiyetten **ya hariçte ya da zihinde** ayrılamamasını ifade eder.

(4) Kendinde açık olmayan araz, nazarî ve bedîhî olarak ikiye ayrılır. Nâzârî olan bir orta terim ve gerekçeye bedîhî olan ise gerekçe dışında sezgi, müşâhaede, tecrübe gibi başka bir şeye ihtiyaç duyar.

(5) Kendinde açık olan arazın ikinci anlamı ile zihinsel lüzûm aynı şeydir.

2. Özgü Araz ve Genel Araz(Hâssa ve Araz-ı Âmm)

Nev', cins, fasıl, özgü araz (hâssa) ve genel arazdan (araz-ı âmm) oluşan beş küllî kavramın buraya kadar ilk üçünden bahsedildi. Şimdi ise beş küllî kavramdan son ikisini ele alacağız.

Kâtibî, 'mahiyetin haricinde olan küllî kavram'ı üst kavram olarak kullanıp bu kavram öbeği altında özgü araz (hassâ) ve genel araz (araz-ı âmm) kavramlarını işlemektedir. Bizim bu kavramlar için önerebileceğimiz Türkçe karşılıklar hâssa için özgü araz, araz-ı âmm için ise genel araz olacaktır. Bu tercihin gerekçeleri, konu incelenirken belirtilecektir. Kâtibî, özgü araz ile genel arazi şöyle tanımlamaktadır:

Lâzım ve mufârik (ayrık) arazdan her biri tek bir hakikatin ferdlerine özgü ise buna 'özgü araz' denir. Mesela 'gülen' bir özgü arazdır. Lâzım ve mufârik arazdan her biri tek bir hakikatin ferdlerine özgü değilse buna genel araz denir. Mesela 'yürüyen' bir genel arazdır. Özgü araz şu şekilde resmedilir: Sadece bir tek hakikatin altına giren ferdlere arazî bir şekilde yüklem olan küllîdir. Genel araz ise şöyle resmedilir: Birden fazla hakikatin altına giren ferdlere arazî bir şekilde yüklem olan küllîdir.²³⁵

Yukarıya iktibas ettiğimiz özgü araz ve genel araz tarifleri Kâtibî tarafından İbn Sînâ'nın **İşârât** adlı eserinden alınarak anlamı değiştirmeyecek çok basit değişiklikler yapılmak suretiyle hem **Şemsiyye**'de hem de **Câmi'u'd-**

²³⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idî'l-mantikiyye**, s. 160.

dekâik'te kullanılmıştır. Müellif'in '**Aynu'l-kavâ'id** ve **Bahru'l-fevâid** adlı eserlerinde ise özgü araz ve genel arazın tarifi yapılmamıştır. Yalnız **Câmi'ü'd-dekâik** adlı eserde Kâtibî, İbn Sînâ'nın hem **İşârât** hem de **Şifâ**'da vermiş olduğu özgü ve genel araz tariflerini zikrederek **İşârât**'taki görüşü tercih ettiğini belirtmektedir.²³⁶ Bu durum **İşârât**'ın müteahhirîn dönemi mantığındaki belirleyici rolünü göstermesi açısından önemlidir.

Özgü araz ile genel araza dair açıklamalarda ilk göze çarpan husus, ayrılmayan araz (araz-ı lâzım) ile mufârik araz arasında herhangi bir ayrım yapılmadan her iki grup için de özgü ve genel arazdan sözedilebiliyor olmasıdır. Zira ayrılmayan araz (araz-ı lâzım) ve mufârik arazdan bahsedildiği yerlerde bölünen kavram (maksim) olarak 'mahiyetin haricinde olan küllî kavram' temel alınmış olduğu için ve özgü araz ile genel arazın söz konusu edildiği bu başlıkta ilgili bölünen kavram değiştirilmemiş olduğundan, özgü araz ve genel araz şeklinde yapılan bir ikili taksimin 'mahiyetin haricinde olan küllî kavram'ın bütün kısımları için zikredilebilecek sıfatları da içermesi doğaldır.

Hâssa kavramını özgü araz olarak tercüme etmemizin nedeni, onun tarifinde de yer aldığı üzere tek bir hakikate yani nev'e özgü oluşundan kaynaklanmaktadır. Nitekim Arap dilinde A'nın B'ye hâs olması, bu şeyin B dışında başka bir şeyde bulunmamasını ifade eder ki biz bu durumu Türkçe'de 'A, B'ye özgüdür' demek suretiyle ifade ederiz.

Özgü araza dair verilen 'gülen' örneği, onun tek bir hakikate özgü oluşunu açıklar mahiyettedir. Zira 'gülen' arazi, hakikatler çokluğu içinde sadece tek bir hakikate yani insana özgüdür, onun dışında başka bir hakikat ya da başka hakikatler için bu araz kullanılamaz. Şayet başka hakikatler için de kullanılır bir yapıda olmuş olsaydı bu sefer genel araz kavramı söz konusu olmuş olacaktı. Nitekim **Şemsiyye** metninde geçen 'yürüyen' arazi, sadece bir

²³⁶ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 14b; Ali b. Ömer Kâtibî, '**Aynu'l-kavâ'id**, Ragıp Paşa 1481, 35b.

hakikate, yani insana özgü olmayıp insan dışındaki kimi canlılar için de kullanılabilir bir yapıda olduğundan genel arazın bir örneği olarak zikredilmiştir.²³⁷

Özgü araz ve genel arazın tanımları incelenecek olursa beş küllî kavramın kapsamındaki diğer üç kavram olan nev', cins ve fasıl da olduğu gibi bu kavramlarda da resimsel tanım türünden tarifler yapıldığı görülmektedir. Kutbuddin Râzî'nin yorumları çerçevesinde özgü arazın resimsel tarifi ile ilgili inceliklere bakıldığında 'sadece bir tek hakikatin altına giren ferdlere arazî bir şekilde yüklem olan küllîdir' ifadesinde 'sadece' kelimesi ile, cins ve genel araz farklı hakikatlere yani birden fazla hakikate yüklem oldukları için özgü arazın kapsamı dışına çıkarılmıştır. Cürcânî'ye göre 'sadece' ibaresi ayrıca cinslerin fasıllarını da özgü araz kavramının kapsamı dışına çıkarmıştır. Buna göre canlı cinsinin bir faslı olan 'algılayan (hassâs)' özgü araz olarak kabul edilemez.²³⁸ Öte yandan 'arazî bir şekilde yüklem olma' ibaresi ile de nev' ile fasıl; her biri ferdlerine zâtî bir şekilde yüklem olduklarından özgü arazın tanımı dışına çıkarılmış oldu.²³⁹ Fakat Cürcânî'ye göre bu kayıt mutlak olarak fasılları elemektedir. Yani hem nev'lerin fasıllarını hem de cinslerin fasıllarını özgü arazın kapsamı dışına taşımaktadır.²⁴⁰

'Birden fazla hakikatin altına giren ferdlere arazî bir şekilde yüklem olan küllî' olarak resmedilen genel arazın tarifindeki 'birden fazla' ifadesi nev', fasıl ve özgü arazı, her biri sadece bir tek hakikatin ferdlerine yüklem olmaları nedeniyle genel arazın kapsamı dışına çıkarmıştır. Genel araz 'arazî bir şekilde

²³⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 161.

²³⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 161.

²³⁹ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 161.

²⁴⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 161.

yüklem olan küllî' olması hasebiyle de bu özelliği ile cinsi kapsamı dışına taşımıştır.²⁴¹

Câmiü'd-dekâik'te özgü araz, mutlak özgü araz ve izâfî özgü araz olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak özgü araz tek bir nev'e özgüdür. Mesela 'yazmak' sadece insan türüne özgü mutlak özgü arazdır. İzâfî araz, bir nev'in dışında kalan diğer nev'ler kümesine bakılarak belirlenir. Eğer özgü araz bu kümenin bir kısmına ârız oluyor da bir kısmına ârız olmuyorsa bu durum, özgü arazın izâfî olduğunun göstermektedir. Mesela iştidâd ve zayıflığa kâbil olma cevherin izâfî özgü arazıdır. Çünkü cevherin dışında kalan şeylerin yani arazların hepsinde değil bir kısmında iştidâd ve zayıflığa kâbil olma sözkonusudur. Nicelik ve niteliğin bir kısmı iştidâd ve zayıflığı kabildir.²⁴²

Müfred manalar başlığı altında incelenen beş küllî kavramın tanımlarına bakıldığında istisnasız her biri için '... olarak resmedilmektedir' ibaresini görmekteyiz. Bu durumda ister istemez, 'Niçin bu küllî kavramların haddi değil de resimsel tanımı yapılmaktadır?' sorusu akla gelmektedir. Bu soruya Kutbuddin Râzî şu cevabı verir:

Bu tarifler küllîlerin sadece ve sadece resimleri olabilir. Çünkü bu küllîlerin halihazırdaki mefhûmlarının ötesinde bu küllîlere müsâvî olan ve bu küllîleri gerektiren (melzûmât) mahiyetleri var olabilir. Dolayısıyla bunun gerçekleşmediği yerde ilgili tariflere resim adı verilir.²⁴³

Râzî'nin bu ifadelerini anlayabilmek için tanımlanan şeylerin ontolojik yapısına bağlı olarak değişen hadd ve resim kavramlarının neyi ifade ettiğini kısaca değerlendirmek faydalı olacaktır. Bir **şey** sözkonusu olduğunda varlık mertebesi açısından bu şey için iki durumdan biri söz konusudur. Ya bu şey **hariçte mevcut olan bir hakikattir** ya da **itibarî** bir şeydir. Yani realitede bir

²⁴¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 161.

²⁴² Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 14b.

²⁴³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 162.

mevcudiyeti olmadığı halde insan zihninin değerlendirme ve şeyler arasında ilişki kurmasına bağlı olarak zihinde oluşturduğu yapılardır. Bu varlık moduna bağlı olarak da bir şey ya da bir duruma dair yapılan tarifi yani resmin veya haddin hakikî mi yoksa ismî mi olduğu belirlenmektedir. Buna göre tanım, bir hakikatin kurucu öğelerini beyan ediyorsa bu tanıma gerçek tanım(**hadd-i hakîkî**) denir. Şayet hariçte mevcut olan bu şey, mahiyetinin dışında kalan bir şeylerle tanımlanmaya çalışılıyorsa, bu tanıma gerçek betim(**resm-i hakîkî**) denir. Görüleceği üzere tanımlanan şey hariçte mevcut olan bir hakikat olduğu için hem betimi (resm) hem de tanımı (hadd), **hakîkî** vasfıyla nitelendirilmektedir. Eğer bir şey babalık veya oğulluk kavramlarında olduğu gibi **emr-i itibârî** yani reelde olmayıp da ideal olarak var olan, zihnin varsaydığı bir durum ise şu halde tanım ve betimin vasıfları buna bağlı olarak değişmekte ve tanımlanan şey gerçekte olmayan fakat zihnin itibar ettiği bir durum olduğu için tanımı da **ismî** vasfı ile nitelendirilerek, betimi isimsel betim (resmi, resm-i ismî), tanımı ise isimsel tanım (haddi, hadd-i ismî) olarak tavsif edilmektedir.²⁴⁴ Bu değerlendirmeler muvacehesinde beş küllî kavramın niçin tanımı değil de betimi yapıldığına bakıldığında denebilir ki mezkur küllîlerin zihnimize hakikatleri değil mefhûmları vardır. Bir şeyin mefhûmu ise o şeyin mahiyetinin haricindedir. İşte bu küllîlerin tanımında onların mahiyetlerine değil de mefhûmlarına bakılarak tanım yapıldığından bu tanım resim olarak kabul edilmektedir.²⁴⁵

Küllî kavramların ötesinde ve öncesinde bu kavramlara ait mahiyetlerin bulunduğunu Kutbuddin Râzî'nin açıklamalarından da anlıyoruz. Zira bir şey tasavvur edilirken ilk önce o şeyin hakikati/zatı öncelenir. O şeye ârız olan nitelik ve özellikler, ait olduğu zattan daha sonra gelir. Bu meyanda 'küllîleri idrâk eden canlı yani hayvân-ı nâtık'; tasavvur ve zat bakımından, ona ârız olan

²⁴⁴ Şirbînî, Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye(**Şurûhu's-Şemsiyye** içinde), s. 284.

²⁴⁵ Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursevî, **Mîzânu'l-intizâm**, s. 32; Ahmed b. Abdullah Şevkî, **Şerhu'l-Fenârî**, s. 64; Hasan Kangırî, **Nefâyisü 'arayisi'l-enzâr**, y.y., Dâru't-Tıbâ'âtî'l-Âmire, s. 164.

‘gülen’ vasfından daha önce gelmektedir. Dolayısıyla küllîlere ait mefhûm ve kavrayışlarımız birer lâzım/sıfat/âriz gibi düşünöldüğü için bu küllîlerin asıl mahiyet ve -varsa- hakikatleri Kutbuddin Râzî tarafından yine bu küllîlerin melzûmları (gerektiren) olarak düşünölmüştür. Sırf bu açıdan değerdendirildiğinde bile -yani bir lâzımın (gerektiren), melzûmun zatının haricinde oluşunu biliyor olduğumuza göre- küllî kavramlar (mefhûm) ile bu küllînin mahiyetleri arasında lâzım-melzûm (gereken-gerektiren) ilişkisi kurulu olduğundan lâzımdan hareketle melzûmu tanımlamak elbetteki betim (resm) türünden bir tanımlama olacaktır.

Kutbuddin Râzî’ye göre, küllîler itibârî durumlardan ibaret olduğu için mefhûmlarına sahip olduğumuz bu küllîlerin gerçekliğinden söz edilemez. Ona göre, ilk olarak insan zihninde bu küllîlerin mefhûmları oluşur ve sonrasında bu mefhûmları karşılayacak olan küllîlerin isimleri vazedilir. Küllîlerin zihnimizde oluşmuş olan bu manalar dışında başka bir anlamı söz konusu değildir. Dolayısıyla bu mefhûm ve manalar aslında küllîlerin hadleri olmaktadır. Ne var ki mefhûmların gerçekten had mi yoksa resm mi olduğuna dair bir bilgimiz olmadığı için küllî kavramları tanımlarken ‘had’ ya da ‘resim’ terimlerini değil her ikisini de kapsayan ‘tarif (tanım)’ kelimesinin kullanılması daha doğru olur. Hülâsa Kutbuddin Râzî’ye göre beş küllî kavramın her birinin tanımında ‘...diye resmolunur’ yerine ‘...diye tarif edilir’ demek daha doğru olacaktır.²⁴⁶

Konuyla ilgili Seyyid Şerif Cürçânî’nin değerdendirmeleri Kutbuddin Râzî’den farklı olup, Ali b. Ömer Kâtibî ile aynıdır. Cürçânî’nin, beş küllînin tanımlarında ‘resim’ lafzının kullanılması gerektiğine dair Kâtibî ile paralellik arzeden görüşü şöyle bir yol izlemektedir: Mahiyetler hakikî ve itibârî olarak ikiye ayrılır. Hakiki mahiyetler, ayânda mevcut olan mahiyetler iken itibârî mahiyetler zihinde mevcut olan mahiyetlerdir. Hakiki mahiyetlerin zâtî unsurları ile arazî unsurlarının arasını ayırmak son derece zordur. Zira mezkur mahiyetlerin cinsi ile genel arazı; faslı ile de özgü arazı birbiriyle karışabilir.

²⁴⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye*, s. 162.

Yani hangisinin cins hangisinin genel araz; hangisinin fasıl hangisinin özgü araz olduğuna karar vermek oldukça güçtür. Bu zorluktan dolayı, sözkonusu edilen mahiyet hakiki olmakla birlikte bu mahiyete dair yapılan tarifi had mi yoksa resim mi olduğunu belirlemek pek müşkildir. Benzer zorlukla itibârî mahiyetler sözkonusu olduğunda da karşılaşılabileceğini söylemek doğru değildir. Çünkü itibârî bir mahiyete ait mefhûm hangi kavramlardan oluşuyorsa bu kavramların tümü itibârî olan bu mahiyetin zâtî bir parçası olmakta, dolayısıyla mefhûmun kurucu öğeleri olan bu kavramlar, itibârî mahiyetin ya cinsi ya da faslı olmaktadır. Bu durumun tam zıddı olarak, itibârî bir mahiyetin mefhûmuna dahil olmayan küllî kavramlar ise bu mahiyetin arazî unsurları olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla hakikî mahiyetler için dile getirilen, tanımların had mi yoksa resim mi olacağı yönündeki kafa karışıklığı itibârî mahiyetler söz konusu olunca meydana gelmemektedir. Fakat tarifi yapılan mahiyetin türü itibârî olduğu için her ne kadar tam had veya tam resmi yapılabilir olsa da tanım düzeyi olarak **isimsel** vasfını taşıyacaktır. Yani itibârî mahiyetlerin isimsel tam haddi ve isimsel tam resmi yapılmaktadır.²⁴⁷

Kutbuddin Râzî'nin 'müfred manâlar' faslında ele alınan beş küllî kavram ile ilgili son itirazı Kâtibî'nin yapmış olduğu taksimat ile ilgilidir. Her ne kadar yüklem olan küllî kavramların beş tane olması gerektiği söyleniyorsa da Kâtibî tarafından yapılan taksim, ortaya yedi tane küllî kavram çıkarmaktadır. Zira Kâtibî cins, fasıl, nev' ve genel araz ile özgü araz olarak toplam beş küllî kavramı elde ederken 'mahiyetin haricinde olan küllî' ile 'mahiyetin dahilinde olan küllî'den hareket ederek bir taksim yapmaya çalışmıştır. Genel araz ve özgü arazın 'mahiyetin haricinde olan küllî' kavramından elde edildiği açıktır. Fakat Kutbuddin Râzî'ye göre **Şemsiyye** metni, mahiyetin haricinde olan küllîyi ilk olarak lâzım ve ayrık (mufârik) olarak ikiye taksim etmiş ardından her birini özgü araz ve genel araz şeklinde ikiye ayırmış böylece 'mahiyetin haricinde olan

²⁴⁷ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 161, 162.

küllî'yi aslında iki olması gerekirken dört kısım olarak elde etmiştir.²⁴⁸ Yani genel araz ve özgü arazdan ibaret olan mahiyetin dışındaki küllîler genel araz olan lâzım, özgü araz olan lâzım; genel araz olan mufârik, özgü araz olan mufârik olmak üzere dörde yükselmiştir. Bu küllîlere bir de 'mahiyetin dahilindeki küllî'lerden olan cins, fasıl ve nev' de eklendiğinde normalde beş tane olması gereken küllîlerin yedi taneye vardığı görülebilir. Bu ise, müellif Kâtibî'nin 'o halde küllîler beş tanedir'²⁴⁹ sözüne elbetteki aykırısıdır.

Yüklem olarak kullanılan küllî kavramları beş ile sınırlandırma çabası Kâtibî'nin ibarelerinin zâhirinden çıkarılamasa bile Seyyid Şerif Cürçânî ifadeyi müellifin niyetini göz önüne alarak elde etmeye çalışır. Ona göre lâzım kavramını özgü araz ve genel araz olarak ikiye ayırma işlemini yaparken nasıl ki tek bir mahiyete özgü olma durumunu dikkate alıyorsak aynı şekilde mufârik kavramını da özgü ve genel araz olarak ikiye ayırırken aynı durumu dikkate alıyoruz. Bu durum aynen, bir mahiyete özgü olmayan yani birden fazla mahiyeti kapsayan genel araz için de geçerlidir. O halde buradan hareketle lâzım ve mufârik arazlar sözkonusu olduğunda her ikisinin kapsamına girerek onların birer kısmı olan özgü ve genel arazlar elde edilirken en nihayetinde dikkate aldığımız şey bir mahiyete özgü olmak ile bir mahiyete özgü olmamak durumlarıdır. Demek ki dört kısım olarak ortaya çıkan 'mahiyetin dışında kalan arazlar' aslında bu iki duruma indirgenmekte ve böylece mahiyetin dışında kalan araz bu iki kısım ile sınırlandırılarak, beş küllîyi sınırlandırıcı bir şekilde elde etme çabası bu tevîl ile sonuç vermektedir. Elbetteki Cürçânî'nin de dediği

²⁴⁸ Kâtibî, **'Aynu'l-kavâ'id ve Bahru'l-fevâ'id** adlı eserlerinde Şemsiyye'den farklı olarak arazi ilk önce özgü araz ve genel araz olarak ikiye ayırdıktan sonra lâzım ve mufârik ayrımlarını yapmıştır. **Câmiü'd-dekâik**'te ise lâzım-mufârik ayrımına değinmemektedir. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 14b-15b; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynu'l-kavâ'id**, Ragıp Paşa 1481, 35b, Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâ'id**, Ragıp Paşa 1481, 81b.

²⁴⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 160.

gibi Kutbuddin Râzî, taksimın zahirine bakarak müellifi eleştirmekle haksızlık etmiş değildir.²⁵⁰

Kâtibî'nin ibarelerindeki sorunlar, Kutbuddin Râzî tarafından işaretlenmiş olması yanında her iki müellifin de konuyla ilgili fazla ayrıntı ve örneklendirmeye girmedığı görülmektedir. Bu açıdan arazlar konusuyla ilgili kısa bir özet ve değerlendirme yapma ihtiyacı hissediyoruz.

İlk olarak belirtmek gerekir ki mantık bilginlerimizin, mantık kitaplarında 'arazî' kavramını kullandıkları yerde kastetmiş oldukları şey cevherin mukabili olan araz değil zâtî kavramının mukabili olan arazdır.²⁵¹ Cevherin mukabili olan araz; zaman, mekan, nitelik, fiil, infîâl, konu v.b bölümlere ayrılırken lâzım, mufârık; özgü ve genel olarak farklı açılardan farklı taksimlere konu olan araz hep zâtî kavramının mukabili olan arazdır.²⁵²

Zâtînin mukabili olan bu araz, farklı açılardan farklı taksimlere tabi tutulmuştur. Bir mahiyete özgü olması ya da bir mahiyete özgü olmayıp birden çok mahiyetler için de söz konusu olması açısından değerlendirilen araz, özgü (hâsse) ve genel olarak ikiye ayrılacaktır.²⁵³ Aslında bu bakış açısının yaslandığı temel düşünceden hareketle arazî olan kavramın -yani ârızın-, yüklem olarak kullanıldığı bir yargıda bu yargıya ait konunun -yani ma'rûzun- tüm ferdlerini ya da bir kısım ferdlerini içermeyi gerektirdiği çıkarsanabilir. Çünkü özgü arazın tek bir mahiyete özgü oluşu, aynı zamanda özgü araz ile ma'rûzu arasında eşitlik olmasını gerektirir. Buna göre denilebilir ki bilkuvve olarak 'bütün insanlar şairdir' ve 'bütün şairler insandır'. Görüleceği üzere, özgü araz ile ma'rûzun bütün ferdleri eşit olmaktadır. Fakat aynı karşılaştırma genel arazın (araz-ı

²⁵⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 164. Krş. Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursevî, **Mizânu'l-intizâm**, s. 52.

²⁵¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 15a.

²⁵² Râid Haydârî, **el-Mukarrer fi şerhi Mantıkî'l- muzaffer**, s. 150.

²⁵³ Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 164.

‘âmm) ferdleri ile onun yüklem olduğu konu yani ma’rûzun ferdleri arasında yapıldığı zaman bu iki kavram arasında genel-özel (‘âmm-hâs) ilişkisinin bulunduğu görülecektir. Zira ‘bütün insanlar yürüyendir ve ‘bazı yürüyenler insandır’ yargılarının doğruluğu mezkur ilişki biçiminin doğru olduğunu ifade etmektedir. O halde sonuç olarak denilebilir ki genel araz sözkonusu olduğunda ma’rûz, arazından daha geneldir.

Şemsiyye metni ve şerhinde ele alınan ilk bakış açısına göre araz kavramı **lâzım** ve **mufârik** olarak ikiye ayrılmaktadır. Lâzım araz, ma’rûzundan ayrılması aklen imkansız olan arazdır. Bu türden bir lâzım araz, ma’rûzu olan şeyden çekip alınacak olsa ma’rûzun mahiyetini de ortadan kaldırır. Mesela sıcaklık ateşin ayrılmayan arazıdır (araz-ı lâzım). Ateşten sıcaklık çekilip alınsa ateşin mahiyetinden söz etmek mümkün olmayacaktır.

Ayrılmayan araz (araz-ı lâzım), **mahiyetin lâzımı olan araz** ile **vücûdun lâzımı olan araz** olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu taksimin temelinde yatan düşünce ma’rûzun ontolojik yapısına yaslanır. Ma’rûzun haricî varlık ile zihnî varlık olmak üzere iki farklı mertebede yer alması mümkün olduğuna göre acaba ayrılmayan araz, yani ma’rûzundan ayrılması aklen imkansız olan araz –ki aslında ona ârız da denebilir- ma’rûzun hangi mertebedeki varlık seviyesinden ayrılamaz yapıdadır? Varlık mertebeleri dikkate alındığında bu soruya cevap sadedinde üç ihtimalin mevcut olabileceği açıktır: (1) Ayrılmayan araz yani ârız, ma’rûzun haricî varlığından asla ayrılamaz: Dolayısıyla bu durum ayrılmayan arazın; ma’rûzunun zihnî varlığından ayrılabilceğini ve hatta mutlaka ayrılması gerektiğini ifade eder. Mesela ‘ateş sıcaktır’ ifadesinde ‘ateş’ ma’rûz, ‘sıcak’ ise ayrılmayan arazdır. ‘Sıcaklık’ ateşin haricîteki varlığına ârız olan bir sıfat olmak durumundadır. Zira ateşin zihindeki suretinin yani ateşin zihnî varlığının sıcak oluşundan ya da zihindeki ateşin yakıcılığından söz etmek elbetteki mümkün değildir. (2) Ayrılmayan araz, ma’rûzun zihnî varlığından asla ayrılamaz: Bu durum ayrılmayan arazın yani ârızın, ma’rûzunun haricî varlığından ayrılması gerektiğine de işaret eder. Mesela ‘küllî olma’, ‘cüzî olma’ gibi arazlar haricî varlıklara yüklem olabilecek yapıda değildirler. Zira ‘Ali cüzîdir’ derken cüzî

olan şey ‘Ali’ değil Ali’nin zihnimizdeki suretidir. Başka bir ifadeyle, Ali’nin haricî varlığı değil zihindeki varlığı, zihnimizdeki Ali cüzîdir. (3) Ayrılmayan araz, ma’rûzunun hem haricî hem de zihnî varlığından asla ayrılamaz: Mesela ‘iki rakamı çifttir’ yargısında ‘iki rakamı’ ma’rûz, ‘çift’ ise ârızı yani ayrılmayan arazıdır. Bu ayrılmayan araz iki rakamının ne zihindeki suretinden ne de hariçteki varlığından ayrılır. Zihindeki iki, çift olduğu gibi hariçteki iki de çifttir.²⁵⁴

Şemsiyye metninde vücûdun lâzımı ile mahiyetin lâzımı olarak ikiye bölünen ayrılmayan araz yukarıda özetlemeye çalıştığımız lüzûm çeşitlerinden hangi biri ile ifade edilebilir? Bu açıklamalar muvacehesinde denebilir ki mahiyetin lâzımı olan ayrılmayan araz hem zihinde hem de hariçte ma’rûzundan ayrılmayan arazdır. Nitekim bu türden bir araza örnek olarak verilen üç rakamı için ‘tek’ olma arazı ne hariçte ne de zihinde asla üç rakamından ayrılamaz. Öyle ki, üç rakamından tek olma arazını ya da niteliğini çekip alacak olsak ‘üç’ün mahiyeti ortadan kalkar. O halde ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) bir kısmı olarak mahiyetin lâzımı olan ayrılmayan araz hem zihnen hem de haricen ma’rûzundan ayrılması imkansız olan ayrılmayan araz olarak tesbit edilebilir.

Vücûdun lâzımı olan ayrılmayan arazın(araz-ı lâzım), vücûdun hariçte ve zihinde olabilme ihtimallerine binâen iki tarzda düşünmeye elverişli olduğu görülmektedir. Buna göre **Şemsiyye** müellifi Kâtibî ve şârihi Kutbuddin Râzî’nin, vücûdun lâzımı olan ayrılmayan araz ile kastettikleri durum; bir ayrılmayan arazın, zihinde veya hariçte mevcut olan yönüyle mahiyetten ayrılamaz oluşudur. Bu arazı temsil sadedinde Habeşî’nin siyahlığı örneğini veren Kâtibî dolayısıyla Habeşî’nin mutlak mahiyeti olan insanlıktan değil de onun hariçteki varlığından siyahlığın ayrılamaz oluşunu kastetmiş olmalıdır. O halde müellif ve şârihin vücûdun lâzımı olan ayrılmayan arazı ‘mevcut

²⁵⁴ Bk. Seyyid Kemal Haydârî, **Şerhu Kitabı’l-Mantık**, C:I, s. 403, 404; krş. Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye ’ alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 158, 159.

mahiyetten ayrılması imkansız olan ayrılmayan araz' şeklinde tanımlamaları, ilgili mahiyetin nerede mevcut olduğu sorusuyla pekala açılabilir. Varlık, hariçte varlık ve zihinde varlık olarak iki kısımda tasavvur edilebileceğine göre mahiyet ya zihinde ya da hariçte mevcut şekliyle değerlendirilmelidir. Kâtibî'nin Habeşî örneği ile ilgili şöyle bir sual tevcih edilebilir: Siyahlığın Habeşî'den ayrılmadığı vücûd hangi vücûttur? Haricî vücûd mu yoksa zihnî vücûd mudur? Elbetteki Habeşî'den ayrılmaz olan siyahlık onun haricî varlığından ayrılmamaktadır. Aynı varlık durumu ateşin sıcak ve yakıcı oluşu için de geçerlidir. Zira hariçteki ateş her ne kadar yakıcı ve sıcak olsa da zihnimizde mevcut olan ateşin bu özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Zihinde mevcut olan şeyler için kullanılan bir vasıf ya da araz tıpkı yukarıdaki Habeşî ve ateş örneklerinde olduğu gibi vücûdun lâzımı olan ayrılmayan araz kapsamında değerlendirilmelidir. Fakat bu kısımda araz, şeyin haricî varlığından değil de zihindeki varlığından ayrılmaz bir yapıdadır. Mesela 'cüzî' arazi bir mahiyetin hariçteki varlığının değil hariçte var olan bir şeyin zihindeki tasarımı ve sureti yani zihindeki varlığının bir özelliğidir. Dolayısıyla bu tür bir arazın ma'rûzu hariçte değil zihinde mevcut olmalıdır. Buna göre Ali'nin kendisi cüzî değildir. Çünkü Ali'nin kendisi hariçte mevcut olan bir şeydir. Oysa cüzî arazi/sıfatı sadece zihinde mevcut olan şeylere yüklem ya da sıfat olabilir. O halde 'Ali cüzîdir' ya da 'cüzî Ali' yapıları, zihinde sureti olan yani zihnimizde mevcut olan Ali'ye lâzım olan arazlardır. Sonuç olarak denilebilir ki vücûdun lâzımı olan ayrılmayan araz ya zihnen ya da haricen ma'rûzundan ayrılması imkansız olan ayrılmayan arazdır.

Araz kavramının mahiyet kavramı ile olan ilişkisi 'Bir arazın, ma'rûzu mesabesindeki mahiyetten ayrılması mümkün müdür?' suali çerçevesinde belirlenmeye çalışıldığında, biri araz-ı lâzım diğeri ise ayrık araz (araz-ı mufârik) olmak üzere iki kısım araz ile karşılaşılacağı daha önce de belirtilmiş bu kısımlardan ilki olan ayrılmayan araz (araz-ı lâzım), türleriyle birlikte ifade edilmişti. Bu ifadelere göre ayrılmayan araz, mahiyetten yani ma'rûzdan ayrılması imkansız olan arazdır. Aynı soru, 'bir arazın, mahiyetten yani

ma'rûzundan ayrılması mümkündür' şeklinde cevaplandığı takdirde ayrık arazın da tanımını vermiş olacaktır. Zira ayrık araz (araz-ı mufârik), ârız olduğu mahiyetten yani ma'rûzundan ayrılması mümkün olan bir arazdır. Böyle bir arazın mahiyetten çekilip alınması diğer bir ifadeyle bu mahiyete ilişmemesi mezkur mahiyeti asla ortadan kaldırmaz. İnsanın fiil ve hallerinden türetilen vasıflar aslında insanın mahiyetinden ayrılması düşünülebilecek türden oldukları için araz-ı mufârığın birer örneği olarak düşünülebilir. Mesela 'oturan', 'uyuyan', 'sağlıklı', 'hasta' gibi insanî fiil ve haller insan mahiyetinden ayrılabilen nitelikte oldukları için insan ma'rûzu/mahiyetine nisbetle birer mufârik arazdırlar.²⁵⁵

Mahiyetten ayrılabilen nitelikteki mufârik arazın yukarıda sayılanlar dışında mahiyetten hiç bir zaman ayrılmayan başka örnekleri de yok değildir. Mesela göz renkleri, gözün mahiyetinden hiçbir zaman ayrılmayan mufârik arazlardandır. 'Mavi göz' ifadesinde 'mavi' arazi hariçte mevcut olan gözden hiç ayrılmasa bile aklen bu vasfın gözden ayrılacağını varsaydığımız takdirde göz, göz olarak kalarak mahiyetçe hiçbir şey kaybetmiş olmaz. Açıktır ki bu durum, iki rakamının çift olmayışını düşünmek gibi, iki olmaklığın mahiyetini ortadan kaldıracak bir mahzur oluşturmamaktadır.²⁵⁶

Ma'rûzundan ayrılması imkansız olan araz türünü ifade eden ayrılmayan araz kendi içinde, (1) kendinde açık olan araz ve (2) kendinde açık olmayan araz olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrımı meydana getiren şey, lâzım ile melzûm (gerektilen) arasında ortaya çıkan gereklilik ilişkisinin zihin tarafından nasıl idrâk edildiği ile doğrudan alakalıdır.

Kendinde açık olan araz, özel ve genel olmak üzere iki kısma ayrılır. **Özel kendinde açık olan araz**, (araz-ı lâzım bi-ma'na'l-ehass) melzûmun tasavvuru

²⁵⁵ Râid Haydârî, *el-Mukarrar fî şerhi Mantıkî'l- muzaffer*, C:I, s. 151; İbn Sînâ, *İşaretler ve tembihler*, s. 8.

²⁵⁶ Râid Haydârî, *el-Mukarrer fî şerhi Mantıkî'l- muzaffer*, C:I, s. 151.

ile zihnin doğrudan lâzıma intikal ettiği araz türüdür. Ateşi tasavvur eden zihnin, bu tasavvura başka hiçbir şey eklemekten ve hiçbir şeyi aracı (vâsıta) kılmadan doğrudan sıcaklık kavramına varabilmesi özel manadaki kendinden açık olan arazın örneği olarak gösterilebilir.

Genel kendinde açık olan arazda (araz-ı lâzım bi-ma'na'l-e'amm) zihnin gereklilik ilişkisini kesin bir şekilde kavrayabilmesi için melzûmun tasavvuru tek başına yetmemekte buna ek olarak hem lâzımın hem de lâzım ile melzûm arasındaki gereklilik ilişkisinin (mülâzemet) tasavvur edilmesi zorunlu olmaktadır. Mesela dört rakamını tasavvur edelim. Acaba melzûm mesabesinde olan bu rakamı düşünmek ile zihin dört rakamının, sekizin yarısı ya da on altının dörtte biri olduğu bilgilerine intikal edebilir mi? Ya da her biri birer lâzım olan sekiz ile on altıyı düşünerek bu iki rakamın sırasıyla ikinin dört ve sekiz katı olma gereklilikleri çıkarsanabilir mi? Elbette hayır. Dolayısıyla hem melzûm (gerektilen) olan dört hem de lâzım olan sekiz tasavvur edilip ikisi arasındaki 'yarısı olma' nisbeti tasavvur edilmelidir ki 'dört sekizin yarısıdır' şeklindeki gereklilik kavranabilsin. Benzer bir örnek fıkıhtan verilebilir. Farz bir namazın sahih olması için öncesinde mutlaka abdest alınması gerekir. Dolayısıyla namaz ile abdestli olma arasında bir gereklilik ilişkisi bulunmakta namaz melzûm, abdestli olma ise lâzım olmaktadır. Fakat görüleceği üzere bu gereklilik ilişkisi ne tek başına namazı ne de tek başına abdesti tasavvur ederek idrâk edilecek türden bir gereklilik ilişkisi değildir. Bu yüzden Seyyid Şerif Cürcânî'nin de vurguladığı gibi bu gerekliliğin kavranabilmesi için namaz ile abdest yani lâzım ile melzûm arasındaki nisbetin tasavvur edilmesi gerekir.²⁵⁷ Mezkur örnekte bu nisbet namazın, abdeste bağlı olması, abdestsiz sahih olamayacak şekilde

²⁵⁷ Hatırlanacağı üzere Cürcânî gerekliliğin kavranabilmesi için mutlaka nisbetin tasavvur edilmesi gerektiğini bunun için ise iki seçenek olduğunu, bu seçeneklerden biri ile lâzım ile melzûm (gerektilen) arasındaki gereklilik ilişkisinin yani nisbetin idrâk edilebileceğini söylemişti. Dolayısıyla Cürcânî'ye göre: (1) Lâzım, melzûm ve bu ikisi arasındaki nisbetin tasavvur edilmesi gerekliliğin idrâk edilmesi için yeterlidir. (2) Lâzım ile melzûmun tasavvur edilmesi aynı anda hem nisbetin tasavvurunu hem de lâzım ile melzûm arasındaki gerekliliğin mevcut olduğuna dair kesin kanaatin tasavvurunu gerektirir. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 156.

abdeste tevakkuf etmesidir. Namaz (melzûm), abdest (lâzım) ve abdestsiz namazın meşru olamayacağı (nisbet) bilindiğinde namaz ile abdest arasındaki gereklilik anlaşılır hale gelmektedir.²⁵⁸ Dolayısıyla tek başına namazın tasavvur edilmesi ile zihin abdest almanın gerekli oluşunu çıkarsayamadığı için bu ikisi arasındaki ilişkinin tasavvuruna da gereksinim hissetmekte olduğundan abdest, sahih namazın genel kendinde açık olan arazıdır.

Ma'rûzundan ayrılması imkansız olan araz türünü ifade eden ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) ikinci kısmı **kendinde açık olmayan araz**dır. Bu kısım bir arazda, lâzım (gereken) ile melzûm (gerektiren) arasındaki gereklilik ilişkisi bu ikisi arasında kurulacak olan nisbetin tasavvuru ile elde edilebilecek yapıda değildir. Dolayısıyla lâzım, melzûm ve nisbetin tasavvuru, gereklilik ilişkisini idrâk etmede yeterli olamadığı için zihin, bu gereklilik ilişkisini ancak delil ve burhan ile kanıtlandığı takdirde kavrayabilmektedir. Nitekim bu arazın 'kendinde açık olmayan' şeklinde vasıflanması muhtemelen bir delil ve burhan sonucunda anlaşılır olmasıyla alakalıdır. Mesela, bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit olmayı gerektirir. Fakat bu gereklilik, ne üçgenin iç açılarının toplamını tasavvur etmekle ne de iki dik açıyı tasavvur etmekle ne de bu ikisi arasındaki nisbeti tasavvur etmekle idrâk edilebilir. Dolayısıyla bu gerekliliğin idrâk edilebilmesi için geometrik isbat yöntemlerine başvurulur. Bu isbat süreci bittikten sonra zihin üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu kavrayabilir.

Ayrılmayan arazın (araz-ı lâzım) kendinde açık olan araz ve kendinde açık olmayan araz kısımlarına dair bu özet bilgilere bakıldığında denilebilir ki kendinde açık olan arazın içerdiği gereklilik **bedîhî** bir **gerekliliktir**. Bu bedîhî gereklilik kendinde açık olan arazın iki farklı kısmı gözetilerek düşünülmelidir. Dolayısıyla gerektirenin (melzûm) tasavvuru lâzımın (gereken) tasavvurunu gerektirmesi bedihî gerekliliğin kapsamına girdiği gibi melzûm (gerektiren),

²⁵⁸ Râid Haydârî, **el-Mukarrer fi şerhi Mantıkî'l- muzaffer**, C:I, s. 152.

lâzım ve ikisi arasındaki nisbeti tasvvur etmek de bu gerekliliğin kapsamına dahil olur. Oysa kendinde açık olmayan arazdaki gereklilik nazarî bir gerekliliktir. Diğer bir deyişle, melzûm ile lâzım arasındaki gereklilik nisbetinin tasavvur edilebilmesi için ek delil ve isbata ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyaç da onun nazâri bir gereklilik olduğunu göstermeye kâfidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TARİF TEORİSİ

Mantık ilmi, meçhule ulaşmak isteyen insan zihnini, **düşünme** esnasında hatadan korumayı kendine **gaye** edinmiştir. Düşünmenin yani bilinen şeylerin bilinmeyen şeylere ulaştıracak şekilde organize edilmesi sözkonusu olduğunda **hata** ihtimali hep vardır. Zira bilmediği bir şey ile karşılaşan insan zihni ilk olarak bu meçhulün bilgisine kendini ulaştıracak olan bilgileri kullanarak meçhulüne intikal eder, yol alır. İntikal; yani bir yerden bir yere doğru yol almak söz konusu ise ‘yol kazası’ ihtimali de var demektir.

‘Bilinenleri kullanarak bilinmeyenlere yol almak’ ifadeleriyle tanımlanan düşünce kavramında meçhulün yapı taşları ya da zihnin sıçrama tahtası olan bilinenler tümüyle özdeş midir? Yani bilmediğimiz, bizce meçhul olan bilgiler hep aynı türden midir? Eğer tek türden bir bilinmeyenler silsilesinden bahsedilecekse yani bilmediğimiz şeylerin tek tip olduğuna kâil olunacaksa, bu demektir ki meçhulün bilgisine zihnimizi ulaştıran tek bir yol vardır.

Fakat durum böyle değildir: İslam felsefecileri bilgiyi tasavvur ve tasdik diye ikiye ayırırken, insanın ya kavram ya da hükümleri bildiğinin altını çizmektedirler. Zira tasavvur kavram bilgisi, tasdik ise hüküm bilgisidir. Daha otantik ifadesiyle insan bilgileri, ya malûmât-ı tasavvuriye ya da malûmat-ı tasdikiyedir. Bilginin tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısmı olduğunu söyleyen filozoflar bir bakıma meçhulün de iki farklı tür olduğunu söylemiş olmaktadırlar. Madem ki iki farklı bilgi türü vardır o halde iki farklı meçhul türü de var olacaktır: Kavramsal meçhuller ve hükümsel/yargısal meçhuller. Bu sonuç önemli bir gerçeğe daha işaret eder: Meçhule giden iki farklı yol vardır.

‘Meçhule giden iki farklı yol vardır’ sonucu ayrıca düşünme tanımı ile birlikte değerlendirilmelidir. Düşünme, bilinenleri bilinmeyenlere **ulaştıracak şekilde** tertip etmektir. Bilinenler kavramsal ve yargısal olarak iki farklı türde olduğu için her bir türe referansta bulunacak şekilde düşüncenin iki ayağı olduğu pekala söylenebilir:

- (1) Kavramsal bilinenleri (malumat-ı tasavvuriyye) kavramsal meçhullere ulaştırarak şekilde tertip etmek
- (2) Yargısal /hükümsel bilgileri (malûmât-ı tasdikiyye) yargısal meçhullere ulaştırarak şekilde tertip etmek

Düşünmenin bu iki farklı türüne göre mantık ilmi şekillendirilmiş ve telif edilen mantık kitapları tasavvurât ve tasdikât olarak iki kısma ayrılmıştır. Fakat her iki bölümde de dikkat edilen husus **mutlak** anlamda kavramlar ve yargılar değildir. Mantıkçı tüm dikkatini bilinen kavram ve yargılara, bu kavram ve yargıların bilinmeyen (meçhul) kavram ve yargılara **ulaştırıcı** olması hasebiyle vermişken herhangi bir kayıt ve şart getirilmemiş mutlak kavramlar ve yargılar nasıl onun ilgi alanına girsin ki?!

Peki, mantıkçının bilinen kavram ve yargılarda görmek istediği 'bir meçhule ulaştırıcılık' vasfı nasıl sağlanabilir? İşte mantık kitaplarımızdaki 'tarif/ kavl-i şârih' bölümleri bilinen kavramları nasıl organize eder, ne şekilde tertib edersek kavramsal meçhullere ulaşabiliriz sorununu çözümlemeyi tekeffül eden bölümler olarak karşımıza çıkmakta, düşünmenin amacı kavramsal ve yargısal meçhullere ulaşmak olduğu için tarif bölümü de mantığın iki amacından birine yani meçhul tasavvurlara ulaştıran kural ve kaidelerin zikredildiği kısım olmaktadır.

I. TARİF/KAVL-İ ŞÂRİH (Açıklayıcı Söz)

Şemsiyye'de 'tarif' kavramı doğrudan tanımlanmaz. Görüleceği üzere bu kavramın mahiyeti, müellif tarafından **tarif eden** (muarrif) kavramı açıklanırken ortaya çıkarılmakta, tarif eden ile **tarif edilen** (muarref) arasındaki ilişki değerlendirilirken tarifin ne olduğu da bu arada anlaşılır olmaktadır. Kâtibî tarif eden ile tarif edilen arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

...Bir şeyin tarif edenini (muarrifi) tasavvur etmek o şeyin (yani muarrefin) tasavvurunu veya o şeyin (muarref) kendi dışındaki her şeyden imtiyazını gerektirir. Tarif eden, tarif edilenle özdeş olamaz. Zira

tarif eden, tarif edilenden önce bilinmektedir. Oysa bir şey kendinden önce bilinemez. Tarif eden için tarif işlevinde bir yetersizliğe sebep olacağından tarif edenin tarif edilenden genel olması da doğru değildir. Tanımlanandan daha kapalı/belirsiz kalacağından tanımlayanın tanımlanandan daha özel olması da caiz değildir. Öyleyse tanımlayan tanımlanana genellik-özellik açısından eşit olmalıdır.¹

Metinde geçen kavramlardan ilki **tarif eden** (muarrif) kavramıdır. Bu kavram, bir şeyin ne olduğunu belirten açıklayıcı söz öbeği anlamına gelen **kavl-i şârih** ile eş anlamlıdır.

Açıklayıcı söz öbeği (kavl-i şârih) veya tarif eden elbette ki tarif edilen (muarrif) ile birlikte düşünülecek ve bu iki kavram arasındaki ilişkinin niteliği tabiri caizse tarifi tarif edecektir. Buna göre tarif eden ile tarif edilen arasında metinden çıkarsanabilecek temel yargılar şöyle sıralanabilir:

(1) Tarif edenin tasavvur edilmesi tarif edilenin tasavvurunu gerektirmektedir.²

¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 208. 'Bir şeyin tarif edenini (muarrifi) tasavvur etmek o şeyin (yani muarrefin) tasavvurunu veya o şeyin (muarref) kendi dışındaki her şeyden imtiyazını gerektirir' cümlesinde 'gereklilik' anlamı **Şemsiyye**'de istilzâm masterından gelen 'yestelzimu' fiili ile bile getirilmiştir. Aynı anlam **Câmiü'd-dekâik** ve **Bahrü'l-fevâid** adlı eserlerde 'iktizâ' masterından türetilen 'yaktazî' fiili ile karşılanırken **'Aynü'l-kavâid** adlı eserde 'îcâb' masterından gelen 'yûcibu' fiili ile karşılanmıştır. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 18b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 83b; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 38b. Öte yandan **Şemsiyye** metninde 'tarif eden tarif edilenle özdeş değildir' kaidesi takip edebildiğimiz kadarıyla mantık metinleri içerisinde Fahrettin Râzî'nin **Muhassal**'ında 'bir şeyin, kendisi ile tarif edilmesi imkansızdır. Tarif eden, tarif edilenden önce bilinir' ifadeleriyle dile getirilmiştir. Bk. Fahreddin Râzî, **Mantiku'l-Mulahhas**, s 101; krş. Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 44b.

² Tarifin kısımları ve farklı kombinasyonlarla oluşturulan had ve resim türünden tanımlar her ne kadar **Şemsiyye** öncesi mantık kitaplarında ele alınmış olsa da tarifi -özelde muarrefin- işlevi ve tarifi gibi sadece 'tarif' terimi kullanılarak yapılan açıklamalar İbn Sînâ ve Tusî, Ömer b. Sehlân Sâvî gibi mantıkçıların kitaplarında ele alınmamakta, bu müellifler tarifi fonksiyonlarını ve nasıl oluşturulması gerektiğini anlatırken 'tarif' kavramı yerine 'had' ve 'resim' olarak tarifi kısımları üzerinden konuyu anlatmaktadırlar. Ayrıca tarif eden ile tarif edilen arasında kurulan gereken-gerektiren ilişkisinin 'bir şeyin tarif edenini (muarrifi) tasavvur etmek o şeyin (yani muarrefin) tasavvurunu veya o şeyin (muarref) kendi dışındaki her şeyden imtiyazını gerektirir' cümlesi ile **Şemsiyye** metninde dile getirilmesi İbn Sînâ'da rastlanan bir husus değildir. İbn Sînâ haddi 'bir şeyin mahiyetine delalet eden söz öbeği' olarak tanımlamaktadır. Görüleceği üzere bu ifade Kâtibî'nin ibaresinden farklıdır. Zira Kâtibî tarifi konusunu işlerken ilk önce tarif eden (muarrif) kavramından bahsederek tarifi ne tür bir işlev göreceğine değinmektedir. **Şemsiyye**'dekine benzer ifadeler Efdaluddîn Hunecî'de rastlamak

(2) Tarif edenin tasavvur edilmesi tarif edilenin her şeyden imtiyazını gerektirmektedir.³

Birinci maddedeki ifadelerde tarif edeni A, tarif edileni de B ile temsil ettiğimizde bu madde şöyle dile getirilebilir: A'yı tasavvur etmek B'yı tasavvur etmeyi gerektirir.⁴ Yani A'yı bildiğimiz zaman zihnimiz buradan hareketle B'nin bilgisini çıkarsamaktadır. Bu çerçevede görülecektir ki tarif eden (A) ile tarif edilen (B) arasında bir **lâzım-melzûm** yani gereken-gerektiren ilişkisi vardır.

Bu ilişki sadece ilk madde ile sınırlı değildir: A ile B arasındaki bu gereklilik (lüzûm) ilişkisi madde ikinci madde için de geçerlidir: A'yı tasavvur etmek B'nin, B dışındaki her şeyden imtiyazını/ayrışmasını gerektirir.

Şemsiyye'den aktardığımız alıntıdan da anlaşılmaktadır ki tarifin iki işlevi vardır: Ya tarif, tarif edileni **bilmeyi** gerektirmelidir ya da tarif; tarif edilenin, kendi dışındaki şeylerin tümünden **ayrıştırılmasını** gerektirmelidir. Bu iki işlevin birbiriyle mukayesesinde belirgin olan şey, **bir şeyi bilmek** ile **bir şeyi imtiyaz** etmek arasında bir fark gözetildiği hususudur. Gerçekten de öyle

mümkündür fakat Hunecî tarif eden ile tarif edilen arasında gereken-gerektiren değil sebep-müsebbep ilişkisi kurmaktadır: 'Bilgisi ile başka bir şeyin bilgisine sebep olan söz, bir şeyin tarif edenidir'. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idü'l-mantikiyye**, s. 208; İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbihât**, thk. Süleyman Dünya, 3 cilt, Mısır, Daru'l-meârif, 1960, C:I, s. 249; İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s.16; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s.62. Tarif eden ile tarif edilen arasında ilişki biçimi olarak Efdaluddin Hunecî'nin belirlemiş olduğu sebep-müsebbep ilişkisi Şemseddin Semerkandî tarafından 'müteahhirîn görüşü' denilmek suretiyle eleştirilerek, İbn Sînâ'nın **İşârât**'ta belirttiği kadarıyla bir had tanımı yeterli görülmüştür. Bk. Şemseddin Semerkandî, **Kıstasu'l-mustakîm fi tahkîki'l-esrâr**, thk. Necmettin Pehlivan, 3 cilt, Ankara, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2008, C:I, s. 49. Kâtibî'nin tercih etmiş olduğu gereklilik ilişkisi ise **Şemsiyye** sonrası yazılmış metin ve haşiyelere bakıldığında tarif eden ile tarif edilen arasında Hunecî ve Kâtibî çizgisinin altını çizmiş olduğu ilişki türlerinden ziyade İbn Sînâ'nın **İşârât**'taki 'bir şeyin mahiyetine delalet eden söz öbeği' tanımının tercih edildiği söylenebilir. Mesela bk. Molla Fenâri, **el-Fevâidu'l-fenâriyye**, s. 17. Tarif eden ile tarif edilen arasındaki gereklilik ilişkisi üzerine bir değerlendirme için bk. Ahmed Sıdkı ibn Ali Bursevî, **Mizânu'l-intizâm**, s. 81.

³ 'İmtiyaz' kelimesi şu üç eserde 'temyiz' kelimesi ile karşılanmıştır: Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 18b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481,83b; Ali b. Ömer Kâtibî, **'Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 38b.

⁴ Hatırlanacağı üzere, tasavvur ilmin yani bilgi/bilmenin iki temel kısmından biridir. Dolayısıyla A'yı tasavvur etmek pekala A'yı bilmek olarak da tercüme edilebilir.

midir? Bir şeyi bilmek ile bir şeyi imtiyaz etmek arasında bir fark var mıdır? Böyle bir fark varsa şayet, bir şeyi bilmek ile bir şeyi imtiyaz etmek **tamamen** mi farklıdır yoksa aralarında **kısmen** mi bir fark bulunmaktadır? Diğer bir ifadeyle bir şeyi bilmek ile bir şeyi imtiyaz etmek/ayrıştırmak arasında mübâyenet mi vardır yoksa mutlak olarak umum-husus mu söz konusudur?⁵

Anlaşıldığı kadarıyla, bir şeyi bilmek ile bir şeyi ayrıştırmak, biri diğerinden kısmen farklı kavramlardır: Bir şeyi bilmek yani bir şeyin hakikatını tasavvur etmek aynı zamanda o şeyi, kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayrıştırmayı da içerdiğinden çok daha kapsamlıdır. Oysa aynı durum bir şeyi ayrıştırma için söz konusu olmaz. Zira bir şeyi ayrıştırabildiğimiz halde hakikatini bilemeyebiliriz. İnsan ile canlı kavramları arasındaki ilişki durumu bu kavram çifti için de geçerlidir: İnsan söz konusu olduğunda onun mutlaka canlı olduğu söylenmesi gerekse de canlı, mevzu bahis olduğunda illa ki onun insan olması gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır.

⁵ İki küllî kavram –mesela A ve B- arasında dört tane ilişkiden birisi mutlaka bulunmalıdır: (1) **Mübâyenet**: Tam ayrılık manasına gelir. A ve B'nin tamamen ayrı şeyler olduğunu ifade eder: Hiçbir A, B değildir. Hiçbir B, A değildir. (2) **Umum-Husus Mutlak**: A ve B arasında kapsanan-kapsayan ilişkisinin mevcudiyetini ifade eder. Mesela insan, canlı tarafından kapsanır: Her A, B'dir; Bazı B'ler A'dır. (3) **Umum-Husus Min-Vech**: A ve B'nin bir şeyde beraberce bulunduğunu ifade eder: Bazı A'lar B'dir; bazı B'ler A'dır. Beyaz ve kuş kavramları buna örnek olabilir. Zira 'bazı kuşlar beyaz, bazı beyaz olanlar ise kuştur' ve mesela beyazlık ve kuş olma kuşuda beraberce bulunur. (4) **Müsâvât**: Eşitlik manasına gelir. A ve B'nin tüm fertlerinin aynı olduğunu ifade eder: Bütün A'lar B'dir. Bütün B'ler A'dır. Örneğin insan ile nâtık arasında eşitlik vardır. Zira 'bütün insanlar nâtık, bütün nâtıklar da insandır'. Yukarıda metinde, 'bir şeyi bilmek' ile 'Bir şeyi ayrıştırma' kavramları arasında bir **fark** var mıdır?', varsa 'Bu iki kavram birbirinden tamamen mi yoksa kısmen mi farklıdır?' sorularını sorarken aslında bu dört temel ilişki biçimlerinden birinci ve ikinci maddeleri kastetmek istedim. Bu ilişki biçimlerini ifade ederken kullanmış olduğum 'tamamen farklı', 'kısmen farklı' ibarelerinin mezkur ilişkileri Türkçe'de çok güzel bir şekilde yansıtaacağı kanaatindeyim. Bu meyanda dört tür ilişkiden üçü 'fark' kelimesinin belirli kayıtlarıyla birlikte pekala anlatılabilir. Mesela mübâyeneti anlatmak için 'A, B'den farklıdır' ya da 'A, B'den **tamamen farklıdır**' denebilir. Kapsanan-kapsayan ilişkisi yani umum-husus mutlakta verdiğimiz örnek insan ile canlı kavramlarıydı. Açıktır ki insan, canlı tarafından kapsanır. İnsan, canlıya göre daha özel bir kümedir. Aynı zamanda insan, canlıdan sahip olduğu nâtıklık ile ayrılır. Dolayısıyla insan, canlıdan nutkiyeti sebebiyle kısmen farklıdır. O halde A ile B arasındaki kapsanan-kapsanan ilişkisi şöyle dile getirilebilir: 'A, B'den **kısmen farklıdır**' ya da 'A ve B: **Biri diğerinden farklıdır**'. Geriye umum-husus min vech kalıyor. Bu ilişki için kuş ve beyaz örneklerini vermiştik. Malumdur ki 'beyaz olup da kuş olmayan', 'kuş olup da beyaz olmayan' bir çok şey vardır. Dolayısıyla beyaz kavramı kuştan, kuş olup da beyaz olmayan şeylerde ayrıldığı gibi kuş; beyazdan, beyaz olup da kuş olmayan şeylerde ayrılmaktadır. Diğer bir deyişle kuş ve beyaz birbirinden farklıdır. O halde bu ilişki biçimi şöyle ifade edilebilir: 'A ve B **birbirinden farklıdır**'.

Gerek **Şemsiyye**'de Kâtibî'nin gerekse de -Kâtibî'den hiçbir farkı bulunmaksızın-Kutbuddin Râzî şerhinde tarif eden (muarrif) kavramının tanımında öne çıkan temel vurgu, tarif edenin tarif edileni gerektirmesiydi.⁶ Buna göre insan zihninin tarif edeni tasavvur etmesi, bilmesi; tarif edilenin hakikatinin bilgisine veya tarif edileni kendisi dışındaki her şeyden imtiyaz eden bilgiye neden olmaktadır. Tarifin bu işlevini yani tarif eden ile tarif edilen arasındaki gereken-gerektiren ilişkisini mantığın genel gaye ve amacını da hesaba katarak kavlı-î şârih yani tarif eden bağlamında bir daha okumak zorundayız. Bu okuma Seyyid Şerif Cürcânî üzerinden yapılabilir.

Hatırlanacağı üzere, mantık ilminin amacı bizce meçhul olan tasavvur ve tasdikleri bilinir hale getirecek olan yolları serdetmek, açıklamaktır. Diğer bir deyişle mantık ilmi, bilginin iktisab (elde ediliş) yollarını ortaya çıkarmak ister. Dolayısıyla mantığın meydana getirdiği bilgi kesbî/nazarî bir bilgidir. Nazar yani düşünce, bilinen şeylerin bilinmeyen şeylere ulaştıracak şekilde tertib edilmesi demek olduğuna göre 'tarif edenin tasavvur edilmesi tarif edilenin tasavvurunu veya tarif edilenin, kendi dışındaki her şeyden imtiyazını gerektirmektedir' cümlesi ile ifade edilen 'tarif eden'in işlevi, mantık ilminin mezkur gayesi çerçevesinde şöyle anlaşılmalıdır: Bir şeyin tasavvuruna veya bir şeyi kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayırtıracak şekilde tasavvur edilmesine 'ulaştırıcı' (îsal) olan muarrif nazar yoluyla tasavvur edilmektedir. Yani muarrifin tasavvuru doğrudan gerçekleşen bir tasavvur değildir. Gerçekten de muarrifi aracısız ve herhangi bir tertib ameliyesi gerçekleştirilmeden kavramak mümkün olsaydı bu durumda muarrifin bedihi olarak tasavvur edildiği söylenmesi gerekirdi. Oysa muarrif belli bir tertipten sonra elde edilmektedir (iktisâb). Mesela insan tarif edilen, nâtık canlı da insanı tarif

⁶ Kutbuddin Râzî ise **Levâmi'ul-esrâr**'da tarif edenin tasavvur edilmesinin tarif edilenin bilgisine sebep olduğunu söyleyerek Hunecî'nin tercihini benimsemekle birlikte **Şemsiyye** şerhinde tarif eden ile tarif edilen arasında iltizam ilişkisinin olduğunu söyleyerek metin sahibinin kabulüne uygun olan şerhi satırlarda dile getirmiştir. Kutbuddin Râzî, **Levâmi'u'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr**, s. 93.

edendir. Bizim natık canlı kavramına bedihi bir şekilde ulaştığımız söylenemez. Tıpkı yukarıda vurgulandığı şekilde, bu kavram elde edilirken öncesinde bir tertib yapılarak yakın cins ve fasıl olabilecek kavramlar seçilmiş yani tasavvurî bir meçhul olan insana bizi ulaştıracak şekilde mezkur kavramlar organize edilmiştir. Tüm bu işlemin sonucunda nâtık canlıının tasavvur edilmesi insanın hakikatını tasavvur etmeyi gerektirecek bir hale gelip nâtık canlı, insanın tarif edeni olmuştur. Sonuç olarak denilebilir ki tarif edenin tarif edileni gerektirmesi nazar yani düşünme yoluyla gerçekleşmektedir.⁷

Cürcânî'den özetlediğimiz yukarıdaki paragrafın anlatmış olduğu 'tarif eden' (muarrif) tanımı ile Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin 'tarif eden' (muarrif) tanımları arasında bir fark belirlemektedir. Hatırlanacağı üzere **Şemsiyye** ve **Şemsiyye**'nin Kutbuddin Râzî şerhinde 'tarif eden' şöyle ifade edilmişti: "Bir şeyin tarif edenini (muarrifi) tasavvur etmek o şeyin (yani muarrefin) tasavvurunu veya o şeyin (muarref) kendi dışındaki her şeyden imtiyazını gerektirir".⁸ Bu alıntıdan, tarif eden ile tarif edilen arasında bir gereklilik ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. O halde tarif edenin tasavvuru yani bilgisi tarif edilenin tasavvurunu/bilgisini gerektirerek tarif edeni gerektiren (melzûm), tarif edileni

⁷ Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 208, 209. Krş. Saduddin Taftazânî, **Şerhu's-Şemsiyye**, s. 190, 191. Kutbuddin Râzî, **Levâmi'u'l-esrâr** olarak bilinmekle birlikte **Şerhu'l-metâli'** adıyla meşhur olan kitapta farklı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre tarif insanı meçhul bir tasavvurun bilgisine ulaştırırken bunu mutlaka 'nazar' yani düşünme yoluyla gerçekleştirmek zorundadır. Zira tarif sadece ve sadece kesbî kavramlara ulaşmak söz konusu olduğunda zihni meçhul bir tasavvurun bilgisine ulaştırmaktadır. Şu durumda nazar yoluyla bilgisi elde edilmediği sürece bir kavram kesbî olamaz. Nitekim kavramsal (tasavvurî) düşünme ameliyesine dikkatle bakıldığında farkedilecektir ki, ilk olarak zihnimiz bilgisine varmak istediği tasavvurî matlubu ortaya koyar ve sonra bu matlubun zâtî ve arazî niteliklerinin neler olabileceğini düşünmeye başlayarak bunlar arasında kendisini matluba ulaştıracak şekilde dizayn ve tertib yapar. Dolayısıyla tarif babında tarif edenin tarif edileni tıpkı kendinde açık lüzumda olduğu gibi gerektirenin (melzûm) gerekeni (lâzım) gerektirmesine (lüzûm) benzetilmesi Kutbuddin Râzî tarafından fazla düşünülmeyen yapılmış bir eleştiri olarak kabul edilmektedir. Seyyid Şerif Cürcânî'nin açıklamaları Râzî'nin bu açıklamalarıyla hemen hemen aynıdır. Seyyid Şerif'in **Şemsiyye** şerhindeki açıklamaları **Şerhu'l-Metâli'**den yararlanarak yapılmış olabilir. Kutbuddin Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, thk. Üsâme Sâidî, 2 cilt, Kum, Menşûrât-ı zevil'l-kurbâ, 1433, C:I, s. 377.

⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantukiyye**, s. 208; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantukiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 208, 209.

de gereken (lâzım) kavramlarıyla dile getirmeyi zorunlu kılmıştır. Tarif edene dair belirlenen bu gerektirme durumu Seyyid Şerif Cürcânî tarafından farklı bir şekilde açıklanır:

Tarif eden (denildiğinde bununla) **nazar yoluyla** tasavvuru, bir şeyin tasavvuruna ya da bu şeyi kendisi dışında kalan her şeyden ayırtırmaya ulaştırıcı (mûsıl) sözü kastediyorum.⁹

Cürcânî'nin tarif edene ilişkin bu ifadeleri, Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin tarif edene ilişkin ifadelerinden farklıdır. Kâtibî ve Kutbuddin Râzî tarif edene, tarif edileni gerektiren olma rolünü biçmişken; Cürcânî onların **gereken-gerektiren** (lâzım-melzûm) çerçevesinde değerlendirdikleri tarif edeni, nazarî bir şekilde tasavvur edilen bir sözün, bir şeyin bilgisi veya imtiyazına ulaştırıcı olması şeklinde anlamaktadır. Görüleceği üzere Cürcânî'nin iki vurgusu vardır:

(1) Tarif edenin tasavvur ve bilgisi **nazarî** olarak elde edilmektedir.

(2) Tarif edenin tasavvur ve bilgisi, tarif edilene **ulaştırıcı**dır.

Cürcânî'nin metne bu kritik müdahalesi mantık ilminin sahip olduğu ayırım ve şemalara riayet etmesinin bir sonucudur: Tasavvurlar nazarî ve bedihî olarak ikiye ayrılır. Nazarî bilgiler düşünceye dayalı olarak elde edilen bilgilerdir. Yani bilinen kavram ve yargıların tertib edilmesiyle oluşmaktadır. Oysa bedihî bilgilerin tasavvuru bir düşünce ameliyesini gerektirmez. Dolayısıyla bedihi bilgiler düşünmeksizin bilinen bilgilerdir.¹⁰ Cürcânî'nin bu ayırım dışında dikkat ettiği ikinci husus mantık ilminin gayesidir: Mantık ilmi konu olarak bilinen kavram ve yargılar ile ilgilenir. Fakat bu ilginin bir kayd u şartı daha vardır: Bu kavram ve yargılar bilinmeyene 'ulaştırıcı' olmak zorundadır. Dolayısıyla bilinmeyen kavrama ve yargılara zihnimizi ulaştırıcı bilgilerin alacağı sıfat açıktır: **Ulaştırıcı**. Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin 'A'nın tasavvuru/bilgisi B'nin tasavvuru/bilgisini veya B'nin B dışındaki her şeyden

⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 208.

¹⁰ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 44.

imtiyazını gerektirir' dediği yerde işte bu iki ayrıntıya binaen Cürçânî, 'A'nın nazarî olarak elde ettiğimiz tasavvuru/bilgisi, B'nin tasavvuruna/bilgisine veya B'nin B dışındaki her şeyden imtiyazına ulaştırıcı olmaktadır' der.¹¹ Sonuç olarak iki yaklaşım arasında iki fark meydana gelmiştir:

- (1) Kâtibî ve Kutbuddin Râzî, tarif edenin ne şekilde tasavvur edildiğine değinmemiş yani onun tasavvurunun nazarî mi yoksa zarurî-bedihî mi olduğunu açıklamamıştır. Oysa Cürçânî tarif edenin nazar yoluyla tasavvur edildiğini söylemektedir.
- (2) Kâtibî ve Kutbuddin Râzî tarif edeni tasavvur etmek tarif edileni tasavvur etmeyi gerektirir derken Cürçânî gereklilik kavramı ile değil ulaştırıcılık kavramı ile tarif edenin işlevini dile getirmeyi tercih etmiştir. Ona göre tarif edenin tasavvur edilmesi tarif edilenin tasavvuruna ulaştırıcıdır.

Bu noktada Desûkî'nin her iki yaklaşımı özetleyip değerlendiren şu satırları önemlidir:

Mantıkçılar, ilmi tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayırarak her birinin nazarî ve zarurî diye ikiye ayrılabilceğini beyan etmişlerdir. Nazarî ilmin zarurî ilimden iktisabı nazar yoluyla gerçekleşebilir. Nazarî bir tasavvura ulaştırıcı olana kavî-i şârih (açıklayıcı söz) adı verilir. İşte bunları bilen bir kişi iyice düşünürse anlar ki mantıkçıların demek istedikleri şey şudur: Bir şeyi tarif eden (muarrif), bu şeyin (yani muarrefin/tarif edilenin) kesbî olan tasavvurunu, nazar yoluyla gerektiren açıklayıcı sözdür.¹²

Anlaşıyor ki Desûkî, Cürçânî'nin 'tarif eden nazar yoluyla tasavvur edilir' kabulüne karşı çıkıyor ve tıpkı Kâtibî ve Kutbuddin Râzî gibi 'tarif edenin tasavvurunu' mutlak bırakıyor. Dolayısıyla bu, 'tarif eden nazarî bir şekilde tasavvur edilebileceği gibi bedihî bir şekilde de tasavvur edilebilir' anlamına gelmektedir. Bizce de varılan bu sonuç daha doğrudur. Zira Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin ifadesiyle 'bir şeyin tasavvurunu gerektiren' ya da Cürçânî'nin dediği

¹¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 208, 209.

¹² Desûkî, *Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye (Şurûhu's-Şemsiyye içinde)*, s. 335.

şekliyle 'bir şeyin tasavvuruna ulaştırıcı olan' **kavl-i şârih** (açıklayıcı söz öbeği), içinde nazarî kavramlar barındırabildiği gibi bedihî kavramlar da barındırabilir. Diğer bir ifadeyle, bedihî-zarurî kavramlar tanımlanabilir olmasalar da tanımlı oluşturan parçalardan biri olabilir, tanımlarda kullanılabilirler.

'Tarif edeni tasavvur etmek tarif edilenin bilgisini gerektirecekse bu gereklilik mutlaka nazar yoluyla gerçekleşmelidir' cümlesiyle özetlenebilecek böyle bir vurgunun sebebi nedir? Tarif edenin tarif edileni, bilinen kavramların tertib ve organize edilmesinden sonra gerektiriyor olması ne anlama gelmektedir? Tarif edeni bu şekilde tarif etmek ile hangi kavramları tarif eden tanımlı dışına taşımış olmaktadır? Bu sorulara cevap sadedinde denilebilir ki, mezkur vurgunun çözmek istediği iki problem vardır. İlki şöyle dile getirilebilir: 'Tarif edenin tasavvuru nasıl tarif edilenin tasavvurunu gerektiriyorsa aynı şekilde tarif edilenin tasavvuru da tarif edenin tasavvurunu gerektirmektedir. O halde tarif edenin tanımlarken söylenmiş olan 'tarif edeni tasavvur tarif edileni tasavvur etmeyi gerektirir' cümlesi şu durumda tarif edilen için de geçerli olmaktadır. Yani tarif edilen de aslında tarif eden olmaktadır.¹³

Kısaca özetlemeye çalıştığımız ilk problemdeki sorun, tarif edilenin tarif edeni gerektirmesi nazar yoluyla olmadığından dolayı tarif edilen, tarif edenin tanımlı dışında bırakılmak suretiyle çözümlenmiştir. Çünkü tarif edilenin tarif edeni gerektirmesi yani insanın nâtık canlıyı gerektirmesi düşünme yoluyla gerçekleşmez. Zira adından da anlaşılacağı üzere 'gerektirme', anlam olarak iki tasavvurun birbirinden ayrılmaması manasına gelir. Mesela tarif edenin tam tanım (hadd-i tam) olarak tasavvur edilmesi elbetteki tarif edilenin de tam olarak künhüyle tasavvur edilmesini gerektirecektir. İşte böylesi bir tam tanımda yani hadd-i tamda, tarif edilenin tasavvuru da tarif edeni gerektirecektir şüphesiz. Çünkü her ikisi zat olarak birdir (müttehid bi'z-zat). Madem ki tarif edilen, tarif edeni nazar yoluyla gerektirmez, o halde tarif

¹³ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 209.

edilenin tarif edeni gerektirmesi ne suretle gerçeklemektedir? Bu soruya cevap sadedinde Desûkî, ‘tarif edenin tarif edileni gerektirmesi sebebin sebepliği (müsebbeb) gerektirmesi kabilinden olduğu gibi tarif edenin tarif edileni gerektirmesi de sebeplinin sebebi gerektirmesi kabilindendir’ şeklinde özetlenebilecek ifadelerle cevaplamaktadır. Dolayısıyla Desûkî’ye göre sorun çözülmüş değildir: Zira hem had mahdudu hem de mahdud haddi sebebiyet çerçevesinde gerektirmektedir. ‘Tarif eden, tasavvur edildiğinde tarif edileni gerektirir’ deniliyorsa şayet mahdud da tasavvur edildiğinde haddi gerektiriyor olduğuna göre o da bir tarif edendir.¹⁴

‘Tarif edeni tasavvur etmek tarif edilenin bilgisini gerektirecekse bu gereklilik mutlaka **nazar yoluyla** gerçekleşmelidir’ vurgusunun ikinci olarak çözmek istediği problem tarif eden ile kendinde açık lüzûm kavram çiftine dairdir. Hatırlanacağı üzere Kâtibî ve Kutbuddin Râzî tarif edeni tanımlarken, ‘tarif edenin tasavvur edilmesi tarif edilenin tasavvur edilmesini gerektirir’ anlamında bir görüş dile getirmişlerdi. Dolayısıyla bu durum, tarif eden ile tarif edilen arasında gerektiren-gereken (melzûm-lâzım) ilişkisi kurulabileceğini ifade eder. İş, tarif eden ile tarif edilen arasındaki ilişkiyi gerektirme (lüzûm) düzlemine taşımaya dayandığı takdirde elbette ki akla lüzum çeşitleri gelecek ve ‘Tarif eden ile tarif edilen arasında ne tür bir lüzum vardır?’ sorusu sorulacaktır.

Tarif eden ile tarif edilen arasındaki lüzûm ilişkisinin türü belirlenmeden evvel kısaca lüzûm çeşitlerini hatırlamak yerinde olacaktır. Lüzûm, kendinde açık ve kendinde açık olmayan şeklinde iki kısma ayrılır. **Kendinde açık lüzûm** ile, zihnin lâzım ile melzûmu yani gereken ile gerektireni tasavvur ettiğinde bu ikisi arasındaki gereklilik ilişkisini kavrayabilmesi, bu ilişkinin kesin bir şekilde mevcut olduğuna kanaat getirmesi için üçüncü bir şeye ihtiyaç duymadığı lüzûm kastedilir. Kendinde açık olan lüzûma örnek olarak dört rakamının ikiye bölünebilirliği verilebilir. ‘Dört’ ile ‘ikiye bölünebilirlik’ kavramlarını tasavvur

¹⁴ Desûkî, **Hâşiye a'lâ Şerhi's-Şemsiyye** (Şurûhu's-Şemsiyye içinde), s. 335.

eden zihin dördün, ikiye bölünmeyi gerektirdiğine dair bilgiyi elde etmek için düşünmesine (nazar) bu gerekliliği sağlayacak başka bir önbilgiye ihtiyacı yoktur. Diğer bir deyişle dördün ikiye bölünebilirliği gerektirmesi başka bir bilgiye tevakkuf etmeyip kendinde açıktır.¹⁵

Kendinde açık olmayan lüzûmda ise durum farklıdır. Akıl bu tür bir arazda gereken ile gerektiren arasındaki gereklilik ilişkisini kesin bir şekilde anlayabilmek için bir aracıya (vasat) ihtiyaç duymaktadır. Diğer bir deyişle gereken ile gerektiren arasındaki gerekliliğin kavranabilmesi önbilgiyi gerektirmekte, önbilgiye dayanmak/tevakkuf etmek zorundadır. Bu konuda üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması örneği verilebilir. Üçgeni tasavvur etmekle veya sadece iki dik açıyı tasavvur etmekle zihnimiz, üçgenin iki dik açıya eşit olduğu bilgisine doğrudan erişemez. Dolayısıyla böyle bir bilgi aracı bir kavram ya da yargı sayesinde elde edilebilir (iktisâb).¹⁶

Bu lüzûm çeşitleri çerçevesinde tarif eden ile tarif edilen arasındaki gerekliliğin türüne bir daha bakıldığında görülecektir ki tarif eden ile tarif edilen arasında, **kendinde açık olmayan** türden bir **gereklilik** mevcuttur. Buna göre mesela nâtık canlı kavramı yani tarif eden tasavvur edildiğinde, bu tasavvurun insanı yani tarif edileni tasavvur etmeyi gerektirmesi; dört ve ikiye bölünebilirliği tasavvur etmenin, dördün ikiye bölünmeyi gerektirmesine benzememektedir. Seyyid Şerif Cürçânî'nin tarif eden ile tarif edilen arasındaki gerekliliğin nazar ve iktisab sayesinde gerçekleştiğine yönelik vurgusu tam da bu noktada devreye girer. Zira bu gerekliliğin nazar ve iktisab yoluyla gerçekleşmesi tarif edenin tarif edileni gerektirmesini kendinde açık olmayan

¹⁵ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 156, 157.

¹⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 156, 157.

lüzûm kısmına sokar.¹⁷ Bu sonuca istinaden denebilir ki tarif edenin tasavvur edilmesi tarif edileni nazar ve iktisab yoluyla bilmeyi gerektirmektedir.¹⁸

Tarif eden ile tarif edilen arasındaki bu gereklilik ilişkisini önemli kılan husus tarif edenin tasavvur edilmesi ile tarif edilenin tasavvuruna sebep olmasıdır. Yani bir şeyin tasavvur edilmesi ile başka bir şeyin tasavvuruna ulaşılmasıdır. Peki mantıkçılar bir şeyin tasavvur edilmesi ile neyi kastederler? Bu soru tasavvurun aslında ilmin bir kısmı olduğu düşünüldüğünde daha da önemli olmaktadır. Zira tasavvur bilmektir. Basit şeyleri kavramaktır. O halde aynı soru şöyle de sorulabilir? Bir şeyi kavramak, bir şeyi bilmek ne demektir? Elbetteki bu soru cevaplandırılırken bilgi teorisi bağlamında, felsefe ıstılahlarını dikkate alarak değil mantık ilmi sınırlarında kalarak mantık ilmi terimleri içerisinde bir cevap bulunacağından mezkur soruların en azından mantık açısından nasıl cevaplandırıldığı görülmüş olunacaktır.

Bir şeyi tasavvur etmek mantıkçılara göre ne anlama gelir? İbn Sînâ'ya göre bir şeyi tasavvur etmenin farklı mertebeleri vardır: İnsan bir şeyi, o şeye özgü arazî unsurlarla tasavvur edebileceği gibi o şeyden daha genel olan arazi unsurlarla da tasavvur edebilir. Bir başka ifadeyle İbn Sînâ bir şeyin özgü araz (hâsse) veya genel araz (araz-ı âmm) ile tasavvur edilebileceğini ifade etmektedir. Bir şeyin kendine özgü veya ondan daha genel olarak tasavvur edilebilmesi zâti unsurlar söz konusu olduğunda da geçerlidir. Buna göre İbn Sînâ bir şeyin, o şeye özgü olan fasıl ile veya o şeyden genel olan cinsi ile

¹⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 209.

¹⁸ Krş. Seyyid Şerif Cürcânî, **Haşiye a'lâ Şerhi'l-Metalî**, Hacı Muharrem Efendi matbaası, İstanbul, 1303, s. 198. Seyyid Şerif Cürcânî'nin bahsi geçen vurgusu daha sonra telif edilen mantık kitaplarında da dikkate alınacaktır. Gelenbevî'nin **Burhan** adlı kitabının mütercim ve şârihi olan Abdunnâfi Efendi'nin konuyla ilgili ifadeleri bu açıdan önem arz etmektedir: "Kavl-i şârih örf-i fende 'iktisâb, fikir ve nazar tarikiyle tahsil' manasına olup, mutlak olarak 'bir şeyi tahsil etmek' manay-ı lugavîsinde olmadığı cihetle; tarif, levâzım-ı beyyinelerine nisbetle melzûmata sadık olmaz. Zira melzûmattan levâzımın kesb ve tahsili fikir ve nazar tarikiyle olmayarak muarrifden hariç olduğu gibi tariften dahi hariçtir." Bk. **Mîzân-ı Şerh-i Mütercim-i Burhan**, Matbaay-ı âmire İstanbul, 1294, 2. c, C:1, s. 140; krş. İsmail Gelenbevî, **Burhân-ı Gelenbevî**, s. 12.

tasavvur edilebileceğine kâil olmaktadır. Buradan hareketle İbn Sînâ'ya göre bir şeyi tasavvur etmek (1) bir şeyin hakikatını tasavvur etmek ve (2) bir şeyi daha genel bir şekilde tasavvur etmek olarak özetlenebilecek iki işleve sahip olmaktadır. Bir şey hakikatı ile tasavvur edildiğinde o şeyin dışında kalan her şeyden ayrıştırılmış olur (imtiyaz). Bahsi geçen imtiyaz durumu sadece bir şeyin hakikatının tasavvur edilmesine özgü bir durum değildir elbette. Zira özgü araz ya da hakikatın bir parçası olan fasıl ile yapılan tasavvurlar da bir şeyin, kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayrışmasını sağlamaktadır. Bu noktaya kadar İbn Sînâ ve Kâtibî-Kutbuddin Râzî ikilisi arasında herhangi bir fark görülmemektedir. Asıl fark İbn Sînâ'nın şu cümlelerinde ortaya çıkmaktadır:

Aynı şekilde bir şeyin ayrıştırılması ve tarifinde kullanılan ayrıntılı söz de (el-kavlu'l-mufasssal) böyledir. Bazen ayrıntılı sözün tarif edileni ayrıştırması, onun dışındakilerin tamamından değil bir kısmından olur.¹⁹

Şeyhu'r-Reîs'ten alıntılarladığımız ifadeler zımnen genel araz ve cins ile de bir şeyin tasavvur edilebileceğini dile getirmektedir. Zira bu iki kavramdan biri ile yapılacak olan tek kavramlı bir tasavvur o şeyin kendisinden daha kapsamlı ve genel bir küme oluşturmaktadır. Bu ise Kâtibî ve şârihi Kutbuddin Râzî'nin pek de yanaşmadığı bir seçenektir. Fakat bununla birlikte İbn Sînâ'nın had ile ilgili **İşârât** adlı eserinde söyledikleri yukarıdaki sözünden biraz daha farklıdır:

Şu halde tanımlanan her şey anlam bakımından bileşiktir. Ve bilmemiz gerekir ki tanımlamada amaç, şöyle ya da böyle temyiz etmek (yani mutlak temyiz) olmadığı gibi başka bir şeyi itibara almaksızın zatî unsurlardan olma şartına bağlanmış bir temyiz de değildir. Tam tersine bilmemiz gerekir ki tanımın amacı tanım sayesinde mananın olduğu gibi tasavvur edilmesi(ni sağlamaktır). Herhangi bir şeyin, cinsinden sonra kendine eşit olan iki faslı olduğunu varsaydığımızda –ki canlının nefis sahibi bir cisim olduktan sonra iradeyle hareket etme ve irade ile duyumlama gibi iki faslının bulunduğu sanılır- bu fasıllardan birisi tek başına getirildiğinde her ne kadar zâtî temeyyüzün amaçlandığı bir tanımda yeterli olsa da bir şeyin zatının ve hakikatının olduğu gibi tahakkuk etmesinin murad edildiği bir tanımda yeterli olmayacaktır. Şayet tanımın amacı şöyle ya da böyle zatîler ile temeyyüzün sağlanması

¹⁹ İbn Sînâ, **Kîtâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera yayıncılık, 2006, s. 2.

olsaydı ‘insan, nâlık ve ölümlü bir cisimdir’ sözümüz bir tanım olarak kabul görebilirdi.²⁰

İbn Sînâ’nın yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla tanımın sadece zâtî unsurlardan oluşturulmuş olması yeterli değildir. Bu yüzden tanımın amacının sadece ‘zâtî temeyyüz’ olarak belirtilmesi İbn Sînâ ve onun geleneğini temsil eden mantıkçılar tarafından eleştiri konusu edilmiştir.²¹ Zira İbn Sînâ’ya göre tanım sayesinde bir şeyin hakikatı ve zatının tasavvurunu vermek esastır. Tanıma yüklenen bu gaye aşağıda da ele alınacağı üzere Kutbuddin Râzî ve Kâtibî tarafından paylaşılmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Şemsiyye’nin daha çok İşârât’taki tercih ve çizgilere bağlı bir yaklaşımı olduğu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bir şeyi tasavvur etmek ifadesiyle Kâtibî ve Kutbuddin Râzî bir şeyin **hakikatiyle/künhüyle** tasavvur edilmesini kastederler. Bir şey ise ancak o şeyin tam tanımı (hadd-i tam) ile tasavvur edildiği zaman künhüyle tasavvur edilmiş olmaktadır.²² Zira İbn Sînâ’nın da belirttiği gibi bir şeyin tam tanımının yapılmasındaki amaç o şeyi künhüyle tasavvur etmektir.²³ Dolayısıyla böyle bir açıklama dikkate alınarak mezkur soru şu şekilde yeniden sorulabilir: Bir şey ne ile tasavvur edildiğinde hakikati bilinmiş, künhü kavranmış olmaktadır? Bu soruya cevap veren Kutbuddin Râzî’ye göre bir şeyin tam tanımı (hadd-i tam) o

²⁰ Çeviride biraz değişiklik yaptım. Bk. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy, İstanbul, Litera yayıncılık, 2005, s. 16.

²¹ Bir İbn Sînâ şârihi olan Nasîruddin Tûsî **İşârât**’a yapmış olduğu şerhte bir şeyi zâtî olarak temyiz eden şeyi had olarak kabul eden mantıkçıları ‘zâhîrî mantıkçılar’ olarak eleştirmektedir. Ona göre Şeyhu’r-reis’in tanımın (tahdid) amacını ‘bir mananın olduğu gibi tasavvur edilmesini sağlama’ olarak belirlemesi ‘zâtî temeyyüz’ anlayışına yöneltilmiş bir tenkid niteliğindedir. Dolayısıyla İbn Sînâ ve takipçileri tam tanımın, bir şeyi hakikatte olduğu gibi tasavvur edilmesini sağlayacak zâtî bileşenlerden oluştuğunu düşünmektedir. Bundan dolayı her ne kadar zâtî bileşenlerden oluşsa da insana ilişkin hakikati olduğu gibi tasavvur edilmesini sağlamayan ‘insan, ölümlü nâlık cisimdir’ tanımı tam tanım olarak kabul görmemektedir. Nasîruddin Tûsî, **Şerhu’l- İşârât ve’t-tenbihât** (İşârât ve’t-tenbihât içinde) thk. Süleyman Dünya, 3 cilt, Mısır, Daru’l-meârif, 1960, C:I, s. 252; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.16.

²² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 210.

²³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 16.

şeyin hakikatının bilgisine ulaştırmaktadır. Daha dakik bir ifadeyle, bir şey tam tanım da belirtilen kaidelere uygun bir şekilde tarif edilmelidir. Tarif eden tam tanım olarak tasavvur edildiği zaman bu tasavvurdan nazar ve iktisab yoluyla başka bir şeyin künhüyle/ hakikatiyle tasavvuru gerekmektedir. Mesela ‘insan’ın hakikatı tasavvur edilmek murad edildiğinde onun tam tanımı olan nâtik canlının tasavvur edilmesi insanın da hakikatiyle tasavvur edilmesini gerektirmiştir.²⁴ Sonuç olarak denebilir ki tarif eden tam tanım olduğunda ve bu tam tanım tasavvur edildiğinde bir şeyin hakikatının bilgisi/tasavvurunu bize verir. O halde tarif edenin birden fazla türü olacaksa bunlardan ilki şu olmalıdır: Tasavvur edildiğinde bir şeyin **hakikatının bilgisine** ulaşmayı gerektiren tanım; yani **tam tanım** (hadd-i tam).²⁵

Tarif eden (muarrif) zihnimizi, bir şeyin hakikatının bilgisine tam tanım halindeyken intikal ettirdiğine göre bu ‘olması gereken’ yani tam tanımdan hareketle tarif edende (muarrif) olmaması gerekenlere dair çıkarımlarda bulunulabilir. Fakat bu konu ilerleyen sayfalarda mustakil olarak ele alınacağından sadece, bir şeyi tasavvur etmenin anlamlarını soruşturduğumuz şu satırlarda hangi durumlarda bir şeyin tasavvur edilmiş olamayacağına değinilebilir. Mantıkçılar nezdinde, bir şey nasıl tasavvur edildiği takdirde hakikatiyle/künhüyle kavranmış sayılmaz?

Kutbuddi Râzî, ‘bir şeyi tasavvur etmek’ ile bir şeyin **bir yönüyle** tasavvur edilmesinin kastedilmediğini söyler. Orjinal ifadesiyle, bir şeyi ‘bi-vechin mâ’ yani bir yönüyle/bir açıdan tasavvur etmek muğlak gibi görünse de Kutbuddin Râzî tarafından açıklanmaktadır. Buna göre bir şeyi, o şeyden **daha genel** ya da **daha özel** ifadelerle tasavvur etmek o şeyi **bir yönüyle/bir açıdan**

²⁴ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 210.

²⁵ Tarif eden, tarif edileni zâtî bir şekilde ayırıştırırsa ve bu ayırıştırma yakın cins ve yakın fasıl ile gerçekleştirilirse tam tanım (hadd-i tam) meydana gelir. İşte böyle bir tarif, bir şeyin hakikatini, künhünü ihata etmeyi ifade eder. Ali b. Ömer Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 19a; krş. Muhammed b. Hamza Fenârî, *el-Fevâidu'l-Fenâriyye*, s. 16.

tasavvur etmektir.²⁶ O halde tarif eden tarif edilenden daha genel ya da daha özel olmamalıdır. Zira tarifi tanımlama bir daha bakıldığında hatırlanacaktır ki tarifte yer alan lafızların manaları tasavvur edildiğinde, zihin tasavvurî meçhul olan bir şeyin tasavvuruna intikal etmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki tenbih dikkate alınarak düşünüldüğünde, tarif edenin tarif edilenden daha genel (eammm) veya daha özel (ehass) olmasının, tarif edilenin tasavvurunu sağlama noktasında bir takım sorunlara neden olacağından Kutbuddin Râzi ve Kâtibî tarafından bir 'tarif eden' (muarrif) olarak kabul edilmez.²⁷ Çünkü her iki bilgin de tarif edenin, tarif ettiği şeyi hakikatıyla kavratması veya tarif ettiği şeyi, onun dışında kalan her şeyden temyiz etmesi gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bir şeyi -ister genel ister özel- bir yönüyle tasavvur etmemizi sağlayacak ifadeler birer 'tarif eden' olarak kabul görmemektedir. Fakat Seyyid Şerif Cürçânî, bu iki bilginin mezkur yaklaşımını 'müteahhirîn görüşü' olarak kaydederek itirazını dile getirir. Ona göre bir şeyin mutlaka künhüyle yani tüm zâtîleri bilinerek veya kendi dışında kalan şeylerden tamamen ayırıştırılarak tasavvur edilmesi bir zorunluluk olamaz. Dolayısıyla daha genel veya daha özel yönden de bir şey tasavvur edilebilir. Görüleceği üzere böyle bir kabul aslında bir şeyin kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayırıştırılarak tasavvur edilmesi şeklindeki bir gerekliliği ortadan kaldırarak o şeyin, kendi dışında kalanların **bir kısmından ayırıştırılarak** da pekala tasavvur edilebileceğine kâil olmaktadır. Elbette varılan bu sonuç Seyyid Şerif'in yukarıdaki kabulü ile doğrudan ilgilidir. Zira o, bir şeyin kendi dışında kalan şeylerden tamamen ayırıştırılarak tasavvur edilmesi yanında bir yönüyle tasavvur yani daha genel veya daha özel bir şekilde de tasavvur edilebileceğini söylemiştir. Dolayısıyla daha genel veya daha özel bir şekilde tasavvur edilmek istenen şeyi tarif edecek olan da pekala daha

²⁶ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 209.

²⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 208, 209; Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-kavâ'idî'l-mantikiyye*, s. 208. 'Genel olan onun altında yer alan öze delalet etmez'. Ali b. Ömer Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 18b.

genel veya daha özel olacaktır. Sonuç olarak Cürçânî'ye göre, daha genel veya daha özel bir tarif eden, tarif işlevin için elverişli olmakta; tarif eden tarif edilenin kısmî olarak imtiyazını sağlaması da bir tarif olarak kabul edilmektedir.²⁸

Tarif eden kavramının ikinci kısmı, tasavvur edildiğinde, bir şeyin, kendi dışında kalan şeylerin tümünden **imtiyazını** gerektiren söz öbeğidir.²⁹ Bir şeyin hakikatının/künhünün yani tüm zatî unsurlarının tasavvur edilmesini nasıl ki tam tanım sağlıyorsa bir şeyin kendi dışındaki her şeyden imtiyazını gerektiren tarif ise **eksik tanım** ve **betimler** ile sağlanmaktadır.³⁰ Eksik tanımı ve mutlak olarak betimleri (resimler) oluşturan ifadeler tasavvur edildiklerinde her ne kadar bir şeyin bütün zatî unsurlarının bilgisine yani künhüne ulaştıramazsa da en azından tarif edilen şeyin her şeyden imtiyazını gerektiren bilgiyi sunabilmektedir. O halde sonuç olarak denebilir ki tam tanımın tasavvuru bir

²⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 209. Bir şeyin, o şeyden daha özel bir şey ile açıklanması noktasında Şîrbînî'nin açıklamaları önem arz etmektedir. Ona göre canlının, insan ile tanımlanması doğru olmaz. Zira canlı kavramından daha özel olan insanın varlığı kendisini kapsayan ve kendisinden daha genel olan canlının varlığına delildir. Buna karşıt olarak daha genel olan canlının her mevcudiyeti orada insanın da mevcut oluşunu gerektirmemekte, yani canlılık daha fazla fertte vârid olurken bu fertlerin hepsinin insan ferdi olması gerekmemektedir. Diğer bir deyişle daha genel olan canlı kavramı zihinde daha sık yer alırken daha özel olan insan kavramı canlılığa nisbetle daha az ortaya çıkmaktadır. Bu da göstermektedir ki genel olan özel olandan önce gelmektedir. Hal böyleyken 'daha özel olan bir kavramın daha genel olan bir kavramı tarif eden olması kabul edilemez' kaidesine ilişkin bir ayrımıyı hatırlatmakta fayda gören Şîrbînî bu kaidenin işletilebilmesi için genel ve özel olan bu iki kavram arasında aynı canlı-insan kavram çiftinde olduğu gibi zâtî bir ilişki olması ve özel olanın da zâtî unsurlarının tasavvur edilmesi gerektiğini söyler. Diğer bir deyişle, genel olan özel olanın zâtî bir parçası olmalı ve özel olan zihinde tasavvur edilirken zâtî bileşenleri düşünülerek tasavvur edilmelidir. Dolayısıyla Şîrbînî'ye göre bu kaidenin mezkur ayrıntılar dikkate alınmadan dile getirilmesi doğru olmaz. İnsan tasavvur edilirken onun ne olduğuna yönelik zatî unsurlarına ilişkin bir bilgi olmadığı bir durumda pekala insanın genel ve arazî bir niteliği olan 'yürüyen' olması düşünülebilir. İşte böylesi bir durum mezkur şartların dışında olduğundan 'özel olan bir şey ile genel olan bir şeyin tarif edilmesi' problemini doğurmaz. Şîrbînî'nin bu açıklamaları Seyyid Şerif'in daha genel ya da daha özel olan ile bir şeyin tasavvur ve tarif edilebileceğine yönelik iddialarını desteklemektedir. Bk. Abdurrahman Şîrbînî, **Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye(Şurûhu's-Şemsiyye içinde)**, s. 337.

²⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'id-i'l-mantukiyye**, s. 208, Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantukiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 210.

³⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantukiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 210.

şeyin künhünü kavramamızı gerektirirken eksik tanım ve betimlerin tasavvuru da bir şeyin imtiyazını gerektirir.

Şemsiyye metninde Kâtibî'nin tarif eden yani muarri fi tanımladıktan sonra ikinci olarak değindiği mesele tarif edenin tarif edilene özdeş olmadığı meselesidir: "Tarif eden, tarif edilenle özdeş olamaz. Zira tarif eden, tarif edilenden önce bilinmektedir. Oysa bir şey kendinden önce bilinemez".³¹

Kâtibî'nin alıntılarımız ifadelerini açıklayan Kutbuddin Râzî aslında niçin böyle bir meselenin metin içinde dile getirilmiş olduğunun ipuçlarını da vermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, tarif eden ile tarif edilenin birbirine özdeş olmayışının niçin önemli olduğu tanımın şartları dile getirildiği zaman daha iyi anlaşılmaktadır. Zira tarif eden ile tarif edilenin özdeş olmaması birbirinden farklı iki küllî kavram oldukları anlamına gelir. Bu iki farklı küllî kavram arasında ise kapsayan-kapsanan (umum-husus mutlak), bir yönden kapsanan (umum-husus min vech), eşitlik (musâvât), tam ayrılık (mübâyenet) olmak üzere dört farklı ilişki seçeneğinden mutlaka biri mutlaka olmalıdır. İşte bu ilişki türlerinden olması gereken ve olmaması gerekenler değerlendirilerek tanımın şartları meydana getirilir. Fakat bu aşamaya gelmeden önce elenmesi gereken ilk varsayım şudur: Tarif eden ile tarif edilen birbirine özdeştir.

Tarif eden ile tarif edilenin özdeş olamayacağını anlayabilmek için ilk olarak bilinmesi gereken yargı 'tarif eden, tarif edilenden önce bilinmelidir'

³¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 210. **Câmiü'd-dekâik** adlı eserde Şemsiyye'de yer almayan, tanımlananın bilinip-bilinemeyeceğine ile ilgili geniş bir tartışma mevcuttur. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla bir şeyin tanımlanma imkanına yönelik yapılan bu tartışmaların kaynağı Fahreddin Râzî'dir. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 19a-21a; Ali b. Ömer Kâtibî **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 83b, 84a; Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 44b; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s.62-67; Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 102-106. Öte yandan Hunecî bir şeyi kendisiyle tanımlamanın 'devr' sorununa yol açacağını belirterek 'tanım, devr içermemelidir' kaidelerini 'bir şeyin kendisiyle tanımlanamaması' ilkesine irca etmektedir. Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s.61; Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 101.

yargısıdır.³² Zira tarif edilen, gerçekten de meçhul bir tasavvur olduğu için tarifi istenmekte olduğundan onun bilgisine zihnimizi ulaştıracak olan şey yani tarif eden bilinir olmalıdır ki böylece onu tarif etmesi mümkün olabilsin. Yani tarif eden tarif edilenden önce biliniyor olmalıdır. İşte tam da bu yargının anlaşıldığı yerde olmayana ergi metoduyla tarif edenin tarif edilene özdeş olamayacağı açıklığa kavuşmaktadır. Şayet gerçekten de tarif eden ile tarif edilen özdeş ise yani ikisi de bir ve aynı şey ise bu durumda doğru olduğunu kesin bildiğimiz ‘tarif eden tarif edilenden önce bilinmelidir’ yargısı açısından şöyle bir tenâkuz ortaya çıkacaktır: Bir şey kendisinden önce bilinmelidir. Bu sonuç imkansız olduğu için tarif eden ile tarif edilenin özdeş olmadığı neticesi doğru olmaktadır.³³ Tarif edene A tarif edilene de B denildiği takdirde ilgili varsayım A, B’ye özdeştir demekle yani A ile B’nin aynı olduğunu söylemektedir. Buna göre A’nın görüldüğü yere B de yazılabilir. Fakat bu iddiayı çürütecek kesin yargı ise ‘A, B’den önce bilinmelidir’ yargısıdır. Bu yargı doğru olduğuna göre A yerine B yazıldığında varsayımın da yanlış olduğu görülecektir: ‘B, B’den önce bilinmelidir’. Bu sonuç da imkansız olduğuna göre kural gereği varsayımında çelişği doğrudur: ‘A, B değildir’.

Bu iki kavram birbirine özdeş olamayacağı kesin olduğuna göre birbirinden farklı farklı iki küllî oldukları açıktır. İki küllî kavram arasında ise dört tür ilişkiden mutlaka biri olmak zorundadır. Bu ilişki türlerinden her biri Kutbuddin Râzî tarafından tek tek değerlendirilerek bir sonuca bağlanmakta ve nihayetinde varılan sonuçlardan hareketle tarifi şartları belirginleştirilmektedir. Özetle, şu sorunun cevabı aranmaktadır: Tarif eden ile tarif edilen arasında ne tür bir ilişki vardır?

³² Bu kuralın dışında **Şemsiyye** metninde yer almayan fakat bu kural ile epistemik bağı bulunan başka kurallar da vardır. Kâtibî’nin **Şemsiyye** dışındaki eserlerinde zikredilmiş ilgili kaideler şunlardır. (1) Bir şey kendisi ile tarif edilemez. Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 84b. (2) Mürekkep bir şeyin ona dahil olan ve de hariç olan bir şey ile tarifi muhaldir. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’l-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 19b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 84b, krş. Fahreddin Râzî, **Mantıku’l-Mulahhas**, s. 102.

³³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti’s-Şemsiyye**, s. 210.

(1) Tarif eden tarif edilenden daha geneldir (eammm): Tarif yapmanın temel amacı tarif edilenin hakikatını tasavvur ettirmek veya tarif edileni kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayırtırmaktır (imtiyaz). Oysa tarif edenin tarif edilenden daha genel olduğu kabul edilirse mezkur olan tarifin işlevlerinden hiçbiri tam anlamıyla sağlanamayacaktır.³⁴ Zira genel olan, onun altında yer alan özele delalet etmez.³⁵ Mesela ‘İnsan nedir?’ sorusuna, ‘insan, canlıdır’ denildiğinde bu cevap insanın hakikatını bildirmediği gibi insanı kendi dışındaki şeylerden de ayırtırmaz. Zira cins, farklı türler arasındaki ortak parçadan ibaret olduğundan insanı, at ile ortak bir nokta olan canlılıkta biraraya getirir. Her ne kadar onu papatyadan ayırtırsa da attan ayırtıramadığı için kısmen bir imtiyaz sağlar. Dolayısıyla insandan daha genel olan canlı kavramı ile insanı tanımlamak ne insanın hakikatını tasavvur ettirmekte ne de onu tam manasıyla insan dışındaki şeylerin tümünden ayırtılabilmektedir.

(2) Tarif eden tarif edilenden daha özeldir (ehass): Böyle bir ihtimal de pek mümkün görünmemektedir.³⁶ Çünkü tarif edenin tarif edilenden daha özel olması aynı zamanda daha da kapalı (ahfâ) olması sonucunu doğurmaktadır. Özel bir şeyin genel bir şeyden daha kapalı olması akılda varlık bakımından daha az vuku bulması sebebiyledir. Zira özel bir şeyin akıldaki varlığı ondan daha genel olanın da akılda vücûdunu gerektirmektedir.³⁷ Tabiki bu gerekliliğin gerçekleşebilmesi için daha genel olan şey, özel şey için zâtî bir unsur olmalı ve

³⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 211.

³⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 18b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 84a.

³⁶ Hatta Kâtibî bu ihtimali muhal görür. Zira yukarıda da açıklanacağı üzere özel olan genel olandan daha kapalıdır. Oysa tanımlayan tanımlanandan daha açık olmalıdır. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 18b.

³⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 211. Özel olan genel olana göre daha kapalı olduğundan onunla tanım yapılamaz. Zira genel olan bilindiğinde onun özeli olan şeyin bilgisi gerekmez. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 85a, Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 44b, 45a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 21b, Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s.61.

yine bu özel olan şey tüm zâtî unsurlarıyla birlikte akledilir olmalıdır. Genel olan, özel olanın zâtî bir unsuru değilse böyle bir gereklilik oluşmayacağı gibi genel olan özel olanın zâtî bir unsuru olmuş olsa bile özel olan tüm zâtî unsurlarıyla bilinmiyorsa yine mezkur gereklilik söz konusu olmamaktadır.³⁸ Mesela insan kavramı tüm zâtî unsurları ile zihinde kavrandığı zaman onun zihinde oluşu aslında ondan daha genel olan canlı kavramının da zihinde mevcut olduğu anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle canlı bilinmeden insan bilinemez olmaktadır. Görüleceği üzere mezkur gerekliliğin oluşabilmesi için tüm şartlar yerine gelmiştir: İnsan tüm zâtî unsurlarıyla akledilmiş ve insandan daha genel olan canlı kavramı da insanın zâtî unsurlarından biri olarak mevcut olmuştur. İşte bu şartların yerine getirilmiş olduğu bir özel-genel ilişkisi göz önüne getirildiğinde Kutbuddin Râzî daha özel olan tarif edenin daha genel olan tarif edileni tanımlamasını anlamsız bulur. Zira yukarıdaki örnek üzerinden düşünüldüğünde, insan, canlıdan daha özeldir. Özel olan genel olandan daha kapalıdır. Bu kapalılık, aslında özel olan daha bilinmezden evvel onun zâtî bir unsuru olan genelin yani canlının zihinde çok daha önce biliniyor oluşundan kaynaklanmaktadır. Öte yandan genel olan bir şey akılda mevcut olduğunda yani bilindiğinde bu durum özel olanın da bilinmesini gerektirmez. Yani genel olan zihinde özel olan olmadan da mevcut olabilir. Kutbuddin Râzî, 'özel geneli tarif edemez' yargısının gerekçelerini anlatırken ayrı olarak zikrettiği bir başka neden de özel olanın gerçekleşme (tahakkuk) şartlarıdır. Buna göre özel olan bir şeyin gerçekleşme şartları ve bu gerçekleşmeye engel olan şeyler, genel bir şeyin gerçekleşme ve şartları ile manilerine nisbetle daha fazladır. Zira genel olanın gerçekleşmesi için gerekli şartlar ile gerçekleşmesine mani olan her şey aslında özel olan için de geçerlidir. Oysa özelin gerçekleşme şartları ile manileri genel için geçerli olmayabilir. Şartları ve manileri daha fazla olan bir şey de akılda daha az vuku bulur. Yani genel olana nisbetle daha az bilinir. Sonuç olarak daha özel olan daha fazla şart ve manileri haiz olduğu için daha az bilinmesine

³⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 211.

bağlı olarak onun genel olana nisbetle daha kapalı olduğu söylenebilir. İşte tam da bu noktada tarif ile ilgili şu kabul dile getirilir: Tarif eden tarif edilenden daha belirgin (eclâ) olmalıdır.³⁹

(3) Tarif eden ile tarif edilen arasında hiçbir ilişki yoktur: Bu ihtimal tarif eden ile tarif edilen arasında tam bir ayrılık olduğunu ifade etmektedir (mübâyet). En kolay bertaraf edilecek olan ihtimal bu ihtimaldir. Zira daha önceki seçeneklerde tarif eden daha genel veya daha özel olarak, bir şekilde tarif edilen ile ilişkili olduğu halde tanım noktasında bazı sorunlara neden olduğu için tanım yapmaya elverişli bulunmadığı yerde tarif edenin tarif edilenle hiçbir ilişkisi olmadığı bir durum elbetteki tanım yapma yetkisini haiz olamayacaktır.⁴⁰

Tüm bu ihtimallerin eleştirisi gözden geçirildiğinde görülecektir ki tarifte dikkat edilmesi gereken husus şu iki yargıda özetlenebilir: (1) Tarif eden ile tarif edilen genellik ve özellik açısından (umum ve husus açısından) eşit olmalıdır (müsâvât).⁴¹ (2) Tarif edenin bir yüklem olarak kullanılabileceği her yargıda tarif edilenin de bir yüklem olarak kullanılabilmesi ve tersi mümkün olmalıdır. Nitekim mantıkçıların çokça kullandığı bir kaide olan ‘tarif, etrafını câmî’ ağıyârını mânî’, muttarit ve münakis olmalıdır’ kaidesi tarif eden ile tarif edilen arasındaki bu eşitlik ilkesinden kaynaklanmaktadır.⁴²

³⁹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 211. ‘Tarif eden tarif edilenden daha belirgin (eclâ) olmalıdır’ kaidesi tarifi şartlarında da dile getirilmektedir. Kâtibî aslında bu kaideyi gereksiz görmektedir. Zira ‘tarif eden tarif edilenden önce bilinmelidir’ kaidesi halihazırda daha önce bilinen tarif edenin (muarrif) daha sonra bilinen tarif edilenden (muarref) daha açık olmasını zorunlu olarak gerektirmektedir. Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 18b; krş. Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 62; Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 116.

⁴⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 211.

⁴¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 84a.

⁴² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 211.

Bir tarifin **câmi'** olması, tarif edenin, tarif edilenin bütün ferdlerini hiçbirini dışarda bırakmamacasına içermesi anlamına gelmekteyken tarif edenin yüklem olarak kullanılabilir olduğu yargılarda tarif edilenin de kullanılabilir oluşu zaten bu manayı ifade etmektedir.⁴³

Tarifin **mânî'** olması, tanımın kapsamına tarif edilenin dışında kalan hiçbir şeyin dahil olmamasını ifade etmektedir. Nitekim bu anlam birinci yargıda dile getirilmiştir.

Tarif **muttarid** olmalıdır. İttirâd, tarif edenin mevcut olduğu yerde ve zamanda tarif edilenin de mevcut olması gerektiğini ifade etmektedir. Yani A tarif eden, B de tarif edilen olarak kabul edilirse, her A olduğunda B de olmak zorunda, her B olduğunda A da olmak zorundadır.⁴⁴ Bu kural da birinci yargının aynısıdır.

Tarifin kuralları içerisinde yer alan **in'ikâs** kaidesi hem tarif eden hem de tarif edilen açısından karşılık olarak bulunmayışın gerekliliğini ifade etmektedir. Buna göre tarif eden ortadan kalktığı (intifâ) yani bulunmadığı zaman ve yerde tarif edilenin de bulunmaması gerekir. Aslında bu çift taraflı bir gerekliliktir. Çünkü tarif edilen mevcut olmadığında tarif edenin de olmaması gerekmektedir. Bu kaide ikinci yargının bir gereğidir. Zira nasıl ki tarif edenin yüklem olabileceği her yargıda tarif edilenin de yüklem olması doğruysa aynı şekilde tarif edilenin yüklem olamayacağı bir yargıda da tarif edenin yüklem olması mümkün değildir.⁴⁵

Tarif eden ile tarif edilen arasında olması gereken ilişkileri açıkladıktan sonra ana metne dönen Kutbuddin Râzî, tanım (had) ve betimden (resm) her birini tam ve eksik diye ikiye ayırarak tam tanım (hadd-i tam) eksik tanım

⁴³ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 212.

⁴⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 212.

⁴⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 212.

(hadd-i nâkıs) tam betim (resm-i tam) eksik betimden (resm-i nâkıs) oluşan tarif türlerini incelemeye girişir. Zira her iki mantıkçımız, tarifiñ işlevlerini iki maddede özetlemişlerdir:

Tarif edenin tasavvur edilmesi tarif edilenin hakikatının tasavvurunu gerektirmektedir.

Tarif edenin tasavvur edilmesi tarif edilenin her şeyden imtiyazını gerektirmektedir.

Bu iki işlevin dışında Cürçânî'nin değindiğı ve İbn Sînâ'da zımnen de olsa izlerini gördüğümüz bir işlev daha bulunmaktadır: Tarif edenin tasavvur edilmesi tarif edilenin kısmen imtiyazını gerektirmektedir. Bu ise onun daha genel veya daha özel bir kavram ile tasavvur edilmesi demektir.

Özü itibariyle bu iki maddede belirtilen tarif ait işlevler İbn Sînâ'nın zaten dile getirdiğı hususlar olup iki yaka arasında herhangi bir yaklaşım farklılığı görülmemektedir.⁴⁶ Fakat bununla birlikte bilinmelidir ki tarifiñ kısımları olan tanım ve betim söz konusu olduğunda Kâtibî ve Kutbuddin Râzî, bu kısımların hangi beş tümel kavram kullanılarak yapılması gerektiğı ve tanım ya da betimlerin basit mi yoksa bileşik mi oldukları hususunda İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır.

A. Tanım (Had)

Bir şeyin had anlamında tanımlanabilirliğı meselesi birçok mantıkçı tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Bu tartışmaları başlatan en önemli isim bizce Fahrettin Râzî'dir. Ondan sonra gelen ve onun eserlerini okuyan mantıkçılar yazmış oldukları mantık teliflerinde İmam Râzî'nin problemlerine cevap bulmayı ya da onun kendi sorularına bulmuş olduğu cevapları şerhetmeyi

⁴⁶ Krş. İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s.16-18.

bir görev addetmiştir.⁴⁷ Bu tartışmalar, kavramsal bir meçhulün ancak tarif yoluyla bilgisi elde edilebilir olmasından dolayı kimi zaman bir şeyi kavramanın pedagojik olarak mümkün olup olmadığını sorgularken kimi zaman da tanım teorisi bağlamında bir tanım yapmanın imkanı sorununa kilitlenmektedir.⁴⁸

Tanım konusuyla alakalı İbn Sînâ'dan tevarüs edilmiş olan temel problemlerden biri de **İşârât ve't-tenbihât** kitabında Şeyhu'r-Reis'in 'zâhirî mantıkçılar' olarak adlandırdığı bilginlerin mahiyet ile zâtî kavramları arasında bir ayrım gözetememeleri problemi dahası 'O nedir?'in cevabını 'cins'e eşitlemeleridir. Dolayısıyla bu yaklaşımı benimseyenler, mahiyete delalet eden sözün sadece cins kavram olabileceğine kâildir. Bu yaklaşım İbn Sînâ tarafından eleştirilerek mahiyet ve tanım (had) arasındaki ilişki yeniden vazedilir. Zâhirî mantıkçıların iddiaları **İşârât**'ta şöyle anlatılır:

Dikkatlice incelendiğinde zâhirî (anlama bağlı olan) mantıkçılar 'O nedir?' sorusunun cevabı olan yüklem ile zâtî yüklem arasını neredeyse ayırt etmezler. Onlardan bir kısmı (yüklem ile zati yüklemelerin arasını) ayırt etmeyi arzu ederlerse, onların sözünün varacağı nokta 'O nedir?' sorusunun cevabı olan yüklem, zatîler grubundan olup da zatî oluşu ile en genel olan küllîdir.⁴⁹

⁴⁷ Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 102, Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s.62-67, Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 19b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 84b.

⁴⁸ Hunecî'nin **Mulahhas**'tan aktardığı şu satırlar bir meçhulü kavrama ve kavratmanın pedagojik imkanını sorgulamaktadır: "Bilinen bir şeyi bilmeyi istemek imkansızdır. Bilinmeyen bir şeyi bilmeye yönelmek de imkansızdır. Bir şey bir yönüyle biliniyor diğer yönüyle bilinmiyorsa bilinen yönü itibariyle bilinmesini istemek bilinen bir şeyi bilmek istemek imkansız olduğu için imkansızdır. Aynı şekilde bir yönüyle bilinen bir yönüyle bilinmeyen bu şeyi bilinmeyen yönü itibariyle bilmeye yönelmek de imkansızdır. Zira akılda olmayan bir şeye tâlibin öğrenmeye yönelmesi imkansızdır". Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s.62; Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 102-104; Fahreddin Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, thk. A. Hicâzî Sakka, 3 cilt, Tahran, Matbaây-ı İsmailiyyân, 1415, C:I, s. 91-93. Hunecî ve Kâtibî'nin aynı konu ile ilgili değindiği ikinci mesele yine Fahreddin Râzî tarafından ortaya atılmıştır: Bir şeyin kendisiyle tarif edilmesi imkansızdır. Aynı şekilde bir şeyi oluşturan parçalar toplamıyla da o şeyi tarif etmek imkansız olacaktır. Zira bu parçaların toplamı o şeyin ta kendisidir. Mahiyete ait parçalarla da o şey tarif edilemez. Zira mahiyetin tarif edilmesi ancak onu oluşturan parçaların tarifi vasıtasıyla meydana gelecektir. Bu da o mahiyetin dolaylı da olsa kendi aracılığıyla tarif edilmesi anlamına gelir.

⁴⁹ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 9.

Mahiyetin tanımına yönelik bu yanlış anlama İbn Sînâ tarafından düzeltilir ve tanım sadece cinsten ibaret olan bir şey olarak değil, tam tanım (hadd-i tam) olarak belirtilen yapının delalet ettiği şey olarak yeniden belirlenir.

Tanım, şeyin mahiyetine delalet eden sözdür. Hiç kuşkusuz o, şeyin kurucularını bütünüyle kapsar. Kaçınılmaz olarak o, şeyin cinsinin ve faslının bileşiminden ibarettir. Zira onun ortak kurucuları cinsi, özel kurucusu ise faslıdır.⁵⁰

Cins ve fasıldan oluşan yapısıyla şeyin mahiyetine delalet eden söz olarak tanımlanan tanım, başka bir tartışmayı daha beraberinde getirmektedir: Bir şeyin mahiyetini bilmek bu kadar kolay mıdır? İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin başını çektiği mantıkçılar yakın cins ve fasılların kolaylıkla bilinemeyeceğini söylerler. Hatta **Mantıkul'l-Mulahhas** adlı eserinde Fahreddin Râzî Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin bir itirazına değinir: Bağdâdî, tanım yapmanın kolay bir iş olduğunu düşünmektedir. Ona göre tanım yaptığımız zaman aslında şeyleri değil şeylere verilen isimleri tanımlamaktayız. Bu isimler ise zihnimizde ma'kul olan şey ve durumların isimleridir aslında. Dolayısıyla zihinde ma'kul olan her duruma ilişkin ister istemez zorunlu olarak bu şeyin diğer şeylerle olan ortak tam parçası yani yakın cins ile onu diğer şeylerden ayırtıran mümeyyiz tam parçası yani yakın fasıl hakkında bir bilgi edinilmiş olacaktır. Bu ise oldukça kolay bir şeydir.⁵¹ İşte bu yaklaşıma karşı Fahreddin Râzî tanımın öyle sanıldığı kolay olmadığını söyleyerek meselenin bir kavrama ilişkin ortak kesişim ve ayrışım kümeleri bulmanın çok da ötesinde olduğuna değinir. Çünkü tanımın amacı ismin delalet ettiği şeyin tafsil edilmesi değildir ki tanım öyle zannedildiği

⁵⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 16; İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: İkinci analitikler**, s. 3; İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa giriş (el-Medhal)**, s. 41; İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Topikler (Cedel)**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera yayıncılık, 2008, s. 44. Aynı ifade sıkı bir İbn Sînâ'cı olan Behmenyar tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Behmenyâr b. el-Merzübân, **et-Tahsîl**, s. 193. Tanımın tanımına yönelik farklı yaklaşımların değerlendirilmesi Gazzâlî tarafından yapılmıştır. Bk. Gazzâlî, **Mihekku'n-nazar**, thk. Refik el-'Acem, Beyrut, Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1994, s. 145-150.

⁵¹ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme**, 3 cilt, 2. baskı, Haydarabad, Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1358, C:I, s. 65.

gibi kolay olsun. Tanımın amacı mevcut olan mahiyetlerin bilgisini elde etmektir. Bu ise bir hayli zor bir iştir.⁵²

Tanımın mahiyete delalet eden söz öbeği oluşu şeklindeki İbn Sînâcî yaklaşım neredeyse İbn Sînâ sonrası mantıkçıların tamamı tarafından kabullenilmiştir. Fakat bu söz öbeğinin hangi unsurlardan teşekkül edeceği hakkında aynı şeyi söylemek en azından Kâtibî ve Kutbuddin Râzî söz konusu olduğunda pek mümkün gözükmemektedir. Zira her iki bilgin tarifi kısımları olan tam ve eksik tanımın basit olabileceğini düşünmekte bu tanımların mürekkep olması gerektiğine dair yaklaşıma pek iltifat etmemektedirler.

Konuyla ilgili, ilk önce Ali b. Ömer Kâtibî'nin **Şemsiyye**'sindeki ifadelere bakalım:

Tarif, yakın cins ve yakın fasıl ile yapılırsa tam tanım; sadece yakın fasıl veya yakın fasıl ve uzak cins ile yapılırsa da eksik tanım olarak adlandırılır.⁵³

Tam tanım yukarıda alıntıda da görüleceği üzere yakın cinse ve yakın faslın toplamından oluşmaktadır. Tam tanım için 'hakikî tanım' terimini de kullanan Kâtibî'ye göre⁵⁴ bu tür bir tarif bir şeyin künhünü ihata etmeyi sağlamaktadır.⁵⁵ İnsan kavramının 'nâtık canlı' olarak tarifi, insanın yakın cinsi olan canlı ve yakın faslı olan nâtıktan oluştuğu için bir tam tanım örneğidir.⁵⁶ Eksik tanım ise sadece yakın fasıl ya da yakın fasıl ve uzak cinsin toplamından meydana gelmektedir. Aynı örnek üzerinden gitmek istendiğinde denebilir ki insanı, onun yakın faslı olan nâtık ile tanımladığımız eksik tanımla tarif etmiş

⁵² Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 118, İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)**, s. 41.

⁵³ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'id-i-mantikiyye**, s. 212.

⁵⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 20b.

⁵⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 19a.

⁵⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'id-i-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 213; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 84a.

olacağımız gibi onun uzak cinsi ve yakın faslı ile birlikte ‘nâlık cisim’ şeklinde tanımlandığımızda da yine eksik tanımla tarif etmiş oluruz.⁵⁷

Alıntı metninden anlaşılıyor ki Kâtibî, tam tanımın hangi kavramlardan oluşturulacağını anlatırken cins ve fasılları ‘yakın’ sıfatıyla tavsif ediyor. Oysa Kâtibî öncesinin büyük mantıkçılarından Efdaluddîn Hunecî **Keşfu'l-ğavâmiz** adlı eserinde sadece cins ve fasıl kavramlarını zikretmekle yetinmekte bu kavramlara ‘yakın’ sıfatını getirme ihtiyacını duymamaktadır.⁵⁸ Aynı durum İbn Sînâ da için de geçerlidir.⁵⁹ Dahası İbn Sînâ **İşârât ve't-tenbîhât** adlı eserinde tam tanımı değil mutlak anlamda tanımı tanımlamıştır ki bu durum ister istemez ‘Eksik tanım bir tanım değil midir?’ sorusunu akla getirmiştir. Bu soruna işaret eden Hunecî, İbn Sînâ’nın tanımı (had) ‘mahiyete delalet eden söz öbeği’ olarak **İşârât ve't-tenbîhât**’ta tanımlamasından hareketle eksik tanımın (hadd-i nâkıs) bir tanım olarak kabul edilememesi sorunuyla karşılaşılacağını belirtir. Ona göre Şeyhu'r-Reis’in tanım (had) tanımlaması ile tam tanımı kastettiğini kabul etmemiz gerekir. Bu durumda tam tanım ‘mahiyete mutabakat yoluyla delalet eden söz öbeği’ olarak tanımlanır. Bu durumda uzak cins ve fasıldan oluşan eksik tanım da bir tanım olarak kabul görmüş olur.⁶⁰

Bu özellikleri hâiz tarifi tanım yani ‘had’ olarak isimlendirilmesi had kelimesinin lügatteki anlamıyla kurulan ilişkilerle yakından ilgilidir: Had lügatte ‘men’ anlamına gelerek yasaklamak, engel olmak, müsaade etmemek gibi manaları ifade etmektedir. İşte tanım (had), içermiş olduğu zâtî unsurlar sebebiyle, tarif edilen içerisine başka bir şeyin dahil olmasına mâni’ olduğu yani

⁵⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 214.

⁵⁸ Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s.61, 69.

⁵⁹ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 16.

⁶⁰ Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 69; İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s.16; Nasîruddin Tûsî **Şerhu'l- İşârât ve't-tenbîhât**, s. 249.

bu yabancı unsurları men' ettiği için had olarak isimlendirilmiştir.⁶¹ Gerçekten de bir mahiyette, o mahiyete özgü olup o şeyi kendi dışındaki her şeyden temyiz eden zâtî bir parça bulunduğu için bu mahiyetin dışında kalan şeylerin mezkur mahiyetin kapsamına girmesine engel olmaktadır. Beş küllî kavram içerisinde bahsi geçen 'temyiz' işlevinin yakın fasıl ve özgü araz tarafından yerine getirildiği hatırlanacaktır. Dolayısıyla, asıl itibariyle hem tam tanım hem de eksik tanım yakın faslı mündemiç olduklarından bir mahiyeti, kendi dışındaki şeylerin tümünden temyiz etmeleri hasebiyle had başlığı altına girmiştir. Bu durumda ister istemez akla 'Nihayetinde betimlerin içinde de mahiyeti kendi dışındaki şeylerin tümünden ayıracak özgü araz bulunduğu halde niçin betim (resim) de tanım (had) olarak adlandırılmamaktadır?' sorusu gelmektedir. Bu sorunun yerinde bir soru olarak kabul edilebilmesi için tarifi had yani tanım olarak isimlendirilmesi ile temyiz işlevi arasında zorunlu bir ilişki olduğunun söylenmesi gerekir. Yani 'mahiyeti kendi dışındaki şeylerden temyiz eden her şey haddir' gibi bir kaide olmadığı sürece -ki gerçekten de öyle bir kaide yoktur- içerdikleri özgü araz nedeniyle resimlere had adı verilmesinin bir gereği yoktur. O halde Seyyid Şerif Cürçânî'nin de belirttiği gibi, Kutbuddin Râzî'nin bir tarifi niçin had adını aldığını anlatan satırları her temyiz edenin had olarak isimlendirilebileceğine yönelik genel bir kaide koymayı amaçlamaktan ziyade bir tarifi had olarak tesmiye edilişi ile men' lafzı arasında kurulan bağlantının sadece ve sadece haddin lugavî anlamıyla ıstilahî anlamı arasındaki ilişkiyi gösterme amacına matuftur.⁶²

Tam tanımın (hadd-i tam) **tam** olarak adlandırılması tam tanımın içermiş olduğu yakın cins ve yakın fasıl nedeniyle bir mahiyete ait olan zâtî unsurların tamamını ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır.⁶³ Buna bağlı olarak eksik

⁶¹ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 213.

⁶² Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 213.

⁶³ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 213.

tanımdaki (hadd-i nâkıs) **eksik** sıfatı böyle bir tanımın bir mahiyete ait zâtî unsurlardan bir kısmını yani yakın faslı içermesinden dolayı kullanılmıştır.⁶⁴

Tanımda (had), asıl dikkat mahiyet ve onun unsurlarına verildiği görülmektedir. Mahiyetin bizce Türkçe'deki tam karşılığı 'ne ise ne' yapısından elde edilmiş olan 'nesne' kelimesi olduğuna göre buradan hareketle had kelimesi 'nesnel tarif' olarak Türkçeleştirilebilir. Zira mahiyet kelimesi mantıkçıların kullanımında "nedir?" sualine cevap olan şey' manasına gelir. kelimacılar ve filozoflara göreyse bir şeyin kendisi aracılığıyla/sayesinde ne ise o olduğu şey anlamına gelmektedir. Buradan hareketle bir şeyi 'ne ise o' yapan yani nesne haline getiren başka bir ifadeyle bir şeyi mahiyetleştiren unsurlar tam tanım ile dile getirildiğinden, nesnel tanım olarak Türkçeleştirilmiştir.⁶⁵ Tabi ki burada 'nesne' kelimesi ile sadece fiziksel objelerin kastedilmediğine dikkat edilmelidir.

Kâtibî **Câmi'ü'd-dekâik** adlı eserde tanım ve betim kavramlarından bahsederken **Şemsiyye** metnindekinden farklı kavramlar kullanmaktadır. İşlev olarak aynı şeyi ifade etseler de **Câmi'ü'd-dekâik**'te kullanılan kavramlar İbn Sînâ'cı dile daha yakındır. Kâtibî **Şemsiyye** metninde tanımın işlev olarak bir şeyin tasavvurunu gerektirecek bir söz öbeği olduğunu söylerken aynı işlev **Câmi'ü'd-dekâik**'te **zâtî temeyyüz** kavramıyla dile getirilmektedir.⁶⁶ Açıktır ki Kâtibî, **bir şeyi tasavvur etme** ile bir şeyin hakikatini, künhünü tasavvur etmeyi kastetmektedir.⁶⁷ Tanım her iki kısmıyla yani tam ve eksik kısımlarıyla zâtî temeyyüzü sağlamaktadır.⁶⁸ Böylece tanımı yapılan şey kurucu unsurları

⁶⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 214.

⁶⁵ Muhammed Ali Tehânevi, **Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, thk. Refik el-Acem, 2 cilt, Beyrut, Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996, C:I, s. 1425, 1426.

⁶⁶ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 19a.

⁶⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 210.

⁶⁸ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 16.

bakımından belirginleşmektedir. Bir sonraki başlıkta incelenecek olan betim kavramı mutlak olarak tam temyizi sağlamakta, tanımlananı onun dışında kalan her şeyden ayırmaktadır. Tanım, betimden farklı olarak zâtî temeyyüzü sağlarken tıpkı betimde olduğu gibi tam temyizi de sağlamaktadır. Dolayısıyla tam temyiz hem tanım hem de betimde yer alan bir işlev olarak genel anlamda tarifi her iki kısmında da bulunmaktadır.

Tanımda tam temyizi sağlayan kurucu unsur yakın fasıldır. Yakın fasıl mahiyetin bir parçası olduğu için tanımlananın hem zâtî bir şekilde temeyyüz etmesine katkıda bulunur hem de mahiyete özgü bir parça olmasından ötürü o mahiyeti kendi dışında kalan şeylerin tamamında temyiz eder. Bu yüzden yakın fasıl hem tam hem de eksik tanımda yer almak zorundadır. Açıktır ki yakın fasıl gerek tanımda belirtilen zâtî temeyyüz gerekse betimde belirtilen tam temyiz işlevlerini tek başına yerine getirebilmektedir. İşte kanaatimce bu temel işlevleri yerine getirebilir olmasından ötürü sadece yakın fasıl ile tanım yapılması Kâtibî tarafından mümkün görülmüştür.

Bazı mantıkçılar ise -ki İbn Sînâ da bu guruba dahildir- tanımlayanın mutlaka mürekkep olması gerektiği görüşünü savunmuşlardır.⁶⁹ Bundan dolayı bu mantıkçılara göre sadece fasıl kullanarak tanım yapılamayacağı gibi sadece özgü araz kullanılarak da betim yapılamaz. Oysa bahsi geçen mantıkçılardan ve özelde İbn Sînâ'dan farklı olarak Kâtibî ve şârihi Kutbuddin Râzî müfred ile yani sadece fasıl kullanarak tanım ve bir tek özgü araz kullanarak da betim yapılabileceğine kâildirler.⁷⁰

⁶⁹ Efdaluddîn Hunecî, tam tanımın yakın cins ve yakın fasılla yapıldığını söylerken ona göre eksik tanım bileşik olabileceği gibi sadece fasıl kullanılarak da yapılabilir. Eksik betim de tıpkı eksik tanımdaki gibi bileşik olabileceği gibi sadece özgü araz kullanılarak da yapılabilir. Dolayısıyla ona göre tam tanım ve tam betimin mürekkep olması gerekir fakat eksik tanım ve eksik betim mürekkep olması yanında müfred de olabilir. Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 69.

⁷⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 19a; İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 16.

Şemsiyye ve şerhinde görülebilecek bir diğer farklılık cins ve ve fasıl kavramlarının tavsifinde karşımıza çıkmaktadır. Hem İbn Sînâ hem de İbn Sînâ sonrasının büyük ismi Efdaluddîn Hunecî tam tanımdan bahsederken onu oluşturan öğeler olan yakın cins ve yakın faslı mutlak olarak ‘cins’ ve ‘fasıl’ olarak zikretmişlerdir.⁷¹ Oysa Kâtibî metninde tam tanım ‘yakın’ lafzı kullanılmış Kutbuddin Râzî şerhinde de bu kullanım ve tercih aynen devam ettirilmiştir.⁷²

Genel olarak değerlendirildiğinde Kâtibî ve Kutbuddin Râzî’nin tanım yaklaşımları ile İbn Sînâ ve İbn Sînâ sonrasındaki Efdaluddin Hunecî’nin tanım yaklaşımları arasında büyük bir fark görülmemektedir. Tespit edebildiğimizi en önemli fark İbn Sînâ’nın tanımın mutlaka mürekkep olması gerektiği yönündeki ısrarıdır. Ona göre sadece yakın fasıl kullanılarak tanım yapılamaz. Zira Şeyhu’r-Reis’e göre bir şeyin kurucu unsurları iki tanedir. Bunlardan biri o mahiyete özgü diğeri de o mahiyet ile diğer mahiyetler arasında ortak olan unsurdur. Özgü unsura İbn Sînâ mutlak olarak fasıl diğeri de cins demektedir. Bu iki unsur biraraya gelmediği sürece o şeyin bileşik hakikati tamamlanamaz. Bir şeyin hakikatinde de bileşiklik (terkip) olmadığı sürece o hakikate delalet edecek bir söz öbeği olamaz. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre her tanımlanan şey bileşiktir.⁷³ Oysa Kâtibî ve Kutbuddin Râzî sadece yakın fasıl kullanılarak da tanım yapılabileceğini söylerler.

İbn Sînâ’ya göre tanımın amacı bir şeyi kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayırmak yani mutlak anlamda temyiz değildir. Eğer mutlak temyiz

⁷¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 16; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi’l-efkâr**, s. 61, 69.

⁷² Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 84a; Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâ’idi’l-mantikiyye**, s. 212; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’d-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 19a; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 214.

⁷³ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 16. Fahreddin Râzî, İbn Sînâ’nın bu görüşten vazgeçtiğini belirtir. Bk. Fahreddin Râzî, **Şerhu’l-işârât ve’t-tenbihât**, s. 108; krş. Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi’l-efkâr**, s. 69.

temel gaye olsaydı sadece özgü araz kullanılarak tanım pekala yapılabilirdi. Mutlak temyizın amaç olmadığı yerde tanımın zâtî unsurlar ile yapılabileceği ihtimali akla gelmektedir. Fakat tanım mutlak olarak zâtî temeyyüzü de gaye edinmez. İbn Sînâ'ya göre bir tanım zâtî bir temeyyüzü sağlarken aynı zamanda o şeyin hakikatini ve künhünü tasavvur etmeyi sağlamalıdır.⁷⁴ Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'ye baktığımızda onların da bu konuda İbn Sînâ'cı bir dil kullandıkları görülebilir. Tanım ve betim konuları işlenirken temyiz ve temeyyüz kavramları sıklıkla geçmekte ve İbn Sînâ'nın kastettiği anlamlara uygun olarak kullanılmaktadır. Öte yandan Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin 'bir şeyi tasavvur etme'yi o 'şeyin hakikati ve künhünü tasavvur etme'ye eşitleyerek bu amaç için tam tanımı belirlemeleri İbn Sînâ etkisinin açık bir göstergesi olarak kabul edilebilir.⁷⁵ Dolayısıyla tanımın temel gayesi hem İbn Sînâ hem de Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'de bir şeyin hakikatini sağlayacak şekilde zâtî olarak temeyyüz ettirmektir.

B. Betim (Resim)

Tarîfin ikinci kısmı olan betim tam temyizi sağlamaktadır. Yani betim sayesinde tarif edilen şey kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayrıştırılabilmektedir. Bir şeyi tarif etmek sözkonusu olduğunda tarif edenden (muarrif) beklenen şey zâtî unsurlar kullanarak tarif edilenin temeyyüzünü sağlamaktır (zâtî temeyyüz). Bir şey zâtî bir şekilde temeyyüz etmişse mutlaka tam bir şekilde bu şeyin kendi dışında kalan şeylerden temyizi de gerçekleşmiş demektir. Çünkü zâtî temeyyüzün oluşabilmesi için olmazsa olmaz kavram yakın fasıldır. Yakın fasıl türe özgü zâtî bir parça olduğu için yakın fasıl ile yapılan bir tarif, tarif edilenin tam olarak temyizini sağlar. Aynı durum betimde

⁷⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 17.

⁷⁵ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsîyye fî'l-kavâ'idî'l-mantukîyye**, s. 208; Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantukîyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsîyye**, s. 210.

de gözlemlenebilir: Betim, tarifi diğer bir kısmı olan tanımdan derece olarak daha alttadır. Betimden, tanımdaki bir şeyi zâtî olarak temeyyüz ettirmesi beklenmese de tarifi asgari gayesi olan 'bir şeyi tam olarak kendi dışındakilerden temyiz etme' görevini yerine getirmesi beklenir. Dolayısıyla betim, tarifi en düşük gayesi olan 'tam temyiz'i sağlamaktadır.⁷⁶ Betimde tam temyiz ancak o şeye özgü olan arazî niteliğin tespiti sayesinde gerçekleştirilebilir. Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'yi temele alarak kısaca özetlemeye çalıştığımız bu genel yaklaşım, her iki müellifin de İbn Sînâ'dan farklı olarak sadece özgü araz ile betim yapılabileceği düşüncesine sahip olmalarına neden olmuştur. Çünkü tek başına özgü araz tam temyizi sağlamaktadır. Bir tarif en azından tam temyizi sağlaması gerektiğinden bunu sağlayan özgü araz ile pekala tarif yapılabilir. Bu sonuç aynı zamanda her iki müellifin İbn Sînâ'dan farklı bir tarif anlayışına sahip olduklarını göstermektedir. Buna göre Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'ye göre tarifi oluşturan söz müfred yani tek bir şeyden oluşabilir. Oysa İbn Sînâ tarifi mutlaka mürekkep olması gerektiğini söylemektedir. Öte yandan genel arazlar İbn Sînâ tarafından betimde kullanılırken Kâtibî ve Kutbuddin Râzî genel arazları betimlerde kullanmazlar.

İbn Sînâ **İşârât**'da betim hakkında şunları söyler:

Bir şey, genel araz ve özgü arazın biraraya gelmesiyle o şeyin kendisine özgü oluşturulmuş bir söz ile tarif edildiğinde bu şey betim ile tarif edilmiş olur.⁷⁷

Alıntıladığımız paragraftan anlaşıldığına göre özgü arazlar ve genel arazlar ile yapılan tarifler betimdir.⁷⁸ Genel arazların birer tarif unsuru olarak kullanılması problemli görülebilir. Zira bir şeyin genel arazı o şeyden daha genel

⁷⁶ Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi Şerhi'l-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 44b.

⁷⁷ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 17.

⁷⁸ İbn Sînâ'nın ilgili paragrafını açıklayan Fahrettin Râzî, Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin 'tek özgü arazla betim yapılabilir' görüşüyle paralel bir duruş sergiler. Ona göre 'bir tarif özgü arazlar sayesinde betim olabilir' diye bir kaide yoktur. Zira tek başına özgü araz ile yapılan tanım da betim olarak kabul edilir. Bu da tarifi pekala müfred olabileceği yönündeki Kâtibî-Kutbuddin Râzî görüşüyle uyumludur. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât**, C:I, s. 118.

bir kümeyi oluşturmaktadır. Oysa tarif eden tarif edilene eşit olması gerekir. İşte İbn Sînâ bu eşitliği genel arazın yanında zikredilmesini adeta şart koştuğu özgü arazlar sayesinde gerçekleştirmektedir. Buna göre genel arazlar her ne kadar tarif edilenden daha genel olsa da özgü arazlar ile birlikte bulunmaktadır. İşte bu **toplamın** bizzat kendisi barındırdığı özgü araz sayesinde tarif edilene eşitlenmekte ve böylece tarif edenin tarif edilene eşit olması yönündeki gerekliliğe riayet edilmiş olmaktadır.⁷⁹

Kâtibî ise İbn Sînâ'dan farklı olarak genel arazları betimde kullanmamaktadır. Tarif edenin, tarif edileni kendi dışında kalan şeylerin tümünden tam olarak ayırıştırması anlamına gelen betim⁸⁰ **Şemsiyye**'de şu sözlerle ifade edilmektedir:

Tarif, yakın cins ve özgü araz ile yapılırsa tam betim; sadece özgü araz veya özgü araz ve uzak cins ile yapılırsa eksik betim olarak adlandırılır.⁸¹

Betim tıpkı tanımda olduğu gibi **tam** ve **eksik** olarak ikiye ayrılır. Alıntıda da belirtildiği gibi tam betim yakın cins ve özgü arazdan oluşmaktadır. İnsanın, yakın cinsi olan 'canlı' ve özgü arazi olan 'gülen' ile birlikte 'gülen canlı' olarak tanımlanması bir tam betim örneğidir.⁸²

⁷⁹ Bu yaklaşım Fenâri tarafından da sürdürülmüştür. Onun betim konusunda vermiş olduğu örnek yaptığı açıklamalar İbn Sînâ'nın konu ile ilgili kabulleriyle paraleldir: "Tam betim insanın 'gülen canlı' şeklinde yapılan tarifinde olduğu gibi bir şeyin yakın cinsiyle lazım özgü arazlarından meydana gelen sözdür. Eksik betim ise, insanın iki ayağı üzerinde yürüyen, tırnakları geniş, bedeni tüysüz, boyu dik, tabiatı gereği gülen şeklinde yapılan tarifinde olduğu gibi, ister söz konusu arazi durumlardan herhangi biri tarif edilen şeye özgü olmasın ya da zikredilen arazilerin sonuncusu ona özgü olsun, tamamı bir tek hakikate özgü arazilerden oluşan sözdür". Muhammed b. Hamza Fenârî, **el-Fevâidu'l-Fenâriyye**, s. 38. Görüleceği üzere Molla Fenârî, tarifte kullanılan arazların her birinin genel ve özgü oluşuna tek tek bakmak yerine bir bütün olarak tarif edilene eşit olup olmamasına dikkat etmektedir. O halde farklı türdeki arazlardan oluşturulmuş bir tarifte özgü arazın zikredilmesi, özgü arazın beraberce yer aldığı genel arazlar toplamından tarif edilene eşit bir tarif meydana getirmeyi sağlamaktadır.

⁸⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 18b, 19a.

⁸¹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye**, s. 212; krş. Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 84a.

⁸² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idi'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 214.

Kâtibî, **Bahru'l-fevâid** adlı eserinde **Şemsiyye**'de değinmediği bir hususa yer vererek betimsel tarifte yer alan özgü arazın **kendinde açık lüzûm** ifade etmesi gerektiğini söyler: Bilindiği üzere özgü araz, bir araz türüdür. Arazlar lâzım (mahiyetten ayrılmayan) ve ayrık (mufârik/mahiyetten ayrılabilen) araz olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Lâzım araz ise kendinde açık olan ve kendinden açık olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kâtibî, Efdaluddin Hunecî'ye paralel olarak betimde özgü araz olarak kullanılan lâzım arazın kendinde açık lâzım ifade etmesi gerektiğini düşünmektedir. Betim ile ilgili bu hususa İbn Sînâ değinmemektedir.⁸³

Yakın cins ve özgü arazdan oluşan betimin tam olarak vasıflanması tam tanıma olan benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Bu benzerliği sağlayan şey ise her iki tanım türünün de yakın cinsi içermesi ve mahiyete özgü bir küllî ile kayıtlanmasıdır.⁸⁴ Nitekim tanımda, mahiyete özgü bu küllî yakın fasıl iken betimde özgü arazdır.

Eksik betim sadece özgü araz ile yapılabileceği gibi özgü araz ve uzak cins toplamıyla da yapılabilir.⁸⁵ Mesela insanın, özgü arazi olan 'gülen' ile betimlenmesi eksik betim olduğu gibi 'gülen cisim' ile betimlenmesi de birer eksik betim örneğidir. Eksik betimdeki 'eksik' sıfatı betime, tam betimdeki unsurların bir kısmını içermiş olmasından dolayı verilmiştir.⁸⁶

Bu türden tariflerin niçin resim olarak adlandırıldığı konusuna değinen Kutbuddin Râzî konu ile ilgili şunları söyler:

⁸³ Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 84a; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 61.

⁸⁴ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idi'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 214.

⁸⁵ Krş. Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 61, 69.

⁸⁶ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idi'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 214.

(Tarifin) resim olarak adlandırılma nedenine gelince; bir evin resmi o evin belirtisidir (eser). Resim, mahiyetin haricinde olup mahiyetten ayrılmayan bir şey –ki bu da o şeyin belirtilerinden biridir- ile (mahiyeti) tarif olduğu için aslında belirti ile tarif etmektir.⁸⁷

Paragraftan anlaşıldığı kadarıyla betim bir mahiyeti o mahiyetin dışında kalan şeyler ile tarif etmeye denmektedir. Mahiyetin dışında kalan bu şeylere de ‘belirti’ (eser) denilir. Dolayısıyla betim, bir şeyi belirtileri ile tanımlamayı da ifade eder. O halde bir şeyi mahiyetin haricinde kalıp da o mahiyetten ayrılmayan şeyler ile tanımlamak ile betim arasındaki ortak bağ, ‘belirti’ (eser) kavramı sayesinde sağlanmaktadır. Buradan hareketle resimsel tanıma Türkçe’de belirtisel tanım da diyebiliriz kanaatindeyim.

Tarifin tanım ve betim kısımları değerlendirilip şerhedilirken ne müellif Kâtibî ne de şârih Kutbuddin Râzî tarafından genel arazdan bahsedilmediği gözden kaçmasa gerektir. Öte yandan fasıl ve özgü araz ikilisinin de tarifin kısımları arasında kendine yer bulamadığı da aşıkardır. Peki niçin genel araz ile yapılabilecek bir tarif kısmı bulunmamaktadır? Genel arazın fasıl ile veya özgü araz ile ya da özgü araz-fasıl ikilisiyle yapılabilecek tariflerinden bahsedilemez mi?

İtiraz kabilinden dile getirilen bu soruları yine Kutbuddin Râzî cevaplamaya çalışır. Ona göre bu itirazlar tarifin mantığına ve amacına aykırıdır. Mantıkçılar tarif yaparken ya tarif edileni kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayırtırmayı (temyiz) hedefler ya da tarif edileni zâtî unsurları sayesinde bilmeyi amaçlarlar. Oysa genel araz bu iki temel amacın hiçbirine hizmet etmediğinden, tarifin kısımları arasına genel araz ile yapılabilecek bir kombinasyon dahil edilmemiştir. Dolayısıyla onun fasıl veya özgü araz ile birlikte zikredilmesi mezkur amaçlar açısından herhangi bir anlam taşımamaktadır.⁸⁸ Tarifin amaçları açısından herhangi bir işlevi bulunmayan

⁸⁷ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 214.

⁸⁸ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 215.

genel arazın 'küllîler' konusu kapsamında anlatılması 'küllînin bütün kısımları anlatılmış olsun' gibi bir düşünceden kaynaklanmaktadır.⁸⁹

Yine burada tarifiñ amacından hareket ederek özgü araz-fasıl ikilisinden oluşan bir tarifiñ neden mevcut olmadığının da cevabı verilmektedir. Buna göre, fasıl zaten bir şeyi kendi dışında kalanların tümünden ayıştırmaktadır. özgü arazın bir şeyi kendi dışındaki şeylerin tümünden ayıştırma işlevini görmesinden hareket ederek özgü arazı zaten bu işlevi tek başına görebilen fasla eklemek artı bir fayda sağlamayacağından özgü araz-fasıl ikilisi ile oluşturulmuş bir tarif aslında tarifiñ amaçları bakımından gereksiz olmaktadır.⁹⁰

Tarifiñ iki amacından biri tarif edileni zâtî unsurları sayesinde bilmek olduğu için cins, hem fasıl hem de özgü araz ile birlikte kullanılmıştır.⁹¹

Genel arazın tanım ve betimde niçin kullanılmadığı hususu Kutbuddin Râzî tarafından yukarıda bahsettiğimiz şekilde açıklanmış olsa da bu husus Seyyid Şerif Cürcânî tarafından tekrar tartışmaya açılır.

Cürcânî tıpkı Kutbuddin Râzî gibi tarifiñ gayelerinden hareketle genel arazla hem tanım hem de betim yapılabileceğini söyler. Onun getirmiş olduğu deliller iki eksen etrafında döner:

(1) Genel araz tek başına tarif eden (muarrif) olamasa da tarif edenin bir parçası olabilir.

(2) Bir şey birbirinden farklı derecelerde olan farklı vecihlerle tasavvur edilebilir. Bu farklı açılar yetkinlik bakımından birbirinden üstün olabilirler. Dolayısıyla tarif edileni zâtî unsurları aracılığıyla bilmek amaçlanabileceği gibi

⁸⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 215.

⁹⁰ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 216.

⁹¹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 215.

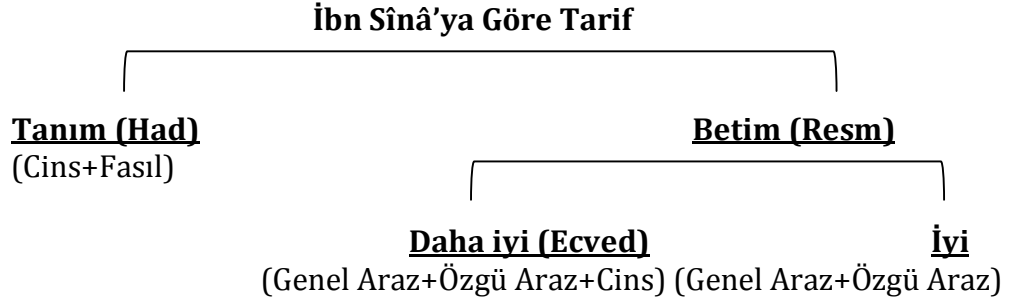
her ne kadar derece olarak mezkur durumdan daha aşağıda bulunsa da tarif edileni arazî unsurları sayesinde bilmek de pekala matlup olabilir.

‘Genel araz, tarif edenin bir parçası olabilir’ kabulü Seyyid Şerif’in Kutbuddin Râzî’nin ‘genel olan tarif eden olamaz’ kabulünden hareketle genel arazın tarifte kullanılamayacağı yönündeki düşüncesine bir eleştiri niteliğindedir. Hatırlanacağı üzere Kutbuddin Râzî genel olanla tarif yapılamayacağı yargısını en temelde ‘tarif eden tarif edilene eşit olmalıdır’ kaidesinden hareket ederek bertaraf etmekteydi. İşte Seyyid Şerif, bu temel kaideden hareketle ‘tarif yaparken genel araz kullanılmamalıdır’ şeklindeki bir sonucun çıkarılamayacağına kânîdir. Diğer bir deyişle Cürcânî ‘bu kaideden bu sonuç çıkarılamaz’ demektedir. Ona göre şöyle söylenmesi gerekir: ‘Genel araz tek başına tarif eden olamaz fakat tarif edenin bir parçası pekala olabilir’.⁹² Dolayısıyla ‘tarif eden tarif edilen eşit olmalıdır’ kaidesinden ancak ‘tek başına genel araz ile tarif yapılamaz’ sonucu çıkarılabilir. Çünkü bu durumda tarif eden, tarif edilene eşit değil; tarif eden, tarif edilenden daha genel olmuş olur. Şu durumda genel araz ile oluşturulmuş bir tarif edeni, tarif edilene eşitleyecek bir küllî eklenirse pekala genel araz tanımında kullanılabilir. Bu ise ancak şu iki kombinasyonda mümkündür: Genel araz-özü araz, genel araz-fasıl.

Genel arazın tarifte kullanılabileceğine dair dile getirilen deliller içinde bizce en sağlamı ikinci delildir. Bu delilde Cürcânî bir şeyin sadece tek bir açıdan tasavvur edilebileceği gibi bir kabule itiraz etmektedir. Hatırlanacaktır ki hem Ali b. Ömer Kâtibî hem de Kutbuddin Râzî bir şeyi, zâtî unsurları aracılığıyla bilmeyi/tasavvur etmeyi o şeyin (hakikatini) tasavvur etmenin tek yolu olduğunu söylemekteydiler. Oysa Seyyid Şerif Cürcânî’ye göre bir şeyi tasavvur etmek sadece zâtî unsurlar haricinde arazî unsurlar kullanılarak da sağlanabilir. Her ne kadar arazî unsurları kullanmak bir şeyin tasavvurunu sağlama bakımından zâtî unsurlar kadar yetkin değilse de şöyle ya da böyle bir şeyin

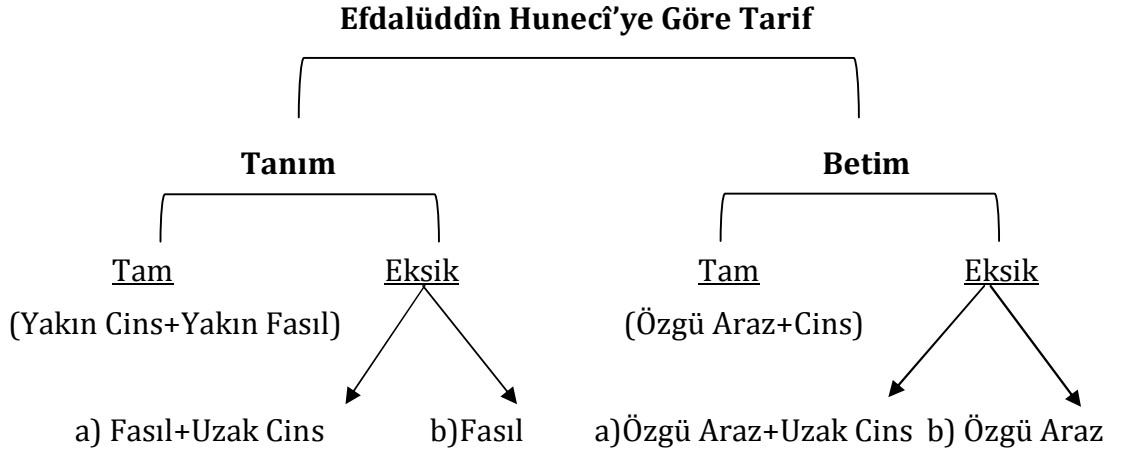
⁹² Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 215.

tasavvurunu verebilmektedirler. İşte bu açıdan bakıldığında genel araz ile özgü arazdan oluşturulmuş bir tarif eksik betim pekala olabilir. Ve hatta genel araz ile özgü araz ikilisinin yapacağı bir tarif tek başına özgü arazın yapacağı tariften daha güçlüdür. Aynı şekilde, genel araz ve fasıl ikilisinden mürekkep bir tanım eksik bir tanım olarak kabul edilebilir. Bu ikili yapılan tanım elbetteki sadece fasıl ile yapılan bir tanımdan daha güçlüdür. Aynı mantıkla, fasıl ve özgü arazdan müteşekkil bir tanım Seyyid Şerif Cürcânî tarafından eksik tanım olarak kabul edilmekte olup genel araz-fasıl ikilisi ile yapılabilecek bir tanımdan daha güçlüdür. Hal böyleyken, fasıl kullanılarak yapılacak olan bir tarife özgü arazı da dahil etmek Kutbuddin Râzî tarafından gereksiz addedilse de Seyyid Şerif'e göre fasılla özgü arazın birlikte kullanıldığı bir tarifi temeyyüz gücü sadece fasıl yapılan tarifi temeyyüz gücünden daha fazla olduğu için fasılın yanına özgü arazı da katmak hiç de gereksiz değildir.⁹³

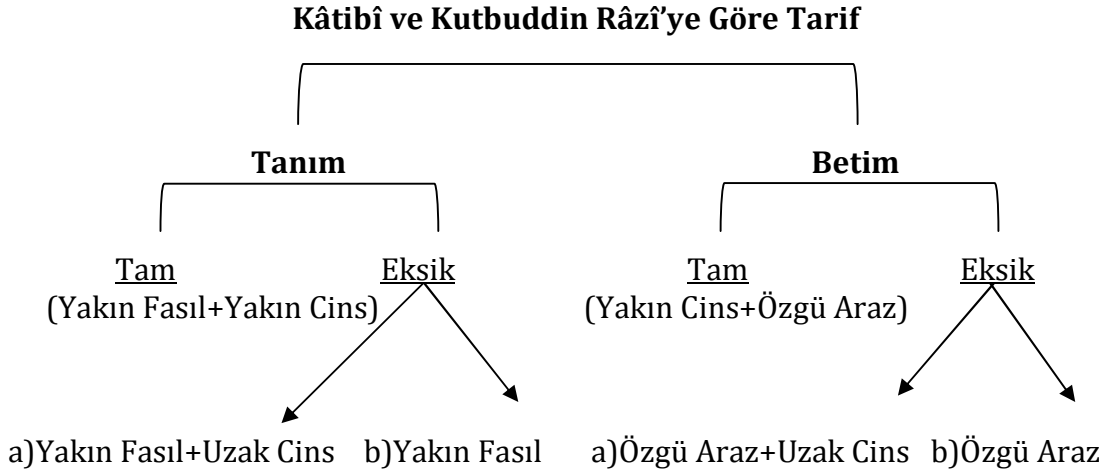


Şekil 5 : İbn Sînâ'ya Göre Tarif

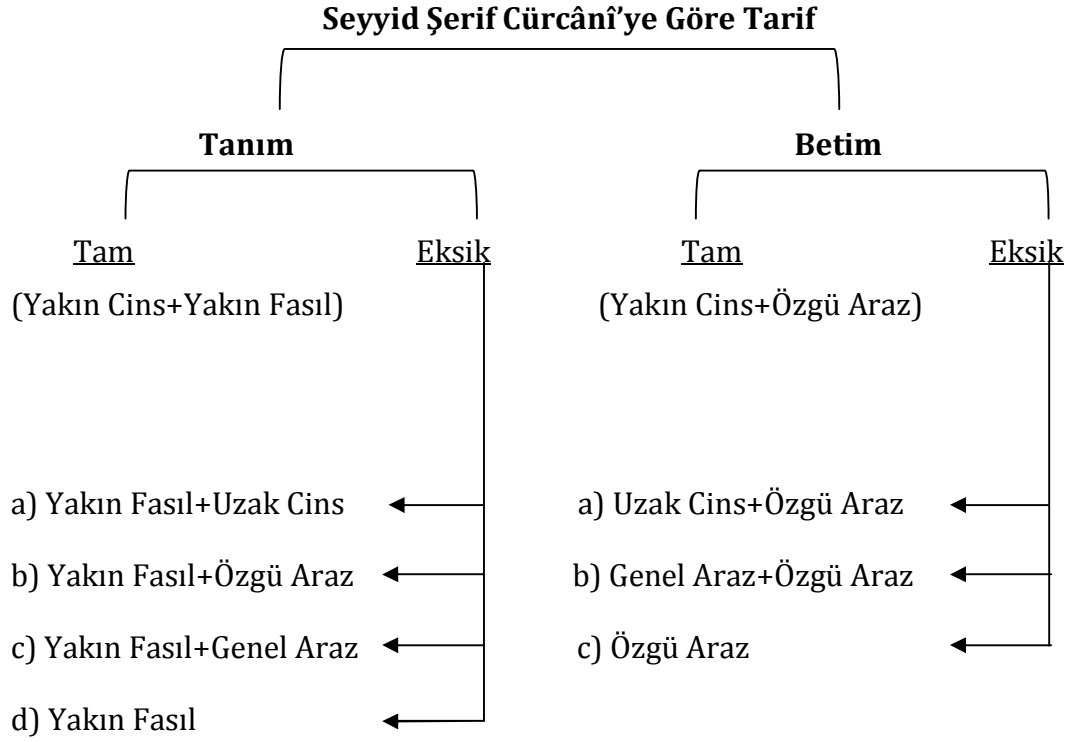
⁹³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 215. Ayrıca bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 75.



Şekil 6 : Efdalüddîn Hunecî'ye Göre Tarif



Şekil 7 : Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'ye Göre Tarif



Şekil 8 : Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre Tarif

II. TANIMDA UYULMASI VE KAÇINILMASI GEREKEN ŞARTLAR

Tarifin tanımı ve kısımlarının tartışıldığı 'tarifler' faslının başında bir tarifi meydana getiren unsurlar ve olması gerekenler de açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat bu olması gerekenler her ne kadar tarifin tanım ve şartlarını oluşturmuş olsa da olmaması gereken adına pek bir şey söylememektedir. Zira bu başlık altındaki kaideler incelendiğinde görülecektir ki tarif yaparken kaçınılması gereken şeyler kısmen tarifin tanım ve şartlarından çıkarılabilecek olsa da büyük bir kısmı bu tanım ve şartlardan çıkarılabilecek gibi değildir. Bu kaideler daha çok telif kültürü, sözlük bilgisi ve bilgi teorisinden hareketle elde edilmiş izlenimini vermektedir.

Konu ile ilgili literatürün ve kitapların şekillenmesinde en büyük rol elbette ki İbn Sînâ'nındır. **İşârât** adlı eserinde 'bir şeyleri tarif ederken ortaya çıkan hataların tasnifine yönelik bir işaret' başlığını açan İbn Sînâ verdiği örneklerle varıncaya kadar kendinden sonrasını etkilemiştir.

Tarifin şartları ve tarif yaparken kaçınılması gereken durumlar, Fahreddin Râzî tarafından incelendiği gibi Efdaluddin Hunecî tarafından da incelenmiştir. Fahrettin Râzî, tarif babının tasavvurât babının kapsamında yer alması hasebiyle asıl itibariyle karşı delil getirmeye imkan veremeyeceğini söylemektedir. Ona göre bir tarife yapılacak itiraz, ilgili tarife bir 'iddia' eklemekle mümkün olmaktadır. Bu iddianın eklenmemesi durumunda aslında tasavvurât kapsamındaki tarife sanki bir tasdikât konusuymuş gibi yaklaştığımız vehmi oluşur.⁹⁴ Yalnız Fahreddin Râzî'nin değindiği bazı noktalar ne İbn Sînâ ne de sonrasında dile getirilmiş değildir. Ona göre tanımlara (had) özgü oluşabilecek mahzurlar şu beş şey ile sınırlıdır:

(1) Cins olarak zikredilen kavramın cins olmaması.

(2) Fasıl olarak zikredilen kavramın fasıl olmaması.

(3) Cins olarak zikredilen kavram her ne kadar cins olsa bile yakın cins olmaması.

(4) Fasıl olarak zikredilen kavram her ne kadar fasıl olsa bile yakın fasıl olmaması.

(5) Yakın cins ve uzak cinsleri tesbit edilen tanımda takdim-tehir hatası yapılarak yakın faslı yakın cinsin öncesinde zikretmek doğru değildir. Çünkü cins, fasıldan daha geneldir. Genel olan ise özel olandan daha iyi bilinir. Daha iyi bilinen ise böyle olmayana göre daha önce dile getirilmelidir.⁹⁵

⁹⁴ Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s 116; Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 50a, 50b.

⁹⁵ Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s 116, 117.

Bir betime yönelik dile getirilebilecek itiraza değinen Fahreddin Râzî 'betimin betimlenenden daha iyi bilinmesi (e'raf) betimlere özgü bir durumdur'⁹⁶ der. Buna göre bir betimin eleştirisi betim ile betimlenen arasında genel-özel ilişkisi oluşması durumunda ortaya çıkmaktadır. Çünkü genel olan özel olandan daha iyi bilinir. Oysa tarifi en temel amacı en azından tarif edileni kendi dışındaki şeylerin tümünden ayırıştırarak anlamına gelen 'tam temyiz'i sağlamak olduğu için betim ile betimlenen arasında oluşabilecek genel-özel ilişkisi bu nokta-i nazardan eleştiriye konu olur. Zira betim ile betimlenen arasında genel-özel değil eşitlik ilişkisi olması zorunludur.⁹⁷

Fahreddin Râzî sonrası mantık ilminin önemli bir ismi olan Efdaluddin Hunecî de tarifi kuralları ve tarif yaparken oluşabilecek mahzurlu durumları tıpkı **İşârât**'taki gibi ele almıştır. Bu bakımdan denebilir ki Kâtibî ve Kutbuddin Râzî ve sonrası da dahil olmak üzere temelde konu etrafında yer alan kural, kaideler, taksimler ve yapılmaması gerekenler **İşârât** merkezlidir.

İbn Sînâ'nın **İşârât**'ta konu ile ilgili ifadelerinin kısa bir özeti sonrasında Kâtibî ve Kutbuddin Râzî ile İbn Sînâ'yı karşılaştırmak imkânını tanıyacaktır. Onun tarif yaparken oluşabilecek şu hatalar olarak aşağıdaki hususları tesbit ettiği görülmektedir:

- (1) Tanımlarda mecaz, müsteâr, alışılmadık tuhaf (el-ğarîbetü'l-vahşiyye) lafızlar kullanılmamalıdır.
- (2) Bir şeyi tarif ederken, bilgi ve bilgisizlik açısından tarif edilene eşit olan bir tarif eden ile tarif yapmaktan kaçınmak gerekir.
- (3) Bir şey, kendisinden daha kapalı (ahfâ) bir şey ile tarif edilmemelidir.
- (4) Bir şey kendisi ile tarif edilmemelidir.
- (5) Bir şey, kendisi aracılığıyla bilinen bir şey ile tarif edilmemelidir. Yani tarif 'devr' içermemelidir.

⁹⁶ Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s 116.

⁹⁷ Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s. 117.

(6) Tarifte aynı kelime tekrar edilmemelidir.⁹⁸

Şimdi **Şemsiyye** metninde dile getirilen uyarılara bakılabilir.

Bir şeyi tarif ederken, bilgi ve bilgisizlik açısından tarif edilene eşit olan bir tarif eden ile tarif yapmaktan kaçınmak gerekir. Mesela 'hareket'in 'durgun olmayan' ile 'çift'in tek olmayan ile tarif edilmesi böyledir. Bir şeyi; tarif edilen bilinmeksizin, kendisi de bilinemeyecek olan bir tarif eden ile tarif etmekten kaçınılmalıdır. Böylesi bir durum ister 'nitelik, kendisiyle benzerliğin gerçekleştiği şeydir' sözünü söyleyip ardından 'benzerlik, nitelikteki ittifaktır' demenin oluşturacağı gibi tek mertebe olsun ister 'ilk çift sayı ikidir' dedikten sonra 'ilk çift sayı iki eşit parçaya bölünen sayıdır' deyip de ardından 'birbirine eşit iki şey, biri yekdiğerinden yeğ tutulmayan iki şeydir' demenin meydana getireceği birden fazla mertebede olsun farketmez, bundan kaçınılmalıdır. Öte yandan tarifin amacına hizmet etmeyecek olmasından dolayı; tarifte, tuhaf ve tarife kulak veren açısından bakıldığında neye delalet ettiği açık olmayan alışılmadık lafızlar kullanmaktan kaçınmak gerekir.⁹⁹

Kâtibî'nin tarifin şartları olarak belirttiği hususlar maddeler şeklinde yazılabilir. Buna göre Kâtibî tarifin şartları aşağıdaki gibidir:

- (1) Bir şeyi tarif ederken, bilgi ve bilgisizlik açısından tarif edilene eşit olan bir tarif eden ile tarif yapmaktan kaçınmak gerekir.
- (2) Bir şeyi; tarif edilen bilinmeksizin, kendisi de bilinemeyecek olan bir tarif eden ile tarif etmekten kaçınılmalıdır. Yani tarif devr içermemelidir.
- (3) Tarifte, tuhaf ve tarife kulak veren açısından bakıldığında neye delalet ettiği açık olmayan alışılmadık lafızlar kullanmaktan kaçınmak gerekir.

Kutbuddin Râzî, Kâtibî'nin yukarıdaki cümlelerini iki formda değerlendirir: Tarifte kaçınılması gereken şeyler **manevî** ve **lafzî** olarak ikiye ayrılır. Manevî sözcüğü ile burada anlama ilişkin hatalar kastedilir. Manevî ve

⁹⁸ İbn Sînâ, **İşaretler ve tembihler**, s. 18.

⁹⁹ Ali b. Ömer Kâtibî, **El-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantıkiyye**, s. 216.

lafzî şeklinde yapılmış bu ayrımın ilk olarak Fahreddin Râzî tarafından yapıldığı görülmektedir.¹⁰⁰

Tarif yaparken dikkat edilmesi gereken manevî hatalardan ilki bilgi ve bilgisizlik açısından tarif edilene eşit olan bir tarif eden ile tarif yapmaktır. Yani hem tarif eden hem de tarif edilen aynı oranda biliniyor ya da aynı oranda bilinmiyorsa tarifi mantığı açısından bir sıkıntı oluşur. Zira tarif ile, bilinen bir kavram vasıtasıyla bilinmeyen bir kavrama varmak amaçlandığı için tarif edenin bilinen bir şey olması gerekmektedir. Dolayısıyla hem tarif eden hem de tarif edilenin aynı derecede bilinmesi ya da bilinmemesi bu iki kavram arasında bulunması gereken ve daha önceki kısımlarda ‘tarif eden tarif edilenden daha açık olmalıdır’¹⁰¹ yargısı ile dile getirilen derece farkı açısından da mahzurludur.

‘Hareket’in ‘durgun (sükûn) olmayan’ şeklinde tarif edilmesinde Ali b. Ömer Kâtibî bahsi geçen mahzurun bulunduğunu söylemektedir. Bu örneği bizlere açıklayan Kutbuddin Râzî her iki kavramın da aynı oranda bilinmediğini kaydeder. Zira hem hareket hem de sükûn eşzamanlı bilinen kavramlardır. Bunlardan birini bilen zaten diğerini de bilmiş olacağı gibi ikisinden birini bilmeyen yek diğerini de bilemeyecektir.¹⁰² Oysa anımsanacaktır ki, tarif eden tarif edilenden önce bilinmek zorundadır. Çünkü tarif edenin bilgisi tarif edilenin bilgisine neden olmakta yani tarif edeni illet tarif edileni ma’lûl kılmaktadır. İletin de ma’lûlden önce gelmesi gerektiğine göre illet konumunda tarif edenin malul konumundaki tarif edilenle aynı derecede bilinir olması elbette ki kabul edilemez. Zira bu eşderecelik ikisinin de eşzamanlı bilinmesi

¹⁰⁰ Fahreddin Râzî, **Mantıku’l-Mulahhas**, s 116.

¹⁰¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantikiyye fi Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye**, s. 211; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü’d-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 21a, 21b; Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 85a; Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi’l-mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 50b; Fahreddin Râzî, **Mantıku’l-Mulahhas**, s 116; Efdaluddin Hunecî, **Keşfu gavâmizi’l-efkâr**, s. 62.

¹⁰² Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî**, s. 217.

gibi, ‘tarif eden için olması gerekenler’ açısından garipsenecek bir sonuç doğurur.¹⁰³

Tanımda kaçınılması gerekenlerin anlatıldığı satırlarda dile getirilen ‘tarif eden ile tarif edilen arasında bilinir olmak ya olmamak açısından bir eşitlik (müsâvât) olmamalıdır’ kuralı ile, tanımda olması gerekenlerin işlendiği sayfalarda gördüğümüz ‘tarif eden ile tarif edilen arasında eşitlik (musâvât) olmalıdır’ kaideleri, her ikisinde de bir eşitlik sözkonusu edilmiş olmasından ötürü çelişmiyor mu? Bir yandan tarifte eşitlik olmalıdır denilirken diğer taraftan da tarif eşitlik bulunmamalıdır mı denmektedir? Bu soruya cevap sadedinde denilebilir ki her iki eşitlik arasında fark bulunmaktadır. Buna göre mantıkçılar tarif eden ile edilen arasında olması gereken eşitlik ile tarif eden ile tarif edilen kavramlarına ait ferdlerin yani misdakların arasında bulunması gereken eşitliği kastetmektedirler. Bir başka tabirle mezkur eşitlik, genel-özel (umum-husus) açısından mevzu bahis olan bir eşitlik olarak kısaca şöyle dile getirilebilir: Tarif eden ile tarif edilen arasında genel-özel yönünden bir eşitlik olmalıdır. Oysa tanımda olmaması gereken eşitlik tarif eden ile tarif edilen arasında bilinme-bilinmeme açısından söz konusu edilmiş bir eşitlik olmaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki tarif eden ile tarif edilen arasında mutlak anlamda bir eşitlik kastedilmemektedir. Zira bu iki kavramın tüm açılardan birbirine eşit olması demek aslında bu iki kavramın özdeş olduğu yani aslında bakış açısına göre farklılaşsa da öz itibarıyla aynı şeyler olduğunu söylemek demektir. Fakat bu durum hatırlanacaktır ki tarif eden ile tarif edilenin özdeş olamayacağı ilkesine aykırıdır. Zira bu tür bir varsayım bir şeyin, kendi varlığından önce bilinmesini gerektiren saçma bir duruma sürüklemektedir.¹⁰⁴

Şemsiyye metninde tariflerde yapılmaması gerekenler başlığı altında zikredilen ikinci uyarı tarifte kısır döngünün (devr) bulunmaması gerektiğini

¹⁰³ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 217.

¹⁰⁴ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî Şerhi el-Risâleti's-Şemsiyye*, s. 210.

dile getirmektedir. Tarifte kısırđöngü kavramı, tarif edenin içinde, tarif edileni bilmeyi gerektiren bir öğenin bulunması sonucu oluşmaktadır. Buna göre A'ya tarif eden B'ye de tarif edilen dediğimizde, kısırđöngü $A=B+C$ olması durumunda meydana gelmektedir. Çünkü B'nin tarif edilmesi istendiğinde, bir tarif edici olarak A'dan beklenen B'den daha açık olması ve B'yi bilmemize neden olması iken kendisi bilinir olmak için bilinir kılmasını beklediğimiz B'ye muhtaç hale gelerek bir kısırđöngü oluşturmuştur. Görüleceği üzere A aslında tarif eden olduğu ya da olması beklendiği halde birden tarif edilen konumuna düşerek tarif edilmeyi beklemektedir. Bu durumun bir kısırđöngü olarak kabul edilmemesi yani saçma addedilmemesi için B'nin bilinen bir şey olduğunu kabul ederek içinde bir B ögesi bulunan A'nın tarif eden olma özelliğini devam ettirmek olabilir. Fakat bu durum B'nin tarif edilen yani meçhul olma özelliği kaybolacaktır. B'nin bu özelliği de kaybolmasının isteniyor ya 'B bilinmeden önce B bilinmektedir' saçmalığı ya da 'B'yi bilebilmek için B'yi bilmemiz gerekir' saçmalığı kabul edilmelidir.

Kısırđöngü, açık ve gizli olmak üzere ikiye ayrılır. Açık kısırđöngü tek aşamalıdır. Mesela 'nitelik, kendisiyle benzerliğin gerçekleştiği şeydir' cümlesiyle bir tarif açık kısırđöngü içermektedir. Zira niteliğin tarifinde yer alan benzerlik kavramı 'nitelikteki ittifak' olarak tanımlanmaktadır. Görüleceği üzere nitelik kavramı bilinir olmak için yine kendinin bilinmesi bağılı hale getirilmiştir. Aynı şekilde 'güneş, gündüz görülen yıldızdır' tanımı da açık kısırđöngü sorununu barındırmaktadır. Zira bu tanımın içinde yer alan gündüz kavramının kendisi aslında 'güneşin görüldüğü zaman dilimi' olarak tanımlanmakta olduğu için adete şöyle denmiş olunmaktadır: 'Güneş, güneşin görüldüğü zaman diliminde görülen yıldızdır'. Dolayısıyla güneş, bilinmek için yine kendisinin bilinmesine bağlanmıştır. Yani tarif edilen olduğu için meçhul kabul edilmesi gereken güneşi bilmek için tarif edenin bir parçası olduğu için malum olması gereken güneş bilinmeli; güneş hem meçhul hem de malum olmalıdır.

Kapalı kısırđöngü, birden fazla mertebeli kısırđöngü türüdür: 'İki, ilk çift sayıdır' cümlesinde 'iki' tarif edilen olarak, 'ilk çift' tarif edeni ile

tanımlanmıştır. Oysa bilinmektedir ki ‘çift’ aslında ‘iki eşit parçaya bölünen’ olarak tarif olunur. ‘İki eşit parça’ tabirine dikkat edilirse görülecektir ki bu ifade bilinir olmak için içermiş olduğu ‘iki’ kavramının bilinmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla birden fazla mertebeden sonra ‘çift’in tanımında ortaya çıkan iki kavramı, ilk baştaki iki kavramının bilinir kılınması için bilinmesi gerekir. İşte bu kapalı kısırdöngüdür.¹⁰⁵

Kutbuddin Râzî tarif yaparken kaçınılması gereken durumları hatırlanacağı üzere mânevî (anlama ilişkin) ve lafzî olarak ikiye ayırmıştı. Şârîh, son olarak ele aldığı lafzî hataları değerlendirirken tıpkı müellif Kâtibî’nin yaptığı gibi tarifiin amacına odaklanarak hemen hemen metin sahibi ile aynı şeyleri söyler:

Tarif yaparken kaçınılması gereken lafzî hatalar; bir insanın, muhatabına bir şeyi tarif etmek için uğraşırken bu muhatab açısından neye delalet ettiği belli olmayan lafızlar kullanması sonucu oluşur. Böylece tarif yapmanın amacı ıskalanmış olunur. Öte yandan tarifiin amacına hizmet etmeyecek olmasından dolayı tarifte, tuhaf ve tarife kulak veren açısından bakıldığında neye delalet ettiği açık olmayan alışılmadık lafızlar kullanmaktan kaçınmak gerekir. Mesela ‘ateş bütün ustukusların da üstünde bir ustukustur’¹⁰⁶ demek suretiyle alışılmadık tuhaf lafızlar kullanılması delaleti açık olmayan lafız kullanma cümlesindendir. Aynı şekilde, tarifte mecazî lafızlar kullanmak da böyledir. Zira genelde akla ilk gelen şey kelimelerin hakikî manalarıdır (mecâzî manaları değil). Eşsesli (müşterek) lafızlar kullanmak da bu cümledendir. Zira eşseslilik, kastedilen manayı kavramaya hâlel getiren bir özelliktir. Fakat yine de tarife muhatab olan kişi şayet alışılmadık tuhaf lafzı biliyorsa ya da ortada hangi mananın kastedilmiş olduğunu belirlemeyi sağlayan bir karîne varsa bu tür lafızların tarifte kullanılması caiz olur.¹⁰⁷

Kutbuddin Râzî’nin konumuz ile ilgili anlattıkları son derece açıktır. Onun tariftteki lafzî hatalar ile ilgili Kâtibî’nin zikretmediği mecazî lafızlar ile

¹⁰⁵ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye*, s. 217.

¹⁰⁶ Bileşiğin unsurlarına ustukus adı verilir. Dört unsura ‘ustukuslar’ denir. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Kutbiddin Râzî*, s. 218.

¹⁰⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantûkiyye fî Şerhi el-Risâleti’ş-Şemsiyye*, s. 218.

eşsesli lafızlara dair iki farklı kurala daha işaret ettiği görülmektedir. Dolayısıyla lafzî hatalar üç başlık halinde dile getirilmiştir:

(1) Muhatabın anlayamayacağı tuhaf ve alışılmadık lafızlar kullanılmamalıdır.¹⁰⁸

(2) Mecâzî lafızlar kullanılmamalıdır.

(3) Eşsesli lafızlar kullanılmamalıdır.

Her ne kadar Kâtibî madde (2) ve (3)'ü dile getirmemiş olsa da Hunecî'nin konuyla ilgili yapmış olduğu açıklamaya dayanarak bu iki maddenin lafzen zikredilmese bile zımnen zikredilmiş olduğu sonucu çıkarılabilir. Hunecî **Keşfu'l-ğavâmiz** adlı eserinde mecazî lafızların, 'neye delalet ettiği belli olmayan lafızlar' kapsamına girdiğini belirtir.¹⁰⁹ Dolayısıyla İbn Sîna, Fahreddin Râzî, Efdaluddin Hunecî ve Kutbuddin Râzî tarafından mecazî lafızların tarifte kullanılmaması gerektiğine dair sarîh vurgu 'neye delalet ettiği belli olmayan lafızlar' kapsamında değerlendirilebileceği için mecazî lafızların tarifte kullanılmaması gerektiği Kâtibî'nin de itiraz etmeyeceği bir husustur.

Eşsesli lafızların tarifte kullanılmaması gerektiğini söyleyen kural yine Kutbuddin Râzî'nin zikrettiği fakat Kâtibî'nin değinmediği kurallardandır. Bu kural da aslın Hunecî'nin değindiği gibi 'neye delalet ettiği belli olmayan lafızlar' kapsamında değerlendirilebileceğinden, Kâtibî'nin itiraz etmediğini varsayabileceğimiz kurallardan biri olarak kabul edilebilir.

Bir tarifte olması gerekenler ve olmaması gerekenlere bakıldığında mantık literatüründe bu konuya dair oluşan kaideler bütünü tamamen İbn Sînâ'nın **İşârât** adlı kitabında dile getirilen hususlardan oluşturulmuştur. Hatta verilen örnekler dahi kısmen farklılık gösterse bile yine İbn Sînâ'nın verdiği

¹⁰⁸ Krş. Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mulahhas**, s 116; Ali b. Ömer Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-mulahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, s. 50b.

¹⁰⁹ Efdaluddin Hunecî, **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**, s. 62.

örneklerden oluşmaktadır. Bu durum Fahreddin Râzî ve Efdaluddin Hunecî'nin kitaplarında açıkça görülebilir. Bu çizgini bir devamı olan Kâtibî'nin de tarifi şartlarını zikrederken tamamen İbn Sînâ'nın **İşârât**'ını takip ettiği söylenebilir. Onun İbn Sînâ'dan daha az madde zikretmesi aldatmamalıdır. Zira onun ayrı bir madde olarak zikretmediği kaideler zikretmiş olduğu kaidelerin içinde mündemiçtir, oradan çıkarılabilir.¹¹⁰

¹¹⁰ Kâtibî'nin İbn Sînâ'dan farklı olarak zikretmediği, 'bir şey, kendisinden daha kapalı (ahfâ) bir şey ile tarif edilmemelidir' ilkesi zikretmiş olduğu kaidelerden çıkarılacak gibi değildir. Fakat Kâtibî bu kaideyi **Bahrul-fevâid** ve **Câmiü'd-dekâik** adlı eserlerinde ayrıca zikretmiştir. Bk Ali b. Ömer Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 85a; Ali b. Ömer Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 21b.

SONUÇ

I.

Bilgi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrım mantıkçılar nezdinde ‘meşhur taksim’ olarak anılmakta ve mantık kitaplarının ve özelde **Şemsiyye**’nin başında bu taksim zikredilmektedir. Fakat bu taksimde yer alan kavramların her biri zaman içinde farklı mülâhazalar gözetilerek değişik ibare ve vurgular ile dönüştürülmüştür.

Kâtibî’ye göre bilgi (ilim) bir şeyin suretinin zihinde husûle gelmesi, oluşmasıdır. Bu bilgi, ‘hükümsüz tasavvur’ ve ‘bir hüküm ile birlikte bulunan tasavvur’ olmak üzere iki kısma ayrılır. Kâtibî’nin taksimi meşhur taksimde kullanılan lafızlardan farklı olmakla birlikte ifade ettiği mana bakımından bizce herhangi kayda değer bir farklılık oluşturmamıştır. Zira bilgiyi taksim eden bilginlerin hemen hemen hepsinin amacı bilginin iki farklı formu olduğunu anlatmaktır.

Kâtibî’nin ‘ilim’ lafzı ile karşıladığı bilgi kavramı Kutbuddin Râzî’de ‘mutlak tasavvur’ lafzı ile açıklanır. Mutlak tasavvur, bölünen kavram (maksim) olduğu için her iki bölümde de bulunması gerektiğinden hareketle Kutbuddin Râzî tarafından mutlak tasavvur olarak adlandırılmış ve böylece bilginin her bir kısmı bu mutlak tasavvura getirilen farklı kayıt ve şartlarla birbirinden farklılaşmıştır.

Hükümsüz tasavvur, meşhur tasnifte herhangi bir sıfat almamış haliyle tasavvur kısmına denk gelir. Kâtibî tarafından ‘hükümsüz’ kaydının tasavvura sıfat yapılması, bilginin bir kısmı olan bu tasavvurun bilginin ta kendisi olan mutlak tasavvur ile karıştırılmasını önlemek içindir. Hükümsüz tasavvur anlamını veren farklı ibare kullanımlarını İbn Sînâ ve sonrasındaki mantıkçılarda görmek mümkündür.

Hükümsüz tasavvur bir şeyin suretinin zihindeki oluşumunu ifade etmesi yanında hükümsüz olmayı îfâ ederek ‘-dır’ ya da ‘değildir’ şeklinde herhangi bir hüküm vermeksizin suretlerin zihinde resmolunmasını da ifade etmektedir. İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Efdaluddin Hunecî’nin eserlerinde hükümsüz tasavvurun içerdiği manalar aynı şekilde muhafaza edilerek Kâtibî ve Kutbuddin Râzî’de kullanılmaktadır.

Bilginin ikinci kısmı, meşhur taksimde ‘tasdik’ lafzı ile karşılanan Kâtibî’nin ‘bir hüküm ile birlikte bulunan tasavvur’udur. Tasdik kavramı mantık literatüründe bir çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Kutbuddin Râzî’nin **Şemsiyye** şerhinde ‘Tasdikin içeriği nedir?’, ‘Tasdik basit midir yoksa bileşik midir?’, ‘Hüküm tasdikin bir parçası mıdır yoksa tasdikin dışında mıdır?’ gibi soruları tasdik ve hüküm arasındaki ilişkiyi merkeze alarak tartışan, biri hükemâya, diğeri ise İmam Fahreddin Râzî’ye ait olmak üzere iki farklı yaklaşım mevcuttur. Hükemâya göre tasdik basittir ve sadece hükümden ibarettir. Fahreddin Râzî ise tasdiki bileşik kabul eder. Ona göre tasdik konunun tasavvuru, yüklem tasavvuru, konu ile yüklem arasındaki ilişkinin tasavvuru ve son olarak da hüküm olmak üzere dört tasavvurun toplamından ibarettir.

Kâtibî, tasdiki bir hüküm ile birlikte bulunan tasavvur olarak tanımlamıştır. Ona göre tasdik konunun tasavvuru, yüklem tasavvuru ve konu ile yüklem arasındaki ilişkinin tasavvuru olmak üzere üç tasavvurdan ibarettir. Hüküm tasdikin dışındadır. Nitekim, ‘bir hüküm ile birlikte bulunan tasavvur’ ifadesine bakılacak olursa A’nın B ile birlikte bulunması A’nın B dışında olmasını gerektirmesinden hareketle tasdikin bir tür tasavvur olduğu ve hükmü içermediği görülecektir. Sonuç olarak denilebilir ki Kâtibî’nin tasdik anlayışında hüküm tasdikin mahiyetini kuran bir unsur olmadığı için tasdikin zâtî bir parçası değildir. Fakat tasdik sözkonusu olunca tasavvur, hükümden de hiç ayrılmadığı için adeta hüküm, tasdikin mahiyetinden hiç ayrılmayan bir lâzım arazi haline gelmiştir.

Kâtibî'nin yapmış olduğu bilgi taksiminin mezkur iki yaklaşım karşısındaki konumu hakkında şunlar söylenebilir: Kâtibî'ye göre tasdik hükümden ibaret değildir. Hatırlanacaktır ki hükemâya göre hüküm tasdikten ibarettir. O halde Katîbî 'tasdik hüküm değildir, tasavvurdur' görüşünü benimseyerek hükemânın görüşünden ayrılmıştır. Tasdikin mahiyetine dair ikinci görüş 'hüküm, tasdikin mahiyetinin bir parçası değildir; tasdik, üç tasavvur ve bir hükümdür' şeklinde özetleyebileceğimiz İmam Fahreddin Râzî'nin görüşüdür. Kâtibî'nin yaklaşımı bunun da dışında kalmaktadır. Dolayısıyla Kâtibî'nin bu konudaki yaklaşımı mantık literatüründe üçüncü bir görüş olarak kabul edilmelidir. Kâtibî'nin bu görüşü bilhassa Seyyid Şerif Cürcânî tarafından eleştirilmiştir. Onun tasdik görüşünü şerhetmeye çalışan Kutbuddin Râzî ise ileri dönem Şemsiyye şârih ve haşiye yazarları tarafından müellifin görüşünü muradına muhalif bir şekilde tasvir etmesi nedeniyle tenkide uğrar. Kâtibî sonrası yazılan mantık kitaplarında onun bilgi taksiminin devam ettirildiği söylenemez. Bilgiyi taksim ederken tasavvur ve tasdik lafızlarını kullanan meşhur klasik taksim değişmemiştir.

II.

Bir tâlib, mantık ilmini niçin öğrenmesi gerektiği sorusunun cevabını öğrenip anladığında bu anlayışa eşlik eden bilinçli olma durumunu ancak bu ilmin gayesini belirten tanımı öğrendiği zaman edinebilir. Mantık gayesine göre şöyle tanımlanmaktadır: "Mantık, sunmuş olduğu küllî kaidelere riayet edildiği takdirde düşünürken insan zihnini hatadan koruyan kanûnî bir alet ilmidir". İbn Sînâ'nın **İşârât**'ta yapmış olduğu ve Kâtibî tarafından da benimsenen mezkur tanım bir mantık kitabının başında bilginin tanım ve taksimi, düşünmenin tanımı konularının zikredilmesinin temel nedenidir. Zira yukarıdaki tanımın anlaşılabilmesi için ilk olarak tüm kısımlarıyla bilginin ve düşünmenin ne olduğunu bilmek gerekir.

Düşünmeyi 'bilinenlerin bilinmeyene ulaştırması için tertip edilmesi' olarak tanımlayan Kâtibî, asıl farklılığı mantığın konusuna yönelik yaklaşımında

gösterir. Mantığın konusu İbn Sînâ'dan Efdaluddin Hunecî'ye kadar uzanan bir süreç boyunca hep ikinci ma'kuller olarak kabul edilmiştir. Buna göre mantık meçhul bir bilgiye ulaştırması açısından ikinci ma'kulleri kendine konu edinir. Fakat Efdaluddin Hunecî ve onun bu konudaki takipçisi olan Kâtibî'ye göre mantığın konusu Şeyhu'r-Reis ve ardıllarının belirlediği konudan daha geniş bir şekilde meçhule ulaştırması bakımından tasavvurî ve tasdikî malumatlardır. Bu görüşü ile İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'den ayrılan Kâtibî'nin **Şemsiyye'**de mantığın konusu ile ilgili yaptığı açıklamalar hem ibare hem de yaklaşım açısından neredeyse tamamen Efdaluddin Hunecî'nin **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr** adlı eserinin etkisindedir.

Peki tasavvurlar sözkonusu olduğunda mantık ilmi neyi konu edinmelidir? Kâtibî'ye göre insan zihnini tasavvurî bir bilinmeyene ulaştırıcı nitelikteki konular iki farklı sıfat ile birlikte değerlendirilmektedir: Yakın ve uzak. Yakın bir şekilde bir kavramsal meçhule ulaştıran şey tarif/açıklayıcı söz öbeğidir (kavl-i şârih). Dolayısıyla insanoğlu bilmediği bir kavrama tarif sayesinde varabildiği için tarif, mantığın tasavvurât bahsinin ana amacını ve konusunu oluşturmaktadır. Mantık ilminde belirlenen diğer konular tarifi oluşturan unsurlar olması ve tarifte kullanılması açısından bu ilme konu olmaktadır. Kâtibî bu konulara 'uzak bir şekilde bir meçhule ulaştırıcı konular' adını verir. Buna göre küllî, cüzî, zâtî, arazî, cins, fasıl, genel araz, özgü araz uzak bir şekilde tasavvurî meçhule ulaştırıcıdır. Zira tarifte kullanılan kavramlar ve yapılan kombinasyonlar mezkur kavramlar aracılığıyla sağlanmakta bu kavramları birer yüklem olarak kabul edip edememe potansiyeline bağlı olarak değerlendirilmektedir. Kâtibî'nin mantığın konusunu belirlediği satırlar büyük ölçüde Efdaluddîn Hunecî'den alınmıştır.

Küllî, cüzî, zâtî, arazî, cins, fasıl, genel araz, özgü araz kavramları gibi uzak bir şekilde tasavvurî meçhule ulaştırıcı olan konular, Kâtibî tarafından tarif konusundan önce ele alınır. Dolayısıyla bu kavramlara dair bilgiler tarifi ne olduğu, nasıl yapılması gerektiğini anlayabilmek için öncü bilgiler olarak anlaşılmalıdır. Bu kavramlardan küllî ve cüzî kavramları, her ne kadar küllî lafız,

cüzî lafız gibi kullanımları ile karşımıza çıksalar da Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin de sarahaten belirttikleri gibi akılda hâsıl olan suretlerin doğrudan sıfatlarıdır. Zira mefhûm, zihinde yer alması itibariyle zihinsel suretlere denir. Küllî ve cüzî sıfatları ise zihinsel suretlerin lafızla gösterilmesi açısından aldığı ad olan 'mana' ya doğrudan (bizzat) ârız olmaktadır. Buna göre 'küllî mana, cüzî mana' şeklindeki kullanımlarda bu sıfatların manaya ilişmesi (urûz) vasıtasız yani doğrudan/dolaysız bir şekilde gerçekleşmektedir. Öte yandan bir manaya delalet etmek lafızlar ile gerçekleştirilir. Bir manaya delalet lafızlar aracılığıyla mümkün oluyorsa 'küllî lafız, cüzî lafız' şeklindeki kullanımlar mana dolayısıyla (bilaraz) mümkün olmaktadır.

Mefhûm, küllî ve cüzî olarak iki kısma ayrılır. Küllî mefhûm, sadece zihindeki tasavvuruna dikkat kesildiğimiz takdirde bir çok ferd arasında müşterek olmaya bir engel teşkil etmeyen kavrama denir. Bunun tam tersine cüzî ise bir çok ferd arasında müşterek olmaya engel olan kavramdır. Kâtibî'nin tanımları, İbn Sînâ mantığının bir devamıdır ve Kutbuddin Râzî tarafından bu kavramlara dair yapılan açıklamalar daha çok **İşârât** adlı eserin izlendiği intibainı uyandırmaktadır.

Zihnin özel bir tertip faaliyetinin adı olan düşünme, küllî kavramlar ile gerçekleştirilir. Tasavvurî bilgilerimizi dikkate alarak söylersek, birden fazla küllî kavram idrâk edilip özel bir şekilde tertip edildiğinde daha önce bilinmeyen başka bir kavrama ulaştırılır. Bu küllîler Kâtibî tarafından ilk olarak zâtî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılır. Küllî kavram, küllî bir kavramın fertlerine ait mahiyetin kendisi veya fertlerine ait mahiyetin dahilinde ise, zâtî bir küllîdir. Küllî kavram o fertlere ait mahiyetin haricinde ise, bu kavrama da arazî küllî adı verilir. Bu kavramların tanımlarında müellif anlamca İbn Sînâ'yı takip eder.

Zâtî küllîler nev', cins ve fasıldır. Kâtibî iki kısım nev'den bahsetmektedir. Bunlardan ilki, birden fazla ferdi olan şeylere yönelik 'Nedir?' sorusu karşısında bu şeylerin tam hakikatini o şeylerin özgü ve ortak yönünü hesaba katarak bildiren nev' iken diğeri sadece tek bir ferdi olan şeye yönelik 'Nedir?'

sorusunun cevabı olarak zikredilen ve sadece o şeye özgü olan mahiyetin tamamını bildiren nev'dir. Kâtibî'ye göre nev', bir şeye ya da aynı hakikate sahip birden fazla şeye yönelik sorulan 'Nedir?' sorusuna cevaben ortak yön (şeriket) ve özgü olma (hususiyet) gözetilerek zikredilen/yüklem olan bir zâtî küllîdir. Kâtibî nev'i, hariçte yer alan fertleri temele alarak 'bir şeye yüklem olan nev' ve 'bir çok şeye yüklem olan nev' olmak üzere iki kısımda inceler. 'Bir şeye yüklem olan nev' İbn Sînâ ile Kâtibî arasındaki temel ayrımlardan biridir ve bu ayrım İbn Sînâ'da yoktur. Kâtibî'nin birinci kısımda dile getirdiği 'bir şeye özgü bir şekilde yüklem olan nev'i, İbn Sînâ mantığı açısından problemlidir. Çünkü bir şeye özgü bir şekilde yüklem olan şey, İbn Sînâ'nın mantığında 'had' olarak adlandırılmaktadır. Kâtibî'nin birinci kısımdaki nev'i ile İbn Sînâ'nın had dediği şey aynıdır. Diğer bir ifadeyle, tarifi bir kısmı olması gereken had, Kâtibî'de nev'in bir kısmı haline getirilmiştir. Bu hata, şârih Kutbuddin Râzî tarafından bilhassa eleştirilir. Zira bu yaklaşım bir küllî olan nev'i, haricî varlığı hesaba katarak tanımlamayı gerektirmiştir. Dolayısıyla zihinsel varlık düzeyinde var olan, mesela Anka gibi şeylerin sanki bir nev'i yokmuş gibi bir sonuç çıkmaktadır. Oysa Anka kavramı küllîdir. Her ne kadar hariçte bir ferdi olmasa da bir nev'dir.

Küllî (kavram), mahiyet ile başka bir nev' arasında müşterek olan parçanın tamamı ise bu küllî, salt ortaklık gözetilerek (sorulan) 'Nedir?'in cevabında zikredildiğinde cins adını alır. Kâtibî bu kavramı şöyle betimler: 'Nedir?'in cevabında, hakikatleri birbirinden farklı olan birden fazla ferde yüklem olarak zikredilen küllîdir. İbn Sînâ ile Kâtibî'nin cins tanımı arasında derin bir fark olmayıp, bu konuda Kâtibî, İbn Sînâ ile aynı görüşleri paylaşmakta ve onu takip etmektedir. Fahreddin Râzî'nin de cins kavramı hakkında söyledikleri İbn Sînâ'nın söylediklerinin hemen hemen aynısıdır. Fakat Fahreddin Râzî cinsin, tıpkı Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin açıklamalarında görebileceğimiz şekilde bir 'tam ortak parça' olduğunu söyler. Oysa cinse dair bu dakik ifade İbn Sînâ'da mutlak bir şekilde yani 'ortak parça' olarak

zikredilmektedir. Dolayısıyla cinsin birbirinden farklı nev'ler arasındaki ortak parçanın tamamı olduğuna yönelik ifadelerin kaynağı Fahreddin Râzî'dir.

Mahiyetin cinsten sonraki ikinci cüzü fasıldır. Fasil mahiyetin diğer bir cüzü olan cinsten farklı olarak iki ihtimalin değerlendirilmesi sonucunda Kâtibî tarafından birincisi mahiyetin faslı, ikincisi cinsin faslı olmak üzere iki kısım olarak tespit edilmiştir. Fasil, bir mahiyet ile başka bir nev' arasında ortak olan bir parça değilken cinsin faslı bir mahiyet ile başka bir nev arasında ortak olan tam parçanın, tam ortak olan parçaya eşit bir kısımdır. Bu tam ortak parça cinsten ibaret olduğu için cinse eşit olan bu parçaya cins faslı adı verilmiştir. Her iki türü ile birlikte fasıl, mahiyeti müşariklerinden temyiz etme işlevi görmektedir. Mahiyete ortak olma, yani müşarık olma durumu diğer mahiyetler sözkonusu olduğunda cinste veya varlıkta gerçekleşebileceği için fasıl kendisinden beklenen temyiz işlevini de bir mahiyeti, o mahiyete cinste ortak olan diğer nev'lerden ayırarak ya da bir mahiyeti, o mahiyete varlıkta ortak olan diğer nev'lerden ayırarak yerine getirir. Cinsin faslı ile mahiyetin faslı kısımlarına ayrılan fasıl, bu haliyle İbn Sînâ'nın **İşârât**'taki fasıl görüşünün devamı niteliğindedir. Zira o, **Şifâ**'da, sadece mahiyetin faslını bir fasıl olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla onun **İşârât** adlı eserinde yapmış olduğu fasıl tarifi, sonrasındaki mantık literatüründe ve özelde Kâtibî ve Kutbuddin Râzî tarafından kabul edilen görüşünü yansıtmakta; **Şifâ**'sında dile getirdiği fasıl tarifi hem **Şemsiyye**'de hem de Kutbuddin Râzî şerhinde açıkça eleştirilmektedir.

Mahiyetin haricinde kalan küllîler, Kâtibî tarafında araz başlığı altında verilir. Fakat o, bu kavramların tarifini yapmayıp her birine ait örnekler vermekle yetinir. Arazlar; lâzım araz, ayırık (mufârık) araz, özgü araz (hâssa), genel araz (araz-ı âmm) olmak üzere dört kısıma ayrılır. Tarifte kullanılması açısından asıl önem arzeden araz, özgü arazdır. Zira tarif yapmanın temel hedeflerinden biri de tarif edilen şeyi kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayırtırmak olduğu için bu işlevi yerine getirecek kavram ya fasıl ya da özgü araz gibi mahiyete özgü bir şey olmalıdır. Onun özgü araz ve genel araz tarifleri

İbn Sînâ'nın **İşârât**'ından alınarak anlamı değiştirmeyecek basit değişikliklerle **Şemsiyye**'de ve **Câmi'u'd-dekâik** adlı eserlerinde kullanılmıştır. İbn Sînâ'nın hem **İşârât** hem de **Şifâ**'da verilmiş olan özgü ve genel araz tarifleri zikredilerek **İşârât**'taki görüş tercihe şayan bulunmuştur ki bu durum **İşârât**'ın müteahhirîn dönemi mantığındaki belirleyici rolünü göstermesi açısından önemlidir.

IV.

Düşünme sözkonusu olduğunda hem tasavvurî meçhule ulaşmak için tasavvurî bilinenlerin tertibi hem de tasdikî meçhullere ulaşmak için tasdikî bilinenlerin tertibi söz konusudur. Buradan hareketle Kâtibî, mantığın tasavvurî bilgiye ilişkin temel amacının hem doğrudan bir tezahürü olması hem de tasavvurî bir meçhule ulaşabilmek için bilinenlerin ne şekilde tertip edilmesi gerektiği sorununa cevap teşkil eden yüzü olması hasebiyle 'tarif/kavl-i şârih teorisine sözü getirir. Ona göre tarif, tarif edenin tasavvur edilmesi ile tarif edilenin kendi dışındaki şeylerin tümünden ayrışmasını gerektiren söz öbeğidir. Kâtibî'nin **Şemsiyye**'sinde dile getirildiği haliyle tarif eden ile edilen arasında kurulan bu gereklilik ilişkisi İbn Sînâ'da rastlanan bir husus değildir. İbn Sînâ haddi 'bir şeyin mahiyetine delalet eden söz öbeği' olarak tanımlamaktadır. Görüleceği üzere bu ifade Kâtibî'nin ibaresinden farklıdır. Kâtibî'nin kaynaklarından olan Hunecî, tarif eden ile tarif edilen arasında gereken-gerektiren değil sebep-müsebbeb ilişkisi kursa da Şemseddin Semerkandî tarafından 'müteahhirîn görüşü' denilmek suretiyle eleştirilerek, İbn Sînâ'nın **İşârât**'ta belirttiği kadarıyla bir had tanımı yeterli görülmüştür. Kâtibî'nin tercih etmiş olduğu gereklilik ilişkisi ise **Şemsiyye** sonrası yazılmış metin ve haşiyelere bakıldığında tarif eden ile tarif edilen arasında Hunecî ve Kâtibî çizgisinin altını çizmiş olduğu ilişki türlerinden ziyade İbn Sînâ'nın **İşârât**'taki 'bir şeyin mahiyetine delalet eden söz öbeği' tanımının tercih edildiği söylenebilir.

Kâtibî'ye göre bir şeyin kavramsal düzeyde anlaşılması ancak tarif ile mümkündür. Fakat bu kavrayış farklı derecelerde tezahür edebilir. Bir insan

bilmediği bir şeyin hakikatini tasavvur ederek tam anlamıyla öğrenebileceği gibi aynı meçhulün hakikatini bilmese bile onu kendi dışında kalan şeylerin tümünden ayırtıracak bir şekilde tasavvur ettiğinde de onu kavramış sayılır. Dolayısıyla kavramsal anlayışın en alt seviyesi tam ayırttırma (tam temyîz), en üst seviyesi ise bilinmeyenin hakikatini idrâk etmektir. Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'ye göre bilinmeyen bir şeyi tasavvur edebilmek, bir şeyin hakikatiyle/künhüyle tasavvur edilmesine eşitlenmiştir. Bir şey tam tanım sayesinde tasavvur edildiği zaman künhüyle tasavvur edilmiş olmaktadır. Kavramsal anlayışın en alt seviyesi, tasavvur edildiğinde, bir şeyin, kendi dışında kalan şeylerin tümünden imtiyazını gerektiren söz öbekleri yani eksik tanım ve betimler ile sağlanır. Bir şeyin kendi dışındaki her şeyden imtiyazını gerektiren tarif, tanım söz konusu olduğunda fasıl ile sağlanırken betimde aynı işlev özgü araz ile sağlanmaktadır.

Tarife ait iki farklı seviyede görülen işlevler, İbn Sînâ'nın zaten dile getirdiği hususlar olup herhangi bir yaklaşım farklılığı görülmemektedir. Fakat bilinmelidir ki tarifen kısımları olan tanım ve betim söz konusu olduğunda Kâtibî ve Kutbuddin Râzî, bu kısımların hangi beş tümel kavram kullanılarak yapılması gerektiği ve tanım ya da betimlerin basit mi yoksa bileşik mi oldukları hususundaki görüşleri ile İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Öte yandan bir tarifte olması gereken şartlara dair oluşan literatür tamamen İbn Sînâ'nın **İşârât**'ında dile getirilen hususlardan oluşturulmuştur. Bu çizginin bir devamı olan Kâtibî'nin de tarifen şartlarını zikrederken tamamen İbn Sînâ'nın **İşârât**'ını takip ettiği söylenebilir.

V.

Şemsiyye ve onun **Tahrîru'l-kavâ'id** adlı Kutbuddin Râzî'ye ait şerhinin tasavvurlarla ilgili bölümü hakkında varılan sonuç şudur: Kutbuddin Râzî'nin kişisel görüşünü, yapmış olduğu şerhten hareketle tesbit etmek kısmen mümkün olmaktadır. **Şemsiyye**'nin ileri dönem haşiye ve ta'lik yazarları Kutbuddin Râzî'yi kimi zaman müellifin muradının hilafında açıklamalar yaptığı

için de eleştirirler. Kutbuddin Râzî, **Şemsiyye**'yi şerh ederken bir çok kaynaktan istifade etmiştir. İbn Sînâ'nın **İşârât**'ı, Fahreddin Râzî'nin **İşârât** şerhi ve Kâtibî'nin **Câmi'u'd-dekâik**'i onun yararlandığı eserler arasındadır. Bilhassa Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'yı şerh ederken kullanmış olduğu kavramsallaştırma ve problemleri onun **Şemsiyye**' şerhine taşıdığı söylenebilir.

Kutbuddin Razi'nin **Şemsiyye** metnini şerh tarzı da önemlidir. Genelde tanımlara müdahale eden Kutbuddin Râzî nev', fasıl gibi küllî kavramların tanımını değiştirdiği görülür: Katibî'nin yapmış olduğu tanımları, tanımın şartları açısından dakik bir şekilde eleştirerek hangi lafızlarla hangi nesnelerin tanım dışına çıkarıldığı, hangilerinin tanım kapsamına dahil edildiğini göstermeye bilhassa dikkat eden Kutbuddin Râzî'nin metne yönelik dil tahlilleri neredeyse yok denecek kadar azdır. Temel amaç Katibî'nin özet olarak belirtmiş olduğu mantık kaidelerini daha geniş bir şekilde, bazen de **Şemsiyye**'yi aşacak bir kapsayıcılık ile serdetmektir. Mantık ilminde bilhassa **İşârât**'ta yer alan mesâil onun şerhi vasıtasıyla **Şemsiyye** metnini zenginleştirmektedir. Bu açıdan yaklaşıldığında onun şerhi olmaksızın salt metin olarak **Şemsiyye** metni Katibî'nin mufassal mantık eseri olan **Câmî'u'd-dekâik** kadar etkileyici değildir.

Şemsiyye bizatihi çok mufassal bir metin olmadığı gibi o dönemin diğer eserleri açısından ciddi fark yaratacak bir metin değildir. Bu metnin kazandığı şöhret aslında Kutbuddin Râzî'nin onu şerhetmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum bir şârihin bir metni nasıl değerli kılabilirdiğinin güzel bir örneği olarak kabul edilebilir.

İbn Sînâ'nın hem **İşârât** hem de **Şifâ**'da işlemiş olduğu konular tarif ve misalleriyle birlikte bazen aynen bazen de anlamı değiştirmeyecek basit değişikliklerle birlikte Kâtibî'nin diğer mantık eserlerinde ve **Şemsiyye**'de yer almaktadır. Fakat hacim olarak orta büyüklükteki bir metinde bu durum mufassal eserlerinde belirdiği kadar aşıkâr olmasa da Kutbuddin Râzî şerhinde bu etki açıkça görülmektedir. Genelde bu iki isim **Şifâ**'yı dikkate, **İşârât**'ı ise merkeze almışlar; **İşârât**'taki görüşleri daha çok tercihe şayan bulmuşlardır. Bu

durum **İşârât**'ın müteahhirîn dönemi mantığındaki belirleyici rolünü göstermesi açısından önemlidir.

İslam mantık tarihinin büyük bir çoğunluğu için İbn Sînâ, temel referans noktası olmayı sürdürmektedir. Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin mantık anlayışları Fahreddin Râzî'nin itiraz ve kullanımlarını dikkate alan ve ona göre tadil edilmiş ıstılahlarla yazılan bir İbn Sîna'cı mantıktır. Her ne kadar İbn Sînâ mantığına takınılan tavır Nasîruddin Tûsî'deki gibi güçlü bir bağlılık şeklinde olmasa da mesâil ve tertib olarak bu mantığın dışına da çıkmamıştır. Fahrettin Râzî kesin bir referans noktası olduğu kadar Kâtibî söz konusu olduğunda Efdaluddîn Hunecî de Kâtibî için etkileri belirgin bir kaynaktır. Hatta **Şemsiyye**'nin tasavvurât bölümündeki kimi satırlar olduğu gibi onun **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr**'ından iktibasla oluşturulmuştur.

VI.

Mantık ilmi söz konusu olduğunda 'müteahhirîn dönemi' 'İbn Sînâ ve sonrası'nı kapsayan çok güçlü isimleri bünyesinde barındırmaktadır. Fahreddin Râzî, Efdaluddin Hunecî ve Ali b. Ömer Kâtibî bu dönemin en önemli isimlerindendir. Bu bilginlere ait mantık eserleri üzerinde yapılacak bir mukayese İbn Sînâ ve sonrasında gelişen mantık anlayışını aydınlatma açısından önemli bilgiler sunacaktır. Bunun için Kâtibî'nin **el-Münassas fi şerhi'l-Mulahhas** adlı Fahreddin Râzî'nin **Mantıku'l-Mulahhas** adlı eserine yazdığı şerh ile Efdaluddin Hunecî'nin **Keşfu ğavâmizi'l-efkâr** ismini taşıyan eserine yazmış olduğu **Şerhu Keşfi ğavâmizi'l-efkâr** nam eser mutlaka tahkik edilmelidir. Kâtibî'nin tahkik edilmeyi bekleyen en önemli eseri ise onun en mufassal mantık kitabı olan **Câmi'u'd-dekâik**'idir. Bu eserler İbn Sînâ eserleri ile mukayese edildiğinde çok önemli bilgilere bizi ulaştıracak önemli dönüşümlerin gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda bir sağlama yapma imkanı doğuracaktır.

KAYNAKÇA

- Abdunnafi İffet Efendi: **Mîzân-ı Şerh-i Mütercim-i Burhan**, Matbaây-ı âmire, İstanbul, 1294.
- Alper, Ömer Mahir: **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam yayınları, 2008.
- Altaş, Eşref: “XVIII. Yüzyıl Eczâu'l-kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendi'nin Risale fi't-tefrika beyne mezhebi'l-müteahhirîn ve'l-kudemâ fi'l-kaziyye ve't-tasdik İsimli Eseri”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 38 (2010/1), 25-46.
- Âmilî, Hasan Mekkî: **Nazariyyetü'l-marife**, 1.bsk., Lübnan, el-Dâru'l-İslamiyye, 1990.
- Abdulhamid, Muhyiddin: **Risâletü'l-âdâb fî ilm-i âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara**, thk. Orhan Gazi Yüksel, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2009.
- Attar, Hasan: **Hâşiye a'lâ Şerhi İsâğûcî**, Mısır, Meymeniyye Matbaası, 1361.
- Behmenyâr b. Merzûbân: **et-Tahsîl**, thk. Murtazâ Mutahharî, Tahran, Müessese-i İntişârat ve Çâb Dânişkâh-ı Tahran, 1996.

- Bedir, Murtaza: “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, **DİA**,XXXI, (İstanbul 2006), 186-189.
- Cebir, Ferid: **Mevsû’atu mustalahâti ‘ilmi’l-mantık ‘inde’l-’arab**, Beyrut, Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Haşiye alâ şerhi’ş-Şemsiyye**, thk. Muhsin Bidarfer, 3. bsk., Kum, Menşûrât-ı Bidarfer, 1426/2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Tarîfât**, thk. Mustafa Ebu Yakub, Fas, Müessesetü’l-hüsnâ, 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Ta’lîkâtü’s-Seyyid Şerif Cürcânî ‘ala Şerhi’l-Metâli’ (Şerhu’l-Metâli’ içinde)**, thk. Üsâme Sâidî, 2 cilt, Kum, Menşûrât-ı zevil’l-kurbâ, 1433.
- Desûkî, Ebû Abdullah: **Hâşiye ala şerhi’ş-şemsiyye (Şurûhu’ş-Şemsiyye içinde)**, 2 cilt, İstanbul, el-Mektebetü’l-Mahmudiye, t.y.
- Durusoy, Ali: “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî’nin Yeri ve Önemi”, **M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi** 27 (2004/2) 25-39.
- Ebherî, Esîruddin: **Keşfü’l-hakâik fî tahrîri’d-dekâik**, thk. Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Çantay Kitapevi, 1998.
- Ebherî, Esîruddin: **Tenzîlu’l-efkâr**, Ragıp Paşa 682.
- Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî: **el-Kitâbu’l-Mu’teber fî’l-hikme**, 3 cilt, 2. baskı, Haydarabad, Dâiretü’l-maârifî’l-Osmaniyye, 1358.
- Ensârî, Zekeriyya: **Şerhu İsâgûcî**, Mısır, Meymeniyye Matbaası, 1361.

- Gazzâlî: **Mihekku'n-nazar**, thk. Refik el-'Acem, Beyrut, Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1994.
- Gazzâlî: **Mekâsıdu'l-felâsife**, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Kahire, 1936, el-Mahmûdiyye et-Ticâriyye.
- Gelenbevî, İsmail: **Burhân-ı Gelenbevî**, y.y., Matbaây-i Osmaniye, 1310.
- Gelenbevî, İsmail: **İslamî İlimler Geleneğinde Tartışma Usulü**, terc. Taha Hakan Alp, İstanbul, Yasin Yayınevi, t.y.
- Gelenbevî, İsmail: **Şerhi Îsâğûcî**, thk. Abdullah Hiçdönmez, İstanbul, Mektebeü'l-hanîfiyye, t.y.
- Fenârî, Muhammed : **el-Fevâidu'l-Fenâriyye**, thk. ve çev. Abdullah Yıldırım ve İbrahim Halil Üçer, İstanbul, basıma hazırlanmakta, 2012.
- Herevî, Muhammed Zahid: **Şerhu el-Risaleti'l-mamule fi't-tasavvur ve't-tasdik (Risaletani fi't-tasavvur ve't-tasdik içinde)**, thk. Mehdi Şeriatî, Beyrut, Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004.
- Haydârî, Râid: **el-Mukarrer fi şerh-i mantıkî'l-muzaffer**, 3 cilt., 1. bsk., Lübnan, Dâru'l-hücceti'l-beydâ, 2001.
- Hillî, Hasan b. Yusuf: **el-Cevheru'n-nazîd fi şerhi Mantıkî't-Tecrîd**, thk. Muhsin Bîdarfer, Kum, Mensûrat-ı Bîdar, 2004.

- Hunecî, Efdaluddin: **Keşfu'l-esrâr 'an ğavâmizi'l-efkâr**, thk. Khaled el-Rouayheb, Tahran, 1389.
- Hüsamkâtî, Husâmuiddin: **Şerhu İsâğûcî (Hâşiyetu Muhyiddîn içinde)**, thk. Mur'î Reşid, Suriye, Dâru nûri's-sabâh, 2012.
- İbn Bacce: **Teâlîku İbn Bâcce ala Kitâbi'l-Burhân**, thk. Mâcit Fahri, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.
- İbn Sînâ: **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy, İstanbul, Litera yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ:Topikler (Cedel)**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ: **Kîtâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ: **en-Necât**, thk. Muhammed Takî Dâniş Pejuh, Tahran, Danişgâh-ı Tahran, 1985.
- İbn Sînâ: **T'alikât**, thk. Hasan Mecid Ubeydî, Dimeşk, el-Tekvîn, 2008.

- Kangırî, Hasan: **Nefâyisu ‘arayisi’l-enzâr**, y.y., Dâru’t-Tıbbâ’âtı’l-Âmire, y.y.
- Kâşifu’l-ğitâ, Ali: **Nakdu’l-ârâi’l-mantıkiyye**, 2 cilt, Beyrut, Müessesetü’n- Nu‘man, t.y.
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **‘Aynü’l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481.
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **Bahrü’l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481.
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **Câmiü’d-dekâik fî keşfi’l-hakâik**, Hacı Beşir Ağa 418.
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **el-Münassas fî şerhi’l-mülahhas**, Şehit Ali Paşa, 1680.
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **El-Risâletü’ş-Şemsiyye fî’l-kavâidi’l-mantıkiyye**, thk. Muhsin Bidarfer, 3. bsk., Kum, Menşûrât-ı Bidarfer, 1426/2005.
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **Şerhu Keşfi’l-esrâr ‘an ğavâmizi’l-efkâr**, Cârullah 1418.
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **Şerhu Keşfi’l-esrâr ‘an ğavâmizi’l-efkâr**, Laleli 2664.
- Kaya, Eyyüp Said: “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, **DİA**, XXXI, (İstanbul 2006), 186-189.

- Kerâmî, Muhammed Ali: **Maksûdu't-tâlip fi takrîri metâlibi'l-mantık ve'l-haşiye**, Menşûrâtil E'lâmi, Tahran 1362.
- Mağnîsî, Mahmud Hasan: **Muğni't-tullâb**, thk. İsmâuddîn b. Muhezzeb el-Sebû'î, Dîmeşk, Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- Meybudî, Kadı Mir: **Şerhu's-Şemsiyye**, y.y., y.y., t.y.
- el-Meydânî, A.Habenneke: **Davâbitu'l-ma'rife**, 6. baskı, Dîmeşk, Daru'l-Kalem, 2007.
- Mostârî, Mustafa Yusuf: **Şerhu İsâğûcî**, y.y., Matbaây-ı Âmire, 1316.
- Muzaffer, M. Rıza: **el-Mantık**, Müessesetu intişârât-ı dâri'l-ilm, Kum, t.y.
- Müftüzade Erzincânî: **Tasavvurât Hâşiyesi**, y.y., t.y.
- Nevşehirî, M. Hilmi: **Hulâsatu'l-mantık**, y.y., Mektebi Sanâyi' Matbaası, 1311.
- Râzî, Fahreddin: **Kitâbu'l-Muhassal**, thk. Hüseyin Atay, Kum, İntişârât Şerif Rıza, 1999.

- Râzî, Fahreddin: **Mantıku'l-Mulahhas**, thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî, Tahran, İntişârât-ı dânişkâh İmam Sâdık, 1381.
- Râzî, Fahreddin: **Me'âlimu usûli'd-dîn**, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Râzî, Fahreddin: **Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât**, 3 cilt, thk. Ali Rıza Necefzade, Tahran, y.y., 2005.
- Râzî, Fahreddin: **Şerhu Uyûni'l-hikme**, thk. A. Hicâzî Sakka, 3 cilt, Tahran, Matbaây-ı İsmailiyyân, 1415.
- Râzî, Kutbuddin: **Levâmiu'l-Esrâr fi şerhi metâlii'l-envâr**; Hacı Muharrem Efendi matbaası, İstanbul 1303.
- Râzî, Kutbuddin: **Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye fi şerhi Risâleti'ş-şemsiyye**, thk. Muhsin Bidarfer, Kum, Menşûrât-ı Bidarfer, 2005.
- Râzî, Kutbuddin: **el-Risaletü'l-mamule fi't-tasavvur ve't-tasdik (Risaletani fi't-tasavvur ve't-tasdik içinde)**, thk. Mehdi Şeriati, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2004.

- Rudulvî, M. Revnak Ali: **Hâşiye ‘ale’l-Kutbî**, (Kutbî içinde), Karaçi, Mektebetü’l-Büşrâ, 2010.
- el-Rouayheb, Khaled: “Post-Avicennan Logicians On The Subject Matter Of Logic: Some Thirteenth-And Fourteenth-Century Discussions”, **Arabic Sciences and Philosophy**, 22 (2012), 69-90.
- Sıdkı, Ahmed: **Mîzânu’l-intizâm**, İstanbul, Matbaây-i Ahmed Kamil, 1327.
- Şevkî, Ahmet b. Abdullah: **Şerhu’l-Fenârî**, y.y., Matbaây-ı Âmire, 1284.
- Sâvî, Ömer b. Sehlan: **el-Besâiru’n-nasîriyye fî ilmi’l-mantık**, Ömer b. Sehlân Sâvî, thk. Hasan Merâğî, Tahran, Şems-i Tebrîzî müessesesi, 2004.
- Subhânî, Cafer: **Nazariyyetü’l-marife**, Lübnan, el-Dâru’l-islamiyye, 1990.
- Siyelkûtî, Abdulhakim: **Ta’lîkât alâ Şurûhu’s-Şemsiyye (Şurûhu’s-Şemsiyye içinde)**, 2 cilt, el-Mektebetü’l-Mahmudiyye, İstanbul, t.y.

- Şirazî, Sadreddin: **Risaletü'l-tasavvur ve't-tasdik** (**Risaletani fi't-tasavvur ve't-tasdik** içinde), thk. Mehdi Şeriati, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Şirbînî, Abdurrahman: **Ta'lîkât alâ Şurûhu's-Şemsiyye** (**Şurûhu's-Şemsiyye** içinde), 2 cilt, el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, İstanbul, t.y.
- Tâlîşî, Muhyiddin: **Hâşiyetu muhyiddin a'lâ Şerhi Îsâğûcî**, thk. Mur'î Reşid, Suriye, Dâru nûri's-sabâh, 2012.
- Tehânevi, M. Ali: **Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, thk. Refik el-Acem, 2 cilt, Beyrut, Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996.
- Taftazânî, Saduddin: **Tehzîbu'l-mantık** (Molla Abdullah Yezdî'nin **Haşiye ale't-Tehzîb'i** içinde) İntişârât-ı dâr-ı't-tefsir, Kum, 1372h.
- Taftazânî, Saduddin: **Şerhu's-Şemsiyye**, thk. Câdullah Bessâm Salih, Amman, Dâru'n-nuri'l-mübîn, 2011.
- Tûsî, Nasîruddin: **Mantıku't-Tecrîd** (**el-Cevheru'n-nazîd** içinde), thk. Muhsin Bîdarfer, Kum, Menşûrat-ı Bîdar, 2004.

- Tûsî, Nasîruddin: **Şerhu'l- İşârât ve't-tenbihât (İşârât ve't-tenbihât içinde)** thk. Süleyman Dünya, 3 cilt, Mısır, Daru'l-meârif, 1960.
- Urmevî, Kadı Siraceddin: **Metâliu'l-envâr fi'l-hikme ve'l-mantık**, 2 c., Hacı Muharrem Efendi matbaası, İstanbul, 1303.
- Yıldırım, Abdullah: "Ali Kuşçu ve Risâle fi vaz'î'l-müfredât", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 19 (2008), 63-86.
- Yalvacî, İbrahim b. M.: **Dürri'n-nâcîŞerhu İsâğûcî**, y.y., Muharrem Efendi Matbaası, 1298.
- Weiss, Bernard G.: "Ortaçağ İslam Alimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", çev. Adem Yığın, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003/2 (25), 127-135.

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet Özturan 06.06.1980'de İstanbul'da doğdu. 1997'de Bakırköy İmam Hatip Lisesi'nden, 2002 yılında ise İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. **Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi** başlıklı teziyle Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı (2007).