



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**DEMENHÛRÎ'NİN İZÂHU'L-MÛBHEM MİN
MEÂNİ'S-SÛLLEM ADLI ESERİNİN
DEĞERLENDİRMESİ**

**Hazırlayan
Muhammed HEZARFEN**

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK**

Yüksek Lisans Tezi

Şubat 2024, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**DEMENHÛRÎ'NİN İZÂHU'L-MÛBHEM MİN
MEÂNİ'S-SÛLLEM ADLI ESERİNİN
DEĞERLENDİRMESİ**

**Hazırlayan
Muhammed HEZARFEN**

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK**

Yüksek Lisans Tezi

Şubat 2024, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Muhammed HEZARFEN

İmza

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Program Adı: Yüksek Lisans

Tez Başlığı: Demenhûrî'nin İzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem Adlı Eserinin Değerlendirmesi

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 75 sayfalık kısmına ilişkin 31.01.2024 tarihinde Turnitin intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 7'dir.

Filtrelemeye alıntılar dâhil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 31/01/2024

Danışman: Prof. Dr. Ahmet KAYACIK

Öğrenci: Muhammed HEZARFEN

İmza

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Demenhûrî’nin İzâhu’l-Mübhem min Meâni’s-Süllem Adlı Eserinin Değerlendirmesi” başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisans Üstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Muhammed HEZARFEN

Danışman

Prof. Dr. Ahmet KAYACIK

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Ahmet KAYACIK danışmanlığında **Muhammed HEZARFEN** tarafından hazırlanan “**Demenhûrî’nin İzâhu’l-Mübhem min Meâni’s-Süllem Adlı Eserinin Değerlendirmesi**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalı’nda **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

25/01/2024

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Ahmet KAYACIK
Üye : Doç. Dr. Salih YALIN
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami ÖZDİL

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

... / ... / ...

Prof. Dr. Atabey Kılıç

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Hakikatin bilgisine erişme isteği, bütün ilimlerin ve bilme faaliyetlerinin ortak amacıdır. Mantık ilmi, bu isteği amaç edinenlerin, kendisinden hâli kalamayacağı bir alet ilmidir. Çünkü o, kurallarına uyulduğu takdirde düşüneni düşünmesinde hataya düşmekten korumayı vadetmektedir. Bu vadin bir gereği olarak da düşünme eyleminin doğru sonuç vermesi için bazı kurallar koymuştur. Dolayısıyla her kim düşünmesinde hataya düşmekten sakınmak ve doğru bir sonuç elde etmek isterse mantık ilminden müstağni kalamaz. Zira hakikate ulaşmayı hedefleyen her bilim doğru düşünmenin yöntemini sunan mantık ilmine ihtiyaç duymaktadır.

Mantık ilmi, kendisine duyulan bu ihtiyacın bir neticesi olarak İslam ilim tarihi boyunca medrese müfredatları içinde daima yer almıştır. Bu ilmi öğrenmek tarihin çoğu dönemlerinde önemli görülse de kendisi aracılığıyla mantığın öğrenildiği eserler coğrafyaya ve zamana bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Bu araştırma da 16. yüzyılda yaşayan Ahdarî'nin *Süllem*'ine şerh olarak, 18. yüzyılda Mısır coğrafyasında yaşayan Demenhûrî tarafından yazılmış bir mantık eseri olan *Îzâhu'l-Mübhem*'in çalışılmasına hasredilmiştir. Araştırmanın içeriğinde müellife, şârihe ve mantığa dair genel bilgiler verilmiş, şerh analize tâbi tutularak mantık öğretimi açısından katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca uygun görülen yerlerde incelemeler derinleştirilmiştir. Bu anlamda araştırmanın literatüre bir ölçüde bir katkı sağlayarak mantık alanında yapılacak başka çalışmalar için teşvik edici olması umulmaktadır.

Çalışma süresince teşvik edici tutumu, destekleyici görüşleri ve kritik noktalara yaptığı işaretlerle bana rehberlik eden değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Kayacık'a şükranlarımı sunarım. Yüksek lisans derslerini kendisinden aldığım ve hafızamda müştak ve müşfik bir yer edinen kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Özdil'e de teşekkürlerimi iletirim. Ayrıca kıymetli vakitlerinden feragat ederek vaktini benim vaktime katma fedakarlığında bulunduğu ve bu sürecin her aşamasında desteğini hissettirdiği için değerli eşime, bu tezi yazdığımı görmesini çokça arzuladığım, beni şefkatli kollarında büyüterek terbiye eden, üzerimde sayısız hakkı bulunan merhume anneme ve muhterem babama da teşekkür ederim.

Muhammed HEZARFEN

Ocak 2024, KAYSERİ

DEMENHÛRÎ'NİN ÎZÂHU'L-MÛBHEM MİN MEÂNÎ'S-SÛLLEM ADLI ESERİNİN DEĞERLENDİRMESİ

Muhammed HEZARFEN

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Şubat 2024
Danışman: Prof. Dr. Ahmet KAYACIK

ÖZET

Abdurrahman Ebû Zeyd el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575) kaleme aldığı *es-Süllemü'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantık* adındaki manzum eseri Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmün'im b. Yûsuf ed-Demenhûrî el-Mezâhibî (ö. 1192/1778) tarafından *Îzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem* adıyla şerh edilmiştir. Bu şerh özellikle Mısır coğrafyasında ve zaman içerisinde diğer coğrafyalarda da mantık ilminin öğretilmesi hususunda medrese müfredatında çokça tercih edilen eserlerden biri haline gelmiştir. Bu araştırma mantık öğretimindeki rolü itibarıyla inceleme yapmaya karar verdiğimiz Demenhûrî'ye ait *Îzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem* eserinin çalışılmasına hasredilmiştir. Bu anlamda eserdeki görüşler analiz edilerek değerlendirmeye tabi tutulmuş ve zaman zaman başka şârihler veya teliflerle kıyaslama yoluna gidilmiştir.

Tez, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusunun ve amacının ne olduğu ifade edilmiş, Ahdarî ve Demenhûrî'ye dair genel bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde eserin tasavvurat kısmı değerlendirilmiş, mantığın tanımı ve değerine dair bilgiler verilerek beş tümel ve tanım konusu işlenmiştir. İkinci bölümde ise tasdikatin ilkeleri ve amacı olan önermeler ve kıyas konuları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Demenhûrî, Îzâhu'l-Mübhem, Ahdarî, Süllemü'l-Münevrak.

EVALUATION OF DEMENHÛRÎ'S WORK NAMED ÎZÂHU'L-MÛBHEM MÎN MEÂNÎ'S-SÛLLEM

Muhammed HEZARFEN

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Master's Thesis, February 2024

Supervisor: Prof. Dr. Ahmet KAYACIK

ABSTRACT

The verse work called es-Sullemu'l-Munevrak fî İlmi'l-Mantık written by Abdurrahman Ebû Zeyd el-Ahdarî (d. 983/1575) was annotated by Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmun'im b. Yûsuf ed-Demenhûrî el-Mezâhibî (d. 1192/1778) under the name Îzâhu'l-Mubhem min Meâni's-Sullem. This commentary has become one of the most preferred works in the madrasah curriculum for teaching the science of logic, especially in Egypt and other geographies over time. This research is devoted to the study of Demenhûrî's work Îzâhu'l-Mubhem min Meâni's-Sullem, which we decided to examine due to its role in teaching logic. In this sense, the opinions in the work were analyzed and evaluated, and comparisons were made with other commentators or compilations from time to time.

The thesis consists of an introduction and two main parts. In the introduction, the subject and purpose of the research are stated and general information about Ahdarî and Demenhûrî is given. In the first part, the conceptual part of the work was evaluated, information about the definition and value of logic was given and five universals and definition topics were discussed. In the second part, the principles and purpose of affirmation, propositions and syllogism issues are discussed.

Key Words: Logic, Demenhûrî, Îzâhu'l-Mubhem, Ahdarî, Sullemu'l-Munevrak

İÇİNDEKİLER

DEMENHÛRÎ'NİN ÎZÂHU'L-MÛBHEM MİN MEÂNÎ'S-SÛLLEM ADLI ESERİNİN DEĞERLENDİRMESİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
ŞEKİL LİSTESİ	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVURAT BÖLÜMÜ

1.1. Mantığın Tanımı ve Değeri	13
1.1.1. Mukaddime	13
1.1.2. Hamdele – Salvele	14
1.1.3. Mantığa Giriş	21
1.1.4. Mantıkla Meşguliyetin Cevazı.....	24
1.2. Tasavvurat	28
1.2.1. Tasavvuratın İlkeleri	28
1.2.1.1. Hâdis İlmin Türleri.....	28
1.2.1.2. Vaz'î Delâlet Türleri	33
1.2.1.3. Lafızlar Bahsi	35
1.2.1.4. Lafızların Anlama Olan Nispetinin Açıklanması.....	38
1.2.1.5. Kül ve Küllî'nin Cüz' ve Cüz'î'nin Açıklanması	39
1.2.2. Tasavvuratın Amacı	40
1.2.2.1. Tanım Türleri	40
1.2.2.2. Tanımın Şartları.....	41

İKİNCİ BÖLÜM

TASDİKAT BÖLÜMÜ

2.1. Tasdikatin İlkeleri	43
--------------------------------	----

2.1.1. Önermeler.....	43
2.1.1.1. Yüklemlı Önermeler.....	44
2.1.1.2. Şartlı Önermeler	45
2.1.2. Önermenin Hükümleri.....	47
2.1.2.1. Çelişki.....	47
2.1.2.2. Düz Döndürme	48
2.2. Tasdikatın Amacı.....	50
2.2.1. Kıyas.....	50
2.2.2. Kıyasın Şekilleri	53
2.2.3. Seçmeli/İstisnâî Kıyas	58
2.2.4. Kıyasın Ekleri.....	59
2.2.5. Huccet/Delilin Kısımları	60
2.3. Hâtime	64
2.3.1. Burhanda Hata	64
2.3.2. Bitiriş	65
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	68
KAYNAKÇA.....	76

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1.1. Demenhûrî'de Bilginin Taksimi	29
Şekil 1.2. Formel Mantığın Konuları	32
Şekil 1.3. Lafzın Türleri	34
Şekil 1.4. Lafzın Türleri ve Beş Tümel	37
Şekil 1.5. Tanımın Türleri	40
Şekil 2.1. Demenhûrî'de Delilin Taksimi	60

GİRİŞ

İnsanın düşünebilir olması onu diğer varlıklardan farklı kılan en önemli ayrıımıdır. Buna rağmen düşünmenin doğru bir şekilde işleyişini doğuştan itibaren kazandığımızı da söyleyemeyiz. Zira tarih boyunca doğru düşünüş biçimleri olduğu gibi yanlış düşünüş biçimleri de daima var olagelmıştır. İşte bu yüzden mantık ilmi, insanın ayırıcı vasfı olduğunu söylediğimiz düşünme eyleminde hataya düşmemesi için birtakım kurallar tesis etmiştir. İslam tarihinde mantık ilmiyle alakalı faaliyetler Aristoteles'ten ulaşan mantık eserlerinin Arapçaya tercümesiyle başlar. İslam mantıkçılarının çalışmaları telif eserler yanında, tercümeler, şerhler, ihtisarlar, düzeltmeler şeklinde olmuştur. Bununla beraber mantık konularını özetleyen manzum eserler de kaleme alınmıştır. İbn Sînâ'nın *el-Urcûze*'si ve Ahdarî'nin meşhur *Süllem* eseri İslam mantık tarihinde bunun en güzel örneklerindendir. Manzum bir mantık eseri olan *Süllemü'l-Münevrak* üzerine pek çok haşiyeler, şerhler, tercümeler yazılmıştır. Demenhûrî'nin *Îzâhu'l-Mübhem* adlı eseri de Ahdarî'nin *Süllem*'i üzerine yazılmış şerhlerden en meşhur olanıdır.

Mantık konularını Ahdarî'nin *Süllem*'i üzerinden öğrenmek isteyen bazı öğrencilerin Demenhûrî'den metnin tam olarak anlaşılmayan yönlerini kolay anlaşılır bir şekilde şerh etmesini istemeleri üzerine o, bu isteğe uygun bir şerh yazar ve eserine *Îzâhu'l-Mübhem min Meânî's- Süllem* adını verir. Bu şerh öğrenciye hitap etmesi açısından mantık öğretiminde çokça tercih edilerek meşhur bir hale gelir ve medrese müfredatlarında yer bulur. Hatta günümüzde de gerek Arap coğrafyasında gerek Türkiye'de klasik medrese usulüyle ders veren bazı hocalar mantık öğretiminde bu eseri tercih etmektedirler. Onun tercih edilmesinde muhatabına hitap etmedeki başarısının yanında konuları yeterli düzeyde işleyişindeki üslup ve başarısı da etkili olmuştur. Zira eser mantık konularını muhtasar bir şekilde ele almadığı gibi mufassal bir tarzda da işlemez. *Îzâhu'l-Mübhem*, aralarında bulunan bazı farlılıklarla birlikte hacim ve konu yoğunluğu itibarıyla orta düzey bir eser olarak kabul edilen Şemsiyye'ye benzetilebilir.

Eser, mantık kitaplarının genel hususiyeti olduğu üzere kabaca tasavvurat ve tasdikât şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulabilirse de biz daha ayrıntılı bir tasnifle temelde dört kısımda ele almayı tercih ettik. Çünkü şerhte mantık konularına yani tasavvurata girmeden önce bir kısım hazırlayıcı bilgiler verilirken kitabın sonunda da son söz mesabesinde bazı bilgilere değinilir.

Araştırma konusu olarak bu eseri tercih etmemizde bazı hususlar etkili olmuştur. Ahdarî'nin mezkûr kitabının mantık ilminde önemli bir yeri olması, üzerine pek çok şerh yazılmış olması, Demenhûrî'nin eserinin bu şerhler arasında önemli bir yerinin olması, araştırmalarımız neticesinde Türkçede onun hakkında yapılmış akademik bir çalışmanın olmadığını fark etmemiz ve ayrıca şerhin yaygınlığıyla beraber halen pek çok yerde okunuyor ve okutuluyor olması gibi etkenler bizi bu eserin içeriğini incelemeye yönelttiği için *Îzâhu'l-Mübhem* üzerine bir çalışma yapmaya karar verdik.

Araştırmamızda öncelikle belirlenen kaynaklar değerlendirildikten sonra konular bütünlük arz edecek şekilde tasvir edilmeye ve konuyla ilgili düşünceler analiz edilerek bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca kimi yerlerde kavramlar ve düşünceler kavramsal analize tâbi tutularak başka şerhler ve telifler arasında kıyaslama yoluna gidilmiştir. Araştırmamızın konusu ve amacı ise haiz olduğu öneme binaen zikredilen şerhin analiz edilerek değerlendirilmesi ve mantık alanıyla ilgili katkılarının belirlenmesidir. Eserdeki bazı içeriklerin başka şârihlerin veya müelliflerin yorumlarıyla karşılaştırılması da ikincil amaçlardandır.

Araştırmamızın başında öncelikli olarak yaptığımız kaynak taraması neticesinde meşhurluğuna rağmen bizzat *Îzâhu'l-Mübhem* üzerine Türkçe yazılmış herhangi bir kaynağın bulunmadığını fark ettik. Çalışmamızda esas aldığımız başlıca kaynak 2001 tarihli ve Şam baskılı *Îzâhu'l-Mübhem min Meânî's- Süllem Yelîhî Şerhu'l-Ahdarî alâ Süllemihî* adlı matbu eserdir. Abdu's-Selâm b. Abdu'l-Hâdî Şennâr tarafından tahkiki yapılan bu baskıyı tercih etmemizde kitabın Ahdarî'nin ve Demenhûrî'nin şerhlerini içerisinde barındırıyor olması ve esere erişim kolaylığı gibi sebepler etkili olmuştur.

İçerisinde yalnızca Demenhûrî'nin şerhini barındıran, Mısır baskılı ve hicrî 1342 tarihli yirmi sayfalık nüsha ile hem Demenhûrî'nin hem de Ahdarî'nin şerhlerini içeren, *Îzâhu'l-Mübhem min Meânî's-Süllem ve Yelîhî Şerhu'l-Ahdarî ve aleyhimâ bi'l-Hâmişî*

ba'zu Havâş adlı Kahire baskılı ve hicri 1358 tarihli matbu nüsha başvuru kaynaklarıdır. Tahkiki Mustafa Ebû Zeyd Mahmud el-Ezherî tarafından yapılan 2013 tarihli ve Kahire baskılı eser ile Bilal H. Neccâr tarafından tahkik edilen 2016 tarihli ve Ürdün baskılı *Îzâhu'l-Mübhem min Meânî's- Süllem* adlı matbu eserler de sıkça yaralandığımız kaynaklar arasındadır. Ayrıca Osman Kurt'un 2017 yılında yazdığı *Abdurrahman Ebu Zeyd El Ahdarî Hayatı Eserleri ve Mantık Manzumesi Es-Süllemü'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantık* adlı yüksek lisans tezinden de Ahdarî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgilerden yararlandık.

Demenhûrî'nin *Îzâhu'l-Mübhem*'i dışında mantıkla alakalı olarak yazmış olduğu bir de *Hallu'l-Muşkilât min İthâfi zi'l-Hâce* adlı eseri bulunmaktadır. Bu eserin Tunus'ta Ezher kütüphanesinde neşredilmeyen bir nüshası vardır. Esere ulaşım sağlayamadığımız için Demenhûrî'nin mantıkla ilgili düşüncelerinin ifadesi mezkûr şerhle sınırlı kalmıştır. Ayrıca Demenhûrî hakkında bir araştırma yapıldığında karşılaşılan Türkçe literatür henüz oldukça yetersiz bir konumdadır. Zira onun belağatçılığıyla alakalı olarak yazılmış bir yüksek lisans çalışması hariç tutulursa elimizde onun hakkında hiçbir Türkçe kaynak kalmayacaktır. Bu anlamda yaptığımız çalışmanın Türkçe literatüre bir ölçüde katkı sağlayarak mantık alanında yapılacak başka araştırmalar için teşvik edici olmasını ummaktayız.

Çalışmamızın *Süllemü'l-Münevrak*'la ilgisi olduğu için bu eser ve onun yazarı olan Ahdarî hakkında da bazı bilgiler vermek gerekir. Ahdarî'nin¹ asıl adı Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyidî Muhammed es-Sagîr el-Ahdarî el-Bentiyûsî'dir. Doğum tarihi hakkındaki tartışmalar² maksadımızın dışında kalacağından bu konudaki tartışmalara girmeksizin 918/1512 tarihinde doğduğunun tahmin edildiğini, yani 16. yüzyılda yaşadığını söylemekle iktifa edeceğiz. O, farklı ilim alanlarında yazılmış eserleri şiir formatına dönüştürmeyi seven, yazılmış eserlere şerh yapmasıyla tanınan, mantık, riyaî bilim ve uzay bilimleri gibi alanlardaki eserleri farklı şekilde sunan Cezayirli bir ilim adamıdır. Ahdarî'nin ailesi kültürlü diyebileceğimiz bir hüviyete sahipti. Zira o ilk

¹ Ahdarî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Osman Kurt, "Abdurrahman Ebu Zeyd El Ahdarî Hayatı Eserleri ve Mantık Manzumesi Es-Süllemü'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantık" (Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017).

² Mezkûr tartışmalar için bkz. Kurt, 27-28; Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, 1. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 417; dipnot 423.

derslerini tasavvufçu olan babasından, büyük biraderinden ve dedesinden almıştır. Mantıkla meşguliyetin henüz hoş karşılanmadığı bir zamanda yaşamış olmasına rağmen bu konuda eser vermiş olması onun duruş sahibi bir kimse olduğunu da ortaya koyar. O yaşadığı dönemin ve mekânın ilim öğrenimi açısından güçlüklerini söze dökmekle beraber nazârî ve mervî ilimlerde de söyleyecek sözü olan bir âlimdi. Hayatı hakkındaki bilgilerin azlığıyla beraber Cezayir’de bulunan Biskire vilayetinde vefat ettiği (ö. 983/1575) ve şehrin güney tarafında Bentiyûs’ta türbesi bulunduğu bilinmektedir.³

Ahdarî’nin nazım halinde yazdığı pek çok eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin konusu çeşitli olsa da kendisi genellikle fıkıh konularıyla alakadar olan bir ilim adamıydı. Kendi eserlerine yazdığı şerhlerle ve başkalarının onun eserlerine şerh yapmasıyla tanındığı, ayrıca başkalarının yazdıklarını ilgiye değer şekilde sunduğu ve mantığın yaygın hale gelmesine katkı sağladığı da söylenmektedir.⁴

Kaynaklarda Ahdarî’nin çok sayıda esere sahip olduğu söylene de biz burada onun çalışmamızı ilgilendiren *Süllemü’l-Münevrak* adlı eserine değinmekle yetineceğiz. *Süllemü’l-Münevrak*⁵, 941/1534 tarihinde telif edilmiş ve Ahdarî’nin şöhreti en çok yaygınlaşan⁶ eseri olmuştur. 17. yüzyıl Osmanlısında yaşayan Kâtip Çelebî, Ahdarî’ye ait *Süllem*’in 13. asrın en önemli mantıkçılarından biri olan Esîrüddin el-Ebherî’nin *İsagûcî*’sinin nazma uyarlanmış bir hali olduğunu ifade etmiştir. Bu husus ikinci kaynaklarda da sıklıkla tekrarlanmış olsa da gerçeği yansıtmaz. Zira ne nazmın ne de müellifin buna dair bir işarete bulunduğunu görmeyiz. Eserler muhteva itibarıyla benzer konuları kapsıyor olsa da aralarında farklılıklar da mevcuttur. Bunun en bariz örneği *Süllem*’in giriş kısmında yer alan mantığın meşruluğuna dair bölümün *İsagûcî*’de bulunmuyor oluşudur. Aynı şekilde *Süllem* tanımında veya burhanda hata konularına daha fazla yer verir.⁷ Ayrıca *İsagûcî*’de doğrudan delalet bahsiyle başlanmasına rağmen *Süllem*’de uzun sayılabilecek bir giriş kısmı yer alır. Eserlerin farklılıklarıyla ilgili buna

³ Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 417; Naci Bolay, “AHDARÎ”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 508; Khaled El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)* (Germany: Schwabe Verlag, 2019), 138; Buzyanî Derrâcî, *Abdurrahman el-Ahdarî el-Âlimu’s-Sûfiyyu Ellezî Tefûku fî Asrihi*, 2. bs (Bled Edition, 2009), 24,25,275.

⁴ Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 417; Bolay, “AHDARÎ”, 508.

⁵ Derrâcî, *el-Ahdarî*, 275-276.

⁶ Bolay, “AHDARÎ”.

⁷ El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 139.

benzer örnekler çoğaltılabilir ancak aralarında konu farkları olsa da muhteva itibarıyla benzedikleri ifade edilebilir.

Yaygın bir şöhrete sahip bulunan ve Osmanlıda da okutulmuş olmakla beraber Arapların nazma, vezne ve şiire olan ilgilerinden dolayı bizde okutulan *İsaguci*'nin yerine Arap dünyasında ve Afrika'nın kuzeyinde modern zamana gelinceye kadar medreselerde mantığa giriş için tercih edilen, üzerine pek çok şerhler ve haşiyeler yazılan bir eser haline gelmiştir. Hatta *Süllemü'l-Münevrak* adlı esere yazılan şerhlerin ilki de müellifin kendisinin olmuştur. Bundan dolayı kendisine ait olan bu esere şerh yazma geleneğinin başlatıcısı da yine bizzat kendisi olmuş ve bu şerhinde mantığın konularına muhtasar bir şekilde değinmiştir.⁸

Ahdarî'nin mezkûr eseri üzerine muhtelif yer ve zamanlarda farklı kişilerce çokça şerh ve haşiyeler yazılmıştır.⁹ Öyle ki bu eser Osmanlı ilim adamları tarafından da ilgi görmüştür. Mesela Mahmut Nedim ve Rıfat Efendi *Süllemü'l-Münevrak*'ı Türkçe olarak şerh etmiştir. Daha sonraları Said Nursî ve Abdülmecit Nursî gibi isimler de esere ilgi göstererek Arapça şerh ve haşiye yazmışlardır. Ayrıca eser üzerine yazılan şerh ve haşiyelerden bazıları şunlardır:

1. Şerhu'l-Ahdarî alâ Süllemihi fî İlmi'l-Mantık¹⁰
2. İzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem¹¹
3. Şerhu'l-Melevî ale's-Süllem fi'l-Mantık¹²
4. Şerhu'l-Mevlevî alâ Metni's-Süllem lil-Ahdârî mea Takrirât-ı Derevî¹³

⁸ Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 417; El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 138.

⁹ Bolay, "AHDARÎ", 508.

¹⁰ Ahdarî'nin kendi şerhi için bkz. Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem min Meâni's- Süllem Yelihi Şerhu'l-Ahdarî alâ Süllemihi* (Dimeşk: Dâru'l-Ferfûr, 2001), 103-175.

¹¹ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001; Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem min Meâni's- Süllem*, 3. bs (Kahire: Dâru'l-Basâir, 2013); Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem min Meâni's- Süllem* (Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2016); Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem ve Yelihi Şerhu'l-Ahdarî ve aleyhimâ bi'l-Hâmişi ba'zu Havâş* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Oğulları, 1342); Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem ve Yelihi Şerhu'l-Ahdarî ve aleyhimâ bi'l-Hâmişi ba'zu Havâş* (Kahire: Matbaatü'l-İstikâmet, 1358).

¹² Mevlevî, *Şerhu'l-Mevlevî ale's-Süllem fi'l-Mantık* (Kahire: el-Ezher Müfredatı Hazırlama ve Geliştirme Komitesi, 2016).

5. ed-Dav'u'l-Müşrik alâ Süllemi'l-Mantık li'l-Ahdarî¹⁴
6. Hâşiyetü's-Sabbân alâ Şerhi'l-Mevlî ale's-Süllem¹⁵
7. Hâşiyetü İbrâhîm Bâcûrî alâ Metni's-Süllemi'l-Mürevnak fî İlmi'l-Mantık¹⁶
8. es-Senedü'l-Muhkem fî Tercemeti's-Süllem¹⁷
9. Vesîletü'l-İkan ve Mantık Tercümesi¹⁸
10. Kızıl İcâz¹⁹

Bu tez çalışmasını asıl ilgilendiren isim Demenhûrî'dir. Bu anlamda onun hayatı ve eserleri hakkında bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. Mısır'ın Demenhûr vilayetinde 1101/1690 tarihinde dünyaya gelen ve tam adı Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdi'l-Mün'im b. Yûsuf ed-Demenhûrî el-Mezâhibî olan Demenhûrî'nin validesi ve babası henüz o hayatının ilk yıllarındayken vefat eder. Tedris yaşına erişince Kahire'ye giderek Ezher'de eğitim-öğretim görür. Aralarında önemli isimlerin de yer aldığı pek çok ilim adamından ders aldığı kaydedilir. Şafilik, Hanefilik, Malikilik ve Hanbelilik mezheplerinin ulemalarından fikhî tedris görerek, bu mezheplerde fetvâ verecek bir düzeye ulaşır. Bundan dolayı da kendisine Mezâhibî namı verilir. Dinî bilgiler yanında fen bilimlerini de öğrenerek, zaman içerisinde meşhur ve muteber bir kimse haline gelir. 1177/1764'te hac farızasını yerine getirmek için Mekke'ye gittiğinde bölge ulemasının alakasına mazhar olur. Demenhûrî, ulema indinde olduğu kadar halk nazarında ve siyasî alanda da sözü muteber bir kimsedir. Zira bölge yönetimiyle alakalı konularda onun düşüncelerinden istifade eden yöneticiler olduğu gibi sıkıntılı zamanlarda evine sığınan

¹³ Kuveysinî, *Şerhu'l-Kuveysinî alâ Metni's-Süllem li'l-Ahdarî mea Takrîrât-ı Derevî* (Mısır: Hacı Mustafa Muhammed Matbaası, 1354).

¹⁴ Muhammed b. Mahfûz Şankitî, *ed-Dav'u'l-Müşrik alâ Süllemi'l-Mantık li'l-Ahdarî* (Beyrut: DKI, 2007).

¹⁵ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân alâ Şerhi'l-Mevlî ale's-Süllem*, 2. bs (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1938).

¹⁶ İbrâhîm Bâcûrî, *Hâşiyetü İbrâhîm Bâcûrî alâ Metni's-Süllemi'l-Mürevnak fî İlmi'l-Mantık*, 1. bs (Kahire: Dârü's-Selâm, 2011).

¹⁷ Mahmut Nedim, *es-Senedü'l-Muhkem fî Tercemeti's-Süllem* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1303).

¹⁸ Ahmet Rıfat, *Vesîletü'l-İkan ve Mantık Tercümesi* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1900).

¹⁹ Saîd Nursî ve Abdülmecid Nursî, *Kızıl İcâz: (Ahdarî'nin Süllem'ül- Münevrak Eserine) Şerh*, çev. Ahmed Akgündüz, 2. bs (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2020); Saîd Nursî, *Ta'likât ve Kızıl İcâz* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2016).

valiler de olmuştur. 1182/1768 yılında kendisine Ezher Şeyhliği vazifesi tevdi edilir ve vefatına (ö. 1192/1778) kadar da bu vazifeyi ifa eder.²⁰ Onun küçük yaşta öksüz ve yetim kalmasına rağmen çaba ve iradesinin sonucunda nihayetinde ulaştığı maddi ve manevi merteye, ona duyulan saygının nedenlerini de gözler önüne sermektedir. Demenhûrî, yalnızca ilmî kabiliyeti haiz öğrencilere ders vermeyi tercih etmiş hatta bundan dolayı da eleştiriye maruz kalmıştır. Bununla beraber pek çok öğrenci de yetiştirmiştir. Ayrıca çeşitli alanlara dair çok sayıda eser kaleme alması ve ilimlerdeki derinliğiyle nadir ilim adamlarından biri sayılmıştır.²¹

Demenhûrî, dil bilgisi, tefsir ve usulü, hadis ve usulü, kıraat, dini hitabet, deruni ilimler, ahlak, fıkıh, kelam, tabiat ilimleri, tarih, mantık ve matematik gibi pek çok farklı alandaki görüşlerini serdettiği çok sayıda eser yazmıştır. Aşağıda bu eserlerden bazılarını listeledik:

1. Dürretü't-Tevhîd²²
2. Men'u'l-Esîmi'l-Hâir Ani't-Temâdî fî Fi'li'l-Kebâ'ir²³
3. Hilyetü'l-Ebrâr bimâ fî İsmâ'iliyyîn mine'l-Esrâr²⁴
4. Şifâ'ü'z-Zam'ân bi-Sırrı Kalbi'l-Ḳur'ân²⁵
5. Hulâsâtü'l-Kelâm alâ Vakf-ı Hamza ve Hişâm²⁶
6. Keşfü'l-lisâm an Muhadderâti'l-Efhâm²⁷

²⁰ Arif Aytekin, “Demenhûrî”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 149; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kamusu Terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlmu'l-Melâyîn, 2002), 1/164.

²¹ Aytekin, “DEMENHÛRÎ”; Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Meâcim ve'l-Meşyâhât ve'l-Müselselât*, 2. bs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 404; Demenhûrî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleriyle alakalı daha fazla bilgi için bkz. Hüseyin Güngör, *Demenhûrî'nin Belağatçılığı*, 1. bs (Ankara: FECR, 2022).

²² Aytekin, “Demenhûrî”; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellfin Teracîmu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye* (Dimeşk: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1957), 1/303; İsmail Paşa Bağdatlı, *İzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyl-i alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-kütüb ve'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, t.y.), 3/457.

²³ Aytekin, “Demenhûrî”; Carl Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. II, 1938, 487; Bağdatlı, *İzâhu'l-Meknûn*, 4/583.

²⁴ Aytekin, “Demenhûrî”; Bağdatlı, *İzâhu'l-Meknûn*, 3/419.

²⁵ Aytekin, “Demenhûrî”.

²⁶ Aytekin; Ali Rıza ve Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu't-Târîhi't-Turâsi'l-İslâmî fî Mektebâti'l-Âlem*, 1. bs (Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001), 1/327.

7. el-Fethu'r-Rabbânî bi-Müfredâtî İbn Hanbel eş-Şeybânî²⁸
8. Tarîku'l-İhtidâ bi-Ahkâmi'l-İmâme ve'l-İktidâ²⁹
9. Risâle fi'l-Mîkât³⁰
10. Sebîlü'r-Reşâd ilâ Nef'i'l-İbâd³¹
11. Münteha'l-İrâdât min Tahkîki Esmâ'i'l-İsti'ârât³²
12. Şerhu'r-Risâleti's-Semerkindiyye³³
13. Aynu'l-Hayât fi İstinbâti'l-Miyâh³⁴
14. İkdu'l-Ferâ'iz fîmâ li'l-Müsselles mine'l-Fevâ'id³⁵
15. el-Kelâmü'l-Yesîr fî İlâci'l-Mak'ade ve'l-Bevâsîr³⁶
16. Hilyetü'l-Lubbi'l-Masûn bi-Şerhi'l-Cevheri'l-Meknûn³⁷
17. Hallu'l-Müşkilât min İthâfi zi'l-Hâce³⁸
18. İzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem³⁹

Yukarıda verilen bilgilerden sonra mantığın tarihsel gelişimine ve Demenhûrî dönemine dair bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. Mantık ilmi, düşünme fiili gerçekleştiği esnada, bu eylemi hata yapmaktan korumak maksadıyla tesis edilmiştir.⁴⁰ Mantık, bir

²⁷ Aytekin, "Demenhûrî"; Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 12.

²⁸ Aytekin, "Demenhûrî"; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II:499.

²⁹ Aytekin, "Demenhûrî".

³⁰ Aytekin; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II:488.

³¹ Aytekin, "Demenhûrî".

³² Aytekin; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/164.

³³ Aytekin, "Demenhûrî".

³⁴ Aytekin; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/164; Bağdatlı, *İzâhu'l-Meknûn*, 4/131; Karabulut, *Mu'cemu't-Târîh*, 1/328.

³⁵ Aytekin, "Demenhûrî"; Karabulut, *Mu'cemu't-Târîh*, 1/328; Bağdatlı, *İzâhu'l-Meknûn*, 4/109.

³⁶ Aytekin, "Demenhûrî"; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II:499.

³⁷ Aytekin, "Demenhûrî"; Karabulut, *Mu'cemu't-Târîh*, 1/327.

³⁸ Güngör, *Demenhûrî'nin Belağatçılığı*, 46.

³⁹ Aytekin, "Demenhûrî"; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/164; Bağdatlı, *İzâhu'l-Meknûn*, 3/156.

⁴⁰ İbrahim Emiroğlu ve Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 1. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 210.

bilim olarak ilk defa, kendisinden önce oluşan fikri zeminin hazırladığı ortamın katkısı onda bulunan deha ile birleşince Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından kurulmuştur.⁴¹ Mantığın sistemleşmesine katkı sağlayan başka kimseler de olmuştur. Mesela Parmenides (M.Ö. 515-460) ve Zenon (M.Ö. 495-430) gibi kimseler diyalektiğin; kavramların üzerinde durarak bunun önemine vurgu yapan Sokrates ise tanım teorisinin temellerini atmıştır.⁴²

Mantığı müstakil bir çalışma alanı haline getiren Aristoteles'in bu alanda kaleme aldığı altı kitap, kendisinden sonra Organon diye isimlendirilerek bir araya getirilmiş daha sonra ise buna yine kendisine ait Retorik ve Poetika eserleriyle birlikte Porphyrios'un (ö. 305) İsağoge isimli eseri de eklenince mantık için bir küllîyat oluşmuştur.⁴³ Bu küllîyat, Batıda 16. yüzyıla, İslam coğrafyasında ise 19. yüzyıla değin güncelliğini muhafaza etmiştir.⁴⁴

İslam dünyası mantık ilmiyle ilk defa Mısır'ın fethedilmesiyle beraber İskenderiye okulunda tanışmıştır. Zira orada ders olarak okutulan Yunan tıbbı ve mantık dersleri burada ders alan öğrencilerin öğretiminin bir parçasıydı.⁴⁵ Aristoteles'in mantık düşüncesi İslam coğrafyasında ve Batıda etkisini uzun süre göstermiş, zaman zaman çıkan diğer düşünceler onun anlayışı içerisinde kaybolmuştur. Aristoteles'in felsefi düşünceleri ve mantığı İslam coğrafyasına tercüme faaliyetleriyle birlikte 8. asırda girmeye başlayıp, 9. yüzyılda Me'mun (ö. 218/833) döneminde kurulan Beytül-Hikmeyle beraber bu faaliyetler hız kazanmış, yapılan tercümeler de ekseriyetle Süryaniceden olmuştur.⁴⁶

Müslümanlar arasında mantığa dair ilk müstakil çalışmalar Kindî'ye (ö. 252/866) ait olsa da Fârâbî, bu alanda yaptığı özgün çalışmalarıyla mantığın ikinci kurucusu diye

⁴¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. bs (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 68.

⁴² İbrahim Emiroğlu, "Mantık", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 20.

⁴³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 13. basım, Elis yayınları 14 (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 42; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri* (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yay, 1996), 30.

⁴⁴ Mahmut Sami Özdil, "Ebû Said Hadîmî'nin Mantık Görüşleri" (Erciyes Üniversitesi, 2010), 15.

⁴⁵ Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004), 9, 15.

⁴⁶ Kayacık, 24-25; Emiroğlu ve Altunya, *Mantık Sözlüğü*, 212.

nitelendirilmeye medar olmuştur.⁴⁷ Fârâbî’de olduğu gibi İbn Sînâ (ö. 428/1037) da Aristoteles’in görüşlerinin hâmişisi olmuştur. İbn Sînâ, *Organon*’a Porphyrios’un *İsagoge*’sini ekleyen kişidir. O mantığa dair eserler vermiş, hatta *Urcûze fi’l-Mantık* eserinde Tanrıyı tanımak ve hissedilir alemleri kavramak için mantığın gerekliliğinden ve ilimlerin gelişebilmek için mantığın kurallarına uyması gerektiğinden bahsetmiştir.⁴⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ kitapların ve konuların sıralamasında bazı değişiklikler yapmışlardır. Mesela kavram konusunu öne aldılar ve tanımı beş küllîye ekleyerek mümkün-muhâl kavramlarına da önem verdiler.⁴⁹ Fârâbî ve İbn Sînâ’dan sonra gelen mantıkçılar da tanımı ispattan çıkarıp *İsagûcî*’ye ekleyerek; beş tümel, kategoriler, önermeler, kıyas haricindeki beş kitabı da ihmal ettiler ve konuların sıralamasında bazı değişiklikler yaptılar.⁵⁰

İslam coğrafyasında, özellikle de mütekaddimun döneminde İbn Salah, İbn Teymiyye, Suyûtî gibi mantığa karşı çıkan kimseler de olmuştur. Ancak özellikle Gazali’yle birlikte asıl yön verici etkiyi mantık aleyhtarlığı yapanlar değil, mantığın gerekliliğini ve önemini savunanlar tayin etmiştir.⁵¹ Ebherî’nin (ö. 663/1265) *İsagûcî*’si ve Kâtibî’nin (ö. 675/1277) *Şemsiyye*’si Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisine mutabık bir şekilde yazılarak medreselerimizde asırlarca okutulan eserlerdir.⁵² Bunlar günümüzde dahi klasik mantıkla ilgilenmek isteyen bir kimsenin kendilerinden hali kalamayacağı iki eserdir.

Sonraki dönemlerde mantık ilmine dair verdiği muhtelif eserlerle İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) ve *Süllemü’l-Münevrak* adlı eseriyle Ahdarî gibi kimseler de kendi dönemlerinin önemli mantıkçıları olarak addedilmişlerdir.⁵³ Ahdarî mezkûr eserinde mantık konularını başlangıç düzeyinde, muhtasar bir şekilde ve öğretici bir üslupta ele alır. Bu anlamda mantık ilminin öğretilmesindeki temel maksat olarak onun dini ilimlerde kullanılması gösterilebilir. Ahdarî’nin konuları ele alış yöntemi bakımından

⁴⁷ Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevî’nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB, 1993), 9; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 44.

⁴⁸ Emiroğlu, “Mantık”, 21.

⁴⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 44.

⁵⁰ Ahmet Arslan, *Felsefe Yazıları*, ed. Selâhattin Hilav, c. 3 (İstanbul: Yazko, 1982), 15.

⁵¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 45, 49.

⁵² Emiroğlu, 45.

⁵³ Emiroğlu, “Mantık”, 21.

mantık ilmine bazı katkıları olduğu da söylenebilir. Zira bu katkıları sebebiyle üzerine pek çok şerhler yazılarak medreselerde okutulduğunu görmekteyiz. Daha önce de zikredildiği üzere bu şerhlerden biri de Demenhûrî'ye ait *Îzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem* adlı eserdir.

Bilindiği üzere insanlar şiire ve nazma önem verirler. Bu anlamda Ahdarî'nin eserini manzum olarak telif etmesi ve Demenhûrî'nin bu eseri başarılı bir şekilde şerh etmiş olması, insanların ilgilerini çekerek *Îzâhu'l-Mübhem*'in revaç görmesinde önemli etkenlerden bazıları olarak zikredilebilir. Demenhûrî'nin şerhinin ilgi görmesinin sebebi yalnızca bunlar da değildir. Onun eserini mantık ilmine yeni başlayan talebelere mantığı öğretmek için yazdığından bahsetmiştik. Bu anlamda başlangıç düzeyindeki öğrencilere mantığı başarılı bir şekilde öğretebiliyor olması da onun tercih edilmesini sağlayan başka bir etkidir. Demenhûrî'nin eserinin tam ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle onun yaşadığı dönemin ve içerisinde bulunduğu siyasi ve ilmi ortamının bilinmesi gerekir.

Demenhûrî'nin yaşadığı zaman diliminde Mısır, Osmanlı sınırları içerisinde bulunan bir bölgeydi. Osmanlı devletinin Mısır'ı ele geçirerek burada hakimiyet kurması ise Yavuz Sultan Selim dönemine (1512-1520) tekabül eder. Çünkü Yavuz, Memlûklülere karşı Ridaniye'de zafer kazanarak 1517 yılında Kahire'ye girer. Kahire'nin Osmanlı sınırlarına katılması onun siyasi ve ilmi anlamda önemli bir merkez konumuna gelmesinin de sebebi olur. Suriye'den sonra Memlûk Sultanlığının da yıkılmasıyla birlikte Hicaz bölgesi de Osmanlı topraklarına dahil olur. Ancak on dokuzuncu yüzyılın başlarında Fransızların Mısır'a müdahalesi ile girilen süreçte bazı isyanlar neticesinde bölgede Osmanlı hükümrânlığı sona erer.⁵⁴

Mısır'daki eğitim öğretim faaliyetleri Osmanlı hakimiyetinden önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlı döneminde de medreselerde gerçekleşir. Mısır'da medrese kütüphanelerinin haricinde çok sayıda özel kütüphaneler de bulunuyordu. Bu durum ilme verilen önemin açık göstergelerindendir. Ayrıca Ezher Külliyesinin zirve yaptığı

⁵⁴ Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Mısır", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2004), 563; Kemal Hamid Muğis, *Mısır fî'l-Asri'l-Usmâni (M. 1517-1798)*, ed. Rauf Abbas, 1. bs (Kahire: Merkezi'd-Dirâse ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kânûniyye, 1997), 20-22; Kenan Demirayak, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler", *Şarkiyat Mecmuası*, sy 26 (2015): 32.

zamanın Osmanlı dönemine tekabül ettiğini de belirtmek gerekir. Çünkü Osmanlı, Ezher'in malî ve ilmî kaynaklarına müdahale etmeyerek bağımsız bıraktığı gibi burada gerçekleşen ilmi çalışmaları daima desteklemiştir. Zira Yavuz Sultan Selim ve Mısır'a atanan valiler bu konuda gerekli hassasiyeti göstermişlerdir. Yine Osmanlı döneminde görevi, hocalar ve öğrencilerle ilgili konularla meşguliyet olan Ezher Şeyhliği unvanı getirilmiştir. Bu unvan zamanla etkisi artan bir siyasi liderlik makamı haline gelerek rekabete de sebep olmuştur.⁵⁵

Bu anlatılanlarla Demenhûrî'nin yaşadığı dönemle içerisinde bulunduğu ilmi ve siyasi ortamı kısaca tasvir etmeye gayret ettik. Onun aslında Osmanlıya bağlı bir vilayet olan Mısır'da yaşadığını da söyleyebiliriz. Ayrıca Demenhûrî'ye muteber bir makam olan Ezher Şeyhliği vazifesinin tevdi edildiğini burada bir kez daha vurgulamak gerekir. Bu göreve getirilmesi onun ilim adamları nazarındaki itibarını da ortaya koyar. Zira o ilmi anlamdaki yetkinliği ve pek çok alanda verdiği eserleriyle rûştünü ispatlamış bir kimsedir.

⁵⁵ es-Seyyid, “Mısır”; Mustafa İsmet Uzun, “Ezher”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995); Saîd Abdülfettâh Âşûr, “Ezher”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995).

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVURAT BÖLÜMÜ

1.1. Mantığın Tanımı ve Değeri

Şârih, mantık ilmine yeni başlayanlara bu ilmin temel meselelerini öğretmek gibi bazı faydalar gözeterek kaleme aldığı *Îzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem* adlı bu eserinin başlangıç kısmına herhangi bir başlık koymamıştır. Zira onun takip ettiği konu sıralaması ve konuları isimlendirme tarzı, şerh ettiği Ahdarî'nin *Süllemü'l-Münevrak* adlı eseriyle mutabıktır. Bahsettiğimiz başlangıç kısmını Demenhûrî'nin konuları ele alış tarzına sadık kalmak kaydıyla üçe ayırdık. Bu bölümleri de mukaddime, hamdele-salvele ve mantığa giriş şeklinde isimlendirmeyi uygun gördük.

Mantığın tanımı ve değeri diye isimlendirdiğimiz bu kısımda ise dört konuyu inceledik. Bahsettiğimiz üç konuyla beraber esere konulmuş ilk başlık olarak karşımıza çıkan mantıkla meşguliyetin caizliğine dair meseleyi bu kısımda incelemeyi uygun gördük. Çünkü bu konular mantığın bizzat kendi konuları olmaktan ziyade onu öğrenmeye başlamadan önce öğrenilmesi gereken şeyler mesabesindedir.

1.1.1. Mukaddime

Müellifler veya şârihler genellikle eserlerinin mukaddimelerinde eseri yazma gerekçesi olarak şu veya bu sebeple birilerinin kendilerinden bir konuda eser yazmaları hususunda talepte bulunmalarını gösterirler. Aynı şekilde Demenhûrî'nin *Îzâhu'l-Mübhem min Meâni's-Süllem* adlı bu eseri yazma gayesi, mantık ilmini öğrenmeye yeni başlayan ilim talebelerine mantık ilmini öğretmektir. Zira şerhin yazılma sebebi *Süllemü'l-Münevrak* adlı eseri ezberleyen öğrencilerin, şârihten ezberledikleri bu metni anlamalarını sağlayacak, lafızların ötesine geçmeyen kolay anlaşılabilir bir şerh yazmasını talep

etmeleridir.⁵⁶ Dolayısıyla eser eğitim amacıyla yazıldığı için onun öğretici bir tarza sahip olduğunu görüyoruz.

1.1.2. Hamdele – Salvele

1 – الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي قَدْ أَخْرَجَا * نَتَائِجَ الْفِكْرِ لِأَرْبَابِ الْحِجَا

1. Hamd, akıl sahipleri için fikrin neticelerini ortaya çıkaran Allah'adır.

2 – وَحَطَّ عَنْهُمْ مِنْ سَمَاءِ الْعَقْلِ * كُلَّ حِجَابٍ، مِنْ سَحَابِ الْجَهْلِ

2. (Hamd), akıl sahiplerinin akıl semasındaki cehalet bulutlarından oluşan bütün perdeleri kaldıran Allah'adır.

3 – حَتَّى بَدَتْ لَهُمْ شُمُوسُ الْمَعْرِفَةِ * رَأَوْا مُخْذَرَاتِهَا مُنْكَشِفَةً

3. Akıl sahiplerine marifet güneşleri belirince marifetin perdelenmiş (olan zor meselelerini) açıkça gördüler.

4 – نَحْمَدُهُ جَلَّ عَلَى الْإِنْعَامِ * بِنِعْمَةِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ

4. İman ve İslam nimetini in'am ettiği için ona hamd ederiz.

5 – مَنْ خَصَّنَا بِخَيْرٍ مَنْ قَدْ أَرْسَلَ * وَخَيْرٍ مَنْ حَازَ الْمَقَامَاتِ الْغُلَا

5. Gönderdiği peygamberlerin ve en yüce makamlara haiz olanların hayırlısını bize has kılana hamdolsun.

6 – مُحَمَّدٌ، سَيِّدُ كُلِّ مُقْتَفًى * الْعَرَبِيِّ الْهَاشِمِيِّ الْمُصْطَفًى

6. Muhammed kendisine uyulan peygamberlerin hepsinin efendisidir. Haşimî Araplardan seçilmiştir.

7 – صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ مَا دَامَ الْحِجَا * يَخُوضُ مِنْ بَحْرِ الْمَعَانِي لُجْجَا

7. Allah ona mana denizinin derinliklerine dalan akıl devam ettiği sürece salât eylesin.

⁵⁶ Demenhûrî, *Îzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 11; Demenhûrî, *Îzâhu 'l-Mübhem*, 2013, 41.

8. Allah ona ve onun ihtida konusunda yıldızlara benzetilen hidayet sahibi al ve ashabına salât eylesin.

Şârih, öncelikle hamd ve şükür lafızlarının ıstılahi ve örfi anlamlarını vererek bu kavramları birbiriyle karşılaştırır. Ona göre, hamd kelimesinin lügat anlamı, Allah'ı söz ile sena etmektir. Örfteki anlamı ise nimet verenin yüceltilmesini haber veren bir fiildir. O, şükrün lügat anlamının hamdin ıstılahî anlamıyla aynı olduğunu ve hamd eden ve şükreden kelimelerinin birbirinin yerine de kullanılabileceğini düşünür. Örfte şükrün, kulun Allah'ın kendisine verdiği tüm nimetleri o nimetin verilmiş amacına uygun bir şekilde kullanması anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca besmele, hamdele şükür ve medih arasındaki ilişkiyi bu konuyu ele aldığı *Keşfu'l-Lisâm an Muhadderâti'l-Efhâm* risalesine havale eder.⁵⁷

Bu kısımda Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sine benzer bir şekilde bazı kavramların izahı yapılmıştır. Zira Kâtibî, mezkûr eserinin mukaddimesinin ilk bahsinde mantık konularına geçmeden evvel, ilim, hüküm, tasdik ve fikir gibi bazı kavramların açıklamalarını yapmıştır.⁵⁸ Aynı şekilde bu şerhte de mantık konularına henüz girmeden hamd, netice, fikir, tahayyül vb. kelimelerin dilsel analizleri yapılarak anlamları izah edilir. Mesela netice lafzıyla iki öncülün zorunlu olarak gerektirdiği sonucun kastedildiği söylenir. Örnek olarak ise genellikle kelam ilminde veya dini ilimlerde kullanılan örnekler tercih edilir. Zira burada da kelamcılarının hudûs delili bağlamında kullanılan “âlem değişkendir” ve “her değişken hâdistir” öncüllerinden yola çıkarak “öyleyse âlem hâdistir” sonucuna ulaşılır.

Demenhûrî, Allah lafzının vâcibu'l-vücudun zatı için vaz' edilmiş bir özel isim olduğunu ifade eder. Bir kısım kelimelerin hangi anlamda kullanıldığını belirtip bazılarının dilsel özelliklerine değinerek bazılarının ise çoğulunu verir. Mesela ona göre netice kelimesi, “âlem değişkendir” ve “her değişken hâdistir” sözünün, “öyleyse âlem hâdistir” sözünü gerektirmesi gibi iki öncülün gerektirdiği bir sonuçtur. Düşünme (الفكر),

⁵⁷ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 12; Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2013, 42.

⁵⁸ bkz. Necmuddin Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh*, çev. Ferruh Özpilavcı, 2. bs (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 57.

nefsin mâkullerdeki hareketidir. Onun mahsuslardaki hareketi ise hayaldir (تخیل). Şârihe göre manası “akıl sahiplerine fikirlerinin neticelerini ortaya çıkaran Allah'a hamdolsun” şeklinde olan beyitte neticeler (النتائج) kelimesinin kullanılmasında berâat-i istihlâl⁵⁹ sanatı vardır.⁶⁰

Fikir, nefsin makûlattaki hareketi şeklinde; tahayyül ise nefsin mahsûsattaki hareketi diye açıklanır. Bu minvalde hareketin nefse verilmesi anlamlıdır. Zira bazı şârihler akli tanımlarken, nefsin kendisi vasıtasıyla zaruri bilgileri ve nazarları idrak ettiği ruhani bir nur şeklinde tarif etmişlerdir.⁶¹ Bu tanımın ontolojik bağlamda ve Tanrı hakkında düşünüldüğünde bazı problemleri doğuracağı açıktır. Zira kendisi vasıtasıyla idrak edilen şeyin ve bizzat idrak eden öznenin ayrılığı zatta ikiliği doğuracaktır. Bu durum varlık bağlamında düşünüldüğünde cevaplanması gereken birtakım sorulara kapı aralayacaktır. Demenhûrî ise şerhinde bizzat akla dair bir tanımlamaya gitmemiş, yeri geldiğinde onun eş anlamlısı olarak kullanılan kavramları belirtmekle ve fikre dair yaptığı mezkûr tanımla yetinmiştir. Bununla beraber düşünmenin ıstilahî tanımına girmemiştir. Düşünme hakkında yapılan meşhur tanıma⁶² göre o, bilinen bilgileri zihinde düzenleyerek, bu düzenleme eylemini gerçekleştirmeden önce bilmediğimiz yeni bir bilgi veya bilgilere ulaşmaktır.

Telifin başında “hamd Allah’adır” şeklinde genel ve mutlak bir ifade tercih edilmesine rağmen daha sonraki beyitlerde hamd “mana denizinin derinliklerine dalan akıl devam ettiği sürece” şeklinde bir şartla kayıtlanmıştır. Bunun sebebi olarak mendup ve vacip olmak üzere iki sevap kazanma arzusu gösterilir. Zira genel anlamda ve henüz üzerimizde bir vucûbiyet bulunmaksızın Allah’a şükretmek menduptur. Fakat onun bize bir nimet vermesinden sonra artık şükür bizim üzerimize vacip olur. Ayrıca henüz mantık konularına geçilmemiş olmasına rağmen şârihin cümlelerini bir mantıkçı edasıyla seçtiğini görmekteyiz. Çünkü aklın, manaların derinliklerine dalmasının devamı aynı zamanda düşünme fiilinin ve mantığın işleyişi için gerekli eylemin de

⁵⁹ Nazım veya nesir yazanın henüz sözünün başındayken herhangi açıklama yapmaksızın varacağı sonuca bir işaret ile imâda bulunmasıdır. Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 13; Detaylı bilgi için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâat-i İstihlâl”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992).

⁶⁰ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 13.

⁶¹ bkz. Nedim, *Senedü'l-Muhkem*, 4.

⁶² Bahsettiğimiz tanım için bkz. Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 57.

devam etmesi anlamına gelmektedir. Demenhûrî'ye göre aslında bu ifadelerde yukarıda geçtiği gibi bir kayıtlama da yoktur. Çünkü aklın mana denizinin derinliklerine dalması daimî olarak gerçekleşecek olan bir olaydır.

Demenhûrî, “onların akıl semasındaki cehalet bulutlarından oluşan bütün perdeleri kaldırdı” ifadelerinde teşbih sanatıyla alakalı neler yapıldığından, lafızların ve harf-i cerlerin hangi anlama geldiğinden bahsederek beyitin aslında “bulutlar gibi olan cehaletten oluşan bütün perdeleri semâ gibi olan akıllarından kaldırdı” şekilde olması gerektiğini belirtir. Bu beyitte geçen ve herhangi bir şeye dair olan bilginin yokluğu anlamına gelen cehalet (الجهل) lafzı ile bulutlar (سحاب) lafzının perde anlamında birleştirildiği ifade edilir. Ayrıca şârih, bu beyitte neticelerin ortaya çıkmasının sebebinin perdelerin kaldırılması olduğunu düşünür.⁶³

Şârih, beyitlerle alakalı bazı düzeltmelere giderek “akıl sahiplerine marifet güneşleri belirince marifetin perdelenmiş (olan zor meselelerini) açıkça gördüler” beyitiyle aslında “akıllarının dikkatinden gizli kalmış olan marifet güneşlerinin ortaya çıkması için akıllarından perdelerin kalkması son bulmuştur” ifadesinin kastedildiğini düşünür. Zira ona göre önceki beyitte olduğu gibi bu beyitte de teşbih sanatına dair mezkûr bazı işlemler yapılmıştır. Burada beyitlerin sıralamasının neden bu şekilde olduğu, musannifin beraat-i istihlâl sanatını kullanmak amacıyla önce genel meselelerden bahsettiği ve sonraki beyitlerde daha ayrıntı konuları ifade ettiği, böylece sonraki beyitin önceki beyit için bir sonuç olmasını sağladığı şeklinde izah edilir.⁶⁴

Şerhte dikkat çeken hususlardan biri de şârihin cehalet hakkında kabul ettiği tanımdır. Zira o, “herhangi bir şeye dair olan bilginin yokluğu” şeklindeki meşhur tanımın yerine cehaleti “bir şeyin zıddını bilmektir” diye tanımlayanların da olduğundan bahseder. Şârihin böyle bir tanımlamaya ihtiyaç duymasının sebebi ise beyitlerde var olduğunu düşündüğü bir müşkülün halli içindir. Ona göre ademî bir durumun vücudî bir duruma benzetilmesi doğru değildir. Bundan dolayı da bahsedilen ilk tanım doğru kabul edildiği takdirde ademî olan cehaletin vücudî olan buluta benzetilmesi doğru olmaz. Fakat

⁶³ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 13.

⁶⁴ Demenhûrî, 14-15.

cehaletin zikrettiğimiz ikinci tanımını kabul edildiğinde şârihe göre bu sorun ortadan kalkacaktır.

Beyitlerin sıralamasının başka bir şekilde değil de böyle olmasının sebebi olarak musannifin berâat-i istihlal sanatını kullanmak istemesi gösterilir. Bu sanatın tarifi, sözün nihayetinde gelinecek noktaya sözün başında işaretlerle imada bulunmak şeklinde yapılır. Ayrıca eserin muhtelif yerlerinde farklı söz sanatlarından da bahsedilir.

Şârih yeri geldikçe düşüncelerini ayetlerle destekler. Ona göre Tanrının kafirlere vereceği azabın şiddetini azaltması dahi Hz. Peygambere yaptığı bir ikram dolayısıyladır. Çünkü peygamberden sonra onun davetinin ulaştığı insanlar daveti kabul edenler ve etmeyenler olarak ikiye ayrılır. Bu iki kısım da onun ümmeti sayılır. Bundan dolayı kafir olsun mümin olsun onun ümmeti olur. Zira şârihe göre Hz. Peygamber Allah'ın gönderdiği peygamberlerin en hayırlısıdır. Bu sebeple onun ümmetinin tamamının da bu hayırdan faydalanacağını düşünür. Çünkü enbiya ve murselîn de onun ümmetidir ve o hepsinin önderi konumundadır. Ayrıca iman ve İslam'ın ne olduğu, iman ve İslam'ın karşılıklı olarak birbirini gerektirdiği, biri olmazsa diğeri makbul sayılmayacağı da ifade edilir.

Demenhûrî'nin dilsel tahlilleri eserin tamamı boyunca devam etse de özellikle şerhin ilk kısımlarında bu tahlillere bolca yer verilmiştir. Onun belagatçı yönünün sık sık belirginleşerek beyitlerde geçen kelimelerin türlerini, çoğullarını ve anlamlarını verdiğini görüyoruz. Henüz mantık konularına geçilmemiş olması ve şârihin dil bilimci yönünün de ağır basmasından kaynaklı olarak bu kısımlarda harf ve kelime tahlillerine geniş yer verilmiş, kelimelerin ve harf-i cerlerin ne anlama geldiği açıklanmıştır. O yeri geldikçe dil bilgisi ve sanatlarına dair hususlara da değinir.

Şârihin belagatçı bir yönünün olduğunu Arap Dili ve Edebiyatı alanında eserlerinin bulunmasından ve incelediğimiz bu eserde takip ettiği üsluptan anlıyoruz. Zira o doğrudan beyitlerin anlamlarını izah edip geçmek yerine öncelikle kavramların doğru mefhumlarını zihinlerde tam bir şekilde yerleştirmek maksadıyla lafızların anlamlarını, görevlerini ve işaretlerini verdikten sonra beyitlerin ne anlam ifade ettiğini açıklamıştır. Ayrıca bir mantıkçının bir şey anlatacağı zaman yapması gereken öncelikli iş, kavramlar hakkında aynı tasavvurlara sahip olup olunmadığının tespit edilmesidir. Böyle

yapılmadığı takdirde anlatılan konunun muhatap tarafından yanlış anlaşılabilmesi söz konusudur. Ortak tasavvurlarla konuşulmadığında ise herhangi bir ilimde ilerleme kaydedilmesi mümkün değildir.

Ahdarî'nin fiil cümlesiyle hamd etmesinin sebebi olarak hamd eyleminin nimete taalluk etmesi gerekçe gösterilmiştir. Çünkü fiil, bir hareketi, teceddüdü ve yenilenmeyi ifade eder. Nimet de aynı şekilde sürekli olarak yenilen bir şeydir. Dolayısıyla böylece ifadenin kendisi ve ifade ile talep edilen şey birbirine mutabık olur. Aynı zamanda yapılan hamdin doğrudan nimete değil nimet verme vasfına dair olduğu belirtilir. Bunun sebebi de hamd etme eyleminin yalnızca nimete yönelik yapılan bir eylem olmadığına işaret ederek böyle bir vehimden uzaklaştırmak içindir.⁶⁵

Müellifin öncelikle Tanrının zatına yönelik olarak yaptığı hamdde isim cümlesinin tercih edilmesinin sebebi isim cümlesinin kendisinde değişikliğe mahal vermemesi ve süregelen bir sabiteyi ifade etmesi olarak belirtilir. Çünkü Tanrının zatı sabittir, devamlıdır ve onda bir değişiklik olması söz konusu değildir. Zira mükemmel olanda bir değişikliğin meydana gelmesi söz konusu değildir. Ehemmiyet itibarıyla Allah lafzı daha önemli olmasına ve önemli olanın önce zikredilmesinin gerekmesine rağmen hamd kelimesinin neden Allah lafzından daha önce zikredildiğine dair olan soruya ise Allah lafzının zikri haddizatında hamd kelimesinden daha önemli olsa da burada makâmın hamd makâmı olmasından mütevellit, ârizînin önemi zâtînin öneminin önüne geçti. Çünkü belâgat, halin gereğine uygun kelâmdır şeklinde bir cevap verilmiştir.⁶⁶

Başta mutlak bir surette hamd edilmişken sonraki ifadelerde yapılan hamdde bir kayıt altına alma söz konusudur. Şârih, müellifin mendup ve vacip olmak üzere iki sevap elde etmek adına böyle bir kullanım tercih ettiğini ifade eder.⁶⁷ Ayrıca müellifin genel bir ifade ile Allah ona salât etsin diye dua etmesi daha evla olmasına rağmen Allah'ın ona salat etmesini aklın derin denizlerin manasına dalmasının devamıyla kayıtlamasının ve duasını devam şartına bağlamasının aslında bir sınırlandırma olmadığı ifade edilmiştir. Zira şârihe göre aklın mana denizinin derinliklerine dalması daima gerçekleşecek olan

⁶⁵ Demenhûrî, 15-16.

⁶⁶ Demenhûrî, 13.

⁶⁷ Demenhûrî, 15.

bir vakiadır. Dolayısıyla burada bir kayıt altına alma değil bilakis tüm vakitler için geçerli olan bir genellemenin söz konusu olduğu ifade edilmiştir.⁶⁸

İmanın ve İslam'ın ne olduğu, bazı lafızların ne anlama geldiği, iman ve İslam'ın karşılıklı olarak birbirini gerektirdiği, biri olmazsa diğerinin makbul sayılmayacağı ve "iman ve İslam nimetini in'am ettiği için ona hamd ederiz" beyitinin anlamının "tüm noksanlıklardan beri olan ve üzerimizdeki bu iki nimetinden dolayı cehennemden ruhun kurtulmasını sağlayan yüce Allah'ı sena ederiz" şeklinde olduğu ifade edilir.⁶⁹

"Gönderdiği peygamberlerin ve en yüce makamlara haiz olanların hayırlısını bize has kılana (حَصْنًا) hamdolsun" ifadesindeki "biz" zamirinin ümmet-i icabeti⁷⁰ kastedebileceği gibi ümmet-i daveti⁷¹ de kastedebileceği aktarılmıştır. Demenhûrî'nin kanaati de ümmet-i icabetin kastedildiği yönündedir. Fakat yine de ümmet-i davetin de kastedilebileceğini ihtimalden uzak tutmaz. Zira "biz seni alemlere rahmet olarak gönderdik" (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) ayetinin⁷² deliliyle kafirlerin de ümmet-i davetin altına gireceğini söyler. Ona göre Allah katındaki azabın azapların en şiddetlisi olmasına rağmen kafirlere şiddetle azap edilmemesi ise kafirlerin de Allah'ın gönderdiği peygamberlerin en hayırlısının ümmeti olması sebebiyle peygambere olan ikramın çokluğundan kaynaklanır.⁷³

"Gönderilenlerin en hayırlısıdır" sözü "kendisine uyulan bütün peygamberlerin önderidir" manasını ifade etmesine rağmen musannıfın sözü tek seferde söyleyip kısa kesmemesinin sebebi siyâdet lafzında peygamberin risaletinin umumi olduğunun ifade edilmesidir. Dolayısıyla enbiya ve murselîn de onun ümmeti olur. O ise ümmetinin bütün işleriyle görevlidir.⁷⁴

Demenhûrî, Hz. Peygamberi, bütün peygamberlerin de önderi olarak ifade etmiştir. Ayrıca kaynaklarla da örtüşen bir biçimde salât lafzının atfedildiği bağlamlara göre

⁶⁸ Demenhûrî, 17.

⁶⁹ Demenhûrî, 15.

⁷⁰ Ümmet-i İcabet: Nebinin daveti kendisinde ulaştığında ona icabet ve iman edip kıyamete kadar biat eden kimsedir. bkz. Demenhûrî, 17.

⁷¹ Ümmet-i Davet: Nebinin davetini işiten herkestir. İcabet eden etmeyen eşittir. Kıyamete kadar bütün insanlar bu ahdin altına girer. bkz. Demenhûrî, 17.

⁷² Enbiya, 21/107

⁷³ Demenhûrî, *İzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 16-17.

⁷⁴ Demenhûrî, 17.

farklı anlamlara geleceğini ve farklı şekillerde isimlendirileceğini ifade etmiştir. Ona göre bu lafız şayet Allah'a izafe edilirse rahmet, meleklerle izafe edilirse istiğfar, bu ikisi dışındakilere izafe edilirse dua diye isimlendirilir.⁷⁵

Şârihe göre, dua makamında peygamberin ailesi (آل) denildiği zaman her muttaki mümin kastedilir. Müellifin “hidayet konusunda yıldızlara benzetilen kimse (مَنْ شَبَّهُوا)” beyitiyle peygamberimizin “benim sahabilerim yıldızlar gibidir, hangisinin peşinden gitseniz doğruya ulaşırsınız” sözüne atıfta bulunduğu ifade edilir. Ona göre burada fail, yani meçhul fiil, sahabeleri tazim için hazfedilmiştir.⁷⁶

Demenhûrî'ye göre sahabelerin arasında Hz. Peygamber'den sonra Ebu Bekir gibi üstünler olmasına rağmen آل lafzının صَحْبِهِ ifadesinin önüne alınmasının sebebi Allah'ın آل üzerine olan rahmetinin nas ile sabit olmasıdır. Peygamberimizin "Allah'ım Muhammed'e ve Muhammed'in آل'ine salât et deyin" hadisine göre sahabenin آل'e olan kıyası işbu takdimi gerekli kılmıştır.⁷⁷

1.1.3. Mantığa Giriş

9 – وَبَعْدُ فَالْمَنْطِقُ لِلْجَنَانِ * نِسْبَتُهُ كَالنَّحْوِ لِلْسَّانِ

9. (Buraya kadar yapılan girişten sonra) mantığın akla olan nispeti, nahvin dile olan nispeti gibidir (çıkarmına varılabilir).

10 – فَيَعْصِمُ الْأَفْكَارَ عَنْ غَيِّ الْخَطَا * وَعَنْ دَقِيقِ الْفَهْمِ يَكْشِفُ الْغَطَا

10. (Mantık), fikirleri hata kuyularından korur ve ince mefhumlardan örtüyü açar.

11 – فَهَآكَ مِنْ أَصُولِهِ قَوَاعِدَا * تَجْمَعُ مِنْ فُنُونِهِ قَوَائِدَا

11. İşte sana mantık usulünün kaideleri, ta ki mantıkla alakalı ilimlerin faydalarını toplayasın.

12 – سَمَّيْتُهُ بِالسَّلَامِ الْمُنَوَّرِ * يُرْقَى بِهِ سَمَاءُ عِلْمِ الْمَنْطِقِ

⁷⁵ Demenhûrî, 16.

⁷⁶ Demenhûrî, 16.

⁷⁷ Demenhûrî, 17.

12. Onu *Süllemü'l-Münevrak* diye isimlendirdim. (Çünkü) sema (gibi olan) mantık ilmine onunla çıkılır.

13 – وَاللَّهُ أَرْجُو أَنْ يَكُونَ خَالِصًا * لِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ لَيْسَ قَالِصًا

13. Allah'tan (bu kitabın) eksizsiz, Allah için, halis (bir kitap) olmasını diliyorum.

14 – وَأَنْ يَكُونَ نَافِعًا لِلْمُبْتَدِي * بِهِ إِلَى الْمَطَوَّلَاتِ يَهْتَدِي

14. Allah'tan (bu kitabın mantığı) yeni başlayanlar için faydalı, kendisiyle ayrıntılı bilgilere erişecekleri (bir kitap) olmasını diliyorum.

Buraya kadar anlatılanlarda henüz doğrudan mantığa dair bir şey zikredilmedi. Bu bölümden itibaren artık mantık lafzının dilsel tahliline, anlamına ve nahve olan nispetine yer verilmiştir. Aynı zamanda mantığın tanımında geçen lafızların da tahlili yapılmıştır.

Şârihe göre, **بَعْدُ** (sonra) kelimesi “Ali, Veli'den sonra geldi” cümlesinde olduğu gibi kullanıldığında zaman zarfı olur. “Ali'nin evi Veli'nin evinden mekân olarak sonradır” şeklinde kullanıldığında ise mekân zarfı olur. Yani **بَعْدُ** lafzı bu iki anlamda da kullanılabilir. Ya bunu konuşmanın zamanının şunu konuşmanın zamanından önce gelmesine itibarla zaman zarfıdır veya onun yeri kendisinden sonraki sıradadır anlamında kullanılmış olup mekân zarfıdır. Burada **بَعْدُ** lafzı bir sözden diğerine geçmeye delalet eder. Çünkü normalde söze **بَعْدُ** diyerek başlanmaz.⁷⁸

Mantık kelimesi mimli mastardır. Nutuk (النُّطْق), lafız ve idrak manasında ortak olarak kullanılır. Yani nutuk kelimesi lafız ve idrak anlamlarına gelir. Burada mantık (المنطق) diyerek, telif edilen bu eserin de yazılmasına sebep olan mantık ilmi kastedilmiştir. Mantık ilmi, idraki güçlendirerek onu hatadan koruduğu için böyle isimlendirilmiş⁷⁹ ve Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sinde yaptığı tanım aynen kullanılarak “o, zihnin kendisine riayet ettiği takdirde düşünceyi hatadan koruyan bir kanundur”⁸⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca idraki güçlendirerek onu hatadan koruduğu da vurgulanır. Gramerin konuşanı

⁷⁸ Demenhûrî, 18.

⁷⁹ Demenhûrî, 18.

⁸⁰ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 59.

konuşmasında hataya düşmekten koruduğu gibi mantığın da düşüneni düşünmesinde hataya düşmekten koruyacağı “mantığın akla olan nispeti dilin nahve olan nispeti gibidir” sözüyle ifade edilir.

Dalalet ve hata lafızlarının arasında tam girişimlilik olduğu belirtilir. Yani hata, dalalet kavramının içlemidir. Başka bir ifadeyle hata, dalaletin türlerinden biridir. Her hata dalalettir ancak dalaletin hata dışında türleri de olmasından dolayı her dalalet hata değildir. Usul ve kaide lafızlarının ise aynı anlamda kullanılan kavramlar olduğu ifade edilir.

“Fikirleri korur” (فَيَعِصُّمُ الْأَفْكَارَ) cümlesindeki ismet lafzının men' etmek, engellemek ve korumak gibi anlamlara gelebileceği ifade edilmiştir. Şârihe göre burada korumak anlamına gelir ve fikirleri hataya düşmekten korur demektir. Cenân (الجنان) lafzı kalp için kullanılabileceği gibi onunla fikri bir kuvve olan akıl da kastedilebilir denilir. Kuyunun (غِيّ) hataya (الخطأ) izafe edilmesi umumun hususa izafesidir. Kuyu (غِيّ) lafzının dalaleti/sapkınlığı ifade ettiği gibi hata (الخطأ) lafzının ise yanlış yola sapmanın türlerinden biri olduğu söylenir.⁸¹ Şârih, müellifin “mantık ilmi, fikirleri hata kuyularından korur ve ince mefhumlardan örtüyü açar” ifadesinin “kimde bu fen yerleşirse onun görüşü (nazarı) zor ve gizli manalara karşı açık bir hale gelir” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Zira ona göre bu, açıklamaya ihtiyaç duymayan görülen bir durumdur.⁸² Şerhin devamında dilsel tahlillere devam edilerek hangi sözün master olduğundan, lafızlar arasında nasıl bir sıfat mevsuf ilişkisi bulunduğu, hangi ifadenin hangi anlamda kullanıldığından ve bazı harflerin nasıl harekelenmesi gerektiğinden bahsedilir.

Usul (الأصل) ve kaide (القاعدة) kelimeleri anlamca bir olduğu, dolayısıyla da mantığın usulünden kastın onun kuralları olduğu belirtilir. Zira “al sana mantık ilminin kuralları” demekle mantığın usulleri kastedilir. Usul ve kaidenin, parçalarının tamamına uygun olan küllî bir durum olduğu ifade edilir. Demenhûrî'ye göre, dil bilimcilerin “fail merfudur” (الفاعل مرفوع) sözü mantıkçıların “tümel olumlunun düz döndürmesi tikel olumludur” (الموجبة الكلية عكسها موجبة جزئية) sözü gibidir. الفروع lafzı

⁸¹ Demenhûrî, *Îzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 18-19.

⁸² Demenhûrî, 19.

(şubeler/bölümler) anlamında kullanılmıştır. **الفوائد** mal yahut ilimde yararlanılan şey anlamına gelir. Bu söylenenlerden sonra şârih, kaideler bazı meseleleri bir araya getirir ve o meseleler de faydaları kuşatır sonucuna ulaşır.⁸³

Süllem (**السُّلَم**) lafzı, basamaklarıyla aşağıdan yukarıya ulaşılan şeydir diye tanımlanır. Bu kendisiyle yukarıya tırmanılan merdiven demektir. Ancak lafız burada mecaz anlamda kullanılmıştır. Münevrek (**المُنَوَّرِق**) kelimesinde kafiye'nin nazma daha iyi uyması ve söyleniş güzelliğinden dolayı nûn (ن) harfi öne alınmış böylece kelimenin anlamı değişerek süslü (**المزِين**) manasına gelmiştir. Mantık ilminin meseleleri, uzak meseleleri bir araya getirmesiyle semaya benzetilmiştir. Beyitin manası da “benim nazmedip *Süllem* diye isimlendirdiğim bu meseleler kolaydır. Zor ve uzak meselelere bununla ulaşılır” şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁴ Şârihe göre müellifin eserini Süllemü’l-Münevrek (süslü merdiven) diye isimlendirmesi, mantık ilminin semasına çıkmakta bu eserinin bir vasıta olmasını arzu etmesi dolayısıyladır. Sema diye isimlendirilen gökyüzü, uzak yerlerin kendisinde bir araya geldiği mahal olması gibi mantık ilmi de uzak meseleleri bir araya getirir. Bundan dolayı mantık ilmi semaya benzetilmiştir.⁸⁵

Müellifin bu kitabın riya'dan uzak ve halis bir şekilde yazılmasını istediği belirtilir.⁸⁶ Bu ifadelerden de Ahdarî'nin, halis ifadesini tercih etmesinden, başka hiçbir niyet olmaksızın yalnızca Allah rızası için bu kitabı yazmak istediği anlaşılır. Ayrıca müptedilerin bu eserden faydalanmalarını ve özellikle bu kitabın daha ileri düzey eserlere ulaşmada bir basamak olmasını istediği de belirtilmiştir.⁸⁷ Şârihin bu kısımda tümel olumlu, tikel olumlu, umum husus mutlak, usul, kaide gibi mantık ilminin kavramlarını kullanmasından da anlaşılacağı üzere bu meseleden sonra mantığın meşruiyeti hakkında konuşulmasının ardından mantık konularına giriş yapılacaktır.

1.1.4. Mantıkla Meşguliyyetin Cevazı

15 – وَالْخُلْفُ فِي جَوَازِ الْإِشْتَغَالِ * بِهِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ

⁸³ Demenhûrî, 19.

⁸⁴ Demenhûrî, 20.

⁸⁵ Demenhûrî, 20.

⁸⁶ Demenhûrî, 20.

⁸⁷ Demenhûrî, 20.

15. Onunla meşgul olmanın cevazı hakkında üç tartışmalı görüş vardır.

16 – فَابْنُ الصَّلَاحِ وَالنَّوَاوِي حَرَمًا * وَقَالَ قَوْمٌ يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ

16. İbn Salah ve Nevevi haram saymıştır. Bir gruba göre ise bilinmesi gerekir.

17 – وَالْقَوْلَةُ الْمَشْهُورَةُ الصَّحِيحَةُ * جَوَازُهُ لِكَامِلِ الْقَرِيحَةِ

17. Sahih ve meşhur görüş, kâmil bir akla sahip kimseye mantıkla meşgul olmaya cevaz verir.

18 – مُمَارِسِ السُّنَّةِ وَالْكِتَابِ * لِيَهْتَدِيَ بِهِ إِلَى الصَّوَابِ

18. Kitabı ve sünneti yeterince bilen kimseye kendisiyle doğruya erişmesi için (mantıkla meşgul olmaya cevaz verir).

Bu bölümde öğrencinin başlayacağı ilimde öncelikle bir basirete sahip olması amacıyla herhangi bir ilme başlamadan önce öğrenilmesi gereken on ilkedен biri olduğu için mantık ilmiyle meşgul olmanın hükmünden bahsedilmiştir.

Demenhûrî, bu on ilkeyi hocası Said b. İbrahim Kaddura'dan (ö. 1066/1656) aldığını ifade eder.⁸⁸ O aslen Tunusludur. Cezayir'de doğup büyümüş ve orada müftülük yapmıştır. Maliki mezhebine mensuptur. *Süllemü'l-Münevrak*'a yazdığı bir şerhi vardır. Aynı zamanda bir mantık alimi olarak da zikredilmiştir.⁸⁹

Her ilimden önce bilinmesi gerektiği düşünülen on ilke şunlardır: Tanımı, konusu, semeresi, faziletleri, nispeti, kullanım yerleri, ismi, yararlandığı ilimler, şârinin hükmü ve meseleleridir. Bazı kimseler bu ilkelerin bazılarıyla yetiniyor olsa da tamamını kullananın bir şerefe nail olacağı ifade edilir.⁹⁰

İlimlerin konusu ya tasavvur ya da tasdiktir. Mantık ilmi ise ikisini de araştırma konusu edinmiştir.⁹¹ Bundan dolayı kendisinde umumi bir menfaat olması hasebiyle diğer ilimlerden üstün tutulmuştur. Yine de diğer ilimlerin başka cihetlerden mantıktan üstün

⁸⁸ Demenhûrî, 21.

⁸⁹ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/91.

⁹⁰ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 35.

⁹¹ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 59.

olabileceği ifade edilir. Mantığın kurucusu Aristoteles'tir. Konusu, tasavvurî ve tasdikî bilgilerden bilinenden bilinmeyene ulaşma çabasıdır. Gayesi, düşünceyi hataya düşmekten korumaktır. Ayrıca akıldan yararlanması ve konusu itibarıyla tüm ilimlerle ilişkilidir. Zira bahsettiğimiz üzere her ilim ya tasavvur ya da tasdiktir.⁹²

Demenhûrî, on ilkedен biri olan mantığın ismi konusunda, mi'yâru'l-ulûm (معيار العلوم) ve ilmu'l-mîzân (علم الميزان) diye de isimleri olmasına rağmen, bu ilmin mantık (المنطق) isminin öne çıktığını ifade eder. Bu eserin içerisinde Tanım konusu için ileride gelecek olan müstakil bir bölüm vardır. Nispet konusuna dilin gramere nispeti mantığın akla olan nispeti gibidir diyerek değinilmiştir. Hüküm konusunun ise bu bölümde ele alınacak müstakil bir konu olduğu belirtilir.⁹³

Mantığın hükmü konusu klasik metinlerde kendisine müstakil bir bölümün ayrılmadığı, ihmal edildiği veya izahının gerekli görülmediği bir konudur. Bu eser ise ilk bölüm başlığını mantığın meşruiyeti konusuna ayırmıştır. Eserin esasında büyük bir hacme sahip olmamasına ve mantığa yeni başlayanlara yönelik yazılmış muhtasar bir metin olmasına rağmen mantığın hükmüne dair mesele için bir bölüm tahsis edilmiş olmasının şârihin içerisinde bulunduğu coğrafya ve ortamdan kaynaklandığı söylenebilir. Öncelikle söylemeliyiz ki Demenhûrî'nin fıkıhçı yönünün dört mezhepte fetva verecek bir düzeyde olduğu bilinmektedir.⁹⁴ Aynı zamanda dini ilimler alanında ve kelam ilmine dair yazdığı eserler bulunmaktadır. Ezher'de hocalık yaptığından da daha önce bahsetmiştik. Bu anlamda onun ilmi kişiliği düşünüldüğünde dini ilimlere dair dersler verdiği anlaşılır. Aynı şekilde ders verdiği öğrenci profilinin de dini ilimlere dair ders alan öğrenciler olduğunu tahmin etmek güç olmaz. Tüm bunlar göz önüne alındığında mantık ilminin öğrenilen diğer dini ilimlere bir temel olması amacının güdüldüğü anlaşılır. Mantık ilminin İslam coğrafyasına filozoflar vasıtasıyla girdiği ve bu filozofların bazı görüşlerinin kelamcılar indinde muteber sayılmadığı dikkate alındığında, mantık ilmiyle meşgul olmanın, ulemanın ve medrese talebesinin zihninde meşru bir zemine oturtulma gayesi, anlaşılır bir durum olmaktan uzak değildir. Bu

⁹² Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 35.

⁹³ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 22.

⁹⁴ ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 1/164.

itibarla müellif ve şârih, eserlerinde öncelikle mantıkla meşgul olmanın hükmüne dair bir konuya yer vermeyi uygun görmüşlerdir.

Mantıkla meşguliyet hakkında üç tartışmalı görüş olduğundan bahsedilir. İlk grubun Nevevi (ö. 1277) ve İbn-i Salah (ö. 1245) gibi mantık ilmini öğrenmekten men' edenler olduğu söylenir. İkinci olarak Gazâlî'nin de içinde bulunduğu bir grubun ise “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” düşüncesiyle mantığa cevaz verdiği beyan edilir. Yani kişinin dalgınlığının hataya sürüklediğinden emin olmak için hata yapmaktan koruyan kuralların yokluğunda mantık ilmine ihtiyaç duyulacağı ifade edilir.⁹⁵

Demenhûrî, mevzu bahis olduğca bazen isim vererek bazen isim zikretmeksizin Aristoteles, Gazali, Fahreddin Razi vb. kimselerin yahut kelamcılar veya filozoflar gibi farklı grupların görüşlerine değinir. Mesela felsefe kelamıyla karışmış mantık ifadesiyle kastedilen şey illiyet düşüncesi ve sudur nazariyeleridir. İslam coğrafyasında ve Yunan coğrafyasında bu düşünceye sahip filozoflar vardır. Bu düşünce onların sahip olduğu alem tasavvuruyla da doğrudan bağlantılıdır. Fakat bunda kelamcılar ve şârihin Tanrı tasavvuruyla çelişen bazı durumlar vardır. Burada şârih, mantığı kullanan kelamcıların yaptığı gibi bir tavır sergilemektedir. Bu tavır, mantık ilminin kendilerinden alınmış olması sebebiyle filozofların fikirlerini de aynen kabul etmek gerekmediği düşüncesidir. Bu da gayet tutarlı bir eylemdir. Zira mantık, doğru kabul edilen öncüllere göre birtakım sonuçlar veren bir bilimdir.

Aristoteles mantığına karşı, aynen kabul edenler, biraz değişiklikle kültüre uyarlayanlar ve karşı çıkanlar olmak üzere üç tavır sergilendiği görülür. Yukarıda ismi geçen kimselerle beraber İbn Teymiye (ö. 1326), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) ve Suyuti (ö. 1505) gibi kimseler, filozoflardan tevarüs edilen bu ilme ihtiyacın olmadığı, onun maksadını gerçekleştirmediği, tasavvufi bilgi yollarının önünü kapayarak fikri kısırlaştırdığı ve mantığın kelamcılarının önceden beri kabul edegeldiği bazı delillere itibar etmediği gibi nedenlerle karşı çıkmışlardır.⁹⁶ Hücetü'l-İslam namıyla meşhur olan Gazâlî ise özellikle *el-Kıstasü'l-Mustakîm* gibi bazı eserleriyle ona İslami bir hüviyet kazandırmak istemiştir. O, müslümanların gözündeki konumuna itibarla

⁹⁵ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mühem*, 2001, 22-23.

⁹⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 45-47.

mantığa dair söyledikleriyle ve bu ilimle alakalı olarak yazdığı eserleriyle bu coğrafyada mantığın kabul edilmesinde ve yaygınlaşmasında büyük bir rol oynamıştır.

Gazâlî'ye göre, mantığın kendisinde dinin onu reddetmesini gerektirecek bir içerik bulunmaz. Mantığın dinin meseleleriyle herhangi bir işi olmaz. Şayet bir kimse dinini korumak maksadıyla bu ilmi inkâr etmeye kalkışırsa o kişinin aklından şüphe etmek gerekir. Aynı şekilde mantığın kesin delillere dayandığını görerek filozofların küfre götürecektir asılsız iddialarının da açık delillerle desteklendiğini zanneden kimsenin tehlike içerisinde olmadığını da söyleyemeyiz.⁹⁷

Son olarak sahih olan meşhur görüşe göre bu iki düşüncenin, zeki olup kitap ve sünneti iyi bilen kimselere cevaz vermek, böyle olmayanlara cevaz vermemek şeklinde birleştirildiği ifade edilir.⁹⁸ İhtilafın ancak felsefe kelamıyla karışmış olan mantığa nispetle olduğu belirtilir. Beydâvî'nin *Tevâlî*'si Tunusî'nin *Muhtasar*'ı ve Kâtibî'nin *Şemsiyye* eserleri o halis olan kısımda addedilir. Şârihe göre bu eserler kendisiyle işigalin cevazı hakkında ihtilafın olmadığı teliflerdir. Ayrıca şüpheleri def' edecek olan mantığın bu def' etme özelliğinde mantığa bağlı kalmanın farz-ı kifaye olmasının da akla uzak olmayan malum bir durum olduğunu ifade eder.⁹⁹

1.2. Tasavvurat

1.2.1. Tasavvuratın İlkeleri

1.2.1.1. Hâdis İlmin Türleri

Şârih bu bölümde söze başlıkta (فصل في أنواع العلم الحديث) geçen türler (أنواع) lafzının kadim ilmi konudan hariç tuttuğunu söyleyerek başlar. Çünkü kadim bilgide herhangi bir çeşitlilik veya değişiklik olması söz konusu değildir. Zira o, sonradan olmayanın yani Tanrının bilgisidir. Kadim bilgi tarifi dışında bırakılınca geriye doğal olarak yalnızca hâdis ilim kalır. Buna rağmen sözün devamında hâdis (الحديث) lafzı

⁹⁷ Gazâlî, *Hakikat Arayışı el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 3. bs (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 19.

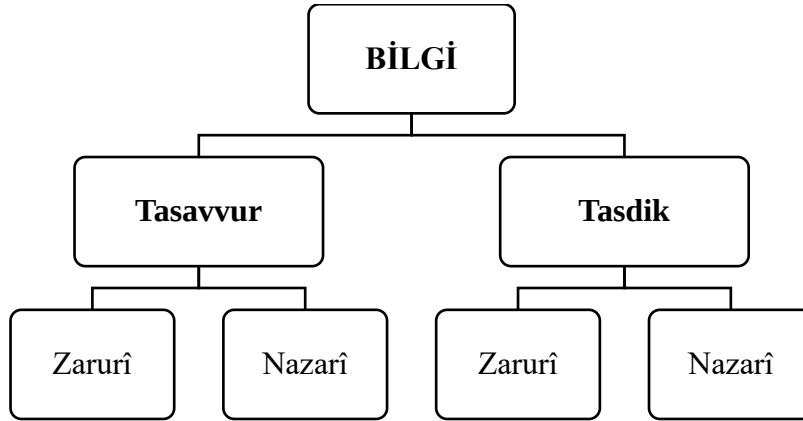
⁹⁸ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 23.

⁹⁹ Demenhûrî, 23.

getirilmiştir. Burada ilme yeni başlayan talebelere yönelik bir izah olması maksadıyla böyle yapıldığı ifade edilir.¹⁰⁰

Demenhûrî, ilmi malumun bilinmesidir şeklinde tanımlar.¹⁰¹ Bu tanımın kendisinde bazı problemleri barındırdığı görülür. Çünkü bilgi bilinenlerden ibaret olduğunda bir kısır döngüye düşülür ve yeni bilgileri öğrenmemiz mümkün olmaz. Dolayısıyla bilinmeyen ve sonradan öğrenilen şeylerin olmaması gerekir. Burada Fârâbî'nin bilgi konusundaki yaklaşımının daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Zira Fârâbî'ye göre bilginin konusu üçe ayrılır. Bunlar bildiğimiz şeyler, bilmediğimiz şeyler ve bazı yönleriyle bilip bazı yönleriyle bilmediğimiz şeylerdir. Öğrenme alanına dahil olan bilgiler de bu üçüncü alana dair olan bilgilerdir.¹⁰² Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sinde ise ilim yine daha isabetli bir şekilde ya salt tasavvur ya da hükmün kendisine bitişik bulunduğu tasavvurdur diye tanımlanır.¹⁰³ Şârih ilimlerin tasavvur ve tasdik şeklinde taksim edildiğini ifade eder. Tasavvur ve tasdik her biri de zarurî ve nazari olarak ikiye, toplamda ise dörde ayrılır.¹⁰⁴ Bunu şekil üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:

Şekil 1.1. Demenhûrî'de Bilginin Taksimi



Kaynak: Muhammed Hezarfen tarafından oluşturulmuştur.

¹⁰⁰ Demenhûrî, 24.

¹⁰¹ Demenhûrî, 24.

¹⁰² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, *Burhân Kitabı*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, 1. bs, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları; Bilim ve felsefe serisi 29 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 150; Harun Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önergeler Mantığı*, 1. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 40-41.

¹⁰³ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 57.

¹⁰⁴ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 24.

İbn Sînâ'ya göre bilgi tasavvur veya tasdiktir. Bir şey sırf tasavvur olarak bilinebileceği gibi kendisine yargının eşlik ettiği bir tasavvurla da bilinebilir.¹⁰⁵ Hüküm tasavvura bitişik olduğunda buna tasdik denir. Tasavvur ve tasdikin tamamı zarurî/bedihî bilgiler olmadığı gibi tamamı nazarî bilgiler de değildir. Şayet bu bilgilerin tamamı nazarî bilgilerden ibaret olsaydı düşüncelerimiz bir yerden öteye geçemezdi. Aynı şekilde zorunlu olarak her şeyi bilseydik bu durumda da bilmediğimiz hiçbir şeyin olmaması gerekirdi.¹⁰⁶ Başka bir ifadeyle ilim, “Ali” manasının idraki gibi müfret bir manayı idrak etmekse tasavvurdur. Şayet ilim “Ali ayaktadır” cümlesinde ifade edilen ayakta olmaklığı idrak etmek gibi bir olayın ilişkisini idrak etmekse o zaman tasdiktir.¹⁰⁷

Burada ilimden kastedilen idraktır. İdrak ise dış gerçekliğe uygun olsa da olmasa da herhangi bir şeye dair olan suretin zihinde hasıl olmasıdır. Mesela “kedi siyahtır” cümlesindeki kedi, dış gerçeklikte yani nefsu'l-emirde siyah olsun veya olmasın bizim onun siyah oluşunu düşünmemiz idraktır. Tasavvur, hakkında herhangi bir yargıya varmaksızın müfret bir manayı idrak etmektir. (Hükümsel) nispetin tasavvuru ise olay gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş olsun iki veya daha fazla müfret mananın aralarındaki ilişkiyi idrak etmektir.¹⁰⁸

Usul ve kelam alimleri hukemâ dediklerinde İslam filozofları, imam dedikleri zaman ise Fahreddin Razi anlaşılır. Yukarıda yapılan açıklamalar filozofların görüşleriyle paralellik gösterir. Ayrıca filozoflar ve kelimciler arasındaki fark açıktır. Tasdik, Fahreddin Razi'ye göre, hüküm tasdikin bir cüz'ü olması hasebiyle mürekkep, filozoflara göre ise hüküm tasdikin bizzat kendisi olmasından dolayı basittir. Fahreddin Razi'ye göre konu ve yüklem tasdikin bir parçasıdır. Filozoflara göre şarttır. Yani tasdikin bir cüz'ü değil ondan ayrı bir şeydir. Musannif ise idrak ve nispet arasına vukuu eklemesinden dolayı filozofların yolundan gitmiştir.¹⁰⁹ Burada İbn Sînâ'cı

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*, 3. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 11; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbîhat*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, ve Ekrem Demirli, 4. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 3; İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, 1. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 69.

¹⁰⁶ Kâtibî, *Şemsîyye Risâlesi*, 57.

¹⁰⁷ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 24.

¹⁰⁸ Demenhûrî, 24.

¹⁰⁹ Demenhûrî, 25; Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 45.

gelenekteki tasavvurun karşılığı olarak “müfret idrak”; tasdikın karşılığı olarak ise “idrâku vukûi’n-nisbe” kavramları tercih edilmiştir.

“Zeyd ayaktadır” önermesinin konunun, yüklem, konu ve yüklem arasındaki nispetin ve bizzat olayın kendisinin tasavvuru olmak üzere dört tasavvuru kapsadığı ifade edilmiştir. Dördüncü tasavvur tasdik diye isimlendirilir. Filozoflar kendisinden önceki üç tasavvurun tasdikın şartları olduğu görüşündedirler.¹¹⁰ Tasavvurun tabii olarak tasdikten önce olması gerektiğinden bahsedilir. Kelamcılarının ve filozofların ortak görüşüne göre, birin ikiye nispeti ya da tasavvurun tasdike nispeti durumlarında olduğu gibi, muahhardaki bir illetin mukaddem olması dışında mukaddem, bir muahhara ihtiyaç duyar.¹¹¹

Şârih, beyitlerde tasavvur ve tasdikten her birindeki düşünmeye ihtiyaç duyan nazari bilginin ve nazarinin aksi olan ve kendisini bilmek için teemmüle ihtiyaç duymayan zaruri bilginin açıklandığını belirtir. Zira zaruri bilgi dört kısımda ele alınmıştır. “Bir ikinin yarısıdır” ifadesindeki mananın idraki zaruri tasavvurun, bu ifadedeki oranın idraki ise zaruri tasdikın misali olarak verilmiştir. Aynı şekilde “on ikinin altıda birinin yarısı birdir” ifadesindeki mananın idraki nazari tasavvura, bu ifadedeki oranın idraki ise nazari tasdike misal olarak zikredilmiştir.¹¹²

Buraya kadar anlatılanlardan, ilimlerin tasavvurat ve tasdikattan ibaret olduğu anlaşılır. Bu ilimlerin her biri için de birtakım ilkeler ve amaçlar konulmuştur. Tasavvuratın ilkeleri beş tümel, amacı ise kavli şârihtir. Tasdikatin ilkeleri önermeler ve hükümleri, amacı ise kıyasın kısımlarıdır.¹¹³ Yani tasavvurat kısmında öğrenilmesi amaçlanan tanım konusu için öncelikli olarak gerekli bilgiler olan beş tümel anlatılır. Beş tümel tanım konusunu öğrenmek için gereken bilgileri içerir. Bu kısımlardaki bilgiler öğrenildikten sonra nihayet mantığın amacı olan kıyas konusunu incelemek için gerekli hazırlık tamamlanmış olur. Kıyasın uygulama sahası da burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata diye isimlendirilen beş sanattır.¹¹⁴ Bu şekil üzerinde şöyle gösterilebilir:

¹¹⁰ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 25.

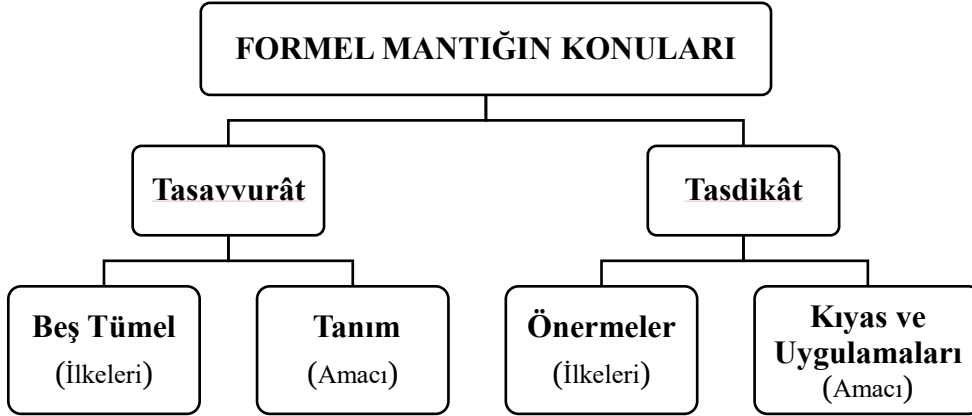
¹¹¹ Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 46.

¹¹² Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 26.

¹¹³ Demenhûrî, 27.

¹¹⁴ Necati Öner, *Klasik mantık*, 18. bs (İstanbul: Divan Kitap, 2021), 27.

Şekil 1.2. Formel Mantiğin Konuları



Kaynak: Mahmut Sami Özdil (2010, s. 21).

Mantık ilminin konuları böylece dört kısımda özetlenmiş olur. Mantık kitaplarında delalet ve lafızlar bahisleri beş tümel konusunun üzerinde durmak için zikredilir. Zira kıyasın kısımlarına bakıldığında sekiz konu görülür. Şayet bu konulara ek olarak müstakil bir lafızlar bahsi eklenirse bu konuların sayısı dokuz olmuş olur.¹¹⁵ Mantıkçılar insanın tanımında “konuşan canlı” ifadesinde olduğu gibi kendisiyle müfret bir mana ifade edilen lafzı kavil-i şârih diye isimlendirmekte ittifak etmişlerdir. Kavil-i şârihin kavil diye isimlendirilmesinin sebebi onun bir tanımlanana/söylenene hamlediliyor olmasıdır. Tanımlananın kısımlarının tümünü tasdik etmek amacıyla mahiyetinin bazı yönleriyle veya tamamıyla açıklanmasından dolayı da şârih diye isimlendirilmiştir.¹¹⁶

Mantıkçıların tasdik için kullanılan lafzı hüccet yani kıyas diye isimlendirmekte anlaşmaya vardıkları ifade edilmiştir. Hüccet diye isimlendirilmesinin sebebi hüccete yapışanın hasmını yeneceğine ve ona galip geleceğine dair olan inançtır. Zira hüccetin kendisiyle tasdik vasıtasıyla yeni bir sonuca ulaşılır. Mesela “âlem değişkendir” ve “her değişken hâdistir” önermelerinden öyleyse “âlem hâdistir” neticesine ulaşılır. Hüccet

¹¹⁵ Demenhûrî, *Îzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 27.

¹¹⁶ Demenhûrî, 27; Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 49.

hakkında söylenenler İbn Sînâ'nın söyledikleri ile örtüşür vaziyettedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre hüccet kıyas, tümevarım, analogi şeklinde kısımlara ayrılır.¹¹⁷

1.2.1.2. Vaz'î Delâlet Türleri

Şarihe göre, müellifin vaz'î delaletten kastı sözlü delaletlerdir. Bunun delili olarak da “lafzın delaleti” (دَلَالَةُ اللَّفْظِ) ibaresini gösterir. Zira Ahdarî, başlıkta (فَصْلٌ فِي أَنْوَاعِ الدَّلَالَةِ) lafız (الْوَضْعِيَّةِ) ifadesini, beyitte ise vaz'î (الْوَضْعِيَّةِ) ifadesini karşılıklı olarak hazfetmiştir. Dolayısıyla burada musannifin cinas sanatının türlerinden ihtibâk¹¹⁸ sanatından yararlandığı belirtilir.¹¹⁹

Delalet, sema (gök yüzü) lafzından belirli bir nesneyi anlamamız gibi bir şeyden bir şeyi anlamaktır şeklinde tanımlanmıştır. Burada sema lafzı işaret eden (dâll) sema lafzından anlaşılan şey ise işaret edilen (medlul) diye isimlendirilir. Delalet eden şeye (dâll) göre delalet altı kısma ayrılmıştır. Zira delalet eden şey ya sema lafzının belirli bir manaya delalet etmesi gibi sözlü olur ya da dumanın ateşe delalet etmesi gibi sözsüz olur.¹²⁰

Sözlü ve sözsüz delaletin her biri vaz'î, tab'î ve aklî olarak üçe ayrılır. Sözsüz vaz'î delalet, bir işaretin herhangi bir manaya delalet etmesi veya sembollerin lafızlara delalet etmesi şeklinde açıklanır. Ağzımızdan çıkan kelimeler lafızdır. Kitaplara yazılan kelimeler ise nakıştır. Şerhte tercih edilen nakış kelimesi sembol, işaret ve harf gibi anlamlara gelmektedir. Sözsüz tab'î delalet, kızarmanın utanmaya; sararmanın da korkuya delalet etmesi şeklinde açıklanır. Sözsüz aklî delalet ise âlemin mücidine, dumanın ateşe delalet etmesidir denilmiştir. Sözlü vaz'î delalet aslan lafzının yırtıcı hayvana delaleti ve insanın konuşan canlıya delaleti örnekleri verilmiştir. Sözlü tab'î delalet ise inlemenin hastalığa delaleti ve öksürmenin göğüs acısına delaleti misalleri getirilmiştir. Sözlü aklî delalet duvarın arkasından konuşanın onun varlığına delaleti ve

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 11; Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 27; Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 49.

¹¹⁸ Bu sanat, iki kısımdan oluşan ifadelerde bu kısımlardan birinde bahsedilen şeyin diğer kısımda zikredilmemesi anlamında kullanılan bir söz sanatıdır. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “İHTİBÂK”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000).

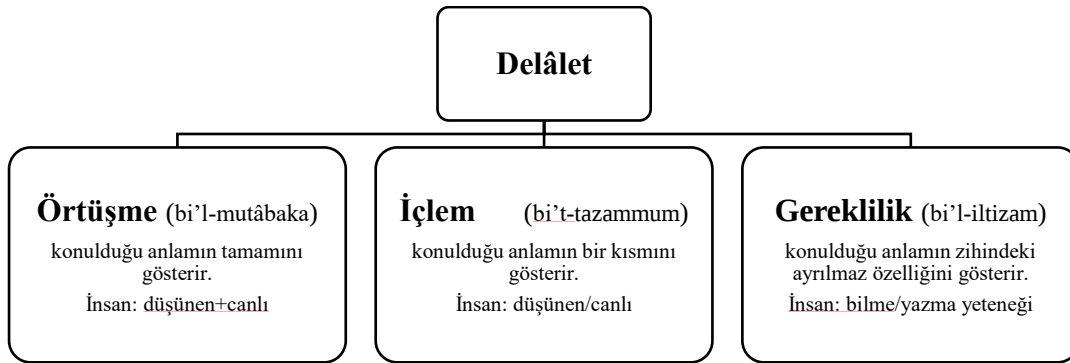
¹¹⁹ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 28.

¹²⁰ Demenhûrî, 28.

bağırmanın, bağırmanın duçar olduğu bir belaya delalet etmesi misalleri verilmiştir. Mantık ilminin ise bu delaletlerden sözlü vaz'î delaletlerle ilgilendiği ifade edilmiştir.¹²¹

Sözlü (اللفظ) ibaresiyle sözsüz delalet kısımlarını dışarıda bıraktığı, vaz'î (الوضعية) ibaresiyle de tab'î ve aklî kısımlarını dışarıda bıraktığı, sözlü vaz'î delaletin de mutabakat, tazammun ve iltizam olarak üçe ayrıldığı ifade edilmiştir. Şârih bunları sırasıyla açıklamıştır. Birincisi (Mutabakat delaleti): Lafzın konulduğu mananın tamamına delalet etmesidir. İnsan lafzının konuşan hayvana delaleti gibi. İkincisi (Tazammun delaleti): Lafzın, manasının cüz'üne delalet etmesidir. Konuşan canlının, konuşan veya canlıdan birine delalet etmesidir. Üçüncüsü (İltizam delaleti): Mananın dışındaki bir manaya delalet etmesidir. İnsan lafzının ilme kabiliyeti olana ve yazı yazmaya kabiliyeti olana delalet etmesi gibi.¹²² Lafzın ve sözlü vaz'î delaletin kısımları şekil üzerinde şöyle gösterilebilir:

Şekil 1.3. Lafzın Türleri



Kaynak: Ebherî (2016, s. 47).

Birinci delalet türü, sözlükteki anlamına uygun olarak mutabakat delaleti olarak isimlendirilmiştir. Çünkü kelimenin anlamını vaz' eden mananın tamamına delalet etmesi için vaz' etmiştir. Biz de mutabakat delaletiyle vaz' edildiği mananın tamamını anlarız. İkinci delalet türü tazammun delaletidir. Çünkü cüz' parçanın içinde gizlidir.

¹²¹ Demenhûrî, 29.

¹²² Demenhûrî, 29-30.

Üçüncü delalet türü iltizam delaletidir. Çünkü anlamın dışındadır fakat zihnen gerektirdiği bir mana vardır.¹²³

Şârih müellifin “şayet aklın gerekli kıldığı bir lüzuma delalet ediyorsa” (إِنْ بِعَقْلِ التَّزِمِ) ifadesiyle lazımi olan mananın zihnen lazım olması gerektiğine işaret ettiğini söyler. Ona göre dört sayısına çift oluşun lazım olması gibi zihinde lazım olmasıyla birlikte hariçte de lazım olabilir. Ya da körlüğün görme yetisini gerektirmesi gibi hariçte lazım olmasa ve sadece zihinde lazım olsa da olur. Veya karganın siyah olması gibi hariçte bir lüzum bulunabilir. Fakat bu durum her ne kadar usulcülere göre iltizami delalet diye isimlendirilse de mantıkçıların bunu iltizami delalet olarak kabul etmediği vurgulanır.¹²⁴

Demenhûrî, tazammun ve iltizam delaletlerinin mutabakat delaletini gerektirdiğini belirtir. Yani bu ikisi varsa mutabakat da vardır. Ancak mutabakat varsa diğer ikisinin olması zorunlu değildir. Şârih, bir kelimenin manası basit olduğunda ve onun lazımi da olmadığında onda sadece mutabakat delaleti olacağını söyler. Mananın zihni bir lüzumu varsa ve mürekkep bir manaya sahipse o zaman iltizam ve tazammun delaletleri birlikte bulunabilir denir. Zihnen bir lüzum yoksa ve mana mürekkep ise o zaman tazammun delaletinin tek başına bulunabileceği söylenir. Ayrıca zihni olarak bir lüzumu varsa ve manası nokta gibi basit ise o zaman iltizam delaletinin tek başına bulunabileceği ifade edilir.¹²⁵

1.2.1.3. Lafızlar Bahsi

Demenhûrî’ye göre lafız ya “deyz” lafzı gibi bir mana için konulmamış mühmel bir ifadedir ya da “Zeyd” gibi müstamel yani manası olan bir kelimedir. Mühmel kelimeye itibar edilmez. Bundan dolayı musannif, mühmeli ihmal etti yani ondan vazgeçti. Müstamel lafız ya basit/müfret ya da bileşik/mürekkeptir. Birincisi (müfret lafızlar), “Zeyd” kelimesinde olduğu gibi onun cüz’ü manasının cüz’üne delalet etmeyen lafızdır. İkincisi (mürekkep lafızlar), “Zeyd ayaktadır”¹²⁶ cümlesinde olduğu gibi cüz’ü mananın cüz’üne delalet eder. Mürekkep lafzın iki kısmından bahsedilir. Bunlar da şekil

¹²³ Demenhûrî, 30.

¹²⁴ Demenhûrî, 30.

¹²⁵ Demenhûrî, 31.

¹²⁶ Bu ifade, kıyam fiilinin Zeyd’e dayandırılmasıdır.

itibarıyla mürekkep olduğu halde müfret kuvvetinde olan mürekkep ve halis/tam mürekkeptir. Bu ikisi hakkındaki bahis tanımlar, önermeler ve kıyaslar konusunda¹²⁷ gelecektir. Burada şârihin maksadı küllî ve cüz'î olarak iki kısma ayrılan müfretten bahsetmektir.¹²⁸

Müfret lafız, Zeyd lafzı gibi sırf manasını düşünmek ona olan ortaklığı engelliyorsa cüz'îdir. Veya cins adı olan aslan lafzı gibi sırf manasını düşünmek onda bulunan ortaklığı engellemiyorsa küllîdir. Küllî de altı kısımdır ki her biri ikiye ayrılan şu üç kısımdan oluşur: Hariçte bir tane bile ferdi bulunmayan küllî, yalnızca bir ferdi bulunan küllî, birçok fertleri bulunan küllîdir. Bu üç kısmın her biri de şu şekilde ikiye ayrılır: Birincisi, hariçte bir tane bile ferdi bulunmayan küllîdir. İki zıddın bir araya gelmesi gibi var olması imkânsız olan bir durumdur. Veya cıvadan meydana gelen bir deniz gibi varlığı mümkün olmakla beraber hariçte örneği olmayan durumdur. İkincisi, yalnızca bir ferdi bulunan küllîdir. Kendisine hakkıyla ibadet edilen varlık gibi birden fazla olması muhal olan durumdur. Veya birden fazla olması mümkün olmakla beraber güneş gibi hariçte tek bir ferdi bulunan durumdur. Üçüncüsü, birçok fertleri bulunan küllîdir. İnsan kavramı gibi sonlu sayıda elemanı bulunan durumdur. Veya Allah'ın kemalinin sonsuzluğu ve cennet ehline verilen nimetlerin sonsuzluğu gibi sonsuz sayıda olan durumdur. Ancak cennet nimetlerindeki sonsuzluk birbirinin üzerine eklemek kaydıyla olan sonsuzluktur.¹²⁹

Şârihe göre, bir lafız hakiki olarak müfret lafız ya da mürekkep lafız diye vasıflanır. Mananın bu vasıflarla vasıflanması mecazdır. Mananın kendisi de hakiki olarak küllî ve cüz'î olarak vasıflanabilir. Lafzın bu vasıflarla vasıflanması mecazdır.¹³⁰ Demenhûrî bu bilgileri öğrenende bir fayda sağlayacağını düşündüğü için ayrıca ve ek bilgi mahiyetinde zikretmiştir.

Demenhûrî'ye göre, müellifin “lafız ya küllîdir ya da cüz'îdir” sözünde de cari olduğu üzere, “birincisini zata nispet et” derken küllîyi kastetmiştir.¹³¹ İnsana nispetle konuşan

¹²⁷ Müfret kuvvetinde olan mürekkepler tanımlar konusunda, tam mürekkep ise önermeler ve kıyaslar konusunda gelecektir.

¹²⁸ Demenhûrî, *İzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 32-33.

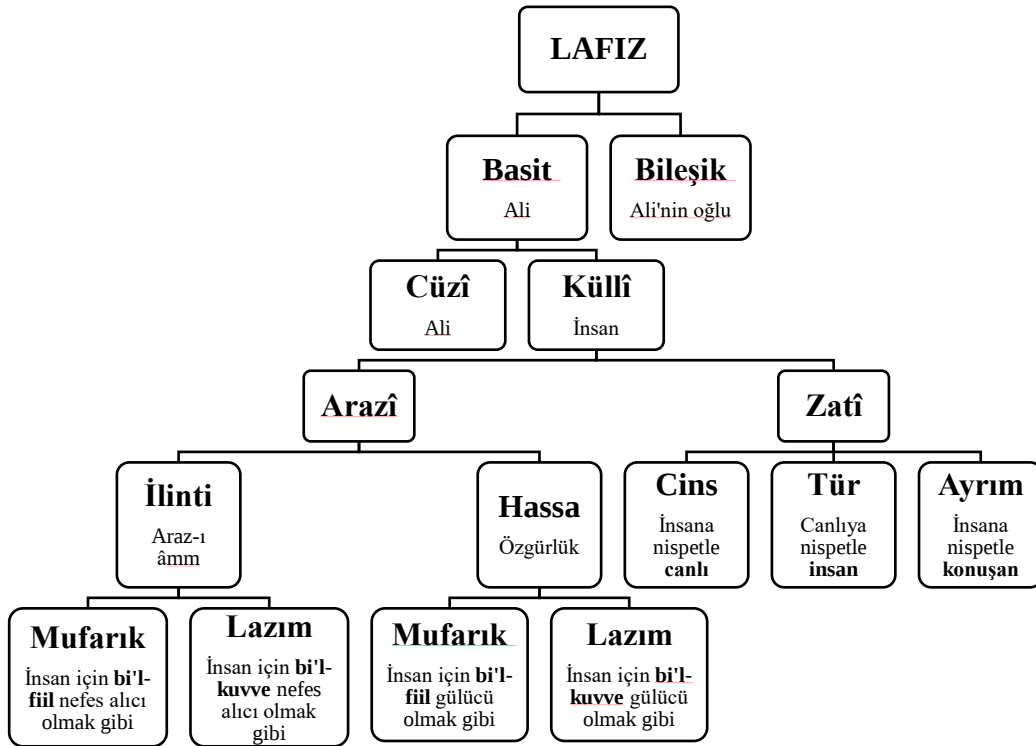
¹²⁹ Demenhûrî, 33-34.

¹³⁰ Demenhûrî, 34.

¹³¹ Tanım ya küllî zâtiden ya da küllî araziden meydana gelir.

canlı örneğinde olduğu gibi küllî, zata dahilse yani lafzın delalet ettiği manadan bir parçaysa bunlara küllî zâtî denilir. Şayet insana nispetle yürüyen ve gülen kavramlarında olduğu gibi küllî, zata dahil değilse bunlara da küllî arazî denilir. Küllî, insan lafzı gibi, mahiyete dahil de değil hariç de değil, bizzat mahiyetin kendisi olursa zâtî olur. Zâtî olan ise araza dahil olmayan demektir.¹³² Lafzın kısımları ve beş tümel, bir şema üzerinde şu şekilde gösterilebilir:

Şekil 1.4. Lafzın Türleri ve Beş Tümel



Kaynak: Mahmut Sami Özdil (2010, s. 24).

Küllî zâtî ya başka mahiyetlerle arasında müştereklik bulunan yahut o mahiyete has olan bir küllîdir. Birincisi (başka mahiyetlerle arasında ortaklık bulunan küllî zâtî), insana nispetle canlıda olduğu gibi cins olarak isimlendirilir. İkincisi (o mahiyete has olan küllî zâtî), insana nispetle düşünende olduğu gibi fasıl olarak isimlendirilir.¹³³

¹³² Demenhûrî, *İzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 35.

¹³³ Demenhûrî, 36.

Küllî arazî, başka mahiyetlerle arasında ortaklık bulunmak veya yalnızca o mahiyete has olmak üzere ikiye ayrılır. Küllî arazî, insana nispetle yürüyen gibi, başka mahiyetler arasında ortak olarak kullanılan bir araz ise buna araz-ı âmm denir. Şayet küllî arazî, insana nispetle gülen gibi, yalnızca o mahiyete has bir özellik ise hassa olarak isimlendirilir. Küllî, insan gibi, bizatihi mahiyetin kendisinden ibarettir. İnsan, canlı ve nâtığın toplamından ibarettir ve tür olarak isimlendirilir. İşte bunlar musannifin “beş küllî, cins, ayırım, araz, tür ve hassadan ibarettir” diyerek işaret ettiği ve tasavvuratın ilkeleri olan beş küllîdir. Musannifin “cins, yakın cins, uzak cins ve orta cins olmak üzere üç tanedir” sözüyle ifade ettiği üzere: Yakın cins, insana nispetle canlı gibi. Uzak cins, insana nispetle cisim gibi. Orta cins, cisme nispetle büyüyen gibi.¹³⁴

1.2.1.4. Lafızların Anlama Olan Nispetinin Açıklanması

Demenhûrî’ye göre, tek bir manaya delalet eden birden fazla lafız olabileceği gibi tek bir lafzın delalet ettiği birden fazla anlam da olabilir. İnsan kelimesinde hem lafız hem mana birdir. عين (göz) kelimesinde lafız bir, anlam birden fazladır. Zira عين kelimesi, görme organı, suyun kaynağı vb. anlamlara gelebilir. Lafız ve mana arasındaki ilişki (nispet) dört kısımda ele alınır.¹³⁵

Birinci kısım: İnsan örneğinde olduğu gibi, fertlerinin tamamında anlam bir olduğunda bunlara mütevatır’ (denk anlamlı) küllî denir. Bu tür lafızların manalarıyla arasında tam bir uyum söz konusudur. Şayet tüm fertlerinde aynı mana ifade ediliyor fakat vasfı veya etkisi şiddetlilik yahut zayıflık açısından farklılık arz ediyorsa bunlara da müşekkek (dereceli anlamlı) küllî denir. Mesela beyazlık etkisi kâğıtta gömlektten daha kuvvetlidir. İkinci kısım: Lafzın bir, mananın birden fazla olması durumunda müşterek (eş sesli) olarak isimlendirilir. İnsan ve beşer kelimelerinde olduğu gibi lafız birden çok, mana birse bunlara da müteradif (eş anlamlı) denir. At ve insan kavramlarının arasındaki ilişki ise tebayün (mübayenet/ayrık anlamlılık) ifade edilir. Ayrıca nazımda tehalüf geçmesine rağmen tebayünün kastedildiği belirtilir.¹³⁶

Demenhûrî tarafından başta dört kısma ayrıldığı ifade edilmesine rağmen lafız mana ilişkisi beşe ayrılır ve musannifin zikrettiği beş kısmın bunlar olduğu söylenir. Şârih

¹³⁴ Demenhûrî, 36.

¹³⁵ Demenhûrî, 37.

¹³⁶ Demenhûrî, 37-38.

bunu iki kısma ayırarak yapar. Mütevatı' ve müşekkek kavramları birinci kısımda diğer üç kavram ikinci kısımda sayılır fakat üçüncü ve dördüncü kısımlardan bahsedilmez.

“Zeyd ayaktadır” örneğinde olduğu gibi doğruya veya yanlışla ihtimalli olan ifadenin haberî bir ifade olduğu belirtilmiştir. İfade, “bil ya Zeyd” sözündeki gibi bir talebe dair olursa bunların da inşâî ifadeler olduğu söylenir. İhbarî cümleden ileride ayrıca bahsedileceğine ve inşâî cümlelerin üçe ayrıldığına değinilir. Patronun hizmetçisinden su istemesi gibi yüksek konumda bulunan kişinin talebiyse emirdir. Kulun Allah'tan istemesi gibi aşağıdan yukarıya bir talep varsa duadır. Hizmetçilerin birbirinden istemesi gibi iki eşitin birbirinden istemesine de iltimas denilmiştir. Ayrıca bu konunun aslında usul ilminin bir konusu olduğu da belirtilmiştir.¹³⁷

1.2.1.5. Kül ve Küllî'nin Cüz' ve Cüz'î'nin Açıklanması

Bu başlık altında hükmün türleri ele alınmıştır. Hüküm çeşitleri de kül, küllî, cüz', cüz'î şeklinde dörde ayrılmıştır. Şârih, müellifin “bunlardan hiçbirisi de değil” (كُلُّ ذَاكَ لَيْسَ ذَا) (وَقُوع) ifadesini bir hadis-i şerife atıfla söylendiğini ifade eder. Musannifin bunu külle örnek olarak vermesine rağmen Demenhûrî bu ifadenin fertlerin tamamına şamil olmasından dolayı küllî'nin örneği olması gerektiğini düşünür.¹³⁸

Kül, Ezher ehli alimdir sözü gibi bütüne verilen bir hükümdür diye tarif edilir. Bu genele yönelik olarak yapılan bir tariftir. Zira orada tedris görmüş olmalarına rağmen ilmin kokusundan bile nasibi olmayan kimseler vardır.¹³⁹

Küllî, her insanın anlama kabiliyeti vardır sözü gibi her bir fert üzerine tek tek hüküm vermek şeklinde açıklanır.¹⁴⁰ Bu kısımda hiçbir fert dışarıda bırakılmaz. Hüküm, insan fertlerinin her birini şamildir ve fertlerin tamamı bu özelliği haizdir.

Cüz'î, Ezher ehlinden bazısı alimdir sözü gibi fertlerin bir kısmına verilen hükümlerdir denilmiştir.¹⁴¹ Bu hükümler, küllî bir ifade olan insan kavramının bazı fertleri üzerine teşmil edilen hükümlerdir. Dolayısıyla fertlerden bir kısmını ifade eder.

¹³⁷ Demenhûrî, 39.

¹³⁸ Demenhûrî, 40-41.

¹³⁹ Demenhûrî, 40.

¹⁴⁰ Demenhûrî, 40.

¹⁴¹ Demenhûrî, 40.

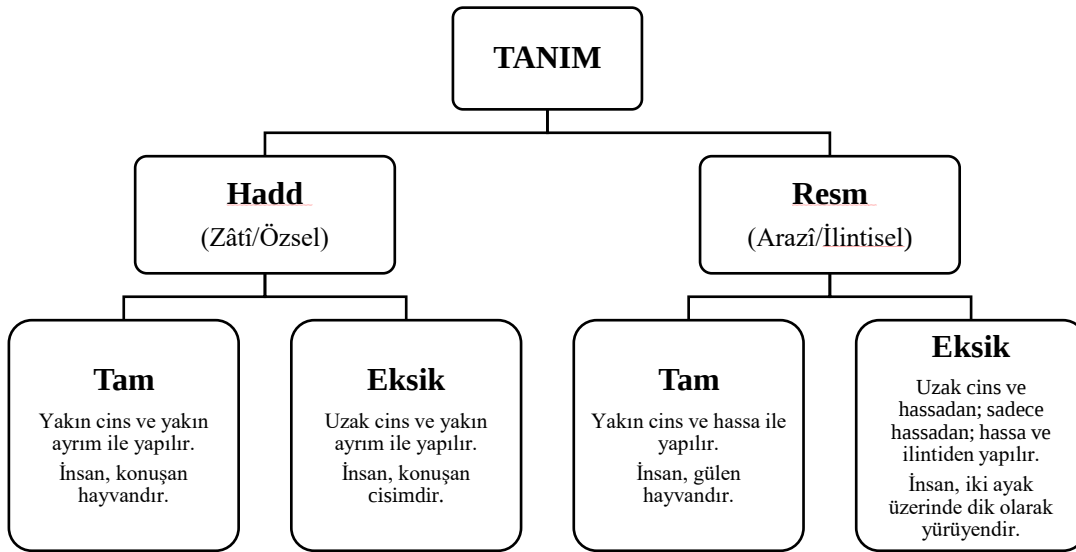
Cüz', bütünün kendilerinden meydana geldiği şeylerdir.¹⁴² Mesela halı küldür. Halının kendilerinden geldiği bitkiler ve nesneler ise onun cüz'üdür. Aynı şekilde bir yapbozun bütün parçalarının bir araya gelmesiyle oluşan şey kül'dür. Tek tek parçalar ise yapbozun cüz'leridir.

1.2.2. Tasavvuratın Amacı

1.2.2.1. Tanım Türleri

Tasavvuratın ilkeleri olan beş tûmelden bahsedildikten sonra kavî-i şârih diye ifade edilen tanımlar konusuna geçilmiştir. Tanıma mantık eserlerinde tarif veya kavî-i şârih denilir. Tanım, insanın tanımında söylenen konuşan canlı ifadesi gibi tanımlananın kendisiyle bilindiği şeydir. Tanım, hadd-i tam (tam özsel tanım), hadd-i nakıs (eksik özsel tanım), resm-i tam (tam ilintisel tanım), resm-i nakıs (eksik ilintisel tanım) ve lafzî tarif (adsal tanım) gibi isimlerle beş kısımda ele alınır.¹⁴³

Şekil 1.5. Tanımın Türleri



Kaynak: Mahmut Sami Özdil (2010, s. 26).

¹⁴² Demenhûrî, 40.

¹⁴³ Demenhûrî, 42-43.

Tam özsel tanım, “insan konuşan canlıdır” ifadesinde olduğu gibi yakın cins ve yakın ayrımla yapılan tanımdır. Eksik özsel tanım, “insan konuşan cisimdir” ifadesinde olduğu gibi uzak cins ve yakın ayrımla veya “insan konuşandır” ifadesinde olduğu gibi yalnızca yakın ayrımla yapılan tanımlardır. Tam ilintisel tanım, “insan gülen canlıdır” ifadesinde olduğu gibi yakın cins ve hassa ile yapılan tanımdır. Eksik ilintisel tanım, “insan gülen canlıdır” ifadesinde olduğu gibi uzak cins ve hassa ile veya “insan gülendir” ifadesinde olduğu gibi yalnızca hassa ile yapılan tanımdır. Lafzi tanım, “gazanfer aslandır” ifadesinde olduğu gibi lafzın kendisinden daha iyi bilinen bir eş anlamlısı ile tanımlanmasıdır.¹⁴⁴

1.2.2.2. Tanımın Şartları

Tanımın muttarid ve mun’akis olması gerektiği ve bunun tanımın şartı olduğu ifade edilmiştir. Zira tanımın bütün fertlerini kuşatmasına in’ikas; tanıma dahil olmayan her şeyin dışarda bırakılmasına da ıttırad denilir. Burada mun’akis ifadesiyle tanımın câm’i olması; muttarid ifadesiyle de mân’i olması kastedilir. Tanımı yapılan mahiyetin bir kısmı tanımın dışında bırakılırsa tanımlananın mahiyeti tam olarak belirlenemeyeceğinden in’ikas tanımın şartlarından biri olarak tayin edilmiştir. Netice itibarıyla tanım, insan konuşan canlıdır ifadesinde olduğu gibi tanımlananın tüm fertlerini kuşatmalı ve tanıma dahil olmayan diğer her şeyi de dışarıda bırakmalıdır. İnsan kavramının mahiyeti “canlı konuşandır” gibi bir ifadeyle tanımlanmaya kalkışılırsa fertlerini kapsayan bir tanım yapılmamış olur. Şayet insan kavramının mahiyetinin tanımı “insan canlıdır” şeklinde yapılırsa bu ifade insanın dışında bulunan canlıları da tanıma dahil edeceğinden tanım gerekli şartları taşımayan bir hüviyete sahip olarak doğru olmayacaktır.¹⁴⁵

Tanım açık olmalıdır. Aslan lafzını kendisinden daha az bilinen gazanfer lafzıyla tarif etmek veya aynı anlama gelecek şekilde tek sayıyı çift sayı olmayandır diye ve çift sayıyı tek olmayandır diye tarif etmek doğru olmaz. Tanımda, aptalın eşekle tanımlanması gibi, ortada öyle yapılmasını gerektirecek herhangi bir gerekçe yokken,

¹⁴⁴ Demenhûrî, 43-44.

¹⁴⁵ Demenhûrî, 45; Ali Sedât, *Mizânu’l-Ukûl: Mantık ve Metodoloji*, ed. İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, ve Metin Aydın, 1. bs, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları 63 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 189,191.

mecaz ifadelere yer vermemek gerekir. Şayet “aptal yazı yazan eşektir” örneğindeki gibi hakiki mananın kastedilmediğini gösteren ve mecaz kullanılmasını gerektirecek bir karine varsa ancak bu halde mecazın kullanılabileceği ifade edilir.¹⁴⁶

Tanım, tek sayının çift sayı olmayandır diye ve çift sayının tek sayı olmayandır diye tarif edilmesi gibi, bilinmesi kendisinin bilinmesini gerekli kılan bir bilgi üzerine inşa edilmemelidir. Tanımın, güneşin pek çok anlama gelebilen عین (göz, kaynak) lafzıyla tarif edilmesi gibi, herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın eş sesli lafızlarla yapılmaması gerekir. Ancak “güneş ışığın kaynağıdır (عين)” ifadesindeki gibi bir karineye dayanarak yapılırsa tanım doğru olur. Tanımda, failin merfu isim diye tarif edilmesi örneği gibi, tanımlananın içerdiği bir hükmün bulunması doğru değildir. Çünkü merfu olmak failin hükümlerinden biridir. Bu hükmün bilinmesi de tarif edilen şeyin yani failin ne olduğunun bilinmesine bağlıdır. Buna rağmen burada failin içerisinde münderiç bulunan bir hüküm tanımın parçası haline getirilmiştir. Bir şeyin hükmünün bilinmesi için öncelikle o şeyin tasavvuruna sahip olmamız gerektiğinden böyle bir durum teselsülü doğurur.¹⁴⁷

Tanımda, aptalı anlama yetisi olmayan veya doğru yolda olmayan kimse şeklinde tarif etmek gibi, şüphe ifade eden “أَوْ” (veya) lafzının bulunması doğru değildir. Aynı şekilde bir şeyi ya budur ya şudur diye tanımlamak da doğru değildir. Ancak “أَوْ” lafzı tanımda, bir kısmı şöyledir bir kısmı böyledir diyerek, tanımlananın kısımlarını açıklamak üzere taksim için kullanılabilir. Bu da aslında, nazar kavramını ilme götüren düşünce veya zannı galiptir şeklinde tanımlamak gibi iki ayrı tanım olmuş olur. Zira bu ifade esas itibarıyla, birincisi “nazar ilme götüren düşüncedir” şeklinde ikincisi ise “nazar zannı galibe götüren düşüncedir” şeklinde iki tanımı içermektedir. İlintisel tanımlarda ise, “insan gülendir veya ilme ve yazı yazmaya kabiliyeti olan canlıdır” örneğinde olduğu gibi, “أَوْ” lafzı kullanılabilir. Bu bölümün sonunda özsel tanım ve ilintisel tanım arasında bulunan bir farka değinilir. Özsel tanımda birbirinin yerine kullanılabilecek iki ayrımın olamayacağı belirtilir. İlintisel tanımın ise hassalarla da olabileceği ifade edilir.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Demenhûrî, *Îzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 45.

¹⁴⁷ Demenhûrî, 46.

¹⁴⁸ Demenhûrî, 46.

İKİNCİ BÖLÜM

TASDİKAT BÖLÜMÜ

2.1. Tasdikatin İlkeleri

2.1.1. Önermeler

Konuya başta önermeler (kazaya) lafzı hakkında bilgi verilerek giriş yapılır. Şârihe göre önerme, haberle eş anlamlıdır ve “zâtı itibarıyla doğruluğa ve yanlışlığa ihtimali bulunan bileşik lafızdır”. Burada doğruluk ve yanlışlığa ihtimali bulunması ifadesiyle inşâî cümleler tanımın dışında bırakılmıştır. Önermenin tanımında geçen “zâtı itibarıyla” ifadesiyle onun doğruluğa ve yanlışlığa olan imkanının bizzat kendisinden kaynaklandığı vurgulanmak istenir. Mesela Hz. peygamberden gelen bir haberin doğruluğunun kesinliği önermenin bizzat kendisinden değil dışardan gelen bir destek dolayısıyladır. Yani cümle, peygamberin sözü (vahiy) olmasından dolayı kesin olarak doğrudur. Ancak bu durum söylenen lafzın, söyleyenden bağımsız olarak düşünüldüğünde, zâtı itibarıyla doğruluğa ve yanlışlığa eşit derecede kabil oluşu durumunu değiştirmez. Zira aynı şekilde “bir sekizin yarısıdır” önermesi de kesin olarak yanlıştır fakat bu yanlışlık cümlenin zâtı itibarıyla doruluğa ve yanlışlığa ihtimali bulunmasını engellemez. Çünkü bu ifadeler bir önerme formunu haizdir ve yargı bildirirler. Doğrudan vakıanın kendisine veya haberin kaynağına bakılmadan yalnızca cümleye bakıldığında bu ifadelerin kendi zatlari itibarıyla doğruluğa ve yanlışlığa imkân verdiğini görüyoruz. Dolayısıyla da önerme vasfını taşımaya devam ederler.¹⁴⁹

Önermeler, Kâtibî’nin *Şemsiyye*’siyle uyumlu bir şekilde şartlı ve yüklemli olarak ikiye ayrılarak işlenir. *Şemsiyye*’de bu konuların ayrıntısına girmeden önce yüklemli ve şartlı

¹⁴⁹ Demenhûrî, 47.

önermeler hakkında kısaca bilgi verilerek şartlı önermelerin bitişik ve şartlı diye ikiye ayrıldığına da değinilir.¹⁵⁰

2.1.1.1. Yüklemlî Önermeler

Yüklemlî önermelerin “Ali yazandır” ifadesinde olduğu gibi konu ve yüklemden oluştuğu söylenir. *Şemsiyye*’de ise yüklemlî önermede konu ve yükleme ziyade olarak bu ikisi arasındaki irtibatı sağlayan nispet yani bağ eklenmiştir. Ancak Kâtibî, bazı dillerde bu nispetin lafzen değil zihnen karşılığı olabileceğini, böyle olduğu durumda ise önermenin ikili tasnife tabi tutulabileceğini belirtir.¹⁵¹ Önermenin konusu ya “insan canlıdır” örneği gibi tümel veya “Ali yazandır” ifadesi gibi tikelidir. Konusu tekil olan önerme ise tekil (şahsiyye) önerme diye isimlendirilir. Önermenin başında, “insan canlıdır” ifadesinde olduğu gibi, niceleme edatlarından birisi bulunmazsa buna mühmele (belirsiz) önerme denilmiştir. Önermenin başında, “tüm insanlar” veya “insanların hepsi canlıdır” örneklerinde olduğu gibi, tümel anlamda niceleyici bir ifade kullanılmışsa buna tümel önerme denilir. Önermenin başında, “bazı insanlar canlıdır” veya “insanların bir kısmı canlıdır” örneklerinde olduğu gibi, tikel anlamda niceleyici bir ifade kullanılmışsa buna tikel önerme denilir.¹⁵²

Tümel, tikel, mühmele ve tekil şeklinde taksim edilen önermelerin biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere toplamda sekiz kısmının bulunduğu ifade edilir. Tekil önerme, “Ali yazandır” örneğinde olduğu gibi, konusu tekil olan önermedir. “Ali yazan değildir” ifadesi de tekil önermenin olumsuzunun örneğidir. Mühmele önerme, “insan canlıdır” örneğinde olduğu gibi, konusu nicelenmemiş bir önermedir. “İnsan taş değildir” ifadesi de mühmele önermenin olumsuzunun örneğidir. Tümel önerme, “her insan canlıdır” örneğinde olduğu gibi, konusu tümel olarak nicelenmiş önermedir. “Hiçbir insan taş değildir” ifadesi de tümel önermenin olumsuzunun örneğidir. Tikel önerme, “bazı insanlar canlıdır” örneğinde olduğu gibi, konusu tikel olarak nicelenmiş önermedir. “Bazı insanlar taş değildir” ifadesi ise tikel önermenin olumsuzunun örneğidir.¹⁵³

¹⁵⁰ bkz. Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 91.

¹⁵¹ bkz. Kâtibî, 93.

¹⁵² Demenhûrî, *Îzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 48-49.

¹⁵³ Demenhûrî, 49-50.

Önermelerde ilk kavram konu ikinci kavram yüklem olarak adlandırılır.¹⁵⁴ Ayrıca “A, B’dir” örneğinde olduğu gibi, önermede konunun yüklemde gerçekleştiği ifade ediliyorsa bu olumlu bir önermedir. Şayet “A, B değildir” örneğindeki gibi konunun yüklemde gerçekleşmediği ifade ediliyorsa bu önerme de olumsuz bir önermedir.¹⁵⁵

Müellif önermenin tarifinde, onun doğruya ihtimali bulunan bir cümle olduğunu söylüyor ancak yalnızca da ihtimalinin bulunduğunu zikretmiyor. Bunun sebebi musannifin bir edep gösteriminde bulunması olarak ifade ediliyor. Zira talebeye ilmi konular öğretilirken aynı zamanda adap da öğretilmelidir. Burada da sözün doğruya hamledilmesine fakat yalnızca nispet edilmemesine dair bir hüsnü zanda bulunulması gerektiği mesajı veriliyor.¹⁵⁶

2.1.1.2. Şartlı Önermeler

Yüklemli önermeler şartlı önermelerin bir parçası olarak ifade edilir. Parçanın bütünden önce gelmesinden dolayı da önce yüklemli önermeler daha sonra şartlı önermeler ele alınmıştır. Çünkü şartlı önermeler iki yüklemli önermenin birleşiminden ortaya çıkan önermelerdir. Dolayısıyla şartlı önermelerin oluşabilmesi için yüklemli önermeler gereklidir.¹⁵⁷

Şartlı önermeler iki önermenin birbirine şart veya inat edatıyla¹⁵⁸ bağlanmasıyla oluşurlar. “Güneş doğarsa gündüz olur” cümlesi şart edatıyla bağlanan şartlı önermenin örneğidir. “Sayı ya tektir ya çifttir” cümlesi ise inat edatıyla bağlanmış şartlı önermeye örnektir. Şartlı önerme, şart edatıyla bağlanan ilk örnekteki gibi olursa bitişik (muttasıl) şartlı önerme diye isimlendirilir. Şayet inat edatıyla bağlanan ikinci örnekteki gibi olursa bu da ayırık (munfasıl) şartlı önerme diye isimlendirilir. Hem bitişik şartlı önermede hem de ayırık şartlı önermede önermenin ilk kısmı ön bileşen (mukaddem); ikinci kısmı ise art bileşen (tâlî) olarak isimlendirilir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Demenhûrî, 51.

¹⁵⁵ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 93.

¹⁵⁶ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 51.

¹⁵⁷ Demenhûrî, 52.

¹⁵⁸ İnat edatı, önermenin biri doğruysa diğerinin yanlış olduğunu ifade eden edattır.

¹⁵⁹ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 52; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 111.

Bitişik şartlı önermeler, “güneş doğarsa gündüz olur” ifadesinde olduğu üzere iki parçanın birbirine şart edatıyla bağlı olmasını ve birbirini gerektirmesini ifade ederler. Burada güneşin doğuşu melzum; gündüzün varlığı lazımdır. Ayrık şartlı önermeler ise çiftlik ve tekliğin aynı şeyde aynı anda vaki olmasının mümkün olmaması gibi iki önermenin bir araya gelemeyeceğini ifade eder. Ayrık şartlı önermeler maniatü’l-cem’, maniatü’l-huluv, maniatü’l-cem’ ve huluv şeklinde üçlü bir taksime tabi tutulmuştur.¹⁶⁰

Maniatü’l-cem’, ön bileşen ve art bileşenin bir araya gelemeyeceğine delalet eden önermedir. Ancak bu önerme türü, ön bileşen ve art bileşen dışında başka bir şey olmaya müsaade eder. “Cisim ya beyazdır ya siyahtır” cümlesinde ifade edilen beyazlık ve siyahlık aynı anda bir nesneye yüklenilemez fakat cisim bunlar dışında kırmızı gibi bir rengi de taşıyabilir.¹⁶¹

Maniatü’l-huluv, aynı anda ön bileşen ve art bileşenin ikisine birden hali kalınamayacağına delalet eden önermedir. Ancak iki öncülün de aynı anda vaki olması mümkündür. Yani “Ali ya sudadır ya da boğulmuyordur” misalinde olduğu üzere bu iki kısımdan hiçbirinin gerçekleşmiyor olması mümkün değildir. Fakat ikisinden yalnızca birinin veya her ikisinin de aynı anda gerçekleşmesi mümkündür.¹⁶²

Maniatü’l-cem’ ve huluv, ön bileşen ve art bileşenin ikisinden de aynı anda hali kalınamayacağına ve aynı anda ikisinin birden vaki olamayacağına delalet eden önermelerdir. *Şemsiyye*’de şartlı önermelerin bu kısmına hakîkiyye denilir.¹⁶³ “Sayı ya çifttir ya tektir” ifadesi bu tür önermelerin misalidir. Zira sayı aynı anda hem çift hem tek olamayacağı gibi onun çift veya tek olmaktan hali kalması da mümkün değildir. Bu önermenin zikredilen diğer iki önermeden daha özel bir yeri vardır. Zira aslında ayrıklık vasfının hakkını veren önerme budur. Çünkü maniatü’l-cem’ ve huluv ile diğer iki önerme türü arasında tam girişimlilik (umum husus mutlak) ilişkisi vardır. Yani bu önerme türü diğer ikisini kuşatır. Bu metnin bir başlangıç metni olması maksadını aşmaması gibi sebeplerle, yüklü önermelerde olduğu gibi, müellif bitişik ve ayrık

¹⁶⁰ Demenhûrî, *İzâhu’l-Mübhem*, 2001, 53; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 113.

¹⁶¹ Demenhûrî, *İzâhu’l-Mübhem*, 2001, 53; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 113.

¹⁶² Demenhûrî, *İzâhu’l-Mübhem*, 2001, 53; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 113.

¹⁶³ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 113.

şartlı önermelerin kısımlarını ve niceliklerini açıklamaz. Ayrıca meselelerin detaylarını öğrenmek için daha uzun eserlere başvurulabileceği ifade edilir.¹⁶⁴

2.1.2. Önermenin Hükümleri

2.1.2.1. Çelişki

Bu bölümün başında öncelikle döndürmenin önermenin bir hükmü olduğu gibi çelişkinin de bu hükümlerden biri olduğu ve kendisine ihtiyaç duyulduğu için çelişki konusundan bahsedildiği ifade edilir. Şârih, çelişkinin aslında “Ali ve Ali olmayan” ifadesiyle “Ali yazandır” ve “Ali yazan değildir” örneğinde olduğu gibi bir şeyin sabit olması ve onu olumsuzlamak anlamına geldiğini belirtir. Çelişkinin bir mantık terimi olarak kullanımının olumlu ve olumsuz olma açısından farklı olan iki önermenin birinin doğru diğerrinin yanlış olması anlamına geldiği ifade edilir. Burada “önermelerin farklılığı” ifadesiyle “Ali ve Ali olmayan” gibi müfretler arasındaki ihtilaflar dışarıda bırakılırken “olumlu ve olumsuz olma” ifadesiyle de nicelikteki ihtilaflar dışarıda bırakılmıştır.¹⁶⁵ “Bütün atlar koşandır” ve “bazı atlar uçan değildir” misallerinde olduğu gibi olumlu ve olumsuz olması önermenin niteliğini belirtir. “Tüm insanlar öğrenendir” ve “bazı insanlar okuyandır” örneklerindeki gibi tümel ve tikel olması ise önermenin niceliğini belirtir.

Çelişkide önermeler olumluluk ve olumsuzluk itibarıyla birbirinden farklı olmalı¹⁶⁶ ve önermelerden birinin doğruluğu diğerrinin yanlışlığını gerektirmelidir. Aksi takdirde önermeler arasında herhangi bir çelişki meydana gelmez. Mesela “Ali faziletli bir kimsedir” ve “Ali fasık bir kimse değildir” önermeleri aynı anda doğru olabilirler dolayısıyla da burada bir çelişki ortaya çıkmaz.¹⁶⁷

Müellif, “Ali bilendir” ve “Ali bilen değildir” önermelerinde olduğu gibi nicelik edatı almamış önermeler için geçerli bir tanım yapmıştır. Zira bu önermelerde nicelik açısından bazı farklar olması gerekir. Şârih, musannifin düşüncesine göre tümel, tikel mühmele ve tekil önermelere örnekler vermiştir. Bu itibarla “Ali yazandır” ve “Ali

¹⁶⁴ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 54; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 113.

¹⁶⁵ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 55.

¹⁶⁶ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 119.

¹⁶⁷ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 56.

yazan değildir” ifadeleri tekil önermenin; “insan canlıdır” ve “insan canlı değildir” ifadeleri mühmele önermenin; “bütün insanlar canlıdır” ve “bazı insanlar canlı değildir” ifadeleri tümel önermenin; “bazı insanlar canlıdır” ve “hiçbir insan canlı değildir” ifadeleri ise tikel önermenin çelişğinin örneğidir.¹⁶⁸

Müellifin “mühmele önermeler tikel önermeler kuvvetindedir” sözünün delalet ettiğı şey muhakkiklerin “mühmele önermenin çelişğı tümel olumsuz önermedir” sözüyle uyumluluk gösterir. “İnsan canlıdır” mühmele önermesinin çelişğı “hiçbir insan canlı değildir” tümel önermesidir. Aynı şekilde “bazı insanlar canlı değildir” tikel önermesinin çelişğı de “hiçbir insan canlı değildir” tümel önermesidir. Dolayısıyla mühmele önerme tikel önermenin altında değerlendirilir.¹⁶⁹

İki önerme arasında çelişki oluşabilmesi için bunların sekiz noktada birleşmeleri gerektiğı belirtilir. Bu sekiz şart ise burada zikredilmeyip daha uzun eserlere havale edilir. Şârih, bu sekiz şartın tamamının hüküm nispetinin bir olmasına indirgenebileceğini ifade eder.¹⁷⁰ Aynı şekilde İslam coğrafyasındaki müteahhir mantıkçılara göre önermelerin konu ve yüklem bakımından birleşmeleri diğer şartlara ihtiyaç bırakmaz.¹⁷¹

İki tekil önerme arasında çelişki olabilmesi için bunların nitelik açısından ihtilaf etmesi ve mezkûr sekiz şart açısından ittifak etmesi gerekir. Müsevvere (nicelendirilmiş)¹⁷² önermelerde ise çelişkiler hem nitelikte hem de mezkûr sekiz şartla beraber nicelikte farklılık ile meydana gelir.¹⁷³

2.1.2.2. Düz Döndürme

Bu bölüme öncelikle aks diye ifade edilen döndürmenin anlamı ve lügat karşılığı açıklanarak başlanır. Şârihe göre döndürme (aks) lafzı sözlükte çevirmek (tahvil) anlamına gelir. Terim anlamı itibarıyla ise düz döndürme, muvafık ters döndürme,

¹⁶⁸ Demenhûrî, 56.

¹⁶⁹ Demenhûrî, 56.

¹⁷⁰ Demenhûrî, 56.

¹⁷¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 131.

¹⁷² Bu ifadeyle başına “tüm, her, hiçbir” gibi herhangi bir nicelik takısı olarak niceliğı belirlenmiş tümel ve tikel şeklinde isimlendirilen önermeler kastedilmiştir.

¹⁷³ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 57.

muhallif ters döndürme olarak üç kısımda değerlendirilir. Mutlak olarak döndürme (aks) ifadesi kullanıldığında düz döndürme kastedilmesine rağmen musannifin düz döndürme şeklinde ifade ederek bu fazlalığı kullanmasının nedeninin müptedilere açıklama yapmak olduğu belirtilir.¹⁷⁴ Şerhte yalnızca düz döndürmeden bahsedilerek yukarıda zikredilen diğer döndürme konularının ayrıntılarına değinilmez.

Müellif düz döndürmeyi “doğruluk, nitelik ve nicelik aynı kalmak şartıyla yüklemi konu, konuyu yüklem yapmaktır” şeklinde tanımlamıştır. Mesela “bazı insanlar canlıdır” önermesinin düz döndürmesi “bazı canlılar insandır” önermesidir. İki önerme de olumlu, tikel ve doğrudur. Tümel olumlu önerme ise bu kuralın istisnasıdır. Çünkü onun düz döndürmesi tikel olumludur. “Bütün insanlar canlıdır” tümel olumlu önermesinin düz döndürmesi tikel olumlu olan “bazı canlılar insandır” önermesidir.¹⁷⁵ Dolayısıyla burada nicelik korunmamış olur. Düz döndürmenin *Şemsiyye*’deki tanımında nicelik ifadesi geçmemektedir. Konu ve yüklem lafızları yerine de ilk kısım ve ikinci kısım lafızları tercih edilmiştir. Yani düz döndürme “doğruluk ve nitelik aynı kalmak şartıyla ilk kısmı ikinci, ikinci kısmı ilk kısım haline getirmektir”¹⁷⁶ şeklinde tanımlanmıştır.

Düz döndürme, tikel ve olumsuz olmayan bütün önermelere lazımdır. Bu ifadenin sonucu olarak tikel olumsuz ve mühmele olumsuz önermelerin düz döndürmesinin olmayacağı anlaşılır. Zira mühmele önermenin tikel kuvvetinde olduğu daha önce zikredilmişti. Geriye kalan tekil olumlu, tekil olumsuz, tümel olumlu tümel olumsuz, tikel olumlu ve mühmele olumlu önermelerin ise düz döndürmesi olur.¹⁷⁷

“Ali yazandır” örneğinde olduğu gibi tekil olumlu önermenin düz döndürmesi “bazı yazanlar Ali’dir” şeklinde olur. Yüklemi tikel olan “Ali Veli değildir” tekil olumsuz önermesinin düz döndürmesi “Veli Ali değildir” şeklinde olur. Yüklemi tümel olan “Ali eşek değildir” tekil önermesinin düz döndürmesi ise “hiçbir eşek Ali değildir” şeklinde olur.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Demenhûrî, 58.

¹⁷⁵ Demenhûrî, 58-59.

¹⁷⁶ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 125.

¹⁷⁷ Demenhûrî, *İzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 59.

¹⁷⁸ Demenhûrî, 59-60.

“Bütün insanlar canlıdır” önermesinde olduğu gibi tümel olumlu önermenin düz döndürmesi “bazı canlılar insandır” şeklinde tikel olumlu olur. “Hiçbir insan taş değildir” önermesinde olduğu gibi tümel olumsuzun düz döndürmesi “hiçbir taş insan değildir” şeklinde tümel olumsuz olarak yapılır. “Bazı insanlar canlıdır” önermesinde olduğu gibi tikel olumlunun düz döndürmesi de “bazı canlılar insandır” şeklinde tikel olumludur. Mühmele olumlunun düz döndürmesi ya aynı şekilde olur yahut da tikel olumlu şeklinde olur. Mesela “insan canlıdır” mühmele önermesinin düz döndürmesi ya “canlı insandır” şeklinde ya da “bazı canlılar insandır” şeklinde olur. “Bazı canlılar insan değildir” tikel olumsuz önermesinde ve “canlı insan değildir” mühmele olumsuz önermesinde ise düz döndürme olmaz.¹⁷⁹

Düz döndürme doğal bir tertibe sahip olan önermelerde geçerlidir. Doğal tertibe sahip önermeler de yüklemlî önermeler ve muttasıl şartlı önermelerdir. Dolayısıyla vaz’ yoluyla konulan munfasıl şartlı önermelerin düz döndürmesi yoktur.¹⁸⁰

2.2. Tasdikâtın Amacı

2.2.1. Kıyas

Öncelikle kıyasın lügat anlamı verilerek tanımı yapılır. Şârihe göre kıyasın sözlük manası bir şeyi başka bir şeye benzeterek değerlendirmektir. Terim anlamı ise zatları itibarıyla kendilerinin söylediklerinden başka bir sözü gerekli kılan iki veya daha fazla önermeden oluşan lafızların bileşimidir. Kıyaslar, basit kıyas ve bileşik kıyas diye ikiye ayrılır. İleride zikredilecek olan bileşik kıyas, basit kıyasa indirgenir.¹⁸¹ Çünkü bileşik kıyaslar basit kıyaslardan meydana gelir. Mesela “A, B’dir” ve “her B, C’dir” önermelerinden öyleyse “A, C’dir” sonucunun çıkması basit kıyasa örnektir. Aynı şekilde “A, B’dir” ve “her B, C’dir” ile “C, D’dir” önermelerinden öyleyse “A, D’dir” sonucunun çıkması ise bileşik kıyasa örnektir.

Şârih daha önce de yaptığı şekilde önce kavramı daha sonra kavramın lügat ve terim anlamını verdikten sonra tanımda nelerin dışarıda bırakıldığını zikrediyor. Burada da

¹⁷⁹ Demenhûrî, 60.

¹⁸⁰ Demenhûrî, 60-61.

¹⁸¹ Demenhûrî, 62-63.

aynı şekilde bir yol izleyerek kıyasın tanımında nelerin dışarıda kaldığı ifade ediliyor. Mesela şârihe göre “kıyasın iki önermeden oluştuğu” kayıtlamasından anlaşılacağı üzere müfret lafızlardan ve tek bir önermeden kıyas oluşmaz. Yine tanımda geçen “başka bir sözü gerekli kılar” ifadesiyle öncüllerde verilenlerden başka bir sonuç çıkması gerektiği kastedilir. Yani sonuçta söylenen şeyle öncüllerde verilen aynı olmamalıdır. Mesela “bütün insanlar konuşandır” ve “her konuşan beşerdir” öncüllerinden “bütün insanlar beşerdir” sonucuna ulaşmak geçerli bir kıyas değildir. Zira bu, öncüllerde verilen bilginin aynısıdır. Şârihe göre tanımda “zatı itibarıyla” kaydının eklenmesiyle öncüllerin bizzat kendi zatı dolayısıyla bir sonuç çıkarması kastedilir. Ancak örneğin “A = B” ve “B = C” önermelerinden “A = C” sonucuna erişilmesi önermelerin zatından kaynaklanmaz. Aksine bu önermeler dışındaki “bir şeyin kendisine denk olduğu şeye denk olan şey, o şeye denktir” önermesinin bilgisinden kaynaklanır.¹⁸²

Kıyas, iktirânî kıyas ve istisnâî (şartlı)¹⁸³ kıyas olmak üzere ikiye ayrılır. Kıyasın sonucuna yani manasına bi'l-kuvve delalet eden kıyasa iktirânî kıyas¹⁸⁴ denilir. Yani sonucun öncüllerde içerik olarak bulunup biçim olarak bulunmadığı kıyas iktirânî kıyastır. Mezkûr ifadelerde “A = B” ve “B = C” öyleyse “A = C” şeklinde formüle edilerek kendisiyle “âlem hâdistir” sonucuna ulaşılan kıyas türü bu kıyasın örneğidir. İstisnâî kıyas ise sonuca bi'l-fiil delalet eder. Çünkü sonuç öncüllerde hem içerik hem de biçim itibarıyla mevcuttur. Mesela “o insansa canlıdır” ve “evet o insandır” öyleyse “o canlıdır” kıyasında sonuç öncüllerde hem içeriğiyle hem de biçimiyle geçmektedir. Lakin şârihe göre görünen o ki bu zahiren böyledir. Çünkü netice kıyasın lazımıdır. Lazımın da melzumun bir parçası olması doğru değildir. Bundan dolayı da netice öncüllerden farklıdır.¹⁸⁵

İktirânî kıyasın bileşenleri hem yüklemli önermeler hem de ayrık şartlı önermelerdir. Şârih, müellifin iktirânî kıyasın yalnızca yüklemli önermelerden oluştuğunu ifade etmesinin sebebinin iktirânî kıyasın genellikle yüklemli önermelerden oluşmasından

¹⁸² Demenhûrî, 63.

¹⁸³ Demenhûrî burada istisnâî kıyası şartlı kıyas diye zikretmektedir. bkz. Demenhûrî, 64.

¹⁸⁴ Kâtibî iktirânî kıyasın bizzat sonucun veya zıddının öncüllerde bi'l-fiil ifade edildiği kıyas olduğunu söyler. bkz. Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 147.

¹⁸⁵ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 64.

kaynaklandığını belirtir. Demenhûrî'ye göre bir iktirânî kıyas oluşturulmak istenirse mantıkçılarca muteber olan tercih edilmelidir. Yani iki taraf arasında câmî bir vasıf (orta terim) getirilmelidir.¹⁸⁶ Şârih burada orta terimi ifade eden haddü'l-evsat kavramı yerine vasf-ı câmî demeyi tercih etmiştir.

İbn Sînâ'ya kadar önermenin yüklemli ve şartlı olmasına itibarla kıyas da böyle bir tasnife tutuluyordu. Ancak İbn Sînâ'yla birlikte sonucu ve sonucun zıddını bi'l-fiil içeren kıyasa istisnâî; bi'l-kuvve içerene de iktirânî denilmiştir. Şartlı önermelerden oluşan istisnâî kıyasın yanında iktirânî kıyasın da ayrık şartlı önermelerden oluşabildiği düşüncesi genel kabul görür. Ahdarî ise iktirânî kıyasın yalnızca yüklemli önermelerden oluştuğunu ifade etmiştir. Demenhûrî, müellifin iktirânî kıyasın genellikle yüklemli önermelerden oluşmasına binaen böyle bir ifade kullandığını söylese de Ahdarî bu konuda İbn Sînâ'dan ayrılarak İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) çizgisini takip etmektedir.¹⁸⁷

Önermelerin tertibinin önce küçük öncülün sonra büyük öncülün verilmesi suretiyle olacağı ifade edilir. Zira şârihe göre öncül denilen şey, delilin bir parçası kılınan önermedir. Sonuçtan önce gelmesinden dolayı öncül olarak isimlendirilmiştir. Şayet önerme delilin bir parçası olmazsa öncül olarak isimlendirilmez.¹⁸⁸ Kıyasta doğruyu yanlıştan ayırmalıdır. Çünkü sonuç lazımdır ve lazım melzum ilişkisi düşünüldüğünde lazımların da melzuma göre olduğu anlaşılır. Zira önermeler doğruysa sonuç da doğru olur. Önermeler yanlışsa sonuç da yanlış olur.¹⁸⁹

Küçük önermenin hükmü büyük önermede münderiç olmalıdır. Küçük terime sahip önermeye küçük öncül denir. Zikredilen “âlem değişkendir” örneğinde olduğu üzere küçük öncül sonucun konusudur. Büyük terime sahip önermeye büyük öncül denilir. “Her değişken hâdistir” örneğinde olduğu gibi, büyük öncül sonucun yüklemidir. Büyük terim ve küçük terim arasında tekrar eden terime ise orta terim denir. Mezkûr “değişken” örneğindeki gibi, sonuç verildiğinde orta terim silinir.¹⁹⁰ Yani birinci

¹⁸⁶ Demenhûrî, 64-65.

¹⁸⁷ Nedim, *Senedü'l-Muhkem*, 34.

¹⁸⁸ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 65.

¹⁸⁹ Demenhûrî, 65.

¹⁹⁰ Demenhûrî, 65.

öncülün yüklemi ikinci öncülün konusu ve orta terim olan “değişken” kavramı sonuçtan silinir. Çünkü sonuç, öyleyse “âlem hâdistir” şeklindedir.

2.2.2. Kıyasın Şekilleri

Demenhûrî öncelikle beyitlerde kullanılan harf-i cerler ve izafetlerle ilgili bazı bilgiler verir. Bu kısmın başlığındaki “fasıl” lafzının bazı nüshalarda olmadığını belirtir. Ardından başlıkta geçen ve konunun kendisiyle alakalı olduğu şekil kelimesini açıklamaya başlar. Ona göre şekil, lügatte bir şeyin suretine verilen isimdir. Mantık terimi olarak manası ise bir kıyasın önermelerinin şeklidir. Yani öncüllerin nasıl yer aldığıyla ilgilidir. Kıyasın şekli konusu, biçim açısından değil, terimlerin birbiriyle ilişkisi açısından öncüllerin şekliyle ilgilenir. Şayet bu önermelere biçim açısından bakılacak olursa kıyasın şekilleri değil modları ortaya çıkar.¹⁹¹

Kıyasın dört şekli vardır. Orta terim, “âlem değişkendir” ve “her değişken hâdistir” örnekleri gibi, küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu ise bu birinci şekildir. Orta terim, “âlem değişkendir” ve “hiçbir kadîm değişken değildir” örnekleri gibi, her iki öncülde de yüklem ise ikinci şekildir. Orta terim, “âlem değişkendir” ve “âlem hâdistir” örneklerinde olduğu gibi, her iki öncülde de konu olarak bulunuyorsa üçüncü şekildir. Orta terim büyük öncülde yüklem, küçük öncülde konu olarak bulunursa dördüncü şekildir. Dördüncü şekil birinci şeklin tersidir ve kıyasın en zayıf olduğu şekil budur.¹⁹²

Müelliflerin harflerle sembolleştirmesi bir adet haline gelmiştir. Mesela kıyasın birinci şeklinin birinci darbında “bütün insanlar canlıdır” ve “bütün canlıların duyuları vardır” önermelerinin yerine “her A, B’dir” ve “her B, C’dir” şeklinde verilmesi ihtisar yani kısaltma amaçlıdır. Ancak şârih, verdiği örneklerin aynı zamanda bir açıklama olması amacıyla böyle yapmamış, bu sembollerin yerine, “her namaz ibadettir” ve “her ibadette niyet yoktur” örnekleri gibi, daha açık temsiller tercih ettiğini ifade etmiştir.¹⁹³

Kıyasın şekillerinin buradaki veriliş sırası aynı zamanda onların yetkinlik sıralamasıdır. Şayet “her insan canlıdır” ve “her at kişneyendir” önermelerinin ilişkisinde olduğu

¹⁹¹ Demenhûrî, 66.

¹⁹² Demenhûrî, 66-67.

¹⁹³ Demenhûrî, 67.

üzere bu dört şekle de uymayan bir kıyas bulunursa, bu onun yanlış bir şekilde düzenlendiği anlamına gelir. Aynı zamanda bu dört şeklin her birinin on altı modu olduğu ifade edilir. Çünkü öncüllerden her birinin tümel, tikel, olumlu, olumsuz şeklinde ortaya çıkan dört durumu vardır. Birinci şeklin her bir durumu ikinci şeklin dört durumuyla birlikte ele alınır. Fakat bunların hepsi sonuç vermez. Bu şekillerden sonuç verdiği tespit edilenlerin musannıfın zikrettiği şartları haiz modlar olduğu ifade edilir.¹⁹⁴

Demenhûrî'ye göre her şeklin sonuç vermesi için gerekli bazı şartlar vardır. Bu şartlar tek tek zikredilir. Mesela öncelikle birinci şeklin sonuç vermesi için iki şartın gerekli olduğu zikredilir. Birinci şart ister tümel ister tikel olsun küçük öncülün olumlu olmasıdır. İkinci şart ister olumlu ister olumsuz olsun büyük öncülün tümel olmasıdır. Birinci şekilde büyük öncül ile küçük öncülün ilişkisinden dört mod elde edilir. Birinci modda iki öncül de olumlu ve tümeldir. Mesela “bütün insanlar canlıdır” ve “her canlının duyuları vardır” öncüllerinden öyleyse “bütün insanların duyuları vardır” sonucu çıkar. Dolayısıyla sonuç da tümel olumlu olur. İkinci modda iki öncül de tümeldir fakat büyük öncül olumsuzdur. Mesela “her insan canlıdır” ve “hiçbir canlı taş değildir” öncüllerinden öyleyse “hiçbir insan taş değildir” sonucu çıkar. Dolayısıyla sonuç da tümel olumsuz olur. Üçüncü modda her iki öncül de olumludur fakat büyük öncül tümeldir. Mesela “bazı insanlar canlıdır” ve “bütün canlıların duyuları vardır” öncüllerinden öyleyse “bazı insanların duyuları vardır” sonucu çıkar. Dolayısıyla sonuç tikel olumludur. Dördüncü modda küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuzdur. Mesela “bazı insanlar canlıdır” ve “hiçbir taş canlı değildir” öncüllerinden öyleyse “bazı insanlar taş değildir” sonucu çıkar. Dolayısıyla sonuç tikel olumsuzdur. Birinci şekil zikredilen dört modun tamamından da sonuç verir. Dolayısıyla en yetkin şekil de budur.¹⁹⁵

İkinci şeklin sonuç vermesi için iki şartın gerekli olduğu zikredilir. Birinci şart öncüllerin nitelik açısından farklı olmasıdır. Yani öncüllerden biri olumluysa diğerinin olumsuz olması gerekir. İkinci şart büyük öncülün tümel olmasıdır. Ayrıca büyük öncül olumluysa küçük öncül tümel de olsa tikel de olsa olumsuz olmalıdır. Şayet büyük

¹⁹⁴ Demenhûrî, 67.

¹⁹⁵ Demenhûrî, 68-70; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 148-151.

öncül olumsuzsa küçük öncül tümel de olsa tikel de olsa olumlu olmalıdır. İkinci şekilde de birinci şekilde olduğu gibi büyük öncül ile küçük öncülün ilişkisinden dört mod elde edilir. Birinci modda her iki öncül de tümeldir ancak büyük öncül olumsuzdur. Mesela “tüm insanlar canlıdır” ve “hiçbir taş canlı değildir” öncüllerinden öyleyse “hiçbir insan taş değildir” sonucu çıkar. İkinci modda her iki öncül de tümel olmalıdır fakat büyük öncül olumlu olmalıdır. Mesela “hiçbir taş canlı değildir” ve “tüm insanlar canlıdır” öncüllerinden öyleyse “hiçbir taş insan değildir” sonucu çıkar. Görüldüğü üzere birinci ve ikinci modun sonuçları olumsuz olarak çıkar. Üçüncü modda küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuzdur. Mesela “bazı insanlar canlıdır” ve “hiçbir taş canlı değildir” öncüllerinden öyleyse “bazı insanlar taş değildir” sonucu çıkar. Dördüncü modda küçük öncül tikel olumsuz, büyük öncül tümel olumludur. Mesela “bazı taşlar canlı değildir” ve “bütün insanlar canlıdır” öncüllerinden öyleyse “bazı taşlar canlı değildir” sonucu çıkar. Görüldüğü üzere üçüncü ve dördüncü modun sonuçları tikel olumsuzdur. Bu şeklin modlarının verdiği sonuçlar ilk iki modda tümel, son iki modda tikel olsa da modların tamamı olumsuz sonuç verir.¹⁹⁶

Üçüncü şeklin sonuç vermesi için iki şartın gerekli olduğu zikredilir. Birinci şart küçük öncülün olumlu olmasıdır. İkinci şart iki öncülden birinin tümel olmasıdır. Küçük öncül tümel olursa küçük öncülün büyük öncülle ilişkisinden dört sonuç çıkar. Şayet küçük öncül tikel olursa büyük öncülün biri olumlu diğeri olumsuz olduğu iki durum ortaya çıkar. Üçüncü şekilde sonuç veren altı mod vardır. Birinci modda her iki öncül de tümel ve olumludur. Mesela “bütün insanlar canlıdır” ve “bütün insanlar konuşandır” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar konuşandır” sonucu çıkar. İkinci modda her iki öncül de olumludur ancak büyük öncül tümeldir. Mesela “bazı insanlar canlıdır” ve “bütün insanlar konuşandır” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar konuşandır” sonucu çıkar. Üçüncü modda her iki öncül de olumludur fakat küçük öncül tümeldir. Mesela “bütün insanlar canlıdır” ve “bazı insanlar konuşandır” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar konuşandır” sonucu çıkar. Dördüncü modda her iki öncül de tümeldir fakat büyük öncül olumsuzdur. Mesela “bütün insanlar canlıdır” ve “hiçbir insan taş değildir” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar taş değildir” sonucu çıkar. Beşinci modda küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuzdur. Mesela “bazı insanlar canlıdır” ve

¹⁹⁶ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 70-71; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 150-153.

“hiçbir insan taş değildir” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar taş değildir” sonucu çıkar. Altıncı modda küçük öncül tümel olumlu, büyük öncül tikel olumsuzdur. Mesela “bütün insanlar canlıdır” ve “bazı insanlar taş değildir” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar taş değildir” sonucu çıkar. Böylece üçüncü şekilde ilk üçü tikel olumlu sonraki üçü de tikel olumsuz olmak üzere altı mod olduğu anlatılmış olur.¹⁹⁷

Dördüncü şeklin sonuç vermesi için tek bir şartın gerekli olduğu zikredilir. O şart da zayıflık bildiren tikellik ve olumsuzluk özelliklerinin tek bir modda meydana gelememesidir. Bu şart dördüncü şeklin dört modu için geçerlidir. Bu kuralın istisnası olan bir modun daha eklenmesiyle dördüncü şekilde sonuç veren beş mod olmuş olur. Birinci modda her iki öncülde tümel ve olumlu olmalıdır. Mesela “bütün insanlar canlıdır” ve “bütün konuşanlar insandır” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar konuşandır” sonucu çıkar. İkinci modda her iki öncül de tümel olmalı fakat büyük öncül olumlu olmalıdır. Mesela “bütün insanlar canlıdır” ve “bazı konuşanlar insandır” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar konuşandır” sonucu çıkar. Dördüncü şeklin anlatılan bu iki modunda da sonuç tikel ve olumludur. Üçüncü modda her iki öncül de tümeldir fakat büyük öncül olumludur. Mesela “hiçbir insan taş değildir” ve “bütün konuşanlar insandır” öncüllerinden öyleyse “hiçbir taş konuşan değildir” sonucu çıkar. Dördüncü modda her iki öncül de tümeldir ancak büyük öncül olumsuzdur. Mesela “bütün insanlar canlıdır” ve “hiçbir taş insan değildir” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar taş değildir” sonucu çıkar. Beşinci modda küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuzdur. Mesela “bazı insanlar canlıdır” ve “hiçbir taş insan değildir” öncüllerinden öyleyse “bazı canlılar taş değildir” sonucu çıkar.¹⁹⁸ Dördüncü şekilde zikredilen ilk iki modun sonucu tikel olumlu, üçüncü modun sonucu tümel olumsuzdur. Diğer modların sonucu ise tikel olumsuzdur. Ayrıca ikinci şeklin sonuç verdiği delili onun tikel olumsuz özelliğidir. Üçüncü şeklin sonuç verdiği delili onun tikel özelliğidir. Dördüncü şeklin sonuç verdiği delili için ise daha uzun eserlere bakılması gerektiği ifade edilir.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 71-73; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 154-157.

¹⁹⁸ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 156-159.

¹⁹⁹ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 74-75.

Şârih yukarıda zikredilen şartlardan doğan sonucun şerhe ihtiyaç duymayan açık bir durum olduğunu ifade eder. Müellif dört şekilden sonuç veren modların bileşenlerini açıklamamasına rağmen şârih bunları açıklamıştır. Ayrıca Demenhûrî, şekillerin modlarını ezberlemeyi kolaylaştırması için kendisinin nazmettiği²⁰⁰ dokuz beyit verir. Bu beyitlerde de bazı kısaltmalar yaptığından bahseder. Şerhte anlattıklarının anlaşıldığı takdirde kendisinin nazmettiği bu beyitlerde anlatılanların da anlaşılabileceğini ve aynı şekilde dört şekilden netice veren modların anlaşıldığı takdirde sonuç vermeyen diğer modların da anlaşılabileceğini belirtir. Uzun eserlerde bu modlardan sonuç verenlerin ve vermeyenlerin anlaşılması için bir tablo verildiğini ifade eden Demenhûrî, akıllı bir kimsenin isterse bu tabloyu kendisinin de çıkarabileceğini söyler.²⁰¹

Demenhûrî, kıyastaki sonuç öncüllerden zayıf olanına tabidir der. Çünkü zayıf olan önerme olumsuz ve tikel olan önermedir. Güçlü olan önerme ise olumlu ve tümel olan önermedir. Dolayısıyla öncüllerde olumsuz varsa sonuç olumsuz olur. Öncüllerde tikel varsa sonuç da tikel olur. Olumsuzluk özelliği kıyasın birinci şeklinin ikinci darbının ikinci öncülünde bulunur. Bundan dolayı da netice tümel olumsuz olur. Şayet birinci öncülde tikellik ikinci öncülde olumsuzluk özellikleri olursa, sonuç öncüllerin zayıf olanına tabi olduğundan, burada sonuç tikel olumsuz olur.²⁰²

Dört şeklin yüklemli önermelerden oluşan yüklemli kıyasın bir özelliği olduğu belirtilir. Bunun aynı zamanda bazı muhakkiklerin de görüşü olduğu ifade edilir. Ancak bu düşüncenin aleyhine olarak müellif bazı mantıkçıların görüşlerine dayanarak dört şeklin şartlı önermelerden oluşan şartlı kıyasların bileşkesi olduğunu söylemiştir. Mesela “bu insan ise canlıdır” ve “her canlının duyuları vardır” öncüllerinden “şayet bu insan ise duyuları vardır” sonucu çıkar. Demenhûrî bu hususta müellifin düşüncesine katılmadığını belirtmektedir.²⁰³

İbn Sînâ’ya gelinceye kadar kıyasın da önermenin özelliklerine tabi tutularak sınıflandırıldığını belirtmiştik. Zira İbn Sînâ ve takipçileri tarafından şartlı önermelerden oluşan istisnâî kıyasın yanında iktirânî kıyasın da ayrık şartlı

²⁰⁰ bkz. Demenhûrî, 76.

²⁰¹ Demenhûrî, 76-77.

²⁰² Demenhûrî, 78.

²⁰³ Demenhûrî, 78-79.

önergelerden oluşabildiği düşüncesi genel kabul görür. Ahdarî ise bu düşüncüyü kabul etmeyerek iktirânî kıyasın yalnızca yüklemli önergelerden oluştuğunu söylemiş ve aynı zamanda dört şeklin de yalnızca yüklemli önergelerden oluşan yüklemli kıyasların özelliği olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Ahdarî bu konuda da İbn Sînâ'dan ayrılarak İbnü'l-Hâcib'i takip etmektedir.²⁰⁴

2.2.3. Seçmeli/İstisnâî Kıyas

Şârih konuya geçmeden önce bu başlığın bazı nüshalarda olmadığını zikreder. Ona göre seçmeli/istisnâî kıyas, iki kısımdan oluşan kıyasın ikinci kısmıdır. Bu bölüm büyük öncül denilen birinci önermenin ve küçük öncül denilen ikinci önermenin şartlı olmasına itibarla şartlı diye nitelenen seçmeli kıyasın başlangıcıdır. Müellifin seçmeli kıyası “içeriği ve biçimiyle bi'l-fiil sonuca veya sonucun zıddına işaret eden şeydir” diye tanımladığı ifade edilir. Şartlı önermenin mukaddemi olan bu kıyasta mezkûr sonucun zıddı kastedilir.²⁰⁵

Seçmeli kıyas, bileşik şartlı önergelerden oluşmuşsa, ön bileşenin bizzat aynı veya art bileşenin zıddı seçilirse bunlar sonuç verir. Şayet ön bileşenin zıddı veya art bileşenin aynı seçilirse ön bileşenin zıddı melzum olduğu için herhangi bir sonuç vermez. Çünkü ilk iki modun aksine melzumun nefyi lazımla nefyini gerektirmez. Ancak öncelik sonralık açısından lazımla (art bileşen) nefyi melzumun (ön bileşen) nefyini; melzumun sübutu da lazımla sübutunu gerektirir. Fakat lazımla sübutundan melzumun sübutu gerekmez. Sonuç olarak bu kısımda ikisi sonuç veren ikisi sonuç vermeyen dört kıyas formu ortaya çıkar.²⁰⁶

Seçmeli kıyas, ayırık şartlı önergelerden oluşmuşsa ya maniatü'l-cem' ve huluv ya da yalnızca maniatü'l-huluv'dür denilir. Bu kıyas türünde ikinci öncül, mukaddem ve tâlinin aynı veya zıddı olan durumlardan birini onaylar veya onaylamaz. Seçmeli kıyas maniatü'l-cem' ve huluv'den oluşmuşsa, ikisi vaz' ikisi raf' yoluyla, sonuç veren dört kıyas formu ortaya çıkar. Mesela “sayı ya çifttir ya tektir” önermesinde dört ihtimal

²⁰⁴ Nedim, *Senedü'l-Muhkem*, 34.

²⁰⁵ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 81-82; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 147; Nedim, *Senedü'l-Muhkem*, 43.

²⁰⁶ Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem*, 2001, 82-83.

bulunur. Zira sayı çiftse tek değildir, tekse çift değildir, çift değilse tektir, tek değilse çifttir. Bu kıyas türünde ihtimallerden birinin onaylanması diğerinin reddedilmesini gerektirir. Seçmeli kıyas, maniatü'l-cem'den oluşuyorsa sonuç veren iki kıyas formu ortaya çıkar. Mukaddem veya taliden birinin bizzat aynının seçilmesi durumunda sonuç diğerinin zıddı olur. Ancak öncüllerden birinin zıddının seçilmesi durumunda sonuç diğerinin aynı olmaz. Öncüllerin yanlışlıkta birleşebilmesi dolayısıyla bu kıyas türü yalnızca öncüllerin aynının seçilmesi durumunda sonuç verir. Seçmeli kıyas, maniatü'l-huluv'den oluşuyorsa sonuç veren iki kıyas formu ortaya çıkar. Mukaddem ve taliden birinin bizzat zıddının seçilmesi durumunda sonuç diğerinin aynı olur. Ancak öncüllerden birinin aynının seçilmesi durumunda sonuç diğerinin zıddı olmaz. Öncüllerin doğrulukta birleşebilmesi dolayısıyla bu kıyas türü yalnızca öncüllerin zıddının seçilmesi durumunda sonuç verir.²⁰⁷

2.2.4. Kıyasın Ekleri

Kıyas, “alem değışkendir” ve “her değışken hâdistir” öncüllerinden bir sonuç çıkması gibi iki öncülden meydana geliyorsa basit kıyas diye isimlendirilir. Şayet ikiden daha fazla öncülden meydana geliyorsa bu kıyasa da bileşik kıyas denilir. Bir önceki kıyasın sonucunun kendisinde öncül olarak kullanıldığı kıyasa mevsûlü'n-netâic (muttasıl sonuçlar) adı verilir. Bu bileşik kıyasın türlerinden biridir. Devam eden bir silsile halinde birinci öncülün yüklemi ikinciye konu, onun da yüklemi sonrakine konu yapılarak devam eden bu kıyasta, sonucun ilk öncülle irtibatı sağlanır. Ulaşılmak istenen sonuç elde edilinceye değin de bu şekilde devam edilir. Böylece mevsûlü'n-netâic'te ilk kıyastaki sonuç ikinci kıyasta büyük öncül veya küçük öncül olur.²⁰⁸ Mevsûlü'n-netâic'i oluşturan kıyasların sonucunun zikredilmediğı kıyaslar ise mefsûlü'n-netâic diye isimlendirilir. Yani bir önceki kıyas türünden sonuçlar atıldığında bu kıyas türü elde edilir. Dolayısıyla bu kıyas türünde bir öncekinde olduğu gibi sonuç

²⁰⁷ Demenhûrî, 84.

²⁰⁸ Demenhûrî, 85; Şafak Ural, *Temel mantık*, 2. bs (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 102; İsmail Köz ve Ali Çetin, ed., *Mantık*, 1. bs (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 202; Öner, *Klasik mantık*, 156.

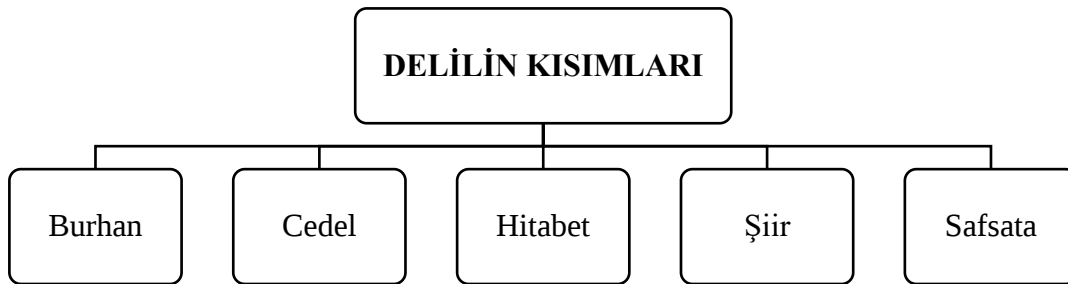
zikredilmez ve basit kıyasa indirgenir. Çünkü mefsûlü'n-netâic, sonucun öncüllerde yer aldığı bir kıyastır.²⁰⁹

Buraya kadar anlatılanlardan sonra istikra, kıyas ve temsil isimleriyle akıl yürütme yöntemleri ele alınır. Tikellerden yola çıkarak tümele varmaya tümevarım (istikra) denilir. Mesela at, eşek, insan vb. tikel temsillerin alt çenesini hareket ettirmelerinden yola çıkarak “bütün canlılar alt çenesini hareket ettirir” gibi tümel bir yargıya varmak bunun örneğidir. Tümevarımın tam tersi olarak tümel bir yargıdan hareketle tikelleri bu yargıya delil kılmaya ise tündengelim (kıyas) denir. Mesela tümel bir yargı olan “âlem değişkendir” bilgisine tek tek tikelleri delil kılmak bunun örneğidir. Tikelden tikele varmaya ise analoji (temsil) denilir. Mesela şarabın haramlığının sarhoşluk veren şeylerin haramlığına delil kılınması bunun örneğidir.²¹⁰

2.2.5. Hüccet/Delilin Kısımları

Demenhûrî hüccet/delil lafzı ile kıyasın kastedildiğini belirtir. Ona göre bir mantıkçının kıyastaki hatayı bulması için kıyasın içeriğine ve biçimine bakması gerekir. Şârih, mantıkçının hatayı bulmak için içeriğe ve biçime bakma gerekliliği olmasından dolayı içeriği açıklama ihtiyacının hissedildiğini ve bunun ikiye ayrıldığını söyler. İlki, içeriği kitap, sünnet ve icmâdan alınan nakli kıyaslardır. İkincisi ise beş kısımda ele alınan akli kıyaslardır.²¹¹ Demenhûrî’de delilin kısımları şema üzerinde şu şekilde gösterilebilir:

Şekil 2.1. Demenhûrî’de Delilin Taksimi



Kaynak: Muhammed Hezarfen tarafından oluşturulmuştur.

²⁰⁹ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 85-86; Ural, *Temel mantık*, 104; Öner, *Klasik mantık*, 157; Nedim, *Senedü'l-Muhkem*, 46-47; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 177.

²¹⁰ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 87.

²¹¹ Demenhûrî, 88.

Cedel, hitabet, şiir ve safsata anlatıldıktan sonra burhan delili ayrıca ele alınmıştır. Cedel, adalet iyidir ve zulüm kötüdür gibi meşhur önermelerden oluşur. Bu önermeler doğru ya da yanlış olsun iki rakip arasında da doğru kabul edilen bilgilerdir. Tartışmacılar konuşmalarını bu öncüllere dayandırarak hasımlarına galip gelmeye çalışırlar. Bu sanatın amacı ise delili anlama yeteneği bulunmayan rakibi ikna ederek ona galip gelmektir. Hitabet, kabule veya zanna dayalı öncüllerden oluşan bilgilerdir. İki kısımda ele alınmıştır. İlki sâlih olduğuna inanılan kimselerden edinilen bilgilerdir. İkincisi ise aksi caiz olmakla beraber aklın zan yoluyla elde ettiği bilgilerdir. Hitabetin amacının insanları dünya ve ahiret açısından fayda sağlayacak şeylere teşvik etmek olduğu ifade edilir.²¹²

Şiir, “içki akıcı bir yakuttur” veya “bal acı bir kusmuktur” ifadelerinde olduğu gibi, ruhun daraldığı veya genişlediği konuları ele alır. Bu sanatın amacı ise nefsi bir şeyden sakındırmak veya onu bir şeye teşvik etmektir. Safsata, doğruya benzeyen yanlış önermelerden oluşan bilgilerdir. Mesela duvardaki at resmine işaret ederek “bu attır” ve “her at kişner” öyleyse duvardaki resimde bulunan “bu at kişner” demek bu tür bir kıyasın örneğidir. Bu sanatın amacı asılsız şek ve şüphe yaratmak olduğundan yanlış ve yanıltıcı olduğu söylenir. Şârih, bu sanatın çirkince kullanılmasının kendi çağında sık karşılaşılan bir durum olduğunu belirterek onun her türlü kullanımının haram olduğunu ifade eder. Ona göre bazı insanlar, kendi cahilliklerini örtmek amacıyla, rakibini kendisinin çirkin sözlerini anlamakla oyalarlar. Zira gerçekte hiçbir anlayışa sahip olmayan bu kimseler dinleyende tartışmanın kendi lehine ilerlediği izlenimini uyandırır. Demenhûrî bu yöntemin bir zehir gibi yalnızca kötü huylu hastalıkların tedavisinde kullanılabileceğini belirtir. Herhangi bir zorunluluk olmadığı sürece de kullanılmamasını öğütler. Ona göre bu zorunluluk yalnızca takvayı kuşanmak adına inatçı bir kafirin iddiasını çürütmek gibi bir durumda ortaya çıkar. Akli deliller diye isimlendirilen beş sanatın *Süllem*’deki düzeni nazmın imkânı itibarıyla şârihin düzeninden farklılık arz etmektedir.²¹³ Ayrıca Demenhûrî burhanı altı kısımda incelemektedir. Burhanın kısımları şekil üzerinde şöyle gösterilebilir:

²¹² Demenhûrî, 88-89.

²¹³ Demenhûrî, 89-90; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, 189.

Şârih burhanın beş sanatın en büyüğü olduğunu ifade eder.²¹⁴ Ona göre burhan, inancın sağlam, tutarlı ve değişmez olmasını sağlayan kesin öncüllerden oluşur. Müellifin kesin bilgi ifade eden öncülleri altı kısımda değerlendirdiği zikredilir. Bu öncüller evveliyât, müşahedât, mücerrebât, mütevatirât, hadsiyyât, mahsusât şeklinde isimlendirilirler. Evveliyât, bedihiyyât diye de isimlendirilir. Bütünün parçadan büyük olduğunun bilinmesi gibi aklın herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın doğrudan ve apaçık bildiği şeylerdir. Müşahedât, vicdaniyyât diye de isimlendirilir. Açlık, susuzluk, lezzet ve acı gibi kişinin akla dayanmadan iç duyular yoluyla bildiği şeylerdir. Mücerrebât, sakmunyanın müşhil olduğunu ve şarabın sarhoş ettiğini bilmek gibi, tekraren tecrübe edilen şeylerin akıl ve duyular vasıtasıyla bilinmesidir. Mütevatirât, Gazze'yi ve İmam Şafî'yi bilmemiz gibi, aklın işitme duyusu aracılığıyla haber verenlerin çokluğundan dolayı yalan olamayacağına dair hükme vardığı bilgilerdir. Hadsiiyyât, ayın ışığını güneşten aldığını bilmek gibi duyuların tekrarına dayanmaksızın kuvvetli bir zan ile hükmedilen bilgilerdir diye tarif edilmiştir.²¹⁵ Mahsûsât, görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma gibi bilinen beş duyu ile algılanan şeylerdir. Bunların dokunma harici hepsinin kafada olduğu ifade edilir. Şârih, bazı kimselerin beş duyuyu içeren mahsûsâtı müşahedât içerisine dahil ederek kesin bilgileri beş kısımda ele aldığını belirtir. Kesin bilgilerin altı kısma hasredilmesinin sebebi olarak da mananın müstakil olarak akılla (evveliyât), akla ihtiyaç duymayan (vicdaniyyât, mahsusât) bir şekilde veya akla ve başka bir şeye ihtiyaç duyan (mücerrebât, mütevatirât, hadsiyyât) bir tarzda elde edilebilmesini gerekçe gösterir. Ayrıca son üç bilgi türünün paylaşılamayacağından dolayı başkaları için delil olmayacağı söylenir.²¹⁶

Doğru nazarın sonuç vermesi hakkında dört görüş olduğu ifade edilir. Birincisi, sonucun, nazar faaliyetinin akli bir gerekliliğinin neticesi olduğu düşüncesidir. Yani nazar ile sonuç arasında, hiçbir şekilde nazardan ayrılmayan, akli bir lüzum ilişkisi vardır. Dolayısıyla sonucu bilmek öncülleri bilmenin bir gereğidir ve öncülleri bilenin sonucu bilmemesi imkansızdır. İkincisi, sonucu bilmenin nazar faaliyetinin zorunlu bir gereği olarak düşünenlerin aksine ateşin pamuğu yakmasının sünnetullah gereği olması gibi âdeten gerçekleştiğini düşünenlerin görüşüdür. Sonucu bilmek nazar ile birlikte

²¹⁴ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 91.

²¹⁵ Demenhûrî, 92; Kâtibî, *Şemsîyye Risâlesi*, 181-183.

²¹⁶ Demenhûrî, *Îzâhu'l-Mübhem*, 2001, 93.

olur fakat zorunlu olarak onula gerçekleşmez. Çünkü bu görüşe sahip kimselere göre nazarın Allah'ın yaratmasıyla olduğu ifadelerde yer bulur. Bu düşüncelerin de İmam Eş'ari'nin görüşü olduğu belirtilir. Üçüncüsü, sonuç öncüllerden tevellüt eder düşüncesidir. Bu görüşe sahip kimseler akıl yürüten kişinin nazarı kendi kudretiyle doğrudan (mübaşeret) gerçekleştirdiğini söylerler. Onlara göre sonuç da bu nazarın neticesi olarak doğrudan tevellüt eder. Parmağın hareketiyle yüzüğün hareketinin ilişkisinde olduğu gibi nazardan sonuç doğacağını düşünürler. Bu mutezilenin “o kulun kendi filleridir düşüncesi gibi” çürük bir asla dayandırdıkları görüşleridir. Dördüncüsü ise nazar illet netice de nazar eyleminin malulüdür diyen filozofların görüşüdür. Filozofların illetin tesirine dair düşüncelerinin batıl olduğu çünkü illetin malulünden asla ayrılmayacağı ifade edilir. Demenhûrî'ye göre nazar bilmenin zıddı olduğu için nazar ile sonucun bir araya gelmesi söz konusu değildir.²¹⁷

Eser boyunca şârihin zaman zaman kalamcı kişiliğinin veya başka özelliklerinin belirginleştiğini gözlemlese de ufak farklılıkları hariç tutarsak mantık konularının özellikle meşşâî mantık geleneğine bağlı kalınarak anlatıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira şerhin meşşâî mantık geleneği içerisinde yazılan diğer eserlerle mutabakat gösterdiğini daha önce belirtmiştik. Bu kısma gelince mantık kitapları içerisinde değil de kalam eserlerinde kendisine yer bulan bir meselenin bu bölümün bir konusu olarak işlendiğini görmekteyiz. Bu konu nazarın doğru sonuç vermesine dair mezkûr düşüncelerdir. Şerhte konu hakkında dört görüş olduğu söylenmesine rağmen mufassal ve üst düzey bir kalam eseri olan *Şerhu'l-Mevakıf*'ta bu konuya dair üç görüş zikredilir.²¹⁸

Meşşâî mantıkçılar sonucun öncüllerden aklî bir zorunlulukla çıktığını kabul etmelerine rağmen Demenhûrî ve Ahdarî, kalamî bazı tartışmalardan mütevellit nedenselliğin zorunluluğunu kabul etmeyen kimselerdir. Onların bu düşünceleri öncülle sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetini de şekillendirmektedir. Dolayısıyla filozofların nedensellik ve illiyet prensibine dair düşüncelerinin yansımalarının bulunduğu alanlarda fikir beyan etme veya farklı bir izah getirme yoluna gidebilmektedirler. Netice itibarıyla

²¹⁷ Demenhûrî, 94-95.

²¹⁸ bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2. bs, c. 1 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 328-334.

temelde illiyet düşüncesini reddetmek için bu konuya eserlerinde yer vererek nazar ve sonuç arasındaki düşüncelerini ifade etmişlerdir.

Müellif ve şârihin her ikisi de filozoflar grubu karşısında bulunan kelamcı grubunu temsil etmektedir. Eser boyunca beklettiğimiz bu yargı bu noktadan itibaren net bir şekilde ifade edilebilir. Onlar akıldan zorunlu olarak bir bilginin çıkmayacağını düşünmektedirler. Bu da onların inançlarına dair tasavvurlarıyla beraber dinî hassasiyetlerinden de kaynaklanmaktadır. Mantığa dair diğer meselelerde nakledilenleri alıp konu nedenselliğe gelince reddetmeleri de bunu açıkça gösteren durumlardandır. Bu yaklaşım Gazâlî'nin tavrıyla paralellik arz etmektedir. Çünkü Gazâlî de filozofların mantığa dair malzemelerini kullanılmasının onların diğer fikirlerini kabul etmeye mecbur bırakmadığını düşünmektedir.

2.3. Hâtime

2.3.1. Burhanda Hata

Şârihe göre sonucun doğru olması için kıyasta düşülebilecek hatalara karşı bazı önlemler alınması gerekir. Hata bazen kıyasın içeriğinde bazen de biçiminde gerçekleşir. İçerikte gerçekleşen hatalar ya lafızdan ya da manadan kaynaklanır. Lafızdan kaynaklanan hatalar: Kıyasta hata, farklı anlamlara delaleti olan eş sesli bir lafız kullanmaktan kaynaklanır. Bu kıyas, orta terim küçük öncülde yüklem olarak, büyük öncülde konu olarak tekrar etmediği için geçersiz bir kıyastır. Ayrık anlamlara gelen sözcüklerin eş anlamlı gibi kullanılmasından kaynaklanabilir.²¹⁹

Manadan kaynaklanan hatalar: Doğru önermenin yanlış önermeye karışması suretiyle hata ortaya çıkabilir. Mesela “gemide oturan hareket eder” ve “her hareket eden tek bir yerde durmaz” öyleyse “gemide oturan tek bir yerde durmaz” kıyasında yerde/karada olan hareket zati hareketmiş gibi verildiği için sonuç geçersizdir. Ayrıca hareket birinci öncülde yüklem ikinci öncülde konu olarak verilmiştir. Sonucu değiştirmek suretiyle onun öncüllerden biri yapılmasıyla hata ortaya çıkabilir. Mesela “bu bir intikaldır” ve “her intikal bir harekettir” öncüllerinden öyleyse “bu bir harekettir” sonucuna varılan kıyasta sonuç öncüllerden biridir. Buna da müsâdere anî'l-matlûb denilir. Bu kıyasın

²¹⁹ Demenhûrî, *Îzâhu 'l-Mübhem*, 2001, 96.

sonucu öncüllerden farklı olmadığı için reddedilen bir kıyastır. Cinse tür hükmü verilerek hata yapılabilir. Mesela “at canlıdır” ve “her canlı konuşandır” öncüllerinden hareketle öyleyse “at konuşandır” sonucuna varılan bu kıyasta tür olan insanın hükmü cins olan canlıya verildiği için bu kıyas, geçersiz bir kıyastır. Hata, kesin olmayan vehmî bir durumu kesinmiş gibi vermekten kaynaklanabilir. Anlayışı kıt ve bilgisi az olan bir kimsenin kullandığı bazı ifadelerden dolayı bilgili bir kimse zannedilerek “bunlar ilmî sözlerdir” ve “bu sözleri kullanan âlimdir” öncüllerinden hareketle öyleyse “bu adam âlimdir” gibi bir kıyas ve çıkarım kesin olmayan vehimlere dayandığı için geçersizdir.²²⁰

Kıyastaki bazı hataların da biçimden kaynaklanabileceği ifade edilir. Mesela kıyas dört şekilden birine uymuyorsa yanlıştır. Örneğin “bütün insanlar canlıdır” ve “bütün taşlar cansızdır” öncüllerinin konuları ve yüklemeleri farklı olduğu için bunlardan herhangi bir sonuç çıkmaz. Aslında bu konudan daha önce bahsedilmişti fakat öğrenci için tekrar olması niyetiyle bu başlık altında yeniden değinilmiştir.²²¹

Hatanın yukarıda zikredilen kıyasın dört şeklinin sonuç verme şartlarından birini taşınamamasından kaynaklı olarak ortaya çıkabileceği de ifade edilir. Mesela birinci şekilde küçük öncülün olumlu olması şart koşulmuş olmasına rağmen bu öncül olumsuz olursa kıyas şekil şartını taşımaz. Örnek olarak “hiçbir insan taş değildir” ve “bütün taşlar cisimdir” öyleyse “insan cisimdir” kıyası şekil şartını taşımadığı için geçersizdir. O şartta küçük öncülün olumlu olması şartıdır. Aynı şekilde birinci şekilde büyük öncülün tümel olması şart olmasına rağmen bu öncül tikel olursa yine şekil şartını taşınamış olur. Örnek olarak “bütün insanlar canlıdır” ve “bazı canlılar attır” öyleyse “bazı insanlar attır” kıyası şekil şartını taşımadığı için geçersizdir. O şartta büyük öncülün tümel olması şartıdır. Kalan diğer şartlar da bu örneklere kıyas edilebilir.²²²

2.3.2. Bitiriş

Şârihe göre ubudiyet insanın kulluğunun ve boyun eğmesinin en yüce noktasıdır. Bir kulun kulluktan daha şerefli bir vasfı yoktur. Bundan dolayı bu vasma sahip olan kullar

²²⁰ Demenhûrî, 97.

²²¹ Demenhûrî, 97.

²²² Demenhûrî, 98.

diğerlerine öncelenmiştir. Allah'ın rahmeti onun ihsanı veya ihsanını irade etmesi şeklinde yorumlanır. Rahmet, onun ihsanı olarak düşünüldüğünde fiili bir sıfat; onun irade etmesi olarak düşünüldüğünde ise meânî bir sıfattır. Allah'ın verdiği nimetlerin sayılması övülen; insanların verdiği nimetlerin sayılması yerilen bir durumdur. Mağfiret, bütün günahların gizlenmesi anlamına gelir. Zira o kalplerden örtülerin ve pasın kaldırılmasıdır. Sevap ise amelin karşılığı olarak verilen şeydir diye tarif edilir. Ameli Allah rızası için yapmak daha iyi olsa da sevap bekleyerek yapmak da yerilen bir durum değildir. Nimetler en şerefli zat tarafından tercih edilerek verilen şeylerdir. Allah'a karşı bir fazilette bulunulamaz çünkü iyilik yalnızca ona has bir hakikattir. Bundan dolayı öncelikle ondan bağışlanma diledikten sonra karşılık istemek gerekir.²²³

Müellifin eserinde bulunan küçük hataların okuyucularca hoş görülmesi ve hatanın düzeltilmesi için nasihatle bulunulması talep edilir. Okuyucu bir hata gördüğünde acele etmemelidir. Çünkü acele eden kişi genelde kötü niyetli bir şekilde doğruyu çarpıtarak yanılır. Hüsn-ü zan sahibi bir kimse ise hata görmekte acele etmez. Müellifin doğruya ulaşmaya çabalamayanlara da şunu tavsiye ettiği zikredilir: Özür müptedinin hakkıdır. Ona iltimas göstermek gerekir. Özellikle bu onuncu asırda cehalet, fitne ve fesat zamanında yaşı yirmi bir olandan mazeret kabul edilmelidir.²²⁴

Eserin bu son kısmında beyitlerde geçen bazı sözlerin ne anlam ifade ettiği üzerine kısaca durulur. Mesela bedir lafzı, kameri takvime göre ayın on dördüncü günü aldığı şekle verilen isimdir diye tanımlanır. Bu aynı zamanda Türkçede kullanılan dolunay sözcüğünün de tanımıdır. Ayrıca şârihin burcun tanımına dair söyledikleri onun âlem tasavvuruna dair bazı bilgiler verecek niteliktedir. O, burcu otuz parçadan oluşan sekizinci feleğin on ikinci parçasına verilen bir isim diye tanımlar. Feleğin her bir parçasının derece olarak isimlendirildiğini belirtir. Ona göre güneş her gün bir derece kat eder ve felek, güneş yılına göre üç yüz altmış günde bir gününü tamamlar. Bu sözlerden onun yaşadığı çağda güneş yılının henüz üç yüz altmış gün olarak bilindiği anlaşılır.²²⁵

²²³ Demenhûrî, 99-100.

²²⁴ Demenhûrî, 101.

²²⁵ Demenhûrî, 102.

Şârih, yazmak istediklerinin bunlardan ibaret olduğunu belirterek müellifin recez bahrinden olan eserini hicrî 941 yılında muharrem ayının başında telif ettiğini ifade eder ve eserine şu sözlerle son verir: Kimin faydalanmasına vesile olduysak bu Allah'ın fazlından ve keremindendir. Allah'ın Resulüne, onun âl ve ashabına salat ve selam olsun.²²⁶

²²⁶ Demenhûrî, 102.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Demenhûrî, şerhine Katibî'nin *Şemsiyye*'sine benzer bir tarzda kavramsal bazı açıklamalarla başlar. Eser, Ebherî'nin *İsagûcî*'sinde bulunmayan bazı konuları içerirken Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sindeki konulardan bazılarına kısaca değinerek bir kısmını kapsamına dahil etmez. Ancak onda müstakil bir bölüm olarak ele alınan mantığın meşruiyeti konusuna diğer mantık kitaplarında müstakil bir kısım ayrıldığını görmüyoruz. Bu bölümde öncelikle bir ilme başlamadan önce bilinmesi gerekli on ilke olduğu ifade edilerek bu ilkelere olan isim, tanım, nispet ve hüküm konularına değinilir. Zira mantığın cevazıyla ilgili bu konu da bu ilkelere olan hüküm konusuna dairedir. *Îzâhu'l-Mübhem* de İslami ilimler derslerini alan talebeler için yazılması sebebiyle öncelikle bu ilmin caizliği onların zihinlerinde meşru bir zemine oturtulmalıdır. Bu gibi gayelerle eserde böyle bir bölüme yer verilmiştir. Bölümün içeriğinde ise konuya dair karşıt düşünceler ortaya konularak sözün nihayetinde, mantık şüpheleri def' ettiği için bu def' etme özelliğinde mantığa bağlı kalmanın farz olmasının akla uzak olmayan malum bir durum olduğu sonucuna ulaşılır.

İlim/bilgi, tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılır. Tasavvur ve tasdik de zarurî ve nazarî şeklinde ikiye ayrılır. Böylece bilgi dörde ayrılmış olur. Demenhûrî ilmin tanımını "o malumun bilinmesidir" şeklinde yapmıştır. Biz bu tanımın yol açabileceği bazı problemlere işaret ederek Fârâbî'nin konu hakkında daha isabetli yaklaşım sergilediğini vurguladık. Aynı şekilde *Şemsiyye*'de ilme dair "ya salt tasavvur ya da hükmün kendisine bitişik bulunduğu tasavvur" şeklinde daha isabetli bir tanım yapıldığını belirttik. Demenhûrî'ye göre hüküm tasavvura bitişik olduğunda ona tasdik denilir. Tasavvur ve tasdik ne tamamı zarurî bilgilerden oluşur ne de tamamı nazarîdir. Aksi takdirde ya bir noktadan sonra bir şey öğrenmemiz mümkün olmazdı ya da her şeyi bilmemiz gerekirdi. Burada İbn Sînâ'cı gelenekteki tasavvurun karşılığı olarak "müfret

idrak” kavramı; tasdikteki hükmün karşılığı olarak ise Kutbüddin Râzî’nin *Tahrîru’l-Kavâ’idi’l-Mantikiyye*’sinde de geçen “idrâku vukûi’n-nisbe” kavramı tercih edilmiştir.

Demenhûrî, delaleti bir şeyden bir şeyi anlamaktır şeklinde tanımlayarak onu klasik geleneğe uygun bir biçimde taksim etmiştir. Tasavvuratın ilkeleri olan beş tümeli anlattığı bölümde ise zâtî ve arazî tümelin kısımlarını ele almıştır. Lafzılar manalarıyla ilişkilerine göre denk anlamlı, dereceli anlamlı, eş sesli, eş anlamlı ve ayrık anlamlı şeklinde kategorize edilir.

Demenhûrî hükmün türlerini kül, küllî, cüz’, cüz’î şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutar. Onun hüküm türleri diye ele aldığı şey aslında yargı çeşitleridir. Yani şeylere dair olan yargılarımız dört kısımda incelenir. Tanım konusu mantık kitaplarında tarif veya kavli-î şârih diye isimlendirilir. Demenhûrî tarif diye isimlendirerek onun çeşitlerinin izahını yapmıştır. Ona göre tanım temelde “insan konuşan canlıdır” ifadesinde olduğu gibi tanımlananın tüm fertlerini kuşatmalı ve tanıma dahil olmayan diğer her şeyi de dışarıda bırakmalıdır. Tanımda hataya düşmemek için tanımda bulunması ve bulunmaması gereken bazı hususiyetleri de belirtmiştir.

Tasavvuratın ilkeleri ve amacını içeren konuların ele alınmasından sonra önermeleri ve hükümlerini içeren tasdikatin ilkeleri konusuna geçilmiştir. Esas aldığımız 2001 tarihli baskıda önermeler bahsine muhakkik tarafından *Süllem*’de olmayan iki başlık olarak “yüklemli önermeler” ve “şartlı önermeler” eklenmiştir. Eserin iki yerinde “bab” başlığı vardır. Bunlardan birisi önermeler ve hükümleri konusunun başında diğeri ise kıyaslar konusundadır. Böyle yapılmasının sebebi muhtemelen bu iki kısmın ana konu diğerlerinin ise tali konular olduğu düşüncesidir. Önermeler ve hükümleri diye tek seferde atılan başlığı biz konularının işleniş tarzıyla uygun bir şekilde iki ayrı kısımda ele almak suretiyle ayırdık. Zira eserin konu takibi de bu şekilde ilerlemektedir.

Demenhûrî, önermeler konusunun başında öncelikle kazaya (önermeler) lafzına dair bazı bilgiler verir. Önermeler, Kâtibî’nin *Şemsiyye*’sinde olduğu gibi şartlı ve yüklemli olarak ikiye ayrılır.

Demenhûrî yüklemli önermelerin konu ve yüklemden oluştuğunu düşünür. Ancak Kâtibî *Şemsiyye*’de yüklemli önermede konu ve yükleme ek olarak nispeti eklemiş ve

bazı dillerde nispetin lafzen değil zihnen karşılığı olabileceğini, böyle olduğu durumda önermenin ikili tasnife tabi tutulabileceğini belirtmiştir. Şârih, tümel, tikel, mühmele ve tekil şeklinde taksim edilen önermelerin biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere toplamda sekiz kısmının bulunduğunu ifade etmiştir. Bunları da tek tek örneklerle açıklamıştır. Şârihe göre yüklemli önermeler şartlı önermenin bir parçasıdır. Yani şartlı önermeler yüklemli önermelerden oluşur. Parçanın bütünden önce gelmesinden dolayı da öncelikle yüklemli önermeler ele alınmıştır.

Şerhte ele alınan konularla birlikte kavramların kullanımı da *Şemsiyye* ile uyumluluk gösterir. Mesela önermenin niceliği konusunda işlenen tümel, tikel ve mühmele kavramlarına ek olarak konusu muayyen bir şahsı gösteren önermelere de şahsiyye denilmiştir. Şârihin şahsiyye diye nicelediği önermenin karşılığı olarak biz tekil önerme ifadesini kullanmayı tercih ettik. Ayrıca bahsedilen uyumlulukların yanında Demenhûrî, Katîbî'nin bu kısımda ele aldığı tabîî önermeye, niceliği belirlenmiş önermenin sınıflarına, udûl ve tahsil konusuna ve kipli önermelere değinmemiştir. Demenhûrî, önermenin hükümleri konusu altında çelişki ve düz döndürmeyi anlatır. Şârihe göre, çelişkide önermeler nitelik (olumluluk-olumsuzluk) bakımından farklı olmalı ve birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektirmelidir. O, iki önerme arasında çelişki oluşabilmesi için bunların sekiz noktada birleşmeleri gerektiği ve bu sekiz şartın tamamının da “hüküm nispetinin bir olmasına” indirgenebileceğini belirtir.

Tasdikatın ilkeleri olan önermeler ve hükümleri konusu da işlendikten sonra tasdikatin amacı olan kıyas konusuna geçilmiştir. Önermelerde olduğu gibi bu bölümde de muhakkik tarafından “kıyasın şekilleri” konusundan sonra “şekillerin sonuç vermesinin şartları” şeklinde bir başlık eklenmiştir. Ayrıca eserin iki yerinde “bab” başlığının kullanıldığını daha önce belirtmiştik. Bunlardan ilki “önermeler ve hükümleri” konusunda ikincisi ise kıyas konusundadır. Zira diğer konular mantığın aslını oluşturan bu iki ana konunun etrafında veya bunların gerektirdiği bilgiler olarak şekillenmiştir. Demenhûrî kıyası, “zatları itibarıyla kendilerinin söylediklerinden başka bir sözü gerekli kılan iki veya daha fazla önermeden oluşan lafızların bileşimidir” şeklinde tanımlayarak kıyasın taksimatını ve konuya dair gerekli açıklamaları yapar.

Demenhûrî örneklerini genellikle dini ilimlerden olan kalam ve fıkıh gibi alanlardan seçer. Bu da onun ilmi kişiliğiyle doğrudan bağlantılıdır. Aynı şekilde mantık ilmini

anlatacağı muhatap kitle için bu örneklerin daha anlaşılır olduğunu düşünerek böyle bir tercihte bulunur. Mesela o, basit kıyasa “âlem değişkendir” ve “her değişken hâdistir” önermelerinden öyleyse “âlem hâdistir” sonucunun çıkmasını örnek olarak vermiştir. Bu önermeler kelimada kabul edilen ve özellikle Tanrının varlığını ispatlamak için hudûs delili bağlamında kullanılan bazı öncüllerdir. Aynı şekilde “nebbaş, malı gizli olarak alandır” öncülü ile “malı gizli olarak alan herkes hırsızdır” ve “her hırsızın eli kesilir” öncüllerinden öyleyse “nebbaşın eli kesilir” sonucuna ulaştığı kıyası bileşik kıyas için bir örnek olarak kullanır. Bu önermeler de fıkıhta kabul edilen bazı öncüllerden oluşmaktadır. Mezkûr temsiller yukarıda şârih hakkında söylediklerimizi de destekler niteliktedir.

Demenhûrî kıyası, iktirânî ve istisnâî olmak üzere iki şekilde ele alır. İbn Sînâ geleneğine ve Demenhûrî'ye göre iktirânî kıyas hem yüklemli hem de ayrık şartlı önermelerden oluşuyor olmasına rağmen, Ahdarî bu noktada İbn Sînâ'dan ayrılarak İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) çizgisini takip etmiş ve iktirânî kıyasın yalnızca yüklemli önermelerden oluştuğunu ifade etmiştir. Demenhûrî bu konuda Ahdarî'nin değil mantıkçılar indinde muteber olan İbn Sînâ'nın görüşünün tercih edilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca şârih büyük öncülün, küçük öncülün hükmünü barındırması gerektiğini düşünür.

Demenhûrî'ye göre kıyasın şekli konusu, biçim açısından değil, terimlerin birbiriyle ilişkisi açısından öncüllerin şekliyle ilgilidir. Şayet önermelere biçim açısından bakılırsa kıyasın şekilleri değil modları ortaya çıkar. Kıyasın dört şekli olduğu ifade edilerek bunların özellikleri tek tek örnekleriyle zikredilir. Ardından bu şekillerin sonuç vermesi için gerekli şartlar verilerek örneklerle birlikte açıklanır. Ayrıca şârih anlatımda semboller yerine açık ve dini örnekler seçilirse bu ilmi öğreteceği muhatap kitle açısından konunun daha iyi anlaşılacağını düşünmektedir. Çünkü hem daha açık temsiller ortaya konulmuş olacak hem de medrese müfredatında görülen diğer ilimlerin konusu, önermeler suretinde gerekli yerlerde örnek olarak verilerek bu ilimlerdeki bilgilerin pekişmesi sağlanacaktır. Aynı zamanda bu yöntem kullanılarak mantık ilminin diğer ilimlerle olan ilişkisi, diğer ilimlere nasıl tatbik edileceği ve mantığın gerekliliği öğrencilerin zihinlerinde bir yer bulacaktır.

Şemsiyye ve İzâhu'l-Mübhem'de kıyasın dört şekli ve bunların modlarının ele alınışına baktığımızda anlatım ve sıralama birebir uyumluluk gösterir. Farklılık yalnızca örneklerdedir. Bir fark da şudur ki Kâtibî dördüncü şekilde sekiz mod sayarken Demenhûrî beş mod zikretmiştir. Aynı şekilde Kâtibî, örnek olarak sembolleri tercih ederken, Demenhûrî daha önce de ifade ettiği üzere daha açık örnekler tercih etmiştir. Bu kısımda bulunan ifadelerdeki benzerlikle beraber sıralamanın bile aynı olması şârihin yararlandığı kaynaklar arasında Kâtibî'nin de olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca eserler arasındaki benzerlik bu kısma münhasır değildir. Bu durum Demenhûrî'nin meselenin detaylarını daha uzun eserlere havale ettiğinde kastettiği eserlerden birinin *Şemsiyye* olduğu izlenimini verir.

İbn Sînâ'ya gelinceye değin kıyas, önermenin hususiyetlerine tâbi tutularak sınıflandırılıyordu. İbn Sînâ'yla birlikte şartlı önermelerden müteşekkil istisnâ kıyasın yanında iktirânî kıyasın da ayırık şartlı önermelerden oluşabileceği düşüncesi hâkim görüş haline gelmiştir. Ahdarî ise bu düşüncüyü kabul etmemesiyle birlikte dört şeklin yalnızca yüklümlü kıyasın özelliklerinden olduğunu dolayısıyla bu şekillerin de yalnızca yüklümlü kıyaslardan oluştuğunu iddia etmiştir. Sonuç olarak o, bu konuda da İbn Sînâ'dan ayrılarak İbnü'l-Hâcib'e tâbi olmuştur. Demenhûrî ise bu bölümün son kısmında adeta bir kelamcı kimliğine bürünerek “şayet yerde ve gökte Allah'ın dışında Tanrılar bulunsaydı, yerin ve göğün düzeni bozulurdu”²²⁷ ayeti üzerinden delillerle ve çıkarımlarla Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışır. Onun buraya kadar sözlerinden işaretlerle anladığımız kelamcılığı burada iyice belirginleşir. Bu durum şârihin kişiliğinden kaynaklanan bir özelliğin metne yansımasıdır. Zira mezkûr ayet kelamcılarının tanrının varlığını ispat sadedinde kullandıkları ve temânü' delili diye isimlendirilen delilin kaynağıdır.

Demenhûrî'ye göre seçmeli/istisnâ kıyas, içeriği ve biçimiyle bi'l-fiil sonuca veya sonucun zıddına işaret eden şeydir. Büyük öncül ve küçük öncülün şartlı olmasına itibarla şartlı diye isimlendirilir. Bu kıyasa dair özellikler ve hangi durumlarda sonuç verip hangi durumlarda sonuç vermediği izah edilerek bileşik kıyastan ve bileşik kıyasın kısımlarından bahsedilir. Bölümün devamında ise tümevarım, kıyas ve temsil

²²⁷ Enbiya, 21/22

anlatılarak bunların tanımları yapılır ve örnekler verilir. Konular bir farkla beraber *Şemsiyye* ile uyumlu bir şekilde işlenir. O fark da kıyas konusudur. Zira Demenhûrî bu kısımda kıyası tûmdengelimini eş anlamlısı olarak ele alırken Kâtibî kıyasın yerine hulf kıyası konusuna yer verir. Demenhûrî, hüccet/delilin kısımları konusuna gelince hüccet demekle kıyasın kastedildiğini ve kıyasta bulunan hatanın bulunabilmesi için onun içeriğine ve biçimine bakılması gerektiğini belirtir. Şârih, kıyas/delilin içeriğini aklî ve naklî olarak ikiye ayırdığını, bunlardan ilkinin kaynağını dini ilimlerden alan naklî ilimler olduğunu, ikincisinin de burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata gibi beş kısımda ele alınan aklî kıyaslar olduğunu söyler.

Demenhûrî eserin sonuna yaklaşıldığında doğru nazarın sonuç vermesiyle alakalı görüşleri zikreder. Bu konu esas itibarıyla bir kelam konusudur. Demenhûrî özellikle öncüller ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığına dair düşüncelerini belirtmek için bu konuya yer vermiştir. Zira o, filozofların karşısında bir kalamcı olarak durmaktadır.

Demenhûrî, mantıkla doğrudan ilgisi bulunmayan her konuda dilsel tahlillere girmekten geri durmamıştır. Onun belagatçı tarafı özellikle eserin girişinde ve son kısmında açık bir şekilde görülür. Mantık konularını ele aldığı esnada onun bu yönü çok fazla ortaya çıkmaz ancak kalamcı yönü kitap boyunca muhtelif yerlerde belirginleşmektedir. Şârih, mantığı övülen (mahmûd) ve yerilen (mezmûm) şeklinde ikiye ayırır. Şeriata ve İslam inanç esaslarına zıt görüşler serdeden filozofların sözlerinden arınmış olan mantığı övülen mantık şeklinde tavsif eder. Bu da onun takip ettiği gelenek hakkında bazı bilgiler verir. Gazali sonrası, özellikle Fahreddin Razi sonrası kalamcılar ve fakihler mantığı bir yöntem olarak kullanmışlar fakat meşşai düşüncenin taşıdığı diğer arka planı kabul etmemişlerdir. Demenhûrî de bunlardaki tavra benzer bir tavır sergileyerek filozofların madde, suret ve nedensellik gibi düşüncelerini kabul etmediğini açıkça ifade etmektedir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki mantık ilminin herkes için gerekliliği hem bu eserde hem de mantık alanında yazılan başka eserlerde belirtilen bir düşüncedir. Hatta bu gereklilik, dini bir vucûbiyet bildiren farz kavramıyla ifade edilecek kadar önemli görülmüştür. Zira mantık ilmiyle ilgili yapılan çalışmalar ve yazılan eserler ona atfedilen bu önemin bir sonucudur. Çünkü tüm ilimler hakikate ulaşmada bir aracı olduğu gibi mantık ilmi

de ilimlerin anlaşılmasında bir aracı konumunda sayılmıştır. Dolayısıyla hakikatin bilgisine erişmek isteyen herkesin kendisini talep etmesi gereken bir ilim mesabesindedir. Demenhûrî de mantığın böyle bir konumu haiz olmasından dolayı *Îzâhu'l-Mübhem*'i mantık ilmini öğrenmeye yeni başlayan ve İslami ilimler tedris eden öğrencilere yönelik olarak öğretici bir yöntem gözeterek kaleme almıştır. Bu anlamda *Îzâhu'l-Mübhem*, mantığın üst düzey detaylarına girilmeden ancak ileri seviyedeki eserlere bir basamak olması için yazılmış bir kitaptır.

Eser, mantığın ileri düzey konularını işlemeyi hedeflemez ve bunu da vadetmez. Aksine o, mantık öğreniminde sağlam bir temel taşı olmak gayesindedir ve bu amacını başarıyla gerçekleştirir. Daha önce ifade edildiği üzere *Îzâhu'l-Mübhem*, esasında manzum bir eser olan *Süllem*'in anlaşılmayan ve kapalı kalan kısımlarını tamamlamak için yazılmıştır. Çünkü öncesinde mantığa dair bir tedrisi bulunmayan kimselerin hoca yardımı olmaksızın mantık konularını gayet muhtasar bir şekilde özetleyen bu manzumeyi ezberleyerek anlamaları mümkün değildir. Demenhûrî, bu anlamda ne bir hocaya ne de bir başka şerhe ihtiyaç bırakmayacak bir eser ortaya koymuştur. O, *Îzâhu'l-Mübhem*'le hem mezkûr manzumeyi yeterli düzeyde açıklamış hem de mantık konularını aşırı ayrıntılardan sakınarak ve çok muhtasar bırakmayarak son derece başarılı bir eser kaleme almıştır.

Îzâhu'l-Mübhem'in yazıldığı andan itibaren giderek yaygınlaşması ve *Süllem* manzumesinin şerhleri arasından en çok tercih edileni olması da onun mantık öğretimindeki başarısını gözler önüne sermektedir. Bir ilmi başlangıç düzeyinde öğretmeye yönelik olarak yazılan hiçbir eser muhteva itibarıyla basit görülmemeli ve hafife alınmamalıdır. Mesela sağlam bir bina yapılmak istendiğinde onun sağlam atılmış bir temel üzerine inşa edilmesinin gerekliliği herkesçe malumdur. Aynı şekilde herhangi bir ilimde ileri düzeye erişmenin yolu sağlam bir temel tesis etmekten geçmektedir. Demenhûrî de bu sağlam temeli oluşturduktan sonra bu ilmin ileri seviyesini talep eden kimseyi sık sık uzun ve ayrıntılı eserlere yönlendirmektedir. Bu anlamda onun kitabı yazış gayesi açısından, efradını câmi' ağıyarını mâni' bir eser ortaya koyduğu söylenebilir. Yani o, mantığın başlangıç düzeyinde öğretilmesi için gerekli bütün bilgileri zikretmiş, bu eserin sınırlarını aşan konularda ise ileri düzey eserlere yönlendirmelerde bulunmuştur.

Son olarak Ebherî'nin *İsagûcî*'sini düşündüğümüzde o, başlangıç düzeyinde ve öncelikli olarak okutulan bir eser olmasına rağmen bu durum esere öneminden bir şey kaybettirmez. Aksine onun önemini arttıran bir etki yaratır. Çünkü o, mantıkta ileri düzeye ulaşanların, başlangıçta kendisinden müstağni kalamadığı bir eser konumundadır. Dolayısıyla Demenhûrî'yi, kitabı yazma gayesi göz önünde tutularak, eserine dahil etmediği veya üst düzey ayrıntılarına girmediği konulardan dolayı eleştirmemek gerekir. Hem *Süllem*'de hem *İzâhu'l-Mübhem*'de öğretilen edep dersi alınarak sözü güzel olana yormalı ve eleştirmekte acele edilmemelidir. Böyle bir yaklaşım sergilendiği takdirde eserlerden ve ilimlerden istifade etmenin imkanları artarak ilmi mirasımızın öğrenilmesinin yolları açılacaktır.

KAYNAKÇA

- Ali Sedât. *Mîzânu'l-Ukûl: Mantık ve Metodoloji*. Editör İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, ve Metin Aydın. 1. bs. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları 63. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Arslan, Ahmet. *Felsefe Yazıları*. Editör Selâhattin Hilav. C. 3. İstanbul: Yazko, 1982.
- Âşûr, Saîd Abdülfettâh. “EZHER”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 12:59-63. İstanbul, 1995.
- Aytekin, Arif. “DEMENHÛRÎ”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9:149-50. İstanbul, 1994.
- Bâcûrî, İbrâhîm. *Hâşiyetü İbrâhîm Bâcûrî alâ Metni's-Süllemi'l-Mürevnak fî İlmi'l-Mantık*. 1. bs. Kahire: Dâru's-Selâm, 2011.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Îzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyl-i alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-kütüb ve'l-Fünûn*. 2 c. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, t.y.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB, 1993.
- Bolay, Naci. “AHDARÎ”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1:508. İstanbul, 1988.
- Brockelmann, Carl. *GAL Suppl. C. II*, 1938.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çeviren Ömer Türker. 2. bs. C. 1. 3 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Demenhûrî. *Îzâhu'l-Mübhem min Meânî's- Süllem*. 3. bs. Kahire: Dâru'l-Basâir, 2013.
- Demenhûrî. *Îzâhu'l-Mübhem min Meânî's- Süllem*. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2016.
- Demenhûrî. *Îzâhu'l-Mübhem min Meânî's- Süllem Yelîhî Şerhu'l-Ahdarî alâ Süllemihî*. Dimeşk: Dâru'l-Ferfûr, 2001.
- Demenhûrî. *Îzâhu'l-Mübhem min Meânî's-Süllem ve Yelîhî Şerhu'l-Ahdarî ve aleyhimâ bi'l-Hâmişi ba'zu Havâş*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Oğulları, 1342.
- Demenhûrî. *Îzâhu'l-Mübhem min Meânî's-Süllem ve Yelîhî Şerhu'l-Ahdarî ve aleyhimâ bi'l-Hâmişi ba'zu Havâş*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâmet, 1358.
- Demirayak, Kenan. “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler”. *Şarkiyat Mecmuası*, sy 26 (2015): 31-62.
- Derrâcî, Buzyanî. *Abdurrahman el-Ahdarî el-Âlimu's-Sûfiyyu Ellezî Tefûku fî Asrihî*. 2. bs. Bled Edition, 2009.
- Durmuş, İsmail. “İHTİBÂK”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21:553. İstanbul, 2000.
- El-Rouayheb, Khaled. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Germany: Schwabe Verlag, 2019.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. 13. basım. Elis yayınları 14. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. “MANTIK”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 28:18-28. Ankara, 2003.

- Emiroğlu, İbrahim, ve Hülya Altunya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. 1. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân, Burhân Kitabı*. Çeviren Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. 1. bs. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları; Bilim ve felsefe serisi 29. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Gazâlî. *Hakikat Arayışı el-Munkız Mine'd-Dalâl*. 3. bs. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Güngör, Hüseyin. *Demenhûrî'nin Belağatçılığı*. 1. bs. Ankara: FECR, 2022.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "BERÂAT-i İSTİHLÂL". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5:470. İstanbul, 1992.
- İbn Sînâ. *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. Çeviren Kübra Şenel. 1. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbîhat*. Çeviren Ali Durusoy, Muhittin Macit, ve Ekrem Demirli. 4. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*. 3. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Karabulut, Ali Rıza ve Ahmet Turan. *Mu'cemu't-Târîhi't-Turâsi'l-İslâmî fî Mektebâti'l-Âlem*. 1. bs. 6 c. Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001.
- Kâtibî, Necmuddin. *Şemsiyye Risâlesi: Tahkik, Çeviri ve Şerh*. Çeviren Ferruh Özpilavcı. 2. bs. İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Kayacak, Ahmet. *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.
- Kehhâle. *Mu'cemu'l-Müellîfîn Teracîmu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*. 13 c. Dimeşk: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1957.
- Kettânî. *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Meâcim ve'l-Meşyâhât ve'l-Müselâlat*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Köz, İsmail, ve Ali Çetin, ed. *Mantık*. 1. bs. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Kurt, Osman. "Abdurrahman Ebu Zeyd El Ahdarî Hayatı Eserleri ve Mantık Manzumesi Es-Süllemü'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantık". Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
- Kuşlu, Harun. *Nasîruddîn Tûsî'de Önergeler Mantığı*. 1. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kuveysînî. *Şerhu'l-Kuveysînî alâ Metni's-Süllem li'l-Ahdarî mea Takrîrât-ı Derevî*. Mısır: Hacı Mustafa Muhammed Matbaası, 1354.
- Mevlevî. *Şerhu'l-Mevlevî ale's-Süllem fî'l-Mantık*. Kahire: el-Ezher Müfredatı Hazırlama ve Geliştirme Komitesi, 2016.
- Muğîs, Kemal Hamid. *Mısır fî'l-Asri'l-Usmânî (M. 1517-1798)*. Editör Rauf Abbas. 1. bs. Kahire: Merkezu'd-Dirâse ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kânûniyye, 1997.
- Nedim, Mahmut. *es-Senedü'l-Muhkem fî Tercemeti's-Süllem*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1303.
- Nursî, Saîd. *Ta'likât ve Kızıl İcâz*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2016.

- Nursî, Saîd, ve Abdülmecid Nursî. *Kızıl İcâz: (Ahdarî'nin Süllem'ül- Münevrek Eserine) Şerh*. Çeviren Ahmed Akgündüz. 2. bs. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2020.
- Öner, Necati. *Klasik mantık*. 18. bs. İstanbul: Divan Kitap, 2021.
- Özdil, Mahmut Sami. “Ebû Said Hadimî'nin Mantık Görüşleri”. Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. Çeviren Ahmet Kayacık. 1. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Rıfat, Ahmet. *Vesîletü'l-İkan ve Mantık Tercümesi*. İstanbul: Kasbar Matbaası, 1900.
- Sabbân. *Hâşiyetü's-Sabbân alâ Şerhi'l-Mevlevî ale's-Süllem*. 2. bs. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî Matbası, 1938.
- Seyyid, Seyyid Muhammed es-. “MISIR”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 29:563-69. Ankara, 2004.
- Şankîti, Muhammed b. Mahfûz. *ed-Dav''u'l-Müşrik alâ Süllemi'l-Mantık li'l-Ahdarî*. Beyrut: DKI, 2007.
- Taylan, Necip. *Mantık Tarihçesi Problemleri*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yay, 1996.
- Ural, Şafak. *Temel mantık*. 2. bs. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.
- Uzun, Mustafa İsmet. “EZHER”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 12:53-58. İstanbul, 1995.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren H. Vehbi Eralp. 5. bs. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-A'lâm Kamusu Terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlmu'l-Melâyîn, 2002.