

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

TEFTÂZÂNÎ'NİN TARİF TEORİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Afife Şeyma TAÇ

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Atilla ARKAN

MAYIS – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

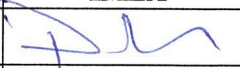
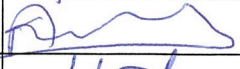

TEFTÂZÂNÎ'NİN TARİF TEORİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Afife Şeyma TAÇ

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez ~~27.05/2019~~ tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Adilho Arban	Başarılı	
Prof. Dr. Kemal Babak	Başarılı	
Doc. Dr. Mustakim Arıcı	Başarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Afife Şeyma TAÇ
Öğrenci Numarası	:	1660Y10013
Enstitü Anabilim Dalı	:	Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	:	
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Teftâzânî'nin Tarif Teorisi
Benzerlik Oranı	:	%6

Sosyal Bilimler ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.


06/05/2019
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafıma yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Atilla ARKAN

Tarih:06/05/2019

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDEDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I. MUTLAK TARİFİN TARİFİ PROBLEMİ	11
1.1. Klasik Mantıkta Mutlak Tarifin Tanımlanması	11
1.2. Mutlak Tarifi Tanımlamada Ortaya Çıkan Problemler.....	14
1.2.1. <i>Marifet</i> Lafzı ile Mutlak Tarifin Tanımının Mânilik Şartının Bozulması	14
1.2.2. Tarifte “Gerektirme” Lafzından Kaynaklanan Problemler.....	16
1.2.2.1. Mutlak Tarifin Tanımının Câmi Olmadığına Yönelik Eleştiri.....	17
1.2.2.2. Melzûmlar İle Açık Lâzımları Arasındaki İlişki	18
1.2.3. <i>Tehzîbü’l Mantık</i> ile Mutlak Tarifin Yeniden Tanımlanması	22
1.2.3.1. Tarifte Yüklenme (<i>Haml</i>) Problemi	23
1.2.4. Mutlak Tarifin Tanımlanmasındaki İzafet Problemi	27
BÖLÜM II. TARİFİN ŞARTLARI VE ÇEŞİTLERİ.....	31
2.1. Tarifin Şartları	31
2.1.1. Tarifin Sağlaması Gereken Şartlar	31
2.1.1.1. Tarifte Eşitlik ve Açıklık Şartı	31
2.1.1.2. Tefâtânî’nin Eşitlik Şartı Üzerinden Kutbuddîn Râzî’ye Yönelik Eleştirileri	34
2.1.2. Tarifte Kaçınılması Gerekenler.....	37
2.1.2.1. Daha Genel ve Daha Özel ile Tarif	37
2.1.2.2. Genel Arazın Tariflerdeki Durumu	38
2.1.2.3. Bilgide ve Bilinmemede Eşit Olan ile Tarif.....	39
2.1.2.4. Bilgisi Daha Kapalı Olan ile Tarif.....	40
2.1.2.5. Devrî Tarif	41
2.1.2.6. Tarifte Kaçınılması Gereken Lafzî Unsurlar	42
2.2. Tarif Çeşitleri	42

2.2.1.Tam Tarifler	43
2.2.1.1.Tam Tanım	44
2.2.1.2.Tam Betim	44
2.2.2. Eksik Tarifler	45
2.2.2.1. Eksik Tanım.....	46
2.2.2.2. Eksik Betim	46
2.2.3. Lafzî Tarif	46
2.2.3.1. Lafzî Tarifin Niteliği	49

BÖLÜM III. TARİFİN İMKANI PROBLEMİ ve TEFTÂZÂNİ’NİN BU PROBLEM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.1. Fahreddîn Râzî’nin Tarife Yönelik Eleştirileri	52
3.2. Fahreddîn Râzî’ye Karşı Argümanlar	55
3.3. Teftazani’nin Görüşleri	59

SONUÇ.....	64
KAYNAKÇA	66
ÖZGEÇMİŞ.....	71

KISALTMALAR

b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
dn.	: Dipnot
drl.	: Derleyen
ed.	: Editör
Haz.	: Yayına hazırlayan
H.Ş.	: Hicrî-Şemsî
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
no.	: Numara
ö.	: Ölümü
örn.	: Örneğin
s.	: Sayfa
st.	: Satır
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
Yk.	: Yaklaşık

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
Tezin Başlığı:	Teftâzânî'nin Târif Teorisi		
Tezin Yazarı: Afife Şeyma TAÇ	Danışman: Prof. Dr. Atilla ARKAN		
Kabul Tarihi: 27.05.2019	Sayfa Sayısı: v (ön) + 71(ana metin)		
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri			
<p>Tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrılan bilgiye ulaşma yolunda doğru düşünmenin kurallarını koyarak alet konumunda bulunan mantık, aynı şekilde iki bölümde ele alınmaktadır. Birinci kısım olan tasavvuratta amaç, bilinen tümel kavramların kurallara uygun olarak kullanılmasıyla bilinmeyen bir tasavvurun hakikatine ulaşmaktır. Bu şekilde tarif teorisi, beş tümel üzerine kurulu olup tasavvurat kısmının hedefini oluşturmaktadır.</p> <p>Klasik mantık zaman içerisinde farklı aşamalardan geçerek dinamik bir alan olmuştur. Aristoteles ile sistemli bir hal alması, kendisinden sonra gelen alimler için referans noktası olan İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile İslam geleneği içinde yeniden şekillenmesi ve Gazzâlî (ö. 555/1111) ve Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) felsefî kelamın buluşması noktası haline gelmesi bu aşamalardandır. Felsefî kelamın önemli bir ismi olarak Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) tarif hakkındaki görüşleri, problemleri ele alış şekli ve bunlara verdiği cevaplar çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.</p> <p>İlk olarak tarifin, kendisinin hakikatinin belirlenmesi yani doğru bir şekilde nasıl tarif edileceği ele alınmakta ve Teftâzânî'nin bu konu hakkındaki görüşleri ile itirazları incelenmektedir. İkinci bölümde beş tümele dayanarak ortaya çıkan tarif çeşitleri, tarifin sağlaması gereken şartlar ve tarifte kaçınılması gereken durumlar Teftâzânî'nin eleştirel çerçevesinden bakılarak ele alınmaktadır. Çalışmamızın son bölümünü ise Teftâzânî'nin, Râzî'nin bazı eserlerinde ileri sürdüğü tarifin imkanına yönelik itirazlarını nasıl ele aldığı ve ne şekilde çözüm sunduğu oluşturmaktadır.</p>			
Anahtar Kelimeler: Teftâzânî, Klasik Mantık, Tasavvur, Tasdik, Târif			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	<input checked="" type="checkbox"/>	Ph.D.	<input type="checkbox"/>
Title of Thesis: Definition Theory of Taftāzānī			
Author of Thesis: Afife Şeyma TAÇ		Supervisor: Prof. Dr. Atilla ARKAN	
Accepted Date: 27.05.2019		Number of Pages: v(pretext)+71(main)	
Department: Philosophy and Religious Sciences			
<p>Classical logic, which is considered as a means to formulate the rules needed while acquiring the certain knowledge, has come to be examined through its two main parts, i.e. conception and assent. The objective of the first part is acquiring a new conception by using known concepts. Thus, definition theory of classical logic basing on the five universals stands as the very objective of the first part, conception.</p> <p>Classical logic has been a dynamical field going through many phases in time. First, it was codified by Aristotle, then it is reshaped in Avicenna's (d. 428/1037) hands and with Gazzālī (d. 555/1111) and Rāzī (d. 606/1210) it became a junction between philosophy and rational theology, so to speak.</p> <p>As being one of the leading figures of rational theology, Taftāzānī's ideas about definition become our topic.</p> <p>First of all, it is examined that how the definition itself can be defined as such. Taftazani's ideas and criticisms about it are presented. In the second part, our concern is about the types of definition made out of the five universals, the conditions of definition and the things that violate an ideal definition. In the last part, we focus on Taftāzānī's (d. 792/1390) criticism about Rāzī's arguments against the possibility of forming a definition.</p>			
Keywords: Taftāzānī, Classical Logic, Avicenna, Conception, Definition			

GİRİŞ

Tasavvurât ve tasdîkât olmak üzere iki kısma ayrılarak incelenen klasik mantığın birinci bölümü tam tanımın elde edilmesini; ikinci bölümü ise ilk bölümde elde edilen tasavvurların bir araya gelmesiyle oluşturulan önermelerin akıl yürütme metotları vasıtasıyla geçerli kıyas vermesini ve bu sayede tasdîkî bilgiye ulaşılmasını amaçlamaktadır. Mantığın iki kısma ayrılması esasen kendisi için alet konumunda olduğu bilginin bu şekilde bölümlenmesinin bir sonucudur. Nitekim bilginin zorunlu ve nazari olarak ikiye ayrılmasının yanında mantığın, tasavvura ulaştırıcı ve tasdîke ulaştırıcı olarak bölümlenmesiyle mantığa olan ihtiyaç beyan edilmiş olmaktadır.¹

Şeyin suretinin akılda meydana gelmesi anlamına gelen insâni ilim,² zorunlu ve iktisâbî olarak ikiye ayrıldıktan sonra herhangi bir hükümle birlikte olmayan salt tasavvur ve hükümle birlikte olan tasavvur olmak üzere bir kez daha iki kısma ayrılmaktadır. Tasavvur ve hükümden birleşik olana ise tasdîk³ denir. Salt tasavvur, hükmün karışmadığı yalın idraki ifade ederken hüküm, bir şeyin bir şeye olumlu ya da olumsuz şekilde isnâd edilmesi olup bu iki kısımdan yani salt tasavvur ve hüküm ile birlikte tasavvurdan her biri, bedfihî ve nazari şeklinde iki kısımdan oluşmaktadır.⁴ Bu bakımdan bize tasavvurların hakikatini verdiğini düşündüğümüz tarif, klasik düşüncede bilgiye giden süreçte ilk ve temel basamak konumundadır. Dolayısıyla mantık ilminin amacı, tasavvurî ve tasdîkî meçhulleri elde etmek anlamına gelen fikrin sıhhatini ve fesâdını bilmek olup; fikrin sıhhatinden kast olunan gerekli şartların bir arada bulunması; fesâdı ise bu şartların mevcut olmamasıdır. Bu iki kısımdan her biri için mebâdi (ilkeler) ve maksatlar vardır ki tasavvurât kısmının ilkeleri beş tümelken maksadı ise tariftir.⁵

Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) İslam mantık geleneği açısından bulunduğu yere baktığımızda, Aristoteles mantığında büyük bir dönüşüm meydana getirmesiyle *Organon*'un yerine sonraki mantıkçılar tarafından merkeze konan *el-İşârât ve't-*

¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, thk. C. Bessam Salih ('Amman: Dâru'n-nuri'l-Mübin, 2016), 101.

² İnsâni ilim demek suretiyle ilâhî ilim, bu taksim dışında bırakılmaktadır, bkz. Teftâzânî, *a.g.e.*, 102, 7. dipnot; buna ek olarak Teftâzânî ilmi, *Şerhu'l-Makâsîd*'da bir de icmâlî, tafsîlî, istidâdî olarak üçe ayırmaktadır (Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1. cilt, thk. Abdurrahman Ümeyre (Beyrut: Alemü'l Kütüb, 1989), 198.

³ Bilginin tasavvur ve tasdîke ayrılmasındaki farklı görüşler için bkz., Mehmet Özturan, "Seyyif Şerif Cürcânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Nazariyat* ½, (Nisan 2015): 101-138.

⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye*, 102; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1. cilt, 198.

⁵ Habîsî, *Tehzîb fi Şerhi't-Tehzîb* (Kahire: Daru'l İmam Râzî, 2015), 205.

tenbihât'ın⁶ sahibi İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037); ve yine felsefi kelam geleneğinin öncüleri olmalarından dolayı Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî'den (ö. 606/1210) sonra yaşamış olması önem taşımaktadır. Felsefi kelam geleneğinin oluşmasında Gazzâlî merkezi bir yerde durmaktadır. Nitekim Gazzâlî'den sonra Yunan mantığının benimsenmesi pek çok Eş'arî ve Mâturîdî alim tarafından devam ettirilmiş olup⁷ Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) belirttiği üzere müteahhirîn kelamcıları kelam ilminin konusunu mantığı da kapsayacak şekilde ma'lûma genişletmişlerdir.⁸ İlk dönem kelamcıların aksine müteahhirîn dönemi kelamında zihnî varlığa olan karşıtlık zayıflamış ve Râzî'yi takiben İcî (ö. 706/1306) ve Teftâzânî de zihni varlığı kabul etmişlerdir.⁹ XIII. yüzyıldan sonra kelamı kabul edip mantığı kabul etmeyen bir alim bulmak oldukça zorken ikisine de karşı çıkan alimler hala mevcuttur.¹⁰

Kelamdaki çeşitli gelişmeler eleştirel bir isim tarafından da vurgulanmaktadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sonraki kelamcıları, kendisinin hatalı metafizik teorilerin kaynağı olarak gördüğü mantığa¹¹ yer verdikleri için eleştirmekte ve kelamdaki değişimin baş müsebbibleri olarak Gazzâlî ile Fahreddin er-Râzî'yi görmektedir.¹² Ona göre “Sünnî dünya görüşü” (“*Sunni Weltanschauung*”) ile hiçbir şekilde örtüşmeyen yanlış felsefi doktrinlerin ve hatta panteist sûfîlerin düşüncelerinin temelinde mantık bulunmaktadır.¹³ Kelamdaki bu değişim çerçevesinde, Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayan, Fahreddîn Râzî¹⁴ ile güçlenen ve Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî gibi alimlerce sürdürülen yöntem eleştirilerinin bir sonucu olarak mantığın kelam ilmine dahil olduğu öne sürülebilir.¹⁵

⁶ Harun Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önergeler Mantığı* (İstanbul: Klasik, 2017), 25; Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, 3. baskı. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 152; Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, trc. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik, 2014), 66.

⁷ Khaled El-Rouayheb, “Theology and Logic”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology* içinde, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 520.

⁸ Fatih İbiş, “Bir Felsefi Kelam Klasığı Olarak Şerhu'l-Makâsîd”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 28 (2016): 383–400, 386.

⁹ Khaled El-Rouayheb, “Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions”, *Arabic Sciences and Philosophy* 22 (2012): 69–90, 90.

¹⁰ Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 216.

¹¹ Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993), xi, 3.

¹² M. S. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM, 2017), 16, 52; Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, 14-15.

¹³ Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, xi-xii.

¹⁴ Şahrânî'ye göre Râzî, formel mantığı kullanmak suretiyle kelamın felsefi temellerini güçlendirmiş ve felsefi kelamın en güçlü haline ulaşmasını sağlamıştır (Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önergeler Mantığı*, 19).

¹⁵ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim* içinde, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2015), 11–59, 12-13; Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası : Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): 1–23, 20-21.

Kelamdaki etkisinin yanında, İbn Sînâ'da zirvesine ulan Meşşâî felsefeyi de sistemleştiren Râzî kendisinden sonraki dönemde kelam ve felsefenin anlaşılması için ana kaynak konumundadır.¹⁶ Müteahhirîn kelamına hazırlık olarak değerlendirilebilecek bu sürecin sonucunda İbn Sînâcı mahiyet kavramı da kelama bir şekilde dahil olmuş gözükmektedir.¹⁷ Böylece mantık, kelamda yöntemsel¹⁸ bir işlev görürken birlikte getirdiği Meşşâî felsefenin bazı kavramlarını da kelama dahil etmiştir. Kelam ile felsefe arasında kurulan yakınlık sonucunda bu geleneğe mensup olan her alim, kelam konularının yanında felsefe konularında da ileri seviyede bilgi sahibi hatta birer İbn Sînâ şârihi ve takipçisi olmuşlardır.¹⁹

Bu dönemin bir diğer önemli özelliği ise süregelen fikirlerin doğrudan kabul yahut reddedilmesinden önce derinlemesine ele alınması ve bu şekilde doğru olanların seçilmesi, hiçbir şekilde kendisine delil getirilemeyenlerin ise elenmesi anlamına gelen *tahkik*²⁰ metodunun kullanılmasıdır. Önceden de kullanılan bu kavramın bir metot olarak gelişmesi özellikle Râzî, İcî, Teftâzânî ve Cürçânî ile gerçekleşmiş olup²¹ sonraki dönemde de takip edilen bu metot, klasik sonrası İslam felsefesi tarihinin durağan ve tekrarlamalardan ibaret olduğu şeklindeki iddialara karşı bir delil olmaktadır.²²

Tahkik metodunun kullanımına iyi bir örnek olarak Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'da yaptığı *vahdet-i vücûd* eleştirisi verilebilir. Khaled el-Rouayheb'in, Teftâzânî'nin *vahdet-i vücûd* eleştirisinde İbn Teymiyye'den etkilendiği yönündeki iddiayı doğru bulmamasının temel sebeplerinden biri, bu iki alimin konuyu eleştirme yöntemine

¹⁶ Ömer Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker and Osman Demir (İSAM, 2013), 17-43, 37-38.

¹⁷ Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, 2008, 1-23, 21.

¹⁸ Ömer Türker, kelamda meydana gelen yöntemsel değişikliğin, İbn Haldûn'un mantığın kullanımını bedavetten hadarete geçiş ile ilişkilendirerek iddia ettiğinin aksine dışarıdan değil, Cüveynî'den beri gelen yöntem tartışmalarının sonucu olarak mevcut yöntemde kullanılan formlar arasında bir elemeye gidilmesi sonucunda gerçekleştiğini belirtmektedir, bkz. (Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12, no. 23 (2007), 90: 75-92; Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası : Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", 2-4, 23.

¹⁹ Ömer Türker, "Şerhu'l-Mevâkıf: Kelam İlminin Son Büyük Klasığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, no. 28 (2016): 377-81, 378.

²⁰ Müstakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin Er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM, 2013), 167-202, 189; Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi*, no. 17 (2007): 49-78, 69; El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, 28.

²¹ İbiş, "Bir Felsefî Kelam Klasığı Olarak Şerhu'l-Makâsıd", 394; Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", 51.

²² Eşref Altaş, "Fahreddin Er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM, 2017), 429-65, 429.

dayanmaktadır. Çünkü İbn Teymiyye'nin aksine Teftâzânî, aslında eleştirmeyi hedeflediği mevzuyu önce yansız bir şekilde derinlemesine ortaya koymakta ve incelemektedir, öyle ki mezkûr doktrin, XVII. yüzyıldaki takipçileri tarafından Teftâzânî'nin kurduğu şekliyle kabul edilmiş ve savunulmuştur. Bu yönüyle Teftâzânî'nin tutumu Gazzâlî ve Râzî'nin filozoflara yönelik eleştirisini andırmaktadır.²³ Nitekim Teftâzânî de tahkik metodunu benimsemiş bir alimdir.

İbn Sînâ sonrasında mantığın tarihsel gelişimi açısından önemli bir diğer isim ise Hûnecî (ö. 646/1248) olup eserleri sonraki düşünürleri önemli ölçüde etkilemiştir.²⁴ Hûnecî, Arapça yazılmış mantık eserlerinin en önemlilerinden biri olan *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinde çıkış noktası İbn Sînâ olmakla birlikte daha önce tartışılmamış konuları ele almış ve bazı meselelerde önemli değişiklikler yapmıştır.²⁵ Bu değişiklikler pek çok mantıkçı tarafından da kabul edilmiştir. Hem Kâtibî (ö. 675/1277), hem de Hûnecî'nin *Mûcez*'ine şerh yazan Urmevî (ö. 682/1283) sadece birer takipçi olmamakla birlikte pek çok konuda Hûnecî'yi takip etmişler²⁶; içerik açısından İbn Sînâcı sayılabilecek bir mantıkçı olarak Kâtibî, İbn Sînâ'dan ayrı düştüğü her yerde Hûnecî'nin fikirlerini kabul etmiştir.²⁷ Hûnecî'nin önemli bir çağdaşı olan Esîrüddin Ebherî (ö. 663/1265) erken dönem eserlerinde daha İbn Sînâcı tavır sergilese de sonraki eserlerinde *Keşfü'l-esrâr*'dakine benzer fikirler öne sürerek Hûnecî'nin pek çok yeniliğini takip etmiştir fakat eserlerinde Hûnecî'ye atıf yapmamaktadır.²⁸

Merâğa Rasathanesi'nin kurucusu ve felsefenin pek çok alanında önemli eserler telif etmiş olan Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274)²⁹, hocası Ebherî'nin *Tenzîlü'l-efkâr*'na cevap niteliğinde eleştirel bir şerh yazmış ve Kâtibî ile birlikte dönemin en önemli üç mantıkçısı Merâğa Rasathanesinde çalışmışlardır.³⁰ Modern araştırmacılar, Merâğa Okulu'nun Kopernik astronomisi üzerindeki etkilerine dayanarak Merâğa Devriminden söz etmekte

²³ El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, 314.

²⁴ İbn Haldûn, *The Muqaddimah an Introduction to History*, 3. cilt, trc. Franz Rosenthal (London: Routledge&Kegan Paul, 1958), 143; Khaled El-Rouayheb, "Introduction" *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr* içinde, thk. Khaled El-Rouayheb (Berlin & Tehran: Free University of Berlin, Institute for Islamic Studies & Iranian Institute for Philosophy, 2010), xxi, xxv, xlvi.

²⁵ El-Rouayheb, "Introduction", iii, iv; Kâtibî, *Şerhu Keşfi'l-esrâr* (MS: Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul): Carullah 1417), 1b.

²⁶ El-Rouayheb, "Introduction", vi.

²⁷ Tony Street, "Kâtibî, Tahtânî and The Shamsiyya" *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* içinde, ed. Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2017), 348–75, 353.

²⁸ El-Rouayheb, "Introduction.", xxiv-xxv; Street, "Kâtibî, Tahtânî and The Shamsiyya", 349.

²⁹ Kuşlu, *Nasîrüddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, 15.

³⁰ Kuşlu, *Nasîrüddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, 51.

ve Eichner ise bu devrimi İbn Sînâ sonrası felsefe ve kelamı da kapsayacak şekilde genişletmektedir. Benzer şekilde Tony Street bu sürecin mantığı da kapsayan bir devrim olduğunu belirtmektedir.³¹

Merâğa mantıkçıları önemli konularda farklı görüşler sunabiliyor olsalar da mantık alanına girmeden önce okunması gereken kitaplar hakkında hem fikirdirler. Bu kitaplar ise temelde İbn Sînâ'nın eserlerine dayanmaktadır. Onlar için İbn Sînâ bugünün Kant'ı kadar eski olup mantıktaki tartışmaların ana kaynağını Râzî ve Hûnecî oluşturmaktadır ki Kâtibî her iki alimin eserlerine de şerh yazmış ve aralarında *Şemsiye*'nin ilk şârihi Hillî (ö. 726/1325)³² ile Kutbuddîn Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) de bulunduğu öğrencilerine *Keşfü'l-esrâr* şerhini okutmuştur.³³

Kâtibî'nin en önemli eserlerinden biri olan *Şemsiye* tüm zamanların en çok okunan ve okutulan mantık metinlerinden olup İbn Sînâ'nın *İşârât*'ının yerini almıştır. Öyle ki genelde Tûsî'nin şerhi ile birlikte okutulan *İşârât*'ın 1400'lerden sonraki nüshalarının pek çoğunda mantık kısmı artık bulunmamaktadır. Çünkü mantıkçılara göre *Şemsiye* zaten bu görevi yerine getirmektedir.³⁴

Şemsiye'yi bir öğretim metni haline getiren ve Kâtibî'nin en iyi yorumcusu olan Kutbuddin Râzî (766/1365), Kâtibî'nin iki önemli talebesi, Hillî ve Kutbuddîn Şîrâzî'den ders okumuştur.³⁵ *Şemsiye*'nin en çok okunan şerhi olan *Tahrîru'l-kavâ'id* sonraki dönemde o kadar etkili olmuştur ki bunun üzerine yazılan haşiyelerin sayısı *Şemsiye*'ye yazılan şerhleri geçmiştir.³⁶ *Şemsiye* şerhinde Kâtibî'ye karşı daha eleştirel olan ve Tûsî ile Râzî arasındaki ilişkinin benzerinin, Kâtibî ile kendisi arasında olduğunu düşünebileceğimiz Hillî, *Tecridü'l-mantik*'a yazdığı şerh olan *Cevher*'de daha az Tûsî taraftarı gözükmektedir ve *Şemsiye*'de önceden reddettiği bazı fikirleri burada

³¹ Street, "Kâtibî, Tahtânî and The Shamsiyya", 349-350.

³² Tony Street, "Al-'Allâma al-Hillî and the Early Receptions of Kâtibî's Shamsiyya: Notes Towards a Study of The Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary," *Oriens* 44 (2016): 267-300, 267.

³³ Street, "Kâtibî, Tahtânî and The Shamsiyya", 350-351; Tony Street, "Afđal Al-Dîn Al-Khūnajî (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions," *Oriens* 42, no. 3/4 (2014): 454-513, 456.

³⁴ Street, "Kâtibî, Tahtânî and The Shamsiyya", 348.

³⁵ Street, "Al-'Allâma al-Hillî and the Early Receptions of Kâtibî's Shamsiyya: Notes Towards a Study of The Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary", 280; Street, "Afđal Al-Dîn Al-Khūnajî (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions", 457; Khaled El-Rouayheb, "Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic", *Oriens* 44 (2016): 301-331, 305.

³⁶ Street, "Kâtibî, Tahtânî and The Shamsiyya", 348; *Şemsiye* literatürü için bkz. Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 324-348; Robert Wisnovsky, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations", *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, 2. cilt içinde, ed. H. Baltussen, M. W. F. Stone, ve P. Adamson, (London: Institute of Classical Studies, 2004), 149-91, 163-165.

benimsemiş durumdadır. Dolayısıyla Tony Street, Kutbuddin Râzî'nin *Şemsiye*'ye olan olumlu tavrında hocası Hillî'nin de etkisi olduğunu düşünmektedir.³⁷

Böyle bir geleneğin devamı niteliğinde karşımıza Kutbuddin Râzî'nin iki önemli öğrencisi çıkmaktadır. Moğol istilasından sonra ilmi geleneğin yeniden düzenlenmesinde büyük rol oynayan ve Osmanlı medrese eğitiminin temelinde eserleri bulunan Teftâzânî ile Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) kelimada birer başyapıt niteliğindeki çalışmalarının yanında mantık alanında da kendilerinden sonraki geleneği etkileyecek eserler kaleme almışlardır.³⁸ Seyyid Şerif Cürcânî'nin haşiyesi, *Tahrîrû'l-kavâ'id*'in ününü daha da artırmışken Teftâzânî kendi *Şemsiye* şerhini yazarken aslında eleştirel bir tavır takındığı bu eserden önemli ölçüde yararlanmış ve 752/1351'de bitirdiği şerh, Kutbuddin Râzî'nin şerhinden sonra *Şemsiye* üzerine yazılan en önemli şerh haline gelmiştir.³⁹

İbn Sînâ sonrası İslam mantık tarihine bakıldığında okullaşmadan ziyade belirli konularda mantıkçıların tercihlerinin değişebildiği görülmektedir. Alimlerin birbirilerinin eserlerine karşı eleştirel tavırları ise *tahkik* metodunun bir getirisidir. Buna verilebilecek pek çok örnekten birkaçını burada zikredebiliriz. Örneğin, genelde Râzî takipçisi olarak görülen Ebherî, Râzî'nin tasavvurların zorunlu oluşu hakkındaki görüşünü kabul etmemiş ve buna karşı argümanlar ileri sürmüştür.⁴⁰

Bir diğer örnek, Rescher tarafından tam olarak zıt okullarda konumlandırılan Tûsî ve Râzî⁴¹ için verilebilir. Buna göre, kategorik bir önermenin mevzusunun okunma şekli arasındaki ayrımı yapan ilk kişi Râzî olup onun bu ayrımı, Hûnecî tarafından kabul edilmiştir. Fakat Hûnecî zâti okumayı mevzusu mevcut olmayan önermelere uyguladığı gibi imkansız olanlara da uygulamıştır. Bu konuda onu ilk eleştirenlerden biri olan Tûsî'nin bu tavrı ise aslında Râzî'yi destekler niteliktedir.⁴² Öte yandan Râzî takipçisi olarak görülen Hûnecî ise Râzî'nin döndürmelerini eleştirmiş ve bu eleştiriler sonraki gelenek tarafından büyük oranda kabul görmüştür.⁴³ Yine genelde Tûsî'nin fikirlerini

³⁷ Street, "Al-'Allāma al-Hillī and the Early Receptions of Kātibī's Shamsīya: Notes Towards a Study of The Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary", 272; Street, "Kātibī, Tahtānī and The Shamsīya", 364.

³⁸ İbiş, "Bir Felsefî Kelam Klasiği Olarak Şerhu'l-Makāsīd", 383.

³⁹ Sabine Schmidtke, "Two Commentaries on Najm Al-Dīn Al-Kātibī's Al-Shamsīya, Copied in the Hand of David b. Joshua Maimonides (Fl. ca. 1335–1410 CE)," *Law and Tradition in Classical Islamic Thought* içinde, ed. Michael Cook vd. (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 203–27, 205.

⁴⁰ Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı*, 41.

⁴¹ Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1964), 185.

⁴² Street, "Afḍal Al-Dīn Al-Khūnajī (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions", 451-465.

⁴³ Street, "Afḍal Al-Dīn Al-Khūnajī (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions", 465; Street, "Al-'Allāma al-Hillī and the Early Receptions of Kātibī's Shamsīya: Notes Towards a Study of The Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary", 277.

benimseyen Hillî, Hûnecî'nin imkansız bir mukaddemin hem taliyi hem de talinin çelişğini gerektirebileceği şeklindeki yeniliği Urnevî ve Ebherî ile birlikte takip etmiştir.⁴⁴ Benzer şekilde Teftâzânî, *Şemsiye* şerhinde genelde eleştirdiği Kutbuddin Râzî'nin yüklemli önermenin dört kısımdan oluştuğu yönündeki özgün fikrini kabul eden alimlerden biri olmaktadır.⁴⁵ Örneklerden de görüldüğü üzere müteahhir dönemi alimleri, genelde takip ettikleri bir alimin bazı fikirlerine karşı çıkabildikleri gibi çoğunlukla eleştirel tavır aldıkları alimlerin bazı fikirlerini kabul edebilmektedirler.

Çalışmanın Konusu

Çalışmamızda, müteahhirin dönemindeki önemli isimlerden biri olmakla birlikte Osmanlı'da oluşan mantık geleneğine katkıları göz ardı edilemeyecek olan çok yönlü alim Teftâzânî'nin tarif teorisi ve bu teori çerçevesinde ortaya çıkan problemler ele alınmaktadır. Klasik mantığa göre bilinenler tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığı gibi bilinmeyenler de aynı şekilde ikiye ayrılmakta ve her bir kısmın bilgisi elde edilmeye çalışılmaktadır. Bilginin kesbedilmesi sürecinde tasavvur doğal olarak, bilgisine kıyas ile ulaşılan tasdik yani yargıyı öncelemekte ve bu noktada tarif teorisi karşımıza çıkmaktadır. Nitekim tarif bizi tasavvurî meçhullerin bilgisine ulaştırmaktadır. Bu bakımdan tarif teorisi klasik mantık için merkezi bir konumda bulunmaktadır.

Kendisinin tarif teorisini konu edindiğimiz alim olan Teftâzânî ise tahkik döneminde yaşamış olması ve kendisinden sonraki gelenek üzerinde güçlü bir etki bırakması sebebiyle mantık geleneği için önemli figürlerden biri olmaktadır. İbn Sînâ'nın yaptığı değişikliklerle yeni bir yüz kazanan klasik mantık, büyük ölçüde Gazzâlî ile birlikte başta kelam olmak üzere İslami ilimler arasında kendisine yer bulmuştur. Felsefi kelamın önde gelen isimlerinden Fahreddîn Râzî'nin mantık üzerindeki etkileri de Teftâzânî'nin yaşadığı dönemi daha ilgi çekici kılmaktadır.

Çalışmanın Önemi

Sa'eddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî mantık, belâğat, fıkıh usulü ve daha pek çok alanda eser vermiş ve eserleri üzerine çok sayıda şerh ve haşiye kaleme alınmış bir alimdir. 722/1322'de Horasan'da doğmuş, 792/1390'da Semerkant'ta vefat etmiştir. Hocaları

⁴⁴ Khaled El-Rouayheb, "Impossible Antecedent and Their Consequences: Some Thirteenth-Century Arabic Discussions", *History and Philosophy of Logic* 30, no. 3 (2009): 209–225, 215–216.

⁴⁵ El-Rouayheb, "Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic", 306.

arasında İcî ile Kutbuddîn Râzî'yi⁴⁶ de sayabileceğimiz Teftâzânî'nin en önemli eserleri arasında *Şerhu'l-Makâsîd*, Hindistan'da genellikle *Sa'diyye* diye bilinen *Şemsiye* şerhi, *Telvîh*, *Mutavvel* ve ömrünün sonlarına doğru 789/1387'de yazdığı *Tehzîbü'l-mantık ve'l- kelâm* adlı eserleri sayılabilir.⁴⁷ Bu eserler, medreselerde mantık öğretimi için kullanılan temel metinlerden olmakla beraber üzerlerine pek çok şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. İlk kısmı mucez bir mantık metni, ikinci kısmı ise *Şerhu'l-Makâsîd*'in özeti niteliğindeki *Tehzîbü'l-mantık ve'l- kelâm* ile *Şemsiye* şerhi mantık alanında; *Şerhu'l-Makâsîd* kelim alanında; benzer şekilde *Mutavvel* belağatta; *Telvîh* ise fıkıh usulünde önde gelen metinler arasında kendisine yer bulmuştur.

Molla Fenârî'nin (ö. 834/1413), öğrenciler Teftâzânî'nin eserlerini istinsah edebilsinler diye izin günlerini ikiden üçe çıkarması⁴⁸; yine Taşkoprîzâde'nin kendisi Teftâzânî'nin eserlerini çalıştığı için öğrencilerin izin günlerine bir gün daha eklemesi⁴⁹ Osmanlı'da Teftâzânî'ye verilen önemin örnekleri olarak görülebilir. Nitekim Osmanlı medreselerinde Teftâzânî'nin eserleri uzun süre okutulmaya devam etmiştir. *Kevâkib-i Seb'a*'ya (ö. 1155/1741) göre Osmanlı medreselerinde mantıkta iktisad seviyesinde *Şemsiye*'ye ek olarak *Tehzîb*, yukarı iktisatta diğer birkaç eserle birlikte *Sa'diyye*, yine kelamın iktisad seviyesinde *Şerhu'l-Mevâkıf* okutulmuştur. Tokâdî'nin *Nazmü'l-Ulûm*'unda mantıkta *Tehzîbü'l-mantık ve'l- kelâm*'ın, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) *Tertîbu'l-Ulûm*'unda Devvânî (ö. 908/1502) şerhi ve Mîr Ebu'l Feth (ö. 1568) haşiyesi ile *Tehzîb*'in okutulduğu söylenmektedir.⁵⁰

Tehzîb'in şerhleri arasında en etkili olanları, tamamlanmamış bir şerh olan Devvânî'nin şerhi, XX. yüzyıla gelindiğinde hala Ezher'de ders kitabı olan Ubeydullah Habîsî'nin (yk. 1540) şerhi ve İran ile Hindistan'da halen okutulan Molla Abdullah Yezdî'nin (ö. 1573) şerhidir. XV. ve XVI. yüzyılların en etkili mantıkçılarından olan Mîr Ebu'l Feth, Devvânî'nin *Tehzîb* şerhine Osmanlı'da *Mîri't-tehzîb* olarak da bilinen bir haşiye bir de tamamlayıcı (*tekmile*) yazmıştır.⁵¹

⁴⁶ Khaled el-Rouayheb, İcî ve Kutbuddin Râzî'nin büyük ihtimalle Teftâzânî'nin hocası olmadıklarını belirtmektedir, bkz. Khaled el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, (Basel: Schwabe Verlagsgruppe AG, 2019), 80.

⁴⁷ C. A. Storey, "Teftâzânî", *İslam Ansiklopedisi*, 12/I (MEB, 1974), 118-120 .

⁴⁸ Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, c. 40, 300.

⁴⁹ George Makdisi, *The Rise Of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 96.

⁵⁰ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim, 1. cilt: Riyazi İlimler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 164-168.

⁵¹ El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, 39, 45; Khaled El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic* (Leiden: Brill, 2010), 108-109, 113.

Çalışmanın Amacı

Çalışmamızda Teftâzânî'nin mantık eserleri bağlamında tarif teorisinin temellerini incelemekle birlikte İbn Sînâ sonrası gelişen mantık geleneğindeki tarif anlayışıyla paralellliğini ve kendisinden sonra şârihleri tarafından nasıl ele alındığını irdeleyerek süreklilik arz eden bir teori ortaya koymaya çalışacağız. Bu şekilde tasavvurî bilgiye ulaşmamızı sağlayan tarif, problemleriyle birlikte incelenerek ana problemler ve tartışma noktaları açığa çıkarılacaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Teftâzânî'nin tarif teorisinin ana hatları oluşturulurken hem *tahkik* döneminde yaşamış olması hem de şerh-haşiye geleneğinin işlevi göz önüne alınmakta ve bu şekilde mantığın iki kolundan biri olan tasavvurâtın amacı konumundaki tarif konusu, Teftâzânî'nin eserleri temelinde problemlere odaklanılarak ele alınmaya çalışılmaktadır.

Çalışmamıza birincil olarak kaynaklık eden metinler Teftâzânî'nin *Şemsiyye* şerhi, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*'ın mantık kısmı ve kendi eseri olan *Makâsîd*'a yazdığı *Şerhu'l-Makâsîd*'in tarif teorisiyle ilgili kısımlarıdır. Bu eserlerden *Şemsiyye* şerhi, Kutbuddîn Râzî de dahil olmak üzere pek çok önemli alimin üzerine şerh-haşiye yazdığı bir eser olması ve Teftâzânî'nin ne gibi farklılıklara yer verdiğinin tespit edilebilmesi için Kutbuddîn Râzî'nin *Şemsiyye* şerhiyle birlikte Teftâzânî'nin çağdaşı olan ve yer yer birbirilerine rakip gösterilen Seyyid Şerîf'in *Tahrir* haşiyesi ve Devvânî'nin bu haşiye üzerine yazdığı haşiyesi sıkça başvurulan eserler olmaktadır. Diğer birincil kaynağımız olan *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*'ın kısa ve öz bir metin olması sebebiyle ve yine şerh-haşiye geleneğinin zenginliğinden ve özgünlüğünden istifade edilebilmesi için, Osmanlı döneminde meşhur olan ve üzerlerine haşiye kaleme alınan şerhleri bu eseri yorumlamada temel dayanağımız konumundadır. Bunların arasında Devvânî'nin *Tehzîb* şerhi ile Yezdî'nin *Tehzîb* şerhi, Habîsî'nin şerhi ve buna Desûkî (ö. 1815) ve Attâr (ö. 1835) tarafından yapılan hâşiyeler ve Mehmed Emin Üsküdârî'nin (ö. 1736) *Tehzîb* şerhi bulunmaktadır. Birincil kaynaklarımıza ek olarak ilişkili yerlerde İbn Sînâ'nın mantık eserleri, Hûnecî'nin *Keşfü'l-esrâr*, Ebherî'nin *İsâgûcî* ve *Keşfü'l-hakâ'ik*, Urmevi'nin *Metâli'ü'l-envâr*, Semerkandî'nin *Kıstâsü'l-Efkâr* adlı eserlerinin ilgili kısımlarına da başvurulmuştur.

Çalışmamızın birinci bölümde tarifin mutlak olarak nasıl tanımlanacağı, bu tanımlama sürecinde ortaya ne gibi problemlerin çıktığı ve bunların etkileri, mutlak tarifin tarifini,

tarif konumuna yerleştirmek suretiyle incelenmektedir. İkinci bölümde tarifin bileşenlerinden yola çıkılarak tarifin çeşitleri ve şartları, ortaya çıkan farklı görüşlerin de incelenmesiyle mercek altına alınmaktadır. Son bölümde ise Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd* ve *Şemsiye* şerhinden hareketle Fahreddîn er-Râzî'nin tanım yapabilmenin imkanına yönelik eleştirisi analiz edilmekte ve tarifin imkanı, Teftâzânî'nin bu eleştiriye yönelik sergilediği tavır etrafında tartışılmaktadır.

Teftâzânî ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda kelamcı yönünün genellikle daha çok çalışıldığını görmekteyiz. Az sayıda da olsa kendisini felsefi açıdan ele şu çalışmaları burada değerlendirebiliriz. 2006 yılında Azer Abdurrahmanov tarafından hazırlanan *Şerhu'l-Makâsıd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*⁵² başlıklı yüksek lisans tezi, Teftâzânî'nin genel olarak hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra *Şerhu'l-Makâsıd* ekseninde Teftâzânî'nin bilgi hakkındaki görüşlerini kelimî çerçevede ele almaktadır. Kelam Bilim Dalı'nda hazırlanan tez, Teftâzânî'den önce ve sonra gelen diğer kelam alimlerinin bu konu hakkındaki görüşlerine ilgili kısımlarda yer vermekte ve bu şekilde karşılaştırmalı bir inceleme ortaya koymaktadır.

2014 yılında Enver Şahin tarafından hazırlanan *Mantık Geleneği Bağlamında Tehzîbü'l-Mantık*⁵³ adlı çalışma, genel olarak Teftâzânî'nin hayatına yer verdikten sonra *Tehzîbü'l-Mantık*'ın içeriğini eser içeriğiyle paralel şekilde açıklayarak ele almaktadır.

Daha yeni bir yeni çalışma olarak 2017 yılında Mehmet Çavdar tarafından hazırlanan *Teftâzânî'nin Tasavvur Anlayışı*⁵⁴ adlı eseri zikredebiliriz. İlmin taksimiyle başlayan çalışma, mantığın konusu, müfret manalar ve lafızlar ile tanım bahsini içermektedir. Kaynak olarak Teftâzânî'nin *Şemsiye* şerhinin yanında Kutbuddin Râzî'nin ve Hillî'nin *Şemsiye* şerhlerinin de kullanıldığı ve bu sayede mukayeseli bir inceleme yapılmaya çalışıldığı görülmektedir.

⁵² Azer Abdurrahmanov, *Şerhu'l-Makâsıd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006).

⁵³ Enver Şahin, *Mantık Geleneği Bağlamında Tehzîbü'l-Mantık*, (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2014).

⁵⁴ Mehmet Çavdar, *Teftâzânî'nin Tasavvur Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017).

BÖLÜM I: MUTLAK TARİFİN TARİFİ PROBLEMİ

Bilgiyle paralel olarak mantık ilminde bilinenler, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığı gibi bilinmeyen ancak ulaşılması hedeflenen meçhuller de ikiye ayrılmaktadır. Mantığın birinci kısmı olan tasavvurâtın ilkeleri, beş tümel⁵⁵ iken amacı bir tasavvurun tarifini elde etmektir ki bu şekilde o şeyin mahiyeti açığa çıkarılmış olur. Biz bu bölümde mutlak tarifi (*muarrif*) tanımlanan konumunda tutarak, yani *muarref* yaparak onun nasıl tanımlanacağını incelemeye ve bu sayede mahiyetine ulaşmaya çalışacağız. Nitekim tarifi olmaksızın bir şeyin hakikati bilinemez.

İbn Sînâ'dan itibaren yapılan tarif tanımlarında değişimler ve tartışmalar olduğu gözlemlenmiştir, bunlar bize tarifi özünü anlamada yol gösterici problemler olacaktır. İbn Sînâ sonrası İslam mantığında alimlerin sürekli bir kişiyi takip ederek okul oluşturmadan ziyade belli bir çerçeveye sahip olmakla birlikte farklı konularda farklı kişilerin görüşlerini tercih edebildikleri ya da kendi özgün fikirlerini ortaya koydukları gözlemlenmiş olup Teftâzânî'nin tarif bahsi çerçevesinde yaptığı tercihler ve bu konu ekseninde durduğu yer ele alınmaya çalışılacaktır.

1.1. Klasik Mantıkta Mutlak Tarifi Tanımlanması

Klasik mantıkta tarif konusu, Aristoteles'te de olduğu gibi genel olarak *İkinci Analitikler* kitaplarında ele alınmış olsa da İbn Sînâ'nın - *Şifâ*'nın *Burhân* kitabında incelenmesine rağmen - *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı ile birlikte bu konunun ele alındığı kısım değişmiştir. Her ne kadar İbn Haldûn (ö. 808/1406), bu değişikliğin İbn Sînâ sonrası mantıkçılar tarafından yapıldığını söylese de *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta da bunu görmek mümkündür.⁵⁶ İbn Sînâ'dan sonra oluşan mantık geleneğindeki eserlere baktığımızda tarif konusunun tasavvurâtın mebadisi konumunda olan beş tümelden sonra, tasdikâtın mebadisi konumunda olan önerme ve hükümlerinden önce bulunduğunu görebiliriz. Bu bakımdan tasavvurâtın mebadisi ile oluşturulan tarif; tıpkı tasdikâtın mebadisi olan önermelerle ulaşılan ve bu kısmın amacı konumundaki kıyas gibi tasavvurâtın amacı konumundadır.

Öncelikle İbn Sînâ'nın tarifi nasıl tanımladığına baktığımızda genel olarak tanımı (*had*), “şeyin mahiyete delalet eden söz” şeklinde tanımladığını görmekteyiz. Örneğin

⁵⁵ Attâr, Habîsî'ye yazmış olduğu haşiyede ilkeleri beş tümel olarak açıklamakta ve bunun nedeni olarak her bütünün, parçalarına muhtaç olmasından dolayı tarifi de parçaları olan beş tümelden neşet etmesinin gerektiğini belirtmektedir. (Attâr, *Tehzîb fi Şerhi't-Tehzîb* içinde, 205.)

⁵⁶ Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı*, 30-31.

Medhal'de sadece mürekkep şeylerin tanımı yapılabileceğini belirttikten sonra tanımın “şeyin mahiyetini veren manalardan mürekkep bir söz olduğunu söylemektedir.⁵⁷ Benzer şekilde *İşârât ve 't-tenbîhât*'ta da tanımı, “şeyin mâhiyetine delalet eden söz” olarak tanımlamakta; bunun, tanımlanan şeyin ortak kâim kılanı olan cinsi ile özel kâim kılanı olan faslından mürekkep olduğunu ve bir şeyin tanımlanabilmesi için hakikatinde birleşim bulunması gerektiğini söylemektedir.⁵⁸ *Kitabü'l-Burhân*'da tarifi varlık-mahiyet ayrımı ve illetler ile temellendirdiği kısma baktığımızda ise İbn Sînâ'nın burada tanımı mahiyetle, betimi (*resm*) ise varlıkla ilişkilendirdiğini görmekteyiz:

Çünkü fail illetler, varlığın illetleridir ve mahiyetin illetleri değildir. Tanımın parçaları -ister cinsler ister hakiki fasıllar isterse de fasılların parçaları olsunlar- mahiyetin illetleridir. Varlığın illetlerinin ise mahiyetin illetleri olması gerekmez. Bundan dolayı varlığın illetleri -ki bunlar failler ve gayelerdir- tanımlara girmezler, aksine tanımların yerini tutan resimlere girerler. Eğer varlığı zorunlu kılan bütün illetler tanımlara girselerdi meydana gelen her şeyin meydana gelişini ve meydana gelen her şeyin meydana getireni tanımlardan bilirdik.⁵⁹

Metafizik'in beşinci makalesinin son üç faslını tanım bahsine ayıran İbn Sînâ, burada tanımın bileşenlerinden olan faslın, şeyin suretinden; cinsin ise suretin maddesinden kaynaklandığını söyleyerek tanımı madde-suret ile ilişkilendirmekte ve ismin açıklayıcı olmasının tanım olmaya yetmeyeceğini belirttikten sonra tanımı yine “mahiyete delalet eden” olarak tanımlamaktadır.⁶⁰

Fahreddîn Râzî'nin tarifin imkanına yönelik eleştirileri bir yana, mutlak olarak tarifi nasıl tanımladığına bakacak olursak *Lübâbü'l-İşârât*'ta tasavvurî matlûba ulaştırmanın tanım ve betimden oluşan açıklayıcı söz (*el-kavlü 'ş-şârih*) olduğunu belirtmekte ve İbn Sînâ'nın ifadeleriyle paralel olarak tanımı “şeyin mahiyetine delalet eden söz” olarak tarif etmektedir. Tanımın tarifinin “veciz bir söz” olarak yapılmasının ise yanlış olduğunu söylemektedir.⁶¹

İslam mantık tarihinde kendisinden sonraki alimler üzerinde önemli bir etki bırakan Hûnecî ile birlikte, mutlak tarifin tanımında “sebeplilik” belirten ifadelerin kullanılmaya

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş Şifâ: Mehdal*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2006), 41.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Remarks and Admonitions*, trc. Shams C. Inati (Wetteren: Universa Press, 1983), 70.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş Şifâ: Burhân*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2006), 204.

⁶⁰ İbn Sînâ, *İlahiyyât: Kitâbü'ş Şifâ, Metafizik*, 1. cilt, trc. Ekrem Demirli and Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 213, 216.

⁶¹ Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, thk. Ahmed Hicazi Sekkaki (Kahire: Mektebetü'l Külliyyati'l Ezheriyye, 1986), 23, 27-28.

başlandığı görülmektedir. Hûnecî, sonrasında büyük bir etki bırakan ve tartışmalara yön veren tamamlanmamış eseri *Keşfü'l-esrâr*'da tarifi şöyle tanımlamaktadır:

المعرف للشيء ما تكون معرفته سببا لمعرفة الشيء

Bir şeyin tarifi, bilgisi [tanımlanan] şeyin bilgisine sebep olandır.⁶²

Hûnecî, kısa bir mantık eseri olan *Mûcez*'de⁶³ tarif bahsine doğrudan tarifi şartlarıyla başlamakta *Cümel*'de tarifi benzer şekilde tanımlamaktadır:

المعرف للشيء ما معرفته سبب لمعرفة الشيء

Bir şeyin tarifi, bilgisi [tanımlanan] şeyin bilgisine sebep olandır.⁶⁴

Hûnecî'nin çağdaşı olan bir diğer önemli mantıkçı Ebherî ise *Tenzilü'l-efkâr*'da mutlak olarak tarifi tanımlamayıp tarifi çeşitleri ile konuya başlamakta *İsâgûcî*'de tanımını, İbn Sînâ gibi “şeyin mahiyetine delalet eden söz” olarak; *Hidâyetü'l-hikme*'de ise tam tanımını “şeyin hakikatine delalet eden söz” olarak tanımlamaktadır.⁶⁵ Fakat, mantık, tabiiyyat ve ilahiyat olmak üzere üç kısımdan oluşan kapsamlı eseri *Keşfü'l-hakâ'ik*'te, Hûnecî'ye yakın bir tarif yaptığı görülmektedir:

المعرف لماهية الشيء هو الذي يوجب تصوره تصورها

Şeyin mahiyetinin tarifi, tasavvuru, [tanımlananın] tasavvurunu gerektirir.⁶⁶

Görüldüğü üzere bu tariflerde İbn Sînâ'dan farklı olarak tanım ile tanımlanan arasında bir gerektirme ilişkisi bulunmaktadır. Kâtibî de eserlerinde bu ilişkiyi ufak değişikliklerle muhafaza etmektedir. Ebherî'nin öğrencisi olmasının yanısıra *Keşfü'l-esrâr*'a şerh yazan Kâtibî'nin bu iki tarif tanımını birleştirdiği söylenebilir. Öyle ki *Şemsiye*'de tarifi mutlak olarak şu şekilde tanımlamaktadır:

المعرف للشيء هو الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء أو امتيازه عن كل ما عداه

Şeyin tarifi, tasavvuru o şeyin tasavvurunu veya kendisi dışındaki her şeyden ayrışmasını gerektirir.⁶⁷

Burada dikkat edilecek olursa Hûnecî “*sebeb*” ve “*ma'rifet*” terimlerini kullanırken Kâtibî, aynı Ebherî'de olduğu gibi gereklilik ifade eden bir fiil ile “*tasavvur*” terimini

⁶² Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmîzi'l-efkâr*, ed. Khaled El-Rouayheb (Berlin & Tehran: Free University of Berlin, Institute for Islamic Studies & Iranian Inst, 2010), 61.

⁶³ Hûnecî, *el-Mûcez* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2212/1), vr. 3b.

⁶⁴ Hûnecî, *el-Cümel fî Muhtasâri Nihâyeti'l-emel* (Süleymaniye: Şehid Ali Paşa), vr. 3a.

⁶⁵ Tûsî, *Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakdi Tenzilü'l-efkâr (Mantık ve Mebahisü'l-elfaz içinde)*, thk. Muhakkık Mehdi ve Toshiko Izutsu (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974), 155; Ebherî, *İsâgûcî (Mantık: İsâgûcî Tercümesi, Mantık Terimleri Sözlüğü)*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin, 2013), 18; Abdullah Yormaz, “Hidayetü'l Hikme'nin Tenkitli Neşri” *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, no. 34 (2008): 145–202, 149.

⁶⁶ Ebherî, *Keşfü'l-hakâ'ik. (Esîrüddîn Ebherî ve Keşfü'l-hakâ'ik fî Tahrîri'd-dekâ'ik Adlı Eseri)*, ed. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Çantay, 2001), 47.

⁶⁷ Kâtibî, *Şemsiye, (Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî içinde)*, 64.

tercih etmektedir. Benzer şekilde, diğer eserlerinde de bu anlamı bazı farklı kelimelerle korumaktadır. Mesela *Bahru'l-fevâ'id* ve *Câmi'u'd-dekâ'ik*'te يقتضي fiilini, 'Aynü'l-kavâ'id'de ise يوجب fiili ile hemen hemen aynı tanım ifade edilmektedir.⁶⁸

Teftâzânî'nin mutlak olarak tarifi nasıl ifade ettiğini değerlendirmek için öncelikle eserleri arasında kronolojik sıralamada önce gelen *Şemsiye* şerhine bakacağız. Buradaki tarif bahsinde Teftâzânî, *Şemsiye*'nin yapısını takiben tarifi kendisinin tanımlanması, tarif şartları, tarif çeşitleri ve tarifi bozan şeyleri incelemektedir. Tarifi de bir tarif olduğu için bu konudaki şartları yerine getirmesi ve tarifi bozan şeyleri içermemesi gerekmektedir. Bu açıdan Teftâzânî'nin *Şemsiye* şerhine baktığımızda Kâtibî'nin yapmış olduğu tarif tanımını bu bakımdan ele aldığını ve problemleri gördüğü yerlere açıklama getirerek müdahale ettiğini, haksız bulduğu eleştirileri ise delil sunarak reddettiğini görmekteyiz. Nitekim Teftâzânî'nin Kâtibî için yaptığı şeyin aynısı kendi şarihleri tarafından *Tehzîbü'l-mantık*'taki tarif tanımına da uygulanmaktadır.

Burada ele alınan problemler ve bunlardan doğan ve aşılamayan sorunlar sonucunda Teftâzânî'nin geç dönem mantık eserinde tarifi tarifinde bir değişikliğe gittiği Devvânî tarafından iddia edilmekte olup bizim açımızdan da bu iddia yerinde bulunmaktadır.

Bir sonraki kısımda Teftâzânî'nin *Şemsiye* şerhinde tarifi tanımlanması açısından ele aldığı problemler incelenmeye çalışılacak ve bu süreç sonunda Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık*'ta sunduğu yeni tarifi değerlendirilmesi şarihlerin görüşlerine danışılarak yapılacaktır.

1.2. Mutlak Tarifi Tanımlamada Ortaya Çıkan Problemler

Bu bölümde temel olarak ele alacağımız problemler şöyle sıralanabilir. Öncelikle her tarif, hem tarif ettiği şeyi, hiçbir eleman dışta kalmayacak şekilde içermeli hem de bu elemanların dışında kalan her şeyin, tarifi de dışında kalmasını sağlamalıdır yani *efradını câmi ağyarını mâni* olmalıdır. Teftâzânî, Kâtibî'nin kendisinden önce mevcut olan tarif tanımında bu sebeple değişiklik yaptığını iddia edecek ve sonra Kâtibî'nin kendi tarifine bu açıdan getirilebilecek eleştirileri ele alıp değerlendirecektir. Bunlar incelendikten sonra ise Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık*'ta tarifi nasıl tanımladığı ve bundan ne gibi sorun ya da sorunlar çıkabileceği incelenecektir.

1.2.1. Mârifet Lafzı ile Mutlak Tarifi Tanımının Mânilik Şartının Bozulması

⁶⁸ Kâtibî, *Bahru'l-fevâ'id*, (Ragıp Paşa, 1481), vr. 83a; Kâtibî, 'Aynü'l-kavâ'id', (Ragıp Paşa, 1481), vr. 36a; Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik*, (Hacı Beşir Ağa, 418), vr. 16a.

Teftâzânî, *Şemsiyye* şerhinde tarif bahsine, Kâtibî'nin, mütekaddim alimlerinin yapmış olduğu tariften neden vazgeçtiğini ele alarak başlamaktadır. Buna göre mütekaddim alimler tarifi, “bir şeyi tanımlayan, bilgisi o şeyin bilgisi için sebep olandır.” şeklinde tanımlamaktadırlar. Burada geçen bilgi (*marifet*) terimi ile ise hakiki yahut herhangi bir yönden tasavvur kastedilmektedir. Dolayısıyla tarifi bu şekilde tanımlanması, daha genel ile olan tarifi yani kendisinden daha özel bir şeyin tasavvurunu bir yönden ifade eden tarifi de kapsamaktadır.⁶⁹ Bu sebeple tarif, şeyin tasavvurunu hakikatin künhüyle veren tam tanım ve tanımlananın imtiyazını sağlayan diğer üç tanım çeşidinin dışında kalan daha genelle yapılan tarifi de kapsayarak mâni olmamaktadır.

Teftâzânî'nin burada zikrettiği tarifi Hûnecî'nin, *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinde, “bilgisi [tanımlanan] şeyin marifetine sebep olandır”⁷⁰ şeklinde yer aldığını görmüştük. Kâtibî, *Keşfü'l-esrâr* şerhinde Hûnecî'nin “şeyin marifeti” ile kastının, hakikati ile marifet olmadığını aksi halde resmin bu tarifi dışında kalacağını belirtmektedir. Çünkü resimden böyle bir bilgi ortaya çıkmadığı gibi burada geçen marifet, tanım ve betimden elde edilen bilgidir yani her ikisini de kapsamaktadır. Fakat Kâtibî buradaki tarifi, Teftâzânî'nin özellikle belirttiği gibi *marifet* terimi dolayısıyla daha genel ile yapılan tarifi de kapsayarak mâni olmaması şeklinde bir durumdan bahsetmemektedir.

Benzer şekilde Kutbuddin Râzî, Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr* adlı eserine yazdığı şerh olan *Levâmi'u'l-esrâr*'da, tarifi tasavvuru ile, zorunlu olarak elde edilen tasavvurdan, betimi de kapsamaması için bir yönden tasavvurun kastedildiğini belirtmekte⁷¹ ve *Tahrîr*'de de zikrettiği üzere bu tasavvurla kastedilenin, hakikatin künhüyle tasavvur yahut eksik tanım ve betimlerin sağladığı bir açıdan tasavvur olduğunu söylemektedir.⁷²

Mârifet teriminden böyle bir sorun çıktığına Kutbuddin Râzî ve Seyyid Şerif değinmemekle birlikte Teftâzânî, *mârifet* teriminin tarifi mâni oluşuna zarar verdiğiinden ötürü Kâtibî'nin mezkûr tariften vazgeçip Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâ'ik*'te⁷³ yaptığı gibi tasavvur lafzını kullanarak yeni bir tarif yaptığını belirtmektedir. Sonuç olarak Teftâzânî'ye göre *mârifet* lafzı ile yapılan tarif, hem hakiki tasavvuru veren tam tanım, hem de tanımlanan şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayrılmasını sağlayan diğer üç tarif

⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye li Teftâzânî*, 195.

⁷⁰ Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, 61.

⁷¹ Kutbuddin Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr*, thk. Cafer Veleni Ali Asgar (Tahran: İntişârât Danişgâh Tehran, 1393), 196.

⁷² Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâ'id*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: Menşurat-ı Bidarfer, 2016), 209.

⁷³ Ebherî, *Keşfü'l-hakâ'ik*, (*Esîrüddîn Ebherî ve Keşfü'l-hakâ'ik fî Tahrîri'd-dekâ'ik Adli Eseri*), 47.

çeşidinin dışında kalan daha genel tarifleri de kapsadığı için Kâtibi tarafından terkedilmiştir.

Teftâzânî, Kâtibî'nin tarifteki bu probleminden kurtulmak için mezkûr tarifi değiştirdiğini ve yeni bir tarif yaptığını belirttikten sonra bu yeni tarifi kendisi şöyle ifade etmektedir:

المعرف للشيء هو الذي يكون تصوره مستلزما لتصور ذلك الشيء بكنه الحقيقة أو لمجرد امتيازته عن
جميع ما يغيره

“Bir şeyin tarifi, kendisinin tasavvuru, tanımlanan şeyin tasavvurunu hakikatin künhüyle [gerektirendir] ya da o şeyin, kendisi dışındaki her şeyden ayrışmasını gerektirendir.”⁷⁴

Teftâzânî, burada Kâtibî'nin yapmış olduğu asıl tanıma “hakikatin künhüyle” ve “mücerred” ifadelerini ekleyerek tarifi daha belirli hale getirmekte ve muhtemel itirazlara cevap vermektedir. Kendisinin eklemiş olduğu bu ifadelerin yerinde olduğunu ispatlamak için ise Kutbuddîn Râzî'nin de *Tahrîru 'l-kavâ'id*'de yer verdiği şu delili öne sürer.⁷⁵ Buna göre eğer burada tasavvur lafzından hakikatin künhüyle tasavvur ve imtiyazdan da mücerred imtiyaz kastedilmiyorsa o zaman tarifte geçen iki kayıt aynı anlama gelirdi ve bu yüzden Kâtibî, aynı şeyi iki kez gereksiz yere zikretmiş olurdu. Çünkü bir şeyin tarifinden kasıt ya onun hakikatini anlamak ya da onu diğer şeylerden ayırt etmektir. Nitekim hakikati anlaşıldığında o şey zaten diğer şeylerden ayırt edilmiş olur, zira bir şey ayırt edilmeksizin tasavvur edilemez fakat sadece ayırt etmekle hakikati anlaşılmış olmaz.⁷⁶ Öyleyse hakikatin künhünü veren tam tanım ile imtiyaz sağlayan diğer üç tarif çeşidi arasındaki işlev farkını belirtmek için burada hakikatin künhüyle tasavvur kastedilmelidir. Aksi halde eksik tanım ve betimlerden elde edilen şeyin bir yönden tasavvuru zaten imtiyaz da sağladığı için imtiyaz kelimesi burada gereksiz olur. Bu yüzden burada tarif, tanımladığı şeyin ya künhüyle tasavvurunu ya da kendisi dışındaki her şeyden imtiyazını sağlamaktadır.

1.2.2. Tarifte “Gerektirme” Lafzından Kaynaklanan Problemler

Kâtibî'nin kullandığı tarifi bu şekilde açıklığa kavuşturduktan sonra Teftâzânî bu yeni tarife gelebilecek eleştirileri ele almakta ve bunları cevaplamaktadır. Her ne kadar *mârifet* lafzından kaynaklanan tarifi mâni olmaması problemi Kâtibî'nin yapmış olduğu yeni

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu 'r-Risâleti 'ş-Şemsiye li Teftâzânî*, 195.

⁷⁵ Teftâzânî iki kayıttan biri gereksiz olurdu derken Kutbuddîn Râzî “şeyin kendisi dışındaki her şeyden imtiyazı” ifadesinin gereksiz olacağını açıkça belirtmektedir bkz. Kutbuddîn Râzî, *a.g.e.*, 209-210.

⁷⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Kutb (Tahrîru 'l-kavâ'id içinde)*, thk. M. Bidarfer (Kum: Menşurat-ı Bidarfer, 2016), 209; Mehmet Özturan, “Müteahhirun Dönemi Mantığında Tasavvurat: Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddîn Râzî Örneği” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 227.

tarif ile ortadan kalksa da bu kez, yeni tarifte kullanılan gerektirme (*istilzâm*) terimine karşı birtakım itirazlar ortaya çıkıyor gözükmektedir. Bu itirazları ileride daha detaylı olarak ele alacağız.

1.2.2.1. Mutlak Tarifin Tanımının *Câmi* Olmadığına Yönelik Eleştiri

Teftâzânî gerektirme lafzından öncelikle, bir tarifte olması gereken iki şart ile yani *mâni* ve *câmi* olma şartlarıyla ilgili doğabilecek itirazları ele almaktadır. Tarifin *câmi* olmaması şundan kaynaklanmaktadır. Bir tarifin bu şekilde tanımlanması ile, eksik tanım ve betimlerin, tanımlanan şeyin tasavvurunu ya da imtiyazını ancak bu şeye nispetleri dikkate alındığında gerektirmesinden dolayı bu tarif *câmi* değildir denilebilir. Örneğin insanın “nâtık cisim” ya da “kâtip cisim” şeklinde tarifi yapıldığında zihinde insanın tasavvurunun gerekmesi için bunlar ile arasında bir nispet olduğu itibara alınmalıdır. Bu muhtemel itirazı ele alan Teftâzânî, bir şeyin tarif olabilmesi için zaten tanımlanana nispetinin dikkate alınması gerektiğini; ancak bu şekilde bunun o şey için tarif olabileceğini, aksi halde tarif olamayacağını belirtmektedir. Kaldı ki eğer tarif ile tanımlanan şey arasında nispet kurulmaksızın bir şeyi tanımlayan, tarif olarak kabul edilse bile bundan elde edilen imtiyazın zihinde oluşturduğu tasavvur, sadece tanımlanan şey için doğru olur. Yani bir şeyin tarifi ile o şey arasındaki nispet itibara alınmadığında bu tarif olmaz fakat, yine de zihinde bir tasavvur oluşturur ve bu tasavvur, tarifi istenen şeyden başkası için doğru olmaz. Örneğin, “nâtık cismin” tasavvurundan insandan başkası için doğru olmayan bir tasavvur elde edilmektedir.⁷⁷

Bu durumda eksik tanım, tasavvuru, tanımlanması istenen şeyin dışındaki şeylerden değillenmesi vasıtasıyla dolaylı olarak yine o şeyin imtiyazını gerektiriyor gözükmektedir. Sonuç olarak buradaki tarifin, tanımlanana nispeti dikkate alınmaksızın eksik tanım ve betimlerin, o şeyin tasavvuru gerektirmemesinden dolayı *câmi* olmadığı iddiasına verilen cevaplardan biri, zaten bir tarifin tarif olması için nispetin dikkate alınmasının gerekliliği iken; ikinci cevap ise itirazın nispetsiz dahi geçerli olmadığını göstermektedir. Nitekim eksik tanım ile resimlerden gereken tasavvur, tanımı istenen şeye nispeti itibara alınmadığında bile o şeyden başkası için doğru olmaz. Böylelikle tarif ile tarifi istenen şey arasında bir nispet olmasa bile tarifin tasavvuru, zihinde o şeyden başka bir şeyin tasavvurunu gerektiremez.

⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 195-196.

1.2.2.2. Melzûmlar ile Açık Lâzımları Arasındaki İlişki

Bu tarife getirilebilecek bir diğer eleştirisi ise tarifin mâni olmamasıdır. Mezkûr tarifin mâni olmadığı iddiası, melzûmlar ile melzûmların yüklem olmayan açık lâzımları arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Şöyle ki melzûmların tasavvuru, tanımlayanın, tanımlananın tasavvurunu gerektirmesi gibi kendisine yüklem olmayan açık lâzımlarının tasavvurunu gerektirir ve bu yüzden melzûmlar, tıpkı bir şeyi tanımlayan gibi akılda başka bir şeyin tasavvuruna sebep olarak bu tarife dahil olur.⁷⁸

Biz bu eleştiriyi Şemseddin Semerkandî'nin (ö. 1322)⁷⁹ hacimli eseri *Kıstâsu'l-Efkâr*'da görmekteyiz. Onun belirttiği üzere müteahhir alimlerden bir kısım tarifi, “tasavvuru [tanımlanan] şeyin tasavvuruna yahut onun ayrışmasına sebep olandır” şeklinde tanımlamaktadır. Fakat ona göre bu tarif problemlidir çünkü bu, melzûmların da açık lâzımları için tarif olmasını gerektirmektedir.⁸⁰ Bu sebeple Semerkandî, İbn Sînâ'nın belirttiği üzere tarifi, “şeyin mahiyetine delalet eden söz”, olarak ifade etmektedir.⁸¹

Bu itirazı, Kutbuddin Râzî'nin *Levâmi*'de, Teftâzânî'nin *Şemsiye* şerhinde ve Seyyid Şerif'in *Tahrîr* haşiyesinde ele aldıklarını ve paralel şekilde cevapladıklarını görmekteyiz. Öncelikle burada melzûmlar ile açık lâzımları arasındaki ilişkiyi ele almamız isabetli olacaktır.

Melzûmlar ile açık lâzımları arasındaki ilişki beş tümel bahsinde mahiyetin dışında olan tümeller kısmında ele alınmaktadır. Mahiyetin dışında olan tümeller ya mahiyetten ayrılamayan lâzımlardır yahut da ayrılabilen ayrık arazlardır (*araz-ı mufârik*). Birinci kısım olan lâzımlar ise açık olan ve açık olmayan lâzımlar şeklinde ikiye ayrılır. Açık olan lâzımlarda lâzım ile melzûmun tasavvur edilmesi bu ikisi arasındaki gerektirme ilişkisinin kavranması için yeterli iken açık olmayan lâzımlarda yeterli değildir ve bu yüzden bir vasıtaya ihtiyaç duyulur. Buna örnek olarak üçgen için hassa konumunda bulunan üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olması verilebilir.⁸² Burada üçgenin iç açıları toplamının nasıl iki dik açığa eşit olduğu vasıtasız anlaşılacağından

⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 195; Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Kutb (Tahrîru'l-kavâ'id içinde)*, 209.

⁷⁹ Semerkandî'nin vefat tarihi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr:Düşüncenin Kıstası*, thk. ve trc. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 20; Mehmet Sami Baga, “El-İşârât'ın “Garip” Bir Şerhinin Müellifi: Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eseri,” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, no. 5 (2015): 221–246, 229.

⁸⁰ Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr:Düşüncenin Kıstası*, 151.

⁸¹ Kutbuddin Râzî, *Levâmi 'u'l Esrâr*, 196-197; Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr:Düşüncenin Kıstası*, 151.

⁸² Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 158-159.

bu, üçgen için açık olmayan lâzımdır. Nitekim Tefâtânî *Şemsiye* şerhinde bunun ispatını detaylıca vermektedir⁸³ ki ispat burada vasıta konumundadır.

Buradaki itiraza Tefâtânî, açık olan lâzımlar için bir de melzûmlarına yüklenememe⁸⁴ kaydını eklemekte ve örnek olarak görmek ile körlük ve duvar ile çatıyı vermektedir. Buna göre körlüğün açık olan ama yüklem olmayan lâzımı görmektir çünkü her ne zaman körlük tasavvur edilse bunun tasavvurundan görmenin tasavvuru da gerekir fakat “körlük, görmedir”, demek suretiyle açık lâzım, melzûma yüklenemez. Tarife baktığımızda melzûmlar, yüklem olmayan açık lâzımlarının tasavvurunu gerektirdiğinden bu tarife dahil oluyor gözükmektedir. Fakat Tefâtânî bu itirazı kabul etmemekte ve istilzam/gerektirme lafzından *tahrîr-i murad* yaparak burada aslında ne kastedildiği açıklamaktadır. Tarifte geçen “şeyin tasavvurunu gerektirmesi” ile o şeyin tasavvurunun, tarifin tasavvurundan hasıl olması ve ondan elde edilmesi amaçlanmaktadır ki bu kademeli bir süreçtir. Öncelikle hali hazırda bir yönden bilinir olan tasavvurî matlub, zâtî ve arazî özellikleri ile ortaya konarak açıklanır ve sonra bu özelliklerden, tanımlanan şeyin tasavvuruna sebep olacak bir şey ortaya çıkar. Bu sayede tarif elde edilmiş olur. Halbuki melzûmlardan yüklem olmayan açık lâzımların tasavvurunun gerekmesi bu şekilde değildir.⁸⁵ Yani, melzûmlar ile lazımları arasında gerçekten de gerektirme ilişkisi sağlanmaktadır. Fakat sadece bu ilişki melzûmları tarif konumuna koymamız için yeterli değildir. Çünkü tarif yaparken oluşan nazar aşamaları burada bulunmamaktadır.

Kutbuddîn Râzî bu probleme *Tahrîr*'de değinmemekle birlikte *Levâmi*'de tarifi, “tanımlananın tasavvuru için sebep olan”, şeklinde açıklamakta ve bu tarifin melzûmlardan dolayı mâni olmadığı iddiasını ele almadan önce sebeplilikten doğan bir başka muhtemel itiraza değinmektedir ki bu itirazın *Tehzîb* haşiyesinde Attâr tarafından da ele alındığını görmekteyiz.⁸⁶ Sebeplilikten doğan bu itiraz esasen metafizik temelli olup tanımlanan şeyin tasavvuruna asıl sebep olanın *Mebde-i Feyyâz* olmasına dayanmaktadır. Burada ise tarif aslında *muîd* yani tanımlananın tasavvuru için sadece hazırlayıcıdır ve onun asıl sebebi *Mebde-i Feyyâz*'dir, fakat mantıkçılar hazırlayıcı için de sebep terimini kullanmaktadırlar.⁸⁷

⁸³ a.g.e., 160-163.

⁸⁴ Bu kayıt Kutbuddîn Râzî, Semerkandî, Seyyid Şerif ve Devvânî'nin ilgili eserlerinde bulunmamaktadır.

⁸⁵ Tefâtânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Tefâtânî*, 196.

⁸⁶ Râzî, *Levâmi 'u'l Esrâr*, 196; Attâr, *Haşîye 'alâ Habîsi (Tehzîb fi Şerhi't-Tehzîb içinde)* (Kahire: Daru'l İmam Râzî, 2015), 207.

⁸⁷ Kutbuddîn Râzî, *Levâmi 'u'l Esrâr*, 196.

İtirazı böyle cevapladıktan sonra melzûmlar ile açık lazımları arasındaki ilişkiyi ele alan Kutbuddin Râzî, mezkûr örnekleri vermekte ve tanımı istenen şeyin tasavvuruna açıklık getirerek bunun kazanılan (kesbî) bir tasavvur olduğunu söylemektedir. Nazar ile elde edilmeyen şey, sebep olamadığı gibi bu nazar sürecinde önce elimizde bir yönden bilinen tasavvurî bir matlup vardır. Sonra bu, zatî ve arazî özellikleri ile ele alınıp bu özelliklerin bir kısmı, şeyin tasavvurunu gerektirecek şekilde bir araya getirilir. Bu şekilde fikir teriminin gerekleri sağlanmış yani bilinenler sıralanmış olur. Fikir, sıralanmış bilgiler değil, bilgilerin sıralanmasıdır. Probleme bu şekilde cevap veren Kutbuddin Râzî bu şekildeki itirazın aslında düşüncedeki dikkatsizlikten ortaya çıktığını da eklemektedir.⁸⁸ Bununla ilişkili olarak Kutbuddin Râzî, bu ikisi arasında nazar yoluyla gerçekleşen bir gerektirme olmadığını ve dolayısıyla tarifin melzûmları da kapsadığından ötürü *mâni* olmadığı itirazının geçersiz olduğunu belirtmektedir.⁸⁹

Gereklilikten doğabilecek bir diğer itiraz ise tıpkı tarifin, tanımlananın tasavvurunu gerektirmesi gibi tanımlananın da tarifinin tasavvurunu gerektireceği iddiasıdır. Nasıl ki örneğin “düşünen canlı” insan için tam tanım oluyorsa insan da “düşünen canlı” için tam tanım olmalıdır. Çünkü nihayetinde bunların zâtı aynıdır. Bu eleştiriyi ele alan Teftâzânî, gerektirme ilişkisinin aslında bir öncelik sonralık ifade ettiğini belirtmektedir. Yani insanın tasavvurunu gerektiren olarak “düşünen canlı”nın tasavvuru insandan önce gelmelidir. Bu sebeple ikisi birbirinin yerine koyulamaz.⁹⁰ Kutbuddin Râzî bunu tarifin bilgisinin, tarifi istenen şeyin bilgisi için illet olduğunu ve illetin ma'lûlden önce gelmesi gerektiğini söyleyerek açıklamaktayken; yine Seyyid Şerif *Tahrîr* haşiyesinde gerektirme lafzından doğan ikinci ve üçüncü problemleri birlikte ele almış ve tarifi, “şeyin tasavvuruna nazar yoluyla ulaştıran” olarak tanımlamıştır.⁹¹ Burada “nazar yoluyla” kaydını eklemesi hem tanımlananın, tanımlayanın tasavvurunu gerektireceği itirazına hem de melzûmların açık lâzımlarının tasavvurunu gerektireceği itirazına cevaptır. Çünkü bu durumların ikisinde de tanımlananın tasavvurunun nazar yoluyla iktisab edilmesi söz konusu değildir. Devvânî, Seyyid Şerif haşiyesinde Seyyid Şerif’in istilzâm kelimesinin, tarifin *mâniliğini* bozan iki örneği ele aldığını söylemektedir. Birincisi, tanımlananın (*muarrefîn*) da zat bakımında aynı (*müttehîd bizzat*) oldukları için, muarrefîn tasavvurunu gerektirmesi; ikincisi ise iltizam delaletinde dikkate alınan

⁸⁸ a.g.e., 197.

⁸⁹ a.g.e., 198.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 196.

⁹¹ Râzî, *Levâmi'u'l-Esrâr*, 198; Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Kutb (Tahrîru'l-Kavâ'id içinde)*, 208-209.

melzûmların açık lâzımlarını gerektirmesidir. Seyyid Şerif bunların ikisine de istilzamdan kastedilenin nazar yoluyla olduğunu fakat bunlarda nazar bulunmadığını söyleyerek cevap vermektedir. Fakat, Devvânî'nin belirttiğine göre Sadreddîn Şirâzî (ö. 903/1498), bu itirazlara cevap vermek için *istilzâmı* nazar yoluyla olan istilzam diye sınırlama ve belirtmenin gerekmediğini söylemektedir çünkü tarifin gerektirdiği tasavvur ile hakikatin künhüyle tasavvur kastedilmektedir. Oysa muarref, icmâlî olduğu için onun tasavvurundan tanımlanan şeyin hakikatin künhüyle tasavvuru gerekmez, aynı şekilde melzûmlar da açık lâzımlarının tasavvurunu hakikatin künhüyle gerektirmez, zira bu ancak cins ve fasılla sağlanır.⁹² Dolayısıyla melzûmlar zaten lâzımlarının tasavvurunu künhüyle veremezler, bu sebeple tarif olmaları söz konusu değildir.

Burada ilgi çekici bir itiraz da Mîr Ebû'l Feth'in, Devvânî'nin *Tehzîb* şerhine yazdığı hâşiyede bulunmaktadır. Onun belirttiğine göre melzûmlar, lâzımlarının ya dışındadır, ya da onlardan ya mutlak olarak yahut da bir yönden daha genel veya daha özeldirler. Yani bu ikisi arasında eşitlik sağlanamaz. Halbuki tarifte eşitlik gerekmektedir. O yüzden melzûmlar tarife zaten bu şartı sağlamadıkları için dahil olamazlar.⁹³

Gerektirmeden doğan sorunlar bu şekilde aşılmış gözüke de Devvânî, *Tehzîbü'l-mantık*'a yazmış olduğu şerhte, Teftâzânî'nin meşhur tariften yani tarifi, “tasavvuru, [tanımlananın] tasavvurunu gerektirendir” şeklinde ifade eden tariften melzûmların da dahil olmasıyla *mâniliği* bozulduğu için vazgeçtiğini belirtmektedir.⁹⁴ Görüleceği üzere Teftâzânî, *Tehzîb*'te çok farklı bir tarif yapmakta ve ne istilzam ne de sebep kelimelerine yer vermektedir. Devvânî, melzûmlar ile lâzımlar arasındaki ilişkinin de bu tarife dahil olduğu ve tarifin mâni olma şartını bozduğu itirazına yer verdiği gibi burada istilzâm kelimesinden doğan sıkıntının iki şeyin de birbiri yerine geçerek birbirini gerektirmesi yani tarifin tanımlananı gerektirmesi gibi tanımlananın da tarifini gerektirmesi değil melzûmlardan kaynaklanan sorun olduğunu belirtmektedir. Çünkü mahiyetin tasavvuru zaten tariften önce hasıl olmuştur. Dolayısı ile bu itiraz, tarife zarar vermezken melzûmlardan doğan problem tarifin mâni oluşunu bozmaktadır. Bu itiraza önceki alimler tarafından verilen cevabı da ele alan Devvânî, tasavvura nazar yoluyla ulaştırana *el-kavlü's-şârih* dendiği üzere buradaki istilzâm kelimesinden nazar yoluyla olan istilzâmın kastedildiği şeklindeki cevabı yetersiz görmekte ve bu çözüm şeklinin yalnızca

⁹² Devvânî, *Hâşiyeye 'alâ Şerif (Şürûhü's-Şemsiyye : Mecmûa Hâvâşin ve Ta'likât fi'l-mantık* içinde) 2. cilt, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011), 277.

⁹³ Mîr Ebû'l Feth, *Tehzîbü'l-Mîrî* (İstanbul: Bosnevi el-Hac Muharrem Efendi), 117.

⁹⁴ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, thk. Ahmed El-Malibari (Kuveyt: Darü'z Ziya, 2014), 165.

zorlamadan ibaret olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Öte yandan *Tehzîb*'in bir diğer şârihi Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1736) ise aslında buradaki istilzâmın nazar ile sağlandığı şeklindeki cevabın problemi çözebileceğini fakat Teftâzânî'nin bu problem yüzünden yeni bir tarife yöneldiğini belirtmektedir.⁹⁶ Sonuç olarak Teftâzânî'nin bu eleştiri dolayısıyla *Tehzîbü 'l-mantık*'ta meşhur tarifi terk ederek yeni bir tarif yaptığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

1.2.3. *Tehzîbü 'l-mantık* ile Mutlak Tarifin Yeniden Tanımlanması

Teftâzânî her ne kadar *Şemsiyye* şerhinde Kâtibî'nin kullanmış olduğu *istilzâm* terimine açıklık getirerek itirazları cevaplandırsa da daha geç bir dönemde yazmış olduğu *Tehzîbü 'l-mantık ve 'l-kelem*'da, Kâtibî'nin tarifinden ayrılarak mutlak tarifi şöyle tanımlamaktadır:

معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره

Bir şeyin tarifi, o şeyin tasavvurunu ifade için söylenendir.⁹⁷

Burada geçen “tasavvurunu ifade için” kısmı ile tarif sınırlandırılarak kendisinden tasavvur ifadesi amaçlanmayan yüklem dışarıda bırakılmıştır. Tarifte ifade etme vasfına sahip olan ise kişinin kendisi değil tariftir.⁹⁸

Burada geçen terimler analiz edildikten sonra Teftâzânî'nin de *Şemsiye* şerhinde yaptığı gibi bu tanıma gelebilecek muhtemel itirazlar, şârihlerin görüşleriyle birlikte ele alınacaktır.

Tarifin tanımının kendisi de bir tarif olduğundan burada geçen ما يقال عليه ifadesi hem tarifi hem de onun dışındakileri kapsayan cins, لافادة تصوره ise tarifi söylenebilecek diğer şeylerden ayıran fasıl konumundadır. Tarifin, bu şekilde yapılan tanıma karşı cins ve genel arazın da tasavvur ifade etmelerinden dolayı *mâni* olmadığı yani kendisi dışındaki her şeyi dışta bırakan olmadığı yönünde bir itiraz gelirse buna cevap olarak burada kullanılan “tasavvur” lafzından, Kâtibî'nin herhangi bir yönden tasavvuru değil; tam tanımda olduğu gibi kühüyle tasavvuru yahut da eksik tanım ve betimlerde olduğu gibi şeyi kendisi dışındaki her şeyden ayıran tasavvuru kastettiği söylenebilir. Herhangi bir yönden tasavvurun kastedilmediğine delil ise ileride gelecek olduğu üzere daha genel ve

⁹⁵ Devvânî, *Şerha 'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi 'l-mantık li Teftâzânî*, 165.

⁹⁶ Mehmed Emin Üsküdârî, *Şerhu Tehzîbi 'l-mantık*, thk. Mehmet Zahit Tiryaki (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 184.

⁹⁷ Teftâzânî, *Tehzîbü 'l-mantık ve 'l-kelem (Şerha 'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi 'l-mantık li Teftâzânî içinde)*, thk. Ahmed El-Melibari (Kuveyt: Darü'z Ziya, 2014), 81.

⁹⁸ Devvânî, *Şerha 'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi 'l-mantık li Teftâzânî*, 164.

daha özel ile tarif yapılamamasıdır. Çünkü nasıl daha genel ve daha özel ile yapılan tarif künhüyle ya da o şeyi kendisi dışındaki her şeyden ayıracak şekilde tasavvurunu vermiyor ve tarif olamıyorsa cins ve genel araz da künhüyle tasavvuru sağlamaz, o yüzden bunlarla da tanım yapılamaz. Öyleyse tarifin tanımında geçen tasavvurla kastedilen künhüyle tasavvur ya da tanımlanan şeyi kendisi dışındaki her şeyden ayıran tasavvurdur. Bu sayede tarifte amaçlanan iki tasavvurdan herhangi birini vermeyen genel arazın ve cinsin tarifin tanımına dahil olmadığı ve mutlak tarifin mezkûr tanımının *mâni* olduğu açıklanmış olmaktadır.⁹⁹

Bu metnin şârihlerine baktığımızda, Teftâzânî'nin kullandığı *yukâlu* (söylenilen) lafzı ile tam olarak ne kastettiğinin, tarif bahsinde tartışılan ilk mesele olduğunu görmekteyiz. Bu terim hakkında doğan tartışma ve görüşler bir sonraki başlıkta detaylıca ele alınacaktır.

1.2.3.1. Tarifte Yüklenme (*Haml*) Problemi

Tanımda geçen anahtar terimlerden biri olan *يحمل* lafzı şârihlerin çoğu tarafından *يحمل* terimi ile karşılanmış¹⁰⁰ ve yüklenme tasdikte olacağı için burada ne çeşit bir yüklenme olduğu ya da gerçekten yüklenme olup olmadığı konusu üzerinde durulmuştur.

Terim anlamına baktığımızda *haml*, zihindeki iki farklı şeyin hariçteki ittihâdıdır. Hariç ise haricî varlık ve aslî zihnî varlık olarak ikiye ayrılır. Bunlardan her biri de gerçekleşmiş (muhakkak) ve varsayılan (takdîrî) olarak ikiye ayrılır. Birinciye örnek verecek olursak gerçekleşmiş haricî varlıktaki ittihâd, Zeyd'in zımında canlı ile düşünen kavramları arasındaki birleşmedir. İkincisi ise takdîrî haricî varlıktaki ittihâd olup bunun örneği ise varsayılan bir ferdinde ankânın cinsi ve faslının birleşmesidir. Üçüncüsü olan muhakkak aslî zihnî varlıktaki ittihâda örnek olarak bir şeye ait bilginin zımında, bilginin cins ve faslının ittihâdı; ve sonuncusu olan takdîrî aslî zihnî varlıktaki ittihâda ise “Allah'ın ortağı” terimindeki (*şerikü'l-bârî*) iki kavramın takdîrî zihnî varlıktaki birleşmesidir. Yüklenme, yüklem (*mahmül*) konuya (*mevzu*) nispeti açısından ikiye ayrılır. Bu şekilde, konu ile yüklem arasındaki ilişkinin vasıtalı olup olmamasına göre *muvâtae* hamli ve *iştikak* hamli olmak üzere iki haml çeşidi ortaya çıkar. *Muvâtae* hamli konu ile yüklem arasında vasıtasız ilişkiyle olup yüklem konuya hakiki olarak yüklenmesiyle meydana gelmektedir. İbn Sînâ bu hakiki yüklenmeyi yüklem konuya ismini ve tanımı

⁹⁹ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 207-208.

¹⁰⁰ Desûkî, *Hâşîye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)* (Kahire: Daru'l İmam Râzî, 2015), 205; Devvânî ve Yezdî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 164, 247; Üsküdârî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*, 183; Attâr, *Hâşîye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 205.

vermesi olarak açıklamaktadır. Mesela insan canlıdır, dediğimizde bu, insan büyüyen, hassas, irade ile hareket edici cisimdir, anlamına gelmektedir. *İştikak* hamlinde ise hakiki yüklenme olmayıp “İnsan beyazlık sahibidir.” örneğinde olduğu gibi nispet vardır. Fahreddin Râzî *Mûlahhas*’ta *muvâtae* hamli ile *iştikak* hamlini başka bir şekilde açıklamış ve mevsufun sifata yüklenmesini, “hareketli olan canlıdır.” örneğinde olduğu gibi, *muvâtae* hamli; sıfatın mevsufa yüklenmesini ise –“Cisim hareketlidir.” gibi - *iştikak* hamli olarak tanımlamıştır.¹⁰¹

Şarihlerin görüşlerine bakacak olursak Desûkî burada, tanımlanan şeyi konu, tanımı da yüklem yapacak şekilde *muvâtae* yüklemesinin mevcut olduğunu fakat bu çeşit yüklenme söz konusu olduğunda tanımdan başka şeylerin de tanımın tarifine dahil olacağından, fasıl konumundaki *li ifâdeti tasavvurihi* (لافادة تصوره) lafzının kullanılarak bunların dışarda kaldığını belirtmektedir. Tanımın dışındaki şeylerden kastedilen herhangi bir önermenin yüklemi ile beş tùmeldir.¹⁰² Buna örnek olarak “ Zeyd ayaktadır. (زيد قائم) ” önermesi verilmektedir ki burada yüklem olan *kâ'imun* lafzı Zeyd üzerine *muvâtae* yüklemesiyle yüklenmiş olsa da bu ifade bir önerme olup tarif değildir.

Tarifte yüklenme olduğunu kabul ettiğimizde iki sorun ortaya çıkmaktadır, birincisi eğer tarif *muvâtae* yüklenmesi kullanılarak tanımlanana yükleniyorsa bu durumda herhangi bir önerme de yüklenme içerdiğinden önermenin yüklem olan terimi için konuyu tanımlar diyebiliriz. Bu muhtemel itiraza karşın Habîsî, buradaki *mâ yukâlu aleyhi* (ما يقال عليه) ifadesinin tanımın parçaları bakımından hem tanımda tanımlanan konumundaki tarif için hem de tanımın dışında kalan fakat yüklenme içeren diğer şeyler için (yani önermeler ve beş tûmel için) cins olduğunu ama Teftâzânî'nin, *li ifâdeti tasavvurihi* (لافادة تصوره) sözünü tarife fasıl yaparak sorunu giderdiğini belirtmektedir.¹⁰³ Yani tarifin tanımı da bir tanım olup cins ve fasıl olmak üzere iki tûmelden mürekkeptir. Cins konumunda olan “*mâ yukâlu aleyhi*” ifadesi, “o şey üzerine söylenendir.” anlamına gelerek hem tarifi hem de tarifin dışında bir konu üzerine söylenebilecek herhangi bir yüklem ile bir şeye söylenebilecek beş tûmeli kastetmektedir. Fakat bunların tarif vermediği açıktır ki bu sebeple musannıf tarifi tamamlamak için, tarifin faslı olan “*li ifâdeti tasavvurihi*” ifadesini eklemiştir.

¹⁰¹ Tahânevî, *Keşşâfü Istulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1. cilt, ed. Refik El-Acem (Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996), 816-817.

¹⁰² Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb* içinde), 206.

¹⁰³ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 206-207.

Yüklenme olduğunu kabul ettiğimizde ortaya çıkacak ikinci sorun ise tanımın tasdik ifade etmesi olacaktır, fakat musannıf daha önce tanımda tasavvurun amaçlandığını belirtmiştir. Ortaya çıkan bu problemi çözmek için Desûkî, buradaki yüklenmenin suret itibariyle *zâhiri* bir yüklenme olduğunu ve hakikatte yüklenme bulunmadığını söylemektedir. Nitekim, böyle bir yüklenme durumunda kendisi üzerine hüküm verilen yani *konu*, fertler olur fakat tarifte esas amaçlanan fertlerin değil mahiyetin elde edilmesidir.¹⁰⁴

Mezkûr “*yukâlu*” lafzının yüklenme ifade ettiğini düşünen Attâr ise yüklenmeyi tasdik ve tasvirî olarak ayırmakta ve buradakinin tasvirî olduğunu belirtmektedir. Bir şeyi bir şeye yüklemdeki amaç çoğunlukla konunun durumunu/halini tasdik için olsa da bazen konunun, yüklemün ünvanı yani mefhumuyla tasviri için gerçekleşebilmektedir. Hem tanımda hem de ve “*ma hüve*” ile “*eyyü şey’in hüve*” sorularına cevap olarak söylenenlerde durum bu şekildedir.¹⁰⁵

Yüklemli bir önermeye baktığımızda hem *konu* hem de *yüklem* için iki yön mevcuttur. Bunlardan birincisi zât yani fertler, ikincisi ise ünvan yani mefhumdur. Bir şey bir şeye yüklendiğinde yani hakiki yüklenmenin gerçekleştiği önermede yüklemün *mefhumu*, *konunun* fertlerine yüklemiştir olur. Örneğin “Bütün insanlar canlıdır.” dediğimizde yüklem olan canlının zâtını değil mefhumunu, konu olan insanın zâtına yükleriz. Bu durumda bütün insanlar canlıdır demek, Zeyd, Amr gibi bütün insan fertleri canlıdır, demek anlamına gelir.¹⁰⁶ Fakat bu yüklenme tasdikâtın ilkeleri olan önermede mevcuttur. Tarif ise tasavvur bahsinde olduğundan burada böyle bir yüklenme söz konusu olmamalıdır. Yüklenme ile ilgili aynı itiraza yer veren Devvânî ise durumu şöyle izah etmektedir. Tariften amaçlanın bizzat tasvir olması burada yüklem bulunmamasını gerektirmez, aksine “*ma hüve*” ve “*eyyü şey’in hüve*” sorularına cevap olarak söylenenlerin çoğunda kast olunan da tasviridir; “matlubdan olan cevap çeşitlerinde zorunlu olan, bunların cevapta sorulan şey üzerine yüklenmesi ile beraber tasviri olmaktır.”¹⁰⁷ Yani bir şeyin tarif yapıldığı zaman örnek olarak “İnsan, düşünen canlıdır.” dediğimizde insan konu, düşünen canlı ise yüklem olur ki bu şekilde tam tanım (düşünen canlı), tanımlananın (insan) üzerine *haml* olunmuş yani yüklenmiş olur. Eğer burada tariften asıl maksadın tasvir olduğu ve tasvirde de yüklenme olmayacağı şeklinde bir itiraz gelirse buna cevap

¹⁰⁴ Desûkî, *Hâşiye ‘alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi’t-Tehzîb içinde)*, 206.

¹⁰⁵ Attâr, *Hâşiye ‘alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi’t-Tehzîb içinde)*, 205.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu’r-Risâleti’s-Şemsîye li Teftâzânî*, 221.

¹⁰⁷ Devvânî, *Şerha’l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî ‘alâ Tehzîbi’l Mantık li Teftâzânî*, 164.

olarak Devvânî “bu nedir?” ve “bu hangi şeydir?” sorusunun cevabında söylenenleri yani cins, tür ve faslı göstermektedir ki bunlar da sorulan şey üzerine yüklenirler ve tasvir sağlarlar. Örneğin at için “Bu nedir?” dendiğinde cevap olarak söylenen “O canlıdır.” ifadesinde canlı, cins olmakta ve “At canlıdır.” dediğimizde cins olan canlı lafzı at üzere yüklenmektedir, fakat burada bir tasdik bulunmamakta, kast olunan ise tasvir olmaktadır. Öyleyse tasvirin kastedilmesi yüklenmeye engel değildir. Devvânî burada müteahhirinden bazılarının tarifte yüklenme olmayacağı görüşünde olduklarını belirtmekte fakat bu görüşü takip edecek olanların yine bir şekilde yüklenmeyi kabul etmeleri gerektiğini söylemektedir. Nitekim tarif, tanımlanan şey hakkında sorulan “bu nedir” sorusuna verilecek cevap olarak düşünülürse yukarıda geçtiği üzere bu nedir sorusuna cevap olanların sınıfına dahil olduğu için tanımlanana yüklenmiş olur. Yani bir şeyin tarifi, o şey için cins gibi “o nedir”in cevabında söylenen söz olarak dikkate alınırsa yine kendisinde yüklenme olduğu görülür. Çünkü o nedir’in cevabında söylenenlerde yüklenme olduğu konusunda bir itiraz mevcut değildir.¹⁰⁸

Benzer şekilde Yezdî de *Tehzîb*’e yapmış olduğu şerhte, tarifte geçen “söylenilen” lafzını *haml* ile karşılamakta ve ileride tarifin şartlarında zikredilecek olduğu üzere tanım ile tanımlanan arasındaki eşitliğin şart koşulma sebebinin yüklenmenin gerçekleşmesi olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹

Zikredilen şârihlerle aynı fikirde olan Mehmed Emin Üsküdârî de *Tehzîb* şerhinde “*yukâlu*” lafzını “*haml*” ile karşılamakta ve bir şeyin bir şeye yüklenmesinin çoğu kez tasdîkin ifadesi şeklinde olduğunu fakat bazen de tasavvurun ifadesi olacak şekilde gerçekleştiğini belirtmekte ve bu çeşit yüklenmeye örnek olması için Devvânî gibi “bu nedir?” ve “bu hangi şeydir?” sorularına cevap olarak söylenenleri zikretmektedir. Yine Üsküdârî de, eğer *haml* lafzının kullanılmasına karşı tarifin sadece tasavvur olduğu ve bu yüzden de kendisinde yüklem bulunmayacağı yönünde bir itiraz gelirse bu itirazı, burada “söylenilen şey” ile kastedilenden kendisinde yüklenme olma özelliği olan şeyin murat edildiğini belirterek cevaplamaktadır.¹¹⁰

Sonuç olarak, burada Tefâtâzânî’nin mutlak tarifi tanımlamayan ifadesinde geçen “*yukâlu*” lafzının aslında *haml* anlamına geldiğinde, bize kaynaklık eden şârihler ittifak etmiş olsalar da *haml*in ne çeşit olduğunda farklı görüşler mevcuttur. Fakat yine de tarifte

¹⁰⁸ Devvânî, *Şerha’l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî ‘alâ Tehzîbi’l-mantık li Tefâtâzânî*, 164.

¹⁰⁹ Yezdî, *Şerha’l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî ‘alâ Tehzîbi’l-mantık li Tefâtâzânî*, 248.

¹¹⁰ Üsküdârî, *Şerhu Tehzîbi’l-mantık*, 183-184.

bulunan yüklenmenin önermelerde bulunan yüklenme türünden olmadığı üzerinde hemfikirdirler.

1.2.4. Mutlak Tarifin Tanımlanmasında İzâfet Problemi

Teftâzânî *Şemsiye* şerhinde mutlak tarifin tarifine yönelik getirilen eleştirilere bir de mezkûr tarifin izafet dolayısıyla mutlak tariften daha özel olduğu iddiasını eklemektedir. Yani tarif, tarif edilenden daha özel olmaktadır, iddiasını ele almaktadır. Şöyle ki “tarifin tarifi” denilerek ortaya konulan tarifin, içerisinde bir izâfet barındırdığından gönderimde bulunduğu mutlak tariften daha özel olduğu ve bu yüzden de tanım ile tanımlanan arasındaki eşitlik şartının bozulduğu iddia edilebilir. Fakat Teftâzânî, bu eleştirinin temelsiz olduğunu, mezkûr tarif ile mutlak tarifin mefhum ve zat açısından eşit olduğunu; bunun dışındaki izâfetten doğan eşitsizliğin tarifin sıhhatine bir zarar vermediğini ileri sürerek ispatlamaya çalışmaktadır. Nitekim buradaki izafet, cinsin tarifinde geçen küllî ifadesinin, cinsin cinsi olmasındaki izafet gibidir.¹¹¹ Yani, cins, “mahiyetleri farklı olan şeylere söylenen tümeldir.”, dediğimizde “tümel” terimi burada cinsin cinsi olur. Buradaki cins, cinsle bitişik olduğundan tarifi yapılan mutlak cinsten izâfet sebebiyle daha özel olur, halbuki mefhum açısından geneldir. Tıpkı burada olduğu gibi mutlak tarifin tarifi de izâfetten dolayı fazladan bir özelliğe sahiptir fakat bu, mefhum ve zat açısından olmadığı için tarif edilenle tarifi istenen arasındaki eşitliği bozmaz, bu sebeple de tarifin sıhhati bozulmaz. Yani mutlak tarifin tarifi dediğimizde oluşan izâfet tanımı, tanımlanandan – yani mutlak tariften - mefhum ve zat açısından daha özel yapmadığı için tarif edilenle tarifi istenen arasındaki eşitlik bozulmaz.

Öte yandan, Devvânî'nin *Tehzib*'e yazmış olduğu şerhe baktığımızda burada da aynı eleştirinin ele alındığını görmekteyiz. Teftâzânî daha özel ile yapılan tarifi kabul etmezken nasıl olur da mutlak tariften bir şekilde daha özel olan tarifin tarifini yapmaktadır? Mezkûr tarif, bir ârız bakımından yani izâfet içermesi bakımından daha özeldir, fakat zat bakımından eşittir. Halbuki tarif ârız bakımından değil zat bakımından yapılıdır. Dolayısıyla bu özellik tarife zarar vermez, şeklindeki cevabı tekrarlayan Devvânî bu cevabın aslında problemliliğini söylemektedir.¹¹² Çünkü “tarifin tarifi”nin zatı “şeyin tasavvurunu ifade için söylenendir” sözümüzün zatıdır ve mutlak tarifin tanımının zatı mutlak tariften zat bakımından daha özeldir. Çünkü mutlak tarifin tanımı hem mezkûr tarifi bir zat olarak kabul eder ve onu kapsar hem de onun dışındaki diğer tariflere sadık

¹¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 197.

¹¹² Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 166.

olur yani yüklenebilir. Örneğin “İnsan, düşünen canlıdır.” dediğimizde bu da bir tarifir ve tanımlananın tasavvurunu ifade için söylenmiş olmakla mutlak tarifi tanımlananın fertlerinden biri olmaktadır. Anlaşılması biraz güç olan meseleyi şöyle düşünebiliriz. Mutlak olarak tarif nedir diye sorulduğunda buna cevap “tarif ettiği şeyin tasavvurunu ifade eden sözdür” denilirse tırnak içinde aldığımız cümlenin kendisi de bir tarif olmakta, üstelik mutlak tarifi tanımlananıdır. Mutlak tarif ise burada tanımlanan yani muarref olmaktadır. Her kavramın bir zatı bir de mefhumu olduğu düşünülürse tırnak içindeki sözüme de bir mefhumu ve zatı vardır, mefhumu bu cümlenin ne ifade ettiği; zatı ise bu mefhumun üzerine yüklendiği fertler olarak düşünülebilir. Öyleyse tırnak içindeki tarif mefhumu gereği, az önceki örnekte “düşünen canlıdır”da geçtiği gibi herhangi bir tarif için doğru olmaktadır.

Aynı probleme şerhinde yer veren Mehmed Emin Üsküdarî de mutlak tarif ile bunun tarifinin yani mutlak tarifi tanımlanan; tarifinin tanım olduğu durumda tanımın, tanımlanandan ârız bir yönden daha özel olduğunun doğru olduğunu belirtmektedir. Fakat tarifte esas olan ârızlık olmadığı için bu bir sorun teşkil etmez. Öte yandan buradaki tanım ile tanımlananın müteârif haml ile eşit olmadığı iddiası ise doğru değildir. Müteârif haml ile kastedilene ise şu örnek verilebilir. “Tüm insanlar canlıdır fakat bazı canlılar insan değildir.” Aynı şekilde “şeyin tasavvurunu ifade için söylenen” her şey tarif olurken bazı tarifler, “şeyin tasavvurunu ifade için söylenen” değildir şeklindeki iki önerme müteârif haml olur. Fakat mutlak tarif ile onun tarifi arasında, müteârif hamliden kaynaklanan böyle bir eşitsizliğin olduğu kabul edilemez. Çünkü her tarif için “şeyin tasavvurunu ifade için söylenen” sözü doğru olurken “şeyin tasavvurunu ifade için söylenen” tüm fertler tanımdır.¹¹³

Sonuç olarak burada meydana daha özel olma, yani mutlak tarifi, tanımlanan olarak mutlak tariften daha özel olması aslında *müteârif* yüklenme sebebiyledir. Çünkü tanımlanan olarak mutlak tarif, kendisi tanımın yani mutlak tarifi tüm fertlerine yüklenebilirken; mutlak tarif tanımlanan olarak mutlak tarifi tüm fertlerine yüklenememektedir. Bunun en açık örneği insan ile canlı arasındakidir. Her insan canlıdır, yani canlı terimi her insan ferdine yüklenebilir fakat aksi doğru değildir. Burada da durum aynıdır. Dolayısıyla özellik, manadan değil vasıftan kaynaklanmaktadır. Fakat Devvânî de *Tehzîb* şerhinde sorunu tam olarak çözmüş gözükmemektedir.

¹¹³ Üsküdarî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*, 184-185.

Bu bölümde klasik mantıkta tarifin nasıl tanımladığı ele alındıktan sonra Teftâzânî'nin hem *Şemsiye* şerhindeki görüşleri hem de *Tehzibü'l-mantık*'taki yeni tanımı incelenmiştir. Öncelikle Teftâzânî, Kâtibî'nin *Şemsiye*'de neden önceki meşhur tariften vazgeçtiğine değinmektedir. Bu meşhur tarife bakıldığında bu tarifin, İbn Sînâ'nın yaptığı tariften farklı olduğu görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Hûnecî'nin yer verdiği bu tarif, tanım ile tanımlanan arasında bir gerektirme ilişkisi vaz etmektedir. Buna benzer bir tarif Ebherî'nin daha önce belirtilen eserlerinde de mevcut olmakla birlikte Teftâzânî buradaki problemin gerektirme lafzından değil marifet kelimesinin çok geniş bir anlama sahip olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.

Burada özellikle tarifin câmi ve mâni olma şartlarının sağlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Nitekim Teftâzânî, Kâtibî'nin mârifet teriminden tasavvur terimine yaptığı geçişin, mevcut tarifin o şekliyle mâni olmamasından kaynaklandığını belirtmektedir. Fakat ileride görüleceği üzere Kâtibî'nin yeni tarifi de problemsiz değildir. Teftâzânî Kâtibî'nin *Şemsiye*'de kullandığı tarifi dakikleştirmekte ve bu tarife gelen itirazları ele almaktadır. Bu itirazlar mutlak tarifi tanımlarken kullanılan gerektirme lafzından kaynaklanmakta olup iki başlık altında toplanabilir. Birincisi mutlak tarifin tarifinin câmi olmadığı iddiasıdır. Bu iddianın temelinde tarifin, tarif edileni gerektirmesinin ancak aralarındaki nispetin bilinmesiyle olacağı yatmaktadır. İkinci iddia ise tarifin mâni olmadığı iddiasıdır. Bu iddianın da iki alt başlığı bulunmaktadır. İlk olarak gerektirme lafzı, tarifin mâni oluşuna zarar vermektedir zira, tarif ile tarif edilen aslında yer değiştirebilmektedir. Çünkü bu iki kavram esasen zat olarak birdir. Bu eleştiriyi haklı bulmayan Teftâzânî tarifin, tarif edilen şeyin sureti için sebep konumunda olmasından dolayı önce gelmesi gerektiğini ve ikisinin yer değiştiremeyeceğini söylemektedir.

Gerektirme ifadesinin tarifin mâniliğine zarar verdiği yönündeki daha önemli bir iddia ise melzûmlar ile bunların açık lâzımları arasında gerektirme ilişkisi bulunmasıdır. Örneğin bir çatı düşündüğümüzde aklımıza direkt olarak duvarlar gelir, dolayısıyla burada çatı melzûm, duvar ise onun açık lâzımıdır. Her ne kadar çatı duvarın tanımı olmasa da bir kavram (melzûm) düşünüldüğünde başka bir kavramın (lâzım) tasavvurunu zihinde gerektirmektedir. Öyleyse bu ikisi arasında bulunan gereklilik ilişkisi bizim mutlak tarif tanımımızın mâniliğine zarar veriyor gözükmektedir. Bu sebeple melzûmların da tarif kategorisine gireceği iddia edilmektedir. Nitekim Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*'da bu iddiaya değinmekte ve haklı bularak tarifi, İbn Sînâ gibi tanımlamaktadır. Fakat Teftâzânî, bu eleştiriyi *Şemsiye* şerhinde ele almakta ve haklı bulmamaktadır. Kutbuddîn Râzî'nin yaptığı savunmanın benzerini ortaya koyarak

melzûmlardan lâzımların gerekmesinde herhangi bir nazar ile iktisab aşaması gerçekleşmediğini, bu sebeple ikisinin farklı olduğunu belirtmektedir. Benzer bir açıklama Seyyid Şerif Cürçânî tarafından da yapılmaktadır. Fakat burada ilginç olan ve bu iddiayı daha önemli yapan, Devvânî'nin *Tehzîbü'l-mantık* şerhinde aynı eleştiriye ve cevaba yer verdikten sonra Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık*'ta yeni bir tarif kullanmasının aslında bu cevabın problemi çözmemesinden kaynaklandığını belirtmesidir. Ona göre gerçekten de tarif, tarif edilenin tasavvurunu gerektirendir, şeklinde tanımlandığında bu tarife, açık lâzımlarına nispetle melzûmlar da dahil olmaktadır. Bu yüzden Teftâzânî, geç dönem eseri olan *Tehzîbü'l-mantık*'ta gerektirme lafzını içermeyen yeni bir tarif kullanmaktadır. Bu yeni tarife baktığımızda kendisinden sonra gelen şerh haşiye geleneğini etkilemiş olmakla birlikte tarifte geçen ve yüklenme (haml) anlamında kullanılan *yukâlu* lafzından dolayı tarifte gerçek bir yüklenme olup olmadığının tartışıldığı ve burada aslında gerçek bir yüklenme olmadığı, şekilsel olarak tarif cümlesinin kopula içermesinden dolayı yüklenme var gibi gözüktüğü ortaya çıkmaktadır. Şârihlerin görüşüne göre buradaki yüklenme farklı isimlerle açıklansa da tasdikî bir önermede bulunan yüklenme değildir. Sadece görünüşte bir yüklenme vardır.

Mutlak tarifi tanımlanmasında ele alınan son problem ise tarifi yapılarak burada kullanılan izafetin, daha özel bir durum oluşturması nedeniyle aslında tarif ile tarifi arasında olması gereken eşitlik şartının sağlanmadığı iddiasıdır. Teftâzânî bu probleme *Şemsiye* şerhinde yer vermekte ve buradaki eşitliğin zat bakımından sağlandığını dolayısıyla şekilsel olarak izafetin eşitliğe zarar vermediğini söylemektedir. Burada izafet özelliği ârizî bir durum olup; tanım ise mefhum ve zat yönünden yapıldığı için bu kayıt, tarife bir zarar vermemektedir. Fakat Devvânî, *Tehzîb* şerhinde bu cevabı yeterli görmemekle birlikte kendisi de konunun ucunu açık bırakmaktadır.

BÖLÜM II: TARİFİN ŞARTLARI VE ÇEŞİTLERİ

2.1. Tarifin Şartları

Tarifteki şartlar, tarifin sağlanması gerekenler ve tarifte kaçınılması gerekenler olarak ikiye ayrılmaktadır. Tarif, tanımlanan şeye mantıksal olarak yani yüklenmede eşit olmalı ve ondan daha açık olmalıdır. Öte yandan tarifin, tanımlanan şeyden daha genel, daha özel olması, tarifin mübâyin ile ve ondan daha kapalı olan ile yapılması uygun değildir. Bu bölümün ilk kısmında şartların sebeplerini ve onlar hakkındaki farklı görüşleri ele alacağız. İkinci kısımda ise tarifin nasıl kategorileştirildiği ve ortaya çıkan tarif çeşitlerini inceleyeceğiz.

2.1.1. Tarifin Sağlanması Gereken Şartlar

Her tarifin iki amaçtan birini sağlanması gerekmektedir ki bu sayede tasavvurî bilgiye ulaşılabilsin. Bunlardan biri tarif edilen şeyin tasavvurunun künhüyle zihinde meydana gelmesi diğeri ise tanımlanan şeyin, kendisi dışındaki her şeyden tamamen ayrışmasıdır. Bu amaçlarla paralel olarak tariflerin tanımlanacak şeye yüklenmede eşit olması ve ondan daha açık olması gerekmektedir.

2.1.1.1. Tarifte Eşitlik ve Açıklık Şartı

Tehzîbü'l-mantık'ta Teftâzânî tarifi tanımladıktan sonra tarifin tanımlanana eşit ve ondan daha açık olması gerektiğini söylemektedir. Tarif ile tanımlanan arasındaki eşitlikten kasıt, bunların her ikisinin de, diğerrinin tüm fertlerine yüklenebilir (*sâdık*) olmasıdır. Bununla amaçlanan ise tarifin ve tanımlananın mefhum açısından *müttehid*; *icmal-tafsil* açısından ise farklı olmalarıdır. Buna göre tanımlanan, *mücmel* mahiyet; tanım ise *mufassal* mahiyettir.¹¹⁴

Burada Teftâzânî'nin eşitliği yüklenmede (*sıdk*) diye belirtmeme sebebi ise eşitlikten akla ilk gelenin zaten mantıksal yani yüklenmedeki eşitlik olmasıdır; zira bilinmede ve bilinmemede eşitlikten bahsedeceği zaman bunu açıkça belirtmektedir.¹¹⁵

Tarif ya insanın insanla açıklanmasında olduğu gibi tanımlananın kendisi ile ya da onun dışında bir şey ile olmalıdır. Birincisinin mümkün olmadığı açıktır, çünkü tarif, tanımlanandan önce bilinmelidir ki onun tasavvurunu sağlasın. Halbuki hiçbir şey

¹¹⁴ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 209; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 209.

¹¹⁵ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 165; Üsküdârî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*, 185.

kendisinden önce bilinemez. Öyleyse tarif, tanımlananın dışında olmalıdır bu durumda ondan daha genel veya daha özel olabilir. İleride açıklanacağı üzere tarif, tanımlanandan daha genel ve daha özel olanla yapılamayacağı için geriye sadece eşit olma durumu kalmaktadır.¹¹⁶

Burada Teftâzânî, tarif ile tanımlanan arasındaki eşitliği şart koştuğundan sonra daha genel ve daha özel ile tarif yapılamayacağını da ayrıca zikretmekte fakat mübâyine değinmemektedir. Mübâyini zikretmemesini şârihler iki şekilde açıklamaktadır. Devvânî *Tehzîbü'l-mantık* şerhinde, burada eşitlikten kastedilenin yüklenmedeki eşitlik olduğunu *yukâlu* lafzının yüklenme anlamında kullanılması ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, bununla aynı sebepten musannif, daha genel ve daha özel ile tarif yapılamayacağını söylerken mübâyini zikretmemiştir. Çünkü mübâyin iki şey arasında zaten yüklenme olamaz.¹¹⁷ Tarif ise tanımlananın tasavvurunu ifade için ona yüklenendir. Fakat Mîr Ebu'l Feth, Devvânî haşiyesinde Teftâzânî'nin burada mübâyini zikretmemesinin sebebini herkesin, mübâyinin tariflerde kullanılmayacağı üzerinde ittifak etmesi olarak açıklamaktadır. Bu görüşe Mehmed Emin Üsküdârî de katılmaktadır. Nitekim, mütekaddim alimler daha genel ve özelle tarife izin verirken müteahhir alimler ve Teftâzânî de bu ikisiyle tarife izin vermemişlerdir.¹¹⁸ Daha genel ve daha özeline kullanılmasında ise farklı görüşler mevcuttur.¹¹⁹

Eşitliğin şart koşulmasındaki temel sebep tarifi, tanımlananın tasavvurunu ya künhüyle ya da onu kendisi dışında kalan her şeyden ayırt edecek şekilde vermesini sağlamaktır. Fakat bu noktada mütekaddimîn ile müteahhirîn arasında bir fark vardır. Tariften tasavvurun künhüyle sağlanması her iki grupta da ortakken; mütekaddimîn için temyiz etmede tanımlananın kendisi dışındaki her şeyden ayırt edilmesi değil, kendisi dışında kalan bazılarından ayırt edilmesi yeterlidir.¹²⁰ Bu sebeple mütekaddimîn, nasıl ki tasdikât kısmında sadece kesin deliller kullanılmıyorsa tasavvurât kısmında da mantık ilmi sınırlı (*kâsır*) olmasın diye sadece eksik tanımlar için daha genel ve daha özelle tarif yapılmasını uygun görmüşlerdir.¹²¹

¹¹⁶ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 209-210; Desûkî, *Haşiyeye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 209.

¹¹⁷ Devvani, *Şerha'l-Muhakkik Devvani ve Abdullah Yezdi 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, thk. Ahmed El-Malibari (Kuveyt: Darü'z Ziya, 2014), 165; Yezdi, *Şerha'l-Muhakkik Devvani ve Abdullah Yezdi 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 248.

¹¹⁸ Mehmed Emin Üsküdârî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*, 184 .

¹¹⁹ Mîr Ebu'l Feth, *Tehzîbu'l-mîrî* (İstanbul: Bosnevi el-Hac Muharrem Efendi), 117; Mehmed Emin Üsküdârî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*, 184.

¹²⁰ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 210, 215; Desûkî, *Haşiyeye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 215.

¹²¹ Desûkî, *Haşiyeye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 215.

Teftâzânî burada sadece eksik tariflerin daha genel ile yapılabileceğini söylemekteken daha özeli zikretmemektedir. Fakat daha genel, tanımlanana daha uzak olduğuna göre aslında eksik tariflerde, mütekaddimîne göre, daha özel ile de tarif yapılabilir. Çünkü daha genel olan tarif, hem tanımlananı hem onun dışındakileri kapsarken daha özel olan, tanımlananın tüm fertlerine yüklenmese de onun dışındaki hiçbir şeyde de bulunmaz.¹²² Eşitlik şartı, mantıkçılar tarafından tarifin *câmi-muttarid* ve *mâni-mün'akis* olması ile açıklanmıştır.¹²³ Buna göre tarif ile tanımlanan arasındaki üç muhtemel durumdan eğer tarif, tanımlanandan daha özel olursa *câmi* ve *muttarid* olamaz; ve eğer daha genel olursa *mâni* ve *mün'akis* olamaz. Öyleyse bu şartların sağlanması yani *muttarid* ve *mün'akis* olması için tarif, tanımlanana eşit olmalıdır. İttiradın anlamı tarifin kendisi üzerine yüklendiği her şeyin üzerine, tanımlananın mahiyetinin de yüklenmesidir. Yani ne zaman tarif bulunursa tanımlananın mahiyeti de bulunur. Bu sayede tarife, tanımlananın dışındakiler giremez ve böylece tarif *mâni* olur. Tarifin *mün'akis* olması ise tanımlananın mahiyetinin kendisi üzerine yüklendiği her şey üzerine tarifin de yüklenmesidir. Yani tarif ortadan kalktığında tanımlananın mahiyeti de ortadan kalkar ve bu şekilde tarif, mahiyetin tüm fertlerini içererek *câmi* olur.¹²⁴

Devvânî'ye göre muhakkikler mutlak olarak tarifte eşitliği şart koşmazlar, çünkü tariften amaçlanan, tanımlanana eşit yahut ondan daha genel veya daha özel olsun bir tasavvur elde etmektir. Bunlar da mantığa dahildir. Dolayısıyla tariflerin hepsinde daha özel ve daha genele itibar etmemeye gerek yoktur, fakat sadece tam tanımda eşitlik şart olmalıdır.¹²⁵ Benzer ifadeleri Seyyid Şerif'in *Tahrîr* haşiyesinde de görmekteyiz. Müteahhir alimlerin tarif ile ya şeyin tasavvurunu künhüyle elde etmeyi ya da şeyi kendisi dışındaki her şeyden ayırt etmeyi hedeflediklerini belirten Seyyid Şerif, bu sebeple onların daha genel ve daha özele itibar etmediklerini söylemektedir. Fakat ona göre şeyin kendisi dışındaki her şeyden ayırt edilmesi gerekmez, bazılarında ayırt edilse de yeterlidir. Bu yüzden daha genel ve daha özelle tarif yapılmasını uygun görmektedir.¹²⁶

Devvânî, daha genel ve daha özeline tariflerde kullanıldığına örnek/delil olarak Fârâbî'nin *Medhalü'l-evsat*'taki ifadeleri göstermektedir. Ona göre tanımlanandan daha genel ile yapılan tarif, eksik tanım; betimlerde kullanılan daha özel ve daha genel ise eksik

¹²² Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 216-217; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 216-217.

¹²³ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 209.

¹²⁴ Attâr, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 209.

¹²⁵ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkik Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 165.

¹²⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Kutb (Tahrîru'l Kavâ'id içinde)*, 209-210.

betimdir. Burada Fârâbî, mümkün olmadığı için daha özel ile yapılan bir tanım çeşidinden bahsetmemiştir. Fakat Devvânî, Teftâzânî'nin bu gibi görüşleri zayıf görüşler arasında gördüğünü belirtmektedir.¹²⁷

Tanımın eşitlikten sonra tanımlanandan daha açık olması şart kılınmıştır. Bu ise tanımın bilgisinin tanımlananınkinden önce olması nedeniyledir.¹²⁸ Tarif, tanımlanan şeyin tasavvurunu açığa çıkaracağı için ondan kapalı bir terimle yapılması uygun olmamaktadır.

2.1.1.2. Teftâzânî'nin Eşitlik Şartı Üzerinden Kutbuddîn Râzî'ye Yönelik Eleştirileri

Şemsiye şerhinde mutlak tarifin tanımlanmasından sonra tarifin şartlarına geçen Teftâzânî, Kutbuddîn Râzî'nin de belirttiği gibi tarif için esasen iki mümkün seçenek vermektedir. Tarif ya tanımlananın kendisi olacak ya da onun dışında bir şey olacaktır. Fakat tarif, tanımlananın tasavvuru için sebep konumunda olduğundan ondan önce bilinmelidir. Bir şey kendisi bilinmeden bilinir olamayacağı için tarif, tanımlananın dışında bir şey olmalıdır. Bu durumda ise dört farklı durum bulunmaktadır. Kutbuddîn Râzî bu durumların her birini ele almakta ve geride sadece eşitlik kalana kadar hepsini çürütmektedir. Teftâzânî ise onun yaptığı bu eleştirileri ele almakta ve onlara karşı çıkmaktadır. Bu durumlardan birincisi tarifin, tanımlanandan daha genel olmasıdır. Halbuki daha genel ile yapılan tarif, tarifte amaçlanan iki şeyi de tam anlamıyla karşılamaz. Belirttiğimiz üzere tarifte iki hedef bulunmaktadır. Birincisi, tanımlanan şeyin tasavvurunun künhüyle ortaya çıkması, ikincisi ise o şeyin kendisi dışındaki her şeyden ayrışmasıdır. Halbuki daha genel ile yapılan tarif, bütün zâtî özellikleri içermediğinden hakikati künhüyle ifade edemediği gibi tanımlanan şeyin dışındakileri de kapsadığı için o şeyin, kendisi dışındaki her şeyden tam ayrışmasını da sağlayamaz. Dolayısıyla daha genel ile yapılan tarif, ne tanımlanan şeyin hakikatini künhüyle ortaya çıkarır ne de onu kendisi dışındaki her şeyden ayrıştırır. Bu durumda tarifte kullanılmasında bir yarar yoktur.¹²⁹

Fakat Teftâzânî daha genel ile yapılan tarifin geçersizliği hakkında yapılan bu itiraza eleştiri getirmektedir. Buna göre, tarifi istenen mahiyet, arazî bir kayıt ile kayıtlanmış

¹²⁷ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 166.

¹²⁸ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 210; Desûkî, *Haşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 210.

¹²⁹ Kutbuddîn Râzî, *Tahrîru'l Kavâ'id*, 210-211.

yani belirlenmiş olduğunda daha genel ile yapılan tarif de tanımlanan şeyin bütün zâtî özellikleri ile tasavvurunu gerektirir.

Tarif yapabilmeye ikinci durum ise daha özel ile olandır. Fakat bununla da tarif yapılamaz çünkü tarifin, tanımlanandan daha açık olması gerekir. Halbuki daha özel olan daha kapalıdır, çünkü daha özeline akıldaki varlığı daha genelden iki açıdan daha azdır. Birincisi daha özeline akıldaki varlığının, daha genelini akıldaki varlığını da gerektirmesidir. Mesela çam ağacı düşünüldüğünde ağaç da düşünülmüş olur fakat ağaç düşünüldüğünde çam ağacı, akla zorunlu olarak gelmez. Dolayısıyla daha özeline akıldaki varlığı daha azdır. İkincisi ise daha özeline şartlarının ve engellerinin daha çok olmasıdır. Çünkü daha genel için şart ve engel olan ne varsa daha özel olan için de geçerlidir, fakat aksi doğru değildir. Öte yandan Teftâzânî daha özeline tariflerde kullanılmamasına yönelik getirilen bu açıklamayı da eleştirmektedir. Çünkü ona göre daha özeline akıldaki varlığının daha geneli gerektirmesi ancak daha genel olan, daha özel için zatî konumunda olduğunda doğru olur. Bu ise her zaman olmaz. Dolayısıyla özeline, akıldaki varlığının genelden az olmasının ilk gerekçesi her zaman gerçekleşmemektedir. İkinci gerekçeye eleştirisi ise şöyledir. Genel için gerekli olan şartlar ve engeller ile kastedilen eğer, akıldaki şartlar ve engeller ise o zaman buna yine birincideki gibi cevap verilir, yani genel olan, özel olanın zatî özelliği olmalıdır. Eğer varlıktaki şartlar ve engeller kastediliyorsa bu durumda özel olanın akıldaki varlığı hakkında bir şey söylenmiş yani bir kısıtlama yapılmış olmaz. Çünkü özel olan, akla daha çok gelebildiği gibi genel olan, özel için zatî bir özellik olmadığına akla gelmeyebilir. Dolayısıyla daha özel olan daha kapalı olmaz ve tarifte kullanılmasına engel durum ortadan kalkar.¹³⁰

Tarif yapabilmeye mümkün üçüncü yol olarak mübâyini ele alan Teftâzânî yine önce Kutbuddîn Râzî'nin bunu neden reddettiğini ele almakta sonra ise bu sebebi eleştirmektedir. Mübâyin ile yapılan tarif, tanımlanan mahiyete daha genel ve daha özelden daha uzak olduğundan bununla da tarif yapılamaz. Teftâzânî'ye göre mübâyinle tarif yapılamayacağına yönelik bu gerekçe bir *hatâbe* örneğidir. Çünkü iki mübâyin şeyin birinin düşünülmesi, diğerini ifade edebileceği için bunların birbirleriyle bir hususiyetleri de olabilir. Bu durumda yapılması gereken ıstılaha dönmektir.

Tarif yapma yollarından geriye sadece yüklenmede eşit olan kalmaktadır. Her ne kadar Teftâzânî buna katılıyor olsa da, diğer durumların çürütülmesi nedenlerini doğru bulmamaktadır. Bu sebeple sadece tanımlanan mahiyete, yüklenmede eşit olan şeyle tarif

¹³⁰ Teftâzânî, *Şerhu 'r-Risâleti 'ş-Şemsiye li Teftâzânî*, 197-198.

yapılabileceğini şu şekilde ifade etmektedir. Tarif ister tanım ister betim, isterse de ismî tarif olsun, tanımlanan şeyin mahiyetine eşit olmalıdır. Bu eşitlik ise şu anlamdadır. Tarifin kendisi üzerine yüklendiği her şey üzerine mahiyet de yüklenebilmelidir. Bunun ıstılahtaki adı *ittiraddır*. Yani her ne zaman tarif varsa mahiyet de vardır ve ittirad sayesinde tarife, tanımlanan mahiyetten başkasının girmesi de engellenmiş olur. Bu sayede tarif *mâni* olmuş olur. Eşitliği sağlayan ikinci ifade ise *mün'akis* olmasıdır. Yani kendisi üzerine mahiyetin yüklendiği her şey üzerine tarif de yüklenir ve mahiyet ortadan kalktığında tarif de ortadan kalkmış olur. Böylece *in'ikas* sayesinde tarif *câmi* olur ve tanımladığı mahiyetin hiçbir ferdini dışarıda bırakmaz.¹³¹

Buraya baktığımızda Teftâzânî'nin tarifi yapma yollarından daha geneli, daha özeli ve mübâyini dışarıda bırakarak sadece eşit olanı kabul ettiğini görmekteyiz. Eşit olan dışındaki üç durumu kabul etmeyen Teftâzânî'nin burada eleştirdiği konu, Kutbuddîn Râzî'nin diğer üç ihtimali çürütme nedenleridir. Yani Teftâzânî, tarifte eşitliğin gerekeceği sonucuna, Kutbuddîn Râzî'nin yaptığı gibi tüm muhtemel durumları çürüterek değil ıstılahı takip ederek ulaşılması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre tarif, muttarid ve *mün'akis* olarak tanımlanana eşit olmalıdır.¹³²

Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Tahrîr* haşiyesinde, Kutbuddîn Râzî'nin bu çürütme yollarını haklı çıkaracak ve Teftâzânî'nin eleştirilerinden onu kurtaracak açıklamalar yaptığı görülmektedir. Örneğin Kutbuddîn Râzî'nin daha özeli, akılda daha geneli gerektireceği kuralına, daha genel olan, daha özel için zâtî olduğunda bu kuralın geçerli olduğu kaydını eklemiştir. Yine daha genel için geçerli olan tüm şartların daha özel için de geçerli olacağını söylediği kurala, bunun ancak dıştaki/hârici varlık kastedildiğinde olacağını belirtmektedir. Zihinde ise durum zorunlu olarak böyle değildir.¹³³ Burada karşımıza şöyle bir durum çıkmaktadır. Seyyid Şerif Cürçânî, Teftâzânî'nin kendi *Şemsiye* şerhinde Kutbuddîn Râzî'nin çürütme yollarını eleştirirken kullandığı argümanların aynılarını *Tahrîr* haşiyesinde Kutbuddîn Râzî'nin açıklamalarını eleştirilerden kurtarmak için eklemektedir.

Burada Teftâzânî'nin eleştirdiği bir diğer husus ise özel olarak daha genel ile tarif yapılamayacağı kuralıdır. Mantık tasavvur ve tasdik elde etme yöntemlerinin tamamını kapsamaktadır. Nasıl ki tasdikâta burhan gibi hatâbe de dahil oluyorsa tarifte de tasavvur sağlayacak daha genelle yapılan tarifin aslında dışarıda kalmaması gerekmektedir. O

¹³¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 197-199.

¹³² *a.g.e.*, 198.

¹³³ Seyyid Şerif Cürçani, *Hâşiye 'alâ Kutb (Tahrîru'l Kavâ'id* içinde), 211.

yüzden her ne kadar mantıkçılar tarifi, şeyin hakikatini künhüyle veren ile onu kendisi dışındaki her şeyden ayırana hasretmiş olsalar da, daha genel ile yapılan tarif de tasavvura ulaştırılan bir diğer yoldur. Üstelik Teftâzânî burada İbn Sînâ ve muhakkiklerin çoğunun eksik betimin, mahiyetten daha genel olmasına izin verdiklerini eklemektedir.¹³⁴ Devvânî de *Tehzîbü'l-mantık* şerhinde burada eşitlik şartının muhakkik mantıkçılar tarafından şart koşulmadığını belirtmektedir. Bilakis tariften amaçlanan tasavvur, daha genel veya daha özel olabilir; eşitliğin şart koşulması ise sadece tam tanım içindir.¹³⁵

2.1.2. Tarifte Kaçınılması Gerekenler

Tarifin şartlarının bozulmasına karşılık gelecek şekilde, tarifi bozan şeyler ortaya çıkmaktadır. Tarifte yapılan manevi hatalar tarifi, tarif olmaktan çıkarırken lafzî hatalar tariflikten çıkarmaz fakat istihsânı bozmaktadır.¹³⁶ Önce manevi hatalar ele alındıktan sonra lafzî hatalara yer verilecektir.

Manevi hatalar şöyle sıralanabilir. Yüklenmedeki eşitlik şartından dolayı daha genel ve daha özel ile; tarifin daha açık olması şartından dolayı ise bilinmede eşit olan ve daha kapalı olan ile tarif yapılamaz.

2.1.2.1. Daha Genel ve Daha Özel ile Tarif

Daha genel ile yapılan örnek olarak insanı canlı ile; daha özelle yapılan ise insanı bilfiil yazıcı ile tanımlamak verilebilir.¹³⁷ Daha genel ile tarif yapılamamasının nedeni, bu şekilde yapılacak tarifi, tanımlananın künhüyle tasavvurunu yahut onun her şeyden ayrıştırılmasını sağlayamayacak olmasıdır. Çünkü daha genel olan, tanımlananın dışındaki şeyleri de kapsar ve bu yüzden tanımlananı tam olarak temyiz dahi edemez. Daha özel ile de tarif yapılamaz çünkü daha özeline akıldaki bilgisi daha azdır ve bilgisi daha az olan ise daha kapalıdır. Daha kapalı olan ile tarif yapılamayacağı için daha özel olan ile de tarif yapılamaz. Burada daha özel, daha genele karşıtlık oluşturmaktadır.¹³⁸

Tanımlananın dışında bulunan şeylerle yani mübâyin olan ile tarif yapılamaz. Fakat Teftâzânî'nin, *Tehzîbü'l-mantık*'ta daha genel, daha özel, bilinmede eşit olan ve daha kapalı olan ile tarif yapılamayacağını belirttiği halde bunu ayrıca zikretmeme sebebi daha

¹³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsîye li Teftâzânî*, 199.

¹³⁵ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbü'l-mantık li Teftâzânî*, 165.

¹³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsîye li Teftâzânî*, 202.

¹³⁷ Habîsî, *Tehzîb fi Şerhi't-Tehzîb*, 210; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fi Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 210-211.

¹³⁸ Habîsî, *Tehzîb fi Şerhi't-Tehzîb*, 211; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fi Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 211.

genel ile tarif yapılamamasıdır. Çünkü mübâyin, tanımlanana bundan daha da uzaktır. Dolaylı şekilde mübâyin ile tarif yapılamayacağı anlaşılmış olur. Fakat, mübâyin ve daha özel ile tanım yapılamamasının nedenini Desûkî ve Devvânî daha genel ile tarif yapılamamasıyla ilişkilendirerek değil Teftâzânî'nin en başta yaptığı tarifte geçen *yukâlu* lafzı ile açıklamaktadır. Tarif, tanımlanana onun tasavvurunu ifade etmek için yüklenir fakat mübâyin iki şey birbirine yüklenemez.¹³⁹ Yine aynı şekilde, daha özel olan, kendisinden daha genel olana yüklenemez.

2.1.2.2. Genel Arazın Tariflerdeki Durumu

Her ne kadar tarifi ilkeleri konumunda olan beş tümelden biri olsa da genel araz ile tarif yapılamaz. Teftâzânî'nin mantıkçıların genel araz ile yapılan tarife itibar etmediklerini söylemesinin yanında Desûkî, burada mantıkçıların çoğunun kastedildiğini muhakkıkların bazısının ise, genel arazın bir yönden tasavvuru sağladığı için tariflerde onu kullandıklarını ve hassa ile beraber kullanıldığında tek başına olan hassadan daha iyi/yetkin olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁰ Devvânî eksik tariflerde daha genelin kullanılmasına izin verilmesi ile ilişkilendirerek tarife aslında genel arazın çoğunlukla itibara alınmadığını fakat bunu kullananların da olduğunu belirtmektedir. Kullananlar ise bunu sadece eksik betimde kullanmaktadırlar.¹⁴¹

Bunun yanında tariflerde yakın fasıl ile hassa da kullanılmaz. Çünkü ayırıştırma işini zaten yakın fasıl yapmaktadır. Cumhura göre böyle olduğunu vurgulayan Teftâzânî, aksi halde yakın fasıl ile genel arazdan ya da hassadan oluşan tarifi de aslında eksik tanım olması gerekeceğini söylemektedir. Yine de mantıkçıların çoğu tanım ismini sadece zâtleri içerene hasretmiştir.¹⁴²

Teftâzânî *Şemsiye* şerhinde tarif yapmada alternatif yollar hakkındaki şu iddiaları da ele almaktadır. Buna göre hassa ile yakın fasıldan oluşturulan tarife ve uzak fasıl ile hassadan oluşturulan tarife, her ne kadar bunlar mahiyetin zatî özelliklerini kapsıyor olsa da, itibar edilmemiştir. Ayrıca beş tümelden olan genel araz, fasıl veya hassa ile birlikte olsa da kullanılmaz. Çünkü o, ne temyiz ifade eder ne de mahiyetin zatî özelliklerini kapsar. Fasıl ile birlikte olan hassaya da tariflerde yer verilmemiştir. Çünkü o da mahiyetin zatî özelliklerini kapsamaz. Tariften amaçlanan iki şeyden biri olan ayırıştırma ise zaten fasılla

¹³⁹ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 217; Mîr Ebu'l Feth, *Tehzîbu'l-Mîrî*, 117.

¹⁴⁰ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 213-214.

¹⁴¹ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 170.

¹⁴² Teftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1. cilt, 275.

elde edilmektedir. Teftâzânî, bu açıklamayı problemlili bulmaktadır. Çünkü ona göre her kayıt ancak ayrıştırma ya da zatileri kapsamak için konulmamaktadır. Bilakis bazen ârırların toplanması mahiyetin anlaşılmasına ek olur ve mahiyetin hakikatine vakıf olmayı kolaylaştırır. Nitekim Teftâzânî bu husustan ayrıca Şeyh'in *İşârât*'ta da bahsettiğini belirtmekte ve bazen genel arazların cins yerine konduğunu söylemektedir.¹⁴³ *Tehzîbü'l-mantık* haşiyesinde bu konuya değinen Desûkî genel olarak, genel arazın tariflerde kullanılmama sebebini şöyle açıklamaktadır. Örneğin insanı nefes alan (*müteneffis*) ile tanımladığımızda bu, tam bir ayrıştırma sağlamaz. Bu sebepten ötürü genel araz ile tarif yapılmadığı gibi onun hassa ve fasıl ile bitişmesinden de fayda gelmez. Yine aynı şekilde arazın cins ile birleşmesinden de temyizi sağlamadığı için fayda gelmez. Çünkü tanımlananın tam ayrıştırılması zaten hassa ve fasıl ile olur. Bu sebeple bazıları hassa ve fasılın genel araza ihtiyaç duymadıkları gibi cinse de ihtiyaç duymadıklarını söylemişlerdir. Fakat Desûkî buna katılmamakta ve genel arazdan farklı olarak cinsin, mahiyetin bir parçası olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar temyiz hassa ve fasıl ile sağlanıyor olsa da cins, mahiyetin bir parçasını olduğu için tarifte zikredilmelidir.¹⁴⁴

2.1.2.3. Bilgide ve Bilinmemede Eşit Olan ile Tarif

Kendisi ile tarifin yapılamadığı bir diğer durum ise bilinmede ve bilinmemede tanımlanan ile eşit olandır. Bilinmede eşit olanla tanım yapılamaz çünkü, tarifin bilgisinin tanımlanandan önce gelmesi gerekmektedir. Halbuki bilinmede ve bilinmemede eşit olan tarif, tanımlanandan önce gelemez. Buna örnek olarak hareketin, sükûn olmayan ya da sükûnun hareketli olmayan şeklindeki tanımları verilebilir. Çünkü hareketin tanımı, “iki anda, iki mekanda iki oluş”; sükûnun tanımı ise “bir yerde iki kez oluş” şeklinde olduğundan ikisi birbirinin nakîzi olup birini bilen diğerini de bileceği ve birini bilmeyen diğerini de bilmeyeceği için bu şekilde yapılan tarif fayda vermez. Yine zürafayı “derisi kaplı benzeyen” şeklinde veya ateşi “nefse benzeyen bir cevher” yahut “unsurların en üstündeki unsur” şeklinde tanımlamak da fayda sağlamaz.¹⁴⁵

Burada kastedilen eşitlik ya mutlak olarak zorunlu eşitlik olur, ya da tarifin kendisi için yapıldığı kişiye nispetle eşitlik olur. Birincisine örnek olarak iki izafî zıt (*mütedâyif*) verilebilir. Baba “oğlu olan” şeklinde tarif edilemez çünkü birini bilen diğerini de bilir ve

¹⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsîye li Teftâzânî*, 200.

¹⁴⁴ Desûkî, *Hâşîye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb* içinde), 213.

¹⁴⁵ a.g.e., 211.

birini bilmeyen diğeri bilemez. Kişiyi nispetle eşitlik ise mesela “kaplan”ın ne olduğunu bilmeyen kişiyi “zürafa, derisi kaplan derisine benzeyen canlıdır” demek gibidir.¹⁴⁶ Kendisi için zürafa tarif edilen kişi kaplanın da ne olduğunu bilmediğinden burada bilinmede ve bilinmemede eşit olanla tarif yapma hatasına düşülmüş olur.

2.1.2.4. Bilgisi Daha Kapalı Olan ile Tarif

Tarifi şartlarında geçen daha açık olma kuralına karşılık olarak bilgisi daha kapalı olan ile tarif yapılamaz. Bu kapalılık ya zorunlu olur ya da kendisi için tarif yapılan kişiyi nispetle kapalı olur.¹⁴⁷

Zorunlu olarak daha kapalı olan tarifi bilgisi, aslında tanımlanan şeye dayanmaktadır. Buna örnek olarak “hareket”in “sükûn olmayan” ile tanımlanması verilebilir ki sükûn, aslında kendisinde hareket edebilme özelliği olan şeyin hareketsiz olmasıdır. Öte yandan hareket ile sükûn arasında her ne kadar adem-meleke zıtlığı olduğu yaygın kanı olsa da eğer hareket, “iki anda iki yerde oluş” ile, sükûn ise “iki anda tek yerde oluş” ile tanımlanırsa bu ikisinin arasında tezat olduğu görülür. Bu durumda hareketin “sükûn olmayan” ile tarifindeki *sükûn* daha kapalı terim olmaz. Bilakis ikisi bilgide ve cehalette birbirine eşit olurlar. Dolayısıyla bu örnek bir önceki başlıktaki hataya örnek olur.

Daha kapalı olanın ikinci türü olan, kendisi için tarif yapılan kişiyi nispetle kapalı olana iki farklı örnek verilebilir. Bunlardan ilki tarifte kullanılan lafzın gerçekten ve kendiliğinden kapalı olduğu durumdur yani mesela ateşin “nefse benzer cevher” olarak tarif edilmesidir. Burada nefis, zaten kapalı bir terimdir. İkinci durum ise lafzın kendiliğinden bir kapalılığının olmaması fakat kişinin lafzı bilmemesidir. Buna örnek olarak hafifliği bilmeyen kişiyi ateşin “mutlak hafiflik” olarak tanımlanması verilebilir.¹⁴⁸

Benzer şekilde daha kapalı ile tarifi; zorunlu, âdî ve ittifâkî olarak üçe ayıran Mehmed Emin Üsküdârî tek dereceli zorunluya örnek olarak niteliğin “benzerlik olan veya olmayan” şeklinde tarif edilmesi, sonra da benzerliğin “nitelikte aynı olmak” ile tanımlanmasını vermektedir. Çok mertebeli olana ise iki sayısının “ilk çift sayı” olarak; sonra çiftin, “iki eşite bölünebilen” olarak; iki eşitin, “iki şey” olarak ve iki şeyin ise “iki” ile tanımlanmasını vermektedir. Görüldüğü üzere yine tanımlanan şeyin kendisine dönülmüş olur. Âdî olan kapalılığa örnek olarak ateşin “nefse benzeyen cevher”

¹⁴⁶ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Tefâtânî*, 167.

¹⁴⁷ Üsküdârî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*, 185; Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Tefâtânî*, 167-168.

¹⁴⁸ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Tefâtânî*, 167-168.

şeklindeki tarifte geçen nefsi; ittifâkî olana ise ateşin hafifliğinin ne olduğunu bilmeyen kişiye “mutlak hafiflik” şeklindeki tarifte geçen hafifliği vermektedir.¹⁴⁹

2.1.2.5. Devrî Tarif

Şemsiye şerhinde bu konuyu ele alan Teftâzânî'ye göre devrî tarif, bilgide ve bilinmemede eşit olan ile yapılan tariften daha düşük seviyededir. Çünkü bilgide ve bilinmemede eşit olan ile yapılan tarif, nihayetinde şeyin kendisine dayanan devrî tarifin aksine, tanımlanan şeyden bazı durumlarda daha bilinir olabilir. Şeyin kendisinden daha iyi bilinmesi ise hiçbir şekilde mümkün değildir. Devrî tarif açık ve gizli olmak üzere iki kısımdır ve gizli olan açık olandan daha aşağıdır. Çünkü gizli olanda daha fazla aşama bulunduğu için açık olanı da kapsamaktadır. Örnek verecek olursak A'nın bilgisi B'ye, B'nin bilgisi de A'ya dayanıyorsa bu açık devrî tariftir ve A'nın bilgisi bir aşama ile kendisine dayanmaktadır.¹⁵⁰

Bilgide ve bilinmemede eşit olan ile yapılan tarif ise hareket ve sakinlik hakkındaki bilgisi eşit olan kişi için hareketin sakin olmayan ile veya çiftin tek olmayan ile tarif edilmesi gibidir. Çift ve tek gibi hareket ve sükûn da birbirlerine zıttır. Fakat eğer aralarında adem ve meleke zıtlığı olursa sükûn, “kendisinde hareket etme özelliği olan şeyde hareketin yokluğu” ve çiftlik, “kendisinde teklik olabilecek şeyde tekliğin yokluğu”dur. Meşhur olan görüşe göre bunlar birbirinin zıtlarıdır ve bu yüzden bilgideki eşitlikle tarif yapma hatasına düşülmüş olmaktadır. Fakat Teftâzânî, tahkike göre bunlar arasında meleke-adem karşıtlığı olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple bunlarla yapılan tarif, bir derece ile devrî tarife girmektedir. Yani bu lafızların tarifleri aslında kendilerine dayanmaktadır. Devrî tarif ya bir derecedir. Buna göre tarif, tanımlanana vasitasız olarak dayanır, mesela niteliği “kendisinde benzerlik ve benzememezliğin bulunduğu şey” ile tarif edip sonra benzerliği “nitelikteki birlik” ile tanımlamak böyledir; burada benzerlik, niteliğe bir derece ile dayanmaktadır. Yani burada tek bir dayanma ve sıralama (*terettüb*) vardır. Devrî tarifteki merteye ya da iki derece olur. Mesela ikiyi (2), “iki eşit parçaya bölünen sayıların ilki” diye tarif etmek, sonra da iki eşit şeyi, “birbirinden fazla olmayan iki şey” diye tarif edip iki şeyi de “iki” ile tarif etmek böyledir. Burada iki eşit şey, ikiye iki derece ile dayanmaktadır. Bu derecelerden biri, iki eşitin, iki şeye dayanması ve ikincisi, iki şeyin ikiye dayanmasıdır. Devrî tarif daha çok derece ile de olabilir. Mesela ikiyi “ilk çift” diye tarif edip; çifti, “iki eşit şeye bölünen” ile; iki eşit şeyi de az önceki örnekte

¹⁴⁹ Üsküdârî, *Şerhu Tehzibi'l-mantık*, 185-186.

¹⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 202.

söylendiği gibi tarif etmektir. Bu şekilde çift, ikiye üç derece ile dayanmaktadır. Çünkü çift, iki eşit şeye, ve iki eşit şey, iki şeye ve iki şey de ikiye dayanır.¹⁵¹

2.1.2.6. Tarifte Kaçınılması Gereken Lafzî Unsurlar

Tarifteki lafzî hatalar tarifi, tarif olmaktan çıkarmaz ama onun güzelliğine zarar vermektedir. *Şemsiye* şerhinde Teftâzânî, Kâtibi'nin burada vahşi ve garip lafızlar sözündeki vahşi ve garip ile aynı anlamı kastettiğini belirtmektedir. Bunlardan kastedilen ise tarifi, işiten için manasının açık olmamasıdır. Yine Teftâzânî'nin belirttiğine göre, İbn Sînâ *İşârât*'ta, garip ve vahşi ifadelerinden şunları kastetmektedir. Garip ile kullanılması yaygın olmayan lafızları -yani genel kullanımın uymayanlardır-; vahşi ile de insan tabiatının hoşlanmadığı terkiplerden oluşanı -ki bu da hoş olanın zıddıdır- kastetmektedir. Ayrıca kastı belirleyen karine olmadığında müşterek ve mecaz lafızlardan kaçınmak gerekir. Buna karşın, mecazın zaten tarifinde geçtiği üzere ancak karine ile olacağı şeklindeki muhtemel bir itirazı Teftâzânî şöyle yanıtlamaktadır. Bu karine ancak, lafzın vazedildiği manada kullanılmadığına delalet eden karinedir ki bu da kastedilen anlama delalet etmez.¹⁵² Dolayısıyla mecaz ile tarif yapılacaksa buna ek bir karinenin daha olması gerekmektedir.

2.2. Tarif Çeşitleri

Şemsiye şerhinde tarifi önce *tanım (had)* ve *betim (resim)* olarak ikiye ayıran Teftâzânî sonra bunların her birini de mahiyetin sadece zatî özelliklerinden oluşup oluşmamasına göre tam ve eksik olarak ikiye ayırmaktadır.¹⁵³ Benzer şekilde *Şerhu'l-Makâsıd*'da bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrılması hakkındaki kısımda bu konuyu ele almakta ve nazarın tamamlanması için matlûba bizzat ulaştırılan yolun elde edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Matlûb, bilindiği üzere tasavvurî ve tasdikî olarak ikiye ayrılmaktadır. Tasavvurî matluba ulaştırılan yol, *muarrif (tarif)*; tasdikî matluba ulaştırılan ise *hüccettir (delil)*. Tarif, her biri tam ve eksik olmak üzere tanım ve resim olmak üzere ikiye ayrılır. Ayırıştırıcı (*mümeyyiz*) olan ifade tarifte muhakkak gereklidir, çünkü temyiz olmaksızın akılda bilgi oluşmaz. Bu yüzden mümeyyizin niteliğine göre tarifi tanım ve betim olarak ayırabiliriz. Eğer mümeyyiz mahiyete ait bir zâtî olursa tarif, tanım olarak adlandırılır. Çünkü *haddin* sözlük anlamı *men* ' demektir. Mahiyetin fertlerinden olmayan şeylerin

¹⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 203.

¹⁵² a.g.e., 203-204.

¹⁵³ a.g.e., 199.

tarife dahil olmasını ve mahiyetin fertlerinin, tarifin dışında kalmasını men eder, yani engeller. Eğer mümeyyiz, mahiyetin arazî özelliği olursa bu tarife, betim denir. Bu ikisinin tam ve eksik olarak ayrılması ise mümeyyizin yanında cinsin kapsamı ile ilgilidir. Eğer mümeyyiz kendisi ile mahiyete ve mahiyette onunla ortak olan her şeye dair “o nedir” sorusunun cevabında söylenen ortak cüzün tamamı ile olursa yani yakın cins ile olursa bu tamdır. Tam olan tarif, zâtî özelliklerin tümünü içerdiğinde tanım; ortak zâtîleri ve arazî mümeyyizi içerdiğinde ise betim olur. Eğer tarif yakın cins ile yapılmazsa eksik olur. Tam tanım tektir ve sadece yakın fasıl ve yakın cins ile yapılır. Tam tanımda kullanılan cinsin önce gelmesi şarttır, eğer cins önce gelmezse bu eksik tanım olur.¹⁵⁴

Buna göre, her tarifin iki şey içermesi gerekir. Birincisi tarif edeceği manaya eşit ve ona özel olan bir özelliktir. Bu özellik eğer zâtî olursa yakın fasıldır ve bunu içeren tarife had/tanım denir. Arazî olursa bu özellik hassadır ve bundan oluşan tarife resim/betim denir. Bunlardan her biri, ikinci bir unsur olarak yakın cinsi içerirse ona tam tanım veya tam betim denir. Eğer yakın cinsi içermez de uzak cins ile olursa ya da sadece yakın fasıl ile olursa veya sadece hassa ile olursa buna eksik tanım ve eksik betim denir.¹⁵⁵

Bu durumda tanım, yakın fasıl ile; betim, hassa ile sağlanırken; tamlık yakın cins ile olmaktadır. Eksiklik (*nâkıslık*) ise uzak cins ile veya cinsin yokluğu ile. Böylelikle *tam tanım* (*el-haddü't-tâm*), *eksik tanım* (*el-haddü'n-nâkis*), *tam betim* (*resmü't-tâm*), *eksik betim* (*resmü'n-nâkis*) olmak üzere dört çeşit tarif ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁶

Desûkî burada tanım çeşitleri için kullanılan terimler hakkında bir itiraz olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki tarif, tarifi yapan kişinin bir özelliği/vasfı olup tanım ve betim ise sıfat değildir, dolayısıyla tarife yüklenmeleri doğru olmaz. Bunun için ya fasıl ile *tahdîd* ve hassa ile *tersîm* lafızları kullanılmalı yahut da “kendisiyle tarif yapılan yakın fasıl, tanım; kendisiyle tarif yapılan hassa, betimdir” denmelidir. Bu itiraza cevap olarak tarif teriminin mantık ilminde tanım ve betim ile hakiki anlam kazandığı söylenebilir.¹⁵⁷

2.2.1. Tam Tarifler

Tarif, yakın cins ve yakın fasıl ile olursa zâtî bileşenlerinin hepsini içerdiğinden dolayı tamdır. Yakın cins ve hassa ile olursa cinsin yanında tanımlanana özgü bir şeyle kayıtlandığı için tam tanıma benzer ve bu sebeple ona tam betim denir.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1. cilt 274-275.

¹⁵⁵ Yezdî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l Mantık li Teftâzânî*, 248.

¹⁵⁶ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 212; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 212.

¹⁵⁷ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 212.

¹⁵⁸ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 213; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 213.

Devvânî bunu kısaca şöyle ifade etmektedir. Tanımlığın kaynağı (*medâr*) mümeyyizin zâtî olmasıdır, betim olmanın kaynağı ise mümeyyizin arazî olmasıdır. Her ikisinde de tanımlığın kaynağı yakın cins iken bunun olmaması ise eksikliğin kaynağıdır.¹⁵⁹

2.2.1.1 Tam Tanım

Mahiyetin sadece zatî özelliklerinden oluşan tarif, cinsin fasıldan önce gelmesi şartıyla yakın cins ve yakın fasıldan oluşuyorsa buna tam tanım (*el-haddü't-tâm*) denir. Tanım (*had*) olmasının sebebi, mahiyetin hiçbir ferdini dışarıda bırakmaması ve mahiyetin haricinde olan hiçbir şeyi kapsamamasıdır. Tam olması ise mahiyetin zatî özelliklerinin tümünü içermesi sayesinde.¹⁶⁰

Devvânî *Tehzîbü'l-mantık* şerhinde, İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-meşrikîyye*'de tam tanımın cins ve fasıldan başkasıyla da oluşturabileceğini söylediğini aktarmaktadır. Bunu şöyle açıklamaktadır. Hâricî mürekkebin tamamı yani dışarıda var olan bir şey, parçalarının hakikatinin, akılda temessül etmesi ile tasavvur edilir. Mesela evin tamamı dört duvar, çatı ve ona has olan şekilden (*hey'et-i mahsûsa*) oluşmaktadır. Fakat mantıkçılar bu şekle (*sûret*), mantığın o şekil üzerinde bir etkisi olmadığı için itibar etmezler. Çünkü hâricî parçalar, bütün parçalarıyla zihinde temessül ettiğinde hangi tertiple olursa olsun mürekkebin tamamının tasavvuru meydana gelmiş olur. Bunda kâsibin suretini tahsil anlamına gelen ikinci hareket yoktur.¹⁶¹

Devvânî'ye göre cins ve fasıldan mürekkep olan şeyde cinsin fasıldan önce gelmesi zorunlu değildir, yani harici mürekkepte olmadığı gibi bu tip mürekkepte de tertip şart değildir. Halbuki, Kâtibî, Kutbuddîn Râzî, Teftâzânî bu tertibi şart görmektedir. Fakat Devvânî, İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde “*nâtikun hayevânun*” şeklindeki tarifî, tam tanım olarak belirttiğini ancak yine de daha uygun olanın, genel terimin öne geçmesi olduğunu belirtmektedir. Çünkü o daha açık ve bilinendir.¹⁶²

2.2.1.2. Tam Betim

Mahiyetin sadece zatî özelliklerinden oluşmayan tarif yakın cins ve hassa ile olursa buna tam betim denir. Çünkü bu tarif, mahiyetin eserlerinden ve arazlarından olan hassa ile

¹⁵⁹ Devvânî and Yezdî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 168.

¹⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 199-200.

¹⁶¹ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 168-169.

¹⁶² a.g.e., 169.

oluşturulmuştur. Tam tanıma benzerliği ise yakın cinsin önce gelmesi ve bunun mahiyete özel olan bir şeyle kayıtlanması bakımındandır.¹⁶³

2.2.2. Eksik Tarifler

Eğer tarif, yakın cinsi içermezse eksik olur ki bu tarif ya sadece yakın fasıl ile ya da uzak cins ve yakın fasıl ile yapılırsa o zaman zâtî bileşenlerin hepsini kapsamadığından eksik tanım olur. Yahut da yalnızca hassa ile veya hassa ve uzak cins ile yapılırsa o zaman da tamlıkta noksan olduğu için eksik betim olur.¹⁶⁴

Desûki burada sayılan dört tanım çeşidinin daha fazla olabileceğini ifade eder ve örneğin insanın, yakın cins ve yakın fasıl ile hassayı da kullanarak “gülen, akıllı canlı” şeklinde tarif edilebileceğini söyler.¹⁶⁵

Eksik tanımlarda, daha önce de geçtiği üzere, mütekaddimîn alimlere göre daha genel ve daha özel terimler kullanılabilir, fakat daha genellik ve daha özellik ile hassa arasında bir zıtlık olduğu söylenemez çünkü hassa her zaman fertlerin tümünü kapsamaz. Örneğin yazıcı ve gülücü, insan için bilkuvve doğruyken bilfiil olarak herkesi kapsamamaktadır. İnsanı “bilfiil gülen” ya da “bilfiil yazıcı” şeklinde tarif etmek, eksik betimdir ve bu daha özel ile yapılan tarifin bir örneğidir. Eksik tanımın daha genel ile olanına örnek olarak sadece cinsle yapılan tarif verilebilir.¹⁶⁶

Mütekaddim alimlerin pek çoğu tam betimin, mahiyetin kendisi dışındaki her şeyden ayrışmasını ifade eden şey olduğunda anlaşmış olsalar da, eksik betimin bu ayrıştırmanın mahiyetin dışında kalanlardan sadece bazısı ile yetinmişlerdir. Öte yandan müteahhir alimler, tarifin dakikliğini korumak amacıyla daha genelle tanımın mümkün olmaması için eşit yani *muttarid* ve *mün'akis* olmasını şart olmasında karar kılmışlardır.¹⁶⁷

Teftâzânî'nin *Tehzîb*'de eksik tariflerin daha genelle yapılabileceğini söylemesi ise yine mütekaddim alimlerin tercihinine bir işarettir. Nitekim onlara göre daha genel olan zâtî ile tarif yapılabilir, mesela insan için “İnsan canlıdır.” denebilir. Bu ise eksik tanım olur. Benzer şekilde mütekaddim alimler genel araz ile tarife de izin vermişlerdir ve insanın “yürüyen” ile tarifini eksik betim saymışlardır. Hatta aynı şekilde daha özel olan ile de tarife izin vermişlerdir fakat Teftâzânî buna katılmamaktadır. Çünkü ona göre daha özel

¹⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsîye li Teftâzânî*, 199-200.

¹⁶⁴ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 213.

¹⁶⁵ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 213.

¹⁶⁶ a.g.e., 215-216.

¹⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1. cilt, 275.

ile yapılan tarif daha kapalı ile yapılmış olur ki Teftâzânî tarif şartlarında zaten daha kapalı ile tarif yapılamayacağını açıkça belirtmektedir.¹⁶⁸

2.2.2.1. Eksik Tanım

Mahiyetin sadece zatî özelliklerinden oluşan tarif yakın cins ve yakın ayırım ile olmazsa buna eksik tanım denir. Çünkü bazı zatî özellikleri içermemektedir. Bu da ya sadece fasıl ile ya da fasıl ve uzak cins ile yapılır. Eksik tanımın eksikliği cinsin uzaklığından kaynaklandığı için cins uzaklaştıkça eksiklik artar.¹⁶⁹

2.2.2.2. Eksik Betim

Mahiyetin sadece zatî özelliklerinden oluşmayan tarif, sadece hassa ya da hassa ve uzak cins ile olursa buna eksik betim denir. Çünkü resimdeki hassa tanımdaki fasıl gibidir ki eğer yakın cins ile birlikte olursa tamdır, uzak cins ile birlikte olursa eksiktir.¹⁷⁰

2.2.3. Lafzî Tarif

Teftâzânî tanımın şartlarından sonra tasavvura ulaştırmanın yerine bazen tarife benzeyenin yani lafzî tarifin konduğu söylemekte fakat onu, bazı şartları ihlal ettiği için tam bir tarif olarak kabul etmemektedir.¹⁷¹

Yine *Şerhu'l-Makâsîd*'da da lafzî tarifin, cumhur tarafından tarif olarak isimlendirildiğini belirttikten sonra bunun aslında, “lafzın delalet ettiği şeyin, delaleti daha açık olan bir başka lafızla açıklanması” olduğunu söylemektedir.¹⁷²

Tehzîbü'l-mantık'ta da lafzî tarifi aynı şekilde tanımlayan Teftâzânî, eksik tariflerde daha genel ile tarif yapılabileceği gibi bu durumun, kendisi ile lafzın delalet ettiği mananın açıklanması amaçlanan lafzî tarifler için de geçerli olduğunu belirtmektedir.¹⁷³ Daha genel ile yapılan lafzî tarife, “Süğdan, dikenli bir bitkidir.” örneği verilebilir.¹⁷⁴

Lafzî tarifin bir tarif çeşidi olup olmadığı ve lafzî tarif ile ismî tarif arasındaki fark hakkında tartışmalar olduğunu belirten Desûki, Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık*'ta “lafzî tarifte olduğu gibi eksik tariflerde de daha genel lafız ile tarif yapılabilir” ifadesinde geçen

¹⁶⁸ Yezdî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 249.

¹⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 200.

¹⁷⁰ a.g.e., 200.

¹⁷¹ a.g.e., 201.

¹⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1. cilt, 275.

¹⁷³ Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık (Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî içinde)*, 81.

¹⁷⁴ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 170.

kef (gibi) harfinin işlevi hakkında durmaktadır. Ona göre eğer lafzî tarifin de bir tarif çeşidi olduğu söylenirse o zaman bu harf *temsîl* anlamına; aksi halde ise *tenzîr* anlamına gelmektedir.¹⁷⁵

Lafzî tarife örnek olarak *gazanferi* aslan ile; *ukarı* hamr ile tanımlamak verilebilir. Daha genel ile yapılan lafzî tarife örnek olarak *ınebin* (üzüm suyu), *müskir* (sarhoş edici) ile; daha özelle yapılan ise *müskirin*, *ukar* ile tarifi verilebilir.¹⁷⁶

Bazı mantıkçıların lafzî tarifi buradakinden farklı olarak “lafzın, işiten kişi için daha meşhur olan eşanlamlı bir lafızla değiştirilmesi” şeklinde tanımladıklarını ve eşanlamlı lafızdan dolayı lafzî tarifte daha genel ve daha özeline kullanılmayacağını belirten Desûkî, bu tarifin, aslında lafzî tarifin hakiki tarifi olmayıp; sadece ona yakınlaştırdığını söyleyerek cevap vermektedir. Lafzî tarifte muhakkak eşanlamlılığın kullanılması gerekmez fakat eşanlamlı ile yapılan tarif de lafzî tarifin bir çeşididir.¹⁷⁷

Teftâzânî'nin yaptığı lafzî tarif tanımında şöyle bir problem olduğu iddia edilebilir. Tarifte geçen “lafzın delalet ettiği mananın (*medlül*) açıklanması” ifadesi lafzî tarife eşit değil aksine ondan farklıdır. Çünkü lafzî tarifte, işiten zaten manayı bildiği için mananın tefsiri kastedilmez. Bilakis burada kastedilen lafzın o manaya vaz edildiğinin açıklanmasıdır. Mananın açıklanması hakiki tarif ile olur. Lafzî tarif ise hakiki tariften farklıdır. Açıklanmaya muhtaç olan lafzın medlülü, işiten için meçhul olan mahiyetidir, halbuki lafzî tarif bize meçhul mahiyeti vermez, bunu sağlayan hakiki tariftir. Lafzî tarifte mahiyet hali hazırda işiten tarafından bilinmektedir. Bilmediği şey ise bu lafzın, o mahiyet için vazedildiğidir. Dolayısıyla buradaki iddiaya göre Teftâzânî lafzî tarifi, hakiki tarif gibi tanımlamış olmaktadır fakat bunlar birbirinden farklıdır. Fakat, Teftâzânî aslında lafzî tarifi “medlülün karşısında olan lafzın açıklaması” olarak yapmıştır ama ifade ederken “karşısında” lafzını kullanmamış ve medlülü lafzını öne alarak döndürme yapmıştır ki kendisi ayrıca belağat alimi olduğu için böyle bir şey yapması beklenebilir.¹⁷⁸

Lafzî tarifin, hakiki tarif için de geçerli olduğu yönünde bir iddia gelirse buna şöyle cevap verilebilir. Hakiki tarifte mananın tefsiri değil, mücmel mahiyetin tefsiri ve parçalarının açıklanmasıyla işitenin zihninde, mahiyetin suretinin hasıl olması amaçlanmaktadır. Fakat hakiki tariften, lafzî tarifin amaçladığı şey olan medlülün açıklanması da elde edilir ama bu, hakiki tarifte asıl amaçlanan değildir. Lafzî tarif, lafzın kendisi için vazedildiği

¹⁷⁵ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 217.

¹⁷⁶ a.g.e., 218.

¹⁷⁷ a.g.e., 218.

¹⁷⁸ a.g.e., 218.

şeyin açıklanmasıdır, yani lafzın mahiyetinin değil, medlülünün açıklanmasıdır. Bu ise hakiki ile lafzî tarif arasındaki farktır. Nitekim Habîsî, bu farka “o mana üzerine delaleti daha açık olan bir lafız ile tefsir eder” diyerek bunu ima etmektedir.¹⁷⁹

Yine mantıkçılar benzer şekilde lafzî tarifi, mahiyetin suretinin hasıl olmasını sağlamaz, aksine hali hazırda mevcut olan farklı suretler arasında o lafzın bu suretlerden hangisi için vazedildiğini ayırt eder, şeklinde açıklamışlardır.¹⁸⁰

Sonuç olarak, hakiki tarif, iltizami olarak lafzî tarifi gerektirir ve bu ikisi arasındaki fark şudur. Hakiki tarifte amaç mahiyetin suretinin muhatabın zihninde oluşması iken; lafzî tarifte amaç, muhatabın bildiği manalar arasından lafzın kendisine vazedildiği mananın belirlenmesidir. Yani örneğin, kişi aslanın ne olduğunu bilmekte fakat gazanfer kelimesini duyduğunda bunun hangi anlam için vaz edildiğini bilmemektedir. İşte lafzî tarif ile gazanferin, zihinde aslanın manasına karşılık vazedilmiş olduğu açıklanmış olur. Örneğin insan nedir sorusuna cevap olarak “düşünen canlıdır” dendiğinde mücmel mahiyet olan insanın sureti, mufassal mahiyet olan tariften, mahiyetin cüzlerinin söylenmesiyle muhatabın zihninde meydana gelmektedir. Fakat aynı durum gazanfer örneğinde gerçekleşmez. Nitekim “Gazanfer nedir?” sorusuna aslandır diye cevap verildiğinde muhatap aslanın hakikatini zaten bilmektedir dolayısıyla aslandır cevabı ile aslanın mahiyeti muhatabın zihninde bu cevaptan önce zaten mevcut olduğu için tekrar hasıl olmaz.¹⁸¹

Eksik tariflerden elde edilen temyiz ile lafzî tarif arasındaki fark ise lafzî tarifte suretin zaten mevcut olması; eksik tariflerde ise mevcut olmamasıdır. Lafzî tarifte daha genelin kullanılabileceğini söyleyen Teftâzânî'nin yaptığı tarif, lafzî tarifin bizi bilenen bir şeyden bilinmeyen bir şeye götürmediğini göstermektedir. Lafzî tarifin asıl görevi zihinde zaten mevcut olan manalar arasından tarif edilecek olan şeyin müsemmasının belirlenmesidir.¹⁸²

Lafzî tarif ile örnek verilerek yapılan tarifi, hakiki tariften ayrı ele Seyyid Şerif de Teftâzânî gibi, lafzî tarif ile amaçlananın henüz mevcut olmayan bir tasavvur vermek değil zikredilen lafzın muhtelif manalar arasından hangisine vazedildiğinin belirlenmesi olduğunu belirtmekte ve bunun tasdîk verdiğini söylemektedir.¹⁸³

¹⁷⁹ Habîsî, *Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb*, 218; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 218.

¹⁸⁰ *a.g.e.*, 218.

¹⁸¹ *a.g.e.*, 220.

¹⁸² Yezdî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 249.

¹⁸³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1. cilt, 392.

2.2.3.1. Lafzî Tarifin Niteliği

Teftâzânî'ye göre lafzî tarif, tasavvurî matluplardandır ki buna bazı muhakkikler lafzî tarifin tasdik olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. Attâr, Habîsî'ye yazdığı şerhte Seyyid Şerif'in *Tecrid* haşiyesinde bu konuya yer verdiğini ve lafzî tariften tasdik elde edildiğini iddia ettiğini belirtmektedir. Ona göre, lafzî tarif ile tarifi istenen lafzın, zihinde mevcut olan farklı suretler arasından hangisine vaz edildiği tasdik edilmiş olur. Dolayısıyla ona göre lafzî tarif, tasdik verdiği için aslında tarif değildir, çünkü tarif, tasvir vermelidir.¹⁸⁴ Devvânî, Seyyid Şerif'in ismini vermeksizin bazı muhakkıkların lafzî tariften tasdik elde edildiğini iddia ettiğini belirtmekte ve Teftâzânî gibi o da bu fikre katılmamaktadır. Ona göre lafzî tariften amaç, ancak herhangi bir lafzın karşısına konduğu manayı açıklamak ve bu şekilde lafzın halini bilmek olduğunda bu dilsel (*lügavî*) bir bahis olup tasavvurun dışında kalır. Çünkü dilsel bahisler tasdikî matluplardandır. Fakat ondan amaç lafzın manasının tasviri ise o zaman tasdik değildir. "Gazanfer mevcuttur" dediğimizde ortada tasdik olabilmesi için önce o şeyin tasavvurunun bulunması gerekmektedir. Bunu işiten kişi gazanferden bir şey anlamadığında, ona bunu aslan ile açıklarız ki bu sayede gazanfer manasının tasavvuru onda açığa çıkar, işte bu tasavvurî matlûblardandır. Böylece Devvânî, bu şekilde lafzî tarifin tasavvurî matluplardan olacağını söylemekte ve Teftâzânî'ye katılmaktadır. Önce "nedir (*ma*)" sorusu geldiği için kişi henüz o şeyin ne olduğunu anlamadan tasdik ortaya çıkamaz. Bilgilerin tasavvurî ve tasdikî olarak ikiye ayrılması ile "hel" ve "ma" olmak üzere iki soru ortaya çıkmaktadır ki "hel" sorusu ile tasdik, "ma" sorusu ile tasavvur elde edilir. Devvânî, lafzî tarifin *matlab-ı ma* yani tasavvurlara dahil olduğunu belirttikten sonra konuyu detaylandırmaktadır.¹⁸⁵ Buna göre tasavvurların mertebeleri bulunmaktadır ve en alt mertebe ise zaten mevcut olan sureti, bunun karşısına vaz edilmiş bir lafızla zihne getirmektir. Bu ilk başta olursa mananın talebi tasavvur edilendir, bir mananın karşısına vazedilmiş bir lafız, o lafzın o manaya vazedildiğini bilen kişiye nispetle kullanıldığı zaman bu, sorular silsilesine dahil olmaz çünkü ortada talep bulunmamaktadır. Bu mana, manası bilinmeyen bir lafız kullanıldıktan sonra hasıl olursa burada talep tasavvur edilir yani o mana talep edilebilir. Bunun örneği "Boşluk muhaldir" diyen kişiye boşluk nedir, diye sorulmasıdır. Boşluk "vehmi bir boyuttur" diye cevap verildiğinde bu lafzî tarif olur ki ondan amaç, var olan sureti getirmektedir. Başlangıç itibariyle tasavvur konumundadır. Manası özellikle

¹⁸⁴ Attâr, *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-Tehzîb içinde)*, 219.

¹⁸⁵ Devvânî, *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî*, 170.

bilinmeyen bir lafızdan sonra gelirse talep etmek yerinde olur ve “ma” sorusu olarak addedilir. Fakat eğer aslanın anlamını bilen kişiye “Aslan lafzı, yırtıcı hayvanın karşısına vazedilmiştir”, denirse o zaman bu, lafzın halini tasdik ettiği için tasdik olur. Tasavvur mertebelerinin en üstü zihinde bulunmayan bir suretin elde edilmesidir. Bu mertebede de farklı dereceler vardır ki bu dereceler tarif çeşitlerine karşılık gelmektedir. Bunların en mükemmeli mahiyetin künhüyle tasavvurunu veren tam tanımdır. Bu durumda Devvânî’ye göre, lafzî tarif düşük bir seyide de olsa tasavvur sağladığı için tarife dahildir.¹⁸⁶

Bu bölümde ilk olarak bir tarifi sağlaması gereken yüklenmede eşitlik ve açıklık şartları *ittirad* ve *in’ikas* durumlarıyla temellendirildikten sonra bu şartlara karşılık gelecek şekilde tarifte kaçınılması gerekenler ele alınmıştır. Tarif ile tanımlanan arasında yüklenmede eşitlik olması gerektiğinden daha genel, daha özel ve mübâyin ile tarif yapılamaz. Fakat eksik tariflerde daha genelin kullanılmasında genel olarak hemfikir olduğu görülmektedir.

Teftâzânî, Şemsiye şerhinde Kutbuddin Râzî’nin kendi şerhinde eşitliğin şart olmasıyla ilgili yaptığı açıklamaları ele almakta ve bunları eleştirmektedir. Her ne kadar Kutbuddîn Râzî’nin gerekçelerini eleştirse de sonuç olarak tarifte, tarif ile tanımlanan arasında yüklenme bakımından eşitlik olması gerektiğini söylemekte fakat bunu *ittirad* ve *in’ikas* ile açıklamaktadır.

Tarifi tanımlanandan daha açık olması gerektiği için daha kapalı lafızlarla, bilinmede ve bilinmemede tarif edilecek kavramla eşit olanla tarif yapılamaz. Bundan dolayı devrî tariften de kaçınmak gerekmektedir. Devrî tarif tek aşamalı olabileceği gibi birden çok aşamalı da olabilmektedir. Örneğin, iki sayısını “ilk çift” diye tarif ettikten sonra çifti, “iki eşit şeye bölünen” ile tarif edip; iki eşit şeyi de “birbirinden fazla olmayan iki şey” diye tarif etmektir. İki şey ise “iki” ile tarif edilmektedir. Bu durumda çift, ikiye üç derece ile dayanmaktadır.

Tariflerin çeşitlenmesinde tarifi oluşturan unsurların niteliği göz önünde bulundurulmaktadır. Buna göre tarifte ayırtırmayı sağlayan unsurun niteliği ya zâtî olur ya da arazî olur. Eğer zâtî olursa bu fasıldır ve fasılla yapılan tarife tanım (*had*) denilmektedir. Fasılın kullanılmadığı tarifler tanım olamaz. Öte yandan tarifte tamlığın kaynağı yakın cins; eksikliğin kaynağı ise yakın cinsin olmamasıdır. Bu şekilde dört çeşit tarif ortaya çıkmaktadır. Bunlara ek olarak aslında tarif olmayan ama benzerlikten dolayı

¹⁸⁶ Devvânî, *Şerha’l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî ‘alâ Tehzîbi’l-mantık li Teftâzânî*, 171-172.

öyle isimlendirilen lafzî tarifin de üzerinde durulduğu görülmektedir. Lafzî tarifte amaç, muhatabın anlamını bilmediği lafzın, o kişinin zihninde zaten mevcut olan manalardan hangisine vaz olduğunu ona bildirmektir. Gerçek tarif olmaması da bu sebeptendir. Çünkü hakiki tariflerin görevi muhatabın zihninde halihazırda mevcut olmayan bir sureti tarif vasıtasıyla oluşturmaktır. Halbuki burada böyle bir görev söz konusu değildir. Lafzî tarifin tasavvurâtta mı yoksa tasdikâtta mı olduğu hakkında bir tartışma mevcuttur. Burada Devvânî ve Teftâzânî, lafzî tarifi tasvir sağladığı için tasavvurâtta görürken Devvânî'nin belirttiği üzere Seyyid Şerif, onu tasdik olarak sınıflandırmaktadır. Çünkü muhatabın zihninde anlamı bilinmeyen mananın hangi manaya vaz edildiğini *tasdik* etmektedir.

BÖLÜM III: TARİFİN İMKANI PROBLEMİ VE TEFTÂZÂNÎ'NİN BU PROBLEM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Tasavvurların elde edilmesinde araç ve yöntem olan tarifin imkanına yönelik karşıt fikirleri kendisinden sonraki alimler tarafından dikkate alınmış ve genellikle eleştirilmiş olan Fahreddin Râzî pek çok eserinde tasavvurları kesbî ve bedîhî olanlar olarak ikiye ayırsa da bazı eserlerinde bunun aksine açıkça tüm tasavvurların bedîhî olduğunu ve tarifile elde edilemeyeceğini söylemektedir. Bu iddiaya kendisinden sonra gelen mantıkçıların pek çoğu eserlerinde yer vermiş ve değerlendirip genelde karşı çıkmışlardır. Bu alimlerden biri de Teftâzânî'dir.

Biz bu bölümde Râzî'nin mezkûr iddiasını ikincil kaynaklar üzerinden ele aldıktan sonra, Teftâzânî'den önceki alimlerin bu iddiayı nasıl ele aldıklarına ve Teftâzânî'nin eleştirisine odaklanacağız.

3.1. Fahreddin er-Râzî'nin Tarife Yönelik Eleştirileri

İslam geleneğindeki eserlerde bilgi genel olarak tasavvur ve tasdîk olmak üzere ikiye ayrılarak incelenmiş ve bunların her birinin bir kısmının bedîhî bir kısmının ise kesbî olduğu kabul edilmiştir. Bu sayede, bilgi gibi bilinmeyenler de tasavvur ve tasdîk olarak ikiye ayrılacağı için bilinmeyen tasavvurlar, bilinen tasavvurlar vasıtasıyla kesb edilmektedir. Aynı şey tasdîkî bilinmeyenler için de böyledir. Bu sayede devr ve teselsülden kaçınılmış olmaktadır.

Râzî pek çok eserinde bu şekilde düşünmekteyken *Âyâtü'l-beyyinât*, *Kitâbü'l-Erba'în*, *Muhassal*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* gibi eserlerinde bu görüşten ayrılmaktadır.¹⁸⁷

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*'de Râzî'nin, tasavvurların zorunlu/bedîhî olduğu görüşünü iki sebepten dolayı seçtiğini belirtmekte ve bunları mahiyet yani matlub açısından ve mahiyeti elde ettiren (*kâsib*) yani tarif açısından olarak kategorize etmektedir. Bu eleştirilerin ilkinde göre mahiyet, eğer biliniyorsa zaten talep edilmesi ya da aranması mümkün değildir, çünkü bu hasılın tahsili anlamına gelmektedir. Eğer bilinmiyorsa zihnimizde bizi onu talep etmeye yöneltecek bir bilgisi bulunmadığından yine talep edilemez.¹⁸⁸ Bir şey ya bilinirdir ya da meçhuldür yani bilinmiyordur. Bilindiği takdirde

¹⁸⁷ A. Djavad Falaturi, "Fakhr Al-Din Al-Râzî's Critical Logic" *Yadname-i İraniye Minorsky* içinde, ed. Mücteba Minovi and İrec Afşar (Tahran, 1969), 51–79, 57; Eşref Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 121.

¹⁸⁸ Teftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1. cilt, 203.

tekrar o şeyi aramak bir şey ifade etmezken bilinmediği halde aranması mümkün değildir. Dolayısıyla mahiyetin tasavvuru hiçbir şekilde elde edilemez.

Bu iddia ilk olarak Platon'un *Menon* diyalogunda Sokrates ile Menon arasında geçen erdem hakkındaki araştırmadan çıkmıştır. Erdemin mahiyeti hakkında olan diyalogta Menon, bilinen bir şeyin araştırmaya gerek duyulmayacağını ve hakkında hiçbir bilgi olmayan şeyin ise araştırılmayacağını, çünkü onunla karşı karşıya gelince araştırılanın o olduğunun bilinmeyeceğini iddia etmektedir. Platon ise bu argümana karşı çıkmakta ve problemi, ruhun ölümsüzlüğüne bağlı olarak anımsama teorisi ile çözmektedir. Yani insan ruhu ölümsüz olduğu için her şeyi ilişkin bilgilerini anımsayabilmektedir. Sonra bu anımsamanın ispatını, bir köleye sorular sorarak bir karenin alanı iki katına çıkarıldığında kenarının ne kadar olacağı hakkındaki geometri problemini çözdürerek yapmaktadır.¹⁸⁹

Bu problemin çözümü, İbn Sînâ'nın da yer verdiği ve Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî tarafından geliştirilen Aristocu cevapla ilişkili olarak bir şey hiçbir şekilde bilinmiyorsa tarif ile elde edilemez fakat aranan mahiyet aslında tamamen (mutlak) bilinmeyen değildir şeklindedir. Yani o şey belli açılardan bilinir belli açılardan bilinmez durumdadır. Fakat bu cevaba Râzî itiraz etmekte ve eleştiriyi yine mahiyetin bilinmediği yönden aranamayacağı ve bilindiği yönden hasılın tahsili olacağını söyleyerek sürdürmektedir.¹⁹⁰ Tasavvurların elde edilmesindeki ikinci eleştiriye gelecek olursak burada Râzî, aklî taksim ile oluşturduğu tarif yapma yöntemlerinin her birini eleyerek aslında Aristocu tarifin mümkün olmadığını ve tarifin sadece "ismin genel olarak delalet ettiği şeyin açıklanması"ndan ibaret olduğunu iddia etmektedir. Bunu *nominal* tarif (*el-hadd bi'l-ism*) olarak adlandırmakta ve bu tarifi eşanlamlı kelimeler ile yapılan lafzî tariften ayırmaktadır.¹⁹¹ Böylece, mantıksal tarif teorisinden, ismin sadece açıklanmasından ibaret olan nominal tarife geçildiği görülmektedir.¹⁹²

Mantıksal olarak mümkün tarif kombinasyonlarına göre tarif ya zâtîlerle ya da arazîlerle yapılır, eğer birincisi tüm zâtîleri içerirse bu tam tanım olur. Bazı zâtîleri içeren ise o şeyi kendisi dışındakilerden temyiz eder yani ayırır ki bu eksik tanımdır. Ya da temyiz sağlamaz, öyleyse kesinlikle tanım değildir. Bu tip bir tarif mantık literatüründe olmayıp Râzî'nin aklî taksimi sonucunda bir seçenek olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan tarif,

¹⁸⁹ Platon, *Menon*, trc. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011), 30-46.

¹⁹⁰ Falaturi, "Fakhr Al-Din Al-Râzî's Critical Logic", 58-59.

¹⁹¹ Bilal Ibrahim, *Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr Al-Dîn Al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena*, (Doktora Tezi: McGill University, 2013), 171-172.

¹⁹² Mehmet Özturan, "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?", *Nazariyat* 4/3 (Ekim, 2018): 113.

eğer arazîlerle yapılırsa eksik betim olur. Hem zâtî hem arazî özelliklerle yapılırsa iki seçenek karşımıza çıkmaktadır. Buna göre zâtîlerle arazîler aynı kaplama sahip olmayabilir ki bu durumda zâtî, araziden daha geniş kaplama sahipse tam betim olur; aksi olursa bunun da yine bir ismi bulunmamaktadır. Son olarak zâtî ve arazîlerin kaplamalarının aynı olduğu tipteki tarif de yine literatürde bulunmamaktadır.¹⁹³

Birinci çeşit tariflerde yani tam tanımlardaki mahiyetin tüm parçaları için üç durum bulunmaktadır. Bunlar ya mahiyetin kendisi ile aynıdır, ya ona dahildir ya da onun dışında bir şeydir. İkinci ve üçüncü ihtimallerin mümkün olmadığı açık olduğu için geriye sadece ilk seçenek kalmaktadır. Buna göre tam tanımda kullanılan mahiyetin zâtî parçalarının toplamı aslında o mahiyetle aynıdır ve bundan dolayı devr meydana gelmektedir. Öte yandan bazı zâtî özellikler ile yapılan tarif olan eksik tanım da yine mümkün değildir çünkü eğer mahiyet, tarifte kullanılan bazı parçalar ile geriye kalan diğer parçaların toplamı ise tarifte kullanılan bazı parçalar aslında tüm parçaları tanımlamış olmaktadır. Fakat her bir parçanın mahiyeti, bu parçaların toplamının mahiyetinden farklıdır. Bu durumda bu çeşit tarif tanım değil ancak betim olabilir. Eksik betim yani mahiyetin arazî unsurlarıyla yapılan tarif de problemlidir. Çünkü bu tarifin iki amacı olabilir. Birincisi, arazî özelliğin bu mahiyetle hususiliğini tanımlamaktır ki bu durumda farklı mahiyetler aynı lâzımlara sahip olabileceğinden belirli bir arazînin bu mahiyetle özelleşmiş olduğu yani ona özgü olduğu ispatlanamaz. Hatta bir arazî özellik sadece bir mahiyete ait olsa bile bunun bilinmesi için duyu algısına ya da burhana ihtiyaç olur. Bu durumda da yine mahiyetin biliniyor olması gerekmektedir. Böylelikle mahiyetin bilgisi kendisine dayanmış olur. İkincisi ise mahiyetin, bu arazî özelliğin melzûmu olmasıdır. Fakat lazımlar verili tariflerdir ve tarifin nesnesi değildir. Dolayısıyla burada yine devr meydana gelmektedir. Zâtî ve arazî özelliklerden tarif yapılmadığı bu şekilde gösterildiği için bunlarla birlikte olan ile de tarif yapılamamaktadır. Râzî tarif çeşitlerini analitik olarak taksim ettikten sonra bunların hiçbirinin mümkün olmadığını geriye yalnızca nominal tariflerin kaldığını ve bunun ise sadece “ismin genel olarak delalet ettiği şeyin açıklanması” olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁴

¹⁹³ Bilal Ibrahim, *Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr Al-Dîn Al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena*, 173.

¹⁹⁴ a.g.e., 180-187.

3.2. Fahreddîn er-Râzî'ye Karşı Argümanlar

Râzî'den sonraki dönemde yaşamış olan pek çok önemli alimin ilgili eserlerinde tarif hakkındaki bu şüphelere yer verdikleri ve bunları karşı argümanlarla çürütmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu alimlerin başında müteahhir dönem mantığının en etkili eserlerinden olan *Keşfü'l-esrâr* yazarı Hûnecî'nin geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim kendisi, *Keşfü'l-esrâr*'da tarif bahsini anlattıktan sonra tarif hakkındaki şüphelere yer vermekte ve bunlara kendi cevaplarını sunmaktadır. Hûnecî, bilinmeyen bir tasavvura yönelmenin mümkün olmadığı şeklindeki iddiayı birinci şüphe olarak adlandırmakta ve bu probleme cevap olarak bir mahiyete yönelmede o mahiyetin bazı yönlerden bilinmesinin yeterli olduğunu belirtmektedir. Buna örnek olarak insanın, melek hakkında onun semavî bir yaratık olduğu bilgisinden başka bir bilgisi olmasa da hakikatini araştırabildiğini vermektedir. Aristo ve İbn Sînâ'nın Menon paradoksunu çözmek için bir şeyin bazı yönlerden bilinip bazı yönlerden bilinmediği ve bilinen yönlerden bilinmeyen yönlerin talep edileceği şeklindeki cevabı eleştiren Râzî paradoksu bu yönlere uygulayarak bilinen yönlerin bilindiği için talep edilemeyeceğini; bilinmeyen yönlerin de bilinmedikleri için kendisine yönelim olamayacağını ifade etmektedir. Râzî'nin bu cevabına da yer veren Hûnecî, bu sözün muhal olduğunu belirtmekte ve bir şeyin bilgisinin hiçbir şekilde talep edilememesi için o şeyin hiçbir açıdan bilinmemesi ve üzerine hiçbir şeyin yüklenememesinin gerektiğini söylemektedir. Öte yandan tarif edilecek şey bazı yönlerden bilinmektedir, bu durumda bilinen yönler bizim onun bilinmeyen yönlerini talep etmemiz için yeterlidir.¹⁹⁵

İkinci şüpheyeye gelirse, burada bazı parçalarla yapılan tarifi problemlili olduğunu kabul etmeyen Hûnecî'ye göre parçanın tarifi olmaksızın bütünün tarifi olmayacağı iddiası muhaldir. Bunun doğrusu parçanın bilgisi olmadan bütünün bilgisinin mümkün olmamasıdır. Yani parçanın tarifi olmadan bütünün tarifi olmaz denemez. Burada esas olan tarif değil bilgidir. Bu sebeple, parçanın *bilgisi* olmadan bütünün bilgisinin mümkün değildir. Bu yüzden bazen parçanın tarif edilmeye ihtiyacı olmadığı halde bütünün tarife ihtiyacı olur. Ya da benzer şekilde parçanın tarif edilmeye ihtiyacı olur ama onun tarifi bütünün tarifini oluşturan olmaksızın yapılabilir. Bu yüzden, bütünü meydana getirenin (*mûcid*), parça için de mûcid olması zorunlu değildir çünkü bütün için mûcid ile, bütünün varlığının kendisine dayandığı şey kastedildiğinde bunun yanlışlığı açık olur, çünkü her parça kendisinden yoksun olmuş olur. Diğer yandan eğer o şeyi meydana getirenden *tam*

¹⁹⁵ Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmîzi'l-efkâr*, 66-67.

mûcid kastedilirse yine bu gerekli değildir çünkü bir şey, bazen biri diğerinden zaman bakımından önce gelen iki şeyden oluşur, mesela koltuk önce gelen tahta ve sonra ortaya çıkan koltukluk suretinden oluşur. Bütün için *mûcid*, parçayı da gerektirseydi ya sonucun tam sebepten ayrılması ya da sonucun sebepten önce gelmesi gerekirdi.

Râzî'nin bir diğer iddiası olan hârici bir vasıfla yapılan tarifin, bu vasfın o şeye özel olduğu bilgisine dayandığı iddiasını da kabul etmeyen Hûnecî'ye göre bir vasfın o şeye özel olduğunun bilinmesi, o mahiyetin kendisi olarak tasavvuruna dayanmaz, sadece bazı açılardan onun tasavvuruna dayanır. Aynı şekilde mahiyetin kendisi dışındakilerden ayrılması için de kendisi dışındaki her şeyin toplu bir tasavvuru yeterlidir. Yani mahiyetin dışındaki her şeyin tek tek mufassal olarak bilinmesi gerekmemektedir. Böylece hârici bir özellik ile yapılan tarif, ne şeyin bilgisine dayanarak devir olur ne de sonsuz şeyin mufassal bilgisine dayanmış olur.¹⁹⁶

Bu eleştirileri ele alan bir diğer önemli isim Hûnecî'nin çağdaşı Urmevî'dir. Onun da *Metâli 'u'l-envâr* adlı eserinde eleştirilere kısaca yer verdiği görülmektedir. O, bir şeyin biliniyorsa zaten bilindiği için, bilinmiyorsa da akıl ona yönelemeyeceğinden talep edilemeyeceği itirazına, bir şey için bir yönden bilinip bir yönden bilinmemenin mümkün olması ile cevap vermektedir. Bilinen yön, o şeyin bilinmediği yönden talebine imkan vermektedir. İkinci kuşku olarak ele aldığı tarif yapma yöntemlerindeki problemleri ise şöyle cevaplamaktadır. Parçaların toplamı ile yapılan tarif, o şeyle birebir aynı değildir, çünkü bütün ile parça aynı şey tarafından tarif edilmek zorunda değildir. Öte yandan şeyin arazî özellikleri ile tarif edilmesinde iddia edildiği üzere bu şeyle ihtisaslaşmasının bilinmesi gerekmez, dolayısıyla bu mahiyetin kendisine dayanmaz. Mahiyetin bir yönden bilinmesi, bu özelleşmenin bilinmesi için yeterli olabilir.¹⁹⁷

Fahreddîn er-Râzî sonrası dönemin önemli figürlerden olan Tûsî, Ebherî'nin *Tenzilü'l-efkâr* adlı eserine yazmış olduğu eleştirel şerhinde Ebherî'nin tanımla ilgili mezkûr iddiaya yönelik eleştirilerini ele almakta ve kendi argümanlarını ortaya koymaktadır. Burada Ebherî mahiyetin tasavvurunun elde edilmesinin iki yönden imkansız olduğu görüşünü açıkladıktan sonra karşı argümanlarını sunmaktadır. Birincisi tarif yapma yöntemleri bakımından imkansızlıktır. Buna göre bir şeyin tarifi ya onun kendisiyledir, ya parçalarının tamamıyladır, ya ona dahil olanlardır, veya ondan hariç olanlardır, ya da bu son ikisinden oluşmaktadır. Birinci durum mümkün değildir çünkü tarif, tarif

¹⁹⁶ Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, 67-68.

¹⁹⁷ Urmevî, *Metâli 'u'l-envâr (Kadı Sirâceddin El-Ûrmevî ve Metâli 'ul Envâr Adlı Eseri- Tahkik, Çeviri ve İnceleme 2. cilt içinde)*, thk.ve trc. Hasan Akkanat (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 23-24.

edilenden önce bilinir ve bilinmelidir. Fakat şey kendisiyle tarif edildiğinde aynı şeyin kendisinden önce bilinmesi gerekir ki bunun mümkün olmadığı açıktır. İkinci şekilde yapılan tarif yani şeyin parçalarının tamamından oluşan tarif de muhaldir, çünkü mahiyetin parçalarının tamamı o şeyin kendisidir. Bu şekilde ikinci yöntem birinciye indirgenmiş olmaktadır. Tarif, mahiyete dahil olan şeylerle yapılamaz, çünkü şeyin tarifi, parçaların her biri için de tarifdir. Bu durumda şeyin parçalarının bazısı o şeyin tarifi oluyor ise kendisinin de tarifi olmaktadır ve bu muhaldir. Râzî'nin, tarif yapma yöntemlerini aklî taksimle sıralayıp her birini çürüttüğü eleştiriyi bu şekilde izah eden Ebherî, her durumu sırasıyla ele almaktadır. Bir şeyin kendi kendisiyle tarif edilemeyeceği, üzerinde ittifak edilen bir kural olup bu seçeneğe indirgenmek suretiyle eleştirilen ihtimallerden birincisi için durum şöyledir. Şeyin parçalarının toplamının, tanımlanan şeyle aynı olduğu doğru değildir. Bütün, parçalardan mürekkeptir fakat bütünün hakikati, tek tek parçaların hakikatinden farklıdır. Çünkü maddi parçaların hepsi için gerekli olan sûrî parça, parçalardan mürekkep olan mahiyete dahildir ve bu sayede mürekkep, parçaların aynısı olmaz. Öyle ki ev, duvarlardan ve çatıdan mürekkeptir, fakat duvarların ve çatının kendisi değildir. Buna karşın Ebherî, sûrî parçanın mürekkebe dahil olduğu ve onun hâricindeki parçalarla yapılan tarifin, mahiyetin bazı unsurlarıyla yapılan tarif olduğu şeklinde muhtemel bir itiraza şöyle cevap vermektedir. Bu tarif, bir toplam olması açısından mahiyetin tarifidir ve parçaların her biri için tarif değildir.¹⁹⁸

Ebherî'nin açıklamalarına yer verdikten sonra Tûsî parçaların tümüyle yapılan tarifteki problemin onun, parçalardan mürekkep olan mahiyet ile aynılığının kabul edilmesi olduğunu belirtmektedir. Bazı parçalarla yapılan tarifteki problemin aslı ise şudur. Bu parçalarla yapılan tarif, şeyin kendisini gerektirmektedir. Ebherî'nin birinciye verdiği cevap ile burada, maddi parçaların toplamından sûrî parçanın haricindekileri kastetmektedir. Tûsî'ye göre Ebherî bu cevapla örtülü olarak aslında şeyin tüm parçalarıyla yapılan tarifinin sahîh olmayacağını itiraf etmiş olmaktadır. Bu şekilde bu kısımdan diğer seçeneğe yani bazı parçalarla tarife geçmektedir. Tûsî'ye göre Ebherî'nin cevabı hatalıdır. Çünkü parçaların toplamıyla yapılan tarif, tam tanımdır. Tam tanımda nasıl maddi parçalar (cins ve fasıl) itibara alınıyorsa sûrî parça da itibara alınmaktadır. Burda sûrî parçadan kasıt, “*tabii tertib*”dir. Yani, cins ve faslı kapsayan tarif, cinsin önce gelmesiyle düzen (*tertib*) üzere olmazsa tam tanım olmaz. Dolayısıyla birinci eleştiriyeye

¹⁹⁸ Tûsî, *Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakd-i Tenzili'l-efkâr (Mantuk ve Mebahisü'l-elfaz içinde)*, thk. Muhakkık Mehdi ve Toshiko Izutsu (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974), 155-156.

verilmesi gereken cevap şudur. Mürekkep mahiyetin parçalarının toplamı kendisinin aynısı değildir. Çünkü bu parçalar illettir, mürekkep ise onların ma'rûlûdür. Bedîhî olarak bilinir ki “iki”nin ortaya çıkması “bir” ve diğer “bir”in tahsil edilmesiyledir. Birinin diğerine bitiştirilmesi ile elde edilen, “iki”nin aynısı olmaz. Bilakis “iki” için maddi ve sûrî parçaların bir araya gelmesi gerekmektedir.¹⁹⁹

Ebherî mahiyetin hariçten bir vasıfla ya da mahiyete dahil olan ve ondan hariç olan vasıflarla tarif edilmesinin aslında bu vasıf ya da vasıfların o mahiyete özel olduğunun bilinmesine dayanarak mahiyetin bilgisine dayanmış olduğu eleştirisine şöyle cevap vermektedir. Buna göre bir şey için bildiğimiz iki vasfın bulunması mümkündür, ve o şeye ilişkin sadece bunlardan biri olduğunu bildiğimizde, onunla özelleşen diğer vasıf olmaktadır. Böylece onun mahiyete özel olduğunu ya da mahiyetle ihtisası bilinir ama o şeyin mahiyeti bilinmez. Ebherî'nin bu cevabını da eleştiren Tûsî'ye göre burada problem, kendisine bir özelliğin ârız olduğu mahiyetin ma'rûz konumunda olması ve ihtisaslaşmanın/özelleşmenin izâfî bir durum olmasıyla mahiyetin bilgisinin önce gelmesinin gerekmesidir. Yani, belirli bir özellik ile yapılan tarifte öncelikle o özelliğin tarifi yapılan mahiyete özgü (*hâs*) olduğu bilinmelidir. Bunun için önce mahiyetin bilinmesi gerekeceğinden bu tarif yine şeyin kendisinin bilgisine dayanmış olmaktadır. Tûsî'ye göre Ebherî'nin izâfî bir şeyin bilgisinin, ma'rûz mahiyetin bilgisine dayanmadığını belirttiği cevabı doğru değildir. Ebherî'ye göre ma'rûz mahiyetin, bilinen başka bir ârızın kendisine ilişmiş olduğunun bilgisi, yani mahiyetin başka bir ârızdan kaynaklanan ma'rûzluğunun bilgisi yeterli olup mahiyetin bilgisine ihtiyaç yoktur. Buna karşın Tûsî'nin cevabı şöyledir. Ona göre problemin ilk mukaddimesi imkansızdır. Yani, tariften mahiyete geçiş/intikal, özelliğin mahiyetle özelleşmiş olduğu bilgisine zaten dayanmamaktadır. Çünkü aslında intikal/geçiş, ihtisasın varlığının bilgisine değil ihtisasın varlığına dayanmaktadır. Her ne zaman zihnî melzûm tasavvur edilirse zihin, bu melzûmun tasavvuru vasıtasıyla lâzımının tasavvuruna intikal etmiş olur. Bu intikal ise melzûmun lâzımını gerektirme bilgisinin önce gelmesine dayanmamaktadır.²⁰⁰

Râzî'nin tarifin imkanına matlub açısından olan eleştirisine karşın Ebherî mahiyetin, bilinmediği durumda talebi engellediğini kabul etmemektedir. Çünkü bir şeyin bilinir olmadığı halde ârızlarından birinin bilinir olması mümkündür. Nefs ise bu ârız vasıtasıyla onu talep edebilmektedir. Benzer şekilde Tûsî de meçhul olan mahiyetin birtakım arzularıyla bilindiğinde mutlak olarak bilinir olmasa da mutlak meçhul hale gelmediğini

¹⁹⁹ Tûsî, *Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakd-i Tenzili'l-efkâr*, 156.

²⁰⁰ *a.g.e.*, 156-157.

belirtmekte ve araştırılan matlubun, bilinen arazların kendisine ilişmiş olduğu mahiyetin o arazlarla ma'rûz olduğuna itibar olunmadığını söylemektedir. Bilakis burada araştırılan matlub, kendisine belli arazlar ilişmiş olan mahiyetin hakikatidir.²⁰¹

3.3. Teftâzânî'nin Görüşleri

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*'in ikinci bahsinde ilmin tasavvur ve tasdik olarak ayrılması konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin ismini belirterek onun, tasavvurların zorunlu olduğu görüşünü savunduğunu dile getirmekte ve bunun nedenlerini tahlil ettikten sonra kendi karşı argümanlarını ortaya koymaktadır.

Buna göre Râzî'yi bu fikre götüren sebep, tasavvurların elde edilmesinin iki yönden imkansız olmasıdır. Bu yönlerden birincisi matlub yani elde edilmesi istenen meçhul mahiyetin elde edilmesinin imkansızlığıdır. Çünkü bu matlub için iki muhtemel durum vardır. Ya bilinir durumdadır ki, o zaman bilinen bir şey tekrar talep edilemeyeceği için tarifi talep edilemez. Ya da mutlak olarak meçhuldür, bu durumda ise zihnin ona yönelmesi mümkün değildir. Bir şeyin bir yönden bilinip diğer yönden bilinmemesi durumunda da problem devam etmekte ve bilinen yön bilindiği için; bilinmeyen yön de mutlak meçhul olduğu için talep edilememektedir. Yani bilgi durumları farklı olan bu iki yönden biri diğerinin talebini sağlamamaktadır. Râzî'nin tasavvurların elde edilemeyeceği argümanının birinci kısmını bu şekilde anlattıktan sonra Teftâzânî, kendi eleştirilerini ile sürmektedir. Bu problemin kaynağı, bilinmeyen mahiyete, bilinmez olduğu yönden yönelmenin imkansız olduğunun iddia edilmesidir. Teftâzânî, hakikati bilinmeyen bir mahiyetin bazı yönlerden bilinmesinin onu mutlak meçhul olmaktan çıkardığını belirtmekte ve *Mevâkıf* tan “bilinmeyen zattır ve bilinen bazı itibarlardır” ifadesine atıf yapmaktadır.²⁰²

Tasavvurların elde edilememesinin ikinci sebebi ise tarif bakımındandır. Teftâzânî, tarifin yapılma yöntemlerine yönelik eleştirileri dört başlık altında toplamaktadır. Buna göre bir mahiyetin tarifi ya mahiyeti oluşturan parçaların tamamından oluşmaktadır ki buna yapılan eleştiri, bu durumda tarifi, şeyin kendisiyle aynı olmasıdır. Daha önce de geçtiği üzere bir şey kendi kendisiyle tanımlanamaz çünkü tarif, meçhul mahiyetten önce bilinmelidir. Diğer durum, tarifi mahiyetin zâtî unsurlarının bazısıyla yapılmasıyken üçüncü seçenek ise arazî unsurlarla tanımlanmasıdır. Zâtî ve arazî unsurların bir araya

²⁰¹ Tûsî, *Ta 'dîlü'l-mi'yâr fî nakd-i Tenzîli'l-eskâr*, 157.

²⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1. cilt, 202-204.

gelmesinden oluşan bir diğer durum ise bu seçeneklerin teker teker çözülmesiyle dolaylı olarak elenmektedir.

Birinci duruma bakarsak bu iddianın temelinde şeyin, parçaların tasavvurlarının bütünü olduğu; tarifin ise bu parçaların toplamının tasavvuru olduğunu bulunmaktadır. Halbuki bu toplam, tek bir tasavvurla ilişki kurması bakımından tanımlanan mahiyettir. Ve iki itibarın ilişkisinin çokluğundan dolayı bunların tek ve aynı olduğu zannedilebilir. *Müttehüd* yani bir olan, parçaların toplamı ile mahiyettir, parçaların tasavvurları ile mahiyetin tasavvuru ise bir ve aynı şey değildir. Burada itibar farkı bulunmaktadır. Detaylı ve düzenli olarak tek bir tasavvur halinde anlaşılan pek çok tasavvur, parçalara iliştiğinde bu, kâsîp yani tanım (*had*) olurken; bütünün bütün olarak anlaşılacağı şekilde parçalara bir tasavvur iliştiğinde ise bu, müktesep yani tanımlanan (*mahdûd*) olmaktadır. Böylece mahiyetin parçalarına ilişkin tasavvur icmâlî olduğunda ilişkin tasavvur tanımlananı; tafsîlî olduğunda ise tanımı vermektedir. Bütünün tasavvurunun, tasavvurların bütünü üzerinde düzenlenmiş ve onların sonucu olmasında bir imkansızlık bulunmamaktadır. Farklılık ve sebeplilik ise bu iki itibardan dolayı ortaya çıkmaktadır. Buna karşın şöyle bir itiraz gelebilir. Eğer tasavvurların bütünü, bizi bütünün tasavvurlarına ulaştırdığında tasavvurlar zaten varsa; nazarın ve iktisabın bir sonucu olmaksızın aynı şekilde bu tasavvurlar mevcut olurlar. Dolayısıyla tarifte nazar ve iktisab bulunmaz. Buna cevap olarak parçaların yayılmış olarak bilinen olmasının mümkün olduğu ve bu durumda mahiyetin tasavvuruna ulaştıracak şekilde düzenlenmiş bir bütünün akla gelmesi için nazara ihtiyaç duyulduğu söylenir ki iktisabın işlevi de budur.²⁰³

Şemsiye şerhinde tanım ile tanımlanan arasındaki ilişkiye değinen Teftâzânî, bu ikisi arasındaki ilişkiyi şöyle ele almaktadır. Tanım, tanımlananın tasavvuruna sebep olacağı için ondan önce bilinmeli ve bu yüzden onun dışında bir şey olmalıdır. Buna göre mahiyetin parçaları ile yapılan tam tanım sağlaması gereken farklılık, sebebiyet ve tekkadüm şartlarını nasıl yerine getirecektir? Tanımlananın bilgisi parçaların tümüyle bağlı olan tek bir tasavvurdur, tanımın bilgisi ise parçalara bağlı olan tasavvurlardır. Bu yüzden parçaların tasavvurlarının toplamı, parçalar toplamının tasavvuru için sebeptir ve ondan önce gelmektedir. Bu soruya şu şekilde verilen cevabı sorunlu bulan Teftâzânî daha sonra kendi cevabını açıklamaktadır. Çünkü ona göre bu açıklama tanım ile tanımlanan arasındaki farklılığı ifade etmemektedir. Yani mahiyet ile parçaların toplamı

²⁰³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1. cilt, 202, 205-206.

arasındaki farkı ifade etmemektedir. Bilakis tanımlanan olarak mahiyetin tasavvuru ile tanım olan parçaların tasavvurları arasındaki farkı vermektedir. Fakat kendilerine tek bir tasavvurun ilişmesi bakımından tanımlananın parçalar olması ile kendilerine tasavvurların ilişmesi bakımından tanımın parçalar olduğunun açıklanması gerekir ki ancak bu şekilde tanımdaki tafsil ve tanımlanandaki icmal gerçekleşmiş olur.²⁰⁴

Teftâzânî, tanım ile tanımlanan arasındaki farklılık esasen itibarlar ile sağlandığından cüzlerin toplamının, mufassal olarak tanımı meydana getirdiğini ifade etmektedir. Öte yandan aynı toplam mücmel olarak tanımlanan mahiyetin kendisidir. Bu şekilde farklılık açıklandıktan sonra tanımın tasavvuru, tanımlananın tasavvurunun önüne geçer ve tekaddüm gerçekleşmiş olur.

İkinci durum olarak mahiyetin parçalarının bazısıyla yapılan tarife yönelik eleştiriyi Teftâzânî şöyle açıklamaktadır. Bazı parçalarla tarif olması için parçaların bir kısmının bilinmesi gerekmektedir. Çünkü eğer parçaların tamamı bilinen olursa veya bilinmeyen olmaya devam ederse tarif, tarif olmaz yani mahiyetin bilgisinin sebebi ve onun tasavvuruna ulaştırır olmaz. Bu durumda tanımlayan parça eğer mahiyetin kendisiyse şeyin kendisiyle tarif olmaktadır ki bunun imkansızlığı açıktır. Tarif edilecek mahiyet, mürekkep olduğu için parçalarının tümünün tarifine ihtiyaç vardır. Üstelik bir parçanın diğer tüm parçaları tarif edemeyeceği de açıktır. Fakat yine de bir yönden o şeyin tasavvuru sağlanmaktadır.

Bir diğer durum ise haricî bir özellik ile tariftir ki bu çeşit tarif, iki nedenden ötürü mümkün değildir. Birincisine göre bu tarifteki haricî özellik, bu özelliğin tarifi istenen meçhul mahiyetle özelleşmiş olduğunun bilgisine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu özelleşmenin bilinmesi meçhul mahiyetin bilgisine dayanır ve haricî özellikle yapılan tarif aslında meçhul mahiyetin kendisine dayanmış olur. Yani devir meydana geldiğinden bu tarif mümkün değildir denir. Diğer bir eleştiriye göre, bir mahiyetin dışındaki bir özelliğin o mahiyete özel olduğunun bilinmesi için tarife konu olan mahiyet dışındaki her şeyin bilinmesi gerekmektedir. Bu sayede tarifte kullanılacak hâricî özellik bizim aradığımız mahiyetin dışındaki her şeyden değillenmiş olacağı için o mahiyete özel olduğu bilinir. Fakat sonsuz sayıda şey, mufassal olarak bilinmeyeceği için yine bu çeşit tarif mümkün olmamaktadır. Teftâzânî'ye göre burada hâricî özellikle yapılan tarif, mahiyet ile bu dış özellik arasındaki özelleşmenin bilgisine değil bizzat bu özelleşmeye dayanmaktadır. Çünkü zihin, melzûmun tasavvurundan zihnî olan lâzımının tasavvuruna

²⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu 'r-Risâleti 'ş-Şemsiye li Teftâzânî*, 200-201.

her ne kadar lüzûmun bilgisini öncelemese de hareket eder. Bu durumda özelliğin bir yönden tasavvuru ve mahiyetin dışında kalan her şeyin icmâlî olarak tasavvuru, hâricî özellikle tarif yapmak için yeterli olmaktadır.²⁰⁵ Parçaların bazısıyla ve hâricî parçalarla tarif yapılabileceği gösterildiği için bunlardan mürekkep olanla da tarif yapılabilir.

Bu bölümde Fahreddîn er-Râzî'nin tüm tasavvurların zorunlu olduğu iddiasından kaynaklanan tarif yapmanın imkansızlığı görüşü ele alındıktan sonra Teftâzânî'den önce bu eleştiriye nasıl cevap verildiği genel olarak incelenmiş ve Teftâzânî'nin bu konu hakkındaki kendi fikirleri ele alınmıştır. Teftâzânî'nin, *Şerhu'l-Makâsîd*'da açıkladığı üzere Râzî'nin iddiasının iki dayanağı bulunmaktadır. Teftâzânî'nin matlub açısından diye isimlendirdiği ilk dayanak, aslında çok eski bir problem olan Menon paradoksudur. Yani bir tasavvur, eğer bilinmiyorsa ona yönelmek ve onun hakikatini aramak mümkün değildir, eğer biliniyorsa da bunu yapmak anlamlı değildir. Platon'un bu probleme cevabı hatırlama (*anamnesis*) teorisiyken Aristoteles ve İbn Sînâ, bir şeyin farklı açılardan bilinip farklı açılardan bilinmeyeceğini ve bilinen yönler vasıtasıyla bilinmediği açılardan talep edilebileceğini belirtmektedirler. Aynı şekilde Teftâzânî'nin de böyle cevap verdiği ve örnek olarak Hûnecî'nin de kullandığı, bazı açılardan bilinip bazı açılardan bilinmeyen melek kavramını verdiği görülmektedir.

Tasavvurların zorunluluğu iddiasının ikinci dayanağı ise tarifi elde ettiren (*kâsib*) yani tarif yönündendir. Râzî, analitik bir şekilde aklî taksim ile tüm tarif yöntemlerini sıralamakta ve bunların her birini çürütmektedir. Öyle ki sonuçta elimizde tarif yapacak hiçbir yöntem kalmadığından tarifin imkansız olduğunu iddia etmektedir. Bu yöntemlerden birincisi tarifin, tanımlanan mahiyetin tüm parçalarıyla yapılmasıdır. Râzî'nin, bu şekilde yapılan tarif için tarif ile tanımlananın aslında aynı şeyler olduğu iddiasına karşın Teftâzânî, bunların aslında zat açısından aynı itibar açısından farklı (*müttehîd bizzat muhtelif bi'l-itibar*) olmaları dolayısıyla farklı olduklarını; tarifin tanımlananın sebebi olup ondan önce geldiğini belirtmektedir.

İkinci yönteme eleştiri ise mahiyetin parçalarının bazısıyla yapılan tarifin bütünün tasavvurunu ifade etmeyeceğidir. Fakat bu şekilde yapılan tarif aslında bir yönden tasavvur sağlamaktadır.

Üçüncü yöntem mahiyetin kendisi dışında bulunan haricî bir özellik ile tanımlanmasıdır. Bu yöntemin eleştirildiği husus, mahiyet bilinmeksizin bu haricî özelliğin ona ait olduğunun bilinmesi için mahiyet dışındaki sonsuz sayıda şeyin bilinmesinin

²⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye li Teftâzânî*, 207-208.

gerekmesidir ki bu imkansızdır. Buna cevap olarak Teftâzânî, burada ihtiyaç duyulanın o haricî özelliğın aranan mahiyete özel olduğunun bilgisi değil bilakis bu özelleşmenin kendisi olduğunu belirtmektedir. Yine mahiyetin dışındaki sonsuz sayıdaki şeyin de mufassal olarak değil toplu bilgisi yeterli olmaktadır.

SONUÇ

Çalışmamızda yaşadığı dönem itibariyle kendisinden önce oluşan önemli bir ilmî geleneği tahkik etmiş olan ve şerh-haşiye geleneği ile Osmanlı ilim dünyasının dayandığı merkezî referans noktalarından biri haline gelen çok yönlü alim Teftâzânî'nin tarif teorisi, tartışma konusu olarak süregelen problemlere odaklanmak suretiyle ele alınmıştır. Öncelikle, Teftâzânî'nin, *Şemsiye* risalesinde değindiği üzere tarifin nasıl tarif edildiği ve bu tarifin doğruluğu incelenmiş; ortaya çıkan problemler, Teftâzânî'nin daha geç bir eseri olan *Tehzîbü'l-mantık*'ın farklı şârihlerinin fikirlerine dayanarak ortaya konmuştur. Burada Teftâzânî, tarifin tanımlanmasında kullanılan gerektirme lafzından kaynaklanan problemleri her ne kadar *Şemsiye* şerhinde çözüyor gözükse de *Tehzîbü'l-mantık*'ta tarifi daha farklı bir şekilde tanımlama yoluna gittiği gözükmektedir. Nitekim, *Tehzîb*'in önemli şârihlerinden biri olan Devvânî bu değişikliği, ilk şeklini Hûnecî ve Ebherî'de görebileceğimiz, *Şemsiye*'de de kullanılan meşhur tarifin gerektirme lafzını içermesinden dolayı problemliliğine bağlamaktadır. Buradaki problem, mezkûr tarifin, her tarifte olması gereken câmi ve mâni olma özelliklerini taşımamasından kaynaklanmaktadır. Tarifin, zihinde tanımlananın tasavvurunu gerektirmesi, nispet göz önünde tutulmaksızın gerçekleşmeyeceğinden eksik tarifler, bu tarifin dışında kalmaktadır. Bu sebeple tarifin câmiliği bozulmaktadır. Öte yandan melzûmlar, zihinde açık lâzımlarının tasavvurlarını gerektirdikleri için, her ne kadar tarif olmasalar da yine bu tarife dahil olmaktadır ve bu yüzden mutlak tarifin tarifi, mâni olmamaktadır. Teftâzânî'nin *Şemsiye* şerhinde bu eleştirileri, Kutbuddin Râzî'nin cevaplarıyla yakın şekilde cevapladığı görülmektedir. Fakat, daha geç dönem eseri olan *Tehzîbü'l-mantık*'ta Teftâzânî, bu tariften vazgeçip gerektirme terimi içermeyen yeni bir tarif yapmaktadır. Devvânî *Tehzîbü'l-mantık* şerhinde, bu değişikliği önceki tarifin, melzûmlar yüzünden mâniliğinin bozulmasıyla açıklamaktadır. Daha sonra *Tehzîbü'l-mantık*'ta formüle edilen yeni tarif ve bu tarifin içerdiği yüklenme manasında kullanılan *yukâlu* lafzı konu edilmiştir. Yüklenme aslında tasdîkâtın bir bahsi olduğunda, tarifte kullanılması şârihlerce ele alınmış ve genel olarak burada kastedilen yüklenmenin zâhiri olduğu belirtilmiştir.

İkinci bölümde tarifin çeşitleri, isimlendirmenin kaynağı, tarifin taşınması gereken özellikler ve tarifte kaçınılması gereken durumlar incelenmiş ve lafzî tarif hakkındaki tartışmalara yer verilmiştir. Lafzî tarif, hakiki tariflerde olduğu gibi, zihnimize yeni bir tasavvur meydana getirmediği için aslında tarif değildir. Onun görevi, bir lafzın manasını bilmeyen kişiye bu lafzın o kişinin zihninde hali hazırda mevcut olan manalardan

hangisine vaz edildiğini bildirmektir. Teftâzânî, tarif edilen şey ile tarif arasında bulunması gereken mantıksal eşitlik şartının ele alındığı kısımda, bu şartın gerekli olduğunu savunmakla birlikte Kutbuddîn Râzî'nin kendi *Şemsiye* şerhinde eşitlik şartı için öne sürdüğü gerekçeleri eleştirerek çürütmekte ve mantıksal eşitliliği ittira ve in'ikas ile gerekçelendirerek eşitlik şartını *tahkik* etmektedir. Bu şekilde Teftâzânî'nin eşitlik şartı üzerinden Kutbuddîn Râzî'ye olan eleştirileri görülmekte ve daha sonra Seyyid Şerif Cürçânî tarafından Tahrir *haşiyesinde* bu eleştirilerin nasıl ele alındığı ortaya konarak bütünlük içeren bir değerlendirme süreci açığa çıkarılmaktadır. Eşitlik şartı üzerinden gelişen bu süreç *tahkik* yöntemine güzel bir örnek sunmaktadır.

Üçüncü bölümde ise, Fahreddîn er-Râzî'nin, gelenekte önemli bir yere sahip olan ve aslında temelde tarif teorisine dayanan Aristo-İbn Sînâcı burhan teorisinin ciddi bir eleştirisi olan tarif eleştirisi üzerinde durulmaktadır. Burada Râzî'nin iddiaları ikincil kaynaklar üzerinden incelendikten sonra Teftâzânî üzerinde etkisi olabilecek önceki alimlerin verdiği tepkiler konu edilmiştir. Üçüncü bölümün üçüncü kısmında ise Teftâzânî'nin, Râzî'nin bu iddialarına karşı eleştirileri ele alınmıştır. Teftâzânî, eleştirmeye geçmeden önce, Râzî'nin bu fikrini temellendirmektedir. Ona göre, Râzî tasavvurların zorunlu olduğunu iki nedene dayanarak seçmektedir. Birincisi matlub yani aranan meçhul mahiyet bakımındandır. Burada karşımıza Menon paradoksu çıkmaktadır. Bu paradoksa İbn Sînâ gibi cevap veren Teftâzânî, Hûnecî'nin *Keşfü'l-esrâr*'da verdiği örneği kullanmakta ve melek kavramında olduğu gibi bir şeyin bir yönden bilinip bir yönden bilinmemesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu durumda bir yönden bilinmeyen meçhul mahiyete, onun bilinir olduğu yönlerden ulaşabiliriz. Teftâzânî'ye göre Râzî'nin, tasavvurlara ulaşmanın imkansızlığını dayandırdığı ikinci neden ise tarif yapma yöntemleridir. Râzî, aklî taksim yaparak tüm tarif yapma yöntemlerini ortaya koymakta ve her birinin neden mümkün olmadığını sebepleriyle açıklamaktadır. Teftâzânî ise buradaki eleştirileri ele almakta ve aslında tarif yapılabilecek dört yöntemin hiçbirinin imkansız olmadığını ortaya koymaktadır. Tarifin imkanı üzerinden süregelen bu tartışma, şerh-haşiye geleneğinin ve tahkik yönteminin işlevini ve önemini ortaya koyan bir diğer örnek olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahmanov, Azer. *Şerhu'l-Makâsıd Adlı Eserine Göre Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Altaş, Eşref. "Fahreddîn Er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında." *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde. Ed. Cüneyt Kaya. 429–65. İstanbul: İSAM, 2017.
- . *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Arıcı, Müstakim. "İslam Düşüncesinde Fahreddîn Er-Râzî Ekolü." *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Razi* içinde. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. 167–202. İstanbul: İSAM, 2013.
- . *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce:Kâtibî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Attâr. *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-tehzîb* içinde). Kahire: Dâru'l İmam Râzî, 2015.
- Baga, Mehmet Sami. "El-İşârât'ın "Garip" Bir Şerhinin Müellifi: Şemsüddîn Semerkandî ve Beşârâtü'l İşârât Adlı Eseri." *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, 5 (2015): 221–46.
- Çavdar, Mehmet. *Teftâzânî'nin Tasavvur Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017.
- Desûkî. *Hâşiye 'alâ Habîsî (Tehzîb fî Şerhi't-tehzîb* içinde). Kahire: Dâru'l İmam Râzî, 2015.
- Devvânî. *Hâşiye 'alâ Şerif (Şürühü'ş-Şemsiyye : Mecmûa Hâvâşin ve Ta'likât fî'l-Mantık* içinde) 2. cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011.
- . *Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'mantık li Teftâzânî*. Thk. Ahmed El-Malibari. Kuveyt: Dârü'z Ziya, 2014.
- Durusoy, Ali. *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Ebherî. *İsâgûcî (Mantık: İsaguci Tercümesi, Mantık Terimleri Sözlüğü)*. Trc. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin, 2013.
- . *Keşfü'l-hakâik. (Esîrüddîn Ebherî ve Keşfü'l-hakâ'ik fî Tahrîri'd-dekâ'ik Adlı Eseri)*. Thk. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay, 2001.
- Falaturi, A. Djavad. "Fakhr Al-Din Al-Râzî's Critical Logic" *Yadname-i İraniye Minorsky* içinde. Ed. Mücteba Minovi ve İrec Afşar. 51–79. Tahran, 1969.
- Görgün, Tahsin. "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik

- Metafizik: Fahreddîn Er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn” *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 49–78.
- Habîsî. *Tehzîb fî Şerhi't-tehzîb*. Kahire: Dâru'l İmam Râzî, 2015.
- Hallaq, Wael. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Hûnecî. *el-Cümel fî Muhtasâri Nihâyeti'l-emel*. Süleymaniye: Şehid Ali Paşa.
- . *el-Mûcez*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2212/1.
- . *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmîzi'l-efkâr*. Thk. Khaled El-Rouayheb. Berlin & Tehran: Free University of Berlin, Institute for Islamic Studies & Iranian Inst, 2010.
- İbiş, Fatih. “Bir Felsefi Kelam Klasığı Olarak Şerhu'l-Makâsîd” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 28 (2016): 383–400.
- İbn Haldûn. *The Muqaddimah an Introduction to History* 3. cilt. Trc. Franz Rosenthal. London: Routledge&Kegan Paul, 1958.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Mehdal*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.
- . *Remarks and Admonitions*. Trc. Shams C. Inati. Wetteren: Universa Press, 1983.
- . *İlahiyyât: Kitâbü'ş-Şifâ: Metazîfik*. 2. cilt. Trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- . *Kitâbü'ş Şifâ: Burhân*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.
- İbrahim, Bilal. *Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr Al-Dîn Al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena*. Doktora Tezi, McGill University, 2013.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim* 1. cilt: *Riyazi İlimler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kâtibî. *Şerhu Keşfi'l-esrar*. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul): Carullah 1417.
- Kâtibî. *Aynü'l-kavâ'id*. Ragıp Paşa, 1481.
- . *Bahru'l-fevâ'id*. Ragıp Paşa, 1481.
- . *Câmi'u'd-dekâ'ik*. Hacı Beşir Ağa, 418.
- Kuşlu, Harun. *Nasîruddîn Tûsî'de Önergeler Mantiğı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Makdisî, George. *The Rise Of Colleges*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Mîr Ebû'l Feth. *Tehzîbu'l-Mîrî*. İstanbul: Bosnevi el-Hac Muharrem Efendi.
- Özervarlı, M. S. *İbn Teymiye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM, 2017.
- Özturan, Mehmet. *Müteahhirun Dönemi Mantiğında Tasavvurat: Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddîn Râzî Örneği*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.

- . "Seyyif Şerif Cürcânî'nin Risâle fî Taksîmi'l İlmi Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat* 1/2 (2015): 101-138.
- . "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?". *Nazariyat* 4/3 (Ekim, 2018): 83-114
- Platon. *Menon*. Trc. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011.
- Râzî, Fahreddîn. *Lübâbü'l-İşârât*. Thk. Ahmed Hicazi Sekkaki. Kahire: Mektebetü'l Külliyyati'l Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Kutbuddîn. *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî Şerhi Risâleti'ş-Şemsiyye*. Thk. Muhsin Bidarfer. Kum: Menşurat-ı Bidarfer, 2016.
- Râzî, Kutbuddîn. *Levâmiu'l-esrâr*. Thk. Cafer Veleni Ali Asgar. Tahran: İntişârât Danişgâh Tehran, 1393.
- Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1964.
- El-Rouayheb, Khaled. "Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic" *Oriens* 44 (2016): 301–31.
- . "Impossible Antecedent and Their Consequences: Some Thirteenth-Century Arabic Discussions" *History and Philosophy of Logic* 30 (2009): 209–25.
- . "Introduction" *Keşfü'l Esrâr 'an gavâmîzi'l-efkâr* içinde. Thk. Khaled El-Rouayheb. Berlin & Tehran: Free University of Berlin, Institute for Islamic Studies & Iranian Institute for Philosophy, 2010.
- . *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- . "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Forteenth-Century Discussions" *Arabic Sciences and Philosophy* 22 (2012): 69–90.
- . *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic*. Leiden: Brill, 2010.
- . "Theology and Logic" *The Oxford Handbook of Islamic Theology* içinde. Ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- . *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Basel: Schwabe Verlagsgruppe AG, 2019.
- Schmidtke, Sabine. "Two Commentaries on Najm Al-Dîn Al-Kâtibî's Al-Shamsiyya, Copied in the Hand of David b. Joshua Maimonides (Fl. ca. 1335–1410 CE)" *Law and Tradition in Classical Islamic Thought* içinde. Ed. Michael Cook, Najam

- Haider, Intisar Rabb, and Asma Sayeed. 203–27. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Semerkindî. *Kıstâsu'l-Efkâr: Düşüncenin Kıstası*. Thk. ve Trc. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Seyyid Şerif Cürçânî. *Hâşiye 'alâ Kutb (Tahrîru'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye fî Şerhi Risâleti 'ş-Şemsiyye içinde)*. Thk. M. Bidarfer. Kum: Menşurat-ı Bidarfer, 2016.
- . *Şerhu'l-Mevâkif* 1. cilt. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Storey, C. A. “Teftazani” *İslam Ansiklopedisi* 12/I. MEB, 1974.
- Street, Tony. “Afđal Al-Dîn Al-Khünajî (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions” *Oriens* 42 3/4 (2014): 454–513.
- . “Al-'Allâma al-Hilli and the Early Receptions of Kâtibî's Shamsîya: Notes Towards a Study of The Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary”, *Oriens* 44 (2016): 267–300.
- . *İslam Mantık Tarihi*. Trc. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- . “Kâtibî, Tahtânî and The Shamsiyya”, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* içinde, ed. Khaled El-Rouayheb ve Sabine Schmidtke. 348–75. New York: Oxford University Press, 2017.
- Şahin, Enver. *Mantık Geleneği Bağlamında Tehzîbü'l-Mantık*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2014.
- Tahânevî. *Keşşâfû Istulâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm* 1. cilt. Thk. Refik El-Acem. Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996.
- Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâsîd* 1. cilt. Thk. Abdurrahman Ümeyre. Beyrut: Alemü'l Kütüb, 1989.
- . *Şerhu'r-Risâleti 'ş-Şemsiyye li Teftâzânî*. Thk. C. Bessam Salih. Amman: Dârun-nuri'l Mübin, 2016.
- . *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelem (Şerha'l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî 'alâ Tehzîbi'l-mantık li Teftâzânî içinde)*. Thk. Ahmed El-Melibari. Kuveyt: Darü'z Ziya, 2014.
- Tûsî. *Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakdi Tenzîli'l-efkâr (Mantık ve Mebahisü'l-Elfaz içinde)*. Thk. Muhakkık Mehdi and Toshiko Izutsu. Tahran: Müessesese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974.
- Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası : Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri.” *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): 1–23.

- . “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci” *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12, 23 (2007): 75–92.
- . “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî.” *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim* içinde. Ed. Cüneyt Kaya, 11–59. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- . “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Er-Râzî” *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî* içinde. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir, 17–43. İSAM, 2018.
- . “Şerhu’l-Mevâkıf: Kelâm İlminin Son Büyük Klasığı” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 28 (2016): 377–81.
- Urmevî. *Metâli’ul-envâr (Kadı Sirâceddin El-Ürmevî ve Metâli’ul-envâr Adlı Eseri-Tahkik, Çeviri ve İnceleme, 2. cilt içinde)*. Thk. ve Trc. Hasan Akkanat. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Şerhu Tehzibi’l-mantık*. Thk. Mehmet Zahit Tiryaki. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Wisnovsky, Robert. “The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post- Classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations”, *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. 2. cilt içinde. Ed. H Baltussen, M. W. F. Stone, and P. Adamson. 149–91. London: Institute of Classical Studies, 2004.
- Yezdî. *Şerha’l-Muhakkık Devvânî ve Abdullah Yezdî ‘alâ Tehzibi’l-mantık li Teftâzânî*. Thk. Ahmed El-Malibari. Kuveyt: Dârü’z Ziya, 2014.
- Yormaz, Abdullah. “Hidâyetü’l-hikme’nin Tenkitli Neşri” *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 34 (2008): 145–202

ÖZGEÇMİŞ

1993'te İzmit'te doğdu. İlk öğretimi İzmit'te tamamladıktan sonra 2011'de Bakırköy Anadolu İmam-Hatip lisesinden, 2016'da İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2017'de Sakarya Üniversitesi'nde başladığı araştırma görevliliğine halen devam etmektedir.