

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

**CÜRCÂNÎ'NİN ER-RİSÂLETÜ'L-KÜBRÂ Fİ'L-MANTIK
ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Muhammet Nasih ECE

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Mantık**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK

HAZİRAN-2011

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

CÜRCÂNÎ'NİN ER-RİSÂLETÜ'L-KÜBRÂ Fİ'L-MANTIK
ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Muhammet Nasih ECE

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Mantık

Bu tez 29/06/2011 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ali DURUSOY

Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK

Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

Jüri Başkanı

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

Kabul
 Red
 Düzeltme

Kabul
 Red
 Düzeltme

Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammet Nasih ECE

13.05.2011

ÖNSÖZ

İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özellik, şüphesiz onun düşünen bir varlık olmasıdır. Bu nedenle filozoflar insanı "düşünen canlı" olarak tanımlamışlardır. İnsan, insani olma özelliğini bu temel ayırıcı nitelikle ortaya koymuştur. Bu niteliğin en belirgin olduğu nokta anlamını bulduğu "nutuk"ta gerçekleşir. Düşünebilme özelliği, insanın eylemlerinin yanı sıra düşüncenin ifade aracı olan dil üzerinden gerçekleşir. Burada esas olarak gözetilen husus düşüncenin ifade aracı olan dilin mantıksallığıdır. İnsan, düşünürken ve düşüncesini ifade ederken rastgelelikle izah edilemeyecek, belli bir kurala bağlı kalarak gerçekleştirir.

Düşüncenin dil aracılığıyla doğru ve tutarlı olmasını sağlayan özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve yeter-sebep gibi mantık ilkeleridir. Bu ilkeler üzerinden varlığını bulan mantık, bu nedenle doğruyu yanlıştan ayırmanın ölçüsü, zihni hatadan kurumanın tekniği, ilimlerde yol gösteren ve ilkelerinin diğer ilimlerin tamamında geçerli olması yönüyle, gerekliliği tartışılmayacak bir alet ve başlangıç ilmidir.

Mantığın öneminin farkında olan eski düşünürlerimiz mantık için "bilinenden bilinmeyenin elde edilmesini sağlayan", "hakikate sevk eden", "insanı zihni hatalardan koruyan" ilim diye bahsetmişlerdir. Bu nedenle İslam düşüncesinin her alanında ilmi çalışmalar yapan büyük ilim adamlarımız mutlaka mantık ilmiyle ilgili tedris ve te'lifatta bulunmuşlardır. Yani klasik olarak felsefenin girişi olarak kabul edilen mantık, sadece filozofların ilgi alanları olmamıştır. Aynı zamanda kelamcılar, tasavvufçular, hukukçular vb. ilmi sahanın düşünürleri de mantıkla ilgilenmişlerdir. Bu da hangi sahada olursa olsun ilim adamının mantık ilminden bigâne olamayacağını ve her ilim adamının mantık bilgisine sahip olmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle mantık ilmi, sadece bir alet ilmi değil, aynı zamanda bütün ilimlerde hükmünün geçerli olmasından dolayı, Seyyid Şerif Cürcânî'nin ifadesiyle ilimlerin reisidir.

Antik Yunan dünyasından önce Doğu memleketlerinde mantığın var olduğu bir gerçektir. Ancak bunun sistemli bir disipline dönüşmesi, Aristoteles'e nasip olmuştur. Mantık ilminin sistemli bir yapıya kavuşması Aristoteles'e nasip olmuşsa da bu ilmin olgunlaşması ve tekâmülü de ortaçağ müslüman düşünürlerin eliyle olmuştur. Bu

düşünürlerden birisi de mantıkla ilgili, irili ufaklı yirmiye yakın eser veren Seyyid Şerif Cürcânî'dir.

Çalışmamızın konusu olan Seyyid Şerif Cürcânî'nin *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eseri, mantık ilminin temel konuları olan kavramlar, beş tümel, tanım, önermeler ve kıyası içermektedir.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Cürcânî'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verdik. İkinci bölümde *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eser çerçevesinde Cürcânî'nin mantık görüşlerini değerlendirmeye çalıştık. Üçüncü bölümde ise, eserin tercümesini yapıp gerekli gördüğümüz yerlerde, daha iyi anlaşılması için az da olsa genişletmeye çalıştık. Eserin ek kısmında ise eserin Arapça tahkikli metnini ve orijinal yazmasını sunduk.

Beni bu alanda çalışmaya yönlendiren, tez danışmalığımı üstlenen ve çalışmanın her safhasında yardımlarını esirgemeyen Saygıdeğer Hocam Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK'a, tahkikli metnin oluşmasında katkı sağlayan babam Mehmet Nuri'ye, tercüme safhasında kendisinden çokça istifade ettiğim Mahmut AYZ hoca efendiye ve çalışmam boyunca maddi-manevi bütün sıkıntılarımı paylaşan eşime teşekkürlerimi sunarım. Bu arada şunu da ifade etmek isterim ki bu çalışma SAÜ Bilimsel Araştırma Komisyonu tarafından desteklenmiştir. (Proje no: 2011-60-01-017) bu vesile ile Sakarya Üniversitesi ve SAÜ Bilimsel Araştırma Komisyonu yetkililerine teşekkür ederim.

Muhammet Nasih ECE

13 Mayıs 2011

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	v
ÖZET	vii
SUMMARY	viii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ	4
1. 1. Seyyid Şerif Cürcânî 'nin Yaşadığı Dönem.....	4
1.1.1. İslam Âleminde Siyasi Durum.....	4
1.1.2. İslam Âleminde İlmî Durum.....	7
1.1.3. XIV. Yüzyıl İslam Âleminde Mantık İlminin Gelişimi.....	9
1. 2. Seyyid Şerif Cürcânî'nin Hayatı.....	13
1.2. 1. Doğum Yeri ve Yılı.....	14
1.2. 2. Tahsili, İlmî Seyahatleri ve Vefatı.....	14
1.2. 3. Hocaları.....	16
1.2. 4. Öğrencileri.....	18
1.2. 5. İlmî Şahsiyeti ve Görüşleri.....	20
1.3. Eserleri.....	23
1.3.1. Mantık İlmine Dair Eserleri.....	24
1.3.2. Diğer İlimlere Dair Eserleri.....	27
1.4. Eserin Nüshaları, Tercüme ve Tahkikli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem.....	31
1.4.1. Nüshaların Tanıtılması	31
1.4.2. Tercümenin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem.....	34
1.4.2. Tahkikli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem.....	34
BÖLÜM 2: ER-RİSÂLETÜ'L-KÜBRÂ Fİ'L-MANTIK ADLI ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	37
2.1. Giriş.....	37
2.2. Tasavvurât ve Tasdikât.....	41
2.3. Kavram Teorisi.....	45

2.3.1. Kavramın Tanımı.....	45
2.3.2. Kavramların (Lafız) Delaletleri.....	45
2.3.3. Kavram Çeşitleri.....	48
2.3.3. 1. Gerçek ve Mecaz Kavramlar.....	48
2.3.3. 2. Anlamları Bakımından Terimler.....	49
2.3.3. 3. Basit ve Bileşik Kavramlar.....	49
2.3.3. 4. Tekil ve Tümel Kavramlar	52
2.4. Beş Tümel.....	53
2.4.1. Cins.....	54
2.4.2. Tür (Nev'i).....	56
2.4.3. Ayrım (Fasl).....	57
2.4.4. Özellik (Hasse).....	59
2.4.5. İlinti (Araz-ı amm).....	60
2.5. Tanım Teorisi.....	60
2.5.1. Tanım.....	60
2.5.2. Tanımın Çeşitleri.....	61
2.5.3. Tanımın Şartları.....	62
2.6. Önergeler.....	63
2.6.1. Önermenin Tanımı.....	63
2.6.2. Önermenin Unsurları.....	64
2.6.3. Önerme Çeşitleri.....	65
2.6.3.1. Yüklemler.....	65
2.6.3.2. Şartlı Önergeler.....	68
2.6.4. Önergelerin Kipliği (Modalite).....	70
2.6.5. Önergeler Arası İlişki.....	72
2.6.5.1. Önergelerin Döndürülmesi (Aks)	73
2.6.5.2. Önergelerde Çelişki (Tenakuz).....	74
2.7. Akıl Yürütme (İstidlal).....	75
2.7.1. Tümdengelim (Ta'lil-Dedüksiyon).....	76
2.7.1.1. Kıyas.....	77
2.7.1.1.1. Kıyasın Tanımı.....	78
2.7.1.1.2. Kıyasın Unsurları.....	79

2.7.1.1. 3. Kıyasın Kuralları.....	80
2.7.1.1. 4. Kıyasın Şekil ve Modları.....	81
2.7.1.1. 5. Kıyasın Çeşitleri.....	81
2.7.2. Tümevarım (İstikra-Endüksiyon).....	93
2.7.2.1. Tam (Formel) Tümevarım.....	94
2.7.2.2. Eksik Tümevarım.....	94
2.7.3. Analoji (Temsil).....	96
BÖLÜM 3: ER-RİSÂLETÜ'L KÜBRÂ Fİ'L MANTIK ADLI ESERİN	
TERCÜMESİ.....	98
3.1. Giriş.....	98
3.2. Tasavvurât ve Tasdikât.....	99
3.3. Lafız-Mana İlişkisi.....	101
3.4. Kavram ve Delaletleri.....	101
3.5. Kavram (Lafız) Çeşitleri.....	103
3.6. Beş Tümel.....	105
3.7. Tanım ve Çeşitleri.....	107
3.8. Önergeler.....	108
3.8.1. Önermenin Unsurları.....	108
3.8.2. Önermenin Çeşitleri.....	108
3.8.3. Önergelerde Modalite.....	110
3.8.4. Önergeler Arası İlişki.....	110
3.9. Akıl Yürütme.....	112
3.9.1. Tümevarım (İstikra-Endüksiyon).....	112
3.9.2. Analoji (Temsil).....	113
3.9.3. Kıyas.....	113
3.9.3.1. Kıyasın Çeşitleri.....	114
3.9.3.1.1. İktirani Kıyaslar.....	114
3.9.3.1.2. İstisnai Kıyaslar.....	118
SONUÇ	121
KAYNAKÇA.....	125

EKLER.....	132
ÖZGEÇMİŞ.....	165

KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
age	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen makale
b.	: Bin, ibn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Dr.	: Doktora
Ens.	: Enstitü
h.	: Hicri
m.	: Miladi
mad.	: Madde
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
sad.	: Sadeleştiren
SÜİF	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

TDK : Türk Dil Kurumu
TDV : Türk Diyanet Vakfı
Tsz. : Tarihsiz
Üni. : Üniversite
vb. : Ve benzeri
vr. : Varak

Tezin Başlığı: Seyyid Şerif Cürcâni'nin Er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık Adlı Eseri	
Tezin Yazarı: Muhammet Nasih ECE	Danışman: Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK
Kabul Tarihi: 29 Haziran 2011	Sayfa Sayısı: VIII (ön kısım) + 131 (tez) + 33 (ekler)
Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilimdalı: Mantık
<p>Tezimizin konusunu, XIV. yüzyılın büyük düşünürlerinden olan Seyyid Şerif Cürcâni'nin mantık ilmine dair yazmış olduğu <i>er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık</i> adlı eseri ve değerlendirilmesi oluşturmaktadır.</p> <p>Tezimiz giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde tezin konusu, önemi, amacı ve yöntemi hakkında bilgi verildi.</p> <p>Tezin birinci bölümünde, döneminde İslam coğrafyasında okutulan bütün ilimlere dair eserler vererek şöhret bulmuş, kendi zamanından son yüzyıla kadar birçok ilim adamının yetişmesinde etkisi olmuş Seyyid Şerif Cürcâni'nin hayatını, yaşadığı dönemin ilmi ve siyasi durumunu, ilmi kişiliğini ve eserleri hakkında bilgi vermeyi amaçladık.</p> <p>İkinci bölümde <i>er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık</i> adlı eser çerçevesinde Cürcâni'nin mantık görüşlerini değerlendirdik. Bunu yaparken gerekli gördüğümüz yerlerde Aristoteles, Farabi, İbn Sina, Gazali ve Cürcâni'nin çağdaşlarının görüşlerine de yer verdik.</p> <p>Tezin üçüncü bölümünde eserin tercümesini yapıp gerekli gördüğümüz yerlerde tercümenin daha iyi anlaşılması için genişletmeye çalıştık.</p> <p>Üç nüshayı örnek alarak oluşturduğumuz eserin Arapça tahkikli metnini ve uygun olacağını düşünerek yazma halinde bulunan orijinal metni de ek kısmında verdik.</p>	
Anahtar kelimeler: Seyyid Şerif Cürcâni, Mantık, Önerme, Kıyas	

Title of the Thesis: Seyyid Şerif Cürçâni's book called <i>Er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık</i>	
Author: Muhammet Nasih ECE	Supervisor: Assoc. Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
Date: 29 June 2011	Nu. of pages: VIII (pre text) + 131 (main body) + 33 (appendices)
Department: Philosophy and Sciences of Religious	Subfield: Logic
<p>Our thesis named <i>er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık</i> by Seyyid Şerif Cürçâni, who is one of the most important intellectual of XIV. century is a work written about the science of logic.</p> <p>Our thesis consist of introduction and tree parts. In the introduction part, the infomation about the method, aim importance and the topic of the thesis is given.</p> <p>In the first part of the thesis, we aim to give information about the work, personalty of science, political situation and science of the term and life of Seyyid Şerif, who had been famous for his study on all sciences studied in İslam geography in his age.</p> <p>We evaluate Cürçani's opinions of logic acording to the work <i>er-Risâletü'l-Kübrâ Fi'l-Mantık</i> in the second part. While doing this, in necessary paints we mention the opinions of philosophicals such as Aristotales, Farabi, İbn Sina, Gazali and Cürçâni's contemporary.</p> <p>In the third part of the thesis, we translate the work and in necessary points we try to develop it so that the translation can be understued beter.</p> <p>In the appendix we also add the original manuscript text considering that it will be necessary and Arabian version of the study which we form modelling three copies.</p>	
Keyword: Seyyid Şerif Cürçâni, Logic, Premise, Syllogism	

GİRİŞ

Tezin Konusu

Mantık ilmi, Aristoteles tarafından sistemli bir disiplin hüviyetine kavuşturulduktan sonra Abbasiler döneminde mütercimler tarafından Arapça'ya tercüme edilerek İslam âleminde felsefi öğretiler içerisinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Hatta ilk dönemlerde felsefe denilince mantık anlaşılmıştır. Mantık ilmi müslüman düşünürler tarafından belli bir olgunluk düzeyine ulaştırıldıktan sonra, İslam düşüncesinde hemen hemen bütün ilim çevrelerince ilgi görmüş ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Müderris, müellif, ilim sıfatına sahip birçok kimse bu ilimle ilişkisini gerek öğretici olarak, gerek alana dair eserler kaleme alarak ortaya koymuştur. İlimlerde çok yönlü olmanın revaçta olduğu bir dönemde yaşayan Seyyid Şerif Cürcânî de dönemin hiçbir ilmine kayıtsız kalmamış kelâm, felsefe, hadis, tefsir, tasavvuf, Arap dili ve mantık alanlarında hem öğreticilik yapmış hem de bu alanlara ilişkin eserler kaleme almıştır.

Seyyid Şerif, kendi zamanın bütün ilimlerine profesyonel düzeyde vakıf olmuş, "on birinci akıl" sıfatıyla nitelenmiş ve kendisinden sonraki dönemi en çok etkileyen âlimlerdendir. Onun mantık ilminde olduğu gibi diğer ilimlere dair kaleme aldığı eserler sahibinden kaynaklanan bir değere matuftur. Son yüzyıla kadar İslam doğu ve batı medreselerinde çok iyi bilinen, hatta adına izacetnameler düzenlenen böyle bir âlimin bugün Türkçe literatürde hakkının verilmediği, gerekli araştırmaların yapılmadığı görülmektedir.

Bugüne kadar Cürcânî ile ilgili kitap ve tez seviyesinde ilk çalışma Sadreddin Gümüş tarafından kaleme alınan *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri* adlı eser olmuştur. Bu eserde Cürcânî'nin hayatı, eserleri ve Arap dilindeki düşünceleri incelenmiştir. Ayrıca Övezmuhammet Abdullayev'in, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru* ve Ömer Türker'in *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı* adlı doktora çalışmaları yapılmıştır. Kitap ve tez seviyesinde bunlardan başka herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bunların dışında İsmail Yürük'e ait "Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İslam Mezheplerinin Sınıflandırılması", Ömer Türker'e ait Cürcânî'nin en meşhur eseri olan *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserin 1. cildinin tercümesi ve Sadreddin Gümüş'e ait "Cürcânî ve Hâşiye ale'l-Keşşâf'ı" adlı makale çalışması bulunmaktadır.

Tezimizin konusunu, Seyyid Şerif Cürçânî'nin *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eseri ve değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Ayrıca çok yönlü büyük bir düşünürün tanınması açısından Cürçânî'nin hayatı, yaşadığı dönemde mantığın gelişimi ve eserleri üzerinde durulmaktadır. Bunun yanısıra yaptığımız çalışma kapsamında söz konusu eserin tercümesi ve Arapça yazma nüshaların tahkiki yapılmıştır.

Tezin Önemi

Devrinin bütün ilimlerine dair eserler kaleme almış, etkisi devrini aşarak yüzyıllarca düşünce dünyasını ilmi açıdan beslemiş olan Seyyid Şerif Cürçânî tarafından *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eser kaleme alınmış olması çalışmamızı önemli kılmaktadır. Bunun yanında yukarıda değindiğimiz gibi bu güne kadar Cürçânî ile ilgi çok az çalışma yapılmıştır. Devrinin nakli ilimlerden çok akli ilimlerin ustası olarak görülüp ve akli sahada aranan bir düşünür olmasına rağmen mezkûr çalışmalar nakli sahadaki düşüncelerini inceleme konusu yapmaktadır. Çok sayıda felsefe ve mantık alanında eserleri olmasına rağmen bu alandaki çalışmalarını pek bilinmemektedir. Bu çalışmamız, sadece bir eseri çerçevesinde şekillenmiş olsa da Cürçânî'n mantık ilmiyle ilgili düşüncelerini sunduğu için ayrıca önem arz etmektedir.

Tezin Amacı

İslam düşünce dünyasında doğru düşüncenin ilmi olarak kabul edilen mantık ilmi, filozoflar, kelâmcılar, sufiler gibi her kesim tarafından önem verilen ve okutulan bir ilim olarak görülmüştür. Bu çerçevede amacımız, İslam dünyasında uzun bir dönemde kabul görmüş büyük bir düşünür olan Cürçânî'nin mantık ilmine yaklaşım tarzı ve bu alana ilişkin düşüncelerini *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eser çerçevesinde ortaya çıkarmaktır.

Tezin Yöntemi

Tezimizin konusu olan Seyyid Şerif Cürçânî'nin *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eseri ve değerlendirilmesinde şöyle bir yöntem takip edilmiştir: Çalışmamızın birinci bölümünü oluşturan biyografi kısmının hazırlanmasında günümüze kadar Cürçânî ile ilgili yazılmış ulaşabildiğimiz tabakat ve biyografik eserlere müracaat edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede Müellifin hayatı, yaşadığı dönem, düşüncesi ve eserleri

hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümün sonunda eserin gerek Farsça gerek Arapça tercüme nüshaları hakkında bilgi verilmiş, tercüme ve Arapça yazmaların tahkikli metnin oluşturulmasında kullanılan yöntemden bahsedilmiştir.

İkinci bölümde çalışma konumuz olan *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eser çerçevesinde Cürçânî'nin mantık görüşlerini değerlendirdik. Değerlendirmeyi yaparken gerekli gördüğümüz yerlerde Aristoteles, Farabi, İbn Sina, Gazali ve Cürçânî'nin çağdaşı mantıkçıların da görüşlerine yer vermeye çalıştık.

Üçüncü bölümde *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eserin tercümesini, Arapça üç nüsha ve Farsça matbu nüshasını örnek alarak, müellifin kullandığı kavramlara bağlı kalarak yaptık. Tercümede mantık terimlerinin tamamına yakını bugün Türkçede mantık ilmine dair yazılan eserlerde kullanılan terimleri kullandık, bunun yanında terimlerin eserde geçen orijinal hallerini parantez içinde verdik. Tercümenin daha iyi anlaşılması için hem konulara başlıklar verdik hem de metin için gerekli gördüğümüz yerlerde genişletmeye çalıştık. Bunları metin başlıkları hariç köşeli parantez içine alarak gösterdik. Ayrıca müellifin konuyu izah edip de örneklendirmediği yerlerde, daha iyi anlaşılması için örneklendirmeye çalıştık.

Ek bölümlerinde ise eserin Arapça tahkikli metni ve gerekli görüldüğü için Arapça yazma eserin orijinal metni verilmiştir. Tahkikli metnin oluşturulmasında kullanılan yöntem birinci bölümün sonunda "Tahkikli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem" başlığı altında detaylı bir şekilde izah edilmiştir.

BÖLÜM 1: SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Seyyid Şerif Cürcânî'nin Yaşadığı Dönem

Devrinin en önemli ilim adamlarından birisi olan Seyyid Şerif Cürcânî, (1340-1413) XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın başlarında yaşamıştır.

1.1.1. İslam Âleminde Siyasi Durum

XIV. yüzyıl İslam coğrafyasında, Anadolu'da Selçuklu devletinin yıkılmasından sonra kurulan beylikler ve Osmanlı devletinin kuruluşu, Mısır'da Memlûklular ve Cürcânî'nin ülkesi olan İran'da ise İlhanlılar ve Muzafferiler'in hâkim olduğu görülmektedir. Öte taraftan Orta Asya'da kurulan ve Anadolu'nun içlerine kadar gelen ve birçok devletin varlığına son vermiş Timur İmparatorluğu varlık göstermiştir.¹

Tezimizin konusu olan Cürcânî'nin yaşadığı XIV. yüzyılda İslam âleminin genel durumunu tespit etmek için, bir önceki yüzyılı siyasi ve buna paralel olarak ilmi durumu etkileme açısından XIII. yüzyılda İslam dünyasında meydana gelen ve İslam medeniyetinin ciddi sarsıntılar geçirmesine ve duraklamasına sebep olan Moğol istilasına işaret etmek gerekir.

"Cengiz Han" adıyla bilinen Temuçin tarafından, Ötüken bölgesindeki Karakurum'da kurulan Moğol İmparatorluğu,² doğuda Çin İmparatorluğunu ortadan kaldırdıktan sonra Ön Asya'da İslam âlemine çok ciddi zararlar verdi. 1220'de Semerkant, Buhara, Türkistan, Fergane ve Maverâünehir bölgesini zapt edip, daha sonra da bütün İran'ı istila ederek Harizm şahlığına son verdi.³

Moğol İmparatorluğunun batı komutanlarından olan Hülagu ilhanlığını kurduğunu dünyaya duyurduktan sonra, 656/1258 yılında İslam'ın ilim ve irfan merkezi durumunda olan Bağdat'ı istila ederek halife Musta'sım b. Muntansır ve devlet erkânıyla birlikte halkı kıyımdan geçirerek Abbasi Halifeliğine son verdi. Ondan sonra Irak, Azerbaycan

¹ Bkz. Hodgson, M.G.S., *İslam'ın Serüveni*, İstanbul, 1993, c. II, s. 432-435

² Hasan, Hasan İbrahim, *İslam Tarihi*, (çev. Komisyon) İstanbul, 1992, c. V, s. 168

³ Hasan, Hasan İbrahim, *age.*, s. 174-175

ve Suriye'yi ele geçirdi; ayrıca 1243 Köseadağ savaşından itibaren Moğol hâkimiyeti altına girmiş olan Anadolu'yu da daha sıkı bir biçimde baskı altına aldı.⁴

Moğol istilasının İslam dünyasında meydana getirdiği dehşeti Arnold'un şu ifadeleri izah edecek yeterlidir: "İslam tarihinde, Moğol savaşlarından sonra daha korkunç bir savaş, tedhiş ve tahrip cihetinden daha büyük bir felaket görülmemiştir. Çünkü Cengiz'in orduları yüksek dağ tepelerinden coşan seller gibi aktılar ve yolları üzerinde bulunan İslam merkezlerini yerle bir edip her şeyi süpürüp götürdüler. Müslümanların o tarihte olan medeniyet ve kültürlerini yok ettiler. İslam ülkelerinden çekildikten sonra, arkalarında yıkıntı ve harabeden başka bir şey bırakmadılar. Savaş öncesinde, gür ve sık ağaçlı bahçeler ve parklarla çevrili büyük sarayları yerle bir ettiler..."⁵

VII/XIII. yüzyıl boyunca insanlık tarihinde emsaline pek az rastlanan maddi ve manevi felaketlere maruz kalan İslam dünyası, güneyde Mısır, kuzeyde Altınordu devleti hariç, bütün bölgelerde güçsüz ve istikrarsız küçük devletlerle VIII/XIV yüzyıla girdi.

XIV. yüzyılda Anadolu Selçukluları yıkıldıktan sonra onun yerine küçük beylikler kuruldu. Bu süreçte ihtilal ve karışıklıklar eksik olmadı. Anadolu'da kurulan bu beyliklerden birisi de XIV. yüzyılın sonunda (1299) kurulan, sonradan büyük bir devlet olacak olan Osmanlı devletiydi. Osmanlı devleti, XIV. yüzyıl boyunca Anadolu Türk birliğini sağlamaya çalışmış olsa da XV. yüzyılın başlarında (1402) Timur'un istilasıyla bu birlik yeninden bozulmuştur.⁶

Bu yüzyılda Mısır ve Suriye'ye hâkim olmuş, çevresine göre nisbeten daha istikrarlı, 1250-1517 yılları arasında varlık göstermiş Memlûkluları görmekteyiz. Memlûklular, 1260 yılında Ayn-ı Calut savaşını yaparak, Moğollarla savaşarak onların Suriye ve Mısır'a girmelerini engelleyerek İslam dünyasında büyük bir saygınlık edindiler. Memlûk çağlarında, Mısır ve özelde Kahire, İslamlaşmış kültürün kalbi haline geldi ve Mısır münevverleri İslam toplumunda bundan önce olduğundan daha büyük bir rol oynadılar.⁷

⁴ Yuvalı, Abdülkadir, "*İlhanlılar*" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. 22, s. 191

⁵ Hasan, Hasan İbrahim, *age.*, s. 172-173

⁶ Gümü, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul, 1984, s. 62

⁷ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, s. 460

Tezimizin konusu olan Cürcânî'nin yaşadığı topraklar olan İran'a gelince, 1256-1353 yılları arasında varlık göstermiş olan, kurucusu Cengiz Han'ın torunu olan Hülâgu tarafından kurulmuş İlhanlılar hâkim oldu. 1335 yılında ilhanlıların en büyük hükümdarı olan Ebu Said, otuz yaşında iken öldü. Ebu Said'in ölümü İlhanlı Devleti'nin parçalanmasına ve yerine mahalli hanedanların almasına yol açtı. Sonrasında İlhanlı Devleti'nin hâkim olduğu topraklarda Celayirliler, Karakoyunlular, Muzafferiler, Horasan Serbedarileri ve Eretnaoğulları gibi hanedanlar kuruldu.⁸

İran'da İlhanlılar devrinde ticari hayat gelişmiş, Yakındoğu ile Uzakdoğu, hatta Avrupa arasında ulaşım ve haberleşme kolaylaşmıştır. Bu sayede ülke düşünce, sanat ve ticaret alanında yeni gelişmelere sahne olmuştur. Avrupalı seyyahlar Tebriz'i ticari malların çokluğu yönünden devrin en zengin şehri diye tanıtmışlardır.⁹

İlhanlıların siyasi bakımdan gerilemesiyle beraber iktisadi yönden de memleket çok zayıflamış ve enflasyona sürüklenmiştir. Ekonomik hayatın bozulması sonucunda İran'da eşkıyalığın ciddi bir artış gösterdiği ve buna paralel olarak zirai hayatın harap olduğu, genel bir çöküşün memleketi sardığı bildirilmektedir. Siyasi ve iktisadi durumu bu kadar bozulmuş olan İran'ın sosyal yapısı da çok karışıktı. İran halkı başta Müslümanlar olmak üzere Hıristiyan, Şamanist ve Budistlerden meydana geliyordu. Müslümanlar arasında Sünnilik ve Şiilik sürtüşmesi baş gösterirken, diğer din ve mezhep mensuplarının da durumu bundan pek farklı değildi. Bu durumun bir sonucu olarak halkın desteğini kazanmak isteyen İlhanlı hükümdarlarının zaman zaman din ve mezhep değiştirdikleri görülmüştür.¹⁰

İlhanlılar devletinin çöküşünden sonra, ataları ilk İslam fetihleri sırasında Horasan'a yerleşmiş olan Muzafferiler, (1318-1393) İran ve Irak bölgelerine hâkim olmuşlardır. Muzafferiler dönemi, daha çok hanedan mensuplarının iç çekişmeleri ve kavgalarıyla geçtiğinden halkın ekonomik ve sosyal durumunda olduğu gibi ilim ve sanatta da önemli sayılabilecek ilerlemeler kaydedilmemiştir.¹¹

⁸ Yuvalı, Abdülkadir, *age.*, s. 104

⁹ Yuvalı, Abdülkadir, *age.*, s. 105

¹⁰ Gümüüş, Sadreddin, *age.*, s. 63

¹¹ Kurtuluş, Rıza, "Muzafferiler" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. 31, s. 420

1.1.2. İslam Âleminde İلمي Durum

XIV. yüzyıldan önce yaşanan Moğol istilasından sonra doğuda tamamen duraklamış olan ilmi hareketler, miladi XIV. yüzyılda bütün karışıklık ve ihtilallara rağmen yeni bir canlılık gösterdi. İlhanlı hükümdarlarının ilim adamlarını korumaları ve onlara yardımcı olmaları neticesinde İran'da astronomi, tıp ve tarihçilik gelişti. Buna paralel olarak mantık, felsefe ve diğer akli ilimlerde hissedilir derecede gelişmeler kaydedildi. İlhanlıların yıkılmasından sonra İran'a hâkim olan Muzafferiler Devleti hükümdarları, özellikle alim bir hükümdar olan Şah Şuca (ö. 786/1365), ilim adamlarına çok değer verdi. Medreseler kurarak ilmin gelişmesine yardımcı oldu. Şiraz'da yaptırdığı yeni bir medreseye de Cürçânî'yi müderris olarak tayin etmiştir.¹²

Bu yüzyılda İran ve havalisinde Adududdin el-Îcî (ö. 756/1355), Kutbuddin er-Râzi (ö. 766/1365), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Şemseddin el-Kirmanî (ö. 786/1384) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) gibi değerli ilim adamları yetişti. Öte yandan Suriye ve Mısır'da İbn Teymiyye (ö. 728/1327) mağrip'te İbn Haldun (ö. 808/1406) gibi önemli ilim adamları temayüz ettiler. Adı geçen bu âlimlerin gayretli ilmi çalışmaları sonucunda o dönemde ilim büyük bir cevaliyyet kazandı. Onların sayesinde yüzlerce ilim adamı yetiştiği gibi telif ettikleri değerli eserler aracılığıyla da sonraki ilim taliplerine ışık tuttular.

O dönemin İslam âlemindeki talim ve tedrisi değerlendiren ve bu anlamda doğu ve batıyı karşılaştıran İbn Haldun'a göre, Kurtuba ve Kayravan'daki talim kesintiye uğramasından bu yana Fas'ta ve Mağrib'in diğer bölgelerinde güzel bir talim bulunmamaktadır. Bura halkının ve hocalarının talim senetleri muttasıl (delile dayanan) olmadığından, ilimlerde meleke ve maharet kazanma zorlaşmıştır. Mağrip'te ömürlerinin çoğunu ilim meclislerinde tükettikleri halde, yine de delil isteyen konularda tartışmalara girmez, meseleleri suskunlukla geçiştirirlerdi. Çünkü onlar, fikir ve düşüncelerini savunamaz bir ilmi seviyedeydiler. Yine onlar, dersleri ve metinleri ezberleme işine gereğinden fazla ehemmiyet verdikleri halde derse ve tedrisata hâkim olma hususunda faydalı olabilecek bir sonuç elde edemiyorlardı.¹³

¹²Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 64

¹³İbn Haldun, *Mukaddime* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991, c. II, s. 1014

Mağrip'te o devirde âlim yetişmediğini, sadece metin hafızları yetiştiğini kaydeden İbn Haldun, Endülüs için de iç açıcı şeyler söylememektedir. Ona göre, buranın sakinleri arasında öğretim müesseseleri yok olmuş, ilimlere olan rağbet ortadan kalkmıştır. Çünkü birkaç yüzyıldan beri oradaki müslümanlar medeniyet açısından gerilemişler, Arap dili ve edebiyatı hariç, ilim ve ilmi gelenek diye bir şey kalmamıştır.¹⁴

Şark İslam âleminin durumunu da değerlendiren İbn Haldun, buraların durumunun batıya göre çok iyi olduğunu ifade eder. Ona göre, şark İslam âleminde talim ve tedris geleneği kesintiye uğramış değildir. Buradaki ilim pazarı hareketli ve canlı, ilim ummanı ise coşkundur. Buradaki ilmi gelişmeler kesintisiz olarak devam etmiştir. Gerçi ilmin madeni ve ocağı olan Bağdat, Basra, Küfe ve emsali büyük şehirler harap olmuş olsa da ilim geleneği, Irak-ı Acem, Horasan, Maverâünnahir'e ve batı istikametinde Kahire'ye intikal etmiştir. Bu merkezlerdeki bolluk aralıksız, ümran kesintisiz olarak sürmüş ve buradaki talim senedi ayakta kalmıştır.¹⁵

İbn Haldun, doğudaki bu üstün vasıfların aslında doğuştan olmadığını, ilim ve sanatın gelişmiş olmasına bağlı olduğunu, aynı zamanda da ilmin ve sanatın gelişmiş olduğunu ifade etmek istiyor.¹⁶

Mısır bölgesinde ise daha önce açılmış olan medreseler bu asırda Memlûk hükümdarları tarafından daha da geliştirilerek sayıları çoğaltıldı. Bu müesseselere vakıflar tahsis edilerek, doğudan ve batıdan gelen talebelere buralarda barınma ve tahsil yapma olanağı sağlandı. Mısır medreseleri bu yüzyılda İslami ilimlerin gelişmesine katkıda bulundu. Nitekim Cürcânî de uzun süre Mısır'da kalarak tahsilini ikmal etmiştir.¹⁷

Miladi XIV. yüzyılda ilmi hareketler her ne kadar yeniden gelişme dönemine girdiyse de eski hızını bulduğu söylenemez. Adududdin el-Îcî, Teftâzânî, Cürcânî, İbn Teymiyye, İbn Haldun gibi ilim adamlarını istisna edecek olursak, bu asırda Moğol istilasından önce yetişmiş olan ilim adamlarının benzerlerinin yetişmediğini görürüz. Bu dönemde yetişen ilim adamları ve müellifler, önceki asırlarda yazılan eserlere şerh,

¹⁴ İbn Haldun, *age.*, s. 1015

¹⁵ İbn Haldun, *age.*, s. 1016

¹⁶ İbn Haldun, *age.*, s. 1016

¹⁷ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 66

hâşiye ve ta'lik yazarak veya önce yazılmış geniş eserleri istinsah ederek ya da nazım şekline sokarak ilmi faaliyetlerini sürdürdüler.¹⁸

1.1.3. XIV. Yüzyıl İslam Âleminde Mantık İlminin Gelişimi

Aristoteles'e ait eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle İslam düşünce dünyasında mantık çalışmaları başlamış ve çeşitli merhalelerden geçerek günümüze kadar gelmiştir. İslam mantığı hakkında bilgi veren Nicholas Rescher, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî* eserinde ana başlıklarıyla mantık ilminin İslam dünyasında gelişimini şöyle özetlemektedir: 1.Tercüme devri (900'e kadar), 2. Mantığın ilk gelişim dönemi (900-1000), 3. İbn Sina dönemi (1000-1100), 4. İbn Rüşd dönemi (1100-1200), 5. Medreselerin çatışma dönemi (1200-1300), 6. Uzlaştırma dönemi (1300-1400) ve öğreticiler dönemi (1400-1550)¹⁹

Bu sınıflandırmaya göre çalışmamızı ilgilendirmesi yönüyle Seyyid Şerif Cürçânî'nin yaşadığı dönem olan XIV. yüzyıl, İslam mantık külliyatının oluşması sürecinde uzlaştıma dönemine denk gelmektedir.

Mantık ilmi açısından bu dönemin karakteristik özelliklerinden birisi, mantık ilmi üzerine te'lifatta bulunmuş önemli kişilerin kelâmcı olmalarıdır.²⁰ Bu dönemde yaşamış Sadruş-şeria diye bilinen Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmud Sadreddin'nin *Tad'dilü'l-ulum* adlı eserinin "Ta'dilü'l-mizan" kısmı mantıkla ilgilidir. Adudüddin el-Îcî'nin kelâme dair *el-Mevâkıf* adlı eserinin birinci bölümü mantık konularına ayrılmıştır.²¹ Aynı şekilde dönemin önemli düşünürlerinden Sadeddin et-Teftâzânî'nin *Tehzibu'l-Mantık ve'l-keîâm* adlı eserinin birinci bölümü mantığa ayrılmıştır. Cürçânî'nin Adudüddin el-Îcî'ye ait *el-Mevâkıf*'a yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eser bu tarzın bir devamı olarak sayılabilir.

Bu yüzyılın başka bir önemli özelliği de dönemin önemli mantıkçıları tarafından yazılan müstakil eserlerin yanında bir önceki yüzyılda meşhur olmuş mantık eserlerine şerh ve hâşiye yazılmış olmasıdır. Bu döneme etki etmiş, üzerine şerh ve hâşiyeler yapılan

¹⁸ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 66

¹⁹ Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, (çev. Muhammed Mehran) Kahire, 1985, Bu başlıklar aynı zamanda eserin bölümlerini oluşturur.

²⁰ Köz, İsmail, "*İslam Mantık Külliyatının Teşekkülü*", Felsefe Dünyası Dergisi, Ankara, 1999/2, sayı 30, s. 100

²¹ Emiroğlu, İbrahim, "*Mantık*" mad., TDV İslam Ansiklopedisi, c. 28, Ankara 2003, s. 27

eserler şunlardır: Kadı Siracu'd-Din Mahmud b. Ebi Bekr b. Ahmed el-Urmevi'ye ait olan *Metâliu'l-Envâr*, Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvini el-Kâtibi'nin *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l kavâ'idi'l-mantıkıyye* ve Esirüddin el-Ebheri'nin *İsagoci* adlı eseri. Bu eserlere dönemin önemli mantıkçılarından Tahtâni, Teftâzâni, Cürcânî ve Molla Fenâri çeşitli şerh ve hâşiyeler yazmışlardır.²² Yani *Metâliu'l-Envâr*, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l kavâ'idi'l-mantıkıyye* ve *İsagoci* adlı eserleri bu dönemin mantık anlayışının gelişmesinde önemli oranda etki etmiş faktörler arasında saymak mümkündür. Mantık açısından şerhin yoğun yaşandığı bir dönem olduğu görülmektedir. Bu anlamada XIV. yüzyılda yapılan mantık çalışmaları bir önceki yüzyıldan ayrı düşünülerek anlaşılması mümkün değildir.

XIV. yüzyıl mantık çalışmaları, İbn Sina mantığına dayanmakla birlikte, mantığı kelâm ilmi içerisinde gören Eşari kelâmcılar eliyle sürdürülmüştür. Mantığa mesafeli duran diğer mezhep salıklarının bu anlamda ciddi bir etkileri olmamıştır.²³

X. yüzyılda Meşai filozofların mantık anlayışına karşı çıkan ehli hadis ve ehli eser, bu çağda Selefî kimliğiyle Eşari kelâmcıların mantık geleneğine karşı çıkmışlardır.²⁴ Bu anlamada *er-Red ale'l-mantıkıyyin*'nin yazarı İbn Teymiyye ve *Ahkâm-ı nazar*'ın yazarı öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye önemli isimlerdir.

XIV. yüzyılda mantık ilminin gelişmesinde katkısı olan ünlü mantıkçılar şunlardır:

1.1.3.1. Kadı Adududdin Abdurrahman b. Ahmet el-Îcî (ö. 756/1355)

1281 tarihinde Şiraz civarındaki İc'de doğdu. 1355'te Direymiyan'da vefat etti.²⁵ Kelâm, fıkıh, dil konularındaki eserleriyle kendisinden sonraki İslam düşüncesi üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur.

el-Îcî'nin mantık imiyle ilgisi *el-Mevâkıf* adlı eser çerçevesinde olmuştur. Kelâma dair yazılan bu eserin birinci bölümü bilgi teorisi ve bazı mantık konularına ayrılmıştır. Bu eserin birinci mevkıfın üçüncü mersadı, bilgi teorisi çerçevesinde tasavvurât ve tasdikât

²² Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s. 212-213

²³ Durusoy, Ali, "*Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*", İslami İlimler Dergisi, Ankara, 2010, c. 5, sayı 2, s. 18

²⁴ Aynı eser aynı yer

²⁵ Görgün, Tahsin, "*Îcî Adudüddin*" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. 21, s. 410

bahsine, altıncı mersad ise tanım ile akilyürütme yollarından kıyas, tümevarım ve analogiye ayrılmıştır.

1.1.3.2. Muhammed b. Muhammed Ebu Abdullah Kudbuddin er-Râzi et-Tahtâni (ö. 766/1365)

et-Tahtâni, İbn Sina geleneğine mensup mantık, felsefe ve din âlimidir. el-Îcî, Kudbuddin Şirâzi gibi hocalardan ders alan et-Tahtâni, İbn Mübarek Şah, Tefâtâni, Seyyid Şerif Cürçânî ve Hacı Paşa gibi ünlü düşünürlerle mantık ilminde hocalık yapmıştır.

Mantığa dair yazdığı eserler şunlardır: 1. *Tahriru'l-kavâ'idil-Mantıkıyye fi şerh'ir-Risâleti's-şemsıyye*: Bu eser Ali b. Ömer el-Kâtibi'nin *er-Risâletü's-Şemesıyye fi'l-kavâ'idil-mantıkıyye* adlı esere şerh olarak kaleme alınmıştır. Bu esere Tefâtâni, Cürçânî ve İsfarayani hâşiye yazmışlardır. 1847 Luknav'da basılmıştır. 2. *Levami'u'l-esrâr şerhu Metâli'i-l-envâr*: el-Urmevi'nin *Metâliu'l-envâr* adlı eserine şerh olarak yazılmıştır. Birçok kez basılan esere Cürçânî, *Hâşiye ala Şerhi Meteli'i'l-envâr* adında bir hâşiye yazmıştır. 3. *er-Risâletü'l-ma'mule fi't-tasavvurât ve't-tasdikât*: Muhammed Mir Zahid el-Harevi'nin *Şerh ala'r-Risâleti'l-Kutbiyye* adlı şerhiyle birlikte basılmış olan eser, kavramla önermenin ayrı ayrı bilgi teşkil edip etmediği konusunu ele almaktadır. 4. *Tahkiku'l-mahsurat*: "Bütün, hiçbir, bir, bazı" gibi ifadeleri içeren önermeleri incelemektedir. 5. *El-Muhakemat beyne şerhayi'l-İşârât ve't-tembihât*: Kudbüddin er-Râzi, bu eseri önce Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-tembihât*'ı için yazdığı şerh üzerine hâşiye olarak kaleme almayı düşünürken hocası Kudbuddin Şirâzi'nin yönlendirmesiyle bu şerh ile Nasirüddin Tusi'nin şerhi arasında bir değerlendirmeye dönüşmüştür.²⁶

1.1.3.3. İbn Mübarek Şah el-Mantiki (ö. 802/1400)

el-Mantiki, mantık derslerini et-Tahtâni'den almıştır. Cürçânî, devrin meşhur şairi Ahmedî, meşhur tabib Hacı Paşa ve Simav kadısının oğlu Şeyh Bedrettin Mahmud b. İsrail gibi değerli ilim adamlarının mantık dâhil akli ilimleri Mısır'da el-Mantiki'den okumuşlardır.

²⁶ Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s. 482-483; Sarıoğlu, İbrahim, "Râzi" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. 34, s. 486-487

Telifatı hakkında çok şey bilinmeyen Mübarek Şah'ın muhtasar eserler için iyi bir şarih olduğu nakledilmektedir. O'na şu mantık eserleri izafe edilmektedir: 1. *Şerhu hikmet-i ayni*: Bu eser el-Kazvi'nin *Hikmetu'l-ayni* adlı esere şerh olarak yazılmıştır. 2. *Şerhu Hidâyetu'l-hikme*: Ebheri'nin *Hidâyetu'l-hikme*'sine şerh olarak yazılmıştır. 3. *Şerhu'l-mülahas*: Bu eser Fahreddin er-Râzi'nin felsefe ve mantık görüşüne dair kaleme alınmıştır.²⁷

1.1.3.4. Sa'deddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzâni (ö. 792/1390)

1322 yılında Horasan bölgesinde Teftazan kasabasında dünyaya gelen Teftâzâni 1390 yılında Semerkand'da fevat etmiştir. Şark İslam dünyası medreselerinde okutulan birçok eserin yazarı olan Teftâzâni, mantık, felsefe, kelâm, fıkıh ve Arap dilinde tanınmış bir âlimdir.²⁸

Daha çocuk yaşta iken eser yazmaya başlayan Teftâzâni, İslam ilmlerin hemen hepsine kitap ve Risâle türünde eserler vermiştir. Mantık ilmine dair yazdığı eserler şunlardır: 1. *Tehzibu'l-mantık ve'l-keîâm*: İki kısımdan oluşan eserin birinci kısmı mantık, ikinci kısmı kelâma ayrılmıştır. Bu eser, *el-Makasid*'in bir özeti mahiyetindedir. 2. *Şerh'ur - Risâleti's-şemsîyye*: el-Kâtibi'nin *er-Risâletü's-Şemsîyye fi'l kavâ'id-i'l-mantıkîyye* adlı eserine şerh olarak kaleme alınmıştır. 3. *Şerhu İsagoci*: Adından da anlaşıldığı gibi Ebheri'nin *İsagoci* adlı eserine şerh olarak yazılmıştır. 4. *Hevaşi ala şerh'ut-Tahtâni li Risâlet-iş-şemsîyye*: et-Tahtâni'nin, el-Kâtibi'nin eserine yazdığı şerhe yapılmış bir hâşiyedir.²⁹

1.1.3.5. Şemsü'd-Din Muhammed b. Hamza el-Fenâri (ö. 834/1431)

1350 yılında Bursa'da doğmuş olan el-Fenâri, 1431'de orda vefat etmiştir. Osmanlı devletinin kuruluş döneminde yaşamış olan Fenâri, âlim ve müderris olmanın yanında bir devlet adamıdır. Mantık tahsilini Seyyid Şerif Cürçânî ile beraber Mısır'a giderek İbn Mübarek Şah'tan ders alarak yapmıştır.³⁰

²⁷ Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s. 490

²⁸ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Konya, 1992, s. 185

²⁹ Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s. 486-487

³⁰ Kayacık, Ahmet, *"İslam Mantık Geleneğinde Fenâri'nin Yeri"*, Uluslararası Molla Fenâri Sempozyumu, Bursa, 2010, s. 329

Yüze aşkın eseri olan Fenâri'nin mantık ile ilgili blinen üç eseri şunlardır: 1. *el-Feva'idü'l-Fenâriyye*: Esirüddin el-Ebheri'nin *İsagoci* adlı mantık kitabına yazılan en meşhur şerhlerden birisidir. Bu nedenle son zamanlara kadar Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Birkaç kez basılan eserin, Ahmed b. Muhammed'in *Kul Ahmedî* ve Kemalettin Bulgari'nin *el-Feva'idü'l-Burhaniyye* adlı hâşiyeleri meşhurdur.³¹ 2. *Kitabu'l-Mantık*: Fenâri'nin çok bilinen bu eseri 1886 yılında İstanbul'da basılmıştır. 3. *Şerh-i Şemsiyye*: Ali b. Ömer el-Kâtibi'nin *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l kavâ'idü'l-mantıkıyye*'si üzerine yazdığı bir şerhtir.³²

Ayrıca XIV. yüzyılda şerh ve hâşiyeye düzeyinde telifatta bulunmuş el-Kati (ö. 1359), el-Huduri (ö. 1400), Kad-ı Zade (ö. 1412), İbn Şahne (ö.1412) ve Hacı Paşa (ö. 1417) gibi mantıkçıları da saymak mümkündür.³³

XIV. yüzyıl mantık ilmine yapılan katkıların yanında eleştiriler de yapılmıştır. Aristocu mantık anlayışına karşı olan İbn Teymiyye (ö. 1328) bu gelenek doğrultusunda gelişen İslam mantığına karşı başta *er-Red ale'l-mantıkıyyin* ve *Nakzü'l-mantık* olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. İbn Teymiyye Aristo geleneğine dayanan mantığa yönelttiği eleştirileriyle kendine özgü bir mantık anlayışı geliştirmiştir. Bu doğrultuda Aristocu mantık anlayışına karşı çıkan bir başka önemli isim de İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350) dir. O da hocasının anlayışı doğrultusunda *Ahkâm-ı nazar* adlı bir eser kaleme almıştır.³⁴

1.2. Seyyid Şerif Cürcânî'nin Hayatı

Cürcânînin, küçük yaşlarda ilme olan iştihakı ve günün ulaşım şartları da göz önünde tutularak ilim amacıyla yaptığı seyahatler, onun ilme ne kadar değer verdiğini gösterir. Hayatı boyunca gerek müderrislik gerek telifatta ilmi cehdin timsali olmuş, kendi dönemini ve kendisinden sonraki dönemi bu açıdan etkilemiş örnek bir hayat yaşamıştır.

³¹ Kayacık, Ahmet, *age*, s. 329-330

³² Bingöl, Abdülkuddus, *"Türklerde Mantık"*, Türk Düşünce Tarihi Dergisi, Ankara, 2001, s. 93-94

³³ Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s. 480, 491, 496- 499

³⁴ Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s. 484

1.2.1. Doğum Yeri ve Yılı

Kudretli eserleriyle zamanımıza kadar şark İslam dünyası medreselerinde en önemli üstatlardan biri sayılmış olan Cürcânî, hicri 740³⁵ senesi 24 Şaban'da (24 Şubat 1340) İran'ın Asterabad bölgesinin Cürcan vilayeti civarındaki Taku nahiyesinde Peygamberimizin soyuna mensup bir aileden dünyaya geldi.³⁶ Cürcai'nin adı Ali b. Muhammed olup Peygamberimizin soyuna mensup olduğu için kendisine es-Seyyid eş-Şerif denilmiş,³⁷ Cürcan'da doğup büyüdüğü için de el-Cürcânî nisbesiyle anılmıştır. Künyesi ise Ebu'l-Hasan'dır. Tam adı, *Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif ez-Zeyn Ebu'l-Hasan el-Hüseyni el-Cürcânî el-Hanefî'dir.*³⁸

1.2.2. Tahsili, İlmî Seyahatleri ve Vefatı

Küçük yaştan itibaren ilim tahsil etmeye başlayan Seyyid Şerif, ilk tahsiline Cürcan'da Arapça öğrenmekle başladı. Sarf, nahiv ve belagat ilmine dair Sekkaki'nin *Miftahu'l-Ulum* adlı meşhur eserinin şerhini, bu şerhi yazan Nurettin Tuvasi'den okudu. Siracüddin Ömer el-Buheymani'den *Keşf* adlı tefsirini ve *Keşşâf* tefsirinden bir bölüm okudu. Kudbuddin Şirâzi'nin yazdığı miftah şerhini, onun oğlu Musluhuddin b. Ebi'l-Hayr Ali'den okudu. Bundan sonra akli ilimleri öğrenmeye başladı.³⁹

Kutbuddin er-Râzi et-Tahtâni'nin mantığa dair yazdığı *Şerhu's-Şemsiyye* ve *Şerhu'l-Metâli* adlı eserlerini bizzat kendisinden okumak için 1365 yılında önce Herat'a gitti. Bir müddet sonra yaşlılığı sebebiyle öğretim faaliyetini sürdüremeyen hocası kendisine, Mısır'da ikamet etmekte olan tanınmış mantık âlimi ve talebesi olan Mübarek Şah'ın yanına gidip ondan okumasını tavsiye etti.⁴⁰ Mısır'a yaptığı yolculuk sırasında Anadolu'da şöhretini duyduğu Cemaleddin Aksariyi'nin talebesi olmak üzere onun memleketine gitmeye karar verdi. Yolda Aksarayı'nın *Şerhu'l-İzâhu'nı* inceleme fırsatı buldu. Eseri başarısız gören Cürcânî, Aksarayı'den istifade edemeyeceği kanaatine vardysa da görüştüğü bazı kimselerden, onun öğretimde teliften daha başarılı olduğunu

³⁵ İsmail Paşa, Bağdatlı, *Hediyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin Asârü'l-Musannifin*, İstanbul, 1901, s. 768

³⁶ İsmail, Abdülemir, *Mavsuatü'l-Alamu'l-Ulema ve Adâbü'l-Arabi'l-Müslimin*, Beyrut, 2005, c. V, s. 187; Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 162

³⁷ Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. VIII, s. 134

³⁸ Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, s. 83; Abdullayev, Övezmuhammet, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, U.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Dr. Tezi), Bursa, 2005, s. 14

³⁹ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 19

⁴⁰ Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, s. 162

öğrenince yoluna devam etti. Ancak Aksaray'a vardığında Aksarayı'nın vefat ettiğini öğrendi. Bu sırada tanıştığı Aksarayı'nın talebesi Şemseddin Muhammed el-Fenâri (ö. 834/1430) ile tanıştı ve ikisi birlikte Mısır'a gittiler.⁴¹

Cürcânî, yaklaşık on yıl kaldığı Mısır'da Şeyh Bedrettin Simavi, şair Ahmedi, hekim Hacı Paşa gibi arkadaşlarıyla birlikte akli ilimleri Mübarek Şah'tan, nakli ilimleri de Ekmeleddin el-Bâberti'den okudu.⁴² Bu arada Kutbuddin er-Râzi'nin *Şerhu Metâli'il-Envâr*'ına bir hâşiye yazdı. Mısır'da tahsilini tamamladıktan sonra Bursa'ya uğrayarak memleketine döndü.⁴³

Şiraz'da Sa'deddin et-Teftâzâni, Cürcânî'yi Muzafferiler Devletinin hükümdarı Şah Şuca'a takdim etti ve Şah Şuca tarafından oradaki Daruşşifa Medresesi müderrisliğine tayin edildi. On yıl kaldığı bu medresede öğretim faaliyetleri yanında telif çalışmalarını da sürdürerek İran'da özellikle akli ilimlerde büyük bir şöhret kazandı. Timur'un Şiraz'ı zapt etmesi üzerine kendisi istemediği halde Semerkant'a götürüldü (789/1387). Burada on sekiz yıl müddetle baş müderrislik yaptı ve bu süre içinde birçok eser telif etti; ayrıca Maverâünnehir âlimleriyle, özellikle Teftâzâni ile ilmi münazaralarda bulundu. Bu münazaralarda gösterdiği başarı hem Timur hem de meslektaşları nezdinde itibarını artırdı. Semerkant'ta tanıştığı Hacı Alaettin Attâr vasıtasıyla tasavvufa karşı ilgi duyarak Nakşibendiyye tarikatına girdi. Mevlana Nizammeddin Hamuş ile dostluk kurarak onun tasavvufi sohbetlerine katıldı.⁴⁴

807/1405 tarihinde Timur'un ölümü üzerine, Semerkant ve Maverâünnehir büyük bir anarşi yuvası haline geldi. Bunun üzerine birçok âlim gibi Cürcânî de Semerkant'tan ayrılarak Şiraz'a döndü. Burada hayatının geri kalan kısmında zamanını ilmi faaliyetlerle geçirdi. 6 Rebiülahir 816 (6 Temmuz 1413) Çarşamba günü Şiraz'da vefat etti ve Attik Camii civarındaki Vakip Mezarlığına defnedildi.⁴⁵

⁴¹ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 20-21; Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. VIII, s. 134

⁴² Tritton, A.S., "Al-Djurdjani", The Encyclopadia of İslam, Leiden, 1965, c. II, s. 602

⁴³ Gümüş, Sadreddin, *age.*, c. VIII, s. 134

⁴⁴ Gümüş, Sadreddin, *age.*, c. VIII, s. 135

⁴⁵ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 19; Tritton, *age.*, c. II, s. 602

1.2.3. Hocaları

Seyyid Şerif ilk tahsiline memleketi Cürcan'da başladı. Onun ilk hocaları *Miftahu'l-ulum* şarihi en-Nur et-Tavusi ile Muhlisuddin Ebu'l-Hayr Ali b. Kutbeddin eş-Şirâzi idi. Cürcânî, memleketinde dini tahsilin gerekli alt yapısını edindikten sonra, 1365 yılında akli ilimleri tahsil etmek için Herat'ta gitti.⁴⁶ Herat'a gidiş amacı Kudbuddin er-Râzi et-Tahtâni'nin mantığa dair yazdığı *Şerhu's-Şemsiyye* ve *Şerhu'l-Metâli* adlı eserlerini kendisinden okumaktı. Memleketinden sonra ilk hocası er-Râzi et-Tahtâni (ö. 766/1365) oldu.

1.2.3.1. Muhammed b. Muhammed Ebu Abdullah Kudbuddin er-Râzi et-Tahtâni (ö. 766/1365)

Mantık, felsefe, kelâm, belagat ve nahiv âlimi olan et-Tahtâni, hicri 694'de Rey şehrinde dünyaya geldi. İlk tahsilini memleketinde yaptı. Belli bir yaşa geldikten sonra devrin meşhur âlimi Adududin el-Îcî (ö. 756/1355) ve diğer ilim adamlarından ders okuyarak akli ve şer'i ilimlerde üstad oldu. Cürcânî'nin kendisinden mantık ve felsefe dersi almak istemesi onun zamanında bu alanın üstadı olduğunu göstermektedir. Tefsire dair *Hâşiye ale'l-Keşşâf* ile fıkıh ilmine dair *Şerhu'l-Havi* adlarındaki eserler onun belli başlı eserleridir.⁴⁷

1.2.3.2. İbn Mübarek Şah el-Mantiki (ö. 802/1400)

Cürani, hocası et-Tahtâni'nin tavsiyesi üzerine Mısırda bulunan ve kendi talebesi olan Mübarek Şah el-Mantiki'den akli ilimleri okumak için Mısır'a gitti. El-Mantiki, Kudbuddin er-Râzi'nin talebesi ve azatlı kölesidir. O, Herat'a ikamet eden efendisi ve hocası Kudbuddin'den tahsilini ikmal ettikten sonra Mısır'a yerleşmiştir. Nitekim Cürcânî de akli ilimleri ondan Mısır'da okudu. Telifatı hakkında pek bilgi verilmeyen Mübarek Şah'tan Cürcânî, devrin meşhur şairi Ahmedî, meşhur tabib Hacı Paşa ve Simav kadısının oğlu Şeyh Bedrettin Mahmud b. İsrail gibi değerli ilim adamlarının

⁴⁶ Tritton, *age.*, c. II, s. 602

⁴⁷ el-Luknevi, Muahmmmed Abdülhay, *Fevaidu'l-Behiyye fi Teracimu'l-Hanefiyye*, Beyrut, (Tsz.), s. 126; Sarıoğlu, İbrahim, "Râzi" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. 34, s. 485-486; et-Tâhtâni'nin mantıkla ilgili eserleri için bkz. bu çalışma, s. 11

yüksek seviyede mantık ve felsefe okuduğuna göre bu onun bu alanda büyük birisi olduğunu gösterir.⁴⁸

1.2.3.3. Muhammed b. Muhammed Ekmeleddin el-Bâberti (ö. 786/1384)

Cürcânî Mısırda bulunduğu zamanlarda şer'i ilimleri Muhammed b. Muhammed Ekmeleddin el-Bâberti'den tahsil etti. El-Bâberti, aslen Bâbert'ten (Bayburt ili) olup, Halep ve Kahire'de tahsil yapmıştır. Âlim, fadıl, akıllı, kuvvetli ve birçok ilimde mahir olan el-Bâberti, kendisine Kahire'de kadılık verildiği halde kabul etmeyip bütün ömrünü ilme vakfetmiş ve yüzlerce ilim adamı yetiştirmiştir. Nitekim Cürcânî ve Molla Fenâri gibi o asrın büyük âlimleri şer'i ilimleri bu zattan okumuşlardır. Kendisine şu eserler atfedilmektedir: Fıkıh ilmine dair *Şerhu Vasiyeti'l-İman Ebi Hanife, el-İnaye Şerhu'l-Hidâye, Şerhu'l-Pezdevi, Şerhu'l-Menâr, Şerhu Muhtasarı İbn Hacip*; tefsir ilmine dair *Tefsiru'l-Kur'an, Hâşiye ale'l-Keşşâf*; hadise dair *Şerhu'l-Meşârik*; akaide dair *Şerhu Akaideti't-Tusi*; filolojiye dair *Şerhu Elfiyeti İbn Mu'ti ve Şerhu Telhisi'l-Miftâh* adlarındaki eserler belli başlı teliflerindedir.⁴⁹

1.2.3.4. Hâce Alâeddin Attâr Muhammed b. Muhammed el-Buhari (ö. 802/1399)

Timur, Tebriz'i işgal ettiği zaman istemediği halde Cürcânî'yi Semarkant'ta götürdü. Orda bulunduğu sıralarda Hâce Alâeddin Attâr Muhammed b. Muhammed el-Buhari'nin tasavvuf derslerine katıldı ve ondan dersler aldı. el-Buhari, aslen Harizm'li olup, Nakşibendî tarikatının kurucusu olan Hâce Bahauddin (ö. 791/1389) 'in ileri gelen müritlerinden idi.⁵⁰

Cürcânî, Aleaddin Attâr'ın sohbetlerinde bulunmak için soğuk ve şiddetli kış günlerinde bile, seher vaktinde kalkıp onun ders verdiği medreseye gider, müsaade edilinceye kadar kapıda beklerdi. Ona derin bir sevgi ve muhabbetle bağlıydı. Cürcânî, Aleaddin Attâr'ın teveccühüyle kısa zamanda kemale erdiğini ve Rabbini tam anlamıyla tanıdığını ifade eder.⁵¹

⁴⁸ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 22; el- Mantiki'nin mantık ile ilgili eseri için bkz. bu çalışma, s. 11-12

⁴⁹ Aytakin, Arif, "Bâberti" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. IV, s. 378

⁵⁰ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 119

⁵¹ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 26-27

1.2.4. Öğrencileri

Cürcânî, kendi zamanında ve kendisinden sonra birçok ilim ehlini etkilemiş ve birçok ilim adamının yetişmesine vesile olmuştur. Yetiştirdiği ilim adamları arasında şunları sayabiliriz:

1.2.4.1. Nureddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî (ö. 838/1434)

Cürcânî'nin talebelerinin başında şüphesiz oğlu Nureddin Muhammed gelmektedir. Kaynaklarda onun, doğum tarihiyle ilgili kesin bir bilgiye sahip olunmadığı, takriben 838/1434 tarihinde vefat ettiği bildirilmektedir. Bütün ilmîni babasından tahsil eden, babası gibi akli ilimlerde ve filolojide usta olan Nureddin, Şiraz'da vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.⁵² Teftâzânî'nin nahve dair *İrşâdu'l-hadi* adındaki eserine *er-Reşad fi şerhi'l-İrşâd* adıyla yazdığı şerh; Adududdin el-Îcî'nin belağata dair *el-Fevaidu'l-ğiyasiyye* adındaki eserine yazdığı şerh; felsefeye dair *Zubdetu'l-esrâr* Ebheri'nin *Hidâyetu'l-hikme* adındaki esere yazdığı şerh onun belli başlı eserlerindedir.⁵³

1.2.4.2. Musa Paşa b. Muhammed Kadızade er-Rumi (ö. 844/1440)

Bursa'da doğmuş olan er-Rumi, ilk tahsilini Bursa'da yaptıktan sonra 1362 yılında İran'a gidip Horasan âlimlerinden ders alarak tahsilini ikmal ettiği bildirilmektedir. Cürcânî'den akli ilimleri okuduktan sonra belli bir seviyeye gelince Cürcânî'yle aralarında anlaşmazlık çıkmış ve Cürcânî ona ders vermekten vazgeçmiştir. Osmanlı ilim adamlarının Cürcânî'ye bağlanan ilk halkasını oluşturan Kadızade, devrinin en iyi matematik ve astronomi âlimi olup, Timur'un torunlarından Uluğ Beye (1394-1449) hocalık etmiştir. 1440 yılında vefat eden Kadızade, Semerkant'ta defnedilmiştir. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*, el-Cağmini'nin *el-Mulahhas* ve es-Semerkandi'nin *Eşkalu't-te'sis* adlı eserlerine yazdığı şerhler başlıca eserlerindedir.⁵⁴

⁵² Tritton, *age.*, c. II, s. 602; el-Luknevi, *el Fevaid*, s. 132; Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 18

⁵³ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 114

⁵⁴ el-Luknevi, *el Fevaid*, s. 211-212; Ayrıca bkz. Fazlıoğlu, İhsan, "*Kadized-i Rumi*" mad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. 24, s. 98-100

1.2.4.3. Fethullah eş-Şirvâni (ö. 857/1453)

eş-Şirvâni, akli ve şer'i ilimleri Semerkant'ta Cürçânî'den, matematiği Kadızade Rumi'den okuyarak ilmini ikmal ettikten sonra Anadolu'ya gelip Kastamonu'ya yerleşti ve burada tedrisata devam etti. Fatih Sultan Mehmet'in saltanatının ilk yıllarında vefat ettiği tahmin edilmektedir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'in baş tarafına hâşiye ve talikatlar yazan eş-Şirvâni, Kadızade'nin *Şerhu'l-Cağmini* adındaki eserine de bir hâşiye yazmıştır.⁵⁵

1.2.4.4. es-Seyyid Ali el-Acemi (ö. 860/1455)

Aslen İranlı olan el-Acemi Semerkant'ta birçok âlimden ders okuduğu gibi Cürçânî'den de okuyarak tahsilini ikmal etmiştir. Anadolu'ya gelerek Kastamonu'da bir süre ikamet ettikten sonra Edirne'ye geçerek Sultan II. Murat ile görüşmüş ve Sultan tarafından Bursa'daki Yıldırım Han medreselerine tayin edilmiştir. Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Hâşiye ale'l-Metâli* ve *Hâşiye ala Şerhi's-Şemsiyye* adlarındaki eserlerine hâşiyeler yazmıştır.⁵⁶

1.2.4.5. Fahrüddin el-Acemi (ö. 865/1460)

el-Acemi aslen İranlı olup tahsilini memleketin âlimlerinden özellikle Teftâzâni ve Cürçânî'den akli ve nakli ilimleri okuyarak, Osmanlı coğrafyasına gelerek Molla Fenâri (ö. 865/1431) 'ye mürit oldu. Osmanlı coğrafyasında çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Sultan Murat devrinde Şeyhu'l-İslam oldu. Arapça, edebiyat, felsefe ve kelâmda söz sahibi olarak birçok talebenin yetişmesinde etkili olmuş Fahrüddin, Edirne'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.⁵⁷

1.2.4.6. Hâce Alâeddin Ali es-Semerkandi

Semerkant'ın âlimlerinden özellikle Cürçânî'den ders okuyarak tahsilini ikmal etmiş ve tedrisatta Cürçânî'nin halefi konumuna yükselmiştir. Türkisatan'ın çeşitli yerlerinde müderrislik yaptıktan sonra, Anadolu'ya gelerek Larend'e'ye yerleşen es-Semerkandi'nin doğum ve ölüm tarihleri hakkında bilgi vermeyen kaynaklar, onun 150-200 yıl

⁵⁵ el-Luknevi, *el Fevaid*, s. 153; Gümü, Sadreddin, *age.*, s. 122

⁵⁶ Gümü, Sadreddin, *age.*, s. 123

⁵⁷ Gümü, Sadreddin, *age.*, s. 124

yaşadığını kaydederler. Semerkandi'nin bilinen tek eseri *Bahru'l-Ulum* adındaki tefsirdir.⁵⁸

Bunların dışında tarihçi, edip, şair ve lugatçı İbn Arapşah Ahmet b. Muhammed Şihabuddin ed-Dimeşki (ö. 854/1450), Alâeddin Ali b. Muslihiddin (ö. 841/1437), eş-Şerif Nureddin Ali b. İbrahim eş-Şirâzi (ö. 862/1458), Mazharuddin Muhammed el-Kazruni, Celaleddin Muhammed b. Abdil-Aziz b. Yusuf b. el-Hüseyn el-Hulvai eş-Şafii, Ebul-Feth Nureddin Ahmet b. Abdillan et-Tavusi, Sa'deddin Mahmut ed-Devvâni, Hümamuddin lakabıyla tanınan Ahmet b. Abdil-Aziz eş-Şirâzi, Mansur b. el-Hasan el-Kazruni, Şemseddin Muhammed b. Merhemuddin eş-Şirvâni ve Afifuddin el-Cerhi gibi ilim adamları Cürcânî'nin öğrencileri sayılabilir.⁵⁹

1.2.5. İlmî Şahsiyeti ve Görüşleri

Teftâzânî, İbn Haldun, Molla Fenâri gibi ilim adamlarıyla çağdaş olan Cürcânî, yaşadığı döneme kendi damgasını vuran ve sonraki dönemlerde bir otorite olarak etkisini devam ettiren çok yönlü birkaç âlimden birisidir. Başlıca ilgi alanları başta kelâm olmak üzere Arap dili ve edebiyatı, felsefe, mantık, astronomi, matematik, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvuf gibi akli ve dini ilimlerin her alanında eserler vermiş, bundan dolayı da "allame" unvanını hak kazanmıştır. Onun zeki, çalışkan, müdakkik, muhakkik, güzel konuşan, derin anlayışlı, fesahat ve belagat sahibi ve münazaralarda mahir biri olduğu noktasında fikir birliği vardır.⁶⁰

Çocuk yaşta iken eser yazmaya başlayan Cürcânî'nin ilmî şöhreti, kısa zamanda, hayatta iken İran ve Anadolu'ya yayılmıştır. O, ilmî kişiliğiyle kendisinden sonraki asırlara en fazla etki eden âlimlerden biridir. Bıraktığı eserler, Şark İslam medreselerinde ve ilim kurumlarında son yüzyıla kadar okutulmuştur.⁶¹ Anadolu, İran, Türkistan ve Hindistan'da yetişen âlimlerden bir kısmının icazetnamesinin ilmî silsile itibariyle Cürcânî'ye bir kısmının Teftâzânî'ye bağlı olması bu hususu teyit eder mahiyettedir.⁶²

⁵⁸ el-Luknevi, *el-Fevaid*, s. 87; Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 124-125

⁵⁹ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 125; Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 27

⁶⁰ el-Amiri, Ali Muhammed Hasan, "*es-Seyyid el-Cürcânî*", Mecelletü'l-Ezher, 1948, c. XX, s. 123; DİA "Cürcânî" mad., c. VIII, s. 135

⁶¹ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, s. 194

⁶² Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, s. 163

VII/XIII. Asrın ikinci yarısından itibaren icazetnameler, İran'da genellikle Nasiruddin et-Tusi (ö. 672/1273) ve Kadi Beydavi (ö. 675/1276) yoluyla; Anadolu'da ise, felsefi ve akli ilimlerde devrinin ustası

Ayrıca Cürçânî'den itibaren İslam âlimlerinin uzun süre "Cürçânî Ekolü" veya "Teftâzânî Ekolü"ne bağlı gösterilmek suretiyle iki guruba ayrılmış bulunması Cürçânî ile Teftâzânî arasındaki görüş ayrılıklarında taraflardan birini savunmak için *et-Tavdü'l-munif fi'l-intişar li's-Sa'd ale's-Şerif* (Şefkani), *Mesalikü'l-halas fi tehalüki'l-havas* (Taşkoprüzade Ahmed Efendi) vb. eserlerinin telif edilmiş olması XV. yüzyıldan itibaren İslam düşünce tarihinde önemli bir yer işgal ettiğini gösterir.⁶³

İlim çevreleri, Cürçânî hakkında şöyle bir kanaate sahip olmuştur: Cürçânî yeni bir dönemin habercisidir, onunla yeni bir ilim anlayışı başlamıştır. Sa'duddin Teftâzânî bütün İslami ilimlerde Mutakaddimin âlimlerin sonuncusu olurken, Seyyid Şerif Cürçânî ise bütün İslami ilimler söz konusu olduğunda Müteahhirin âlimlerin ilkidir.⁶⁴

Cürçânî, Semerkant'ta bulunduğu sırada sadece akli ve nakli ilimlerle ilgilenmemiş; ayrıca tasavvufa da merak sarmıştı. Onun Şeyh Bahaeddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) halifelerinden Hacı Alaeddin Attâr'dan (ö. 802/1400) tasavvuf dersleri aldığı rivayet edilmektedir.⁶⁵

Cürçânî, ilmi münazaralardaki ustalığıyla da daha sonraki âlimleri etkilemiştir. Onun Timur'un huzurunda Teftâzânî ile yaptığı münazaralar, asırlar boyu ilim adamlarını meşgul etmiş, çeşitli Risâlelerin yazılmasına sebep olmuştur.⁶⁶

Felsefî kelâm hareketlerinin yaygın olduğu bir dönemde yaşayan Cürçânî selefleri Fahreddin er-Râzi, Seyfuddin el-Amidi ve Kadı Beyzâvi gibi felsefenin tesiri altında kalmış, hatta seleflerine göre felsefeye daha fazla ağırlık vermiştir. Nitekim kelâma dair en hacimli eseri olan *Şerhu'l-Mavafik*'ta felsefî konuların akaid konularından çok fazla yer tutması bunu açıkça göstermektedir. O, kendisinden önce gelen bütün İslam filozofların eserlerini inceleyerek, özellikle Fahrettin Râzi'nin görüşleri üzerinde durmuştur. Cürçânî, kendi düşüncelerini başkalarının görüşlerini eleştirerek ortaya

olan Kadî'l-kudat olan Siracuddin Muhammed b. Ebi Bekr el-Urmevi (ö. 682/1283) ve bunların üstad ve talebelerinden teşekkül eden zincir ile Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1209) 'ye bağlanırken VIII/XIV. asrın ikinci yarısında İran'da yetişmiş olan et-Teftâzânî (ö. 792/1289) ile el-Cürçânî (ö. 816/1413) 'nin ilmi tesirlerini kendi memleketlerinde yaydıkları gibi, Anadolu'da da yaydıkları ve burada teessüs etmiş olan icazet zincirini kırmaya ve bu zinciri kendilerine bağlayarak bu yoldan Fahreddin er-Râzi'ye ulaştırmaya muvaffak oldukları bildirilmektedir. (Bkz. Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürçânî ve Arap dilindeki Yeri*, s. 106-107)

⁶³ el-Amiri, "*es-Seyyid el-Cürçânî*", *age.*, s. 123, 127

⁶⁴ Gölcük, Şerafeddin, *age.*, s. 194; Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, s. 163

⁶⁵ Gölcük, Şerafeddin, *age.*, s. 194

⁶⁶ el-Amiri, "*es-Seyyid el-Cürçânî*", *age.*, s. 126

koymuştur. Uyguladığı bu yöntemle göre, önce karşı çıkılan görüş eleştirilir, ayrıntılara inilerek çözümlenilir, sonra yeni bir düşünce ileri sürülerek önerilen çözüm biçimi ortaya konulur. Cürcânî'nin felsefi kelâma dair bazı görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

1.2.5.1. Bilgi Kuramı

Cürcânî, insan zihnini varlığa ait form ve kavramları yansıtan bir aynaya benzettir. Ona göre bütün kavram ve formlar zihin denilen bu kuvvede meydana gelir. Bu ya nispetin söz konusu olmadığı tasavvur, ya da nispetin olduğu, yani bir kavramın bir diğer kavramla ilişkilendirilmesi sonucunda tasdikle olur.⁶⁷ Cürcânî, bilgi edinme süreci ve keyfiyeti açısından tasavvur ve tasdiki zorunlu ve nazari diye ayırır. Bu süreçte zorunlu bilgiler, nazari bilgilerin dayanağı ve ilkeleridir. Tasavvur salt bir ifade olduğu için bilgi olma açısından bir anlam taşımaz, asıl bilgi olma özelliğine sahip olan tasdiklerdir.⁶⁸

Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde kendisinden önceki düşünürler tarafından bilginin tanımını tartıştıktan sonra "bilgi, bir mahalde var olan ve bir şeye taalluk eden bir sıfattır" şeklinde yapılan tanımları isabetli bulur.⁶⁹ Ona göre bir bilginin doğruluğu objesine uygun olduğu zaman anlaşılır. O, bilgi kuramında Aristoteles'ten beri filozofların kabul ettikleri öznenin uygunluğu düşüncesi etrafında İslam düşünürlerinin çalışmalarını aynı titizlikle inceledikten sonra onlardan farklı bir sonuca ulaşır. Bilginin doğruluğu bilinç içinde nesnenin bıraktığı izler hakkında bilincin verdiği hükme bağlıdır. Burada zaman şartını katan Seyyid Şerif, geçmişteki hükmümüzle şimdi ve gelecekteki hükmümüz arasında uygunluk olması gerektiğini söylüyor. Geçmişte gördüğümüz dağın bu anda altına çevirilmediğine dair bilgimiz iki hükmün birbirine uygunluğuna bağlıdır. O, bu suretle safdil realizmden olduğu kadar kuşkuçuluktan ve sofist kanıtlardan da kaçınma imkânını veren bir sonuca ulaşmıştır. Onun bilgi problemine bakışı, çağdaş pozitivistlerin ve bazı bilim filozofların tanımına yakın görülmüştür.⁷⁰

⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (çev. Ömer Türker), İstanbul, 2011, s. 70

⁶⁸ Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, M.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Dr. Tezi), İstanbul, 2006, s. 107

⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 67; Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, s. 96

⁷⁰ Ülken, H.Ziya, *İslam Felsefesi*, s. 169

1.2.5.2. Varlık ve Allah

Cürcânî'ye göre varlık tasavvuru açıktır. Küçük çocuklar bile kesin olarak vücutlarını tasavvur edebilirler. O, varlığı vacip ve mümkün diye ikiye ayırır. Mümkün bir varlık kendi başına var olmadığı gibi başkasını da var edemez, çünkü bir varlığın var etmesi var olmasından sonra gelir. Eğer bütün varlıklar mümkün olsaydı hiçbir varlığın olmaması gerekirdi. Bu durumun gerçeğe aykırı olduğu ortadadır. Öyle ise mümkünleri var eden bir zorunlu (vacip) varlık vardır ki, o da Allah'tır. Çeşitli yollarla varlığı ispat edilen Allah'ın varlığı, diğer varlıklara benzemez. Ona yön ve mekân tahsis edilemez. O, zaman kaydının da dışındadır. Allah'ın zatına zaid, kaim sıfatları vardır. O, sınırsız bir ilim sahibi ve sonsuz kudret sahibidir. Kadim bir iradenin sahibi olan diridir, semi, basar ve kelâm sıfatıyla muttasıftır. Cürcânî'ye göre Allah'ın ahirette görülmesi keyfiyetsiz olarak gerçekleşecektir.⁷¹

1.2.5.3. İman ve İslam

Cürcânî'ye göre iman tasdikten ibarettir; çünkü o kalbe ait bir fiildir. O, iman ile İslam'ı aynı anlamda görerek bu konuda Maturidilerin görüşlerini benimsemiştir. Ona göre ehl-i kiblede olup büyük günah işleyenler tekfir edilemez. Ancak Allah'a eş koşanlar, hulule inananlar, Hz Peygamber'in nübüvvetini inkâr edip alaya alanlar, dinin haram kıldığı hususları helal telaki edenler ve dini yükümlülükleri ortadan kaldıranlar kâfir sayılırlar.⁷²

Seyyid Şerif'in yukarıda zikredilen felsefi kelâmın temel konuları dışında, insanın fiillerindeki özgürlüğü, nübüvvet, ahiret, keramet, mucize ve imamet gibi konularda genel olarak Ehl-i sünnet çizgisinde Eş'ari bir yol izlediğini söylemek mümkündür.⁷³

1.3. Eserleri

Cürcânî, döneminin İslam dünyasında okutulan ilimlerin hemen hepsine dair eserler kaleme almıştır. Bu eserler içinden birkaç yapraktan meydana gelen Risâleler olduğu gibi yüzlerce sahifelik eserler de mevcuttur. O, kelâm, felsefe, mantık, tasavvuf, astronomi, aritmetik, münazara, sarf-nahiv, belagat, tefsir, hadis ve fıkıh gibi değişik

⁷¹ Gölcük, Şerafeddin, *age.*, s. 197; DİA "Cürcânî" mad., c. VIII, s. 135

⁷² DİA "Cürcânî" mad., c. VIII, s. 136

⁷³ Gölcük, Şerafeddin, *age.*, s. 197-199; DİA "Cürcânî" mad., c. VIII., s. 135-136

ilim dallarında irili ufaklı 100 civarında eser kaleme almıştır. İlim dallarına göre eserleri şunlardır:

1.3.1. Mantık İlmine Dair Eserleri

Hem nakli hemde akli ilimlerin üstadı olan Seyyid Şerif, akli ilimlerin başlangıcı konumunda olan mantık ilmine dair ona nispet edilen irili ufaklı onyededi eseri tespit edilmiştir. Cürcânî'nin mantık ile ilgili eserleri şunlardır:

1.3.1.1. Hâşiye ala Şerhi Metâli'i'l-envâr

Hâşiye-i Kübrâ adıyla da bilinen bu eser Ebi Bekr el-Urmevi'nin (ö. 682/1283) mantık ve felsefeye dair yazdığı *Metâli'u'l-envâr* adındaki esere Kutbeddin Muhammed er-Râzi et-Tahtânî'nin (766/1365) *Levami'ul-esrâr* adıyla yazmış olduğu şerhe, Cürcânî'nin Mısır'da iken yazdığı hâşiyedir. Bu eser 1276'da İstanbul'da basılmış ve birçok hâşiyeye de konu olmuştur.⁷⁴

1.3.1.2. Hâşiye ala Şerhi'ş-Şemsiyye

Hâşiye-i Suğrâ adıyla da bilinen bu eseri Cürcânî'nin Necmuddin el-Kazvini (693/1294) 'nin *Şemsiyye* adındaki eserine Kutbuddin et-Tahtânî'nin yazdığı şerhe hâşiyedir. Bu eser, 1286, 1302 ve 1328 tarihlerinde İstanbul'da basılmıştır.⁷⁵ Bu eser, *Kuçek* ve *es-Suğrâ* ismiyle de anılır.⁷⁶

1.3.1.3. Mir İsagoci

Esiruddin el-Ebheri (ö. 600/1203) 'nin *İsagoci* adındaki eserine şerh olarak yazılmıştır. Zamanımıza kadar gelen bu eser, 1321 yılında el-Mueyyed Matbaasında basılmıştır.⁷⁷

1.3.1.4. Risâle fi'l-alaka

Mantıkla ilgili 25 meseleden bahsetmektedir. Yazma bir nüshası Süleymaniye kütüphanesinde, Yazma bağışlar bölümünde 1776 numarada bulunmaktadır.⁷⁸

⁷⁴ Abdullayev, Övezmuhammet, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, s. 52; Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s. 495; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, İstanbul, 1971, c. II, s. 1716

⁷⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, c. II, s. 1063

⁷⁶ Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s. 495

⁷⁷ Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî*, s. 150

⁷⁸ Aynı eser, aynı yer

1.3.1.5. Risâle-i Kübrâ

Çalışmamızın da konusunu teşkil eden, Arapça olarak *er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-mantık* adıyla bilinen bu eser Farsça olarak yazılmış bir esedir. Arapça'ya tercüme edilmiş olan bu eser, *er-Risâletü'l-Veleddiyye*, *Tercümetü'l-Veleddiyye* ve *er-Risâletü'l-Veleddiyye fi'l-Mantık* vb. isimler altında da zikredilmektedir. Eserin bazı nüshalarının bu isim altında anılmasının sebebi Cürcânî'nin bu eseri kendi oğlu için yazması ve aynı zamanda mütercim de oğlu için bunu tercüme etmesinden kaynaklanmaktadır. Eserin Farsça'sı 1844 yılında Luknav'da basılmıştır. Günümüze kadar gelmiş olan ve henüz basılmamış olan Arapça tercüme nüshalar hakkında, "eserin nüshaları" bölümünde ayrıca bahsedilecektir.

1.3.1.6. Risâle-i Suğrâ

es-Suğrâ fi'l-mantık adıyla da anılan bu eser 1843 yılında Luknav'da basılmıştır.

1.3.1.7. Risâle fi'l-mantık

Farsça yazılmış mantığa dair bir Risâle olup ulema tarafından çok tutulmuş ve birçok şerhe konu olmuştur.⁷⁹

1.3.1.8. Risâle fi'n-nefsi'n-nâtıka el-insaniyye

İnsanda bulunan akli kuvve ile ameli kuvve diye bilinen iki kuvveden bahseder. Tespit edilebildiği kadarıyla tek bir nüshası Süleymaniye kütüphanesinde Raşit Efendi bölümünde 1015/ 9 kayıtlı numarada bulunmaktadır.⁸⁰

1.3.1.9. Risâle fi't-terdidi'l-infisali

Mantığa dair bu eserin yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü 5435 ve Laleli bölümü 2682 kayıtlı numarada bulunmaktadır.

1.3.1.10. Şerh 'ala kısmeyi't-Tasavvurât ve't-Tasdikât

Yukarıda adı geçen *Şemsiye* adındaki Risâlenin Tasavvurât ve Tasdikât bölümlerine şerhtir.⁸¹

⁷⁹ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 53; Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 151

⁸⁰ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 53

1.3.1.11. Tahkiku'l-eşya

Varlığın tasnifi hakkında küçük bir Risâle olup yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümünde 2581 ve 3030 kayıtlı numaralarda mevcuttur.

1.3.1.12. Tahkiku'l-külliyât

Eşyanın mahiyetine ilişkin küçük bir Risâle olan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Serez bölümünde 402 numarada mevcuttur.

1.3.1.13. Tahriru'l-kavâ'id'l-mantıkıyye

Mantık ilminin temel kurallarına dair olan bu eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin paşa bölümünde 341 numarada bulunmaktadır.

1.3.1.14. el-Usulü'l-mantıkıyye

Cürcânî'nin oğlu Muhammed için yazdığı bu eser mantık ilmine dair Farsça bir Risâle olup, oğlu tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Eser 1910 yılında Kahire'de basılmıştır.⁸²

1.3.1.15. Risâle fi'l-mizân

Mantık ilmine dair bu eserin bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2526/7 numarada mevcuttur.

1.3.1.16. Risâle fi ahkâmi't-ta'rif

Tarif-i haddi, tarif-i hakiki ve tarif-i lâfzî olmak üzere tarifleri üç bölümde inceleyen⁸³ bu eserin bir yazması Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin Paşa bölümünde 336/7 numarada mevcuttur.

1.3.1.17. Risâle fi taksimi'l-ilim

Cürcânî bu eserinde 4 görüşe göre tasavvur ve tasdik olarak ilmin taksimini yapar. Bu eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Nazif Paşa bölümü 1350/9 ve bir nüshası da Yazma Bağışlar bölümünde 607/16 kayıtlı numarasında mevcuttur.⁸⁴

⁸¹ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 152

⁸² Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 153

⁸³ Aynı eser, aynı yer

1.3.2. Diğer İlimlere Dair Eserleri

Seyyid Şerif Cürcânî'nin konumuzu ilgilendirmesi yönüyle mantık eserleri hakkında bilgi vermeye çalıştık. Diğer ilim dallarına dair yazdığı eserleri ise konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz.

1.3.2.1. Felsefeye İlişkin Eserleri

-*Hâşiye ala Şerhi Hikmeti'l ayn*

-*Hâşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-hikme*

- *Hâşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-hikme*⁸⁵

-*Risâle fi'l-vücut*

-*Risâle fi merâtibi'l-mevcudât*

- *er-Risâletu'l-mirâtiyye*

- *Risâle-i Hest ve nist*

- *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*

- *Şerh-i Kaside-i 'ayniye*

- *Hâşiye ala Şerhi Şekki'l-İşârât*

-*Risâle fi tahkiki'l-mebahisi'l-mevcudiyeye ve'l- mekâsidi'l-usuliyeye*

- *Risâle fi tahkiki'l-vâki*⁸⁶

1.3.2.2. Tefsir Alanındaki Eserleri

- *Hâşiye ale'l-Keşşâf*

-*Hâşiye ala Tefsiri'l-Beydâvi*

-*Tefsiru'z-Zehrâveyn*

⁸⁴ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 154

⁸⁵ Bu iki eser aynı isimle anılsa da farklı kişiler tarafından Ebheri'nin *Hidâyeti'l-Hikme* adındaki eserlerine yazılan şerhlere Cürcânî'nin yazdığı hâşiyelerdir.

⁸⁶ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 145-148; Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 49-51

-*Tercumânu'l-Kur'an*

- *Risâle fi'l-enfusi ve'l-afâk*⁸⁷

1.3.2.3. Hadis Alanındaki Eserleri

- *Hâşiye ala Hülâsati't-Tibi*

- *Hâşiye ala Mişkâti'l-mesâbih*

- *El-Muhtesaru'l-cami li marifeti'l-hadis*⁸⁸

1.3.2.4. Fıkıh ve Fıkıh Usulü Alanındaki Eserleri

- *Hâşiye ala Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*

- *Hâşiye-i Cedide*

- *Hâşiye ale't-Telvih*

- *Ta'lika ale't-Tevdih*

-*Şerhu'l-Feraidi's-Sirâciyye*

- *Hâşiye ale'l-Hidâye*

- *Şerhu'l-Vikâye*

- *Şerh ale'l-Ferâidi'n-Nasiriyye*⁸⁹

1.3.2.5. Kelâm Alanındaki Eserleri

- *Hâşiye ala Şerhi't-Tecrid*

- *Hâşiye ala Metâli'il-enzâr*

- *Hâşiye ala Şerhi'l-Mevâkıf*

-*Risâletu'l-kader*

⁸⁷ GümüŖ, Sadreddin, *age.*, s. 131-133

⁸⁸ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 61-62

⁸⁹ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 58-59

- *Risâle fi tahkiki ef'ali'l-'ibad*
- *Risâle fi halkil-'amel*
- *Risâle der usulüddin*
- *Risâletü't-Tevhid*
- *Risâle fi beyani'l-firkati'n-naciye ve'l firaki'd-dâlle*
- *Şerhu 'Akâidi'i-'Adudiyye*
- *Şerhu'l-Esmâi'l-Husna*
- *Şerhu hutbeti'l-Vâfikiye*
- *Şerhu'l-Mevâkıf*⁹⁰

1.3.2.6. Tasavvuf Alanındaki Eserleri

- *Er-Risâletu'l-Behâiyye*
- *Risâle-i Şevkiyye*
- *Ta'lika ala Avârifi'l-me'ârif*⁹¹

1.3.2.7. Hey'et İlmine Dair Eserleri

- *Hâşiye ale't-Tuhfeti's-Şâhiyye*
- *Şerhu'l-Mulahhas*
- *Şerhu't-Tezkira*⁹²

1.3.2.8. Hendeseye Dair Eserleri

- *Hâşiye ala Tahriri Oklides*
- *Hâşiye ala Eşkali't-te'sis*⁹³

⁹⁰ GümüŖ, Sadreddin, *age.*, s. 139-145

⁹¹ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 62

⁹² GümüŖ, Sadreddin, *age.*, s. 154

1.3.2.9. Münazara İlmine Dair Eserleri

- *Hâşîye ala Risâleti'l-Adud*
- *Risâle fi adabi'l-bahs*
- *Şerhu âdâbi'l-Adud*⁹⁴

1.3.2.10. Arap Dili ve Edebiyatına Dair Eserleri

- *Hâşîye ala Şerhi Nukrakâr*
- *Sarf-ı Mir*
- *Şerhu'l-İzzi*
- *Hâşîye ale'l-Mutevassıt*
- *Hâşîye ale'l-Muveşşah*
- *Hâşîye ala Şerhi'l-Kâfiye*
- *Nahv-i Mir*
- *Risâle fi ma'ne'l-harf*
- *Risâle fi's-savt*
- *Şerhu'l-Kâfiye*
- *Ta'lika ale'l-Avâmili'l-mi'e*
- *Hâşîye ale'l-misbâh*
- *Hâşîye ale'l-Mutavvel*
- *Hâşîye ale'l-Muhtasar*
- *el-Misbâh*
- *Şerhu ebyati Miftâh*

⁹³ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 64

⁹⁴ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 155-156

- *Şerhu Telhisi'l-Miftâh*
- *Şerhu Kasideti Banet Su'âd*
- *Et-Ta'rifât*⁹⁵
- *Hâşiye ale'r-Risalti'l-vad'iyye*
- *Risâle fi'l-Vad*
- *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye*⁹⁶

1.3.2.12. Muhtelif Konularla İlgili Eserleri

- *Ecvibetu es'ileti İskender*
- *Elfiyetu's-Şerif fi'l-mu'amma ve'l-elgâz*
- *Mekâlidu'l-ulum fi'l-hududi ve'r-rusum*
- *Risâle fi ilmi'l-edvâr*
- *Ta'lika ala Nisabi's-sıbyân*⁹⁷

1.4. Eserin Nüshaları, Tercüme ve Tahkikli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem

1.4.1. Nüshaların Tanıtılması

Tezimizin konusu olan *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eser, Seyyid Şerif Cürcânî tarafından oğlu Muhammed Nureddin için Farsça yazılmıştır. Muhammed Nureddin b. Cürçani tarafından da Arapça'ya tercüme edilmiştir. Eserin Farsçası (h.1287/m.1844) yılında basılmıştır. Yapılan Arapça çevirileri ise yazma halinde bulunduğu için Arapça tahkikini yapmayı uygun gördük.

er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık'ın Türkiye kütüphanelerinde Farsça sekiz, Arapça on sekiz nüshası tespit edilmiştir.

⁹⁵ Abdullayev, Övezmuhammet, *age.*, s. 55-58

⁹⁶ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 156

⁹⁷ Gümüş, Sadreddin, *age.*, s. 170-171

Tahkikli metnin oluşturulmasında üç nüsha kullanılmıştır. Bunlar, Süleymaniye Kütüphanesi H.Hüsnü Paşa bölümü, 001251 numarada kayıtlı, Reisul-Kütap bölümü 0001207 numarada kayıtlı ve Fatih bölümü 003315 numarada kayıtlı bulunan nüshalardır. Bu tercihin sebebi H. Hüsnü Paşa ve Reisül-Kütap nüshaların en eski nüshalar, Fatih nüshası ise en güzel nüsha olmasıdır. Bu nüshalardan H.Hüsnü Paşa nüshası asıl nüsha olarak seçilmiştir. Bunun nedeni ise bu nüshanın en eski nüshalardan olması, konuların eksiksiz işlenmesi, konuların "fasıllarla" ayrılması ve karşılaştırdığımız Farsça nüshalara en yakın olmasıdır.

Farsça nüshalar:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 001443, Talik, 1-17 vr.
2. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 003231, Nesih, 8-35 vr., İstinsah Tarihi 1092
3. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 001251, Nesih, 42-51 vr., İstinsah Tarihi 1120
4. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 003674, Nesih, 76-90, İstinsah Tarihi 1079
5. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi, 000309, Talik, 116-130 vr.
6. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi, 000315, Nesih, 1-14 vr.
7. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi, 000319, Nesih, 92-101 vr.
8. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi, 000317, Yahya efendi Matbaası, 32 s., h.1287/m.1844

Arapça Nüshalar:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, H.Hüsnü Paşa, 001251, Müstensih Musa b. Mustafa, Nesih, 1-14 vr., İstinsah Yeri İstanbul, İstinsah Tarihi h.1063/m.1653
2. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisül-Kütap, 0001207, Talik, 1-11 vr., İstinsah Tarihi 1052
3. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 003315, Nesih, 1-15 vr., İstinsah Tarihi 1281
4. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 003229, Nesih, 9-24 vr.
5. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 003374, Nesih, 1-12 vr.
6. Süleymaniye Kütüphanesi, Erzincan, 000155, Nesih, 1-12 vr., İstinsah Yeri Erzincan
7. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, Nesih, 1-9 vr.

8. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, Nesih, 1-15
9. Milli kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1241/14, Talik, 161-167 vr., İstinsah Tarihi 1110
10. Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2928/3, Talik, 18-33 vr.
11. Milli kütüphane, Tokat Zile İlçe Kütüphanesi Koleksiyonu, 408/02, Müstensih İbrahim b. Recep ez-Zileli, Talik, 11-25 vr., İstinsah Tarihi 1219
12. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 5842, Talik, 1-13, İstinsah Tarihi 1111
13. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 2822/3, Nesih, 72-85 vr., İstinsah Tarihi 1255
14. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 3754/6, Nestalik, 137-148 vr., İstinsah Tarihi 1165
15. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 2448/1, Müstensih Ahmet b. Muhammed, Talik, 1-23 vr., İstinsah Tarihi 1177
16. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1775/8, Müstensih İsmail b. Hüseyyin Arapkiri, Talik, 82-88 vr., İstinsah Tarihi 1153
17. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 5903/2, Müstensih Mehmet b. Hasan Akhisari, Nesih, 17-25, İstinsah Tarihi 1312
18. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 2533/2, Talik, 2435, İstinsah Tarihi 1179

Eserin söz konusu nüshalarının Farsçaları genellikle *Risâle-i Kübrâ* olarak geçmektedir. Bazı nüshaları ise bu isimle birlikte *Risâle-i Velediyye* adı da kullanılmaktadır. Arapça nüshalarının İstanbul kütüphanelerinde bulunan bir kısmı ve Anadolu kütüphanelerinde bulunan nüshalarının tamamı *er-Risâletü'l-Velediyye* ve *er-Risâletü'l-Velediyye fi'l-Mantık* ismiyle kaydedilmiştir. Eserin değişik isimler altında zikredilmesi bazı kaynaklar tarafından farklı iki eser olarak algılanmıştır.⁹⁸ Oysa "Velediyye" ifadesi Cürçânî'nin bu eseri oğlu için yazmasından hareketle verilmiştir. Eser için kullanılan bir birine yakın bütün bu isimlerin içinde *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* ismini en uygun görüp çalışmamız için bunu kullandık.

⁹⁸ Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürçânî*, s. 151; Abdullayev, Övezmuhammet, *Seyyid Şerif Cürçânî'de Tanrı-Álem Tasavvuru*, s. 53

1.4.2. Tercümenin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem

Eserin elimizde bulunan Arapça yazmaları, Farsça basılı nüshasından yaklaşık 200 sene önce yazılmışlar. Tercüme, Farsça'nın gerek matbu nüshalarla gerek yazma halinde bulunan nüshaları ve tahkikli metin için esas aldığımız Arapça nüshaları karşılaştırarak yapmaya çalıştık.

Mütercim, *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eseri hiçbir değişiklik ve ekleme yapmadan olduğu gibi Farsça'dan Arapça'ya çevirmiştir. Mütercim, sadece eserin girişinde özsöz mahiyetinde bu eserin Cürçânî'nin oğlu için yazdığını ve kendisinin de yine oğlu için tercüme ettiğini ifade eder. Eserin ön kısmında zaten kendisi de bu esere hiçbir şey katmadan ve bu eserden hiçbir şey çıkarmadan tercüme işlemini yaptığını ifade etmektedir. Böyle yapmasının sebebini Cürçânî'nin ilmi otoritesine göstermiş olduğu saygıya dayandırmaktadır. Mütercimin, eseri Arapça'ya tercüme ederken Farsça hangi nüsha veya nüshaları örnek aldığı noktasında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ulaşabildiğimiz tarihi belli Farsça nüshaların tamamı Arapça tercüme nüshalardan sonra istinsah edilmiştir.

Tercüme yaparken bugün Türkçe mantık ilminde kullanılan terimlerin kullanılmasına özen gösterdik. Bu terimleri yazarken müellifin kullandığı orijinal ifadelerin tamamını parantez içinde verdik. Tercümede anlatılmak istenen ibarelerin daha iyi anlaşılması için olduğu gibi değil, müellifin zımnen ifadesi mahiyetinde yer yer köşeli parantezlerle genişletmeye çalıştık.

Müellif eserde konuları ve alt konuları fasıllara ayırarak incelemektedir. Biz de mantığın konularını göz önünde bulundurarak eserin tamamını konularına göre başlıklandırmaya çalıştık. Anlatılanların daha iyi anlaşılması amacıyla müellifin örneklendirmediği bazı konuları da dipnotlarla da olsa örneklendirmeye çalıştık.

1.4.3. Tahkikli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem

Yukarıda belirtildiği gibi tahkikli metnin hazırlanmasında üç nüsha kullanılmıştır. Bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa bölümünde bulunan 001251 numarada kayıtlı nüsha tahkikte esas alınmıştır. Esas nüsha ile diğer iki nüsha

karşılaştırılarak farklar tespit edilerek tahkikli metin hazırlanmıştır. Bu yapılarken bir takım kurallara uyularak gerçekleştirilmiştir.

Tahkikli metinde kullanılmak üzere H. Hüsnü Paşa nüshası için ح, Reisül-Kütap için ر, Fatih nüshası için ف rumuz olarak seçilmiştir.

Tahkikli metin hazırlanırken bütün nüshaların sayfa başları, sayfa başlarında bulunan ilk kelimenin sağına (/) işareti konularak dipnot verilmiş ve dipnotta hangi nüshanın kaçınıcı yaprağı olduğı belirtilmiştir. Bunu için, önce parantez içinde yaprağı gösteren rakam ve yaprağın hangi yüzü olduğı gösteren harf, sonrada iki tire (-) arasında bu yaprağın hangi nüshaya ait olduğı, nüshanın Arapça rumuz harfi ile verilmiştir. Yapracağın (a) yüzüne (و), (b) yüzüne (ظ) harfi ile işaret edilmiştir. " (و) فی - ر " -"örneğinde olduğı gibi.

Tahkikli metin ile diğere nüshalar arasındaki farklar da dipnot ile gösterilmiştir. Buna göre; tenkitli metinde olup da diğere nüshalarda olmayan ifadenin sonuna dipnot verilmiş, sayfa sonundaki dipnotta önce bulunmayan ifade yazılıp iki nokta (:) konulmuş sonrada "nakıs" ifadesi yazılmış, en sonda da eksiğı olduğı nüshanın Arapça rumuzu iki çizgi arasında verilmiştir. " اما : ناقص فی - ف - " olduğı gibi. Tahkikli metinde bulunmayıp da diğere nüshalarda bulunan ifade içinde aynı yöntem kullanılmış ancak "nakıs" ifadesi yerine "zaid" ifadesi kullanılmıştır. Tahkikli metindeki asıl nüshadaki ifadenin yerine diğere nüshalarda farklı bir ifade kullanılmışsa dipnotla önce tahkikli metindeki ifade konulmuş sonra iki nokta kullanılarak diğere ifade yazılmış, sonra farklı olan nüshanın rumuzu verilmiştir. Bazen metnin daha iyi anlaşılması için asıl nüshadaki ifade değil de diğere nüshalardaki ifade uygun ise bu yönde tercih yapılmış, asıl nüsha değil de uygun görülen nüshadaki ifadeler kullanılmış ve yukarıda belirtilen kurallara göre fark dipnotta belirtilmiştir.

Son olara nüshalarda ifadeler satır üstüne, altına veya sayfa kenarlarına yazıldıysa bu durum dipnot sistemiyle kullanılan ifade yazılarak hangi nüshada olduğı "fi fevk es-satr", "fi taht es-satr" ve "fi el-hamiş" ifadeleriyle belirtilmiştir.

Tahkikli metin hazırlanmasında orjinal metinde geçen bazı ifadeler olduğı gibi değil de; modern Arapçada kullanıldığı şekilde verilmiştir. Mesela قالم yerine قائم , البهائم yerine

ح البهائم gibi. Orjinal metinde bulunan kısaltma ifadeleri de genişletilmiştir. Örneğin ح yerine حينئذ , يخ yerine يخل gibi ifadeler kullanılmıştır.

BÖLÜM 2: ER-RİSÂLETÜ'L-KÜBRÂ Fİ'L-MANTIK ADLI ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1.Giriş

Mantık kelimesi, Yunanca "logik"e karşılık gelen Arapça "nutk" kelimesinden gelmektedir. "Logos" ve "nutk", akıl, akıl yürütme, yasa, doğru söz, düzen, ilke ve düşünme anlamlarına gelmektedir. Bu anlamlarıyla mantık hem düşünmeye yani akıl ve akıl yürütmeye hem de bu düşüncelerin dilsel ifadesine yani doğru söze ya da konuşmaya karşılık gelmektedir.⁹⁹

Mantık kelimesi, hem bir bilime ad olarak hem de bir düşünme tarzını belirtmek için kullanılır. Mantık, doğru düşünmeyi öğreten ve hakikati bulma kurallarını ortaya koyan bir bilimdir.¹⁰⁰ Başka bir ifade ile mantık bilimi, mantıklı düşünmenin düzenli olarak tespitinden ibarettir.¹⁰¹

Mantıklı düşünme ve konuşma, insanı diğer canlılardan ayıran temel ayırıcı niteliktir. Bu niteliğin, insanlığın geçmişi kadar kadim bir gerçekliğe sahip olduğu tartışmasız bir olgudur. İlk insandan günümüze kadar insanlar, düşüncelerinde ve düşüncelerini dile getirmede söz konusu mantıksallığı göz önünde bulundurmaya çalışmışlardır. Çünkü mantık, doğruyu yanlıştan ayırt etmenin ölçüsü; zihni, yanlıştan korumanın tekniği; ifade edilmek istenen düşüncenin doğru bir şekilde sunmanın bir aracıdır. Bu yönüyle mantığın önemi ve değeri tartışılmaz açıklıktadır. Mantık ilmini, dilde nahiv sanatına ve şiirde aruza benzeten Farabi (874-950) ve İbn Sina'ya (980-1037) göre mantık ilmi, bütün halinde aklı düzeltmeğe ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek (hak) tarafına yöneltmeğe yarayan kanunları ve insanı makullerde yanlıştan, sürçmeden, hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir.¹⁰²

⁹⁹Bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2007, s. 11; Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık*, Bursa, 2004, s. 15; Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 2009, s. 27; Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 2005, s. 11

¹⁰⁰ Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâr-ı Sedât*, (Sad. Hasan Tahsin Feyizli) Ankara, 1998, s. 9; Topçu, Nurettin, *Mantık*, İstanbul, 2006, s. 9

¹⁰¹ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 2009, s. 18

¹⁰²Farabi, *Mantığa Başlangıç, (et-Tavti'atu fi'l-Mantık) Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, (Neşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990, s. 27-28; *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1989, s. 67; Durusoy, Ali, *Mantığa Giriş*, İstanbul, 2008, s. 66, 228

Mantık ilmi, Antik Yunan dünyasından önce Mısır, Mezopotamya, Finike; diğer taraftan Doğu memleketlerinden İran, Hint ve Çin'de varlık göstermiştir.¹⁰³ Antik Yunan dünyasında mantık ilmi, Sokrates (M.Ö. 469-399) ve Sofistlerin ikna ve münakaşa sanatıyla başlamış olsa da sistemli bir disiplin haline gelmesi Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından gerçekleştirilmiştir. Yani tam anlamıyla bir ilim olarak mantığın kuruluş şerefi Aristoteles'e nasip olmuştur.¹⁰⁴

Aristoteles'in mantık anlayışı, yüzyıllar boyu gerek batıda gerek İslam dünyasında hâkimiyetini sürdürmüştür. Aristoteles mantığı, VIII. yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri sonucunda çoğunluğunu Süryanilerin oluşturduğu mütercimler tarafından İslam dünyasına aktarılmıştır. Söz konusu mantık ilmi, Farabi ve İbn Sina'nın elinde olgunlaşarak, İslam düşüncesi içerisinde yeni bir mantık geleneği oluşturulmaya kaynaklık etmiştir. Bundan dolayı her ne kadar başlangıçta mantık, Aristoteles ve Porphyrios'un (M.S. 234-305) anlayışlarına dayalı olsa da artık gelinen bu noktada İslam kültürü içerisindeki bir mantık kitabı, Aristoteles'in kitaplarının bir yorumu veya adaptasyonu değil; bağımsız, kendi kendine yeterli, özgün bir mantık kitabı hüviyetine sahip olmuştur.¹⁰⁵

Mantık çalışmaları İslam dünyasında, büyük bir hızla devam ederken, Gazali'ye (1058-1111) gelinceye kadar İslam ulemasından hadisçiler, kelâmcılar ve fakihler tarafından felsefeye yöneltilen sert eleştiriler gibi, mantığın da bir yabancı kültür ürünü olduğu gerekçesiyle ve bunun eğitim sisteminde yer almasına karşı çıkmıştır.¹⁰⁶ Ancak Gazali ve Fahrüddin Râzi'den (1149-1210) sonra ulema, mantık ilmine bir dereceye kadar müsamaha göstermişlerdir. Gazali'den itibaren gelen muteahhirin, "in'ikası edilleyi" aynen mantıkçılar gibi reddettiler. Onlara göre delilin batıl olmasından medlulün butlanı lazım gelmez.¹⁰⁷ Mantığın İslam ilimlerinde kabul görülmesinde büyük katkısı olan Gazali'ye göre felsefeden sayılan mantığın, ne müspet ne de menfi cihetten dinle bir ilgisi vardır.¹⁰⁸ Gazali'nin mantık ilmine yaklaşımı, sadece mantığı meşru görmekle

¹⁰³ Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942, s. 13; Taylan, Necip, *Mantık Tarihiçesi Problemler*, İstanbul, 1996, s. 26

¹⁰⁴ Öner, Necati, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara, 1965, s. 7

¹⁰⁵ Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneği*, İstanbul, 2007, s. 99

¹⁰⁶ Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004, s. 11; Bkz. Hasırcı, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara, 2010, s. 18-27

¹⁰⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 1168

¹⁰⁸ Gazali, *el-Munkuzu mine'd-Delal* (çev. Yahya Pekiş), İstanbul, 1996, s. 51

kalmamış, "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" diyerek, ilimlerde mantığın gerekliliğini vurgulayarak mantığa olmazsa olmaz cihetinden değer vermiştir.¹⁰⁹

Şüphesiz, mantık ilminin İslam düşüncesi içerisinde gelişiminin en önemli dönüm noktalarından birisi, İslam filozofları tarafından mantığın metafizik içeriğinden arındırılması ve formel hale getirilmesidir. Özellikle Gazali'nin mantık ilmini Aristoteles'in felsefesinden ayırarak onu müstakil bir alan olarak değerlendirmesi ve her ilim için gerekliliğini ortaya koyması, sonraki dönemlerde mantık ilminin ilim çevrelerince benimsenmesinde payı büyük olmuştur.¹¹⁰ Böylece klasik mantık denilen Aristo mantığı, İslam düşünce dünyasında tercüme hareketleriyle birlikte hep önemsenmiş ve yirminci yüzyılın sonuna kadar medreselerde okutulmuştur.

Söz konusu mantık ilmi, "tasavvur" ve "tasdik" olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. Kavramlar mantığı olarak da adlandırılan tasavvur kısmı, sözün anlama Delâleti, kavram, beş tümel, tanım ve bölme gibi konulardan oluşmaktadır. Tasdikât kısmı ise önerme, kıyas ve beş sanattan oluşmaktadır. Mantığın birinci kısmı olan tasavvurâtın amacı tanım, ikinci kısmı olan tasdikâtın amacı ise kıyastır.

Mantık tarihiyle ilgili bu kısa girişten sonra tezimizin konusu olan eserin değerlendirmesine geçebiliriz.

Değerlendirmeye tabi tutacağımız eser, (740-816/1340-1413) yılları arasında yaşamış olan Seyyid Şerif Cürcânî'nin, Farsça ismiyle *Risâle-i Kübrâ*, Arapça *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* olarak bilinen mantık eseridir. Mütercim, eserin girişinde bu eseri Cürcânî'nin oğlu için yazdığını, kendisinin de oğlu için tercüme ettiğini kaydetmiş olmakla beraber, kendi kimliği hakkında bahs etmemiştir. Ancak Nicholas Rescher bu eseri tercüme edenin Cürcânî'nin oğlu olan Nureddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî olduğunu ileri sürer.¹¹¹

Mütercim çevirisini yaptığı eserin baş kısmına, bir önsüz ekleyerek klasik eserlerde görülen besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Yaptığı çeviride hiçbir ekleme ve eksiltme yapmadığını ifade eden mütercim, buna Cürcânî'nin ilmi otoritesini sebep

¹⁰⁹ Gazali, *el-Mustasfa*, (İslam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi), Çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, s. 11

¹¹⁰ Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneği*, s. 22

¹¹¹ Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s. 494

olarak ileri sürer. Eser, kısa görülmekle beraber, öz bir mahiyet taşımaktadır. Eserin özlüğü, mantığın hemen hemen bütün konularını ele almakla beraber ayrıntıya ve gerekli olduğu halde bazı yerlerde örneklendirmeye gitmemesidir.

Seyyid Şerif, eserde kavramlar, beş tümel, tanım, önermeler ve kıyastan oluşan klasik mantık konularını, ayrıntıya girmeden işlemektedir. İslam filozofları tarafından metafiziğin mi yoksa mantığın mı konusu olduğu tartışmalı olan kategoriler ile mantığın uygulama alanı olan beş sanat bölümleri eserde inceleme konusu yapılmamıştır.

Müellif, esere bilgi felsefesinin temel konularından olan insan bilgisinin kaynağıyla başlamaktadır. İnsanda mevcut bulunan, aynaya benzettiği bir idrak kuvvetinden bahseder. Ayna nasıl nesnelerin şekillerini kendisine alıp karşı tarafa gösteriyorsa, bu idrak kuvveti de eşyanın şekillerini muhafaza eder ve karşı tarafa akseder. Ancak bu kuvve, sadece duyulurların (mahsusat) şekillerini kavrama yetisine sahiptir. O, insan için müdrike kuvvesi dediği başka bir idrak kuvvesinden de söz etmektedir ki; bu kuvve, sadece duyulurların değil aynı zaman akledilirlerin (makulat) şekillerini de kavrama yetisine sahiptir.¹¹²

Cürcânî, duyulurların beş duyudan (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) herhangi birisiyle kavrandığını; akledilirlerin ise duyulurlarda olduğu gibi herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan, insan aklında kavrayışın gerçekleştiğini söyler. Müellifin bahsettiği bu kuvve "zihin"dir. Böylece bütün suretlerin, zihin denilen bu kuvvede meydana geldiğini ve bunun da ya tasavvur ya da tasdik ile gerçekleştiğini ileri sürer. İslam filozoflarında olduğu gibi, ilmi veya mantığı tasavvurât ve tasdikât diye ayırma geleneği müellifimizde de görülmektedir. Bu anlayışa göre, insan bilgisine konu olan her şey ya tassavur ya da tasdiktir. Yani bu bilgi ya hüküm ifade etmeyen salt kavram, ya da kavramların bir araya gelmesi neticesinde hüküm ifade eden yargıdır.¹¹³

¹¹² Bkz. Cürcânî, *er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık*, Farsça, s. 2; Arapça Tahkikli Metin, s. 132 (Çalışmamızın konusu olan esere bundan sonra dipnotlarla yapacağımız atıflarda eserin kısaltması için *Kübrâ*, Farsça matbu nüsha için "Farsça"; yaptığımız Arapça tahkikli metin için ise "Arapça" ifadelerini kullanarak sayfa numaraları verilecektir.)

¹¹³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 2-3; Arapça, s. 132-133

2.2. Tasavvurât ve Tasdikât

Aristotelesçi anlayışa göre bilgi, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu anlayış İslam mantıkçıları tarafından da benimsenmiş, mantık konuları tasavvurât ve tasdikât olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.¹¹⁴ Müslüman mantıkçılar, konunun bilgi nazariyesiyle ilişkisinden dolayı tasavvur için ilk ilim olarak bahsederler. Onlara göre marifet veya ilim ya tasavvur ya da tasdiktir. İlk ilim olan tasavvur, tanım veya onun yerine geçen bir şeyle kazanılır. İnsan mahiyetini, güneşi, ayı tasavvur etmemiz gibi. Tasdikât ise kıyas ve onun yerine geçen bir şeyle kazanılır. Semavatın oluş içinde gerçekleştiğini tasdik etmemiz gibi. Mantığın konusunu oluşturan tanım ve kıyas da iki alettir. Amaç bu iki vasıtayla bilinen tasavvurlar vasıtasıyla bilinmeyen tasdikine ulaşmaktır. Böylece daha önce bilinmeyenler bu vasıta ile malum hale gelirler. Başka bir ifade ile bilinmeyenler bilinir hale gelir.¹¹⁵

Seyyid Şerif Cürçânî, tasavvur ve tasdik tanımlarını, kavramların birbiriyle olan ilişkilerinden hareketle yapmaktadır. Ona göre tasavvur, iki kavram (zihinde oluşan suret) arasında herhangi bir ilişkinin söz konusu olmamasıdır. Misal olarak, "Zeyd" ve "yazıcı" kavramları ayrı ayrı ele alındıkları zaman her bir kavram tek başına tasavvur olur. Tasdik ise, insan zihninde oluşan bir tasavvurun (suret) başka bir duruma nispet edilmesidir. Bir tasdik, ya olumlu, "Zeyd yazıcıdır" ya da olumsuz "Zeyd yazıcı değildir" şeklinde gerçekleşir.¹¹⁶

İbn Sina'ya göre tasavvur, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm vermeksizdir, o şeyi sade bir şekilde idrak etmektir. Tasdik ise, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vererek idrak etmektir.¹¹⁷ Gazali'ye göre ise tasavvur, cisim, ağaç, melek, cin ve benzeri terimlerden kastedilen anlamın algılanması şeklinde, tekil bir ifadenin Delâlet ettiği özlerin (zatlar) tahkik ve anlama yoluyla idrak edilmesidir.

¹¹⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (çev: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), İstanbul, 2005, s. 1; Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid el-felasife)*, çev. Cemaladdin Erdem, Ankara, 2002, s. 42

¹¹⁵ Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990, s. 8

¹¹⁶ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 3; Arapça, s. 133

¹¹⁷ Şehristani, *Milel ve Nihal* (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2008, s. 365; Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, s. 83

Tasdik ise, "Evren sonradan değildir", "Allah'a itaate karşılık mükâfatlandırma vardır", "Günaha karşılık cezalandırma vardır" vb. yargıları bilmektir.¹¹⁸

Cürcânî'ye göre, bir durumun başka bir durumla nispeti olan tasdik, olumlu veya olumsuz olarak üç şekilde gerçekleşir:

1. *Yüklemlî (Hamliyye) Nispet*: Bir kavramın başka bir kavrama yüklem yapılmasıdır. "Zeyd yazıcıdır" veya "Zeyd yazıcı değildir" önermeleri buna örnek verilebilir.

2. *Bitişik (İttisali) Nispet*: Bir önermede mukaddem ve talinin olumluda birleşmeleri ve olumsuzda birleşmemeleri şeklinde gerçekleşir. Cürcânî buna, "Eğer güneş doğmuşsa, gündüz vardır" veya "Eğer güneş doğmamışsa, gece vardır" önermelerini örnek verir.

3. *Ayrık (İnfisali) Nispet*: Bir önermede mukaddem ve talinin ayrılmaları şeklinde olur. Mesela, "Bu sayı ya çifttir, ya da tektir" veya "Bu şahıs ya insan ya da canlı değildir" demek gibi.¹¹⁹

Böylece tasdik, yüklemlî, bitişik ve ayrık nispet (olumlu veya olumsuz) şeklinde gerçekleşmektedir. Müellifimiz, tasdik için aynı zamanda "hüküm" ifadesini de kullanmaktadır.

Cürcânî, bir tasdik ibaresinin olumlu veya olumsuz gerçekleşmesi için üç tasavvura ihtiyaç duyulduğunu söyler. Bunlardan birincisi, "mensubun bih"tir. Buna yüklem (mahkûmun bih) de denir. İkincisi, "mensubun ileyh"tir. Buna aynı zamanda konu (mahkûmun aleyh) da denir. Üçüncüsü ise, konu ile yüklemi birbirine bağlayan "bağ"tır. Bir tasdik gerçekleşmesi için örnek olarak, "Zeyd", "yazıcı" ve bu iki kavramı birbirine bağlayan "bağ" tasavvuruna ihtiyaç duyulur. Böylece her bir tasdik konu, yüklem ve bağ üzerinde gerçekleşir.¹²⁰

Seyyid Şerif, tasavvuru zorunlu (zaruri) ve teorik (nazari) olmak üzere iki kısma ayırarak inceler:

1. *Zorunlu (Zaruri) Tasavvur*: Gerçekleşmesinde nazari ve fikri herhangi bir akıl yürütmeye gerek duyulmadan, zorunlu olarak gerçekleşen tasavvurdur. Sıcaklık,

¹¹⁸ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 41

¹¹⁹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 3; Arapça, s. 133

¹²⁰ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 4; Arapça, s. 133

soğukluk, siyahlık, beyazlık vb. tasavvurlar böyledir. Bu tür tasavvurlar, kişinin yaşamının doğallığı içinde öğrenilir.

2. Teorik (Nazari) Tasavvur: Bir tasavvurun elde edilmesinde nazari ve fikri bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmasıdır. Bu tür tasavvurlar, insanın fikri çalışması sonucunda elde edilir. Ruh, melek, cin vb. tasavvurlar buna örnek verilebilir.

Seyyid Şerif, tasavvurda olduğu gibi tasdiki de aynı şekilde zorunlu ve teorik diye ayırır:

1. Zorunlu (Zaruri) Tasdik: Meydana gelmesinde teorik bir çaba sarf edilmeden, zorunlu ya da kendiliğinden bilinen tasdiktir. Yaşamın doğallığı içinde zorunlu tecrübeyle öğrenilir. "Güneş aydınlatıcıdır" ve "Ateş sıcaktır" gibi.

2. Teorik (Nazari) Tasdik: Teorik tasavvurda olduğu gibi bu tür tasdikler, kişinin teorik çabasının bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Mesela "Âlem ezelidir" veya "Âlem sonradan yaratılmıştır" gibi.¹²¹

Cürcânî' zorunlu tasavvur ve tasdiki, teorik tasavvur ve tasdikin ilkesi olarak görür. Teorik tasavvur, zorunlu tasavvurdan istifade ederek meydana gelir. Aynı şekilde teorik tasdik de zorunlu tasdikten faydalanılarak gerçekleşir. Bu işlemin gerçekleşmesi teorik bir yöntemle mümkündür.¹²² Teorik yöntem, bilinen tasavvur ve tasdiklerden hareketle bilinmeyen tasavvur ve tasdiklere varmaktır. Mesela "canlı" ve "konuşan" kavramlarını bir araya getirerek "konuşan canlı" tasavvuru elde edilir. Böylece canlı ve konuşan tasavvurundan, insan tasavvuru meydana gelir.

Tasavvur için söz konusu olan durum tasdik için de geçerlidir. "Âlem değişendir" ve "Her değişen sonradandır" tasdikleri bir araya getirildiği zaman şu sonuca varılır:

*Âlem değişendir.
Her değişen sonradandır.
O halde Âlem sonradandır.*¹²³

İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özelliği, yukarıda geçtiği gibi zorunlu tasavvur ve tasdikten, nazari tasavvur ve tasdike varmasıdır; bir diğer ifade ile bilinenlerden

¹²¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 4-5; Arapça, s. 133

¹²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 74

¹²³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 5-6; Arapça, s. 133

bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktır. Cürcânî'ye göre, bu işlemin gerçekleşmesi ancak teorik yöntemle mümkündür. Yani her insan teorik yöntem ile akıl yürütme yoluyla yeni bir bilgiye ulaşabilir. Fakat müellifimiz Allah tarafından kutsal bir bilgiyle desteklenenleri bu teorik yöntemin dışında tutmaktadır. Buna göre bu sınıftan olanlar, bilinmeyen bir şeyin bilgisine sahip olmak için normal insanlar gibi öncüllere ihtiyaç duymazlar. Onlar bilinmeyenin bilgisini, Allah'ın onlara vermiş olduğu özel bir yetenek sayesinde de elde edebilirler.¹²⁴

Bilinenden bilinmeyenin bilgisini elde etmeyi mantık ilminin temel amacı olarak gören Cürcânî, bunun "tanım (muarrif)" ve "kanıt (delil)" ile mümkün olduğunu söyler. Ona göre tanım, bir kavramdan (tasavvur) başka bir kavramı anlamaktır. Kanıt ise, bir yargıdan (tasdik) başka bir yargıya ulaşmaktır.

Seyyid Şerif, tasavvurât ve tasdikât bahsinden sonra tanım konusunun temeli durumunda olan kavramlar konusunu ele alır. Terim (lafız) ile anlam ilişkisi üzerinde duran müellif, tanım ve kanıtın lâfzî (dilsel ifade) olmadıkları, manasal (meanı) olduklarını ifade eder. Mesela, insan tanımı yapılırken "canlı" ve "konuşan" bu iki kelimenin dilsel ifadelerinden hareketle değil; aksine manalarından hareketle yapılır. Aynı şekilde "Âlemin sonradan olması" yargısına varılması, "Âlem değişendir" ve "Her değişen sonradandır" önermelerin lafızlarında değil; bu önermelerin manalarından hareketle gerçekleşmektedir.

Mantıkçıların lafızlara bizzat ihtiyaç duymadığını kaydeden müellif, onların ihtiyaç duyması, "öğrenme" ve "öğretme" hadisesinin lafızlarla gerçekleşmesi cihetiyle olduğunu söyler. Bir başka ifade ile mantıkçının lafızlarla ilgilenmesi, lafızların manalara Delâletleri yönüyle olmaktadır. Mananın gerçekleşebilmesi için lafzın varlığını, yani dilin aracılığını gerekli kılar.¹²⁵

Lafız ile anlam ilişkisinde benzer bir yaklaşımı daha önce ortaya koyan İbn Sina'ya göre mantıkçı, mantıkçı olması bakımından, doğrudan doğruya lafızlarla ilgilenmez. Lafızlarla ilgilenmesi iletişim ve konuşma yönündendir. Eğer mantığın, sadece anlamların düşünüldüğü salt düşünce ile öğretilmesi mümkün olsaydı bu yeterli olurdu.

¹²⁴ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 6; Arapça, s. 134-135

¹²⁵ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 7; Arapça, s. 135

Eğer mantık hakkında konuşan kimsenin, içindekini başka bir yolla bildirmesi mümkün olsaydı, kesinlikle lafızlara gerek kalmazdı.¹²⁶

2.3. Kavram Teorisi

Mantık ilmi, -her ne kadar düşünme sanatı ve konusu düşünme ise de- düşünmeyi ifade etmek için terime ihtiyaç duyar. Nasıl ki sayılar olmadan matematikçilerin sayı ilmini ortaya koymaları mümkün olmuyorsa, tıpkı bunun gibi mantıkçılar da kelimelerin yardımı olmaksızın mantığı ortaya koymaları mümkün değildir.¹²⁷

2.3.1. Kavramın Tanımı

"Kavram nedir?" sorusu, Sokrates'ten beri felsefenin temel sorularından birisi olmuştur. Birçok filozof, kavramı bir objenin zihindeki tasavvuru olarak tanımlamışlardır.¹²⁸ Kavram, bizim düşüncemizden bağımsız olan bir şeyin kavranması demektir. Aristoteles'e göre kavram, objenin tanımının bir kelime ile ifadesidir. Kavram dil ile ifade edildiği zaman mantıkta terim olarak isimlendirilir.¹²⁹

2.3.2. Kavramların (Lafız) Delâleti

Kavramlar, bazı işaret ve sembollerle ifade edilirler. İslam mantıkçıları, kavramların bazı sembol ve işaretlerle ifadesi için "delâlet" kavramını kullanmışlardır. İbn Sina'nın mantığın bölümleri arsına soktuğu delâleti, Seyyid Şerif şöyle tanımlamaktadır: Delâlet, bir şeyin bilinmesi durumundan, başka bir şeyin bilinmesinin gerçekleşmesidir.¹³⁰ Cürcânî'nin yaptığı bu tanımdan az bir farkla hocası Kudbuddin et-Tahtâni, delâleti "Bir şeyin bilinmesinden başka bir şeyin bilinmesinin gerekmesidir" şeklinde tanımlamaktadır. Cürcânî'nin çağdaşı Molla Fenâri'ye göre ise "Bir şeyin idrakinden başka bir şeyin idraki yahut zannı gerekmesidir."¹³¹ Delâlet eden şeye "dall" delâlet edilen şeye ise "medlul" denir.

¹²⁶ İbn Sina, *Mantığa Giriş (Kitabu's-Şifa)* çev: Ömer Türker, İstanbul, 2006, s. 16; Bkz. Durusoy, Ali, *Mantığa Giriş*, s. 288

¹²⁷ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 57

¹²⁸ Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul, 1995, s. 116; *Klasik Mantık*, s. 31; Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 23; Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, s. 115; Köz, İsmail, *Mantık Felsefesi*, Ankara, 2003, s. 110

¹²⁹ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 31

¹³⁰ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 7; Arapça, s. 135; *et-Ta'rifât*, Beyrut, 2009, s. 108

¹³¹ Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul, 1993, s. 19

Seyyid Şerif, İslam mantık geleneğinde olduğu gibi Delâleti, öncelikle "vaz'i", "akli" ve "tabii" olmak üzere üç kısma, daha sonra da bunların her birisini, kendi arasında sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kısma ayırır:

1. *Sözlü vaz'i delâlet*: "Zeyd" teriminin müşahhas olan Zeyd'e işaret etmesi veya "insan" teriminin "konuşan canlı"ya delâlet etmesi gibi.
2. *Sözsüz vaz'i delâlet*: Çeşitli işaret ve çizgilerin bir manaya delâlet etmesi gibi.
3. *Sözlü akli delâlet*: Duvarın arkasından gelen herhangi bir sesin, o sesi çıkaran kişiye delâlet etmesi gibi.
4. *Sözsüz akli delâlet*: Bir sanat eserinin sanatçıya, uzaktan görünen bir dumanın orada ateşin olduğuna delâlet etmesi böyledir.
5. *Sözlü tabii delâlet*: "Öh!" "öh!" seslerinin göğüs rahatsızlığına delâlet etmesi gibi.
6. *Sözsüz tabii delâlet*: Utanmaktan kaynaklanan yüz kızarması gibi.¹³²

Cürcânî'ye göre delâlet çeşitlerinin hepsi mantığı ilgilendirmez. Bunlardan mantığı ilgilendiren sadece "sözlü vaz'i" delâlettir. Bunun sebebi ise "öğrenme" ve "öğretme" sürecinin bu delâlet şekliyle gerçekleşmesidir. O, sözlü vaz'i delâleti de kendi arasında üç kısma ayırarak inceler:¹³³

1.Mutabakat Yoluyla Delâlet: Terimin (lafız), konusu olan mananın tamamına delâlet etmesidir. "İnsan" teriminin "canlı" ve "konuşan" manalarına delâlet etmesi böyledir. İbn Sina, mutabakat yoluyla delâlete, üçgenin üç kenarla kuşatılma şeklini göstermesini örnek olarak verir.¹³⁴ Gazali "ev" teriminin evin tamamına delâlet etmesini örnek olarak verir.¹³⁵

2.Tazammun Yoluyla Delâlet: Terimin (lafız), konusu olan mananın sadece bir kısmına delâlet etmesidir. "İnsan" teriminin ya "canlı" ya da "konuşan" manasına delâlet etmesi buna örnek verilebilir. İbn Sina'ya göre tazammun, terimin anlamın kaplam yoluyla gösterilen anlamın bir parçası olmasıdır. Üçgenin şekli göstermesi gibi.¹³⁶ Gazali'ye

¹³² Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 8; Arapça, s. 135-136

¹³³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 8; Arapça, s. 136

¹³⁴ Durusoy, Ali, *Mantiğa Giriş*, s. 279

¹³⁵ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 46; Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 34

¹³⁶ Durusoy, Ali, *Mantiğa Giriş*, s. 279

göre ise tazammun, bir şeyin başka şeyi veya şeyleri içermesidir. "Ev" sözcüğünün evin tavanına delâleti böyledir.¹³⁷

3.İltizam Yoluyla Delâlet: Terimin (lafız), konusunun dışındaki bir manaya delâlet etmesidir. "İnsan" teriminin ilim öğrenme ve yazma kabiliyetine sahip olması gibi. İbn Sina ve Gazali iltizam yoluyla delâlete "tavan" teriminin "duvara" delâlet etmesini örnek olarak vermektedirler.¹³⁸

Terimlerin (lafız) anlama delâleti açısından Cürçânî'yle aynı örnekleri kullanan Ebheri de, bu üç çeşit delâlet için "insan" terimini örnek verir. İnsan terimi, manasının tamamı olan "düşünen canlı"ya delâlet etmesi mutabakata, "düşünen" veya "canlı" terimlerinden herhangi birisine delâlet etmesi tazammuna, "ilim" ve "yazı sanat"ına kabiliyeti olması iltizama delâlet eder.¹³⁹

Sözlü vaz'i delâletin bu üçlü tasnifi ve tanımlaması ilk dönem mantıkçılarda olduğu gibi aynı tasnifle Cürçânî'nin çağdaşları olan et-Tahtâni, Teftâzâni, Fenâri gibi birçok mantıkçıda da aynen vardır.¹⁴⁰

İslam mantıkçılarına göre ilimde kullanılan ve itibar edilen mutabakat ve tazammun metotlarıdır. Cürçânî'ye göre ise mantıkçılar tarafından önemsenen delâlet, süreklilik ve tümellik özelliğine sahip olmalıdır. O, bunun için "sürekli tümel (küllü) delâlet" ifadesini kullanır.¹⁴¹

Seyyid Şerife göre terim (lafız), kendisi için zihni bir gereklilik olmadan basit bir mana için konu olursa, tazammun ve iltizamın delâleti olmadan, sadece mutabakatın delâleti gerçekleşir. Ancak bir terimin tazammun ve iltizam yoluyla delâletinin söz konusu olması için mutabakatın delâleti zorunludur. Yani mutabakatın delâleti olmadan tazammun ve iltizamın delâletinden bahsedilemez. Eğer terim, basit bir mana için zihni gerekliliğe sahip olursa tazammun olmadan da iltizamın delâleti gerçekleşebilir. Eğer

¹³⁷ Çapak, İbrahim, *age.*, s. 35

¹³⁸ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 8-9; Arapça, s. 136; Durusoy, Ali, *Mantiğa Giriş*, s. 279 ; Çapak, İbrahim, *age.*, s. 35

¹³⁹ Ebheri, *İsagoci*, İstanbul, 2010, s. 3

¹⁴⁰ Teftâzâni, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Kahire, 1912, s. 4; Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 20

¹⁴¹ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 9; Arapça, s. 136

terim, bileşik (mürekkep) bir mana için konu olur ve zihni bir gereklilik bulunmazsa iltizamın delâleti olmadan da tazammunun delâleti gerçekleşebilir.¹⁴²

Cücani'ye göre mutabakat ile tazammun ve iltizamın delâleti arasında tam girişimlilik vardır. Yani, tazammun ve iltizamın delâletlerinin gerçekleştiği her yerde mutabakat da gerçekleşir. Bunun aksi gerekmez. Buna karşılık tazammun ile iltizamın delâletleri arasında eksik girişimlilik vardır. Çünkü iltizamın delâleti olmadan da tazammunun delâleti gerçekleşebilir. Bu yönüyle Cürcânî hocası et-Tahtâni'ye muhalefet etmektedir. Tahtâni, tazammun ve iltizam arasında da tam girişimlilik olduğunu söylemektedir. Ona göre terim ister basit ister bileşik olsun, örf ve akıl yönünden gerekli bir anlamı vardır. Öyleyse her ne zaman tazammunun delâleti olursa iltizamın da delâleti gerçekleşir. Bunun aksi mümkün değildir.¹⁴³

2.3.3. Kavram Çeşitleri

Kavramlar birçok açıdan çeşitlere ayrılır. Bu ayırımın temel amacı kavramların daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Kavram çeşitleri içinde asıl mantık ilmini ilgilendiren kavramların tümel, tikel ve tekil olmalarıdır. Yani kavramların niceliksel yönüdür. Çünkü temel mantıksal önermeler (A, E, I, O) bunlarla kurulur. Değişik açılardan ayırma tabi tutulan kavram çeşitlerine geçebiliriz.

2.3.3.1. Gerçek ve Mecaz Kavramlar

1.Gerçek (Hakiki) Kavramlar: İşaret edilen varlığın, insan tarafından algılandığı ilk anlama gerçek anlam denir. Cürcânî, gerçek kavramı, işaret ettiği şeyin konusu açısından ele alır. Ona göre bir kavram (lafız), konusu içinde kullanıldığı zaman gerçek olur. "Aslan yırtıcı bir hayvandır" cümlesindeki "Aslan" kavramı gerçek manada kullanılmıştır.

2.Mecaz Kavramlar: Bir kavramın (lafız) gerçek manasında kullanılmayıp, ilgi ve benzerlik bağı bulunan başka bir manada kullanılmasıdır. Seyyid Şerif'e göre bir kavram, eğer konusunun bir cüzünde veya konusunun dışına çıkılarak kullanılırsa bu mecaz olur. "Aslanı hamamda gördüm" cümlesindeki "Aslan" mecaz anlamda

¹⁴² Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 10; Arapça, s. 136-137

¹⁴³ Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 21

kullanılmıştır. Burada kullanılan "Aslan" kavramı insanların ilk aklına gelen anlamın dışında kullanıldığı için mecazi anlama sahip olmuştur.¹⁴⁴

2.3.3.2. Anlamları Bakımından Terimler

Cürcânî, terimleri (lafız) anlamları bakımından dört kısma ayırır:

1. *Tekil (Müfret) Terimler*: Bir terimin bir tek manayı ifade etmesidir. "İnsan" terimi buna örnek verilebilir.

2. *Eşsesli (Müşterek) Terimler*: Bir terimin farklı birçok manaya gelebilecek şekilde kullanılmasıdır. Müellif buna "Ayn" kelimesini örnek olarak verir. Bu kelime, altın, güneş, terazi, pınar vb. birçok manalara da gelmektedir.

3. *Eşanlamlı (Müteradif) Terimler*: Müellife göre eşanlamlılık, birçok terimin bir manada birleşmesidir. Yani tek bir varlık için konulmuş farklı terimlerdir. "İnsan " ve "beşer" böyledir. Bu iki kavram, aynı varlığa delâlet etmesi nedeniyle eş anlamlılık özelliğine sahiptir.

4. *Ayrık (Mütebayin) Terimler*: Varlıkların seste ve manada farklı isimlendirilmeleridir. "insan" ve "at" buna örnek verilebilir. Burada kavramların ne seste ne de anlamda bir ilişkileri bulunmamaktadır.¹⁴⁵

2.3.3.3. Basit ve Bileşik Kavramlar

Basit ve bileşik kavramlar, terimin cüzlerinin amaçlanılan manaya delâlet etmesi veya etmemesi açısından yapılan bir kavram çeşitlemesidir.

2.3.3.3.1. Basit (Müfret) Kavramlar

Parçaları ayrı ayrı ele alındığında bir anlam ifade etmeyen kavramlara basit denir.¹⁴⁶ Cürcânî'ye göre lafzın cüzleri amaçlanılan mananın cüzlerine delâlet etmeyen kavramlara basit denir. "Zeyd", "Abdullah" ve "insan" gibi.¹⁴⁷ İbn Sina'ya göre basit kavram, bir manaya delâlet eden fakat bu mananın hiçbir cüzüne delâlet etmemesidir. Söz gelimi bir insanın ismi Abdullah olsun. Bu isimle o kimsenin Allah'ın kulu

¹⁴⁴ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 10; Arapça, s. 137

¹⁴⁵ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 10; Arapça, s. 137

¹⁴⁶ Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 39

¹⁴⁷ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 11; Arapça, s. 137

(Abdullah) olmak bakımından sıfatını değil de, zatını kastettiğimiz müddetçe "abd" sözüyle bir mana ifade etmiş olmayız. Fakat bazen "Abdullah" insanın zatının dışında bir şey anlatmak istersek, yani "abd" cüzi bir mana taşırsa o zaman "Abdullah" bir insan ismi değil sıfatı olur. Böyle olunca da basit olmaktan çıkıp birleşik olur.¹⁴⁸

Cürcânî, basit kavramları (lafız) kendi arasında dört kısma ayırır:

1.*Cüzleri olmayanlar*: "İstifhamın hemzesi" buna örnek olarak verilir. İstifham hemzesinin hiçbir parçası yoktur. Tek cüzdür.

2.*Cüzleri olan*: Ancak bu cüzler bir manaya delâlet etmezler. "Zeyd" gibi. "Zeyd" sözcüğünün kendisini oluşturan harfleri var; ancak bu harfler kendi başlarına bir anlam ifade etmezler.

3.*Cüzleri olan ve bu cüzlerin bir manaya delâlet etmesi*: Ancak bu cüzler amaçlanılan mananın cüzleri değildir. "Abdullah" buna örnek verilebilir. "Abdullah"tan kasıt işaret ettiği bir insandır. Burada amaçlanan ayrı ayrı "Abd" ve "Allah" değildir. İşaret olunan belirli bir kişidir.

4.*Cüzleri olan ve bu cüzlerin bir manaya delâlet etmesi*: Buradaki delâlet amaçlanılan tam bir delâlet değildir. Belirli (müşahhas) bir insanın "konuşan canlı" olarak adlandırılması böyledir.¹⁴⁹ Tamamen Arap dilini ilgilendiren basit kavramın bu tasnifi Tahtâni'de de olduğu gibi yer alır.¹⁵⁰

Seyid Şerif Cürcânî, basit kavramaları (lafız) başka bir açıdan edat, kelime ve isim olmak üzere üç kısımda ele alır:

1.*Edat (Harf)*: Cürcânî'ye göre edat, manası tam olmayan lafızdır. Yani konu ve yüklemle bununla bir anlam ifade etmemesidir. Nahiv ilminde buna harf denir.

2.*Kelime (Fiil)*: Cürcânî'ye göre eğer lafız, tam bir anlam ifade edip, ancak konu için bir anlam ifade etmiyorsa mantıkçılar buna "kelime" nahivciler ise "fiil" derler.

3.*İsim*: İsim, özü, yapısı şekliyle delâlet ettiği mananın zamanını göstermeksizin, yalnız başına anlaşılması mümkün olan lafızdır. Söz gelimi, hayvan, insan, Zeyd, Amr, siyah,

¹⁴⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 5; Bolay, M. Naci, *age.*, s. 62

¹⁴⁹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 11; Arapça, s. 137

¹⁵⁰ Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 22

beyaz gibi. İsmi de konusu açısından ele alan müellifimize göre isim, bir lafzın konu için bir anlam ifade etmesidir.¹⁵¹

2.3.3.3.2. Bileşik (Mürekkep) Kavramlar

Bileşik, lafzın cüzleri amaçlanılan mananın cüzlerine delâlet etmesidir. Buna "Taş atıcı" sözünü örnek veren müellif, bileşik kavramları, tam ve eksik olmak üzere iki bölümde inceler.

2.3.3.3.2.1. Tam Bileşik

Tam bileşik, her parçası isim veya fiil olarak delâleti tam olan sözdür. "Konuşan canlı" sözü gibi.¹⁵² Cürcânî'ye göre tam bileşik, söylenilen söz üzerine artık bir şey söylemenin gerekmemesidir. Yani konuşan sözünü tamamladığı zaman muhatap (dinleyici), yüklemın konuyu veya konunun yüklemi beklediği (gerektirdiği) gibi herhangi bir beklenti içinde olmaz. O, tam bileşik lafzı da ikiye ayırır:

1.Haberîyye (Önerme): Sözü, kendisinde doğruluk veya yanlışlık barındırmasıdır. "Falan şey böyledir ya da böyle değildir" gibi. Seyyit Şerîfe göre tasdikât bölümünde itibar edilen kısım budur. Çünkü mantığın esas amacı olan kıyas, doğru ve yanlış olma özelliğine sahip olan cümlelerden, yani önermeden hareketle oluşturulur.

2.İnşaiyye: Tam bileşik sözün yapısında doğruluk veya yanlışlık ihtiva etmemesine denir. Bunlar emir, nehiy ve istifham gibi bizzat istemeye delâlet eden ile temenni, terecci, taaccüp, nida gibi bizzat istemeye delâlet etmeyen lafızlardır. Müellife göre inşai lafızlara tartışmalarda itibar edilir.¹⁵³

2.3.3.3.2.2. Eksik Bileşik

Konuşanın sözü, dinleyende tam bir bilgi ifade etmiyor ve sözü söyleyenden, başka bir söz daha söylenmesi bekleniyorsa buna eksik birleşik lafız denir. Cürcânî'ye göre eksik bileşik, söylenen söz üzerine susmanın gerçekleşmemesidir. Yani muhatap konuşmacının bir şeyler daha söylemesini ister. O, eksik bileşik lafızları da kendi arasında ikiye ayırır:

¹⁵¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 11-12; Arapça, s. 138

¹⁵² İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 5

¹⁵³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 12; Arapça, s. 138

1.*Bağlı (Takyidi)*: Birleşik sözde ikinci kısmının birinci kısma bağlı olmasıdır. Bu ya izafetle "Zeyd'in kölesi" ya da "Konuşan canlı" da olduğu gibi sıfatla olur. Müellife göre tasavvurât bölümünde esas itibar edilen budur.

2.*Bağımsız (Gayr-ı takyidi)*: Söylenilen sözde lafızların birbirine bağlı olmamasıdır. "Evde", "on beş" gibi.¹⁵⁴

2.3.3.4. Tekil ve Tümel Kavramlar

Mantıkçıların, kavramları tekil (cüz'i) ve tümel (külli) sınıflandırması dilsel bir ayırımı dayanmaktadır. Onlar burada kullanılan kavramın genel veya özel taraflarından hangisi kastedildiğine bakarlar. Tümel kavramlar, aynı türden olan nesnelere ortak özelliklerini ifade etmeye yararlar. Tekil kavramlar ise, söz konusu ortak özellikleri taşıyan tek tek nesnelere işaret ederler.¹⁵⁵

2.3.3.4.1. Tekil Kavramlar

Eğer bir kavram, zihinde tasarlanan özel bir anlamı ifade etmek üzere kullanılmışsa buna tekil kavram denir. Yani tek bir varlığa karşılık geliyorsa bu kavram tekil bir kavramdır. "Ankara", "bu insan", "Farabi" kavramları böyledir. Cürcânî, tekil için "gerçek tekil (cüz-i hakiki)" kavramını kullanır. Ona göre gerçek tekil, akılda oluşan bütün mefhumların tasavvurunun bir ortaklığa engel olmasıdır. Yani tekil kavram çokluğun iştirakinden oluşmaması gerekir. "Zeyd" kavramı gibi. Seyyid Şerif, "görelilik" den de bahseder. Buna örnek olarak insana nispetle "Zeyd" kavramını verir. Ona göre görelilik tekil, "tümel"e dönüşebilir. Canlıya nispetle "insan" kavramı buna örnek olarak verilmektedir.¹⁵⁶

2.3.3.4.2. Tümel Kavramlar

İstisna kabul etmeme, bir sınıfın tüm üyeleri için geçerli olma durumudur.¹⁵⁷ Bir kavramın aynı türden varlıkların özelliklerini dile getirmesine tümel kavram denir.

¹⁵⁴ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 13; Arapça, s. 138

¹⁵⁵ Ural, Şafak, *Temel Mantık*, İstanbul, 1995, s. 16-17

¹⁵⁶ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 13; Arapça, s. 139

¹⁵⁷ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1997, s. 863

Cürcanai'ye göre eğer akılda oluşan tasavvur, bir ortaklığa engel değilse bu kavram tùmeldir. "İnsan", "beyaz", "at" kavramları gibi.¹⁵⁸

2.4. Beş Tümel

Modern felsefe ile birlikte "genel düşünceler", "genel sözcükler" adını alan tùmeller, felsefenin en önemli sorunlarından birini oluşturmuştur. Öteden beri, tùmeller sorunu altında toplanan sorular, insanın düşünme dizgesinin izleyişini, düşünen ile düşünülen arasındaki ilişkiyi aydınlığa kavuşturmada büyük rol oynamıştır. Birçok felsefe tarihçisinin de söylediği gibi, tùmelleri anlamak, kavramak; düşünmeyi düşünme sürecini anlamaya, kavramaya başlamak için son derece önemlidir.¹⁵⁹

Porphyrios, Aristoteles'in *Organon* olarak bilinen mantık kitaplarına giriş anlamına gelen, beş tùmeli konu edinen *İsagoji* adında bir kitap yazmıştır. Aristoteles, beş tùmelden daha önce isim olarak bahsetmiş olsa da bu kavramların incelemesini ilk defa Porphyrios yapmıştır.¹⁶⁰ *İsagoji*, ilk defa Ammonios tarafından mantık kitapları arasında sayılmış ve İbn Sina'dan sonra İslam mantıkçıları tarafından bu fikir benimsenmiştir.¹⁶¹

Porphyrios'a göre Aristoteles'in kategoriler öğretisini öğrenmek için cins, ayırım (fasıl), tür, özellik (hasse) ve ilintiden oluşan beş tùmelin ne olduğunun bilinmesi gerekir.¹⁶² Bu bilgi, tanım vermede ve genel olarak da kuramları çok yararlı olan bölme ve tanıtlama ile ilgili her şey konusunda gereklidir.¹⁶³ Beş tùmeli, tek tek şahıslar için bir anlam ifade etmez, beş tùmelin varlığı en az iki şahıs veya iki tür olmak üzere çokluk devreye girdiği zaman ortaya çıkar.¹⁶⁴

İslam mantıkçıları, genel olarak tùmelleri, özsel (zati) ve arazi olmak üzere iki bölümde ele alırlar. Cins, tür ve ayırım zati; özellik (hasse) ve ilinti (araz-ı amm) ise arazi olarak kabul edilir. Seyyid Şerif Cürcânî, beş tùmelde farklı bir sınıflandırmaya gitmektedir. Ona göre tùmeli, gerçek fertlerine nispet edildiği zaman, fertlerin hakikati açısından ya tam ya cüz ya da fertlerin gerçekliği dışında kalır. Yani Cürcânî, beş tùmeli üçlü bir

¹⁵⁸ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 13; Arapça, s. 139

¹⁵⁹ Porphyrios, *Isagoge* (çev. Betül Çotuksöken), İstanbul, 1986, s. 11

¹⁶⁰ Özpilavcı, Ferruh, "*Ebu'l-Ferec İbn't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi*" SÜİF. Dergisi, Sakarya, 2009, c. 19, s. 109

¹⁶¹ Öner, Necati, *age.*, s. 37

¹⁶² Özpilavcı, Ferruh, *agm.*, s. 107

¹⁶³ Porphyrios, *Isagoge*, s. 31

¹⁶⁴ Özpilavcı, Ferruh, *agm.*, s. 127

sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Birincisi, eğer tümel, fertlerin hakikati açısından tam olursa buna "tür" denir. İkincisi, eğer tümeller fertlerinin mahiyetine dâhil olursa buna "özel" tümel denir. Özel tümel cins ve ayırım diye ayrılır. Üçüncüsü ise, eğer tümel, zatinin aksine fertlerin mahiyetine dâhil olmayan, onun mahiyetine sonradan arız olmuş, fertlerin hakikati dışında bulunursa buna da "arızı" tümel denir. Bu da özellik (hasse) ve ilinti (araz-ı amm) olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁶⁵

Beş tümelin sıralamasında Cürçânî'den önceki mantıkçılar, tür, cins, ayırım, hasse ve araz-ı amm şeklinde bir sıralamayı takip ederek beş tümeli incelemişlerdir. Cürçânî de kendisinden önceki bu sıralama geleneğine uyarak "tür" ile beş tümel konusuna başlamaktadır. Çağdaşı Teftâzânî'de ise bu sıralamada "tür" ile "cins" yer değiştirir. Tür beş tümelin ikincisi olarak incelenir.¹⁶⁶ Şimdi beş tümeli incelemeye geçebiliriz.

2.4.1. Cins

Cürçânî'ye göre cins, hakikatleri farklı olan fertler için "onlar nedir?" sorusuna cevap olan tümeldir. Misal olarak, insan, at ve öküz için "onlar nedir?" diye sorulduğu zaman buna "canlıdır" diye cevap verilir. Çünkü soruyu soran kişi bunların arasındaki ortaklığı sormaktadır. Bunların arasındaki gerçek ortaklık da "canlı" terimidir. Eğer sadece "insan" için "o nedir?" diye sorulursa verilecek cevabın "canlı (cins)" olması isabetli olmaz. Çünkü bu cevap bir ortaklığın cevabıdır. Doğru olan cevap "konuşan/düşünen canlı" olmalıdır. Tümel bir kavram, mahiyeti ve mahiyetinin dışındakiler için tam bir ortaklığa sahipse bu kavrama cins denir. Ortaklığın tam olmasından amaçlanılan aralarındaki ortak cüz değil, bunların dışındaki bir ortaklıktır. "Canlı" terimi böyledir. "Canlı" terimi insan, at ve öküzün gerçekliği arasında tam bir ortaklığa sahiptir. Hepsisi de boyutları olması, büyüyor, hissediyor olmaları ve iradeleri ile hareket ediyor olmaları gibi özel niteliklere sahiptir.¹⁶⁷

Aristoteles, cinsi çok ve nevi yönünden kendi aralarında farklı nesnelere öz yönünden yüklenen şey olarak tanımlamaktadır. Sözelimi insan misalinde, onun ne olduğu sorulursa uygun olan cevap onun bir canlı olduğudur.¹⁶⁸ Farabi'ye göre bir tek şahsa

¹⁶⁵ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 14; Arapça, s. 139

¹⁶⁶ Teftâzânî, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 5-6

¹⁶⁷ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 15; Arapça, s. 140

¹⁶⁸ Aristoteles, *Organon, V Topikler* (çev., H.Ragıp Atademir), İstanbul, 1996, s. 10

yüklenen tümeller, genellik ve özellik bakımından birbirinden farklıdır. Zeyd'e yüklenmiş olan insan ve canlı yüklemeleri gibi. Burada insan, canlıdan daha özeldir. Müfret tümeller, genellik ve özellik yönünden birbirinden farklı oldukları zaman, "şu şahıs nedir?" sorusuna cevap olurlar. Bunun yanında bu tümeller için de kendisinden daha geneli bulunmayan yani "en genel" olan tümel ile daha özeli bulunmayan "en özel" tümel vardır. Bir de bu "en genel" ile "en özel" iki tümel arasında "mutevasıt"lar bulunur. Bunlar "en özel"den "en genel"le doğru bir sıra takip ederek yükselirler. Farabi bu düzen içindeki her iki tümelden daha genel olana "cins", daha özel olana "tür" adını vermektedir.¹⁶⁹ İbn Sina'ya göre "o nedir?" sorusuna cevap olmak üzere altındaki şeylere söylenen her tümel yüklem; altındaki gerçeklikler ya yalnızca sayı bakımından farklı olmayacak ya da yalnız sayı bakımından farklı olacaktır. Birincisine, altına giren şeyler için "cins", ikincisine "tür" adı verilir.¹⁷⁰ Gazali ise, kendisinden daha genel bir şey olmayan özseli cins, altında daha özeli olmayan özseli ise tür diye isimlendirir.¹⁷¹

Cürcânî'ye göre bir hakikatin birçok cins olması mümkündür. Bazı cinsler bazı cinslerin üstünde bulunur. Misal olarak "canlı" "insan"ın cinsidir. Canlının üstünde "büyüyen cisim" vardır. Büyüyen cismin üstünde ise "mutlak cisim" vardır. Mutlak cismin üstünde ise "cevher" vardır.¹⁷²

Seyyid Şerif, cinsi, yakın ve uzak diye iki kısma ayırır:

1. *Yakın Cins (Cins-i karib)*: "O nedir?" sorusuna, ortakların tamamını kapsayacak şekilde cevap olan cinse yakın cins denir. "Canlı" böyledir. Çünkü "canlı" insanın ve insanın canlıda ortak olduğu her şeyin cevabıdır.

2. *Uzak Cins (Cins-i baid)*: "O nedir?" sorusuna verilen cevap ortakların tamamına cevap oluyorsa bu cinse de uzak cins denir. "Büyüyen cisim" gibi. Büyüyen cisim, insanlar, hayvanlar ve bitkiler için ortak cinstir.¹⁷³

Müellife göre, ortaklıktan kaynaklanan iki cevabı kendisinde barındıran bütün cinsler, tek mertebeye uzak cinstir. "Büyüyen cisim" böyledir. Kendisinde üç cevabı barındıran

¹⁶⁹ Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, s. 26-27; Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, Ankara, 2006, s. 113

¹⁷⁰ İbn Sina, *age.*, s. 12

¹⁷¹ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 53

¹⁷² Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 16; Arapça, s. 140

¹⁷³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 16; Arapça, s. 140

bütün cinsler, iki mertebeye uzak cins olur. "Mutlak cins" buna örnek verilebilir. Müellife göre bu doğrultuda en uzak cinslere "üstün cins (cins-i âli)" denir. Yukarıda geçen "cevher" böyledir. En yakın cinslere de "aşağı cins (cins-i safil)" denir. "Canlı" gibi. Üstün cins ile aşağı cins arasında bulunan cinslere de "orta cins (cins-i mutavassıt)" denir. "Büyüyen cisim" ve "mutlak cisim" böyledir.¹⁷⁴

2.4.2. Tür (Nev'i)

Cürcânî'ye göre tür, bir şeyin mahiyetine ilişkin "o nedir?" sorusuna cevap olarak gerçeklik bakımından, birçok şeyi ifade etmek üzere söylenen tümeldir. Tür fertlerin mahiyeti açısından tam olursa o türün fertleri hakikatte birleşir. Bir fert için "o nedir?" veya fertler için "onlar nedir?" sorusuna verilen cevapta tür yüklem olur. Misal olarak "Zeyd nedir?" veya "Zeyd, Amr, Bekr nedir?" diye sorulduğu zaman, cevap olarak verilen "insan" türdür.¹⁷⁵

Cürcânî, türü gerçek ve görelî olmak üzere ikiye ayırır:

1. *Gerçek Tür (Nev-i hakiki)*: Tümelin, fertlerin hakikati açısından tam olmasına gerçek tür denir. "İnsan" terimi buna örnek verilebilir. Çünkü "insan" terimi Zeyd, Amr, Bekr ve bunların dışındaki insanların mahiyetlerine tam olarak karşılık gelmektedir. Bunlardan her biri insanın gerçekliğinden ve mahiyetinden sadece belirli arazlarla ayrılmaktadır.

2. *Görelî Tür (Nev-i izafi)*: Müellife göre görelî tür bir mahiyet olup onunla diğer mahiyetten olanlar için "onlar nedir?" sorusuna verilen cevabın "cins" olmasıdır. "Canlı"ya nispetle "insan" böyledir. Ona göre görelî tür gerçek türe dönüşebilir. "İnsan" teriminde durum böyledir. Aynı durum "canlı" terimi için söz konusu olmaz, çünkü bu anlamda "canlı" büyüyen cismin türü, "büyüyen cisim" mutlak cismin türü, "mutlak cisim" ise "cevher" in türüdür.¹⁷⁶

Türde gerçek ve görelî ayırımını Ahmet Cevdet Paşa şöyle izah etmektedir: Gerçek tür, tek tek hüviyetler, yani tür ile bu türe ait niteliklerden oluşan şahıslardır. Buna "türlerin türü" de denir. Altında sıralanmış bulunan tümele de sınıf denir. Şöyle ki: Gerçek tür,

¹⁷⁴ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 17; Arapça, s. 140

¹⁷⁵ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 14; Arapça, s. 139

¹⁷⁶ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 18; Arapça, s. 140

tümelin ilintilerine bağlı olarak sınıflara ayrılır. Sınıf ise tür ile tümelin ilintilerinden mürekkep olduğundan dolayı özselin silsilesinin dışında kalır. Bu takdirde o sıfat, o türe özgü (hasse) olur. Kısacası o türün altında "insan" gibi başka bir tür bulunmaz. Göreli tür ise bir mahiyet olup onunla diğer mahiyetten olanlar için "onlar nedir?" diye sorulunca bir cinsin ona cevap olmasıdır. Yani göreli tür, özsel bir tümeldir ve onun üstünde bir cins bulunur. "Cevher"e göre "cisim", cisme göre de "büyüyen cisim", büyüyen cisme göre de "canlı", canlıya göre de "insan" göreli tümeldir. Bu dört kademede sıralanan türler hep göreli türdür. Gerçek tür ise ancak bunların dördüncüsü (insan) olur.¹⁷⁷

2.4.3. Ayrım (Fasl)

Her tür, bağlı olduğu cinsin bazı özelliklerini taşıdığı gibi ondan farklı, yani cinste olmayan bazı özelliklere sahip olmasına ayrım denir. Başka bir deyişle cinsi ve türü birbirinden ayıran ana özelliğe ayrım denir. Örneğin; inek, balina, köpek ve kurt "memeliler" kavramının türleridir. Balina bir memeli olmasına rağmen suda hayatını devam ettirebilmesi açısından, karada yaşayan inek, köpek ve kurttan farklıdır. İşte bu farka ayrım denir.¹⁷⁸

Cürcânî'ye göre ayrım, ortaklığın tam olmadığı cinse denir. Ayrım bir mahiyeti bir diğer mahiyetten "cevher" yönünden ayırmaktadır. Konuşmanın insan fertlerine ait olması böyledir. Çünkü "konuşabilme/düşünebilme" insan türüne has olduğu için onu diğer canlılardan ayrılmasını sağlar. Bir şeyin cins ve türünün bulunması için "o nedir?" veya "onlar nedir?" soruları sorulurken, ayrım için ise "o hangi şeydir?" sorusu sorulmalıdır. Yani ayrım, özünde "o hangi şeydir?" sorusuna cevap olan tümeldir.¹⁷⁹

Ayrımın daha iyi anlaşılması için Farabi'nin verdiği örnekten yararlanabiliriz. İnsan nedir?

- Bir cisimdir.
- Nasıl bir cisimdir?
- Gıda alan bir cisimdir.

¹⁷⁷ Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 42

¹⁷⁸ Porphyrios, *Isagoge*, s. 41; Bkz. Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık*, s. 80

¹⁷⁹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 17; Arapça, s. 141

- Gıda alan nasıl bir cisimdir?
- Gıda alan hassas bir cisimdir.

Böylece "insan"ın tanımı, "Gıda alan hassas bir cisimdir" olmaktadır. Fakat "hayvan" da böyle tanımlanabilir. Çünkü hayvan da "Gıda alan hassas bir cisimdir." Eğer sadece "hayvan"ın tanımı yapılmak istense, bu tanımla yetinilebilir. Ancak "insan"ın tanımı için onu hayvandan ayırt eden niteliği bulmak gerekir. Böyle bir ayırmada "Hangi?" sorusunu sormakla bulunabilir. O halde "insan nedir?" sorusuna "İnsan düşünen canlıdır" cevabı verilir ve "düşünen" lafzı da bir ayırım olarak, insanı hayvandan ayırt etmek suretiyle "insan"ın tanımında yer alır.¹⁸⁰

Müellifin cins için yapmış olduğu yakın ve uzak sınıflandırmasını ayırım için de yapmaktadır:

1.Yakın Ayırım (Fasl-ı karib): Eğer ayırım, bir mahiyeti diğer bütün mahiyetlerden, yani cinsin bu özelliği onu yakın cinsindeki ortaklarının hepsinden ayırıyorsa buna yakın ayırım denir. "Düşünen/konuşan insan" böyledir. Çünkü "düşünmek" insanı aynı cinse bağlı bütün canlılardan ayırır.

2.Uzak Ayırım (Fasl-ı baid): Eğer ayırım, bir mahiyeti, ortaklığın tam olmadığı diğer mahiyetlerden ayırıyorsa, yani uzak cinsteki ortaklarından ayırıyorsa buna da uzak ayırım denir. "Hassas" olmak buna örnek verilebilir. Çünkü "hassas" olmak insanı cansız cisimlerden ayırabilir; ancak diğer canlılardan ayırmaz.¹⁸¹

İslam mantıkçıları yukarıda geçen üç tümel için "özel tümel" ifadesini kullanmışlardır. Bu üç tümel sayesinde bir şey özünde yeter derecede bilmiş, ayırmış ve tanımlamış oluruz. İbrahim Emiroğlu, bunun daha iyi anlaşılması için şu örnekleri verir:

Bu nedir?	-Elbise	(Cins)
Ne elbisesi?	-Bayan elbisesi	(Tür)
Nedendir?	-İpektendir	(Ayırım) ¹⁸²

¹⁸⁰ Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, s. 114-115; Bkz. Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul, 1969, c. II, s. 12-13

¹⁸¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 17-18; Arapça, s. 141

¹⁸² Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 72

2.4.4. Özellik (Hasse)

Özellik, bir türe veya kişiye ait olup aynı cinsten diğer bir tür ve şahısta bulunmayan sıfattır. Özellik türün tali derecedeki vasıflarıdır. Bundan dolayı varlıkları tarif ve tasnif ederken önemli olmayan ferdi bir nitelik olarak görülebilir.¹⁸³

Seyyid Şerif'e göre eğer tümel fertlerin hakikati dışında olup bu özellik bir tek ferde ait olursa buna özellik denir. Özellik, bir mahiyeti diğer bir mahiyetten arızı olarak ayırır. Değişik birçok hakikat üzerine "o hangi şeydir?" sorusuna verilen cevaptır. İnsanın "gülen" canlı olması böyledir.¹⁸⁴

Aristoteles özelliği nesnenin mahiyetini ifade etmekle beraber, yalnız bu nesneye ait olan ve onunla karşılanabilen nitelik olarak tarif eder. Misal olarak, gramer öğrenmeğe müsait olmak insanın bir özelliğidir. Ona göre gerçekte bir başka nesneye ait olabilecek şeye asla özellik denmez. İnsan misalinde "uyumak" böyledir.¹⁸⁵

Porphyrios'a göre dört türlü özellik vardır.

1. *Türün bazı fertlerine ait olan*: Mesela, insanın hekimlik ve geometriyle uğraşması böyledir.

2. *Türün bütün fertlerine ait olan*: İnsan için iki ayaklı olmak gibi.

3. *Türe belli bir anda ait olan*: İnsanın ihtiyarlıkta saçların ağarması ve sırtının kamburlaşması gibi.

4. *Türün bütün fertlerine ait olan ama sürekli olmayan*: İnsanın gülmesi ve atın kişnemesi örneğinde olduğu gibi.¹⁸⁶

Porphyrios'un yaptığı özelliğin bu çeşitleri arasında mantıkçıyı ilgilendiren, insanın gülmesi ve atın kişnemesi gibi türün bütün fertlerine ait olan, aynı zamanda süreklilik niteliğine sahip olmayan dördüncü özelliktir.¹⁸⁷

¹⁸³ Emiroğlu, İbrahim, *age.*, s. 72

¹⁸⁴ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 18; Arapça, s. 141

¹⁸⁵ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s. 9

¹⁸⁶ Porphyrios, *Isagoge*, s. 45

¹⁸⁷ Özpilavcı, Ferruh, *agm.*, s. 144

2.4.5. İlinti (Araz-ı amm)

Cürcânî, ilinti için araz-ı amm ifadesini kullanır. Ona göre ilinti, bir tümelin birçok hakikate ilişkin olmasıdır. İnsan ve diğer canlılar arasındaki ortaklıktan dolayı "yürüyen" örneği böyledir.¹⁸⁸

Cürcânî, *et-Ta'rifât*'ta ilintiyi, ayrılamayan ve ayrılabilen ilinti olmak üzere iki kısma ayırır:

1. *Ayrılamayan ilinti (Lazım)*: Nesnenin mahiyetinden ayrılması mümkün olmayan ilintilerdir. İnsanı ele aldığımızda İnsan için bil kuvve "yazıcı" özelliği böyledir. Aynı şekilde "gülmek", "uyumak" veya bal için "tatlılık" buna örnek verilebilir.

2. *Ayrılabilen ilinti (Ayrık)*: Nesnenin mahiyetinden ayrılabilen ilintilerdir. İnsan için bil kuvve olarak değil de bil fiil olarak "yaşlılık", "gençlik", "gülmek" ve "uyumak" böyledir.¹⁸⁹ İnsan her zaman gülmez, ancak kuvve olarak gülme özelliğine her zaman sahiptir.

2.5. Tanım Teorisi

Cürcânî'ye göre tasavvurâtın amacı tanımı elde etmektir.¹⁹⁰ Bunun yanında mantığın diğer bölümü olan tasdikât da büyük oranda tanıma dayanmaktadır. Çünkü gerçekte mantık, akıl yürütmelerin temel ilkesi olarak önce tanımı ortaya koymaktadır ki, bununla kavramın yüzeysel nitelikleri üzerinde durma tehlikesini geçiştirerek, onun en yakın cinsi içerisinde bulunan diğerlerinden ayıracak özüne ait gerçek nitelikleriyle belirleyebilsin.¹⁹¹

2.5.1. Tanım

Aristoteles'e göre tanım, bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür.¹⁹² Cürcânî, *et-Ta'rifât* adlı eserinde tanımı, bir şeyin bir diğer şeyle bilinmesini sağlayan ibare olarak tanımlamaktadır.¹⁹³

¹⁸⁸ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 19; Arapça, s. 141

¹⁸⁹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 151; Öner, Necati, *age.*, s. 41; Emiroğlu, İbrahim, *age.*, s. 73; ; Taylan, Necip, *age.*, s. 127

¹⁹⁰ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 19; Arapça, s. 141

¹⁹¹ Bingöl, Abdulkuddüs, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, İstanbul, 1993, s. 14; Ayık, Hasan, *age.*, 206

¹⁹² Aristoteles, *Organon, IV İkinci Analitikler* (Çev., H.Ragıp Atademir), İstanbul, 1996, s. 106

2.5.2.Tanınımın Çeşitleri

Cürcânî tanımı öz (zati) ve ilinti (arazi) yönünden iki kısma ayırmaktadır. Özle ilgili tanım, tanımlanmak istenen varlığın esasına ilişkin iken, ilinti yönüyle yapılan tanım ise daha çok tanımlanan şeyin özellikleriyle, o şeyin betimlenmesiyle ilgilidir. Aynı zamanda özsel ve ilinti tanımlarını da tam ve eksik diye ikiye ayırarak tanımı dört kısımda inceler:

1.*Tam Özsel Tanım (Hadd-ı tam)*: Tanımlanmak istenen bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. İnsanı "konuşan/düşünen canlı" olarak tanımlamak böyledir. Verilen örnekteki "canlı" terimi insanın yakın cinsi, "konuşan/düşünen" terimi ise insanın yakın ayırımındır.

2.*Eksik Özsel Tanım (Hadd-ı nakıs)*: Tam tanımın aksine bir şeyin uzak cinsi ile uzak ayırımından yapılan tanımdır. İnsanı, "konuşan büyüyen cisim", "Konuşan mutlak cisim", "Konuşan cevher" şeklinde tanımlamak böyledir.

3.*Tam İlintisel Tanım (Resm-i tam)*: Bir şeyin yakın cinsi ile özelliğinden (hasse) yapılan tanıma denir. İnsanı,"Gülen canlı" şeklinde tanımlamak gibi.

4.*Eksik İlintisel Tanım (Resm-i nakıs)*: Bir şeyin uzak cinsi ile özelliğinden (hasse) yapılan tanıma denir. İnsanı "Gülen büyüyen cisim", "Gülen mutlak cisim", "Gülen cevher" diye tanımlamak böyledir.¹⁹⁴

Seyyid Şerif, beş tümele göre yapılan tanımın dışında, *Şerhu'l Mevâkıf* adlı eserinde yukarıda geçen tanımların dışında, tanımın başka çeşitlerinden de bahseder. O da şunlardır:

1. *Gerçek Tanım*: Cürcânî gerçek tanımı iki kısma ayırır. Birincisi, dış dünyada varlığı bilinmeyen mefhumların tasavvurunun amaçlandığı tanımdır. "Cins" mefhumunu tanımlamak gibi. İkncisi ise mevcut hakikatlerin tasavvurunun amaçlandığı tariftir. İnsanı "düşünen canlı" olarak tanımlamak böyledir. İnsanın hem özsel hem de ilintisel tanımları bu tanım türüne girer.

¹⁹³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 66

¹⁹⁴ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 19; Arapça, s. 142

2. *Adsal (lâfzî) Tanım*: Bir lafzın anlama delâletinin açık olmaması ve bu nedenle o anlama delâleti daha açık olan bir lafzıla açıklamaktır. Misal olarak, Gazanfer, aslandır. Bu tanım çeşidi, meydana gelmemiş bir tasavvur vermenin amaçlandığı gerçek bir tanım değildir. Cürcânî'ye göre adsal tanım, daha çok dilcilerin kullandıkları bir tanımdır.

3. *Örnekle Tanım*: "İsim" Zeyd gibidir, "fiil" vurdu gibidir tikel varlıklarda veya "bilgi" aydınlık ve "cehalet" karanlık gibidir tikeli olmayan sözlerde yapılan tanım çeşididir. Cürcânî'ye göre bu tanım çeşidi, başlı başına bir kısım değildir. Ancak öğrencilere yönelik diyaloglarda çokça kullanıldığı için yaygınlık kazanmıştır.¹⁹⁵

2.5.3. Tanımın Şartları

Cürcânî'ye göre tanımlarda mecaz ve eşesli (müşterek) lafızları kullanmak doğru değildir. Mesela, insanı tanımlarken insanın belli bir sıfatına yönelik olarak "İnsan nankördür" veya "İnsan acelecidir" demek insanı tanımlamaz. Ancak müellif, açık bir karinenin bulunması durumunda, bir şey mecaz ve eşesli (müşterek) lafızlarla tanımlanabileceğini söyler.¹⁹⁶

Seyyid Şerif, *Şerhu'l Mevâkıf* adlı eserinde tanımın taşıması gereken şartları şöyle izah etmektedir.

1. Tanımlayanın bilgisi, tanımlananın bilgisinden önce olmalıdır. Çünkü tanımlayanın bilgisi, tanımlananın bilgisine götüren yoldur ve onun sebebidir. Bu nedenle onu incelemek durumundadır.
2. Tanımlayan, genellik ve özellikte tanımlanana eşit olmalıdır. Böylece ayrışma gerçekleşir. Çünkü bu eşitlik olmazsa tanımlayan, tanımlayandan mutlak olarak veya bir yönden daha genel olması durumunda tarif edilenin dışındakilerin kendisine girmesini engelleyemezdi.
3. Tanımlayanın, tanımlayanı kendisi dışındakilerin bir kısmından ayırıştırması gerekir. Çünkü şeyi, kendisi dışındakilerden hiçbir şekilde ayırştırmayan, onun tasavvur edilmesinin sebebi olamaz.

¹⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, s. 187-188

¹⁹⁶ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 119-20; Arapça, s. 142

4. Tanımda, işitenin anlamlarını anlamayıp açıklanmasına ihtiyaç duyacağı ve bu sebeple aranım uzayacağı yabancı ve bilinmeyen lafızlardan sakınılması gerekir.
5. Tanım yaparken ortak lafızdan ve açık karinesi bulunmayan mecazdan sakınılması gerekir. Çünkü bu takdirde işiten, ortak isimden kastedilen ile kastedilmeyen arasında tereddüt eder ve onun zihni, mecazda hemen başka anlama yönelmesine sebep olur. Tanım, belirtme ve açıklama amacı güttüğünden delâleti açık olmayan her lafızdan kaçınılır. Kullanılan lafızların delâleti açık olmalıdır.¹⁹⁷

Seyyid Şerif, kavramların tanımlanmasında "insan", "at" vb. olgusal karşılığı olan varlıkların tanımlanmasının, yani bu kavramların cinslerinin, ilintilerinin, ayrımlarının ve hassalarının birbirinden ayırt edilmesinin son derece zor olduğunu söyler. Ancak dış gerçekliği olmayan ıstılahi mefhumların tanımlanması ve bu mefhumların cinslerinin, ayrımlarının, ilintilerinin ve hassalarının ayırt edilmesinde bir zorluk bulunmamaktadır. Kelime, isim, fiil, harf ve çekimli mefhumlar böyledir.¹⁹⁸

Buraya kadar işlediğimiz konular tasavvurâtın konularıydı. Bilindiği gibi tasavvurâtın anlaşılması için iki şeye ihtiyaç vardır. Bunlar tasavvurâta ulaştırıcı tanım ve kısımları ile tanımın kendisinden yapıldığı beş tùmeldir. Bundan sonra işleyeceğimiz konular ise tasdikâtın konularıdır. Tasdikâta ulaşmak için de iki şeye ihtiyaç duyulur. Bunlar kanıt (hüccet) ve kanıtın kısımları ile kanıtın kendisinden yapıldığı önermeler (kaziye) dir. Şimdi kanıtın kendisinden yapıldığı önermeler konusuna başlayabiliriz.

2.6. Önermeler

Kıyasları oluşturmak ve onlardan kesin bir sonuç elde etmek açısından aynı zamanda kavramların bir anlam taşıması bakımından önermelere ihtiyaç duyulur. Bu nedenle önermeler klasik mantığın en temel konularından biridir.

2.6.1. Önermenin Tanımı

Aristoteles önermeyi, "Bir şey hakkında bir şey tasdik veya inkâr eden sözdür" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹⁹ Müellifimiz önermeyi, bir sözü söyleyen kişi için "O, sözünde

¹⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, s. 185-189

¹⁹⁸ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 20; Arapça, s. 142

¹⁹⁹ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler* (çev. H.R.Atademir), İstanbul, 1995, s. 3; Atademir, H. R., *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 106

doğru veya yanlış söyler demenin doğru olduğu sözdür" şeklinde tarif etmektedir.²⁰⁰ Buna göre önermeyi, "doğrulanabilen ve yanlışlanabilen anlamlı söz olarak" tanımlamak mümkündür.

Önermeler yargılarımızı dile getiren cümlelerdir. Her önermenin cümle olmasına karşılık her cümle önerme değildir. Mesela "kalemimizi alın", "Hava güneşli mi?" gibi ifadeler birer cümledir. Fakat bu gibi (emir, soru, dilek vs. bildiren) cümleler bir önerme değildir. Çünkü önermeler bir yargıyı dile getirirler.

2.6.2. Önermenin Unsurları

Seyyid Şerîfe göre bir önerme şu unsurlardan meydana gelir:

1. *Konu (Mevzu)*: Kendisine hükmedilen (mahkumu'n-aleyh) terimdir.
2. *Yüklem (Mahmul)*: Kendisiyle hükmedilen (mahkumu'n- bih) sıfattır.
3. *Bağ (Nispet)*: Konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi belirleyen ektir.
4. *Hüküm*: Önermenin olumluluk (icab) ve olumsuzluk (selb) bildirmesidir.²⁰¹

İslam mantığında, önermenin ilk üç unsurunun varlığı ve bunların isimlendirilmesi konusunda aynı görüş hâkimdir, ancak önermelerin dördüncü unsurunun varlığı ve isimlendirilmesi hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müteahhirin mantıkçılar önermelerin ilk üç unsurunu kabul ederken; müteahhirin mantıkçılar önermelerin dördüncü unsurunu da sayarlar. Cürcânî, burada müteahhirin mantıkçıların anlayışında önermelerin dört unsuru olduğunu kabul eder. Tahtâni de öğrencisinden önce müteahhirin görüşüyle önemelerin dör unsuru olduğunu kabul etmektedir.²⁰²

Cürcânî, yukarıda geçtiği gibi müteahhirin mantıkçılar gibi önermenin dört unsurundan bahsederken, çalışmamızın konusu olan bu eserin baş taraflarında, tasavvurât ve tasdikât bölümünde önermenin unsurlarının sayısı hakkında müteahhirin mantıkçılar gibi düşünmektedir. Yani sadece "konu", "yüklem" ve "bağ"dan oluşan önermenin üç unsurdan bahsetmişti.²⁰³

²⁰⁰ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 20; Arapça, s. 142; *et-Ta'rifât*, s. 172

²⁰¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 21; Arapça, s. 143

²⁰² Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 45

²⁰³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 4; Arapça, s. 133

Cürcânî, konu ile yüklemi birbirine bağlayan hüküm ile olumluluk-olumsuzluk bildiren hükmü birbirinden ayırır. Bunların farklılığı şüphe durumunda ortaya çıkar. Ona göre konu ile yüklem bağlandığı zaman şüphe oluşurken, olumluluk-olumsuzluk hükmünde şüphe ortadan kalkar.²⁰⁴

2.6.3. Önerme Çeşitleri

Müellifimiz, öncelikle önermeleri yüklemli ve şartlı olmak üzere iki kısma ayırır. Daha sonra yüklemli önermeleri de nicelik açısından kendi arasında üç kısma ayırır. Bunlar, "şahsiyye (mahsuse)", "belirsiz (mühmele)" ve "mahsura"dır. Mahsura önerme de kendi arasında, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Ayrıca yüklemli önermeleri konu ve yüklem müsspet ve menfi oluşlarına göre "madule" ve "muhasala" olmak üzere ikiye ayırır. Şartlı önermeler ise bitişik ve ayrık şartlı olmak üzere iki kısma ayrılır. Bitişik şartlı önerme, gerekli bitişik şartlı (muttasıla-ı luzumüyye) ve rastlantılı bitişik şartlı (ittifakiyye) diye ayrılır. Ayrık şartlı önerme ise kendi arasında üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar da, "hakikiyye" (yani hem maniatu'l-cem hem de maniatu'l huluuv olan), "maniatu'l-cem" ve "maniatu'l-huluuv"dur. Şimdi sırasıyla önermenin bu çeşitlerini incelemeye çalışacağız.

2.6.3.1. Yüklemli Önermeler

Yüklemli (hamliyye) önermelere basit ve kategorik önerme de denir. Mantıkçıların en çok üzerinde durdukları önerme türü budur. Cürcânî'ye göre bir önermede konu ile yüklem müfret veya müfret hükmünde ise buna yüklemli önerme denir. Olumlu "Zeyd ayaktadır" veya olumsuz "Zeyd ayakta değildir" gibi. Burada "ayaktadır" veya "ayakta değildir" sözcükleri konuya yani "Zeyd'e" yüklenmiştir.²⁰⁵

Seyyid Şerif, yüklemli önermeleri, konusunun niceliği üzerinden şahsiyye (mahsus), belirsiz (mühmele) ve mahsura önermeler olmak üzere üç kısma ayırarak inceler.

1. *Şahsiyye (Mahsusa) Önerme*: Yüklemli önermenin zikredilen konusu gerçek tekil (cüz'i) olursa buna şahsiyye önerme denir. Misal olarak, "Zeyd ayaktadır" veya "Zeyd ayakta değildir" gibi.²⁰⁶ Aristoteles, şahsiyye önermeleri tümel önermeler içinde

²⁰⁴ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 21; Arapça, s. 143

²⁰⁵ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 22; Arapça, s. 143

²⁰⁶ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 23; Arapça, s. 144

değerlendirir. Aristoteles geleneğini takip eden İbn Sina da şahsiyye önermeleri tümel önermelere ve belirsiz önermeyi de tikel önermelere irca eder.²⁰⁷

2. *Belirsiz (Mühmele) Önerme*: Eğer önermede konu tümel olup fertlerin niceliği belirtilmemişse buna belirsiz önerme denir. Müellif, belirsiz "İnsan kâtiptir" veya "İnsan kâtip değildir." önermelerini örnek verir. Geçen örneklerde "insan" kavramının niceliğe isabet eden herhangi bir durumu söz konusu değildir. Cürcânî'ye göre belirsiz önerme tikel önerme içinde mütalaa edilir.²⁰⁸ Ahmet Cevdet'e göre de belirsiz önerme, tikel önerme hükmündedir. Yani birinin doğru olduğu yerde, diğeri de doğru olur. Bilim ve fenlerde belirsiz önerme, tikel önerme içinde kullanılır. Fakat konuşma ve edebiyatta bazen belirsiz önerme tümel önerme yerinde kullanıldığı da vardır. Nitekim "Avrupa halkı çalışkandır" denildiğinde, bütün Avrupa halkı kastedilir. Bu türlü edebi önermelerin tümelliği örf ve âdete dayanmaktadır; yoksa felsefi meseleler gibi kesin akli delillerle ispata dayanmaz.²⁰⁹ Necati Öner'e göre kullananın kastına göre belirsiz önerme bazen tikel bazen de tümel olarak kabul edilebilir.²¹⁰

3. *Nicelik Bildiren (Mahsura) Önermeler*: Eğer önermede konu, nicelik açısından belirtilmişse buna da mahsura önerme denir. Buna "mahsurat-ı erbaa" da denir.

Seyyid Şerif, mahsura önermeleri dört kısma ayırır:

- a. *Tümel olumlu önerme (Mucibe-i külliye)*: "Bütün insanlar konuşandır", "Her insan canlıdır" gibi.
- b. *Tümel olumsuz önerme (Salibe-i külliye)*: "Hiçbir insan at değildir", "Hiçbir at insan değildir" gibi.
- c. *Tikel olumlu önerme (Mucibe-i cüz'iyye)*: "Bazı canlılar insandır", "Beyazların bazıları insandır" gibi.
- d. *Tikel olumsuz önerme (Salibe-i cüz'iyye)*: "Bazı canlılar insan değildir", "Bazı insanlar beyaz değildir" gibi.²¹¹

²⁰⁷ Ülken, H.Z., *Mantık Tarihi*, s. 104

²⁰⁸ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 23; Arapça, s. 144

²⁰⁹ Cevdet Paşa, *Ahmet, age.*, s. 74-75

²¹⁰ Öner, Necati, *age.*, s. 64

²¹¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 23; Arapça, s. 144

Önermelerde konunun niceği üzerinde yapılan şahsiyye, belirsiz ve mahsura üçlü tasnif Tahtâni ve Teftâzâni tarafından da aynı şekilde kabul edilen bir tasniftir.²¹²

Nicelik açıdan önermelerin ilimlerde değerini belirleyen müellifimize göre ilimlerde şahsiyye önermelere itibar edilmez. Belirsiz önermeler ise tikel önermeler içinde mütalaa edilir. Ona göre ilimlerde asıl itibar edilen ise mahsura önemelerin dört kısmıdır.²¹³

Müellif, konu ve yüklem olumlu ve olumsuz oluşuna göre yüklemli önermeleri, madule ve muhassala olmak üzere ikiye ayırır:

1. *Madule Önerme*: Cürcânî'ye göre bir önermede olumsuzluk harfi (la) yüklem bir parçası ise buna madu'le önerme denir. "Zeyd kâtip olmayandır" (Zeydin la katibun) gibi.²¹⁴ Madule önerme, konu ve yüklemden biri veya her ikisinin menfilik ifade etmesi şeklinde olur. Cürcânî *et-Ta'rifât*'ta madule önermeyi üç kısma ayırır: Eğer konu ve yüklem her ikisi de menfi olursa buna iki taraflı madule (maduletü'l-tarafeyn) denir. "Canlı olmayan âlim olmayandır" gibi. Yalnız konusu menfi olursa konunun madulesi (maduletü'l-mevzu) denir. "Canlı olmayan cemattir" gibi. Yalnız yüklemi menfi olursa buna da yüklem madulesi (maduletü'l-mahmul) denir. "Cemat, canlı olmayandır" gibi.²¹⁵

2. *Muhassala Önerme*: Seyyid Şerif göre muhassala önerme, olumsuzluk harfinin konu veya yüklem bir cüz'i olmaması durumunda gerçekleşir. "Zeyd kâtip değildir (Leyse Zeydin kâtibun)" gibi.²¹⁶

Ahmet Cevdet muhassala önerme için şöyle demektedir: Yüklemli önermelerin gerek konusuna gerek yüklemine yokluk ve olumsuzluk karışmayıp (konu ve yüklemi lafız ve anlam bakımından) ikisi de mevcut ise bu önermeye muhassala denir. "İnsan canlıdır",

²¹² Teftâzâni, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 8; Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 50

²¹³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 23; Arapça, s. 144

²¹⁴ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 23; Arapça, s. 144

²¹⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 218

²¹⁶ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 23; Arapça, s. 144

"İnsan at değildir" gibi. Bunların birincisi olumlu, ikincisi olumsuzdur. Çoğunlukla olumlu olana "muhassala" olumsuz olana ise "basita" denmiştir.²¹⁷

2.6.3.2. Şartlı Önergeler

Şartlı önergeler, içinde birden fazla yargıyı barındıran önergelerdir. Bir önermede bağ kaldırıldığı zaman, iki taraftan birer hüküm kalırsa bu tip önermelere şartlı önergeler denir. Önermenin taraflarından birincisine "mukaddem" ikincisine ise "tali" denir. Cürcânî, şartlı önergeleri bitişik (muttasıla) şartlı ve ayırık (munfasıla) şartlı diye iki kısma ayırır. Ona göre şartlı önerme, yüklemli önermenin tersine konu ve yüklem müfret veya müfret hükmünde olmamasıdır.²¹⁸

2.6.3.2.1. Bitişik Şartlı Önergeler

Eğer şartlı önermede mukaddem ve tali olumlu veya olumsuz birleşmeleri hüküm olunursa buna bitişik şartlı önerme denir. Mukaddem ve tali birbirinden ayrılamazlar. Bitişik şartlı önergelerde olumluluk durumunda mukaddem ve tali arasında gerekli olan onaylama, olumsuz durumda ise onaylamama söz konusudur. Misal olarak, "Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur" veya "Eğer güneş doğmamışsa gece mevcuttur" gibi.²¹⁹ Görüldüğü gibi birinci örnekte mukaddem ve tali bitişirken ikincisinde ise ayrılmaları söz konusudur.

Seyyid Şerif, bitişik şartlı önergeleri iki kısma ayırarak inceler:

1. *Gerekli Bitişik Şartlı (Muttasıla-ı luzumiyye) Önergeler*: Aralarındaki bağdan dolayı mukaddemin gerçekleşmesi durumunda talinin de zorunlu olarak gerçekleşmesidir. Mukaddemin varlığı (olması), talinin varlığını olumlu veya olumsuz zorunlu kılmaktadır. "Her ne zaman güneş doğarsa gündüzün mevcut olması gerekir" veya "Her ne zaman güneş doğarsa gecenin mevcut olması gerekmez" gibi.²²⁰

2. *Rastlantılı Bitişik Şartlı (İttifakiyye) Önergeler*: Mukaddem ile talinin birleşmeleri ve birleşmemeleri, zorunlu olmadığı durumlarda gerçekleşir. Mukaddem ile talinin

²¹⁷ Cevdet Paşa, Ahmet, *age.*, s. 76

²¹⁸ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 21; Arapça, s. 144

²¹⁹ Öner, *Necati*, , *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, LXXIV, Ankara, 1967, s. 28

²²⁰ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 26; Arapça, s. 144

gerçekte birbirini gerektirecek zorunlu bir durumları olmaz.²²¹ Rastlantılı önermeye şu örnekler verilebilir: "Her ne zaman insan konuşan olursa, at kişneyendir", "Her ne zaman insan konuşursa, eşek anırandır" gibi.²²²

2.6.3.2.2. Ayrık Şartlı Önermeler

Bitişik şartlı önermelerde mukaddem ile talinin birleşmeleri söz konusu iken ayrık şartlı önermelerde mukaddem ile talinin ayrı olmalarının hüküm olunmasıdır. Yani mukaddem ve talinin birbirinden uzaklaşması ve birbirine aykırı olması gerekir. Müellif buna misal olarak, "Bu sayı ya çift ya da tektir" veya "Bu sayı ya çift ya da tek değildir" örneklerini verir.²²³

Cürcânî, ayrık şartlı önermeleri üç kısma ayırır:

1. *Hakikiyye (hem maniatü'l-cem hem de maniatü'l huluuv olan) Önermeler:* Ayrık şartlı önermede mukaddem ile talinin hem varlıkta hem de yoklukta birleşmelerinin mümkün olmamasıdır. Yani iki önermeden birisi doğru ise diğeri yanlıştır. İki birden doğru veya ikisi birden yanlış olamaz. "Sayı, ya çift ya da tektir" gibi. Sayı için "çiftlik" ve "teklik" in, bir araya gelmeleri mümkün değildir ve beraber ortadan da kalkmazlar. Yani bir sayı için bunlardan bir tanesi (tek veya çift) olmak zorundadır ve bunların dışında herhangi bir seçenek mümkün değildir.²²⁴ Hakikiyye önermede, mukaddem ve tali arasında aykırılık bulunmaktadır. Bu aykırılıklardan birisi kaldırıldığında hakiki olmayan ayrık şartlı önermeler elde edilir. Bunlar "maniatü'l-cem" ve "maniatü'l-huluuv" diye ifade edilen önermelerdir. Hakikiyye önermenin olumsuzu için "Bu sayı ya çift ya da eşit olarak bölünen değildir" örneği verilebilir.²²⁵

2. *Maniatü'l-cem Önermeler:* Ayrık şartlı önermelerde mukaddem ile talinin sadece varlıkta bir araya gelmemeleri şeklinde olur. Yani mukaddem ile tali aynı anda doğru olamazlar. Mesela, "Bu şey ya taşır ya da ağaçtır" gibi.²²⁶ Bu misalde "bu şeyin" hem taş hem de ağaç olması mümkün değildir. Ancak bu şeyin hem taş hem de ağaç olmaması mümkündür. "Bu şey" taş ve ağacın dışında başka bir şey olabilir. Maniatü'l-

²²¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 26; Arapça, s. 145

²²² Bingöl, Abdülkuddus, *age.*, s.75

²²³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 26; Arapça, s. 146

²²⁴ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 26; Arapça, s. 146

²²⁵ Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 75

²²⁶ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 26; Arapça, s. 145

cemin olumsuzuna "Bir şey ağaç olmayan veya taş olmayan değildir" örnek olarak verilebilir.²²⁷

3. *Maniatü'l-huluvv Önergeler*: Mukaddem ve talinin yoklukta bir araya gelmemeleri şeklinde olur. Yani önermenin bölümleri arasında doğrulukta değil, sadece yanlışlık bakımından bir araya gelmemeleri hükmolunur. Mesela, "Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır."²²⁸ Bu önermenin mukaddeminin karşıt hali ile gerçekleşmesi mümkün olan bir tali beyan edilmektedir. "Zeyd denizdedir" in karşıtı "Zeyd denizde değildir" şeklinde olur. Zeyd'in denizde olmadığı gerçek ise, bu derhal, Zeyd'in boğulmadığını doğruracaktır. İlk misal mukaddem ve talinin ikisinin birden yanlış olmalarına manidir. Çünkü Zeyd denizde olmadığı halde (suda) boğulmuş olması düşünülemez. Böylece mukaddem ve tali ikisi birden yanlış olamıyor ama ikisi birden doğru olabiliyor. Çünkü her ne kadar boğulmak için denizde bulunmak gerekli ise de, denizde olduğu halde Zeyd'in boğulmamış olması da mümkündür.²²⁹ Maniatü'l-huluvvun olumsuz hali için "Bu insan ya Rum veya zenci değildir" önermesi örnek olarak verilebilir.²³⁰

2.6.4. Önergelerin Kipliği (Modalite)

Bir önermede bazen özne ile yüklem arasındaki ilişki bir kayıtle kayıtlanır. Önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin kipliği (modalite) denir.²³¹ Kiplik, özne ile yüklem arasında kaplam ve içlem yönünden kurulan bir ilişki değildir; o önermenin işaret ettiği şeyle olan bir ilişkidir. Diğer bir ifade ile kiplik, bir önermenin işaret ettiği şeyin zorunlu, mümkün veya imkânsız olup olmaması halidir. Bir önermenin kipliği, önerme içerisinde geçen, bir zarf veya sıfattan anlaşılabilir gibi, yüklemde de anlaşılabilir. Örneğin, "Sokrates iyi tartışıyor" önermesinde hüküm, "iyi" ile bir kayda tabi tutulmuştur. Kiplik bu anlamda önermeye birleşen bir zarf olmaktadır.²³²

²²⁷ Öner, Necati, *age.*, s. 74

²²⁸ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 26; Arapça, s. 147

²²⁹ Bolay, M. Naci, *İbn Sina Mantığında Önergeler*, İstanbul, 1994, s. 36

²³⁰ Öner, Necati, *age.*, s. 76

²³¹ Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 120; "Klasik Mantıkta Modalite", AÜİF Dergisi, c. XV, Ankara, 1967, s. 69; Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, A.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000, s. 8

²³² Emiroğlu, İbrahim, *age.*, s. 117-118

Kipli önermeler yapı bakımından tek bir önerme gibi görünmelerine rağmen, aslında birbirine geçmiş iki önermeden meydana gelmektedir. Örneğin, "İyilik eden iyilik bulur" önermesini, kipliğini belirterek kursak, "İyilik eden mutlaka iyilik bulur" önermesi elde edilir. Dikkat edilirse kipli önerme iki hüküm içermektedir. Hükümlerden birisi, diğeri üzerinde verilmiş hükümdür. Örneğin, "Zorunlu olarak Tanrı bilendir" önermesi kipli bir önerme olup, a. Tanrı bilendir. b. Tanrı'nın bilmesi zorunludur şeklinde iki hüküm içerir. O halde kipli önerme, hüküm üzerine verilmiş hüküm diye tanımlanabilir.²³³

Mantıkta modalite meselesini ilk defa ele alan Aristoteles'tir.²³⁴ O, önermeler kitabında arı veya basit (assertorik), zorunlu (apodiktik) ve mümkün (problematik) önermelerden söz eder.²³⁵ Basit önermeler, konusu ile yüklemi arasında basit bir bağ kurularak oluşturulan önermelerdir. Zorunlu önermeler, her durumda ve her zamanda zorunluluğu ifade eden önermelerdir. Mümkün önerme ise bir imkânı dile getiren önermelerdir.²³⁶

İslam mantık geleneğinde ilk mantıkçılar (mütekaddimin) ile sonraki mantıkçıların (müteahhirin) önermelerin kipliği meselesinde yaklaşımları farklı olmuştur. İlk mantıkçılar zorunlu, mümkün ve mümteni olmak üzere üç türlü önerme kipliği kabul etmişlerdir. İslam mantıkçılarında bu kipli ayrımı İbn Sina'nın mantık geleneğine uyularak yapılmıştır.²³⁷ Zorunlu önerme, yüklem konuya nisbeti zorunlu olmasıdır. "Allah âlimdir", "İnsan natıktır" gibi. Mümkün önerme, bir şeyin kendisinden varlığın ve yokluğun kaldırılmasıdır. "İnsan kâtiptir" gibi.²³⁸ Mümteni ise bir şeyin özü dış varlığında yokluğunu gerektirme zorunluluğudur.²³⁹ "İnsan taşır", "Ateş soğuktur" örnekleri verilebilir.

Zorunlu, mümkün ve mümteni terimlerinden kast edilen anlamın daha iyi anlaşılması için eski mantıkçılar şu örneği vermişlerdir:

²³³ Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 120; "Klasik Mantıkta Modalite", c. XV, s. 69; Köz, İsmail, *age.*, s. 9

²³⁴ Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 120; Köz, İsmail, *age.*, s. 10

²³⁵ Aristoteles, *Organon II, Önermeler* (çev. H.R.Atademir) İstanbul, 1995, s. 35-42; Atademir, *age.*, s. 10

²³⁶ Emiroğlu, İbrahim, *age.*, s. 118-119

²³⁷ Yaren, Tahir, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara, 2003, s. 76.

²³⁸ Öner, Necati, *age.*, s. 127

²³⁹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330, s. 138

Ateş sıcaktır.	Zorunluluk ifade eder.
Ateş soğuktur.	İmkânsızlığı ifade eder.
Ateş sönebilir.	İmkân ifade eder. ²⁴⁰

Seyyid Şerif, modalite açısından önermeleri zorunlu, mümkün, devamlı ve mutlak olmak üzere dört kısma ayırmaktadır:

1. *Zorunlu Önerme*: Cürcânî'ye göre yüklem ile konunun ayrılması mümkün olmayan önermelere zorunlu önerme denir. Zorunlu olarak "Bütün insanlar canlıdır" ve aynı zorunlulukla "Hiçbir insan taş değildir" önermeleri böyledir.

2. *Mümkün önerme*: Bir şeyin kendisinden varlığının ve yokluğunun zorunlu olmamasıdır. Cürcânî, mümkün önermeyi iki kısma ayırır.

- Özel Mümkün (Mümküne-i hasse)*: Yüklem konuya nispeti açısından bir önermenin gerek olumluluk gerekse de olumsuzluk boyutunu kaldırmaya özel mümkün denir. Mesela, özel bir imkân ile "Bütün insanlar kâtiptir" demek gibi. Bu önermedeki insan için kâtip olup olması zorunluluk açısından herhangi bir fark yoktur. Her iki açıdan da "kâtip"lik insan için zorunlu değildir.
- Genel Mümkün (Mümküne-i amme)*: Mümkün önermenin olumlu veya olumsuz, olup olmaması yönünden bir tek tarafa işaret etmesine genel mümkün denir. Genel bir imkânla "Bütün insanlar kâtiptir" gibi.

3. *Devamlı Önerme*: Müellife göre önermenin zorunlu durumu değil de süreklilik tarafının göz önünde bulundurulmasına devamlı önerme denir.

4. *Mutlak Önerme*: Bir önermenin bilfiil tarafının göz önünde bulundurulmasıdır. "İnsan kâtiptir" gibi. Burada insanın bilfiil kâtip olması yönüyle ilgilenildiği için buna mutlak önerme denilmiştir.²⁴¹

2.6.5. Önermeler Arası İlişkiler

İslam mantıkçıları önermeler arası ilişkiyi, "ahkâm-ı kazaya" adı altında incelemişler. Seyyid Şerif, önermeler arası ilişki konusunu, önermelerin döndürülmesi (aks) ve

²⁴⁰ Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 128; Köz, İsmail, *age.*, s. 141

²⁴¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 23-24; Arapça, s. 147

önermelerde çelişki (tenakuz) bağlamında ele almaktadır. O, önermelerde karşıtlık ve altıklık ilişkisi üzerinde durmamaktadır.

2.6.5.1. Önermelerin Döndürülmesi (Aks)

Döndürme, önermeler için son derece önemlidir. Çünkü delil bazen istenilen sonucun kendisine değil, onun döndürülmüş şekline karşılık gelir; böylece sonuca ulaşmak mümkün olur. Yani bazen bir şeyin döndürülmesini bildiğimizde kıyasın sonucunu da biliriz. Ayrıca bazı kıyaslar döndürmenin sonucuna bağlı olarak daha açık hale gelir.²⁴²

İslam mantıkçıları döndürmeyi düz döndürme ve ters döndürme diye iki kısımda incelemişler. Önermeler A, I, E ve O sembolleriyle gösterilir. A ve I harfleri Latince "Affirmo (evetliyorum/onaylıyorum)", E ve O harfleri de "Nego (değilliyorum/onaylamıyorum) anlamlarına gelir. (A) tümel olumlu, (I) tikel olumlu, (E) tümel olumsuz, (O) tikel olumsuz önermeyi ifade eder.²⁴³

Cürcânî, önermelerin döndürülmesinde düz ve ters ayırımına gitmemiş, döndürme adı altında sadece düz döndürmeyi ele almıştır. O'na göre önermelerin döndürülmesi, önermenin niteliğine karışmadan, konunun yüklem, yüklem konuyu yapılmaması şeklinde olur.²⁴⁴

Seyyid Şerîfe göre önermelerin döndürülmesi, dört şekilde yapılır:

1. *Tümel Olumlu Önermenin Döndürülmesi*: Tümel olumlu bir önerme, tikel olumlu olarak döndürülür.

Bütün insanlar canlıdır. (Doğru) (A)

Bazı canlılar insandır. (Doğru) (A)

Bütün insanlar ölümlüdür. (Doğru) (A)

Bazı ölümlüler insandır. (Doğru) (I)

2. *Tikel Olumlu Önermenin Döndürülmesi*: Tikel olumlu bir önerme tikel olumlu olarak döndürülür.

²⁴² Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 123

²⁴³ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 101; Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, s. 140; Emiroğlu, İbrahim, *age.*, s. 127

²⁴⁴ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 24; Arapça, s. 145

Bazı canlılar insandır. (Doğru) (I)
Bazı insanlar canlıdır. (Doğru) (I)

Bazı insanlar kâtiptir. (Doğru) (I)
Bazı kâtipler insandır. (Doğru) (I)

3. *Tümel Olumsuz Önermenin Döndürülmesi:* Tümel olumsuz bir önermenin döndürülmesi, zorunlu olarak tümel olumsuz olarak gerçekleşir.

Hiçbir insan taş değildir. (Doğru) (E)
Hiçbir taş insan değildir. (Doğru) (E)

Hiçbir insan kuş değildir. (Doğru) (E)
Hiçbir kuş insan değildir. (Doğru) (E)

4. *Tikel Olumsuz Önermenin Döndürülmesi:* Tikel olumsuz bir önerme döndürülemez. Çünkü tikel olumsuz bir önermenin döndürülmüş hali her zaman doğru sonuç vermeyebilir.

Bazı canlılar insan değildir. (Doğru) (O)
Bazı insanlar canlı değildir. (Yanlış) (O)

Bazı insanlar ağaç değildir. (Doğru) (O)
Bazı ağaçlar insan değildir. (Doğru) (O)²⁴⁵

Önermelerin döndürülmesi yukarıdaki verilen örnekler doğrultusunda A-I, I-I, E-E, O-Yok şeklinde olur.

2.6.5.2. Önermelerde Çelişki (Tenakuz)

Seyyid Şerife, göre çelişik (tenakuz) önerme, olumluluk ve olumsuzluk yönünden bir önermenin bir diğer önermeyle çelişmesidir. Yani konu ve yüklemi aynı olan bir önermenin hem nitelik hem de nicelik açısından birbirinden farklı olmasına çelişik önerme denir. Bu nedenle iki önermeden birinin doğru olması durumunda diğerinin yanlış olması veya birinin yanlış olması durumunda diğerinin doğru olması gerekir.²⁴⁶

Müellife göre tümel olumlu bir önermenin çelişği, tikel olumsuz olarak gerçekleşir. Tümel olumsuz bir önermenin çelişği ise tikel olumlu olarak gerçekleşir. Cürcânî bunu ifade etmekle beraber bunlara örnekler vermemektedir. Bir Konunun örneklerle

²⁴⁵ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 25; Arapça, s. 145

²⁴⁶ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 25; Arapça, s. 146

somutlaştırılması, o konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle, çelişik önermelere örnekler vermeyi uygun görüyoruz.

Tümel olumlu önermelerin çelişigi:

Bütün insanlar ölümlüdür. (Doğru)
Bazı insanlar ölümlü değildir. (Yanlış)

Bütün kitaplar hikâyedir. (Yanlış)
Bazı kitaplar hikâyeye değildir. (Doğru)

Tümel olumsuz önermelerin çelişigi:

Hiçbir kuş dört ayaklı değildir. (Doğru)
Bazı kuşlar dört ayaklıdır. (Yanlış)

Hiçbir şehir kalabalık değil. (Yanlış)
Bazı şehirler kalabalıktır. (Doğru)²⁴⁷

Buna göre (A) 'nın çelişigi (O), (E) 'nin çelişigi ise (I) olmaktadır.

Yukarıda geçen önermelerin döndürmesi ve çelişik durumları tamamen yüklemli önermeler konusuyla ilgiliydi. Müellifimize göre şartlı önermelerin döndürme ve çelişik durumları ise yüklemli önermelerde bulunan kural üzerine gerçekleşir. Yani yüklemli önermelerin döndürme ve çelişik durumları nasıl gerçekleşiyorsa, şartlı önermelerin de aynı mantığa göre döndürme ve çelişmeleri gerçekleşir.²⁴⁸

2.7. Akıl Yürütme (İstidlal)

Formel denilen Aristo mantığının kavramlar ve önermeler mantığından sonra, "akıl yürütme" gelmektedir. Akıl yürütme klasik mantığın en önemli bölümüdür. Mantıkçıların akıl yürütmeden önce, kavram ve önermeleri konu edinmelerinin asıl sebebi, bunları akıl yürütmede birer unsur olarak kullanmalarıdır. Akıl yürütmenin en önemli kısmını kıyaslar oluşturmaktadır.²⁴⁹ Diğer iki akıl yürütme çeşidi olan tümevarım, modern dönem deneysel bilimlerdeki gelişmelerle birlikte ivme kazanmıştır. Analoji ise daha çok fıkıh ilminde önem verilen akıl yürütme çeşidi olmuştur.

²⁴⁷ Emiroğlu, İbrahim, *age.*, s. 129

²⁴⁸ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 26; Arapça, s. 145

²⁴⁹ Öner, Necati, *age.*, s. 111

Akıl yürütme, en az iki düşünce arasında, bu düşüncelerden birini öbürünün kanıtlayıcı olarak ele alıp buradan bir sonuca ulaşmaktır. Bir başka ifade ile akıl yürütme, kanıtlama, ispat dediğimiz bir düşünce işlemidir. Mantıkta bir yargısal düşünceyi ifade eden, yani doğru veya yanlış olabilen cümleye önerme denir. Buradan hareketle akıl yürütme, en az iki önerme arasında, bu önermelerden birini öbürünün kanıtlayıcı olarak ele alıp buradan bir sonuç çıkarma işlemidir diyebiliriz.²⁵⁰

Mantık tarihinde genel olarak üç türlü akıl yürütme üzerinde durulur. Akıl yürütmede eğer zihin, tümelden yola çıkarak tikel veya özel hakkında hüküm verirse buna tümdengelim (ta'lil/dedüksiyon) denir. Eğer zihin, tikelden yola çıkarak tümel ve genel hakkında hüküm verirse buna tümevarım (istikra/endüksiyon) denir. Eğer zihin tikeller arasında benzerliklerden yola çıkarak yine tikel hakkında hüküm verirse buna da analogi (temsil/analogie) denir.²⁵¹

2.7.1. Tümdengelim (Ta'lil-Dedüksiyon)

Doğru tümel öncüllerden zorunlu olarak doğru tümel veya tikel sonuç çıkarmaya tümdengelim denir. Tümdengelim akıl yürütme, genelden genele ya da genelden tikele (özel) doğru giden bir düşünme biçimidir.²⁵²

Tümdengelim akıl yürütmeleri zorunlu olarak geçerli çıkarımlardır. Çünkü tümdengelim "geçerli bir çıkarımın sonucu öncüllerinde çıkarma işlemidir."²⁵³ Mantıktaki tüm geçerli çıkarımlar tümdengelim biçimindeki akıl yürütmelerdir. Tümdengelim akıl yürütmeler, genelden genele veya genelden özele giden bir düşünme etkinliği olduğundan, genelin doğru olması halinde özelinde doğru olduğu sonucu zorunlu olarak çıkmaktadır. Öncüllerin doğruluğu, sonucun doğruluğunu zorunlu kılmaktadır.²⁵⁴

²⁵⁰ Özlem, Doğan, *age.*, s. 30

²⁵¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 27; Arapça, s. 148

²⁵² Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 27; Arapça, s. 148; Doğan Özlem, "Tümdengelim", kavramının "dedüksiyon" kavramını tam olarak karşılamadığını, çünkü dedüksiyon kavramında, sadece tümelden tikele doğru bir etkinlik değil, aynı zamanda tümelden tümele doğru bir etkinlik söz konusu olduğunu ileri sürer. Oysa tümdengelim kavramı, bütün-parça ilişkisini çağrıştırmakta, bütünden parçaya doğru bir gidiş sezilenmektedir. Dedüksiyon kavramı bu nedenle çok daha geniş bir karakter arz etmektedir. O bunun böyle olduğu yani tümelden tümele gidişi şu örnekle vermektedir: "Tüm A'lar B'dir" ve "Tüm B'ler C dir" öncüllerinden "Tüm A'lar C dir" sonucu elde ederiz. (Özlem, Doğan, *age.*, s. 40)

²⁵³ Grünberg, Teo-Onart, Adnan, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1976, s. 134

²⁵⁴ İmamoğlulil, Halil, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarında Kıyas*, A.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, s. 4

Seyit Şerif Cürçânî, bir bilgiden başka bilgileri elde etme, yani akıl yürütme olarak bilinen bilgi edinme yöntemine "hüccet" adını vermektedir.²⁵⁵ Cürçânî mantığın büyük bir bölümünü, akli delillerin yapısı ve tasnifi meselesine ayırır. O, bu bölüme kendi devrinin önemli mantıkçıları olan Tahtâni ve Teftâzâni gibi "Kıyas" diye değil;²⁵⁶ kıyas, tümevarım ve analogiyi de içine alan "kanıt (hüccet)" ile başlamaktadır. Müellifimiz, *et-Ta'rifât* adlı eserinde "hüccet" ile "delil" in aynı anlama geldiğini ifade ederek, hücceti yukarıda geçen sınıflandırmaya benzer bir şekilde üç bölüme ayırır.²⁵⁷ Bunlar kıyas (tümdengelim) tümevarım (istikra) ve analogi (temsil) dir. Ona göre, tümevarım ve analogi zan ifade eden bilgilerde fayda verirler. Bu nedenle tümevarım ve analogi üzerinde fazla durmaz. Kıyasa gelince asıl ilimlerde önemli olan akıl yürütme kısmı budur ve tasdikâtın öğretiminde itibar edilmesi gereken akıl yürütme de kıyastır. Kıyasın bu niteliğinden dolayı akıl yürütme bölümünde en çok kıyas üzerinde durulmuştur.²⁵⁸ Şimdi de kıyastan başlayarak bu akıl yürütme biçimlerini incelemeye çalışacağız.

2.7.1.1. Kıyas

Daha önce de ifade edildiği gibi kıyas, mantığın en önemli ve asıl konusunu oluşturmaktadır. Kavramlar ve önermeler kıyas için ön hazırlık durumundaki konulardır. Kavramlar önermeleri, önermelerde kıyasın oluşmasını sağlar. Kıyastan önceki mantık konuları aslında kıyasın alt yapısını oluşturmak için vardır. Kıyası elde etmek için birer basamak durumundadırlar. Yani akıl yürütmenin en mükemmel formları olan kıyas, mantıkçılar nazarında mantık ilminin en son ve en yüce gayesi olarak kabul edilir.²⁵⁹

Aristoteles, ilmi (bilimsel) bilginin temel şartlarını araştırırken, kıyasın incelenmesine başvurmanın ilk defa kendisinin olduğunu, kendisinden önce yalnız diyalektik ve retorik alanda bazı araştırmalardan başka bir şeyin bulunmadığını ve kendisinin uzun ve zahmetli çalışmalardan sonra kıyas sanatını ortaya koyduğunu övünerek anlatır.²⁶⁰ Her

²⁵⁵ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 26; Arapça, s. 143

²⁵⁶ Teftâzâni, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 11; Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 93

²⁵⁷ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 87

²⁵⁸ Cürçânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 27; Arapça, s. 147-148

²⁵⁹ Bingöl, Abdülkuddus, *age.*, s. 95

²⁶⁰ Atademir, H. R., *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 112

ne kadar kendisinden önce, Eflatun hatta Sokrates, kavramların münasebetleri üzerinde durup düşünmüş ve "tümdengelimlilik" mahiyette bir istidlal tasarlamış olsalar da, Aristoteles bunları "zayıf kıyas" diye nitelendirmekte ve bu keşfin şerefine, bu meselenin kesin olarak çözümünün kendisine ait olduğunu açıklamaktadır.²⁶¹ Aynı düşünceleri paylaşan D. Ross' a göre de, kıyas teorisi tamamen Aristoteles'in eseridir. Kıyas kavramı her ne kadar Platon tarafından kullanılmış olsa da bu Aristoteles'in ele aldığı anlamda değildir.²⁶²

2.7.1.1.1. Kıyasın Tanımı

Kıyas konusuna kıyasın tanımı ile başlayan Seyyid Şerife göre kıyas, bir akıl yürütmeye (istidlal) tümelin durumundan tikelin durumuna delil getirmektir. Onun yaptığı diğer bir kıyas tanımı da şöyledir. "Kıyas, birkaç önermenin bir araya gelerek oluşturduğu bir sözdür ki, o önermenin kabul edilmesi durumunda diğer bir önermenin kabul edilmesi gerekir"²⁶³ Bu tanım, Tahtâni ve Teftâzâni'de de aynen vardır.²⁶⁴ Müellif, kıyasa örnek olarak şu akıl yürütmeyi vermektedir:

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar cisimdir.

*O halde bütün insanlar cisimdir.*²⁶⁵

Yapılan birinci tanım gereği, tümel olan "canlı" terimi, tikel olan "insan" terimine delil getirilmiş oldu. Yani tümelden tikele akıl yürütülmüş oldu. Diğer taraftan "Bütün insanlar canlıdır" ve "Bütün canlılar cisimdir" önermelerin doğruluğu kabul edilerek buradan hareketle "Bütün insanlar cisimdir" sonucuna ulaşıldı.

Kıyas teorisinin kurucusu olan Aristoteles, kıyası şöyle tanımlıyor: "Kıyas bir sözdür ki, kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar."²⁶⁶ Farabi'ye göre kıyas, ortaya konulan bir takım öncüllerden yapılmış olan bir akıl yürütmedir. Bu öncüller birleştirildiğinde onlardan

²⁶¹ Atademir, H. R., *age.*, s. 112

²⁶² Ross, W. David, *Aristoteles*, (Çevirenler: Ahmet Arslan, Özcan Kavasoglu, Zerin Kurtoğlu, İhsan Oktay Kanar), İstanbul, 2002, s. 49

²⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 190

²⁶⁴ Teftâzâni, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 11; Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 97

²⁶⁵ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 27; Arapça, s. 147

²⁶⁶ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, s. 5

zati olarak ve zorunlu bir şekilde başka bir şey meydana gelir.²⁶⁷ İbn Sina da Farabi'ye benzer bir tanım yapmıştır. Ona göre kıyas, sözlerin bir araya gelmesinden oluşan bir sözdür ki, ondan ileri sürülen önermelerin doğruluğu kabul edildiği zaman bu bir araya gelişin kendisinden başka bir söz gerekli olmasıdır.²⁶⁸ Gazali ise kıyası, bir araya getirilmiş sözlerin kabulünden hareketle, zorunlu olarak başka bir sözün kabul edilmesi olarak görmektedir.²⁶⁹ Daha sonra gelen İslam mantıkçıları da kıyasa benzer tanımlar yapmışlardır.²⁷⁰ Bütün tanımlamalarda işaret edilen, vurgulanan nokta, doğru olarak kabul edilen öncüllerden hareketle bu öncüllerin zorunlu bir sonuca ulaştırması şeklinde olmuştur.

2.7.1.1.2. Kıyasın Unsurları

Müellifimize göre, yüklemli (basit) bir kıyasın üç unsuru vardır. Yani bir yüklemli önermede üç terim ve üç önerme bulunması gerekir. Bunlar:

1. *Büyük Terim*: Bir kıyasta kapsamı en geniş olan terimdir. Yani sonuç önermesinde "yüklem" olarak bulunan terimdir.
2. *Küçük Terim*: Kapsamı en dar olan terimdir. Sonuç önermesinde "konu" olarak bulunur.
3. *Orta Terim*: Büyük ve küçük terimler arasında bağlantıyı kuran terimdir.²⁷¹

Cürcânî'ye göre konu ile yüklem arasındaki ilişki belirsiz olduğu zaman "orta terim"e ihtiyaç duyulur. Konu ile yüklem arasındaki belirsiz ilişki "orta terim" sayesinde ortadan kalkmış olur.

Cürcânî bir kıyas formunda içine aldıkları terimlere göre önermeleri üç kısma ayırır:

1. *Büyük Önerme*: Bir kıyas formunda öncüller içinde büyük terimin içinde bulunduğu önermeye denir.

²⁶⁷ Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, s. 145

²⁶⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 58

²⁶⁹ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 66

²⁷⁰ Ebheri, *İsağoci*, s. 10; Cevdet Paşa, *Ahmet, Mi'yâr-ı Sedât*, s. 98; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 112; Taylan, Necip, *Mantık Tarihi Problemleri*, s. 150; Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 97

²⁷¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 28; Arapça, s. 148

2. *Küçük Önerme*: Öncüller içinde küçük terimin içinde bulunduğu önermeye denir.

3. *Sonuç Önermesi*: Öncüller doğru kabul edildikten sonra zorunlu olarak ortaya çıkan önermeye denir.

Örnek:

Her değişen sonradandır.

Âlem değişendir.

*O halde âlem sonradandır.*²⁷²

Müellifimizin yukarıda vermiş olduğu örnek üzerinden şöyle bir tahlil yapabiliriz. "Her değişen sonradandır" ve "Âlem değişendir" önermelerinde geçen "değişen" terimi orta terimdir. "Sonradandır" terimi kapsamına göre daha büyük olduğu için büyük terim; "âlem" terimi ise kapsamına göre daha küçük olduğu için küçük terimdir. Her iki öncülde "sonradandır" terimi birinci öncülde yüklem olduğu için "Her değişen sonradandır" önermesi büyük önerme olmuştur. İkinci öncülde "âlem" konu olduğu için "Âlem değişendir" önermesi küçük önerme olmuştur. Bu iki önermenin doğruluğu kabul edilince zorunlu olarak "O halde âlem sonradandır" sonucuna varılır ve bu önermeye de sonuç önermesi denir.

2.7.1.1.2. Kıyasın Kuralları

Kıyas oluşturulurken uyulması gereken bir takım kurallar vardır. Bu kurallara uyulmadan oluşturulacak akıl yürütmeler, kıyas olma açısından bir anlam taşımazlar. Müellifimiz, genel olarak kıyasın bütün şekil ve modlarının taşınması gereken şartlar üzerinde durmamıştır. Ancak kıyasın her bir şeklinin taşınması gereken kurallardan bahsetmiştir. Buna göre:

Birinci şekilde küçük önerme olumlu, büyük önerme tümel olmalıdır.

İkinci şekilde öncüllerden birisi olumlu diğeri ise olumsuz olmalıdır. Büyük önerme tümel olmalıdır.

Üçüncü şekilde küçük önerme olumlu, iki önermeden birisi tümel olmalıdır.²⁷³

²⁷² Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 27; Arapça, s. 147

²⁷³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 29-30; Arapça, s. 147-148

2.7.1.1.4. Kıyasın Şekil ve Modları

Yüklemlili kesin kıyaslarda şekiller, orta terimin, kıyasın öncüllerinde bulunduğu yere göre verilen isimdir. Dört kıyas şekli vardır. Bunlar, birinci şekil, ikinci şekil, üçüncü şekil ve dördüncü şekil diye adlandırılır. Aristoteles, sadece kıyasın ilk üç şeklinden bahsetmiş, kıyasın dördüncü şeklinden bahsetmemiştir.²⁷⁴ İlk dönem İslam mantıkçıları sadece kıyasın üç şekli üzerinde durarak dördüncü şekilden sadece isim olarak bahsetmişlerse de, sonra gelen mantıkçılar dördüncü şekle de yer vererek onu inceleme konusu yapmışlardır.²⁷⁵ Seyyid Şerif, ilk dönem mantıkçıları izleyerek kıyasın ilk üç şeklini inceleme konusunu yaparken, dördüncü şekilden sadece isim olarak bahsetmiştir.

Kıyaslarda mod (darb) ise önermelerin nicelik ve nitelik bakımından kıyastaki alt alta sıralanışı için kullanılır. Yüklemli kesin kıyasta üç önerme (iki öncül, bir sonuç) bulunur. Her önermede nicelik ve nitelik bakımından dört halden birini - tümel olumlu (A), tümel olumsuz (E), tikel olumlu (I) ve tikel olumsuz (O) - alabilir.²⁷⁶

2.7.1.1.5. Kıyasın Çeşitleri

Aristoteles, kıyasları tam ve eksik kıyas olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre sonucun gerekliliğinin apaçık olması için öncüllerde konulmuş olanın dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan kıyasa tam kıyas denir. Eksik kıyas ise, kendileri konulan terimlerde gerekli olarak çıkan, öncüllerde açıkça zikredilmemiş, bir veya birçok şeylere muhtaç olan kıyasa denir.²⁷⁷ Tam kıyas, tündengelim (ta'lil) türündeki kıyasa, eksik kıyas ise tümevarım ve analogiye karşılık gelmektedir.²⁷⁸

İlk dönem İslam mantıkçılarından Farabi, kıyasları temelde basit ve birleşik olarak ele alırken, İbn Sina kıyasları esasta iktirani ve istisnai olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²⁷⁹ Gazali de bu konuda İbn Sina'yı takip etmektedir.²⁸⁰

²⁷⁴ Atay, Hüseyin, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XVI, Ankara, 1968, s. 35; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 119; Ülken, H.Z. *Mantık Tarihi*, s. 45

²⁷⁵ Öner, Necati, *age.*, s. 119; Ayrıca bkz. Atay, Hüseyin, *agm.*, s. 38

²⁷⁶ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 153

²⁷⁷ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, s. 5

²⁷⁸ İmamoğlugil, Halil, *age.*, s. 30

²⁷⁹ İmamoğlugil, Halil, *age.*, s. 30-31

²⁸⁰ Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 142-143

Cürcânî de İbn Sina geleneğine uyarak kıyasları iktirani ve istisnai kıyas olmak üzere iki başlık altında inceler. O, klasik mantık kitaplarında ele alınan birleşik kıyaslar ve bunun kısımları olarak incelenen zincirleme kıyas, hulfi kıyas, dilemler ve düzensiz kıyas gibi kıyasın çeşitlerini ele almamıştır.

2.7.1.1.5.1. İktirani Kıyaslar

Cürcânî'ye göre iktirani, kıyasın neticesi veya neticenin zıttı (nakiz) öncüllerde bil-kuvve bulunup da bil-fiil (sureti itibariyle) bulunmayan kıyas türüne denir. Yani iktirani, kıyasın sonucu veya sonucun zıttı, öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmamasıdır.

Örnek:

*Âlem değişendir.
Her değişen sonradandır.
O halde âlem sonradandır.*²⁸¹

Ortaya çıkan sonuç önermesinde, âlemin sonradanlığı, öncüllerde anlam itibariyle bulunsa da şeklen bulunmadığı için yukarıda geçen kıyas iktirani kıyastır.

Seyit Şerif, iktirani kıyasları yüklemli ve yüklemi olmayan şekilde ikiye ayırır. O, yüklemli olmayan iktirani kıyasları açık bulmadığı için üzerinde durmazken, yüklemli kıyasları da açık bulduğu için inceler. Mantıkçılar, iktirani kıyası yapısı itibariyle genel olarak iki kısma ayırırlar. Birincisi olan yüklemli iktirani kıyas, sadece yüklemli önermelerden meydana gelen kıyaslardır. İkincisi ise sadece şartlı önermelerden veya bir öncülü yüklemli bir öncülü şartlı önermelerden yapılan Şartlı iktirani kıyaslardır.²⁸² Cürcânî'nin yüklemli olmayan dediği kıyas, aslında "Şartlı iktirani kıyaslar" diye adlandırılan kısımdır. Buna göre ilk iki öncülden en az bir tanesinin, "ise", "ve", "veya" önerme eklemlerinin kullanılması durumunda oluşan kıyas formuna Şartlı iktirani kıyas denir. Bu çerçevede müellifimizce yapılan açıklamaların ve verilen örneklerin aslında istisnai kıyaslar olduğu görülmektedir.

²⁸¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 27; Arapça, s. 147

²⁸² İmamoğlugil, Halil, *age.*, s. 122; Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 118; Ali Sedat, *Mizanu'l-Ukul*, s. 78; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 132; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, 167-168

Aristoteles, şartlı önermeyi ayrı bir önerme türü olarak ele almamıştır. Bu nedenle, onun yüklemli kıyasla eşgüdüm halinde bir tür olarak bir şartlı kıyas kuramının olmadığı sonucu çıkarılabilir. Farabi'nin ise "şartlı kıyaslar" olarak ele aldığı kıyaslar istisnai kıyaslara tekabül etmektedir.²⁸³ Cürcânî de yukarıda geçtiği gibi her ne kadar yüklemli olan ve olmayan iktirani kıyas diye bir tasnife gitse de, aslında yüklemi olmayan iktirani kıyas dediği, ileride inceleyeceğimiz kendisinin de müstakil bir başlık altında ele aldığı istisnai kıyaslara tekabül etmektedir.

İslam mantığında asıl üzerinde durulan kıyas yüklemli kıyastır. Şartlı önermeleri ele alan ve şartlı önermelerle yapılan kıyas teorisini geliştiren ilk defa Stoacılar olmuştur.²⁸⁴

İktirani Kıyasın Şekilleri

Cürcânî'ye göre yüklemli kıyasın dört şekli vardır:

Orta terim, küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olursa bu kıyasın birinci şekli olur.

Eğer tam tersi, yani orta terim küçük önermede konu, büyük önermede yüklem olursa bu da kıyasın dördüncü şekil olur.

Eğer orta terim, her iki önermede, yani küçük ve büyük önermede yüklem olursa, kıyasın ikinci şekli olur.

Eğer orta terim, her iki önermede de konu olursa bu da kıyasın üçüncü şekli olur.²⁸⁵

Birinci Şekil

Yukarıda ifade edildiği gibi birinci şekil, orta terim küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olması durumunda gerçekleşir.

Müellife göre birinci şeklin sonuç verebilmesinin iki şartı vardır:

1. Küçük önerme olumlu olması gerekir.
2. Büyük önerme tümel olmalıdır.

²⁸³ İmamoğlugil, Halil, , *age.*, s. 122

²⁸⁴ Aster, Ernest Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık* (çev. Macit Gökberk), İstanbul, 1994, s. 136; Çapak, İbrahim, "Aristoteles, Stoacılar ve ibn Rüşd'ün Kıyas'a Bakışı" SÜİF Dergisi, c. 19, Sakarya, 2009, s. 50; *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, s. 74

²⁸⁵ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 28; Arapça, s. 148

Birinci Şeklin sonuç veren dört modu vardır. Cürcânî, birinci Şeklin sonuç vermesi için gerekli Şartları ve modlarının nasıl olması gerektiğine dair bilgi vermiş, ancak birinci Şeklin modları ile ilgili örnekler vermemiştir.²⁸⁶ Bu Şeklin modlarını Şöyle sıralamak mümkündür:

Birinci mod: Bu mod, iki tümel olumlu önermeden oluşur ve tümel olumlu olarak sonuç verir.

rnek:

Bütün cisimler bileşiktir.
Bütün bileşikler yaratılmıştır.
O halde bütün cisimler yaratılmıştır.

İkinci mod: Bu modun, küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuzdur. Tümel olumsuz olarak sonuç verir.

rnek:

Bütün cisimler bileşiktir.
Hiçbir bileşik kadim değildir.
O halde hiçbir cisim kadim değildir.

nc mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumludur. Tikel olumlu olarak sonuç verir.

rnek:

Bazı fasıllar ayırımdır.
Her ayırım niceliktir.
O halde bazı fasıllar niceliktir.

Dördüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

rnek:

²⁸⁶ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 29; Arapça, s. 148

*Bazı fasıllar niceliktir.
Hiçbir nicelik nitelik değildir.
O halde bazı fasıllar nitelik değildir.*²⁸⁷

Görüldüğü gibi birinci şeklin dört modu, dört "mahsura önerme" (tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz) olarak sonuç vermektedir.

İkinci Şekil

İkinci şekil orta terimin, hem küçük hem de büyük önermede yüklem olması durumunda gerçekleşen kıyas şeklidir. Cürcânî, bu şeklin de sonuç vermesi için iki şarta sahip olması gerektiğini belirtir:

1. Öncüllerden birisi olumlu diğeri ise olumsuz olmalıdır.
2. Büyük önerme tümel olmalıdır.²⁸⁸

Müellif, birinci şekilde olduğu gibi ikinci şeklinde sonuç veren mod sayısının dört olduğunu belirtmektedir. İkinci şeklin modlarının örnekleri sembolik harfler şeklinde verilmiştir.

Birinci mod: Küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuzdur. Tümel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Her C B dir.
Hiçbir A B değildir.
O halde hiçbir C A değildir.*

İkinci mod: Bu modun, küçük önermesi tümel olumsuz, büyük önermesi ise tümel olumludur. Tümel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Hiçbir C B değildir.
Her A B dir.
O halde hiçbir C A değildir.*

²⁸⁷ Bkz. İmamoğlugil, Halil, *age.*, s. 65-68

²⁸⁸ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 29; Arapça, s. 148

Üçüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

Bazı C'ler B dir.
Hiçbir A B değildir.
O halde bazı C'ler A değildir.

Dördüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumsuz, büyük önermesi ise tümel olumludur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

Bazı C'ler B değildir.
Her A B dir.
*O halde bazı C'ler A değildir.*²⁸⁹

Yukarıda görüldüğü gibi ikinci şeklin bütün modları ister tikel ister tümel olsun mutlaka olumsuz olarak sonuç vermektedir.

Üçüncü Şekil

Orta terimin, her iki önermede konu olarak bulunduğu şekildir. Müellife göre bu şekilde sonuç verebilmesinin iki şartı vardır:

1. Küçük önerme olumlu olmalıdır.
2. İki önermeden birisi tümel olmalıdır.²⁹⁰

Cürcânî, üçüncü şeklin sonuç veren mod sayısı altı olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilk üç modu tikel olumlu, diğer üç modu ise tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Tikel olumlu olarak sonuç veren modlar şunlardır:

Birinci mod: Bu modun küçük ve büyük önermesi tümel olumlu olmalıdır. Tikel olumlu olarak sonuç verir.

Örnek:

²⁸⁹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 29-30; Arapça, s. 148-149

²⁹⁰ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 30; Arapça, s. 149

Her B C dir.
Her B A dır.
O halde bazı C'ler A dır.

İkinci mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi ise tümel olumlu olmalıdır. Tikel olumlu olarak sonuç verir.

Örnek:

Bazı B'ler C dir.
Her B A dır.
O halde bazı C'ler A dır.

Üçüncü mod: Bu modun küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi ise tikel olumludur. Bu mod tikel olumlu olarak sonuç verir.

Örnek:

Her B C dir.
Bazı B'ler A dır.
*O halde bazı C'ler A dır.*²⁹¹

Tikel olumsuz olarak sonuç veren modlar ise şunlardır:

Birinci mod: Bu modun küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi ise tümel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

Her B C dir.
Hiçbir B A değildir.
O halde bazı C'ler A değildir.

İkinci mod: Bu modun küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi ise tikel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

Her B C dir.
Bazı C'ler A değildir.
O halde bazı C'ler A değildir.

²⁹¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 30; Arapça, s. 149

Üçüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi ise tümel olumsuzdur. Tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Örnek:

*Bazı B'ler C dir.
Hiçbir B A değildir.
O halde bazı C'ler A değildir.*²⁹²

İktirani kıyaslarda önermelerin bir araya gelmesiyle birinci şekilden dört, ikinci şekilden dört ve üçüncü şekilden de altı olmak üzere toplam on dört mod kesin olarak sonuç verir.

Dördüncü Şekil

Yukarıda geçen üç kıyas şekli hakkında mantıkçılar arasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Dördüncü şekilde ise tersi bir durum söz konusudur. Mantıkçıların en fazla üzerinde tartıştıkları şekildir. Seyit Şerif, dördüncü şekil hakkında sadece şeklin varlığından, bu şekildeki "orta terim" in konumundan bahsederek bu şekil üzerinde durmayı gerekli görmez. Bunun sebebi ise onun bu şekli insan tabiatına karşı uzak görmesidir.²⁹³

Aristoteles de kıyasın dördüncü şeklinden söz etmemiştir. Kıyasın dördüncü şekli üzerinde inceleme yapan Hüseyin Atay'a göre Aristoteles'in dördüncü şekilden söz etmemesinin sebebi istikra yoluyla gitmesidir. Aristoteles, yaptığı tecrübeler neticesinde önünde bulunan misalleri tasnif etmiş ve kıyasın ilk üç şekli kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Geriye elinde uymayan birkaç misal kalmış olsa da onları kolayca birinci şekle çevirmekle yetinmiş ve şekilleri çoğaltmaktan kaçınmıştır.²⁹⁴ Aristoteles ile aynı görüşü paylaşan Farabi, kıyasın sadece üç şeklini kabul etmekte, dördüncü şekli birinci şeklin içinde görerek bunu ayrı bir şekil olarak saymamaktadır.²⁹⁵ İbn Sina dördüncü şekli mümkün görmekle beraber, onun normal dışı olduğunu söyler.²⁹⁶ Gazali ise Aristoteles geleneğine uyarak sadece iktirani kıyasın ilk üç şeklini ele almıştır. Kendisinden önce bazı mantıkçıların dile getirmekle beraber gereksiz bulduğu ve

²⁹² Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 31; Arapça, s. 149

²⁹³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 31; Arapça, s. 149

²⁹⁴ Atay, Hüseyin, *agm.*, s. 35

²⁹⁵ İmamoğlugil, Halil, *age.*, s. 41

²⁹⁶ Yaren, Tahir, *age.*, s. 96

kendisinden sonra bazı mantıkçıların detaylı ele aldığı kıyasın dördüncü şekline ise hiç değinmemiştir.²⁹⁷

Ebheri ve Fenâri, Cürcânî'de olduğu gibi dördüncü şekli, insan yapısına aykırı görmüşlerdir. Urmevi, Teftâzâni ve Cürcânî'nin hocası Tahtâni ise bu şekli kullanmayı sürdürmüşlerdir.²⁹⁸

Hüseyin Atay, dördüncü şeklin İbn Sina'dan sonra İslam âleminde geçirdiği tekâmül ve sebep olduğu tartışmalara baktıktan sonra İslam mantıkçıların dördüncü şekle karşı görüşlerini üç grupta toplamaktadır.

- a. Dördüncü şekli Calinus'a isnad edip ve kendilerinin de kıyasları şekillere ayırırken ortaya koyduktan sonra onun gayr-i tabiiliğini ileri sürerek reddeden ve üzerinde durmayanlar.
- b. Calinus'un dördüncü şekli icat ettiğini ve bununla Aristoteles'in üçüncü şekli tamamladığını ileri süren ve bu dördüncü şeklin netice veren yollarını gösterenler.
- c. Daha sonra gelen, kıyasın dört şekli olduğunu normal olarak zikretmiş ve her bir şeklin sonuç veren yollarını ve vermeyen tarzlarını gösterenler.²⁹⁹

Hüseyin Atay, İslam âleminde Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların kabul etmedikleri ve doğru bulmadıkları halde kıyasın bu dördüncü şeklinin sonraki İslam mantıkçıları tarafından kabul edilmesinin sebebini İbn Salah'ın (1090-1153)³⁰⁰ bu şekle dair yazmış olduğu eseri ileri sürer.³⁰¹

2.7.1.1.5.2. İstisnai Kıyaslar

İstisnai kıyas, iki öncülden yapılmış olup birincisi daima şartlı olduğu için ona şartlı öncül, ikincisi ise çoğu kez "lakin", "ancak" vb. diye başlayan bir seçmeli önerme olmasından dolayı buna da seçmeli öncül denilmiştir.³⁰²

²⁹⁷ Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 145, 171; "Gazali'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması", *İslami İlimler Dergisi* (131-149), 2006, s. 135

²⁹⁸ Akkannat, Hasan, "Dördüncü Şeklin Aidiyeti, Meşruiyeti ve İslam Mantık Düşüncesindeki Yeri", *Felsefe dünyası Dergisi*, 2009, sayı 49, s. 262-263; Teftâzâni, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 12

²⁹⁹ Atay, Hüseyin, *agm.*, s. 37

³⁰⁰ "Yüklemi Kıyas Şekillerinden Dördüncü Şekle Dair", Ebu'l-Futuh b. Muhammed b. el-Sura b. el-Salah

³⁰¹ Atay, Hüseyin, *agm.*, s. 39

³⁰² Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 100

Cürcânî'ye göre istisnai kıyas, neticesi ve neticenin zıttı öncüllerde bilfiil, yani hem maddesi hem de sureti itibariyle zikredilen kıyastır. Kıyasta sonucun kendisi ve zıttı bilkuvve olması yetmez bilfiil olması da gerekir.

Neticenin kendisi:

*Eğer bu insan ise o canlıdır.
Lakin o insandır.
O halde o canlıdır.*

Neticesinin zıttı:

*Eğer bu insan ise o canlıdır.
Lakin o canlı değildir.
O halde o insan değildir.³⁰³*

İstisnai kıyasın birinci öncülü kıyasın tipini tayin eder. Şartlı öncül, ya bitişik şartlı önermeden ya da ayrık şartlı önermeden yapılır. Birinci öncülün bitişik veya ayrık şartlı olması durumuna göre Cürcânî, istisnai kıyasları iki kısma ayırır.

2.7.1.1.5.2.1. Bitişik Şartlı Kıyaslar

Bir öncülü bitişik şartlı, diğer öncülü ise yüklemli önermeden meydana gelen kıyaslar bitişik şartlı kıyaslardır. Bu tür kıyaslarda ilk öncül "...ise" eklemiyle birbirine bağlanmış; yüklemli olan ikinci öncül de, bitişik şartlı olan ilk öncülün mukaddem ve talisi ya onaylanmış (vad') ya da onaylanmamıştır (ref'). Bundan dolayı da sonuç, ikinci öncüle bağlı olarak, ilk öncülün mukaddem veya talisini onaylama yahut onaylamama şeklinde gerçekleşir.³⁰⁴

Seyit Şerife göre bitişik şartlı kıyas, gerekli bitişik önermeden (muttasıla-ı luzumiyye) yapılır ve sonuç veren iki şekli vardır. Bu kıyas, ya gerekli bitişik şartlı önerme ile mukaddemin onaylamasından (vad') mürekkeptir. Talinin onaylanması şeklinde sonuç verir.

Örnek:

³⁰³ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 31; Arapça, s. 149

³⁰⁴ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 168

*Eğer bu insan ise o canlıdır.
Lakin o insandır.
O halde o canlıdır.*

Ya da, gerekli bitişik şartlı önerme ile talinin onaylanmamasından (ref) oluşur. Bu kıyas, mukaddemin onaylanmaması şeklinde sonuç verir.

Örnek:

*Eğer bu insan ise bu canlıdır.
Fakat o canlı değildir.
O halde o insan değildir.³⁰⁵*

2.7.1.1.5.2.2. Ayrık Şartlı Kıyaslar

Ayrık şartlı kıyaslar, bitişik şartlı kıyasların aksine birbirinden uzaklaşma ve nefyetme, ortadan kaldırma durumuyla sonuçlanan önermelerden meydana gelmektedir. Yani mukaddem ve talinin birbirinden uzaklaşması ve birbirine aykırı olma durumu söz konusudur. Bu kıyasların büyük önermesi, ayrıklık bildiren "veya", "ya..., ya da ..." eklemleriyle kurulur. Bu eklemlerden hareketle mukaddem ve taliden birisi onaylanarak diğeri reddedilir.³⁰⁶

Seyyid Şerif, ayrık şartlı kıyasları üç kısma ayırarak inceler:

1. Hakikiyye (hem maniatu'l-cem hem de maniatu'l huluuv olan): Bu kıyas çeşidi, iki şekilde oluşturulur. Ya ayrık şartlı önermenin iki cüz'ünden (mukaddem ve tali) birisinin onaylanmasından oluşur ki, diğer cüz'ün onaylanmaması şeklinde sonuç verir. Ya da mukaddem ve taliden birisinin onaylanmamasından oluşur ki diğer cüz'ün onaylanması şeklinde sonuç verir. Neticede, mukaddemi onaylama, mukaddemi onaylamama, taliyi onaylama ve taliyi onaylamama olmak üzere dört kıyas formu ortaya çıkmaktadır. Bunun için şu örnekler verilmektedir.

Mukaddemi onaylama:

*Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.
Fakat bu sayı tek değildir.
O halde bu sayı çifttir.*

³⁰⁵ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 31; Arapça, s. 149

³⁰⁶ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 170

Mukaddemi onaylamama:

*Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.
Fakat bu sayı tektir.
O halde bu sayı çift değildir.*

Taliyi onaylama:

*Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.
Fakat bu sayı çift değildir.
O halde bu sayı tektir.*

Taliyi onaylamama:

*Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.
Fakat bu sayı çifttir.
O halde bu sayı tek değildir.³⁰⁷*

2. *Maniat'ul-Cem*: Bu kıyas bir arada bulunmayı engelleyen kıyastır. Ayrık şartlı önermenin cüzlerinden olan mukaddem veya taliden birinin onaylanmasından oluşur ve bu iki cüzden birisinin onaylanmaması şeklinde sonuç verir.

Örnek:

*Bu cisim ya ağaçtır ya da taştır.
Fakat bu cisim ağaçtır.
O halde bu cisim taş değildir.*

Örnek:

*Bu cisim ya ağaçtır ya da taştır.
Fakat bu cisim taştır.
O halde bu cisim ağaç değildir.³⁰⁸*

3. *Maniatu'l-Huluvv*: Ayrık şartlı önermenin cüzlerinden yani mukaddem ve taliden birisinin onaylanmamasından meydana gelir. Mukaddem veya taliden birisinin onaylanması şeklinde sonuç verir. Bundan iki şekilde sonuç elde edilir.

Örnek:

³⁰⁷ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 31-32; Arapça, s. 150

³⁰⁸ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 32; Arapça, s. 150

*Bu cisim ya ağaç değildir ya da taş değildir.
Fakat bu cisim ağaç değildir.
O halde bu cisim taştır.*

Örnek:

*Bu cisim ya ağaç değildir ya da taş değildir.
Fakat bu cisim taş değildir.
O halde bu cisim ağaçtır.³⁰⁹*

2.7.2. Tümevarım (İstikra-Endüksiyon)

Daha önce de ifade edildiği gibi klasik mantığın en önemli akıl yürütme yöntemi kıyastır. Bu nedenle klasik mantıkta akıl yürütme denilince kıyas akla gelir. Bununla beraber tümevarım ve analogi de ihmal edilmemiş, kıyas kadar olmasa da üzerinde durulmuştur. Kıyastan sonra ikinci derecede öneme sahip olan akıl yürütme olan tümevarım, tündengelim tam aksine tikellerden tümele, olaylardan kanunlara geçiş yapan bir akıl yürütmedir.

Aristoteles ile başlayan ve klasik mantıkçılar tarafından kabul edilmiş, tümevarıma şöyle bir tanım yapılabilir: Tümevarım (Endüksiyon), zihnin tikelden tümellere, parçadan bütüne, özelden genele, örneklerden kurallara veya tek tek olgulardan kanuna, genel yasalara doğru çıkış şeklinde bir akıl yürütme tarzıdır. Başka bir ifade ile bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm vermektir.³¹⁰ Tanımdan da anlaşıldığı gibi tümevarımda bir çıkarımdan ziyade bir varım işlemi söz konusudur.

Cürcânî, tümevarımı, tikellerin durumundan tümelin durumuna delil getirme olarak tanımlar. O, buna şu örneği verir:

*Bütün insanlar, kuşlar ve karada yaşayan canlılar çiğnerken alt çenelerini kullanırlar.
O halde bütün hayvanlar çiğnerken alt çenelerini kullanırlar.³¹¹*

³⁰⁹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 32; Arapça, s. 150

³¹⁰ Bkz. Aristoteles, *Organon V, Topikler*, s. 22; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 57; Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 79; Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1986, s. 3; Hasırcı, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, s. 251; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 176; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 195; Özlem, Doğan, *Mantık*, s. 41; Çüçen, Kadir, *Klasik Mantık*, s. 20; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 867

³¹¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 27; Arapça, s. 148

Böylece, tikelerden yani insanların, kuşların ve karada yaşayan hayvanların durumundan hareketle tümel olan canlının durumuna delil getirilmiş oldu.

İki çeşit tümevarım vardır. Birincisi Aristoteles yaklaşımının hâkim olduğu ve klasik mantıkçıların ele aldığı tam tümevarım; ikincisi ise Francis Bacon ile başlayan Stuart Mill tarafından geliştirilen, deneysel bilimlerde kullanılan eksik tümevarımdır.

2.7.2.1. Tam (Formel) Tümevarım

Tam tümevarımı ilk defa inceleyen Aristoteles'tir.³¹² Ondan sonra klasik mantıkçılar kitaplarında tümevarıma yer vererek ve bir mantık problemi olarak ele almışlardır.³¹³

Tam tümevarım, belirli bir cinsin bütün objelerini birer birer gerçekten incelemek ve sonucu genel olan bir önermede toplamak şeklinde tanımlanabilir.³¹⁴ Cürcânî, böyle bir akilyürütmeye mukassem kıyas da denildiğini ifade der.³¹⁵ Tam tümevarıma genellikle şu örnek verilir:

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar günlerinin her biri 24 saattir.

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar haftanın bütün günleridir.

O halde haftanın günleri 24 saattir.

Aristoteles'in incelediği, daha sonra klasik mantıkçıların da ele aldığı bu tür bir tümevarımdır. Tam tümevarımı eksik tümevarımdan ayıran temel özellik, onun sonuç vermesinin zorunlu olmasıdır.³¹⁶

2.7.2.2. Eksik Tümevarım

Eksik tümevarım ise bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de bir kısmına dayanılarak o bütün hakkında hüküm verilmeye veya bütünün bağlı bulunduğu kanunlara ulaşmaktır. Buna eksik denilmesinin sebebi ileride verilen örnek de olduğu

³¹² Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, s. 183; Atademir, H. R., *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 136

³¹³ İmamoğlugil, Halil, *age.*, s. 208

³¹⁴ Aster, Ernest Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 148; Bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 176; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 195

³¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 190; *et-Ta'rifât*, s. 22

³¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 190

gibi yapılan çıkarıma aykırı durumların ortaya çıkma ihtimalinin olmasıdır.³¹⁷ Bu tümevarıma bilimsel, büyültücü tümevarım da denir.³¹⁸

Eksik tümevarım, basit sayımsal ve bilimsel tümevarım olarak ikiye ayrılır. Basit sayımsal tümevarım, örneklerin sayımı ile başlar ve kendinden önce hiçbir şeyin yapılmadığını farz eder.³¹⁹ Geçmişte görülmüş olan belirli düzenliliklerin gelecekte de olacağına dair beklenti içinde olmaktır. Çevremizdeki algı objelerinin kimse karışmadığı takdirde gelecekte aynı yerinde olacağı konusundaki çocukluğumuzdan beri taşıdığımız inançlar bu tarz bir tümevarımdır.³²⁰ Müellifimizin tümevarım için verdiği örnek, bu çeşit bir tümevarıma karşılık gelmektedir.

Bütün insanlar, kuşlar ve karada yaşayan canlılar çiğnerken alt çenelerini kullanırlar.

Bütün insanlar, kuşlar ve karada yaşayanlar hayvandır.

*O halde bütün hayvanlar çiğnerken alt çenelerini kullanırlar.*³²¹

Oysa timsah böyle değildir. Çünkü o, çiğnerken üst çenesini hareket ettirir.³²²

Bilimsel tümevarım ise tabiatın tek düze olduğu varsayımı, evrensel nedensellik kanunu gibi belli genel kabullere veya kanunlara dayalı olarak yapılan tümevarımdır.³²³ Bilim adamının birkaç gözlem ve deney sonucunda buna ilişkin kanun ifade etmesidir.

Eksik tümevarım konusu, ilk dönem İslam felsefesinde "nedensellik" meselesi çerçevesinde tartışma konusu olmuştur. İslam düşüncesinde tartışmayı başlatan Gazali'ye göre eksik tümevarım kesinlik gerektiren konulardan ziyade, fıkhi meselelerde kullanılmaya elverişlidir. Fıkhi meselelerde araştırma ne kadar kuvvetli ve bütünü oluşturan parçalar ne kadar çok olursa tümevarım da galip zan o derece güçlü olur.³²⁴ Ona göre yaşadığımız örneklerden yaptığımız genellemeler, yani tümevarımla

³¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 190-191

³¹⁸ Özlem Doğan, *Mantık*, s. 41; Aster, Ernest Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 148

³¹⁹ Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, s. 17

³²⁰ Aster, Ernest Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 153

³²¹ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 27; Arapça, s. 147; *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 191

³²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 191; *et-Ta'rifât*, s. 22

³²³ Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, s. 16; Hasırcı, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, s. 256;

³²⁴ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 80

elde edilen bilgiler alışkanlık eseri olarak görülmelidir ve bu bilgilerin, sonucu doğurmada hiçbir zorunluluğu bulunmamaktadır.³²⁵

2.7.3. Analoji (Temsil)

Klasik mantıkta kıyas ve tümevarım gibi akıl yürütme yolları dışında bilgi elde etmede kullanılan başka bir akıl yürütme yöntemi daha vardır ki o da analogidir. Cürcânî'ye göre analogi, bir tikelin durumundan başka bir tikelin durumuna delil getirmektir. Analoji iki şeyin benzerliğine dayanarak, birisi hakkında verilen hükmün diğeri için de verilmesidir. Yani zihnin özelden özele bir akıl yürütmesi söz konusudur. Fakihler buna kıyas adını verirler. Cürcânî analogiye "Hamr"ın haram olması hükmüne dayanarak "Nebiz"ın haram olması gerektiği sonucuna varılmasını, çünkü "Hamr"ın haram olmasının sebebi sarhoş ediciliği olduğu ve "Nebiz"de de aynı durum söz konusu olduğu örneğini vermektedir.³²⁶ Örnekte görüldüğü gibi benzerlikleri sebebiyle tikelden tikele, bir akıl yürütme yapılmıştır. Birincisi için verilen hüküm bu nedenle ikincisi için de söz konusudur. Bunu kıyas formunda şu şekilde gösterebiliriz:

*Hamr, sarhoşluk verdiği için haramdır.
Nebiz de sarhoşluk vermektedir.
O halde Nebiz de haramdır.*

Aristoteles'e göre analogi (misal yoluyla istidlal), ne bölümden bütüne gitmek olan tümevarım, ne de bütünden bölüme giden tümünden gelim akıl yürütme olmayıp, bölümden bölüme (tikelden tikele) giden bir akıl yürütmedir.³²⁷

Müellifimiz inceleme konusu yapmasa da İslam mantıkçıları tarafından analogide bulunması gereken dört unsurdan bahsedilir.

1. Müşebbeh (Benzetilen): Asıl olmayan ikinci dereceden bir unsurdur.
2. Müşebbehü'n-bih (Kendisine Benzetilen): Asıl olan unsur budur.
3. İlet (Neden-Benzerlik Yönü): Benzetilen ile benzeyen arasında bulunan ortak anlamadır.

³²⁵ Gazali, *Tehafüt el-Felasife* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1981, s. 159

³²⁶ Cürcânî, *Kübrâ*, Farsça, s. 27; Arapça, s. 147; *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 191

³²⁷ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, s. 185; Atademir, H. R., *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 145-146

4. Teşbih (Benzetme): Asıl olan unsur için verilen hükmün asıl olmayan (fer'i) unsur için verilen hükümdür.³²⁸

Seyyid Şerif'in vermiş olduğu örnekten hareketle bir analogide bulunması gereken unsurların karşılığı şu şekilde verilebilir:

Müşebbeh (Benzetilen)	: Nebiz
Müşebbehü'n-bih (Kendisine Benzetilen)	: Hamr
İllet (Neden-Benzerlik Yönü)	: Sarhoşluk vermesi
Teşbih (Benzetme)	: Haram

³²⁸ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 174-175; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 199

BÖLÜM 3: ER-RİSÂLETÜ'L-KÜBRÂ Fİ'L-MANTİK ADLI ESERİN TERCÜMESİ

3.1. Giriş³²⁹

Bismillahirrahmanirrahim,

Ona, şükür ve hamd etmeden önce, apaçık mantığın kavrayamadığı ve hiçbir tebliğ edicinin övgüsü, onun yüceliğinin ve şerefının hakikatine ulaşamadığı Allah'a hamd olsun. Salât sevgili kulu Muhammed'e (s.a.v), onun ailesine ve ashabına olsun.

[Besmele, hamdele ve salveleden sonra]³³⁰ mantığa dair Şerif'in bu eseri, Seyid Şerif olarak bilinen (muhakkik, müdakkik, ilimde derya olan, kâmil, mükemmel, müneffis ve seyit olan) Ebu'l- Berekat'ın oğlu için yazmış olduğu bir risâledir. Allah, lütfüyle onu şereflendirsin.

Birçok güzel kaideyi ve yüce ilmi menfaatleri ihtiva eden bu risâle, Farsça olarak yazılmıştır. Ben de Arap dilinin açıklığı, kolaylığı ve bu dilin güzelliği nedeniyle aziz evladım için bu risâleyi, Farsçadan Arapçaya çevirdim. Bunu yaparken bu risâleye hiçbir şey katmadan ve ondan hiçbir şey eksiltmeden, Seyid Şerif'in yazdıklarına bağlı kalarak bu risâleyi sunuyorum. Çünkü Seyid Şerif, ilimlerin tahkikinde ve beyanın izahında ender konuma sahip bir kişidir.

Bu çalışmayı yaparken, Allah'tan bana kolaylık sağlamasını, beni başarılı kılmasını, "tasavvurât" ve "tasdikât"tan ibaret olan Seyid Şerif'in ilminden faydalandırmasını diliyorum.

Bilmen gerekir ki, insan için bir idrak kuvveti vardır ki, aynanın şekilleri kendisinde muhafaza ettiği gibi, o da kendisinde eşyanın şekillerini (suretler) muhafaza eder. Ancak bu kuvvede sadece "duyulurların (mahsusatın)" şekilleri meydana gelir. İnsanda bulunan bir idrak kuvvesi daha vardır ki, onda hem "duyulurlar"ın hem de "akledilirlerin (makullat)" şekilleri meydana gelir.

Duyulurlar, beş duyudan herhangi birisiyle kavranılır. Bunlar görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularıdır. Akledilirlere gelince o, herhangi bir şeye ihtiyaç

³²⁹ Yazar, konuları "fasıl"larla birbirinden ayırmaktadır. Biz ise yaptığımız eserin tercümesinde olduğu gibi değil de konuları başlıklandırarak sunmaya çalıştık.

³³⁰ [] İşaretli bölümler bana aittir.

duyulmadan onda “kavrayış (idrak)” gerçekleşir. Böylece bütün suretler, zihin denilen bir kuvvede meydana gelir. Bu ya “tasavvur” ya da “tasdik” ile olur. Eğer zihinde bulunan bu suretler, bir başka duruma nispet edilirse buna "tasdik" denir. Bu ya “Zeyd yazıcıdır” şeklinde olumlu, ya da “Zeyd yazıcı değildir” şeklinde olumsuz olarak gerçekleşir. Eğer [iki durum arasında] herhangi bir nispet söz konusu değilse buna da “tasavvur” denir. Böylece kavramak (idrak) olan ilim, “tasavvur” ve “tasdik”le sınırlıdır.

3.2. Tasavvurât ve Tasdikât

[Yukarıda anlatılanlardan] sonra bir durumun başka bir duruma olumlu veya olumsuz nispet edilmesi üç şekilde gerçekleştiğinin bilinmesi gerekir. Birincisi, bilindiği gibi “yüklemlî (hamliyye)” nispettir.³³¹ İkincisi, “bitişik (ittisali)” nispettir. Misal olarak, “Eğer güneş doğmuşsa, gündüz vardır” veya “Eğer güneş doğmamışsa, gece vardır” demen gibi. Üçüncüsü ise “ayrık (infisali)” nispettir. Misal olarak, “Bu sayı, ya çift ya da tekdir” veya “Bu şahıs ya insan ya da canlı değildir” demen gibi.

Böylece gerek “yüklemlî (hamliyye)” gerek “bitişik (ittisali)” gerekse de “ayrık (infisali)” nispet, olumlu veya olumsuz şekilde olsun buna “tasdik” denir. Buna aynı zamanda “hüküm” de denir. [Bu üç durum] dışında gerçekleşen kavramaya (idrak) ise “tasavvur” denir.

Bir tasdik ibaresini, olumlu veya olumsuz gerçekleştirebilmek için üç tasavvura ihtiyaç duyulur. Birincisi, “mensubun bih” tir. Buna "yüklem (mahkûmun bih)" de denir. İkincisi, “mensubun ileyh” dir. Buna "konu (mahkûmun aleyh)" da denir. Üçüncüsü ise, [konu ile yüklem] arasında ki “bağ” tasavvurudur. Buna aynı zaman da “hükmiyye” de denilmektedir. Örneğin, “Zeyd ayaktadır” yargısında “Zeyd”, “ayaktadır” ve bu ikisini bir birine bağlayan bağ tasavvurlarına ihtiyaç duyulur. Öyle ki, nispetin kavranması olumlu veya olumsuz gerçekleşmiş olur. Böylece, her bir tasdik, “konu”, “yüklem” ve konu ile yüklemi bir birine bağlayan “bağ” üzerinde gerçekleşir. Ancak bu tasavvurlar

³³¹ "Zeyd yazıcıdır" veya "Zeyd yazıcı değildir" gibi

(konu, yüklem ve bağ) tahkik ehli nazarında “tasdik”in kısımları olarak görülmemektedir.³³²

Bilmelisin ki, “tasavvur”, kendi arasında iki kısma ayrılır. Birincisi, “zorunlu (zaruri) tasavvur”dur. Zorunlu tasavvur, gerçekleşmesinde nazari ve fikri bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmayan tasavvurdur. Sıcaklık, soğukluk, siyahlık, beyazlık vb. tasavvurlar buna örnek verilebilir. İkincisi ise, “teorik (nazari)” tasavvurdur. Teorik tasavvur, fikri ve nazari bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyularak gerçekleşen tasavvurdur. Ruh, melek, cin vb. tasavvurlar buna örnek verilebilir.

“Tasdik” de aynı şekilde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, “zorunlu (zaruri) tasdik”dir. Zorunlu tasdik, gerçekleşmesinde teorik bir fikir ameliyesine ihtiyaç duyulmayan tasdiktir. “Güneş aydınlatıcıdır”, “Ateş sıcaktır” vb. yargılar buna örnek verilebilir. İkincisi ise, “teorik (nazari)” tasdiktir. Teorik tasdik, meydana gelmesinde fikri ve nazari bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan tasdiktir. “Sani (Allah) vardır”, “Âlem sonradan yaratılmıştır” vb. yargılar buna örnek verilebilir.

“Teorik tasavvur”, “zorunlu tasavvur”dan istifade edilerek meydana gelir. Aynı şekilde “teorik tasdik” de “zorunlu tasdik”ten faydalanılarak gerçekleşir. Bu da teorik bir yöntemle olur. Teorik yöntem, bilinen “tasavvur” ve “tasdik”ten bilinmeyen “tasavvur” ve “tasdik”e varmaktır. Örneğin, “canlı (hayvan)” ve “konuşan (natık)” kavramlarını bir araya getirdiğin zaman, “konuşan/düşünen canlı” dersin. Böylece bu iki [canlı ve konuşan] tasavvurdan, insan tasavvuru meydana gelir.

[Yukarıda söz konusu olan durum “tasdik” için de geçerlidir.] “Âlem değişendir” ve “Her değişen sonradandır” tasdiklerini bir araya getirdiğin zaman şöyle dersin:

Âlem değişendir.

Her değişen sonradandır.

O halde Âlem sonradandır.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliği, onun teorik yöntemle bilinenlerden bilinmeyenin bilgisine ulaşmasıdır. Herkes, bu teorik yolu, bu teorik yolun doğrusunu

³³² Seyyid Şerif Cürçânî, Tasavvurât ve Tasdikât bölümünde, bir tasdik ibaresinin zorunlu olarak üç unsurdan meydana geldiğini ifade ediyor. Yukarıda geçtiği gibi bunlar konu, yüklem ve konu ile yüklemi birbirine bağlayan bağıdır. Ancak Cürçânî, önermeler konusunu işlerken bir önermenin, yani bir tasdik ibaresinin yukarıda geçen üç unsurun dışında dördüncü unsurundan da bahseder ki o da "olumluluk veya olumsuzluk" ifade eden "hüküm"dür.

ve yanlışını bilmek zorundadır. Böylece bilinen “tasavvur” ve “tasdik”ten bilinmeyen “tasavvur” ve “tasdik”lere varılmış olur. Bilinenden bilinmeyene gitmenin doğru yolu da budur. Bilinen “tasavvur” ve “tasdik”lerden bilinmeyen “tasavvur” ve “tasdik”lere varmanın, teorik yöntem dışında herhangi bir yolu yoktur. Ancak, Allah tarafından kutsal bir bilgiyle desteklenenler bunun (teorik yöntem) dışındadırlar. Bu kimseler, bilinmeyenin bilgisine ulaşmak için “öncüllere (mukaddimat)” ihtiyaç duymazlar.

3.3. Lafız-Mana İlişkisi

Bilmelisin ki, bu sanatın ehline (mantıkçılar) göre, bir kavramdan başka bir kavrama ulaşmaya, “tanım (muarrif)” ve “açıklayıcı söz (kavl-i şarih)” denir. Bir yargıdan başka yargıya ulaşmaya da “kanıt (hüccet)” ve “delil” denir. Mantık ilminin esas amacı da “tanım” ve “kanıt”ın bilinmesini sağlamaktır.

Şüphesiz, “tanım (muarrif)” ve “kanıt (hüccet)”, lâfzî (dilsel ifade) değil; manasal (mani) dırlar. Örneğin, insanın tanımı, canlı ve konuşan [iki kelimenin] lafızlarından değil; manalarından hareketle yapılır. Aynı şekilde “Âlemin sonradan olması” daha önce zikredilen iki önermenin [“Âlem değişendir” ve Her değişen sonradandır”] lafızlarından değil; manalarından hareketle gerçekleşmektedir.

Mantıkçılar, lafızlara bizzat ihtiyaç duymazlar. Manaların “öğrenilmesi (istifade)” ve “öğretilmesi (ifade)” lafızlar aracılığıyla gerçekleştiği için lafızlara ihtiyaç duyarlar. Buradan hareketle mantıkçı, manalara delâleti açısından lafızlarla ilgilenmek durumundadır.

3.4. Kavram ve Delâletleri

“Delâlet”, bir şeyin bilinmesi durumundan başka bir şeyin bilinmesinin hâsıl olmasıdır. Birincisine “dall” ikincisine ise “medlul” denir. “Vaz’i” ise bir şeyin ikinci bir şeyle bilinmesi yönüyle, bir şeyi bir diğer şeye has kılmaktır. “vaz’i”, delâletin sebeplerinden bir sebeptir.

Delâlet, istikra yoluyla üç kısma ayrılır.

Birincisi, olan “vaz’i delâlet”, kendisinin içine giren vaz’i içindir. “Vaz’i delâlet” sözlü olabilir. “Zeyd” lafzının Zeyd’e işaret etmesi gibi. Sözsüz olabilir. Çizgi, alamet, işaret ve yol işaretlerinin (nusub) istifade için bir manaya delâlet etmesi gibi.

İkincisi, “akli delâlet”tir. Aklın talep etmesiyle gerçekleşen delâlettir. Bu da sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kısma ayrılır. “Sözlü akli delâlet”e, duvarın arkasından gelen bir sesin bir kişiye delâlet etmesi, “sözsüz akli delâlet”e ise sanatın, sanatçıya delâlet etmesi örnek olarak verilebilir.

Üçüncüsü ise “tabii delâlet”tir. Kişinin tabiatından kaynaklanan delâlettir. “Tabii delâlet” de, sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kısma ayrılır. “Sözlü tabii delâlet”e, “öh” “öh” seslerinin göğüs rahatsızlığına, “sözsüz tabii delâlet”e ise utanmaktan kaynaklanan yüzün kızarması örnek olarak verilebilir.

Delâletin kısımları arasında itibar edilen, “sözlü vaz’i” delâlettir. Çünkü öğretme (ifade) ve öğrenme (istifade) normal olarak bu yolla gerçekleşmektedir. Sözlü vaz’i delâlet, “mutabakat”, “tazammun” ve “iltizam” olmak üzere üç kısma ayrılır:

Mutabakat yoluyla delâlet: Terimin, konusu olan mananın tamamına delâlet etmesidir. “İnsan” teriminin, “canlı” ve “konuşan” manalarına delâlet etmesi böyledir.

Tazammun yoluyla delâlet: Terimin, konusu olan mananın bir cüz’üne delâlet etmesidir. Çünkü bu delâlet, konusu olan mananın bir cüz’üne karşılık gelmektedir. “İnsan” teriminin ya “canlı” ya da “konuşan” manasına delâleti bu şekildedir.

İltizam yoluyla delâlet: Terimin, konusunun dışındaki bir manaya delâlet etmesidir. Çünkü bu, delâlet konusu için gereklidir. “İnsan” teriminin ilim öğrenme ve yazma yeteneğine sahip olması böyledir.

Parçaları anlaşılmadan tamamının anlaşılmayacağı gerçeğinden hareketle, soyut kavramlarda "vaz’i"nin konusunun manasına delâlet etmesi açıktır. Aynı şekilde "vaz’i", konusunun bir kısmına da delâlet eder. Ancak bu delâlet konusunun dışındakiler için sürekli olan bir delâlet değil; kendisinin dışındakilere karşılık gelen konu için zihni bir delâlettir. Bu nedenle zihinde konu hâsıl olduğu zaman aynı şekilde harici gereklilik meydana gelir. Eğer durum böyle gerçekleşmezse terimin, konun üzerinde sürekli bir delâleti olmaz.

Mantıkçılar için geçerli olan delâlet, “sürekli olan tümel (küll) delâlet”tir. Usul ve beyan âlimlerine göre ise lafzın, konunun bir kısmına delâlet etmesi yeterlidir. Onlar için akli gereklilik şart değildir. Aksine bir kısımdaki gereklilik yeterlidir.

Lafız, kendisi için zihni bir gereklilik olmadan basit bir mana için konu olursa, orda “tazammun” ve “iltizam”ın delâleti olmadan sadece “mutabakat”ın delâleti gerçekleşir. Ancak, “tazammun” ve “iltizam”ın delâleti, “mutabakat”ın delâleti olmadan gerçekleşemez. Eğer basit bir mana için zihni gereklilik olursa “tazammun”un delâleti olmadan da “iltizam”ın delâleti gerçekleşir. Eğer lafız, bileşik (mürekkep) bir mana için konu olur ve onun için zihni bir gereklilik bulunmazsa “iltizam”ın delâleti olmadan “tazammun”un delâleti gerçekleşebilir.

3.5. Kavram (Lafız) Çeşitleri

Bir kavram (lafız), “konu (mevduun leh)” içinde kullanıldığı zaman buna “gerçek kavram (hakiki lafız)” denir. Eğer konunun bir cüz’ünde veya konunun dışında kullanılırsa buna da “mecaz kavram” denir. Mecaz, kendisini [gerçek kavramdan] ayıracak bir ölçüye (karine) ihtiyaç duyar. “Aslanı hamamda gördüm” gibi.

Lafzın manası bir tek şeye delâlet ederse buna “tekil (müfret)” denir. Eğer lafzın manası birçok şeye delâlet ederse buna da “ortak (müşterek) lafız” denir. “Ayn” lafzı gibi. İki lafız bir manada birleşiyorsa buna “eşanlımlı (müteradif)” denir. “İnsan” ve “beşer” gibi. İki lafız, mana itibariyle ayrılıyorsa bu ikisine de “ayrık (mütebayin) ” denir. “İnsan” ve “at” gibi.

Mutabakat manasına delâlet eden lafızlar, “bileşik (mürekkep)” ve “basit (müfret)” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bileşik, cüzleri amaçlanılan mananın cüzlerine delâlet edendir. Bu amaçlanılan delâlettir. “Taş atıcısı” gibi. Basit ise birleşik gibi olmayandır (lafzın cüzleri, mananın cüzlerine delâlet etmez). Bu da dört kısma ayrılmaktadır. Birincisi, “İstifhamın hemzesi” gibi cüzleri olmayandır. İkincisi, cüzleri olandır. Ancak, bu cüzler bir manaya delâlet etmezler. “Zeyd” teriminde olduğu gibi. Üçüncüsü, cüzleri olan ve bu cüzler bir manaya Delâlet ederler. Ancak bu cüzler amaçlanılan mananın cüzleri değildir. Özel isim olarak kullanılan “Abdullah” kelimesi gibi. Dördüncüsü ise, cüzleri olan ve bu cüzler bir manaya delâlet ederler. Ancak,

buradaki delâlet amaçlanılan tam bir delâlet değildir. Belirli bir insanın, “konuşan canlı” olarak adlandırılması böyledir.

Basit (müfret) lafızlar, üç kısma ayrılır. Bunlar: İsim, kelime ve edattır. Eğer lafız tam bir mana ifade etmiyorsa yani, konu (mahkûmun aleyh) ve yüklem (mahkûm bih) bu lafızla bir anlam ifade etmiyorsa mantık ilminde buna “edat” denir. Nahiv ilminde ise buna “harf” denir. Eğer, tam bir anlam ifade edip konu için bir anlam ifade etmiyorsa buna “kelime” denir. Nahiv ilminde ise buna “fiil” denir. Eğer, konu için bir anlam ifade ediyorsa buna da “isim” denir.

Bileşik ise, “tam bileşik” ve “eksik bileşik” olmak üzere iki kısma ayrılır:

Tam Bileşik: [Söylenilen birleşik söz] üzerine sükûtun gerçekleşmesidir. Yani konuşan, sözünü tamamladığı zaman dinleyici, yüklemün konuyu veya konunun yüklemi beklediği gibi beklemez. "Tam bileşik", kendisinde doğruluk veya yanlışlık barındırıyorsa buna “haber” veya “önerme (kazıyye)” denir. "Tasdikât" babında itibar edilen de budur. Eğer "tam birleşik", [doğruluk ve yanlışlığı] yapısında ihtiva etmiyorsa buna da “inşai” denir. "İnşai"de, emir, nehiy ve istifham gibi bizzat istemeye Delâlet eden ile temenni, terecci, taaccüp, nida gibi bizzat istemeye delâlet etmeyen lafızlar arasında herhangi bir fark yoktur. İnşai sözlere, daha çok tartışmalarda itibar edilir.

Eksik Bileşik: Söylenilen söz üzerine sükûtun gerçekleşmemesidir. Bu da [kayıtlı ve kayıtsız olmak üzere] iki kısma ayrılır. [Birincisi olan] "kayıtlı (takyidi)", ikinci kısmın birinci kısma bağlı olmasıdır. Bu ya izafet ile olur. “Zeyd’in kölesi” ya da “Konuşan canlı” gibi sıfatla olur. Tasavvurât babında itibar edilen budur. [İkincisi] "kayıtsız (gayrı takyidi)" dır. “Evde”, “on beş” sözleri gibi.

“Tekil”, “eksik bileşik” ve “inşai” olan bileşik lafızların tamamının anlamının kavranması tasavvurâtandır. “Haber” ve “önerme”lerin manalarının kavranması ise tasdikâtandır. Bu, yerine uygun olduğu gibi, kavramların konusudur.

Tasdikât konusu, tasavvurât konusuna dayandığı için, tasavvurât bahsini tasdikât bahsinden önce ele alacağız.

Akılda oluşan bütün mefhumların tasavvuru, bir ortaklığa engel ise yani çokluğun iştirakinden oluşmuyorsa buna “gerçek tikel (cüz-i hakiki)” denir. “Zeyd” gibi. Eğer

akılda oluşan tasavvur, bir ortaklığa mani değilse buna da “tümel (küll) kavram” denir. Tümel ve tikel olan her fert tümel için “görelî tikel (cüz-i izafî)” olabilir. Görelî tikelin, gerçek tikel olmasının herhangi bir sakıncası yoktur. “İnsana” nispetle “Zeyd” gibi. Görelî tikelin tümel olması da mümkündür. Ancak bu tikel, başka bir tümel için izafî olması gerekir. “Canlıya” nispetle “insan” kavramı buna örnek verilebilir.

3.6. Beş Tümel

Tümel, gerçek fertlerine nispet edildiği zaman, fertlerin hakikati açısından ya tam, ya cüz ya da fertlerin gerçekliği dışında kalır. Eğer tümel, fertlerin hakikati açısından tam olursa buna “gerçek tür” denir. “İnsan” kavramı gibi. Çünkü insan, Zeyd, Amr, Bekr ve bunların dışındakiler için tam bir mahiyet vermektedir. Bunlardan her biri insanın gerçekliğinden ve mahiyetinden sadece müşahhas arazlarla ayrılmaktadırlar. Tür, fertlerin mahiyeti açısından tam olursa o türün fertleri hakikatte birleşirler. Bir fert için "o nedir?" veya fertler için "onlar nelerdir?" sorusuna verilen cevapta tür, “yüklem (mekul)” olur. O halde "tür", o nedir? sorusuna cevap olarak gerçeklik bakımından, birçok şeyi ifade etmek üzere söylenen tümeldir. Misal olarak, "Zeyd nedir?" veya "Zeyd, Amr ve Bekr nedir?" diye sorduğın zaman, verilen cevap “insan” olur.

Fertlerinin cüziyyatının (kısmılarının) hakikatine dâhil olan tümellere “özel (zati) tümel” denir. Özel tümel, "cins" ve "ayrım (fasl)" olmak üzere iki kısma ayrılır.

Tümel, [bir şeyin] mahiyeti ve [o şeyin] mahiyetinin dışındakiler için tam bir ortaklığa sahipse buna “cins” denir. Ortaklığın tam olmasından amaçlanılan aralarındaki ortak cüz değil; dışındaki ortaklıktır. “Canlı” gibi. “Canlı” kavramı, “insan” ile “at”ın gerçekliği arasında tam bir ortaklığa sahiptir. Çünkü “insan” ile “at” özel olarak birçok ortaklığa sahiptir. Mesela, [her ikisinin] boyutları olması, büyüyor, hissediyor olmaları ve iradeleri ile hareket ediyor olmaları gibi. İşte “canlı” bunların toplamından ibarettir. Cins, hakikatleri farklı olan fertler için, "onlar nedir?" sorusuna cevap olan tümeldir. Örneğin, insan, at ve öküzden sorulduğu zaman “canlı” diye cevap verilir. Çünkü soruyu soran kişi, onların arasındaki gerçek ortaklığın tamamlanmasını istemektedir. Gerçek ortaklık da “canlı”dır. Sadece insan sorulduğu zaman, verilecek cevabın “cins (canlı)” olması doğru olmaz. Bilakis cevap “konuşan canlı” olmalıdır. Böylece cinsin,

"o nedir?" sorusuna verilen cevabın hakikatleri farklı olan fertler için kullanılan "tümel yüklem" olduğu öğrenilmiş oldu.

Bir hakikatin, birkaç cins olması mümkündür. Bazı cinsler bazı cinslerin üstünde bulunur. "Canlı" böyledir. O, "insan"ın cinsidir. "Canlı" cinsinin üstünde "büyüyen (nami) cisim" vardır. "Büyüyen cisim" cinsinin üstünde ise "mutlak cisim" vardır. Onunda üstünde ise "cevher" vardır.

["O nedir?" sorusuna] ortakların tamamını kapsayacak şekilde cevap olan cinse "yakın cins" denir. "Canlı" gibi. Çünkü "canlı", insanın ve insanın "canlı"da ortak olduğu her şeyin cevabıdır. ["O nedir?" sorusuna verilen cevap] ortakların tamamına cevap olmuyorsa o cins "uzak cins" olur. "Büyüyen cisim" gibi. "Büyüyen cisim", insanlar, bitkiler ve hayvanlar arasında ortak bir cinstir. Ancak, "insan" ve "canlılık" ortaklığı için uygun bir cevap olmaz. Ortaklıktan kaynaklanan iki cevabın kendisinde bulunan bütün cinsler, tek mertebeye "uzak cins"tir. "Büyüyen cisim" böyledir. Kendisinde üç cevabı barındıran bütün cinsler, iki mertebeye "uzak cins" olur. "Mutlak cisim" gibi. Bu duruma göre, en uzak cinslere, "üstün cins (cins-i âli)" denir. Geçen örneklerde "cevher" böyledir. En yakın cinslere de "aşağı cins (cins-i safil)" denir. Zikredilen örneklerde "canlı" böyledir. Üstün cins ile aşağı cins arasında bulunan cinslere "orta cins (cins-i mutavassıt)" denir. "Büyüyen cisim" ve "mutlak cisim" buna örnek verilebilir. [Yukarıda anlatılanlar] ortaklığın tam olarak gerçekleştiği bölümün açıklamalarıydı.

Ortaklığın tam olmadığı cinse ise, "ayrım (fasl)" denir. Çünkü ayrım, bir mahiyeti bir diğer mahiyetten cevher (öz) yönünden ayırmaktadır. Konuşmanın, hakikatiyle insan fertlerine has olması böyledir. Bu cüz'ün ortak olmaması bir şey değiştirmez. Eğer ayrım, bir mahiyeti diğer bütün mahiyetlerden ayırıyorsa buna "yakın ayrım (fasl-ı karib)" denir. Eğer ayrım, bir mahiyeti diğer bütün mahiyetlerden ayırıyorsa; ancak tam bir ortaklığa sahip değilse buna da "uzak ayrım (fasl-ı beid)" denir. "Duygulu (hassas)" olmak, buna örnek verilebilir. Böylece ayrım, özünde "o hangi şeydir?" sorusuna verilen cevaptır. Yani ayrım, özünde bir cinstir.

Bilmelisin ki, "tür" için başka bir mana daha vardır. Buna "görelî (izafî) tür" denir. O, bir mahiyet olup onunla diğer mahiyetten olan için "onlar nedir?" diye sorulunca ona

cevap olan “cins”tir. “Görelî tür,” “gerçek türe” dönüşebilir. “İnsan” terimi gibi. “Canlı” terimi ise buna uygun düşmez. Çünkü “canlı” büyüyen cismin türü, “büyüyen cisim” mutlak cismin türü, “mutlak cisim” de cevherin türüdür.

Eğer tümel, fertlerin hakikati dışında olup bu [özellik] bir tek hakikate ait olursa buna "özellik (hasse)" denir. Özellik, bir mahiyeti diğer mahiyetlerden arızı olarak ayırır. Arızı olarak, değişik birçok hakikat üzerine, "o hangi şeydir?" sorusuna verilen cevaptır. İnsana nispetle “gülen” böyledir.

Eğer tümel birçok hakikate ilişkin olursa buna da “ilinti (araz-ı amm)” denir. İnsan ve diğer [hayvanlar] arasındaki ortaklıktan dolayı “yürüyen” örneği böyledir. İlinti, arızı olarak çeşitli mahiyetler üzerine söylenen tûmeldir.

Böylece tümel, beş kısma ayrılmış oldu. Bunlar, Tür, cins, ayırım, hasse ve ilintidir.

3.7. Tanım ve Çeşitleri

Tanım (muarîf) dört kısma ayrılmaktadır. Birincisi, “tam özsel tanım (hadd-i tam)” dır. Tam tanım, [tarif edilmek istenen bir şeyin] yakın cinsi ile yakın ayırımdan oluşur. İnsanı, “konuşan/düşünen canlı” olarak tanımlamak böyledir. İkincisi, “eksik özsel tanım (hadd-i nakıs)” dır. Eksik tanım, [bir şeyin] uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılır. İnsanı tarif ederken “konuşan büyüyen cisim”, “konuşan mutlak cisim” veya “konuşan cevher “ olarak tanımlamak böyledir. Üçüncüsü, “tam ilintisel tanım (resm-i tam)” dır. Tam ilintisel tanım, bir şeyin yakın cinsi ve hassası ile birlikte yapılan tanımdır. İnsanı “gülen canlı” diye tanımlamak böyledir. Dördüncüsü ise “eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs)” dır. Eksik ilintisel tanım, bir şeyin uzak cinsi ve hassası ile yapılan tanımdır. İnsanı “gülen büyüyen cisim”, “gülen mutlak cisim” veya “gülen cevher” diye tanımlamak gibi.

[Mantık bilginleri tanımı yukarıda geçtiği gibi dört kısma ayırırken], usul ve Arap dil âlimleri ise bu dört çeşit tanımın tamamını “had” olarak isimlendirirler.

[Bir şeyi tanımlarken] tanımlarda mecaz ve eşesli (müşterek) lafızları kullanmak doğru değildir. Ancak, açık bir karine varsa mecaz ve müşterek lafızların kullanılmasında bir sakınca olmaz.

Bilmelisin ki, insan, at vb. dış gerçekliği olan varlıkların tanımlanması ve bu varlıkların cinslerinin ve ilintilerinin birbirinden ayırt edilmesi; aynı şekilde bu varlıkların fasıllarının ve hassalarının ayırt edilmesi son derece zor olan bir fikri ameliyedir. Ancak, [dış gerçekliği olmayan] ıstilahe mefhumların tanımlanması ve bu mefhumların, cinslerinin ve ilintilerinin; fasıllarının ve hassalarının bir birinden ayırt edilmesi zor değildir. Kelime, isim, fiil, harf ve çekimli olan mureb (murabu'l-munsarıf) mefhumlar böyledir.

3.8. Önermeler

Tasavvurât konusunda, tasavvurâtın anlaşılması için iki şeye ihtiyaç duyulduğunu öğrenmiştik. Bunlardan biri, tasavvurâta ulaştırıcı "tanım (kavl-i şarih)" ve kısımlarının açıklanmasıydı. Diğerisi ise, tanımın kendisinden yapıldığı "beş tümel"di. Aynı şekilde tasdikâta ulaşmak için de iki şeye ihtiyaç duyulmaktadır. Biri, tasdikâta ulaştırıcı "kanıt (huccet)" ve kanıtın kısımlarının izahıdır. Diğerisi ise kanıtın kendisinden yapıldığı "önermelerin (kazıyye)" izah edilmesidir. Öyle ise önermelerden başlayabiliriz.

Önerme (kazıyye), bir sözü söyleyen kişi için "o, sözünde doğru söyler veya yanlış söyler" demenin mümkün olduğu sözdür.

3.8.1. Önermenin Unsurları

Önerme, dört kısımdan (unsur) oluşur. Bunlar: Konu (mahkûmun aleyh), yüklem (mahkûmun bih), konu ve yüklemi bir birine bağlayan bağ (nispet) ve olumluluk-olumsuzluk bildiren hükümdür. Konu ile yüklemi bir birine bağlayan hüküm ile olumluluk-olumsuzluk ifade eden hüküm arasında fark vardır. Bu fark şüphe durumunda ortaya çıkar. Konu ile yüklem bağlandığı zaman şüphe oluşurken, olumluluk ve olumsuzluk hükmünde ise şüphe ortadan kalkar.

3.8.2. Önermenin Çeşitleri

Önermeler nispet itibarıyla üç kısma ayrılmaktadır: [Bunlar] "Yüklemlili önerme", "bitişik şartlı önerme" ve "ayrık şartlı önerme" dir. Bir önermede konu ve yüklem müfret veya müfret hükmünde ise bu önermeye "yüklemlili önerme" denir. Olumlu ve olumsuz durumu arasında herhangi bir fark bulunmaz. "Zeyd ayakta" veya "Zeyd ayakta değildir." gibi. Eğer konu ve yüklem müfret veya müfret hükmünde değilse buna

da “şartlı önerme” denir. Eğer şartlı önermede [mukaddem ve talinin] olumlu veya olumsuz, birleşmeleri hüküm olunursa buna “bitişik şartlı önerme” denir. Olumlu bitişik şartlı önermeye örnek olarak, “Eğer güneş doğmuşsa, gündüz vardır” demen gibi. Olumsuz bitişik şartlı önermeye ise, “Eğer güneş doğmamışsa, gece mevcuttur” dememiz gibi. Eğer şartlı önermede [mukaddem ve talinin] olumlu ve olumsuz durumları ayrı olmaları hükmolunursa buna da “ayrık şartlı önerme” denir. Olumlu ayrık şartlı önermeye örnek olarak, “Bu sayı ya çift ya da tektir”. Olumsuz ayrık şartlı önermeye örnek ise “Bu sayı ya çift ya da tek değildir.” demen gibi.

Yüklemlı, bitişik şartlı ve ayrık şartlı önermelerin, olumluluk durumları açıktır. Bu önerme türlerinin olumsuzluk durumları ise ancak, olumluluk durumlarıyla ilişkileri sayesinde açıklığa kavuşur.

Yüklemlı (kaziye-i hamliyye) önermelerde, mahkûmun aleyhe “konu (mevzu)”, mahkûmun bihe “yüklem (mahmul)” ve konu ile yüklemi birbirine bağlayan bağ ile hükme delâlet eden lafza da “rabıta” denir. “Zeyd ayaktadır” cümlesindeki “O”,³³³ Farsçada “est (var)” lafızları ve bazı Arap lehçelerinde “esre” harekesi (Zeydin ve birin) buna örnek verilebilir. Özetle, konu ile yüklem arasındaki bağlantıya delâlet eden her söz “rabıta”dır.

Önermelerde [cümlelerin parçaları açısından] konuya (mahkûmun aleyhe) “mukaddem”, yükleme (mahkûmun bih) de “tali” denir.

Yüklemlı önermelerde konu, "gerçek tikel (cüz'î)" ise bu önermeye “şahsi (mahsuse) önerme” denir. “Zeyd ayaktadır” veya “Zeyd ayakta değildir” gibi. Eğer önermedeki konu tümel olup, fertlerin niceliği belirtilmemişse buna “belirsiz (mühmele) önerme” denir. “İnsan kâtiptir” veya “İnsan kâtip değildir” gibi. Eğer önermede konu, nicelik açısından belirtilmişse buna da “mahsura önerme” denir. Mahsura önerme, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olmak üzere dört kısma ayrılır.

İlimlerde şahsi (mahsuse) önermelere itibar edilmez. Belirsiz (mühmele) önermeler ise mahsura önermelerin tikel kısmı içinde mütalaa edilir. İlimlerde asıl itibar edilen ise mahsura önermenin dört kısmıdır.

³³³ “O Zeyd ayaktadır” Arapçada Zeyd sözünde gizli olan “huve” lafzı.

Bir önermede olumsuzluk harfi (LA), yüklem bir cüz'i ise buna "ma'dule önerme" denir. "Zeyd kâtip olmayandır (Zeydün la kâtibin)" gibi. Eğer olumsuzluk harfi yüklem bir cüz'i değilse buna da "muassala önerme" denir. "Zeyd kâtip değildir (Leyse Zeydin kâtibin)" gibi.

3.8.3. Önermelerde Modalite

Yüklem konuya nispeti, olumlu veya olumsuz olsun zorunlu olması mümkündür. Yani yüklem ile konunun ayrılması mümkün olmayan bu tür önermelere "zorunlu önerme" denir. Zorunlu olarak "Bütün insanlar canlıdır" aynı zorunlulukla "Hiçbir insan taş değildir" önermeleri gibi.

[Yüklem konuya nispeti açısından bir önermenin], gerek olumluluk gerekse de olumsuzluk boyutunu kaldırmaya "özel mümkün (mümküne-i hasse)" denir. Özel bir imkân ile "Bütün insanlar kâtiptir" gibi. Bu önermedeki olumluluk ve olumsuzluk anlamı aynıdır. Yani "kâtipliğin" insan için olup olmaması her iki açıdan da zorunlu değildir. Eğer mümkün önerme, olumlu veya olumsuz yönünden bir tek tarafa işaret ederse buna da "genel mümkün (mümküne-i amme)" denir. Genel bir imkânla, "Bütün insanlar kâtiptir" demek gibi. Yani insan için kâtipliğin sübutu zorunlu değildir.

[Yüklem konuya nispeti açısından bir önermenin] zorunlu durumu değil de süreklilik tarafı göz önünde bulundurulursa buna "devamlı önerme (kaziye-i daimiyye)" denir. Eğer önermenin bilfiil tarafı göz önünde bulundurulursa buna da "mutlak önerme" denir. "İnsan kâtiptir" gibi.

3.8.4. Önermeler Arası İlişki

Yüklemler önermelerin döndürülmesi (aks), önermenin olumluluk, olumsuzluk ve doğruluklarına karışmadan, yüklem konu; konunun yüklem yapılması (yerine geçirilmesi) şeklinde olur.

Tümel olumlu önerme, tikel olumlu olarak döndürülür.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır. (Doğru)

Bazı canlılar insandır. (Doğru)

Tikel olumlu bir önerme, tikel olumlu olarak döndürülür.

Örnek:

Bazı canlılar insandır. (Doğru)

Bazı insanlar canlıdır. (Doğru)

Çünkü [bu döndürmede] yüklem ile konu, konunun zatında birbirini karşılamaktadır. Yüklem için doğru olan, yüklem genel olmasıdır. Bunun tersi olan tümel olumlunun kendine döndürülmesi ise doğru değildir.

Tümel olumsuz bir önermenin döndürülmesi, zorunlu olarak tümel olumsuzdur.

Örnek:

Hiçbir insan taş değildir. (Doğru)

Hiçbir taş insan değildir. (Doğru)

Tikel olumsuz bir önerme döndürülemez.

Örnek:

Bazı canlılar insan değildir. (Doğru)

Bazı insanlar canlı değildir. (Yanlış)

Çelişik (tenakuz) önerme, olumluluk ve olumsuzluk yönünden bir önermenin başka bir önermeyle çelişmesidir. Bu nedenle iki önermeden birinin doğru olması durumunda diğerinin yanlış olması veya birinin yanlış olması durumunda diğerinin doğru olması gerekir.

Tümel olumlu bir önermenin çelişliği, tikel olumsuz önermedir.³³⁴ Tümel olumsuz bir önermenin çelişliği ise tikel olumlu şeklinde gerçekleşir.³³⁵

"Gerekli bitişik şartlı (muttasıla-ı luzumiyye) önerme", [mukaddem ve talinin] birleşmeleri veya birleşmemeleri zorunlu olması durumunda gerçekleşir. "Rastlantılı bitişik şartlı (ittifakiyye) önerme" ise [mukaddem ve talinin] birleşmeleri veya birleşmemeleri zorunlu olmadığı durumlarda gerçekleşir.

³³⁴ Bütün insanlar ölümlüdür.

Bazı insanlar ölümlü değildir.

³³⁵ Hiçbir kuş dört ayaklı değildir.

Bazı kuşlar dört ayaklıdır. (Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 129)

Ayrık şartlı önerme, ya “hakikiyye (hem maniatü’l-cem hem de maniatü’l huluvv)” olur ki, [mukaddem ve talinin] hem varlıkta (cem) hem de yoklukta (huluvv) ayrık olmalarıdır. “Sayı ya çifttir ya da tektir” gibi. Yani bir sayıda “çiftlik” ve “teklik” bir araya gelmezler ve beraber de ortadan kalkmazlar. Ya “maniatü’l-cem” olur. “Maniatü’l-cem”, [mukaddem ve talinin] sadece varlıkta bir araya gelmemeleri şeklinde olur. “Bu şey ya taşır ya da ağaçtır” demen gibi. Yani bir şeyin hem taş hem de ağaç olması mümkün değildir. Ancak bir şeyin hem taş hem de ağaç olmaması mümkündür. Ya da “maniatü’l huluvv” olur. Bu da, [mukaddem ve talinin] yoklukta bir araya gelmemeleri şeklinde olur. Misal olarak, “Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır” Mukaddem ve tali, bir araya gelmeleri mümkün değildir (yanlış olamazlar). Ancak bir araya gelebilirler.

Şartlı önermelerin çelişiklik ve döndürme durumları, yüklemli önermelerde bulunan kural üzerine gerçekleşir.

3.9. Akıl Yürütme

Delil (hüccet), üç kısma ayrılır: Birincisi olan “Tümdengelim (Kıyas)”, tümelin durumundan tikelin durumuna delil getirilmesi şeklinde olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar cisimdir.

O halde bütün insanlar cisimdir.

Böylece tümel olan “canlı” terimini, tikel olan “insan” terimine delil olarak getirmiş oldun.

3.9.1. Tümevarım (İstikra-Endüksiyon)

İkincisi olan “Tümevarım (İstikra)”, tikellerin tümel üzerine delil olarak getirilmesi şeklinde olur.

Misal olarak, bütün insanlar, kuşlar ve karada yaşayan canlılar çiğnerken, alt çenelerini kullanırlar. O halde bütün canlılar çiğnerken alt çenelerini kullanırlar. Demen gibi.

Böylece tikellerden yani “insanların”, “kuşların” ve “karada yaşayan hayvanların” durumundan hareketle tümel olan “canlının” durumuna delil getirmiş oldun.

3.9.2. Analoji (Temsil)

Delillerin üçüncüsü ise “Analoji (Temsil)” dir. Analoji, bir tikelin durumundan başka bir tikelin durumuna delil getirmektir. “Hamr haramdır” hükmüne dayanarak; “Nebiz haramdır” demen gibi. Çünkü “hamr” ve “nebiz” haramlık iletinde ortak özelliğe sahiptirler. O ortak özellik ise, her ikisinin de sarhoşluk vermesidir.

Tümevarım ve Analoji, zan ifade eden [bilgilerde] fayda verirler. Kıyasın faydası ise, kesinlik ifade eden [bilgilerde] kendini gösterir. Tasdikâtın öğretiminde itibar edilen [akıl yürütme şekli de] kıyaştır.

3.9.3. Kıyas

Kıyas, birkaç önermenin bir araya gelerek oluşturduğu bir sözdür ki; o önermelerin kabul edilmesi durumunda diğer bir önermenin kabul edilmesi gerekir.

Örnek:

*Âlem değişendir.
Her değişen sonradandır.
O halde âlem sonradandır.*

Kıyas, iki kısma ayrılır. Birincisi olan “iktirani kıyas”, neticesi veya neticenin zıttı [öncüllerde] bilfiil (sureti itibariyle) zikredilmeyen kıyas türüdür. Yukarıda geçen [akıl yürütme] buna örnek verilebilir.

Kıyasın ikinci kısmı ise “istisnai kıyas” dir. İstisnai kıyas, neticesi veya neticenin zıttı [öncüllerde] bilfiil (hem maddesi hem de sureti itibariyle) zikredilen kıyas türüdür.

Örnek:

*Eğer bu insan ise, o canlıdır.
Lakin o insandır.
O halde o canlıdır.*

[Neticenin zıddının öncüllerde zikredilmesine örnek]:

*Eğer bu insan ise, o canlıdır.
Lakin o canlı değildir.
O halde o insan değildir.*

3.9.3.1. Kıyasın Çeşitleri

3.9.3.1.1. İktirani Kıyaslar

İktirani kıyas, ya sırf cümlelerden oluşan yüklemli kıyastır; ya da yüklemli değildir. Birinci kısım açık olduğu için onun üzerinde duracağız. O da dört kısıma ayrılmaktadır. Çünkü konu ile yüklem arasındaki bağ meçhul olduğu zaman “orta terime” ihtiyaç duyulur. “Orta terim” konu ile yüklem bilinişi için bağ oluşturur. Böylece meçhul olan ilişki bilinmiş olur ki buna “orta terim” denir. Konuya “küçük terim” yükleme de “büyük terim” denildiği gibi.

Orta terim, küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olursa bu kıyasın birinci şekli olur.

Eğer tam tersi [orta terim küçük önermede konu, büyük önermede yüklem] olursa bu da kıyasın dördüncü şekli olur.

Eğer orta terim, her iki önermede (küçük ve büyük önerme) yüklem olursa kıyasın ikinci şekli olur.

Eğer orta terim, her iki önermede konu olursa bu da kıyasın üçüncü şekli olur.

Kıyasın birinci şeklinin [netice vermesinin] şartı, küçük önermenin yani en küçük terimi kapsayan önermenin olumlu olması gerekir. Bu şekilde küçük terim orta terime dâhil olur. Aynı zamanda en büyük terimi kapsayan büyük önerme tümel olmalıdır. Bu şekilde hüküm, orta terimden küçük terime kesin olarak varmış olur.

Böylece kıyasın birinci şeklinde küçük önerme olumlu, büyük önerme de tümel olmalıdır.

Birinci şeklin dört “modu (darbı)” vardır:

Birinci mod: Her iki önerme de tümel olumludur. Bu mod, tümel olumlu olarak sonuç verir.

İkinci mod: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz ve tümel olumsuz olarak sonuç verir.

Üçüncü mod: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumlu olmalı ve tikel olumlu olarak sonuç verir.

Dördüncü mod: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz olmalı ve tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Birinci şekil, dört “mahsur önerme” şeklinde sonuç verir.³³⁶

Kıyasın ikinci şeklinin [netice vermesinin] şartı, öncüllerin olumluluk ve olumsuzlukta farklı olmasıdır; yani öncülerden birinin olumlu, diğerinin olumsuz ve büyük önermenin de tümel olması gerekir.

İkinci şekil, birinci şekilde olduğu gibi dört moda ayrılmaktadır:

Birinci mod: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuzdur. [Bu mod, tümel olumsuz olarak sonuç verir.]

Örnek:

Her C B dir.

Hiçbir A B değildir.

O halde hiçbir C A değildir.

İkinci mod: [Birinci modun öncüllerdekinin] tersine [Bu modun küçük önermesi tümel olumsuz, büyük önermesi tümel olumludur. Bu mod, tümel olumsuz olarak sonuç verir.]

³³⁶Müellif, birinci şeklin dört modunun nasıl sonuç verdiğini izah etmiş, ancak bu modlara örnekler vermemiştir. Bu modlara aşağıdaki örnekler verilebilir.

Birinci mod: Her cisim birleşiktir.

Her bileşik olan sonradan değildir.

O halde bütün cisimler sonradan değildir.

İkinci mod: Bütün cisimler bileşiktir.

Hiçbir bileşik öncesiz değildir.

O halde hiçbir cisim öncesiz değildir.

Üçüncü mod: Bazı varlılar bileşiktir.

Bütün bileşikler sonradan değildir.

O halde bazı varlılar sonradan değildir.

Dördüncü mod: Bazı varlıklar bileşiktir.

Hiçbir bileşik ezeli değildir.

O halde bazı varlılar ezeli değildir. (Gazali, Felsefenin Temel İlkeleri, s. 69-70)

Örnek:

Hiçbir C B değildir.
Her A B dir.
O halde hiçbir C A değildir.

Üçüncü mod: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz olması gerekir.
[Bu mod, tikel olumsuz olarak sonuçlanır.]

Örnek:

Bazı C'ler B dir.
Hiçbir A B değildir.
O halde bazı C'ler A değildir.

Dördüncü mod: Küçük önerme tikel olumsuz, büyük önerme ise tümel olumlu olmalıdır. [Bu mod, tikel olumsuz olarak sonuç verir.]

Örnek:

Bazı C'ler B değildir.
Her A B dir.
O halde bazı C'ler A değildir.

İkinci şeklin [bütün modları] ister tümel ister tikel olsun mutlaka olumsuz olarak sonuç verir.

Üçüncü şeklin [netice vermesinin] şartı, küçük önerme olumlu ve her iki önermeden birinin tümel olması gerekir. Bu şeklin altı modu vardır. Bu şeklin altı modundan üçü tikel olumlu, diğer üçü ise tikel olumsuz olarak sonuç verir.

Tikel olumlu olarak sonuç veren modlar:

Birinci mod: İki tümel olumlu önermeden meydana gelir.

Örnek:

Her B C dir.
Her B A dir.
[O halde bazı C'ler A dir.]

İkinci mod: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme ise tümel olumlu olması gerekir.

Örnek:

Bazı B'ler C dir.
Her B A dır.
[O halde bazı C'ler A dır]

Üçüncü mod: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme ise tikel olumlu olması gerekir.

Örnek:

Her B C dir.
Bazı B'ler A dır.
[O halde bazı C'ler A dır]

Bu üç mod, “O halde bazı C'ler A dır” şeklinde sonuçlanır.

Tikel olumsuz olarak sonuç veren modlar:

Birinci mod: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz olmalıdır.

Örnek:

Her B C dir.
Hiçbir B A değildir.
[O halde bazı C'ler A değildir.]

İkinci mod: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme ise tikel [olumsuz] olmalıdır.

Örnek:

Her B C dir.
Bazı B'ler A değildir.
[O halde bazı C'ler A değildir.]

Üçüncü mod: Bu modun küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuzdur.

Örnek:

*Bazı B'ler C dir.
Hiçbir B A değildir.
[O halde bazı C'ler A değildir.]*

[üçüncü şeklin son] üç modu "O halde bazı C'ler A değildir" şeklinde sonuçlanır.

Kıyasın dördüncü şekline gelince, bu şeklin insan tabiatına uzak olması nedeniyle üzerinde durmayacağız.

3.9.3.1.2. İstisnai Kıyaslar

“İstisnai kıyas” a gelince, o da kendi arasında iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi “bitişik şartlı kıyas” ikincisi ise “ayrık şartlı kıyastır”.

Bitişik şartlı kıyas, ya “gerekli bitişik şartlı önerme (muttasıla-ı luzumiyye)” ile “mukaddem” in onaylanmasından (vaz’i) mürekkeptir. Bu kıyasın neticesi, “tali” nin onaylanmasıdır.

Örnek:

*Eğer bu insan ise, o canlıdır.
Fakat o insandır.
O halde o canlıdır.*

Ya da, “gerekli şartlı bitişik önerme (muttasıla-ı luzumiyye)” ile “tali” nin onaylanmamasından (ref) mürekkeptir. Bu kıyasın neticesi, yukarıda geçtiği gibi “mukaddemin” onaylanmaması şeklinde olur.

Örnek:

*Eğer bu insan ise, bu canlıdır.
Fakat o canlı değildir.
O halde o insan değildir.*

Ayrık şartlı kıyas, ya “hakiki ayrık şartlı önerme (hem maniatu’l-cem hem de maniatu’l huluuv)” ile iki cüzden birinin (mukaddem ve tali) onaylanmasından mürekkeptir ki; bunun sonucu diğer cüz’ün onaylanmamasıdır. Ya da “hakiki ayrık şartlı” önerme ile beraber “mukaddem ve taliden” birinin onaylanmamasından meydana gelir. Bunun neticesi ise diğer cüz’ün onaylanması şeklinde olur. Dört şekilde sonuç verir:

Birinci şekle örnek:

*Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.
Fakat sayı tektir
O halde sayı çift değildir.*

İkinci şekle örnek:

*[Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.]
Fakat sayı çifttir.
O halde sayı tek değildir.*

Üçüncü şekle örnek:

*[Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.]
Fakat sayı tek değildir.
O halde sayı çifttir.*

Dördüncü şekle örnek:

*[Bu sayı ya çifttir, ya da tektir.]
Fakat sayı çift değildir.
O halde sayı tektir.*

Ya ayrıık şartlı kıyas, “maniatu’l-cem” ile “mukaddem” veya “tali”den birinin onaylanmasından (vaz’ı) mürekkeptir. [Bu kıyas şekli] iki cüzden birinin onaylanmaması (ref) olarak sonuç verir. Bu kıyas, iki şekilde sonuç verir:

Birinci şekle örnek:

*Bu cisim ya ağaçtır, ya taştır.
Fakat bu cisim ağaçtır.
O halde bu cisim taş değildir.*

İkinci şekle örnek:

*[Bu cisim ya ağaçtır, ya taştır.]
Fakat bu cisim taştır.
O halde bu cisim ağaç değildir.*

Ya da ayrıık şartlı kıyas, “maniatü’l huluuv” ile “mukaddem” ve “tali”den birinin onaylanmamasından (ref) mürekkeptir. Bu kıyasın sonucu ise diğer cüz’ün onaylanması (vaz’ı) şeklinde olur. Bu kıyas da iki şekilde sonuç verir:

Birinci şekle örnek:

*Bu cisim ya ağaç değildir, ya da taş değildir.
Fakat bu cisim ağaç değildir.
O halde bu cisim taştır.*

İkinci şekle örnek:

*[Bu cisim ya ağaç değildir, ya da taş değildir.]
Fakat bu cisim taş değildir.
O halde bu cisim ağaçtır.*

Böylece Seyit Şerif'in bu Risâlesinin sonuna gelmiş bulunuyoruz.

Allah'ın yardımıyla bu eser, Allah onu affetsin, Musa b. Mustafa'nın eliyle (h.1063/m.1653) senesinde zilkadde ayının sonlarında İstanbul'da tamamlanmıştır.

SONUÇ

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın başlarında yaşamış büyük düşünür Seyyid Şerif Cürçânî, zamanın medreselerinde okutulan felsefe, mantık, kelâm, tefsir, hadis hukuk, Arap dili ve belağatı gibi hemen hemen bütün ilimlere dair eserler telif etmiş çok yönlü ender düşünürlerden biridir. Cürçânî'nin yazdığı eserler öylesine etkili olmuştur ki sonraki âlimler onu "bilginin delili", "insanlığın hocası" ve "on birinci akıl" gibi sıfatlarla nitelendirmişlerdir.

Tezimizin konusu olan Cürçânî'nin *er-Risâletü'l-Kübrâ fil-Mantık* adlı eseri, kavramlar bölümünde kategoriler ve mantığın uygulama alanı olan beş sanat hariç klasik mantığın bütün konularını ele almaktadır.

Cürçânî, mantık konularını ele almadan önce Fahreddin Râzi'den sonra gelenekleşen bilgi kuramı üzerinde durur. Öncelikle bilgiyi, tasavvur ve tasdik diye ikiye ayırır. Bilgi, zihin denilen kuvvede meydana gelir. O, zihin denilen kuvveyi, varlığın formlarını yansıtan aynaya benzetir. Bu ya nispetin söz konusu olmadığı tasavvurla ya da bir tasavvurun başka bir tasavvurla ilişkilendirilmesi sonucunda tasdik ile gerçekleşir. Bu ilişki olumlu veya olumsuz şekilde yüklemli, bitişik ve ayırık olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. Cürçânî, tasavvur ve tasdiki kendi arasında zorunlu ve nazari olmak üzere iki kısma ayırır. Zorunlu tasavvur, sıcaklık, soğukluk, siyahlık ve beyazlık gibi herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmadan meydana gelen tasavvurdur. Nazari tasavvur ise ruh, melek, cin vb. fikri ve nazari bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyularak gerçekleşen tasavvurdur. Zorunlu tasdik zorunlu tasavvurda olduğu gibi fikri bir çalışmaya ihtiyaç duyulmadan gerçekleşen tasdiktir. Ateşin sıcak, Güneşin aydınlatıcı olması böyledir. Nazari tasdik ise zorunlu tasdik tersine bilgi elde etmek için fikir yürütmek gerekir. Allah'ın yaratıcı olması ve âlemin ezeli veya hadis olması böyledir. Ona göre nazari tasavvur ve tasdiki elde etmek ancak zorunlu tasavvur ve tasdikten istifade edilerek gerçekleşebilir.

Seyyid Şerif, bilgi kuramını, tasavvurât ve tasdikât çerçevesinde inceledikten sonra kavramlar konusunu ele alır. Ona göre mantık ilmiyle ilgilenen kişiler bu işin mana boyutuyla ilgilenirler. Mantıkçılar, manaların öğrenilmesi ve öğretilmesi terimler

aracılığıyla gerçekleştiği için terimlere ihtiyaç duyarlar. Buradan hareketle mantıkçılar, manalara delâleti açısından terimlerle ilgilenmek durumundadırlar.

Delâleti, bir şeyin bilinmesinden hareketle başka bir şeyin bilinmesi olarak tanımlayan Cürcânî, delâleti vaz'i, tabii ve akli olmak üzere üç kısma ayırır. Bu kısımların her birisini de kendi arasında sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye ayırır. Mantık ilmini esas ilgilendiren sözlü vaz'i delâlet olduğu için onu da mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç kısma ayırarak incelemektedir. Müellif terimleri, terimin anlam ilişkisi üzerinden ayrıca kelime, edat, isim; gerçek-mecaz, basit-bileşik, tekil-tümel şeklinde sınıflandırmaya tabi tutarak terim-anlam ilişkisini ele alır.

Cürcânî, tezimizin konusu olan eserde beş tümellere oldukça önem verir. Ona göre beş tümeli bilmeden bir şeyin hakiki tanımını yapmak mümkün değildir. O, beş tümeli üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Birincisi, tümel fertlerin hakikati açısından tam olursa buna tür denir. İkincisi, tümeler fertlerinin mahiyetine dâhil olursa buna özsel tümel denir. Özsel tümel cins ve ayırım diye ayrılır. Üçüncüsü ise eğer tümel, zatinin aksine fertlerin mahiyetine dâhil olmayan, onun mahiyetine sonradan arız olmuş ve fertlerin hakikati dışında bulunursa buna da arızı denir. Bu da hasse ve araz-ı amm olmak üzere ikiye ayrılır. Cürcânî, beş tümelden en çok tür, cins ve ayırım üzerinde durmuştur.

Tasavvurât bölümünün esas amacını, tanımın elde edilmesi olarak gören Cürcânî, tanımını beş tümele göre tam özsel tanım, eksik özsel tanım, tam ilintisel tanım ve eksik ilintisel tanım olmak üzere dört kısma ayırır.

Mantık ilminin esas gayesi kıyaslar olduğu için, kıyasların elde edilmesi için önermelerin bilinmesi gerekir. Önermelerin bilinmesi için de kavramların bilinmesi gerekir. Ancak kavramlar tek başlarına bir anlam ifade etmezler. Önemli olan kavramların bir araya gelerek bir hüküm ifadesi olabilmeleridir. Yani yanlışlık ve doğruluk niteliğine sahip önerme olabilmeleridir. Cürcânî'ye göre bir önermenin meydana gelmesi için kavramların birbirine olumlu veya olumsuz şekilde nispet edilmesi gerekir. O, önermeleri temelde konunun müfret hükmünde olmasından dolayı yüklemli ve içinde birden fazla yargıyı barındıran şartlı olmak üzere iki kısma ayırarak inceler. Cürcânî, önermeler arası ilişkide sadece düz döndürme ve önermelerin zıtlığı

üzerinde durur. Önermelerin modalitesi hususunda müteahhirin mantıkçılar gibi Cürcânî zorunlu, mümkün, daim ve mutlak diye dört kısma ayırarak inceler.

Cürcânî, akıl yürütme çeşitleri olan tümevarım ve analogi üzerinde durmakla beraber daha çok mantığın gerçek gayesi olarak gördüğü kıyası inceleme konusu yapmaktadır. Ona göre kıyas, "Birkaç önermenin bir araya gelerek oluşturduğu bir sözdür ki, o önermenin kabul edilmesi durumunda diğer bir önermenin kabul edilmesi gerekir." O kıyaslar konusunu iktirani ve istisnai diye ikiye ayırarak inceler. En çok önem verdiği iktirani kıyasları da birinci, ikinci ve üçüncü şekilleri modlarıyla birlikte örneklerle izah eder. Ancak dördüncü şekli insan tabiatına uygun görmediği için inceleme konusu yapmaz. İstisnai kıyasları da bitişik şartlı ve ayırık şartlı kıyaslara ayırarak ele almaktadır.

Seyyid Şerif Cürcânî'nin çalışmamızın konusu olan eseri çerçevesinde mantık anlayışı ile ilgili şu sonuçlara varmak mümkündür:

1. Çalışmamızın konusu olan eser bağlamında Cürcânî'nin, Aristoteles ve İbn Sina devamı mantık geleneğine bağlı olmakla beraber Gazali'den sonra mantığın kelâm içinde geçirdiği değişimin devamı olan bir anlayışa sahip olduğunu söylemek mümkündür.
2. Tezimizin konusu olan *er-Risâletül-Kübrâ Fi'l-Mantık* adlı eser, Fahreddin er-Râzi ile başlayan mantık konuları için büyük öneme sahip bilgi teorisinin incelenmesiyle başlamaktadır. Müellif bilginin kaynağı, bilginin meydana gelme süreci ve bilginin zorunlu-nazari boyutunu ele almakla mantık konularının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.
3. Gazali sonrası başlayan, kategoriler ve mantığın uygulama alanı olarak görülen beş sanatın mantık kitaplarında çok az yer verilmesi veya hiç yer verilmemesi anlayışı, çalışmamızın konusu olan eserde de görülmektedir.
4. Beş tümel konusunda klasik yapılan özsel ve arızı ayırımından farklı bir ayırım yapılmaktadır. Buna göre tümel üç kısma ayrılır. Birincisi "tür"ü içine alan tam tümel, ikincisi "cins" ve "ayırım"ı içeren özsel tümel, üçüncüsü ise "hasse" ve "ilinti"yi içine alan arızı tümeldir.
5. Önermeler konusunda genel olarak mütekaddiminin mantıkçıları takip eden eser, önermelerin unsurları ve modalite kısmında farklılık arzemektedir. Cürcânî,

klasik olarak yapılan konu, yüklem ve bağ gibi önermenin unsurlarına olumluk ve olumsuzluk ifade eden "hüküm" unsurunu da eklemektedir. Önermelerde modalite konusunda yapılan zorunluluk, mümkün ve mümteni tasnifinden farklı olarak Cürcânî, modalite hususunda zorunlu, mümkün, devamlı ve mutlak önerme şeklinde bir sınıflandırmaya gitmektedir.

6. Kıyası, İbn Sina geleneğine uyurak iktirani ve istisnai diye ayıran Cürcânî, kıyasın şekilleri konusunda kendisinden önceki mantıkçıların anlayışına uyararak sadece ilk üç şekli inceleme konusu yapar. İnsan tabiatına aykırı bulduğu dördüncü şekli ise ele almaz. Modern dönem bilimlerde daha çok önemsenen kıyasın dışındaki akıl yürütmeleri çok önemsemeyen Cürcânî, tümevarım ve analogiye sadece zan ifade eden bilgilerde itibar edileceğini söyleyerek, Bu nedenle bu iki akilyürütme üzerinde fazla durmaz.

Görüldüğü gibi Cürcânî, İbn Sina geleneğine bağlı XII. ve XIII. yüyülda kelâmcı perspektifiyle bir takım değişikliklere uğramış bir mantık anlayışına sahiptir. Onun mantık anlayışının tam anlamıyla ortaya çıkması için daha genel çalışmalara ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- ABDULLAYEV, Övezmuhammet (2005), *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, Basılmamış Dr. Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKKANAT, Hasan (2009), "Dördüncü Şeklin Aidiyeti, Meşruiyeti ve İslam Mantık Düşüncesindeki Yeri", *Felsefe dünyası Dergisi*, Sayı 49, Aralık s. 250-274
- ALİ SEDAT, (1303), *Mizânu 'l-Ukul fi 'l-Mantık ve 'l-Usul*, Karabet ve Kasabar Matbası, İstanbul.
- ARİSTOTELES (1996), *Organon II Önermeler*, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul.
- (1996), *Organon III Birinci Analitikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul.
- (1996), *Organon IV İkinci Analitikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul.
- (1996), *Organon V Topikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul.
- ASTER, Ernest Von (1994), *Bilgi Teorisi ve Mantık* Çev. Macit Gökberk, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- ATADEMİR, H. R. (1974), *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara.
- ATAY, Hüseyin (1968), "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XVI, Aralık s. 35-66
- AYIK, Hasan (2007), *İslam Mantık Geleneği*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- AYTEKİN, Arif (1991), "Bâberti", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 4, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.

- BİNGÖL, Abdülkuddus (1993), *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul.
-, Abdülkuddus (1993), *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul.
-, Abdülkuddus (2001), "Türklerde Mantık", *Türk Düşünce Tarihi Dergisi*, Ankara.
- BOLAY, M. Naci (1990), *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul.
-, M. Naci (1994), *İbn Sina Mantığına Önergeler*, MEB Yayınları, İstanbul.
- CEVDET PAŞA, Ahmet (1998), *Mi'yâr-ı Sedât*, Sad. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınevi, Ankara.
- CEVİZCİ, Ahmet (1999), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Ankara.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif (2009), *Et-Ta'rifât*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, Beyrut.
-, Seyyid Şerif (2011), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev. Ömer Türker, Kırk Gece Yayınları, İstanbul.
- ÇAPAK, İbrahim (2005), *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara.
-, İbrahim (2006), *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, Araştırma Yayınları, Ankara.
-, İbrahim (2009), "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyas'a Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 19, Aralık s. 47-68.
-, İbrahim (2006), "Gazali'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması ", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 1, Sayı 2, Aralık s. 131-149.
- ÇÜÇEN, A. Kadir (2004), *Klasik Mantık*, Asa Kitapevi, Bursa.
- DURUSOY, Ali (2008), *Mantığa Giriş*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

-, Ali (2010), "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami İlimler Dergisi*, Sayı 5, Aralıklar s. 9-20.
- GRÜNBERG, Teo ve Adnan Onart (1976), *Mantık Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara.
- EBHERİ (2010), *İsagoci*, Yasin Yayinevi, İstanbul.
- el-AMİRİ, Ali Muhammed Hasan (1948), "es-Seyyid el-Cürcânî", *Mecelletü'l-Ezher*, Sayı XX.
- el-LUKNEVİ, Muhammed Abdülhay (Tsz.), *Fevaidü'l-Behiyye fi Teracimu'l-Hanefiyye*, Beyrut.
- EMİROĞLU, İbrahim (2007), *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara.
-, İbrahim (2004), *Mantık Yanlıları*, Elis Yayınları, Ankara.
-, İbrahim (2003), "Mantık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 28, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara.
- FARABİ, (1989), *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul.
-, (1990), "Mantığa Başlangıç (et-Tavti'atu fi'l-Mantık)", *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, Neşr. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 31, Ankara.
- FAZLIOĞLU, İhsan (2001), "Kadızed-i Rumi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 24, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- GAZALİ, (2002), *Felsefenin Temel İlkeleri (makasid el-felasife)*, Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara.
-, (1996), *el-Munkızu mine'd-Delal*, Çev. Yahya Pekiş, Umran Yayınları, İstanbul.
-, (1994), *el-Mustasfa, (islam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi)*, Çev. Yunus Apaydın, Kayseri.

-, (1981), *Tehafüt el-Felasife*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul.
- GÖLCÜK, Şerafeddin (1992), *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya.
- GÖRGÜN, Tahsin (2000), "İcî Adudüddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 21, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- GÜMÜŞ, Sadreddin (1984), *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap dilindeki Yeri*, Fatih Yayınevi, İstanbul.
-, Sadreddin (1993), "Cürcânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- HASAN, Hasan İbrahim (1992), *İslam Tarihi*, Çev. Komisyon, Cilt 5, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- HASIRCI, Nazım (2010), *İbn Teymiye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- HODGSON, M.G.S. (1993), *İslam'ın Serüveni*, Çev. Komisyon, Cilt 2, İz Yayınları, İstanbul.
- İBN HALDUN (1988), *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Cilt 2, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İBN SİNA, (2005), *İşaretler ve Tembihler*, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
-, (2006), *Mantiğa Giriş (Kitabu's-Şifa)* Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İMAMOĞLUGİL, Halil (2006), *ilk Dönem İslam Mantıkçılarında Kıyas*, Basılmamış Dr. Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İSMAİL PAŞA, Bağdatlı (1901), *Hediyetü'l-Arifin Esmau'l-Müellifin Asarü'l-Musannifin*, İstanbul.

- İSMAİL, Abdülemir (2005), *Mavsuatü'l-Alamu'l-Ulema ve Adabü'l-Arabi'l-Müslimin*, Cilt 5, Beyrut.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı (1330), *Felsefe Dersleri*, Hukuk Matbaası, İstanbul.
- KÂTİP ÇELEBİ, (1971), *Keşfü'z-Zünun, an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, Cilt 2, İstanbul.
- KAYACIK, Ahmet (2010), "İslam Mantık Geleneğinde Fenâri'nin Yeri", *Uludlararası Molla Fenâri Sempozyumu*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa.
- KEKLİK, Nihat (1969), *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, Cilt 2, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.
- KÖZ, İsmail (2003), *Mantık Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara,
-, İsmail (2000), *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Basılmamış Dr. Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
-, İsmail (1999/2), "İslam Mantık Külliyatının Teşekkülü", *Felsef Dünyası Dergisi*, Yıl 15, Sayı 30, Aralık s. 91-112
- KURTULUŞ, Rıza (2006), "Muzafferiler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 31, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- LACHELIER, Jules (1986), *Tümevarımın Temeli Hakkında*, Çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul.
- ÖNER, Necati (2009), *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara.
-, Necati (1995), *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yayınları, İstanbul.
-, Necati (1967), "Klasik Mantıkta Modalite", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Aralık s. 71-85
-, Necati (1967), *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
-, Necati (1965), *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

- ÖZLEM, Doğan (2009), *Mantık (klasik/sembolik mantık-mantık felsefesi)*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul.
- ÖZPİLAVCI, Ferruh (2009), "Ebu'l-Ferec İbn't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 19, Aralık s. 105-149.
- PORPHYRİOS, (1986), *Isagoge*, Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- RESCHER, Nicholas (1985), *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, Çev. Muhammed Mehran, Daru'l-Mearif, Kahire.
- ROSS, W. David (2002), *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, Özcan Kavasoglu, Zerin Kurtoğlu, İhsan Oktay Kanar, Kabcacı Yayınları, İstanbul.
- SARIOĞLU, İbrahim (2007), "Râzi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 34, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- ŞEHRİSTANİ, (2008), *Milel ve Nihal*, Çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- TAYLAN, Necip (1989), *Mantık Tarihçesi Problemleri*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- TEFTAZANİ, (1912), *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Matbatu's-Saade, Kahire.
- TRİTTON, A.S. (1965), "Al-Djurdjani", *The Encyclopadia of İslam*, Cilt 2, Leiden.
- TOKTAŞ, Fatih (2004), *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2006), *Mantık*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TÜRKER, Ömer (2006), *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Te'vil Anlayışı*, Basılmamış Dr. Tezi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- URAL, Şafak (1995), *Temel Mantık*, Çantay Kitapevi, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1983), *İslam Felsefesi*, İstanbul.
-, Hilmi Ziya (1942), *Mantık Tarihi*, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul.

YAREN, Tahir (2003), *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

....., Tahir (2003), *Kıyasların Yapısı*, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

YILDIRIM, Cemal (1999), *Mantık Doğru Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

YUVALI, Abdülkadir (2000), "İlhanlılar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 22, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.

EKLER

EK 1: ER-RISÂLETÛL-KÛBRÂ FÎ'L MANTIK ADLI ESERÎN TAHKIKLÎ METNÎ

³³⁷/بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يتم المنطق الفصيح دون شكره وحمده. ولا يبلغ مدح البليغ كنه عظمته ومجده. والصلوة على حبيبه وعبدہ محمد³³⁸ وعلى آله وصحبه من بعده.

اما³³⁹ بعد فان الرسالة الشريفة التي ألفها في المنطق لأجل ولده الأكرم السيد المحقق والحبر المدقق الكامل المكمل المنيف ابو البركات علي المدعو بسيد الشريف شرفه الله بجماله الطيف رسالة مشتملة على قواعد نفيسة وفوائد جلية. الا انها لما وقعت بالعبرة الفارسية وكان ضبط³⁴⁰ /العربية³⁴¹ /³⁴² /فصاحتها اسهل وحفظها³⁴³ لشرفها احسن³⁴⁴. فعربتها لأجل ولدى الاعز متبركا بترتيبه وتأليفه من³⁴⁵ غير تصرف فيه³⁴⁶ بالزيادة والنقصان فان هو المنفرد بتحقيق العلوم وايضاح البيان. وسائلا من الله التيسر والتوفيق وافاضة العلم الشريف من التصور والتصديق.

اعلم ان للانسان قوة دراية تنتقش فيها³⁴⁷ صور الاشياء كما في المرآت لكن لا يحصل فيها الا³⁴⁸ صور المحسوسات وفي القوة المدركة الانسانية يحصل صور المحسوسات والمعقولات³⁴⁹. والمحسوس ما يدرك باحدى الحواس الخمس التي هي الباصرة والسماعة والشماعة والذائقة واللامسة. والمعقول ما يدرك بغير³⁵⁰ شىء منها³⁵¹ /وكل صورة حصلت³⁵² /في هذه القوة³⁵³ التي تسمى بالذهن اما تصور واما تصديق لان تلك الصورة ان كانت نسبة امر الى آخر ايجابا كزيد كاتب او سلبا كزيد

³³⁷ (4 و) فى - ح - ، (2 و) فى - ف - ، (1 و) فى - ر -

³³⁸ محمد : فى الهامش فى - ر -

³³⁹ اما بعد : و بعد فى - ر - ، - ف -

³⁴⁰ (2 ظ) فى - ف -

³⁴¹ العربية : زائد فى - ح -

³⁴² (4 ظ) فى - ح -

³⁴³ اسهل وحفظها : و سهل حفظها فى - ف -

³⁴⁴ احسن : ناقص فى - ر - ، - ف -

³⁴⁵ من : ناقص فى - ر -

³⁴⁶ فيه : ناقص فى - ر -

³⁴⁷ فيها : بها فى - ر - ، - ف -

³⁴⁸ الا : ناقص فى - ر - ، - ف -

³⁴⁹ باسرها : زائد فى - ف -

³⁵⁰ بغير : ناقص فى - ر - ، - ف -

³⁵¹ (3 و) فى - ف -

³⁵² (1 ظ) فى - ر -

³⁵³ اى القوة المدركة الانسانية : زائد فى فوق الستر - ر -

ليس بكاتب تسمى تصديقا وان كانت غير النسبة المذكورة تسمى تصورا فالعلم الذي هو الادراك منحصر³⁵⁴/فى التصور والتصديق

فصل،

وليعلم بعد هذا ان نسبة الامر الى آخر³⁵⁵ ايجابا او سلبا على ثلاثة اوجه. الاول نسبة حملية كما علم³⁵⁶. والثانى اتصالية كما تقول ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجودا. و³⁵⁷تقول ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود. والثالث انفصالية كما تقول هذا العدد اما زوج واما فرد او تقول ليس³⁵⁸ ان يكون هذا الشخص اما انسانا³⁵⁹ او حيوانا. فادراك النسبة³⁶⁰ الحملية والاتصالية والانفصالية ايجابا او سلبا تصديق ويسمى ايضا³⁶¹ حكما وادراك ما عداها تصور واذا كان التصديق عبارة عن ادراك النسبة³⁶²/ايجابا او سلبا³⁶³ فلا بد له من التصورات الثلاث. الاول تصور المنسوب به³⁶⁴ ويسمى محكوما به والثانى تصور المنسوب اليه ويسمى محكوما عليه³⁶⁵ والثالث تصور النسبة التي فيهما³⁶⁶ ويسمى نسبة حكمية مثلا فى التصديق ان³⁶⁷ زيدا قائم لا بد من³⁶⁸ تصور زيد وقائم ونسبة بينهما حتى يحصل ادراك النسبة على وجه الايجاب و³⁶⁹السلب فتكون كل³⁷⁰ تصديق موقوفا على تصور المحكوم عليه والمحكوم به³⁷¹/والنسبة الحكمية الا انه³⁷²/ليس بشيء³⁷³ من هذه التصورات عند اهل التحقيق جزءا من التصديق.

354 (5 و) فى - ح -

355 الى آخر : ناقص فى - ر- ، - ف -

356 فى المثال لمذكور : زائد فى - ف -

357 و : او فى - ر- -

358 اما : زائد فى - ف -

359 اما انسانا : ناقص فى - ف -

360 من : زائد فى - ف -

361 ايضا : ناقص فى - ر- -

362 (3 ظ) فى - ف -

363 تصديق ويسمى ايضا حكما وادراك ما عداها تصور واذا كان التصديق عبارة عن ادراك النسبة ايجابا او سلبا : ناقص فى - ف -

364 به : ناقص فى - ف -

365 والثانى تصور المنسوب اليه ويسمى محكوما عليه : فى الهامش - ح -

366 فيهما : بينهما فى - ر- ، - ف -

367 ان : بان فى - ر- ، - ف -

368 من : له فى - ف -

369 و : او فى - ر- -

370 كل : ناقص فى - ر- -

371 (2 و) فى - ر -

372 (5 ظ) فى - ح -

373 بشيء : شيء فى - ر- ، - ف -

فصل،

اعلم ان التصور على قسمين. الاول³⁷⁴ ضروري وهو الذي لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر كتصور الحرارة والبرودة والسواد والبياض ونحوها³⁷⁵. والثاني نظري وهو الذي³⁷⁶ يحتاج³⁷⁷ في حصوله اليه كتصور الروح والملك والجن ونحوها. وعلى قياس التصور تنقسم التصديق ايضا على قسمين. الاول³⁷⁸ ضروري وهو الذي لا يحتاج الى نظر لتصديق بان الشمس مضيئة والنار حارة ونظائرها. والثاني نظري وهو الذي يحتاج اليه³⁷⁹ كالتصديق بان الصانع موجود والعالم حادث وغير ذلك³⁸⁰.

فصل،

381 التصور النظري يستفاد من التصور الضروري³⁸². والتصديق النظري مستفاد عنه بطريق النظر وهو عبارة عن ترتيب التصورات المعلومة او التصديقات المعلومة على وجه يتمادي³⁸³ الى تصور مجهول او تصديق مجهول كما اذا اجمعت تصور الحيوان³⁸⁴ مع تصور الناطق وقلت حيوان ناطق يحصل من هذين التصويرين تصور الانسان. واذا اجمعت التصديق³⁸⁵ بان العالم متغير مع التصديق بان كل متغير حادث وقلت العالم متغير وكل متغير حادث يحصل من هذين التصديقين التصديق بان العالم حادث.

فصل،

امتياز الانسان عن سائر الحيوان بان الانسان يحصل المجهول من المعلوم بطريق النظر بخلاف³⁸⁶ باقى الحيوانات فيجب على كل احد³⁸⁷ ان يعرف طريق النظر وصحته وفساده حتى اذا اراد ان يحصل مجهولا³⁸⁸ تصوريا او تصديقييا من

374 الاول : احدهما فى - ر - ، - ف -
375 ونحوها : ناقص فى - ف - ، ونحوها : ونحوهما فى - ر -
376 الذي : ما فى - ر - ، - ف -
377 (4 و) فى - ف -
378 الاول : احدهما فى - ر - ، - ف -
379 اى الى النظر : زائد فى - ف -
380 وغير ذلك : ناقص فى - ر - ، - ف -
381 اعلم ان : زائد فى - ف -
382 التصور النظري يستفاد من التصور الضروري : فى الهامش فى - ر -
383 يتمادى : يؤدى فى - ف -
384 (6 و) فى - ح -
385 (4 ظ) فى - ف -
386 (2 ظ) فى - ر -
387 احد : ناقص فى - ف -
388 مجهولا : مجهولات فى - ف -

المعلومات التصويرية والتصديقية على وجه الصواب لا³⁸⁹ يكن له ذلك الا على الطائفة المخصوصة الموثقة من عند الله بالنفوس القدسية فانهم لا يحتاجون في معرفة المجهولات الى³⁹⁰ ترتيب المقدمات.

فصل،

اعلم³⁹¹ ان التصورات المرتبة الموصلة³⁹² الى تصور آخر تسمى بالمعرف والقول الشارح عند اصحاب هذا الفن والتصديقات³⁹³/المرتبة الموصلة الى تصديق آخر تسمى بالحجة³⁹⁴/والدليل. والمقصود في هذا الفن معرفة المعرف والحجة ولا شك ان المعرف والحجة معان لا الفاظ مثلا معرف الانسان معنى الحيوان والناطق لا لفظهما. وحجة حدوث العالم معنى القضيبتين المذكورتين لا لفظهما فليس صاحب هذا الفن بالذات محتاجا الى الالفاظ. لكن لما كانت استفادة المعانى وافادتها بالالفاظ واجب عليه ان ينظر في حال الالفاظ باعتبار الدلالة على معانيها.

فصل،

الدلالة³⁹⁵ كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ويسمى³⁹⁶ الاول دالاً والثانى مدلولاً. والوضع تخصيص شيء بشيء على وجه يحصل من العلم بالشيء الاول العلم بالشيء الثانى فالوضع سبب من اسباب الدلالة³⁹⁷/واقسام³⁹⁸/الدلالة بحسب الاستقراء³⁹⁹ ثلاثة. الاول الدلالة الوضعية وهى التى تكون للوضع فيها مدخل وهذه تكون فى الالفاظ كدلالة لفظ زيد على مسماه. وفى غير الالفاظ كدلالة الخطوط والعقود وللإشارات والنصب على المعنى التى تستفاد منها. الثانى الدلالة العقلية وهى التى تكون بمقتضى العقل⁴⁰⁰/وهذه⁴⁰¹ ايضا تكون فى الالفاظ كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللفظ وفى غير الالفاظ كدلالة المصنوع على الصانع. والثالث الدلالة الطبيعية وهى التى تكون بحسب مقتضى الطبع وهذه توجد⁴⁰² فى

389 لا : ناقص فى -ر-، -ف -

390 الى : لا فى -ف -

391 اعلم : ناقص فى -ر-، -ف -

392 الموصلة : فى التحت الستر فى -ر -

393 (5 و) فى -ف -

394 (6 ظ) فى -ح -

395 هو : زائد فى -ف -

396 الشيء : زائد فى -ر-

397 (5 ظ) فى -ف -

398 (3 و) فى -ر -

399 الاستقراء : الدلالة فى -ف -

400 (7 و) فى -ح -

401 هذه : هى فى -ر-، -ف -

402 توجد : ناقص فى -ف -

الالفاظ كدلالة اح اح⁴⁰³ على وجع الصدر. وفي غير الالفاظ كدلالة الحمرة على الخجالة.⁴⁰⁴

فصل،

الدلالة المعتبرة من بين اقسام الدلالة اللفظية⁴⁰⁵/الوضعية لان الافادة والاستفادة في المعتاد واقع بهذا الطريق وهذه الدلالة منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام. والمطابقة دلالة اللفظ على تمام⁴⁰⁶ الموضوع له كدلالة الانسان على معنى الحيوان الناطق.⁴⁰⁷ والتضمن دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له من حيث انه جزء الموضوع له كدلالة الانسان على معنى الحيوان او على معنى الناطق. والالتزام دلالة اللفظ على معنى خارج عن الموضوع له من حيث انه لازم الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم وصناعة الكتابة.

408/فصل،

لا خفاء في ان اللفظ بمجرد⁴⁰⁹ الوضع يدل على⁴¹⁰ المعنى الموضوع له وبواسطة ان فهم الكل لا يمكن بدون فهم الجزء يدل ايضا على جزء الموضوع له لكن لا يدل على الخارج عن الموضوع له دلالة دائمية الا ان يكون⁴¹¹ ذلك الخارج لازما للموضوع له في الذهن بحيث اذا حصل الموضوع له فيه حصل الالتزام الخارج ايضا فيه فان لم يكن كذلك لم يكن اللفظ دالا عليه دائما. والمعتبرة عند اصحاب هذا الفن الدلالة الكلية الدائمة. واما عند علماء الاصول والبيان فيكفي ان يكون اللفظ دالا عليه في الجملة فليس اللزوم العقلي عندهم شرطا بل يكفي اللزوم في الجملة.

فصل،

اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى بسيط وليس له لازم ذهني فيوجد ثم دلالة المطابقة بدون التضمن والالتزام لكن دلالة التضمن والالتزام⁴¹² لا يوجدان بدون المطابقة.

403 اح : ناقص في - ر -

404 وفي غير الالفاظ كدلالة الحمرة على الخجالة : ناقص في - ر -

405 (6 و) في - ف -

406 المعنى : زائد في - ر -

407 كدلالة الانسان على معنى الحيوان الناطق : من حيث انه تما الموضوع له كدلالة للانسان على معنى الحيوان و الناطق معا في - ر -

، - ف -

408 (3 ظ) في - ر -

409 عن الارادة : زائد في فوق الستر في - ف -

410 (7 ظ) في - ح -

411 (6 ظ) في - ف -

412 لكن دلالة التضمن والالتزام : ناقص في - ف -

وان⁴¹³ كان له لازم ذهني فيوجد ثم⁴¹⁴ دلالة الالتزام بدون التضمن. واذا كان اللفظ موضوعا لمعنى مركب ولا يكون له لازم ذهني فيوجد ثم دلالة التضمن بدون الالتزام. واذا استعمل اللفظ في⁴¹⁵/الموضوع له يسمى حقيقة. واذا استعمل في جزء الموضوع له او الخارج⁴¹⁶/عنه يسمى مجازا ويحتاج ههنا الى قرينة صارفة⁴¹⁷ نحو رأيت الاسد في الحمام.⁴¹⁸

فصل،

اذا كان معنى اللفظ واحدا يسمى مفردا واذا كان متعددا يسمى مشتركا وفي كل معنى يحتاج الى قرينة كلفظ العين. واذا كان اللفظان متوافقين في المعنى يسمى هذان اللفظان⁴¹⁹ مترادفين⁴²⁰/كالانسان والبشر. واذا كان مختلفين فيه⁴²¹ سميا متباينين كالانسان والفرس.

فصل،

اللفظ الدال على المعنى المطابقي على قسمين مركب ومفرد. فالمركب ما يدل جزء لفظ على جزء المعنى المقصود دلالة مقصودة⁴²² كرامى الحجارة. والمفرد ما ليس كذلك وهذا اربعة اقسام. الاول ما ليس له جزء كهزمة الاستفهام.⁴²³ والثاني ما له جزء لكن لا دلالة له على المعنى اصلا كزيد. والثالث ما له جزء دال على المعنى لكن ذلك⁴²⁴ ليس جزء المعنى المقصود⁴²⁵ كعبد الله علما. والرابع ما له جزء دال على جزء⁴²⁶ المعنى المقصود⁴²⁷ لكن لا يكون دلالة مقصودة كالحیوان الناطق اذا سمي به شخص انسان.

⁴¹³ ان : اذا فى - ف -

⁴¹⁴ ثم : ناقص فى - ر -

⁴¹⁵ (7 و) فى - ف -

⁴¹⁶ (8 و) فى - ح -

⁴¹⁷ عن الموضوع له : زائد فى - ف -

⁴¹⁸ صارفة نحو رأيت الاسد فى الحمام : ناقص فى - ر -

⁴¹⁹ هذان اللفظان : ناقص فى - ر - ، - ف -

⁴²⁰ (4 و) فى - ر -

⁴²¹ فيه : فى المعنى فى - ف -

⁴²² مقصودة : ناقص فى - ر -

⁴²³ (7 ظ) فى - ف -

⁴²⁴ المعنى : زائد فى - ر - ، - ف -

⁴²⁵ المقصود : ناقص فى - ر -

⁴²⁶ جزء : ناقص فى - ف -

⁴²⁷ المقصود : ناقص فى - ر -

فصل،

اللفظ المفرد ثلاثة اقسام اسم وكلمة واداة لان معناه ان لم⁴²⁸/يكن تاما يعنى لا يصلح⁴²⁹ ان يكون محكوما عليه بل لا يكون محكوما به يسمى⁴³⁰ فى هذا الفن اداة وفى النحو حرفا وان كان تاما فلا يخل من ان يصلح للمحكوم عليه او لا فان لم يصلح يسمى كلمة وفى النحو⁴³¹ فعلا وان صلح سمي⁴³² اسما

فصل،

اللفظ المركب على قسمين تام وغير تام فالمركب⁴³³ التام ما يصح السكوت عليه يعنى اذا وقع سكوت المتكلم عليه لا ينتظر المخاطب كانتظاره المحكوم به⁴³⁴/مع⁴³⁵ ذكر المحكوم عليه والمحكوم عليه مع⁴³⁶ ذكر المحكوم به. والمركب التام ان احتمل الصدق والكذب فى نفسه سمي⁴³⁷ خبرا وقضية وهو⁴³⁸ العمدة فى باب التصديقات. وان لم⁴³⁹/يحتمل سمي⁴⁴⁰ انشاء سواء دل على الطلب بالذات كالامر والنهي والاستفهام او لم يدل كالتمنى والترجى والتعجب والنداء ونحوها. وهذا القسم اي الانشاء يعتبر فى المحاورات. والمركب الغير التام مالا يصح السكوت عليه⁴⁴¹ وهو ينقسم الى التركيب التقيدى⁴⁴² يكون جزء الثانى منه⁴⁴³ قيد اللاول اما بالاضافة نحو غلام زيد واما بالوصف⁴⁴⁴/كالحويان الناطق. وهذا هو العمدة فى باب التصورات والى الغير التقيدى نحو فى الدار وخمسة عشر.

428 (8 ظ) فى - ح -

429 لا يكون : فى فوق السطر فى - ح -

430 يسمى : سمي فى - ف -

431 يسمى : زائد فى - ر -

432 سمي : يسمى فى - ر - ، - ف -

433 فالمركب : والمركب فى - ر - ، - ف -

434 (8 و) فى - ف -

435 عدم : زائد فى - ر -

436 عدم : زائد فى - ر -

437 سمي : يسمى فى - ر -

438 هو : هى فى - ف -

439 (4 ظ) فى - ر -

440 سمي : يسمى فى - ر -

441 التام مالا يصح السكوت عليه : ناقص فى - ر -

442 الذى : زائد فى - ف -

443 منه : ناقص فى - ر -

444 (9 و) فى - ح -

فصل،

ادراك معانى الالفاظ المفردة وادراك معانى المركبات الغير التام وادراك معانى المركبات⁴⁴⁵ الانشائية⁴⁴⁶/جميعا من التصورات وادراك معانى الخبر والقضية من التصديقات. وهو⁴⁴⁷ مباحث الالفاظ كما هو المناسب بالمقام. ولما توقف التصديق على التصورات قدمنا⁴⁴⁸ احوالها على بيان احواله.

فصل،

كل مفهوم حاصل فى العقل ان كان تصوره مانعا من وقوع الشركة اى من⁴⁴⁹ اشتراكه بين كثيرين يسمى جزئيا حقيقيا كزيد وان كان غير مانع من الشركة يسمى كليا وكل واحد⁴⁵⁰ منهما⁴⁵¹ فرد لهذا الكلي وجزئيا اضافي له والجزئيا الاضافي يجوز ان يكون جزئيا حقيقيا كزيد بالنسبة الى الانسان ويجوز ان يكون كليا فى نفسه لكنه يكون جزئيا اضافيا لكلي آخر كالانسان⁴⁵² بالنسبة الى الحيوان⁴⁵³.

فصل،

الكلي اذا نسب⁴⁵⁴ الى حقيقة افراده اما ان يكون تمام حقيقة افراده⁴⁵⁵ او جزء منها⁴⁵⁶ او خارجا عنها فان كان تمامها يسمى⁴⁵⁷ نوعا حقيقيا⁴⁵⁸ كالانسان فانه تمام ماهية لزيد وعمرو وبكر وغير⁴⁵⁹ من الافراد وليس كل واحد منها ممتازا عنها⁴⁶⁰ الا بعوارض مشخصة عن ماهيتها وحقيقتها ولما كان النوع تمام ماهية الافراد فيكون افراده متفقة بالحقيقة. فاذا سئل عن فرد بما هو⁴⁶¹ عن الافراد بما هم كان النوع مقولا فى الجواب. فالنوع كلي مقول على كثيرين متفيقين بالحقيقة فى جواب ما هو

445 التامة : زائد فى - ر - ، - ف -

446 (8 ظ) فى - ف -

447 هو : هذا فى - ر - ، - ف -

448 بيان : زائد فى - ر - ، - ف -

449 من : ناقص فى - ف -

450 تلك الكثرة : زائد فى - ر -

451 منهما : منها فى - ر - ، - ف -

452 خاص : فى الهائش - ح -

453 عام : فى الفوق الستر - ح -

454 (9 ظ) فى - ح -

455 (9 و) فى - ف -

456 منها : حقيقة افراده فى - ر -

457 يسمى : سمي فى - ف -

458 او جزء منها او خارجا عنها فان كان تمامها يسمى نوعا حقيقيا : فى الهامش فى - ر -

459 غير : غيرها فى - ر - ، - ف -

460 عنها : عن الاخر فى - ر -

461 (5 و) فى - ر -

مثلا اذا قلت ما زيد او ما زيد وعمرو وبكر⁴⁶² كان الانسان مقولا في الجواب. وان كان جزء حقيقة افراده يسمى ذاتيا هو منحصر⁴⁶³ في الجنس والفصل. لان ذلك الجزء ان كان تمام المشترك بين الماهية وبين ماهية اخرى يسمى جنسا⁴⁶⁴/والمراد بتمام المشترك هو ان لا يكون بينهما جزء مشترك خارجا عنه كالحیوان فانه تمام المشترك بين حقيقة الانسان والفرس للانهما يشتركان⁴⁶⁵ ذاتيات كثيرة مثل⁴⁶⁶ قابل الابعاد و⁴⁶⁷النأمی والحساس⁴⁶⁸/والمحرك بالارادة. والحیوان عبارة عن هذا المجموع. ولما كان الجنس تمام المشترك بين كثيرين مختلفين بالحقائق فاذا سئل عنهم بما هم كان الجنس مقولا فيكون تمام المشترك⁴⁶⁹ في الجواب مثلا اذا سئل عن الانسان والفرس والبقر⁴⁷⁰ بما هم كان الحيوان مقولا في الجواب للان السائل حينئذ يطلب به⁴⁷¹ تمام الحقيقة المشتركة بينهم والحقيقة المشتركة الحيوان. واذا سئل عن الانسان وحده كان السؤال عن الحقيقة⁴⁷² المختصة فلا يصح ان يكون الجنس مقولا في الجواب بل الجواب الحيوان الناطق. ومن ههنا علم ان الجنس كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق⁴⁷³/في جواب ما هو. ويجوز ان يكون لحقيقة⁴⁷⁴/واحدة اجناس متعددة بعضها فوق بعض كالحیوان فانه جنس الانسان وفوقه الجسم النأمی وفوقه الجسم المطلق وفوقه الجوهر. فالجنس الذي كان جوابا للسؤال⁴⁷⁵ عن جميع المشاركات التي هي فيه يسمى⁴⁷⁶ جنسا قريبا كالحیوان فانه جواب عن الانسان وعن كل ما يشاركه⁴⁷⁷ الانسان في الحيوان وما لم يكن جوابا عن جميع المشاركات⁴⁷⁸/فهو بعيد كالجسم النأمی فانه مشترك بين الانسان والنباتات والحيوانات لكنه لا يقع في الجواب عن الانسان والمشاركات الحيوانية وكل جنس يكون فيه جوابان عن المشاركات فهو بعيد بمرتبة واحدة كالجسمي النأمی و ان كان فيه ثلاثة اجوبة⁴⁷⁹ فهو

462 وبكر : ناقص في - ف -

463 هو منحصر : و ينحصر في - ر -

464 (9 ظ) في - ف -

465 في : زائد في - ر -

466 الجوهر : زائد في - ر - ، - ف -

467 الجسم : زائد في - ف -

468 (10 و) في - ح -

469 فيكون تمام المشترك : ناقص في - ح -

470 البقر : البعير في - ر -

471 يطلب به : ناقص في - ر - ، - ف -

472 الحقيقة : ناقص في - ح -

473 (5 ظ) في - ر -

474 (10 و) في - ف -

475 للسؤال : زائد في - ف -

476 يسمى : ناقص في - ف -

477 يشاركه : يشارك في - ر -

478 (10 ظ) في - ح -

479 فهو بعيد بمرتبة واحدة كالجسمي النأمی و ان كان فيه ثلاثة اجوبة : في الهامش في - ر -

بعيد بمرتبتين كالجسم المطلق . وعلى هذا القياس وابعد الاجناس يسمى جنسا عاليا كالجوهر فى المثال المذكور.⁴⁸⁰ واقرب الاجناس يسمى سافلا⁴⁸¹/كالحيوان فى المثال المذكور⁴⁸² . والذى بين العالى والسافل يسمى جنسا متوسطا كالجسمى النامى والجسم المطلق فى هذا⁴⁸³ المثال هذا البيان الجزء الذي هو تمام المشترك.

وان لم يكن تمام المشترك يسمى فصلا لانه يميز الماهية عن الغير تميزا جوهريا سواء لم يكن ذلك الجزء مشتركا⁴⁸⁴ كالناطق المختص بحقيقة افراد الانسان فيتميز الماهية عن جميع الماهيات ويسمى ذلك فصلا قريبا⁴⁸⁵/او كان مشتركا لكن لا يكون تمام المشترك وهو يميز الماهية عن بعض⁴⁸⁶ الماهيات كالحساس يسمى ذلك فصلا بعيدا و بالجملة يكون⁴⁸⁷/الفصل مميزا جوهريا فهو⁴⁸⁸ مقول فى جواب اي شيء هو فى جوهره .

واعلم ان للنوع معنى آخر يسمى نوعا⁴⁸⁹ اضاфия وهي ماهية يقال عليها⁴⁹⁰/وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هما فيجوز ان يكون النوع الاضافى نوعا حقيقيا كالانسان ويجوز ان لا يكون كالحيوان فانه نوع الجسم النامى وهو نوع الجسم المطلق وهو نوع⁴⁹¹ الجوهر.

وان⁴⁹² كان الكلي خارجا عن حقيقة افراده فان كان مختصا بحقيقة واحدة يسمى خاصة .وهى يميز الماهية عن الغير تميزا عرضيا فهو كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب اي شيء هو فى عرضه كالأضاحك بالنسبة الى الانسان.

وان كان مشتركا يسمى عرضا عاما كالماشى فانه مشترك بين الانسان وغيره فهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة⁴⁹³ قولا عرضيا. فيكون⁴⁹⁴ الكلية⁴⁹⁵ منحصرة فى خمس نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض⁴⁹⁶/عام.

480 فى المثال المذكور : ناقص فى - ر- ، - ف -

481 (10 ظ) فى - ف -

482 المثال المذكور : فى هذا المثال : فى - ر- ، - ف -

483 هذا : ناقص فى - ح -

484 اصلا : زائد فى - ف -

485 (6 و) فى - ر -

486 بعض : جميع فى - ح -

487 (11 و) فى - ح -

488 كى : زائد فى - ف -

489 نوعا : ناقص فى - ر -

490 (11 و) فى - ف -

491 نوع : ناقص فى - ح -

492 ان : اما فى - ر -

493 فى جواب اي شئ هو فى عرضه : زائد فى - ر -

494 حينئذ : زائد فى - ر -

فصل،

المعرف على اربعة اقسام. الاول الحد التام وهو مركب⁴⁹⁷ من الجنس القريب والفصل القريب كالحیوان الناطق فی تعريف الانسان.⁴⁹⁸/الثانى الحد الناقص⁴⁹⁹ وهو مركب من الجنس البعيد والفصل القريب كالجسم النامى الناطق او الجسم المطلق الناطق او الجور الناطق⁵⁰⁰ فى تعريف الانسان. الثالث الرسم التام وهو مركب من الجنس القريب والخاصة كالحیوان الضاحك فى تعريف الانسان. الرابع الرسم الناقص وهو مركب من الجنس البعيد والخاصة كالجسم النامى الضاحك او الجسم المطلق الضاحك او الجوهر الضاحك فى تعريف الانسان.⁵⁰¹ واما علماء الاصول والعربية فيسمون المعرف بجميع اقسامه بالحد.

فصل،

لا يجوز فى التعريفات استعمال الالفاظ المجازية والمشاركة الا اذا كانت قرينة واضحة.

فصل،

اعلم ان معرفة الحقائق الموجودة كالانسان والفرس ونحوهما والتميز بين اجناسها واعراضها العامة وكذا التميز⁵⁰² بين⁵⁰³ فصولها وخواصها⁵⁰⁴ فى غاية الاشكال. واما معرفة المفهومات الاصطلاحية والتميز بين اجناسها واعراضها العامة⁵⁰⁵ وبين فصولها وخواصها فى غاية السهولة كمفهوم الكلمة والاسم⁵⁰⁶ والفعال⁵⁰⁷ والحرف والمعرب المنصرف ونحوها.

495 الكلية: الكليات فى - ر - ، - ف -

496 (6 ظ) فى - ر -

497 مركب: يتركب فى - ف -

498 (11 ظ) فى - ف -

499 (11 ظ) فى - ح -

500 الناطق او الجسم المطلق الناطق او الجور الناطق: ناقص فى - ر -

501 ويجوز ان يكون الرسم الناقص مركب من عرض العام والخاصة كالموجود الضاحك فى تعريف الانسان: زائد فى - ف -

502 وكذا التميز: ناقص فى - ف -

503 بين: فى الهامش فى - ر -

504 (12 و) فى - ف -

505 بين اجناسها واعراضها العامة: ناقص فى - ر -

506 (12 و) فى - ح -

507 والفعال: ناقص فى - ر - ، - ف -

فصل،

508/قد عرفنا من مباحث التصورات كما يحتاج في التفصيل التصورات النظرية الى شيئين. احدهما بيان الموصل الى التصور وهو القول الشارح باقسامه والآخر بيان 509 كليات الخمس التي يركب منها القول الشارح كذلك يحتاج في تحصيل 510 التصديقات النظرية الى شيئين. احدهما بيان الموصل الى التصديق وهو الحجة باقسامها. والآخر بيان القضايا التي تتركب 511 الحجة منها فلا بد من تقديم مباحث القضايا. فنقول القضية قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فيه و هو المركب من اربعة اشياء. المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية والحكم بالايجاب او السلب. والفرق بين النسبة 512/الحكمية والحكم يظهر في صورة الشك فان النسبة الحكمية حاصل حينئذ 513 لان الشك فيها بخلاف الحكم . والقضية باعتبار النسبة 514 على ثلاثة اقسام. حملية وشرطية متصلة وشرطية منفصلة لان المحكوم عليه والمحكوم به في القضية ان كانا مفردين او في حكم المفردين سميت القضية حملية سواء كانت موجبة او سالبة كزيد قائم وزيد ليس بقائم 515/وان لم يكونا مفردين ولا في حكم المفردين سميت 516 القضية شرطية. فان كان الحكم في القضية الشرطية 517/بالاتصال سميت متصلة سواء كانت موجبة كما تقول ان كانت الشمس طالعة كان 518 النهار موجودا. او سالبة كما تقول ليس ان كانت الشمس طالعة 519 وجد الليل. وان كان الحكم فيها بالانفصال سميت منفصلة سواء كانت موجبة كما تقول هذا العدد اما زوجا او 520 فردا. او سالبة كما تقول ليس ان يكون 521 هذا العدد اما زوجا او فردا من الواحد. 522

508 (7 و) في - ر -

509 بيان : ناقص في - ح -

510 تحصيل : ناقص في - ح -

511 تتركب : يتركب في - ف -

512 (12 ظ) في - ف -

513 حينئذ : ناقص في - ف -

514 باعتبار النسبة : ناقص في - ر- ، - ف -

515 (12 ظ) في - ح -

516 سميت : يسمى في - ر- ، تسمى في - ف -

517 (7 ظ) في - ر -

518 كان : في في - ر -

519 او سالبة كما تقول ليس ان كانت الشمس طالعة : ناقص في - ف -

520 او : و اما في - ر -

521 ان يكون : ناقص في - ف -

522 هذا العدد اما زوجا او فردا من الواحد : هذا العدد اما زوجا او مركب في الواحدة في - ر- ، هذا العدد اما فردا و اما مركب من

الواحد في - ف -

فصل،

اطلاق الحملية والمتصلة والمنفصلة على الموجبات ظاهر. و⁵²³ على السواليب
فللاجل المناسبة^{524 525}/مع الموجبات فى الاطلاق.

فصل،

المحكوم عليه فى القضية الحملية يسمى موضوعا والمحكوم به يسمى محمولا واللفظ
الذي يدل على النسبة الحكمية والحكم معا يسمى رابطة كلفظ هو فى زيد هو قائم
ولفظ است فى قول العجم⁵²⁶ وحركة الكسرة فى لغة بعدهم زيد وبر. وبالجملة كل ما
يدل على الرابط بين الموضوع والمحمول فهو⁵²⁷ رابطة والمحكوم عليه فى القضية
الشرطية⁵²⁸ يسمى مقدما والمحكوم به يسمى تاليا.

فصل،

موضوع الحملية ان كان جزئيا حقيقيا سميت شخصية نحو زيد قائم^{529 530}/وزيد ليس
بقائم⁵³¹ وان كان كليا فان لم يبين كمية⁵³²/الافراد فيها سميت مهمله نحو الانسان
كاتب و⁵³³ الانسان ليس بكاتب وان بينت سميت محصورة وهى اربعة اقسام الموجبة
الكلية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الجزئية.

فصل،

القضايا الشخصية⁵³⁴ غير معتبرة فى العلوم والقضية المهمله فى قوة المحصورة
الجزئية والقضايا⁵³⁵/المعتبرة فى العلوم المحصورة الاربع.

⁵²³ و : و اما فى - ف -

⁵²⁴ فللاجل المناسبة : لا بالمناسبة فى - ح - ، للاجل المناسبة فى - ر -

⁵²⁵ (13 و) فى - ف -

⁵²⁶ زيد قائم است : زائد فى - ر - ، - ف -

⁵²⁷ فهو : يسمى فى - ف -

⁵²⁸ الشرطية : ناقص فى - ح -

⁵²⁹ قائم : كاتب فى - ر - ، - ف -

⁵³⁰ (13 و) فى - ح -

⁵³¹ بقائم : بكاتب فى - ر - ، - ف -

⁵³² (8 و) فى - ر -

⁵³³ و : ناقص فى - ر - ، - ح -

⁵³⁴ التطبيعية : زائد فى - ر - ، - ف -

⁵³⁵ (13 ظ) فى - ف -

فصل،

حرف السلب فى القضية ان كان جزء⁵³⁶ من المحمول⁵³⁷ سميت القضية معدولة نحو زيد لا كاتب. وان لم يكن جزء⁵³⁸ سميت⁵³⁹ محصلة نحو ليس زيد كاتب.⁵⁴⁰

فصل،

نسبة المحمول الى الموضوع سواء كانت بالايجاب اوالسلب يجوز ان يكون ضرورية اى⁵⁴¹ ان كانت مستحقة الانفكاك فهذه القضية تسمى ضرورية نحو كل انسان حيوان بالضرورة. ولا شيء من الانسان بحجر بالضرورة. ويجوز ان يكون سلب الضرورة⁵⁴² من⁵⁴³ جانب الايجاب والسلب وهذه القضية يسمى ممكنة خاصة نحو كل انسان كاتب⁵⁴⁴ بالامكان الخاص يعنى⁵⁴⁵ الموجبة والسالبة⁵⁴⁶/فيها واحد⁵⁴⁷ يعنى ان ثبوت الكتابة للانسان او⁵⁴⁸ سلبها عنه ليستا بضرورتين من⁵⁴⁹ طرف واحد⁵⁵⁰/وهو الجانب المخالف للحكم وهذه تسمى ممكنة عامة نحو كل انسان كاتب بالامكان العام يعنى ثبوت الكتابة للانسان⁵⁵¹ /ليس بضروري⁵⁵³. ويجوز ان يكون بالدوام بدون اعتبار الضرورة يسمى هذه دائمة. ويجوز ان تكون وبالفعل اى فى الجملة و تسمى هذه مطلقة نحو الانسان كاتب.⁵⁵⁴

فصل،

عكس القضية الحملية هو ان يجعل المحمول موضوعا والموضوع المحمولا على وجه يبقى ايجاب الاصل والسلبه وصدق. فالموجبة الكلية تنعكس الى الموجبة

536 جزء : جزء فى - ر -
537 من المحمول : زائد فى - ف -
538 جزء : جزء فى - ر -
539 القضية : زائد فى - ر - ، - ف -
540 ليس زيد كاتب : زيد ليس بكاتب فى - ف -
541 اى : ناقص فى - ف -
542 ولا شيء من الانسان بحجر بالضرورة. ويجوز ان يكون سلب الضرورة : ناقص فى - ر -
543 من : عن فى - ف -
544 ككتب : بكاتب فى - ر -
545 يعنى : ومعنى فى - ح -
546 (13 ظ) فى - ح -
547 واحد : ناقص فى - ف -
548 او : و فى - ر -
549 من : او فى - ح -
550 (8 ظ) فى - ر -
551 للانسان : عن الانسان فى - ر - ، - ف -
552 (14 و) فى - ف -
553 ولا شئى من الانسان بكاتب بلامكان العام يعنى ثبوت الكتابة للانسان ليس بضرورى : زائد فى - ف -
554 بلفعل : زائد فى - ف -

الجزئية مثلا كما⁵⁵⁵ اذا⁵⁵⁶ صدق كل انسان حيوان صدق بعض الحيوان انسان. و⁵⁵⁷ الموجبة الجزئية تنعكس الى الموجبة الجزئية نحو كما⁵⁵⁸ اذا صدق بعض الحيوان انسان صدق بعض الانسان حيوان للان المحمول والموضوع يتلاقيان معا فى ذات الموضوع والمحمول. يجوز ان يكون اعم نفي العكس لا يصدق الكلية لنفسها.⁵⁵⁹ وسالبة الكلية تنعكس⁵⁶⁰ /لنفسها⁵⁶¹ اذا كانت ضرورية مثلا كلما صدق لا شيء من الانسان بحجر صدق لاشيء من الحجر بانسان . والسالبة الجزئية لا تنعكس للان قولنا ليس بعض الحيوان انسان⁵⁶² صدق⁵⁶³ وعكسه⁵⁶⁴ /ليس بعض الانسان بحيوان غير⁵⁶⁵ /صادق⁵⁶⁶ .

فصل،

نقيض قضية قضية الاخرى مخالفة⁵⁶⁷ لها فى الايجاب والسلب بحيث يستلزم لذاته صدق احدهما⁵⁶⁸ كذب الاخرى وكذب احدهما⁵⁶⁹ صدق الاخرى. فنقيض الموجبة الكليات السالبة الجزئية. ونقيض السالبة⁵⁷⁰ الكلية الموجبة الجزئية.⁵⁷¹

فصل،

القضية الشرطية المتصلة لزومية ان كان الاتصال او سلبه ضروريا. واتفاقية ان لم يكن ضروريا. والمنفصلة اما حقيقية ان كان الانفصال فى الوجود والعدم نحو العدد اما زوج او فرد يعنى انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان. او⁵⁷² مانعة الجمع ان كان الانفصال فى الوجود فقط كما تقول هذا الشيء اما حجر او شجر يعنى انهما لا يجتمعان لكن يجوز ارتفاعهما. واما مانعة الخلو ان كان الانفصال⁵⁷³ /فى العدم⁵⁷⁴

555 كما : كلما فى - ر- ، كما : ناقص فى - ف -

556 اذا : ناقص فى - ر-

557 كذلك : زائد فى - ر- ، - ف -

558 الجزئية نحو كما : ناقص فى - ر- ، نحو كما : مثلا فى - ف -

559 نفي العكس لا يصدق الكلية لنفسها : فى الموضوع فى العكس لا يصدق الكلية فى - ف -

560 (14 و) فى - ح -

561 لنفسها : كنفسها فى - ر- ، - ف -

562 انسان : بانسان فى - ر- ، - ف -

563 صدق : صادق فى - ر-

564 (14 ظ) فى - ف -

565 (9 و) فى - ر -

566 غير صادق : ليس بصادق فى - ر- ، غير صادق : ليس صادق فى - ف -

567 مختلفة : فى - ر- ، - ف -

568 احدهما : احديهما فى - ح -

569 احدهما : احديهما فى - ح -

570 الموجبة : زائد فى - ح -

571 الجزئية : ناقص فى - ف -

572 او : واما فى - ف -

573 (14 ظ) فى - ح -

نحو زيد اما⁵⁷⁵ في البحر⁵⁷⁶ او⁵⁷⁷ لا يغرق يعنى انهما لا يرتفعان لكن يجوز اجتماعهما.

فصل،

التناقض والعكس في الشرطيات⁵⁷⁸ على قياس الحملات.⁵⁷⁹

فصل،

الحجة على ثلاثة اقسام.⁵⁸⁰ احدها القياس وهو ان يستدل بحال الكلي على حال الجزئي كما تقول كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم⁵⁸¹ فقد استدلت بحال الحيوان الذي هو الكلي على حال الجزئي الذي هو الانسان.⁵⁸² والثاني الاستقراء وهو ان يستدل بحال الجزئيات على حال الكلي كما تقول كل واحد من الانسان والطيور والبهائم يحرك فكه الاسفل عند المضغ فكل حيوان كذلك. فقد استدلت بحال الجزئيات اي⁵⁸³ هي⁵⁸⁴ الانسان والطيور والبهائم على حال الحيوان الذي كليها. والثالث التمثيل هو ان يستدل بحال الجزئي على الحال⁵⁸⁵ الجزئي كما تقول النبيز حرام بناء على ان الخمر حرام وكل واحد منهما جزئي⁵⁸⁶ مشترك في علة الحرمة وهي الاسكار.⁵⁸⁷

فصل،

الاستقراء والتمثيل⁵⁸⁸ /يفيدان الظن والقياس يفيد اليقين فالعمدة في تحصيل التصديقات. القياس وهو قول مؤلف من القضايا متى سلمت لزم⁵⁸⁹ عنها لذاتها⁵⁹⁰ قول آخر كما تقول العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث. والقياس على قسمين

574 فقط : زائد في - ف -
575 ان يكون : زائد في - ف -
576 البحر : الشجر في - ح -
577 او : واما ان في - ف -
578 يعلم : زائد في - ف -
579 التناقض والعكس في الشرطيات على قياس الحملات : ناقص في - ر -
580 (15 و) في - ف -
581 جسم فكل انسان جسم : ناقص في - ر -
582 (9 ظ) في - ر -
583 اي : التي في - ر -
584 هي : من في - ح -
585 الاخرى : زائد في - ر -
586 و : زائد في - ف -
587 جزئي مشترك في علة الحرمة وهي الاسكار : ناقص في - ر -
588 (15 و) في - ح -
589 متى سلمت لزم : التي يلزم في - ر - ، - ف -
590 لذاتها : ناقص في - ر -

احدهما اقتراني وهو مالا يكون⁵⁹¹ النتيجة او⁵⁹² نقيضها مذكورة فيه⁵⁹³ بالفعل كما مر.⁵⁹⁴ والثاني استثنائي وهو ما يكون⁵⁹⁵ النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل كما تقول ان كان هذا انسان فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس بحيوان فليس بانسان.

فصل،

الاقتراني اما⁵⁹⁶ حملي وهو⁵⁹⁷ مركب من الحمليات الصرفة او غير حملي. والقسم الاول اظهر فلنقضيه⁵⁹⁸ عليه وهو على اربعة اقسام للان النسبة بين الموضوع والمحمول اذا كانت⁵⁹⁹ مجهولة يحتاج الى المتوسط يكون له نسبة معلومة⁶⁰⁰ الى⁶⁰¹ الطرفين حتى يعلم به النسبة المجهولة ويسمى ذلك اوسط كما ان موضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر و حينئذ الاوسط ان كان محمولا⁶⁰² /للاصغر وموضوعا للاكبر فهو الشكل الاول. وان كان⁶⁰³ /بالعكس فهو الشكل الرابع. وان كان محمولا لهما فهو الشكل الثاني. وان كان موضوعا لهما فهو الشكل الثالث.

فصل،

الشكل الاول شرطه ان يكون صغراه اى القضية المشتملة على الاصغر موجبة حتى يندرج الاصغر فى الاوسط. وكبراه اى القضية المشتملة على الاكبر كلية حتى يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر يقينا.⁶⁰⁴ فيكون صغرى الشكل الاول موجبة وكبراء كلية. وضروبه اربعة. موجبتان كليتان نتيجتها موجبة كلية. وموجبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى نتيجتها موجبة جزئية. وموجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى نتيجتها سالبة كلية. وموجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى نتيجتها سالبة جزئية. فالشكل الاول ينتج المحصورات الاربع.

591 عين : زائد فى - ف -

592 او : و لا فى - ح -

593 فيه : ناقص فى - ف -

594 مر : ذكر فى - ر - ، - ف -

595 عين : زائد فى - ف -

596 اما : ناقص فى - ف -

597 وهو : ناقص فى - ف -

598 فلنقضيه : فلنقتصر فى - ر - ، - ف -

599 (10 و) فى - ر -

600 معلومة : معلومية فى - ح -

601 الى : ناقص فى - ح -

602 (15 ظ) فى - ح -

603 (15 ظ) فى - ف -

604 يقينا : يقينيا فى - ف -

والشكل الثانى شرطه اختلاف مقدمية بالايجاب والسلب اى يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة والكلية كبرى.⁶⁰⁵ /وضروبه ايضا اربعة. موجبة كلية⁶⁰⁶/صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا. او عكسه نحو لا شيء من ج⁶⁰⁷ ب وكل ا⁶⁰⁸ ب فلا شيء من ج ا. او موجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى⁶⁰⁹ نحو بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا. او سالبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو ليس بعض ج ب وكل ا ب فليس بعض ج ا. فنتيجته الشكل الثانى ليست الاسالبة اما كلية واما جزئية.

والشكل الثالث شرطه⁶¹⁰ ايجاب الصغرى وكلية احدى مقدمتية. وضروبه ستة. ثلاثة نتيجة للموجبة الجزئية. وثلاثة نتيخة⁶¹¹ للسالبة الجزئية. اما الثلاثة الاولى⁶¹² فمن موجبتين كليتين نحو كل ب ج⁶¹³ وكل ب ا.⁶¹⁴ ومن موجبة جزية صغرى وموجبة كلية كبرى نحو بعض⁶¹⁵ ب ج وكل ب ا. ومن موجبة كلية صغرى مع⁶¹⁶ موجبة جزئية كبرى نحو كل ب ج وبعض ب ا. فنتيجته⁶¹⁷ هذه الضروب الثلاثة انها بعض ج ا. و اما الثلاثة الثانية فمن موجبة كلية صغرى مع سالبة كلية⁶¹⁸ سالبة كبرى نحو كل ب ج⁶¹⁹ ولا شيء من ب ا. او⁶²⁰ موجبة كلية صغرى مع جزئية كبرى نحو كل ب ج وليس بعض ج ا. و من موجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو بعض ب ج و لا شئ من ب ا و نتيجة هذا الضروبة⁶²¹ /انها ليس بعض ج ا.⁶²² والشكل الرابع بعيد عن الطبع فلم نذكره.

⁶⁰⁵ (10 ظ) فى - ر -

⁶⁰⁶ (16 و) فى - ح -

⁶⁰⁷ ج : ا فى - ر -

⁶⁰⁸ ا : ج فى - ر - ، - ف -

⁶⁰⁹ كبرى : ناقص فى - ر -

⁶¹⁰ شرطه : ناقص فى - ر -

⁶¹¹ نتيخة : ناقص فى - ح - ، نتيخة : منتخه فى - ف -

⁶¹² الاولى : الاول فى - ح -

⁶¹³ كل ب ج : كل ج ب فى - ر -

⁶¹⁴ نحو كل ب ج وكل ب ا : فى الهامش - ف -

⁶¹⁵ نحو بعض : كبعض فى - ف -

⁶¹⁶ مع : و فى - ف -

⁶¹⁷ (16 ظ) فى - ح -

⁶¹⁸ سالبة كلية : كلية سالبة فى - ح -

⁶¹⁹ كل ب ج : كل خ ب فى - ف -

⁶²⁰ او : و من فى - ف -

⁶²¹ (16 و) فى - ف -

⁶²² و من محبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو بعض ب ج و لا شئ من ب ا و نتيجة هذا الضروبة انها ليس بعض ج ا :

ناقص فى - ح - ، - ر -

واما القياس الاستثنائي فعلى قسمين. احدهما الاتصالي والثاني⁶²³ الانفصالي. اما الاتصالي فهو مركب من متصلة لزومية مع وضع المقدم اى اثباته ونتيجته وضع التالي⁶²⁴ كما تقول ان كان⁶²⁵ هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان. او مركب من مع متصلة لزومية مع الرفع⁶²⁶ التالي⁶²⁷ ونتيجته رفع المقدم كما تقول فى المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان. واما الانفصالي فهو موركب من منفصلة حقيقة مع وضع احد الجزئين. فننتيجته رفع الجزء الآخر اومع رفع احد الجزئين ونتيجته وضع الجزء الآخر فننتيجته اربع كما تقول⁶²⁸ العدد اما زوج او فرد لكنه فرد فليس بزواج لكنه زوج فليس بفرد لكنه ليس بفرد فزوج لكنه ليس بزواج ففرد. او موركب من المنفصلة المانعة⁶²⁹ الجمع مع وضع احد الجزئين ونتيجته رفع جزء الآخر. فننتيجته اثنان كما تقول هذا الجسم اما شجر او حجر لكنه شجر فليس حجر لكنه⁶³⁰ حجر فليس بشجر. او موركب من منفصلة مانعة الخلو مع رفع احد الجزئين ونتيجته وضع جزؤ الآخر فننتيجته ايضا اثنان كما تقول هذا الجسم اما لا شجر او لا حجر لكنه ليس لا شجرا فلا حجرا ولكنه ليس لا حجرا وشجرا.

وليكن هذا آخر الكلام فى هذه الرسالة الشريفة تمت المحتوية بقسطنطينية المحروسة فى آخر ذى القعدة الشريفة سنة ثلاث وستين والى بعون الله الملك المنان على يد العبد الضعيف موسى بن مصطفى غفر له.

⁶²³ الثانى : الاخرى فى - ف -

⁶²⁴ التالى : الثانى فى - ح -

⁶²⁵ كان : ناقص فى - ر - ، - ف -

⁶²⁶ مع الرفع : والرفع فى - ح -

⁶²⁷ (11 و) فى - ر -

⁶²⁸ (17 و) فى - ح -

⁶²⁹ المانعة : الى المنع فى - ح -

⁶³⁰ لكنه : و لكنه فى - ف -

EK 2: ER-RİSALETÜL-KÜBRA Fİ'L MANTİK'IN ARAPÇA ORİJİNAL METNİ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَتِيمَ الْمُنْطَقِ الْفَصِيحِ دُونَ سُكْرِهِ
 وَتَكْوِينِهِ وَالْبَيْدِ مَعَ الْبَيْدِ كَيْفَ عَظَمَتِهِ وَجَمْعِهِ وَالصَّادِقِ
 عَلَى جَبِينِهِ وَعَبْدِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ مِنْ بَعْدِهِ
 أَعْلَى سَائِرِ الْعَالَمِينَ فَإِنَّ الرِّسَالَةَ الرَّسْمِيَّةَ الَّتِي الْفَصِيحُ الْمُنْطَقُ
 لِأَجْلِ وَلَدِهِ الْأَكْرَمِ سَيِّدِ الْمُتَّقِينَ وَالْحَبِيبِ الْمُرْتَقِي الْكَمَالِ
 الْمَكْمَلِ الْمُنْتَفِعِ أَبُو الْبَرَكَاتِ عَلِيُّ الْمَعْرُوفُ الشَّافِعِيُّ
 شَرَفَهُ اللَّهُ بِجَالِيهِ الْإِطِيفِ رَسَالَةً شَتَّى عَلَى قَوْلِهِ
 تَقْبِيهِ وَفَوَائِدِ جَدِيدِهِ الْأَنْفَعَالِ مَا وَقَعَتْ
 بِالْعِبَارَةِ النَّاسِيَةِ وَكَانَ خُضْبُ الْعَرَبِيَّةِ

العربية لصحتها اسراراً وحفظها شرفاً اجتناباً
 فعرّبها لاجل ولدي الاعز مني كما تسترّيبه وتأليفه
 من غير تصرف فيه بالزيادة والنقصان فإنه هو
 المتفرد بتحقيق العلوم واليضاح اليقيني وسأله
 من امد التيسر والتوفيق وانفاضة العلم الشريف
 من التصور والتصديق ان شاء الله ان كانت قوة
 وركبة تنشق في باصوفاً الاشياء كما في المرآت
 لكن لا يحصل فيها الا الصور المحسوسة وفي القوة المدركة
 الا ان تبتحصل صور المحسوسات والمعقولات
 والمحسوسات لا تدرك باحدى الحواس الخمس التي هي
 الباصرة والسماعة والشم والذائفة واللمسة
 والمعقول لا يدرك بغير شيء منها ولو كان محسوساً حصلت
 في هذه القوة التي تسمى بالذهن اما التصور واما
 التصديق لان تلك الصورة ان كانت نسبة
 امر الى آخر ايجاباً كما في كرات او سلباً كما في كرات
 تسمى تصديقا وان كانت غير النسب سلباً كما في كرات
 تسمى تصورا فالعلم الذي هو الاوفاك منحصراً

في التصور والتصديق **فصل** وبعلم بعد هذا
 ان نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا على ثلثة اوجه
الاول نسبة حكمه كما علم **والثاني** اتصالية كما
 تقول ان كانت الشمس طالقة فالنهار موجودا
 وتقول ليس ان كانت الشمس طالقة فالليل موجود
والثالث انفصالية كما تقول هذا العدد اقارب
 واقا فرد او تقول ليس ان يكون هذا الشخص
 اما انسانا او حيوانا فاذا كان النسبة للحكمة والاتقان
 والانفصالية ايجابا او سلبا تصديق ويسمى ايضا
 حكما واذا كان ما عداها تصور واذا كان التصديق
 عبارة عن ادراك النسبة ايجابا او سلبا فلا بد له
 من التصور **الثاني الاول** تصور المنسوبة وبسبب
والثالث تصور النسبة التي بينهما ويسمى نسبة
 حكمية مثلا في التصديق ان زيدا قائم لابنه من تصور
 زيد وقائم ونسبة بينهما حتى يحصل ادراك النسبة
 على وجه الايجاب والسلب فتكون كل تصديق
 موقوفا على تصور المحكوم عليه والمحكوم به **والثاني** الحكمية

في التصور والتصديق
 في التصور والتصديق

للحكمة الا انه ليس شئ من هذه التصورات
 عند اهل التحقيق جزءا من التصديق **فصل**
 اعلم ان التصور على قسمين **الاول** ضروري
 وهو الذي لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر كتصور
 لحرارة والبرودة والسواد والبياض ونحوها
والثاني نظري وهو الذي يحتاج في حصوله اليه
 كتصور الروح والملك والجن ونحوها وعلى
 قياس التصور ينقسم التصديق ايضا على قسمين
الاول ضروري وهو الذي لا يحتاج الى نظر كتصديق
 بان الشمس مضيئة والناحارة ونظايرهما **والثاني**
 نظري وهو الذي يحتاج اليه كالتصديق بان الصانع
 موجود والعالم حادث وغير ذلك **فصل**
 التصور النظري يستفاد من التصور الضروري
 والتصديق النظري يستفاد عنه بطريق النظر
 وهو عبارة عن ترتيب التصورات المعلومة
 او التصديقات المعلومة على وجه يتبادر الى تصور
 مجهول او تصديق مجهول كما اذا جمعت تصورات

مع تصور الناطق وقلت حيوان ناطق يحصل من هذين
النصوريين تصور الانسان واذا جمعت التصديق
بان العالم متغير مع التصديق بان كل متغير حادث
وقلت العالم متغير وكل متغير حادث يحصل من
هذين التصديقيين التصديق بان العالم حادث
فصل امتياز الانسان عن سائر الحيوان
بان الانسان يحصل الجهول من العلوم بطريق النظر
بخلاف باقي الحيوانات فحجب على كل احد ان يعرف
طريق النظر وصحة وفادته متى اذا اراد ان يحصل
بجهول التصوريات او تصديقيها من المعاني التصورية
والتصديقية على وجه الصواب لا يمكن ذلك
الا على الطائفة المختصة الموهبة من عند الله
بالنور الهدية فانهم لا يحتاجون في معرفة الجاهل
الى ترتيب المقدمات **فصل** اعلم ان التصورات
المرتبة الموصلة الى تصور آخر تسمى بالمعروف والقول
الشراح عند اصحاب هذا الفن والتصديقات
المرتبة الموصلة الى تصديق آخر تسمى بالحجة والدليل

والدليل والمقصود في هذا الفن معرفة المعروف والحجة
ولاشك ان المعروف والحجة معان الالفاظ مثلا
معرف الانسان معنى الحيوان والناطق لالفاظها
وحجة حدوث العالم معنى القضية المذكورة لالفاظها
فليس صاحب هذا الفن بالذات محتاجا الى الالفاظ لكن
لما كانت استفادة المعنى وافادتها بالالفاظ واجب عليه
ان ينظر في حال الالفاظ باعتبار الدلالة على معانيها
فصل الدلالة كون الشيء بحاله يترجم من العلم به
العلم بشي آخر ويسمى **الاول** **دالا** **والثاني** مدلولاً
والوضع تخصيص شيء بشيء على وجه يحصل من العلم
بالشيء الاول العلم بالشيء الثاني فالوضع سبب من
سباب الدلالة وافهم الدلالة بحسب الاستقراء
ثلاثة **الاول** الدلالة الوضعية وهي التي يكون للوضع
فيها مدخل وهذه تكون في الالفاظ كدلالة لفظ زيد على
مسماه وفي غير الالفاظ كدلالة لخطوط والقعود
والاشارات والنصب على المعنى التي تستفاد
منها **الثاني** الدلالة العقلية وهي التي يكون بمقتضى العقل

وهذه ايضا تكون في الالفاظ كدلالة اللفظ المسحوق
من وراء الجدار على وجود الملاط وفي غير الالفاظ
كدلالة المصنوع على الصانع **والثالث** الدلالة
الطبيعية وهي التي تكون بحسب مقتضى الطبع
وهذه توجد في الالفاظ كدلالة اح اح على وجع
الصدر وفي غير الالفاظ كدلالة لحره على انجالة
فصل الدلالة المتغيرة من بين اقسام الدلالة
الدلالة اللفظية الوضعية لان الافادة والاستفادة
في المعنى واقع بهذا الطرب وهذه الدلالة منحرفة في
المطابقة والتضمن والالتزام والمطابقة دلالة اللفظ
على تمام الموضوع كدلالة الان على معنى الخيون
الناطق والتضمن دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع
من حيث انه جزء الموضوع كدلالة الان على حصى
ليكون او على معنى الناطق والالتزام دلالة اللفظ على
معنى خارج عن الموضوع كدلالة ان لا يكون الموضوع له
كدلالة لفظ الان على قابل العلم وصنعة الكتابة
فصل الاخفاء في ان اللفظ بمجرد الوضع يدل على المعنى

المعنى الموضوع له وبواسطة ان فهم الكل لا يمكن بدون
فهم الجزء يدل ايضا على جزء الموضوع لكن لا يدل على
الخارج عن الموضوع له دلالة دائمة الا ان يكون ذلك
الخارج لازما للموضوع له في الذهن بحيث اذا حصل
الموضوع له فيه حصل اللازم لخارج ايضا فيه فان لم يكن
كذلك لم يكن اللفظ والاعلية دائما والمعنى عند
اصحاب هذا الفن الدلالة الكلية الدائمة واما عند
علماء الاصول والبيان فيكفي ان يكون اللفظ والاعلية
في بحد فليس للزوم العقلي عندهم شرط بل كفي للزوم
في بحد **فصل** اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى بسيط
وليس له لازم ذهني فيوجد له دلالة المطابقة بدون التضمن
والالتزام لكن دلالة التضمن والالتزام لا توجدان بدون
المطابقة وان كان له لازم ذهني فيوجد له دلالة
الالتزام بدون التضمن واذا كان اللفظ موضوعا لمعنى
مركب ولا يكون له لازم ذهني فيوجد له دلالة
التضمن بدون الالتزام واذا استعمل اللفظ في الموضوع
بشيء حصصه واذا استعمل في جزء الموضوع له او خارج

عنه يسمى مجازا ويحتاج ههنا الى قرينة صارفة نحو اريت
 الاسد في الحام **فصل** اذا كان معنى اللفظ واحدا يسمى
 مفردا واذا كان متعدد اسمي شتم كما وفي كل معنى
 يحتاج الى قرينة كلفظ العين اذا كان اللفظان
 متوافقين في المعنى يسمى هذا اللفظان مترادفين
 كاللسان والبر واذا كان مختلفين فيه سميان متباينين
 كاللسان والفوس **فصل** اللفظ الدال على المعنى
 المطابق على فسين مركب ومفرد فالمركب يدل
 جزوا لفظه على جزء المعنى المقصود دلالة مقصودة كرامى
 بحجارة والمفرد مالم يس كذلك وهذا اربعة اقسام
 الاول مالم يس له جزء كقصة الاستفهام والثاني مالم
 جزء لكن لا دلالة له على المعنى اصلا كزيد والثالث
 مالم جزء دال على المعنى لكن ذلك ليس جزء المعنى المقصود
 اعجب درسته علما والرابع مالم جزء دال على جزء المعنى
 المقصود لكن لا يكون دلالة مقصودة كالحيون الناطق
 اذا سمي به شخص **فصل** اللفظ المفرد ثلاثة
 اقسام اسم وكلمة واداة لان معناه ان لم يكن

لا يكون

يكن تاما بمعنى لا يصلح ان يكون محكوما عليه بل لا يكون
 محكوما به يسمى في هذا الفن اداة في النحو حرفا واكن
 تاما فلاح من ان يصلح للمحكوم عليه اولا فان لم يصلح
 يسمى كلمة وفي النحو فعلا وان صلح سمي اسما **فصل**
 اللفظ المركب على قسمين تام وغير تام فالمر
 التام ما يصلح السكوت عليه يعني اذا وقع سكوت
 المتكلم عليه لا ينتظر المخاطب كانتظاره المحكوم به مع
 ذكر المحكوم عليه والمحكوم عليه مع ذكر المحكوم به والمركب
 التام ان احتمل الصدق والكذب في نفس سخر خيرا
 وقضية وهو العدة في باب التصديقات
 وان لم يحتمل سمي ان شاء دل على الطلب
 بالذات كالامر والنهي والاستفهام او لم يدل
 كالتعجب والتعجب والتعجب والنداء ونحوها وهذا
 القسم اركان يقية في المجاوزات والمركب
 الغير التام مالا يصلح السكوت عليه وهو ينقسم
 الى التركيب التقيدى يكون جزءا منه قيد
 اللاول اما بالاضافة نحو غلام زيد واما بالوصف

كاطيون الناطق وهذا هو العمدة في باب التصورات
والى الغير التقييدى نحو في الدار نحو عشر **فصل**
ادراك معاني الالفاظ المفردة وادراك معاني
المركبات غير التامة وادراك معاني المركبات
الالتزامية الالزامية جميعا من التصورات
وادراك معاني الخبر والفضية من التصديقات
وهو مباحث الالفاظ كما هو المناسب بالمقام
ولما توقف التصديق على التصورات قد منا بيان
احوالها على بيان احوال **فصل** كل مفهوم حاصل
في العقل ان كان نظوره مانعا من وقوع الشركة
اي من اشتراكه بين كثيرين يسمى جزئيا حقيقيا
كزيد وان كان غير مانع من الشركة يسمى كليا
وكل واحد منهما فرد لهذا الكلي وجزئى اضافى له
والجزئى الاضافى يجوز ان يكون جزئيا حقيقيا كزيد
بالنسبة الى الانس و يجوز ان يكون كليا في
نفسه لكنه يكون جزئيا اضافيا الكلي في كماله
بالنسبة الى الحيوان **فصل** الكلي اذا نسب الى

الى حقيقة افراده اما ان يكون تمام حقيقة افراده
او جزء منها خارجا عنها فان كان تمامها يسمى نوعا
حقيقيا كالانسان فانه تمام ماهية زيد وعمرو
بكر وغير من الافراد وليس كل واحد منها متمار عنها
الابعراض مستحصه عن ماهيتها وحقيقتها ولما
كان النوع تمام ماهية الافراد فيكون افراده متفككة
بالحقيقة فاذا سئل عن فرد بما هو وعن الافراد بما هم
كان النوع مقولا في اجواب فالنوع كلي مقول
على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو مثلا
اذا قلت زيدا او ما زيدا وعمرو و بكر كان الانس
مقولا في اجواب وان كان جزء حقيقة افراده يسمى
ذاتيا هو منحصر في الجنس والفصل لان ذلك لجزء
ان كان تمام المشترك بين الماهية وبين ماهية
اخرى يسمى جنبا والمراد بتمام المشترك هو ان يكون
بينها جزء مشترك خارجا عنه كليا فان تمام المشترك
بين حقيقة الانس والفرس لانها مشتركة كان
ذاتيا كثيرة مثل قابل الابعاد والنامى والحساس

والتحرك بالارادة والحيوان عبارة عن هذا المجموع
وما كان الجنس تمام المشترك بين كثيرين مختلفين
بالحقاق فاذا سئل عنهم بما هم كان الجنس مقولا
في اجواب مثلا اذا سئل الانسان والفرس
والبق بما هم كان الحيوان مقولا في اجواب لان
السائل يطلب به تمام الحقيقة المشتركة بينهم
والحقيقة المشتركة الحيوان واذا سئل عن الانسان
وحده كان السؤال عن المختصة فلا يصح ان يكون
الجنس مقولا في اجواب بل اجواب الحيوان الناطق
ومرهم منا علم ان الجنس كل مقول على كثيرين مختلفين
بالحقاق في اجواب ما هو وكوزان يكون حقيقة واحدة
اجناس متعددة بعضها فوق بعض كالحيوان فانه جنس
الانسان وفوقه جسم النامي وفوقه جسم المطلق
وفوقه اجزاه فالجنس الذر كان جوابا عن جميع المشتركات
التي هي فيه يسمى جنبا قريبا كالحيوان فانه جواب
عن الانسان وعن كل ما يشاركه الانسان
في الحيوانية وما لم يكن جوابا عن جميع المشاركات

ت فهو بعيد كالجسم النامي فانه مشترك بين الانسان
والنباتات والحيوانات لكنه لا يقع في الجواب
عن الانسان والمشاركات الحيوانية وكل جنس
يكون فيه جوابا عن المشاركات فهو بعيد بمرتبة
واحدة كالجسم النامي وان كان فيه ثلثة اجزاه فهو
بعيد بمرتبتين كالجسم المطلق وعنه هذا القياس والبعيد
الاجناس يسمى جنبا عاليا كالجواهر في المثال المذكور
واقرب الاجناس يسمى سافلا كالحيوان في المثال
المذكور والدرج من العالي والافل يسمى جنبا
متوسطا كالجسم النامي والجسم المطلق في المثال
هذا بيان لجزء الذر هو تمام المشترك وان لم يكن تمام
المشترك يسمى فضلا لانه يميز الماهية عن الغير تميز جوهريا
سواء لم يكن ذلك جزءا مشتركا كالناطق المختص
بحقيقة افراد الانسان فيتميز الماهية عن جميع
الماهيات ويسمى ذلك فضلا قريبا او كان مشتركيا
لكن لا يكون تمام المشترك وهو يميز الماهية عن جميع
الماهيات كالجسم يسمى ذلك فضلا بعيدا وبالجملة يكون

الفصل بمنزلة جوهرا ما هو مقول في جواب اي شئ
هو في جوهره واعلم ان للنوع معنى آخر يسمى نوعا
اضافيا وهي ماهية يقال عليها وعلى غير ما للجنس
في جواب ما هما فيجوز ان يكون النوع الاضافي نوعا
حقيقيا كالانسان ويجوز ان لا يكون كالحيون فانه نوع
للجسم النامي وهو نوع لجسم المطلق وهو الجوهري
وان كان الكلمة خارجا عن حقيقة افرادة فان كان مختصا
بحقيقة واحدة يسمى خاصة وهي بمنزلة ماهية عن الغير
تمييزا عرضيا فهو كل مقول على كثير من متفقين بالحقيقة
في جواب اي شئ هو في عرضه كالمضاهك بالنسبة
الى الانسان وان كان مشتركا لشيء عرضيا عاتما
كالماتش فانه مشترك بين الانسان وغيره فهو
كل مقول على كثير من مختلفين بالحقيقة قولوا عرضيا فيكون
الكلمة منحصرة في جنس نوع وجنس فصل وخاصة وعرض
عام **فصل** المعروف على اربعة اقسام الاول احد
النام وهو مركب من الجنس القريب والفصل القريب
كالحيوان الناطق في تعريف الانسان الثاني الناقص

قص وهو مركب من الجنس البعيد والفصل القريب
كالجسم النام الناطق او الجسم المطلق الناطق
او الجوهري الناطق في تعريف الانسان الثالث
الرسم النام وهو مركب من الجنس القريب والخاصة
كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان الرابع
الرسم الناقص وهو مركب من الجنس البعيد
والخاصة كالجسم النامي الضاحك او الجسم المطلق
الضاحك والجوهري الضاحك في تعريف الانسان
واما علماء الاصول والعربية فيسمون المعروف
بجميع اقسامه بل **فصل** لا يجوز في التعريفات
استعمال الالفاظ المجازية والمشتركة الا اذا كانت
قريبة واضحة **فصل** اعلم ان معرفة لخصائص الموهبة
كالانسان والنفوس ونحوها والتمييز بين اجناسها
واعراضها العامة وكذا التمييز بين فصولها وحواسها
في غاية الاشكال اما معرفة المفاهيم الاصطلاحية
والتمييز بين اجناسها واعراضها العامة وبفصولها
وحواسها في غاية السهولة كمفهوم الكلمة والاسم

والفعل والحرف والمعرب المنصرف نحو **فصل** قد عرفنا
من مباحث التصورات كما يحتاج في تفصيل التصورات
النظرية الى اثنين احدهما بيان الموصول الى التصور
وهو القول الشارح باقسامه والآخرة كليات الخمس
التي يركب منها القول الشارح كذلك يحتاج في التصديق
النظرية الى اثنين احدهما بيان الموصول الى التصديق
وهو الحجة باقسامها والآخرة بيان القضايا التي تتركب
الحجة منها فلا بد من تقديم مباحث القضايا فيقول القضية
قول صحيح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فيه
وهو مركب من اربعة اشياء المحكوم عليه والمحكوم به
الحكمة والحكم بالاجاب والسبب والفوق بين النسبة
الحكمة والحكم يظهر في صورة الشك فالنسبة الحكيمة
حاصلة لان الشك فيها بخلاف الحكم والقضية
باعتبار النسبة على ثلثة اقسام حكيمة وشرطية منفصلة
وشرطية منفصلة لان المحكوم عليه والمحكوم به في القضية
ان كانا مفودين او في حكم المفودين سمي بالقضية حكيمة
سواء كانت موجبة او سالبة كزيد قائم وزيد ليس قائم

وان لم يكونا مفودين ولا في حكم المفودين سميت القضية
شرطية فانه كما ان الحكم في القضية الشرطية بالاتصال كقوله
منصه سواء كانت موجبة كما تقول ان كانت الشمس
طالعة كان النهار موجودا او سالبة كما تقول ليس ان
الشمس طلعت وجد الليل وان كان الحكم فيها بالانفصال
سميت بمنفصلة سواء كانت موجبة كما تقول هذا العدد
اما زوجا او فردا او سالبة كما تقول ليس ان يكون هذا
العدد اما زوجا او فردا من لواحد **فصل** اطلاق الحكمية
والتصلة والمنفصلة على الموجبات ظاهر وعلى السالبات
لا بالمناسبة مع الموجبات في الاطلاق **فصل**
المحكوم عليه في القضية الحكمية يسمى بموضوعا والمحكوم به
يسمى بمحمولا واللفظ الذي يدل على النسبة الحكمية
والحكم معا يسمى رابطة كلفظ هو في زيد هو قائم ولفظ
في قول العجم وحكمة الكسرة في لغة بعضهم زيد دبير وبالجملة
كل ما يدل على الربط بين الموضوع والمحمول فهو رابطة ومحكوم
عليه في القضية يسمى مقدا والمحكوم به يسمى **فصل** موضوع
الحكيمة ان كان جزئيا حقيقيا سميت شخصية كزيد قائم

وزيد ليس بغيره وان كان كلبا فان لم يبين كميته لا افراد
فيها سميت محملة نحو الان كان كاتب الان
ليس بكانت وان بنيت كمت محصورة وسمى اربعة
اقسام الموجبة الكلية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية
والسالبة الجزئية **فصل** القضايا الشخصية غير معتبرة
في العلوم والقضية المعقدة في قوة المحصورة الجزئية والقضايا
المعتبرة في العلوم المحصورة الاربعة **فصل** حذف السبب
في القضية ان كان جزء من المحمول سميت القضية معدولة
نحو زيد لا كاتب ان لم يكن جزء سميت محملة نحو
ليس يد كاتب **فصل** نسبة المحمول الى الموضوع
سواء كانت بالاجاب او السبب يجوز ان يكون
ضرورية الى ان كانت مستحالة الانفاك
فهذه القضية تسمى ضرورية نحو كل ان حيوان
بالضرورة ولا شيء من الان بجم بالضرورة ويجوز
ان يكون سبب الضرورة من جانب الاجاب
والسبب وهذه القضية تسمى ممكنة خاصة نحو كل
ان كاتب بالامكان الخاص وينفع الموجبة والسالبة فيها

فيها واحد بمعنى ان ثبوت الكتابة لانها او سلبها
عنه ليس بضروريين او طرف واحد وهو واجب
المخالف للحكم وهذه تسمى ممكنة عامة نحو كل
ان كاتب بالامكان العام يفتي ثبوت
الكتابة لانها ليس بضروري ويجوز ان يكون
بالدوام بدون اعتبار الضرورة بتسبب هذه دائمة
ويجوز ان يكون وبالفعل ارض بجم وتسمى هذه مطلقة
نحو الان كاتب **فصل** عكس القضية الحملية هو
ان يجعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا على وجه يبقى
اجاب الماصل وسلبه وصدقه فالموجبة الكلية تنعكس
الى الموجبة الجزئية مثلا كما اذا صدق كل ان حيوان
صدق بعض حيوان ان والموجبة الجزئية
تنعكس الى الموجبة الجزئية نحو كما اذا صدق
بعض حيوان ان كما صدق بعض الان
حيوان لان المحمول والموضوع سلاقيان معاني ذات
الموضوع والمحمول يجوز ان يكون اعم ففي العكس
لا يصدق الكلية لنفسها وبالسالبة الكلية تنعكس

لنفسها اذا كانت ضرورية مثلا كقولنا صدق
لاشئ من الان لاننا نجزم صدق الاشئ من الحجر
باننا والسالبة الجزئية لا تنفكس لان قولنا
ليس بعض الحيوان ان صادقا وعكسه ليس
بعض لاننا نجزم ان غير صادق **فصل** نقيض قضية
قضية اخرى مخالفة لها في الایجاب والسلب
بحيث يستلزم لذاته صدق احدهما كذب
الاخرى وكذب احدهما صدق الاخر فنقيض
الموجبة الكلية السالبة الجزئية ونقيض السالبة
الكلية الموجبة الجزئية **فصل** القضية الشرطية المتصلة
لزومية ان كانا للاتصال او سلبية ضروريا وانفاضية
ان لم يكن ضروريا والمنفصلة اما حقيقة ان كانا
لانفصال في الوجود والعدم نحو العدد اما زوج
او فرد يعني انها لا يجتمعان ولا يرتفعان او مانعة
لجمع ان كان الانفصال في الوجود فقط كما تقول
هذا الشئ اما حجر او شجر يعني انها لا يجتمعان لكن يجوز
ارتفاعهما واما مانعة اختلفوا ان كان الانفصال في

في العدم نحو زيد اما في الشجر او لا يعرف يعني
انها ترتفعان لكن يجوز اجتماعهما **فصل** التناقض
والعكس في الشرطيات على قياس
لحمليات **فصل** المحجة على ثلثة اقسام احدها
القياس هو ان يستدل بحال الكلي على حال
الجزئي كما تقول كل ان حيوان وكل حيوان
جسم فكل ان جسم فقد استدل
بحال الحيوان الذر هو الكلي على حال الجزئي الذر هو
الان **والثاني** الاستقراء وهو ان يستدل
بحال الجزئيات على حال الكلي كما تقول كل واحد
من الان والطيور والبهائم محرك فكل الاسف عند
المضغ فكل حيوان كذلك فقد استدل بحال
الجزئيات اي من الان والطيور والبهائم على
حال الحيوان الذر كطيرها والثالث التمثيل هو ان
يستدل بحال الجزئي على حال الجزئي كما تقول النبسند
حرام بناء على ان الحمر حرام وكل واحد منها جزئي مشترك
في علة الحركة وهي لاسكار **فصل** الاستقراء والتمثيل

يعيد ان الظن والقياس نفي اليقين فالعمدة
في كصل التصديقات القياس هو قول مؤلف
من القضايا بما متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر
كما تقول العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم
حادث والقياس على قسمين احدهما
افتراضي وهو ما لا يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورا
فيه بالفعل كما مر والثاني استثنائي وهو ما يكون
النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل كما تقول
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ان
فهو حيوان ولكنه ليس بحيوان فليس بان
فصل الافتراضي اما حلي وهو مركب من جملة
الطرف او غير حلي والقسم الاول اظهر فلنقفه
عليه وهو على اربعة اقسام لان النسبة بين
الموضوع والمحمول اذا كانت مجهولة يحتاج الى متوسط
يكون له نسبة معلومة الطرفين حتى يعلم النسبة
المجهولة ويتبع ذلك اوسط كما ان موضوع المعلوم
يسمى اصغر ومحموله اكبر وحق الاوسط ان كان محمولا

لا للاصغر وموضوعه الاكبر فهو الشكل الاول
وان كان بالعكس فهو الشكل الرابع وان كان
محمولا لهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا لهما
فهو الشكل الثالث **فصل** الشكل الاول ان يكون
صغرا اي القضية المشتملة على الاصغر موجبة
حتى يندرج الاصغر في الاوسط وكبراه القضية
المشتملة على الاكبر كلية حتى ينعدي الحكم من الاوسط
الى الاصغر يقينا فيكون صغرى الشكل الاول
موجبة وكبراه كلية وضروبة اربعة موجبات كلية
نتيجة هامة موجبة كلية وموجبة جزئية صغرى مع موجبة
كلية كبرى ينتجها موجبة جزئية وموجبة كلية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتجها سالبة كلية وموجبة
جزئية كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى ينتجها سالبة
جزئية فالشكل الاول ينتج المحصورات الاربع
والشكل الثاني شرط اختلاف مقدمته لايجاب
والسلب اي يكون احداهما موجبة والاخرى
سالبة وكلية كبرى وضروبة ايضا اربعة موجبة كلية

صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو كل **ج** **ب** ولاشئ
من **اب** فلاشئ من **ج** او عكسه نحو
لاشئ من **ج** **ب** وكل **اب** فلاشئ
من **ج** او موجبة جزئية صغرى مع سالبة
كلية كبرى نحو بعض **ج** **ب** ولاشئ من
اب فليس بعض **ج** او سالبة جزئية
صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو ليس بعض
ج **ب** وكل **اب** فليس بعض **ج** ا فنتيجة
الشكل الثاني ليست الا سالبة اما كلية واما جزئية
والشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى وكلية
احدى مقدمتيه وضروبه ستة ثلثة نتيجة للموجبة
لجزئية وثلثة للسالبة لجزئية اما الثلثة الاولى
فمن موجبتين كلتاهما نحو كل **ب** **ج** و كل
ب او من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى نحو بعض **ب** **ج** وكل **ب** او من
موجبة كلية صغرى مع موجبة جزئية كبرى نحو
كل **ب** **ج** وبعض **ب** ا فنتيجة هذه

١٢
هذه الضروب الثلاثة انما بعض **ج** او اما الثلثة
الثانية فمن موجبة كلية صغرى مع كلية سالبة
كبرى نحو كل **ب** **ج** ولاشئ من **ب** ا
او موجبة كلية صغرى مع جزئية كبرى نحو كل
ب **ج** وليس بعض **ج** ا والشكل الرابع
بعيد عن لطبع فلم تذكره واما القياس الاثنائي
فعمله قسامين احدهما الاتصالي والثاني
الاتصالى اما الاتصالي فهو مركب من
منصلة لزومته مع وضع المقدم اى اثباته
ونتيجه وضع الثاني كما تقول ان كان هذا
انما فهو حيوان لكنه ان كان فهو حيوان او مركب
من **ج** منصلة لزومته ورفع الثاني ونتيجة رفع
المقدم كما تقول في المثال المذكور لكنه ليس
بحيوان فهو ليس **ب** ا واما الاتصالي فهو
مركب من منفصلة حقيقتهم مع وضع احد الجزئين
فالنتيجة رفع الجزء الآخر مع رفع احد الجزئين
ونتيجه وضع الجزء الآخر فنتيجة اربع كما تقول

العدد اما زوج او فرد لكنه فرد فليس بزواج لكنه زوج
فليس بفرد لكنه ليس بفرد فزوج لكنه ليس بزواج ففرد
او مركب من المتفضل الى الضم مع وضع احد الجزئين
ويجب رفعه في الآخرة فنتيجة اثنان كما تقول هذا الجسم
اما شجر او جبل لكنه شجر فليس حيا ولكنه حيا فليس شجر او مركب
من منفصلة مانعة لخلو مع رفع احد الجزئين ونتيجة
وضع فرد الآخرة فنتيجة ايضا اثنان كما تقول
هذا الجسم لا شجر او لا جبل لكنه ليس لا شجر او فلا حيا
ولكنه ليس لا حيا او شجر او وليكن

هذا آخر الكلام في هذه الرسالة الشريفة

تمت المحبة بقسطه المرحوم

والقعدة الشريفة

وتمت القعدة

على يد

مؤلفها

عنه

ÖZGEÇMİŞ

29.11.1976'da Bitlis'in Tatvan ilçesinde doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Bitlis'te tamamladı. 1996 yılında girdiği Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini 2001 yılında tamamladı. Yaklaşık altı yıl Diyanet İşleri Başkanlığının bünyesinde çalıştıktan sonra 2009 yılında Milli Eğitim Bakanlığı bünyesine geçerek öğretmen olarak göreve başladı. Halen Tatvan Kız Teknik ve Meslek Lisesi'nde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.