

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

AHMED b. SÜLEYMAN el-HALİDÎ'NİN *KİFÂYETÜ'L-MÜBTEDÎ et-TAHKİK fi FENNİ İLMİ'L-MANTİK* ADLI ESERİNİN TERCÜME, TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Muharrem ÖZKAYA

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

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

AĞUSTOS- 2012

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

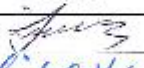
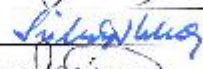

AHMED b. SÜLEYMAN el-HALİDİ'NİN *KIFAYETÜ'L-MÜBTEDİ* et-TAHKİK fi
FENNİ İLMİ'L-MANTİK ADLI ESERİNİN TERCÜME, TAHKİK VE
DEĞERLENDİRMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Muharrem ÖZKAYA

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

Bu tez 09/08/2012 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.

	JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
1	Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK	Kabul	
2	Doç. DR. Süleyman AKKİŞ	Kabul	
3	Yrd. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI	Kabul	

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.

Muharrem ÖZKAYA

09.08.2012

ÖNSÖZ

“Doğru düşünmenin kurallarını ortaya koyan ilim” olarak tarif edilen mantık, ilk defa Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından sistemli bir disiplin haline dönüştürülmüştür.

Mantığın konuları olan kavramlar, önermeler, akıl yürütmeler ve çeşitli ispat şekilleri onun *Organon* adlı eserinde yer almaktadır. Mantık ilmini sistemli bir yapıya kavuşturmak her ne kadar Aristoteles’e nasip olmuşsa da, Mezopotamya, Hind ve Çin gibi uygarlıklarda da mantığın var olduğu bir gerçektir. Mantık ilminin olgunlaşması ve tekamülü de ortaçağ Müslüman düşünürleriyle olmuştur.

İslam kültür dünyasında mantık çalışmalarının Aristoteles’in eserlerinin Arapça’ya çevrilmesiyle başladığı kabul edilir. İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi (ö. 873), Aristoteles’in mantık eserleriyle ilgili çalışmalar yapmış olmakla beraber, asıl mantık çalışmalarının “Muallim-i Sâni” olarak isimlendirilen Farabi (870-950) ile başladığı bilinmektedir. Farabi’den sonra en önemli İslam mantıkçısı İbn Sina (980-1037)’dir. İslam dünyasında mantığı ciddi anlamda meşrulaştıran ve İslami ilimlere uygulayan ise Gazali (1058-1111) olmuştur.

Düşünme, insanoğlunun en büyük özelliğidir. Ancak doğru ve tutarlı düşünmeyi sağlayan da mantık kurallarıdır. Mantık, doğruyu yanlıştan ayırt etmesinin ölçüsü; zihni yanlışlardan korumanın tekniği; doğru, sağlam ve kesin delilleri göstermenin kıstası; ilimlerin yol ve metod gösteren rehberi olmasından dolayı önemi ve değeri tartışılmayacak kadar açık olan bir alet ilmidir.

Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, klasik felsefenin girişi olarak kabul edilen mantık ilmiyle sadece filozoflar ilgilenmemiştir. Aynı zamanda kelamcılar, tasavvufçular, hukukçular gibi ilmî sahanın düşünürleri de mantıkla ilgilenmişlerdir. Düşünürümüz Ahmed b. Süleyman el-Halidi de bir tasavvufçudur. Halidi tarikatına mensuptur. Mantık sahasında çok sayıda eser ve ilim adamı bulunmasına rağmen bu sahanın, bu sahada yer alan eserlerin ve ilim adamlarının gerekli teveccühü görmediği de âşikardır. Bugün kütüphanelerin raflarında binlerce mantık eseri kendisine uzanacak eller beklemektedir. Bizim de amacımız, kendisi bir mantıkçı olmamasına rağmen, emek harcıyıp bu ilme katkı sağlamak amacıyla bir mantık eseri meydana getirmiş olan müellifimiz Halidi’nin, *Kifayetü’l-Mübtedî et-Tahkîk fî Fenni İlm’l-Mantık* adlı eserinin gün yüzüne çıkartılmasına bir nebze katkı sağlamaktır.

Çalışmamızın konusu olan, Halidi’nin *Kifayetü’l-Mübtedî* adlı eseri, mantık ilminin temel konuları olan kavramlar, beş tümel, tanım, önermeler, kıyas ve beş sanatı (eserde şiir eksik bırakılmış) içermektedir.

Çalışmamız giriş ve dört bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Halidi'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilirken, ikinci bölümde *Kifayetü'l-Mübtedî et-Tahkîk Fi Fenn-i İlmi'l- Mantık* adlı eser çerçevesinde Halidi'nin mantık görüşlerini değerlendirmeye çalıştık. Üçüncü bölümde ise eserin tercümesini yapıp, gerekli gördüğümüz yerlerde bazı düzeltmeler ve eklemeler yaptık. Dördüncü bölümde eserin Arapça tahkikli metnini, metnin tanıtımını ve kullanılan yöntemini izah etmeye çalıştık. Eserin ek kısmında ise metnin orijinal yazmasına yer verdik.

Şahsımı bu alanda çalışmaya yönlendiren, tez danışmanlığımı üstlenen ve çalışmanın her safhasında yardımlarını esirgemeyen çok değerli hocam Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Bey'e, tercüme ve tahkik safhasında kendilerinden çokça istifade ettiğim muhterem hocalarım Sebahattin ELÇANİ ve Hasan CİVELEK Bey'lere, tecrübe ve birikimini benimle devamlı paylaşan ve yol gösteren Yrd. Doç. Dr. Ahmet SÜRURİ Bey'e ve çalışmam boyunca benden desteklerini esirgemeyen kıymetli eşim ve çocuklarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Muharrem ÖZKAYA

09.08.2012

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	vi
ÖZET.....	viii
SUMMARY.....	ix
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: AHMED b. SÜLEYMAN el-HALİDİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI ve ESERLERİ.....	4
1.1. Ahmed b. Süleyman el-Halidi’nin Hocası ve Şeyhi Mevlana Halid el-Bağdadi ve Halidilik.....	4
1.2. Ahmed b. Süleyman el-Halidi’nin Yaşadığı Dönem.....	6
1.2.1. Siyasi Durum.....	6
1.2.2. Dini ve Sosyal Hayat.....	8
1.2.3. İلمي Hayat.....	10
1.3. Hayatı.....	11
1.4. Eserleri	13
1.5. Tasavvuf ve Mantık.....	16
BÖLÜM 2: KİFÂYETÜ’L-MÜBTEDÎ et-TAHKİK fî FENNİ İLMİ’L-MANTİK ADLI ESERİNİN DEĞERLENDİRMESİ.....	18
2.1. Tasavvurat ve Tasdikat.....	23
2.2. Kavramlar.....	24
2.2.1. Kavramın Tanımı.....	24
2.2.2. Kavramların Delaleti.....	24
2.2.2.1. Sözsüz Delaletler.....	25
2.2.2.2. Sözlü Delaletler.....	25
2.2.3. Kavram Çeşitleri.....	27

2.2.3.1. Tekil, Tikel ve Tümel Kavramlar.....	27
2.3. Beş Tümel.....	28
2.3.1. Özsel (Zâtî) Tümeler.....	28
2.3.1.1. Cins.....	29
2.3.1.2. Ayrım.....	30
2.3.1.3. Tür.....	30
2.3.2. Arızı Tümeler.....	31
2.3.2.1. Özel İlinti (Hassa).....	31
2.3.2.2. Genel ilinti (Araz-ı Âmm).....	32
2.3.3. Kavramlar Arası İlişkiler.....	32
2.4. Tanım.....	34
2.4.1. Tanımın Şartları.....	34
2.4.2. Tanım Çeşitleri.....	35
2.5. Önergeler.....	36
2.5.1. Önermenin Tanımı.....	36
2.5.2. Önermenin Çeşitleri.....	37
2.5.2.1. Yüklemlî Önergeler.....	37
2.5.2.2. Şartlı Önergeler.....	39
2.5.2.2.1. Bitişik Şartlı Önergeler.....	39
2.5.2.2.2. Ayrık Şartlı Önergeler.....	40
2.5.3. Önergeler Arası İlişki.....	41
2.5.3.1. Çelişik Önerme (Tenakuz).....	41
2.5.3.2. Önergelerin Döndürülmesi (Aks).....	43
2.5.4. Eksik Öncüllü Kıyas (Kıyas-ı Matvi-Önergelerin Hazfî).....	44
2.6. Akıl Yürütme (İstidlal).....	45
2.6.1. Tümdengelim.....	46

2.6.2. Kıyas.....	46
2.6.2.1. Kıyasın Unsurları.....	48
2.6.2.2. Kıyasın Şartları.....	49
2.6.2.3. Kıyasın Çeşitleri.....	50
2.6.2.3.1. İktirani (kesin) Kıyas.....	50
2.6.2.3.2. İstisnai (seçmeli) Kıyas.....	58
2.6.3. Kıyaslarda Kısır Döngü (Devr).....	59
2.6.4. Zincirleme Kıyas (Teselsül).....	59
2.6.5. Kıyasta Yapılan Yanlıklar.....	60
2.7. Beş Sanat.....	62
2.7.1. Safsata (Muğalata).....	63
2.7.2. Cedel.....	63
2.7.3. Burhan.....	64
2.7.3.1. Burhan-ı Limmi.....	64
2.7.3.2. Burhan-ı İnni.....	65
2.7.4. Hitabet.....	66
2.8. Sonuç.....	67
BÖLÜM 3: KİFÂYETÜ'L-MÜBTEDÎ et-TAHKİK fî FENNİ İLMİ'L-MANTİK ADLI ESERİN TERCÜMESİ.....	68
3.1. Giriş.....	68
3.2. Kavramların Delaleti	68
3.3. Birinci Bölüm.....	69
3.3.1. Tikel ve Tümel Kavramlar.....	69
3.3.2. Beş Tümel.....	69
3.4. İkinci Bölüm.....	71
3.4.1. Tanım.....	71

3.4.1.1. Tanımın Şartları.....	71
3.4.1.2. Tanımın Çeşitleri.....	72
3.5. Üçüncü Bölüm.....	73
3.5.1. Önermeler.....	73
3.5.2. Önermenin Çeşitleri.....	73
3.5.3. Tenâkuz (Çelişik).....	75
3.5.4. Aksü'l Müstevi (Düz Döndürme).....	76
3.6. Dördüncü Bölüm.....	77
3.6.1. Kıyas.....	77
3.6.1.1. Kıyasın Çeşitleri.....	82
3.6.1.1.1. İktirâni (Kesin) Kıyas.....	82
3.6.1.1.2. İstisnâi Kıyas.....	83
3.6.1.1.3. Devr'in Hakikati.....	84
3.6.1.1.4. Teselsülün Hakikati.....	84
3.6.2. Beş Sanat.....	84
3.6.3. Kıyasın Neticeleri.....	85
3.6.4. Önermelerin Hazfi.....	85
3.6.5. Burhanın Kısımları.....	86
3.6.5.1. Burhan-ı Limmi.....	86
3.6.5.2. Burhan-ı İnni.....	87
3.6.6. Sonuç.....	87
3.6.6.1. Kıyasta Yapılan Yanlışlar.....	87
BÖLÜM 4: KİFÂYETÜ'L-MÜBTEDÎ et-TAHKİK fî FENNİ İLMİ'L-MANTİK ADLI ESERİN TAHKİKİ.....	89
4.1. Nüşanın Tanıtımı.....	89

4.2. Tercümenin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem.....	89
4.3. Neşirde Takip Edilen Yöntem.....	89
4.4. <i>Kifayetü 'l-Mübtedî et-Tahkîk fî Fenni İlmi 'l-Mantık</i> Adlı Eserin Tahkiki.....	90
SONUÇ.....	118
EKLER.....	121
KAYNAKÇA.....	141
ÖZGEÇMİŞ.....	145

KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Age.	: Adı geçen eser
Agmd	: Adı geçen madde
b.	: Bin, ibn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
h.	: Hicrî
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
Ktp.	: Kütüphane
m.	: Miladi
mad.	: Madde
M.Ö	: Milattan önce
M.S	: Milattan sonra
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	: Marmara Üniversitesi
müst.	: Müstensih
nu.	: Numara
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.a	: Sallallahu aleyhi vesellem
sad.	: Sadeleştiren

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
Üni. : Üniversite
vb. : Ve benzeri
vr. : Varak

Tezin Başlığı: Ahmed b. Süleyman el-Halidi'nin <i>Kifâyetü 'l-Mübtedî et-Tahkîk fî Fenni İlmi 'l-Mantık</i> Adlı Eseri	
Tezin Yazarı: Muharrem ÖZKAYA ÇAPAK	Danışman: Prof. Dr. İbrahim
Kabul Tarihi: 9 Ağustos 2012	Sayfa Sayısı: IX (ön kısım) + 126 (tez) + 19 (ekler)
Anabilim dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilim dalı: Mantık

Tezimizin konusu, XIX. yüzyılda yaşamış, Halidi tarikatine mensup bir mutasavvıf olan Ahmed b. Süleyman el-Halidi'nin mantık ilmine dair yazmış olduğu *Kifâyetü 'l-Mübtedî et-Tahkîk fî Fenni İlmi 'l-Mantık* adlı eserinin tercüme, tahkik ve değerlendirilmesidir.

Tezimiz giriş ve dört bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde tezin konusu , önemi, amacı ve yöntemi hakkında bilgi verilmiştir.

Tezin birinci bölümünde müellifimizin hayatını, yaşadığı dönemi, döneminin sosyal, siyasal, dini ve ilmi yaşantısı ile birlikte eserleri hakkında bilgi vermeyi amaçladık.

İkinci bölümde kısaca *el-Kifâye* adlı eser çerçevesinde Halidi'nin mantık görüşlerini değerlendirdik. Değerlendirme sırasında gerekli gördüğümüz yerlerde başta Aristoteles, Farabi, İbn Sina, Gazali olmak üzere ilk ve sonraki birçok mantıkçının görüşlerine de yer verdik.

Tezin üçüncü bölümünde eserin tercümesini yaparak, gerekli gördüğümüz yerlerde tercümenin daha iyi anlaşılması için birtakım eklemeler yapmaya çalıştık.

Dördüncü bölümde ise *Kifâyetü 'l-Mübtedî et-Tahkîk fî Fenni İlmi 'l-Mantık* adlı eserin Arapça tahkikli metnini ve neşirde takip edilen yöntemi verdik.

Eserin yazma halindeki orijinal metnini de ek kısmında vermeyi uygun gördük.

Anahtar kelimeler: Ahmed b. Süleyman el-Halidi, Mutasavvıf (Sufi), Mantık.

Title of the Thesis: Ahmed b. Süleyman el-Halidi's Book Called <i>Kifâyetü'l-Mübtedî et-Tahkîk fi Fenn-i İlmi'l-Mantık</i>	
Author: Muharrem ÖZKAYA	Supervisor: Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
Date: 9 August 2012	Nu. of pages: IX (pre text) + 126 (main body) + 19 (appendices)
Department: Philosophy and Sciences of Religious	Subfield: Logic

The topic of our thesis is about the work named *Kifâyetü'l-Mübtedî et-Tahkîk fi Fenni İlmi'l-Mantık* written about logic science by Süleyman el Halidi who is a sufi dervish companioning to the Halidi tariquat and about its evaluation

Our thesis includes introduction part and four parts. In the introduction part, it is talked about the importance the goal, the method and the topic of the thesis.

In the first part of the thesis, we would like to give some information about both his works and his life, the period that he lived, the social, political, religious, scientific life.

In the second part of the thesis, we have evaluated Halidi's logic views in point of the work named kifaye. We have used lots of views from first and last logicians like Aristoteles, Farabi, İbni Sina, Gazali in some parts that its needed.

In the third part of the thesis, by translating the work, we have tried to make some additions for making it more understandable.

In the last part, we have given the method of the work named followed in publication, the verification of the text named named *Kifâyetü'l-Mübtedî et-Tahkîk fi Fenni İlmi'l-Mantık* in arabic.

We have thought that it would be suitable for giving the original text in writing form of the text in the appendix part.

Keywords: Ahmed b. Süleyman el-Halidi, Dervish, Logic.

GİRİŞ

Tezin Konusu

“Düşünen bir canlı” olarak tarif edilen insanın düşünme faaliyeti insanlıkla beraber başlamıştır. Yaratılışından itibaren bu faaliyetin içinde olan insan, adı konulmamış da olsa mantık sistemini ana hatlarıyla uygulamış, düşünce ve fikirde doğruluğu, tutarlılığı hedefleme gayretinde olmuştur. Bu yönüyle bakıldığında mantık tarihinin, insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Ancak mantığın, M.Ö. 700 ila 200’lü yıllarda insanlığın ilim ve fikir dünyasına büyük katkı sağlayan, Antik Yunan kültürü içerisinde yetişen Aristoteles tarafından ilk defa sistemli hale getirilmesi, onun bütün ilimler için vazgeçilmez bir araç olmasına sebep olmuştur.

Mantık ilmi, İslam dünyasına VIII. yüzyıldan itibaren mütercimler tarafından, Aristoteles’in *Organon* adlı eserinin Arapça’ya tercüme edilmesiyle girmiş, en ciddi gelişmeyi Farabi, İbn Sina ve Gazali’yle sağlamıştır. Farabi ve İbn Sina’nın, mantığı Aristoteles sistemi içinde bir bütün olarak ele alıp sistematize etmeleri, şerh ve ta’dilde bulunmaları ciddi bir gelişmeyi sağlarken; Gazali’nin mantığı Kur’an’la temellendirme yoluna gitmesi, bu ilmin benimsenmesi noktasında ciddi bir tesir meydana getirmiştir. Onun içindir ki mantık ilmi, özellikle Gazali’nin mantığa bu katkısından dolayı yüzyıllarca Osmanlı medreselerinde okutulan bir âlet ilmi olmuştur.

Ahmed b. Süleyman el- Halidi, Osmanlı-Türk dünyasının son yüzyıllardaki en büyük mantıkçısı olarak kabul edilen Gelenbevi İsmail Efendi (1730-1791)’den hemen sonra yaşamış, Halidi tarikatine mensup bir mutasavvıftır. Mutasavvıflığının yanında şair ve edip kimliğiyle de tanınan Halidi, ayrıca bir hadis ve belağat alimidir. Medreselerdeki geleneğe uygun olarak, kendi deyimiyle dostlarının isteği üzerine bir mantık risalesi kaleme almıştır. Ele aldığı bu risale, mantık ilminin temel konuları olan kavramlar, beş tümel, tanım, önermeler, kıyas ve beş sanatı içermektedir.

Tezimizin konusunu, Ahmed b. Süleyman el- Halidi’nin *Kifâyetü’l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi’l-Mantık* adlı eseri ve değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Ayrıca müellifimizin daha yakından tanınması için hayatı, yaşadığı dönem ve eserleri hakkında da elde edebildiğimiz kadarıyla bilgi vermeye çalıştık. Çalışmamızda söz konusu eserin

tercümesi ve maalesef başka bir nüshasını bulamadığımız Arapça yazma nüshasının tahkiki de yer almaktadır.

Tezin Önemi

Halidi, mantık alanında telif eserler açısından pek de verimli sayılamayacak bir dönemde mantıkla alakalı bir eser kaleme almıştır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi kendisinden önceki dönemde en tanınmış mantıkçı Gelenbevi'dir. 18. yüzyılda telif edilen mantık eserleri sayısı parmakla sayılacak kadar azdır. Ayrıca bu dönemde telif edilen eserlerin bir kısmı da mantığın bütün konularını kapsamaz. Hem tasavvurat ve tasdikat şeklinde iki kısımdan oluşan mantık konularının tamamını ele alması, hem de genellikle bazı mantık eserlerinde yer verilmeyen dördüncü şekil ve beş modunu eserine alması, müellifimizin mantık risalesini önemli kılmaktadır.

Tezin Amacı

Doğru düşünmenin kurallarını öğretmesi bakımından İslâm ilim dünyasında önemli bir yere sahip olan mantık ilmi, sadece filozoflar tarafından benimsenen bir ilim olmamış, kelâmcılar, fıkıhçılar, tasavvufçular gibi hemen her kesim tarafından önem verilen, okunulan ve okutulan bir ilim olmuştur. Osmanlı medreselerinde ilimlere giriş sadedinde yüzyıllarca mantık okutulması da bunun bir göstergesidir. Bizim de bu eseri çalışmaktaki amacımız, hem mantık ilmi ile ilgilenen kesimlerin sadece filozoflar veya kelâmcılar olmadığını göstermek, hem de bir mutasavvıf gözüyle kaleme alınan bir mantık eserini gün yüzüne çıkartmaktır.

Tezin Yöntemi

Tezimizin konusu olan Ahmed b. Süleyman el- Halidi'nin *Kifâyetü'l-Mübtedî et-Tahkîk fi Fenni İlmi'l-Mantık* adlı eseri ve değerlendirilmesinde şöyle bir yöntem takip edilmiştir: Çalışmamızın birinci bölümünü oluşturan biyografi kısmının hazırlanmasında, çok sınırlı olan kaynaklardan Halidi'nin hayatı ve yaşadığı dönem incelenmiş ve eserleri hakkında kısa bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde, çalışma konumuz olan, kısaca *Kifaye* adlı mantık eseri çerçevesinde Halidi'nin mantık görüşlerini değerlendirdik. Değerlendirmeyi yaparken sadece Halidi'nin görüşlerini nakletmekle yetinmeyip, hem *İsagoci* ile karşılaştırmalar yaptık,

hem de başta Aristoteles olmak üzere, Farabi, İbn Sina, Gazali gibi önemli mantıkçıların görüşlerine yer vermeye çalıştık.

Üçüncü bölümde, eserin tercümesini mevcut nüshasını örnek alarak yaptık. Gerekli gördüğümüz yerlerde konunun daha iyi anlaşılması için az da olsa bazı eklemeler yaparak bunu dipnotta gösterdik. Ayrıca tercüme yapılırken metnin orjinalinde bulunan varak numarasını, kolaylık sağlaması açısından köşeli parantez [] içerisinde verdik.

Dördüncü bölümde ise, bütün uğraşlarımıza rağmen ikinci bir nüshasına ulaşma imkanı elde edemediğimiz eserin tercüme ve Arapça yazmasının tahkikli metninin oluşturulmasında kullanılan yöntemden bahsettik.

Sonuç kısmında verilen bilgiler çerçevesinde genel bir değerlendirme yapmaya çalıştık.

Ek bölümde ise, lüzumu düşünülerek eserin Arapça yazmasının orijinal metni verilmiştir.

BÖLÜM 1: AHMED b. SÜLEYMAN el-HALİDİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI ve ESERLERİ

Ahmed b. Süleyman el-Halidi’nin hayatına geçmeden önce, onun bağlı bulunduğu Nakşibendî tarikatının Halidi kolundan, tarikatın kurucusu Mevlâna Halid el-Bağdadi’den kısaca bahsetmeyi uygun bulduk.

1.1. Ahmed b. Süleyman el-Halidi’nin Hocası ve Şeyhi Mevlâna Halid el-Bağdadi ve Halidilik:

Mevlâna Halid el-Bağdâdî’ye nisbet edilen Halidilik, Anadolu’da faaliyet gösteren en yaygın Nakşibendi koludur.¹ Hâlid el- Bağdadi 1779’da Irak’ın Süleymâniye şehrinde doğmuştur. Soyunun baba tarafından Hz. Osman’a ulaştığı rivayet edilir. Halid, Nakşibendiyye mensupları arasında “Mevlâna” unvanıyla tanınmaktadır. Bölgesindeki şeyhlerden ilk öğrenimini tamamladıktan sonra mantık ve kelâm ilmi üzerine yoğunlaşarak bölgedeki diğer ilim merkezlerini dolaştıktan sonra Bağdat’a gitmiştir. Şeyh Abdülkerim Berzencî’nin (1798-99) vefatı üzerine onun Süleymâniye’deki medresesinin sorumluluğunu üzerine almıştır. Bir tavsiye üzerine Delhi Nakşibendî Şeyhi Abdullah Dihlevî’ye giderek ona intisâb etmiştir. Buradaki eğitiminden sonra Şeyhi tarafından Süleymâniye’ye halife olarak gönderilmiştir. Halid el- Bağdadi irşad vazifesine Süleymâniye’den sonra kendi açtığı medresesinde Bağdat’ta, daha sonra da Şam’da devam etmiştir. Devrin yöneticilerinden iltifat görmüş, 1827’de Şam’da veba salgınında hayatını kaybetmiştir.²

Bu silsilenin son devir halkalarından biri olan Mehmed Zâhid Koktu (d.1897/ö.1980) onun hakkında şöyle demektedir: “Nakşibendiyye, Kadiriyye, Sühreverdiyye, Çeştiyye, Kübreviyye tarikatlerinden icâzetli mürşiddi ve müceddiddi. Çok hadis okurdu. Binlerce adam yetiştirdi. Divânı ve te’lifâtı meşhurdur. Âlimü’l allâme şeyh Hâlid, zâhirî ve bâtınî bütün ilimlerde yed-i tûlâ sahibidir. Sarf, nahiv, fıkıh, mantık, hendese, hadis ve tasavvufta derin nüfuz ve bilgileri vardır.”³

¹ Muslu, Ramazan, *Anadolu’da Tasavvuf Yolları*, İstanbul, 2007, s. 109.

² Algar, Hamid, “Hâlid el-Bağdâdî” mad., *DİA*, c. 15, s. 283.

³ Koktu, Mehmed Zâhid, “Mevlâna Hâlid Ziyâeddin-i Bağdâdî”, *Büyük İslâm Tasavvuf ve Önderleri*, İstanbul, 1993, s. 197.

Halidi kolunun, tarikatın genel inanç ve uygulamaları yanında, kimliği açısından son derece önemli olan diğer bir husus da, bu kolun benimsediği siyasi tavidir. Halidiler, müslümanların birlik ve kuvvetinin odak noktası olarak Osmanlı Devleti'ne kesin bağlılık göstermişler ve bunun sonucunda Avrupa'nın sömürgeci güçlerine karşı derin bir düşmanlık hissi taşımışlardır. Bundan dolayı Dağıstan'dan Sumatra'ya kadar Halidiyye'nin yayıldığı hemen her yerde tarikat mensupları Osmanlılar lehindeki faaliyetleriyle öne çıkmışlardır.

Halidiyye, Mevlâna Halid'in yüzlerce halifesi aracılığıyla son derece geniş bir alana yayılmıştır. Balkanlar ve Kırım'dan Güneydoğu Asya'ya kadar ulaşmıştır. Ancak tarikatın asıl etki alanı Osmanlı Devleti'ne bağlı Kuzey Irak, Güneydoğu Anadolu ile Kuzeybatı İran bölgesidir.

Osmanlı Devlet ricâli başta olmak üzere pek çok Osmanlı ulemâsı da Halidiyye'ye mensup olmuştur.

Halid el-Bağdadi, Kürt'lerin yoğun olarak yaşadığı Kuzey Irak'ın dînî hayatı üzerinde özel bir etkiye sahiptir. Tarih boyunca hakim bir tarikat olarak Kâdiriyye'nin faaliyet gösterdiği bu bölgede Halidiyye'nin doğuşuyla hakimiyet Nakşibendiyye'ye kaymış, Berzencî ve Sâdât-ı Nehrî gibi şeyh ailelerinin çoğu Kâdiriyye'den Nakşibendiyye'ye geçmiş, sonuçta Kürt kimliği bir dereceye kadar Halidiyye koluyla birleşmiştir. Tarikatın babadan oğula geçen liderlik çizgisi de Nakşibendî ailelerin bu bölgelerde günümüze kadar devam eden yaygınlığını açıklamaktadır.⁴

Halidiyye, kurucusu Halid el-Bağdâdî'nin halifeleri tarafından Kuzey Kafkasya'dan Güneydoğu Asya'ya, Arap dünyasından Anadolu ve Balkanlara kadar çok geniş bir coğrafyada yayılma imkânı bulmuştur. Anadolu'nun hemen her tarafına yayılmış olan Halidiliğin sadece müellifimiz olan Ahmed b. Süleyman el-Halidi'ye ulaşan silsilesinden bahsetmek istiyoruz:

Halid el-Bağdadi'nin halifelerinden olan Trablusşam⁵ müftüsü Ahmed b. Süleyman el-Halidi (ö.1858)'nin halifesi olarak İstanbul'da faaliyet gösteren Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö.1893) , Türkiye'nin siyasî, ictimâî ve dînî hayatı üzerinde önemli rol

⁴ Algar, Hamid, *a.g.md.*, s. 284.

⁵ Lübnan'ın kuzey vilayetinin merkezi ve ikinci büyük şehridir. Osmanlı Devleti sınırları içinde Trablus ismini taşıyan iki tane şehir olduğu için Osmanlılar Lübnan'daki şehre Trablusşam, Kuzey Afrika'daki şehre ise (bugünkü Libya'da) Trablusgarb ismini vermişlerdir. (Wikipedi, Trablusşam maddesi, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Trablus>, (25.03.2011).

oynamıştır. Halifelerinden Ömer Ziyâeddin Dağstânî (ö.1920), İskender Paşa Camiî imamı olarak tanınan Mehmed Zâhid Kotku (ö.1980)' yu yetiştirmiştir. Kotku'nun bir çoğu din âlimi, öğretim üyesi, yazar ve sanatkâr olan müntesiplerinden bazıları siyasete de atılmış bir çok devlet ve siyaset adamı, başbakan, bakan, milletvekili, üst düzey bürokrat ondan etkilenmiştir. Bunu dışında basın, eğitim, ticaret ve sanayi dallarında çalışan mensupları da vardır. Çıkardığı "Hareket" dergisiyle belli bir çevreye tesir etmiş olan Nurettin Topçu'nun mürşidi Abdülaziz Bekine (ö.1952)'nin silsilesi de Gümüşhânevî'ye ulaşır.⁶

Mevlâna Halid el- Bağdadi her bölgeye ayrı bir halife göndermeyi prensip haline getirmiştir. Bağdadi'nin İstanbul'a gönderdiği son halifesi Ahmed b. Süleyman el-Halidi (ö.1858)'dir. O, tarikatı İstanbul'da tam olarak yaydı ve Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'yi yetiştirdi.⁷

1.2. Ahmed b. Süleyman el-Halidi (el-Ervadi)'nin Yaşadığı Dönem

Ahmed b. Süleyman el-Halidi'nin yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti'nin çalkantılarla dolu bir zaman dilimine tesadüf etmektedir. Gerek Anadolu'da, gerek Halidi'nin de yaşadığı Ortadoğu'da ve gerek ülkenin diğer bölgelerinde sonu gelmez savaşlar, iç karışıklıklar, yönetimdeki bozukluklar v.b. sebepler yüzünden, ülkenin her tarafı dağınık bir haldedir. Biz de Halidi'nin hayatına geçmeden önce, devrinin siyasi, dini, sosyal ve ilmi hayatından bahsetmeyi uygun gördük.

1.2.1. Siyasî Durum

Ahmed b. Süleyman el-Halidi, XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Yaşadığı dönem tam olarak otuzuncu Osmanlı Padişahı II. Mahmut (ö. 1839) ve otuz birinci Osmanlı Padişahı I. Abdülmecit (ö. 1861) dönemlerine tesadüf etmektedir. Siyasî olarak Osmanlı Devleti'nin çok zor bir dönemden geçtiği yıllardır. II. Mahmut, III.Selim'in katli sırasında ölümden dönmüş olarak darbeler ve karşı darbelerle başlayan saltanatı aynı yoğunlukta devam eden bir padişahtır. Yeniçeri isyanları, merkezî idareyi zaafa uğratan zorba idareciler ve âyanların te'dîbi, Sırp ve Yunan milliyetçi ayaklanmaları, İran ve Rus savaşları ve özellikle Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanı, devrini tamamen işgal eden önemli gelişmeler arasındadır. Bütün bunların içinde devletin yeniden

⁶ Uludağ, Süleyman, "Hâlidiyye" mad., *DİA*, , c.15, s. 297.

⁷ Muslu, Ramazan, *a.g.e.*, s. 110

yapılanmasıyla ilgili hayatî önem ve zaruret arzeden köklü ıslahatların sürdürülmesi saltanat döneminin belirgin özelliğini oluşturur.⁸

Islahatçı bir kimliğe sahip olan II. Mahmut dönemi, içeride ve dışarıda yaşanan karışıklıklar ve sonu gelmez savaşlarla geçmiştir. İçerideki Alemdar vak'ası (1808), Osmanlı-Rus savaşı (1809-12), Sırp isyanı (1812), Yunan isyanı (1821), Navarin Baskını (1827) ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanı bunlardan sadece bir kaçıdır.⁹

İçeride ve dışarıda yaşanan bu olumsuz gelişmeler genç padişahı bazı yenilikler getirmeye mecbur etmiştir. Bu yeniliklerin en önemlisi, Osmanlı Devleti'nin üzerine iyice yük olmaya başlamış olan Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıdır (1826). Mühendishane, Harbiye ve Tıbhane gibi kurumların açılması, "Asakir-i Mansure-i Muhammediye" adıyla yeni bir ordunun kurulması, haberleşmenin geliştirilmesi, matbaaların açılması, yayın hayatına hız verilmesi, kültürel faaliyetler v.b. bu yeniliklerden bazılarıdır.

Osmanlı Devleti'nde esas yenileşme hareketi, padişah 1. Abdülmecit tarafından 3 Kasım 1839'da ilân edilen "Tanzimat Fermanı" olmuştur. Aslında bu fermanın ilân şerefini çeşitli bakımlardan Sultan Mahmut, Sultan Mecit ve Mustafa Reşit Paşa paylaşmaktadırlar.¹⁰ Tanzimat Fermanı, 3. Selim zamanından beri yapılan şuurlu ve sürekli ıslahat hareketlerinin bir devamı olup, imparatorluğun sonuna kadar devam eden bir harekettir. Tanzimat, Türkiye'de meşruti bir idarenin kurulmasına, İslâm-Hristiyan âlemlerinin birbirlerine yaklaşmasına ve barışmasına zemin hazırlayan bir kültür ve ıslahat hareketidir.¹¹

I. Abdülmecit dönemi de, daha ziyade başta Kırım harbi olmak üzere Ruslarla yapılan birçok savaşı kapsamaktadır. Kırım savaşının sonunda yayınlanan Islahat Fermanı da aslında Tanzimat Fermanı'nın genişletilmiş şeklinden başka bir şey değildi. Görünürdeki gayesi bütün toplulukları din, dil, ırk farkı gözetmeksizin kaynaştırmak ve böylece bir Osmanlı toplumu meydana getirmektir. Ancak yabancı devletlerin baskısı

⁸ Beydilli, Kemal, "2. Mahmut" mad., *DİA.*, c. 27. s. 352-353.

⁹ Öztuna, Yılmaz, "II. Mahmud Dönemi", *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul, 1983, c. 6, s. 421-445.

¹⁰ Öztuna, Yılmaz, *a.g.e.*, c. 7, s. 23.

¹¹ Gencer, Ali İhsan, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, 1989, c. 11, s. 431.

altında hazırlanan bu ferman, sadece gayr-i müslimlerin haklarını ve imtiyazlarını genişletmekten başka bir şey yapmamıştır.¹²

1.2.2. Dînî ve Sosyal Hayat

Osmanlı Devleti'nde padişaha vekaleten İslâm'ı ve Müslümanları temsil eden en yüksek makam Şeyhülislâmlıktır. İlmiye teşkilâtının en üst birimi olan Şeyhülislâmlık, din hizmetlerini yürütmekten ziyade özellikle XV1. yüzyıldan itibaren idârî ve adlî işlerden sorumlu tutulmuştur. Toplumun dînî hayatına yön veren mekânlar olan mescid, camii, tekke ve zâviyeler vakıfların mütevellileri tarafından yönetilmiştir¹³. Ve sayılan bütün bu alanlar vakıfların hizmet sahası içinde bulunmaktadır.¹⁴

Osmanlı toplumunda temel dînî eğitim mahalle mekteplerinde verilir, medreselerde çeşitli ilimlerle Arap dili ve edebiyatına dair derslerin yanında fıkıh, kelâm, hadis, tefsir gibi dînî ilimler okutulurdu. XIX. yüzyılda oluşturulan modern eğitim kurumlarında da dînî bilgilerin ders programlarında Kur'an, tecvid, ilmihal, kıraat gibi dersler bulunurken, rüşdiyelerde ilmihal, mebâdî-i ulûm-i dîniye, idâdîlerde ulûm-i dîniyye, sultânîde ulûm-i dîniye, fıkıh gibi dersler okutulmuştur. İmam, hatip, vâiz gibi görevlilerin yetiştirilmesine yönelik uzmanlık kurumları oluşturulması düşüncesi son dönemlerde ortaya çıkmıştır. Gündelik dînî hayatın merkezinde yer alan camii ve mescidler önemli birer eğitim merkezi olarak da faaliyet göstermekte, her kesime hitap eden çeşitli dersler yapılmaktaydı. Bu amaçla ücretleri vakıflar tarafından karşılanan geniş bir kadro ile hizmet verildiği anlaşılmaktadır. Tefsir, hadis, fıkıh ve mesnevî dersleriyle halkın eğitimi sağlanmıştır.

Osmanlı toplumu dînî açıdan müslümanlar-gayr-i müslimler olarak iki ana grup halindeydi. Gayr-i müslimler içinde din ve mezhep farklılıkları vardı. Müslümanlar tek bir grup sayılmakla birlikte gerçekte onlar arasında da değişen derecede mezhep ve tarikat farklılıkları oluşmuştur. Tanzimat devrinde müslüman-gayr-i müslim eşitliğinin sağlanması çabaları çerçevesinde Rum, Ermeni ve Yahudi milletleri için nizamnâmeler hazırlanmıştır.

¹² Gencer, Ali İhsan, *a.g.e.*, c. 11, s. 480-481, Öztuna, Yılmaz, *a.g.e.*, c. 7, s. 53-54.

¹³ Özcan, Tahsin, "Osmanlılar" mad., "Dînî Hayat", *DİA*, c. 33, s. 539.

¹⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz., Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul, 2003, s. 301-331; Kazıcı, Ziya, *Siyasi-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, İstanbul, 1995, c. 10, s. 441-474.

XIX. yüzyılda toplum hayatını ve yapısını derinden etkileyen bir başka âmil de, kökleri bir önceki yüzyıla uzanan modernleşme çabalarıdır. Bu yüzyılda toplum hayatının temel unsurları bakımından köklü bir değişim yaşanmadığı, fakat Tanzimat devriyle başlayan yeni uygulamaların toplumun yapısında bazı değişimleri beraberinde getirdiği bilinmektedir. Bu dönemde İstanbul başta olmak üzere büyük şehirlerde yabancıların sayısı artmış, bunların etkisiyle Batı kökenli mallar, âdet ve eğlenceler toplumda etkisini göstermeye başlamıştır. Batılı sanayici ve tüccarlarla yapılan işbirliği anlaşmaları neticesinde azınlıkların ekonomik durumları çok güçlenmiş, her türlü iş sahasında müslümanlara ezici bir üstünlük sağlamışlardır. Toplum yapısı ve hayatındaki değişimleri etkileyen belli başlı dinamikler, modernleşme ve toprak kayıplarının sebebiyet verdiği göç hareketleridir. Modernleşme, gerek üretim tüketim ilişkilerine etkileri, gerekse eğitimde modernleşme yoluyla çeşitli toplum katmanlarını değişime ve dönüşüme uğrattırırken, göçler âdeti toplumu yeniden harmanlamıştır.

Diğer taraftan bu yüzyılda, coğrafyanın hemen her yerindeki savaşlar neticesinde oluşan göç olgusu toplumsal yapıyı derinden sarsmıştır. Sonuç olarak Osmanlı idaresinden Cumhuriyete intikal eden toplum, sosyo-ekonomik açıdan henüz köylülüğün egemen olduğu, dînî bakımdan büyük çoğunluğu müslüman, Anadolu'nun yerleşik halkının yanı sıra Balkan ve Kafkas göçmenlerden oluşan, kısmen sanayileşmenin ve ticari kapitalizmin etkilerini taşıyan, yönetici kesimi büyük ölçüde modernleşme sürecini tecrübe etmiş ve Batılı etkilere maruz kalmış bir özellik taşımaktaydı.¹⁵

1.2.3. İlmî Hayat

Osmanlı ilim hayatını üç döneme ayırmak mümkündür: 1. Devletin kuruluşundan Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin 1702'de ölümüne kadar süren klâsik dönem. 2. 1702'den modern eğitim kurumlarının kurulduğu 1773'e kadar devam eden bunalım ve arayış dönemi. 3. 1773'ten itibaren devletin siyasî bir teşkilât olarak ortadan kalktığı 1923'e kadar süren klâsik paradigmanın terk edilmeye başlandığı yenileşme dönemi. Oluşturulan yeni eğitim kurumları, mühendishanelerde yetişen öğrencilerle Batı Avrupa'da eğitim gören talebelerin sayısındaki artış, Osmanlı ilim ve fikir hayatında köklü değişimleri beraberinde getirdi. Batı Avrupa'daki felsefî ve ilmî düşüncüyü yüksek seviyede temsil etmeye çalışan Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, Salih Zeki, bu

¹⁵ Öz, Mehmet, "Osmanlılar" mad., "Sosyal Hayat", *DİA.*, c. 33, s. 532-537.

düşünceyi kendi tarihi birikimiyle beraber dikkate almayı deneyen Cevdet Paşa ile oğlu Ali Sedat ve kızı Fatma Aliye gibi düşünürler ise çabalarında sürdürülebilir ciddi bir karşılık bulamadılar.

Osmanlılar devrinde İbn Sînâ'cı tabiat felekesi, hem klâsik dönemde yazılmış hem de sonraki yeni eserlerle canlı tutulmuştur. Tanzimat'tan itibaren yeni tabiat felsefesinin ana kavramları ile temel iddialarının Osmanlı düşünce ortamına girmesiyle başlayan tartışmalar, eski dönemden beri sürüp gelen metafizik yaklaşımların eleştirisine sebep olmuş, özellikle natüralist ve materyalist düşünceleri benimseyen son dönemin bazı Osmanlı düşünürleri, metafizikteki varlık kavramı yerine var olanı merkeze alan bir yaklaşım öne çıkarmışlardır.

Osmanlı'da ilmî hayat, kuruluşundan devletin sona erdiği 1923 tarihine kadar hemen her alanda varlığını hissettirmiştir. Tabii bu süreç dönem itibariyle farklılıklar göstermiştir. Matematikten astronomiye, nazarî düşünceden ahlâkî ve siyasî düşünceye kadar bir çok farklı alanda insanlığa faydalı eserler kazandırılmıştır. Konumuz olması itibariyle Osmanlı'da “mantık” çalışmaları hakkında kısa bir bilgi vermek istiyoruz:

Rasyonel dil teorisinin kelâmcılar tarafından vaz' ilmi adı altında kurulmasıyla başlayan süreç, Ali Kuşçu'nun bu disiplini hem medrese müfredatına sokması, hem de bu sahada pek çok eser kaleme almasıyla olgunlaşmış, bu durum, rasyonel dil teorisinin XX. yüzyılın ilk yarısına kadar temel uğraşı alanlarından biri haline gelmiştir. Mantığın tasavvurât ve tasdîkattan oluşan bütün konuları incelenmiştir. Osmanlı coğrafyasında Molla Fenâri'ye kadar geri giden bu araştırmalar XX. yüzyıla kadar kesintisiz devam etmiş, son dönemde bile Abdünnâfi İffet Efendi (ö.1890) gibi önemli mantıkçılar yetiştirmiştir. XVIII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan arayışlara paralel olarak İbn Sînâ öncesi mantık eserlerini dikkate alarak mantıkta yeni bir atılımı gerçekleştirmeyi hedefleyen Osmanlı mantıkçıları, İsmail Gelenbevî örneğinde görüldüğü gibi başarılı olmuşlardır. Bu dönem mantıkçıları XIX. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'da üretilen çalışmalardan faydalanarak tercüme ve te'lif eserler vermeye başlamış, Ali Sedat gibi hem modern sembolik mantığı anlayan, hem de eleştirebilen isimler yetiştirmişler, ancak Salih Zeki ile modern sembolik mantığa tam bir geçiş yapılmıştır.

Sonuç olarak Osmanlılar tabîî mirasçısı oldukları İslâm medeniyeti içerisinde bilgiyi örgütlemiş, kütüphaneler kurarak korumuş, istinsah yoluyla yaymış, başta medreseler

olmak üzere inşâ ettikleri eğitim kurumlarında okutarak toplumsallaştırmış, geliştirmiş ve yeni katkılarda bulunmuştur. Osmanlılar, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçerken Batı Avrupa’da gelişen yeni bilgi birikimiyle karşılaştıklarında ilk elde, matematik-mekanik-deneysel yeni tabiat felsefesinin kendisiyle değil, yarattığı sanayi devrimi ve sonuçlarına muhatap olmuşlardır. Grek ve klâsik İslâm medeniyetinde kökenlerini bulan ortak zihniyete rağmen yeni tabiat felsefesi ve bilimle, merak değil kaygı sâikiyle ve hakikat arayışının değil, siyasetin pratik amaçları doğrultusunda ilişki kurmuşlar, ancak kısa zamanda yeniyi nüfuz edip katkıda bulunma sürecini başlatarak modern bilim ve felsefeyi, içinde hayat bulduğu zihniyetiyle birlikte Türkiye Cumhuriyetine aktarmışlardır.¹⁶

1.3. Hayatı

Halidi (ö.h.1275/m.1858)’nin Anadolu’da yaşamadığı ve İstanbul’da az bulunduğu için, hayatı hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Elde mevcut olan kaynaklarda onun İstanbul’a gelme sebebi olarak, Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî’yi irşad vazifesi ile, hocası ve şeyhi Mevlâna Halid el- Bağdadi tarafından görevlendirildiğini görmekteyiz. Halid el- Bağdadi’nin en son halifesi olan Halidi’nin, Osmanlı Devleti’nin bir vilâyeti olan Trablusşam’ın Ervad kasabasında doğduğu ve *Ervadi* nisbesi ile de anıldığı bilinmekte ise de, doğum tarihi konusunda kesin bir tarih tesbit edilememiştir.¹⁷

İlk tahsiline memleketinde başlayan Halidi, ilmîni ikmal etmek için Mısır ve Şam’a çeşitli seyahatlar yapar. Bu memleketlerin meşhur âlimlerinden dersler alır. Bunlar arasında Mısır ve Şam diyarının en mümtaz âlimlerinden ve Ezher Üniversitesi şeyhlerinden İbrahim el- Bâcûrî, Şeyh Muhammed el- Fudâlî, Mısır müftülerinden Şeyh Ahmed et-Temîmî, Şeyh Abdurrahman el-Uşmânî, Şeyh Ahmed es-Sâvî el- Halvetî en-Nakşibendî, Mustafa el-Mübellad el- Ahmedî, Mustafa el- Bolâkî, Şeyh Abdurrahman el-Küzberî, Hüseyin ed-Decânî, Allame Muhammed İbn Abidîn bulunmaktadır. İlim tahsilini bu hocalarda tamamlayarak icâzet alır. Bu sahada bazı hocalarını bile geride bırakacak kadar büyük bir mesafe kat’eder. Zahirî ilimlerde üstadlık payesini kazandıktan sonra kendisinde tarikata intisab hissi uyanır. Bunun için muhitinin çeşitli bölgelerinde bulunan meczub, ümmî, velî ve ârif şeyhlerin hizmetinde bulunur.

¹⁶ Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlılar” mad., “İlim ve Kültür”, *DİA.*, c. 33, s. 548-555.

¹⁷ Kevseri, Mehmet Zahid, *Altun Silsile*, (Terc. M. Vehbi Şahinalp, M. Zahid Kalfagil), İzmir, 1982, s. 101; Gündüz, İrfan, *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevi*, İstanbul, 1984, s. 38.

Ekberiyeye, Rifâiyeye, Desûkiyeye, Ahmediyeye (Bedeviyeye), Halvetiyeye ve Şâzeliyeye'den icâzet alıp Câmîu't-turuk bir hilâfet iznine sahip olur. Daha sonra Şam'da bir müddet Mevlânâ Hâlid'in hizmetlerine ve sohbetlerine devam ederek kısa zamanda Kâdiriyeye, Sühreverdiyeye, Kübreviyeye, Çeştiyeye, Nakşibendiyeye, Müceddidiyeye, Mazhariyeye ve Hâlidiyeye tarikatlarından da hilâfet-i tâmmeye ile icâzet alır. Memleketine dönerek şeyhinin işareti ile tarikat neşrine başlamıştır.¹⁸ Ayrıca *Celbü'l-İbâd ilâ Tariki'r-Reşâd* adlı eserinin girişinde müellifimiz için, el-Halidi en-Nakşibendi nisbesi kullanılmakla birlikte eş-Şazeli nisbesi de kullanılmaktadır.¹⁹

Halidi bir müddet memleketinde bulunduktan sonra şeyhi tarafından İstanbul'a gönderilmiştir. Mevlana Halid, halifesini İstanbul'a gönderişindeki ulvî gayeyi şöyle anlatıyor:

“Ey dost! Parlıtsı ile Kuzey Afrika, Buhârâ, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Uzakdoğu'nun aydınlanacağı zât için İstanbul'a git, onu ara bul. O henüz açılmamış bir velâyet goncasıdır. Her ne kadar senden evvel İstanbul'a pek çok halife gönderilmiş ise de, onun nasîbi ezelde sana tevdi ve tensib edilmiştir. Onun irşadı ile meşgul ol. Adın onunla daha çok duyulacak ve sen onunla daha çok bilineceksin. Zira o, bizden sonra sâhib-i zaman ve rehber-i tarikat olacaktır.”²⁰

Bu sözler üzerine Halidi İstanbul'a giderek Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'yi bulur ve ona tarikat telkininde bulunur.²¹ Mevlânâ Hâlid'in kendisine: “Sana Şam sahillerinin şeyhi denilse yeridir”, diye iltifat ettiği söylenen Halidi'nin, şeyhinin kendisini Gümüşhânevî'yi irşad etmek üzere 1845 yılında İstanbul'a gönderdiği tahmin edilmektedir. Bir yıllık bir gözden kayboluştan sonra tekrar İstanbul'a gelen Halidi, Ayasofya Câmii'nde iki yıl hadis dersleri okutmuştur.²²

Halidi, 1264/1848'de Gümüşhânevî'ye İstanbul'daki Hâlidî şeyhlerinden Abdülfettah el-Ukârî (1281/1864)'ye sohbet şeyhi olarak bağlanmasını tavsiye ederek, memleketi Trablusşam'a dönmüştür. Trablusşam müftüsü olarak da anılan Ahmed b. Süleyman el-

¹⁸ Memiş, Abdurrahman, *Hâlid el- Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, İstanbul, 2000, s. 169.

¹⁹ Hâlidî, *Celbü'l-İbâd ilâ Tariki'r-Reşâd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi nr. 3071, vr. 1b.

²⁰ Gündüz, İrfan, “Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî”, *Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri*, İstanbul, 1992, s. 24.

²¹ Memiş, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 170., Gündüz, İrfan, “Gümüşhânevî ve Cihadı”, *Büyük İslâm ve Tasavvuf Önderleri*, İstanbul, 1993, s. 298., Muslu, Ramazan, *a.g.e.*, s.110., Yazıcı, Mahmut, *Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî*, İstanbul, 2007, s. 8.

²² Gündüz, İrfan, *Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî*, s. 42.

Halidi 1275/1858 senesinde memleketinde vefat etmiş, Diba Mescidi'ndeki medfen-i mahsusuna defnedilmiştir.²³

Halidi'nin kendisinden sonra halifesi olan ve bugün "Ziyâiyye" adı ile tanınan kolun kurucusu Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî (ö.1311/1893) vâsıtasıyla Hâlidiyye tarikatının İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun muhtelif yerleri, Kazan'dan Komor Adaları, Mısır, Suudi Arabistan ve Çin'den Afrika'ya kadar olan geniş bir saha içerisinde yayıldığını görmekteyiz.²⁴

1.4. Eserleri

Ahmed b. Süleyman el-Halidi, Halidiyye tarikatine mensup bir mutasavvıf olmasına rağmen ayrıca bir hadis âlimi, dil bilimcisi, edip ve şair olan çok yönlü bir şahsiyettir. Bu saydığımız alanlarda irili ufaklı birçok eser kaleme almıştır. Mantıkla ilgili elimizde sadece bir risalesi bulunmaktadır. Eserleri daha ziyade tasavvufla ilgilidir. Biz bu bölümde mantıkla ilgili risalesi yanında, konumuzla ilgisi olmadığı için tasavvufla ilgili sadece birkaç eserini tanıtmakla yetineceğiz. Diğer eserlerinden bazısını da sadece isim olarak zikredeceğiz.

1. *İkdü'l-ferîd fi'l-uluvi'l-esânîd*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi nr. 731/1, müst. Şeyh Hâlid en-Nakşibendî el-Müceddidî el-Osmânî Zıyâeddîn.

Eser, Halidi'nin ilim ve tarikat aldığı kişilerin silsilelerinden bahsetmektedir. Örneğin; Halid-i Bağdadi, Şeyh Ahmet Halveti, Mısırlı Şeyh Muhammed Fazayi, Şeyh Ali Necari, Ezher Şeyhi İbrahim Bacuri, Seyyid Muhammed Abidin (İbn Abidin haşiyesinin yazarı, aynı zamanda Halid-i Bağdadi'nin halifesi).

Bu silsile tarikat ve ilim babında Peygamberimiz (s.a.v.)'e kadar devam etmiştir.

2. *Risâle kifâyetü'l-mübtedî et-tahkîk fî fenni ilmi'l-mantık*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi nr. 860/1, vr. 1b-18a, 13 st., müst. Mustafa ibnü'ş-Şeyh Abdülganî eş-Şemînî.

Müellifin, üzerinde çalıştığımız mantık risalesidir. Eserin elimizdeki tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde olup ikinci bir nüshasına aramalarımıza rağmen

²³Kevseri, M. Zahid, *a.g.e.*, s. 104; Memiş, Abdurrahman, *a.g.e.* s. 171.

²⁴Memiş, Abdurrahman, *a.g.e.*,s. 171.

ulaşamadık. Klasik veya modern kaynaklarda eser hakkında herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır.

3. *Silsilenâme-i Halidiyye*, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba nr. 292, vr. 1b-8b, 13 st.

Bu eser, Nakşibendi tarikatının Halidiyye kolunun silsilesini ele almaktadır. Kim kimden tarikat icazatını almışsa hem isimleri, hem de öne çıkan bazı vasıflarıyla beraber yer almıştır. Hatta yüz simaları bile yazılmıştır. Hz. Ebubekir vasıtasıyla Peygamberimize ulaşan bir silsiledir. Bu silsilenin önde gelenleri; Bayezid-i Bestami, Abdülhalık Gücdüvani, Şah-ı Nakşibendi, İmam Rabbani ve Halid-i Bağdadi'dir.

Eserde tarikate giriş sadedinde bir takım usul ve tavsiyeler de yer almaktadır.

4. *Celbü'l-ibâd ilâ tarîki'r-reşâd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi nr. 3071/1, 17 st.²⁵

Tarikatte zikrin nasıl yapılacağıının adabından bahseder. Bu tarikatle ilgili bazı zikirler de eserde yer almaktadır.

5. *Buğyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi nr. 3071/2.

6. *Mir'âtü'l-irfân ve lübbehu Şerhu Risâleti men arefe nefsehû fe-kad arefe Rabbeh*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi nr. 2612, 15 st., 7 Recep 1268 Pazartesi (1852), müst. Mustafa ibnü's-Şeyh Abdülganî, 1268.²⁶

Muhyiddin el-Arabi'nin *Men arefe nefsehû fe kad arefe rabbehhu* adlı risalesine Halidî'nin yazdığı bir şerhdir. Şerhin ismi de *Mir'âtü'l-irfan ve lübbühüdür*.

Bu şerhde Muhyiddin Arabi'nin kullandığı bazı tasavvufî kavramlara açıklık getirilmektedir. Risale Muhyiddin el-Arabi'nin *Risale-i Ehadiye*'si olarak da geçmektedir. Eserde Muhyiddin Arabi'nin meşhur görüşü olan Vahdet-i Vücut'a yapılan itirazlara cevaplar yer almaktadır.

7. *Müferricetü'l-kerûb bi's-salâti ale'n-nebiyyi'l-muhibb'il-mahbûb*, Süleymaniye Ktp., Tıbâ'âtü'l-Âmire, 1268, 18 s. Hacı Mahmud Efendi nr. 4068.²⁷

²⁵ Yazmalar. gov. tr.: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 1216/1 eser adı *Ümmetü'l-İsnad ve Sülûku't-Tarikati'l-İrşad* şeklinde kayıtlıdır.

²⁶ Yazmalar. gov. tr.: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 154/1.

²⁷ Yazmalar. gov. tr.: Milli Kütüphane, 06 MİL Yz A 3841/1.

Eser Salavat-ı Şerifelerin şekillerini nazım diliyle anlatmaktadır

8. *Manzûme fî esmâ'illâhi te'âlâ el-hüsnâ*, Süleymaniye Ktp., Tıbâ'âtî'l-Âmire, 1268, 9 s. [19-27 s.]. Hacı Mahmud Efendi nr. 4068.²⁸

Bu eserde Esmâ-i Hüsnâ nazım şeklinde anlatılmaktadır.

9. *Eş'âr*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi nr. 3621/2.

10. *Risâle fî hakkı's-salât ve'r-râbita ve şemâili cemî'i silsile*, Hacı Reşid Bey nr. 100/2.²⁹

11. *el-İcâze*.³⁰

12. *İcâzetnâme*.³¹

13. *Kitâbu-nûri'l-mazhar fî şerhi Salâti'l-vustâ li'ş-Şeyhi'l-ekber*.³²

14. *Kifâyetü'l-mürîd min mühimmâti't-tarîk*.³³

15. *Elfiye fî ulûmi'l-edeb*.

16. *Târîh-i kebîr*.

17. *Ferâid-i fevâid*.

18. *Risaleb fî'l-halvet*.

19. *Evrâd*

20. *İlhâmâtü'r-râbbâniyye fî Şerhi's-sâlâti'z-zâtiyye*.

21. *Keşfü's-sütûr an me'ânî salâti'n-nûr*.

22. *et-Tibru'l-mesbûk fî nihâyeti's-sulûk*.³⁴

²⁸ Yazmalar. gov. tr.: Milli Kütüphane, 06 MİL Yz A 3841/2.

²⁹ Yazmalar. gov. tr.; Atatürk Kitaplığı, Osman Engin Türkçe Yazmaları.

³⁰ Yazmalar. gov. tr.; Milli Kütüphane, 06 Hk 4685/1

³¹ Yazmalar. gov. tr.; Milli kütüphane, 06 Mil Yz A 5346.

³² Yazmalar. gov. tr.:1. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 34 Ae Arabia 994, 2. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3082/3,

³³ Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şry. Nm. 798-799-800-801, Erzurum İl Halk Kütüphanesi 25 Hk 2316/4, GAL S III/ 1254.

³⁴ Eserleri için ayrıca bkz.; Kevseri, Mehmet Zahid, *Altun Silsile*, Terc. M.Vehbi Şahinalp- M.Zahid Kalfagil, İzmir, 1982, s.105-106; *İrğamü'l-Mürîd*, İstanbul, 1328, s. 86-87, 90; el-Bağdadi, Süleyman, *el-Hadikatü'n-Nediyye*, Kahire, 1313, s.77.

1.5. Tasavvuf ve Mantık

Mantık, bir yandan insanın ontik yapısında bir olgu, diğer taraftan bir ilim dalıdır. İlmî boyutuyla mantık, düşüncenin kanunlarını belirler ve ölçer. Yani düşüncenin ilmidir. Bu da insanın en temel insani olma özelliğiyle ilgilidir. Bu münasebetle insan için mantık olgusundan bigane olmak mümkün değildir. Her insan, insan olmanın olgusal gereği olarak mantıklılığı düşünce ve düşünsel ifadesinde gözetmek zorundadır.

Her insan olgusal olarak mantıklı olmak zorundadır. Ancak herkes mantık ilmiyle ilgilenmek zorunda olmadığı gibi, meşgul olmak imkanına da sahip olmayabilir. Mantık ilmini ilgilendiren esas sözlü vaz'î durum söz konusu olduğu için hangi ilim olursa olsun kişinin böyle bir yöntemden müstağni kalması söz konusu değildir. Muallimi sani Farabi'nin isabetli yaklaşımıyla kişi konuşabilir veya şiir okuyabilir. Ancak konuşmasını veya şiirini yazıya aktardığı zaman konuşmanın dilbilgisi kurallarına veya şiirin veznine uymak zorundadır. İlmin istisnası mevzubahis olmamakla beraber ilmi çalışmada bulunan her ilim adamı da düşüncenin kurallarına bağlı kalmak zorundadır. Bu gerçeğin gözetilmemesi, kavram kargaşasından yargı kargaşasına kadar varacak bir dizi problemi doğuracaktır.

Asırlarca Aristoteles mantıkta tek otorite olarak hüküm sürmüştür. İslam kültür dünyasında da mantık çalışmaları Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi ile başlamıştır. Bu tercüme faaliyetleri sonucunda Aristoteles mantığına olan ilgi giderek artmış ve Aristoteles'in mantık kitapları defalarca tefsir ve şerh edilmiştir. Tercüme faaliyetlerinin bu denli yoğun geçmesinin altında bir çok sebep yatmaktadır. İslam coğrafyasının çok geniş bir alana yayılmasıyla Müslümanlar çok çeşitli inanç ve kültürle karşılaşmışlardır. Zamanın dinleri olan Yahudi, Hristiyan ve diğer değişik inançlar, kendilerini Grek dünyasının mantık metodları ile savunmuşlardır. Zamanla Müslümanlar da bu alanı keşfetmiş ve büyük bir başarıyla uygulama sahasına koyabilmişlerdir. Özellikle Kur'an'ın düşünmeye, zikre, tefekküre davet etmesi bir zihin faaliyeti olan mantığa ilgiyi daha da artırmıştır. Önceleri İslam dünyasında şiddetli bir tepkiyle karşılanan bu mantık faaliyetleri, Gazali'nin mantığın meşruiyetine olan çok önemli katkılarından dolayı, mantığı ilimler içinde olmazsa olmaz bir konuma getirmiştir.

Mantık metinleri Arapçaya tercüme edildikten üç asır boyunca genelde filozofların ilgi alanı olarak gelişti. İslam aleminde kalamcılar, fıkıhçılar ve mutasavvıflar bundan

istifade etmediler. Bunun yanında dinsel kaygılarla mantığa karşı çıktılar. Bu karşı duruş Gazali'nin mantığı keşfetmesiyle önemli ölçüde etkisini yitirdi. Gazali kelam, fıkıh, tasavvuf olsun İslami ilimlerde itibar edilen bir otorite idi. Onun mantık ilmine yaklaşım tarzı büyük ölçüde kendisinden sonra gelen bu ilim çevrelerinde kabul gördü ve mantık ciddiye alınan ilgilenilen bir ilim dalı haline geldi.

Filhakika mantık ilminin bu çevrelerce kabul görülmesinden sonra özellikle kelamcılarda olduğu gibi kimi mutasavvıflar tarafından da ilgi haline geldi. Sufiler, ilgileri gereği kitlelere öğretilerini ulaştırmak ve bu öğretilerini müdafaa etmek zorundaydılar. Bunu içinde bu düşüncenin mantıksal kurallar ve ölçüler içinde sunulması gerekiyordu. Yukarıda söz konusu edilen mantıklılık her ilim adamı için geçerli olduğu için onlar içinde geçerliydi. İbn Sina ve Cürcani'nin ifadesiyle Allah tarafından desteklenenler müstesna her ilim adamı bununla ilgilenmek zorundadır. Sufilerin keşf yoluyla bundan müstağni kalabileceği akla gelebilir, ancak bu müstağni olma durumu peygamberler için söz konusudur.

Gazali bir çok ilmi alanda otorite olduğu gibi aynı zamanda bir mutasavvıf idi ve sufilerde de etkisi göz ardı edilemez bir gerçekliğe sahipti. Gazali'ye göre "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez." Bu yaklaşım tarzının sufilerde etkisini bulduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle bazı tasavvufçular tarafından büyük orijinal çalışmalar olmasa da gerek tedris gerekse de telif düzeyinde mantık ile ilgilenilmiştir.

BÖLÜM 2: KİFÂYETÜ'L-MÜBTEDÎ et-TAHKİK fî FENNİ İLMİ'L-MANTİK ADLI ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mantık kelimesi Arapça “konuşma” anlamına gelen “nutk” kelimesinden türetilmiştir. “Nutuk” sözcüğü de eski Yunanca’da hem “akıl” hem de “konuşmak (söz)” anlamına gelen “logos” un karşılığıdır. “Logos” ve “nutuk”, akıl, akıl yürütme, yasa, doğru söz, düzen, ilke ve düşünme anlamlarına gelir.³⁵

Farabî, *İhsâü'l-Ulûm*³⁶ adlı eserinde “Mantık” kelimesinin “nutk” kelimesinden türediğini belirterek eskilerin ona üç farklı anlam yüklediğini söylemiştir: a) “Kendisiyle insanların akledilirleri (mâ’kûlâtı) kavradığı güç.” Bu güçle ilimler ve sanatlar elde edilir ve iyi ile kötü birbirinden ayırt edilir. b) İkincisi “kavrama yoluyla insanın nefsinde hasıl olan ma’kuller.” Buna “içten konuşma” denir. c) Üçüncüsü “dil aracılığıyla düşüncenin ifade edilmesi”. Buna da “dıştan konuşma” denir.

İslâm mantıkçıları, genellikle mantığı “bilinenden bilinmeyen elde edilmesine vâsıta olan ilim”³⁷; “kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir fen”³⁸ ; “insanı, fikrin sahihini fâsidinden ayırmaya muktedir kılacak kuralları veren âlet ilmi”³⁹ şeklinde tarif etmişlerdir.

“Doğru ve düzgün düşünme, mantıklı düşünme” denilen düşünme biçimini konu edinen ve felsefenin bir disiplini olarak benimsenen mantığa İslâm dünyasında “ilm-i mîzan” ve “ilm-i âlet” adları da verilmiştir ki bu, mantığın, terimleri ve hükümleri ölçü ve tartıya vurmak için bir âlet sayıldığını göstermektedir.⁴⁰ Mantıklı düşünme ve konuşma, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliktir. Bu özellik ilk insandan günümüze kadar var olagelmıştır. Çünkü insanlar kendilerini anlatabilmenin, bir şeyi ispat edebilmenin yegâne ölçüsünün doğru ve düzgün düşünebilme ve konuşabilme olduğunu bilmektedirler. Tabiatıyla bir fikri, düşünceyi, bir iddiayı doğru ve düzgün izah

³⁵ Bkz. İbn Sina, *Mantığa Giriş*, (çev. Ömer Türker), İstanbul, 2006, s. 16.; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2007, s. 11; Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 2009, s. 27; Çüçen, A.Kadir, *Klasik Mantık*, Bursa, 2004, s. 15; Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 2005, s. 11; Taylan, Necip, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul, s. 12; Emiroğlu, İbrahim, “Mantık” mad., *DİA*, c. 28, s. 19.

³⁶ Farabî, *İhsâü'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1990, s.78.

³⁷ Kutbüddin er-Razi, *Şerhu'ş-Şemsîyye*, İstanbul, 1288, s.10-13.; İbn Sina, *a.g.e.*, s. 9.

³⁸ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Târîfât*, İstanbul, 1253, s. 149.

³⁹ Ali Sedat, *Mîzanu'l-Ukû'l-fî'l- Mantık ve'l-Usu'l*, İstanbul, 1303, s. 6.

⁴⁰ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 8.; Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 11.

edebilmenin de birtakım ölçü ve kuralları vardır. İşte mantık, hakikate ulaşmak için zorunlu olan kaideleri ortaya koyan ilimdir. Böylelikle mantık, doğru düşünme kaidelerinin bütününden ibaret bir ilim olmuş oluyor.⁴¹

Her bilim bir birikim sonucu oluşmuş ve sistemleşmiştir. Mantık bilimi de kendisinden önceki düşünce ve çalışmalardan büyük ölçüde etkilenmiş ve sistemli bir hale gelmiştir. Bir bilim olarak mantık, Aristoteles tarafından kurulmuş ve prensipleri tespit edilmiştir. Ancak onun bu başarısının kendisinden önceki fikri faaliyetlere bağlı olduğu da bir gerçektir. Çünkü mantık ilmi, Antik Yunan dünyasından önce Mısır, Mezopotamya, Fenike; doğuda İran, uzak doğuda Hint ve Çin gibi kadim kültürlerin yaşamış olduğu çevrelerde uzun zaman bir hazırlık dönemi geçirmiştir. Fakat mantığın bir disiplin olarak hazırlığının yapıldığı asıl çevre, Aristoteles'in de içinde yetiştiği ve ondan yaklaşık iki asır önce başlamış olan Antik Çağ Grek fikir çevresidir. Bu dönemde Grek düşünürleri, gerek tabiata eğilenleri olsun, gerekse insan ve toplum olaylarına eğilenleri olsun, mantıksal yasa ve ilkeleri kullanmışlardır. Elea Okulu düşünürleri ve sofistler, mantık biliminin kurulması için hazırlık çalışmaları yapmışlardır.⁴²

Gerek İslâm dünyasında, gerek Batıda Aristoteles'in mantık anlayışı asırlar boyunca hakim olmuş, Stoacılar'ın fikirleri Aristoteles mantığı içinde erimiş ve Aristoteles tek otorite olarak hüküm sürmüştür. İslâm kültür dünyasında mantık çalışmaları Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi ile başlamıştır. İlk mütercimler Huneyn b. İshak (öl. 877), Ebu Bişr Matta (öl. 938)' dir. Bu tercüme faaliyetleri Aristoteles mantığına ilgiyi giderek arttırmış ve mantık kitapları defalarca tefsir ve şerh edilmiştir. Büyük İslâm mantıkçıları arasında Farabi (870-950), İbn Sina (980-1037), Fahreddin Razi (öl. 1209), Seyyid Şerif Cürçani (1340-1413) nin adlarını sayabiliriz.⁴³

Mantık eserlerini tercüme faaliyetlerinin birçok sebebi olduğunu görmekteyiz. İslâm'ın inkişâfından sonra coğrafyanın çok genişlemesi Müslümanları birçok din ve inançla karşılaştırmıştır. Hristiyan, Yahudi ve İran'ın değişik inançları, daha önceden Grek dünyasından aldıkları mantık metodları ile kendini savunuyorlardı. Bu durum hüccetlerin düzenlenmesi ve delillerin tertibi açısından Müslümanların da Yunan mantığını tanıyıp öğrenmesine sebep olmuştur. Kur'ân'ın akla, düşünceye, ibret almaya,

⁴¹ Topçu, Nurettin, *Mantık*, İstanbul, 2001, s. 10.

⁴² Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 38, 39; Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942, s. 13-26; Çüçen, A.Kadir, *a.g.e.*, s. 39, 40; Emiroğlu, İbrahim, "Mantık mad." *DİA*, c. 28, s. 20.

⁴³ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 2004, s. 21.

tefekkür ve tezekküre büyük önem vermesi, bir zihin faaliyeti olan mantığa ilgiyi daha da artırmıştır.

Mantık ilmi, felsefeye giriş kabul edildiğinden önceleri İslâm âleminde şiddetli bir tepkiyle karşılanmıştır. Yani mantık da felsefe gibi yabancı bir kültür ürünü olduğu düşüncesiyle eğitim sisteminde yer almasına karşı çıkmıştır. Felsefeye gösterilen tepki, bu ilmin araç ve mukaddimesi işlevi gören mantık ilmine de yansımış ve özellikle muhaddisler tarafından tenkit edilip tahsilinin haram olduğu iddia edilmiştir. Konu ile ilgili İbn Salah, İbn Teymiyye ve Suyutî'nin mantık eleştirileri meşhurdur.⁴⁴ Mantık aleyhtarlığını da, İslâm düşüncesini yabancı etkilerden koruma gayreti, dînî ilimlerin ihmal edilmesi korkusu, mantıktaki bazı prensiplerin geleneksel kelâm metodlarına ters düşmesi, bir takım hissi gerekçeler v.b. sebeplere bağlamak mümkündür.⁴⁵

Fakat mantığa karşı sergilenen bu olumsuz tutumun İslâm dünyasının genelinde etkili olduğunu söyleyemeyiz. İslâm âleminde mantık ilmine karşı asıl Gazali'nin fikri kabul görmüş ve mantık ilminin meşruiyeti şöyle dursun, tahsilinin farz-ı kifaye olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Nitekim Gazali *el- Mustasfa*'nın başında; “mantık bilmeyenin ilmine itimat edilmeyeceğini” belirterek mantığın “ilimlerin ilmi” olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶

Gâzâli, Aristoteles mantığını İslamlaştırmak için onu İslâmî bir kıyafet içinde takdim etmeye çalışmış, Kur'an'dan aldığı el-mizan/ölçü, terazi ve el-kıstas/ölçü gibi kelimeleri mantığa ad olarak vermiştir. Gâzâli'nin mantığa bu şekilde yaklaşımı bazı alimleri şaşkınlığa uğratmış ve şiddetli tepkilere yol açmıştır. Ancak bu tepkiler zamanla etkisini azaltmış ama hiçbir zaman büsbütün yok olmamıştır. Mantığa her zaman itiraz eden din âlimleri görülmüştür. Fakat mantığın geleceği ve kaderi hakkında bu itiraz ve tepkiler değil, Gazali çizgisi belirleyici olmuştur. Bugün artık İslâm dünyasında mantık, dindeki yeri tartışma götürmeksizin benimsenmekte ve önemsenmektedir.⁴⁷

⁴⁴ Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004, s. 11; Hasırcı, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara, 2010, s. 18-27.

⁴⁵ Emiroğlu, İbrahim, *Anahatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa, 1999, s. 51,52.

⁴⁶ Gazali, *Mustasfa I, İslam Hukuk Metodolijisi*, (çev. Yunus Apaydın), İstanbul, 2006, s. 17.

⁴⁷ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 49,50.

Eserin Kısa Tanıtımı

Değerlendirmeye tâbi tutacağımız eser, daha öncede ifade ettiğimiz gibi Ahmed b. Süleyman el- Halidi (ö.1275/1858)'nin *Kifâyetü'l-Mübtedî et-Tahkîk fî Fenni İlmi'l-Mantık* adlı eseridir.

Söz konusu eser, talebeler için yazılmış mantığa giriş mahiyetinde bir metindir. Mantığa başlangıç düzeyinde *İsagoci* ayarında bir metindir. Eser, diğer tüm eserlerde âdet olduğu üzere Allah'a hamd ile başlamaktadır. Girişte müellif Ahmed b. Süleyman el-Hâlidî'nin de belirttiği gibi bir mukaddime, dört bölüm ve bir de sonuçtan oluşmaktadır.⁴⁸

Müellif eserde lâfızlar, beş tümel, târifler, önermeler ve kıyas olmak üzere, mantığın temel konularını *İsagoci* formatında özet olarak işlemektedir.

Konuların Dizilişi

Değerlendirmeye geçmeden önce, eserin sistematığı hakkında kısaca bilgi verelim

Eserin mukaddimesinde delalet konusundan bahsedilmektedir. Müellif konuya önce *sözsüz delaletlerden* başlamakta, daha sonra *sözlü delaletleri* ele almaktadır. Her iki türün de çeşitleri olan *vaz'î*, *tabîî* ve *aklî* lafızlardan örnekler vererek kısaca izah etmektedir.

Birinci Bölümde müellif, tikel ve tümel lafızlarının tanımını ele almaktadır. Sonra “beş tümel” konusuna geçerek, beş tümelin ilk üçü olan *cins*, *ayrım* ve *tür*'ün “zâtî” olarak isimlendirerek ayrı ayrı tarif etmektedir. Müellif beş tümelin diğer iki çeşidi olan *hassa* ve *araz-ı âmm*'ı da “araziler” olarak isimlendirerek tarif etmektedir.

Müellif, *cinsi*, “uzak, orta ve yakın”, *ayrımı* da “uzak ve yakın” olarak ayrıma tabi tutmaktadır.

Müellif daha sonra tümelerde bulunması gereken dört nisbeti yani “tebayün (ayrıklık), tesavi (eşitlik), umum (tam girişimlik) ve husus (eksik girişimlik) olarak izah ederek birinci bölümü tamamlamaktadır.

⁴⁸ Bkz. Hâlidî, *Kifâyetü'l-Mübtedî et-Tahkîk fî Fenni İlmi'l-Mantık*, Arapça Tahkikli Metin, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, Eski Kayıt 860, vr.1b (Çalışmamızın konusu olan esere bundan sonra dipnotlarla yapacağımız atıflarda eserin kısaltması için “*Kifaye*” ifadesini kullanacağız.)

İkinci Bölümde tarifler konusu ele alınmaktadır. Müellif önce tarifin şartlarına yer vererek, daha sonra tarifin bilinen dört kısmını izah etmektedir.

Üçüncü Bölümde, önermeler ve önermelerin hükümleri incelenmektedir. Müellif önermeyi tarif ettikten sonra, önermenin iki şekli olan *yüklemli ve şartlı* önermelere yer vererek, yüklemli önermeyi *tekil (şahsiyye), belirsiz (mühmele)* , *tümel* ve *tikel* şeklinde ele almaktadır.

Müellif şartlı önermeleri, bitişik şartlı ve ayırık şartlı önermeler olmak üzere iki başlık halinde incelemektedir. Ayırık şartlı önermeleri de hem mâni'atü'l-cem hem mâni'atü'l-hulû, sadece mâni'atü'l-cem, sadece mâni'atü'l-hulû olmak üzere üç başlık altında incelemektedir.

Müellif *yüklemli ve şartlı* önermeleri ele aldıktan sonra “tenakuz (çelişik)” faslında, önermelerin olumlu ve olumsuzlanmasını; tekil, belirsiz, tikel ve tümel önermelere örnekler vererek açıklamaktadır.

Bu bölümün sonunda “önermelerin döndürülmesi (**aks**)” konusu işlenmektedir.

Dördüncü Bölümde kıyas konusu işlenmektedir. Girişte kıyasın tarifi yapıldıktan sonra, kıyasın nasıl oluşturulduğu (küçük öncül, büyük öncül, orta terim ve sonuç) örneklerle izah edilmektedir.

Müellif, kıyasın dört şeklini ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Birinci şeklin iki şartına yer verdikten sonra, bu şeklin dört modunu izah etmiştir. İkinci şeklin de dört modunun varlığına dikkat çeken Halidi, birinci şeklin 3. ve 4. modu ile ikinci şekil ve dört moduna eserinde yer vermemektedir.

Daha sonra üçüncü şekil ve altı modu ile dördüncü şekil ve beş modunu örneklerle izah eden Halidi, kıyas şekillerini izah ettikten sonra kıyasın kısımları olan *iktirani (kesin) kıyas, istisnai (seçmeli) kıyas, devr (kısır döngü) ve teselsülü (sonsuz zincir)* ele almaktadır. Klasik mantık eserlerinde *beş sanat* olarak adlandırılan *safsata, cedel, burhan, hitabet* konularını örnekleriyle izah eden Halidi, *beş sanat* içinde yer alan *şiiir* konusuna eserinde yer vermemektedir.

Eserde bazı konular kendi bölümleri içinde değil de, eserin son kısımlarında yer almaktadır. Kıyasın sonuçları, önermelerin hazfî ve burhanın kısımları olan limmi ve inni beş sanattan sonra, kıyasta yapılan yanlışlar da sonuç kısmında bulunmaktadır.

2.1. Tasavvurat ve Tasdikât

Bilgi, Aristocu çizgiye göre tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılır. Fârâbi ve İbn Sînâ örneğinde olduğu gibi ilk devir mantıkçılarının tasniflerinde Aristoteles'in tertibi esas alınmıştır. İbn Sînâ sonrası geç dönem mantıkçıları da aynı yöntemi izleyerek mantığı ikili bir tasnife tâbi tutmuşlardır. Buna göre mantık kitaplarında konular tasavvurât ve tasdikât olmak üzere iki bölümde ele alınır.⁴⁹ Kavramlar mantığı olarak da adlandırılan tasavvur kısmı, sözün anlama delaleti, kavram, beş tümel, tanım ve bölme gibi konulardan oluşmaktadır. Tasdikât kısmı ise önerme, kıyas ve beş sanattan oluşmaktadır. Başlangıç bölümü beş tümel olan tasavvurât kısmında amaç tarifler, başlangıç bölümü önermeler olan tasdikât kısmında amaç kıyastır. Tasavvurât bölümünün giriş kısmını teşkil eden beş tümelden önce lâfız ve delâlet konularını incelemek de âdetten olmuştur. Nitekim müellif de beş tümel konusuna geçmeden önce lâfız ve delâlet konusundan kısaca bahsetmiştir.

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 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.⁵⁰

İbn Sina'ya göre tasavvur, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm vermeksizin, o şeyi sade bir şekilde idrak etmektir. Tasdik ise, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm vererek idrak etmektir.⁵¹ Gazali'ye göre ise tasavvur, cisim, ağaç, melek, cin ve benzeri terimlerde kastedilen anlamın algılanması şeklinde, tekil bir ifadenin delalet ettiği özlerin (zatlar) tahkik ve anlama yoluyla idrak edilmesidir. Tasdik

⁴⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul, 2005, s. 1. ; Gazali, *el-Munkizü Mine'd Dalâl*, İstanbul, 1990, s. 144.

⁵⁰ Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990, s.8.

⁵¹ Şehristani, *Milel ve Nihal*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2008, s. 365; Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942, s. 83.

ise, “Evren sonradan değildir”, “Allah’a itaate karşılık mükafatlandırma vardır”, “Günaha karşı cezalandırma vardır”, vb. yargıları bilmektir.⁵²

2.2. Kavramlar

Her ne kadar mantığın konusu doğru düşünme formları olsa da , bu doğru mantık formlarını ifade etmek için düşünsel ve dilsel anlatımlara ihtiyaç duyulur. Şüphesiz düşünmek her zaman bir şey hakkındadır ve aklımızda kelimelerle oluşturduğumuz kavramlarla düşünürüz. Düşüncelerimizin sonucu oluşan kelimeleri bir araya getirerek cümleleri kurarız. O halde düşünceyi anlamak için şeyleri/nesnelere temsil eden kavramlara, kelimelere ve onların birbiriyle nasıl ilişkilendirildiğine dikkat etmemiz gerekir.

Aristoteles, mantığın ilk konusunu düşünmenin en temelinde olan kavramlar ve terimlere ayırmıştır. Çünkü bunlar aynı zamanda cümle kurmamıza da imkan sağlamaktadır. Her bir cümleden bir önerme meydana geldiği için önermeler, mantığın ikinci konusu olmaktadır. Önermeler ise akıl yürütmenin öğeleri olduğu için, klasik mantığın üçüncü konusu da kıyaslardır.

2.2.1. Kavramın Tanımı

“Kavram nedir?” sorusu, Sokrates’ten beri felsefenin temel sorularından biri olmuştur. Birçok filozof, kavramı bir objenin zihindeki tasavvuru olarak tanımlamışlardır.⁵³ 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.⁵⁴

2.2.2. Kavramların Delaleti

Kavramlar, bazı işaret ve sembollerle ifade edilirler. Bu ifadeler de sözlü veya sözsüz yollarla olabilirler. İslam mantıkçıları, kavramların ifadesi için kullanılan vasıtalara

⁵² Gazali, *Makasidü'l-Felasife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, (çev. Cemaleddin Erdemci), Ankara, 2002, s. 42

⁵³ Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul, 1995, s. 116; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 31; Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul, 1996, s. 115; Köz, İsmail, *Mantık Felsefesi*, Ankara, 2003, s. 110; Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 23.

⁵⁴ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 31.

“delalet” demişler ve delaleti şöyle tanımlamışlardır: Delalet öyle bir şeydir ki, onu anlamaktan başka bir şeyi anlamak lazım gelir.”⁵⁵

Mukaddime delalet konusundan bahsediyor demiştik. İslâm mantık geleneğinde olduğu gibi Halidi de delaleti, *sözlü delaletler* ve *sözsüz delaletler* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Her iki kısımda *vaz’î*, *tabiî* ve *aklî* olarak üç kısma ayrılmaktadır. Müellif diğer mantık eserlerinden farklı olarak önce *sözsüz delaletleri*, daha sonra *sözlü delaletleri* ele almaktadır.

2.2.2.1. Sözsüz delaletler: Yukarıda da ifade edildiği gibi sözsüz delaletler *vaz’î*, *tabiî* ve *aklî* olmak üzere üç kısma ayrılır:

1. Sözsüz Vaz’î Delalet: Söz dışı herhangi bir şeyin *vaz’î* yoluyla manaya delaletidir. Müellif burada diğer mantık eserlerinde olmayan bir örneğe yer vermektedir. Ağaçtan yapılmış ayakkabılıkların, camii veya başka yerlerde ayakkabıların çıkarılacağına delalet etmesi. Aynı şekilde yazıların konuşmaya delaleti. Burada herhangi bir lafız yoktur ama, bir manası vardır.

2. Sözsüz Tabiî Delalet: Söz dışı herhangi bir şeyin tabiatın rehberliği sayesinde bir manaya delalet etmesidir. Burada müellif mantık eserlerinde çok kullanılan ‘yüz ifadesi’ örneğini vermektedir; Yüzün sararmasının korkuya delalet etmesi veya yüzün kızarmasının utanmaya delalet etmesi gibi.

3. Sözsüz Aklî Delalet: Söz harici herhangi bir şeyin akıl yoluyla belli bir manaya delalet etmesidir. Müellif burada da farklı bir örnek vermektedir: Alemin değişken olmasının, onun hâdisliğine delalet etmesi gibi.

2.2.2.2. Sözlü delaletler: Sözlü delaletler de *vaz’î*, *tabiî*, *aklî* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır:

1. Sözlü Vaz’î Delalet: Delaleti hem söz hem de *vaz’î* yoluyla olanların delaletidir. *Vaz’î*, insanların bir lafzı ya da başka bir şeyi belli bir mananın karşısına koymalarıdır. Müellif burada önce mantık eserlerinde verilen meşhur örneği vermiştir: ‘İnsan’ lafzının düşünen bir canlı olmasına delaleti gibi. Ayrıca müellif burada ‘Hımar’ lafzının anıran bir hayvana delaletini örnek vermektedir.

⁵⁵Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 59.

2. Sözlü Tabîî Delalet: Manaya delaleti hem söz hem de tabiat aracılığıyla olanların delaletidir. ‘Ah! Of!’ gibi ifadelerin bir göğüs ağrısına veya acı ile inlemenin bir hastalığa delalet etmesi gibi..

3. Sözlü Aklî: : Manaya delaleti hem söz hem de akıl vasıtasıyla olanların delaletidir. Meselâ, bir duvarın arka tarafında duyulan bir sesin, orada konuşan biri olduğuna delalet etmesi veya acı içinde bağıran birinin kendisine bir musibetin isabet ettiğine delalet etmesi gibi..⁵⁶

Delâletin bu kısımlarından mantıkçıyı ilgilendiren “sözlü vaz’î” delâletlerdir. Bunlar da *mutabakat*, *tazammun* ve *iltizam* olmak üzere üç kısımdır. Ancak müellif bu konuya eserinde yer vermemiştir. Biz ise kısaca bahsetmeyi uygun gördük.

1. Mutabakat Yoluyla Delâlet: Bir terimin, konusu olduğu mananın tamamına delâlet etmesidir. Meselâ ‘insan’ terimini farzedelim. Bu kelimenin konusu olduğu mana ‘düşünebilen canlı’dır. Bu kelimeyi cümle içinde zikredilen mananın tamamını kast ederek kullandığımızda buradaki delâlet *mutabakattır*.⁵⁷ Üçgenin üç kenarla kuşatılma şekli,⁵⁸ ‘ev’ sözcüğünün evin tamamına delâlet etmesi,⁵⁹ gibi..

2. Tazammun Yoluyla Delâlet: Terimin, konusu olduğu mananın yalnızca bir kısmına delâlet etmesi. Gene ‘insan’ terimini zikredilen mananın iki cüz’ünden birini kast ederek kullanırsak, bu durumda söz konusu delâlet *tazammundur*. Meselâ ‘insan’ lafzını sadece ‘canlı’ oluşu yönünden düşünerek kullandığımızda burada konu, mananın sadece bir yönüne işaret etmiş olur ki, bu da *tazammundur*.⁶⁰ Aynı şekilde ‘ev’ sözcüğünün evin tavanına delâlet etmesi böyledir. Çünkü ev, tavan ve duvarlardan ibaret olduğu için, tavanı da tazammun etmektedir.⁶¹ İbn Sina’ya göre üçgenin şekli göstermesi böyledir.⁶²

3. İltizam Yoluyla Delâlet: Terimin, konusunun dışında bir manaya delâlet etmesidir. Meselâ ‘insan’ terimi cümle içinde ne konusu olduğu mananın tamamına, ne de konusu olduğu mananın yalnızca bir kısmına delâlet eder. Bu ikisinin dışında bir manaya delâlet ettiği zaman *iltizam* olur. Sözelimi “insan” dediğimizde, onun ilim tahsiline kabiliyeti oluşunu kast etmemiz pekâlâ mümkündür. Bu da lafzın, konusu olduğu mananın dışında

⁵⁶ Halidi, *Kifaye*, vr. 2a.

⁵⁷ Ebheri, *İsagoci, Mantık* (çev. Talha Alp), İstanbul, 2007, s. 5.

⁵⁸ İbn, Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 4.

⁵⁹ Gazali, *Mustasfa I*, s. 48.

⁶⁰ Ebheri, *İsagoci*, (çev. T. Alp), s. 5.

⁶¹ Gazali, *a.g.e*, s. 49.

⁶² İbn Sina, *a.g.e*, s. 4.

kullanıldığını gösterir ki, bu *iltizamdır*.⁶³ Aynı şekilde Gazali ve İbn Sina, ‘tavan’ sözcüğünün ‘duvara’ delâlet etmesini örnek olarak göstermektedirler.⁶⁴

2.2.3. Kavram Çeşitleri

Kavramların değişik açılardan çeşitlere ayrılmasının amacı, daha iyi anlaşılmasını sağlamak içindir. Temel mantıksal önermelerin kurulduğu asıl kavramlar “tümel-tekil ve tikeldir.”

2.2.3.1. Tekil, Tikel ve Tümel Kavramlar

Cüz’î kelimesi tikel anlamına gelmesine rağmen, birçok eski mantıkçı gibi Hâlidî de bu kelimeyi tekil anlamında kullanmıştır.⁶⁵

1. Tekil Kavramlar:

Lafzın delalet ettiği anlam tek bir manaya delâlet ediyor, bu anlamdan başka bir anlamın içeri girmesini engelliyorsa bu lafız cüz’îdir, tekildir. İbn Sina tekil kavramını; “anlamının kendisi düşünülüğünde, onda ortaklığın bulunmasını engelleyici şey” olarak tarif etmektedir.⁶⁶ Meselâ ‘Bekir, Halid’ gibi muayyen şahısları veya ‘bu ağaç’, ‘bu at’ gibi kavramları düşündüğümüzde, onların tek bir kişiye veya kavrama ait olduğunu anlarız. Yani tekil kavram, mefhumunda ortaklık bulunmasını engelleyen kavramdır ve doğruluk veya yanlışlık söz konusu değildir.⁶⁷

2. Tikel Kavramlar:

Zihinde tasarlanan bir kavram, ne tek bir şeye, ne tüm varlıklara işaret etmiyor, bir sınıfın bir kısmına işaret ediyorsa “tikel (cüz’î)” kavram adını alır. ‘Bazı insanlar, bazı kentler, bazı ağaçlar’ gibi.

3. Tümel Kavramlar:

Zihinde tasarlanan bir kavram, aynı türden olan nesnelere ortak özelliklerini ifade ediyorsa bu “tümel” kavram adını alır. Meselâ ‘Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı’ gibi bir ifade, bir genel terim durumundadır. Çünkü, belli özelliklere

⁶³ Ebheri, *İşagoci*, (T. Alp), s. 6.

⁶⁴ Gazali, *Mustasfa 1*, s. 49 ; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihle*, s. 4.

⁶⁵ Halidî, *Kıfaye*, vr. 2b.

⁶⁶ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 5.

⁶⁷ Halidî, *Kıfaye*, vr. 2b ; Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 40.

sahip nesnelere (burada kişilerin) ortak özelliğini dile getirmektedir.⁶⁸ Aynı şekilde ‘insan’ terimini düşündüğümüzde, Bekir, Amr, Halid arasındaki ortaklığın ‘insan’ olması gibi.⁶⁹

2.3. Beş Tümel

Beş tümel, İslâm felsefesinde Porphyrios (M.S.234-305)’un ele aldığı şekilde anlaşmıştır. Felsefenin en önemli sorunlarından biri olan tümeler hakkında Porphyriosçü bir gelenekten söz etmek mümkündür. Aristoteles’in mantık kitaplarına giriş olarak *İsagoji* adı altında bir kitap yazan Porphyrios, burada *cins, tür, ayırım, hassa* ve *ilintiden* bahsetmiştir.⁷⁰ Ancak beş tümeden ilk defa bahseden Porphyrios değildir. Aristoteles de bunları ele alır, fakat ilk defa açık bir şekilde Porphyrios bunları incelemiştir.⁷¹

Öteden beri tümelerle ilgili olan sorular, insanın düşünce yapısını sistemleştirmede, düşünenele düşünülen arasındaki ilişkiyi aydınlığa kavuşturmada büyük rol oynamıştır. Birçok felsefe tarihçisinin de dediği gibi, tümeleri anlamak, kavramak; düşünmeyi, düşünme sürecini anlamaya, kavramaya başlamak demektir.⁷² Klâsik mantıkta beş tümel, herhangi bir şeyin tanımını ortaya koymak için üzerinde durulması gereken en önemli konudur. Çünkü beş tümeli bilmeden hakiki bir tanım yapmak mümkün değildir.⁷³

Porphyrios’tan itibaren tümelerin; *cins, tür ayırım, hassa* ve *ilinti* olmak üzere beş tane olduğu bilinmektedir. Bunlardan *cins, tür ve ayırım özsel*, *hasssa* ve *ilinti* de *arazî* dir. Ürmevi gibi *özsel* olanları sadece *cins* ve *ayırım* olarak kabul eden bazı mantıkçılar hariç tutulursa,⁷⁴ müellifimizin de içinde olduğu birçok mantıkçı, *özsel* olan tümeleri *cins, tür ve ayırım* olarak kabul etmişlerdir.

2.3.1. Özsel (Zâtî) Tümeler

Yukarıda da ifade edildiği gibi Halidi, özsel tümeleri *cins, ayırım ve tür* olmak üzere üçe ayırmaktadır.

⁶⁸ Ural, Şafak, *Temel Mantık*, İstanbul, 1995, s.16, 17.

⁶⁹ Halidi, *Kıfaye*, vr. 2b..

⁷⁰ Özpilavcı, Ferruh, “*Ebu’l-Ferec İbn’t-Tayyib’in Eisagoge Şerhi*”, SÜİF Dergisi, Sakarya, 2009, c. 19, s. 109.

⁷¹ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 37.

⁷² Porphyrios, *İsagoge*, (çev. Betül Çotuksöken), İstanbul, 1986, s. 11.

⁷³ Çapak, İbrahim, *a.g.e.*, s. 50.

⁷⁴ Akkanat, Hasan, *Metalîl’-Envar* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, SBE, Ankara, 2006, İnceleme, s. 59.

2.3.1.1. Cins

Aynı özelliklere sahip olan kavramların, bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları terimdir. Kısaca altında türlerin sıralandığı terime *cins* denir.

Burada Halidi, *İsagoji*'deki 'insan' ve 'at'⁷⁵ örneğini vermiştir. Cinsi, "hakikatte birçok farklı şey arasında ortak olan şey" olarak tarif etmiştir. 'Canlı' kelimesinin içine 'insan' olsun, 'at' olsun bütün yaşayan canlılar girmektedir. Fakat hakikatte onlar birbirinden farklıdır. Yani insanın hakikati 'konuşan' bir canlı olması, atın hakikati ise 'kişneyen' bir canlı olmasıdır. Bunlar her ne kadar 'canlı' olmak bakımından birleşmişlerse de, bütünü itibariyle bakılırsa hakikatleri farklıdır.⁷⁶

İslâm mantıkçıları cinsi genel olarak *uzak* ve *yakın* cins olmak üzere ikiye ayırır. Halidi cinsi *uzak*, *orta* ve *yakın* cins olarak üç kısma ayırmaktadır.

1. *Uzak Cins*: Üstünde herhangi bir cins olamayan, ama altında cinsler olan cinstir. 'Cevher' gibi.⁷⁷ Gazali cevhere "cinslerin cinsi (cinsü'l-ecnâs)" demektedir.⁷⁸ Mesela cevher, 'cisim ve cisim olmayan'; cisim, 'büyüyen (nami) ve büyümeyen (nami olmayan)'; büyüyen, 'canlı ve cansız'; canlı, 'insan ve insan olmayan' kısımlarına ayrılır dediğimiz zaman, cevher kavramı 'cinslerin cinsi' olur.⁷⁹

2. *Orta Cins*: Hem üstünde, hem altında cinsler olan cinstir. Halidi buna, 'gelişen, büyüyen, üreyen şeyleri ve cismi' örnek vermektedir.⁸⁰ En üstün cins olan 'cevher' ile, en aşağı cins olan 'insan' arasında kalan cinslerdir.

3. *Yakın Cins*: Bir türün doğrudan doğruya bağlandığı terim onun yakın cinsidir (cins-i karib).⁸¹ Halidi 'insana nispetle canlı' örneğini vermektedir. Burada 'insan' terimi, 'canlı' teriminin türü, 'canlı' terimi de 'insan' teriminin doğrudan doğruya bağlandığı terim olduğu için onun yakın cinsidir. Çünkü 'insan' teriminin altında başka cins yok, bilakis onun 'canlı' olarak ortak olduğu at, deve gibi çeşitleri vardır.⁸²

⁷⁵ Ebheri, *İsaguci, Mantığa Giriş* (çev. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul, 1998, s. 61.

⁷⁶ Halidi, *Kifaye*, vr. 2b.

⁷⁷ Halidi, *Kifaye*, vr. 3a.

⁷⁸ Gazali, *Makasidü'l-Felasife*, s. 53.

⁷⁹ Çapak, İbrahim, *a.g.e.*, s. 51.

⁸⁰ Halidi, *Kifaye*, vr. 3a.

⁸¹ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 70.

⁸² Halidi, *Kifaye*, vr. 3b.

2.3.1.2. Ayrım

Cinsleri ve türleri birbirinden ayıran ana karakterlere *ayrım* denir. Mesela, “insan” teriminin ayrımı onun düşünme ve konuşma özelliğidir. Bu özellikler insanı diğer canlılardan ayırır. Aynı şekilde yılanın sürüngen bir hayvan olması, kuşlar, balıklar gibi diğer omurgalılarından onu ayırır. İşte aradaki bu farklar ayrımdır.

Halidi ayrımı; “cinsin içinden bir bölümü ayıran şey” olarak tarif etmektedir. *İsagoji*'deki ‘insan nedir?’ sorusuna verilen, ‘İnsan düşünen canlıdır’ cevabına Halidi, ‘İnsan konuşan canlıdır’ şeklinde cevap vermektedir.⁸³

İnsanın ‘düşünen bir canlı’ olması, onu canlı mefhumundaki ortaklıkları bakımında at, merkep gibi diğer canlılardan ayırır. Çünkü onlar canlıdır ama “düşünen” değildir. Buna göre ata nisbetle “kişneyen”, merkebe nisbetle “anıran” ve insana nisbetle “düşünen” ayrım olmaktadır.

Halidi, ayrımı da *uzak* ve *yakın* olmak üzere ikiye ayırmaktadır:

1. *Uzak Ayrım*: Halidi burada insandaki his duygusunu örnek vermektedir. Yani insanın, uzak cinsinde ortak olduğu şeylerden ayrılması gibi. Mesela taş, toprak da insan gibi cinstir ama duyguları yoktur. Aynı şekilde ot, bitki de üreyen cisimdir ama duyguları yoktur.⁸⁴

2. *Yakın Ayrım*: Burada da yakın cinsinde insanı ortak olduğu şeylerden ayırmaktadır. Müellif yakın ayrıma ‘konuşmayı’ örnek vermektedir. Yani insanı, canlılıkta ortak olduğu at, deve gibi canlılardan ‘konuşan’ olmak bakımından ayırmaktadır.⁸⁵

2.3.1.3. Tür

Bir cinsin altında bazı özellikleriyle sıralanmış ve aynı zamanda cinsin bazı özelliklerini taşıyan genel kavramdır. Tür, cinsin altında sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şeydir. Türler, “Bunlar nedir?” sorusuna verilecek cevapla da birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin, “At, kuzu, köpek ve kuş nedir?” diye sorulduğunda verilen cevap bunlar “hayvandır” olur. Burada hayvan tür olmaktadır.⁸⁶

⁸³ Halidi, *Kifaye*, vr. 3a.

⁸⁴ Halidi, *Kifaye*, vr. 3b.

⁸⁵ Halidi, *Kifaye*, vr. 3b.

⁸⁶ Porphyrios, *İsagoge*, s. 35; Çüçen, A.Kadir, *Klasik Mantık*, s. 79.

Halidi türün üzerinde kısaca durmaktadır. İnsanı baz alan örnekte, onun ‘canlı’ gibi bir cinsten ve ‘konuşan’ gibi bir ayırmadan ibaret olduğunu söylüyor ki;⁸⁷buradaki ‘insan’ lafzı *tür* dür. *Ebheri* türe örnek olarak; o nedir? sorusunun cevabında Zeyd ve Amr’a nisbetle ‘insan’ lafzını göstermektedir. Fakat onların ortak oldukları yönler olduğu gibi farklı oldukları yönleri de vardır. Yani bunları; “hakikatleri bir, kişilikleri farklı olan fertler” olarak izah etmektedir.⁸⁸

Şöyle ki; Zeyd ve Amr’ı kastederek ‘bu ikisi nedir?’ diye sorulduğunda, ‘o ikisi insandır’ deriz ki, burada geçen ‘insan’ lafzı *tür* dür. Dolayısıyla bu lafızla hem o nedir? sorusuna cevap verilmiş, hem de Zeyd ile Amr’ın ortak yönü olan ‘insan’ oluşları ifade edilmiştir. Bu, tür’ün ortak bir noktayı bildirmek için kullanılabileceğine delildir. Aynı soruyu tek bir kişi için de sorabiliriz. yine cevabımız ‘o insandır’ olacaktır. Bu da tür’ün tek bir ferdi de tanımlayabileceğine delildir. Halbuki cins, sadece ortaklık yönünü ifade etmek için kullanılabildiğinden en az iki ferde işaretle gelen sorulara cevap olabilmektedir.

2.3.2. Arızı Tümmeller

Bunlar da iki kısımdır: Özel ilinti (hassa) ve genel ilinti (araz-ı âmm).

2.3.2.1. Özel İlinti (Hassa)

Hassa, bir türe veya kişiye ait olup aynı cinsten diğer bir tür ve şahısta bulunmayan sıfattır. Hassa türün tali derecedeki vasıflarıdır. Bundan dolayı varlıkları tarif ve tasnif ederken önemli olmayan ferdi bir niteliktir. Örneğin insanı tarif ederken, saçları ağaran bir varlık olması; kedileri tasnif ederken, gözlerinin rengi ve tüyleri dikkate alınmaz.⁸⁹

Aristoteles özelliği, nesnenin mahiyetini ifade etmekle birlikte, yalnız bu nesneye ait olan ve onunla karşılanabilen nitelik olarak tarif eder. Örneğin, gramer öğrenmeye müsait olmak insanın bir özelliğidir. Ona göre gerçekte bir başka nesneye ait olabilecek şeye asla özellik denmez. İnsan misalinde ‘uyumak’ böyledir.⁹⁰

⁸⁷ Halidi, *Kıfaye*, vr. 3a.

⁸⁸ Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 12.

⁸⁹ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 72.

⁹⁰ Aristoteles, *Organon V, Topikler*, (çev. H.Ragıp Atademir), İstanbul, 1996, s. 9.

Müellif *hassa* yı; tek bir türde bulunan, başkasında bulunmayan özelliklerdir şeklinde tarif etmektedir. ‘Gülmek’ ve ‘yazmak’ gibi. ‘Gülme’ ve ‘yazma’ insana has özelliklerdir ve insandan başkasında bulunmaz.⁹¹

Porphyrrios’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 saçlarının ağarması ve sırtının kamburlaşması gibi.

4. *Türün bütün fertlerine ait olan ama sürekli olmayan*: İnsanın gülmesi ve atın kişnemesi örneğinde olduğu gibi.⁹²

Porphyrrios’un yaptığı özelliğin çeşitleri arasında mantıkçıyı ilgilendiren, insanın gülmesi ve atın kişnemesi gibi türün bütün fertlerine ait olan, aynı zamanda süreklilik niteliğine sahip olmayan dördüncü özelliktir.⁹³

2.3.2.2. Genel ilinti (Araz-ı Âmm)

Gazali’ye göre “genel ilinti”, kendisine nisbet edilen şey sadece kendisinde bulunmayan, başka varlıklarda da bulunan nitelikler olarak isimlendirilir.⁹⁴ Aristoteles ilintiyi, “bir tek ve aynı şeye ait olabilen veya ait olamayan şey” olarak tanımlar.⁹⁵

Müellif bu tümel arazı ‘sonradan olan’ diye tarif etmektedir Araz-ı âmmda birçok yönden ortaklık mevcuttur. Mesela nefes almak, yürümek, gibi. Bunların içine insanın dışında diğer varlıklar da girmektedir. Mesela at, gibi.⁹⁶ *İsagocide* ‘bilkuvve veya bilfiil nefes alan’ örnek verilmektedir.⁹⁷

2.3.3. Kavramlar Arası İlişkiler

Halidi, *beş tümel* içinde var olan dört nispete dikkat çekmektedir. Bu dört nispetten bir nispetin, bu tümelerde mutlaka bulunması gerektiğini söylemektedir. Bunlar; *ayrıklık*

⁹¹ Halidi .*Kifaye*, vr. 3a.

⁹² Porphyrios, *İsagoge*, s. 45.

⁹³ Özpilavcı, Ferruh, *agm.*, s. 144.

⁹⁴ Çapak İbrahim, *age.*, s. 54.

⁹⁵ Aristoteles, *Organon*, V, *Topikler*, s. 10.

⁹⁶ Halidi, *Kifaye*, vr. 3a.

⁹⁷ Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 15.

(tebayün-mübayenet), eşitlik (tesavi-müsavat), tam girişimlilik (mutlak yönden umum ve husus), eksik girişimlilik (bir yönden umum ve husus).

1. *Ayrıklık Nispeti*: İki kavramdan her biri diğerinin hiçbir ferdini içine almazsa bu iki kavram arasında ayrıklık var demektir. Müellif ‘insan’ ve ‘at’ örneğini vermektedir. Bunların her ikisi de tùmeldir, fakat hiçbirinin ferdi diğerinin ferdlerinden hiçbirini içine almaz. Yani ‘bazı insanlar at’ veya ‘bazı atlar insandır’ diyemeyiz.⁹⁸

2. *Eşitlik Nispeti*: İki kavramdan her biri diğerinin bütün ferdlerini karşılarsa bu iki kavram arasında eşitlik var demektir. Eserde ‘insan’ ve ‘yazıcı’ örneği verilmektedir. Burada da her bir fert diğerinin fertlerini içine alır. Yani insanın ne kadar ferdi varsa ‘yazıcı’ denilebilir, yazıcının da ne kadar ferdi varsa ‘insan’ denilebilir.

3. *Tam Girişimlilik (Umum ve Husus Mutlak)*: İki kavramdan yalnız biri diğerinin bütün fertlerini içine alırsa bu iki kavram arasında tam girişimlilik var demektir. Aralarında mutlak yönden umum ve hususluk vardır. Eserde ‘insan’ ve ‘canlı’ örneği verilmektedir. ‘Canlı’ dediğimizde insanın bütün fertleri onun içine girmektedir. Burada ‘canlı’ umum, ‘insan’ husustur. ‘İnsan’ dediğimizde ise, ‘canlının’ bir kısım fertleri onun içine girer. İşte bu husustur. ‘Bütün insanlar canlıdır’ denilebilir ama aksi, yani ‘her canlı insandır’ denilemez. Müellif bir de ‘nebi-resul’ örneğini vermektedir. ‘Her resul nebidir’, fakat ‘her nebi resul değildir’ gibi. Burada da ‘nebi’ umum, ‘resul’ husustur.

4. *Eksik Girişimlilik (Bir Yönden Umum Ve Bir Yönden Husus)*: İki kavramdan her biri diğerinin bazı fertlerini içine alırsa aralarında eksik girişimlilik var demektir. Müellif ‘canlı’ ve ‘beyaz’ örneklerini vermektedir. Canlı, beyazın bir kısım fertlerini içine alır; ‘Bazı beyazlar canlıdır’ gibi. Beyaz da canlının bir kısım fertlerini içine alır; ‘Bazı canlılar beyazdır’ gibi. Buna göre ‘canlı’ ve ‘beyaz’ kavramları beyaz olan Zeyd’i kapsar. Yani Zeyd’in canlılığı umumu, beyaz olması özelliğini (hususu) gösterir. Dolayısıyla Zeyd beyaz ise o hem canlıdır, hem de beyazdır.

Fakat bu her zaman mümkün olmaz. Eğer Zeyd siyah, at da kırmızı ise, ikisi de canlıdır, ama beyaz değildir. Mesela kar ve pamuk da beyazdır, ama canlı değildir. Sadece bir

⁹⁸ Halidi, *Kifaye*, vr. 3b.

yönden bir arada toplanmaları mümkündür.⁹⁹ Burada canlılık bir yönden umum, beyaz veya kırmızılıkta bir yönden husustur.

2.4. Tanım

Aristoteles'e göre tanım, bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür.¹⁰⁰ İbni Sina tanımı, "şeyin mahiyetine delalet eden şey"¹⁰¹ olarak tarif etmektedir. *Ebheri* ise tanımı, "bir şeyin ne olduğunu (mahiyetini) gösteren söz"¹⁰² olarak kabul etmektedir.

Müellif, tarif eden (muarrif) ve tarif edilen (muarref) in tanımlarını yaparak, tarife *kavl-i şarih* (açıklayıcı söz) demektedir. 'Konuşan canlı' yı örnek olarak veren müellif burada 'konuşan canlı'yı tarif, 'insanı' da tarif edilen olarak kabul etmektedir. Tarifi bilmek, tarif edileni de bilmek anlamına geldiği için, bu örnekte de 'konuşan canlı' yı bilmek, 'insan' ın bilinmesine sebep olmaktadır.¹⁰³

2.4.1. Tanımın Şartları

Müellif bir tanımın tam ve mükemmel olabilmesi için gerekli şartları şöyle izah etmektedir:

1. Tarif edenin, tarif edilenden daha açık ve net olması, onunla eşit olmaması gerekir. Müellif 'hareket' ve 'hareketsizlik' örneğini vermektedir. 'Hareketi' tarif ederken ona, 'hareketsizliğin olmaması' demek ile; 'hareketsizliği' tarif ederken 'hareketi olmayan' demek arasında bir fark yoktur. İkisi de aynı şeyi ifade etmektedir. Tarif böyle olmamalıdır. Çünkü tarif, tarif edilenden daha gizli ve kapalı veya eşit seviyede olursa muhatap bu tariften hiçbir şey istifade etmiş olmaz.

2. Tarif, tarif edilenin fertlerine aykırı olmayacak, yani tarif edilenin fertlerinden başkasını ayırt edecek durumda olmalıdır. Diğer bir ifadeyle sadece tarif edileni kapsamalıdır. İnsanı 'konuşan canlı' olarak tarif etmek gibi. Eğer insanı sadece 'canlı' olarak tarif edersek, insanı hiç tanımayan birinin zihninde insan, eşek ve at gibi diğer canlılarla karışacağından bu tarif yanlış olur.¹⁰⁴

⁹⁹ Halidi, *Kifaye*, vr. 4a.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Organon, IV, İkinci Analitikler*, (çev. H.Ragıp Atademir), İstanbul, 1996, s. 196.

¹⁰¹ İbni Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.

¹⁰² Ebheri, *İşagoci*, (çev. H.Sarioğlu), s. 65.

¹⁰³ Halidi, *Kifaye*, vr. 4b.

¹⁰⁴ Halidi, *Kifaye*, vr. 4b.

3. Tarif, tarif edilen şeyin bütün fertlerini içine alacak, dışladıklarını da dışarıda tutacak şekilde olmalıdır (efradını cāmî, ağyarını manî) . İnsanı tarif ederken geçtiği gibi, eğer tarif efradını cami olmuyorsa geçerli olmaz. Mesela insanı tarif ederken ‘ o canlı bir Habeşi’dir dediğimizde, bu doğru bir ifadedir ama tarifin karşılığı değildir. Çünkü bu ‘canlı Habeşi’ tarifi insanların hepsini içine almadığı için bu tarif doğru değildir.¹⁰⁵

Yine insanı ‘o çok zeki olandır’ diye tarif ettiğimizde bu tarif de, zekası az olan kimselerin insan harici zannedilmesine yol açar ki, bu tarif de doğru olmaz.¹⁰⁶

2.4.2. Tanım Çeşitleri

Halidi tanım çeşitlerini *Hadd-i Tam*, *Hadd-i Nakıs*; *Resm-i Tam*, *Resm-i Nakıs* şeklinde sıralamaktadır.

Tanımın bu dört çeşidi mantık kitaplarında beş tümele göre yapılmıştır. Halidi de *İsagocideki* tanım tariflerine göre bunları dört kısımda incelemiştir. Beş tümel izah edilirken *özel* ve *ilintisel* olarak izah edildiği için, bu dört tanım çeşidini de buna göre izah etmeye çalışacağız:

1. *Tam Özel Tanım (Hadd-i Tam)*: Bu tanım, tarif edilen ismin *yakın cinsinden* ve *yakın ayırımından* meydana gelen bir tanımdır. İnsanın ‘konuşan canlı’ olarak tarif edilmesi gibi. Bu tarifte ‘canlı’ lafzı insanın *yakın cinsi* , ‘konuşan’ lafzı ise *yakın ayırımı* olduğundan bu tarif *tam özel tanım* dır.

2. *Eksik Özel Tanım (Hadd-i Nakıs)*: Bu tanım *uzak cins* ve *yakın ayırım* dan meydana gelir. İnsanın ‘konuşan cisim’ olarak tarif edilmesi gibi. Buradaki ‘cisim’ lafzı insanın *uzak cinsi*, ‘konuşan’ lafzı da insanın *yakın ayırımı* olduğundan bu tarif, *eksik özel tanım* dır.

Bu her iki tarif de insanı ‘konuşan’ olması yönünden konuşamayan canlılardan ayırmaktadır.

3. *Tam İlintisel Tanım (Resm-i Tam)*: Tarif edilen ismin *yakın cinsinden* ve *özelliğinden (hassa)* yapılan tanımdır. Halidi, burada *İsagocide* verilen ‘İnsan gülen bir canlıdır’¹⁰⁷ örneğine karşılık, ‘İnsan yazan bir canlıdır’ örneğini vermektedir. Buradaki ‘canlılık’

¹⁰⁵ Halidi, *Kıfaye*, vr. 5a.

¹⁰⁶ Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 19.

¹⁰⁷ Ebheri, *İsaguci, Klasik Mantık*, (çev. Rauf Pehlivan Gür), İstanbul, 1987, s. 21.

insanın *yakın cinsidir*. ‘Yazıcılık’ ise insana ait olan bir özellik olduğundan onun *özelliği (hassası)* dir.

4. *Eksik İlintisel Tanım (Resm-i Nakıs)*: Tarif edilen ismin *uzak cinsinden* ve *özelliğinden (hassa)* yapılan tanımdır. Halidi burada ‘insanın yazan bir cisim’ olarak tarif edilmesi örneğini vermektedir.¹⁰⁸ Buradaki ‘cisim’ lafzı insanın *uzak cinsi*, ‘yazan’ lafzı da *özelliği (hassası)* dir.

Halidi bu konunun sonunda, tarif edilen şeyin müfret olmasıyla ilgili olarak da şu bilgileri vermektedir:

Tarif eden (muarraf) bazen müfret olur. Yani bir şey sadece *yakın ayırım* ile tarif edilirse bu *eksik özsel tanım (hadd-i nakıs)* olur. İnsanın sadece ‘konuşan’ olarak tarif edilmesi gibi. Bir şey sadece *özellikleri (hassası)* ile tarif edilirse ona da *eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs)* denilir. İnsanın sadece ‘yazıcı’ olarak tarif edilmesi gibi.¹⁰⁹

Halidi bütün bu tanımları *mania* (kendisine ait olmayanları dışarı çıkararak) ve *camia* (bütün fertleri içine alan) tanımlar olarak tarif etmektedir. Bunların dışındaki tanımlara da itibar edilmeyeceğine dikkat çekmektedir.¹¹⁰

2.5. Önermeler

Klasik mantığın en önemli konularından biri olan önermeler, kıyaslara hazırlık olarak da kabul edilmektedir. Hem kıyasları oluşturmak ve onlardan kesin bir sonuç elde etmek için, hem de önermeleri meydana getiren kavramların bir anlam taşıması için önermelere ihtiyaç vardır.

2.5.1. Önermenin Tanımı

Aristoteles önermeyi; “Bir şey hakkında, bir şey tasdik veya inkar eden söz” olarak tanımlamaktadır.¹¹¹ Ebheri önermeyi; “Söyleyene o, sözünde doğru söyleyicidir veya yalan söyleyicidir demek sahit olan sözdür” şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹² Ahmet Cevdet Paşa da; “Önerme bir (hüküm bildiren) sözdür ki, onu söyleyene, bu, sözünde doğrudur veya yanlıştır; yani bu söz vakiyaya uygundur veya değildir demek doğru olur”

¹⁰⁸ Halidi, *Kifaye*, vr. 5a.

¹⁰⁹ Had: Bir şeyin hakikatine delalet eden şeydir.

Resim: Bir şeyin özelliklerine (hassasına) delalet eden şeydir. (Talha Alp, *Mantık, İsağoci Tercümesi*, s. 20.)

¹¹⁰ Halidi, *Kifaye*, vr. 5b.

¹¹¹ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler* (çev. H.R.Atademir), İstanbul, 1996, s. 3.

¹¹² Ebheri, *İsağoci*, (çev. T.Alp), s. 22.

şeklinde önermeyi *İsagoci'deki* gibi tarif ederken, yine Gelenbevi' de aynı doğrultuda önermeyi tarif etmektedir.¹¹³ Halidi'de önermeyi; “bir şey hakkında hüküm vermektir” şeklinde tarif etmektedir.¹¹⁴

Tariflerden de anlaşıldığı gibi, bir şeyin önerme olabilmesi için bir hüküm bildirmesi, bunun için iki veya daha fazla terimle yapılmış olması ve mutlaka doğru ya da yanlış olması gerekir. Bu nedenle önerme dua, emir ve soru gibi sözlerden ayrılmaktadır. Halidi konunun girişinde ‘Zeyd ayaktadır’ örneğine yer vermektedir. Bu örnekten hareketle Halidi cümleyi şöyle incelemektedir: Mantıkçıların kazıyye (önerme) diye tabir ettikleri şeye Nahivciler haber cümlesi (mübteda-haber), manayı inceleyen (beyan) alimleri de müsned ve müsnedün ileyh, yani ‘isnad edilen şey ve bu şeyin isnad edildiği şey’ olarak tabir ederler.¹¹⁵

2.5.2. Önermenin Çeşitleri

Müellifimiz önermeleri diğer mantık eserlerinde olduğu gibi yüklemli ve şartlı olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Daha sonra yüklemli önermeleri de nicelik açısından üç kısma ayırmaktadır. Bunlar; *tekil (şahsiyye)*, *belirsiz (mühmele)*, *tümel ve tikel* önermelerdir. Tümel ve tikel önermeler de olumlu ve olumsuz olarak ayrılırlar. Bunlara da “mahsura” önerme denilir. Şartlı önermeler ise *bitişik ve ayrı şartlı* olmak üzere iki kısma ayrılır. Ayrı şartlı önermelerde kendi arasında üç kısma ayrılır. Bunlar;” *Maniatü'l cem ve maniatü'l-hulü önermeler, maniatü'l cem önermeler ve maniatü'l hulü önermelerdir.*” Şimdi sırayla bunları inceleyelim.

2.5.2.1. Yüklemli Önermeler

Müfrede münhal olan önermelerdir. Yukarıda geçen ‘Zeyd ayaktadır’ örneğinde olduğu gibi. Ya da her iki tarafı ya müfret ya da müfret hükmünde olacak. Mesela; ‘Zeyd’in babası ayaktadır’. Burada Zeyd mübteda ve müfrettir. Fiil cümlesi haberdir, müfret değildir ama müfret hükmündedir. Diğer önermede ise izafet vardır (Zeyd’in babası). İzafet tamlamaları da cümle olmalarına rağmen müfret hükmündedirler.¹¹⁶

Yüklemli Önermeler Dört Kısımdır:

¹¹³ Cevdet Paşa, Ahmet, *Miyar-ı Sedat* (sad. Hasan Tahsin Feyizli), Ankara, 1998, s. 63., Gelenbevi, *Mizanu'l-Burhan* (Abdünnafi terc.), İstanbul, 1297, c. II., s. 4.

¹¹⁴ Halidi, *Kıfaye*, vr. 5b.

¹¹⁵ Halidi, *Kıfaye*, vr. 5b.

¹¹⁶ Halidi, *Kıfaye*, vr. 6a.

Halidi bunları, *tekil (şahsiyye) belirsiz (mühmele), tümel önerme* (‘bütün insanlar canlıdır’) ve *tikel önerme* (bazı insanlar beyazdır,) şeklinde sıralamaktadır.

Bu dört kısımdan her biri de ya olumlu (mucibe), ya da olumsuz (salibe) olur.¹¹⁷ Olumluda bir şey başka bir şey üzerine hükmedilir. ‘İnsan yazıcıdır’ örneğinde, ‘yazıcılığın’ insan üzerine hükmedilmesi gibi. Olumsuzda ise bu hükmedilme kaldırılmıştır. ‘Hiçbir insan taş değildir’ örneğinde, taş olmanın insan üzerinden kaldırılması gibi.¹¹⁸

Bu dört kısım kısaca şöyle izah edilebilir:

1. *Şahsiyye Önerme*: Belirli bir kişiye delalet eden yüklemli önermelerdir. Olumlu veya olumsuz olabilirler. Mesela; ‘Zeyd alimdir’ veya ‘Zeyd alim değildir’ gibi.

2. *Mühmele (belirsiz) Önerme*: Halidi’ye göre öznesi (mevzu) tümel olan önermelerdir. Fakat o tümelin hepsi mi yoksa bazısı mı olduğu açıklanmamıştır. Zaten kavram ihmal edildiği için ona *mühmele* denilmektedir. Mesela ‘insan canlıdır’, ‘canlı insan değildir’. Burada ‘insan’ kelimesindeki elif-lam takısı genel manasındadır. Fakat burada genelin hepsi mi yoksa bazısı mı olduğu açık değildir.¹¹⁹

Mühmelenin tikel önerme hükmünde olduğunu söyleyen mantıkçılar da vardır. Mesela Ahmet Cevdet, bilim ve fen ile bazen edebiyatta kullanılan önermelerin *belirsiz önerme* olduğunu söyler.¹²⁰ Necati Öner, kullananın kastına göre *belirsiz önerme* bazen tikel bazen tümel olabilir, demektedir.¹²¹

Diğer ikisi mantık kitaplarında *mahsurat-ı erbaa* (mahsura: Önermede konunun nicelik açısından belirtilmesi), yani tümel olumlu, tümel olumsuz; tikel olumlu, tikel olumsuz şeklinde geçer

3. *Tümel Önerme*: Diğer ifadesiyle *külliyeye-i müsevvera*. Bunların olumlularının başında ‘hepsi, tüm, bütün’ gibi, olumsuzlarının başında ‘hiçbir, hiçbirisi’ gibi genel ifadeler yer alır. Mesela, ‘Bütün insanlar canlıdır’ veya ‘İnsanlardan hiçbirisi taş değildir’ gibi. Buradaki ‘la şey’e’ kelimesi tümeldir ve olumsuzdur.

¹¹⁷ Şahsiyye-i Olumlu, Şahsiyye-i Olumsuz; Mühmele-i Olumlu, Mühmele-i Olumsuz; Tümel Olumlu, Tümel Olumsuz; Tikel Olumlu, Tikel Olumsuz.

¹¹⁸ Halidi, *Kıfaye*, vr. 6b.

¹¹⁹ Halidi, *Kıfaye*, vr. 6b.

¹²⁰ Cevdet Paşa, Ahmet, *a.g.e.* s. 74-75.

¹²¹ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 64.

Burada olumlu cümlelerdeki genel ifadeler kuşatıcılık bildirir. Olumsuz cümlelerdeki genel ifadeler ise olumsuzluğu bütün fertlere yayan lafızlardır.

4. *Tikel Önerme*: Yani *cüz'iyye-i müsevvera*. Başında 'bazı, birtakım' gibi lafızların olduğu önermelerdir. Olumlu veya olumsuz olurlar. Mesela, 'Bazı insanlar canlıdır' veya 'Bazı insanlar yazıcı değildir' gibi.¹²²

Tikel olumlularda edat, fertlerin bir kısmını içine alır. Tikel olumsuzlarda da olumsuzluğu fertlerin bazısına hasreder.

2.5.2.2. Şartlı Önermeler

Şartlı önermeler, aralarındaki bağın kaldırılmasıyla iki ayrı önermeye ayrılan ve birden fazla yargı bildiren önermelerdir. Halidi, *İsagoci'deki*, 'eğer güneş doğmuşsa gündüz de vardır' örneğini vermektedir. Burada 'Güneş doğmuş' bir cümledir (fiil-fail); 'Gündüz de mevcuttur' ifadeleri birer cümledir. Halidi, bu tür cümlelerin şart olarak isimlendirilmesinin sebebini birinin varlığını diğerinin varlığına dayandırarak açıklamakta ve buna da *bitişik şartlı* demektedir. Bitişik şartlı önermelerin *in* şart edatı ile kullanıldığını belirttikten sonra bir de *ayrık şartlı* önermelerden bahsetmekte ve bu önermelerin de *imma* şart edatı ile kullanıldığını ifade etmektedir.

Şartlı önermelerin birinci cümlesine *mukaddem*, ikinci cümlesine *tali* denir. Yüklemler önermenin de birinci parçasına *mevzu (özne-mübteda)*, ikinci parçasına *mahmul (yüklem-haber)* denilir. Halidi bunu şöyle izah etmektedir: 'Zeyd ayakta'dır' örneğinde özne olan Zeyd'e bir hüküm bina ediliyor. Yani ona 'kaimlik' veriliyor. Yüklem ise Zeyd üzerine yükleniyor.¹²³

Halidi, *Şartlı Önermeleri* de *bitişik şartlı önermeler* ve *ayrık şartlı önermeler* olmak üzere iki kısım halinde incelemektedir.

2.5.2.2.1. Bitişik Şartlı Önermeler

Şartlı bir önermede mukaddem ile talinin olumlu veya olumsuzda birleşmelerinin mümkün olduğu önermelerdir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bitişik şartlı önermeler *in* şart edatı ile kullanılmaktadır. Mukaddem ile tali birbirinden ayrılamazlar. Yani bu önermelerde iki cümleden biri diğerinin gereği olarak var olur. Yukarıda geçen, "Eğer

¹²² Halidi, *Kıfaye*, vr. 6b, 7a.

¹²³ Halidi, *Kıfaye*, vr. 6a.

güneş doğarsa gündüz mevcut olur” örneğindeki, ‘Eğer güneş doğarsa’, kısmı birinci cümle; ‘Gündüz mevcut olur’, kısmı da ikinci cümledir. Burada görüldüğü gibi varlığı birbirine bağlı olan iki cümle vardır. Gündüzün meydana gelmesi güneşin doğmasını, güneşin doğması da gündüzün varlığını gerektirmektedir. Aksi de aynı şekildedir.

2.5.2.2.2. Ayrık Şartlı Önermeler

Bitişik şartlı önermelerde mukaddem ile talinin birleşmeleri gerekirken, ayrık şartlı önermelerde ayrı olmaları gerekir. Yani mukaddem ile talinin birbirinden uzaklaşması ve birbirine aykırı olması gerekir. Halidi ayrık şartlı önermelerde *i'nâd (zıtlık)* edatı olduğunu söylemektedir. O da yukarıda geçtiği gibi *imma* ve bunun benzerleridir. Bu tür önermelerde mukaddime ile tâlî arasında bir zıtlık vardır. Mesela, ‘Sayı ya çifttir ya da tektir’. Yani sayı hem çift hem de tek olmaz. Eserde şu örnekler de verilmektedir: ‘Zeyd ya sağdır ya ölüdür.’ ‘Alem ya kadîmdir ya hâdistir.’¹²⁴

Sonuç olarak yüklemli önermeler doğrudan bir şeyin bir vasıf veya fiille tavsifini; bitişik şartlı önermeler iki şey arasında bir irtibatın bulunduğunu; ayrık şartlı önermeler ise iki şey arasında bir karşıtlığın bulunduğunu anlatmak üzere geliştirilmiş önerme kalıplarıdır. Tabii bu durum sözü edilen önerme türlerinin olumluları için geçerlidir. Olumsuzlarda durum bunun tam tersidir.¹²⁵

Ayrık şartlı önermeler de Halidi tarafından üç şekilde incelenmektedir:

1. *Maniatü'l-cem ve Maniatü'l-hulû* olan önermeler: Buna *hakikiye* de denilmektedir. Aynı anda bir şeyde ne birleşmesi (cem), ne de ayrılıp hepsinin birden bulunmaması (hulû) mümkün olmayacak şekilde birbirine zıt olan parçalardan oluşan *ayrık şartlı önermelerdir*. Mesela, ‘Sayı ya tektir, ya da çifttir’ gibi. Bu örnekte mukaddem olan ‘tek’ sayı olma hali ile ‘tâlî’ olan ‘çift’ sayı olma hali aynı rakamda birleşmeleri mümkün olmadığı gibi, bir rakamda bu iki halin de bulunmayıp üçüncü bir halin bulunması da mümkün değildir. Yani bir sayı hem tek, hem çift olmadığı gibi, ne tek ne de çift olmayıp bir başka şeyde bulunmaları da imkansızdır. Ayrıca bu önermenin olumsuzuna, ‘İnsan illaki ya yazıcı ya da Türk olacak değildir’ şeklinde bir örnek verilebilir.¹²⁶

¹²⁴ Halidi, *Kıfaye*, vr. 7a.

¹²⁵ Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 25.

¹²⁶ Halidi, *Kıfaye*, vr. 7b., Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 32, 33.

2. *Maniatü'l-cem* olan önermeler: Sadece bir anda bir şeyde birleşmeleri mümkün olmayan *ayrık şartlı önermelerdir*. Mesela, ‘Bu şey ya ağaçtır ya taştır’ gibi. Örnekte mukaddem olan ‘taş’ ile tâlî olan ‘ağaç’ arasında sadece bir anda bir şeyde birleşmemeleri noktasında karşıtlık bildirilmiştir. Yani aynı şey hem taş hem de ağaç olamaz. Aynı anda ikisinin bir arada olması doğru değildir, ancak birlikte ayrı olmaları mümkündür. *Maniatü'l-cem*'in olumsuzuna da, ‘Şu şey illa ya ağaç olmayan, ya da taş olmayan bir şey olacak değildir’ şeklinde bir örnek verebiliriz.¹²⁷

3. *Maniatü'l-hulû* önermeler: Parçaları bir şeyden bir anda ayrılmaları mümkün olmayan *ayrık şartlı önermelerdir*. Yani ikisinin bir arada olması mümkündür. *İsagoci*'deki örneği, ‘Zeyd ya denizdedir, ya da boğulmuyordur.’ Bunun tersi olmaz. Yani ‘Zeyd karadadır ve boğulur’ dediğimizde bu doğru bir önerme olmaz. İkisi bir arada olabilir. Yani ‘Zeyd denizdedir ve o boğulmuyor.’ O, gemide olabilir veya güzel yüzüyordur v.s. Bu örnekte mukaddem olan ‘suda olma’ hali ile tali olan ‘boğulmama’ hali arasında bir şeyde birleşmemeleri noktasında bir karşıtlık bildirilmiş değildir. *Maniatü'l-hulû*'nun olumsuzuna da, ‘Zeyd illa ya suda olmayacak, ya da boğulacak değildir’ şeklinde bir örnek verebiliriz.¹²⁸

Halidi bu konunun sonunda *şartlı önermeler* hakkında kısa bir özet vererek konuyu tamamlamaktadır.

2.5.3. Önermeler Arası İlişki

İslam mantıkçıları önermeler arası ilişkiyi *ahkam-ı kazaya* adı altında incelemişlerdir. Halidi önermeler arası ilişki konusunu, *çelişik önerme (tenakuz)* ve *önermelerin döndürülmesi (aks)* olarak iki başlık altında ele almaktadır.

2.5.3.1. Çelişik Önerme (Tenakuz)

Halidi çelişigi; “Bir şeyin varlığı veya yokluğu anlamında bir şeydir , yani bir şeyin hem subutunu, hem de selbini ifade etmek” şeklinde tarif ederken¹²⁹ Ahmet Cevdet Paşa çelişigi; “İki önermenin olumluluk ve olumsuzluğu (nitelik) yönünden birbirinden farklı

¹²⁷ Halidi, *Kıfaye*, vr. 7b., Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 33.

¹²⁸ Halidi, *Kıfaye*, vr. 7b., Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 33.

¹²⁹ Halidi, *Kıfaye*, vr. 8a.

olmalarıdır ki bu farklılık (konu ve yüklemeleri bir olan) o iki önermeden birinin doğru, diğerinin yanlış olmasını gerektirir” şeklinde tarif etmektedir.¹³⁰

Halidi’ye göre müfret veya önerme arasında olabilirler. Buna göre, ‘Bekir’, ‘Bekir değildir’ müfrede; ‘Bekir ayakta’, ‘Bekir ayakta değildir’ örnekleri ise çelişğine örnek verilebilir. Halidi, mantıkçıların çelişik önerme tarifini; “İki önermenin birbirine olumlu ve olumsuzluk açısından ihtilafli olması, yani biri doğru ise diğerinin yanlış olması gerekir” şeklinde açıklamaktadır.

Halidi çelişik önermeleri, konusu *tekil (şahsi)*, *belirsiz (mühmel)*, *tümel olumlu* ve *tümel olumsuz* olması bakımından incelemektedir.

1. Önermenin konusu tekil (şahsi) ise;

Örnek:

Bekir yazıcıdır. (olumlu şahsi) çelişği;

Bekir yazıcı değildir. (olumsuz şahsi)

2. Önerme belirsiz (mühmele) ise; bu önermelerin başında *hepsi*, *her* ve *bazı* gibi herhangi bir şey yoktur. Yani önermenin bütününe kapsayan bir ifade yoktur. Eğer kendisi olumlu ise onun zıddı olumsuz olur. Mesela, ‘İnsan canlıdır’ dediğimizde bu önerme belirsiz ve olumludur. Onun zıddı ise, ‘İnsan canlı değildir’ olur.

3. Önerme tümel olumlu ise;

Örnek;

Bütün insanlar canlıdır. (tümel olumlu). Çelişği ise tikel olumsuz olur;

Bazı insanlar canlı değildir.

Burada birinci önerme doğru, ikincisi yanlıştır.

3. Önerme tümel olumsuz ise;

Tümel olumsuz bir önermenin çelişği tikel olumludur. Çünkü olumsuzun çelişği olumludur. Tümelin çelişği ise tikelidir.

Örnek;

¹³⁰ Cevdet Paşa, Ahmet, *a.g.e.*, s. 87.

Hiçbir insan canlı değildir. (tümel olumsuz). Çelişği ise tikel olumludur;
Bazı insanlar canlıdır.

Burada da birinci önerme yanlış, ikinci önerme doğrudur.

2.5.3.2. Önermelerin Döndürülmesi (Aks)

Önermenin niteliğini bozmadan, öznesini yüklem, yüklemine özne yaparak yeni bir önerme elde etmeye *döndürme* denir. Ahmet Cevdet Paşa döndürmeyi, “bir önermenin olumlu ve olumsuzluğu, doğruluk ve yanlışlığı aynı kalarak konusunu yüklem, yüklemine de konu yapmaktır”¹³¹ diye tarif eder. Halidi de önermelerin döndürülmesini “mübtedasını haber, haberini de mübteda yapmaktır” şeklinde tarif etmektedir. Bununla beraber önermenin olumluluğu ve olumsuzluğu aynen kalır.¹³² Döndürme yapılan ilk önerme öncül, dönüştürülmüş şekli ise sonuç olmaktadır. Böylece önermenin kendisinden ikinci bir önerme çıkarılmaktadır. Müellif eserinde tümel olumlu ve tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olarak ayrı ayrı örneklerle konuyu izah etmektedir.

Örnek;

1. Tümel olumlu önermenin düz döndürmesi:

Bütün insanlar canlıdır. (tümel olumlu). Aksi;

Bazı canlılar insandır. (tikel olumlu).

Her ikisi de doğrudur ve olumludur.

2. Tümel olumsuz önermenin döndürülmesi:

Hiçbir insan taş değildir. (tümel olumsuz). Aksi;

Hiçbir taş insan değildir. (tümel olumsuz).

Bunların ikisi de tümel olumsuzdur ve ikisi de doğrudur.

3. Tikel olumsuz önermenin döndürülmesi:

Bu önermenin döndürülmesine hiçbir şekilde itibar edilmez. Çünkü bazen yanlış sonuç verebilmektedir. Aynı şekilde tümel olumlu da tümel olarak döndürülmez. Mesela;

¹³¹ Cevdet Paşa, Ahmet, *a.g.e.*, s. 90

¹³² Halidi, *Kifaye*, vr, 8b.

Her insan konuşandır. (tümel olumlu). Aksi;

Her konuşan insandır. (tümel olumlu).

Bu önermeye itibar edilmez. Çünkü önerme bilineni tekrar etmektedir.

4. Tikel olumlu önermenin döndürülmesi:

Bu da yine kendisi gibi döndürülür. Mesela;

Bazı canlılar insandır. (tikel olumlu). Aksi;

Bazı insanlar canlıdır. (tikel olumlu).

Bu önerme eğer tümel olarak döndürülürse buna da itibar edilmez. Çünkü her yerde ona gerek duyulmaz.¹³³

2.5.4. Eksik Öncüllü Kıyas (Kıyas-ı Matvi-Önermelerin Hazfi)

Halidi önermelerin hazfi konusunu *beş sanattan* sonra izah etmektedir. Biz konu bütünlüğü açısından bu konuyu önermelerin sonuna almayı uygun gördük.

Halidi'ye göre ister tümel olsun, ister tikel olsun iki önermeden biri hazfedilir. Bu hazfedilen önerme bilindiği için sonuç da buna göre hazfedilir. Şöyle ki:

1. Birinci önermenin (küçük öncülün) hazfi:

Örnek:

(Nebbaş malı gizlice alır. O hırsızdır.)

Her hırsızın da eli kesilir.

O halde Nebbaş'ın da eli kesilir.

Burada 'Her hırsızın eli kesilir' önermesi büyük öncüdür. Küçük öncül hazfedilmiştir. Yani şöyle söylenmek istenmiştir; 'Nebbaş hırsızdır' ve 'Her hırsızın eli kesilir.' 'O halde Nebbaş'ın da eli kesilir.' Burada küçük öncül olan 'Nebbaş hırsızdır' önermesinin hazfedildiğini görüyoruz.¹³⁴

2. İkinci önermenin (büyük öncülün) hazfedilmesi:

¹³³ Halidi, *Kıfaye*, vr. 8b., 9a.

¹³⁴ Halidi, *Kıfaye*, vr. 15b.

Örnek:

İnsan konuşandır.

(Bütün konuşanlar canlıdır.)

O canlıdır.

Burada ‘bütün konuşanlar canlıdır’ büyük önermesi hazfedilmiştir.

3. Sonucun hazfedilmesi de şöyledir:

‘Alemin hâdis olmasının’ delili nedir? diye sorulduğunda cevaben: ‘Alem değişkendir’ ve ‘Her değişken de hâdistir’ denilir.

Burada sonuç; ‘Alem hâdistir’ ifadesidir ama artık bunu söylemeye gerek yoktur.

4. Hem sonucun, hem de önermenin birlikte hazfedilmesi: Mesela; Allahü Tealâ buyurdu: “Allah’tan başka ilah olsaydı yer ve gök fesada uğrayacaktı.” Burada hem istisna, hem de sonuç hazfedilmiştir. Yani yer ve gök fesada uğramadığına göre Allah’tan başka ilah yoktur. Artık bunu söylemeye gerek kalmamıştır.¹³⁵

2.6. Akıl Yürütme (İstidlal)

Kavram ve önermelerden sonra, klasik mantığın en önemli bölümünü akıl yürütmeler oluşturur. Akıl yürütme, zihnin verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir. Genellikle üç türlü akıl yürütmeden bahsedilir; *Tümdengelim* (*Dedüksiyon-ta’lil*), *Tümevarım* (*Endüksiyon-istikra*) ve *Anoloji* (*temsil*). Klasik mantığın en çok önem verdiği akıl yürütme tümdengelimdir. Tümdengelimde zihin bir veya birkaç hükümden hareket ederek zorunlu bir sonuca varır. Kıyas da tümdengelimde en mükemmel şeklidir. Bu sebeple klasik mantık akıl yürütmede esas olarak kıyas almıştır. Asıl amaç kıyası incelemektir.¹³⁶ Kıyas geçerli bir çıkarım şeklidir. Geçerli çıkarım ise doğru akıl yürütme ve düşünme biçimidir. Buradan hareketle akıl yürütme; en az iki önerme arasında, bu önermelerden birini öbürünün kanıtlayıcı olarak ele alıp buradan bir sonuç çıkarma işlemidir, diyebiliriz.¹³⁷

Diğer iki akıl yürütme şekli olan tümevarım ve anoloji, klasik mantıkçıların fazla önem verdikleri konular değildir. Tümevarım, modern dönem deneysel bilimlerdeki

¹³⁵ Halidi, *Kıfaye*, vr. 16a.

¹³⁶ Öner, Necati, *a.g.e.*, s.134.

¹³⁷ Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 2009, s.30

gelişmelerle birlikte ivme kazanmıştır. Analoji ise daha çok fıkıh ilminde önem verilen akıl yürütme çeşidi olmuştur.

Kıyas bölümüne geçmeden tümdengelimi kısaca izah edelim.

2.6.1. Tümdengelim

Zihnin tümel ve genel bir önermeden, tikel veya tekil bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı akıl yürütmeye *tümdengelim/dedüksiyon* denir.Yani kaplamı geniş olandan kaplamı daha dar olana bir geçiştir.¹³⁸

Tümdengelim akıl yürütmeleri zorunlu olarak geçerli çıkarımlardır. Çünkü tümdengelim, “geçerli bir çıkarımın sonucunu öncüllerinden çıkarma işlemidir.”¹³⁹ 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.¹⁴⁰

2.6.2. Kıyas

Mantığın en önemli ve asıl konusunu kıyaslar 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 vardılar. 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.¹⁴¹

Kıyası ilk defa inceleyen ve kıyas sanatını ilk defa ortaya koyanın kendisi olduğunu söyleyen Aristoteles,¹⁴² kıyası şöyle tarif etmektedir: “Kıyas bir sözdür ki, kendisine bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.”¹⁴³ İslam mantıkçılarından Ahmet Cevdet de kıyası; “Önermelerden tertip edilmiş bir delildir ki, her ne vakit o önermeler ortaya konsa,

¹³⁸ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s.136.

¹³⁹ Grünberg, Teo-Onart, Adnan, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1976, s. 134.

¹⁴⁰ İmamoğlugil, Halil, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarında Kıyas*, A.Ü. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, s.4

¹⁴¹ Bingöl, A.Kuddüs, *Gelenbevinin Mantık Anlayışı*, İstanbul, 1993, s.93.

¹⁴² Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, 1974, AÜİFY, s. 112.

¹⁴³ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, s. 5.

ondan bizzat bir diğeri önerme lazım gelir”¹⁴⁴ şeklinde tarif etmektedir. *Ebheri* ise kıyası; “doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir önermeyi gerektiren önermelerden oluşan bir sözdür” şeklinde tarif etmektedir.¹⁴⁵

Halidi önce kıyasın lûgat manasını; “bir şeyi, başka bir misale göre ölçmek, takdir etmektir” şeklinde ifade etmekte, daha sonra mantıkçıların kıyası; “İki veya daha çok önermeden oluşan ve bizatihi kendilerinden başka bir önermenin lazım geldiği lafızlardır” şeklinde tanımladıklarına dikkat çekmektedir.¹⁴⁶

Halidi kıyası basit ve bileşik (mürekkep) olarak ikiye ayırmaktadır. Bileşik kıyasın da sonuç olarak basite döndüğünü ifade etmektedir. Mantık eserlerinde olduğu gibi Halidi de basit kıyasları *iktirani (kesin)* ve *istisnai (seçmeli)* olarak iki kısımda incelemektedir. Ayrıca *teselsül (sonsuz gitme)* ve *devr (kısır döngü)* gibi kıyas çeşitleri hakkında da bilgi vermektedir. Mantık eserlerinde genellikle basit kıyas ve çeşitleri şekillerin incelenmesinden önce verilirken, bu eserde şekillerin izahından sonra verilmektedir. Biz de konu bütünlüğünü bozmamak için bu konuyu diğer mantık eserlerinde olduğu gibi şekillerin incelenmesinden önce vermeyi uygun gördük.

Basit Kıyas

İki öncül ve bir sonuçtan oluşan kıyaslara denir.

Örnek:

Âlem değişkendir.

Her değişken hâdistir.

O halde âlem de hâdistir.

Bileşik kıyas

Öncül sayısı ikiden fazla olan kıyaslara denir.

Örnek:

¹⁴⁴ Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yar-ı Sedat*, s. 98.

¹⁴⁵ Ebheri, *İsaguci*, (çev. Hüseyin Sarioğlu), s.75.

¹⁴⁶ Halidi, *Kıfaye*, vr. 9b.

Nebbaş¹⁴⁷ malı gizli alır.

Her malı gizli alan hırsızdır.

Her hırsızın da eli kesilir.

O halde nebbaşın da eli kesilir.

Bu bileşik bir kıyastır. Ancak kıyasın sonucu bir sonraki kıyasın öncülü konumundadır. Nitekim yukarıdaki kıyasın tam şekli şöyledir:

Nebbaş malı gizli alır.

Her malı gizli alan hırsızdır.

Nebbaş hırsızdır. (sonuç)

Her hırsızın eli kesilir.

O halde nebbaşın eli kesilir.

Bu kıyasta, “nebbaş hırsızdır” önermesi önceki kıyasın sonucu, sonraki kıyasın birinci öncülüdür.

Halidi’ye göre; sonuçtan önce gelen cümlelere *kavl-i müellef* denir. ‘Nebbaşın eli kesilir’ sonucuna, üzerine delil ikame etmeden önce *matlub* deniliyordu. Delilleri getirdikten ve kıyası oluşturduktan sonra ona *sonuç* denir.

2.6.2.1. Kıyasın Unsurları

Müellifimiz kıyasın unsurlarını şöyle açıklamaktadır:

İlk öncülün (matlubun) öznesi *küçük terim (hadd-i asgar)*, yüklemi (mahmulu) *büyük terim (hadd-i ekber)*, kıyasta tekrar edilen ise *orta terim (hadd-i evsat)* olarak isimlendirilir.¹⁴⁸

Basit kategorik bir kıyasta üç terim ve üç önerme bulunur. Bu terimler kaplamalarına göre;

1. Büyük terimi içine alan önermeye *büyük önerme (öncül)*,
2. Küçük terimi içine alan önermeye *küçük önerme (öncül)*,

¹⁴⁷ Kefen soyucu

¹⁴⁸ Halidi, *Kıfaye*, vr. 9b., 10a.

3. Küçük terim ile büyük terimi kapsayan önermeye de *sonuç* denir.

Bunları şu şekilde de şematize edebiliriz:

Orta terim- Büyük terim (büyük önerme)

Küçük terim- Orta terim (küçük önerme)

Küçük terim- Büyük terim (sonuç)¹⁴⁹

Mantık eserlerinde büyük önermeye *kübra*, küçük önermeye *suğra* denilir. Buna göre örneğimizi ele alalım:

Âlem değişkendir. (Küçük önerme)

Her değişken hadistir. (Büyük önerme)

O halde âlem de hadistir. (Sonuç)

Burada “âlem” kelimesi *küçük terim*, tekrar edilen (mütegayyir) ‘değişken’ kelimesi *orta terim* ve ‘hadis’ kelimesi de *büyük terimdir*. Diğer bir ifadeyle küçük terimin olduğu önerme *küçük önerme*, büyük terimin olduğu önerme *büyük önerme* diye isimlendirilir. Büyük öncül ile küçük öncülün birleşiminden hasıl olan yapıya da **şekil** denilmektedir.¹⁵⁰

2.6.2.2. Kıyasın Şartları

Kıyas oluşturulurken uyulması gereken bir takım kurallar vardır. Eğer bu kurallara uyulmazsa kıyas bir anlam taşımaz. Halidi kıyasın şartlarını kıyas konusunun sonunda vermektedir. Biz ise mantık kitaplarında olduğu gibi bu konuyu başta vermeyi uygun bulduk. Burada örnek olarak sadece birinci şekil şartlarından bahsedilmektedir. Biz de eserde verildiği şekilde bu şartları kısaca incelemeye çalışacağız:

Sonuç, kıyasın öncüllerinde en zayıf olana tabidir. Bu zayıflık da *tikellik ve olumsuzluktur*. Öncüllerin kuvvetli olanları da *olumlu ve tümel* öncüllerdir. Olumsuz önerme tümel olsa bile zayıf sayılır. Önerme olumlu olsa bile tikel ise yine zayıf sayılır.

1. Kıyasın öncüllerinde bir veya iki zayıflık varsa sonuç da ona tâbidir. Yani sonuç daima öncüllerin zayıf olanına tâbidir.¹⁵¹

¹⁴⁹ Taylan, Necip, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 195.

¹⁵⁰ Halidi, *Kıfaye*, vr. 10a.

¹⁵¹ Halidi, *Kıfaye*, vr. 15a., Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 148.

2. Olumsuzluk birinci şeklin ikinci modunda, büyük öncülde bulunur. Bundan dolayı sonuç tümel olumsuz olur.¹⁵²
3. Tikellik, birinci şeklin üçüncü modunda, küçük öncülde bulunur. Bundan dolayı sonuç tikel olumlu olur.
4. Birinci şeklin dördüncü modunda iki zayıflık vardır. Büyük öncül tümel olumsuz olduğu için sonuç da tikel olumsuz olur.¹⁵³

2.6.2.3. Kıyasın Çeşitleri

Aristoteles kıyasları tam ve eksik kıyas olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre sonucun gerekliliğinin apaçık olması için öncüllerden koyulmuş olanın dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan kıyasa *tam kıyas* denir. Eksik kıyas ise, kendileri gerekli olarak çıkan, öncüllerde açıkça zikredilmemiş, bir veya birçok şeye muhtaç olan kıyasa denir.¹⁵⁴ Tam kıyas tündengelim türündeki kıyasa, eksik kıyas ise tümevarım ve anolojiye karşılık gelmektedir.¹⁵⁵

İlk dönem İslam matikçilerinden Farabi, kıyasları temelde basit ve bileşik olarak ele alırken, İbni Sina kıyasları esasta iktirani ve istisnai olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹⁵⁶ Gazali de bu konuda İbni Sinayı takip etmektedir.¹⁵⁷

Halidi, kıyas konusunun girişinde kıyası *basit* ve *bileşik* olarak ikiye ayırdığını söyleyerek kısaca izah etmiş, daha sonra kıyasta *şekiller* ve *modları* konusunu açıklamıştır. Mantık kitaplarında basit kıyaslar, *iktirani* ve *istisnai* olarak iki şekilde incelenmektedir. Müellifimiz ise eserinde bu iki kıyas çeşidini basit kıyas içinde değil de, ayrı olarak ele almıştır. Biz bu bölüme almayı uygun bulduk.

2.6.2.3.1. İktirani (kesin) Kıyas

Halidi bu kıyası; “yüklemlerle önermelerden oluşan ve içinde istisna edatı olmayan kıyaslar” şeklinde tarif etmektedir. İktirani kıyaslar, *yüklemlerle kesin kıyaslar* olduğu için bunlarda küçük terim, orta terim ve büyük terim bulunur. Meselâ; ‘Âlem değişkendir.’

¹⁵² Halidi, *Kıfaye*, vr. 10b.

¹⁵³ Eserde 1. şeklin 3. ve 4. modu eksik ancak biz değerlendirmeye aldık, s. 52,53,54.

¹⁵⁴ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, s. 5.

¹⁵⁵ İmamoğlugil, Halil, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁵⁶ İmamoğlugil, Halil, *a.g.e.*, s. 31-31.

¹⁵⁷ Çapak, İbrahim, *a.g.e.*, s. 142-143.

‘Her değişken hâdistir.’ ‘O halde âlem hâdistir’ örneğinde küçük terim ‘âlem’, orta terim ‘değişken’, büyük terim ise ‘hâdis’ tir.

Sonucun bizzat kendisi kıyasın içinde eğer madde olarak (anlamca) bulunup, şeklen bulunmazsa, buna *kesin kıyas* denir.¹⁵⁸

Bunlar aynı zamanda yüklemli önermelerdir.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlı cisimdir.

*O halde bütün insanlar cisimdir.*¹⁵⁹

Mantıkçılar iktirani kıyası iki kısımda incelerler:

Birincisi *yüklemli iktirani kıyas*, sadece yüklemli önermelerden meydana gelen kıyaslardır.

İkincisi ise sadece şartlı önermelerden veya bir öncülü yüklemli, bir öncülü şartlı önermelerden meydana gelen *şartlı iktirani* kıyaslardır.¹⁶⁰

İktirani Kıyasın Şekilleri

Şekil: Lügatçilere göre bir şeyin şekli, görünümüdür. Mantıkçılara göre ise, büyük ve küçük öncüllerin bir araya getirilerek bir görüntü oluşturulmasıdır.

Halidiye göre yüklemli kıyasın dört şekli vardır:

Birinci Şekil

Orta terim küçük öncülde yüklem, büyük öncülde özne olursa buna kıyasın *birinci şekli* denir. Müellife göre birinci şeklin sonuç verebilmesi için iki şart vardır:

1. Küçük öncül ister tümel olumlu, ister tikel olumlu olsun, sonuç olumlu olmalıdır.
2. Büyük öncül ister tümel olumlu, ister tümel olumsuz olsun, sonuç tümel olmalıdır.

¹⁵⁸ Cevdet Paşa, Ahmet, *a.g.e.*, s. 98., Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 51.

¹⁵⁹ Halidi, *Kıfaye*, vr. 12b., 13a.

¹⁶⁰ Cevdet Paşa, Ahmet, *a.g.e.*, s. 117, 118., İmamoğlulil, Halil, *a.g.e.* s. 122., Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 167, 168

Orta terimin yer değiştirmesiyle kıyas şekilleri ortaya çıktığı gibi , önermelerin tümel veya tikel, olumlu veya olumsuz olmasıyla da modlar ortaya çıkmaktadır.¹⁶¹

Halidi, birinci ve ikinci şekilden sonuç veren modları dört olarak belirtmiş, ancak eserde birinci şeklin 3. ve 4. modu ile, ikinci şekli eksik bırakmıştır. Biz eksikleri ile beraber bunları kısaca açıklamaya çalışalım:

Birinci mod: Her iki öncül de olumlu ve tümel olmalıdır. Sonuç tümel olumlu olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Her canlı hislidir.

O halde bütün insanlar hislidir.

İkinci mod: Her iki öncül de temeldir ama büyük öncül olumsuzdur. Sonuç tümel olumsuz olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Hiçbir canlı taş değildir.

O halde hiçbir insan taş değildir.¹⁶²

Birinci şeklin 3. ve 4. modu ile, ikinci şekil eserde eksik olduğu için biz burada tamamlamayı uygun gördük.

Üçüncü mod: Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumludur. Sonuç tikel olumlu olur.

Örnek:

Bazı varlıklar bileşiktir.

Bütün bileşikler sonradan değildir.

O halde bazı varlıklar sonradan değildir.

Dördüncü mod: Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuz olur.

¹⁶¹Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, Ankara, 2003, s. 28.

¹⁶² Halidi, *Kıfaye*, vr. 10b.

Örnek:

Bazı varlıklar bileşiktir.

Hiçbir bileşik ezeli değildir.

*O halde bazı varlıklar ezeli değildir.*¹⁶³

İkinci Şekil

Orta terim her iki önermede de yüklem olursa buna kıyasın *ikinci şekli* denir. İkinci şeklin netice verebilmesi için iki şart vardır:

1. Öncüllerden biri olumlu ise diğeri mutlaka olumsuz olmalıdır.
2. Büyük öncül tümel olmalıdır.¹⁶⁴

İkinci şekilden sonuç veren modlar dörttür:

Birinci mod: Küçük öncülü tümel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuz olan iki öncülden oluşur. Sonuç tümel olumsuz olur.

Örnek:

Bütün cisimler bölünendir.

Hiçbir nefis bölünen değildir.

O halde hiçbir cisim nefis değildir.

İkinci mod: Küçük öncülü olumsuz iki tümel öncülden meydana gelmektedir. Sonuç tümel olumsuz olur. Örnek:

Hiçbir ezeli bileşik değildir.

Bütün cisimler bileşiktir.

O halde hiçbir ezeli cisim değildir.

Üçüncü mod: Küçük öncülü tikel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuz olan iki öncülden oluşur. Sonuç tikel olumsuz olur.

Örnek:

Bazı varlıklar bölünendir.

¹⁶³ Çapak, İbrahim, *a.g.e.*, s. 150-151.

¹⁶⁴ Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 158-159.

Hiçbir nefis bölünen değildir.

O halde bazı varlıklar nefis değildir.

Dördüncü mod: Küçük öncülü tikel olumsuz ve büyük öncülü tümel olumlu olan iki öncülden oluşur. Sonuç tikel olumsuzdur.

Örnek:

Bazı varlıklar cisim değildir.

Bütün hareketliler cisimdir.

O halde bazı varlıklar hareketli değildir.¹⁶⁵

Üçüncü Şekil

Orta terim her iki öncülde de özne olursa buna kıyasın *üçüncü şekli* denir.

Halidi'ye göre bu şeklin de iki şartı vardır:

1. Küçük öncülünün olumlu ve büyük öncülünün olumlu veya olumsuz olması şarttır.
2. Küçük öncül tümel olduğunda, büyük öncül tümel yahut tikel olur ve her ikisinin de olumlu veya olumsuz olması gerekir.¹⁶⁶

Üçüncü şekilden sonuç veren modlar altıdır. Bunların ilk üçü tikel olumlu, diğer üçü ise tikel olumsuzdur:

Birinci mod: Her iki öncül de tümel olumludur. Sonuç tikel olumlu olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Her insan konuşandır.

O halde bazı canlılar konuşandır.

İkinci mod: Her iki öncül de olumlu ve büyük öncül tümeldir. Sonuç tikel olumlu olur.

Örnek:

Bazı insanlar canlıdır.

Her insan konuşandır.

¹⁶⁵ Çapak, İbrahim, *a.g.e.*, s. 158-160.

¹⁶⁶ Halidi, *Kıfaye*, vr. 11a.

O halde bazı canlılar konuşandır.

Üçüncü mod: Her iki öncül de olumlu ve küçük öncül tüemeldir. Sonuç tikel olumlu olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Bazı insanlar konuşandır.

O halde bazı canlılar konuşandır.

Dördüncü mod: Her iki öncül de tümel ve büyük öncül olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuz olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Hiçbir insan taş değildir.

O halde bazı canlılar taş değildir.

Beşinci mod: Küçük öncül tikel olumlu ve büyük öncül tümel olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuz olur.

Örnek:

Bazı insanlar canlıdır.

Hiçbir insan taş değildir.

O halde bazı canlılar taş değildir.

Altıncı mod: Küçük öncül tümel olumlu ve büyük öncül tikel olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuz olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Bazı insanlar taş değildir.

*O halde bazı canlılar taş değildir.*¹⁶⁷

Mantık eserlerinde kıyasın bu şekilleri *iktirani kıyas* içinde verilir. İktirani kıyas, içinde bulunan önermelerin nitelik ve niceliğine göre *mod (darb)* lara; orta terimin bulunduğu yere göre de şekillere ayrılır. Farabi, İbn Sina, Gazali gibi mütekaddimin mantıkçılar bu şekillerin ilk üçünü ele almış, dördüncü şekli gereksiz gördükleri için değerlendirmemişlerdir. İzmirli'nin bildirdiğine göre, İslam mantık düşüncesinde ilk defa Razi ve Ebheri gibi sonraki mantıkçılar dördüncü şeklin eksikliğini itiraf ederek ele almışlardır.¹⁶⁸ Aristoteles'in de dördüncü şekle hiç değinmediğini görmekteyiz. Atay, buna sebep olarak onun istikra yolunu takip ettiğini söylemektedir.¹⁶⁹ Aristoteles ile aynı görüşü paylaşan Farabi, kıyasın sadece üç şeklini kabul etmekte, dördüncü şekli birinci şeklin içinde görerek bunu ayrı bir şekil olarak saymamaktadır.¹⁷⁰ İbni Sina dördüncü şekli mümkün görmekle beraber onun normal dışı olduğunu söyler.¹⁷¹ Gazali ise Aristoteles geleneğine uyarak sadece iktirani kıyasın ilk üç şeklini ele almıştır.¹⁷² Müellifimiz de dördüncü şekli ve beş modunu eserinde göstermiştir.

Dördüncü Şekil

Birinci şeklin aksi, yani orta terim küçük öncülde özlem, büyük öncülde yüklem olursa buna da kıyasın *dördüncü şekli* denir. Bu şekil, kıyasın en zayıf şekli olduğu için birçok mantıkçı tarafından kabul görmemiştir.

Halidi'ye göre iki olumsuz ve tikel bir arada olmaz. Bunların bir arada olmamasını da şu şekilde izahedilebilir:

Küçük öncül tümel olumlu olursa; büyük öncül ya tümel olumlu, ya tikel olumlu, ya da tümel olumsuz olur. Şayet küçük öncül tümel olumsuz olursa, büyük öncül tümel olumlu olur.

Dördüncü şeklin sonuç veren modları beştir:

Birinci mod: Her iki öncül de tümel olumlu olur. Sonuç tikel olumlu olur.

Örnek:

¹⁶⁷ Halidi, *Kıfaye*, vr. 11a., 11b.

¹⁶⁸ İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330, s. 204.

¹⁶⁹ Atay, Hüseyin, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1968, C. XVI, s.. 35.

¹⁷⁰ İmamoğlugil, Halil, age., s.41,

¹⁷¹ Yaren, Tahir, *İbni Sina Mantığına Giriş*, A.Ü.İ.F. Yayınları., Ankara, 2003, s.96.

¹⁷² Çapak, İbrahim, age., s. 145.

Bütün insanlar canlıdır.

Her konuşan insandır.

O halde bazı canlılar konuşandır.

İkinci mod: Her iki öncül de olumludur ve küçük öncül tùmeldir. Sonuç tikel olumlu olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Bazı konuşanlar insandır.

O halde bazı konuşanlar canlıdır.

Üçüncü mod: Her iki öncül de tùmeldir ve büyük öncül olumludur. Sonuç tùmel olumsuz olur.

Örnek:

Hiçbir insan taş değildir.

Her konuşan insandır.

O halde hiçbir konuşan taş değildir.

Dördüncü mod: Her iki öncül de tùmeldir ve büyük öncül olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuz olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Hiçbir insan taş değildir.

O halde bazı canlılar taş değildir.

Beşinci mod: Küçük öncül tikel olumlu olduğunda, büyük öncül tùmel olumsuz olur. Sonuç tikel olumsuzdur.

Örnek:

Bazı insanlar canlıdır.

Hiçbir insan taş değildir.

*O halde bazı canlılar taş değildir.*¹⁷³

2.6.2.3.2. İstisnai (seçmeli) Kıyas

Halidi bu kıyası, “içinde istisna edatı olan kıyasdır” şeklinde tarif etmektedir. İçinde şart edatı olduğu için ona *şartiyye* de denir.¹⁷⁴

Seçmeli kıyas da denilen *istisnai kıyas* mantık kitaplarında: “Sonucun aynının yahut karşıt halinin öncüllerde hem şeklen, hem anlam bakımında bulunduğu kıyastır”, şeklinde tanımlanır.¹⁷⁵

Halidi eserinde istisnaya şu güzel örneği vermektedir:

Cenab-ı Allah vacibü'l- vücud olmasaydı câizü'l-vücud olacaktı.

Eğer Cenab-ı Allah câizü'l-vücud olsaydı hâdis olacaktı.

Eğer Allah hâdis olsaydı, o zaman O'nun bir muhdisi olacaktı.

Muhdise ihtiyacı olunca da bu sefer ilahlar çoğalacaktı.

İlahlar çoğaldığında da yeryüzü ve gökyüzü fesada uğrayacaktı.

Fakat yerde ve gökte fesat olmadı.

Olmayınca da Allah'ın caizliği sözkonusu olmamıştır.

O halde Allah'ın vacibü'l-vücud olduğu sabit olmuştur.

Buradan anlaşılmıştır ki, bütün bu önermeler mecburi bir sonuca varmıştır. Çünkü yer ile göğün fesada uğramadığı gözle müşahede edilmektedir. Sonuç vermek için bir takım şartlara haiz olan öncüller, netice olarak zorunlu olana gitmek durumundadırlar. Veya bu zorunluluk bizzat olabilir.

Örnek:

Dört sayısı iki eşit parçaya ayrılır.

İki eşit parçaya ayrılan da çifttir.

*O halde dört sayısı çifttir.*¹⁷⁶

¹⁷³ Halidi, *Kıfaye*, vr. 11b., 12a., 12b.

¹⁷⁴ Halidi, *Kıfaye*, vr. 13a.

¹⁷⁵ Öner, Necati, *a.g.e.*, s. 136., Cevdet Paşa, Ahmet, *a.g.e.*, s. 99., Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 52.

Halidi'ye göre, nazari öncüllerin zorunlu olarak bir sonuca gitmemesi caiz değildir. Eğer zorunlu bir sonuca gidilemezse o zaman ya *devr*, ya da *teselsül* gerekir.¹⁷⁷ Fakat bunların ikisi de geçersizdir.

2.6.3. Kıyaslarda Kısır Döngü (Devr)

Devr, bir şeyin kendisine muhtaç olana muhtaç olmasıdır. Mesela a'yı anlamak için b'ye muhtacı, b'yi anlamak için de a'ya muhtaç olursak buna devr denir ki bu devr-i musarrah (açık devr) tir. Bu devr bazen dolaylı yoldan olur. Mesela a, b'ye muhtaçtır. B'de c'ye muhtaçtır. C'de a'ya muhtaçtır gibi. Bunlara da devr-i mudmar (kapalı devr) denir.¹⁷⁸

Halidi devr'i;“Bir şeyin bir şeye bağlanması ve tekrar başa dönmesidir”, şeklinde tanımlamaktadır. Bu, ya vasıtasız olur, o da *devri-musarrah (açık devr)* dır. ‘Güneş’ in tarifi gibi. Güneş, gündüz görülen bir yıldızdır. Öyleyse güneş gündüze bağlıdır, gündüz de güneşe bağlıdır. Veya bir vasıta ile olur. O da *devr-i mudmar (gizli devr)* dır. ‘İki’ nin tarifi gibi. Bu sayı iki eşite bölünebilen ilk sayıdır ve o bölünen sayılar da birbirine eşittirler. Bu iki sayı bir araya geldiklerinde gene iki olmaktadır.

Halidi devr'e bir de şu örneği vermektedir:

Allah kadîm olmasaydı hâdis olurdu.

Eğer hâdis olsaydı O'nun bir muhdisi olurdu.

O muhdisin de bir muhdisi olurdu... Bu şekilde ilk muhdise döndüğünde işte bu *devr* dir.¹⁷⁹

2.6.4. Zincirleme Kıyas (Teselsül)

Teselsül, birbirine bağlı, birbiri ile ilgili şeylerin oluşturduğu dizi, sıra, silsiledir. Diğer bir ifadeyle zincirleme kıyas da denilen bu kıyaslar, ard arda gelen birçok kıyastan meydana gelmiştir. Kıyastaki birinci öncülün yüklemine ikinci öncüle konu, ikinci öncülün yüklemine üçüncüye konu...şeklinde ayırarak birbirine bağlayıp sonuçta, ilk öncülle irtibata sokarak hükme varmaya “Zincirleme Kıyas” denir.

¹⁷⁶ Halidi, *Kıfaye*, vr. 13a., 13b.

¹⁷⁷ Devr: Kısır Döngü; Teselsül: Sonsuz zincir. (Ebheri, *İsagoci*, çev. T.Alp, Mantık Terimleri Sözlüğü, s. 9, s.28)

¹⁷⁸ Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp, Mantık Terimleri Sözlüğü), s. 9.

¹⁷⁹ Halidi, *Kıfaye*, vr. 13b., 14a.

Örnek:

*Bu ırmak gürültü yapıyor,
Gürültü yapan hareker eder,
Hareket eden donmamıştır,
Donmamış olan beni taşıyamaz,
O halde bu ırmak beni taşıyamaz.¹⁸⁰*

Müellif bunu da; “Bir şeyin başka bir şeye, onun da başka bir şeye bağlı olması ve böylece devam edip gitmesi” şeklinde tarif etmektedir. Yani ‘biri diğerine, o da diğerine’ diye gidildiğinde bu devam edip gider ki, o da *teselsül* dır.¹⁸¹

Dolayısıyla öncüllerinin sonuç vermemesiyle bu iki kıyas türü batıldır, geçersizdir.

2.6.5. Kıyasta Yapılan Yanlışlar

1. Bu yanlışlar bazen kıyasın meydana geldiği önermelerdeki kelimelerden, cümlelerden oluşur. Mesela lafız yönünden bazı ortak kelimelerde meydana gelir. Yani lafız aynı, mana farklı olabilir. Örnek: ‘Ayn’ kelimesi gibi. ‘Ayn’ altın demektir. ‘Şu ayn’dır. ‘ Her ayn da akıcıdır’ dediğimiz gibi. Burada ‘ayn’ derken önce ‘altın’ akla gelir. Halbuki onun göz, gözcü, pınar, dizkapağı gibi farklı manaları da vardır. Burada da kastedilen pınar olduğu için, ayn’dan maksadın altın olmadığı anlaşılmıştır.

2. Yanlışlık, aynı manalara gelen lafızlarda vardır. Diğer bir ifadeyle lafız farklı, mana aynı. Meselâ;

*Bu kılıçtır.
Her kılıç da kesicidir.
O halde bu kesicidir.*

Bu sonuç batıldır. Çünkü buradaki kesicilikten, kesici olan kılıç kastedilmemiştir. Kılıç dediğimiz şey bilinen bir alettir. Meselâ bu bir resim olabilir veya maket olabilir. Dolayısıyla burada bir zıtlık söz konusudur.

¹⁸⁰ Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.* s. 173.

¹⁸¹ Halidi, *Kifaye*, vr. 14a.

3. Mana bakımından yalancı bir önermeyi doğru bir önerme ile karıştırmaktır. Meselâ;

Gemide oturan bir kişi hareket eder.

Her hareket eden de bir yerde sabit değildir.

O halde gemide oturan kişi de sabit değildir.

Bu kıyasta küçük öncülün haberi olan hareket, buradaki hareketi kendi zatında gerçek bir hareket gibi gösteriyor. Yani manayı yanlış anlamaya sevk ediyor. Halbuki küçük öncüldeki hareket zâti, büyük öncüldeki hareket de ârızidir. Bir diğer ifadeyle, birincisi kişinin kendi hareketi, ikincisi ise normal harekettir. Dolayısıyla sonuç da yanlıştır. Çünkü sonuç bellidir, ayrı bir şeyi ifade etmemektedir. Buradaki fazlalık bilgiye *müsadere* denilir.

4. Bir türün hükmünün bir cins üzerine verilmesi.

Örnek:

Eşek canlıdır.

Bütün canlılar konuşur.

(O halde eşek de konuşur.)

Bu da yanlış bir kıyastır. Çünkü tür olan insan hükmü, cins olan bir hayvan üzerine verilmiştir. Diğer bir ifadeyle insan için gerekli olan bir hüküm hayvana verilmektedir.

5. Vehmi, yani şüpheli olan bir şeyi kesin gibi göstermek. Halidi burada 'cahil' örneğini vermektedir:

O, saçma sapan konuşan, kelimeleri sağa sola savuran kişidir.

Sanırsın ki o, bir ilim erbabı gibi konuşuyor.

Her böyle konuşan da alimdir.

O halde o, bir alimdir.

Tabii ki bu sonuç da batıldır. Çünkü onun gerçekten alim olduğu vehmi ile hareket edilmiştir.

6. Hata bazen de şekil, yani görünüş bakımından olur. O, gösterilen önerme şekillerinden hiçbirisine uymuyorsa ve şekillerin sonuçlarının şartlarını taşımıyorsa yanlıştır.¹⁸²

2.7. Beş Sanat

İslam mantıkçıları mantık kitaplarını tasdik türleri ve beş sanatla tamamlar. Müellifimiz de beş sanatı kıyasın içinde değerlendirmiştir¹⁸³. Önceden de ifade ettiğimiz gibi klasik mantığın esas ilgilendiği bölüm kıyastır. Kavram ve önermelerin incelenmesi kıyasa hazırlık aşamasıdır. Kıyastan sonra ele alınan beş sanatta kıyasın uygulama alanıdır. İslam dünyasında kıyası türlerine göre *beş sanat (es-sinâatü'l-hamse)* şeklinde ilk adlandırmanın Farabi olduğu tahmin edilmektedir. Bu beş sanat Aristoteles'in *Organon* adlı eserinin son beş kitabını temel almaktadır. İslam mantıkçılarının, beş sanat üzerinde durmaları şu sebeplere dayandırılabilir:

1. Aristoteles mantığındaki bütünlüğün ve geleneğin sürdürülmesi isteğinden dolayı,
2. Bilgiyi sağlam (burhani) olandan zayıf olana doğru tanıtma ve mantıkta asıl hedef olan sağlam delillere yöneltmek gayretinden dolayı,
3. Kişinin kendi görüşlerinin güçlü delillere dayanarak ispatlamasına hizmet etmek için,
4. Kişiyi muhatabın fikirlerini rahatça değerlendirebilmek, onun görüş ve düşüncelerindeki gerçek dışı, zayıf ve tutarsız unsurları daha rahat bir şekilde yakalayabilmek için donanımlı kılma gayretinden dolayı,
5. Genel olarak eğitimde başarı sağlamak için.¹⁸⁴

Beş sanatın temeli, Aristoteles'in *Organon* adlı mantık külliyyatının son beş bölümünü teşkil eden; *II. Analitikler (Kitabü'l-Burhan)*, *Topikler (Kitabü'l-Cedel)*, *Sofistik Çürütmeler (Kitabü's-Safsata)*, *Rethorik (Kitabü'l-Hatabe)* ve *Poetika (Kitabü'ş-Şiir)* adlı eserlerine dayanmaktadır.¹⁸⁵

Şiir konusunun eksik olduğu beş sanatın dördünü eserdeki sırasına göre incelemeye çalışalım:

¹⁸² Halidi, *Kifaye*, vr. 17a., 17b. , Bu konu ile alakalı daha geniş bilgi için bkz., Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 202-214.

¹⁸³ Halidi, *Kifaye*, vr. 14a.

¹⁸⁴ Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 203.

¹⁸⁵ Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 206; Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 209.

2.7.1. Safsata (Muğalata)

Klasik mantıkçılar, muhatabı aldatmak, haksız bir biçimde ona karşı üstünlük sağlamak, dil yanlışlarıyla veya başka yollarla onu yanıltmak ve şaşırtmak gibi gayelerle kurulan muğalataya, bu tür yanıltmacıların tuzağına düşmemek için eserlerinde yer vermişlerdir. Onlar bu konuyu ele alırken Aristoteles'e dayanırlar. Aristoteles bunu *Organon*'un VI. Kitabı olan *Sofistik Çürütmelerde* başarılı bir şekilde ele almıştır.¹⁸⁶

Halidi safsatayı; "Müşebbihat, yani doğruya benzeyen, ancak yanlış olan önermelerden meydana gelen kıyastır" şeklinde tarif etmektedir. *İsagoci*'de de safsata; "Bu, gerçeğe benzer veya yaygınlık kazanmış sahte yahut kuruntu ürünü yalan/yanlış öncüllerden oluşan kıyastır"¹⁸⁷, şeklinde tanımlanmaktadır. Yani bunlar gerçeğe benzeyen yalan önermelerdir. Mantık kitaplarındaki örneği, duvarda asılı duran bir at resmi için; 'İşte bu attr', 'Her at kişner', 'O halde bu kişner', dediğimiz gibi. Bu doğru değildir ama doğruya da benzemektedir.¹⁸⁸

2.7.2. Cedel

Bir mantık terimi olarak cedel, bir görüşü savunma veya çürütme ile ilgili delil getirme tekniklerini konu edinen bir ilimdir, sanattır. Bu sanat, sistemli bir şekilde ilk olarak Aristoteles'in *Organon*'unun *Topikler* adlı kitabında incelenmiştir. Aristoteles'e göre cedel, ilim (burhan) seviyesine çıkamayan, yani bilgi değeri açısından ihtimal ifade eden, muhataba belli bir düşünceyi kabul ettirme yol ve yöntemlerinin konulduğu bir sanattır. Farabi, cedelin gayesini "insana bir şeyi derinliğine araştırma, soruşturma gücünü kazandırma, onun zihnini felsefenin temel prensiplerine ve temel hedeflerine hazırlama, kısaca insanı felsefe sanatına yönlendirme, hazırlama ve ona hizmet etme" olarak açıklamaktadır. İbn Sina'ya gelince o da cedelin gayesini, "tartışmada karşı tarafı ikna etme ve delillerle onu susturma olarak kaydeder. Daha sonraki İslam mantıkçıları ise cedelin gayesini, "burhanı idrakten aciz olanı ikna etme ve susturma" şeklinde ifade etmişlerdir.¹⁸⁹

Halidi'ye göre ise bunlar, insanlar arasında şöhret bulmuş bir takım önermelerdir. *İsagoci*'de; "hasmı susturmak için meşhur olan önermelerden meydana gelen bir

¹⁸⁶ Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 245.

¹⁸⁷ Halidi, *Kıfaye*, vr. 14a., Ebheri, *İsagoci* (çev. Hüseyin Sarıoğlu), s. 87.

¹⁸⁸ Halidi, *Kıfaye*, vr. 14a.

¹⁸⁹ Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 215-216.

kıyastır” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁹⁰ Halk nezdinde meşhur olan bu önermelerin şöhreti birkaç sebebe dayanmaktadır: 1. Toplum menfaatine dayanır: ‘Adalet güzel, zulüm çirkin’ gibi. 2. Toplumun sağduyusuna dayanır: ‘Fakirlere iyilik erdemdir’ gibi. 3. Toplumun taassubuna dayanır: ‘Türkler şereflidir’ gibi. 4. Toplumun örf ve adetine dayanır: ‘İnek kesmek çirkin bir iştir’ (Hintliler için) gibi.¹⁹¹

2.7.3. Burhan

Mantıkta burhan, “yakiniyattan olan öncüllerle kurulan bir kıyas türüdür.” Bir başka ifade ile, kendilerinden zorunlu, kesin bilginin hasıl olduğu öncüllerden yapılan kıyastır. Burhan, doğruluğu devamlı olan, değişikliğe uğraması imkansız bulunan ve kesin bilgi içeren bir delildir. Aristoteles *Organon*’un gayesini, “ispatı (burhanı) incelemek, tarif etmek, prensiplerini belirlemek ve bu prensipleri çeşitli ilimlere uygulamak” olarak açıklamıştır. Zorunlu prensipler olmadan burhan da olmaz. Ancak bu zorunlu prensiplerle kesin ve ispatlanmış olan (burhanî) sonuçlara ulaşılır.¹⁹²

Halidi de burhanın yakınî (gerçek) olan önermelerden meydana geldiğini söylemektedir. *İsagoci*’de; “kesin sonuç elde etmek için, kesinlik taşıyan öncüllerden oluşturulmuş bir kıyastır” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁹³ Örnek: ‘Bir, ikinin yarısıdır.’ ‘Dinlerin hayırlısı İslâm’dır.’ ‘Mısır ve Şam vardır.’ Bunların doğruluğundan kimse şüphe etmez.¹⁹⁴

Halidi *burhan*’ın kısımları olan *burhan-ı limmi* ve *burhan-ı inni* hakkında da bilgi vermektedir. Bu kısım eserin son bölümünde verilmiş, fakat konu bütünlüğü açısından biz buraya almayı uygun gördük.

2.7.3.1. Burhan-ı Limmi

Burhan-ı limmi, bir şeyi illetleriyle isbat eden kıyastır. Diğer bir ifadeyle, müessirden esere, illetten ma’lule, yani sebepten sonuca istidlâl suretiyle düzenlenen burhandır.¹⁹⁵ Halidi burhan-ı limmiyi şöyle tarif etmektedir: Orta terim zihinde ve hariçte, hem küçük öncülün, hem de büyük öncülün varlığının sebebidir. Veya ; orta terim, zihnen ve

¹⁹⁰ Ebheri, *İsagoci* (çev. Rauf Pehlivan), s. 42.

¹⁹¹ Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 74.

¹⁹² Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 207, 208.

¹⁹³ Halidi, *Kifaye*, vr. 14b., Ebheri, *İsagoci* (çev. H.Sarioğlu), s. 85.

¹⁹⁴ Halidi, *Kifaye*, vr. 14b.

¹⁹⁵ Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s.239, Çapak, İbrahim, *a.g.e.*, s. 240, Cevdet Paşa, Ahmet, *a.g.e.*, s. 168.

haricen büyük terimin, küçük terime nisbet edilmesine sebep olan kıyas-ı burhanilerdir.¹⁹⁶
Müellif eserinde şu örneğe yer vermektedir:

Zeyd'de birtakım kötü salgılar vardır.

Her kötü salgı taşıyan ateşli hastadır.

O halde Zeyd hummadır. (Hastadır)

Dolayısıyla bu birtakım kötü salgılar Zeyd için hem zihinde, hem de hariçte 'humma' olduğunun delilidir. Çünkü bu durum Zeyd'in fiziki görüntüsünü de değiştirmiştir. Yani hasta olduğu her halinden bellidir.

Kıyas-ı burhani, limmiyyeti (lime=niçin) ifade ettiği için *limmi* diye isimlendirilmiştir. Zeyd neden bu hastalığa yakalandı? diye sorulduğunda; çünkü o, birtakım kötü salgılar taşıyor, diye cevap verilir.¹⁹⁷

2.7.3.2. Burhan-ı İnni

Burhan-ı limminin aksine, bir şeyi eserleriyle ispat eden kıyastır. Diğer bir ifade ile, eserden müessire, ma'lülden illete, yani sonuçtan sebebe istidlal yoluyla düzenlenen burhandır.¹⁹⁸ Halidi'ye göre burhan-ı inni; "orta terim burada hem birinci öncülün, hem de ikinci öncülün yalnız zihinde illetidir."¹⁹⁹

Örnek:

Zeyd hummadır.

Her humma olan kötü kokular salgılar

(O halde Zeyd kötü kokular salgılar.)

Yani o kötü kokular hariçte değil de zihinde o hummanın varlığına delalet eder.

Halidi bunu şöyle izah etmektedir: Hüküm illiyyetine bağlı olduğu için ona *inni* denilir. Hüküm gerçekte var ama o iş onun hariçte sebebi değildir. Yani hastalık var diyor ama burada niçinini sormuyor, dışarıdaki sebebini aramıyor. Çünkü gerçekte hummalı olmak salgıların bozulmasını sağlayan bir sebep değildir. Kötü kokuların salgılanması humma olmadan önce başlamıştır. Bu demektir ki hummalı olmak

¹⁹⁶ Halidi, *Kifaye*, vr. 16a., Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 69.

¹⁹⁷ Halidi, *Kifaye*, vr.16a., 16b.

¹⁹⁸ Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 239, Çapak, İbrahim, *a.g.e.*, s. 241, Cevdet Paşa, Ahmet, *a.g.e.*, s. 168.

¹⁹⁹ Halidi, *Kifaye*, vr. 16b., ., Ebheri, *İsagoci*, (çev. T.Alp), s. 70.

salguların bozulmasına haricen (dış alemde meydana gelme bakımından) sebep değildir.²⁰⁰

Ahmet Cevdet Paşa limmi ve inniye şu örneği vermektedir: Geceleyin uzak bir mahallede ateş görülüp de onunla orada duman bulunduğuna istidlal olunursa bu, *limmi* dir. Gündüz duman görülüp de onunla orada ateş bulunduğuna istidlal olunursa bu da, *inni* dir.²⁰¹

2.7.4. Hitabet

Kısa tanımı ile hitabet “güzel söz söyleme sanatıdır.” Kişilerin herhangi bir konuda karşılarında bulunan insanlara veya bir topluma düşündüklerini ve bildiklerini kısa, özlü, etkili ve düzgün bir ifade ile anlatmalarına *Hitabet Sanatı* adı verilir. Batı dillerinde hitabet *Retorik* olarak bilinmektedir. Nitekim bu sanatın kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles’de bunu *Retorika* olarak kullanmış ve “belli bir durumda elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi” olarak tanımladığı hitabetin işlevini başka herhangi bir sanatın yüklenemeyeceğini ifade etmiştir.²⁰²

Klasik mantık kitaplarında hitabet sanatının temel gayesi şöyle belirtilir: “Bu sanattan maksat, insanları faydalarına olan şeylere yöneltmek, o konuda rağbetlerini artırmak, onların zararlarına olan şeylerden onları uzaklaştırmak veya nefret ettirmektir. Nitekim hatipler ve vaizlerin yaptığı iş budur.”²⁰³

Halidi hitabeti; “bunlar kabul gören önermelerden oluşan kıyaslardır” şeklinde tarif etmektedir. Bundan maksat insanlara fayda verecek şeyleri teşvik etmektir. Güzel ahlâk veya birlik beraberlik duygusunu geliştirmek,²⁰⁴ gibi. *İsagoci*’de hitabet; “Bu, kendisine güvenilen bir kişiden alınıp kabullenilmiş, yahut tahmine dayalı öncüllerden oluşan kıyastır”²⁰⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Halidi konuya şöyle bir örnek vermektedir:

Beraber müzakere etme zihni açar, anlamayı kolaylaştırır.

Bunu ihmal etmemek gerekir.

O halde müzakereyi ihmal etmemek gerekir.

²⁰⁰ Halidi, *Kıfaye*, vr. 16b.

²⁰¹ Cevdet Paşa, Ahmet, *a.g.e.*, s. 168.

²⁰² Emiroğlu, İbrahim, *a.g.e.*, s. 221.

²⁰³ Cürcani, *Tarifât*, s. 56

²⁰⁴ Halidi, *Kıfaye*, vr. 14b.

²⁰⁵ Ebheri, *İsagoci* (çev.H. Sarıoğlu), s. 87.

Bunlar zanna dayalı önermelerden de oluşabilir. Akıl zan vasıtasıyla hüküm verir ama bunun tersi de olabilir. Meselâ;

Şu adam tek başına yaşıyor, insanların arasına girmiyor.

İnsanların arasına girmeyen kibirlidir.

*O halde bu adam kibirlidir.*²⁰⁶

Görüldüğü gibi varılan sonuç zanna dayalı bir hükümdür.

2.8. Sonuç

Halidi, eserin sonunda Allah'a hamd ve şükür, Rasulü Muhammed (s.a.v.) ve ashabına salât ve selâm ile risaleyi tamamlamaktadır:

Eserin en sonunda da talebesi Abdülgani eş-Şemini, bu risaleyi hocası Ahmed b. Süleyman el- Halidi'nin hattından naklettiğini belirtmektedir.²⁰⁷

²⁰⁶ Halidi, *Kifaye*, vr. 14b., 15a.

²⁰⁷ Halidi, *Kifaye*, vr. 18a.

BÖLÜM 3: KİFÂYETÜ'L-MÜBTEDÎ et-TAHKİK fî FENNİ İLMİ'L-MANTIK ADLI ESERİN TERCÜMESİ

[3.1. Giriş]

Bismillâhirrahmanirrahim

Dostlarını, sevdiklerini, külli (tümel) ve cüz'i (tikel) hususlarda yönlendiren, kendi tevfikine uygun bir şekilde onlara yön gösteren, kendine giden yolun programlarını, kavli-i şarih (açıklayıcı tanım) ve tasdikâtı (hüküm bildiren önermeleri) onlara bildiren Allah'a hamdolsun.

Allah onlara kazıyyeleri (önermeleri) ve onların kısımlarını açıklamaktadır. (Ve o Allah dostları onların sayesinde) hakka ve gerçeğin incelenmesine ulaştılar. Salât ve selâm o dostların en şerefli olan, onları güzel bir açıklama ve araştırma ile irşada çağıran Muhammed Mustafa (s.a.v.) 'e olsun. En açık delillere ve O (s.a.v.)'in yoluna davet eden âl ve ashabına selâm olsun.

Kulların rabbi olan Allah'a muhtaç olan Ahmed bin Süleyman el-Halidi Nakşibendi diyor ki; bu bir mantık risalesidir ve mantık ilminin maksatlarının çoğunu içerir. Bunları benden bazı dostlar istediler. Ben bunu, bu ilmi telif edenlerin eserlerinden derledim. Onları bir mukaddime, dört bâb ve bir hâtimedden tertib ettim. Allah'tan doğruya ulaşmada bana yardım etmesini ve son nefes güzelliği vermesini istiyorum.

[3.2. Kavramların Delaleti]

Mukaddime delaletten bahsetmektedir. O, delalet olma bakımından altıdır. Bir, dil ile söylenen delalet vardır (delalet-i lafzi), bir de dil ile söylenmeyen delalet vardır (delalet-i gayri lafzi). Yani bir şeyi gösteren ya lafızdır ya da değildir. O iki kısımdan her biri ya vaz'î (yani birisi tarafından konulan), ya tabii (yani tabiatında olan), veyahutta aklidir.

Dil İle Söylenmeyen Lâfızlar Üçtür

Birincisi vaz'î (birisi tarafından konulan) : Meselâ, camilerde veya başka yerlerde ağaçtan yapılmış ayakkabılıklar, ayakkabıların çıkarılacağına delalettir. Ya da yazıların konuşmaya delaleti gibi [gayri lafzidir ama manası vardır.]²⁰⁸

²⁰⁸ [] İşaretili açıklamalar bana aittir.

İkincisi tabii (tabiatında var olan) : Meselâ, sarılık veya yüzün sararması korkuya delalet eder. Yahut kırmızılık da utanmaya delalet eder. [Bu kendiliğinden olan bir şeydir. Yani gayrı lafzidir.]

Üçüncüsü aklidir : Meselâ alemin değişken olması onun hadisliğine delalet eder. Her hadisin bir muhdisi olduğuna göre aleminde bir muhdisi, mucidi vardır. O da Allah'tır.

Dil ile Söylenen Lâfızlar Üçtür

Birincisi vaz'î : İnsan lafzının düşünen bir canlı olmasına delalet etmesi gibi. Aynı şekilde hımar lafzının anıran bir hayvan olmasına delalet etmesi gibi.

İkincisi tabîî : Meselâ, ah! ah! dediğimizde bir göğüs ağrısına, inleme de kişinin hastalığına delalet eder.

Üçüncüsü akli : Meselâ, duvarın arkasında bir sesin duyulması orada bir konuşan olduğuna delalet eder. Veya bağırma ve çağırma kendisine musibet isabet eden bir adama delalet eder.

3.3. Birinci Bölüm

3.3.1. Tikel ve Tümel Kavramlar

Tikel : Bekir ve Halid gibi muayyen bir şahıs için vazedilen şeylerdir. Sen onları tasavvur ettiğinde onun tek bir kişiye ait olduğunu görürsün.

Tümel : Onu tasavvur ettiğinde, 'insan' gibi aralarında ortaklık kabul eden bir ifade olduğunu görürsün. Bekir, Amr, Halid arasındaki ortaklığın insan olması gibi .

[3.3.2. Beş Tümel]

Onun üç tanesi zâtidir: Cins, fasl (ayrım), nevi (tür)

Cins: Hakikatte bir çok farklı şey arasında ortak olan şeydir [yani farklılıkları içine alır]. Meselâ, canlı kelimesinin içine insan olsun at olsun, bütün yaşayan canlılar girer. Fakat gerçekte onlar birbirlerinden farklıdır. İnsanın hakikati konuşan bir canlı olması, atın hakikati ise konuşmayan bir canlı olmasıdır.

Ayırım: O öyle bir şeydir ki, cinsin içinden bir bölümü ayırır. Meselâ konuşmak gibi. Sana 'insanın tanımı nedir?' diye sorana 'konuşan canlıdır' dersin [yani konuşmayan her şeyi ondan çıkarırsın]. Diğerlerini de buna kıyas et.

Tür: O, insan, canlı gibi bir cinsten, konuşan gibi bir fasıldan oluşmaktadır.

*Arazlar*²⁰⁹ (özellikler) iki kısımdır: *Hassa ve araz-ı âmm*

Hassa: Tek bir türde bulunan, başkasında bulunmayan arazlardır. Meselâ, gülmek ve yazmak gibi. Bunlar insana has özelliklerdir. İnsandan başkasında bulunmaz.

Araz-ı âmm : Tümel arazdır, yani sonradan değildir. Hem hakikatte hem de başka yönlerden müşterektir. Meselâ, nefes almak, yürümek gibi. Bunların içine insanın dışındaki canlılar da girer, başka şeylerde de bulunur. Meselâ, insan, at ve o ikisinin benzerlerinde olduğu gibi. Bu çeşitten bir maksat vardır. O da insandır. Cins ve ayırım da onun parçalarıdır.

Cins üç kısma ayrılır:

Uzak Cins: Onun üstünde cinsler yok ama altında cinsler vardır; ‘cevher’ gibi.

Orta Cins: Onun hem üstünde, hem de altında cinsler vardır; ‘gelişen, büyüyen, üreyen şeyler ve cisim’ gibi.

Yakın Cins: İnsana nispetle canlı gibi. Onun altında başka bir cins yoktur, bilakis çeşitleri vardır. Ancak onun üstünde cins vardır, cisim gibi.

Ayırım iki kısımdır:

Uzak ayırım: Bir şeyi, meselâ his gibi duygusu olan bir şeyi uzak cinsinde ona ortak olan şeylerden ayırır [yani duygusu olmayan şeylerden onu ayırır, taş, toprak gibi]. Ve onu üreyen cisimlerden ayırır. [Çünkü bunlarda duygusallık yoktur.]

Yakın ayırım: Bir şeyi, meselâ konuşmak gibi yakın cinsinde ortak olduğu şeylerden onu ayırır. Yani canlılıktaki ortaklıktan insanı konuşan olmak bakımından ayırması gibi. Sonra bil ki bu tümellerin her birinde dört nispetten bir nispet mutlaka olmalıdır. Bunlar: Tebâyün (ayrıklık), tesâvi (eşitlik) , umum (tam girişimlilik), husus (eksik girişimlilik). Yani bir mutlak yönden umum ve husus var, bir de bir yönden umum ve husus vardır.

²⁰⁹ Araz: Cevherin karşıtı. Renkler, kokular, tatlar gibi cevherlere ilişkin şeylerdir. (Ebheri, *İsagoci, Mantık, İsagoci Tercümesi* ,çev. Talha Alp, s. 3)

Birincisi Tebayün nispetidir: Ayrılık, farklılık demektir. İnsan ve at gibi [burada insan ve at arasında bir farklılık vardır]. Her ikisi de tümeldir, fakat hiçbirinin ferdi diğerinin fertlerine şâmil gelmez. [Yani bazı insanlar at, bazı atlar insandır diyemeyiz].

İkincisi Tesavi nispetidir: Eşitlik demektir. İnsan ve yazıcı gibi. Bu ikisinin her bir ferdi diğerinin üzerine şâmil gelir. [Yani insanın ne kadar ferdi varsa yazıcı denilebilir, yazıcının da ne kadar ferdi varsa buna insan denilebilir].

Üçüncüsü umum ve husus mutlak: Aralarında mutlak yönden umum ve hususluk vardır. Meselâ, insan ve canlı gibi. Canlı dediğimizde insanın bütün fertleri onun içine girer. [Burada canlı umum, insan husustur]. İnsan ise, canlının bir kısım fertleri onun içine girer [bu husustur]. Bütün insanlar canlıdır denebilir, ama aksi söylenemez. [Yani her canlı insan denemez]. Meselâ, her resul nebidir, ama her nebi resul değildir, gibi. [Burada nebi umum, resul husustur].

Dördüncüsü bir yönden umum ve bir yönden husus: Meselâ, canlı ve beyaz gibi. Canlı, beyazın fertlerinden bazısını içeri alır. [Bazı beyazlar canlıdır gibi]. Beyaz da canlının bazı fertlerini içeri alır, [Bazı canlılar beyazdır gibi]. Canlı ve beyaz kavramları beyaz olan Zeyd'i kapsar. Denilir ki Zeyd canlıdır ve beyazdır. [Zeyd beyaz ise o hem beyazdır hem canlıdır].

Canlı ve beyazdan her biri her zaman diğeri üzerine ıtlâk edilemez. [Birisine beyaz denildiğinde canlı denilmez, birisine canlı denildiğinde beyaz denilemez, bazılarına söylenir bazılarına söylenmez]. Meselâ, siyah Zeyd'e canlı denilebilir ve kırmızı ata kırmızı at. O ikisi canlı çeşitlerindedir ama beyaz değildir. Meselâ, kara ve pamuğa ve bunların benzerlerine beyaz denilebilir. Ancak bunlar canlı değildirler. Bu ikisi bir maddede toplanabiliyor ama başka bir madde de ise ayrılıyorlar.

3.4. İkinci Bölüm

3.4.1. Tanım

Bu bölüm *muarrifât (tarifler)* hakkındadır. -ra'nın kesresi ile yazılır- Muarrifin cemisidir. Ona *tarif* denilir. Ayrıca *kavl-i şarih* de denilir. Bu, tarif edilenin bilinmesine sebep olan şeydir. [Yani tarifi bilersen tarif edileni de bilirsin]. -ra'nın fethası ile yazılır- Meselâ *konuşan canlı*. Bu bir tariftir (muarrif). *İnsan* da tarif edilendir (muarref). [Konuşan canlıyı bilmek insanın bilinmesine sebeptir].

[3.4.1.1. Tanım Şartları]

Sonra bil ki tarif edenin (muarrifin) bazı şartları vardır:

1-Tarif edenin tarif edilenden daha açık olması, onunla eşit seviyede olmaması gerekir. Meselâ, hareketin tarifinde hareketsizliğin olmaması demek gibi. [Hareketin sükunsuzlukla tarifi]. Aynı şekilde hareketsizliğin (sükunun) tarifinde hareketsiz demek olduğu gibi. Böyle tarif olmaz. Çünkü ikisi de gizlilik ve açıklıkta eşittirler. Yani aynı şeyi tarif etmektedirler.

2-Mani olması. Tarif, tarif edilenin ferdlerine aykırı olmayacak. Diğer bir ifadeyle tarif edilenin ferdlerinden başkasında olmayacak. ‘İnsanı konuşan canlı’ olarak tarif etmek gibi. Eğer içinden yabancıları çıkarmaya mani olmuyorsa, meselâ, insanı sadece canlı olarak tarif ediyorsa bu caiz olmaz. Çünkü diğerleri de o zaman bu tarifin içine girer.

3-Tarif eden, o tarif edilen şeyin bütün fertlerini içine alacak. [Efradını câmi ağyarını mani]. Yukarıda insanı tarif ederken geçtiği gibi. [Yani insan tarif edilenin bütün fertlerini kapsayacaktır]. Eğer efradını câmi olmuyorsa gene caiz değildir. İnsanı tarif ederken ‘o canlı bir Habeşi’dir dedik. Bu doğrudur ama bunun tarifi değildir. Bu canlı Habeşi tarifi insanların hepsini içine almadığı için caiz olmaz.

[3.4.1.2. Tanım Çeşitleri]

Bil ki tarif eden dört kısma ayrılır:

Birincisine hadd-i tam (tam tarif) denilir: Bu tarif yakın cins ve yakın ayırmadan oluşur. Yani o tarifte bir şeyin hem cinsi, hem de ayırımı var. İnsanın ‘konuşan canlı’ olarak tarif edilmesi gibi. Bu tarifte ‘canlı’ mefhumu insanın yakın cinsi, ‘konuşan’ mefhumu ise yakın ayırımıdır.

İkincisine hadd-i nâkıs (eksik tanım) denilir: Bu tarif uzak cins ve yakın ayırmadan meydana gelir. İnsanın ‘konuşan cisim’ olarak tarif edilmesi gibi.²¹⁰

Üçüncüsüne resm-i tam denilir: Bu da yakın cins ve hassadan, yani sadece ona ait olan, ondan başkasında olmayan bir özellik ile tarif eder. İnsanın ‘yazan bir canlı’ olarak tarif edilmesi gibi.²¹¹

²¹⁰ Bu her iki tarif de insanı konuşan olması yönünden konuşamayan canlılardan ayırmaktadır.

²¹¹ Buradaki canlılık insanın yakın cinsidir. Yazıcılık ise insana ait olan bir özellik olduğundan onun hassasıdır.

Dördüncüsüne resm-i nâkıs denilir. Bu tanım da uzak cins ve hassadan oluşur. İnsanın ‘yazan bir cisim’ olarak tarif edilmesi gibi.

Bazen de tarif edilen müfret olur. Bir şey sadece yakın ayırım ile tarif edilirse bu “hadd-i nakıs” olur. İnsanın sadece ‘konuşan’ olarak tarif edilmesi gibi. Bir şey sadece özellikleriyle tarif edilirse ona da “resm-i nâkıs” denilir. İnsanı sadece ‘yazıcı’ olarak tarif etmen gibi.²¹²

İşte bütün bu tanımlar *mania*, yani kendisine ait olmayanları dışarı çıkaran; *camia*, yani bütün fertlerini kapsayan tanımlardır. Bu tanımların dışındaki tanımlara itibar edilmez.

3.5. Üçüncü Bölüm

3.5.1. Önermeler ve Hükümleri

Önerme bir şey hakkında hüküm vermektir. ‘Zeyd ayaktadır’ sözün bir önermedir. O, Zeyd’in ayakta olması üzerine bir önerme ve hüküm bildirir. Bu cümlenin kendisi doğru da olabilir, yanlış da ve ona haber de denir. Nahivcilere (lafızcılara) göre bu mübteda haberdir. Beyan alimlerine göre, yani manayı inceleyenlere göre müsned ve müsnedün ileyhtir. [Kendisine isnad edilen kişi ve isnad edilen olay]. Mantıkçılara göre ise mevzu (özne) ve mahmul (yüklem) dır.

[3.5.2. Önermenin Çeşitleri]

Önerme *yüklemli* ve *şartlı* olmak üzere iki kısma ayrılır:

Yüklemli önerme: Her iki tarafı da müfret olandır. Meselâ, ‘Zeyd ayaktadır.’ Ya da her iki tarafı ya müfret olacak veya müfret kuvvetinde olacak. Meselâ, ‘Zeyd’in babası ayaktadır’. Bu önerme ‘babasının ayakta olduğu Zeyd’ kuvvetindedir.²¹³

Şartlı önerme: O, iki ayrı cümleye ayrılır. Meselâ, ‘eğer güneş doğmuşsa gündüz de vardır’.²¹⁴ Ve bunların her biri bir cümledir. Onun şart olarak isimlendirilmesinin sebebi, birinin varlığının diğerinin varlığına bağlı olması dolayısıyladır. Buna *bitişik şartlı* denilir. Nahiv alimlerine göre o bilinen şart edatlarından birisidir. [*in* şart edatı]. Bir de *ayrık şartlı* vardır. Burada da inâd edatı vardır. O da immâ’ dır. Hemzenin

²¹² Had: Bir şeyin hakikatine delalet eden şeydir.

Resim: Bir şeyin arazlarına (özelliklerine) delalet eden şeydir. (Ebheri, *İsagoci*, çev. T.Alp, s. 20)

²¹³ Burada Zeyd mübteda ve müfrettir. Fiil cümlesi haberdir, müfret değildir ama müfret hükmündedir. Diğer önermede ise izafet vardır. İzafet tamlamaları da cümle olmalarına rağmen müfret hükmündedir.

²¹⁴ Burada ‘güneş doğmuşsa’ bir cümledir. Fiil, fail. ‘Gündüz de mevcuttur’ ifadesi de bir cümledir ve o da mübteda haberdir.

kesresi ve mim'in şeddesi ile okunur. Şartiyyenin birinci cümlesine *mukaddem*, ikinci cümlesine de *tâlî* denir. Yüklemlî önermenin birinci parçasına *mevzu* (mübteda-özne) denir. Çünkü o şeyin üzerine bir hüküm konuluyor, yani bir şeyle ona hüküm veriliyor. [Meselâ, Zeyd'in üzerine kaimlik verilmesi gibi]. Şartlı önermenin ikinci parçası ise *mahmul* (haber-yüklem) dür. Çünkü o bir şeyin üzerine hamlediliyor. (O da Zeyd'dir)

Yüklemlî önermeler dört kısımdır:

Şahsiyye (Tekil), mühmele (belirsiz), baş tarafı tümel ile sınırlanmış olan (tümel). [Meselâ; 'Bütün insanlar hayvandır' gibi]. *Baş tarafı tikel ile sınırlanmış olan (tikel).* [Meselâ 'Bazı insanlar beyazdır' gibi].

Bunlardan her biri ya *olumlu (mucibe)* yani bir şeyin başka bir şeyin üzerine hükmedilmesi. 'İnsan yazıcıdır' dediğimiz gibi. Ya da *olumsuz (sâlibe)* dir. Burada da bir şeyin diğer bir şey üzerine hükmedilmesi kaldırılmıştır. 'Hiçbir insan taş değildir' dediğimiz gibi. [Hem tümel bir önerme, hem de olumsuzdur]. İşte bunlar iki kısımdır. [Olumlu ve olumsuz]. Bu dört kısmı da olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayırdığımızda toplam sekiz kısım olur.²¹⁵

Şahsiyye; belirli, müşahhas bir kişiye delalet eden yüklemlî önermedir. 'Zeyd alimdir' veya 'Zeyd alim değildir' dediğimiz gibi.

Mühmele; mevzu'u (mübtedası) tümel, yani genel olandır. Fakat o genelini hepsi mi yoksa bazısı mı olduğu açıklanmamıştır. [Burada detay ihmal edildiği için ona mühmele deniliyor]. Meselâ, 'İnsan canlıdır', 'Canlı insan değildir' gibi.²¹⁶

Tümel (Baş tarafı tümel ile sınırlanmış olan); başında *hepsi* ve benzeri olandır. Olumluda; 'Bütün insanlar canlıdır'. Olumsuzda ise; 'Hiçbir insan taş değildir' gibi.²¹⁷

Tikel (Baş tarafı tikel ile sınırlanmış olan); önünde *bazı* ve onun benzeri olan önermedir. Olumluda örneği; 'Bazı insanlar canlıdır' (tikel olumlu). Olumsuzda örneği; 'Bazı insanlar yazıcı değildir' (tikel olumsuz).

Şartlı önermeler de ikiye ayrılır:

Bitişik şartlı önermeler ve ayrıık şartlı önermeler.

²¹⁵ Şahsiyye-i olumlu, şahsiyye-i olumsuz; mühmele-i olumlu, mühmele-i olumsuz; tümel olumlu, tümel olumsuz; tikel olumlu, tikel olumsuz.

²¹⁶ Burada elif-lam takısı genel manasındadır. Fakat burada genelini hepsi mi yoksa bazısı mı olduğu açık değildir.

²¹⁷ Bu cümledeki lâ-şey'e kelimesi tümeldir ve olumsuzdur.

Bitişik şartlı : -in edatı ile- Bunlarda iki cümleden biri diğerinin gereği olarak var olur. ‘Eğer güneş doğarsa’, bu birinci cümle; ‘Gündüz mevcut olur’, dediğimiz gibi. Bu da ikinci cümledir. Yani gündüzün meydana gelmesi güneşin doğmasını gerektirmektedir. Ve güneşin doğması da gündüzün varlığını gerektirmektedir. Aksi de aynı şekildedir.

Ayrık şartlı : Burada inad, yani zıtlık edatı vardır. O da yukarıda geçtiği gibi *immâ* ve bunun benzerleridir. İmmâda mukaddime ile tâlî arasında bir zıtlık vardır. Meselâ, ‘Sayı ya çifttir ya da tektir’. Bunların arasında zıtlık ve ayrılık vardır. [Yani sayı hem çift, hem de tek olmaz]. Meselâ ‘Zeyd ya sağdır ya ölüdür.’ ‘Alem ya kadîmdir, ya hâdistir’ gibi.

Ayrık şartlı önermeler üçe ayrılır:

Birinci kısım: Mâniatü’l-cem’i vel huluvvi mean: Aynı anda bir şeyde ne birleşmesi (cem) , ne de ayrılıp hepsinin birden bulunmaması (hulüv) mümkün olmayan şartlı önermelerdir. ‘Sayı ya tektir ya da çifttir’ dediğin gibi.

İkinci kısım: Mâniatü’l-cem’i fakat: Sadece bir anda bir şeyde birleşmeleri mümkün olmayan şartlı önermelerdir. ‘Bu şey ya ağaçtır ya taştır’ dediğin gibi. Bir şeyin aynı anda hem ağaç hem de taş olması mümkün değildir. Aynı anda ikisinin bir arada olması doğru değildir ve ayrı olmaları da birlikte caizdir.

Üçüncü kısım: Mâniatü’l-huluvvi fakat: Bir şeyden bir anda ayrılmaları mümkün olmayan şartlı önermelerdir. [Yani ikisinin bir arada olması caizdir]. ‘Zeyd ya denizdedir, ya da boğulmayacaktır’ dediğin gibi. Ters olmaz. Yani Zeyd karadadır ve boğulur dediğinde bu doğru olmaz. İkisinin bir arada olması caizdir. Zeyd denizdedir ve o boğulmuyor. O gemide olabilir veya güzel yüzer. Dolayısıyla o hem denizdedir, hem de boğulmuyor.

Sonra bil ki şartlı önermeler iki yüklemden oluşur: İster bitişik olsun (in gelsin), ister ayrık olsun (immâ gelsin) , meselâ; ‘Şayet bu şey insansa o canlıdır’ dediğimizde bu şeyin aslı iki cümledir. Bu şartı getirmeden önce de bu şey iki ayrı cümledir. Yani ‘Bu insandır.’ ‘O canlıdır’. [Görüldüğü gibi iki ayrı cümledir. Ama şart edatı getirildiği için şartlı bir önerme olmuştur].

3.5.3. Tenâkuz (Çelişik)

Lügatta bir şeyin varlığı veya yokluğu anlamındadır. İster müfret olsun, ister önerme olsun. Müfrede örnek, ‘Bekir’ gibi. Bunun çelişigi ‘Bekir değildir’. Önermeye örnek, ‘Bekir ayakta’dır’. Çelişigi, ‘Bekir ayakta değildir.’

Istılahta (mantıkçılara göre) çelişik cümle, iki cümlenin birbirine olumlu ve olumsuz açıdan ihtilafli olmasıdır. Yani eğer biri doğru ise diğèrinin yanlış olması gerekir. Veya bunun aksi.

Önermenin konusu *müşahhas (şahsî)* ise, meselâ, ‘Bekir yazıcıdır’ [ki bu olumlu şahsîdir], onun çelişigi de olumsuz olarak örnekteki gibi şahsîdir. Yani ‘Bekir yazıcı değildir’ [bu da olumsuz şahsîdir].

Veya *mühmele (belirsiz)* olur. Onun başında (hepsi, her ve bazı gibi) herhangi bir şey yoktur. Yani onun bütün ferdlerini kapsayan bir tanım yoktur. Eğer kendisi olumlu ise onun zıddı olumsuz olur. Meselâ, ‘İnsan canlıdır’ dediğinde [bu mühmedir ve olumludur, çünkü başında herhangi bir şey yoktur], onun zıddı; ‘İnsan canlı değildir’ olur. Ve akside aynı şekilde. [Yani ‘İnsan canlı değildir’in zıddı ‘İnsan canlıdır’ olur]

Diyelim ki önermenin başında *her* var. Meselâ, ‘Bütün insanlar canlıdır’. Bu bir önermedir. Bunun çelişigi ise tikel olumsuz olur; ‘Bazı insanlar canlı değildir’. Bunların birincisi doğru, ikincisi yanlıştır.

Şayet olumsuz önermenin başında *her* varsa onun çelişigi tikel olumludur. Çünkü olumsuzun çelişigi olumlu, yani müsbettir. Tümelin çelişigi ise tikeldir. Meselâ, tümel olumsuz bir önermeye örnek; ‘Hiçbir insan canlı değildir’. Onun çelişigi tikel olumludur. Meselâ, ‘Bazı insanlar canlıdır’. Bu doğrudur. Ama ondan önceki yanlıştır.

Dört türlü önerme vardır: Tümel, Tikel ve onlardan her biri olumlu ve olumsuzdur.²¹⁸

3.5.4. Aksü’l Müstevî (Düz Döndürme) :

Burada önermenin her iki tarafı da değişir. Yani mübteda haber, haber de mübteda yapılır. Bununla beraber olumluluğu ve olumsuzluğu kalır. Meselâ, ‘Bütün insanlar canlıdır’ , bunun aksi, ‘Bazı canlılar insandır’. Birincisi tümel olumlu, ikincisi tikel olumludur. [Her ikisi de doğrudur ve müsbettir]. Şayet birincisi tümel olumsuz olsaydı, ikincisi de tümel olumsuz olurdu. Meselâ, ‘Hiç bir insan taş değildir’, bunun aksi,

²¹⁸ Tümel olumlu, Tümel olumsuz; Tikel olumlu, Tikel olumsuz.

‘Hiçbir taş insan değildir’ dediğin gibi. [Bunların ikisi de tümel olumsuzdur ve ikisi de doğrudur].

Tikel olumsuzun aksine hiç itibar edilmez. Çünkü her yerde ona bir akis gerekmez. Tümel olumlu da tümel olarak akis edilemiyor. Meselâ, ‘Her insan konuşandır’ ve ‘Her konuşan insandır’ dediğin gibi. Buna itibar edilmez, çünkü bu zaten böyledir.

Tikel olumlu da yine kendisi gibi akis edilir. Meselâ, ‘Bazı canlılar insandır’, onun aksi, ‘Bazı insanlar canlıdır’ dediğin gibi. Eğer tümel olarak akis edilirse buna itibar edilmez. Çünkü her yerde ona gerek duyulmaz.

3.6. Dördüncü Bölüm

3.6.1. Kıyas

Kıyasın lügat manası , bir misali başka bir misalin üzerine takdir etmektir. Mantıkçılara göre, iki veya daha çok önermeden oluşan lafızlardır. O iki önermeden de başka sonuç çıkar. Kıyasın birincisi *basit*, ikincisi *mürekkep (bileşik)* diye isimlendirilir. O da tekrar basite döner.

Birinciye misâl: ‘Âlem değişkendir.’/ ‘Her değişken hâdistir.’ Bu da zorunlu bir sonucu gerektirir: ‘Âlem de hâdistir’.

İkinciye misâl: ‘Nebbâş²¹⁹ malı gizli alır’. ‘Her, malı gizli alan kişiye hırsız denir.’ ‘Her hırsızın da eli kesilir.’ O halde ‘Nebbâşın da eli kesilir.’ O da sözün sonudur ve ona *netice* denilir. Neticeden önce gelen cümleler birçok sözden oluşur. Bunlara *kavl-i müellef* de denir. O da kıyastır.

‘Nebbâşın eli kesilir’ neticesine, üzerine delil ikame etmeden önce *matlub* deniyordu. Delilleri getirdikten ve kıyası oluşturduktan sonra ona *netice* denildi.

Matlubun mevzu’u (öznesi) *hadd-i asgar* (küçük terim), mahmulü (yüklemi) *hadd-i ekber* (büyük terim), kıyasta tekrar edilen ise *evsat* (orta terim) diye isimlendirilir.

Birinci örnekte zikredilen ‘el-âlem’ kelimesi küçük terim, tekrar edilen ‘değişken’ kelimesi orta terim ve ‘hâdis’ lafzı da büyük terimdir. Küçük terimin olduğu cümle *küçük önerme*, büyük terimin olduğu cümle de *büyük önerme* diye isimlendirilir. Kıyas için oluşturulan önermelerin tümü de *şekil* olarak isimlendirilir.

²¹⁹ Kefen soyucu.

Şekiller dört kısımdır:

Şekil, lügat âlimlerine göre bir şeyin hey'eti (şekli, görünümü) dir. Mantıkçılara göre ise, büyük ve küçük öncüllerin bir araya getirilerek bir görüntü oluşturulmasıdır.

Orta terim (hadd-i evsat); birinci (küçük) öncülde yüklem (haber), ikinci (büyük) öncülde özne (mübteda) ise buna *birinci şekil* denir.

Orta terim her ikisinde de (büyük ve küçük öncülde) yüklem olursa buna *ikinci şekil* denir.

Orta terim her iki öncülde de özne olursa buna *üçüncü şekil* denir.

Veya birincinin aksi [orta terim birinci öncülde özne, ikinci öncülde haber] olursa buna *dördüncü şekil* denir. Bu dördüncü şekil tabiattan uzak olduğu için mantıkçılar tarafından kabul görmemiştir.

Birinci şekil: Bil ki birinci şeklin netice verebilmesi için iki şart vardır:

Birincisi: Küçük öncül ister tümel olumlu, ister tikel olumlu olsun sonuçta olumlu olmalıdır.

İkincisi: Büyük öncül ister olumlu, ister olumsuz [tümel olumlu veya tümel olumsuz] olsun, sonuçta tùmeldir.

Birinci şekilden neticelenen *modlar* dörttür:

Birinci mod: Her iki öncül de de olumlu ve tùmelden meydana gelir. Sonuç tümel olumlu olur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır

Her canlı hislidir

O halde bütün insanlar hislidir.

İkinci mod: Her iki öncül de tùmeldir ama büyük olan öncül olumsuzdur. Sonuç tümel olumsuzdur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır

Hiçbir canlı taş değildir

*O halde hiçbir insan taş değildir.*²²⁰

Üçüncü mod:²²¹

Üçüncü şekil: (...) ²²² Bu şeklin küçük öncülünün olumlu ve büyük öncülünün de olumlu veya olumsuz olması şarttır. Küçük öncül tümel olduğunda, büyük öncül tümel yahut tikel olur ve her ikisinin de olumlu veya olumsuz olması gerekir.

²²⁰ İfade eserde eksik. Biz tamamladık. (Tahkik Sayfa 104 de)

²²¹ Eserde birinci şeklin 3. ve 4. modu ile, ikinci şekil ve dört modu eksik bulunmaktadır. Ben muhtelif mantık kaynaklarından faydalanarak dipnotta bu eksiklikleri tamamladım. Ayrıca değerlendirme bölümünde de daha geniş bir şekilde ele almaya çalıştık.

Üçüncü mod: Küçük öncülü tikel olan iki olumlu öncülden oluşur. Sonuç tikel olumludur. (Örnekler için bkz. Şeyh Fahrüddin Arnasi Batmani, *İsagoci fi'l-Mantık*, Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, 2009, s.38-39.)

Örnek:

Bazı varlıklar bileşiktir.

Bütün bileşikler sonradan değildir.

O halde bazı varlıklar sonradan değildir.

Dördüncü mod: Küçük öncülü tikel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuzdur.

Örnek:

Bazı varlıklar bileşiktir

Hiçbir bileşik ezeli değildir.

O halde bazı varlıklar ezeli değildir.

İkinci şekil: İkinci şeklin netice verebilmesi için iki şart vardır: a) Öncüllerden biri olumlu ise diğeri mutlaka olumsuz olmalıdır. b) Öncüllerden biri mutlaka tümel olmalıdır. (Ebheri, *İsagoci*, Talha Alp, *İsagoci Tercümesi*, s.57)

İkinci şekilden neticelenen modlar dörttür:

Birinci mod: Küçük öncülü tümel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuz olan iki öncülden oluşur. Sonuç tümel olumsuzdur.

Örnek:

Her tuzda faiz vardır.

Hiçbir samanda faiz yoktur.

O halde hiçbir tuz saman değildir.

İkinci mod: Küçük öncülü tümel olumsuz ve büyük öncülü tümel olumlu olan iki öncülden oluşur. Sonuç tümel olumsuzdur.

Örnek:

Hiçbir insan cansız değildir.

Bütün taşlar cansızdır.

O halde hiçbir insan taş değildir.

Üçüncü mod: Küçük öncülü tikel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuz olan iki öncülden oluşur. Sonuç tikel olumsuzdur.

Örnek:

Bazı insanlar mü'mindir.

Hiçbir müşrik mü'min değildir.

O halde bazı insanlar müşrik değildir.

Dördüncü mod: Küçük öncülü tikel olumsuz ve büyük öncülü tümel olumlu olan iki öncülden oluşur. Sonuç tikel olumsuzdur.

Örnek:

Bazı kelimeler merfu değildir.

Bütün failer merfudur.

Bazı kelimeler fail değildir.

Üçüncü şekil altı *moddur*:

Birinci mod: Her iki öncülde tümel olumludur. Sonuç tikel olumludur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Her insan konuşur.

O halde bazı canlılar konuşur.

İkinci mod: Her iki öncül de olumlu ve büyük öncül tümeldir. Sonuç tikel olumludur.

Örnek:

Bazı insanlar canlıdır.

Her insan konuşur.

O halde bazı canlılar konuşur.

Üçüncü mod: Her iki öncül de olumlu ve küçük öncül tümeldir. Sonuç tikel olumludur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Bazı insanlar konuşur.

O halde bazı canlılar konuşur.

Dördüncü mod: Her iki öncül de tümel ve büyük öncül olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuzdur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Hiçbir insan taş değildir.

O halde bazı canlılar taş değildir.

Beşinci mod: Küçük öncül tikel olumlu ve büyük öncül tümel olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuzdur.

Örnek:

²²² Baş tarafta küçük bir eksiklik var.

Bazı insanlar canlıdır.

Hiçbir insan taş değildir

O halde bazı canlılar taş değildir.

Altıncı mod: Küçük öncül tümel olumlu ve büyük önerme tikel olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuzdur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Bazı insanlar taş değildir.

O halde bazı canlılar taş değildir.

Dördüncü şekil: Bu şeklin bir şartı vardır: İki olumsuz ve tikel bir arada olmaz. Veleve ki iki olumsuz ve iki tikel gibi bir cinsten olsun. Bunların bir arada olmaması dört şekilde doğrulanmaktadır:

Küçük öncül tümel olumlu olursa, büyük öncül ya tümel olumlu, ya tikel olumlu, ya da tümel olumsuz olur. Şayet küçük öncül tümel olumsuz olursa, büyük öncül tümel olumlu olur.

Dördüncü şeklin netice veren *modları* beştir:

Birinci mod: Her iki öncül de tümel olumludur. Sonuç tikel olumludur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Her konuşan insandır.

O halde bazı canlılar konuşur.

İkinci mod: Her iki öncül de olumludur ve küçük öncül temeldir. Sonuç tikel olumludur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Bazı konuşanlar insandır.

O halde bazı canlılar konuşur.

Üçüncü mod: Her iki öncül de tùmeldir ve büyük öncül olumludur. Sonuç tùmel olumsuzdur.

Örnek:

Hiçbir insan taş değildir.

Her konuşan insandır.

O halde hiçbir konuşan taş değildir.

Dördüncü mod: Her iki öncül de tùmeldir ve büyük öncül olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuzdur.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Hiçbir insan taş değildir.

O halde bazı canlılar taş değildir.

Beşinci mod: Burada iki olumsuz bir araya gelebilir. Yani küçük öncül tikel olumlu olduğunda büyük öncül tùmel olumsuz olur. Sonuç tikel olumsuz olur.

Örnek:

Bazı insanlar canlıdır.

Hiçbir insan taş değildir.

O halde bazı canlılar taş değildir.

Netice veren şekillerin tamamı bunlardır. Bunların haricindekilerin verdiği netice fâsid bir netice olur.

[3.6.1.1. Kıyasın Çeşitleri]

3.6.1.1.1. İktirânî Kıyas

İçinde istisnâ edatı olmayan, sınırları bazısının bazısına denk geldiği kıyaslardır. [Daha önce geçen ‘Âlem değişkendir’, ‘Her değişken hâdistir’. ‘O halde âlem hâdistir’ örneğinde] küçük terim ‘âlem’, orta terim ‘mütegayyir (değişken)’, büyük terim ‘hâdis’ gibi. [Bunların aralarında herhangi bir istisna yoktur].

Bunlar yüklemli önermeden oluştuğu için aynı zamanda yüklemlidir.

Örnek:

Bütün insanlar canlıdır.

Her canlı cisimdir.

O halde bütün insanlar cisimdir.

3.6.1.1.2. İstisnâî Kıyas

İçinde istisnâ edatı olan kıyastır. O da 'lâkin' dir. İçinde şart edatı olduğu için ona *şartiyye* de denir. O da *lev* dir. Allahü Teâlâ'nın varlığının vâcib olduğuna delil getirirken dediğin gibi;

Şayet Cenâb-ı Allah vâcibü'l-vücut olmasaydı câizü'l-vücut olacaktı.

Eğer Cenâb-ı Allah câizü'l-vücut olsaydı hâdis olacaktı.

Eğer O (c.c) hâdis olsaydı, o zaman O'nun bir muhdisi olacaktı.

Muhdise ihtiyacı olunca da bu sefer ilâhlar çoğalacaktı.

İlâhlar çoğaldığında da yeryüzü ve gökyüzü fesada uğrayacaktı.

Fakat yer ve gökde fesat olmadı.

Olmayınca da Allah'ın câizliği de olmamıştır.

O halde Allah'ın vâcibü'l-vücut olduğu sabit olmuştur.

Dolayısıyla bütün bu önermeler mecburi bir sonuca varmış oldu. O da, eğer birden çok ilâh olsaydı yer ile gök fesada uğrardı. Fakat yer ile gök fesada uğramadı. Çünkü onların fesada uğramadığı gözle de müşâhede edilmektedir.

Bu misâlden anlaşıldı ki, netice vermek için birtakım şartlara hâiz olan öncüller, netice olarak zorunlu olana gitmek durumundadırlar. Yukarıda geçen misâlde olduğu gibi. Veya bizzat zorunlu olur. Meselâ; 'Dört sayısı iki eşit parçaya ayrılır' ve 'İki eşit parçaya ayrılan da çifttir.' Netice, 'O halde dört çifttir.'

Nazarî öncüllerin zorunlu olarak bir sonuca gitmemesi câiz değildir. Eğer zorunlu bir sonuca gidilemezse, o zaman ya *devr*, ya da *teselsül* gerekir. Bunların ikisi de bâtıldır.

3.6.1.1.3. Devr'in Hakikati

Bir şeyin diğer bir şeye bağlanması ve tekrar başa dönmesidir. Ya vasıtasız olur, o da *devr-i musarraḥ* (açık devir) dır. 'Güneşin' tarifi gibi. O, gündüz görülen bir yıldızdır. Öyleyse güneş gündüze bağlıdır, gündüz de güneşe bağlıdır. Gündüz, güneşin doğuşu ile batışı arasındaki zamandır. Veya bir vasıta ile olur. O da *devr-i mudmar* (gizli devir) dır. 'İkinin' tarifi gibi. Bu sayı iki eşite bölünebilen ilk sayıdır. O ikinin ayırdığı sayılar da birbirlerine eşittirler. 'Birisi diğerinden fazla değildir' şeklinde tarif edilmiştir. Ve o ikisi bir araya geldiklerinde iki olmaktadır.

3.6.1.1.4. Teselsülün hakikati

Bir şeyin başka bir şeye, onun da başka bir şeye bağlı olması ve böylece sonsuza gitmesidir. Meselâ denir ki; 'Allah kadîm olmasaydı hâdis olurdu. Eğer hâdis olsaydı O'nun bir muhdisi olurdu. O muhdisin de bir muhdisi olurdu.' Bu şekilde ilk muhdise döndüğünde işte bu *devr*'dir. 'Biri diğerine, o da diğerine' diye gidildiğinde de bu sonsuza gider ki, o da *teselsül*'dür.

Aynı şekilde kıyas aşağıdaki kısımlara ayrılır:

[3.6.2. Beş Sanat]²²³

Safsata

Üstü kapalı önermelerden meydana gelen bir kıyastır. Bunlar gerçeğe benzeyen yalan önermelerdir. Meselâ bir at resmi gördüğümüzde, 'İşte bu attır' dediğimiz gibi. 'Bu attır ve her at kışner'. Bunun neticesi fasittir. 'O halde bu kışner'. [Bu doğru değildir ama doğruya da benzemektedir.]

Cedel

Bu kıyas, insanlar arasında şöhret bulmuş bir takım önermelerden oluşmaktadır. Şöyle söylendiği gibi: 'Adalet güzeldir', 'Zulüm çirkindir'.

Burhan

²²³ Eserde Şiir konusu eksik bırakılmıştır.

Bu kıyas gerçek olan önermelerden oluşur. Şöyle söylediğimiz gibi: ‘Bir, ikinin yarısıdır.’ ‘Dinlerin hayırlısı İslâm’dır.’ ‘Mısır ve Şam vardır’ şeklinde hükmettiğimiz gibi. [Yani bunların hepsi vardır ve doğrudur. Doğruluğundan da kimde şüphe etmez.]

Hitabet

Bunlar kabul gören önermelerdir. Bundan maksat insanlara fayda verecek şeyleri teşvik etmektir. Meselâ ‘güzel ahlâk’. Veya birlik beraberlik duygusunu geliştirmek, birlikte (ders) mütalâa etmeyi teşvik etmek. Meselâ şöyle denilir: ‘Beraber müzakere etme zihni açar, anlamayı kolaylaştırır.’ ‘Bunu ihmal etmemek gerekir.’ ‘ O halde beraber müzakereyi ihmal etmemek gerekir.’ Veya şüpheli olan önermelerden oluşur. Bunlara akıl, zan vasıtasıyla hüküm verir ama bunun tersi de olabilir. Meselâ; ‘Şu adam tek başına yaşıyor, insanları arasına girmiyor.’ ‘İnsanların arasına girmeyenler de kibirlidir.’ ‘O halde bu adam kibirlidir.’ [Dolayısıyla bu tamamen zanna dayalı bir hükümdür].

[3.6.3. Kıyasın Neticeleri]

Bil ki *netice*, kıyasın önermelerinde en hasîs (zayıf) olandan seçilir. Onun da iki çeşidi vardır: Olumsuzluk ve tikel. Üstünlük de ikidir: Olumluluk ve tümel. Olumsuz önerme tümel olsa bile zayıftır. Olumlu olsa bile tikel de zayıftır. Buna göre:

-Kıyasın öncüllerinde bir veya iki zayıflık varsa netice de ona tâbidir.

-Olumsuzluk birinci şeklin ikinci modunda, büyük öncülde bulunur. Bundan dolayı netice tümel olumsuz olur.

-Tikellik, birinci şeklin üçüncü modunda, küçük öncülde bulunur. Bundan dolayı netice tikel olumlu olur.

-Birinci şekli dördüncü modunda iki zayıflık var. Büyük öncülde olumsuzluk var. Bundan dolayı netice de tikel olumsuz olur.

[3.6.4. Önermelerin Hazfi]

Bil ki, iki önermeden biri hazfedilir. Yani tikel olan da, tümel olan da. Hazfedilen bilindiği için sonuç da hazfedilebilir:

1. Birinci önerme hazfedildiğinde, -ki o küçük öncüdür- şöyle dersin:

‘Nebbaş malı gizlice alır.’ ‘O hırsızdır.’[Burada Nebbaş hazfedilmiştir] ‘Her hırsızın da eli kesilir.’ ‘O halde Nebbaş’ın da eli kesilir.’ Ve dersin ki; ‘Her hırsızın eli kesilir’

önermesi büyük öncüdür, çünkü küçük öncül hazfedilmiştir. O, ilk iki önermenin sonucudur. O da ‘Nebbaş hırsızdır’.

Bu kıyas da önceden geçtiği gibi mürekkeb, yani ikiden fazla önermesi olan kıyaştır. Sanki birinciden sonra denildi ki; ‘Nebbaş hırsızdır’ ve ‘Her hırsızın da eli kesilir.’ ‘Nebbaş’ın da eli kesilir.’ İşte burada ilk iki önermeden anlaşıldığına göre ‘Nebbaş hırsızdır’ önermesi hazfedilmiştir.

2. İkinci önermenin hazfedilmesi de şöyledir:

‘İnsan konuşandır.’ ‘O canlıdır.’ Burada hazfedilen ‘bütün konuşanlar canlıdır’ önermesidir.

3. Neticenin hazfesinde, birisi âlemin hâdis olmasının delili nedir? diye sorduğunda cevaben: ‘Âlem deşikendir’ ve ‘Her deşikenden de hâdistir’ dersin.²²⁴

4. Hem netice, hem de önerme birlikte hazfedilir. Meselâ Allahü Teâlâ buyurdu: ‘Allah’tan başka ilah olsaydı yer ve gök fesada uğrayacaktı.’ Burada hazfedilen hem istisnadır, hem de sonuçtur. Yani o ikisi [yer ile gök] fesada uğramadığına göre Allah’tan başka ilah yoktur.

Fıkhi meselelerde ve diğer dallarda ve bunlardan faydalı bilgiler elde etme hakkında:

[3.6.5. Burhanın Kısımları]

Bil ki burhan iki kısımdır:

3.6.5.1. Burhan-ı Limmî²²⁵

-lâm’ın kesresi ve yâ’nın şeddesi ile- Orta terim zihinde ve hariçte, küçük öncülün ve büyük öncülün varlığının sebebidir. Meselâ; ‘Zeyd’de birtakım kötü kokular vardır.’ Ve ‘Her kötü koku taşıyan ateşli hastadır.’ ‘Dolayısıyla bu birtakım kötü kokular Zeyd için hem zihinde, hem de hariçte hummanın delilidir.’

Bu, limmiyyeti (lime’yi) ifade ettiği için, limmî diye isimlendirilir. Neden Zeyd bu hastalığa yakalandı? denildiğinde; çünkü o, birtakım kötü kokular taşıyor, diye cevap verilir.

²²⁴ Burada sonuç ‘Âlem hâdistir’ ifadesidir ama bunu söylemeye gerek kalmıyor.

²²⁵ Limmî: Müessirden esere gider.

3.6.5.2. Burhan-ı İnnî:²²⁶

Orta terim burada, hem birinci öncülün, hem de ikinci öncülün yalnız zihinde illetidir. Meselâ; ‘Zeyd hummadır.’ Ve ‘Her humma olan kötü koku salar’. Yani o kötü kokular hariçte değil de, zihinde o hummanın varlığına delâlet eder.

Hükümün illiyyetine bağlı olduğu için ona *innî* denilir. O hüküm gerçekte var ama o iş onun hariçte sebebi değil. [Yani hastalık var diyor ama burada niçinini sormuyor, dışarıdaki sebebini aramıyor]. O, illet-i inniyye, yani bu iş böyledir, demektir.

O (inniyye) inne’ye mensub, birincisi ise (delil-i limmî) lime kelimesine mensubtur.

3.6.6. Sonuç

[3.6.6.1. Kıyasta Yapılan Yanlışlar]

1. Kıyas yaparken hatalardan sakınmak gerekir. Bu hata bazen kıyasın meydana geldiği önermelerden, yani kelimelerden, cümlelerden meydana gelir. (Nasıl?) Meselâ lâfız yönünden, ortak bazı kelimelerde meydana gelmesi gibi. (Lafız aynı, mana farklı). Meselâ şu ‘ayn’dır gibi. Yani altın. ‘Her ayn’da akııcıdır.’²²⁷

2. Mebâyin, yani zıt manalara gelen lâfızlar da vardır. [Lâfız farklı, mana aynı]. Meselâ; ‘Bu kılıçtır.’ Ve ‘Her kılıç da keskindir.’ Sonuç ‘O halde bu kesicidir.’ Fakat bu bâtıldır. Çünkü buradaki kesicilikten, kesici olan kılıç kastedilmemiştir. Kılıç dediğimiz şey bilinen bir âlettir. Burada o kastedilmiyor. Bilâkis o mebâyin, yani onun zıddıdır. Veya mana bakımından yalancı bir önermeyi doğru bir önerme ile karıştırmadır. Meselâ; ‘Gemide oturan bir kişi hareket eder.’ ‘Her hareket eden de bir yerde sabit değildir’. Sonuç; ‘O halde gemide oturan kişi de sabit değildir.’ Bu da yanlıştır. Çünkü burada küçük öncülün haberi olan hareket, buradaki hareketi kendi zâtında gerçek bir hareket gibi gösteriyor.

Dolayısıyla küçük önermedeki hareket zâtî, büyük önermedeki hareket ârizîdir. Birincisi kişinin kendi hareketi, ikincisi ise normal harekettir. O iki önermeden biri neticedir, o

²²⁶ İnnî: Eserden müessire gider.

²²⁷ Burada *ayn* derken önce altın akla geldi. Halbuki onun göz, gözcü, pınar, diz kapağı gibi farklı manaları da vardır. Burada da sonradan pınara döndü. Demek ki burada *ayn*’dan maksat altın değildir.

da reddedilmiştir. Çünkü netice bellidir, ayrı bir şeyi tarif etmez. Burada fazlalık bir bilgi meydana geliyor. Buna da *müsâdere* denir.

3. Bir de bir tür'ün hükmü bir cins üzerine verilir. Meselâ; 'Eşek canlıdır.' 'Bütün canlılar konuşur.' Burada tür olan insan hükmü, cins olan hayvan üzerine veriliyor. [Yani insan için geçerli olan bir hüküm hayvana veriliyor].

4. Meselâ vehmî, şüpheli olan bir şeyi kesin gibi göstermek. Câhil hakkında söylediğin gibi: 'O, saçma sapan konuşan, kelimeleri sağa sola savuran kişidir.' 'Sanırsın ki o bir ilim erbâbı gibi konuşuyor.' 'Her böyle konuşan da âlimdir.' Sonuç; 'O halde o bir âlimdir.' Bu açıkça bâtıldır. Bunu sebebi, onun gerçekten âlim olduğu vehmi ile hareket etmektir.

5. Hata bazen de şekil, yani görünüş bakımından olur. O, geçmiş önermelerin şekillerinden hiçbir şekle uymuyorsa, o şekillerin neticelerinin şartlarını taşıyorsa yanlıştır.

Aceleyle toplamak istediğim şeyin sonuna geldik. Allah'tan tevfik diliyorum. En açık olan ve en hayırlı olan yolda yürümeyi temennî ediyorum. Tek olan Allah'a hamedediyorum. Kendisinden sonra peygamber gelmeyen bir peygambere salât ve selâm ediyorum. Ve onun tertemiz âline ve sevgili ashabına da selâm ediyorum. Âmin.

Bu risaleyi, bu eseri yazanın hattından naklettim. Bu kitabın müellifi büyük üstâdımız eş-Şeyh Ahmed Efendi el-Ervadi, Hanefî mezhebine ve Nakşibendî tarikatının Hâlidî koluna mensubtur. Ve ben de Mustafa ibnu's-Şeyh Abdülganî eş-Şemînî. Allah onu, beni ve bütün Müslümanları bağışlasın. Âmin.

BÖLÜM 4: *KİFÂYETÜ’L-MÜBTEDÎ et-TAHKİK fî FENNİ İLMİ’L-MANTIK* ADLI ESERİN TAHKİKİ

4.1. Nüshanın Tanıtımı

Tüm aramalarımıza rağmen ikinci bir nüshası tespit edilemeyen bu nüsha Süleymaniye kütüphanesi Bağdatlı Vehbi 860 numarada kayıtlı olan ve içerisinde üç risale bulunan mecmuanın birinci risalesidir. Risale 1b-18a varakları arasındadır. Okunaklı güzel bir nesih hatla yazılan ve 13 satırdan oluşan risale Arapça olarak kaleme alınmıştır. Risalenin zahriyesinde eser ve müellif adı şu şekilde kayıtlıdır: “Hâzihî risâle Kifâyetü’l-mübtedî et-tahkîk fî fenni ilmi’l-mantîk telîf el-fakîr ileyh subhânehu Ahmed ibn Süleyman el-Halidî.” Zahriyede ayrıca Bağdatlı Vehbi’ye ait vakıf kaydı bulunmaktadır. Eserin ana bölümleri, alt bölümleri ve konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Risalenin ketebe kaydında müstensih tarafından müellif adı “eş-Şeyh Ahmed Efendi el-Ervâdî el-Hanefî mezheben en-Nakşibendî el-Hâlidî tarikaten” olarak kayıtlıdır. Risalenin müstensihisi Mustafa ibnü’ş-Şeyh Abdülgani eş-Şemînî olup istinsah tarihi ve yeri bulunmamaktadır.

4.2. Tercümenin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem

Tercüme yapıldığında bugün Türkçe Mantık ilminde kullanılan terimlerin kullanılmasına özen gösterdik. Müellifin kullandığı orijinal ifadelerin Türkçe karşılıklarını parantez içinde verdik. Tercümedeki bazı ifadeler açıklık getirilmesini gerekli gördüğümüz yerlerde köşeli parantez içinde kendi ifadelerimize de yer verdik. Müellif girişte eseri nasıl bölümlendirdiğini ifade etmektedir. Biz de bu bölümlenmeyi dikkate alarak eseri başlık ve alt başlıklarına göre dizmeye çalıştık. Eserin kıyasın şekilleri bölümünde eksik olan kısımlarını dipnotta göstererek konu bütünlüğünü sağlamaya çalıştık.

4.3. Neşirde Takip Edilen Yöntem

Varak numaraları köşeli parantez içerisinde gösterilmiş olup ana/alt başlıklar kalın harflerle belirgin kılınmıştır. Metnin uygun yerlerine günümüz noktalama işaretleri konulmuş olup metin konu bütünlüğü içerisinde paragraflara ayrılmıştır. Metindeki örnekler tek tırnak ‘ ‘ içerisinde, ayetler ise özel bir parantez () içerisinde gösterilmiştir.

Metinde kıyas konusuna ait eksik olan kısımlar ve yazma nüshanın hamişlerindeki notlar ve açıklamalar dipnotlarda gösterilmiştir.

كفاية المبتدي التحقيق في فن علم المنطق

تأليف

أحمد بن سليمان الخالدي

تحقيق

محرّم أوزقايا

[1b] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الدالّ أحبّابه في الكلّي والجزئيّ على سبيل توفيقه، وعرفهم مناهج طريقه في شرح القول وتصديقه، وبيّن لهم القضايا وتقسيمها فهدوا إلى الحق وتحقيقه. والصلاة والسلام على أشرفهم المصطفىّ الداعي إلى الإرشاد بحسن بيانه وتدقيقه، وعلى آله وأصحابه الداعين إلى محجته البيضاء وطريقه.

وبعد؛ فيقول أحمد بن سليمان الخالديّ النقشبنديّ المفتقر إلى ربّ الأرباب: هذه رسالة في علم المنطق تشتمل على أغلب مقاصده، طلبها مني بعض الأصحاب، فجمعتها من كتب مؤلفيه، ورتبتها على مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة. ومن الله أستمدّ التوفيق للصواب، وحسن الخاتمة.

المقدمة في الدلالات [2a] من حيث هي، وهي ستة، لأنها إما لفظية أو غير لفظية أي إما أن يكون دالها لفظاً أو غير لفظ، وكل من القسمين إما وضعية أو طبيعية أو عقلية.

فالدلالة الغير اللفظية ثلاثة أقسام:

الأولى؛ وضعية، كدلالة الحاجز من الخشب ونحوه في المساجد ونحوها على خلع النعل، وكدلالة الكتابة على الألفاظ.

والثانية؛ طبيعية، كدلالة الصفرة على الوجل، والحمرة على الخجل ونحوه.

والثالثة؛ عقلية، كدلالة تغير العالم على حدوثه، وعلى موجدّه، وهو الله تعالى.

والدلالة اللفظية ثلاثة أقسام أيضاً:

الأولى؛ وضعية، كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق، ولفظ الحمار على الحيوان الناهق.

والثانية؛ طبيعية، كدلالة [2b] أح على السعال، والأنين على مرض الرجال.

والثالثة؛ عقلية، كدلالة الكلام من وراء جدار على المتكلم، ودلالة الصراخ على مصيبة نزلت بالصراخ المتألم.

الباب الأول في بيان الجزئي والكلي والحقيقة:

فالجزئي؛ ما وضع لشخص بعينه كبكر وخالد، فإنك إذا تصورته رأيتة لا يصدق إلا على ذات واحدة. **والكلي؛** هو الذي إذا تصورته وجدته مشتركاً بين كثيرين كالإنسان، فإنه يشترك فيه بكر وعمرو وخالد.

وهو خمسة أضرب؛ ثلاثة منها ذاتية، وهي الجنس والفصل والنوع.

فالجنس؛ مشترك بين كثيرين مختلفين في الحقائق، كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما، وهما مختلفان في الحقائق؛ فحقيقة الإنسان حيوان ناطق، وحقيقة الفرس حيوان صاهل.

والفصل؛ هو ما ميز حصة [3a] من الجنس كالناطق، فإذا قيل لك: ما تعريف الإنسان؟ فنقول: حيوان ناطق مثلاً. وقس على ذلك.

والنوع؛ كالإنسان المركب من الجنس كالحيوان. والفصل كالناطق.

وضربان منها عرضيان، وهما الخاصة والعرض العام.

فالخاصة؛ عرض لا يوجد إلا في نوع واحد كالضاحك والكاتب، فإنهما عرضان خاصان بالإنسان فلا يوجدان في غيره.

والعرض العام؛ هو الكلي العرضي المشترك بين الحقيقة وغيرها كالمتنفس والماشي، فإنهما يعمان أنواعاً متعددة، كالإنسان والفرس ونحوهما. والمقصود من ذلك النوع، وهو الإنسان، فالجنس والفصل أجزاءه.

ثم الجنس ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

جنس بعيد؛ لا جنس فوقه وتحتة أجناس كالجوهر.

وجنس وسط؛ فوقه أجناس وتحتة أجناس كالنامي والجسم.

[3b] **وجنس قريب؛** لا جنس تحته، كالحَيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإنه ليس تحته جنس بل نوع، وإن كان فوقه جنس⁽²²⁸⁾ كالجسم.

والفصل قسمان:

فصل بعيد؛ وهو الذي يميز النوع عما يشاركه في الجنس البعيد كالحساس، فإنه يميز الإنسان عما يشاركه في الجسم النامي.

وفصل قريب؛ وهو الذي يميز النوع عما يشاركه في الجنس القريب كالناطق، فإنه يميز الإنسان عما يشاركه في الحيوان.

ثم اعلم أن كل كليين لا بد أن يكون بينهما نسبة من نسب أربع؛ وهي التباين، والتساوي، والعموم والخصوص مطلقاً، والعموم والخصوص من وجه.

فالأولى؛ نسبة التباين، كالإنسان والفرس، فإنهما كليّان، ولا يصدق أحدهما على فرد من أفراد الآخر.

والثانية؛ نسبة التساوي، [4a] كالإنسان والكاتب، فإن كلاً منهما يصدق على فرد من أفراد الآخر.

والثالثة؛ نسبة العموم والخصوص مطلقاً، كالإنسان والحيوان، فإن الحيوان يصدق على جميع أفراد الإنسان، والإنسان يصدق على بعض أفراد الحيوان؛ فكل إنسان حيوان، ولا عكس، كما أن كل رسول نبي، ولا عكس.

والرابعة؛ نسبة العموم والخصوص من وجه، كالحَيوان والأبيض، فإن الحيوان يصدق على بعض أفراد الأبيض، والأبيض يصدق على بعض أفراد الحيوان، لأن الحيوان والأبيض يصدقان على زيد الأبيض، فيقال: (زَيْدٌ حَيَوَانٌ، وَزَيْدٌ أْبْيَضٌ)، ويصدق كل من الحيوان والأبيض على أفراد لا يصدق عليها الآخر؛ فيصدق الحيوان وحده على زيد الأسود والفرس الأحمر وأمثالهما [4b] من أنواع الحيوان غير الأبيض، ويصدق الأبيض وحده على الثلج والقطن

²²⁸ - قوله: (فوقه جنس) الضمير راجع إلى الحيوان.

وأمثالهما من أنواع الأبيض غير الحيوان، فيجتمعان في مادة، وينفرد كل منهما في مادة أخرى.

الباب الثاني في المعرفّات - بكسر الراء - جمع معرفّ، ويقال له: تعريف. وقول الشارح.

وهو ما كانت معرفته سبباً في معرفة المعرف -بفتح الراء ، فالحيوان الناطق معرفّ، والإنسان معرفّ.

ثم اعلم أن للمعرف شروطاً؛

1- أن يكون أوضح من المعرف لا مساوياً له، كتعريف الحركة بعدم السكون، وتعريف السكون بعدم الحركة، لأنهما متساويان في الوضوح والخفاء،

2- وأن يكون مانعاً؛ بأن لا يصدق على غير أفراد المعرف، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، فإن كان غير مانع، كتعريف الإنسان بالحيوان وحده، فلا يجوز،

3 - وأن يكون [5a] جامعاً؛ بأن يصدق على جميع أفراد المعرف كتعريف الإنسان بما مرّ، فإن كان غير جامع كتعريف الإنسان بأنه حيوان حبشي فلا يجوز.

ثم اعلم أن المعرفّ ينقسم أربعة أقسام؛

القسم الأول؛ يقال له: حد تام، وهو المعرفّ الذي تركيب من الجنس القريب والفصل القريب، كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان.

والقسم الثاني؛ الحد الناقص، وهو المعرف الذي تركيب من الجنس البعيد والفصل القريب، كالجسم الناطق في تعريف الإنسان.

والقسم الثالث؛ الرسم التام، وهو المعرف الذي تركيب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الكاتب.

والقسم الرابع؛ الرسم الناقص، وهو المعرف الذي تركيب من الجنس البعيد والخاصة، كتعريف الإنسان [5b] بالجسم الكاتب.

وقد يكون المعرف مفرداً؛ فإن كان بالفصل القريب وحده كان
حداً ناقصاً، كتعريف الإنسان بالناطق وحده. وإن كان بالخاصة
وحدها كان رسماً ناقصاً، كتعريف الإنسان بالكاتب وحده. فهذه جملة
التعاريف المانعة الجامعة، ولا يعتدّ بغيرها ما لم تكن كذلك.

الباب الثالث في القضايا وأحكامها:

قولك: (زَيْدٌ قَائِمٌ) قضية، وهي متضمنة للقضايا والحكم على زيد بالقيام، وهو قول يحتمل الصدق والكذب لذاته، ويقال لها خبر؛ فعند النحويين مبتدأ وخبر، وعند البيانين مسند ومسند إليه، وعند المناطقة موضوع ومحمول.

ثم اعلم أن القضية تنقسم إلى حملية وإلى شرطية. فالحملية ما انحل طرفاها إلى مفردين، نحو (زَيْدٌ قَائِمٌ) أو إلى ما في قوة مفردين، [6a] نحو (زَيْدٌ قَامَ أَبُوهُ) فإنه في قوة (زَيْدٌ قَائِمُ الْآبِ). والشرطية ما انحل طرفاها إلى جملتين، نحو (إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ) وكل منهما جملة.

وسميت شرطية نسبة إلى الشرط بمعنى التعليق والربط، فشملت المتصلة، وهي ما فيها أداة من أدوات الشرط المعروفة عند النحاة، وشملت المنفصلة، وهي ما فيها أداة عناد، وهي إمَّا بكسر الهمزة وتشديد الميم-. فالجزء الأول من الشرطية يقال له: مقدم، والجزء الثاني: تالي. والجزء الأول من الحملية يسمى موضوعاً، لأنه وضع ليحكم عليه بشيء، والثاني محمولاً، لحمله على شيء.

فالحملية أقسامها أربعة، لأنها إما شخصية، أو مهمله، أو مسورة بسور كلي، أو مسورة بسور جزئي. وكل منها إما موجبة [6b] أي مثبتة أي حكم فيها بثبوت شيء لشيء، كقولنا: (الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ)، وإما سالبة أي مسلوبة أي منفية حكم فيها بنفي شيء عن شيء، كقولنا: (لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ يَحْجَرُ). فهما قسمان، فإذا ضربتهما في الأربعة المذكورة تبلغ ثمانية أقسام.

ثم اعلم أن الشخصية ما دلت على ذات مشخصة، كقولك: (زَيْدٌ عَالِمٌ، زَيْدٌ لَيْسَ بِعَالِمٍ). والمهمله ما كان فيها الموضوع كلياً، لكن لم يبين أن المراد جميع أفراده أو بعضها، نحو (الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ، الْحَيَوَانُ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ). والمسورة بالسور الكلي، وهو ما تقدمها كل ونحوه، في الموجبة نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ)، وفي السالبة نحو (لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ يَحْيَوَانُ). والمسورة بسور جزئي، وهي ما تقدمها

بعض ونحوه، في الموجبة نحو [7a] (بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَّوَانٌ)، وفي السالبة نحو (بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ يَكَاتِبُ).

ثم اعلم أن الشرطية تنقسم إلى قسمين: إلى شرطية متصلة، وإلى شرطية منفصلة. فالمتصلة ما اتصل أحد جزئها بالآخر تلازماً، كقولك: (إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً) هذا هو الجزء الأول (فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ) هو الجزء الثاني، فدل ذلك على أن وجود النهار لازم لطلوع الشمس، وطلوعها ملزوم لوجود النهار، وبالعكس؛ فإن طلوع الشمس لازم لوجود النهار، ووجوده ملزوم لطلوعها.

والشرطية المنفصلة هي ما فيها أداة عناد، وهي إمَّا ونحوها كما تقدم. وهي التي دلت على التنافي بين مقدمها وتاليها، نحو (أَلَعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ أَوْ فَرْدٌ) فبين الزوج والفرد تناف وتباين، ونحوها (زَيْدٌ إِمَّا حَيٌّ وَإِمَّا مَيِّتٌ، [7b] وَالْعَالَمُ إِمَّا قَدِيمٌ أَوْ حَادِثٌ).

وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول؛ مانعة الجمع والخلو معاً، أي لا يجتمعان ولا يرتفعان، كقولك: (أَلَعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ وَإِمَّا فَرْدٌ).

والقسم الثاني؛ مانعة الجمع فقط، كقولك: (هَذَا الشَّيْءُ إِمَّا شَجَرٌ أَوْ إِمَّا حَجَرٌ) إذ يستحيل كون الشيء شجراً حجراً، فلا يجتمع الطرفان على الصدق، ويجوز ارتفاعهما معاً بأن يكون الشيء حيواناً.

والقسم الثالث؛ مانعة الخلو فقط، كقولك: (زَيْدٌ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي الْبَحْرِ وَإِمَّا أَنْ لَا يَغْرُقَ) فإن الخلو عن الطرفين بأن يكون في البرّ ويغرق ممتنع، ويجوز الجمع بأن يكون في نحو مركب أو يحسن العوم، فإنه يصدق عليه أنه في البحر ولم يغرق.

ثم اعلم أن الشرطية مركبة من حمليتين -سواء كانت متصلة أو منفصلة، لأن قولنا: (إِنْ كَانَ هَذَا الشَّيْءُ إِنْسَانًا [8a] فَهُوَ حَيَّوَانٌ) أصله حمليتان، لأنه كان قبل التركيب (هَذَا إِنْسَانٌ فَهُوَ حَيَّوَانٌ) فهما حمليتان.

فصل في التناقض

وهو في اللغة ثبوت الشيء وسلبه -سواء كان مفرداً أو قضية ، فالمفرد كـ(بَكْرٌ، لَأَ بَكْرٌ)، والقضية نحو (بَكْرٌ قَائِمٌ، بَكْرٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ). وفي الاصطلاح اختلاف قضيتين بالإيجاب أي عدم النفي وبالسلب أي النفي، بحيث يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، وبالعكس. فإن كانت القضية شخصية أي موضوعها مشخص نحو (بَكْرٌ كَاتِبٌ) فنقيضها شخصية مثلها مع السلب، نحو (بَكْرٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ). أو كانت مهملة أي لم تقترن بسور يحصر أفرادها، وموجبة أي ليست بمنفية فنقيضها سالبة، فتقول: (الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ، الْإِنْسَانُ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ) وبالعكس، نحو (الْإِنْسَانُ [8b] لَيْسَ بِحَيَوَانٍ، الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ) وإن كانت القضية تقدمها سور كلي، نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ) فنقيضها سالبة جزئية، نحو (بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ) فالأولى صادقة، والثانية كاذبة. وإن كانت القضية سالبة بأن تقدمها سور كلي مع السلب فنقيضها موجبة جزئية، لأن السلب يناقضه الإيجاب، والكلي يناقضه الجزئي، فالسالبة الكلية نحو (لَأَ شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ) فنقيضها الموجبة الجزئية، نحو (بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ) فهذه صادقة، والتي قبلها كاذبة، فأقسام القضية أربعة: كلية، وجزئية. وكل منهما موجبة، وسالبة.

فصل في العكس المستوي

وهو تبديل طرفي القضية؛ بأن تجعل المحمول موضوعاً، والموضوع [9a] محمولاً، مع بقاء الصدق والإيجاب والسلب، نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ) فعكسها (بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ) فالأولى موجبة كلية، والثانية موجبة جزئية، فلو كانت الأولى سالبة كلية كانت الثانية سالبة كلية، كقولك: (لَأَ شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ يَحْجَرُ) فعكسها (لَأَ شَيْءٌ مِنَ الْحَجَرِ يَأْنْسَانٌ). وأما السالبة الجزئية فلا يعتد بعكسها أصلاً، لأنه لا يلزمها عكس في جميع المواد، كما أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية، كقولك: (كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ، وَكُلُّ نَاطِقٍ إِنْسَانٌ) فلا يعتد به. والموجبة الجزئية تنعكس كنفسها، كقولك: (بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ) فعكسها

(بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ)، وَإِنْ اِنْعَكَسَتْ كَلِيَّةٌ فَلَا يُعْتَدُّ بِهِ، لِأَنَّهُ لَا يُلْزَمُهَا فِي جَمِيعِ الْمَوَادِّ.

الباب الرابع في القياس

[9b] ومعناه لغة تقدير شيء على مثال شيء آخر. واصطلاحاً ألفاظ تركبت من قضيتين فأكثر يلزم عنهما لذاتهما قول آخر، الأول يسمى قياساً بسيطاً، والثاني مركباً، وهو يرجع إلى البسيط. مثال الأول: (الْعَالَمُ مُتَغَيَّرٌ، وَكُلُّ مُتَغَيَّرٍ حَادِثٌ) يلزم عنه قول آخر، وهو (الْعَالَمُ حَادِثٌ). ومثال الثاني: (النَّبَّاشُ أَخَذَ الْمَالَ حُفِيَّةً، وَكُلُّ أَخِذٍ لِلْمَالِ حُفِيَّةٌ سَارِقٌ، وَكُلُّ سَارِقٍ تُقَطَعُ يَدُهُ) فيلزم عنه (النَّبَّاشُ يُقَطَعُ يَدُهُ) وهو القول الآخر. ويقال له: نتيجة، وما قبله هو القول المؤلف من أقوال، وهو القياس.

واعلم أن النتيجة -وهي قولك: (النَّبَّاشُ يُقَطَعُ يَدُهُ) يقال لها قبل إقامة الدليل عليها: المطلوب، وبعد إقامته وتركيب القياس يقال لها: نتيجة.

واعلم أن موضوع [10a] المطلوب يسمى حداً أصغر، ومحموله يسمى حداً أكبر، والمتكرر في القياس يسمى حداً أوسط. فاللفظ (العالم) في المثال الأول المذكور حدّ أصغر، والمؤلف المكرر حدّ أوسط، ولفظ (حادث) حدّ أكبر. والقضية التي فيها الحد الأصغر تسمى المقدمة الصغرى، والقضية التي فيها الحد الأكبر تسمى المقدمة الكبرى، والهيئة الحاصلة للقياس تسمى شكلاً.

والأشكال أربعة. فالشكل عند اللغويين هيئة الشيء مطلقاً، وعند المناطقة يطلق على الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى؛ فإذا كان الحد الوسط محمولاً في المقدمة الأولى الصغرى موضوعاً في الثانية الكبرى فهو الشكل الأول، وإن كان محمولاً فيهما فهو الثاني، [10b] أو موضوعاً فيهما فهو الثالث، أو بعكس الأول فهو الرابع. وأسقطه بعضهم لبعده عن الطبع جداً.

ثم اعلم أن الشكل الأول؛ يشترط لانتاجه شرطان:

الأول؛ أن تكون المقدمة الصغرى موجبة -سواء كانت كلية أو

جزئية،

والشرط الثاني؛ أن تكون المقدمة الكبرى كلية -سواء كانت موجبة أو سالبة ، فالضروب المنتجة من هذا الشكل أربعة:

الضرب الأول؛ ما تتركب من قضيتين موجبتين كليتين، نحو (كُلُّ إنسان حيوانٌ، وكُلُّ حيوانٍ حسّاسٌ) ينتج موجبة كلية، وهي (كُلُّ إنسانٍ حسّاسٌ).

الضرب الثاني؛ ما تتركب من قضيتين كليتين كبراهما سالبة، نحو (كُلُّ إنسانٍ حيوانٌ، وكُلُّ شيءٍ من الحيوانٍ يحجر) ينتج سالبة كلية، وهي (لا شيءٌ²²⁹).

[11a] إما موجبة أو سالبة، وإذا كانت الصغرى كلية فالكبرى إما كلية أو جزئية، وعلى كل منهما إما موجبة أو سالبة، فالجملة ستة أضرب:

229 - من الإنسان يحجر).

الضرب الثالث؛ من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية، كقولنا: (بعضُ الجسم مؤلّفٌ وكُلُّ مؤلّفٍ محدثٌ فبعضُ الجسم محدثٌ).

الضرب الرابع؛ من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: (بعضُ الجسم مؤلّفٌ وكُلُّ شيءٍ من المؤلّفِ يقدّم فبعضُ الجسم ليس يقدّم). والشكل الثاني؛ وشرطه اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب وكلية الكبرى، وضروبه المنتجة أيضاً أربعة:

الضرب الأول؛ من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية، كقولنا: (كُلُّ ملح ربويٌ وكُلُّ شيءٍ من اللبن ربويٌ فلا شيءٌ من الملح يتبن).

الضرب الثاني؛ من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية، كقولنا: (لا شيءٌ من الإنسان بجمادٍ وكُلُّ حجرٍ جمادٌ فلا شيءٌ من الإنسان يحجر).

الضرب الثالث؛ من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: (بعضُ الناس مؤمنٌ وكُلُّ شيءٍ من المُشركِ يؤمن فبعضُ الناس ليس بمُشرك).

الضرب الرابع؛ من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: (بعضُ الكلمة ليس بمرفوعٌ وكُلُّ فاعلٍ مرفوعٌ فبعضُ الكلمة ليس بفاعل).

والشكل الثالث؛ ...

[المرجع: ايساعوجي في المنطق/لفضيلة الشيخ فخر الدين العرناسي ثم الباطماني، المكتبة الحنيفية، الصحيفة: 38-39 باختصار. إستانبول، 2009]

الضرب الأول؛ ما تركيب من موجبتين كليتين نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، وَكُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ) ينتج موجبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ).

الضرب الثاني؛ ما تركيب من موجبتين والكبرى كلية، نحو (بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ، وَكُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ) ينتج موجبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ).

الضرب الثالث؛ ما تركيب من موجبتين والصغرى كلية، نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، وَبَعْضُ الْإِنْسَانِ نَاطِقٌ) ينتج موجبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ).

الضرب الرابع؛ ما تركيب من كليتين [11b] والكبرى سالبة، نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَلَآ شَيْءٌ مِّنَ الْإِنْسَانِ يَحْجَرُ) ينتج سالبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ يَحْجَرُ).

الضرب الخامس؛ ما تركيب من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية، نحو (بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ وَلَآ شَيْءٌ مِّنَ الْإِنْسَانِ يَحْجَرُ) ينتج سالبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ يَحْجَرُ).

الضرب السادس؛ ما تركيب من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى، نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَبَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ يَحْجَرُ) ينتج سالبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ يَحْجَرُ).

والشكل الرابع؛ شرطه واحد، وهو عدم اجتماع الخستين أي السلب والجزئية ولو من جنس واحد، كسلبيتين أو جزئيتين، وعدم جمعهما صادق بأربع صور؛ لأن الصغرى إن كانت موجبة [12a] كلية فالكبرى إما موجبة كلية أو جزئية أو سالبة كلية، وإن كانت الصغرى سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية. ويزاد على هذه الأربع صورة مستثناة يجوز فيها الجمع بين الخستين؛ فالضروب المنتجة من هذا الشكل خمسة أضرب:

الضرب الأول؛ ما تركيب من كليتين موجبتين نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، وَكُلُّ نَاطِقٍ إِنْسَانٌ) ينتج موجبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ).

الضرب الثاني؛ ما تركب من موجبتين والصغرى كلية، نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَبَعْضُ النَّاطِقِ إِنْسَانٌ) ينتج موجبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ).

الضرب الثالث؛ ما تركب من كليتين والكبرى موجبة، نحو (لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ يَحْجَرُ وَكُلُّ نَاطِقٍ إِنْسَانٌ) ينتج سالبة كلية، وهي [12b] (لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ يَنَاطِقُ).

الضرب الرابع؛ ما تركب من كليتين والكبرى سالبة، نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ يَأْنَسَانِ) ينتج سالبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ يَحْجَرُ).

الضرب الخامس؛ ما اجتمع فيه الخستان، وهو ما كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية، نحو (بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ يَأْنَسَانِ) ينتج سالبة جزئية، وهي (بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ يَحْجَرُ).

هذا تمام الضروب المنتجة، وغيرها لم ينتج إلا نتيجة فاسدة.

ثم اعلم أن القياس ينقسم إلى أقسام:

إلى اقتراني، وهو ما اقترنت حدوده بعضها مع بعض من غير استثناء، وهي الحد الأصغر كـ(العالم)، والأوسط وهو (متغير)، والأكبر وهو (حادث). ويسمى أيضاً حملياً لتركبه من قضايا حملية، [13a] نحو (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَكُلُّ حَيَوَانٍ جِسْمٌ) ينتج (كُلُّ إِنْسَانٍ جِسْمٌ).

وإلى استثنائي، وهو ما اشتمل على أداة الاستثناء، وهي (لكن). ويقال له: شرطي، لاشتماله على أداة الشرط، وهي (لو)، كقولك في الاستدلال على وجوب وجود الله تعالى: (لَوْ لَمْ يَكُنْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَاجِبَ الْوُجُودِ لَكَانَ جَائِزُهُ، وَلَوْ كَانَ جَائِزُهُ لَكَانَ حَادِثًا، وَلَوْ كَانَ حَادِثًا لَأَقْتَرَعَ إِلَى مُحْدِثٍ، وَلَوْ إِقْتَرَعَ إِلَى مُحْدِثٍ لَتَعَدَّدَ الْإِلَهِ، وَلَوْ تَعَدَّدَ الْإِلَهِ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ، لَكِنْ فَسَادُهُمَا مُنْتَفٍ فَاذْنَقَى مَا أَدَى إِلَيْهِ مِنْ جَوَازِ الْوُجُودِ وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ، فَتَثَبَّتْ وَجُوبٌ وَوُجُودٌ تَعَالَى). فانتهت المقدمات إلى ضرورة، وهي لو تعدد الإله لفسدت السموات والأرض لكنهما لم تفسدا، لأن كونهما لم تفسدا [13b] ضروري بالمشاهدة، فعلم من هذا المثال أن المقدمات التي يوجد فيها شروط الانتاج لا بد أن تنتهي إلى ضرورة، كالمثال المتقدم. أو تكون ضرورية، نحو (الْأَرْبَعَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى مُتَسَاوِيَيْنِ، وَكُلُّ مُنْقَسِمٍ إِلَى مُتَسَاوِيَيْنِ زَوْجٌ) ينتج (الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ). ولا يجوز عدم انتهاء المقدمات النظرية إلى قضايا ضرورية، لأنه يلزم على عدم انتهائها إما الدور أو التسلسل، وكلاهما باطل.

وحقيقة الدور؛ توقف شيء على آخر متوقف عليه؛ إما بلا واسطة، وهو الدور المصرح، كتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري. فالشمس متوقفة على النهار، وهو متوقف عليها حيث عرفوه بأنه ما بين طلوع الشمس وغروبها. وإما بواسطة، وهو [14a] الدور المضمرة، كتعريف الإثنين بأتهما أول عدد ينقسم إلى متساويين، فإنه يتوقف على المتساويين المعرفين بأتهما الشيطان الغير المتفاضلين المعرفين بالإثنين.

وحقيقة التسلسل؛ توقف شيء على آخر، والآخر على آخر إلى ما لا نهاية، كما إذا قيل: **إِذَا كَانَ اللَّهُ غَيْرَ قَدِيمٍ عَزَّ وَجَلَّ لَكَانَ حَادِثًا، وَلَوْ كَانَ حَادِثًا إِفْتَقَرَ إِلَى مُحْدِثٍ،** وافترق هذا المحدث إلى محدث آخر. فإن رجعنا للأول فهو الدور، وإن ذهبنا إلى ما لا نهاية فهو التسلسل. وينقسم القياس أيضاً..

إلى سفسطي، وهو المركب من مقدمات مشبهات، وهي القضايا الكاذبة الشبيهة بالحق، كقولنا لصورة فرس منقوشة: **(هَذَا فَرَسٌ وَكُلُّ فَرَسٍ صَاهِلٌ)** ينتج نتيجة فاسدة، [14b] وهي **(هَذَا صَاهِلٌ)**.

وإلى جدلي، وهو القياس المركب من مقدمات مشهورة بين الناس، كقولهم: **(الْعَدْلُ حَسَنٌ، وَالظُّلْمُ قَبِيحٌ)**.

وإلى برهاني، وهو القياس المركب من مقدمات يقينية، كقولنا: **(الْوَاحِدُ نِصْفُ الْإِثْنَيْنِ، وَخَيْرُ الْإِسْلَامِ الْإِسْلَامُ)** وكحكمتنا بوجود مصر والشام.

وإلى خطابي، وهو ما تركب من مقدمات مقبولات، والغرض فيها ترغيب الناس فيما ينفعهم من تهذيب الأخلاق أو الحسن على الشركة في المطالعة، كأن يقول: **(الشِّرْكََةُ فِي الْمُطَالَعَةِ تُوجِبُ الْقَهْمَ وَكُلَّمَا كَانَ كَذَلِكَ لَا يَنْبَغِي إِهْمَالُهُ)** ينتج **(الشِّرْكََةُ فِي الْمُطَالَعَةِ لَا يَنْبَغِي إِهْمَالُهَا)**، أو تركب من مقدمات مظنونات، وهي التي يحكم بها العقل بواسطة الظن مع [15a] تجويز النقيض، نحو **(هَذَا لَا يُخَالِطُ النَّاسَ وَكُلُّ مَنْ لَا يُخَالِطُ النَّاسَ مُتَكَبِّرٌ)** ينتج **(هَذَا مُتَكَبِّرٌ)**.

واعلم أن النتيجة تتبع الأخرس من مقدمات القياس، والخسة شينان: السلب، والجزئية. والشرف شينان: الإيجاب، والكلية. فالمقدمة السالبة خسيصة ولو كانت كلية، والجزئية خسيصة ولو كانت موجبة، فإذا اشتملت مقدمات القياس على خسة أو خستين فالنتيجة تابعة لذلك، فخسة السلب وجدت في الضرب الثاني من الشكل الأول في المقدمة الثانية، ولذلك كانت النتيجة سالبة كلية، وخسة الجزئية وجدت في الضرب الثالث منه²³⁰ في المقدمة الأولى، ولذلك كانت النتيجة

²³⁰ - قوله: (منه) أي من الشكل الأول.

موجبة جزئية، واجتمع [15b] الخستان في الضرب الرابع منه²³¹ في المقدمة الأولى والسلب في الثانية، ولذلك كانت النتيجة سالبة جزئية.

ثم اعلم أنه يجوز حذف أحد المقدمتين الأولى والثانية، أو النتيجة للعلم بالمحذوف. فمن حذف المقدمة الأولى وهي الصغرى قولك: (النَّبَّاشُ أَخَذَ الْمَالَ حُفِيَّةً فَهُوَ سَارِقٌ وَكُلُّ سَارِقٍ يُقَطَعُ يَدُهُ) ينتج (النَّبَّاشُ يُقَطَعُ يَدُهُ)، فقولك: (وَكُلُّ سَارِقٍ يُقَطَعُ يَدُهُ) كبرى لصغرى محذوفة، وهي نتيجة المقدمتين الأوليين، وهي (النَّبَّاشُ سَارِقٌ)، لأن هذا القياس مركب كما تقدم، فكأنه قيل بعد الأول: (النَّبَّاشُ سَارِقٌ وَكُلُّ سَارِقٍ يُقَطَعُ يَدُهُ فَالنَّبَّاشُ يُقَطَعُ يَدُهُ) فحذف قولك: (النَّبَّاشُ سَارِقٌ) للعلم به من المقدمتين الأولتين. ومن حذف [16a] الثانية قولك: (الْبَاسَانُ نَاطِقٌ فَهُوَ حَيَوَانٌ) فالمحذوف (كُلُّ نَاطِقٍ حَيَوَانٌ). ومن حذف النتيجة في جواب ما الدليل على حدوث العالم؟ قولك: (الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ). ومن حذف النتيجة والمقدمة معاً قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)²³² أي السموات والأرض فالمحذوف الاستثنائية والنتيجة أي لكنهما لم تفسدا فلم يكن فيهما آلهة غير الله تعالى.

231 - قوله: (منه) أي من الشكل الأول.

232 - سورة الأنبياء: 22 (محقق)

فائدة نافعة في فروع الفقه وغيره

اعلم أن البرهان قسمان:

القسم الأول لِمِيّ، -بكسر اللام وتشديد الياء وهو ما كان الحد الأوسط فيه علة لثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر في الذهن والخارج، نحو (زَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ وَكُلُّ مُتَعَفِّنِ الْأَخْلَاطِ مَحْمُومٌ) فإن تعفن الأخلاط علة لثبوت²³³ الحمي [16b] لزيد في الذهن والخارج. وسمي لِمِيًّا لإفادته اللمية أي العلة إذا قيل: لِمَ كان محمومًا؟ فيجيب بأن يقال: لأنه متعفن الأخلاط.

والقسم الثاني إِيّ، -بكسر الهمزة وتشديد الياء وهو ما كان الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر والحد الأصغر في الذهن فقط، نحو (زَيْدٌ مَحْمُومٌ وَكُلُّ مَحْمُومٍ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ) فالحمي علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن لا الخارج. وسمي إِيًّا لاقتصاره على إثنية الحكم أي ثبوته دون لميته أي علته في الخارج، فهو مأخوذ من قولهم: إن الأمر كذا، فهو منسوب لـ(إِنَّ)، والأول منسوب لـ(لِمَ).

²³³ - قوله: (علة لثبوت إلخ.) أي لأن الحمي نشئت من تعفن الأخلاط.

خاتمة

يجب الاحتراز عن الخطأ في القياس..

والخطأ تارة يكون من جهة مادته [17a] أي قضاياه التي يتركب منها؛ إما من جهة اللفظ، كاستعمال اللفظ المشترك فيه، كـ(هَذِهِ عَيْنٌ) أي ذهب، (وَكُلُّ عَيْنٍ جَارِيَةٌ)، واستعمال اللفظ المبين كالمرادف، كـ(هَذَا سَيْفٌ وَكُلُّ سَيْفٍ صَارِمٌ) ينتج (هَذَا صَارِمٌ) وهو باطل، إذ الصارم الذي هو السيف القاطع لا يراد، فالسيف الذي هو الآلة المعلومة من غير إرادة ذلك القيد، بل هو مبين له. أو من جهة المعنى، كأن تلتبس قبيضية كاذبة بصادقة، نحو (الْجَالِسُ فِي السَّفِينَةِ مُتَحَرِّكٌ وَكُلُّ مُتَحَرِّكٍ لَا يَسْتَقِرُّ بِمَوْضِعٍ) ينتج (الْجَالِسُ فِي السَّفِينَةِ لَا يَسْتَقِرُّ بِمَوْضِعٍ) وهي باطلة من جعل الحركة العرضية التي هي محمول الصغرى كالحركة الذاتية التي هي موضوع الكبرى [17b] وكأن ينتج أحد مقدمتيه، فهذا مردود، لأن النتيجة ليست حينئذ أمراً زائداً، فلم يحصل علم زايد، وهذا يسمى مصادرة. وكان يحكم على الجنس بحكم النوع نحو (الْحِمَارُ حَيَوَانٌ وَكُلُّ حَيَوَانٍ نَاطِقٌ) فقد حكمت على الجنس -وهو حيوان بحكم النوع وهو الإنسان. وكان يجعل الوهمي الذي ليس قطعياً كالقطعي، كقولك في جاهل يخبط خبط عشواء في العلم: (هَذَا يَتَكَلَّمُ بِالْفَاقِطِ الْعِلْمِ وَكُلَّمَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ عَالِمٌ) ينتج (هَذَا عَالِمٌ)، وبطلانه واضح، سببه جعل توهم عالميته كالمقطوع بها.

وتارة يكون الخطأ من جهة صورته أي هيئته؛ بأن لا يكون على هيئة شكل من الأشكال المارة، أو يكون فاقد شرط من [18a] شروط الإنتاج المقدمة.

وليكن هذا آخر ما أردت جمعه في هذه العجالة.
ومن الله أستمدّ التوفيق والسلوك في أوضح محجة وخير
طريق.

والحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى
آله الأطهار وأصحابه الأبرار. آمين.

تمت

وقد كان الفراغ من نقل هذه الرسالة عن خط جامعها ومؤلفها
شيخنا وأستاذنا الشيخ أحمد أفندي الأروادي الحنفي مذهباً
النقشبندي الخالدي طريقة.
وأنا الفقير إلى الله مصطفى ابن الشيخ عبد الغني الشميني
غفر الله لي وله ولجميع المسلمين. آمين.

SONUÇ

XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, Halidi tarikatine mensup bir mutasavvıf olan Ahmed b. Süleyman el-Halidi, tasavvufçuluğunun yanında şair ve edip kimliğiyle tanınan, ayrıca bir hadis ve belağat alimi olan bir şahsiyettir. Daha çok tasavvuf ile alakalı eserler yazmıştır. Kendisi daha ziyade, Halidi tarikatinin kurucusu Mevlana Halid el-Bağdadi'nin talebesi ve son halifesi, ayrıca Gümüşhanevi tarikatinin kurucusu Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi'nin hocası olarak tanınır.

Lübnan'ın kuzeyinde bulunan ve memleketi olan Trablusşam şehrinin müftülüğünü de yapan Halidi, hocası ve şeyhi Mevlana Halid'in tavsiyesi üzerine Osmanlı Devleti'nin hemen her yerini gezmiş ve irşad vazifesini yapmıştır. İstanbul'da bulunduğu kısa süre içinde yakından tanınmış, çok saygı görmüş ve etrafında kalabalık bir dinleyici halkası oluşmuştur. Fakat esas görevi olan Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi'ye irşad hocalığını yaptıktan sonra memleketine dönmüş ve orada vefat etmiştir.

Halidi'nin, kendisi bir mantıkçı olmamasına rağmen, mantığın hemen bütün konularını içine alan bir mantık risalesi yazması, mantığın sadece filozofların veya mantıkçıların ilgi alanı olan bir ilim dalı olmadığını göstermektedir. Bu durum, medreselerde ve hatta tarikatlerde dahi okunulan ve okutulan bir ilim dalı olması dolayısıyla mantığın önemini çok açık gözler önüne sermektedir. Onun için mantıkçı olmayıp, mantıkla ilgili eserler veren alimler pek tanınmamaktadır. Bugün kütüphanelerimizin raflarında binlerce mantık eseri kendisine uzanacak elleri beklemektedir. Emek verilip çalışılmış olan ve ilim dünyasının faydasına sunulan bu eserlerin ortaya çıkarılması, her şeyden önce hem bu ilmin gelişmesine, hem de bu işle uğraşanların birikimlerini geliştirmelerine yardımcı olacaktır. Müellifimiz, mantık konularında çok tanınan, şöhret bulmuş bir şahsiyet değildir. O, mantığın bilinen konularını ele almış ve mantığın bütün konularının kısa bir özetini yapmıştır.

Eldeki kısıtlı sayıdaki kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilerde Halidi'nin mantıkla ilgili başka bir eserine rastlayamadık. Çalışmasını yaptığımız mantık risalesinin de yukarıda ifade ettiğimiz gibi ne yazık ki bütün uğraşlarımıza rağmen başka nüshalarını bulamadık. Halidi'nin çalışma konumuz olan bu risaledeki konuları işleyiş tarzına ve

verdiği örneklere bakıldığında, kendisi bir tasavvufçu olmasına rağmen, mantığı da iyi bilen bir alim olduğu görülür.

Tezimizin konusu olan Halidi'nin *Kifâyetü'l-Mübtedî et-Tahkîk fi Fenni İlmi'l-Mantık* adlı eseri, mantık ilminin temel konuları olan kavramlar, beş tümel, tanım, önermeler, kıyas ve beş sanatı içermektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi beş sanatın içinde yer alan şiir, eserde yer almamaktadır.

Müellifimiz eserini *İsagoci* formatında kaleme almış, ama birçok yerde konuları daha detaylı incelemiş ve birtakım eklemeler yapmıştır. Ayrıca meşhur mantık eserlerinde olan örneklerden farklı örnekler vermesi ve birçok mantıkçının eserine almadığı kıyasın dördüncü şeklini eserine alması, risale açısından önemlidir.

Halidi, birçok mantık eserinde olduğu gibi Farabi'den itibaren tasavvurât ve tasdikât şeklinde ele alınan mantık konularında bu ayrımı gözetmiştir. Eserde önce, tasavvurât kısmının konusu olan delalet ve kısımları ele alınmıştır. Halidi, delaleti vaz'î, tabî ve akli olmak üzere üçe ayırdıktan sonra, bunların her birisini de sözlü ve sözsüz şeklinde ayırma tabi tutmaktadır. Mantık ilmini esas ilgilendiren sözlü vaz'î delalet olduğu için mantık eserlerinde bu delaletler mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç kısımda incelenir. Ancak müellifimiz eserinde bunları ele almamıştır.

Delalet bahsinden sonra tasavvurat kısmının diğer bir konusu olan kavramlar kısmı ele alınmaktadır. Burada tekil ve tümel kavramların tanımı yapılır. Konunun girişinde ifade ettiğimiz gibi burada geçen *cüz'i* kelimesi *tikel* anlamına gelmesine rağmen, Halidi bu kelimeyi *tekil* anlamında kullanmıştır.

Beş tümel konusunda Halidi, *İsagocinin* aksine cinsten sonra ayrımı, daha sonra türü ele alır. Müellifimiz beş tümelin konusu olan cins, ayırım, tür, hassa ve ilintiden ilk üçünü *özel*, hassa ve ilintiyi de *ârızî* olarak kabul eder.

Tasavvurat kısmının en önemli konusu olarak görülen tanımı da detaylı bir şekilde inceleyen Halidi, tanımı, mantık eserlerinde geçtiği şekilde tam özel tanım, eksik özel tanım, tam ilintisel tanım ve eksik ilintisel tanım olarak dört kısımda incelemiştir. Halidi, konunun girişinde geçerli bir tarifin şartlarını izah ederek, muhatabını herhangi bir konuda ikna etmek isteyen bir kişinin, önce iddia ettiği şeyin tam manasıyla ne anlama geldiğini bilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

Mantık ilminin önemli konularından olan önermeleri de detaylı bir şekilde inceleyen müellif, önermeleri *yüklemli* ve *şartlı* olarak ikiye ayırarak, yüklemli ve ayrık şartlı önermeler hakkında daha detaylı açıklamalara yer vermiştir.

Halidi, mantığın gerçek gayesi olarak görülen kıyas konusunu da teferruatlı bir şekilde incelemiştir. Kendisi kıyasın lugat manasını; “bir misali başka bir misal üzerine takdir etmek” şeklinde izah etmektedir. Kıyası *basit* ve *bileşik* olarak ikiye ayıran Halidi, basit kıyasları da *iktirani* ve *istisnai* olarak iki kısımda inceler. Bunun yanında *teselsül* ve *devr* hakkında da bilgi verir.

Halidi kesin kıyasın şekillerini (ikinci şekil eserde yok) modlarıyla verdikten sonra, genellikle mantıkçıların eserlerinde yer vermediği dördüncü şekli de sonuç veren beş modu ile birlikte izah etmiştir.

Beş sanata da eserinde yer veren Halidi, beş sanattan şiir konusunu ele almamıştır. Eserin sonunda kıyasın şartları, önermelerin hazfi, burhan’ın kısımları olan *burhan-ı limmi* ve *burhan-ı inni* hakkında bilgi verdikten sonra, kıyasta yapılan yanlışlar hakkında bilgi vererek eseri sonlandırmıştır.

Sonuç olarak Halidi, kendisi bir tasavvufçu olmasına rağmen, mantığın hemen bütün konularını içine alan bir risale kaleme alacak kadar mantık konusunda ne kadar yetkin bir alim olduğunu göstermiştir. Kendisinin hemen öncesinde son yüzyılların en büyük mantıkçısı Gelenbevi’nin yaşamış olması da hem onun, hem de mantıkçı olsun veya olmasın, bu konuda eser vermek isteyenler için bir şans olmuştur. Müellifimizin eseri kendisine kadar hiç olmayan şeyler ortaya koymuştur diyemsek de, bir tasavvufçunun mantık ilmi konusunda bu kadar yetkinliğe sahip olması, hem kendisi açısından, hem de mantığın, bir başka alanın ilim yapan kişileri tarafından değer verilen bir ilim olması açısından çok önemlidir diye düşünüyoruz.

EKLER

EK.1: *Kifâyetü'l-Mübedî et-Tahkîk fi Fenn-i İlmi'l-Mantuk*'ın Yazma Nüshası

KAYNAKÇA

- AKKANAT, Hasan (2006), *Kadı Siracettin el-Ürmevi ve Metaliü'l-Envar* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), Ankara Ün. SBE (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- ALGAR, Hamid (1997), Hâlid el-Bağdâdî, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 15, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- ALİ SEDAT (1303), *Mizanu'l-Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul*, Karabet ve Kasabar Matbaası, İstanbul.
- ARİSTOTELES, (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.
- ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1974), *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.
- ATAY, Hüseyin (1968), *Mantıkta Kıyasın Dördüncü Şekline Dair*, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara.
- BATMANİ, Fahrüddin Arnasi (2008), *İsagoci fi'l-Mantık*, Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul.
- BEYDİLLİ, Kemal (2003), “II. Mahmut mad.”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.27, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara.
- BİNGÖL, Abdülkuddüs, (1993), *Gelenbevinin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul.
- BOLAY, M.Naci, (1990), *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul.
- CEVDET PAŞA, Ahmet (1998), *Miyar-ı Sedat*, Sad. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınevi, Ankara.
- CÜRCANİ, Seyyid Şerif (1253), *Târifât*, İstanbul.
- ÇAPAK, İbrahim (2005), *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara.
- ÇÜÇEN, Abdülkadir (2004), *Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa.
- EBHERİ (1998), *İsaguci, Mantığa Giriş*, Çev. Hüseyin SARIOĞLU, İz Yayıncılık, İstanbul.

- (1987), *İsaguci, Klasik Mantık*, Çev. Rauf Pehlivan Gür, Gonca Yayınevi, İstanbul.
-(2007), *İsagoci, Mantık, İsagoci tercümesi, Mantık Terimleri Sözlüğü*, Çev. Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul.
- EL-BAĞDADİ, Süleyman, (1313), *el-Hadikatü'n-Nediyye fi Adabi Tarikati'n-Nakşibendiyye ve'l-Behçeti'l-Halidiyye*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Kahire.
- EMİROĞLU, İbrahim (2003), "Mantık mad.", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
-, (1999), *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa.
-, (2007), *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara.
- FARABİ (1990), *İhsau'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, Çev.Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul.
- FAZLIOĞLU, İhsan, (2007), "Osmanlılar mad.", "*İlim ve Kültür*", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- GAZALİ (2006), *el-Mustasfa I (İslam Hukuk Metodolojisi)*, Çev.Yunus Apaydın, Klasik yayınları, İstanbul.
- (1990), *el-Munkizü Mined-Dalâl*, Kayıhan Yayınlar, İstanbul.
- (2002), *Makasidü'l-Felâsife*, Çev.Cemalettin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara.
- GELENBEVİ (1297), *Mizanü'l-Burhan (Abdünnafi Tercümesi)*, İstanbul.
- GENCER, Ali İhsan (1989) *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul.
- GÜNDÜZ, İrfan (1984), *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi*, Seha Neşriyat, İstanbul.
- (1992), "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi", *Gümüşhânevi Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul.
- (1993), "Gümüşhanevî ve Cihadı", *Büyük İslâm ve Tasavvuf Önderleri*, Vefa Yayınları, İstanbul: 1993.
- GÜRÜNBERG, Teo-Onart, Adnan, (1976), *Mantık Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara.
- HALİDİ, *Kifâyetü'l-mübtedî et-tahkik fi fenni ilmi'l-mantık*, Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi, nr. 860/1.
- *Celbü'l-İbâd ilâ Tarîki'r-Reşâd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi nr. 3071, vr. 1b

- HASIRCI, Nazım (2010), *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- İBN SİNA, (2006), *Mantığa Giriş (Kitabü's-Şifa)*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- (2005), *İşaretler ve Tenbihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhiddin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İMAMOĞLUGİL, Halil (2006), *İlk Dönem Mantıkçılarında Kıyas*, Ankara Üniv. SBE (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı (1330), *Felsefe Dersleri*, Hukuk Matbaası, İstanbul.
- KAZICI, Ziya (2003), *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul.
-(1995), *Siyasi Dîni Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- KEVSERİ, Mehmet Zahid, (1982), *Altun Silsile*, Terc. M.Vehbi Şahinalp- M.Zahid Kalfagil, Baskı: Silm Matbaası, İzmir.
-, (1328), *İrğamü'l-Mürid*, İstanbul.
- KOTKU, Mehmed Zâhid (1993), "Mevlâna Hâlid Ziyâeddin-i Bağdâdî", *Büyük İslâm Tasavvuf ve Önderleri*, İstanbul.
- KÖZ, İsmail, (2003) *Mantık Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara.
- KUTBUDDİN er-RAZİ (1288), *Şerhu 'ş-Şemsiyye*, İstanbul.
- MEMİŞ, Abdurrahman (2000), *Hâlid el-Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi, İstanbul.
- MUSLU, Ramazan (2007), *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- ÖNER, Necati (2004), *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara.
- (1995), *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yayınları, İstanbul.
- ÖZ, Mehmet (2007), "Osmanlılar mad.", "Sosyal Hayat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- ÖZCAN, Tahsin (2007), "Osmanlılar mad.", "Dîni Hayat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- ÖZLEM, Doğan (2009), *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık-Mantık Felsefesi)*, İnkilap Kitabevi, İstanbul.

- ÖZPİLAVCI, Ferruh, (2009), *Ebu'l Ferec İbn't-tayyib'in Eisagoge Şerhi*, SÜİF Dergisi, Sakarya.
- ÖZTUNA, Yılmaz (1983), *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul.
- PORPHYRİOS (1986), *İsagoge*, Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ŞEHRİSTANİ, (2008), *Milel ve Nihal*, Çev.Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- TAYLAN, Necip (2008), *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- (1996), *Mantık Tarihçisi Problemleri*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- TOKTAŞ, Fatih (2004), *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2001), *Mantık*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- TRABLUSŞAM, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Trablus>, (25.03.2011).
- ULUDAĞ, Süleyman (2007), "Hâlidîyye mad.", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- URAL, Şafak (1995), *Temel Mantık*, Çantay Kitabevi, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1942), *Mantık Tarihi*, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul.
- YAREN, Tahir (2003), *Kıyasların Yapısı*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.
- (2003), *İbni Sina Mantığına Giriş*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.
- Yazıcı, Mahmut (2007), *Ahmed Ziyâüddin Gümüştânevî*, Gaye Vakfı, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

19.04.1968'de Giresun'da doğdu. İlk, Orta ve Lise tahsilini memleketinde tamamladı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1998'de mezun oldu. 1988'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nda İmam Hatip olarak göreve başladı. Halen İstanbul'da aynı göreve devam etmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır.