

**T.C.  
RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**MANTIK GELENEĞİ BAĞLAMINDA TEHZİBÜ'L-MANTIK**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Tezin Yazarı**

**Enver ŞAHİN**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Hasan AYIK**

**RİZE 2014**

**T.C.**  
**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**MANTIK GELENEĞİ BAĞLAMINDA TEHZİBÜ'L-MANTIK**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Enver ŞAHİN**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Hasan AYIK**

**Tez Savunma Tarihi**

**10 /07 / 2014**

**Tez Jürisi Üyeleri**

**Adı ve Soyadı**

**İmza**

**Başkan : Prof. Dr. Hasan AYIK**

**Üye : Prof. Dr. Latif TOKAT**

**Üye : Doç. Dr. Şevket TOPAL**

Enstitü Müdürü

**Doç.Dr. Şevket TOPAL**

.../.../2014

**Onay Tarihi**

RİZE 2014

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim.10/07/2014

İmza

Ad Soyad

Enver Şahin

# İÇİNDEKİLER

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	
<b>KISALTMALAR</b> .....	
<b>ÖN SÖZ</b> .....	
<b>GİRİŞ</b> .....	9
Araştırmanın Konusu .....	10
Araştırmanın Önemi.....	11
Araştırmanın Amacı .....	14
Araştırmanın Kaynakları .....	16

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TEFTÂZÂNÎ'NİN TEHZİBÜ'L MANTİK ESERİ HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1.1. Teftâzânî'nin Hayatı .....	18
1.2. İlmî Kişiliği .....	19
1.3. Tehzîbü'l Mantık ve Teftâzânî Üzerine Yapılan Çalışmalar .....	22

## İKİNCİ BÖLÜM

### TEHZİBÜ'L MANTİK'TA KAVRAM ANALİZİ

2.1. İlim.....	30
2.2. Mantık .....	42
2.3. Delalet.....	48
2.4. Tekil (müfred) .....	53
2.5. Tikel ve Tümel .....	56

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TEFTÂZÂNÎ'NİN TASAVVURÂT VE TASDİKÂTA YAKLAŞIMI

3.1. Teftâzânî'nin Tasavvurâta Yaklaşımı.....	61
---	----

3.1.1.Beş tümel.....	62
3.1.1.1.Cins: .....	62
3.1.1.2.Tür/Nev' .....	64
3.1.1.3.Ayırım/Fasıl.....	65
3.1.1.4. Özgünlük ve İlinti/Hassa ve Araz-ı Âmm.....	66
3.1.2.Tarif .....	67
3.2.Teftâzânî'nin Tasdikâta Yaklaşımı .....	71
3.2.1. Önerme.....	72
3.2.1.1. Yüklemlî Önermeler .....	75
3.2.1.2. Modal Önermeler .....	76
3.2.1.3. Karşı Olma(Tenâkuz).....	81
3.2.1.4. Döndürme(Aks) .....	83
3.2.1.4.1. Düz Döndürme .....	84
3.2.1.4.2. Ters Döndürme .....	86
3.2.2.Akıl Yürütme.....	87
3.2.2.1.Kıyas .....	87
3.2.2.2. Tümevarım (İstikra) .....	91
3.2.2.3. Analoji (Temsil).....	92
3.2.3. Beş Sanat.....	94
<b>SONUÇ</b> .....	102
<b>KAYNAKÇA</b> .....	106
<b>ÖZET</b> .....	113
<b>ABSTRACT</b> .....	114
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	115

## KISALTMALAR

AÜİFD	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b.	:Bin, İbn
bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
çev.	:Çeviren
DİA	:Türkiye Diyanet İşleri Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	:Editör
h.	:Hicri
hz.	:Hazreti
İA	:İslam Ansiklopedisi
MEB	:Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFY	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
mat.	:Matbaası
nşr.	:Neşreden
s.	:Sayfa Numarası
sad.	:Sadeleştiren
ss.	:Sayfa Aralığı
thk.	:Tahkik eden
ts.	:Tarihsiz
tsh.	:Tashih eden
v.	:Vefat tarihi
vb.	:Ve benzeri
yay.	:Yayınları

## ÖN SÖZ

İslam mantık geleneği içerisinde sistematik hale dönüşen, canlı bir kültür haline gelen ve üzerine birçok açıklama (şerh, haşiye) mahiyetinde eserler yazılan temel üç metin ortaya çıkmıştır. Birincisi etkisini Osmanlı döneminin yıkılışına kadar sürdüren üzerine çokça şerh ve haşiyelerin yazıldığı Ebherî'nin kaleme aldığı *İsagoci* adlı metindir. İkincisi ise Kazvinî'ye ait olup aynı şekilde üzerine sayısızca yorum türü eserlerin telif edildiği *Şemsiyye*'dir. Üçüncüsü ve tezimize konu edinilen eser ise Tefâtânî'ye ait olan *Tehzîbü'l- mantık* isimli eserdir. Tarihi süreç zarfında *Tehzib* adlı eser en az *İsagoci* ve *Şemsiyye* eserleri kadar kendi üzerine iltifat toplayan bir çalışma olmuştur.

Her hangi bir alanda gelenek halini almış metinlerin mahiyeti itibariyle şu karakteristik özellikleri taşıdığı gözlemlenmektedir. Bir noktadan kendinden önceki külliyyatın farkında olmak ve eserinde bu külliyyatı/birikimi/derinliği bazı yönleriyle özümseyerek kısaca sunmak, bazı yönleriyle de uzunca sunmak olmuştur. Diğer noktadan ise kendine ait özgün yanları eserine derç etmek olmuştur. Alanında gelenek halini almış olan Tefâtânî'nin eserine bakıldığında da klasiğe ait derin külliyyatı yansıtan yukarıda zikredilen geleneğe ait karakteristik özelliklerin mevcut bulunduğu görülmektedir. Buna ek olarak da Tefâtânî'ye ait özgün taraflarında bulunduğu müşahede olunmaktadır. Tezimiz boyunca her iki tarafa ait görüşlerin aktarımına dikkat ve özen göstermeye gayret sarf edeceğiz.

Tezimizde *Tehzib* adlı mantık eserinin anlamı, yeri ve konumu üzerine odaklanılmıştır. Bu bağlamda çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde Tefâtânî'nin hayatına, eserlerine ve *Tehzibü'l Mantık* üzerine yapılan çalışmaların listesine yer verilmiştir. Hayatı bağlamında Tefâtânî'nin etkisinde kaldığı simalarının ve düşünce ekollerinin adları ek olarak zikredilmiştir.

İkinci bölümde *Tehzibü'l Mantık*'a giriş mesabesinde zikredilen temel kavramlardan bahsedilmektedir. Bu minvalde öne çıkan temel kavramlar ilim, mantık, delâlet, tekil, tikel ve tümel kavramları olmuştur.

Üçüncü bölümde ise ilkeleri ve amaçları etrafında tasavvurât ve tasdikât bölümleri Teftâzânî'nin yaklaşımı çerçevesinde ele alınmıştır. Her iki kavramda da tarihi perspektif dikkate alınarak değerlendirme yapılmıştır.

Sonuç bölümünde genel bir değerlendirmeye gidilerek Teftâzânî'nin mantık ekolleri arasında yaptığı tercihlere yer verilmiştir.

Çalışmamız boyunca katkılarıyla tezimin şekillenmesinde desteklerini fazlasıyla gördüğüm tez danışmanım ve Hocam sayın Prof. Dr. Hasan Ayık Bey'e şükranlarımı sunmayı bir görev addederim. Yine çalışmam esnasında yardımlarını esirgemeyen ve tez jürime katılan sevgili hocalarım Prof. Dr. Latif Tokat Bey'e ve Doç. Dr. Şevket Topal Bey'e de teşekkürü bir borç bilirim. Kıymetli vakitlerini ayırarak Tehzibü'l Mantık üzerine yazılan haşiye ve şerhlerin çözümünde bana yardımcı olan Abdullah Yıldız'a da teşekkür etmeliyim. Çalışma arkadaşım Abdurrahman Harbi'ye, aynı bölümün araştırma görevlileri olduğumuz Muhammed Nurullah Turan ve Hakan Bilgin Saruhan'a da teşekkür etmeliyim. Son olarak meşakkatli süreç boyunca desteklerini sürekli gördüğüm sevgili aileme de teşekkür ediyorum.

## GİRİŞ

Her ilmin değeri ve ağırlığı ilgilendiği konunun kıymeti haiz oluşunda saklı olduğu gibi belirli bir geleneğe sahip olmasında ve akli çıkarsamalara imkân sağlamasında da yatmaktadır. İlmın belli süreci kapsayan geleneğe sahip olması, meselelerinin tartişılmasına, o ilme ait fikri tartişma ortamların oluşturulmasına ve o alana dair dinamik bir yapının hüküm sürmesine kapı aralamaktadır. Söz konusu olan cari durum ilmin ayaklarının sağlam zemine oturmasına da bir ölçüde yardımcı olmaktadır. İlmın canlı ve dinamik ortamı; geçerliliğini yitiren düşüncelerin ayrışmasını, sağlam görüşlerin ise devamlılığını sağlamasını intaç etmektedir. Bu açıdan mantık ilmi de tarihi süreç kapsamında konularının etrafıca tartişıldığı son derece canlı bir mahal olmuştur.

İslam mantık geleneği içerisinde yer alan müstakil bir metinde tartişılan, gündem yapılan meselelerin ortaya çıkartılması canlı dinamik yapı içerisinde nelerin tartişıldığını ortaya çıkarmak açısından gereklilik arz etmektedir. Mantık ilminin meselelerinin tartişıldığı bağlamı tespit edebilme gayreti farklı bakış açılı, birçok boyutlu okuma tarzını da araştırmada hkim kılmayı beraberinde getirmektedir. Bakış aıların bir yönünü ilmin akışını sağlayan bir damara yönlendirmek, diğerini de farklı bir damara odaklamak konunun anlaşılmasında kolaylık sağlayan metotları oluşurmaktadır. İşbu metotlar ekseninde tartişmaya ve açıklamaya konu edineceğimiz yazar Teftâzânî, eser ise *Tehzibü'l-mantık ve 'l-kelam* olacaktır.

*Tehzibu 'l-mantık ve 'l-kelam* adından da anlaşılacağı üzere hem mantık hem de kelam alanına müstakil olarak ayrılan iki eserin toplamıdır. Teftâzânî eserinin ilk kısmını mantık alanına ikinci kısmını ise kelam sahasına ayırmıştır. Teftâzânî'nin mantık alanına ayırdığı bölüm daha çok iltifat toplamış kelam alanına nazaran üzerinde daha çok çalışmanın yapıldığı kısım olmuştur.<sup>1</sup> İltifatın hsılı olarak üzerine birçok şerh ve haşiyeler kaleme alınmıştır. şerh ve haşiyelerin yazılmış olması *Tehzib*'in İslam geleneği

---

<sup>1</sup> Charles Ambrose Storey, "Teftâzânî", İA., c.XII/I, s.120.

içerisinde mantık alanındaki ihtiyacı karşıladığına zımnen de olsa işaret etmektedir. *Tehzib*'in mantık alanındaki ihtiyaca cevap vermesi, üzerinde büyük oranda ilgiyi ve alakayı toplamış olması hasebiyle Teftâzânî'nin mantık eserini gözden geçirmeyi tercih ettik. Gözden geçirme süreci haliyle iki boyutlu okumayı da beraberinde getirecektir. Birincisi ve en önemlisi Teftâzânî'nin eserinde zikrettiği konuları anlamayı esas alacaktır. İkincisi ise anlaşılın konunun hangi mecrada hangi gelenek içerisinde anlaşıldığı üzerinde odaklanacaktır. Bu bakımdan Mantık Geleneği ve *Tehzibü'l-Mantık*'tan amaçladığımız *Tehzibü'l-mantık*'ta ele alınan kavram ve konuların üretildikleri tarihi bağlamdaki karşılıklarıyla irtibatını kurmak olacaktır. Yoksa mantık geleneğini kronolojik bir seyirde değerlendirerek Teftâzânî'ye ve *Tehzibü'l-mantık*'a yer vermek olmayacaktır.

Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık* adlı eseri çok katmanlı bir anlam ögesine sahip olduğundan dolayı kurduğu cümleler veya cümle içerisinde tercih ettiği kelimeler anlamın farklılaşmasına sebebiyet veren etkenler olmuştur. Metinden kaynaklanan anlam çeşitlenmelerini de hesaba katarak bir mantık anlayışı ortaya koymaya gayret ettik.

Anlama odaklanırken öncelikle zor bir üslupla yazılan metni çözümlenmeyi ardından ise çözümlenen konuyu bir bütün ve şablon içerisinde aksettirebilmek anlamı yerleştirecektir. Herhangi bir konunun bağlamını tespit edebilmek ise o konunun mantık geleneği içerisinde nasıl ele alındığıyla temin edilebilmektedir. Bu çalışma geçmiş mantık külliyatının ana hatlarıyla Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık* eseri çerçevesinde nasıl okunduğu ve nelerin özgün olarak dile getirilmiş olduğu üzerinde de yoğunlaşacaktır. Bunun yanında gelenekle örtüşen taraflarına kısaca değinmekle yetinilecektir. Teftâzânî'ye has zikredilen taraflar varsa onların üzerinde özellikle durulacaktır.

### **Araştırmanın Konusu**

Araştırmanın konusu genel olarak mantık geleneğinde mevcut olan temel bir eserin anlaşılmasını ve gözden geçirilmesini esas almaktadır. Çünkü mantık geleneğine mal olmuş eserlerin anlaşılması ancak okuma ve tahlil

etme yönteminin benimsenmesiyle mümkün olabilmektedir. Özel olarak ise Teftâzânî'nin mantık anlayışını *Tehzibü'l-mantık* çerçevesinde ele almak oluşturacaktır. Ana meseleye ilişkin diğer tali konuları ise Teftâzânî'nin hayatı, eserleri ve kaleme aldığı *Tehzibü'l Mantık* üzerine yazılan şerh ve haşiyeler oluşturmaktadır. Bunun yanında Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık* isimli eseri tarihi bağlam içerisinde değerlendirmeye ve açıklığa kavuşturmak konunun çerperini teşkil edecektir. Bu bağlamda *Tehzibü'l Mantık*'ta Teftâzânî'nin ortaya koyduğu konuların filozoflar, müteahhirûn mantıkçılar, mütekaddimûn mantıkçılar ve muhakkik düşünürler (Razî) tarafından nasıl değerlendirildiği araştırılacaktır.

Sözünü ettiğimiz değerlendirme tarzı her konu etrafında değil yalnız tartışma yaratan konular etrafında olacaktır. Tüm bu gerçekler göz önünde tutulduğunda mantıkçılar ve diğer alanların mensupları arasında cereyan eden tartışmalar da çalışma esnasında konu edinilecektir. Teftâzânî'nin mantık anlayışını belirli bir bağlam içerisine oturtmak; ister istemez düşüncelerin, görüşlerin arkasında yatan nedenlere de eğilmeyi mecburi kılmaktadır. Düşüncelerin arka planını deşifre etmek Teftâzânî'yle birlikte mantık alanında görüş ifade eden diğer alimlerin de fikirlerini araştırmayı iktiza ettirmektedir. Bundan dolayı Teftâzânî'yle birlikte diğer mantık alimlerin görüşlerini aynı konu etrafında araştırmak, irdelemek tezin konusu içerisine haliyle dahil edilmiş olmaktadır.

### **Araştırmanın Önemi**

Araştırmanın önemine geçmeden önce mantığın disiplinler arasında taşıdığı önemden bahsetmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. İnsan doğası gereği bilmeyi arzulamaktadır.<sup>2</sup> İnsanın bilme iştiyakı ve özlemi canlılar arasında akıl ile mücehhez olmasından neşet etmektedir. İnsanın zihni tarafından algıladığı bilgilerin doğru veya yanlış olduğunu ayırt edebilmesine yardımcı olan vasıta ise mantık sanatıdır.<sup>3</sup> Mantık her şeyden önce insan zihninin belirli metotlar arasında işleyişine imkân sağlamaktadır. Mantığın

---

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, s. 75.

<sup>3</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Miyarü'l-ulûm*, İstanbul: Yovanaki Panayotidis Mat., h.1315, s. 6-7.

disiplinler arası önemi ise düşüncenin teraziye vurulduğu araç olması hasebiyledir.

Mantık, hangi alana dair olursa olsun, bilginin geçerliliğinin/doğruluğunun/sıhhatinin test edilip, ortaya konulduğu mercidir. Mantıki ölçütlere vurulmamış bilginin sıhhatinden, kesinliğinden ve eminliğinden söz etmek mümkün değildir.<sup>4</sup> Mantığı diğer ilimler içerisinde ayrıştıran ve ortaya çıkaran başka bir niteliği de bütün ilimlerde hedeflenen burhanın şartlarından da bahsetmesidir.<sup>5</sup> Diğer yandan mantığın disiplinler içerisinde taşıdığı bir başka önem ise aklın, doğru düşüncüyü üretebilecek kıvama kavuşabilmesine yardımcı olmasından kaynaklanmaktadır. Aklın vehim ve hayale dayalı düşüncenin telkin ve tasallutundan sıyrılarak sıhhatli bir zeminde düşünebilmesini sağlayan yegane ölçüt mantık sanatıdır.<sup>6</sup>

Mantık alanının öneminden kısaca bahsettikten sonra Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık* adlı eserinin de öneminden bahsetmek yerinde ve isabetli olacaktır. *Tehzibü'l-mantık*, mantık alanında yazılan kendinden önceki çalışmaların farkında olan fakat söz konusu çalışmaların fevkiye çıkan bir çalışmadır. Bu noktada Katip Çelebi'ye kulak verecek olursak o; *Tehzibü'l-mantık*'ın yazılması bittiğinde çeşitli vilayetlerde ve bölgelerde hemen dağıtımın yapıldığını, medreselerde ders olarak okutulduğunu ve üzerine kayda değer bir çok şerh ve haşiyelerin yazıldığını nakleder.<sup>7</sup> Öte yandan eserin bir başka açıdan önemi ise mantık alanına dair yazılan eserlerin en güzeli olması ve içerisinde yer verilen konuların dakik ve özenle ele alınmasından kaynaklanmaktadır.<sup>8</sup> *Tehzibü'l-mantık*'ın Teftâzânî açısından önemi ise Teftâzânî'nin mantık alanına dair yazdığı şerh mahiyetindeki türleri aşarak kendine ait metin üretme boyutuna geçişi yani inşâî metotla verilen bir eser oluşu olarak gösterilebilir.

---

<sup>4</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mi'yarü'l-ilim fi'l-fenni'l-mantık*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2012, s. 18.

<sup>5</sup> Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988, s. 40.

<sup>6</sup> Gazzâlî, *Mi'yarü'l-ilim*, s. 22.

<sup>7</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve fînûn*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992, c. I s. 516.

<sup>8</sup> Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, s. 515-516.

İlmî saha ve metin üzerinden önem ve değer kurgulanabildiği gibi şahsiyet ve sima üzerinden de aynı önem ve ihtimam örgülenebilmektedir. Değerlendirmeye tabi tutacağımız Teftâzânî Osmanlı ilim geleneği üzerinde son derece etkisi hissedilen bir ilim adamı olmuştur. Allame Sa‘deddin Teftâzânî, Seyid Şerif Cürçânî ile birlikte genelde Osmanlı ilim sistemini özelde ise eğitim sistemi medreseyi şekillendiren fikir adamlarından olmuştur. Fahrüddin Râzî, Teftâzânî ve Cürçânî Osmanlı fikir dünyasına rengini veren ve ilmî silsile halkasının (icazet) bağlandığı önemli mütefekkirlerdendir.<sup>9</sup> Bu doğrultuda Râzî çizgisi ile Teftâzânî arasındaki farklara yeri geldiğinde değineceğiz. Tümel anlamıyla Teftâzânî’nin Osmanlı düşünce geleneği üzerindeki etkisini incelemek ve Râzî çizgisinden ayrıştığı noktaları tespit etmek konunun hacmini bir hayli aşacağından dolayı çalışmamızı daha dar anlamda Teftâzânî’nin *Tehzibü’l-mantık* çerçevesinde tutarak mantık alanına etkisine hasredeceğiz.

Teftâzânî’nin mantık alanına dair diğer bir açıdan önemi ise İslam mantık çalışmalarının ayırım noktası olmasından kaynaklanmaktadır. Bir görüşe göre Teftâzânî; kendinden önce gelenlerin Mütekaddimûn (öncekiler) ve sonra gelenlerin ise Müteahhirûn (sonrakiler) olarak isimlendirilmesine sebep olmuştur.<sup>10</sup> Farklı bir yaklaşım ise mantık ekollerinin ayırım noktasını Teftâzânî ile başlatmamakta; söz konusu ayırımın Fârâbî ve İbn Sinâ ile başladığını iddia etmektedir.<sup>11</sup> Burada mantık için ayırım noktalarını kimin belirlediğinin tedkikini de yapmaya çalışacağız. Çalışma süresince mütekaddimûn ile müteahhirûn dönem arasındaki farklara da yeri geldiğinde değineceğimizi hatırlatmakta fayda görüyoruz. İlmi saha, metin ve şahsiyet üzerinden kurulu yürüyen söz konusu tüm önem ve ihtiyaç Teftâzânî ve *Tehzibü’l-mantık* üzerinde çalışmaya bizi sürükledi.

---

<sup>9</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Geleneğinde İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 77.

<sup>10</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1965, c. II, s. 397; Mehmet Ali Aynî, “*Türk Mantıkçıları*” sad. Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, c.XVII, (Bahar 2005), s. 346; İbrahim Emiroğlu, “Mantık” *DİA*, c.XXVIII, s. 27.

<sup>11</sup> İzmirli, *Miyarü’l-ulûm*, s. 3.

## Araştırmanın Amacı

İslam düşüncesinde mantık ilminin önemi; dinî açıdan akideye taalluk eden konuların mantık kuralları üzerine bina edilmesinden; aklî açıdan ise mantığın akla istikamet vererek aklın işleyişine belirli kanunlar çerçevesinde hareket alanı tayin etmesinden ileri gelmektedir.

*Tehzibü'l-mantık* ise mantık alanında geleneksel hale gelen bir ekolün oluşmasına zemin teşkil eden medreselerde mantık öğretimi silsilesi içerisinde önemli yer etmiş kayda değer bir eserdir. *Tehzibü'l-mantık* Osmanlı medreselerinden icazet almış hemen hemen tüm müderrislerin tedrisat zincirinde okuduğu veya okuttuğu eserler arasında kendine istisnaî bir konum ittihaz etmiştir.<sup>12</sup>

Mantığın İslam düşüncesi içerisindeki konumu, Teftâzânî'nin İslam ilim geleneği içerisindeki yeri, Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam* adlı eserinin mantık tedrisatı içerisindeki eşsiz değeri vb. saikler bizi mantık ve *Tehzibü'l-mantık* üzerinde çalışmaya sevk etti.

Genel çerçevede mananın mahiyetini belirleyebilme çabası Teftâzânî'nin "*Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*" eserini değerlendirmemizin amacını oluşturacaktır. Mananın mahiyetinden kastımız; Teftâzânî'nin "tehzib" bağlamında mantık adına neler söylediğini anlayabilme, satır aralarına gizlenmiş anlamların belli bir çaba sonucunda tespit edilerek gün yüzüne çıkarılma sürecini kapsamaktadır. Kavramların altındaki iç manayı deşifre etmeyi hedef edinen tahlil/analiz ameliyesi çalışmamızın merkez noktası halini alacaktır. Mananın saf halini belirleyerek hiçbir şey eklemeyen olduğu gibi aktarabilme gayreti amacımızı şekillendiren bir başka unsur olacaktır. Bunun yanında Teftâzânî'nin işbu eserinin *İsagoci* ve *Şemsiyye* geleneğinin yanında ayrıca Tezhib geleneğinin oluşumunda belirleyici ölçütlerin neler olduğunu tayin edebilme gayreti de bir diğer amacımızı oluşturmaktadır. Bu amaç hem Teftâzânî'nin hem de *Tehzibü'l-mantık*'ın

---

<sup>12</sup> Tehzibü'l mantık adlı eserin Osmanlı medreselerinde kimler tarafından okunduğuna dair bilgi için bkz. Ahmet Kayacık "*Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine*" İslamiyat, II/4, (1999), s. 113-114.

yerini ve konumunu belirleyecektir. Çünkü tezi temellendirmek esas itibariyle şu iki amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Birincisi; bütüncül olarak tezin isminin altını nelerin dolduracağını belirleyebilmek, farklı bir deyişle tezin mahiyetini nelerin oluşturacağıdır. Bunun yanında Teftâzânî'nin yazdığı metnin benzerlerinden hangi yönleriyle ayrışmaktadır? Özetle söyleyecek olursak Teftâzânî'nin ne söylediğini, söylenenin neye mukabil söylendiğini araştırmak esas vazifemizi belirleyecektir.

Teftâzânî'nin kurduğu akılcı sistem içerisinde akli tanzim eden bir disiplin olan mantık ilmini nereye konumlandığını tetkik etmek çalışmamızın amaçlarından birisi olacaktır. Bakıldığında Teftâzânî İslam düşüncesine her alanda katkı sağladığı gibi mantık alanında da katkılar sağlamıştır. Katkı sağladığı konuları mevcut düşünceyi nasıl şekillendirdiğini araştırmak amaçlarımız arasında olacaktır.

Teftâzânî eserinin adını “*Tehzibü'l-mantık*” olarak isimlendirme nedenini de izahata kavuşturmak amaçlarımız arasında yer alacaktır. Tehzib kelime anlamı itibariyle “temizlemek, süslemek, ıslah etmek ve özetlemek”<sup>13</sup> anlamlarına gelmektedir. Tehzib ameliyesi ilimler bağlamında düşünüldüğünde özet mahiyetinde yazılan ve daha önceki eserlerin gözden geçirilerek yeniden aktarılması anlamına<sup>14</sup> geldiğini görmekteyiz. Teftâzânî kelime ve terim anlamlarıyla paralel biçimde Tehzib düşüncesini mantık sanatı için nasıl icra etmiştir?

Teftâzânî'nin isim olarak tehzib adını özellikle tercih etmesinin arkasında şu nedenlerin yattığı iddia edilebilir: Birincisi; Teftâzânî ya kendinden önce yazılan mantık literatürünün yetersiz ve ihtiyaca cevap verecek düzeyde olmadığı inancını taşımaktaydı. Bundan dolayı yeni bir akışta mantığı ele almak, söz konusu yetersizliği bertaraf edici mahiyette eser telif edilmesini gerektirmektedir. Buna binaen de “tehzibü'l mantık” eserini kaleme aldı. Ya da kendinden önceki birikimin farkında olarak onu

---

<sup>13</sup> Muhammed Murteza Huseynî Zebidi, *Tac'ul-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut: Daru-ihyai'l-türasi'l-arabi, 1968, c. IV, s. 385.

<sup>14</sup> Ahmet Özel “Tehzîb” DİA, c. XXXX. s. 325-328.

önemseyerek ve özümseyerek ondan istifade ederek yeniden farklı bir tarzda ele alarak eserini verme gereğini hissetti. Teftâzânî'nin kısa ve öz mahiyette verdiği eser mantık geleneği içerisinde bir tıkanıklığa sebep olmuş ve bu tarzda eserlerin önüne setler çekmiş midir? Tüm bu varsayımları test ederek sınavarak sorular sorup cevaplarını arayarak ihtimalleri süzgeçten geçirerek tezimizi hazırlama yoluna gideceğiz.

Tezimizin ilk bölümünü Teftâzânî'nin hayatını, hocalarını, öğrencilerini, ilmi yaşantısını ve eserlerini aktararak oluşturacağız. Aynı zamanda da *Tehzibü'l-mantık* üzerine yazılan şerh, haşiye ve ta'lika vb. türü yazımların da listesini mümkün olduğunca zikretme amacı güdeceğiz.

### **Araştırmanın Kaynakları**

Teftâzânî zor anlaşılan bir müelliftir. Zor anlaşılır olması eserlerinde konuları girift bir halde sunması ve üslubunun muhtasar olmasından kaynaklanmaktadır. Sayılanlara ek olarak müstakil bir konuya dahil olan cümleleri farklı diğer bir konu altında zikretmesi de gösterilebilir. Bu nedenlerden dolayı *Tehzibü'l-mantık* eserini şerh merceğiyle incelemeyi tercih edeceğiz. Şerh metodu inceleyen tarafından her ne kadar esas metnin anlaşılmasını kısmî olarak sınırlandırır da genel hatlarıyla metnin manasını açıklamakta ve kolaylaştırmaktadır. Şöyle ki metinde bir kelimeyle ya da etraflıca bir cümleyle ifade edilen meselenin detaylarını ve arka planı şerh metodu açıklamaktadır. Şerhler metodu meselenin tartışıldığı ilmi atmosferi gözler önüne sermeye de yardımcı olmaktadır. Şerh metodu manayı derinlemesine tahlil etmek isteyenlere imkan sağlamakta okuyana metne karşın edilgen değil etken bir vazife almasına yardımcı olmaktadır. Bu nedenlerden dolayı bizler günümüzde dahi şerh ve haşiye metodunun işlevsel yapıyı haiz olduğunu öngörmekteyiz.

Şerh aynı zamanda metnin İslam düşünce geleneği içerisindeki konumunu da tahdid eden bununla birlikte tayin eden kriterlerden de biridir.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Metnin şerh ve haşiye için tercih edilme nedenleri için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, s. 33.

Şerhler ve haşiyeler içersinden yararlanacağımız eserler; Hubeysi'nin *Şerhu'l-Hubeysi 'ala metni-tehzibi'l-mantık'* ve Yezdî'nin *el-Haşiyetü 'ala tehzibi'l-mantık'* ıdır.

Söz konusu minval doğrultusunda eserinden istifade de bulanacağımız diğer kaynaklar ise kısaca şunlardır: Aristo'nun mantık külliyyatını içeren *Organon*'u, İslam dünyasında mantığın şekillenmesinde büyük etkisi olan Şeyhu'l-reis İbn-i Sinâ'nın *Mantığa Giriş*'i (medhal), Gazzâlî'nin *Mi'yarü'l-İlim*'i, mantığa dair yazılan temel eser niteliğindeki Ebheri'nin *İsagoci*'si, Mantık literatüründe ayrı bir gelenek oluşturan Kazvinî'nin *Şemsiyye* adlı risalesi, Molla Fenari'nin İsagoci üzerine yazdığı şerhi *el-Fevaidü'l-fenariyye* adlı eseri, İsmail Hakkı İzmirli'nin Osmanlı'nın son dönemlerinde yazmış olduğu *Mi'yarü'l-ulûm* adlı eseri, çalışmamız esnasında istifade edeceğimiz temel bazı eserlerdendir.

Kavram analizi bağlamında yararlanacağımız temel kaynak eserler ise Seyyid Şerif Cürcani'nin *Tarifat*'ı, Ebu'l Beka'nın *Külliyat*'ı, Isfehanî'nin *Müfredât*'ı, İbn Manzur'un *Lisanu'l Arab*'ı ve Tahanevî'nin *Keşşâfu-ıstılahatı'l-fünûn*'u olacaktır.

Tarihi bilgilere ulaşmak için ihtiyaç duyduğumuz kaynaklar ise Katip Çelebi'nin *Keşfu'z-zunün*'u, Taşkoprizâde'nin *Miftâhu's-sa'ade*'si ve İbnü'l İmâd'ın *Şezerâtü'z-zehab*'i olacaktır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## TEFTÂZÂNÎ'NİN TEHZİBÜ'L MANTIK ESERİ, HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

### 1.1. Teftâzânî'nin Hayatı

Tam adı Mahmûd b. Ömer b. Abdullah Sa'düddin et-Teftâzânî'dir. Suyûtî tarafından adının Mes'ud olduğu da nakledilmektedir.<sup>16</sup> Sa 'düddîn et-Teftâzânî Horasan eyaletine bağlı Teftâzân köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>17</sup> Doğduğu köye nispetle Teftâzânî ismiyle anıldığını tahmin etmekteyiz. Teftâzân köyü kaynakların aktardığına göre Nesâ şehrinin yakınlarında<sup>18</sup> Irak sınırlarının bittiği Şiraz şehrinin ardında<sup>19</sup> bir coğrafi konumda bulunmaktadır.

Biyografik eserler müellifin doğum ve vefat tarihi noktasında birbirinden farklı rivayette bulunmaktadırlar. Birinci rivayet Teftâzânî'nin doğum tarihini hicrî 712 yılının sefer ayında, vefat tarihini ise 793 esas alırken<sup>20</sup> ikinci rivayet ise doğum tarihine yer vermeksizin vefat tarihini 791 olarak tespit etmektedir.<sup>21</sup> Diğer bir rivayette ise Teftâzânî'nin doğum tarihi 722 yılı olarak verilmekte<sup>22</sup> ölüm tarihi olarak da 791, 792 veya 797 olmak

<sup>16</sup> Celalüddîn Abdurrahman, es-Suyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts. c. II, s. 285.

<sup>17</sup> Hayreddin Ez-Ziriklî, *el-A'lâm kamusu-teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa*, Beyrut: Darü'l-İlim li'l-melâyîn, 1992, c. VII, s. 219.

<sup>18</sup> Ebu'l Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Beyrut: Darü İbn Kesîr, 1992, c. VIII, s. 547; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn teracimu-musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Beyrut: Daru-ihyai'l-türasi'l-arabî, ts. c. XII, s. 228.

<sup>19</sup> Aliyyül b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esmâru'l-ceniyye fi esmâi'l-hanefiyye*, thk. Dr. Abdu'l Muhsin Abdullah Ahmed, Bağdad: Divanü'l-vakf-sünâ, 2009, c. II, s. 537.

<sup>20</sup> Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-'umr fi't-tarih*, Beyrut: Darü'l-kitabi'l-ilmiyye, 1986, c. II, s. 379; İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, s. 547, ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, s. 219.

<sup>21</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Beyrut: Darü'l-ihyai'l-türasi'l-arabî, ts. c. IV, s. 250; es-Suyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nuhât*, s. 285.

<sup>22</sup> İsmail Paşâ el-Bağdadî, *Hediyetü'l-arifîn esmaü'l-müellifîn asarü'l-musannifîn*, tsh. Kilisli Rifat Bilge, İbnü'l-emin Mahmud Kemal İnal, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955, c. II, s. 430.

üzere üç farklı rakam zikredilmektedir.<sup>23</sup> Genel kabul gören görüş daha çok Teftâzânî'nin h.712 yılında doğduğu h.792 yılında ise vefat ettiği üzerinedir.

Teftâzânî'da doğan müellif ilerleyen zaman dilimi içerisinde Serahs şehrine yerleşmiştir.<sup>24</sup> Daha sonra oradan Timurlenk'in emriyle Semerkant kentine gönderilmiştir.<sup>25</sup> Aktarıldığı kadarıyla dönemin padişahı Timurlenk Seyyid Şerif Cürçânî ile Teftâzânî arasında Nu'maneddîn Havârizmî'nin hakemliğinde bir münazara tertip etmiştir. Timurlenk'in münazaraya Teftâzânî'den önce Cürçânî'yi takdim etmesi ve ilim bakımından eşit olsalar bile Cürçânî'nin soyundaki şerefi bakımından daha üstün olduğunu vurgulaması Teftâzânî'yi büyük bir hayal kırıklığına uğratmıştır. Tartışmanın Cürçânî lehine sonuçlanmasıyla hüznün ve keder içerisinde Teftâzânî'nin hayatı nihayet bulmuştur.<sup>26</sup> Semarkand şehrinde vefat eden Teftâzânî'nin naşı oradan Serahs kentine götürülmüş ve orada defnedilmiştir.<sup>27</sup>

## 1.2. İlmî Kişiliği

Teftâzânî için ilim hayatı pek de parlak başlamamıştır. Tahsil hayatının ilk dönemlerinde derslerini anlamadığı, çokça mütalaa etmesine rağmen derslerini kavrayamadığı yönünde bilgiler nakledilmektedir. Hatta derslerde medrese hocası Adudiddîn el-Îcî tarafından talebelere kötü örnek olarak gösterildiği de anlatılmaktadır.<sup>28</sup> Teftâzânî'nin söz konusu halinin bir rüya neticesinde değiştiği kaynaklar tarafından rivayet edilmektedir. Rüya Teftâzânî'ye bir elçi geldiği, kendisini bir yere davet ettiği, fakat gitmediği, ikinci defa gene geldiğinde ise icabet ettiği, çağırdığı yere gittiğinde ise Hz. Peygamber'i (s.a.v) orada gördüğü anlatılmaktadır. Devamında ise Teftâzânî'nin durumunu Hz. Peygamber'e arz ettiğini Hz. Peygamber'in O'nu kavrayamama illetinden kurtardığı nakledilmektedir.<sup>29</sup>

---

<sup>23</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden: E.J. Brill, 1949, c. II, s. 215.

<sup>24</sup> ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, s. 219.

<sup>25</sup> ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, s. 219.

<sup>26</sup> İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 549.

<sup>27</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 396.

<sup>28</sup> İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 548.

<sup>29</sup> İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 549.

Teftâzânî tahsilini zamanın ilim merkezleri olan Horasan ve Semerkand'ta tamamlamıştır. Teftâzânî'nin yetiştiği zaman dilimi ve içerisinde yer aldığı coğrafya İslam tarihi açısından Moğol istilaları neticesinde ilmi bakımdan akamete uğrayan bir süreç olmuştur. İslam dünyasında siyasi anlamda Timurlenk'in hakimiyetinde sağlanan birliğin ilmi alanda da pek de başarılı olmadığı görülmektedir. İlim hayatta doğan işbu boşluğu Teftâzânî'nin eserleriyle ve yetiştirdiği talebeleriyle kapatma yoluna gittiği ve büyük ölçüde de başarılı olduğu eserlerde aktarılmaktadır.<sup>30</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, Moğol istilalarıyla İslam dünyasının doğusunda karşılaşılan ilmi kesintiye giderdiğinden dolayı Teftâzânî'nin bu yüzden kırılma noktası olarak görüldüğünü aktarmaktadır. Teftâzânî'den önce gelenlere mütekaddimûn kendisinden sonra gelenlere ise müteahhirûn denildiği nakletmektedir.<sup>31</sup> Mantık açısından da Teftâzânî'nin belirleyici bir konumda yer alıp almadığını tezimiz müddetince tartışmaya konu edineceğiz.

Teftâzânî tahsil hayatı içerisinde Kutbuddîn er-Râzî'den ve Adudiddîn el-Îcî'den dersler almıştır.<sup>32</sup> Kutbuddîn er-Râzî ve Adudiddîn el-Îcî gibi Gazzâlî ve İbn Sina geleneğinin sürdürücüsü alimlerden dersler alması kendisinin de bu iki damarı devam ettirdiğini göstermektedir. Mantık, kelim ve fıkıh usulü, beyan, meanî, nahiv ve sarf gibi ilimlerde derinlemesine vukufiyet sağladığından ötürü kendisine allâme sıfatı layık görülmüştür.<sup>33</sup> İlim ehlinin eserlerinden çokça faydalandığı, şöhretinin yayıldığı, adının ilim dünyasında nam saldıdığı ve doğunun ilminin özet halinde kendinde toplandığına dair rivayetler Teftâzânî hakkında nakledilmektedir.<sup>34</sup> İslamî ilimleri özet şeklinde kitaplaştırmasından dolayı olması muhtemeldir ki kendi eserlerine şerhler yazma ihtiyacı duymuştur. Bu bağlamda örnek olarak zikredeceğimiz en önemli eser kendisinin yazmış olduğu el-Makâsıd adlı esere Şerhu'l Makâsıd adıyla bir şerh yazmasıdır. İlim hayatına dair kusur

---

<sup>30</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 396.

<sup>31</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 397.

<sup>32</sup> İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 547; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 396.

<sup>33</sup> İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 547.

<sup>34</sup> İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 547.

sayılabilecek tek bir eksikliğin ise dilinde meydana gelen bir tutukluk olduğu ve konuşmasına güçlük çıkardığı ise rivayet olunmaktadır.<sup>35</sup>

Teftâzânî'nin ilmi hayatı müddetince Herât, Mizarcâm, Gülistân, Harezm ve Semerkand gibi büyük şehirlerde bulunduğunu, dersler verdiğini, eserler telif ettiğini ve öğrenciler yetiştirdiğini kitaplarının ne zaman ve nerede yazıldığı<sup>36</sup> bilgisinden çıkarsayabilmekteyiz.

Doğum ve vefat tarihi noktasında görülen ihtilaflar, musannifin mezhebi için de sürdürüldüğü göze çarpmaktadır. Teftâzânî'nin mezhebini Taşköprüzade şafiî olarak aktarırken<sup>37</sup> Aliyyü'l Karî ise Hanefî mezhebine mensup olduğu bilgisini<sup>38</sup> nakletmektedir. İki bilgi göz önüne alındığında Teftâzânî'nin Hanefî mezhebine yakın olduğu daha gerçekçi durmaktadır. Çünkü Teftâzânî Hanefî mezhebinin fetvalarını içeren kitap yazmış olması kendisini Hanefî mezhebine yakınlaştırmaktadır.

Teftâzânî'nin oldukça genç denilebilecek çağlarda eser telif etmeye başladığı görülmektedir. Zencânî adlı esere şerh yazdığına daha yaşının on altı olduğu rivayet edilmektedir.<sup>39</sup> Yazmış olduğu eserler kısaca şunlardır:

- 1- Şerhu'l Zencânî
- 2- Şerhu Telhîsi'l Miftâh
- 3- Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye
- 4- Şerhu't-Telvîh
- 5- Şerhu'l Akâ'id
- 6- Hâşiyetü Şerhi Muhtasari'l Usûl
- 7- Risaletü'l İrşâd
- 8- Makâsîdü'l Kelâm
- 9- el-Kısmu's-Sâlis mine'l Miftâh

<sup>35</sup> İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 547.

<sup>36</sup> İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 547-548.

<sup>37</sup> Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Mevsuatu mustalahati miftahu's-saade ve misbahü's-siyade fî Mevzuati'l-ulûm*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985, c. I, s. 190.

<sup>38</sup> Aliyyül Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâi'l-hanefiyye*, thk. Dr. Abdu'l Muhsin Abdullah Ahmed, ss. 537-539.

<sup>39</sup> İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 547.

- 10- Erba‘in
- 11- el-İsbah fi Şerh-i Dîbâceti'l Misbâh
- 12- Terkîbü'l Celîl
- 13- et-Telvîh fi Keşfi Hakâiki't-Tenkîh
- 14- Tehzîbü'l Mantık ve'l Kelam
- 15- el-Cezerü'l Esam fi Şerhî Makâsidi't-Tâlibîn
- 16- Haşiyetü 'ale'l Keşşâf
- 17- Def‘u'n-Nusûs ve'n-Nukûs
- 18- Risaletü'l İkrâh
- 19- Şerhu Hadisi'l Erba‘in
- 20- Şerhu Ferâizi's-Sirâciyye
- 21- Şerhu'l Keşşâf
- 22- Şerhu Müntehâ'l Suâl ve'l Emel
- 23- Fetevayi'l Hanefiyye
- 24- Kavânîni's-Sarf
- 25- Keşfu'l Esrâr Vu‘ğdetü'l Ebrâr fi Tefsiri'l Kur'an
- 26- Muhtasar Şerh Telhîsi'l Câmi'ğ
- 27- el-Mutavvel
- 28- Miftahü'l Fıkh
- 29- Makâdidü'l Tâlibîn fi İlmi Usûluddîn
- 30- Ni‘amü'l Sevâbiğ fi Şerhî'l Nevâbiğ<sup>40</sup>

### 1.3. Tehzîbü'l Mantık ve Teftâzânî Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tarihi süreç zarfında Tehzîbü'l Mantık; mantık disiplini içerisinde üzerinde en fazla çalışmanın yapıldığı metinlerden biri olmuştur. Mantık alanında Tehzîbü'l Mantık üzerine yapılan şerh ve haşiye türü çalışmaların hacmi yine mantık alanında temel diğer bir eser olan Ebheri'nin İsağoci'si üzerine yapılan çalışmalara nazaran daha geniş boyutta olmuştur.<sup>41</sup> Hatta

<sup>40</sup> el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-arifîn esmaü'l-müellifîn asarü'l-musannifîn*, c. II, s. 430; Taşköprizade, *Mevsuatu mustalahati miftahu's-saade ve misbahü's-siyade fi mevzuati'l-ulûm*, s. 190-192; İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, s. 547-548.

<sup>41</sup> Khaled el-Rouayheb, "The Myth of "The Triumph of Fanaticism" in the Seventeenth-Century Ottoman Empire", *Die Welt des İslams*, 2008/48, s. 217.

Tehzibü'l Mantık'ı okumak ve anlamak için yazılan şerhleri ve haşiyeleri anlamlandırmak için de tekrar şerhler ve haşiyeler yazma ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu anlamda dikkati celbeden çalışmalardan biri de Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî eş-Şihâbî'nin yazmış olduğu *Tuhfetü'l Şahcâniyye Şerhu Tehzibi'l Mantık* üzerine yapılan çalışmalardır.<sup>42</sup> Bu tür çalışmalar arasında Hubeysi'nin ve Yezdî'nin eserlerini de saymak mümkündür. İslam dünyasında *Tehzibü'l-mantık* üzerine yazılan şerh, haşiyeler ve ta'lik türü çalışmalardan ön plana çıkan ise Celaleddîn Devvânî'nin yazmış olduğu *Hâşiyetü'l-Devvânî 'alâ metni'l-tehzib fî'l mantık* olmuştur.<sup>43</sup> Devvânî'nin haşiyesinin yanında *Tehzibü'l-mantık* üzerine yazılan diğer eserler ise şunlardır:

- 1- *Şerhu tehzibi'l-mantık* - Muhammed b. İbrahim b. Ebî'l Sefâ.
- 2- *Şerhu tehzibi'l-mantık* - Muhammed b. Süleyman el-Kafiyeci.
- 3- *Cehdü'l-mukal şerhu-tehzibi'l-mantık* - Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Zeynuddîn el-Sâlihî.
- 4- *Şerhu tehzibi'l-mantık* - Muhammed b. Muhammed b. Abdüllatif b. Ahmed el-Mahallî el-Kâhirî el-Hanefî.
- 5- *Şerhu tehzibi'l-mantık* - Nizamuddîn Abdülhay b. Abdülvehhâb el-Eşrefî el-Cürcânî.
- 6- *Şerhu tehzibi'l-mantık* - Meşhûr Tefâtânî'nin torunu Ahmed b. Yahya b. Muhammed b. Sa'uddîn Mes'ud ibn Ömer et-Tefâtânî.
- 7- *Hâşiyetü'l-Fenârî 'alâ şerhi'l-Celâl Devvânî 'alâ tehzibi'l-mantık* - Hasan Çelebî b. Muhammed b. Muhammed Şâh el-Fenârî el-Rûmî el-Hanefî.
- 8- *Hâşiyetü 'alâ haşiyeti'l-Devvânî 'ale't-tehzibi'l-Emîr* - Gıyâsuddîn Mansûr ed-Deşteki.
- 9- *Hâşiyetü 'alâ şerhi tehzibi'l-mantık li-Celâli'd-Devvânî* - Mîr Ebî'l Feth Muhammed Emîn b. Ebî Sa'îdü'l Sa'îdî el-Erdebîlî.

---

<sup>42</sup> Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü's-şüruh ve'l havaşi, Abudabî: el-Mecma'ü's-sekafî*, 2004, c. I, ss. 691-693.

<sup>43</sup> el-Rouayheb, "The Myth of "The Triumph of Fanaticism" in the Seventeenth-Century Ottoman Empire", s. 217.

- 10- *Hâşiyetü 'ala şerhi't-tehzîb li'l Celâli'd-Devvânî* - Ahmed el-Kazvînî.
- 11- *Hâşiyetü şerhi Celâlidîn ed-Devvânî 'ala Tehzibi'l-mantık* - Muhammed b. Salihuddîn b. Celeleddîn b. Kemaleddîn Muhammed en-Nâsırî el-Lârî Muslihiddîn.
- 12- *Hâşiyetü 'ala şerhi'd-Devvânî li tehzibi'l-mantık* - Hüseyîn b. Hasan el Huseynî el Halhâlî.
- 13- *Hâşiyetü 'ala şerhi'l Celâli'd-Devvânî* - Fahrüddîn Muhammed b. el-Huseyin el-Usturabâzî el-Semenâkî.
- 14- *Hâşiyetü 'ala şerhi'l Celâli'd-Devvânî* - Ebu'l Hasan b. Ahmed el-Ebyûridî.
- 15- *Hâşiyetü 'ala şerhi tehzibi'l-mantık li'd-Devvânî* - Muhammed Zâhir b. Mîr Muhammed Eslem el-Herevî el-Kabilî.
- 16- *Hâşiyetü 'ala şerhi tehzibi'l-mantık li'l Celali'd-Devvânî* - Ebu'l Feth İsmail b. Mustafa el-Gelibolî el-Rumî el-Hanefî.
- 17- *Hâşiyetü 'ala haşiyeti'l-Celâli'd-Devvanî* - Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî.
- 18- *el-Beyânü'l-'acîb 'ala hâşiyeti'l-Celali'l-mantiki't-tehzîb* - Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm el-Leknevî el-Hindî.
- 19- *Şerhu't-tehzîb* - Mahmûd Tebrîzî eş-Şirazî.
- 20- *Şerhu't-tehzîb* - Kara Dâvud.
- 21- *Şerhu't-tehzîbi'l-mantık* - Muzafferuddîn Ali b. Muhammed eş-Şerazî el-'Umrî el-Rûmî.
- 22- *Şerhu't-tehzîbi'l-mantık* - İsamuddîn İbrahim b. Muhammed Arabşâh el-İsferâyînî.
- 23- *Şerhu tehzibi'l-mantık li't-Teftâzânî* - Hibetullah el-Hüseyînî eş-Şehîr Paşa Mîr.
- 24- *Şerhu't-tehzîbi'l-mantık* - Abdurrahman eş-Şirazî.
- 25- *Şerhu't-tehzîbi'l-mantık* - Bedruddîn Muhammed b. Yahya b. Ömer el-Karafî.
- 26- *Tuhfetü'l-şahcâniyye şerhu tehzîbi'l-Teftâzânî* - Abdullah b. Hüseyîn el-Yezdî el-Şihâbâdî.

- 27- *Şerhu tehzibi'l-mantik* - Burhaneddin Lâr Muhammed el-Huseynî el-Fetenî el-Hindî.
- 28- *Hâşiyetü 'ala tehzibi'l-mantik* - Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Fârisî Usturâbâzî.
- 29- *el-Vasîd fî şerhi tehzibi'l-mantik* - Ebu Yusuf Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hanefî.
- 30- *Şerhu't-tehzîb* - Abdurrahman el-Mürşidî b. İsa b. Mürşid el-Umerî el-Mekkî.
- 31- *Şerhu't-tehzîb* - Ahmed b. Muhammed Lokman el-Yemenî.
- 32- *Şerhu't-tehzîbi'l-mantik* - Ahmed b. Abdurrahman b. Abdulvaris.
- 33- *et-Tehzîb şerhu't-tehzîb li't-Teftâzânî fî'l-mantik ve'l-kelem* - Fahrüddîn Ubeydullah b. Fadl el-Hubeysî.
- 34- *Şerhu tehzîbi'l-mantik* - Abdurrezzâk b. Huseyin el-Lâhîcî.
- 35- *Şerhu tehzîbi'l-mantik* - Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Harîrî el-Harfûşî el-Âmilî.
- 36- *Hâşiyetü 'ala şerhi tehzîbi'l-mantik* - Zeynülabidin Ali b. Muhammed b. Abdurrahman el-Echûrî.
- 37- *Hâşiyetü 'ala tehzibi'l-mantik* - Muhammed b. Ahmed el-Ehsâî el-Hanefî.
- 38- *Şerhu tehzîbi'l-mantik* - el-Hasan b. Ahmed b. Muhammed el-Celâl el-Yemenî.
- 39- *Hâşiyetü 'ala şerhi't-tehzîb li'l Celâl* - el-Hasan b. Hüseyin b. el-Kasım b. Muhammed.
- 40- *Şerhu't-tehzîb* - Mahmûd el-Basîr es-Sâlihî ed-Dımeşkî.
- 41- *Şerhu tehzîbi'l-mantik* - Abdalbâkî b. Ahmed b. Muhammed es-Semân.
- 42- *Şerhu tehzîbi'l-mantik* - Ali b. el-Hüseyîn b. Muhyiddîn b. Abdüllatif el-Câmi'î.
- 43- *Şerhu tehzîbi'l-mantik* - Mürşid b. İmam eş-Şirâzî.
- 44- *Şerhu tehzîbi'l-mantik* - Cağfer b. Muhammed Muhsin el-Huseynî.

45- *Zübde Akaidü'l-islam fî tehzibi'l-mantık mine'l-kelam* - Muhammed Yar Muhammed b. Havâce Muhammed b. Muhib el-Buhârî el-Hindî el-Berhanbûrî.

46- *Tevzîhu'l mantık fî'l-kelam fî şerhi't-tehzîb* - Mustafa b. Yusuf b. Murad el-Eyyubî el Mustârî.

47- *Şerhu't-tehzîbi'l-mantık* - Muhsin b. Muhammed Tahir el-Kazvînî.

48- *Şerhu't-tehzîbi'l-mantık* - Süleyman b. Fazıl b. Ahmed b. Mustafa el Rûmî.

49- *Şerhu't-tehzîbi'l-mantık* - Behauddîn Muhammed b. Muhammed Bakır el-Huseynî el-Muhtarî el-Sebzevârî en-Nâînî el-Îsfehânî.

50- *Şerhu't-tehzîbi'l-mantık* - Nuruddîn Ahmed b. Muhammed Salih el-Ahmed Âbâdî.

51- *Şerhu tehzîbi'l-mantık el-Müsemma el-Mûcez* - Davud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî.

52- *Şerhu'l-Kârsî 'ala tekmileti tehzîbi'l-mantık* - Davud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî.

53- *Hâşiyetü 'ala şerhi tehzîbi'l-mantık* - Muhammed el-Kaysêrî el-Hanefî el-Ma'rûf bi Hafîdî'l Nesârî.

54- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Abdulbâsid b. Rüstem b. Ali b. Ali Esğaru'l Kanûcî.

55- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Muhammed Nureddîn Abdulkerim b. İsa b. Ahmed et-Termânî.

56- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Ali b. Muhammed b. Ali b. Haydar el-Şerefî.

57- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Süleyman b. Ahmed Ali Abdülcebbâr el-Behrânî el-Kutayfî.

58- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Muhammed Emîn b. Ağa Muhammed Sa'îd el-Eşref b. Mevla Muhammed Salih el-Mâzenderânî.

59- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Nuruddîn b. Muhammed Salih el-Kecerâtî.

60- *Takribü't-tehzîb ilâ zihni'l-lebîb* - Cemaleddin Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî.

61- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Muhammed Haşim el-Cebelânî.

62- *Şerhu't-tehzîb* - Muhammed Kasım b. Şah Mir İlahâbâdî.

63- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Abdüsselâm ed-Dîvî.

64- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Abdulgafûr el-Ramzanbûrî.

65- *Şerhu't-tehzîb* - Muhammed Abdullah Yusuf Efendizâde.

66- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Muhammed b. Hasan b. Muhammed Kazım el-Huseynî el-Hâirî.

67- *Şerhu't-tehzîb* - Bîr Ali et-Tûnî.

68- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Şerefeddin el-Behlevârî.

69- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Alim Ali b. Kifâye Ali Murad Abâdî.

70- *Şerhu'l- Cünâcî 'alâ kavli sahibi't-tehzîb* - Muhammed el-Cünâcî.

71- *Hulasatü'l-mantık şerhu tehzîbi'l-mantık* - Osman b. Abdulmenân el-Nakşibendî el-Sandûklî.

72- *Şerhu't-tehzîb* - Şeyh Feyz Abâdî Alihîbahş.

73- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Muhammed Takî b. Muhammed Şefî' el-Buşherî.

74- *Tenvîrü'l-meşrik fî şerhi tehzîbi'l-mantık* - Ahmed el-Mahallî.

75- *Tenvîrü'l-meşrik fî şerhi tehzîbi'l-mantık* - Abdulkadir el- Kürdî.

76- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Haydar Kalî Hân b. Nurhân b. Muhammed Serdar el-Kâbilî.

77- *Şerhu tehzîbi'l-mantık* - Muhammed Hasan b. Abdurrasûl el-Talkânî el-Necefî.

78- *Mulahhas tehzîbi'l-mantık* - Davud b. Muhammed el-Karsî el-Henefî.

79- *Tehzîbü't-tehzîb* - Muhammed Yakub el-Binbânî.

80- *Mühezzebü't-tehzîb fî'l-mantık* - İbrahim b. Ali el-Ahdeb.

81- *Nazmu tehzîbi'l-mantık* - Mustafa b. Muhammed b. Yusuf b. Abdurrahman el-Kal 'âvî es-Safevî.

82- *Nazmu müveccihâti tehzîbi'l-mantık* - İbn Mansûr.

83- *Nazmu Metni't-tehzîbi'l-mantık* - Muhammed b. Muhammed el-Lebân el-İskenderî.<sup>44</sup>

Tehzibü'l Mantık üzerine yapılan Arapça eserlerden bahsettikten sonra Türkçe kaleme alınan çalışmalara da kısaca değinmek istiyorum. Bu alanda yapılan çalışmalar az olmakla birlikte Mehmet Zahit Tiryaki'nin makale bazında yazmış olduğu "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzibü'l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Terceme" adlı çalışmasından bahsedebilmekteyiz. Bu çalışmada daha çok metin tahkiki, terceme ve Tehzibü'l Mantık adlı esere yazılan şerh ve haşiyelerin listesi üzerinde durulurken bizim çalışmamızda ise Teftâzânî'nin Tehzibü'l-mantık çerçevesinde ele aldığı mantık konularının mantık tarihi bağlamı içerisinde nasıl değerlendirildiği üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bunun yanında yine Mehmet Zahit Tiryaki'ye ait olan yüksek lisans tezi "Mehmet Emin Üsküdarî'nin Şerhu Tehzibi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili" adlı çalışmadır.

Teftâzânî üzerine yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmalarına da kısaca değinmek istiyoruz. Dursun Hazer'in Saadeddin Teftazani ve Arap Dili ve Belagatındaki Yeri adlı doktora çalışması, Durmuş Özbek'in Sa'dud-din Teftâzânî ve Nübüvvet Görüşü adlı doktora çalışması, Abdurrahim Çölgeçen'in Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazani ve Bazı Kelami Görüşleri adlı yüksek lisans çalışması, Azer Abdurrahmanov'un Şerhu'l-Makasid Adlı Eserine Göre Teftazani'de Bilgi Teorisi adlı yüksek lisans çalışması, biten çalışmalar arasında yer almaktadır. Abdülhamid Ramazanoğlu'nun yapmış olduğu Teftazani'nin "Şerhu'l-Miftah" adlı eserinin tahkik ve tahlili(meani bölümü) doktora çalışması ise devam etmektedir.

---

<sup>44</sup> Habeşî, *Câmiü's-şüruh ve'l-havâşî*, ss. 686-699.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TEHZİBÜ'L MANTIK'TA KAVRAM ANALİZİ

İster aklî isterse naklî ilimler çerçevesinde olsun, her ilim; ana konularıyla ilişkili olan özsel ve ilintisel durumlardan bahsetmektedir. Başlı başına ilmin de esas gayesi de işbu özsel ve ilintisel durumları ortaya çıkartabilmektedir.<sup>45</sup>Söz konusu haller, ilmin bahsedeceği ana konuyla bir biçimde bağlantı kurmaktadır. İşbu ahval ve durumlar o ilmin veya sanatın a'razı zatiyyeleri olarak isimlendirilmektedir.<sup>46</sup> Mevcut haller ve durumlar konusu olduğu ilmin “ya zatına eklemlenirler ya o ilmin zatına eşdeğer bir parçasına ilişirler ya da o ilmin doğrudan bir parçası olmayıp harici bir unsur olarak o ilmin zatî bir parçasına bitişirler.”<sup>47</sup> Söz konusu minval üzere mantık ilminin a'razları ise tasavvurât ve tasdikât bahislerinin içerisine mündemiç olmuş o ilmin zatî veya zatî olmayan unsurlarıdır. Örneğin mantık ilminin ana konusunu tasavvurât ve tasdikât oluşturmaktadır. Mantıktaki tanım ve kıyas bahisleri de mantığın ana konularına bitişmiş o ilmin zati parçacıklarını meydana getirmektedir. İlim, delalet ve tekil gibi kavramlar ise direk/doğrudan mantık ilminin bir bölümü olmayıp mantık ilmine konu olan bahislere bitişen aslî olmayan parçalarını oluşturmaktadır.

Tezimizin konusu olan *Tezhibü'l-mantik* adlı eserin de temelini oluşturan esas meselelere (Tasavvurât ve Tasdikât) başlamadan önce ilmin hakikatine taalluk eden (özsel) konuların ve bu hakikatine ilişkin (ilineksel) konuların niçin var olduklarından kısaca bahsetmeyi faydalı görüyoruz. İlim, her şeyde olduğu gibi, mahiyete sahip bir varlıktır. Onun mahiyetinin esasını meydana getiren, hakikatini ortaya çıkartan, temel öğeler olduğu gibi ilmin

---

<sup>45</sup> Zeynüddin el-Yezdî, *el-Haşiyetü 'ala tezhibi'l-mantik li't-Teftâzânî*, Beyrut: Daru ihyâi'l-türasi'l-Arabî, 2010, s. 115.

<sup>46</sup> Abdullah es-Sâvî, *el-Besâiru'n-nasîriyye*, Beyrut: Darü'l-fikri'l-Lübnânî, 1993, s. 29; Molla Fenari, *el-Fevâidü'l-Fenariyye*, İstanbul: Salâh Bilici Yaynevi, ts. s. 4; Mehmed Hâlis, *Mizânü'l-ezhân*, haz. Kudret Büyükçöşkun, (Mantık Metinleri içerisinde) İstanbul: İşaret Yay. ts. s. 108.

<sup>47</sup> Molla Hüsrev, *Mir'atu'l-usûl şerh'i mirkatü'l-vusûl*, İstanbul: Matba'a-ı Âmire, h.1307, s. 13.

hakikatine ilişen veya eklenen diğer arızî unsurlar da bulunabilmektedir. İfade ettiklerimizi insan özelinde düşündüğümüzde insan mahiyetini meydana getiren konuşan (nâtık) özelliğine sahip olduğu gibi bunun yanında mahiyetine ilişen gülücü olma (dahik) özelliğine de sahiptir. Aynı biçimde ilim de mahiyetini meydana getiren ana konularına sahip olduğu gibi ana konularına ilişen aracı konulara da sahiptir. Mantık ilminin ana konularını ve tali konularını Teftâzânî'nin *Tehzibu'l-mantık*'ta ortaya koyduğu ölçüde ifade etmeye çalışalım.

Bu kısa izahattan sonra çalışmamız müddetince ele alacağımız konular mantık ilminin ana konularını kapsayan veya ana konularını anlamak için gerekli olan kavramlardır. İmkan verdiği ölçüde bu kavramları Teftâzânî'nin bakış açısı çerçevesinde ölçüde açıklamaya ve değerlendirmeye çalışacağız. Öncelikle mantık ilminin zatî konularını anlamak için yardımcı rol vazifesini üstlenen bazı temel kavramların açıklanmasına başlayabiliriz.

## 2.1.İlim

Teftâzânî eserine musannifler arasında mutad olduğu üzere ilmin tarifini, ilme duyulan ihtiyacı, ilmin gerekliliğini, ilme ulaştıran yolları ve ilmin kısımlarını<sup>48</sup> açıklayarak başlamaktadır.<sup>49</sup> Çünkü mantık ilminin ne olduğunu ortaya çıkarmadan, mantık ilminin amacına ve konularına göre taksimini yapmadan önce ilmin ne olduğunu açıklamak gereklidir. Bu açıklamanın gerekli oluşu; mantığın sanat mı? ya da ilim mi? olduğuyla doğrudan alakalı olmasından da neşet etmektedir. İlim tanımına göre bilginin ne olacağı, bilginin nasıl sınıflandırılacağı, bilginin kazanacağı değer, ilmin konularının nasıl belirleneceği ve amacının ne olacağı da şekilleneceğinden ilmin tarifinin hangi cihetten yapılacağı bu doğrultuda önemi haiz diğer bir meseledir.

---

<sup>48</sup> Mantık kitaplarına başlanırken ilmin kısımlara ayrılışına birkaç örnek teşkil etmesine dair bkz. Farabi, *Kitabu'l-hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 8-9; İbn Sina, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, Kum: Mektebetü ayetullahi'l-uzma, h. 1405, ss. 5-8.

<sup>49</sup> Sa'deddin Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, Mısır: Matba'atu'l-saade, 1912, s. 4.

Teftâzânî'nin ilim anlayışını sağlam zemine oturtabilmek için öncelikle mevcut ilim tanımlarının serimlenmesini yapmak, tarihsel panoramasını sunmak ve serencamını takip etmek yerinde ve isabetli olacaktır. İlim sözcüğünün kavramsallaşma süreci işbu kelimeye ne tür anlamlar yüklediğiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu ameliyemiz aynı şekilde Teftâzânî'nin ilim anlayışının hangi tarihi bağlamda anlam bulduğunu belirleme noktasında bizlere yardımcı olacaktır. Bu doğrultuda ilmi, son noktada “belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin”<sup>50</sup> olarak tarif etmek mümkündür. İlmin mezkûr tanımı belli bir alana ait kümülatif bilginin tasnif edilmesini esas almaktadır. Ancak ilim denilince sadece belli bir alana ait bilgi topluluğu mu anlaşılmaktadır? Bilgilerin bir araya toplanıp belirli bir alana ait ilim olabilme kriterleri nelerdir? Bunun yanında farklı nitelikleri haiz özelliğe de ilim etiketi veya tanımı yakıştırabilir mi? Bu gibi soruların cevabını aramak Teftâzânî'nin ilim anlayışını yakalayabilme noktasında bizlere yardımcı olacaktır.

İlim kelimesi zaman zarfı müddetince akli ve dini disiplinler içerisinde farklı anlamlarda kendine makes bulmuştur. Örneğin Mutezilî olan içerisinde yer alan Kadı Abdülcebbar'a göre ilim “içerdiği manadan dolayı alimin kendisinin sukunet bulduğu vasıf”<sup>51</sup> için kullanılmaktadır. Daha sonraları Mutezile mezhebi içerisinde yerleşik hale gelen görüş hocaları olan baba-oğul Cubbai'nin “bir şeye olguğu şey üzere inanmaktır”<sup>52</sup> العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به olmuştur. Tarihi süreç zarfında Cubbailerin mezkûr görüşü Mutezile'nin ilim hakkındaki resmi görüşü olarak devam ede gelmiştir. Mutezile'nin ilim hakkındaki görüşü inanç ile bilgiyi eşdeğer tutmasından ötürü eleştiriye açık olmuştur. Çünkü bilgi ile inanç arasında özdeşlik(mutabakat) ilişkisi yerine tam girişimlilik (umum-husus mutlak) ilişkisi sürmektedir. Bilgi inancı da içerisine alan daha kapsamlı alana tekabül etmektedir. Filozoflara göre ise ilim (العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس) “bilinenin (malumun) şeklinin

<sup>50</sup> İlhan Kutluer “İlim” DİA, c.XXII s. 110.

<sup>51</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, Kahire: Matbaatu'l-dari'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962, c.XII, s. 13.

<sup>52</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl* c.XII, s. 13.

zihinde (ruha) yer etmesinden ibarettir.”<sup>53</sup> Buna göre, filozoflar ilmi bir adım öteye taşıyarak, onu insanın zihninde gerçekleşen anlam- kavram olarak tanımlamışlardır. Bu anlamda ilim ile anlamı birbirine denk- mütakabil hale getirmişlerdir.

Disiplinlere göre ilmin yapısı şekilleneceği gibi daha dar kapsamlı ekollerin yaklaşımlarına göre de ilim farklı anlamlara sahip olabilmektedir. Örneğin bir görüşe göre ilim; olanı olduğu gibi idrak etmek iken diğer bir görüşe göre ise kendisiyle tikellerin ve tümellerin idrak edildiği kapsayıcı sıfat anlamına gelebilmektedir.<sup>54</sup> İlmin tanımındaki bu değişkenlik alimlerin tutumlarına göre de farklılık arz etmektedir. Örneğin ilmi ontolojik temelde tanımlayanlara göre ilim, bir şeyin hakikatinin idrak edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>55</sup> Bir şeyin hakikatinin idrak edilmesini ise biri ontolojik diğeri epitemolojik olmak üzere iki noktaya bağlamaktadır. Bunlardan birincisi o şeyin zatının idrak edilmesine diğeri ise nesnenin varlığını meydana getiren özelliklerin onda toplanmasına, varlığı için şart olmayan şeylerin ise ondan soyutlanmasınadır.<sup>56</sup>

Dolayısıyla ilmin ifade ettiği değer; düşünce, mezhep, ekol ve disiplin yapısının seyrine/anlayışına göre farklılık arz etmektedir. Bu farklılık temelinde ilim kavramına Tefâtânî'nin yüklediği anlamları incelemeye başlayabiliriz.

Tefâtânî, yukarıda bahsi geçtiği üzere sadece belirli bir alanın kümülatif bilgi yığınının ilim olarak telakki etmemektedir. Bunun yanında ilim olarak adlandırdığı ismin farklı bir anlamı da mevcuttur. Bu farklı anlam alanına baktığımızda Tefâtânî'nin şu yaklaşımı sergilediğini görmekteyiz. Tefâtânî'ye göre ilim ister tasavvurât boyutunda tezahür etsin isterse tasdikât boyutunda meydana gelsin mutlak anlamda idrak, iz'an edebilmenin adıdır.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Seyfuddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usuli'd-Dîn*, Beyrut: Daru'l Kütübi'l-ilmîyye, 2003, c. I, s. 19; Ayrıca filozofların ilim anlayışlarının tahkiki için bkz. Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l Mevâkıf*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012, c. I, s. 83.

<sup>54</sup> Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, Beyrut: Daru'n-nefais, 2003, s. 232-233.

<sup>55</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredatü elfazi'l-Kur'an*, Dimeşk: Dar'ul-kalem, 2002, s. 580.

<sup>56</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 580.

<sup>57</sup> Tefâtânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 4.

Bu anlamda ilmin idrak ile eşdeğer olması şu soruları gündeme taşımaktadır. İlimin idrak ile eş değer tutulması mantığın ilim olabilmesi neticesini doğurur mu? İdrak hakikatle örtüşüp vakaya mutabık düşerse ya da vakaya mutabık düşmezse ilim olarak adlandırılabilir mi? Çünkü ilmin kriterlerinden biri de hakikate yani gerçekliğe mutabık düşmesi olarak gösterilmektedir.<sup>58</sup>

Teftâzânî, tarafından ilmin idrak ile karşılık görmesi mantığın ilim olabilmesi sonucunu doğurmaktadır. Çünkü idrak hem zihnî dünyaya hem de dış dünyaya odaklanmayı, varlığı incelemeyi ve konusunu dış dünyadan seçmeyi de netice olarak vermektedir. Sadece zihni dünyayla ilgilenmeyen aynı zamanda dış dünyaya da kapı aralayan mantığın; konusunu dış dünyadan seçmekle ilim haline dönüşmektedir.<sup>59</sup> Mantığın, konusunu hem dış dünyadan seçmesiyle hem de ilkelere ve amaçlara sahip olmasıyla Teftâzânî tarafından ilim olarak görülmektedir sonucunu çıkarsayabilmekteyiz.

Teftâzânî'nin ilmi, idrak ile aynı anlamda kullanması ilmin daha özel boyutta kazandığı hakikate mutabık olma niteliğini kabul etmediğini göstermektedir. Yani o, idrak edilenle onun dış dünyadaki konusunun mutabık olmasını ilim için şart koşmamaktadır. Teftâzânî'nin ilmi zihinde idrak edilene (anlama) mutabık görmesi, bir cihetten dolayı olması muhtemeldir. Aksine genel ifadesiyle zihinde idrak edilen (anlam) ile ilmin bütün cihetleriyle mutabık olması anlamına gelmediğini söylemek mümkündür.

Teftâzânî'nin ilim adına yaptığı tanıma ek olarak eserinin sonunda herkesin ilim denilince ilk anda aklına getireceği yukarıda zikredilmiş olan tanımı da ilim kelimesinin karşılığında kullanmaktadır. Mevcut yargıyı bizatihi açıklamasa da bunu destekler nitelikte olan ilim için gerekli şartları zikretmesinden bu hükmü çıkarsayabilmekteyiz. Teftâzânî'ye göre ilim için gerekli olan şartlar şunlardır:

---

<sup>58</sup> Abdurrahman Habenneke el-Meydanî, *Davabitü'l-marife ve usulü'l-istidlâl ve'l-münazara*, Dimeşk: Daru'l-kalem, 2011, s. 22.

<sup>59</sup> Mantığın nazârî ve amelî ilimler bağlamında nasıl değerlendirildiği için bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, ss. 125-148.

Teftâzânî'ye göre ilmin birincil anlamında idrak olduğunu yukarıda beyan etmiştik. İkincil anlamında ise Teftâzânî'ye göre ilim; müstakil bir alana ait sistematik haldeki bilgi topluluğunun ifade ettiğini söyleyebiliriz. Teftâzânî'nin görüşü muvacehesinde belirli sahanın veya disiplinin ilim olarak telakki edilebilmesi için bir takım özellikleri taşıması gerekmektedir. Nitekim bilgilerin bir araya toplanıp müstakil bir alana ait malumatlar topluluğu oluşturabilmesi için mevcut bir takım kriterlere sahip olması zorunludur. Buna göre ilmin öncelikle şu önkoşulları taşıması gereklidir.

1. İlmin belli bir konusunun olmasıdır.<sup>60</sup>

Bu şart, belirli alana dair bilgilerin o alanın içerisine nasıl derç edileceğine ve söz konusu alanın nelerden bahsedeceği hakkında veriler sunmaktadır. Anlatılanların yanında geleneksel çerçevede ilmin konuları; konunun bizzat kendisinin ne olduğuyula, konunun tarifiyula, konunun mevcudiyetinin doğrulanmasıyla ve konu olabilme vasfiyetini haiz oluşuyula da ilgilenmektedir.<sup>61</sup>

2. Teftâzânî'ye göre herhangi bir sahanın ilim olarak adlandırılabilmesi için gerekli olan ikinci şart ise ilmin ilkelere<sup>62</sup> sahip olmasıdır.

İlmin ilkelere sahip olması konularının neliğini ve nasıllığını belirleyen kıstasları meydana getirmektedir. İlkeler, ilmin neliği noktasında; ilmin konularının sınırlarını, ana konularının etrafında şekillenen alt/ara konuların çerçevesini nihayetinde ise alt konulara ilişkin ana konularla alakalı diğer tali konuların sınırlarını çizmektedir. Teftâzânî'nin belirttiği tanımdan anlaşılmalıdır ki ilmin konuları sadece bahsettiği alana ait olmamakla birlikte başka ilim sahalarının da konularından faydalanabilmektedir. Nasıllığı noktasında ise ilkeler ilmin içeriğini meydana getiren önermelerin veya öncüllerin sıhhat derecelerini incelemeye ve sorgulamaya tabi tutmaktadır. Ona göre konuları oluşturan önermeler ya açıklığa kavuşturulmuş, anlaşılır

---

<sup>60</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü 'l-mantık ve 'l-kelem*, s. 14.

<sup>61</sup> Yezdî, *el-Haşiyyetü 'ala tehzîbi 'l-mantık li 't-Teftâzânî*, s. 115.

<sup>62</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü 'l-mantık ve 'l-kelem*, s. 14.

düzeve sahip öncüllerden oluşmalıdır, ya da otoritesi belirli bir çevre tarafından kabul edilmiş, meşhûrât derecesine ulaşmış cümleleri/yargıları ilmin asılları kabul edip bu asıllarla kurulan kıyas neticesinde ulaşılan hükümlerden oluşması gerekmektedir.<sup>63</sup>

Görüldüğü gibi Teftâzânî, ilmin ilkelerini oluşturan önermelerin birincisinin yakini önermeler olması gerektiğini söyleyerek diğerinin cedelin öncüllerinden olan meşhurattan<sup>64</sup> olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda cedel de ilim kapsamı içerisine alınmaktadır ki, genelde mantıkçılar ilim denilince kesin bilgiyi ortaya koyan burhanı kastetmektedirler.

3. Teftâzânî'nin bu bağlamda zikretmeye hacet gördüğü üçüncü şart ise ilmin meselelere sahip olmasıdır.<sup>65</sup>

İlmin meseleleri tabirini kullanırken yüzeysel anlamda problematik hale getirilmiş, fasit bir daireye hapsedilmiş artık içinden çıkılmaz bir vaziyet almış sorunları anlamamak gerekmektedir. İlmin meselelere sahip olması o alanın durağanlaşmasının, köhneleşmesinin önüne set çekmekte her daim her dönemde çağları aşan bir dinamizme kavuşmasına öncülük etmektedir. İlme canlılık ve dinamizm katan meselelere sahip olma vasfıyeti öz itibariyle neleri içermektedir? İlmin meseleleri öncelikle ilimde ulaşılabilecek olan amacın yörüngesini tayin etmektedir.<sup>66</sup>

İlimde ulaşılabilecek amaç belirlendikten sonra bu amaç etrafında sorular sormak, cevaplar aramak, kaziyeler üretmek vb. takip edilecek olan istikametini seyrini çizen diğer unsurları oluşturmaktadır. İlmin ele aldığı her bir mesele konu ve yüklemden mürekkep iddia niteliği taşıyan önerme kalıplarından oluşturulmaktadır. İddia niteliği taşıyan her bir önerme de kesin delillerle (burhan) ispat edilmesi; sağlamasının yapılması gerekmektedir. İlmin meselelerine taban hazırlayan önermedeki her bir konu (mevzu') ya ilmin bizzat kendisinden bahseder ya ilim dalının konularının bir çeşidinden

---

<sup>63</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 14.

<sup>64</sup> Cedelin öncülleri bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: A.Ü.İ.F.Y. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 174.

<sup>65</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 14.

<sup>66</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 14.

bahseder ya da esas ilme ilişen arızî meselelerden bahseder. İlimin önermelerini meydana getiren unsurlardan diğeri olan yüklem (mahmûl) ise ilmin konularından biri olmayıp konuya ilişebilen özelliklerden meydana gelmektedir.

Teftâzânî'nin, ilmin müstakil bir sahaya ait olması için belirlediği kriterler; onun mensup olduğu mantık ekolü için de bizlere ipuçları sunmaktadır. Teftâzânî'nin eserinin sonunda mütekaddimûn mantıkçıların ilim için belirlediği düsturları açıklaması, mefhumun muhalefetinden onun ilim konusunda müteahhirûn mantık ekolünü temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Mütekaddimûn mantık ekolüne göre ise ilmin kriterleri sekiz başlık altında şu şekilde sıralamaktadır.

1. Birincisi, ilmin belirli bir amaç çerçevesinde ele alınması;
2. İkincisi, ilmin fayda sunması;
3. Üçüncüsü, ilmin ayrıntılarına inilecek ipuçları içermesi;
4. Dördüncüsü, ilmin kitabîleşmesi için gerek duyulan yazarının olması;
5. Beşincisi, ilmin kategorisinin tespit edilmesi;
6. Altıncısı, ilmin seviyesinin belirlenmesi;
7. Yedincisi, ilmin belirli sınıflara ayrılabilmesi;
8. İlimin öğretilmesinde metotlarının geliştirilmesidir.<sup>67</sup>

Teftâzânî'nin ilim konusunda özellikle mütekaddimûn ekolüne dair görüşlere yer vermesi ve ayrıntılarına varıncaya kadar bu görüşleri açıklama ihtiyacı duyması, ilim konusunda kendi görüşünün müteahhirûn mantık ekolüne ait olduğunu hissettirmektedir. Sonuç olarak Teftâzânî herhangi bir alanın ilim olarak adlandırılabilmesi için ilkelerinin, konularının ve problematik alanlarının olmasının gerektiği belirtmesi onu ve eserini bu konu etrafında müteahhirûn mantık ekolünün içerisinde yer almasına götürmektedir.

---

<sup>67</sup> Mütekaddimûn ekolüne göre ilmin kriterlerinin neleri ihtiva ettiği konusu incelediğimiz metin içerisinde yer almamaktadır. Bu konuyu Tehzîbü'l Mantık üzerine yapılan tahkik çalışmasından alıntıyorum. Mehmet Zahit Tiryaki, "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbü'l-mantık İsimli Eseri", *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 17/32(2012/1), s. 166.

Bu açıdan Teftâzânî'nin bilgi tanımı tümel, kapsayıcı ve bütüncül bir perspektif arz etmektedir. Bu durumda ilim tasdikât ile aynı meyanda anlam bulurken eğer ilim müfredler arasındaki ilişkinin gerçekleştiğine inancın olmaması durumunda ise tasavvurât olarak anlam bulmaktadır.

İlim bilgi düzeyinde değerlendirildiğinde yani idrak olarak ele alındığında; tasavvurât ve tasdikât olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Teftâzânî'ye göre bilgi eğer tekiler arasında ilişkinin (nispet) kurulması, idrak edilmesi, kabul görülmesi veya onun doğruluğuna rıza gösterilmesi ve ona inanılması durumunda ele alındığında; tasdikât anlamına gelmektedir.<sup>68</sup> Nitekim tekiler arasındaki ilişki de hüküm vermenin neticesinde gerçekleşmektedir. Hüküm ise ilişkinin gerçekleştiği ya da gerçekleşmediği yönünde karar vermektir. Bilgi, tasavvurat boyutunda ele alındığında ise sadece tekilerin idrak edilmesinden ibaret olmaktadır. Nitekim tasavvur da tekiler arasında hükmün bulunmaması halini ifade etmektedir. Sonuçta da tasavvur; tekiler arasında ilişkinin gerçekleşmemesi halidir. Bir başka açıdan tasavvurât; kavramların tek tek, hüküm veya yargı belirtilmeden aktarılmasıdır.

Teftâzânî kitabında tasdikât bahsinin tanımını yapmayı tasavvurât bahsine öncelemektedir. Hâlbuki eğitim metodu önce müfredlerin öğretilmesini sonrasında ise müfredlerden hareketle bileşiklerin öğretilmesi ön görmektedir.<sup>69</sup> Nitekim zihin ancak tasavvurâtтан hareketle tasdikâta ulaşabilmektedir. İnsan tabiatı söze başlarken her zaman olumlu düşünmeyi, konuşmayı önce zikretmeye meyyaldır. Teftâzânî'de tasdikâtın tasavvurâtтан önce zikredilmesinin nedeni tasdikâta belirtilen şartların örneğin tekiler arasında hükmün/onayın gerçekleşmesi gibi pozitif nitelik taşıyor olmasındandır. Tasavvurât ise olumsuz şartları kendinde deruhte ettiği için musannif tarafından daha sonra zikredilmesi uygun görülmüştür.<sup>70</sup> Bundan

---

<sup>68</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 4.

<sup>69</sup> Tekillerin bileşiklerden önce öğretilmesinin gerekliliği hususunda bkz. Gazzâlî, *Mi'yarü'l-ilm*, s. 26.

<sup>70</sup> Hubeysi, *Şerhu'l-Hubeysi 'ala metni tehzibi'l-mantık* s. 7.

dolayı musannif tasavvurâtta önce tasdikâtın açıklanması ile mantık kitabına başlamaktadır.

Peki bu durumda insan; tasavvurâta ve tasdikâta hangi yolları kullanarak nasıl ulaşabilecektir? Bu noktada insan; metnin yazarına göre tasavvurî ve tasdikî bilgiye zorunlu bir biçimde zarurî( ضروري ) ve akıl yürütme( نظري ) olmak üzere iki yolla ancak ulaşabilecektir.<sup>71</sup> Teftâzânî'ye göre bu iki metot haricinde akıl tasavvurî ve tasdikî bilgiyi elde edemez. Akıl bilgi edinebilmek için zorunlu olarak bu iki metodun yardımına ihtiyaç duymaktadır.<sup>72</sup> Zarurî ve nazari bilgi hem tasavvurât hem de tasdikât sahasında akla işlerlik sağlamaktadır. Zaruri çıkarım, aklın hiçbir fikri ameliyeye ihtiyaç hissetmeden doğrudan ulaşabildiği sonuçlardır. Diğer bir ifadeyle zaruri bilgi insanın kaçınmasının mümkün olmadığı, öğrenmekte mecbur kaldığı bilgi türüdür.<sup>73</sup> Daha geniş boyutlarıyla zaruri bilgi; bilginin sağlamlılığı ve geçerliliği noktasında insanda şüphenin arız olmadığı bilgi türüdür.<sup>74</sup> İnsanın bilmekten kaçınmasının mümkün olmadığı bilgi çeşidinden murad; susadığı anda nasıl insanda susuzluk hissi uyanıyorsa ve insan bu histen beri olamıyorsa aynı şekilde öğrenmesinden de kendini soyutlayamayacağı bilgidir. Bunun yanı sıra parçanın bütünden küçük olduğunu her akıl hemen ilk anda kavraması da zaruri bilgiye örnek olarak gösterilebilir.

Teftâzânî terminolojisinde zaruriyattan olduğu söylenen kavram, mantık geleneğinde bedihi bilgi ya da evveli bilgi olarak da zaman zaman isimlendirilmiştir.<sup>75</sup> Fakat zorunlu bilgi ile bedihi bilgi arasındaki ayrım mahiyet farkı olmayıp derece ve yoğunluk düzeyinde seyretmiştir. Bedihi bilgi zaruri bilgiye nazaran daha kolay ulaşılabilen, zihinde daha kalıcı olabilen ve aklın bilginin kesinliği noktasında zaruri bilgiye oranla daha çok

<sup>71</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 4.

<sup>72</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 4.

<sup>73</sup> Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 232.

<sup>74</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *et-Temhîdü'l-evail ve telhisü'l-delâil*, thk. İmaduddin Ahmet Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî'l-sekâfiyye, 1993, s. 26-27.

<sup>75</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Beyrut: Daru'n-nefais, 2011, c. 1, s. 111.

itimat ettiği bilgi türüdür.<sup>76</sup> Örneğin sıcaklığın veya soğukluğun hissedilmesini, bir önermede aynı anda hem olumluluk ve hem de olumsuzluk keyfiyetinin bulanamayacağı gibi durumları akıl doğrudan çıkarılabılır.<sup>77</sup> Akıl bu gibi durumları idrak ederken zihinde gerçekleşen herhangi bir analitik işleme/çıkarılamaya muhtaç değildir.<sup>78</sup> Akıl dokunma duyusu vasıtasıyla sıcaklığı hissettiği anda zaruri olarak/ hemen/ doğrudan sıcaklığın farkına varır. Akıl algıladığı duyuma ek olarak zihinde gizli bir kıyas kurarak dolaylı yolla sıcaklığın varlığına hükmetmez. Duyuların hissetmesi ile aklın idrak etmesi arasındaki geçiş sürati anlık dilimi bile kapsamamaktadır.

Aklın bilgi edinmede başvurduğu ikinci yöntem ise akıl yürütmedir (nazar). Nazar terimini sözcük anlamı itibariyle kısaca bakmak, anlamak, kavramak ve görülen şey üzerinde düşünmek<sup>79</sup> olarak karşılayabilmekteyiz. Terim anlamıyla ise nazar; bilinmeyenin bilgisini elde etmek için bilinen düşüncelerin bir araya eklenerek oluşturduğu terkiptir.<sup>80</sup> Nazar aslında/özünde bilinmeyenin bilinir hale getirilmesi için metot geliştirmektir. Bilinmeyenin kabulü için ise bir kanıtın getirilmesine ihtiyaç duymaktadır.<sup>81</sup> Teftâzânî'ye göre ise nazarın tanımı da yukarıda bahsi geçen tanımla hemen hemen örtüşmektedir. O, zikredilen tanımdan farklı olarak malum sözcüğünü ma'kul (akledilebilen)<sup>82</sup> kelimesiyle karşılamaktadır. Nazarın elde edilmesi için ma'kulat üzerinde akli işlemler ve düşünce sistematiikleri kurmayı önerir. Bunu da ifade etmek için "mülâhaza" sözcüğünü tercih etmektedir.<sup>83</sup>

Teftâzânî'nin yapmış olduğu tanımda dikkati celbeden diğer bir nokta da bilinenler/akledilenlerden neyi murat etmektedir? Teftâzânî'nin tasavvurât ve tasdikât alanlarına dair ayrı ayrı bilinenler ihdas ettiği söylenebilir.

---

<sup>76</sup> Ebu'l Berekat en-Nesefî, *Şerhu'l-umde fî akîdeti ehl-i sünne ve'l-cemâ'a*, Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türas, 2012, s. 388.

<sup>77</sup> Hubeysi, *Şerhu'l-Hubeysi 'ala metni tehzibi'l-mantık*, s. 7.

<sup>78</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 172.

<sup>79</sup> Cemaluddin Muhammed b. Mükrîm İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, Beyrut: Daru'l-fikir, 1990, c. 5, s. 215.

<sup>80</sup> Ebu'l Bekâ Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, Dimeşk: Müessesetü'r-risale, 2011 s. 762.

<sup>81</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 209.

<sup>82</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 4.

<sup>83</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 4.

Tasavvurâtın ilkesi (mebadî) olan beş tümel ve tasdikâtın ilkesi olan önerme bahisleri nazarın işleyişinde bilinenler kısmını oluşturduğu rahatlıkla söylenilebilir. Çünkü akıl tasavvurâta tanımı elde etmek için beş tümeli; tasdikâta ise kıyasının neticesine ulaşabilmek için önermelerden mürekkep öncülleri kullanır. Akılîleştirdiğimiz “konuşan” ve “canlı” kavramlarını aksiyoma sokarak buradan hareketle bilinmeyen insan kavramını elde etmek tasavvurattaki akıl yürütmenin işlevine örnek olarak gösterilebilir.<sup>84</sup>

Kıyas bahsinde yer alan alemin sonradan yaratılmış olduğu neticesine; alem değişkendir, her değişken de sonradan yaratılmıştır öncüllerini işleme koyarak ulaşmamız ise tasdikât bahsindeki nazar ameliyesine örnek olarak gösterilebilir. Kısacası nazar teatisinin meydana gelebilmesi için üç aşamanın aynı anda vücuda getirilmesi şarttır. Bunlar aklın önce bilinenle irtibata geçmesi, daha sonra bilinenler arasında terkibi sağlaması, nihayetinde ise terkipten hareketle sonuca ulaşmasının hedeflenilmesidir.<sup>85</sup> Nazar kelimesinin sözcüksel anlam boyutu (bakmak, anlamak ve kavramak) beş tümeli ve kıyasın öncüllerini; ıstılahı boyutu ise (akıl yürütme) tanımı ve kıyası çıkarsayabilme yeteneğini temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Kısaca akıl yürütme olarak tanımladığımız nazar terimi İslam düşünce geleneği içerisinde farklı isimler ve tanımlar altında da hayat sürdürmüştür. Örneğin “fikir” kelimesi de nazarla aynı anlam doğrultusunda zaman zaman kullanılmıştır.<sup>86</sup> Tanımlar doğrultusunda da nazarın neticesinde ulaşılan bilginin değeri de sorgulanmıştır. Aynı paralelde nazar metodunun nasıl düzenleneceği de araştırılmıştır. Fakat Teftâzânî'nin bu gibi tartışmalara yer vermemesinden ötürü bu konulara girmemeyi yeğleyeceğiz.

Buradan rahatlıkla anlaşılmaktadır ki Teftâzânî'ye göre bilgi türleri; ya diğer bilgileri elde etmek için alt zemini/öngereği oluşturmaktadır. Bu tür bilgi formatına zaruri bilgi adını vermektedir. Zaruri bilgi tüm insanlığın

---

<sup>84</sup> Hubeysi, *Şerhu'l-Hubeysi 'ala metni tehzibi'l-mantık*, s. 7.

<sup>85</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Işk İmiş Her Ne Var Alem'de İlim Bir Kil ü Kâl İmiş Ancak Fuzulî Ne Demek İstedi?*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011, s. 16.

<sup>86</sup> Kureyşizade Muhammed Fevzi, *Hulasatü'l-mizan*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Mat., h.1284, s. 14.

hemfikir olduğu ortak paydayı meydana getirmektedir. İnsanoğlu için doğuştan getirdiği, tabiatına nakşedilen ve insanlığın iletişim sağlayabilmesi için gerekli olan donanımı sağlamaktadır. Ya da nazari bilgi düzeyinde olmaktadır. Nazari bilgi ise insanın çıkarımı (kesbi) uğraşları neticesinde ulaştığı bilgiyi kapsamaktadır.

Zarurî ve nazarî bilgi türleri arasındaki farklardan diğeri de zarurî bilginin ilerleme ve gelişmeyle birlikte herhangi bir değişikliğe mahal vermemesidir. Oysa nazarî bilgi ilerlemeyle birlikte değişime ve dönüşüme imkan sağlamaktadır. Nazari bilginin değişime konu olabileceği gerçeği mahfuz kalarak sürekli deneysel testlere tabi tutulduğunda aynı sebeplerden aynı neticeler elde ediliyor ve işbu bilgi kesin ve değişmez hal alıyorsa bu taktirde nazari bilginin zaruri bilgi haline dönüşmesi de imkan dahilindedir.<sup>87</sup>

Mantık disiplinin bu perspektif altında Teftâzânî'ye göre ilim mi yoksa sanat mı olduğuna da kısaca temas etmek istiyoruz. Mantık Teftâzânî'ye göre ilkelerinin, gayelerinin ve konularının olması hasebiyle ilim kategorisi adı altında telakki edilebilir. Teftâzânî'ye göre mantığın diğeri ilimlere giriş mahiyetinde olması ve insana gerek günlük hayatında gerekse farklı ilimlerle iştigal olurken aklî çıkarsamalar yapma noktasında katkılar sağlama hususu itibariyle de sanattır.

İlim kavramının ne olduğunu bitirmeden önce niçin mantık konuları arasında yer aldığına dair açıklamaya yapmayı yararlı buluyoruz. İlmin ne olduğu, nasıl kısımlandığı, kapsamının neleri içine aldığı her şeyden önce metodoloji sahasının ilgilendiği meselelerdir. Bilindiği gibi metodoloji daha çok Descartes'le birlikte mantık ilminin konuları arasında yer almıştır. Bununla birlikte İslam mantıkçılarının da büyük oranda takip ettikleri Aristoteles mantığı da kısmen metodolojik niteliktedir. Çünkü Aristoteles mantığı da Aristocu ilmin temelini oluşturan metafizikle iç içedir.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Meydanî, *Davâbitü'l-marife*, s. 23.

<sup>88</sup> Hasan Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 16.

Dolayısıyla ilim kavramı da mantığın kendine uğraşı edindiği temel meselelerdendir.

Bunun yanında mantık ilmi içerisinde ilim bahsinin mütala'a edilmesi mantığın konularıyla, ilkeleriyle ve problematik meseleleriyle müstakil bir ilim halini aldığına delalet de edebilmektedir.

Yukarıda sormuş olduğumuz soruyu ilave bir soruyla zenginleştirerek şu şekilde sormak konuyu daha açmaya ve anlaşılır hale getirmeye yardımcı olacaktır. Teftâzânî niçin ilim konusunu burhan bahsini içeren beş sanattan sonra incelemeyi uygun bulmuştur? İlmin nelerden mürekkep olması gerektiği konusunun neden mantık disiplini içerisinde yer aldığı ve burhandan yani beş sanattan sonra geldiği sorusunun cevabının izlerini Gazzâlî'de aramak isabetli olacaktır. Gazzâlî'de aramış olmamızın nedeni Teftâzânî'nin bu konu itibarıyla Gazzâlî çizgisini sürdürüyor olmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî ilmin meseleleri, ilkeleri ve konularından bahsederken bunların her birinin burhanla gerçekleşeceğine değinmektedir.<sup>89</sup> Örneğin ilmin konularından bahsederken ilmin konularının her birinin üzerine burhan getirilmiş olması gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Bundan dolayı Teftâzânî her bir konuyu sistematik çerçevede ele almakta ve bağlantılı bir biçimde harmanlamaktadır sonucuna varabilmekteyiz.

## 2.2. Mantık

Mantık evveleminde var olanın temel ve ortak niteliklerini tespit etme aynı zamanda tüm bilimlerde ortak olan düşüncenin ilkelerini belirleme gayesini gütmüştür.<sup>90</sup> Bu anlayış, varlığı merkeze alan ontolojik bir yaklaşım içerdiğinden mantık; ortaya çıkış itibarıyla metafiziksel karakterliydi.<sup>91</sup> Aristo mantığının geleneksel anlamda ontolojik ve metafiziksel karakterde olduğunu özetleyen diğer sarıh bir ifade de Doğan Özlem'e aittir. Doğan Özlem;

---

<sup>89</sup> Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 16.

<sup>90</sup> Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011, ss. 36-40.

<sup>91</sup> Aristoteles, *Metafizik*, ss.52-54; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 4.

Aristoteles'teki mantığın karakteristik yapısını şu cümleleriyle özetlemektedir.

Aristoteles'i Parmenides geleneğinde yer alan bir filozof olarak görürsek, onun mantığında mantık, ontoloji ve metafiziğin iç içe geçtiği sonucuna varabiliriz. Gerçekten de Aristoteles'te logik olan aynı zamanda da ontiktir de. Ama bu bir felsefi yargıdır ve istisnalar dışında hemen tüm ilkçağ felsefesi ve ayrıca ortaçağ felsefesi bu yargının ikliminde gelişmiştir.<sup>92</sup>

Aristo mantığının metafiziksel karakter kazanmasına yol açan en belirleyici tespit Aristo'nun düşünmenin kanunlarıyla varlığın kanunlarını özdeş ve birbirine mutabık olarak görmesinde yatmaktadır.<sup>93</sup> Aristo'nun mantık anlayışının metafiziksel karakterli olduğunu yukarıda beyan etmiştik. Bu durumda Aristo'nun mantığının metafiziksel hüviyette olmasının nedenleri nelerdir? Söz konusu nedenler kısaca şu şekilde açıklanabilir. Öncelikle mantık doğru işlemlerini sağlayan ve zihne kaideler koyan disiplindir. Reelin kanunlarını ortaya çıkartan gerçeklikle ilgilenen disiplin ise metafiziktir. Realite üzerinde zihnin işleyişi için mantığın metafizikten hareket etmesi Aristo'ya göre zorunludur.<sup>94</sup>

Teftâzânî ise varlığın temel noktalarını tespit etme gayretini ve varlığın kanunlarını belirleme çabasını mantığın esas uğraşısı içerisine yerleştirmemiştir. Bu yargıyı temellendirip kuvvetlendiren en önemli ölçüt varlığın ortak noktalarını belirlemeyi amaç edinen kategoriler konusunun mantık kitabı içerisinde yer almaması olarak gösterilebilir. Kategoriler konusu da mantığın ontolojik ve metafiziksel karakter arz etmesinin temel zeminlerinden birisini oluşturmaktadır. Çünkü kategoriler tabiat alemi için koyduğu yapıların tabiat üstü alem için de geçerli olacağını öngörmektedir. Halbuki bir Eşari kelamcısı olan Teftâzânî için tabiat alemine mahsus işleyişlerin metafizik alem için de geçerli olacağı düşünülmemelidir.

Teftâzânî'nin mantık anlayışının metafiziksel yargılardan soyutlanışının en kuvvetli delillerinden birisi de mantığı surî düzlemde ele alması, mantığın formel kısımlarıyla ilgilenmesi ve mantığı içerikten

<sup>92</sup> Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011, s. 18.

<sup>93</sup> Özlem, *Mantık*, s.55; Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, s. 15-17.

<sup>94</sup> Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: A.Ü.İ.F.Y. 1974, s. 75-76.

arındırması olarak da gösterilebilir. Yukarıda belirtilen yargılardan, dolaylı olarak kategorilere yer veren mantık eserlerinin içerik itibariyle metafiziksel yön arz ettiği ve Aristoteles'in metafizik anlayışını takip ettiği çikarsanabilmektedir. Örneğin Gazzâlî'nin mantık eserinde<sup>95</sup> kategorilerin anlamlarından bahsetmesi ve sayısını Aristoteles'e uygun bir biçimde on olarak hasretmesi;<sup>96</sup> Gazzâlî'nin mantık anlayışının metafizik yönüne işaret edebilmekte midir ve Aristoteles'i metafizik konusunda takip ettiği düşüncesini intaç etmekte midir? Bu soruyu Aristoteles'in ve Gazzâlî'nin kategori anlayışlarını karşılaştırarak cevaplandırabiliriz. Gazzâlî'nin eserinde kategoriler bahsine yer vermesi ve Aristoteles gibi onları on olarak tayin etmesi Aristoteles'in metafizik anlayışını takip ettiğine yorulmamalıdır. Gazzâlî'nin metafizik anlayışı ile Aristoteles'in metafizik anlayışları temelde ayrılmaktadır. Çünkü Gazzâlî'yi kategoriler meselesinde Aristoteles'ten ayıran en bariz noktalar; Aristoteles cevheri ilk varlık, varlığın özü ve mahiyeti olarak görürken Gazzâlî ise cevheri ilk varlık olarak telakki etmemektedir.<sup>97</sup> Öte yandan Aristoteles'in cevher kategorisini varlık ile bir ve aynı olarak görürken Gazzâlî ise varlık ile cevheri birbirinden farklı alanlar olarak görmektedir.<sup>98</sup> Sırf bu nedenlerden dolayı Gazzâlî'nin kategorilere yer vermesini, onun metafizik noktada Aristoteles'in benimsediği görüşlerin sürdürücüsü olduğunu iddia etmek yerinde bir görüş olmasa gerektir. Dolayısıyla en genel anlamda Tefâtânî'nin mantık anlayışının metafiziksel hüviyette olmadığını çikarsayabiliriz.

Tefâtânî'nin kategoriler konusunu kelim bölümü içerisinde ele alması;<sup>99</sup> Gazzâlî'nin tavsiyeleriyle başlayan Fahreddin Razi ile sistematik

---

<sup>95</sup> Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 47.

<sup>96</sup> Gazzâlî'nin kategorilere yaklaşımı için bkz. Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlim*, s. 163.

<sup>97</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: MEB Yay. 1993, s. 249.

<sup>98</sup> Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 250.

<sup>99</sup> Tefâtânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, ss. 38-59; M. Sait Özervarlı, "Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam", *DİA* c. XXXX, s. 333.

hale dönüşen metafiziğin kelimeler ilmi içerisine yerleşme sürecini<sup>100</sup> devam ettirdiğine delalet etmiş olabilmektedir.

Bu anlayış doğrultusunda Teftâzânî'nin mantık anlayışı kavramlar, önermeler, kıyas, kıyas çeşitleri, akıl yürütme, akıl yürütme çeşitleri ve kıyasın tatbik sahaları üzerinden örgülenmektedir. Söz konusu tespit mantığın Teftâzânî'nin nazarında ilimler için metod temin etmek amacına matuf olduğu neticesine ulaştırmaktadır. Varılan netice ekseninde Teftâzânî için mantık düşüncenin /düşünmenin muhtevasını belirleyen başat etken olarak değil sadece şeklini belirleyen kıstas olarak görülebilmektedir. Bu düzlemde Teftâzânî'nin Tehzibü'l Mantık'ta ortaya koymaya çalıştığı mantık; kavramlar mantığı, önermeler mantığı ve çıkarsamalar mantığıdır.

Üzerinde durulması gerekli olan diğer bir mesele de kategoriler bahsine mantık kitaplarında ne zamandan beri yer verilmeyişidir. Çünkü kategoriler konusunun mantık kitaplarına dahil edilip edilmemesi mantıkçıların mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem olarak ayrılmasına neden olan en belirgin taraftır.<sup>101</sup> Teftâzânî ise bir görüşe göre mantık anlayışlarının mütekaddimûn (öncekiler) ile müteahhirûn (sonrakiler) olarak ayrıldığı dönüm noktasını teşkil etmektedir. Özetle ifade edilecek olursa şöyle bir soru sormak mümkündür: “Kategorilerin mantık metinlerinden çıkarılması aşaması Teftâzânî ile mi başlamaktadır?” Kategorilerin mantık kitaplarından çıkarılması süreci metafizik alana ait bir mesele olarak tartışılması Râzî ile başlatıldığı iddia edilmektedir.<sup>102</sup> Bu noktada Teftâzânî'nin Râzî'nin sistematik olarak takipçisi olduğu rahatlıkla söylenilebilmektedir. Fakat mantıkçılar ayrımını Teftâzânî ile değil de Râzî ile başladığını iddia etmek ayrı ve geniş kapsamlı bir çalışmanın mahsulü olacağından burada böyle bir iddiaya yer vermeyeceğiz.

---

<sup>100</sup> Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 314.

<sup>101</sup> İbn Haldun, *el-Mukaddime*, nşr. Ali Abdulvahid Vâfi, Kahire: Daru Nahdati Mısır, ts. c. III, s. 1140.

<sup>102</sup> Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 153.

Burada üzerinde durulması gereken diğere bir husus da mantığın hangi amaca hizmet ettiği olacaktır. Mantık Aristoteles'e göre müstakil bir bilim olmayıp doğru düşünmenin bir aracı olarak görülmekteydi.<sup>103</sup> İlerleyen süreçte Stoa okuluyla birlikte mantık felsefe disiplini içerisinde fizik ve ahlakla birlikte felsefenin birer parçası haline dönüşmüştü.<sup>104</sup> Mantığın tercüme hareketleri yoluyla İslam dünyasına intikaliyle birlikte bir amacı da İslami ilimlerin hizmetine sunulması olmuştur.

Mantığın İslami ilimlerin hizmetine sunulmasına yardımcı olan en önemli düstur; dinle olumlu ya da olumsuz hiçbir bağlantısının olmamasıydı.<sup>105</sup> Mantık bu süreçte hem Aristo'nun yazdığı felsefi tarzdaki eserlerin anlaşılmasına yardımcı olurken hem de İslami ilimlerin sistemli bir hale dönüştürülmesine katkı sağlıyordu.<sup>106</sup> İslam mantıkçılarının mantığın İslami ilimlerin sistematik hale dönüştürülmesine katkıları sağladığına dair eserler de bu süreçte sunulmuştur.<sup>107</sup> Bu süreçte mantık hem kelâm ilminin hem fıkıh usulü'nün<sup>108</sup> hem gramerin, hem de diğere İslamî ilimlerin yardımcı faktörü olarak görev üstlenmekteydi.

Teftâzânî çizilen bu çerçeve etrafında mantığı hem bir müstakil alan olarak telakki etmiş hem de İslami ilimlerin yardımcı bir unsuru olarak işlevsel kılmıştır. İslami ilimlere yardımcı bir görev olarak mantığı ihdas etmesinin örneğini ilerleyen bahislerde özellikle kıyas bahsinde anlatmaya ve açıklamaya çalışacağız. Mantık ile kelâm ilmini incelemeyi konu edinen “*Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*” eseri mantık ile kelâm arasındaki münasebeti ortaya döken örnek olsa gerektir. Söz konusu münasebeti incelemek farklı bir uğraşı ve çabayı gerektirdiğinden çalışmamız müddetince bu konulara değinmeyeceğiz.

<sup>103</sup> David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabcacı Yay., 2011, s. 46.

<sup>104</sup> İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, Ankara: Araştırma Yay., 2011, s. 29.

<sup>105</sup> Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, s. 40.

<sup>106</sup> Çapak, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, s. 89.

<sup>107</sup> Gazzâlî'nin bir fıkıh usulü eseri olan Mustasfa adlı kitabının giriş kısmına Mukaddime mahiyetinde mantığa dair bilgileri aktarmasında bu amacın yattığı ileri sürülebilir. Bir örnek için bkz. el-Gazzâlî, *el-Mustasfa*, ss. 109-172.

<sup>108</sup> Mantık ile fıkıh usulü'nün birbirine yakın iki ilim dalı olduğuna dair çarpıcı bir diğere örnek de Gazzâlî'nin şu ifadesidir. “Fıkıhî alandaki akıl yürütmeler ile aklı (mantıkî) sahadaki akıl yürütmeler birbirine uzak değildir.” Gazzâlî, *Mi'yarü'l İlim*, s. 19.

Teftâzânî sistematîğinde mantık; bedihi/apaçık/zorunlu olarak elde edilen bilginin kesinliğini ispat etmek için değil; akıl yürütme neticesinde ulaşılan bilginin doğruluğunu kontrol etmek için vardır. Mantık aracılığıyla ilimde en muteber sayılan kesin (yakîn) üst düzeydeki önermelerin elde edilmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda akıl eğer akıl yürütme neticesinde elde ettiği bilgide yanlışsa düşerse hatasını düzeltecek bir mercie ihtiyaç hisseder. Mantık ilmi tam bu noktada devreye girmekte ve akli düştüğü hata kuyusundan kurtarmaktadır. Mantık öngördüğü yasalar sayesinde fikrin neticeye ulaşmasına katkı sağlamaktadır. Teftazani'ye göre mantık; akli yanlışsa düşmekten sakındıran kanunlar manzumesidir.<sup>109</sup> Teftazani mantığın tanımını serdederken dikkat çeken özelliklerden birisi tanımda kanun lafzını tercih etmesidir. Bunun nedeni mantığın ihtiva ettiği tümel kurallarının tekil kaideler için de geçerli ve işlevsel olduğunu belirtmek için olması muhtemeldir.<sup>110</sup>

İnsanın akli çıkarsamalar yapabilmek için muhakkak belli metotları takip etmesi gereklidir. Mantık her şeyden önce düşünceyi konu edinen ve ona metot tayin eden ilimdir. Mantık herkesin kendine göre hareket alanını tayin ettiği, akli çıkarsamalarda bulunduğu kaos ortamının hakim olduğu sistemsizliği ön görmez. Akli çıkarsamalara kurallar ihdas ederek sonucunda elde edilen neticenin tüm insanlar arasında bağlayıcı olmasını şart koşar. Başka bir açıdan mantığın kanun olması bilginin iç tutarlılık, sistematiklik ve düzenlilik göstermesini sağlar.

Diğer bir taraftan Tehzib'te dikkat çeken bir başka hususiyet ise Teftâzânî'nin mantığı amacına göre tanımlamasıdır.<sup>111</sup> Genel anlamıyla tanım; özün (mahiyetin) şerh edilmesidir.<sup>112</sup> Gerçek (hakiki) tanım ise bir şeyin özünü bilmeye yönelik sözdür.<sup>113</sup> Aynı zamanda tanım bir şeyin zihni olabilirliğini belirleyen temel özelliktir. Teftâzânî'nin mantığı tanımlarken

---

<sup>109</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 4.

<sup>110</sup> Ahmed b. Muhammed Eş-Şevki, *Şerhu'l-Fenari*, İstanbul: Asitane, ts. c. I, s. 19.

<sup>111</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 4.

<sup>112</sup> Hacı Muhammed Fevzi Efendi, *Seyfu'l-gullâb şerhu muğni't-tüllab*, İstanbul: Sahâfe-i Osmaniyye Mat., h. 1306, s. 87.

<sup>113</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 112.

öncelikle yapması gerekli olan mantığın özünü meydana çıkartması sonradan ise amacının belirtmesi olmalıydı. Teftâzânî klasik metodun aksine neden mantık ilmini amacına göre tanımlamayı tercih etmiştir? Bu soruyu şu şekilde yanıtlamak konunun kavranılması için daha açıklayıcı olacaktır. İlimlerin özünü künhünü tespit etmek gayet zor ve problemlili bir uğraştır. Nitekim Gazzâlî'ye göre de bir şeyin özünü ortaya koymak tespit edebilmek güç bir iş olduğundan gerçek (hakiki) tanım yaparken nominal (lafzî) betimsel (resmî) tanım çeşitlerinden de faydalanılmalıdır.<sup>114</sup> Bu nedenden ötürü ilimlerin tanımı yapılırken ancak konusu ve amacı eksen alınabilir. Teftâzânî'nin de bu amaç etrafında mantığın tanımını yaptığı ifade edilebilir.

Peki o zaman Teftâzânî'nin mantık ilmini tanımlarken amacını konusuna öncelemesinin nedeni nedir? Bu soru geleneksel anlama uygun biçimde şu şekilde cevaplandırılabilir. Teftâzânî kitabının başında mantığın konularını tasavvurât ve tasdikât ikiye ayırmaktadır. Mantığın tanımında da kitabının başındaki aynı ibareye yer vermek tekrara düşmek olacağından burada mantığı amacına göre tanımlama yolunu tercih etmektedir. Mantığı amacına göre tanımlamak had kategorisine girmezken resim kategorisine girmektedir.

### 2.3. Delalet

Mantık esas itibariyle düşünmenin muhtevasıyla değil de düşünmenin formel boyutlarıyla ilgilenmektedir. Mantığın lafız ile alakadar olması ise asıl amaç olarak lafzı gördüğünden dolayı değildir. Mantık ilmi belli bir dile ait olması hasebiyle lafza/söze manaya ulaştırılan araç gözüyle bakmaktadır.<sup>115</sup> Mantıkta nihai amaç mananın zihinde tam ve müstakil olarak berraklaşması olduğundan dolayı lafız; manayı zihne taşıyan aracı konumunda görülmektedir.<sup>116</sup> Fakat mantık teriminin “söylemek, ifade etmek,

---

<sup>114</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 112.

<sup>115</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009, s. 71.

<sup>116</sup> Mantık ve nahiv ilminin ilgilendiği anlam boyutlarıyla alakalı olarak İbn Sina şu ibareleri kullanmaktadır. “Lafızları incelemek ise zorunluluktan kaynaklanan bir durumdur. Mantıkçı mantıkçı olması bakımından doğrudan doğruya lafızlarla ilgilenmez. Lafızlarla ilgilenmesi iletim ve konuşma yönündendir. Eğer mantığın, sadece anlamların düşünüldüğü

konusmak”<sup>117</sup> anlamlarına gelen Arapça ( نطق ) kelimesinden türemiş olması ve eski Grekçedeki karşılığı olan Logos’un bir anlamının da “söz’e”<sup>118</sup> tekabül etmesi mantığın ister istemez lafızla da ilgilenmesini mecburi kılmıştır.

Aynı zamanda bütün aklî ve naklî ilimlerin bağlandığı nokta ve aktarıcısı dil bilimi olması hasebiyle mantık lafızlarla ilgilenmeyi bu açıdan da gerekli görmüştür.<sup>119</sup> Paralel biçimde dil ile düşünce arasındaki koşullanmış bağdan hareketle de mantığın düşünce ile olan irtibatı zorunlu olarak sözle de irtibat kurmayı doğurmuştur. Bu açıdan mantık mananın zihinde billurlaşmasıyla ilgilenirken bir yandan da dolaylı olarak sözün/lafzın da güzelleşmesi ahenkli hale dönüşmesine yardımcı olmaktadır.<sup>120</sup> Çünkü düşüncedeki intizam ve insicam zorunlu olarak dildeki, konuşmadaki akışkanlığa ve pürüzsüzlüğe de katkı sağlamaktadır.

Mantığın delalet bahislerini konu edinme yönü ve bunu önemsemesi ise lafız ile mana arasındaki irtibatı kurma, işbu geçişi sağlama çabasından neşet etmektedir. Daha sarıh ifadesiyle mantığın ele aldığı yönüyle delalet; söz ile onun işaret ettiği mana arasındaki irtibatın nasıl kurulacağını ele almaktadır. Mananın ortaya çıkarılabilmesi, lafzın dizilimine ve düşüncenin lafızla aktarılmasına bağlı olduğundan öncelikle lafzın, sonrasında ise lafız ile mana arasındaki iletişimi sağlayan, köprü vazifesi gören delalet bahislerinin aktarılmasını iktiza etmektedir. Bu ihtiyaç delalet bahislerinin ayrı müstakil bir konu olarak mantığın içerisine dâhil olması neticesini doğurmuştur. Bu

---

salt düşünceyle öğrenilmesi mümkün olsaydı bu yeterli olurdu. Eğer mantık hakkında konuşan kimsenin, içindekini başka bir yolla bildirmesi mümkün olsaydı bu kesinlikle lafza gerek bırakmazdı.” İbn Sina, *Mantiğa Giriş*, Çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 16; es-Sâvî’nin ise İbn Sina ile aynı çizgide yürüdüğü şu ibarelerden anlaşılmaktadır. “lafızla mana arasında kopmaz bağdan dolayı mantıkçı lafızlarla ancak zorunlu olarak ilişki kurar.” es-Sâvî, *el-Besairu’n-nasîriyye*, s. 33.

<sup>117</sup> Firuzabadi, *Kamusü’l Muhit*, “نطق” md. Beyrut: Daru İhyai’l-türasi’l-Arabi, 1991, c. III, s. 413.

<sup>118</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012, c. IV, s. 27.

<sup>119</sup> İzmirli, *Mi’yarü’l-ulûm*, s. 3.

<sup>120</sup> Hasan Ayık, *Ebheri’nin Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007, s. 43.

ihtiyaçla birlikte delalet bahisleri müstakil bir konu olarak Müslüman mantıkçılar tarafından mantığın içerisine dâhil edilmiştir.<sup>121</sup>

Bu durumda delaletin ne olduğunun, çeşitlerinin ve delalet çeşitleri arasındaki bağlantılarının aktarımına başlayabiliriz. Genel hatlarıyla delalet; “bir şeyin bilinmesiyle ondan hareketle başka bir şeyin bilinmesinin lazım gelmesidir.”<sup>122</sup> Delalet; sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sözlü delalet kendi içerisinde vaz’î, tabiî ve aklî olmak üzere üçe bölünmektedir. Aynı şekilde sözsüz delalet de sözlü delalet gibi vaz’î, tabi’î ve aklî olmak üzere ayrılmaktadır.

Mantığın esas itibariyle ilgilendiği delalet çeşidi ise; kullanıldığında mananın belirgin hale dönüştüğü sözlü vaz’î delalettir. Tefâtânî de eserinde delalet konusunu ele alırken doğrudan mantığın ilgilendiği sözlü vaz’î delaletin açıklamasına yer vermektedir.<sup>123</sup> Nitekim Tefâtânî’nin üslubunda tartışmalı meseleler, ele alınacak herhangi bir konunun temel noktasında temerküz etmektedir. Tefâtânî; konuyu enine boyuna genişçe değerlendirmekten ziyade eserinin çizgisine uygun bir biçimde esas meselenin döndüğü noktanın aktarılmasıyla yetinmektedir. Bu tarzı benimsemesinin ardında yatan nedenler şunlardır iddiasında bulunabiliriz. Ya eserini muhtasar bir üslupla kaleme almaktadır, bundan dolayı tartışmalara değinmemektedir. Ya da öğrenciler için kısa, öz ve sade mahiyette bir eser tedarik etme gayretindedir bu nedenden ötürü tartışmayı uzatmamaktadır.

Tefâtânî’nin delalet bahislerinde de üslubunu açık bir biçimde sürdürdüğü gözlenmektedir. Delalet bahislerinde delaletin ne olduğu, kaç çeşiti bulunduğu üzerinde tartışmayı sürdürmemektedir. Çünkü bu konular mantık geleneği içerisinde fazla tartışma çıkarmamış herkesin kabulünü kazanmış meselelerdir. Tehzib’te konu daha çok mantığın ittihaz edildiği sözlü vaz’î delaletin çeşitleri arasındaki münasebetin nasıl kurgulanacağı üzerinde yoğunlaştırılmaktadır. Devamında ise lafzın; sözlü vaz’î delalet

---

<sup>121</sup> Abdulkuddus Bingöl, “Türk-İslam Kültür Dünyasında İsağoci”, *İslami İlimler Dergisi*, 5/2 (2010), s. 168.

<sup>122</sup> Fazıl Bûsnevî el-Mûstarî, *Şerh-u İsağoci*, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, h. 1316, s. 7.

<sup>123</sup> Tefâtânî, *Tehzibü’l-mantık ve’l-kelam*, s. 4.

çeşitlerinden biri olan iltizamî delalet yoluyla ucu açık olan herhangi bir manaya delalet etmesinin nasıl sınırlandırılması gerektiğine yöneliktir.

Bu çerçevede Teftâzânî'ye göre sözlü vaz'î delalet kısaca mutabıkî, tazammunî ve iltizamî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Mutabıkî delalet; lafzın, mananın tam karşılığı olarak kendisine yer edinmesidir. Lafzın, karşılığında konulmuş olan mananın bir bölümüne delalet etmesi ise tazammunî delaleti, manasının dışında başka bir manayı karşılması ise iltizamî delaleti ifade etmektedir.<sup>124</sup> Bir örnek teşkil etmesi hasebiyle “insan” lafzının “konuşan canlı” ya delalet etmesi mutabıkî delaleti, sadece “konuşan” veya “canlı” ya delalet etmesi tazammunî delaleti, “ilim öğrenmeye yeteneğinin olmasına” ya da “yazmaya muktedir olmasına” delaleti ise iltizamî delaleti<sup>125</sup> kapsamaktadır.

Bu durumda iltizamî delalette lafzın konulmuş olduğu mananın dışında başka bir manaya delalet etmesinin ölçütlerini hangi kıstaslar belirleyecektir? Nitekim İsağoci çizgisinde iltizamî delaletin ölçütü için sadece zihinde lafzın manayı gerektirmesi yeterli bulunmaktadır.<sup>126</sup> Bu durum iltizamî delaletin mevcut bulabilmesi için zihni düzeyde varlığının gerçekleşmesini yeterli görmektedir. Hâlbuki Teftâzânî'ye göre ise iltizamî delaletin sınırlarını akıl ve belli bir yöreye ait örfün kuralları tayin etmektedir.<sup>127</sup> Buradan anlaşacağı üzere Teftâzânî iltizamî delaletin varlık alanlarını hem zihin hem de hariç(dış dünya) olarak belirlemektedir. İltizam yoluyla delalet edecek olan mananın akıl ile sınırlandırılması düşüncenin kognitif/idraksel/bilişsel olabilirliğini mümkün kılmaktadır. Örf ile sınırlandırılması ise bölgesel/lokal olarak iltizamî delaletin farklılaşabileceğine işaret etmektedir.

Teftâzânî delalet çeşitleri arasındaki gereklilik ilişkisini ise de şu şekilde izah etmektedir: Öncelikle Teftâzânî'nin mantık tabanlı düşünce sistematığı delalet bahislerinde işlem-kaplam ilişkisini öngörmektedir. Ona

---

<sup>124</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 4.

<sup>125</sup> İzmirlî, *Mi'yarü'l-ulûm*, s. 12.

<sup>126</sup> Esiruddin Ebherî, *Metn-i İsağoci*, (İsağoci Risaleleri içerisinde), İstanbul: Asitane, ts. s. 2.

<sup>127</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 4.

göre bir kavram üzerinde tazammunî veya iltizamî delaletin gerçekleşmesinin ön koşulu mutlak anlamda mutabikî delaletin gerçekleşmesidir. Tam aksine mutabikî delaletin meydana gelmesi ise tazammunî veya iltizamî delaletin de gerçekleşeceği anlamına gelmemektedir.<sup>128</sup> Teftâzânî'nin söz konusu yargısından parçası(cüz) olmayan basit cisimlerin bu kategori altına gireceği anlaşılmaktadır. İltizamî delalet ile tazammunî delalet arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağına dair herhangi bir noktaya ise değinmemektedir.

İltizamî delalet çerçevesinde iki kavram arasındaki luzûmiyyet ilişkisi Luzûm-u beyyîn-i e'amm ve luzûm-u beyyîn-i ehas ikileminde cereyan etmektedir. Genel anlamda gerektiriciliğin apaçık oluşu (luzûm-u beyyîn-i e'amm) lâzım (gerektiren) ile melzûm (gerektirilen) arasındaki ilişkide hem lâzımın hem de melzûmun aynı anda düşünülmesi sonucunda iltizamın meydana gelmesidir. Daha dar anlamda ise gerektiriciliğin apaçık olması (luzûm-u beyyîn-i ehas) iltizam ilişkisinde lâzımın düşünülmesi melzûmun veyahut melzûmun düşünülmesi lâzımın eşzamanlı olarak akledilebilmesi için yeterli görülmektedir.

Teftâzânî belirtme gereği görmese de yukarıdaki mezkûr yargısından hareketle iltizamî delalette luzûmiyyet ilişkisi içerisinden luzûm-u beyyîn-i e'ammı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü luzûm-u beyyîn-i ehas'ta lazım ile melzûm bir şeyin mahiyetinin kurucu özelliklerini paylaşıyor anlamına gelmektedir. Hâlbuki Teftazani'nin iltizamî delaleti açıklarken harici bir manaya delalet edecek olması kaydını özellikle zikretmesi iltizamî delaletin bir şeyin mahiyetinden ayrı olacağını zımında taşımaktadır. İltizamî delaletin; bir şeyin mahiyetinin dışında kalan özelliği ortaya çıkartıyor olmasını Teftâzânî'nin belirtmesi luzûm-u beyyîn-i e'ammı tercih ettiğini aşîkarâne ortaya koymaktadır.

---

<sup>128</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 4.

Buradan rahatlıkla anlaşılmaktadır ki Teftâzânî'ye göre iltizamî delalet yoluyla ulaşılan özelliğin bir şeyin mahiyetine dâhili söz konusu değildir.<sup>129</sup>

Delalet konusunda Teftâzânî'nin iltizamî ve mutabıkî delalet arasındaki ilişkinin nasıl olacağını belirtme ihtiyacı gütmesi zımnen de olsa mantık ve kelimada Fahreddîn er-Râzî (v.1209) çizgisine cevap niteliği taşımaktadır. Râzî geleneğinde mutabıkî delalet; iltizamî delaletin de varlığını zorunlu kılmaktadır.<sup>130</sup> İltizam Râzî'ye göre bir şeyin mahiyetine dâhil olmuş o şeyin mahiyetinden ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığı temel özelliğinden biridir. Bu açıdan mutabıkî delalet mutlak surette iltizamî delaletin varlığını da gerekli görmektedir. Fakat Râzî'nin ele almış olduğu iltizamî delalet çeşidinin luzûm-u beyyîn-i ehas olduğunda bu durumun gerçekleştiğini unutmamak gerekir.

#### 2.4. Tekil (müfred)

Mantık disiplini içerisinde birbirine karıştırılmaya en çok müsait olan konuların başında tekil (müfred) ile bileşik (müellef-mürekkep), tikel (cüz'î) ile tümel (küllî) kavramlarının karşıladığı alanlar gelmektedir. Karışıklığın nedeni olarak geleneksel mantık literatüründe kullanılan Arapça kavramların Türkçe karşılıklarının tam anlamıyla oturmaması gösterilebilir. Bu bağlamda doğabilecek karışıklığın önüne geçebilmek adına kavramların hem Arapçalarını hem de Türkçelerini aynı anda zikretmeyi uygun görmekteyiz. Buna ek olarak kavramları anlaşılır bir biçimde açıklığa kavuşturup anlamın zihinde daha yerleşik hale gelmesi için kavramların zıtlarını da aktarma yaklaşımını tercih edeceğiz.

Bu bağlamda üzerinde duracağımız konu Teftâzânî'nin tekile ne anlam yüklediği, tekile mukabil kullanılan bileşik kavramını ne biçimde anlamlandırdığı, Teftâzânî'nin anlayışından bağımsız olarak tekilin nasıl

---

<sup>129</sup> Teftâzânî'nin delalet çeşitleri arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğine dair daha detaylı bilgi için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'ş-şemsîyye*, thk. Cadullah Bessâm Salih, Ürdün: Daru'n-nürî'l-mübin li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2011, ss. 120-128.

<sup>130</sup> İsmail Hanoğlu "*Fahruddîn er-Razî'nin Kitabı'l Mülâhhas fi'l Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*" (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s. 10.

meydana geldiği nihayetinde ise Teftâzânî'nin tekileri nasıl kısımlandırdığı üzerinde olacaktır. Tekil gramer istilâhınca kısaca “lafzın bir parçasının mananın bir parçasını karşılayamaması”<sup>131</sup> anlamına gelmektedir. Örneğin tekil olan insan kelimesi konuşan canlı kavramına mukabil bir şekilde konulmuştur. Fakat insanın parçaları arasında yer alan “i-n-s-a-n” harflerinden her biri manasının yani konuşan canlı kavramının her bir parçasına mukabil konulmamıştır. Daha anlaşılır şekliyle insan kelimesinin içerisinde yer alan “i” harfi, manası içerisinde yer alan canlı kavramına karşılık konulmamıştır.<sup>132</sup> Bundan dolayı insan kelimesi mantık geleneği içerisinde tekil olarak kullanılmaktadır. Teftâzânî de tekili tanımlarken gramerin(nahiv) yaptığı mevcut tanımdan farklı olarak herhangi bir kayıt eklediği göze çarpmamakta lafza karşı konulan mananın bir kısmın lafzın bir kısmını karşılayamaması şeklinde kullanılmaktadır.<sup>133</sup> Tekilin zıttı olarak bileşik (mürekkep) yani bitişik yapının/lafzın bir parçasının anlamın bir parçasını karşılayabilmesi için kullanılmaktadır.

Lafzın bir parçasının mananın bir parçasını karşılayabilmesi için Teftâzânî'nin şart koştuğu diğer bir etken de söyleyenin, lafız ile manayı bizzat murat etmesidir.<sup>134</sup> Teftâzânî'nin bileşik kavramlarda kasıt kelimesini tercih etmesi birkaç manaya gelebilme ihtimalini barındıran kavramın; türlerinden birinin tercih edileceğine işaret etmektedir. Çünkü müşterek lafza ait anlam çeşitliliği arasından birinin tercih edilmesi iradi bir fiile bağlıdır. İradi fiil neticesinde doğabilecek anlam çeşitliliği ortadan kalkacaktır.<sup>135</sup> Bundan dolayı Teftâzânî lafzın sadece yeterli olmayacağını bunun yanında lafızla birlikte hangi mananın tercih edildiğinin de belirtilmesini bileşik yapı için şart koşturmaktadır.

---

<sup>131</sup> Cemaluddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf Ensârî İbn Hişam, *Katru'n-nedâ ve bellü's-seda*, Dimeşk: Mektebetü'l-fecr, 2001, s. 43.

<sup>132</sup> Tekil kavramının daha detaylı örnekleri için bkz. Mahmud Hasan el-Mağnîsî, *Muğni't-tüllâb*, thk. İsmâ b. Muhazzeb es-Sebu'î, Dimeşk: Daru'l-Beyrûtî, 2009, ss. 84-95.

<sup>133</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 4.

<sup>134</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 4.

<sup>135</sup> Bileşik yapılarda lafzın bir parçasının mananın bir parçasını karşılaması gerektiğine dair daha doyurucu ve detaylı bilgi için bkz. Nasireddin Tûsî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Daru'l-meârif, 1960, c. I, s. 192-193.

Tekil esasında gramerin konusu olmakla birlikte mantığa konu olma ciheti delalet bahislerinde olduğu gibi lafız ile mana arasında kurulan ilişkidir. Kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak gramerin alanına giren tekil ile bileşik konusunun mantık ilmi içerisinde de yer edinmesi her iki ilim arasındaki etkileşimin ve ilgilendikleri alanlarının ne kadar birbirine yakın olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda da iltizamî olarak lafız ile manayı iki ayrı müstakil bölüm olarak görmekten ziyade birbirleriyle etkileşim halinde olan alanlar olduklarına delalet etmektedir.

Bunun yanında tekilin işleyişi insanda nasıl meydana gelmekte, zihin tekili nasıl algılamaktadır? Tekil bahsini bitirmeden bu konuya da değinmek istiyoruz. Zihinde tekilin duyumsaması ancak beş duyu organı aracılığıyla mümkün hale gelmektedir. Tekilin akıla aktarımı hiss-i batınadan biri olan müfekkire yetisi yardımıyla gerçekleştirilir.<sup>136</sup> Müfekkire, beş duyu organı vasıtasıyla aldığı tekil öğeleri birbirine olumlu veya olumsuz nitelikleriyle bağlayarak birleşik hale dönüştürür.<sup>137</sup> Sonrasında tekilerin eklenmiş halini akla arz eder. Akıl ise müfekkire yetisi aracılığıyla elde etmiş olduğu malumatı sistematik hale getirmek için şu iki kıstasa onları tabii tutar. Akıl ya tekilerin düzenlenmiş halini tasdik eder ve sonunda doğrular ya da verilen hükmün vakaya uygunluğu test ederek vakayla uyuşmuyorsa bilgiyi reddeder.<sup>138</sup>

Teftâzânî tekili ise isim, edat, özel isim, mütevâtî, müşekkek, müşterek, hakikat ve mecaz olmak üzere sekiz kısma ayırmaktadır.<sup>139</sup> Teftâzânî'nin tekili sınıflandırmasına baktığımızda öncelikle lafzın kalıplarıyla mananın kalıplarını birbirine uyumlu hale getirme gayreti içerisinde olduğunu görmekteyiz. Buna göre manada farklı anlam bulan ifadelerin lafızda tek bir kalıpta ifade buluşuna müşterek ismini layık görmektedir.

---

<sup>136</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 167.

<sup>137</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 167.

<sup>138</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 167.

<sup>139</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 5.

## 2.5.Tikel ve Tümel

Teftâzânî'nin konuları birbirine eklemelerken, özelde konular arasında irtibat kurulmasına genelde ise mantığı ilgilendiren konular içerisinde bütünlüğün sağlanmasına özen göstermektedir. Tikel ve tümel konularını da aktarırken bir önceki mevzuyla, tekil konusuyla, irtibatlı olduğu göze çarpmaktadır. Teftâzânî'nin perspektifi altında parçanın bütünden önce zikredilmesi gereğinden hareketle tümel konusundan önce tikel konusunu incelemeye başlayabiliriz.

Mantık açısından kavram çeşitliliği ele alındığında üzerinde en çok durulan temel iki konunun tikel ve tümel konuları olduğu görülmektedir.<sup>140</sup> Bu açıdan bakıldığında Teftâzânî'ye göre tikel iki farklı anlam alanına sahiptir. Teftâzânî'ye göre ilk anlamıyla tikel “varlığı ister zihinde olsun isterse de dış dünyada olsun bir şeyin gerçekliğinin çokluk (tümel) anlamda kullanılmıyor olmasıdır.”<sup>141</sup> Bu açıdan tikel hem varlık alanında hem de zihin dünyasında çokluğa karşılık kullanılmaya imkân sağlamamaktadır. Teftâzânî'nin de kabu edip eserine zikretmeye değer bulduğu, bir başka anlamda tikel, “tümel olanın altında zikredilen hususi anlam”dır.<sup>142</sup>

Günlük yaşam içerisinde sık sık müşahede olunmasına ve gerçeklikleri ayan beyan ortada olmasına rağmen tikellerin tek tek ayrımları belirlenip diğer tikellerden ayrıştırılmaları mümkün olmadığından dolayı tanımlarının da yapılması olanak dahilinde değildir. Bu açıdan bakıldığında tikelin mantıkta göz ardı edilmesine neden olarak mahiyetlerin ayrıştırılamaması gösterilebilir. Mantıkta tümelin ön plana çıkartılmasının gerekliliği ise; yukarıda da bahsedildiği üzere mantık genel olarak düşünmenin metodunu tayin eden bir disiplin olduğundan düşünce eylemini de ancak genelleştirerek ve tümelleştirerek icra etmeye olanak tanımaktadır. Söz konusu gerçek Aristo'nun mantık anlayışında şu şekilde ifade edilmektedir. “gerçekte

---

<sup>140</sup> Özlem, *Mantık*, s. 91.

<sup>141</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 5.

<sup>142</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 5.

bilginin şu tarzda olduğu apaçıktır: Bütüncül olarak bilinir.”<sup>143</sup> Dolayısıyla mantıkta tümelin üzerinde daha çok durulmasının nedeni açığa çıkmış olmaktadır.

Diğer açıdan ilim de haddi zatında varlığı önce tikeller boyutunda müşahade etmeyi sonrasında ise varlığı tikellerden hareketle tümelleştirerek zihni sahaya taşımak suretiyle incelemeyi öğütlemektedir.<sup>144</sup> Tikelin daha geri planda tutulması ise tikelin sayıca fazla olması ve sınırlandırılmaya imkan tanımaması mantık içerisinde fazlaca kullanılmamasına sebebiyet vermektedir.<sup>145</sup> Mantıkta tikelin arka planda tutulması ve tümelin dikkati nazara alınmasının farklı bir izahı da insanın mutluluğa ve kemale erişebilmesinin yolunun tikelin bilgisinden ziyade tümelin bilgisini elde edilmesiyle gerçekleşecektir.<sup>146</sup> Bundan dolayı tikelin mantık içerisinde fazlaca yer edinmesi söz konusu değildir, sadece tümelin tanımının yapılabilmesi adına mantıkta tikelin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır.

Tümel konusuna gelecek olursak tümel; mahiyeti itibariyle içerisinde çokluğu/çoğunluğu yani fertleri barındırabilme imkânına sahiptir. Tümelî kısaca şu şekilde tarif etmemiz mümkündür. Tümel; “zihni bir varlık dünyasına sahip olup kendisi düşünüldüğünde eş zamanlı olarak ortaklarının da düşünülmesini men etmeyen kavramdır.”<sup>147</sup>

Teftâzânî üzerinde durduğu başka bir mesele de tümelin zihin ya da a’yanda veya imkan düzeyinde varlık bulabilmeleri cihetine göre kısımlara ayrılmasıdır.<sup>148</sup> O’na göre tümel altı farklı kategoride kendine karşılık bulabilmektedir. Birincisi; tümel olduğu halde dış dünyada (hariçte) fertlerinin varlık bulabilmeleri mümkün değildir. İkinci tümel dış dünyada fertlerinin varlığa çıkabilmelerine imkân tanınmıştır fakat mevcut imkân fiiliyata dökülmemiştir. Üçüncü tümel; içerisine aldığı fertlerin birden fazla

---

<sup>143</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, MEB Basımevi, 1967, s. 4.

<sup>144</sup> Gazzâlî, *Mi’yarü’l-İlim*, s. 29.

<sup>145</sup> İbn Sina, *Mantiğa Giriş*, s. 21.

<sup>146</sup> Gazzâlî, *Mi’yarü’l-İlim*, s. 68.

<sup>147</sup> Meydanî, *Davâbitü’l-marîfe* s. 35.

<sup>148</sup> Teftâzânî, *Tehzibü’l-mantık ve’l-kelam*, s. 5.

sayısına varlığa çıkabilme imkânı doğmuşsa da sadece bir tanesi varlık bulma hakkı edinmiştir. Dördüncüsü içerisinde aldığı fertlerden birden fazlasına varlık bulma imkânı tanımayan sadece bir tanesinin varlık bulmasına izin veren tümel çeşididir. Beşincisi dış dünyada sayılarının sınırlı sayıda olabilmesine imkân tanıyan tümeldir. Altıncısı ve sonuncusu ise dış âlemde fertlerinin sayıları sınırsız miktarda olabilen tümeldir.<sup>149</sup>

Teftâzânî'nin tümeli sınıflandırırken farklı bir taksim çeşidinin de üzerinde durmaktadır. Ancak söz konusu kısımlandırmasında genel hatlarıyla tümeli değil de daha özel anlamıyla beş tümeli esas almaktadır. Çünkü tanımlarına aşağıda yer vereceğimiz tümel çeşitlerinin (mantıkî, tabîî, aklî) karşılık bulma yönünden en uygun mahalli beş tümeldir. Buna göre tümel, mantıksal terimleri örneğin cins, tür vb.lerini ifade etmek için kullanılırsa bu takdirde mantıkî tümel adını almaktadır.

Mantıkî tümel; varlıkların özünde mevcut olmayıp sonradan insan zihninin varlığı tanımak için varlığa atfettiği arızı özelliklerdir. Kısacası ancak zihinde karşılığını bulabileceğimiz tümel çeşididir. Cins, tür gibi mantıksal tümellerin karşılık gördüğü/makes bulduğu mecra, Teftâzânî'nin ifadesiyle arz edildiği mahal ise tabî/doğal tümel olarak adlandırılmaktadır.<sup>150</sup> Tabîî tümel dış dünyadaki gerçekliği zihinsel işlem süzgecinden geçirmeden, tümellik etiketini yapıştırmadan tümel olabilme istidatını taşıyan varlıklardır. Teftâzânî'ye göre tabîî tümel; tek tek bireyleri içine almakta, şahıslaşmış varlıkları kapsamakta, hariçteki/ayandaki/dış dünyadaki varlıkları temsil etmektedir. Teftâzânî'nin söz konusu tercihi arka planda bazı fikri tartışmaların olduğu gerçeğini ihbar etmektedir. Devamında ise mantık geleneği içerisinde süre giden tartışmalar arasında taraf olduğu gerçeğini intaç etmektedir. Şöyle ki Yezdî'nin aktardığına göre filozoflar ile müteahhirûn mantıkçılar arasında tümellik vasfı; dış dünyadaki tek tek tikeller içerisinde bulunup bulunmadığı noktasında tartışma yaşanmaktadır.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 5.

<sup>150</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 5.

<sup>151</sup> Yezdî, *el-Haşşiyetü 'ala tehzibi'l-mantık li't-Teftâzânî*, s. 49.

Filozoflar; tümelin, dış dünyadaki tikelerde bulunduğu görüşünü, müteahhirûn mantıkçılar ise tam aksini yani tümellik özelliğinin tikelerde yer almadığını tikelerin toplamının tümeli oluşturduğunu iddia etmektedirler.<sup>152</sup> Tefâtânî, tikelerde tümelliğin yer almadığını tümellik özelliğinin dış dünyada yansımalarının ancak tikel olarak gerçekleşebileceği fikrini taşımaktadır. Bu gerçeği ise yukarıda zikrettiğimiz beyanatında ortaya koymaktadır. Tefâtânî'nin söz konusu tercihinden dolayı müteahhirûn mantıkçılar arasında saymak bu cihetten dolayı mümkündür. Tekrar tabii tümel konusuna dönecek olursak, tabii tümel haliyle tüm varlıkları içerisine alacak nitelikte değildir. Dış dünyada mevcut olan her varlığın tümel olabilecek nitelikte olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Üçüncü tümel çeşidi ise hem tabii tümelin hem de mantıkî tümelin bir arada bulunduğu, mündemiç olduğu aklî tümel olarak isimlendirilmektedir. Tefâtânî'ye göre zikredilen tümel çeşitleri arasından gerçekliğe sahip olabilen sadece tabii tümeldir.<sup>153</sup>

Son olarak tikel ve tümel konusunu nihayete erdirmeden önce tümeller arasındaki ilişkiden bahsetmek yerinde olacaktır. Genellikle modern mantık ve klasik mantık kitaplarında kavramlar arası ilişkiler<sup>154</sup> muvacehesinde geçen bu konu Tefâtânî tarafından tümeller arası ilişki şeklinde ifadelendirilmektedir. Kavramlar arası ilişki Türkçe mantık kitaplarında detaylı bir biçimde bahsedildiğinden dolayı burada üzerinde kısaca değinmekle yetineceğiz. Tefâtânî'ye göre iki tümel bir biri yerine kullanıyorsa eşitlik, birbirinden tamamen ayrı ise ayrıklık, iki tümelden biri diğerinin içerisinde yer alıyorsa tam girişimlik, iki tümelden biri diğeriyle

---

<sup>152</sup> Yezdî, *el-Haşıyetü 'ala tehzîbi'l-mantık li't-Tefâtânî*, s. 49.

<sup>153</sup> Tefâtânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 7.

<sup>154</sup> Öner, *Klasik Mantık*, ss. 19-21; Hasan Küçük, *İslamda ve Batıda Mantık*, İstanbul: M. Ü. İ. F.Y. 1988, s. 67; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, ss. 68-70; Abdülkadir Çüçen, *Mantık*, İstanbul: Sentez Yay. 2012, ss. 63-65; Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, İstanbul: Rağbet Yay., 2011, s. 34-35; İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, ss. 65-67.

ortak ve ayrı noktalara sahipse bu durumda ise eksik girişimlik söz konusudur.<sup>155</sup>

Teftâzânî'nin kavramlar (mefhum) arası ilişki yerine tümeller arası terimini tercih etmesi daha yerinde ve isabetli olsa gerektir. Çünkü kavram sözcüğü en dar anlamında hem tikel hem de tümel kavramlarına şamil bir anlam alanını kapsamaktadır. Kavramlar arası ilişki denildiği takdirde tikel ile tümel arasındaki ilişki de hesaba katılması zorunlu gözükmektedir. Kavramlar arası ilişki bu durumda tikel tikel, tümel tümel ve tikel ile tümel arasında vuku bulmaktadır. Bu durumda yukarıda zikredilen dört boyuttaki kavramlar arası ilişki meydana gelmemektedir. Çünkü tikel ile tikel veya tikel ile tümel arasındaki ilişki ancak ya ayrıklık ya da tam girişimlilik düzeyinde vuku bulabilmektedir.<sup>156</sup> Bu tür yanlış anlaşılmanın önüne geçmek adına Teftâzânî'nin kavram yerine tümel kelimesini tercih ettiğini söyleyebiliriz.

---

<sup>155</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 5.

<sup>156</sup> Kavram yerine tümel kelimesinin niçin tercih edilmesi gerektiğine dair daha detaylı bilgiyi bulabilmek için bkz. Yezdî, *el-Hâşiyetü 'ala tehzi bi'l-mantık li't-Teftâzânî*, s. 221.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TEFTÂZÂNÎ'NİN TASAVVURÂT VE TASDİKÂTA YAKLAŞIMI

#### 3.1.TEFTÂZÂNÎ'NİN TASAVVURÂTA YAKLAŞIMI

İnsan, malum olduğu üzere idrak edilenleri (müdrekatı) hisle algılananlar/empirik veriler (mahsusât) ve akılla algılananlar (ma'kulât) olarak kavramaktadır. Zihin farklı iki düzlemde algılanacak, yani idrake konu olacak bilgi edinimini de belirli araçlarla sağlamaktadır. Zihne algı ve bilgi tedariki sağlayan bu araçlar ise beş duyu organı, iç duyular ve haber (ihbâr)<sup>157</sup> olmak üzere üç ayrı bölüme kısımlanmaktadır. Zihin aldığı bu duyuları müstakil yetileri, akıl, iç duyum ve dış duyu, sayesinde bir takım süzgeçlerden geçirerek zihinde elemeye veya test etme sürecine tabi tutmaktadır. Zihin aldığı bilgileri işleyerek, zihni süreçten geçirerek bu ameliyenin sonucunda yeni, gün yüzüne çıkmamış ve mevcut bilgi edinme yollarıyla elde edemediği, ulaşamadığı bilgiler meydana getirmektedir.

Zihnin algılayıp fikir haline getirdiği, belli bir dilin terimleri ile ifade ederek önerme haline getirdiği; nihayetinde bunu bir kıyasa şekline sokarak ilim olarak orataya koyduğu bilgi ise iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi; zihni işlem sonucunda ortaya çıkan ve ilk olarak da bizim aşağıda bahsedeceğimiz konu olan tasavvurât kısmıdır. Tasavvurât zihnin, mantıkçıların dış duyum dediği duyu organları ile algılayıp, iç duyular denilen hayal, hafıza, vehim ve müfekkire gibi yetilerle işleyerek kavramlar haline getirdiği müfredler, hakkında olumlu (müspet) ya da olumsuz (menfi) herhangi bir hüküm vermeden (önerme haline getirilmeden) kavrayabilmesidir. Tasavvurât işlemi; duyu aracılığıyla tedarik ettiği malumatlar sonrasında zihnin kavradığı, algıladığı veya duyumsadığı müfred kavramlar boyutunda olduğu gibi mevcut müfredleri tanımlamak ve ayırtırmak düzleminde de seyredilmektedir. Zihin müfredleri tanımlaması ve ayırtırması sonucunda ise kavramlar elde edilmektedir. Dolayısıyla tasavvurât kısmı mantık içerisinde beş tümel ve

---

<sup>157</sup> Meydanî, *Davâbitü'l-marife*, s. 17.

tarif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Beş tümel; tasavvurât bölümünün meyvesi olan tanımın temelini oluşturmaktadır. Tanım ise bu tümel anlamların zihinde, aklın ilkelerine uygun tertibi sonucunda ortaya çıkmaktadır.

Zihnin üretebildiği bilgi kategorilerinin ikincisi olan tasdikâtta ise önerme ve kıyas bahisleri ele alınmaktadır. Tasdikât bölümünde önerme; zihnin doğrudan kavrayabildiği düzlemi oluştururken kıyas ise akli işlemlere tabi tuttuğu boyutu oluşturmaktadır. Aşağıdaki birinci başlıkta öncelikle tasavvurâtın cins, tür, ayırım, özgülük ve ilintiden oluşan beş tümel bahsinin Teftâzânî tarafından nasıl algılandığını incelemeye başlayacağız. Devamında ise tasavvurâtın tarif kısmını çeşitleriyle birlikte ele alacağız. İkinci bölümde ise Teftâzânî'nin tasdikât kısmına yaklaşımını değerlendireceğiz.

Tasavvurât bölümünde yer alan tümel kavramı; birincisi zihinde meydana gelip içerisinde bulunan tikellere kıyas edildiği zaman tikellerin mahiyetine dâhil olan özsel tümeldir ki, bunlar cins ve ayırımdır. İkincisi tikellerin mahiyetinin dışında kalan ve onların mahiyetinin bir cüz'ü olmayan tümeldir ki, bu da arızî tümeldir.<sup>158</sup> Öncelik itibarıyla tümelliğin, tikellerin zatına dâhil olan unsurlarını incelemeye başlayabiliriz. Bunlar ise cins, tür ve ayırım tümelleridir.<sup>159</sup> Devamında ise arızî tümeller olan özgülük ve ilintiye Teftâzânî'nin görüşü etrafında yer vereceğiz.

### **3.1.1.Beş tümel**

#### **3.1.1.1.Cins**

Cins kelimesinin Yunanca karşılığında belirli bir soya, ırka, kabileye veya vatana ait olma, mensubiyet duyma anlamlarını taşımaktadır.<sup>160</sup> Bu noktadan bakıldığında ilk konum (vaz') itibarıyla cins kavramı belli bir topluluğa aidiyet duyma özelliğini taşımaktadır. Kavramlaştırılmış haliyle de

---

<sup>158</sup> Muhammed Ali Tehanevî, *Keşşâfu ıstilahati'l-fünûn*, ed. Refik el-Acem, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996, s. 45.

<sup>159</sup> Bir şeyin mahiyetine dahil olan tümellerin beyanı için bkz. Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantuk*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezidî, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts. s. 20.

<sup>160</sup> Kutbuddin Razi, *Şerhu'l-metalî*, Zevi'l-kurba, Kum, 2012, s. 304.

tarihi bakımdan ilerleyen süreçte ise cins; sözcük manasıyla aynı paralelde anlamını korumakla birlikte anlam genişlemesine uğramaktadır. Anlamı genişlemiş haliyle cins; “müşterek vasıflara sahip olan kavramların bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları terimdir.”<sup>161</sup> Geleneksel tanımı itibariyle de “hakikatleri çeşitli olan cüzler hakkında onlar nedir diye sorulunca cevap olarak söylenendir”<sup>162</sup> şeklinde de tanımlanabilmektedir.

Herhangi bir varlığın cins olabilme hüviyetine sahip olması; müstakil tek başına ele alındığında değil, ancak belli bir kategori içerisinde düşünüldüğünde gerçekleşebilmektedir. Örneğin insan veya canlı gibi kavramlar tek başlarına ele alınıp herhangi bir hiyerarşik düzene dâhil edilmediklerinde cins olma özelliğine sahip olamamaktadır. Teftâzânî’ye göre bu mevcut kategori içerisinde eklenen kavramların sıralanışı yukarı doğru olmakta ve dikey bir boyutta seyretmektedir. Kategorinin sıralanışında en üst mertebeye yer alan cinse ise *cins-i ali* yani en üst cins adını layık görmektedir. Mantık geleneğindeki cins kavramı ile Teftâzânî’nin benimsediği cins mefhumu aynı anlamı barındırmaktadır.<sup>163</sup>

Cins tümeli yakın ve uzak olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Eğer cins bir şeyin mahiyetinden ya da o şeyin mahiyetine ortak olan kısmı veya bütün unsurlarından haber veriyorsa o zaman yakın cins olarak adlandırılmaktadır.<sup>164</sup> Daha açık ve seçik anlamıyla bir şeyin mahiyetinden ve mahiyetinde ortak olan farklı hakikatleri içerisine alıyorsa yakın cinsi ifade etmektedir.<sup>165</sup> Cins mahiyetten veya mahiyetine denk herhangi bir parçasını belirtmiyorsa o zaman uzak cins olarak isimlendirilir.<sup>166</sup> Örneğin Porphyrios ağacı göz önüne alındığında en uzak cinsi cevher kavramı karşılamaktadır.<sup>167</sup> En yüksek cins olan cevher kavramının üstünde başka bir cins mefhumu

<sup>161</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 70.

<sup>162</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, sad. Hasan Tahsin Feyizli, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998, s. 34.

<sup>163</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 5.

<sup>164</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 5.

<sup>165</sup> Yezdî, *el-Haşiyyetü 'ala tehzihi'l-mantık li't-Teftâzânî*, s. 37.

<sup>166</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 5.

<sup>167</sup> İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümeller*, Ankara: Araştırma Yay., 2011, s. 40.

bulunmadığından dolayı da tanımı yapılamamaktadır. Bu kavrama türdeş olacak ve türdeşlerini kapsayacak daha üst bir kavram (cins) olmadığı için söz konusu varlık kavramının tanımı olmaz.

### 3.1.1.2. Tür/Nev'

Tür; cins kavramında olduğu gibi aynı biçimde Yunanca sözcük anlamından mantıkî istilâhî kullanımına geçerken anlam değişikliğine uğramıştır. Ortaya çıkış itibariyle türün Yunanca karşılığında mevcut bir kategori altında kümelenmeyen ve herhangi bir şeyin hakikatiyle birlikte suretini de kapsayan niteliği ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>168</sup> Terimsel anlamı bağlamında ise tür kelimesi de genel itibariyle kendi başına tür olma özelliğini haiz değildir. Herhangi bir cinse oranla/izafetle de tür olma özelliğini taşıyamaz. Sözcük ve terim anlamını karşılaştırdığımızda türün anlamında değişimin meydana geldiği görülmektedir. Sözcük anlamında türün bir kategori altında yer alması şart koşulmazken terim anlamında ise söz konusu kayıt şart koşulmaktadır. Türün altında yer alacağı kategori ancak belli bir varlık alanı olmalıdır ki, bu varlık alanı cins tümeli olmaktadır, kendine tür olma özelliği kazandırabilmektedir. Daha somut ifadesiyle insan, üniversite, okul gibi nesnelere tür olma vasfîyetini haiz olmakla birlikte rastgele seçilebilecek cins niteliği taşıyan kavramlar altında tür olma özelliğini kazanamazlar. İnsan kelimesi tür olabilme istidatını ancak canlı, omurgalı canlılar ve cisim gibi yukarı doğru istikamette devam eden cins silsilesi içerisinde kazanabilmektedir.

Teftâzânî'de türü, hem sözcük anlamıyla hem de terim anlamıyla tanımlamaktadır. O, bir cins altında kendine yer edinebilen türlere göreceli (izafi) tür adını verirken, bir cins altında kendine konum ittihaz edinemeyen türlere ise gerçek (hakiki) tür ismini vermektedir.<sup>169</sup> Gerçek tür yapısı itibariyle basit olduğundan dolayı parçalarına ayırlamayacağı için onun cinsini tayin etmek imkansız görünmektedir. Bu çeşit türlere örnek olarak

---

<sup>168</sup> İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s. 47.

<sup>169</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*, s. 6.

“nokta”yı vermektedir.<sup>170</sup> Teftâzânî’ye göre türün varlık tabakaları arasındaki sıralanışı ise cinsin sıralanışının tam tersi boyutta aşağı istikamette seyretmektedir.<sup>171</sup>

Çizilen kavramsal çerçeve etrafında Teftâzânî’nin türe yüklediği anlam ise iki farklı manaya delalet etmektedir. Bunlardan ilki türlerin türü(nev’u’l envâ’) adını almakta iken ikincisi ise görelî tür(nev’u’l mütevassıt) ismini almaktadır. Hakiki tür kendisinin altına tür olma özelliğini barındırmayan, türün sıralanışının kendinde nihayet bulduğu türe verilen isimdir. Göreceli tür ise varlık düzlemi içerisinde en aşağı tür ile en yukarı tür arasında tür olabilme uygunluğunu elde edebilen türlere verilen isimdir. Teftâzânî’nin kısımlandırmaların hareketle üç farklı cins ve tür çeşidine ulaşabilmekteyiz. Birincisi varlık kategorileri arasında en yukarıda bulunabilen cins ve tür bunlara isim olarak en yüksek cins veya tür ikincisi en aşağıda bulunan cins ve tür bunlar en alt cins veya tür üçüncü ise en aşağı ve en yukarı cins ve tür arasında bulunanlar orta seviyedekiler(mütevassıt) olarak isimlendirilmektedir. Belli bir kategoriden bağımsız olarak sadece türe has olan bir diğer tür çeşidi ise gerçek türü de bunlara ek olarak sayabilmekteyiz.

### 3.1.1.3.Ayırım/Fasıl

Beş tümelden ve bir şeyin mahiyetine dahil olan özelliklerden bir diğeri ve sonuncusu da ayırım(fasıl)dır. Ayırım; bir şeyin mahiyetini ortaya çıkarması hasebiyle sadece tek bir türe mahsus olan özelliktir. Aynı zamanda ayırım; türlerin ortak olduğu mahiyetten de ayrıştırılmasına imkan tanıyan niteliktir. Örneğin insanı canlılıkta müşterek olduğu hayvan ve bitki kategorisinden ayıran özelliği olan konuşucu vasfına insanın ayırımı denilmektedir.

Söz konusu iki yönüyle ayırım hem türün oluşturucu (mukavvim) hem de ayrıştırıcı (mümeyyiz) parçası olmaktadır. Teftâzânî ayırımın bu iki özelliğine mukavvim ve mukassim adlarını vermektedir.<sup>172</sup> Oluşturucu

<sup>170</sup> Teftâzânî, *Tehzibü’l-mantık ve’l-kelam*, s. 6.

<sup>171</sup> Teftâzânî, *Tehzibü’l-mantık ve’l-kelam*, s. 6.

<sup>172</sup> Teftâzânî, *Tehzibü’l-mantık ve’l-kelam*, s. 6.

parçanın cins ve tür skalası içerisindeki yeri ise şu şekildedir. Cins ve tür ağacı içerisinde yukarı doğru gidildiğinde üstteki cins ve türü oluşturan parça aşağıdaki cins ve türü de oluşturmaktadır. Ayırıştırıcı parça da ise tam tersine aşağıda bulunan tür ve cinsi ayarıştıran parça yukarıda bulunan cins ve türü ayarıştırmaktadır.<sup>173</sup> Aşağıda tanım bahsinde de zikredeceğimiz üzere ayrımlar aynı zamanda tam özsel tanımın da temel unsurudur.<sup>174</sup> Çünkü tam özsel tanımında tıpkı ayırmada olduğu gibi türün mahiyetini ortaya çıkarmak hedeflenmektedir. Örneğin insan türünü mukavvim ve mümeyyiz cüzünü oluşturan niteliği ise konuşucu (natık) oluşudur. Bu meyanda ayırım; Teftâzânî ve mantıkçıların genel kabule göre bir şeyin özünü oluşturan şeyin ne olduğu sorusuna karşılık alınan cevaptır.<sup>175</sup> Teftâzânî'ye göre ayırım; eğer ait olduğu türü, yakın cinsinde ortak olduğu diğer türlerden ayırt edici özelliğe sahipse bu durumda yakın ayırım ismini almaktadır. Eğer ayırım; uzak cinsindeki türlerden belirli bir türü ayarıştıyorsa bu takdirde ise uzak ayırım adını almaktadır.<sup>176</sup>

#### 3.1.1.4. Özgölük ve İlinti/Hassa ve Araz-ı Âmm

Özgölük ve ilintiyi bir şeyin mahiyetine dâhil olmayan,<sup>177</sup> zati olmayıp arızî olan tümeller olmaları hasebiyle aynı başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk. Genel olarak mantık iliminde tanımlanadığı gibi Teftâzânî de özgölüğü şöyle tanımlamaktadır: Özgölük, tek bir hakikate mahsus olan ve mahiyetin zatî özelliklerinden olmayan niteliktir.<sup>178</sup> Teftâzânî'nin tanımında dikkat çeken nokta; hakikat kelimesiyle neyi kest ettiğidir. Tehzib şârihlerinden Yezdî'nin; Teftâzânî'nin hakikat ile tür ve cinsi kast ettiği görüşünü benimsediği görülmektedir.<sup>179</sup> İlintiyi ise Teftâzânî, tek bir hakikatle

<sup>173</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 6.

<sup>174</sup> Ebu Nasr Muhammed Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, çev.Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yay., 2012, s. 27.

<sup>175</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 6.

<sup>176</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 6.

<sup>177</sup> Bir şeyin mahiyetine dahil olmayan tümeller için bkz. es-Sâvî, *el-Besairu'n-nasriyye*, s. 38-39.

<sup>178</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 6.

<sup>179</sup> Yezdî, *el-Haşiyetü 'ala tehzibi'l-mantık li't-Teftâzânî*, s. 46.

beraber diğerk hakikatlere mahsus olan zati olmayan özellik olarak tanımlamaktadır.<sup>180</sup>

Yukarıda da belirttiğimi gibi, Teftâzânî için özgölük ve ilinti bir şeyin mahiyetinden veya varlığından ayrılabilen ve ayrılamayan olmak üzere iki gruba taksim edilmektedir. Bir şeyde arizilik durumu, harici varlık düzeyine bakmaksızın sırf mahiyet sahasında gerçekleşiyorsa (tümel bir niteliğın anka kuşuna gerekliliğı gibi) buna mahiyetten ayrılmayan gereklilik (lüzûm-ü vücud-u zihnî) denilmektedir. Şayet mahiyeti değil, dış âlemdeki varlığı esas alıyorsa buna varlıktaki gereklilik (lüzûm-u vücud-u zihnî) denilmektedir<sup>181</sup> ki, bunun örneğı “sıcaklığın ateşe lüzumu” gibidir. Bunların yanında bir şeyin varlığı meh zihinde hem de dış dünyada gerekli ise buna “çift olmanın dört sayısına gerekliliğı” gibi lüzümü’l mahiye denilmektedir.

Teftâzânî’ye göre, lüzümü’l mahiye ise açık (beyyin) ve açık olmamak (ğayr-u beyyin) üzere ikiye ayrılmaktadır. Teftâzânî tarafından açık olan gereklilik; sadece gerektiriciyi düşünmek gerektirileni düşünmeye yeterli gelen gerekliliktir ki, bunun örneğı, dört sayısını düşünmenin ikiye bölünebilir olmayı gerektirmesidir. İkincisi ise gerektirici ile gerektirileni beraberce düşünüp aralarındaki ilişkinin bulunduğuna kesin kanaatin olduğu gerekliliktir ki, bunun örneğı “üçgenin mahiyetinin, üç açısının iki dik açıya eşit olmasının”ın gerekli olmasıdır. Delalet bahsinde de daha detaylarıyla yer vermiş olduğumuz gereklilik konusunda bu kadarlık açıklamayla iktifa etmeyi uygun görüyoruz. Gerekli olan hassalık ve ilintiliğı bu şekilde aktardıktan sonra gerekli olmayan, ayrılabilen özgölük ve ilinti ise devam eden ve varlığı yavaş veya hızlı gidebilen olmak üzere Teftâzânî tarafından ikiye ayrıldığı gözükmektedir.<sup>182</sup>

### 3.1.2.Tarif

Mantık disiplinin tasavvurât bölümü içerisinde kendine ulaşılacak amaç (maksad) veya hedeflenilecek gaye olarak gördüğü konu tarif bahsidir.

<sup>180</sup> Teftâzânî, *Tehzibü’l-mantık ve’l-kelam*, s. 6.

<sup>181</sup> Teftâzânî, *Tehzibü’l-mantık ve’l-kelam*, s. 6.

<sup>182</sup> Teftâzânî, *Tehzibü’l-mantık ve’l-kelam*, s. 7.

İslam mantık geleneği içerisinde tarife aynı zamanda bir şeyin mahiyetini, zatını ya da arazlarını açıkladığından dolayı açıklayıcı söz (kavlu şârih) de denilmektedir.<sup>183</sup> Esas itibarıyla tarif; kısımlarını da içine alarak; şeyleri, nesnelere ve cisimleri açıklama, şerh etme niteliği, amacı ve anlamı taşımaktadır denilebilmektedir. Bölümün başlığını tanım değil de tarif olarak adlandırmamızın nedeni; tarifi tanım, (*had*) betim, (*resim*) bölme (*taksîm*) ve örneklendirmeyi (*misal*) de kapsayıcı nitelikte olmasından ötürüdür. Tarif, tüm bu tanım çeşitlerini içine alacak şekilde üst başlık görevini görmekte ve çatı vazifesi icra etmektedir. Aşağıda daha detaylı bir şekilde aktarılacağı üzere Teftâzânî'nin düşünce sistematigi de bu tür bir kısımlandırma yapmaya daha uygun düşmektedir.

Tarifi özünde şerh etme ve açıklama niteliği taşıdığı yukarıda da beyan ettikten sonra tarifi bir diğer amacı da lafızdan doğabilecek olan uçsuz bucaksız manalara sınırlar çizmek, hudutlar belirlemek olduğunu belirtmeliyiz. Yani tarif açıklama cihetiyle câmi görevini icra ederken sınırlandırma cihetiyle de mâni görevini icra etmektedir. Nitekim tarifi alt tabakalarından biri olan *had* (tanım) kelimesini incelediğimizde karşımıza çıkacak olan anlamlardan biri de “iki şeyin birbirinden ayrıldığı fasıl”<sup>184</sup> olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla tarifi özellikleri arasında; lafzın açık olan ucunu daraltması, engin olan sınırsızlığına setler çizmesi, lafızlara bağlayıcılık yüklemesi ve kendisinden doğabilecek olan manaların belirli bir yöne evrilmesine yardımcı olması gösterilebilir. Tarifi tarif edilen şeyin asli unsurunu/özünü ortaya çıkarmasının yanında temel fonksiyonlarından bir diğeri de tarif edileni benzerlerinden ayırt etmektedir.

Tarif bahsine kısaca bu şekilde ana bir çerçeve çizdikten sonra Teftâzânî'nin tarife bakışına geçebiliriz. Teftâzânî'ye göre tarif; “bir şeyin açıklaması yapıldığında zihinde meydana gelen tasavvurdur.”<sup>185</sup> şeklinde anlam bulmaktadır. Teftâzânî; tarif çeşidi olarak sadece tanım ve betimi

---

<sup>183</sup> el-Mağnîsî, *Muğni't-tüllâb*, s. 121.

<sup>184</sup> Cürcânî, *Tarifât*, s. 146.

<sup>185</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*, s. 7.

zikretmektedir. Bunun yanında kendisinin tercih etmediği fakat bazıları tarafından benimsenen bir tarif çeşidi olan adsal (lafzî) tanımı da zikrettiği görülmektedir.. Teftâzânî'ye göre tarif eğer bir şeyin mahiyetini baz alır ve o şeyin mahiyetini yani varlıkların tabiatını ortaya çıkarmayı kendine gaye edinirse o takdirde tarifi çeşidi “had” yani tanım halini almış olmaktadır. Tanım, beş tûmelden cins ve ayırım esas alınarak kurulmaktadır.<sup>186</sup> Teftâzânî'ye göre tanım eğer yakın ayırım ve yakın cinsten yapılmışsa bu taktirde tam özsel tanım (haddü'l tam) adını almaktadır. Tam zıddına uzak cins ve ayırımdan kurulu olursa eksik özsel tanım (haddü'n-nâkıs) olmaktadır.<sup>187</sup> Tarifi tanım(had) şeklini aldığı suretlerde amaç; tanımlanan şeyin sınırlarını çizerek tanımlanan şeyi benzerlerinden ayırt etmek (temyîz) ve tanımlanan şeyin öz niteliklerine vakıf olmak (ittila') olarak tayin edilmektedir.

Tanım(had); en nihayetinde ya bir şeyin özünü ortaya dökmek ya da söz konusu şeyin mahiyetinin tamamının ortaya çıkartılması için istenilen yetkinlikte olamadığı durumlarda mahiyeti meydana getiren bir takım özellikleri belirginleştirmek için de kullanılır. Bundan dolayı mantık literatüründe yaygın olarak tanım için bir şeyin mahiyetine delalet eden söz<sup>188</sup> tabiri kullanılmaktadır. Betim(resim) ise cins ve ilinti ile yapılmaktadır. İlinti beş tûmel bahsinde de geçtiği üzere bir şeyin mahiyetine dahil olmayan unsur olduğundan dolayı ilintiyle de kurulan tarif zatî değil arızî tarif kategorisi içerisinde değerlendirilecektir.

Tarifi tamamlayıcı kısımlarından biri de bölme bahsidir. Bölme; mantıkta tarihi süreç içerisinde Aristoteles tarafından tarifi alt bir kısmı olarak ortaya konulmaktadır.<sup>189</sup> Aristoteles'in bölmeyle amaçladığı ise öz nitelikleri belirlenmiş varlıkların belirli alanlara ayrıştırılmasıdır.

---

<sup>186</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 7.

<sup>187</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 7.

<sup>188</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Dumanlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 16.

<sup>189</sup> Aristo, *İkinci Analitikler*, ss. 96-98; David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011, s. 94.

Teftâzânî bölme ve örneklendirme ameliyesini tarifin bir çeşidi ya da hazırlayıcı bir parçası olarak açıkça belirtmemektedir. Bir yönüyle her iki sahanın da tanımlanan şeyler üzerinde fonksiyon icra ediyor oluşları; Teftâzânî tarafından tarifin bir çeşidi olarak zikredilmemelerine neden olarak gösterilebilir. Diğer yönüyle de Teftâzânî literal anlamıyla bölmeyi ve örneklendirmeyi bir tarif çeşidi olarak zikretme de toplu bir bakışla mantık eserine bakıldığında her iki tarif çeşidinin konuların anlatımında bu iki yöntemi benimsendiği göze çarpmaktadır. Bu yönüyle de doğrudan değil de dolaylı olarak Teftâzânî'nin bölmeyi zikrettiği söylenebilmektedir. Bölme konusunda zikredilenlerin yanında dolaylı olarak Teftâzânî'nin bölmeyi bir tanım çeşidi olarak gördüğünü kuvvetlendiren diğer bir delil de mütekaddimûn mantık ekolünün ilim konusuna yaklaşımını yansıtırken bölmeye de değinilmesidir. İlimin belirli bir metoda sahip olması gerektiği iddia eden mütekaddimûn mantıkçılar söz konusu metodun mahiyetine değinirken bölmenin de ilmin aktarımında ve anlatımında tercih edilmesi gereken bir yöntem olarak benimsenmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Buradan hareketle Teftâzânî'nin dolaylı olarak bölmeyi de bir tanım çeşidi olarak gördüğünü varsayabilmekteyiz.

Tarifin mahiyet itibariyle tarif olabilmesi için bir takım şartları taşınması zorunludur. Tarif; genel hatlarıyla tanımlananın kendisi olma ihtimalini, tanımlanandan daha genel olma ihtimalini, daha özel, hususi anlamı barındırma ihtimalini, tanımlanana zıt başka bir şey olma ihtimalini ya da tanımlananla eşit düzeyde, aynı seviyede olma ihtimalini ihtiva etmektedir.<sup>190</sup> Teftâzânî'ye göre tarifin tüm bu olasılıkları barındırmış olmasına rağmen sahit/geçerli/işlevsel bir tarif olması için şu kriterleri taşınması gerekmektedir. Tarif, tarif edilenin içine aldığı manaların tamamını ihtiva ve ifade edici nitelikte olmalıdır.<sup>191</sup> Teftâzânî ibaresinde tarif eden ile tarif edilenin karşılık bakımından birbirine denk olabilmelerini ifade etmeye çalışmaktadır. İkincisi ise tarif, tarif edilenden daha veciz ve açık(vâzih) bir

---

<sup>190</sup> Tanımın gerekli şartları için bkz. Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlim*, ss. 135-136; Necip Taylan, *Anahatlarıyla Mantık Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 157-158.

<sup>191</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 7.

şekilde manayı karşı tarafın anlayabileceği şekilde aktarıcı ve ifade edici olmalıdır.<sup>192</sup>

Tarifte kullanılması muhtemel diğer olasıkların örneğin tarifin, tarif edilenden daha genel ya da daha özel olması gibi tarifin geçerliliğine gölge düşüren onu fesada uğratan özellikler oldukları için Teftâzânî tarafından tarifte kullanılmasına izin verilmemektedir.

Teftâzânî mütekaddimûn mantıkçılar tarafından<sup>193</sup> adsal (lafzi) tanım gibi eksik tanım çeşitlerinde tarifin, tarif edilenden daha genel bir anlamla ifade edileceğine dair görüşü ise isim zikretmeden aktarmaktadır.<sup>194</sup> Bunun yanında bazı müteahhirûn mantıkçılar<sup>195</sup> tarafından benimsenen tanımda ilintinin kullanılacağı görüşünü ise genel kabul tarafından itibar görmediği gerçeğiyle birlikte aktarmaktadır.<sup>196</sup> Teftâzânî bu yönüyle her iki ekolce dile getirilen görüşlere de vakıf olup bunu eserinde göstermektedir. Beraberinde Teftâzânî'yi tüm yönleriyle belli bir ekol içerisine hapsetmenin tutarlı olmayacağına işaret etmektedir. Teftâzânî tüm gerçekliğiyle mantık ekolleri içerisinde bir tarafa oturtmak yukarıdaki izahat düşünüldüğünde mümkün görülmemektedir.

### 3.2.TEFTÂZÂNÎ'NİN TASDİKÂTA YAKLAŞIMI

Mantık konuları İslam mantık geleneği içerisinde tasavvurât ve tasdikât olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>197</sup> Tasavvurât ve tasdikât ayrımın Aristoteles'in ihdas ettiği mantıktan farklı bir şekilde İbn-i Sina ile birlikte doğu mantığında meydana geldiği gözlemlenmektedir.<sup>198</sup> Tasavvurât zihnin müfredleri tanımlaması üzerinde fikir icra ederken, tasdikât; zihnin tasavvur edilen iki kavram arasında bağlantı kurma sürecini ifade etmektedir. Tasdikât bahsinde zihnin iki kavram arasında kurduğu irtibat neticesinde hüküm, olumluya ya da olumsuzla doğru seyredebilmektedir. Tasdikât kısmı bu

<sup>192</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 7.

<sup>193</sup> Yezdî, *el-Haşiyetü 'ala tehzibi'l-mantık li't-Teftâzânî*, s. 51.

<sup>194</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 7.

<sup>195</sup> Yezdî, *el-Haşiyetü 'ala tehzibi'l-mantık*, s. 51.

<sup>196</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 7.

<sup>197</sup> M. Naci Bolay, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: M.E.B Yay., 1990, s. 7.

<sup>198</sup> Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, s. 59.

işlemin sonucunda içeriksel anlamda önermeye ve önermelerden mürekkep olan akıl yürütme bölümlerine ulaşmaktadır.

Bu bölüm altında Teftâzânî'nin önermeye, önermenin kısımlarına, önerme çeşitlerine ve önermenin hükümlerine bakışını; devamında kıyasa yaklaşımını, kıyasın şekil ve içerik bakımından nasıl işlendiğini açıklamaya gayret göstereceğiz. Kıyası şekil ve içerik açısından incelemek dolaylı olarak mantığın tasdikât kısmından ayrı müstakil bir başlık altında değerlendirilen beş sanat kısmını da tasdikât bölümü içerisine dahil etmiş olmaktadır. Bu paralelde inceleyeceğimiz diğer bir konu da Teftâzânî'nin beş sanata yaklaşımı olacaktır.

### 3.2.1. Önerme

Sembolik mantıkla birlikte ihmal edilmiş olmasına rağmen klasik mantık; düşüncenin en küçük birimi olan kavram bahislerini kendine temel ilke olarak görmektedir. Önerme ise başlangıç itibariyle kavramlardan hareket etmekle birlikte sadece kavramla yetinmemekte kavramın daha da ötesine geçerek kavram hakkında temel bir iddiayı içerisinde barındırmaktadır. Taşındığı iddiadan dolayı önerme; en basit ifadesiyle kavram içerisinde saklı bulunan özellikleri açıklamak ve belirtmek için kullanılmaktadır.<sup>199</sup> Geleneksel anlamıyla önermeye bakıldığında bir iddia taşımasından dolayı önermenin tasdike veya tekzibe muhtaç olduğu görülmektedir.<sup>200</sup> Teftâzânî için de önerme, geleneksel tanımla örtüşür biçimde ihbarî cümle kategorisi içerisine giren ifade, oluş kalıpları için kullanılır.<sup>201</sup> Yani önerme; söyleyene ifadesinde doğrusun ya da yanlışın denilebilecek formatta olan cümle formlarını meydana getirmektedir. Tanımdan anlaşılacağı üzere önerme inşaî formdaki cümleleri içerisine almamaktadır. Ana hatlarıyla da önerme yüklemli ve şartlı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>202</sup> Önermenin unsurlarına geldiğimizde Teftâzânî'ye göre yüklemli önerme konu(mevzu'),

---

<sup>199</sup> Özlem, *Mantık*, s. 135.

<sup>200</sup> Aristoteles, *Önerme-Organon II*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yay., 1996, s.11.

<sup>201</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 7.

<sup>202</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 42.

yüklem(mahmûl) ve bağ(rabita)dan yani hükümden kurulu terkihi ifade etmektedir.<sup>203</sup> Şartlı önermeler ise mukaddem ve talîden oluşmaktadır.<sup>204</sup>

Burada dile getirilmesi gereken diğer bir nokta da Teftâzânî'nin önermenin unsurlarını üç olarak belirlemesidir. Teftâzânî'nin önermenin unsurlarını üçe ayırması mantık geleneği içerisinde şu problematik alana işaret etmektedir. Mütekaddimûn ile müteahhirûn mantıkçıların konu itibariyle ayrıldığı noktalardan birisi de önermenin unsurları mevzudur.<sup>205</sup> Mütekaddimûn mantık ekolüne göre önerme; konu, yüklem ve bağdan(hüküm) kurulu düzeni içermektedir. Müteahhirûn ekolünün görüşüne göre önermenin oluşabilmesi için konu, yüklem ve bağın yanında nispet-i hükmiyenin de bir arada bulunması gerekmektedir. Nispet-i hükmiyyede iz'an yani önermede iddia edilen düşüncenin vakaya uygun olup olmadığına dair önermeyi kullanan kişide kanaatin de meydana gelmesi gereklidir. Müteahhirûn ekolüne mensup mantıkçılar bu itibarla önermenin unsurlarının içerisine kişinin önermenin doğruluğuna dair taşınması gereken kanaati de dâhil etmişler ve önermenin unsurlarını dörde çıkarmışlardır.

İki yaklaşım birbiriyle karşılaştırıldığında Teftâzânî; kitabının başında tasdikâtı açıklarken tasdik için belirttiği şartlardan birinin konu ile yüklem arasındaki nispet için boyun eğme, kanaat taşıma anlamlarına gelen iz'anın gerçekleşmesini şart koşmaktaydı. Bu gerçek göz önüne alındığı takdirde eğer önermenin kısımları arasına iz'anı da katarsak bu durumda Teftâzânî'nin önermenin kısımlarını dört olarak belirlediğini ifade etmiş olacağız. Halihazırdaki konuda önermenin unsurlarına yaklaşımını göz önüne aldığımızda önermenin unsurlarını üç olarak kabul edeceğiz. Bu durumda şu soruyu sormak yerinde ve isabetli olacaktır. Her iki gerçek göz önüne alındığında Teftâzânî'nin önermenin unsurları noktasında benimsemiş olduğu görüş nedir? Kitabının başında belirttiği doğrultuda önermenin kısımları dört müdür ve yahutsa burada zikrettiği üzere üç müdür?

<sup>203</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 7.

<sup>204</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 7.

<sup>205</sup> Şeyh Abdur-Rahîm, *Havâşî'l Hâşiyeye, (el-Hâşiyetü 'ala tehzîbi'l-mantık li't-Teftâzânî içerisinde)* Beyrut: Daru İhyâi'l Tûrasi'l Arabî, 2010, s. 171.

Bu soruyu şu biçimlerde cevaplandırmak mümkündür. Birincisi Teftâzânî mantık ekolleri arasında önermenin kısımlarının hem üç hem de dört olabileceği gerçeğini ifade etmek adına bu yaklaşımı sergilemiştir denilebilmektedir. Bunu ifade etmesinin nedeni olarak da mütekaddimûn ile müteahhirûn mantık ekolleri arasındaki farka zımnem de olsa işaret etmek veya değinmek olarak da gösterilebilir. Çünkü Teftâzânî eserinde farklı görüşlerin veya ekollerin bir arada sunulması metodunu takip ettiği tarif kısmında da müşahede edildiği üzere görülmektedir. Daha da öteye gidildiğinde ilim bahsinde mütekaddimûn ve müteahhirûn görüşlerini beraberce zikrettiğinde de bu yaklaşımı Teftâzânî’de görmekteyiz. Bu yargıdan hareketle Teftâzânî için kitabına ad olarak tercih ettiği *tehzib* kavramı; farklı görüşleri bir arada sunma anlamına da gelebilmektedir.

İkincisi ise Teftâzânî’nin önerme ile tasdikâtı aynı anlamda kullanmadığını ifade etmek adına tasdik için gerekli olan şartlar ile önerme için gerekli olan şartlar birbirinden ayırmasıdır. Önerme için konu, yüklem ve bağ (hüküm) yeterli olurken tasdik için konu, yüklem ve hükmün yanında iz’an (nispet-i hükmiye) da gereklidir.<sup>206</sup>

Burada ulaşacağımız diğer bir sonuç ise Teftâzânî’nin önermenin kısımları konusunda mantık ekolleri arasından mütekaddimûn mantıkçıların yolunu takip ettiğiidir. Teftâzânî’nin mütekaddimûn’un yolunu tercih etmesi salt anlamda bir ekolün takipçisi olmadığını da haber vermektedir.

Tümel anlamda Teftâzânî’nin eseri için müteahhirûn dönem mantık eseridir tespitini yapmak bu noktada vakaya uygun düşmemektedir. Teftâzânî’den önce mantık ekolleri arasında ayırım sabit olup Teftâzânî için mantık ekollerinin ayrıldığı noktadır tespitini yapmak bu açıdan da uygun düşmemektedir. Çünkü Teftâzânî, mütekaddimûn ve müteahhirûn mantık ekolleri arasında tartışılan görüşler içerisinde bir tercih yapmaktadır. Teftâzânî’nin önermenin kısımları konusunda mütekaddimûn ekolünü tercih

---

<sup>206</sup> Önermenin kısımları çerçevesinde Mütekaddimûn ile Müteahhirûn arasında geçen tartışmalar ve görüşler için daha detaylı bilgi için bkz. Şeyh Abdur-Rahîm, *Havâşî’l Hâşîye*, ss. 171-173.

etmesi Teftâzani'yi homojen biçimde ekollerin ayırım noktası olarak belirlemeye uygun düşmemektedir. Burada da bariz bir şekilde görüldüğü üzere eserinde her iki ekole dair görüşlerin tercih edilmesine rastlamaktayız.

### 3.2.1.1. Yüklemler

Yüklemler; mantıkta basit önermeler olarak da değerlendirilen ve önermenin unsurları içerisinden bağın kaldırıldığında önermenin her iki tarafında kavramın kaldığı önermelerdir.<sup>207</sup> Teftâzânî'nin yüklemler önermeleri kısımlandırmasına baktığımızda konunun içeriğini esas aldığını görmekteyiz.<sup>208</sup> Önermenin konusu eğer şahsi bir varlığı içeriyorsa şahsi önerme, bizzat hakikatte de konunun karşılığı yer alıyorsa tabî önerme olarak isimlendirilmektedir. Nicelik itibarıyla da önermeleri tümel önerme ve tikel önermeler olmak üzere ayrılmaktadır. Önermenin konusuna genellik ifade eden edatlar dahil olursa bu durumda önerme tümel önerme formatını, eğer belli bir grubu içine alacak edatlar dahil olursa da tikel önerme formunu almaktadır. Eğer her iki biçime dair edatlar yer almazsa ve önermenin konusu yalnız halde zikredilirse bu durumda da önerme belirsiz olarak adlandırılmaktadır. Belirsiz halde bulunan önermeler Teftâzânî'ye göre tikel önerme hükmündedir. Yani yüklemde belirtilen hüküm konunun tüm fertlerine icra edilmezken bazı fertleri üzerinde hüküm cereyan etmektedir.

Önermenin konusu dış dünyada varlığa çıkmışsa hakikî önerme, faraza zihinde sadece varlık buluyorsa zihnî önerme olarak isimlendirilmektedir. Önermenin konusuna olumsuzluk eki bitiştiği durumlarda önerme ma'dule, bitişmediği durumlarda ise muhassıla olarak adlandırılmaktadır. Anlatılanları kısaca özetleyecek olursak Teftâzânî'ye göre önerme çeşitleri şahsi, tabî, tümel, tikel, belirsiz, hakikî, zihnî, ma'dule ve muhassıla olarak belirtilmektedir.<sup>209</sup> Bu saydıklarımız Teftâzânî tarafından konunun içeriğine göre belirlenmiş önerme çeşitleriydi. Yüklemin konuya nispet edilmesine göre ise önerme çeşitleri modal önermeler olarak adlandırılmaktadır.

---

<sup>207</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 110.

<sup>208</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 8.

<sup>209</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 8.

### 3.2.1.2. Modal Önermeler

Genel olarak ve bütüncül bir bakışla Tehzibü'l Mantık'a bakıldığında en çok üzerinde durulan ve derinlemesine incelenen konunun modalite olduğu göze çarpmaktadır. Bu başlık altında modalitenin ne olduğunu, Teftâzânî'nin kabul ettiği modaliteleri, kabul ettikleri itibariyle hangi mantık ekolüne mensup olduğunu ve bu modalitelerin içeriğini açıklamaya gayret göstereceğiz. Tarihsel perspektifi içine alarak modalite sözcüğünün kavramsal düzeyde dönüşümünü ve değişimini aynı zamanda Teftâzânî'nin modaliteye yaklaşımını incelemeye başlayabiliriz.

Önerme konusunda aktardığımız üzere her önerme mahiyeti itibariyle önerme olabilmesi için hükmü zorunlu olarak taşıması gerekiyordu. Fakat her önermede hükmün haricinde konu ile yüklem arasında açıkça belirtilmezse dahi belirli bir nispet daha kurulmaktadır. Yani önerme; hükmü açıkça belirtilmiş şekilde, nispeti ise ifade edilmemiş biçimde taşımaktadır. Bu açıdan önermeye bakıldığında önermenin iki farklı hüküm ihtiva eden niteliği taşıdığı görülmektedir.<sup>210</sup> Önermede açıkça ifade edilemeyen nispeti sağlayan vasıf için mantıkçılar tarafından modalite terimi kullanılmaktadır.<sup>211</sup> Söz konusu nispet; konu ile yüklem arasındaki hükmü sağlayan, önermedeki bağı da kuvvetlendiren ya da zayıflatan bir görev üstlenmektedir.<sup>212</sup> Bağ neticesinde kurulan konu ile yüklem arasındaki irtibat modalite sayesinde daha da derinleştirilmekte ya da yüzeyselleştirilmektedir. Bu çerçevede bakıldığında Teftâzânî'ye göre modalite; önermedeki yüklem konuya nispet edilmiş şeklini ifade etmektedir.<sup>213</sup> Nispet açısı, zorunlu olabildiği gibi mümkün ve imkânsız da olabilmektedir. Söz konusu olan bu cihetler Teftâzânî tarafından modalite(müveccihât) olarak isimlendirilmektedir.<sup>214</sup> Örneğin "Ali insandır" önermesinde Ali'ye isnat edilen hüküm insan olmalıdır. Fakat Ali'ye insan olma hükmünün yanında açıkça belirtilmemiş de olsa insan

---

<sup>210</sup> Özlem, *Mantık*, s. 150.

<sup>211</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 70.

<sup>212</sup> es-Sâvî, *el-Besâirü'n-nasîriyye*, s. 110.

<sup>213</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 8.

<sup>214</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 8.

olmalığı ya zorunlu ya mümkün vb. cihetlerden izafe edilmektedir. İşte bu nispet edilif aılları mantıkta modalite ismiyle karşılanmaktadır.

Tarihi perspektif içerisinde modalite kavramı açıkça ifade edilmemiş olmasına rağmen ilk olarak Aristoteles tarafından ele alındığı görülmektedir.<sup>215</sup> Aristoteles şarihlerine göre, Aristoteles'in kabul ettiği modaliteler zorunluluk ve imkân modaliteleridir.<sup>216</sup> Aristoteles zorunlu ve imkân modalitelerinin yanında her ne kadar arı, yalın(asserrotik) kipli önermelerden bahsetse de yalın kipteki önermelerin modalitesinden söz edilememektedir.<sup>217</sup> İşlam mantıkllarına gelindiğinde ise modalite konusunda iki farklı yaklaşımın sergilendiğine şahit olunmaktadır. Farklı yaklaşımın sahipleri mütekaddimûn ve müteahhirûn İşlam mantıkllarıdır. Mütekaddimûn İşlam mantıklları; imkân ve zorunluluğa imknsızlık (imtina')modalitesini, müteahhirûn mantıkllar ise devam ve bi'l fiil modalitelerini eklemişlerdir.<sup>218</sup> İşlam mantıkllarına baktığımızda mütekaddimûn dönem modalite anlayışının bariz biçimde İbn Sina'da ortaya çıktığına şahit olunmaktadır.<sup>219</sup> Teftznnin bu tarihi bağlam içerisinde kabul ettiği modaliteler ise zaruret, devam, bi'l fiil ve imkân modaliteleridir. Teftâzânî'yi kabul ettiği modaliteler itibariyle müteahhirûn İşlam mantıklları arasında saymak mümkündür. Modaliteler, basit ve bileşik yapılı önermelerde işlevsellik görürler. Öncelikle bahsi geçen modalitelerin basit önermeler üzerindeki karşılığına bakacağız.

### **1. Zaruret:**

Ykleminin konuya nispetinin zorunluluk arz ettiği modalite türünün ismidir. nermedeki yüklemin konuya zorunluluk cihetinden nispet edilif konunun zatını ve sıfatını esas alarak gerçekleşir. Konunun zatı ve sıfatının ne demek olduğu şu şekilde anlam bulmaktadır. Konunun zatı önermenin

---

<sup>215</sup> Necati ner, "Klasik Mantık'ta Modalite I Modal nermeler", AÜİFD, c.XV, 1967, s. 70.

<sup>216</sup> ner, "Klasik Mantık'ta Modalite I Modal nermeler", s. 71.

<sup>217</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 118.

<sup>218</sup> ner, "Klasik Mantık'ta Modalite I Modal nermeler", s. 78-79.

<sup>219</sup> İbn Sina, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdi, Tehran: Mektebetül-murtazaviyye, ts. s. 17.

mevzusu içerisinde yer alan tek tek fertlerine verilen addır. Önermenin konusundan anlaşılın genel mana ise konunun vasfı olarak adlandırılır.<sup>220</sup>Zorunluluk modalitesi çerçevesinde dört farklı önerme çeşidi söz konusu olmaktadır. Zorunluluk; eğer konunun zatlarına mahsus olursa ondan kaynaklanıyorsa zarure-i mutlaka, konunun vasfına karşılık gelirse meşruta-i amme, belirli bir vakitte zorunluluk konuya ilişirse bu takdirde vaktiye-i mutlaka ve zorunluluk belirli bir vakite mahsus olmayıp genel bir vakit içerisinde yükleme bitişiyorsa ise münteşire-i mutlaka olarak adlandırılmaktadır.<sup>221</sup>

## 2. Devam:

Devam ile zorunluluk bir şeyin özünden ayrılmama noktasında ortak bir anlamı paylaşmaktadırlar. Mahiyete arız olma yönüyle aynı işlevi görmektedirler. Devam ile zorunluluk modalitesinin ayrıldıkları noktalar ise zorunluluğun bir şeyin özünden ayrılması imkansız derecesindeyken devam modalitesi ise bir şeyin özünden ayrılamayışı imkansız derecesine çıkamasa bile yine de ayrılabilme imkanına zihnen de olsa sahiptir.<sup>222</sup> Zorunluluk bir şeyin mahiyetinden ayrılması zihni varlık düzeyinde bile imkansızken devamda ise varlıkta ayırım olmazsa bile zihni dünyada ayırım imkan dahilinde görülmektedir. Diğer bir ayırım noktaları ise zorunluluk, devamı mutlak surette gerekli kılarken devamın ise zorunluluğu gerekli kılması söz konusu olamamaktadır.<sup>223</sup>Konunun zati, varlığını; sıfatı ise kalıcılığını sürdürdüğü müddetçe devam modalitesi önermede cari olabilmektedir. Teftâzânî'ye göre önermedeki devam modalitesi konunun zatının varlığından kaynaklanıyorsa daime-i mutlaka, eğer konunun bir vasfından kaynaklanıyorsa örfiye-i amme olarak isimlendirilmektedir.<sup>224</sup>

---

<sup>220</sup> Ali Sedad, *Mizanü'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul: Asitane, ts. s. 91; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 45-46.

<sup>221</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 8.

<sup>222</sup> Yezdî, *el-Haşiyetü ala tehzibi'l-mantık li't-Teftâzânî*, s. 60.

<sup>223</sup> Hubeyşi, *Şerhu'l-Hubeyşi 'ala metni tehzibi'l-mantık*, s. 42.

<sup>224</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 8.

### 3. Bi'l Fiil:

Mütekaddimûn ve müteaahirûn mantıkçuların ayrıldıkları noktalardan birinin de bi'l fiil'in modalitelerden sayılıp sayılamayacağı noktasıydı. Teftâzânî'nin nezdinde kabul bulan bi'l fiil modalitesi yüklem konuya izafetini her üç zaman (gelmiş, şimdi ve gelecek) dilimi müddeti içerisinde olacağını ileri sürmektedir. Teftâzânî tarafından bi'l fiil modalitesinde konunun vasfı değil zatı esas alınmaktadır. Konunun zatı bi'l fiil kalıcılığını sürdürdüğü müddetçe, esas alındığında ortaya çıkan önerme çeşidi mutlaka-i amme olarak isimlendirilmektedir.<sup>225</sup>

### 4. İmkân:

Mümkün oluş bir şeyin tam aksinin de oluşa çıkabilmesi kaydına bağlıdır. Bir şeyin veya önermenin mümkün dairesinde telakki edilebilmesi işbu önerme veya şeyin tam aksinin de düşünülmesine hatta düşünceden de öte varlık bulabilmesini ihtimalini göstermektedir. Eğer bir önermenin tam aksinin oluşa çıkması imkânsız görülürse bu takdirde önermenin imkânından söz edilemez. Teorik olarak arz ettiklerimizi örnek üzerinden pratiğe dökerek olursak; ateş yakıcıdır önermesini masaya yatıralım. Ateşin yakıcı olması tam zıddının da yani yakıcı olmamak hükmünün kendinde barındırıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Ateşin yakıyor özelliğiyle vasıflanması imkân dairesinde öncelikle yakıyor olmamakla eşdeğerde anlam bulmasına bağlıdır. Ateşin yakıyor olabilmesini düşünebilmemiz imkânda yakıyor olmamasına bağlıdır. Ateşten yakıyor olmama imkânını kaldırmak evveleminde ateşin yakıyor olmasını mecburi kılmaktadır. İmkân modalitesinde ise konunun zatı esas alınarak mümkün-i amme önermesi oluşturulmaktadır.<sup>226</sup>

Basit cümlelerde geçen modalite çeşitlerini bu şekilde ifade ettikten sonra bileşik yapı cümlelerde cari olan modaliteleri aktarmaya başlayabiliriz. Doğası itibariyle bileşik cümleler iki cümlenin şart edatıyla birbirine

---

<sup>225</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 8.

<sup>226</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 8.

bağlanması sonucu oluşturulmaktadır. Fakat bileşik cümlelerde modalitenin belirlenmesi iki cümlenin bir araya getirilmesiyle yapılamamaktadır. Çünkü iki farklı cümle iki farklı modaliteyi de beraberinde getireceğinden dolayı bu durumda bileşik cümlenin modalitesini belirlemek imkansız hale dönüşebilmektedir. Bunun yerine basit cümlenin sonuna la-zarure(لاضرورة) ve la-devam(لا دوام) kayıtlarını getirmekle bileşik cümlede modalite kurulmuş olmaktadır.

Basit önermelerdeki modalitelerin sonuna hem la zarure hem de la devam kayıtlarını getirdiğimiz vakitte karşımıza modaliteye sahip 16 farklı bileşik yapı cümle çıkmaktadır. Teftâzânî'ye baktığımızda bileşik yapıların hepsini ayrı ayrı zikretmek yerine geçerli ve karşılığı olan bileşik yapı modaliteleri zikrettiğini görmekteyiz. Basit önermenin sonuna la-devam eklenerek yapılan modal önermeler ise şu şekilde kurulmaktadır: Meşruta-ı amme; meşruta-i hasse, örfiye-i amme; örfiyye-i hasse, vaktiyye-i mutlaka; vaktiyye, münteşire-i mutlaka; münteşire, mutlaka-ı amme; vucudiyye-i la-daim olarak karşılık bulmaktadır. Basit önermelerin sonuna la-zarure eklenerek yapılan modal önermeler mutlaka-ı amme ve mümkün-i ammedir.<sup>227</sup>

Mutlaka-ı amme'ye la- zarure eklenildiğinde vucudiyye-i la-zarure, mümkün-i amme'nin sonuna la-zarure eklendiğinde ise mümkün hasse olarak bileşik yapı modal önerme olmaktadır.<sup>228</sup> Basit ve bileşik yapı modal önermelerin örneklerine eserinde rastlamadığımız Teftâzânî misaller üzerinden basitten bileşiğe nasıl geçildiğine dair şu açıklamayı getirmektedir. “Basit modal önermeler bileşik oldukları zaman niceliklerini muhafaza ederken nitelikte ise birbirlerine zıt olmak zorundadırlar.”<sup>229</sup> Yani basit tümel ise tikel tikelse tümel olarak olumluysa olumlu olumsuzsa olumsuz olarak bileşik yapı olurlar.

---

<sup>227</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 8-9.

<sup>228</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 8-9.

<sup>229</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 9.

### 3.2.1.3. Karşı Olma(Tenâkuz)

Mantıkta karşı olma; önermeler arası ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Karşı olma; iki önermenin nitelik ve nicelik bakımından birbirinden farklı olmalarını ifade etmektedir.<sup>230</sup> İki önermenin karşı olması halinden; karşıtlık, altkarşıtlık, altık ve çelişik olmak üzere dört farklı durum doğmaktadır. Konu ve yüklemi aynı olan iki tümel önermenin nitelik bakımından farklı olması karşıtlık olarak anlam bulurken; konu ve yüklemi aynı olan iki tikel önermenin nitelik bakımından farklı olması ise alt karşıtlık olarak karşılık bulmaktadır. Konu ve yüklemi aynı olan iki önermenin nicelik bakımından farklı olup nitelik bakımından aynı olması altık, konu ve yüklemi aynı olan iki önermenin hem nitelik hem nicelik bakımından farklı olması ise çelişik şeklinde karşılık bulmaktadır.<sup>231</sup> Mantıkta iki önermenin karşı olması hükmünden bahsedilirken yukarıdaki durumlar göze alınmaktadır.

Yukarıda bahsedildiği üzere, önermeler arası ilişkiler bahsinde geçen karşı olma, altık ve çelişik olma durumlarından, İslam mantıkçıları sadece çelişik olma durumunu dikkate almışlardır.<sup>232</sup> Bunun nedeni karşı olma ve altık durumlarında iki önermeden bazen ikisinin de yanlış, bazen ikisinin de doğru olmasıdır. Bu durum iki değerli mantık açısından sorunlu bir durumdur. Buna karşılık çelişkide iki önermeden biri doğru olunca diğeri mutlaka yanlış olacaktır. Bu durum iki değerli mantık açısından oldukça önemlidir. Çünkü bir konu hakkında kurulan iki önermeden bir doğru ise diğeri yanlış olmalıdır. İki birden doğru olursa mantık ilkeleri olan özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin aykırılığıdır. Teftâzânî'de İslam mantık geleneğine uyarak önermeler arası ilişkiler bahsinde sadece çelişik olma durumunu dikkate almıştır.

Mantık içerisinde önermelerin karşı olma durumu daha çok delil bahsi muvacehesinde işlerlik kazanmaktadır. Karşı olma; akıl yürütme bölümü

---

<sup>230</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 127.

<sup>231</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 127-129.

<sup>232</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 127-129.

altında vasıtasız çıkarım olarak zikredildiğinden dolayı<sup>233</sup> delilin ulaştırdığı neticeye doğrudan gidildiği gibi bazı durumlarda ise dolaylı bir biçimde, iddia edilenin zıddını geçersiz saymak suretiyle de varılabilmektedir.<sup>234</sup> Her iki önermenin zatlari itibariyle ontolojik düzlemde birbirine zıt olmaları, haliyle birisinin vakaya mutabık olması diğeri için ise mutabık olmaması durumunu doğurmaktadır. Yani çift değerli mantıkta bir şeyi ispat etmek tam aksinin iptal edilmesi, bir şeyin iptal edilmesi ise tam aksinin ispat edilmesi anlamına geldiğinden dolayı delilde ulaşılabilecek neticenin tam zıddını geçersiz kılmakla da amaç gerçekleştirilmektedir. Bu kavramsal bağlam içerisinde Teftâzânî'ye göre karşı olma; iki önermenin birbirine modalitede, nitelikte ve nicelikte zıt olmalarını gerekli kılmaktadır.<sup>235</sup>

Teftâzânî'nin tanımının da dikkati çeken diğeri bir nokta da; geleneksel tarif içerisinde karşı olma (tenakuz) durumunda; iki önermenin sadece nitelik ve nicelik bakımından zıt olmalarını<sup>236</sup> esas alınırken Teftâzânî bu iki şarta ek olarak iki önermenin modalite bakımından da birbirinden farklı olmaları kaydını getirmiş olmasıdır.

İki önerme arasında ihtilafın oluşabilmesi için söz konusu iki önermenin belirli şartlar altında birleşmeleri de gereklidir. Bu şartlar mütekaddimûn mantıkçılar tarafından konu, yüklem, mekan, şart, izafet, parça bütün, bi'l fiil bi'l kuvve ve zaman birliği şeklinde ifade edilmektedir. Müteahhirûn mantıkçılar tarafından ise konu ve yüklem birliğinin yeterli olunacağı diğeri zikredilen şartların konuya ve yükleme raci oldukları fikri dile getirilmektedir.<sup>237</sup> Teftâzânî bu paralelde üç esas dışında tüm kayıtlarda iki önermenin birleşmelerini şart koşturmaktadır. Fakat Teftâzânî; mütekaddimûn ile müteahhirûn arasında dönen tartışmaya müdahil olmamaktadır. Her iki ekole denk düşen söylemler içerisinde bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu

---

<sup>233</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 83-84.

<sup>234</sup> Gazzâlî, *Mihekkü'n-nazar fi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts. s. 216.

<sup>235</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 9-10.

<sup>236</sup> Esirüddin Ebheri, *Metn-i İsagoci*, s. 5; Öner, *Klasik Mantık*, s. 84; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 127.

<sup>237</sup> Şevkî, *Şerhu'l Fenari*, (Havâşî'l-Fenari içerisinde), İstanbul, Asitane, ts. c. I, s. 125.

noktada da Teftâzânî için hem iki ekolden birine mensup tespitini yapmak hem de her iki ekolün ayırıcısı tespitini yapmak uygun düşmemektedir.

Modalite itibariyle zıt olan basit önermeler ise şu şekilde ifade edilmektedir. Zaruretin zıddı mümküne-i amme, devamın zıddı mutlaka-ı amme, meşruta-ı ammenin zıddı hiniyye-i mümküne ve son olarak da örfiye-i ammenin zıddı ise hiniyye-i mutlaka olarak tezahür etmektedir.<sup>238</sup> Dile getirilmesi gereken bir hususta basit önermeler arasında yer almayan hiniyye-i mümküne ile hiniyye-i mutlakının ne olduğunun açıklığa kavuşturulmasıdır. Hiniyye-i mümküne; konunun vasfından zorunluluğu olumsuzlamak,<sup>239</sup> hiniyye-i mutlaka ise konunun vasfı üzerine hükmün bazı vakitlerde icra edilmesi<sup>240</sup> olarak izah edilmektedir.

#### 3.2.1.4. Döndürme(Aks)

Önermeler arası ilişkiler çerçevesinde değerlendirilen ikinci konu döndürmedir. Mantık disiplininde döndürmenin değeri tartışılmaz boyuttur. Önemi ise önermenin vakaya karşı doğruluğunun ispatı ve sağlamasının yapılabilmesi için vazgeçilmez bir metot olarak kullanılmasından ötürüdür. Önermenin döndürülmüş şekli ile kendi halinin vakaya aynı ölçüde mutabık düşmesi kıyas yollu aklî çıkarımlarda da işlevsellik kazanmaktadır. Eğer kıyasta neticenin tam döndürülmüş haline ulaşılmışsa kıyasın neticesi bu durumda da geçerli olabilmektedir.<sup>241</sup> Bu bakımdan kıyasta ulaşılan netice ile neticenin döndürülmüş halleri hedef bakımından eşdeğer düzeydedir.

Kısaca döndürmenin öneminden bahsettikten sonra Teftâzânî açısından döndürme nasıl ele alınmıştır onu incelemeye başlayabiliriz. Döndürme hem yüklemli önerme hem de şartlı önerme çeşitlerinde uygulandığı Teftâzânî’de görülmektedir. Teftâzânî’de döndürmenin şartlı önermelerde de geçerli olduğunun en bariz delili tali’nin mukaddemden daha

<sup>238</sup> Teftâzânî, *Tehzibü’l-mantık ve’l-kelam*, s. 10.

<sup>239</sup> Yezdî, *el-Haşiyetü ‘ala tehzibi’l-mantık li’t-Teftâzânî*, s. 71.

<sup>240</sup> Öner, “*Klasik Mantıkta Modalite I Modal Önermeler*”, s. 83.

<sup>241</sup> Gazzâlî, *Mi’yarü’l-ilim*, s. 59.

genel olması gerektiği şartıdır.<sup>242</sup> Döndürme düz ve ters döndürme olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

#### 3.2.1.4.1. Düz Döndürme

Düz döndürme; yüklemli önermelerin konu ve yüklemine veya şartlı önermelerin mukaddem ile talinin vakaya karşı doğruluğu göz önüne bulundurularak yapılmasını gerektirmektedir. Bunun yanında döndürme sonucunda önermenin niteliğinin aynı kalması gereklidir. Bu durumda döndürme; önermenin konusunu yüklem, yüklemine konu ve mukaddemini tali, talisini de mukaddem yapmakla gerçekleşmektedir. Önermedeki hüküm eğer olumluysa döndürülmüş şekli de olumlu, olumsuzsa olumsuz olması haliyle geçerli olacaktır. Fakat önermenin niceliğinde döndürme sonucunda değişikliğin meydana gelmesi tabidir. Bu şartları taşıyan sadece iki önerme mevcuttur. Tümel olumlu önermenin döndürülmüş şekli tikel olumlu, tümel olumsuz önermenin döndürülmüş şekli de tümel olumsuz olacaktır. Teftâzânî'ye göre tikel olumsuz önermelerin döndürülmüş şekli olamaz. Teftâzânî tikel olumsuz önermenin döndürülmüş şeklinin olamayacağı yargısına döndürme bahsinde zikrettiği mantık aksiyomları sayesinde varmaktadır. Mantık aksiyomlarının birincisine göre, bütün olumlu önermelerde yüklem tikeldir. Bu nedenle tümel olumlu bir önermenin düz döndürmesi tikel olumlu olmaktadır. İkinci mantık aksiyomuna göre, olumsuz önermelerde yüklem daima tikeldir, yani yüklem bütün kaplamıyla birlikte alınmaktadır. Tikel olumsuz önerme döndürüldüğünde tümel olumsuz önerme halini alacaktır. Dolayısıyla bu durumda ikinci mantık aksiyomunu geçersiz kılacağından dolayı tikel olumsuz önermenin döndürülmesi olamamaktadır.<sup>243</sup>

Teftâzânî'nin döndürmede kıstas olarak belirlediği diğer bir şartta modalitede iki önerme arasında farklılığın oluşmasıdır. O'na göre gerek basit olsun gerekse de bileşik cümlelerde olsun olumlu önermelerde, zarure-i mutlaka, daime-i mutlaka, meşruta-i amme ve örfiyye-i amme, hiniyye-i mutlaka olarak döndürülür. Meşruta-i hasse ve örfiyye-i hasse hiniyye-i la-

---

<sup>242</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 10.

<sup>243</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 10.

daima olarak, vaktiyye, münteşire, vucudiyye-i la-daima, vucudiyye-i la-zarure ve mutlaka-ı amme mutlaka-ı amme olarak aksettirilir.<sup>244</sup>

Teftâzânî'ye göre imkân modalitesi içerisinde yer alan basit önermelerdeki mümküne-i amme ile bileşik önermelerdeki mümküne-i hasse'nin ise aksettirilmiş hali mevcut değildir.<sup>245</sup> Çünkü Farabi önermede bizzat konunun alacağı bir sıfat, şayet konunun bu sıfatı alma imkânına sahip olursa bu sıfatı alabileceğini iddia etmektedir. İbn-i Sina ise konu bu sıfatı ancak üç zamanın(geçmiş, şimdi, gelecek) birinde yani bi'l fiil bu sıfat konuya iliştiğinde ancak sıfat konuya nispet edilmeye uygundur.<sup>246</sup> İbn-i Sina'nın yaklaşımına önermede konunun zatına nispet edilen sıfatın modalitesinde bi'l fiil ön plana çıkartılırken Farabi'de ise imkân modalitesini ön plana çıkartılmaktadır. İbn-i Sina eksenli düşünüldüğünde önermenin zati bi'l fiil bir vasfi taşıdığında yani bi'l fiil modalitesiyle kayıtladığı zaman ve önermeyi aksettirdiğimizde döndürülmüş hali imkân modalitesiyle kayıtlanmış biçimde karşımıza çıkmaktadır. Tam tersi düşünüldüğünde imkân modalitesiyle kayıtlanmış bir önermenin döndürülmüş hali de bi'l fiil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dolayısıyla döndürülmüş halleri ile asıl halleri arasında modalite bakımından farklılık bulunmaktadır. Önerme asli halinde bi'l fiille kayıtlanmışken döndürülmüş halde imkânla kayıtlanmaktadır. Halbuki döndürmeyi tarif ederken her iki önermenin modaliteleri aynı kalması şartını zikrettiğimizden dolayı imkan modalitesi altında yer alan mümküne-i amme ile mümküne-i hasse'nin döndürülmüş halinin yapılması imkansızdır. Bu bakımdan Teftâzânî'yi İbn-i Sina geleneğinin sürdürücüsü olarak tanımlamak mümkündür.

---

<sup>244</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 10.

<sup>245</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 10.

<sup>246</sup> Döndürme konusunda Farabi ve İbn-i Sina arasındaki farkın daha detaylı beyanı için bkz. Mirza Muhammed Ali, *Havaşi'l Haşiye*, (el-Haşiye 'ala tehzi'li-mantık li't-Teftâzânî içerisinde), Beyrut: Daru'l İhyai'l-türasi'l-Arabi, 2010, s. 328-329.

### 3.2.1.4.2. Ters Döndürme

Ters döndürme de Teftâzânî'nin mütekaddimûn ile müteahhirûn ekolü içerisinde ne tarafta yer alacağına dair ipuçları sunacak bir konu olacaktır. Konu boyunca da mantık tarihi açısından Teftâzânî'nin yerini ve konumunu açığa çıkartacak tespitlere ulaşılabacaktır. Mütekaddimûn ile müteahhirûn mantıkçıların ters döndürmenin tarifi noktasında ihtilaf içerisinde oldukları görülmektedir. Bu ihtilaf lafzi düzeyde olmayıp öze tekabül eden ters döndürmenin mahiyetinde değişikliğe sebebiyet veren bir ihtilaf olmuştur. Mütekaddimûn ekolüne göre ters döndürme önermede konunun zıddı ile yüklem zıtlarının yer değiştirilmesini ifade etmektedir.<sup>247</sup> Değiştirme neticesinde önermenin keyfiyetinde, yani olumlu veya olumsuz oluşunda ve vakaya karşı doğruluğunda ise herhangi bir değişiklik meydana gelmemektedir. Müteahhirûn mantıkçılar ise önermenin niteliğinde değişikliğe giderek asli hali olumlu olan önermenin ters döndürülmüş halini olumsuz yaparak önermenin unsurlarını çevirmektedir. Bu işlem önermenin yüklem zıddını konu, konunun korunmuş ilk halini ise yüklem yaparak önermenin sadece doğruluğunda herhangi bir değişiklik yapmamayı amaçlamaktadır.<sup>248</sup>

Teftâzânî'nin eserinde her iki ekole dair görüşlerin de serdedildiğini görmek mümkündür.<sup>249</sup> İki ekol arasında ise Teftâzânî'nin tercihini tespit edebilmek konunun devamında sürdürdüğü tutuma bağlı olacaktır. Teftâzânî'nin ters döndürme hususunda sürdürdüğü tutum mütekaddimûn mantıkçıların istikametinde seyretmektedir. Çünkü Yezdî'nin de temas ettiği üzere Teftâzânî ters döndürmenin şartlarından bahsederken düz döndürmede olduğu gibi önermenin döndürülmüş halinin vakaya mutabık olması şartını yinelemektedir.<sup>250</sup> Düz döndürmede tümel olumlu önermenin döndürülmüş şekli ters döndürmede de tümel olumsuz olması mütekaddimûn ekolünün benimsediği görüşe yatkın düşmektedir. Bu gerçek göz önünde

<sup>247</sup> Hubeysi, *Şerhu'l Hubeysi 'alâ metni tehzibî'l-mantık*, s. 67.

<sup>248</sup> Yezdî, *el-Haşıyetü 'alâ tehzibî'l-mantık li't-Teftâzânî*, s. 81.

<sup>249</sup> Teftâzânî, *Tezhübü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 11.

<sup>250</sup> Yezdî, *el-Haşıyetü 'alâ tehzibî'l-mantık li't-Teftâzânî*, s. 82.

bulundurulduğunda Teftâzânî için ters döndürmedeki benimsediği metot ilk olarak zikrettiği önermenin konu ile yüklemine nitelikte ve doğrulukta sabit kalarak değiştirilmesidir. Teftâzânî için yukarıdaki bahislerde de birkaç kez zikrettiğimiz üzere şu gerçeği burada da zikretmek gerekmektedir. Teftâzânî eserinde mantık ekolleri arasında cereyan eden tartışmalardan haberdardır ve tartışılan noktalar arasından bir tercihte bulunmaktadır.

### 3.2.2.Akıl Yürütme

Akıl yürütme zihnin verilen bilgileri kullanarak bilinmeyeni elde etme sürecidir.<sup>251</sup> Akıl yürütme; genel olarak yukarıda önermenin hükümleri bahsinde de zikrettiğimiz üzere vasitasız çıkarımdan oluşabileceği gibi aşağıda da zikredeceğimiz üzere vasıtalı çıkarımdan da meydana gelebilmektedir. Kıyas başlığı altında toplanan vasıtalı akıl yürütme çeşitleri ise dedüksiyon (kıyas), tümevarım (istikra) ve analogi (temsil) dir.<sup>252</sup> Bu tür akıl yürütme çeşitlerine vasıtalı adı verilmesi zihnin neticeye ulaşmasını bir neden sayesinde sağlamasından dolayıdır. Mantık ise bu akıl yürütme çeşitlerinden esas olarak tümdengelimle (kıyas) ilgilenmektedir.<sup>253</sup>

Zihin, neticeye ulaşabilmek için mecburen bir takım yolların takip edilmesine ihtiyaç duyar. İşte bu ihtiyaçtan dolayı klasik mantık sonucun (matlab) elde edilmesi için bir takım akıl yürütme yolları ihdas etmiştir. Akıl yürütme yöntemleri de kıyas başlığı altında toplanmıştır. Bu açıdan bakıldığında kıyas hem bir akıl yürütme çeşidi hem de akıl yürütme çeşitlerinin toplamına ad olmuştur.

#### 3.2.2.1.Kıyas

Tanımı parçalarına ayırdığımızda kavramlara ulaştığımız gibi kıyas işlemini de yapı sökülümüne uğrattığımızda kıyasın öncelikle hareket ettiği noktanın önermeler olduğunu görebilmekteyiz.<sup>254</sup> Bu ihtiyaçtan dolayı tabiri caizse kıyasın bel kemiğini önermeler oluşturmaktadır. Önermenin sıhhatli ve

---

<sup>251</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 135.

<sup>252</sup> Yezdî, *el-Haşiyetü 'ala tehzîbi 'l-mantık li 't-Teftâzânî*, s. 105; Öner, *Klasik Mantık*, s. 97.

<sup>253</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 136.

<sup>254</sup> Gazzâlî, *Mi 'yarü 'l-ilim*, s. 87.

anlam bakımından doğru olması; kıyasın geçerli ve işlevsel olabilmesini doğrudan etkilediği için kıyas açısından oldukça önemlidir.

Önermelerin doğruluğu kıyasın da geçerliliğini doğrudan ilgilendirdiği gibi klasik mantıkta kıyasın doğruluğuyla alakalı diğer bir husus da kıyasın bir forma sahip olmasıdır. Mantık disiplini aklî çıkarımlarla elde edilen neticenin sıhhati için akıl yürütme çeşitlerini hem içerik (muhteva) hem de formel (şekil/suret) açıdan incelemeye tabi tutmaktadır. Akıl yürütmenin mantığın kurallarına muhtaç olmasının nedeni de esas olarak mantığın akıl yürütmeleri şekil ve içerik açısından denetlemesinde yatmaktadır.<sup>255</sup> Bu noktada form/biçim/şekil kıyasın doğruluğu için son derece hayati önemi barındırmaktadır. Bu nedenden dolayı formun ihlal edilmesi kıyasın netice vermemesinin nedenleri arasında sayılmaktadır.<sup>256</sup> Söz konusu minval doğrultusunda Teftâzânî'nin kıyas anlayışını hem şekil hem de muhteva açısından tetkik edeceğiz.

Akıl yürütme çeşitlerinden ilki olan kıyasın neliğini hem içerik hem de şekil açısından değerlendirmeye başlayabiliriz. Geleneksel anlamda kıyas; “bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey sadece bu veriler dolayısıyla gerekli ve zorunlu olarak çıkar”<sup>257</sup> anlamına gelmektedir. Teftâzânî'de de geleneksel tanımla hemen hemen örtüşen biçimde bir tanım hâkimdir.<sup>258</sup> Teftâzânî'ye göre kıyas: “önermelerden kurulu bir sözdür ki bu sözün bizzat zatından dolayı başka bir söz gerekli olur”<sup>259</sup> şeklinde tarif edilmiştir.

Kıyas suret açısından ise dört şekil etrafında incelenmektedir. Her şekilde küçük, orta ve büyük terim olmak üzere üç kavram yer almaktadır. Küçük terimi ihtiva eden cümleye küçük öncül(mukaddime-i suğra) büyük terimi barındıran cümleye ise büyük öncül(mukaddime-i kübra) adı

---

<sup>255</sup> Abdur-Rahîm, *Havâşî'l Hâşîye*, s. 377-378.

<sup>256</sup> Gazzâlî, *Mî'yarü'l-İlim*, s. 103.

<sup>257</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: M.E.B. Basımevi, 1996, s. 5.

<sup>258</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 11.

<sup>259</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 11.

verilmektedir. Her iki öncülde ortak olarak zikredilen terime ise orta terim(haddü'l evsat) denilmektedir.<sup>260</sup> Kıyasta orta terime ihtiyaç duyulmasının nedeni orta terim neticede elde edilen verinin, kanının sebebini teşkil etmesinden ötürüdür. Büyük, küçük ve orta terimin kıyas içerisindeki yerine göre şekiller meydana gelmektedir.

Birinci şekil; orta terimin büyük öncülde yüklem, küçük öncülde ise konu olmasıyla meydana gelmektedir. Mantıkçılar tarafından birinci şeklin sağlıklı işleyebilmesi için bir takım şartları kendinde deruhte etmesi gerekli görülmektedir. Bu şartlar çoğu mantık âlimleri ve Teftâzânî tarafından ortak kabulde büyük önermenin tümel olması ve küçük önermenin ise olumlu olması olarak beyan edilmektedir.<sup>261</sup> Bu noktada üzerinde duracağımız konu, orta terimin küçük öncülde konuya nispet edilmiş açısının yani modalite bakımından değeri olacaktır.

Teftâzânî birinci şekilde şart koşulan kurallar noktasında diğer mantık âlimlerden ayrılarak birinci şekil için farklı bir şart daha ekleme gereği hissetmektedir. Birinci şekil kıyasın netice verebilmesi için orta terimin küçük önermede konuya izafe edilmiş açısının imkân modalitesiye değil de bi'l fiil modalitesiyle gerçekleşmesi gerektiğini açıklamaktadır.<sup>262</sup> Orta terim küçük öncülde bi'l fiil olarak konuya izafe edilmediği takdirde neticenin elde edilmesi imkânsız hale dönüşebilmektedir.<sup>263</sup> Çünkü orta terim; neticenin elde edilmesinin sebebini teşkil etmektedir. Sebebin düştüğü vakitte yani bi'l fiil konuya izafe edilmediği takdirde küçük öncülde büyük öncüle geçiş sağlanamamaktadır. Teftâzani modalite konusunda sürdürdüğü İbn-i Sina çizgisini birinci şeklin özellikleri noktasında da devam ettirdiği ortaya çıkmaktadır.

İkinci şekil; iki öncülün yüklemine aynı unsurlardan kurulu olması sonucu oluşmaktadır. İkinci şekilde farklılaşan nokta öncüllerin konularının birbirinden ayrı olmasıdır. İkinci şekilde ihtiyaç duyulan şartlar ise şu şekilde

---

<sup>260</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 100-101.

<sup>261</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 11.

<sup>262</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 11.

<sup>263</sup> Mirza Muhammed Ali, *Havâşî'l Hâşîye*, s. 350.

sıralanmaktadır. Büyük öncül ile küçük öncül keyfiyet bakımından birbirlerine zıt olmak zorundadırlar. Bu durumda her iki önermeden biri olumlu veya olumsuz olma istidatına sahiptir. Bunun yanında nicelik bakımından ise büyük öncül tümel olmak zorundadır. Modalite itibariyle de ikinci şekilde iki olasılık göze çarpmaktadır. Birinci olasılıkta küçük önerme genel itibarla devam ile kayıtlanması halinde büyük önerme; daime-i mutlaka, örfiyye-i amme, meşruta-i hasse, örfiyye-i hasse, meşruta-i amme ve mutlaka-i ammeden biriyle kayıtlanması gerekmektedir. Teftâzânî'nin eserinde büyük öncülün modalitelerden kurulu hangi önerme çeşitleri olduğu noktasında açıkça beyana rastlanmamaktadır. İkinci olasılıkta ise küçük öncül imkan modalitesiyle kayıtlığında büyük öncülde zarure-i mutlaka, meşruta-i amme ve meşruta-i hasse'nin biri yer almak durumundadır. Büyük öncül imkanla sınırlandığında ise küçük öncül zorunluluk modalitesiyle irtibat kurmakla mükelleftir.

Üçüncü şekil her iki öncülde de konunun(mevzu') aynı ve ortak olmasıyla meydana gelmektedir. Üçüncü şekle nitelik zaviyesinden baktığımızda küçük öncülün olumlu, nicelik açısından baktığımızda ise her iki öncülden birinin tümel olması şartını görmekteyiz. Teftâzânî'nin kıyasın şekillerini modalite açısından değerlendirmeye tutma anlayışı üçüncü şekil etrafında da sürdürülmektedir. Bu meyanda büyük önermedeki hüküm küçük önermedeki hükme bağlanabilmesi için vasıta olan orta terimin birinci şekilde olduğu gibi bi'l fiil modalitesiyle kayıtlanması gerekmektedir. Birinci şekilde olduğu gibi hükmün konuda bi'l fiil olarak bulunması neticenin elde edilmesi için şarttır.

Dördüncü şekil birinci şeklin tam tersi istikamette orta terimin büyük öncülde konu, küçük öncülde ise yüklem yapılmasıyla kurulmaktadır. Dördüncü şekil genellikle insan tabiatına, zihni işleyişine uzak olduğundan dolayı akıl yürütme çeşitleri içerisinde pek tercih edilmemektedir. Teftâzânî tarafından dördüncü şekil pek tercih edilmemesine rağmen bir yöntem olarak zikredildiğini görmekteyiz. Dördüncü şekil için nicelik bakımından küçük öncülün tümel olması halinde her iki öncülün olumlu olma olasılığı söz konusu olmaktadır. Ya da her iki öncülden birinin tümel olması karşılığında

küçük ve büyük öncüllerin nitelikte ihtilaf etmesi seçeneği geçerlidir. Teftâzânî'nin her üç şekilde de incelemeyi sürdürdüğü modaliteyi bu şekilde ele almadığını müşahede etmekteyiz.<sup>264</sup>

### 3.2.2.2. Tümevarım (İstikra)

Akıl yürütme çeşitlerinden biri olan tümevarım için kavramsal bir çerçeve çizecek olursak istikra; Arapçada kelime anlamı itibariyle tabi olmak, peşinden gitmek manalarında kullanılmaktadır.<sup>265</sup> İstilahî anlamında ise mantıkçılar tarafından genellikle tikellerin çoğu araştırılarak tikeller adına verilen hükmün tümel hakkında da sabit kılınması sürecini ifade etmektedir.<sup>266</sup> Söz konusu çerçevede tümevarım ele alındığında tümevarımın sadece eksik tümevarım çeşidi ön plana çıkmaktadır. Tümevarım ise tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tam tümevarım tikellerin tamamı araştırılarak tümele dair hüküm vermeyi kapsamaktadır. Bu durumda akıl yürütmelerde tümele dair verilen hüküm kapsamındaki tüm tikelleri araştırdığından dolayı kat'iyet arz etmekte ve araştırmalarda kesin delil olarak kullanılmaktadır.<sup>267</sup> Eksik tümevarımda ise tikellerin tamamı araştırılmadan ekseri çoğunluğu hakkında verilen hükmün tamamına şamil kılınması esas alınmaktadır. Bu durumda ise akıl yürütme kesin delil(yakîn) değil zan ifade etmektedir.<sup>268</sup> Çizilen kavramsal çerçeve etrafında Teftâzânî'ye göre tümevarım; “tümel hükmün ispatı için tikellerin araştırılmasıdır.”<sup>269</sup> (الاستقراء: تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي) Teftâzânî'nin tanımında tümevarım hem eksik tümevarım hem de tam tümevarım için de kullanılabilmesi de ortaya çıkmaktadır. Teftâzânî'nin tanımında ortaya çıkan diğer bir gerçekte bir tümelin kabul edildiği ve onun tümelliğinin ispat edilmesi için tikellerin araştırıldığı anlayışıdır. Bu durumda Teftâzânî'nin tümevarıma yaklaşımı tümdengelimle daha yakın durmaktadır. Halbuki

<sup>264</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantuk ve'l-kelam*, s. 12.

<sup>265</sup> Mirza Muhammed Ali, *Havâşî'l Hâşiye*, s. 374.

<sup>266</sup> Mirza Muhammed Ali, *Havâşî'l Hâşiye*, s. 375.

<sup>267</sup> Yezdî, *el-Haşiyyetü 'ala tehzibi'l-mantuk li't-Teftâzânî* s. 106.

<sup>268</sup> Yezdî, *el-Haşiyyetü 'ala tehzibi'l-mantuk li't-Teftâzânî*, s. 106.

<sup>269</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantuk ve'l-kelam*, s. 13.

tümevarım tümel bir hüküm olmaksızın tikellerin incelenmesi sonucu bir tümel hükme varmayı öngörmektedir.

### 3.2.2.3. Analoji (Temsil)

Analoji; aralarında ortak bir vasıf bulunmasından dolayı bir şeyde sabit olan hükmün başka bir şeye de sırf aralarındaki vasıftan dolayı verilmesidir.<sup>270</sup> Örneğin oda ile alem arasında her ikisinin de bileşik(mürekkep) olmalarından dolayı odaya verilen sonradan meydana gelme hükmünün alem için de verilmesi<sup>271</sup> analoji türü akıl yürütmeye örnek teşkil etmektedir. Odanın sahip olduğu birden çok özellik arasından bileşik olma özelliğini seçtiren faktörün ne olduğuyula analoji türü akıl yürütme doğrudan ilgilenmektedir. Aşağıda asıl ile fer arasında illet birliğinin nasıl ele alındığı tartışılacaktır.

Analoji tarzı akıl yürütmelerde önemli ve esas olan asıl ile fer arasında illet birliğinin sağlanabilmesidir. Çünkü asıldaki hükmün geçerlilik kazanması veya var kılınması illet sayesinde. Bundan dolayı bir hükme dair bilginin elde edilmesi o hükmü var kılan bilgiye ulaşmakla ancak mümkün olabilmektedir. İslam ilim geleneğinde bu düşüncenin izdüşümü şu şekilde karşılık bulmuştur: “Sebepli bir şeyin bilgisi, ancak onun sebebinin bilinmesiyle husule gelir.”<sup>272</sup> Bu açıdan hükmün bilgisinin elde edilmesi için öncelikle asıl ile fer arasında irtibatı sağlayan illetin ne olduğunun araştırmasını yapmak gerekmektedir.

Fıkıh âlimlerine göre fikhî kıyas, kelam âlimlerine göre de gaibin şahide reddedilmesi/döndürülmesi, mantık literatüründe ise temsil olarak adlandırılan aklî işlem için tikeldeki hükmün tümel kurallar manzumesi altında değerlendirilmesi gerekmektedir.<sup>273</sup> Bu doğrultuda asıl olarak tespit edilen tikeldeki hükmün illetinin fer’ için de geçerli olabilmesi için asıldaki illetin bazı özellikleri barındırması mecburi görülmektedir. Dolayısıyla bir

---

<sup>270</sup> Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, İstanbul: Karabet ve Kasbar Mat. h. 1306, s. 72.

<sup>271</sup> Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, s. 72.

<sup>272</sup> Molla Sadra, *Kitabu'l-meşâ'ir*, ed. Henry Corbin, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, Téhéran: Institut Francais d'Iranologie de Téhéran, 1982, s. 38.

<sup>273</sup> Gazzâlî *Mi'yarü'l-ilim*, s. 76.

tikel hakkında verilen hükmün diğer bir tikel hakkında da icra edilebilmesi için her iki tikeli bir birine bağlayan ortak noktanın bulunması gerekmektedir. Farklı bir ibareyle temsilde öncelikle takip edilmesi gereken yol, benzeyen(mümasil) ile kendisine benzetilen(mümasilun leh) arasında benzerlik yönlerinin(turuku't-temsil) araştırılmasıdır. Aklî çıkarımlarda asıldaki hükmün illetini etraflıca araştırılarak tespit etmek ve sonrasında fer' için uygulamaya koymak haliyle zor gözükmemektedir. Çünkü asılın taşıdığı hükmü gerektiren illet o hükmü meydana getiren bütün illetler içerisinde hangisini teşkil etmektedir. Bundan dolayı mantıkta illetin tespit edilip ortaya çıkartılması için birden farklı metot geliştirilmiştir.<sup>274</sup> Teftâzânî'ye göre asıldaki illetin fer'de geçerli olabilmesi için *deverân* ve *terdîd* diye iki farklı metodun kullanılması gerekmektedir.<sup>275</sup>

Deverân; asılda bulunan hükmün aynı kalması halinde söz konusu hükmün fer' için de uygulanabilir olması asılda geçerli hükmün illetinin geçerliliğini yitirdiğinde ise fer' de de hükmün illetinin ortadan kalkmasıdır. Terdîd ise asılda hükmün geçerli olabilmesi için mevcut bulunan bir çok özellikten hüküm olarak icra edilebilecek neden olarak gösterebilecek tek bir illeti belirleyebilme gayretidir.<sup>276</sup> Yani asılda hükmün icra edilebilmesi için geçerli olabilecek pek çok neden arasından asıl illet olarak birini belirleyebilme sürecidir.

İlletin tespit edilme araçlarından biri olan analogi ise iki tikel arasında ortak illetten dolayı birisi üzerinde cari olan hükmün diğeri üzerinde de irad edilme sürecidir. Tümevarım ise tikellerden hareketle tümel hakkında hüküm verme süreciydir. Analogi ile tümevarım türü akıl yürütmeler ilk etapta birbirine benzer gibi görülmektedir. Çünkü ikiside tümel altında hüküm arama süreci için kullanılmaktadır. Analogiyi tümevarımdan ayıran nokta analogideki aklî işlem bir tümel altındaki iki tikel arasındaki cereyan ederken tümevarımda ise tikellerden hareketle tümele ulaşmak hedef edinilmiştir.

---

<sup>274</sup> Bkz. Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, s. 73.

<sup>275</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 13.

<sup>276</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 13.

Teftâzânî'nin mantık kitaplarında pek de rastlanmayan hükmün illetinin belirleme şartlarını mantık eserine derç etmesinin arkasında fıkıh ve fıkıh usulüne derinlemesine vukûfiyet kesbetmesi olarak gösterilebilir. Usul alanına dair bilgisinin yanında illeti tespit şartlarını irad ederken mezhebinin görüşü doğrultusunda fikir beyan ettiği de göze çarpmaktadır. Buna ilave olarak dikkat çeken diğer bir yan da Teftâzânî'nin mantık eseri yazarken dil, usul-ü fıkıh, kelam belağat alanlara dair de birikimini de telifine yansıtmasıdır. Teftâzânî'nin bu tür bir yaklaşım tarzı içerisine girmesi bizlere İslam düşüncesinin farklı alanlara ayrılrsa da farklı bilim dallarına doğru evrilsede aynı gerçeği yansıttığını ve birbirinden kopmaz ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu göstermektedir.<sup>277</sup>

### 3.2.3. Beş Sanat

Beş sanat konusu, kıyasın maddeleri mucibince mantıkta yer alan; kıyasta kullanılan öncüllerin içeriğinden ve değerinden bahseden bölümü oluşturmaktadır. Kıyasta kullanılan önermeler; kesin (yakîn) bilgiyi veren ve kesin bilgiye vermeyen olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>278</sup> Kesin bilgiyi veren önermelerden kurulu olan kıyas çeşidine burhan adı verilirken kesin olmayan bilgiyi veren önermelerden kurulu olan kıyaslar ise cedel, hitabet, şiir ve safsata ya da muğalata adını almaktadır.<sup>279</sup> Beş sanatta yer alan önermelerin tümü epistemolojik değer içerdiğinden dolayı beş sanat mantıkta tasdik bahsine ek olarak incelenmektedir. Beş sanatın içeriğine geçmeden önce tasdik türlerine kısaca değinmek istiyoruz.

Önermelerin kesin bilgiyi vermesi ya da vermemesi durumu ister istemez kesin ve kesin olmayan bilginin ne olduğuyla doğrudan bağlantılıdır. Kesin olan veya kesin olmayan bilgi çeşitleri ise mantıkta tasdik türleri adı altında değerlendirilmektedir. Tasdik türleri yakîn, cehl-i mürekkep, taklit ve

---

<sup>277</sup> İlgili konuyu bir illet tespit yöntemi olarak bkz. Sa'uddin Teftâzânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-tavzih*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts. c. II, s. 163.

<sup>278</sup> Gazzâlî, *Mi'yarü'l-ilm*, s. 90.

<sup>279</sup> Necmeddin Ömer b. Ali el-Kazvînî Katibi, *er-Risaletü's-şemsîyye fi'l-kavaidi'l-mantikiyye*, s. 307-309.

zandan oluşmaktadır.<sup>280</sup> Yakîn; kesin olan inancın hakikate mutabık olma durumudur. Cehl-i mürekkep ise yakînin tam tersi olup inancın hakikate mutabık düşmemesi halidir. Taklit inancın kişide kesin boyuta ulaşmasıyla beraber sabit olmaması hali iken, zan; inancın kesin olmamasıyla beraber aklın ihtimallerden birini tercih etmekle birlikte diğer ihtimalin de olabirliğini kabul etmesi halidir.<sup>281</sup> Beş sanat içerisinde yer alan burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata türü önermelerin her biri yukarıda sayılan dört tasdik türüyle bağlantılıdır. Beş sanat içerisinde yer alan önermelere ve önermelerin epistemolojik değerlerine geçebiliriz.

### 1-Burhan

Bilindiği gibi burhan; öncüllerinin epistemolojik değeri yakın derecesine ulaşmış olan kıyas türleridir. Burhanın öncülleri evveliyat, fitriyyat, müşahadat, mücerrebat, hadsiyyat ve mütevatirat olmak üzere altı kısma ayrılmaktadır. Evveliyat; zaruriyyat kısmında da bahsettiğimiz üzere aklın hiçbir vasıtaya başvurmadan doğrudan doğruya kabul ettiği önermelerdir. Bütün parçasından büyüktür, örneğinde olduğu gibi akıl hiçbir vasıtaya başvurmadan bütünü parçadan büyük olduğunu hemen kavrayabilmektedir. Fitriyyat; zihinde hazır olan bir orta terim vasıtasıyla gizli bir kıyastan sonra verilen hükümlerdir. Müşahadat; duyular aracılığıyla tasdik edilen hükümlerdir. Hadsiiyyat; zihnin ani kavramasıdır. Mücerrebat; tekrar eden deneyler sonucunda verilen hükümlerdir. Mütevatirat ise çoğunluğun tasdik ettiği ve akıl için imkansız görünmeyen önermelerdir.<sup>282</sup>

Burhanın öncülleri arasında yer alan evveliyat ile fitriyyatın doğrulukları ve geçerlilikleri harice ihtiyaç hissetmeden sırf aklen ispat olunduğundan bedihiyyat-ı akliyye olarak isimlendirilirler. Akıl hisse muhtaç olmadan evveliyatın veya fitriyyatın doğruluğuna veya yanlışlığına hükmedebilir. Müşahadat, hadsiyyat, mücerrebat ve mütevatirat türü öncüllerin ise sırf aklen geçerlilikleri sağlanamaz, muhakkak doğruluklarını

---

<sup>280</sup> Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, s. 82.

<sup>281</sup> Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, s. 82.

<sup>282</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s.173; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, ss. 209-211.

hisse dayanması gereklidir. Bundan dolayı müşahadat, hadsiyyat, mücerrebat ve mütevatirat türü öncüller bedihiyyat-ı hariciye olarak isimlendirilmektedir.<sup>283</sup> Teftâzânî de mantık geleneğiyle örtüşür biçimde burhanın önermelerini; evveliyat, müşahadat, tecrübiyyat, hadsiyyat, mütevatirat ve fitriyyat olarak belirtmektedir.<sup>284</sup>

## 2-Cedel

Cedel; burhanı idrak edemeyenler için tertip edilen ve tartışmada karşı tarafı susturmak için kurulan kıyaslardır. Epistemolojik değer açısından cedel; zan ifade etmektedir.<sup>285</sup> Cedelin öncülleri bazen zanla birlikte yakinden de mürekkep olabilmektedir. Bu durumda zan ile yakın iç içe geçmektedir.<sup>286</sup> Cedelin öncülleri halk tarafından kabul edilmiş (meşhurat) ve tartışmada doğruluğu her iki tarafça kabul edilen (müsellemat)<sup>287</sup> türü öncüllerden oluşmaktadır. Teftâzânî cedelin öncüllerini aynı biçimde örneklerle yer vermeden meşhurat ve müsellemat olarak vermektedir.<sup>288</sup>

## 3-Hitabet

Vaiz ve hatiplerin çoğunun kullanımında tercih ettiği ve insanları faydalı şeylere yönlendirmek ve zararlı şeylerden ise uzaklaştırmak için kullanılan kıyas türleridir.<sup>289</sup> Hitabetten kurulu kıyaslar cedelde olduğu gibi epistemolojik açıdan zan ifade etmektedir,<sup>290</sup> fakat bazı durumlarda yakîn derecesindeki öncüllerde hitabet tarzı kıyaslara dahil olabilmektedir.<sup>291</sup> Oterite tarafından kabul edilmiş(makbulat) ve zanna dayalı verilerden(maznunat) oluşan kıyaslardır.<sup>292</sup> Teftâzânî de paralel biçimde hitabetin öncüllerini makbulat ve maznunat şeklinde açıklamaktadır.<sup>293</sup>

---

<sup>283</sup> Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, s. 84-85.

<sup>284</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 13.

<sup>285</sup> Gazzâlî, *Mi'yarü'l-ilm*, s. 88.

<sup>286</sup> Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, s. 99.

<sup>287</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 174-175.

<sup>288</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 14.

<sup>289</sup> Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, s. 99.

<sup>290</sup> Gazzâlî, *Mi'yarü'l-ilm*, s. 89.

<sup>291</sup> Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, s. 99.

<sup>292</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 174-175.

<sup>293</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, s. 14.

#### 4-Şiir

Nefsin hoşnut edilmesi veya tam tersi bir şeyden nefret ettirilmesi için söylenen, hayale dayalı(muhayyelat) öncüllerden kurulu olan kıyas türüdür. Şiir; bir şeyden nefret ettirmek, cimriliğe özendirmek için söylenilebildiği gibi cesaretlendirmek, cömertliğe sevk etmek için de söylenebilmektedir. Şiirin vezinli bir biçimde söylendiğinde insanda etkisini de artırmaktadır.<sup>294</sup> Şiir; muhayyelat türü öncüllerden kurulu olduğu için tasdike konu edinilmemektedir.<sup>295</sup> Teftâzânî ise şiir; muhayyelât türü öncüllerden meydana gelmektedir.<sup>296</sup>

#### 5-Safsata

Safsata “Duyulabilen şeylere dayanarak duyulamayan şeyler hakkında hüküm veren(vehmiyyat)”<sup>297</sup> türü öncüllerden kurulu olan kıyas türüdür. Safsata türü kıyaslar yalan yanlış öncüllerden kurulu oldukları için kıyas türleri arasında en aşağı derecede görürler, epistemolojik açıdan yakın ve zan ifade etmezler aksine mahza cehalet ifade ederler.<sup>298</sup> Safsata konusunda Teftâzânî vehmiyyat türü öncüllerin yanına müşahebat türü öncülleri de eklemektedir.<sup>299</sup>

Beş sanat konusunda kavramsal bir çerçeve çizdikten sonra beş sanatın mantık geleneği içerisinde nasıl ele alındığına dair tarihi bir arka planı da sunmak istiyoruz. Tarihi perspektife değinecek oluşumuz Teftâzânî'nin beş sanat konusunu nasıl ele aldığıyla da doğrudan ilintilidir.

İslam mantık tarihi içerisinde kıyasın maddelerinin beş sanat olarak isimlendirilmesi ve bu şekilde düzenlenmesinin ilk olarak Fârâbî'yle başladığı tahmin edilmektedir.<sup>300</sup> Beş sanat konusunun tarihi arka planına inildiğinde özellikle Gazzâlî ve öncesinde gerek İslam mantıkçıları arasında gerekse

<sup>294</sup> Gazzâlî, *Mi 'yarü'l-ilm*, s. 90.

<sup>295</sup> Gazzâlî, *Mi 'yarü'l-ilm*, s. 89; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 243.

<sup>296</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 14.

<sup>297</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 175.

<sup>298</sup> Gazzâlî, *Mi 'yarü'l-ilm*, s. 89.

<sup>299</sup> Teftâzânî, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelem*, s. 14.

<sup>300</sup> Farabi'nin kıyasın maddelerine yaklaşımı için bkz.Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2011, s. 66.

kadim Yunan mantıkçılarında genişçe işlendiğine rastlamaktayız. Beş sanat İslam mantıkçıları tarafından kıyasın uygulama alanı olarak görüldüğünden dolayı<sup>301</sup> ilk dönemler üzerinde çokça durulmuştur. Aristo mantığına sadık kalma çabası, burhanı elde etme girişimi, tartışmada kişinin sağlam delillere yaslanmak istemesi gibi saikler ilk dönem İslam mantıkçılarının beş sanata eğilmelerine zemin hazırlamıştır.<sup>302</sup> Beş sanatın değeri ön plana çıkartacak diğer bir anektotta Aristoteles'in Organon adlı mantık külliyyatını yazmasının nedeninin burhanın şartlarını ispat etmek olduğu bile söylenmektedir.<sup>303</sup>

Gazzâlî'nin *Munkız* adlı eserinde belirttiği üzere mantığın amacını ve hedefini burhanın şartlarına ulaşmak olarak belirlemesi mantık alanına dair yazmış olduğu *Mi'yarü'l İlim* adlı eserinde burhanın şartlarına detaylı bir biçimde eğilmesine fırsat tanımıştır. Gazzâlî'nin amacının mantığın kuralları çerçevesinde elde edilen burhanın dini ilimlere uygulanması olduğuna mantık bahsinde kısaca temas etmiştik. Gazzâlî *Mi'yar*'da burhana ulaşmak için öncelikle burhanın şartlarından ve kısımlarından bahsetmektedir. Sonrasında ise burhanın kısımlarının aklî ve fikhî delillendirmelere uygun olanlarına değinmektedir. Burhanı elde edilme şartlarını ve burhanın tatbik edilme sahalarını işledikten sonra insanların neden yanlış düşüklerini ve safsataya kaçtıklarını sorgulamaktadır. Gazzâlî eserinde; insanı hataya götüren, yanlış düşüren birçok nedenden bahsetmektedir. Örnek olması hasebiyle sadece birine değinecek olursak; insanın akli çıkarımlarına vehmin musallat olması insanı hataya düşüren bariz nedenlerdendir.<sup>304</sup> Gazzâlî özelinde İslam mantıkçılarının beş sanat konusunun üzerinde derinlemesine durduklarına delalet etmektedir.

Gazzâlî sonrası mantık çalışmalarına bakıldığında beş sanat konusunun mantık eserlerinde ihmal edildiğini ya da üzerinde çokça çalışmaların yapılmadığını görmekteyiz. Örneğin *Mi'yarü'l-ilim*'de Gazzâlî

---

<sup>301</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 206.

<sup>302</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 203.

<sup>303</sup> Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s. 127.

<sup>304</sup> Gazzâlî'nin kıyasın maddelerini *Mi'yarü'l-ilim*'de nasıl işlediğine dair bkz. Gazzâlî, *Miyarü'l-ilim*, ss. 87-120.

burhanın şartlarına, Sofistlerin düşmüş oldukları yanlışların nedenlerine uzunca yer verirken Gazzâlî sonrası mantıkçılar ise sayılan nedenlere değinme ya da kıyasın maddeleri konusunu daha genişletme ihtiyacına gitmemişlerdir. Bu konuda Gazzâlî sonrası mantıkçılar arasında sayabileceğimiz meşhur mantıkçılardan bir kaçı olan Ebheri<sup>305</sup> ve Kazvinî'nin<sup>306</sup> mantık eserinde kıyasın maddelerine ayırdığı kısma da bakılabilir. Aşağıda değineceğimiz Teftâzânî'den sonrasına da kısaca göz attığımızda kıyasın maddeleri konusunda Gazzâlî sonrası şekillenen anlayışın devam ettirildiği özetle söylenebilmektedir.<sup>307</sup>Yukarıda zikredilen tüm bu önemli saiklere rağmen özellikle müteahhirûn dönem mantık kitaplarında kıyasın maddeleri konusunu niçin ihmal edilmiştir?

İbn Haldûn, beş sanat konusunun mantık ekolleri arasında bir eşik görevi gördüğüne inanmaktadır. Bu minval doğrultusunda İbn Haldûn, mantık ekollerinden mütekaddimûn ekolüyle müteahhirûn ekolü arasındaki farklardan birinin de mütekaddimûn dönemde kıyasın maddelerine gereğince yer verildiğini müteahhirûn dönemde ise kıyasın maddelerine çok az yer verildiğinden ya da hemen hemen hiç yer verilmediğinden bahsetmektedir.<sup>308</sup> *Tehzibü'l-mantık* şârihlerinden Yezdî de İbn Haldûn'la benzer bir yaklaşım içerisine girerek müteahhirûn dönemde kıyasın maddelerinin üzerinde yeterince durulmadığını bu konunun ihmal edildiğini belirtmektedir.<sup>309</sup>

Kıyasın maddelerinin müteahhirûn dönemde niçin ihmal edildiğine dayanak noktası olarak şu fikirler ileri sürülebilmektedir. Kıyasın kurulu olduğu önermelerin yakîn derecelerinin genel geçer evrensel kriterleri barındırıyor olmaması veya yakînlik derecesinin herkesçe farklı düzeyde algılanıyor olması gösterilebilir. Kimi alime göre kesin delil (yakîn) ifade eden önermenin kimine göre ise zan ifade edebilmektedir. Tarihi dönem itibariyle İbn Haldûn'dan önce yaşayan Fahreddin Râzî'nin yakîn ifade ettiği

---

<sup>305</sup> Ebheri, *İsagoci*, s. 7.

<sup>306</sup> Katibî, *Risaletü'ş-şemsiyye*, ss. 307-308.

<sup>307</sup> Bir örnek için bkz. Molla Fenari, *el-Fevaidü'l-Fenariyye*, ss. 59-63.

<sup>308</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 491.

<sup>309</sup> Yezdî, *el-Haşşiyetü 'ala tehzîbi'l-mantık li't-Teftâzânî*, s. 113.

iddia edilen kıyasın maddelerinin herkesçe aynı derecede yakın ifade etmediğini, kimilerinin itmi'nan bulunduğu önermenin kimileri tarafından ise şüphe barındırdığını dillendirmesi özelde mantık tarihi genelde ise düşünce tarihi içerisinde kıyasın maddelerini tartışmaya açmıştır. Razi düşüncelerini şu şekilde sürdürmektedir:

Sen bil ki mütevâtirât, mücerrebât, hadsiyyât her ne kadar zikredilen yönden yakîn ifade etseler de inkar edene karşı onların ispatı mümkün değildir. Çünkü bu deliller ancak belirlenemeyen karinelerle yakîn ifade ederler. Bunların inkar edene karşı sayılması da söylenmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla onlarla delil getirmek imkansızdır.<sup>310</sup>

Kıyasın maddelerinin mantık içerisinde göz ardı edilmesinin nedenlerinden biri de mantığın içerikten soyutlanarak tamamıyla surî, formel bir boyutta telakki edilmesi ve uygulanması da gösterilebilir. Gazalî sonrasına baktığımızda mantığın bu çeşit içerisinde daha çok mütalaa edildiği müşahede olunmaktadır.

Benzer biçimde yakîn derecedeki önermeler kategorisi içerisinde yer alan cümlelerin niçin o kategori içerisinde yer alacağı, ne tür bir kritere göre belirleneceğini tespit etmek, haddizatında görecelilik de arz etmektedir.<sup>311</sup> Razi'nin yakîn derecesindeki önermelere getirdiği yukarıdaki eleştirilerden dolayı olması muhtemeldir ki Kazvînî; hadsiyyât, mütevâtirât ve mücerrebâtan kurulu önermelerin bağlayıcı delil(hüccet) değeri taşımadığını ifade etmektedir.<sup>312</sup> Razi'nin eleştirileriyle şekillenme sürecine giren kıyasın maddeleri konusuna bir müteahhîrûn dönem mantıkçısı olan Teftâzânî'nin yaklaşımına geçebiliriz.

Teftâzânî'nin de müteahhîrûn dönem şekillenen kıyasın maddelerine gereğince yer vermeme anlayışını sürdürdüğü gözlenmektedir. Teftâzânî'nin kıyası oluşturan önermelere maddeleri açısından baktığımızda müteahhîrûn mantık dönemine daha yakın durduğunu görebilmekteyiz. Teftâzânî müteahhîrûn dönemde gözlenen kıyasın maddelerine tamamıyla değinmeme

---

<sup>310</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-işarat ve't-tenbîhât: Mantuk*, thk. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005, c. I, s. 267.

<sup>311</sup> Razi'nin kıyasın maddelerine dair getirdiği eleştiriler için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, ss. 168-181.

<sup>312</sup> Katibî, *Risaletü'ş-şemsiyye*, s. 308.

üslubunda olmasa da sadece kısa kısa değinmekte, örneklere ise yer vermeyen bir yaklaşım tarzı sergilemektedir.

Sonuç olarak Teftâzânî'nin beş sanat bölümünü kısa bir tarzda, tasdik türlerine değinmeden, beş sanatın önermelerine dair örneklere de yer vermeden ele alması beş sanat konusunun, kıyasın maddeleri açısından tam olarak ele alınmadığı gerçeğini intaç etmektedir.

## SONUÇ

İslam mantık tarihi içerisinde şerh ve haşiye geleneği oluşturmuş olan *Tehzibü'l-Mantık* adlı eseri tezimiz boyunca tahlil edebilme ve inceleme imkânına sahip olduk. Genel itibarla bu eser için şu yorumu yapmak yerinde olacaktır. *Tehzibü'l-Mantık* adlı eserde mantığın içeriksel anlamından ziyade mantığın formel yönü ön plana çıkartılmaktadır. Bu açıdan *Tehzibü'l-Mantık*'ta mantığın; daha çok biçimsel, surî yönden ele alındığını söyleyebiliriz.

Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık* adlı eserini merkeze alarak mantık konularının serencamını takip etmeği, mantık içerisinde yer alan kırılma noktalarını belirlemeyi ve Teftâzânî'nin bu kırılma noktaları esnasında tuttuğu tarafları ortaya çıkartabilmeyi amaç edindik.

Bunun yanında bir metni okumak evveleminde ne dediğini ortaya çıkarmakla yani anlama süreciyle de doğrudan bağlantılıdır. Anlama ancak metni tek boyutlu değil de çok farklı bakış açıları etrafında değerlendirmekle mümkün olabilmektedir. Sadece yazarın ne dediğine odaklanmak anlam için yeterli, salt geçerli boyutu oluşturamamaktadır. Anlamı ortaya çıkartabilmek ancak birçok boyutu hesaba katarak mümkün hale gelebilmektedir. Bu da kendinden önce gelen, tevarüs ettirilen birikimi yansıtmakla ve kendinden sonrasına aktarılan bilginin nasıl şekillendiğiyle de alakalıdır. Metnin anlamı tarihi bağlamından koparırsak anlamı da kaybetmiş sayılırız. Dolayısıyla Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık*'ını anlamak için kısaca mantık tarihinin arka planı da tezimizde yansıtmayı uygun bulduk.

Teftâzânî'nin yazdığı eserlerden hareketle dünya görüşünü ve varlık tasavvurunu dil, mantık, usul-i fıkıh ve kelam zaviyesi içerisinde geliştirdiğini görebilmekteyiz. Yazmış olduğu kısa hacimli mantık eserinde de bu birikimini süzerek ve ana hatlarıyla yansıttığını ifade etmeliyiz. Örneğin fıkıh usûlüne dair de bilgilere, dil ve gramere dair ve kelama dair fikirlere de eserinde rastlamak mümkündür. Bu açıdan dolayı Teftâzânî'nin mantık eserine dile ve gramere dair, kelama dair, fıkıh usulüne dair kitapların yardımıyla bakmayı da uygun gördük.

Teftâzânî'nin ortaya koyduğu metne bakıldığında yapı itibariyle özet denilebilecek, kapsamlı ve bütüncül bir mantık eseri meydana getirdiğini ifade edebilmekteyiz. Sade bir üslubu tercih edilmiş sebebinin arkasında mantığın inşai bir metotla kaleme alınışının yattığı zikredilebilir. Yani herhangi bir metni esas olarak tespit edip onun üzerinden şerh, haşiye türü telif eseri kaleme almamasından kaynaklanıyor olabilmektedir. Muhtasar bir üslupla eserini kaleme alması kapalı yerlerin anlaşılması için eserine birçok şerhin de yazılmasına neden olmuştur. Tezimiz müddetince konu bağlamında şerhler içerisinde var olan farklara da yeri geldiğinde temas etmeyi, kullanım vecihlerini ortaya dökmeyi tercih ettik.

Teftâzânî'nin mantık tarihi içerisinde hangi düşünce ekolleri arasında kaldığı konusuna gelecek olursak bunu birkaç açıdan etüt etmek faydalı olacaktır. Birincisi *Tehzibü'l-mantık*'ın konu itibariyle hangi düşünce blokları arasında yer almıştır. Yakından bakıldığında bazı konuların *Şemsiye* geleneği ile irtibatlı olduğu hatta tamamıyla örtüştüğü görülmektedir. Örneğin Kazvinî'nin *Şemsiyye*'de değindiği tümelin varlıkta ve zihinde vucud bulabilmeleri itibariyle kısımlandırmasının aynısını Teftâzânî'nin *Tehzib*'inde de görmek mümkündür. Başka yönüyle de Gazzâlî'de Kazvinî'de benzer olan tekilin bölümlenmesinin Teftâzânî'de de aynen benimsendiği görülmektedir. Genel hatlarıyla bakıldığında ise Teftâzânî'nin eserinde Gazzâlî'nin ve Kazvinî'nin etkisi hissedilmektedir.

Gazzâlî'nin Teftâzânî üzerine olan etkisine bakıldığında ilmin nelerden mürekkep olduğu meselesinde bu etki açıkça görülmektedir. İlmî meselerini eserine dâhil etmesi Teftâzânî'nin Gazzâlî çizgisini ve Şemsiye geleneğini sürdürdüğüne işaret etmektedir.

Teftâzânî, tercüme yoluyla İslam dünyasına intikal edişiyle birlikte Farâbî, İbn Sinâ tarafından kavramsallaştırılan Gazzali ve sonrasında sistematik hale getirilen mantığın üzerinde eklemeler ve çıkarmalar yaparak yeni bir anlayışla ve sade bir üslupla eserini kaleme almıştır. Mantık külliyatında İbn-i Sinâ ve Gazzali çizgisini sürdürdüğü noktalar olmakla birlikte mevcut çizgiden de ayrı düştüğü taraflar olmuştur. Örneğin

Teftâzânî'nin genel hatlarıyla İbn Sina mantığını sürdürürken modalite konusunda İbn Sina'nın anlayışını terk ettiğini anlaşılmaktadır. Teftâzânî eserinde İslam mantık geleneği içerisinde Râzî ile birlikte eleştirilen, farklı tarzda algılanan konuları kısmen benimsemiş; kısmen de onun, Râzî'ye katılmadığı taraflar olmuştur. Bu açıdan Teftâzânî'nin temerküz ettiği nokta; bir yönüyle geleneğin bir yere bağlanma sabitkadem olma ihtiyacını karşılarken bir yönüyle de yeniliğin/sürdürülebilirliğin kapısını aralamaktadır. Genel olarak Teftâzânî'de bir kapak etrafında derlenen her bir konunun fikir birliği oluşturacak düzeyde birbirleriyle irtibatlı olduğu göze çarpmaktadır.

Tezimizin cevap aradığı ana sorulardan bir tanesi de Teftâzânî'nin mantık içerisinde yeri ve konumu olmuştur. Yani Teftâzânî mantık ekolleri arasında hangi noktada durmuştur ve ayırım noktası olmuş mudur? Teftâzânî'nin mantık ekolleri arasında ayırım noktası olduğu meselesinde ise şu sonuçlara ulaşmak mümkündür. Teftâzânî'nin Moğol istilaları sonucu İslam dünyası içerisinde doğan ilmi boşluğu kapattığından ötürü kendisine biçilen bu rol maalesef mantık tarihi içerisinde yanlış anlaşılmalara neden olmuştur. Yanlış anlama neticesinde mütekaddimûn ile müteahhirûn dönemin belirlendiği iki farklı şahsiyet ortaya çıkmıştır. Birinci görüş ki İzmirli'ye ait olup İbn Sinâ ve Farâbî ve onlardan önce gelen kadim Yunan mantıkçıları mütekaddimûn olarak isimlendirmekteydi. İkincisi ise Aynî'ye ait olup Teftâzânî ve öncesini mütekaddimûn olarak adlandırmaktadır. Bize göre Teftâzânî'den önce mantık ekolleri arasındaki ayırım sabit olup Teftâzânî'nin ise burada durduğu konum mantık ekolleri arasından bir tercihte bulunmak olmuştur.

Ulaşabileceğimiz diğer bir sonuç da Teftâzânî'nin eserinin söz konusu iki ekol arasından hangi döneme ait bir eser olarak isimlendirileceğidir. Teftâzânî'nin eserinde hem mütekaddimûn dönemine ait hem müteahhirûn dönemine ait hem de her iki döneme birden sahip görüşlere rastlamak mümkündür. Hatta her iki döneme ait görüşlere, tartışılan meselelere yer vermediği de vakidir. Örneğin döndürme konusunda konu ile yüklem hangi açılardan müttetik olması gerektiği noktasında her iki döneme ait ihtilafalara yer vermeden konunun direk aktarıldığına tanıklık etmekteyiz. Bu açıdan

tamamıyla genelde Teftâzânî'yi özelde ise *Tehzibü'l-mantık*'ı mantık ekollerinin birine ait bir müellif veya eser olarak görmemek gerekir. Çünkü kimi yerlerde Teftâzânî mütekaddimûn ait görüşleri benimserken kimi yerlerde ise müteahhirûn ekolüne ait görüşleri benimsemiştir.

Tezimiz müddetince ulaştığımız diğer bir yargı da mantıkta İbn Haldûn'un özetle değindiği Mütekaddimûn ve Müteahhirûn mantıkçıların ayrıldıkları noktaları sadece kategorilere ve kıyasın maddelerine yer verip vermeme meselesine hasretmek tamamıyla doğru bir yaklaşım arz etmediğidir. Her iki konunun yanında mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem arasında tartışılan daha nice mantık meseleleri de olmuştur. Tezimiz boyunca her iki mantık ekolleri arasında tartışılan konulara ve bu konulara zemin hazırlayan dayanak noktalarına temas etmeyi uygun bulduk. Kategoriler ve kıyasın maddeleri dışında mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem arasında tartışılan meselelerin bazıları kısaca şunlardır. İlmin nelerden mürekkep olduğu, önermenin unsurlarının nelerden oluştuğu, ters döndürmenin tanımı, her iki ekolce kabul bulan modaliteler vb. birçok konu daha mantık ekolleri arasında tartışılan meseleler olmuştur.

Teftâzânî'de karakteristik olarak hem suri(formel) hem de tatbiki mantığın izleri görülmektedir. Bu açıdan Teftâzânî için mantık; hem teorik hem de pratik boyutlarıyla uygulanmaktadır. Teftâzânî'de teorik boyutundaki mantığın izlerini düşünceye yörüngeler çizerken görmek mümkün iken tatbiki mantık alanına dair izlere de ilim ve ilmin unsurlarından da eserinde bahsetmesiyle rastlamak mümkün görülmektedir.

Araştırmanın amacı bölümünde de bahsedilen Teftazani'nin "tehzib" ameliyesinden neyi murat ettiği sorusuna şu cevabı vermek yerinde görünmektedir. Teftâzânî mantık ekollerinin her ikisine dair görüşlere eserinde yer vererek eserine çeşitlilik kazandırmakta her iki dönemi eklektik halde sunması ihtimal dâhilindedir. Tehzib ameliyesinden kendinden önceki birikimi eksik görerek yeniden sil baştan mantık eseri meydana getirmek düşüncesi anlaşılmalıdır. Aksine bu ameliyeden mantığı daha güzel ve kolay bir biçimde talep edene sunma gayreti, hedefi anlaşılmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Ali Sedad, *Lisanü'l-mizan*, İstanbul: Karabet ve Kasbar Mat. h.1306.
- \_\_\_\_\_, *Mizanü'l-ukûl fî'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul: Asitane, ts.
- Aliyyül b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye*, thk. Dr. Abdu'l Muhsin Abdullah Ahmed, Bağdad: Dîvanü'l-vakf-ı sünâ, 2009.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Âmidî, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddin, *Ebkâru'l-efkâr fî usuli'd-din*, Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiye, 2003.
- Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Basımevi, 1996.
- \_\_\_\_\_, *İkinci Analitikler-Organon IV*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Basımevi, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Metafizik*, ev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Önerme-Organon II*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yay., 1996.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: AÜİFY, 1974.
- Ayık, Hasan, *Ebheri'nin Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, Rize: Karadeniz Basın Yayım, 2007.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aynî, Mehmet Ali, “*Türk Mantıkçıları*” sad. Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, c.XVII (Bahar 2005).
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîdü'l-evail ve telhîsü'l-delâil*, thk. İmaduddin Ahmet Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1993.

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1965.
- Bingöl, Abdulkuddus, “*Türk-İslam Kültür Dünyasında İsağoci*”, İslami İlimler Dergisi, V/2 (2010)
- Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina 'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: MEB Yay., 1990.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: 1993.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden: E.J. Brill, 1949.
- Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yar-ı Sedat*, Sadeleştiren ve Notlar: Hasan Tahsin Feyizli, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümelles*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Çelebi, Katip, *Keşfu'z-zünûn 'an esâmî'l-kütüb ve fünûn*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Çüçen, Abdülkadir, *Mantık*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2012.
- Ebheri, Mufaddal b. Ömer Esiruddin *Metn-i İsağoci*, İsağoci Risaleleri, İstanbul: Asitane, ts.
- el-Bağdadî, İsmail Paşâ, *Hediyyetü'l-arifîn esmaü'l-müellifîn asarü'l-musannifîn*, tsh. Kilisli Rifat Bilge, İbnü'lemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955.

- el-Rouayheb, Khaled, “The Myth of “The Triumph of Fanaticism” in the Seventeenth-Century Ottoman Empire”, *Die Welt des Islams*, 48 (2008).
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Mantık”, *DİA*, İstanbul, c. XXVIII.
- er-Râzî, Fahreddin, *Şerhu’l-işarat ve’t-tenbîhât: Mantık*, thk. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.
- er-Râzî, Muhammed b. Muhammed Kutbuddin, *Şerhu’l-metalî’*, Kum: Zevî’l Kurba, 2012.
- es-Sâvî, Zeynüddin Ömer b. Seylan, *el-Besairu’n-nasîriyye fî ilmi’l-mantık*, Beyrut: Darü’l Fikri’l-Lübnânî, 1993.
- es-Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman, *Bugyetü’l-vu’ât fî tabakâti’l-lüğaviyyîn ve’n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l Fazl İbrahim, Beyrut: Mektebetü’l Asriyye, ts.
- eş-Şevkî, Ahmed b. Abdullah, *Şerhu’l-Fenari*, (Havâşî’l Fenari içerisinde), İstanbul: Asitane, ts.
- et-Tûsî, Ebu Cafer Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan, *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Daru’l Meârif, 1960.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A’lâm kâmûsu terâcimi li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisa*, Beyrut: Daru’l İlim li’l Melâyîn, 1992.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Kitâbu’l-burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Kitabu’l-hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- \_\_\_\_\_, *İhsâu’l-ulûm*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2011.
- Firuzabadi, Ebü’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kamusü’l-muhit*, Beyrut: Daru İhyai’l-türasi’l-Arabi, 1991.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mi'yarü'l-ilm fi fenni'l-mantık*, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Mihekkü'n-nazar fi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, ts.
- Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiü's-şüruh ve'l-havaşi mu'cemun şamilun li-esmai'l-kütübi'l-meşruha fi't-turasi'l-islamî ve beyanî şûrihiha*, Abudabî: el-Mecmaü 's-sekafî, 2004.
- Hâlis, Mehmed, *Mizânü'l-ezhân*, haz. Kudret Büyükçoşkun, (Mantık Metinleri içerisinde) İstanbul: İşaret Yayınları. ts.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012.
- Hanoğlu, İsmail, "*Fahrüddîn er-Razî'nin Kitabı'l Mülahas fi'l Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*" (basılmamış doktora tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2011.
- Hubeyşî, Ubeydullah b. Fazlullah, *Şerhu'l Hubeyşî 'ala metni tehzîbi'l-mantık*, Mısır: Mektebetü'l-İskenderiyye, ts.
- İbn Hacer el- Askalânî, Şihabüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, *İnbai'l-gumr bi-enbâi'l-'umr fi't-tarîh*, Beyrut: Darü'l Kitabi'l İlmiyye, 1986.
- \_\_\_\_\_, *ed-Dürerü'l-kâmine fi â'yâni'l-mieti's-sâmine*, Beyrut: Darü'l-ihyai'l-türasi'l-Arabî, ts.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *el-Mukaddime*, nşr. Ali Abdulvahid Vâfî, Kahire: Daru Nahdati Mısır, ts.
- İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, ts.

- İbn Hişam, Cemaluddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf Ensarî, *Katru'n-nedâ ve bellü's-seda*, Dimeşk: Mektebetü'l-fecr, 2001.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Dar'ul Fikir, 1990.
- İbn Sina, Ebû Ali, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Dumanlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*, Kum: Mektebetü Ayetullahi'l Uzma, h. 1405.
- \_\_\_\_\_, *en-Necât*, Nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî, Tehran: Mektebetü'l Murtazaviyye, ts.
- İbnü'l İmâd, Ebu'l Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Mi'yarü'l-ulûm*, İstanbul: Yovanaki Panayotidis Matbaası, h.1315.
- Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, Kahire: Matba'atu'l-daru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Kâtibî, Necmeddin Ömer b. Ali, el-Kazvinî, *Risaletü'ş-şemsiyye fî'l-kavâ'idi'l-mantikiyye*, İstanbul: Mektebetü'l Mahmudiyye, ts.
- Kayacık, Ahmet, “*Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine*” İslamiyat: c.II/4 (1999).
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Daru İhyai'l-türasi'l-Arabî, ts.
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- \_\_\_\_\_, “*İlim*” ,DİA, İstanbul, c. XXII.

- Küçük, Hasan, *İslamda ve Batıda Mantık*, İstanbul: MÜİFY, 1988.
- Mağnîsî, Mahmud Hasan, *Muğni't-tüllâb*, thk. İsâm b. Muhazzeb es-Sebu'i, Dimeşk: Daru'l-Beyrûtî, 2009.
- Meydanî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Davabitü'l-marife ve usulü'l-istidlal ve'l-münazara*, Dimeşk: Darü'l-kalem, 2011.
- Mirza Muhammed Ali, *Havâvî'l-haşiye*, (*el-Haşiye 'ala Tehzibi'l Mantık li't-Teftâzânî* içerisinde), Beyrut: Daru'l-ihyai'l-türasi'l-Arabi, 2010.
- Molla Fenari, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *el Fevaidü'l-Fenariyye*, İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi Yayınları, ts.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, *Mir'atü'l-usûl şerh-i mirkati'l-vüsul*, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, h.1307.
- Molla Sadra, Sadruddin Muhammed b. İbrahim b. Yahya, *Kitabu'l-meşâ'ir*, ed. Henry Corbin, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, Téhéran: Institut Francais d'Iranologie de Téhéran, 1982.
- Mûstarî, Mustafa b. Yusuf el-Fazıl Bûsnevî, *Şerh-u İsagoci*, İstanbul: Matbaa-ı Âmire, h.1316.
- Nesefî, Ebu'l Berekat, *Şerhu'l-umde fî akîdeti ehl-i sünne ve'l-cemâ'a*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türas, 2012.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: A.Ü.İ.F.Y. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- \_\_\_\_\_, “Klasik Mantık'ta Modalite I Modal Önergeler”, AÜİFD, c.XV. (1967).
- Özel, Ahmet, “Tehzîb” İstanbul, DİA, c. XXXX.
- Özen, Şükrü, “Teftâzânî” İstanbul, DİA, c. XXXX.
- Özervarlı, M. Sait, “Tehzibü'l-mantık ve'l-keâm” İstanbul, DİA, c. XXXX.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

- Storey, Charles Ambrose, “Teftâzânî” md. İA. c.XII/I.
- Şeyh Abdur-Rahîm, *Havâşi'l Hâşiye*, (el-Hâşiyetü ‘ala Tehzîbi'l Mantık li't-Teftâzânî içerisinde) Beyrut: Daru-ihyâi'l-türasi'l-arabî, 2010.
- Taşköprizade, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Mevsuatu mustalahati miftahu's-saade ve misbahü's-siyade fî mevzuati'l-ulûm*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Fahrüddin Ömer b. Burhaneddin Abdillâh el-Herevi el-Horasani, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelem*, Mısır: Matba'atü'l-saade, 1912.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'ş-şemsiyye*, thk. Cadullah Bessâm Salih, Ürdün: Daru'n-nürî'l-mübîn li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu't-telvih ale't-tevzih*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye ts.
- Tehanevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilahati'l-funûn*, ed. Refik el-Acem, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996.
- Tiryaki, Mehmet Zahit, “Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbü'l-mantık İsimli Eseri”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 17/32(2012/1)
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Geleneğinde İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yaran, Cafer Sadık, *İnformel Mantık*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Yezdî, Abdullâh b. Şihabüddin el-Hüseynî, *el-Hâşiyetü 'ala tehzîbi'l-mantık li't-Teftâzani*, Beyrut: Daru ihyâi'l-türasi'l-Arabî, 2010.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murteza Hüseynî, *Tac'ul-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut: Daru ihyâi'l-türasi'l-Arabî, 1968.

## ÖZET

Mantık Geleneği ve Tehzibü'l Mantık başlıklı tez çalışması “Giriş” ve “Sonuç” bölümleri dışında üç bölümden oluşmaktadır.

İlk bölümde Teftâzânî ve Tehzibü'l Mantık üzerine yapılan çalışmalar, Teftâzânî'nin hayatı ve ilmi kişiliği ele alınmaktadır.

İkinci bölümde Tehzibü'l Mantık'ta geçen kavramlar analitik bir yöntemle ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise Teftâzânî'nin tasavvurata ve tasdikata yaklaşımı ele alınmıştır. Tasavvurat ve tasdikata adı altında ele alınan konular mantık geleneğine uygun biçimde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Teftâzânî, Kavram, Tasavvurat, Tasdikata.

## **ABSTRACT**

The thesis entitled “Tahdhib al- Mantiq in the context of Tradition of Logic” consist of tree chapters in addition to the introduction and the conclusion sections.

In the first chapter of the study was discussed that Taftazani’s life and scientific personality and the studies on Tahdhib al- Mantiq.

In the second chapter of the study was handled that the concepts in Tahdhib al- Mantiq with a analytical method.

In the third chapter was discussed that the approach of Taftazani about tasawwurat and tasdiqat. The topics named tasawwurat and tasdiqat was evaluated in accordance with logic tradition.

**Key Words:** Logic, Teftâzânî, Concept, Tasawwurat, Tasdiqat.

## ÖZGEÇMİŞ

Enver ŞAHİN, 1985 Trabzon'un Maça ilçesine bağlı Coşandere Köyü'nde dünyaya geldi. Lise öğrenimini Maça İmam Hatip Lise'sinde tamamladı. 2009 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. İki yıl süresince İLAM'da(Çilehane İlmî Araştırmalar Merkezi) araştırmacı olarak çalıştı. 2011 yılından beri Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Mantık alanında Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.