



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

KLASİK MANTIKTA TAM TANIM VE İMKÂNI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümeyye TAŞTEKİN

BURSA-2020



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

KLASİK MANTIKTA TAM TANIM VE İMKÂNI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümeyye TAŞTEKİN

Danışman:

Doç. Dr. Hidayet PEKER

BURSA-2020

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 27.07.2020

Tez Başlığı / Konusu: Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 97 sayfalık kısmına ilişkin, 27.07/2020 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin*adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3 'dür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

27.07.2020



Adı Soyadı: Sümeyye Taştekin
Öğrenci No: 701721016
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: İslam Felsefesi Yüksek Lisans
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
27.07.2020


Doç.Dr. Hidayet Peker

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum KLASİK MANTIKTA TAM TANIM VE İMKANI başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve imza

27.07.2020



Adı Soyadı : Sümeyye Taştekin
Öğrenci No : 701721016
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Tezli Yüksek Lisans
Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Sümeyye TAŞTEKİN
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : ix+98
Mezuniyet Tarihi : .../.../2020
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Hidayet PEKER

Tezin Başlığı: Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı

Doğru düşünmenin yasalarını verme gayesinde olan mantık, felsefî bilimlere giriş kabul edildiği için ayrıca önemlidir. Mantık ilminin iki temel konusundan birini ele alan bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde mantıksal anlamda tanımın ne olduğu, tanımı oluşturan unsurlar ve tarihsel süreç içinde öne çıkan mantıkçıların, tanım teorisini ele alışları incelenmiştir. Böylece tanım teorisi tanıtıldıktan sonra ikinci bölümde tanımın oluşumuyla ilgili bilinmesi gereken konulara yer verilmiştir. Bu sayede tam tanıma yöneltilen itirazların daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Üçüncü bölümde ise tanımın imkânına karşı olan düşünürlerin eleştirileri gerekçeleriyle beraber ortaya konulmuştur. Ayrıca bundan sonra yapılacak çalışmalara bir katkı sağlaması amacıyla söz konusu eleştirilerin etkilerine işaret edilmiştir. Böylece “Felsefe ve mantık tarihinde tanım konusuna genel yaklaşımlar nelerdir?”, “Klasik mantıkta tanım konusu nasıl ele alınmıştır?” ve “*Organon*’un tercümesinden sonra İslam düşüncesinde özcü tanım olduğu şekliyle kabul edilmiş midir” gibi sorulara yanıt aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Düşüncesi, Klasik Mantık, Tarif, Tam Tanım.

ABSTRACT

Name and Surname : Sümeyye TAŞTEKİN
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Sciences
Branch : Islamic Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : ix+98
Degree Date : .../.../2020
Supervisor : Doç. Dr. Hidayet PEKER

Title: Correct Definition in Traditional Logic and Possibility of Definition

Logic, which aims to give the laws of righteous thinking, is also important because it is accepted as an introduction to philosophical sciences. This study, which deals with one of the two main subjects of logic, consists of three main sections. In the first part, the definition of the logical sense, the elements that make up the definition, and how the logicians, who came to the fore in the historical process, take on the theory of definition are examined. Thus, after introducing the theory of definition, in the second part, the topics that need to be known about the formation of the definition, are included. In this way, it is aimed to better understand the objections directed to the full definition. In the third part, the criticisms of the thinkers, who are against the possibility of the definition, are presented together with their reasons. In addition, the effects of these criticisms are pointed out to contribute to future studies. Thus, answers were sought for such questions as "What are the general approaches to the definition of philosophy and logic?", "How is the subject of definition discussed in classical logic?" and "Was the essentialist definition in Islamic thought accepted as it was after the translation of *Organon*?"

Keywords: Islamic Thought, Traditional Logic, Description, Correct Definition.

ÖNSÖZ

Sistemleştirilmesini ve müstakil bir disiplin olarak kuruluşunu Aristoteles'e borçlu olan mantık disiplini diğer bütün teorik ilimler için bir alet ilmi olarak kabul edilmiştir. Düşüncenin doğruluğu veya yanlışlığı mantığın kurallarına kıyasla ölçülür olmasından ötürü mantık ilmi, terazi anlamına gelen *mizan*, *mi'yar*, *kıstas* gibi isimlendirilmelerle anılmış ve kendisine, önemine binaen ilimlerin efendisi anlamında *seyyid'ül-ulûm* ya da ilimlerin hizmetçisi anlamında *hâdimül-ulûm* denilmiştir.

Düşüncenin temel taşı kavramların oluşturmasına bağlı olarak mantığın temel problemlerinden biri de tanım teorisidir. Değişmeyen ve şeyin ne ise o olmasını sağlayan öz fikrine dayanan Aristotelesçi tanım anlayışı Antik ve Helenistik dönem felsefesinde olduğu gibi 8. yüzyılda başlayan tercüme faaliyetlerinden itibaren İslam dünyasında da büyük bir yer edinmiş ve diğer disiplinlere ait kitaplardaki tanımlamalarda dahi mantıksal anlamda tanım anlayışının kuralları gözetilmiştir.

Söz konusu önemine binaen seçtiğimiz *Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı* adlı çalışmamızın ilk bölümünde tanım teorisinin kavramlarını ve mahiyetini ortaya koyduktan sonra ikinci bölümde tanımın nasıl elde edileceği, tanımda bulunması gereken şartlar, tanımda kullanılan tümel kavramların dış dünyadaki gerçekliği gibi tartışmalara yer verilmiştir. Son bölümde ise çalışmamızın asıl gayesi olan tam tanım anlayışına getirilen eleştiriler incelenmiştir.

Bu çalışmayı yaparken desteklerinden dolayı başta danışman hocam Doç. Dr. Hidayet PEKER'e, henüz lisans döneminde felsefeye dair esaslı bir farkındalık kazanmamızı sağlayan Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP hocama ve süreç içindeki acemiliğime karşı yardımını esirgemeyen Dr. Seda ENSARİOĞLU hocama teşekkürü bir borç bilirim. Bilvesile İslam mantık tarihinin en önemli eserlerinden birisi olan *Şemsiyye Risâlesi* dersleri sayesinde kendisinden istifade ettiğim T. Hakan ALP hocama şükranlarımı iletmekten mutluluk duyarım. Ayrıca çalışmalarımın meşakkatini benimle beraber yaşayan ve hayatımın her döneminde olduğu gibi bu dönemde de desteklerini hissettiğim sevgili aileme müteşekkirim. Hakiki manada şükranımız, hamd ve senâmımız ise bize varlığımızı, aklımızı, hidayetimizi ve sayısız nimetlerini bahşeden Cenâb-ı Hakk'adır.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
I. KONUNUN SINIRLARI VE AMACI.....	1
II. LİTERATÜR	3

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK MANTIĞIN TANIM TEORİSİ

I. TANIMIN YERİ VE ÖNEMİ.....	5
II. TANIM KAVRAMI	7
III. TANIMIN MADDESİ: BEŞ KÜLLÎ.....	9
A. ZÂTÎ KÜLLÎLER.....	12
1. Cins	12
2. Tür (Nev'):	13
3. Fasil (Ayrım).....	16
B. ARAZÎ KÜLLÎLER.....	19
1. Hâssa (Özgü Araz)	20
2. Genel Araz(İlinek)	21
IV. TANIM ÇEŞİTLERİ.....	23
V. ARİSTOTELES'İN TANIM ANLAYIŞI.....	27
VI. FÂRÂBÎ'NİN TANIM ANLAYIŞI.....	30
VII. İBN SİNA'NIN TANIM ANLAYIŞI	33
VIII. KÂTİBÎ'NİN TANIM ANLAYIŞI	35

İKİNCİ BÖLÜM

TANIMLA İLGİLİ MESELELER

I. TANIMIN ELDE EDİLİŞİ	40
A. MUTLAK BURHAN.....	42
B. TAKSİM/BÖLME	43
C. TERKİP/SENTEZ.....	46
II. TANIMLANAMAZLAR.....	48
III. TANIMIN ŞARTLARI.....	50

IV. TÜMELLER SORUNU	58
---------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAM TANIMIN İMKÂNI

I. ÖZCÜ TANIM ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ.....	65
A. ERKEN DÖNEM ELEŞTİRİLERİ	67
1. Kuşkucu Tanım Eleştirisi Örneği Olarak: Sextus Empiricus.....	67
2. Menon Paradoksu: Bilginin İmkânsızlığı	69
B. İSLAM MANTIKÇILARININ TANIM ELEŞTİRİSİ.....	73
1. Fahreddin Râzî: Tam Tanımın İmkânsızlığı	73
2. Râzî'nin Problemine İlişkin Çözüm Teklifleri.....	77
3. İbn Teymiyye: Tam Tanım Reddiyesi	86
SONUÇ.....	93
KAYNAKÇA	95

GİRİŞ

I. KONUNUN SINIRLARI VE AMACI

Teorik ve pratik felsefeye dair diğer bilimler gibi ayrı bir bilim mi olduğu yoksa bu bilimlerin anlaşılması için giriş mesabesinde bir sanat mı olduğu tartışmaları bir yana mantık, Aristoteles'ten beri düşünce tarihinin en önemli alanlarından biri olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Mantık, riyâziyyât (matematik), tabiat ve ilâhiyat olmak üzere klasik felsefe külliyyatının dört alanından ilkidir. Bizim seçimimiz ve eylemlerimizle alakalı olmayan bilgiyi konu edinmeleri açısından ortak olan bu dört alanda amaç, bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. İnsanın bilgiye giden yolda ilerlemesi yani öğretim faaliyeti ise bir dayanak sayesinde mümkündür. Öyleyse öğrenen açısından her bilgi daha önce bulunan başka bir bilgiden oluşur. Özne, sahip olduğu bilgileri doğru şekilde düzenlemek suretiyle bilinenleri bir basamak gibi kullanarak bilmediklerini öğrenebilir. Tertip adı verilen bu düzenlemenin nasıl yapılacağı ise mantığın alanına girmektedir. Mantığın gayesi bilgilerin düzenlenmesi esnasında kullanılacak doğru formu vererek zihni hataya düşmekten korumaktır. Söz konusu misyonuyla diğer bütün ilimler için alet konumunda olduğundan ilk mantık külliyyatının *Organon*(alet) ismiyle isimlendirilmesi ayrıca anlamlıdır.

Bilinenlerin doğru tertip edilerek bilinmeyenlere ulaşılması iki aşamada geçerlidir: Kavramların bilgisinde ve bir kavramın diğerine yüklenmesi ile oluşan önermelerin bilgisinde. Geleneksel mantık sistemi içerisinde kavramların bilgisi tanım ile önermelerin bilgisini ise kıyas ile inşa edilir.

Çalışmamızın alanı başlıktan da anlaşıldığı üzere klasik mantığın tanım ve kıyas şeklinde iki temel teorisinden ilkiyle sınırlıdır. Klasik mantık ifadesiyle biz, Aristoteles tarafından kurulan, Yunanlı Aristotelesçi şarihleri ya da Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere Orta Çağ'da İslam mantıkçıları tarafından geliştirilen sistemi kastediyoruz. Ayrıca "tam tanımın imkânı" derken bu sistemin en temel özelliği olan iki değer üzerinden işleminin arka planına yani öz fikrinin neden olduğu tartışmalara vurgu yapmak istiyoruz. Her ne kadar çok değerli alternatif mantık sistemleri kurulsa bile geleneksel mantık bitmiş ve kapanmış bir alan değildir. İki bin yıllık uzun geçmişi aslında düşünce

tarihi açısından önemini ortaya koymaktadır. Fakat postmodern dönemdeki hakim rölativist yaklaşımın neden olduğu dağılmış hakikat fikrinden mantık disiplini de nasibini almıştır. Çünkü diğer disiplinlerde olduğu gibi mantık ilmi de dönemin metafizik anlayışından, ontoloji ve epistemolojisinden tümüyle bağımsız değildir. Bu anlamda çalışmamızın konuları genişletilmeye müsait olsa da bu kadar geniş bir dönemi tek çalışmada farklı bütün açılardan değerlendirmek mümkün değildir. O nedenle özcü mantığın tanım anlayışını Aristoteles ve sonrasında öne çıkan mantıkçılar bağlamında ortaya koyduktan sonra yine klasik mantık çerçevesi içinde yöneltilen eleştirileri incelemeyi hedefledik.

Birinci bölümde tanımın, başta mantık olmak üzere ilimler için önemini ortaya koyduk ve ardından tanımın maddesini oluşturan beş tümeli tanıttık. Bunu yaparken tarihsel seyrini göz önünde bulundurarak temel isimler üzerinden konuyu incelemeye çalıştık. Kendimiz kısa mukayeseler ve değerlendirmeler eklesen de bu kısımları uzun tutup bütünlüğü bozmak istemedik. Böylece tanımı oluşturan ve beş tümel olarak meşhur olan cins, tür, fasıl, özgü araz ve genel araz tanıtıldıktan sonra “tanım nedir ve çeşitleri nelerdir” sorularının cevabını aradık. Geleneksel mantıktaki tanım anlayışı genel hatlarıyla ortak olsa da yapılan eklemeler ve bazı farklılıklarla gelişmeye devam etmiştir. Bu gelişmeye dikkat çekebilmek için Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve Kâtibî'nin kendi eserlerinde konuyu nasıl ele aldıklarını ayrı başlıklarda inceledik.

İkinci bölümde ise doğrudan tanım başlığı altında yer almasa bile tanım eleştirisi yapabilmek için bilinmesi gereken meselelere yer verdik. “Tanımın elde edilmesinde kullanılan yöntemler nelerdir, doğru bir tanımda bulunması gereken şartlar nedir, tanımlanamayan şeyler hangileridir” sorularını cevaplamaya çalıştık. Son olarak bir ucu mantığa diğer ucu metafiziğe uzanan tümeler sorunundan ve Orta Çağ Müslüman ve Hıristiyan düşünürlerin üç temel yaklaşımından bahsettik.

Üçüncü bölümde ise çalışmamızın asıl gayesi olan metafiziksel bir probleme işaret ettik. Böylece “özcü anlamda tanım mümkün müdür” sorusunun cevabını, imkânsızlığı lehine getirilen eleştiriler ışığında aradık. Bilginin dolayısıyla tanımın imkânını reddeden Menon açmazını, Sextus Empiricus'un eleştirilerini değerlendirdik. Daha sonra İslam dünyasında yöneltilen özgün eleştirilerin sahibi olan iki isme; Fahreddin Râzî ve İbn Teymiyye'nin itirazlarına yer verdik. Birinci bölümde doğrudan

mantıkla başlayan çalışmamızı bu bölümle beraber mantık felsefesine geçiş yaparak tamamladık.

Böylece *Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı* başlıklı bu çalışmamızda kavramlar ya da tasavvurlar mantığı olarak bilinen Aristotelesçi mantığın temel bölümlerinden birini incelemiş bulunmaktayız. Özcü bir yaklaşım içinde kavramların doğru bilgisine ulaşmanın yolunun mantıkçılar tarafından kendi kitaplarına referansla nasıl inşa edildiğini ortaya koymaya çalıştık ve ardından sistem içinde tam tanım teorisinin açmazlarına işaret ettik.

II. LİTERATÜR

İslam felsefesinin diğer alanlarına ait çağdaş çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda genelde mantık özelde klasik mantık alanındaki yayınların sayı ve nitelik bakımından yetersiz olduğu görülmektedir. Ülkemizde klasik mantığın tanım konusuna münhasır ilk çalışma 1982 yılında yazılan Abdülkuddûs Bingöl'ün doçentlik tezidir. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* adlı eseri 1993'te Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları tarafından öğretmen kitabı olarak basılmıştır. Eser Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal mantıkçılarının tanım incelemeleriyle sınırlandırılmıştır.

Doktora düzeyinde ise bazı tezlerin belli bölümlerinde yer verilmesinin dışında başlıca yapılan tek çalışma olarak Mehmet Özturan'ın *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat* isimli doktora tezini görmekteyiz. Bu çalışma da 2020 yılında *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı* adıyla basılmıştır ve Necmüddîn el-Kâtibî'nin Şemsiyye kitabı ile ona Kutbüddin er-Râzî'nin yazdığı şerhi esas almaktadır. Bunun dışında yüksek lisans düzeyinde özcü tanım teorisini konu edinen çalışmalar olarak 2014'te yapılan Muhammet Çelik'e ait *Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkisi* ve 2015'te yapılan Mehmet Akkuzu'ya ait *Molla Fenârî'nin Kavram Anlayışı* başlıklı tez çalışmaları bulunmaktadır. Aristotelesçi tanım anlayışını ve İslam inancı üzerindeki etkisi inceleyen Arapça bir yüksek lisans çalışması da Sultan bin Abdurrahman bin Hamîd el-Umeyrî tarafından *el-Haddü'l-Aristâî* başlığıyla 2008'de yazılmıştır. Tez çalışmalarının dışında geleneksel mantığa giriş niteliğinde konumuzla ilgili yazılmış bir yayın da Aytekin Özel'in *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı* kitabıdır.

Söz konusu çalışmalarda belli sınırlandırmalarla beraber klasik mantığın tanım teorisi incelenmiş ancak tanımın eleştirisine yer verilmemiştir. Tanıma dair eleştirilere bazı kelamcılarının kitaplarında, mantıkçılara karşı yazılmış eserlerde dağınık surette rastlamaktayız. Bu konu üzerine Mehmet Özturan'nın 2018 yılında Nazariyat Dergisinde yayımlanan *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?* başlıklı çalışmasında olduğu gibi sadece makale düzeyinde araştırmalar mevcuttur.

Çalışmamız bir tanım eleştirisi olarak alanında ilk olma özelliğine sahiptir. Şimdiye kadar belli isimlerle sınırlandırılmış olarak incelenen tanım teorisini bütüncül bir bakışla ele almayı hedefledik. Bunu yaparken Aristoteles, Porphyrios, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kurucu isimlerle beraber felsefe ve mantığın en hararetli tartışmalarının yaşandığı Orta Çağ İslam dünyasından Fahreddin Râzî, İbn Teymiyye, Nasîruddin Tûsî gibi düşünürlerin görüşlerine yer verdik. Ayrıca kitapları medrese müfredatında uzun yıllar okutulan Esîrüddin el-Ebherî, Necmüddin el-Kâtibi, Sirâcüddin Urmevî ve Kutbuddîn Râzî gibi mantıkçıların eserlerine atıfla konunun tarihsel süreç içindeki ele alınışında ortaya çıkan farklara işaret etmeye çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK MANTIĞIN TANIM TEORİSİ

I. TANIMIN YERİ VE ÖNEMİ

İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliği sahip olduğu düşünme yetisidir. Düşünmekten amaç, felsefede, bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir.¹Çünkü Aristoteles'in (ö. MÖ 322) ifade ettiği gibi bütün insanlar doğası gereği bilmek ister.² Bilginin nasıl oluştuğu hatta mümkün olup olmadığıyla ilgili sorular ise çok eskiye uzanmaktadır. Milattan önce 5. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Sofistler, insanı her şeyin ölçüsü kabul ettikleri için onlara göre ne sabit bir hakikat ne de kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir bilgi vardır. Sofistlerin bilginin imkânını yadsıyan eleştirilerini Aristoteles ve takipçileri *mevcut* kavramının ve *bir şey ya vardır ya yoktur* öncülünün bedihi olması gibi kendisinden kuşku duyulmayacak ilksel bilgilere dayanan bir ispatla cevaplamışlardır.³ Aristoteles'in Sofizm eleştirisinde izlediği yola zemin hazırlayanlar ise hocası Platon (ö. MÖ 347) ve onun da hocası Sokrates (ö. MÖ 399) olmuştur. Onların kavramı ortaya koymaları ve tecrübenin çokluğunu kavramların birliğine irca etmeleriyle eşyanın özünü ifade eden *tanıma* buradan da ispatçı ilme ulaşma yolu açılmıştır.⁴

Tanım konusu, klasik mantığın tasavvur kısmında ele alınan önemli konuların başında gelmektedir. Hatta tasavvur kısmının gayesi doğru tanıma ulaşmaktır. Müstakil bir ilim olarak sistemleştirilmesini Aristoteles'e borçlu olan mantık alanında yazılmış ilk inceleme yine ona ait olan *Organon* külliyyatıdır. İçerisinde yer alan *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Deliller* olmak üzere altı kitabında sırasıyla kavramlar, hükümler, akıl yürütmeler ve çeşitli ispat şekilleri üzerinde durulur. Daha sonra bu kitaplara yine Aristoteles'in yazdığı *Retorik* ve *Poetik*

¹İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, 1. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 21.

²Aristoteles (Aristo), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. b., İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012, s. 75.

³Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 2. b., İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019, s. 22.

⁴Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 49; Abdülkuddûs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, Ankara: MEB, 1993, s. 13.

adlı eserler ve Porphyrios'un (ö. 305) *Îsâgûcî*'si de eklenmiştir.⁵ *Îsâgûcî* ile beraber bu dokuz kitap her biri mantığın bir bölümü olarak kabul edilmiştir. Düşüncenin ve bilginin imkânsızlığını iddia edenlere karşı bilginin imkânını müdafaa eden bu eserlerin ilk kitabı olan *Kategoriler*'in kavram incelemesine ayrılmış olması önemlidir. Kurucusunun yöntemine uygun olarak klasik mantık kitapları hep kavram incelemesiyle başlamıştır. Çünkü klasik mantığın temel taşı kavramdır. Kesin bilgiyi ifade eden burhanı gerçekleştirmek için net olarak tarif ve tayin edilmiş, nesnelere gerçek özelliklerine delalet eden kavramlardan başlamak zorunludur. Aristoteles tarafından "nesnenin tanımının bir kelimeyle ifadesi" olarak tarif edilen kavram, önerme ve kıyas teorileri için ilk basamağı teşkil eder.

Ayrıca tanım, kavramların sınırlarını belirlemeyi onların ve dolayısıyla varlıkların mahiyetlerini tespit etmeyi amaçladığından, felsefede olduğu gibi diğer disiplinlerde de son derece önemlidir. Çünkü her disiplin tanımla başlar ve tanımla diğer disiplinlerden ayrılır. Bir ilimle ilgili meselelere, tartışmalara vakıf olabilmek önce o ilmin terminolojisini bilmeye bağlıdır. Bir alanda bir anlama gelen terim başka bir alanda farklı manalara gelebilmektedir. O yüzden her disiplinin bir metodolojisi olduğu gibi kavramlarını oluşturan terminolojiye de ihtiyacı vardır. Şeylerin ve kavramların ne olduğu açık seçik bilinmedikçe ne felsefe ne ilim ne de sağlıklı bir iletişim mümkündür.⁶ Tanımlar vasıtasıyla bu netlik sağlanmadıkça oluşacak kavram kargaşası üzerine yapılan konuşma anlamını kaybedecektir. Bu öneme binaen İslam düşünce tarihinin otorite kabul edilen isimleri de kendi alanlarında tanım konusunun üzerinde durmuşlar, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 1413) *Târifat*, Kefevî'nin (ö. 1684) *Küllîyat* kitaplarında olduğu gibi bazen müstakil olarak tanımla ilgili eserler kaleme almışlar bazense fıkıh, hadis, tasavvuf gibi alanlarda terimler sözlüğü hazırlamışlardır.

Özel olarak İslam felsefesi tarihinde ise *Hudud (Tanımlar) Risaleleri* gelenek oluşturacak derecede önemli bir yer teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Kindî (ö. 866), İhvan-ı Safa, İbn Sînâ (ö. 1037), Gazzâlî (ö. 1111) gibi düşünürler tanıma dair yazdıkları

⁵Necati Öner, *Klasik Mantık*, İstanbul: Divan Kitap, 2019, s. 18.

⁶İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 14. b., Ankara: Elis Yayınları, 2016, s. 92.

risalelerle bir yandan felsefenin temel kavramlarını tanıtmayı amaçlarken diğer yandan tanım konusuna atfettikleri önemi ortaya koymuşlardır.⁷

II. TANIM KAVRAMI

Mantık biliminin iki ana konusundan biri olan tanım ile ilgili araştırmanın ilk defa hangi filozof tarafından yapıldığına baktığımız zaman Aristoteles'in atıfta bulunduğu düşünürler arasında Sokrates'i görürüz.⁸ Fakat Sokrates, tanımın ne olduğu ve nasıl elde edileceği ile ilgili belirli bir yöntem ortaya koymaktan ziyade ahlaki erdemlerin sınırlarını belirleyip onları tanımlamaya çalışarak Sofistler'e cevap verme gayesi gütmüştür. Ahlaki faziletleri tanımlamış ama tanımın nasıl yapılması gerektiğini araştırmamıştır. Mahiyetin bilgisi olarak tanımın ilk araştırması mantık biliminin kurucusu kabul edilen Aristoteles'e aittir. *İkinci Analitikler (Kitab'ul-Burhan)*'in ikinci makalesini bu konuya hasretmiştir. Bu kısa tarihçeden sonra tanımın kelime ve terim anlamlarına bakacak olursak Türkçe *tanım* kelimesi tanımak fiilinin kökü olan *tanı*'dan gelir. Sözlükte “bir kavramın niteliklerini eksiksiz olarak belirtmek, açıklamak veya tarif etmek” anlamındaki tanımı mantık, usul ve kelam âlimleri “kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilgisini gerektiren söz” manasında kullanırlar.⁹

Aristoteles'in kitaplarında *horismos* ya da *horos* olarak ifade ettiği tanım için Arapça karşılık olarak ise hadd ve tahdid kelimelerinin kullanıldığına rastlarız.¹⁰ Yunanca *horizo* kelimesi sözlükte “bir şeyi bir şeyden ayırmak”, “sınırlamak” anlamına gelmektedir. Aristoteles çeşitli eserlerinde *horismosun* yani *tanımın* tanımından bahsetmektedir. *İkinci Analitikler*'de “tanım neliğe ait bir sözdür”¹¹,

⁷Ayrıntılı bilgi için bakınız: Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.

⁸ “Sokrates ise ahlaksal erdemlerin incelenmesi ile meşgul olmuş ve onlarla ilgili olarak tümel tanımlar tesis etmeye çalışan ilk kişi olmuştur... Sokrates haklı olarak özü aramaktaydı. Çünkü O, kıyaslar yapmayı istiyordu. Kıyasın ilkesi ise özdür. Bu zamanda diyalektik sanatı özün bilgisi olmaksızın karşıtları inceleyebileceği ve karşıtları elen alan bilimin bir ve aynı bilim olup olmadığını belirleyebileceği ölçüde gelişmiş değildi. Çünkü haklı olarak Sokrates'e mal edilebilecek iki başarı vardır: Tümevarımsal konuşmalar ve tanım ki bunların her ikisi de bilimin hareket noktasında bulunurlar.” Aristoteles, *Metafizik*, s. 540-41.

⁹ Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, c. 40, s. 28.

¹⁰ Ali Tekin, *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, ss. 212-13.

¹¹ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 4. b., Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 62.

Topikler'de "tanım, nesnenin mahiyetini ifade eden sözdür"¹² şeklinde tanımın tarifini yaparken *Metafizik*'te "Bir şeyin en mükemmel bilgisi, onun özünün bilgisidir, yoksa niceliği veya niteliği veya doğal etkinlik ve edilginliğin bilgisi değildir. Ayrıca bütün durumlarda da her şeyin bilgisinin, ancak o şeyin ne olduğunu bildiğimizde ortaya çıktığını düşünürüz"¹³ diyerek tanımın özsel olması gerektiğinden bahsetmektedir.

Yunancadaki *horos* ya da *horismos* gibi Arapça karşılığı olan *hadd* kelimesi de sözlükte "bir şeyi başka şeylerden ayıran sınır, engel" anlamlarına gelmektedir.¹⁴ Mantık terimi olarak ise *tanım*, bir şeyin mahiyetine delalet eden söz anlamındadır ve o şeyin cins ve faslından oluşmaktadır.¹⁵ İslam mantıkçıları tanıma eksik tanım ve betimi de içine alacak şekilde geniş anlamıyla *tarif*, *muarrif* ya da *kavl-i şarih* (bir terimin anlamını açıklayan söz) demişlerdir.

Tanımın tanımlanıp tanımlamayacağı ise tartışma konusu olmuştur. Tanım, tanıma ihtiyaç duysaydı bu sonsuz sayıda tanımlanan varlıkları gerektireceğinden teselsül olurdu, diyerek tanımlanamayacağı yönündeki itirazlara farklı cevaplar verilmiştir. Örneğin Hüsameddin el-Kâtî (ö. 1359) teselsüle gerek olmadığını çünkü tanımın tanımının yine tanımın kendisi olduğunu söylemiştir. Tıpkı varlığın varlığının varlığın yine kendisi olması gibi.¹⁶ Fakat tanımın tarifinin aslında tanımın kendisi değil fertlerinden bir fert olması gerekçesiyle bu cevap Molla Fenârî (ö. 1431) tarafından hatalı bulunmuştur.¹⁷ Molla Fenârî'ye göre daha uygun olan cevap şu şekildedir: Tarif, tarif olması bakımından başka bir tarife ya cüzlerinin apaçıklığı sebebiyle ya da önceden bilinir olması sebebiyle ihtiyaç duymaz. Eğer ihtiyaç duysaydı bile buradaki teselsül itibari şeylerdeki teselsül olduğundan imkansız olmazdı. Çünkü teselsülün kesilmesi itibar edenin itibarına bağlıdır.¹⁸ Tanımın tanımına dair bu itirazları anlamsız bularak

¹²Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: MEB, 1996, s. 8.

¹³Aristoteles, *Metafizik*, ss. 996-997.

¹⁴Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemü't-Târifât*, Mısır: Daru'l-Fazile, 2004, s. 74.

¹⁵İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, 4. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 16; Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 2. b., Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 95.

¹⁶Ferruh Özpilavcı, *Ebheri İsaguci ve Şerhi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 100.

¹⁷Muhammed b. Hamza Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, İstanbul, 1306, s. 11.

¹⁸a.yer.

İbn Hazm (ö. 1064) gibi tanım konusunda tartışmaya girenlerin safsata yaptığını söyleyenler olmuştur.¹⁹

III. TANIMIN MADDESİ: BEŞ KÜLLÎ

Mantık literatürü içerisinde *beş tümel lafız (el-küllîyât'ül-hams)* olarak meşhur olan küllîler, daha öncesinde Aristoteles tarafından farklı bağlamlarda işlenmesine rağmen müstakil olarak ilk kez Porphyrios'un yazdığı *Îsâgûcî (Eisagoge)* adlı kitabında sistemli olarak bir araya getirilmiştir. Aristoteles'in mantık kitaplarından ilki olan *Kategoriler*'e giriş olarak *Organon* küllîyatına dâhil edilen *Îsâgûcî* kitabı, başta İbn Mukaffa (ö. 759) tarafından olmak üzere Arapçaya da birçok kez çevrilmiş, şerhleri yapılmış ve İslam filozofları tarafından büyük ilgi görmüştür. *Îsâgûcî* ve onun konusu üzerine çalışmak hatta aynı ismi taşımasına rağmen içerik olarak Porphyrios'un eserinden farklı eserler yazmak İslam mantığında bir gelenek haline gelmiştir. Böylece Yeni Platoncu filozofun başlattığı gelenek üzere klasik mantık kitaplarının beş küllî ile başlaması kaçınılmaz olmuştur.

Küllîler her ne kadar *beş lafız (elfaz-ı hamse)* başlığı altında lafzın kısımları gibi görünse de mantıkçılar için asıl itibariyle inceleme konusu olan lafızlar değil onların ifade ettiği manalardır. Klasik mantık kitaplarının lafzın taksimi ile başlaması düşüncüyü aktarma konusunda lafza olan ihtiyaçtan kaynaklanan bir zaruret olarak kabul edilir. Nitekim Aristoteles ses ile çıkanlar, ruhtaki/nefisteki izleri simgeler²⁰ diyerek lafız ve onun delalet ettiği zihindeki varlık düzlemini birbirinden ayırmış ve ses ile çıkan lafızdan maksadın zihindeki mana olduğuna dikkat çekmiştir. Fârâbî(ö. 950) de mantık ilminin konusunu belirlerken mantıkçının lafızları makullere nispeti bakımından incelediği gibi akledilirleri de nefsin haricindeki mevcutlara ve lafızlara nispeti bakımından ele aldığını söyler.²¹ Yoksa mantıkçı, mantıkçı olması bakımından lafızlarla ilgilenmez. İbn Sînâ da benzer şekilde mantık hakkında konuşan kimsenin içindekileri başka bir vasıta ile bildirmesi mümkün olsaydı lafız bahislerine mantık kitaplarında yer

¹⁹İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık*, çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, Ferruh Özpilavcı, 1. b. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, ss. 72-73.

²⁰Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, 3. b., İmge Kitabevi Yayınları, 2018, s. 7.

²¹Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Cevher Caduk, Kurtuba Kitap, 2016, s. 48.

verilmeyeceğini ifade eder.²² Fakat lafızları hayal etmeden manaları tertibe koyup düşünmek neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle mantık sanatının başında lafızların hallerini incelemek adet olmuştur. Mantıkçılar ilk olarak lafzı *müfret (basit)* ve *mürekkep/müellef (bileşik)* olarak ikiye ayırırlar. Lafzının parçasıyla manasının parçasına delalet kastedilmeyen lafızlar müfret kabul edilirken²³ aksine lafzının parçası ile manasını cüzüne işaret edilebilen lafızlar mürekkeptir.²⁴ Mürekkep lafızlar müfretlerin bir araya gelmesinden oluştuğu için zat olarak önce gelir ve taksime müfret üzerinden devam edilir. Müfret lafızlar da *küllî (universal, tümel)* ve *cüzî (particular, tikel)* olarak birbirinden ayrılır. Aristoteles’in ifadesiyle “çokluğa yüklem olabilenler”²⁵ yani zihinde düşünülmesi bakımından iki veya daha fazla şey arasında ortaklık kabul eden kavramlar küllî olarak tanımlanır. Mesela insan ve masa kelimeleri, altına birçok ferden girmesi mümkün olduğu için tùmeldir. Fakat “bu masa” derken olduğu gibi kendisini düşünmek başka şeylerle arasındaki ortaklığa engel oluyorsa o lafız cüzî kabul edilir. Mantıkçılar ikinci kısımdaki tikel lafızlarla ilgilenmemişlerdir çünkü bunlar hem kuşatılmayacak kadar çoktur hem de bunlar hakkındaki bilgi felsefî bir yetkinlik kazandırmayacaktır. Bu nedenle İbn Sînâ’ya göre tikellerin bilgisini, *bilgi (ilim)* şeklinde değil de *tanıma (marifet)* şeklinde ifade etmek daha yerinde olacaktır.²⁶ Zihinsel bir öğrenim ve öğretime (*talim ve teallüm*) dayanan asıl bilgi, mantıkçıların da ilgilendiği tùmел lafızların bilgisidir. Tùmел lafzın tùmел olması ise onun yüklendiği tikellere ya varlıkta ya da zihinde bir nispetinin olması ile gerçekleşir.

Aristoteles mantığının dayandığı özcü bakış açısına göre her şeyin onu o yapan bir mahiyeti olduğu kabul edilir. Mesela dış dünyada somut bir varlık olarak insanın ne olduğu ile ilgili bir soru insanlar arasında müşterek olan ve onu insan olmayanlardan ayıran bir öz ile cevaplanır. Bu mahiyete *insanlık* denir. Tamamen sistemleştirmemiş olmakla beraber Aristoteles, mantığın tanım teorisi içinde bir şeyin ne olduğu ile ilgili sorunun o şeyin ait olduğu cins ve hâssa zikrederek cevaplandırılacağını böylece elde edilen tanımın bize mahiyetini vereceğini söyleyen ilk kişidir. Fârâbî ise buna ilave olarak varlık ve mahiyeti birbirinden ayrı kabul etmiş, nesnelere bir vücudu bir de

²²İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker, 1. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 28.

²³Mahmud Hasan Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 1. b., Lübnan: Dâru Nuru's-Sabah, 2016, s. 104.

²⁴a.g.e., s. 106.

²⁵Aristoteles, *Organon II Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB, 1996, s. 11.

²⁶İbni Sina, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 9.

mahiyeti olduğunu, mahiyetin vücuda kurucu bir unsur olarak dâhil olmadığını zâid olduğunu söylemiştir.²⁷ Fârâbî gibi İbn Sînâ da duyulur nesnelere vücut ve mahiyet olmak üzere iki kurucu unsur tespit eder. Varlık mahiyetin ne kendisi ne de bir parçasıdır. Mahiyet mefhumuna dahil olmayan varlık, mahiyetin üzerine sonradan gelmiştir.²⁸ Ona göre mahiyeti vücutundan ayrılabilen ve ayrılamayan iki farklı varlık kategorisi vardır. Birinci kısma mümkün varlıklar ikincisine de zorunlu varlık denir. Mümkün varlık çok olabilirken zorunlu varlık her cihetten bir olmak zorundadır. Zorunlu varlık, bizâtîhi varlık olduğu için mümkün varlıkların mahiyetlerine vücut sıfatını vermek suretiyle onları mevcut kılar.²⁹

Vücut-mahiyet ayrımı meselesine paralel olarak küllîlerin varlığı ve bunların hangisinin diğerini öncelediği meselesi önemli bir tartışma konusu olmuştur. Porphyrios da beş tümeli oluşturan cins, nevi, fasıl, hâssa ve araz kavramlarını ayrı ayrı açıkladığı eserinin girişinde, küllîlerle ilgili temel probleme değinir. Cins ve türlerin insan zihni dışında mevcut olup olmadığı, bunların sadece zihnin yalın kavramlarından mı ibaret olduğu, eğer zihnin dışında mevcutsalar maddi varlıklardan ayrı mı yoksa bu varlıklara içkin mi olduğuyla ilgili sorularını gündeme getirmekle yetinir.³⁰ Biz de burada tümellerin ontolojik gerçekliğinden önce epistemolojik bağlamı üzerinde duracağımız için bu sorulara geçmeden önce tanımın maddesini oluşturan küllî kavramları inceleyeceğiz.

İbn Sînâ'nın ifadesiyle “anlamını düşünmenin bizzat kendisi bu anlamda ortaklığın bulunmasını engellemeyen lafız”³¹ olarak tarif edilen küllî kavramlar zâtî ve arazî olmak üzere iki kısma ayrılır. Zâtî küllîler fertlerinin mahiyetine dâhildir ve onun ortadan kalkması o nesnenin de ortadan kalkmasını gerektirir.³² Mesela insana ve ata nispetle canlılık gibi. Arazî ise fertlerinin ya da cüzîlerinin mahiyetine dâhil olmayıp kendisinin ortadan kalkması altındaki cüzînin de ortadan kalkmasının gerektirmeyen

²⁷Farabi, *Harfler Kitabı Kitabı'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, 3. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, ss. 54-56.

²⁸İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 131.

²⁹a.g.e., ss. 128-29.

³⁰Porphyrius, *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, s. 31.

³¹İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, 4. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 6.

³²Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, s. 120.

yüklemlerdir. İnsana nispetle gülme özelliğinde olduğu gibi.³³ Çünkü “gülme” insanın mahiyetine ilişkin olmayıp zatına bir ilintidir. Böylece mantıkçılar zâtî olanları *kaim kılan (mukavvim)*, arızı olanı ise *kaim kılmayan (gayri mukavvim)* olarak adlandırmışlardır. Beş lafızdan cins, tür ve fasıl zâtîlerden kabul edilirken hâssa ve genel araz arazîlerden olarak nitelenir.

A. ZÂTÎ KÜLLÎLER

1. Cins

Tanımın unsurlarından ilki olan cins beş küllî içerisinde de en kapsamlı olanıdır. Porphyrios cins konusunda kadim Yunanlılar tarafından kullanılan manasını bir tarafa bırakacak olursak “türün altında sıralandığı şey” anlamında olduğunu söyler.³⁴Fârâbî tarafından ise “tür bakımından farklı olup ‘o nedir’ sorusuna cevap teşkil edebilen ve birden çok varlık için kullanılan küllîdir.” şeklinde tarif edilmiştir.³⁵ “O nedir” sorusu mahiyete müteallik olarak vazedildiği için verilecek cevap o şeyi o yapan kurucu unsurlarını ortaya koymalıdır. Bu nedir, sorusunun yöneltildiği fertler insan ve at örneğinde olduğu gibi farklı hakikatlere sahipse yani Fârâbî’nin ifadesi ile tür yönünden farklı ise verilen cevap cinsi ifade edecektir. Fakat kendileri kast edilerek “bunlar nedir” diye sorulan şeyler Ali, Ahmet gibi hakikatleri yönünden değil de sayıca birbirinden farklı ise verilecek cevap türe tekabül eder. Diğer bir ifade ile aynı sorunun cevabın da öğrenilmek istenen küllîlerin daha genel olanına cins denirken daha özel olanı da türdür. Türün ve cinsin birbirine olan görelî konumunu ortaya koyacak şekilde Porphyrios da cinsi, “türün kendi altında sıralanmış olduğu şeydir” diye tarif etmiştir. İbn Sînâ ise Porphyrios’un söylediğini bir kenara bırakmak gerektiğini dile getirerek kendisinden sonraki mantıkçıların da kitaplarında yer alacak olan yeni bir tanım yapmayı tercih eder ve cinsin öze yönelik “o nedir” sorusunun cevabında tür olarak farklı olan birçok şeye söylenen küllî olduğunu ifade eder. ³⁶Mesela insan ve at kastedilerek “Bunlar nedir” sorusuna cevap olarak söylenen “hayvandır” sözü gibi. Bu tanımda “hakikatleri farklı” sözü ile tür, “özünde nedir” sorusu ile ise hâssa dışarıda bırakılmıştır.

³³a.g.e., s. 124.

³⁴Porphyrios, *Isagoge*, s. 32.

³⁵Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, 2017, s. 43.

³⁶İbn Sînâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, 2013, s. 15.

Cinsler ve türler en yukarıdan en aşağıya doğru bir sıralama içindedir ve bu sıralama sonsuz değildir. Bu iniş ve çıkışa göre cinsin 3 derecesi olduğu kabul edilir. En yukarıda kendi üstünde başka bir cinsin bulunmadığı *yüksek cins (cins-i âlî)* yer alır. Diğer bütün cinsleri ve cinslerin altındaki türleri kapsadığı için ona “*cinslerin cinsi*” de (*cins-i ecnas*) denilir. Yüksek cinsler, mahiyetlerinin yapıcı ayrımları olmadığından tanımlanamazlar. Aristoteles ve İslam mantıkçıları kategorileri yüksek cinsler olarak kabul etmiş ve on cins adını verdikleri bu yüksek cinslerden ilkinin cevher diğerlerinin araz olduğunu belirtmişlerdir. İkinci olarak hem altında hem de üstünde cinsler bulunan “*orta cins*” (*cins-i mutavassıt*) yer alır. Bu kısımdakilerin cins veya tür olarak adlandırılmaları izafidir. Altında yer alanlara nispetle cins kabul edilirken üstünde yer alan ve böylece kapsamı daha geniş olan cinslere göre tür denir. “Cisim” ya da “büyüyen cisim” bu anlamda cinsin örneğidir. Üçüncü bir grup olarak en altta *aşağı cins(cins-i safil)* adını verdikleri en dar kapsamlı olanı vardır. Bu cinsin altına giren şeyler artık bir alt türe göre cins olmayıp tek tek varlıkları kapsayan türlerdir. Bir tümel olarak “hayvan” lafzı gibidir. Çünkü Porphyrios ağacındaki hiyerarşiye göre “hayvan” tümelinin altında insan ve diğer canlı türleri gibi özce birbirinden ayrılan son türler yer almaktadır. Gerçek tanım türlerin tanımı kabul edildiği ve türün tanımı da yakın cinsi ve yakın ayrımıyla yapıldığı için tanım kuramında önemli olan son anlatılan cins çeşididir. Necmeddin Kâtibî (ö. 1277) dördüncü bir cins çeşidi olarak “*müfret cins*”ten bahseder. Klasik varlık şemasında aklın cevherin altında bir tür olduğunu düşünmeyen mantıkçılara göre *akıl* tek başına bir cins olduğu için müfret cinse örnek teşkil eder.³⁷

2. Tür (Nev’):

Beş tümelden ikincisi olan tür, ilk olarak Platon’un felsefesinde idea veya form anlamına gelen *eidōs* kavramıyla karşılanmış olmakla beraber onun metafizik anlayışındaki, türlerin idealar olarak ontolojik bir gerçekliği olduğu düşüncesi, öğrencisi Aristoteles tarafından kabul görmemiştir. Aristoteles türlerin ayırık birer cevher olmayıp madde-suret teorisi çerçevesinde nesnelere içkin formel sebeplerinden ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Aristoteles’e göre *tür (eidōs)* nesnelere suretini yani diğer bir ifadeyle akledilir mahiyetlerini ifade eden epistemolojik bir gerçekliktir. İslam filozofları da

³⁷Ali b. Ömer Kâtibî, *er-Risâletü’ş-Şemsîyye*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1325, s. 13.

onun görüşünü devam ettirerek diğer küllîler gibi türlerin zihnin dışında bilfiil varlıklarının olmadığını, aklın soyutlamalar yoluyla elde ettiği bilgilerden ibaret olduğunu savunmuşlardır.³⁸

Aristoteles tür konusuna girmeden önce *birinci öz*lerden bahseder. “Bir konu hakkında ya da bir konu içinde onaylanmamış” olarak tarif ettiği öz ile ilk olarak bireyleri kastetmektedir. İkinci özler ise birey olarak insan ya da birey olarak at gibi fertlerden alınan tür ve cinslerdir. Cins için dayanak olduğunu dile getirdiği türü birinci öze yakın olduğu için cinsten daha fazla öz olarak kabul eder.³⁹

Porphyrios’un tür tanımına baktığımız zaman cins ile kavramsal ilişki içinde tarif ettiğini görürüz. “Cinsin altında sıralanan ve cinsin öz bakımından kendisine yüklendiği şey”⁴⁰ anlamındaki tür genel, özel ve görelî tür çeşitlerini kapsamaktadır. Yüksek cinsin altında yer alan ve böylece kendisinin üstünde başka türün bulunmadığı en genel türü de, altında yalnızca fertlerin bulunduğu en özel türü de, altında kalan türlere nispetle cins olup üsttekilere nispeten tür kabul edilenleri de içine alan genel bir tanımdır. Fârâbî de Porphyrios’un tarifine benzer şekilde türü, cins ile beraber ele almış ve nedir sorusunun cevabındaki basit yüklemelerden daha genel olanının cins, daha özel olanının ise tür olacağını belirtmiştir.⁴¹ İbn Sînâ ise *Şifâ* kitabında türün, türlerin türlerini de içine alacak şekilde bir geniş anlamı bir de altında sadece sayıca farklı fertlerin bulunduğu özel anlamı bulunduğuna ve bu iki anlamın arasında fark olduğuna dikkat çeker. Tümelin beşli taksiminde söz konusu olanın ise ikinci itibarla ele alınan tür olduğunu söyler.⁴² İbn Sînâ’da rastladığımız tür tariflerinden öne çıkarılan ise şu şekildedir:

“ ‘O nedir’in cevabında yalnızca sayı bakımından ihtilaf eden/farklılaşana şeylere yüklenen tümeldir.”⁴³

Aynı tanım Ebherî(ö. 1333) kanalıyla farklılığın “hakikat bakımından” olmadığı vurgusu eklenerek klasik mantık geleneğinde devam ettirilecektir.⁴⁴ Ancak Ebherî’nin

³⁸Hasan Katipoğlu, “cins”, Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 8, s. 20-21.

³⁹Aristoteles, *Kategoriler - Önergeler*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2017, ss. 23-25.

⁴⁰Porphyrios, *Isagoge*, s. 35.

⁴¹Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, 2018, s. 28.

⁴²İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 68.

⁴³İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.

⁴⁴Özpilavcı, *Ebherî İsağuci ve Şerhi*, s. 37.

öğrencisi Kâtîbî “sayıca farklı” ifadesinden türün hâriçte birçok ferdinin bulunması gerektiğine dair bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için daha detaylı bir tarif sunar:

“İster (kaplamı altındaki) şahıslar birden fazla sayıda olsun (ki o, mesela “insan” gibi) ‘o nedir’ sorusunun cevabında hem ortaklık hem hususilik (özümlük) bakımından söylenendir; ister şahısları birden fazla sayıda olmasın fark etmez ki o da mesela ‘güneş’ gibi ‘o nedir’ sorusunun cevabında sadece hususilik bakımından söylenendir. Öyleyse hakiki tür, ‘o nedir’ sorusunun cevabında tek bir şey veya hakikatleri müttelik birden çok şey üzerine söylenendir.”⁴⁵

Yukarıdaki tarifte yer alan ve ortak mahiyete dair “o nedir” sorusunun birincil cevabı olarak kullanılan türün geniş anlamda farklı mahiyetler için kullanıldığı da olur. Kendi üstünde yer alan cinse nispetle tür olarak adlandırıldığı için bu çeşit türe *izafî tür* denilir. İzafî tür ilk anlamdaki hakikî türü içine alacak şekilde daha umumîdir. Öyleyse klasik varlık şemasında türün de cins gibi dört mertebesi bulunmaktadır. İlki türlerin en geneli olan yüksek türdür. Kendi üstünde başka türün değil sadece cinsin yer aldığı “cisim” gibi. İkinci olarak altında sadece fertlerinin ya da ferdinin bulunduğu aşağı türdür. Diğer türlere göre en özel olan “insan” kavramında olduğu gibi bu gruptakiler hakikî türlerdir. Üçüncü olarak ise bu ikisi arasında kalan “hayvan”, “büyüyen cisim” gibi orta türler yer alır. Bunlar üstündeki kavrama nispetle tür altındakine nispetle cinstir. Dördüncü olarak bahsedilen ise cevheri aklın cinsi olarak kabul edenlere göre müfret bir tür olan akıldır.⁴⁶ Aklın müfret cinse mi yoksa müfret türe mi örnek olduğu tartışmalı olmakla beraber mantığın alanını doğrudan ilgilendirmediği için üzerinde durulmamıştır.

Yüksek cinsten başlayıp fertlere varıncaya kadar sistem içerisinde türler de en altta altında başka türün olmadığı gerçek türe kadar hiyerarşik bir sıra ile birbirini takip ederler. Son türün altında yer alan fertler gerçek türün dayanağını oluşturur. Bu fertler arasındaki ortak karakter olmasaydı tür adı verilen ortak bir sınıftan bahsedilemezdi.

⁴⁵Ferruh Özpilavcı, *Kâtîbî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 70.

⁴⁶Kutbuddin el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkıyye fî Şerh el-Şemsiyye*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014, s. 164.

3. Fasil (Ayrım)

Tanımın en önemli unsuru olan ve aynı cins altında toplanan türleri birbirinden ayırmaya yarayan fasıl, öze ait (zâtî) tümel bir yüklemdir. Tanımlananı, tanımlanan şeylerin dışındakilerden temyiz etmek için kendisine ihtiyaç duyulur. Diğer bir ifadeyle fasıl, türü cevheri bakımından sadece o türe mahsus olanla tarif etmeye yarar. Bir şeyi özü bakımından diğer şeylerden ayıran yüklem fasıl kabul edilirken özü dışında bir şeyle ayıran yüklem ise hâssa olarak kabul edilmektedir.⁴⁷ Örneğin insanı hayvan olmada kendisiyle ortak olan at, kedi gibi diğer hayvanlardan ayıran “düşünen” olma özelliği onu mahiyeti itibariyle farklı olan diğer canlılardan ayırdığı için fasıldır. Bu tarifıyla fasıl türe nispet edilmiş ve düşünen olmak insanın fasıldır, denilmiştir. Çünkü o türün tanımının mukavvim unsuru olması açısından ele alınmıştır. Ancak türün cinsine nispet edilerek cinsin ayrımı olduğu da söylenebilir. Çünkü ayrım aynı zamanda cinsten sonra gelir ve cinsi bölmeye yarar.⁴⁸ Böylece yukarıdaki (cins) için bölücü (taksim edici) olan fasıl, o cinsin altındaki tür için kaim kılıcıdır. Bu nedenle aynı fasıl üsttekine nispetle *mukassim (taksim edici)* fasıl olarak isimlendirilirken alttaki cihetiyle *mukavvim (kâim kılıcı)* olarak adlandırılır. Fasılın iki kısmı gibi görünen bu farklı isimlendirme aslında fasılın biri cinse diğeri türe yönelik iki cihetinden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ ise ilki halk nezdinde ikincisi mantıkçılar tarafından olmak üzere fasılın iki kullanımından bahseder.⁴⁹ İlk anlamıyla fasıl, tümel ya da tikel olsun fark etmeksizin bir şeyi başka şeylerden ayırıştırın her mana için kullanılırken sonra mantıkçılar tarafından bir şeyin sadece özünde farklı olduğu şeylerden ayrılmasını sağlayan manası için vazedilmiştir. Bu anlamıyla bir tümelin başka tümellerden zatında yani cevheri itibariyle ayrılmasını sağlayan şeye delalet eder.

Porphyrus ise fasıl, daha sonra İbn Sînâ’da aynen karşımıza çıkacağı üzere, bir *genel* bir *özel* bir de *özelin özeli* olarak üç kısma ayırarak ele alır.⁵⁰ Genel olarak her fasıl bir varlığı değiştirir ancak *genel* ve *özel ayırım* o şeyi nitelik yönünden farklı kılar. *Genel fasıl* bir şeyi diğerlerinden ayırabildiği gibi aynı şeyi farklı zamanlarda kendinden de ayırabilir.

⁴⁷Farabi, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 26.

⁴⁸a.g.e., s. 72.

⁴⁹İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 87.

⁵⁰Porphyrus, *Isagoge*, s. 40; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, ss. 87-88.

Bunun örneği eylem ve eylemsizlik durumunda olduğu gibi *ayrık (mufârik) arazlardır*. Çünkü Ahmet yürüyen olmasıyla, Abdullah yürüyen olmamasıyla Ahmet, Abdullah'tan ayrılır. Başka bir zaman da Abdullah yürüyen Ahmet ise yürümeyen olarak birbirinden ayrılır. Bu ayrılma bilkuvve olarak ikisi arasında ortaktır. Öte yandan Ahmet birinde yürüyen olması diğerinde olmaması ile iki vakitte bizzat kendinden ayrılır. *Özel* anlamda ise fasılla, arazî özellikler arasında konudan ayrılamayan yüklem kastedilir. İnsanın derisinin açık, tüysüz olmasıyla at türünden farklı olması gibi. Bu ilinek ata kıyasla insana özgü olup iki şeyden birini diğerinden ayırırken diğerini ondan ayırmaz. Üçüncü bir kısım olan fasıl ise mantıkçıların tanımında esas aldığı ayırmadır. O cinsin tabiatına ilişir ve onu tür olarak var kılar. Önceki ayırmalardan farklı olarak bu fasıl, cinsin özülüyle karşılaşarak onu meydana getirirken diğer ayrımlar, bu fasıl onu ayırt edip diğer eklenecek özelliklerin eklenmesine hazır hale getirdikten sonra o şeyin doğasına eklenirler. Bu nedenle türdeki fasıl, türde bulunan cinslik payının da nedeni (illeti) kabul edilmiştir.⁵¹Örneğin insanda da atta da bir canlılık payı bulunur ama insanda bulunan canlılık payının fail illeti düşünen olmasıdır.İbn Sînâ ise fasıl hakkında yapılan bu üçlü taksimi temel alarak şu şekilde açıklar: Fasılların bir kısmı şeyden ayrılırken (*araz-ı mufarik*) bir kısmı ise ayrılmaz. Ayrılmayan fasılların bir kısmı zâtî iken (*fasıl*) diğer bir kısmı arazîdir (*araz-ı lazım*).⁵²Diğer bir açıdan fasılları *gayriyyet (başkalık)* ve *âhariyyet (diğerlik)* ortaya koyması bakımından ayırabiliriz. *Diğer (âhar)* ile kastedilen cevheri farklı olandır.⁵³*Başkalık* ise cevherde farklılığı gerektirmez. *Başkanın* kapsamı *diğerden* daha geneldir. Farklı olan her şey için *başka* denilebilirken yalnızca cevherleri farklı olanlar için *diğer* denilebilir. Buna bağlı olarak oturan, kalkan, gülebilen gibi bazı ayrımlar zattan ayrılıp ayrılmaması fark etmeksizin sadece *başkalığı* ifade ederken bazı ayrımlarsa cevherdeki farklılık yani *diğerlik* ifade eder. *Diğerliği* ortaya koyan bu fasıl Porphyrios'un *özelin özeli* dediği fasıldır. Beş tümel içinde fasıl denilince asıl akla gelen ve tanımında kullanılan da odur. Bu nedenle müteahhirin dönemi mantıkçılarında *fasıl* sadece tanımında işlevselliği olan özel manasıyla ele alınır ve genel anlamından ve ayrımlarından söz edilmeksizin “bir şeye o cevherinde ‘hangi şeydir’ sorusunun

⁵¹Kutbuddin el-Râzî, *Şerhu'l-Metali'*, Kum: İntişarat-ı Zevi'l-Kurba, 1970, C. 1, ss. 346-47.

⁵²İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 88.

⁵³a.g.e., s. 90.

cevabında yüklem olan küllî” şeklinde resmedilir.⁵⁴ Cins ve tür “o nedir” sorusuna karşılık gelirken fasılda araştırılan “o hangi şeydir” sorusudur. Böylece tanımında geçen “o hangi şeydir” sorusuyla beş tümelden cins ve tür tarifin dışında bırakılırken “zatında” kaydıyla arazî ilinekleri olan araz-ı amm ve hâssa ile karışması engellenir. Çünkü yukarıda değinildiği gibi arazî olan ayrımlar da şeyi temyiz etmeye yarayabilir ancak bu özüne dâhil olmaz.

Öte yandan sadece o türe özgü olma konusunda hâssa ile fasıl arasında ortaklık bulunduğu için birbirlerine benzemektedirler. Porphyrios ve İbn Sina'nın faslı beş tümelden hâssayı da içine alacak şekilde geniş manasıyla tarif etmeleri bu ortaklığın neticesidir. Fakat İbn Sînâ sonrası klasik mantık kitaplarında fasıl sadece dar anlamıyla yani tanımdaki zâtî mukavvim olması açısından işlenmiştir. Bu anlamıyla fasıl, uzak(*el-fasl'ul-bâid*) ve yakın (*el-fasl'ül-garîb*) olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer türü cinsten ayıran bu temel özellik insan için “düşünme” gibi onu yakın cinsteki ortaklarından ayırıyorsa yakın fasıl, uzak cinsteki ortaklarından ayırt ediyorsa uzak fasıl olarak isimlendirilir, insan için “duyumsayan” olma özelliği gibi.⁵⁵ Çünkü duyumsayan olması insanı canlılar içinde yer alan bitkilerden ayırırken diğer hayvan türlerinden ayırmaz. Ancak yakın faslı olan “düşünme” karakteri onu yakın cinsindeki bütün ortaklarından ayırt eden birinci temel vasfıdır. Bu nedenle şeyin özüne ve mahiyetine delalet eden karakteristik bir tanım sadece o şeyin yakın cinsi ve yakın faslı ile yapılabilir.

Mantıkçılar, nesneyi yakın cinsinde ortak olduğu diğer türlerden ayıran fasılın iki veya daha fazla olma ihtimaline de yer verirler. Örneğin hayvan türünü bitkilerden farklı kılan özsel ayrımları olarak iradeyle hareket etmesi, nefis sahibi olması ve duyumsayan olması zikredilir.⁵⁶ Böyle bir durumda tanımda yakın cinsle beraber bütün fasılların eklenmesi gerekmektedir. Aksi halde tanım bütün zâtî unsurlarını içermediğinden eksik kabul edilir.

⁵⁴Özpilavcı, *Ebher'Îsâgûcî ve Şerhi*, s. 37; Ferruh Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, ss. 72-73.

⁵⁵el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkıyye fî Şerh el-Şemsiyye*, s. 147.

⁵⁶Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Mi'yaru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 390.

B. ARAZÎ KÜLLÎLER

Klasik mantık kitaplarında tümeller konusu, kaplamındaki tikellerin mahiyetlerine nispetle zâtî olan ve zâtî olmayan (arazî) olarak iki kısımda incelenir. Küllî bir kavram, altındaki tikellerin ya mahiyetinin tamamını ifade ediyordur ki buna tür denilir ya da mahiyetini oluşturan bir parçadır. Cins ve fasıl, altındaki tikellerin mahiyetine dâhil oldukları için bu kısma girmektedir. Ya da üçüncü bir ihtimal olarak tümel kavram, fertlerin mahiyetinin haricinde olabilir. Zâtî olmayan *hâssa* ve *genel araz* da bu kısma örnektir.⁵⁷

Özün bir gereği olmayan ilinekler Aristoteles tarafından “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şey”⁵⁸ olarak tarif edilmiştir.

Bu noktada İbn Sînâ mantıkta kullanılan arazî kavramı ile araz kavramlarını birbirine karıştırmamak gerektiğine dikkat çeker.⁵⁹Cevherin mukabili olan araz (ilinek), bir konuya bağlı olan ve o konu olmadan kendisi var olamayan şey; kendi başına var olamayan, bir taşıyıcıyı, bir tözü gerektiren şey; tözün niteliği⁶⁰ anlamına gelir. İslam filozoflarının da kabul ettiği gibi Aristoteles varlığı ilki kendi başına kaim olabilen cevher, diğerleri bir cevhere yüklem olan arazlar olacak şekilde on kategoriye ayırmıştır. Bu kullanımıyla araz konusuna “o, odur” şeklinde yüklenmez. Onun yerine kendisinden konuya yüklenecek bir isim türetilir. Örneğin “İnsan beyazlıktır” denilmez. “İnsan beyazdır” yani “beyazlık sahibidir” denilir. Arazî olan ise zâtînin yani cevhersel olanın mukabilidir ve kategorilerle ilgili değildir.⁶¹

Arazî yüklemeler, konularıyla ilişkisi açısından *lâzım* ve *mufârik* olarak iki kısma ayrılır. Utananın kızarması, korkanın sararması gibi ya konusundan ayrılabilenlere *ayrık/mufârik* bir araz denirken dört sayısı için çift olmak gibi konusundan ayrılamayan niteliklere *lâzım/gayr-ı mufârik araz* denir. Lazım arazlar her ne kadar mahiyetin kurucu unsuru olmasa da bir şekilde “mahiyetten ayrılması imkânsız olan” diye tarif edilir.⁶² Mahiyetin gereği olan bu araz ile mahiyet arasında lüzum ilişkisi vardır. İlkine yani

⁵⁷Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 68..

⁵⁸Aristoteles, *Metafizik*, s. 289.

⁵⁹İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 101.

⁶⁰Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 3. b., Ankara: Savaş Yayınları, 1984, s. 94.

⁶¹İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 101.

⁶²Kâtibî, *er-Risâletü 'ş-Şemsiyye*, s. 9.

gerekli kılan anlamında mahiyete melzûm, mahiyetin gerektirdiği niteliğe ise lâzım adı verilir. Aralarındaki gerekliliğin kendinde açık olup olmadığı dikkate alınarak araz-ı lazım da ikiye ayrılır. İlkinde lâzım ve melzum arasındaki lüzumu anlamak için zihin bir vasıtaya ihtiyaç duymaz. Diğer bir ifadeyle melzumu yani mahiyeti tasavvur etmek lazımını yani arazî niteliğini tasavvur etmeyi doğrudan gerektirir. Bu türden lâzıma açık anlamında *beyyin* denilir. Eğer bunun tersine lâzımın tasavvuru için orta bir aracıya ihtiyaç oluyorsa buna da açık olmayan anlamında *gayr-ı beyyin* denilir. Mesela dört rakamı için iki eşit parçaya bölünme kendinde açık olan bir gereklilikken bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açının toplamına eşit olması doğrudan anlaşılmayan ikinci türden bir lüzuma örnektir.⁶³

Lazım ve ayrık arazların her biri de eğer tek bir türe mahsus olup sadece aynı hakikatin fertlerinde bulunabiliyorsa *hâssa* diye adlandırılırken farklı hakikatlerde bulunabilenler *genel araz* diye isimlendirilir.

1. Hâssa (Özgü Araz)

Fârâbî’de tek bir tür için var olan⁶⁴ şeklinde tarif edilen hâssanın tanımını daha sonra İbn Sînâ tarafından “arazî” kaydının eklenmesi ile spesifik halini almış ve sonraki mantıkçıların kitaplarında *tek bir hakikatin fertlerine özgü olan araz* olarak⁶⁵ resmedilmiştir. Hâssa mahiyeti anlatmak için kullanılabilse de onun özüne dâhil değildir. “O hangi şeydir” sorusuna cevap olması açısından fasıl ile benzerlik gösterir fakat bizzat değil bi’l-araz olması ile ondan ayrılır. Fasıl, türün birincil derecedeki niteliklerini ortaya koyarken hâssa bir türe ait olmakla beraber tali özelliklerini oluşturur. Bu nedenle ait olduğu tür için kurucu (mukavvim) yüklem olarak kabul edilmez. İnsana nispetle gülen bir varlık olması gibi. Çünkü ister fiil ister kuvve halinde gülücü olması, sadece insan türüne mahsus bir sıfat olup diğer canlılara yüklenilmez. Öte yandan insanın düşünen bir canlı olmasına bağlı olarak ortaya çıkan ikincil derecede bir yüklemidir.

⁶³el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkiyye fî Şerh el-Şemsiyye*, s. 148.

⁶⁴Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 28.

⁶⁵Özpilavcı, *Ebherîsâgûcî ve Şerhi*, s. 94; Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 255.

Porphyrios ise şeyin gerçekliğinin bir parçası kabul edilmeyen bu özelliklerin türün bazen hepsinde bazen bir kısmında bazen süreli bazense sürekli olmasını göz önünde bulundurarak hâssayı dört kısma ayırmıştır. Birinci kısım, tek bir türe ilineksel olarak ait olan şeydir. İnsan için doktorluk yapması, geometriyle uğraşması gibi. İkincisi, ata kıyasla insan için iki ayaklı olmak gibi türe ve tür dışındakilere ait olandır. Üçüncüsü türe belli bir zamanda ait olan hâssadır. İhtiyarlayan insanın saçlarının ağarması gibi. Dördüncüsü ise diğer üç koşulun aynı anda bir araya gelmesidir. İnsan için gülme yetisinde olduğu gibi tek bir türün hepsinde her zaman bulunur.⁶⁶ Beş tümelden biri olmaya en elverişli olan da bu kısımır.⁶⁷

Hâssayı ortaya koymak için arazî tümellerin aklî taksimine başvurularak şu şekilde bir yöntem de takip edilir: Arazî tümel yüklediği şey ister yukarı cins ister orta cins isterse son tür olsun fark etmeksizin ya söylendiği şeye özgü olacaktır ya da olmayacaktır. Birinci gruptaki arazî yüklemelere hâssa, ikincisine ise genel araz adı verilir.⁶⁸ Burada dikkat edilmesi gereken husus beş tümelin görelî kavramlar olmasından kaynaklanan değişkenliktir. Çünkü aynı küllî kavram bir türe nispeten genel araz olurken üstündeki tür için hâssa olabilir. Örneğin yemek yemek veya yürümek insan türü için genel araz kabul edilirken orta cins olan canlıya nispetle hâssa olacaktır.

2. Genel Araz(İlinek)

Bir şeyi başka bir şeyden cevheri dışında ayıran yükleme hâssa dendiğinden bahsetmiştik. Bunun aksine iki ve ya daha fazla şeyin cevherleri dışında benzeştikleri nitelik ise ilinek (genel araz) diye isimlendirilir.⁶⁹Hâssa ile aralarında arazî olmak bakımından benzerlik bulunsa da ilkinde “o hangi şeydir” sorusu ile türün ayırıcı ama zâtî olmayan özellikleri tespit edilir. İkincisinde ise pek çok türe ortak olarak “o nedir” sorusu yöneltilerek cinstе olduğu gibi ortak oldukları nitelikler incelenir. Diğer bir ifadeyle soruları bakımından cins ve türle genel araz; fasılla hâssa ortak olurken zâtî olup olmama konusunda ayrılırlar. Zâtî olmayan iki yüklem ise sorularının “o nedir”

⁶⁶Porphyrios, *Isagoge*, s. 45.

⁶⁷İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 101.

⁶⁸İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, 4. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 15..

⁶⁹Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 26.

şeklinde birleştirici ya da “o hangi şeydir” şeklinde ayrıştırıcı olmasıyla birbirinden farklılaşır.

Genel araz, tek bir hakikate mahsus olmaksızın farklı hakikatlerin türleri altındakilere arazî olarak söylenmiş bir tümel olarak resmedilir.⁷⁰ İnsanın ve diğer canlıların ortak bir özelliği olarak nefes alması, hastalanması gibi. Genel araz bir hakikate has olmaması ile tür, yakın fasıl ve hâssadan ayrılırken arazî olmasıyla cins ve uzak fasıldan ayrılmıştır.

Beş tümelin bilgisini mantığın girişine yerleştiren Porphyrios genel araz için üç tarif verir.⁷¹ İlk olarak “konunun ortadan kalkmasına yol açmadan oluşan ve bozulan” şeklinde tanımlayıp konudan ayrılabilen ve ayrılamayan olmak üzere iki kısım olduğunu dile getirir. Fakat İbn Sînâ arazın cinsi söylenmeden yapıldığı için bu tarifi eleştirmiştir.⁷² İkinci olarak “bir konuya ait olabilen ya da olamayan şeydir”⁷³ diyerek bir şey için olması kadar olmamasının da mümkün olan bir özelliği olduğunu ifade eder. Fakat bu tanım da konusundan ayrılmayan lazım arazları kaplamadığı için İbn Sînâ’nın eleştirisini alır. Daha açık ifadesiyle tarifte konuya ait olup olmamasının yani konunun onsuz var olabilmesinin varlıkta mı zihinde mi gerekli olduğu konusu netleştirilmemiştir. Örneğin karga için siyahlık varlıkta ayrılamazken zihinde beyaz bir karga düşünmek mümkündür. Son olarak ise Porphyrios genel araz için “ne tür ne cins ne ayırım ne de hâssa olan ama bir konuda her zaman bulunan şey” olduğunu söyler.⁷⁴ İbn Sînâ bu betimin de eksik olduğunu ifade eder. Eğer “bu nitelikte bir tümel olduğu” kaydı eklenmezse şeylerin doğası da bu tarife ortak olacaktır. Ayrıca “bir konuda bulunan” diye eklenmesi cevherin karşıtı olan araz ile zâtînin karşıtı olan arazînin karıştırılmasından kaynaklanan bir hatadır.⁷⁵

⁷⁰Özpilavcı, *Ebherîsâgûci ve Şerhi*, s. 95; Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 255.

⁷¹Porphyrios, *Isagoge*, s. 45.

⁷²İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 102.

⁷³Porphyrios, *Isagoge*, s. 46.

⁷⁴a.yer.

⁷⁵İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 103.

IV. TANIM ÇEŞİTLERİ

Doğru ve tutarlı düşünmenin kurallarını öğreten bir disiplin olarak mantığın tanımlama ve kanıtlama şeklinde iki temel işlevi bulunmaktadır. Mantıkçıların gayesi mantığın bu işlevini bir araç olarak kullanıp doğru tertip yapmak böylece bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmaktır. *Bilinenler (malumat)* ve dolayısıyla henüz bilinmeyip bilinmek istenenler (*meçhulat*) ise ya kavram (tasavvur) yada önermeden (tasdik) oluşur. İlk olarak Fârâbî’de izleri bulunan mantığın bu şekilde tasavvur ve tasdik olarak iki ana konu üzerinden işlenmesi İbn Sînâ ile tamamen kabul görmüştür.⁷⁶ Her önerme kendisine hükmün birleştiği en az iki kavramdan yani konu ve yüklemden oluştuğu için tasdikler tasavvurların birleşmesinden meydana gelir. Tasavvurlar arasında irtibat kurup onları tasdike çeviren *hiiküm* ile bir manayı olumlama yahut olumsuzlama yoluyla bir konuya dayandırmak kastedilmektedir.⁷⁷ Bu sebeple bilginin yapı taşı kavramlar ve kavramların bilgisini bize veren tanımlar oluşturur. Buraya kadar tanımın kendisine dayandığı öncüller olan tümelleri tanıttıktan sonra asıl gaye olan tanımın kendisini incelemeye geçebiliriz.

Dilimizde *tanım*, Fârâbî’nin bahsettiği lafızların umum husus kullanılmasına örnek teşkil edecek şekilde geniş anlamıyla kullanılsa da birbiriyle karışmaması için Arapça mantık eserlerinde *kavl-i şârih* ya da *tarifler* üst başlığı tercih edilir.⁷⁸ Daha sonra tarifler özsel olması yani şeyin kurucu unsurlarını içerip içermemesine göre *resim* ve *hadd (tanım)* olmak üzere ikiye ayrılır. Dolayısıyla *tarif eden (muarrif)* tanımdan daha geneldir. Her tarif için tanım olduğunu söyleyemezken her tanım bir tariftir. Tarifler ister tanım ister resim olsun delalet ettikleri mananın sıfatlarıdır. Tanımlanan ya da resmedilen konuya yüklem olurlar. Bu sıfatlardan amacımız İbn Hazm’ın ifade ettiği gibi isimlendirilen varlıklar arasına fark koyarak birbirimize bilgi aktarımını mümkün kılmaktır.⁷⁹ Dillerin farklılaşmasıyla kullanılan kelimeler bölgeden bölgeye değişse bile insanlar arasında uzlaşımı sağlayan kastedilen mana olduğu için lafızların farklılaşması mantık açısından önemli değildir. Duyuların ve aklın sağlamasını sunduğu üzere eşyanın bazısında kesin olarak bulunup onların dışındakilerde bulunmayan özellikler

⁷⁶İbrahim Çapak, “Mantık: Tanım ve Önerme”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017, s. 547.

⁷⁷Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 208.

⁷⁸Farabi, *Kitabu’l Burhan*, çev. Ömer Türker, Mahir Alper, 2. b., Klasik Yayınları, 2009, s. 54.

⁷⁹İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddi’l-Mantık*, s. 68.

vardır. Tanım yaparken bu özellikler doğru biçimde yani klasik mantıktaki meşhur ifadesiyle efrâdını câmî ağyârını mânî olacak şekilde belirlenmeye çalışılır. Her tarif aynı zamanda bir ayırıştırma işlemidir. Söz konusu ayırıştırma sadece zâtî özellikleri ile yani cins ve fasılla yapılırsa *tanım/hadd*, zâtî olmayan özellikleriyle yani hâssa ve genel araz yardımıyla yapılırsa *betim/resim* olarak adlandırılır. Diğer bir ifadesiyle tarif edilen şeyin mahiyetine delalet eden yani özüne dair bir tasavvur veren tariflere tanım denir. Tarif edilen mahiyetin yapıcı unsurları değil de özden sonra gelen nitelikleri söylenirse bu durumda tarife betim denilir. Betimde amaç temyiz sağlaması yani tarif edilenin benzerlerinden farklı olduğu özellikleri söylenerek ayırışmasının sağlanmasıdır.⁸⁰

Tanım ve betimden her biri de içerdiği unsurlara göre tam ve eksik olarak ikiye ayrılır. Böylece beş tümele göre tarifin aşağıdaki dört kısmı oluşur.

1. Tam Tanım: Bir şeyin yakın cins ve yakın faslının bir araya getirilmesiyle oluşan tanım çeşididir. İnsan kavramını yakın cinsi olan “canlı” ve yakın faslı olan “düşünen” kavramlarıyla birlikte “düşünen canlı” diye tarif etmek gibidir. Yakın fasılların birden fazla olması da mümkündür. Böyle bir durumda yakın cinsle beraber yakın fasılların hepsinin söylenmesi gerekmektedir.⁸¹Örneğin bu nedenle bazı mantıkçılar insanın melekler gibi diğer düşünce sahibi canlılardan ayırışması için ikinci bir fasıl olarak “ölümlü” kavramını da eklemişlerdir.⁸²Tariflerin en mükemmel halitam tanımıdır.⁸³ Çünkü tanımdan asıl gaye olan bir nesnenin hakikatini verecek şekilde yani zatî olarak temeyyüz etmesi sadece tam tanımla ifadesini bulur. Klasik mantıkçılar arasında diğer tarif türlerinin unsurları konusunda ihtilaf olsa da tam tanımın sadece yakın cins ve zâtî ayrımlarla yapılacağı konusunda ittifak vardır. Tarifi yapılan türün zâtî unsurlarının tamamı söylendiği için böyle bir tanıma tam tanım adı verilmiştir.

2. Eksik Tanım: Tanımlanacak şeyin yakın faslı ve uzak cinsi ile yapılır.⁸⁴ İnsanı yakın faslı olan “düşünen” ve uzak cinsi olan “cisim” kavramlarıyla tanımlamak eksik bir tanım örneğidir. Bununla beraber Hûnecî, Kâtibî ve Kutbuddin Râzî gibi bazı

⁸⁰Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, ss. 88-89.

⁸¹İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 17; Kâtibî, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*, s. 15.

⁸²el-Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 384.

⁸³Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s. 26.

⁸⁴Özpilavcı, *Ebheri İsaguci ve Şerhi*, s. 100.

mantıkçılar sadece fasılla yapılan tanımı da eksik tanım kabul etmiştir.⁸⁵ Seyyid Şerif Cürçânî ise söz konusu iki ihtimale ilave olarak yakın fasılla beraber genel arazın ya da yakın fasılla beraber hâssanın zikredilmesi durumunda da eksik tanım olacağını söyler. Hatta sadece fasılla yapılan tanımdansa fasla genel arazın eklenmesiyle yapılan tanımın daha güçlü olacağını yahut bu tanıma kıyasla fasılla beraber hâssa ile yapılan tanımın daha güçlü olacağını savunur.⁸⁶

3. Tam Betim: Bir nesnenin yakın cinsiyle beraber hâssasından yapılan tariftir. İnsanı “gülen bir canlı” olarak betimlemek gibidir.⁸⁷Tam tanıma benzerliğe sebebiyle bu tür tariflere tam betim denilmiştir. Tam tanımdaki fasıl yerine ilintisel bir özellik olan hâssaya yer verilir. Bu durum, tanımdan beklenen temyizcinin gerçekleşmediği anlamına gelmez ancak mahiyeti mahiyetin dışında kalan niteliklerle tarif etmektedir. Zâtî nitelikleri dışında yapılan bu ayırım her ne kadar kaplamca fertlerine mutabık olsa da mantıktaki tam tasavvur gayesine uygun olmadığı için tanım değil betim/resim olarak isimlendirilir.

4. Eksik Betim: Yukarıdaki üç tarif çeşidinin dışında kalan ihtimaller eksik betim olarak değerlendirilir. Bu ihtimalleri sıralayacak olursak ya Ebherî'nin dediği gibi toplamlarında tek bir hakikate işaret eden arazlar toplamından oluşur.⁸⁸İnsanın “iki ayağı üzerinde yürüyen, derisi tüysüz, tırnakları geniş ve tabiatı itibariyle gülücü olan” şeklinde tarif edilmesi gibi. Bu şekilde arazlardan oluşan tarif sadece hâssadan oluşabileceği gibi hâssa ile birlikte genel arazların zikredilmesiyle de olabilir. Fakat genel arazın tanımlanandan daha genel olması nedeniyle tanımlarda kullanılıp kullanılmayacağı konusunda mantıkçılar ikiye ayrılır. Ebherî'nin de taraftarı olduğu ve mütekaddimîne izafe edilen ilk görüş İbn Sînâ, Seyyid Şerif Cürçânî, Taftazânî ve Gelenbevî⁸⁹ tarafından da kabul gören görüştür. Genel arazların tariflerde kullanılmayacağına dair ikinci görüş ise Kâtibî, Kutbüddin Râzî ve Molla Fenârî tarafından paylaşılır.⁹⁰ Bu durumda eksik betimin ya sadece hâssadan ya da hâssa ile birlikte uzak cinsin birleşiminden oluşur. Eksik betimle yapılan tanımlar eşyanın tabiatı

⁸⁵Mehmet Özturan, *İbn Sina Sonrası Kavram Mantığı Kâtibî ve Kutbüddin Razi Örneği*, 1. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 231.

⁸⁶Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiyeye Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkıyye fî Şerh el-Şemsıyye*, Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1426, s. 215.

⁸⁷Özpilavcı, *Ebherî İsağuci ve Şerhi*, s. 102.

⁸⁸a.g.e., s. 103.

⁸⁹Abdülkuddûs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul: MEB, 1993, s. 40.

⁹⁰el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkıyye fî Şerh el-Şemsıyye*, s. 173; Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, s. 12.

bakımından en uzak tariflerdir. Öte yandan arazların daha somut ve insan duyusuna yakın olması sebebiyle bu tür tariflerin işlevselliğini görmezden gelmek mümkün değildir.

Başka bir açıdan mantıkçılar tanımı tekrar dört kısma ayırmaktadır. Tanımlananın varlık durumu göz önünde bulundurularak yapılan bu taksime göre fertleri dış dünyada bulunan nesnelere tanımı, *hakiki tanım*dir. Tersinden düşünecek olursak fertleri dış dünyada bulunmayan dolayısıyla deney ve gözleme konu olamayan soyut şeylerin tanımı hakiki bir tanım değildir. Matematiksel nesnelere, bilimlerdeki ıstılahlar ya da hayal ürünü olup hariçte mevcut olmayan bu türden kavramların tanımına *ise ismî tanım* denilir. Üçüncü bir tarif çeşidi ise *tenbihî tanımlar*dir. Bu tür tanımda yeni bir bilgi ortaya konulmayıp zaten bilinen bir tasavvur hatırlatılır. Bedihî kavramların tanımı buna örnektir. Son olarak anlamı muhatap tarafından bilinmeyen kapalı bir kelimeyi daha iyi bilinen bir kelimeyle açıklamak anlamında *lafzî tanımlar* kullanılır.⁹¹Fakat yukarıda açıklamalardan anlaşıldığı üzere tanım yapmaktaki gaye yeni bir bilgi elde etmektir. Tenbihî ve lafzî tanımlarda ise zaten zihinde hâsıl olan suretin hatırlatılması söz konusu olduğu için hakiki ve ismî tanımlardan farklıdır. Bu gerekçeyle tarif eden (muarrif) ve kavli-î şârih arasında bir ayrıma gidip tarifin kapsamca daha geniş olduğu söylenmiştir.⁹²Çünkü sadece ilk iki tür tanımlar (hakiki ve ismî tanımlar) kavli-î şârih başlığı altına girerken dört kısmın hepsi de bir tarif çeşididir. Öyleyse beş tümele kıyasla yapılan tanım çeşitleriyle yukarıda geçen tanımları kıyasladığımızda mantıkçıların ilgilendiği sekiz kısım tanım vardır: Hakiki tam tanım, hakiki eksik tanım, hakiki tam resim, hakiki eksik resim, ismî tam tanım, ismî eksik tanım, ismî tam resim ve ismî eksik resim.

Tanımdan neyin kastedildiğini genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra tarihsel seyrini göz önünde bulundurarak tanım araştırmasına geçebiliriz. Ancak bu araştırmayı bütün klasik mantık yazarlarını kapsayacak şekilde yapmak mümkün olmayacağı için klasik mantığın kurucusu olan Aristoteles'ten başlayarak öne çıkan belli isimlerle sınırlı tutacağız. Bu isimlerin başında şüphesiz Ortaçağ İslam mantık tarihinin belirleyici iki ismini yani Fârâbî ve İbn Sînâ'yı dikkate almadan konuşmak eksik olacaktır. Gerçekten Aristoteles ile beraber Fârâbî ve İbn Sînâ kendilerinden sonraki yazarlar için temel

⁹¹Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedad*, İstanbul, 1293, s. 33.

⁹²Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, s. 160.

referans olmuşlardır. Onuncu yüzyılda Aristoteles mantığı, Fârâbî öncülüğündeki Bağdat Felsefe Okulu tarafından yeniden inşa edilirken yaklaşık bir asır sonra gelen İbn Sînâ ise seleflerinin en üstünü olarak nitelendirdiği hocasından aldığı mirası devam ettirir.⁹³ Öte yandan İbn Sînâ kendisinden sonrası için bir dönüm noktasıdır. Çünkü Grek felsefesi birikiminin özeti mahiyetindeki kapsamlı eseri olan *Şifa* külliyesi ve son görüşlerinin yer aldığı *el-İşârât* adlı kitabı sonraki mantıkçılar için adeta *Organon*'un yerini alır. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde ise felsefi faaliyetlerle beraber mantık alanında zirvenin yaşandığı bir dönemdir. İbn Sînâ sonrasında Ali b. Ömer el-Kâtîbî (ö. 1276) ve hocası Esîrüddin el-Ebherî'nin (ö. 1265) yanı sıra Nasîruddin Tûsî (ö. 1274), Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 1248), Sirâcüddin el-Urmevî (ö. 1283) gibi önemli mantıkçılar bu asırda yaşamıştır. Müteahhir dönemde özellikle pek çok şerh ve haşiyeleriyle birlikte yüzyıllar boyu okutulan *Şemsiyye* ve *İsâgûcî* Risâleleri ayrıca bir gelenek oluşturduğu için önemlidir. Yine mantık sahasındaki çeşitli eserleriyle İsmail Gelenbevî (ö. 1791) ve Tanzimat devrinde Ahmed Cevdet Paşa ve oğlu Ali Sedad geç dönem mantık tarihinde öne çıkan büyük isimlerdendir. Klasik mantığın tanım teorisi denildiğinde anlaşıldığı üzere geniş bir yelpazeden bahsetmiş olmaktayız. Bununla beraber Aristotelesçi ana çizginin rengi değişmemiştir. Öyleyse tanımın eleştirisine geçmeden önce söz konusu mantıkçılara atıfla tanımın nasıl ele alındığı konusuna geçebiliriz.

V. ARİSTOTELES'İN TANIM ANLAYIŞI

Tanım incelemesini geriye kadar götürdüğümüzde meselenin, Aristoteles'in *Metafizik*'te atıf yaptığı gibi Sokrates'e kadar uzandığını görürüz. Genel kavramları ve bu kavramlar üzerine inşa edilen hüküm ve istidlali dolayısıyla bilginin imkânını reddeden Sofistlere karşın Sokrates bildiğimiz kadarıyla ilk olarak nesnelere özünü ifade edecek tarife ulaşma gayesi ile ahlaki erdemlere dair tanımlamalar yapmıştır.⁹⁴ Sokrates ilmin konusunun tek tek fert ve gelip geçen olgu değil kavrama karşılık gelen değişmez, bir unsur, hep aynı kalan bir öz olduğunu ileri sürer. Ancak onda bugünkü mantık kelimesine yüklediğimiz anlamda bir mantıkçı özelliği bulmak mümkün değildir.⁹⁵ Duyulabilir alem yerine nesnelere dünyasından zihnin

⁹³Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, 2014, s. 35.

⁹⁴Aristoteles, *Metafizik*, ss. 540-41.

⁹⁵Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s. 39.

kavranabilirler dünyasına geçiş kapısını açan Sokrates'in izini öğrencisi Platon izlemiştir. Fakat ondan farklı olarak idealar teorisini kurarak küllîleri ayrı varlıklar olarak kabul etmiş⁹⁶ olsa bile Platon için de mantıkçı kimliğin izlerinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Mantık disiplini başlıca bir alan olarak ortaya koyup ilk defa sistemli bir şekilde tanım teorisini işleyen Aristoteles olmuştur.

Aristoteles, *Topikler* ve *Metafizik* kitaplarında tanım araştırmasından bahsetmekle beraber felsefe tarihinin ilk bilgi kuramı kitabı olan *İkinci Analitikler* eserinin ikinci kitabını da tanım konusuna hasretmiştir. Tanımın *neliğe dair bir açıklama olduğunu* ifade ettikten sonra yine *nesnenin niçin olduğunun açıklaması* olarak tarif etmiştir.⁹⁷O'nun sisteminde bir şeyi bilmek o şeyin nedenini bilmek anlamına gelir. Doğası gereği bilmek isteyen insan karşılaştığı şeylere bir takım sorular yönelterek onlar hakkında gerçek bilgiye ulaşabilir. Aristoteles'e göre bu sorular dört türlü olup neticede bizi sebebin bilgisine ulaştırmaya yöneliktir.⁹⁸Dört şey araştırılır ve bu araştırma sonucunda dört tür bilgi elde edilir. Bu bilgiler; olanın olduğuna, niçin olduğuna, var olup olmadığına ve ne olduğuna dairdir. Dolayısıyla yönelteceğimiz ilk soru vakıanın tespitiyle alakalıdır. Bu sayede yüklem bir konuya ait olup olmadığını anlarız. Yüklendiğini anladıktan sonra ikinci olarak "niçin" sorusu ile yüklem sebebini araştırmaya geçeriz. Üçüncü soruda ise hakkında konuşulanın var olup olmadığı sorulur. Var olduğu tespit edilirse son olarak "o nedir" sorusuyla mahiyetin araştırmasına geçilir.⁹⁹ Bir şeyin ne olduğunu yani mahiyetini açıklayan söz ise o şeyin tanımıdır. Bir şeyin ne olduğunu araştırmak var olup olmadığını bildikten sonra anlamlı olacaktır. Aksi halde var olduğunu bilmeden bir şeyin ne olduğunu araştırmak aslında hiçbir şey araştırmamak demektir. Özetle Aristoteles'te tanımın bilgisi o şey hakkındaki nihai bilgidir. Tanım bize cevherin bilgisini kazandıran şeydir. Bir nesnenin tabiatını bilmek onun niçin var olduğunu, varlık sebebini bilmekle özdeştir.¹⁰⁰

Tanım bir kavramın içlemine yani kavranabilir muhtevasını belirtmektir. O kavramın kapsamı ise fertlerinin bütünüdür. Bunlar cins ve tür olarak yukarıdan aşağıya sıralanırlar. Üstte en yüksek cins, altta ise en son tür olacak şekilde olup özlük

⁹⁶a.g.e., s. 44.

⁹⁷Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, ss. 62-63.

⁹⁸Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 53.

⁹⁹Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 52.

¹⁰⁰a.g.e., s. 53.

yüklemleri sınırsız değildir. Bu sonluluk mahiyetin tanımını mümkün kılmaktadır. Çünkü aksi takdirde özlük yüklemleri sınırsız sayıda olsa mahiyet tespit edilip tanımlanamazdı. Öte yandan şeylerin maddesi ve nitelikleri değişse bile her bir şeyin onu o yapan sureti sabit olması gerekmektedir. Aksi halde yine hiçbir şey tanımlanamaz ya da her şeyin tanımı aynı olurdu. Çünkü olduğundan başka türlü de olabilenin tanımı imkânsızdır. En yüksek cinsten alttaki türe kadar sırayla üstte olan kavramlar daha altta yer alanlar için tasdik edilmişlerdir. Bu sebeple bir şeyi onun için vasıtasız yüklemi olan yakın cinsi içine yerleştirmek onun hakkında yukarıdan kendine kadar olan bütün özlük yüklemlerini tasdik etmektir. Yakın ayırım ise içinde bulunduğu yakın cinsten diğer türlerden onu farklı kılan niteliktir. Sonuç olarak Aristoteles sisteminde tanım tam olarak bir mahiyetin bu şablondaki yakın cinsi ve faslından kurulur. Tanımda özü gösteren ifadeye hiçbir ilavede bulunmamak gerekir.¹⁰¹ Bu anlamda sadece türlerin tanımından söz edilebilir ve aynı şeyin birden çok tanımı bulunamaz.¹⁰²

Aristoteles'in dikkat çektiği konulardan biri de tanım ile tanıtlama/burhan arasındaki farktır. Tanım ve burhan aynı olmasa da aralarında benzerlik olduğunu söyleyebiliriz. Aralarındaki yakın ilişkiye rağmen farklı olmaları sebebiyle Aristoteles tarafından aynı kitapta ancak ayrı makalelerde ele alınmıştır.¹⁰³ Filozof ikisi arasındaki farkları ortaya koyarken **(a)** tanımın mahiyete özgü olduğunu ve her mahiyetin tümel ve olumlu olması gerektiğini vurgular. Burhanda ise olumsuz ya da tümel olmayan önermeler kullanarak da kıyas yapmak mümkündür.¹⁰⁴ **(b)** Yine burhanda bir nesne hakkındaki yüklemine ona ait olduğu tasdik edildiği gibi inkar da edilebilir. Ancak tanımda tanımlanan tür ile tanımlayan cins ve ayırım tanımın öğeleri kabul edilirse de hiçbir şekilde birbirine yüklenmiş değildir. Çünkü tanımın içine giren her şeyin gerçekten bir birlik halinde olması gerekir. Tanım bir olan ve sadece özü dile getiren bir beyan olmalıdır.¹⁰⁵ Örneğin “insan iki ayaklı canlıdır” cümlesindeki canlı iki ayaklıya yüklenemediği gibi iki ayaklı da canlıya yüklenemez. **(c)** Ayrıca tanım burhan yoluyla elde edilmiş dedeğildir. Tanımlar bir şeyin *ne olduğunu* göstermek anlamına gelirken burhan, *bir şeyin belli bir nesne için var olup olmadığını* açıklamaktadır. Tarif her

¹⁰¹Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 55.

¹⁰²a.g.e., s. 67.

¹⁰³Tekin, *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, s. 210.

¹⁰⁴Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 55.

¹⁰⁵Aristoteles, *Metafizik*, s. 354.

zaman tarif olunan şeyin var olduğunu ispat etmez. Örneğin bir merkeze eşit uzaklıkta olan herhangi bir şey olsa bile yine de niçin tarif edilen şey var olsun ve ya bu tarif neden daireye ait olsun? Tanımlar, tanımlanan şeyin ne var olduğunu ne de tanımlandığı iddia edilen şeyin o olduğunu ispat etmeye kadar gitmezler. Çünkü bu ispat burhanın konusudur.¹⁰⁶ Tanımla burhan arasında umum husus ilişkisi bulunmamaktadır. Tanımlanan her şeyi kanıtlamak mümkün değildir. Öte yandan tanım bir nevi burhanın hareket noktasını oluşturur.

Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de tanımın özü ifade eden anlamından farklı, itibari olan ikinci bir anlamı olduğundan bahseder. Bu tür adsal bir tanım mahiyetin değil de ismin ifade ettiği anlamı açıklamaya yönelik bir sözdür. Örneğin üçgen teriminin ifade ettiği şey ona üçgen denilmesi yönünden bir şeklin ne olduğu olacaktır.¹⁰⁷ Ancak Aristoteles'in üzerinde durduğu tanım nesnenin özlük ifadesi anlamına gelen diğer tanım çeşididir. Tanımlanan şeyin yakın cins ve yakın faslından oluşan bu tanım anlayışı görüldüğü gibi en genelden en özele doğru sıralanmış kavramlar zincirinin var olduğu kabulüne dayanmaktadır.¹⁰⁸ Aristoteles'e göre bütün nesnelere için geçerli olan doğru tek bir sınıflama vardır. Dolayısıyla bir şeyin ne olduğunu bilmek doğru sınıflamayı yapmak ve tanımlanacak şeyin tablo içerisindeki yerini doğru tespit etmek anlamına gelecektir. Çünkü Aristoteles mantığındaki yakın cins ve faslı ancak doğru bir sınıflama verir. En genel kavramdan (varlık veya cevher) mahiyetleri özdeş olan hakiki türlere ulaşıncaya kadar yukarıdan aşağıya doğru, aynı öz içindeki hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde bölme yöntemi ile tanım için doğru sınıflama oluşturmaya çalışılır.

VI. FÂRÂBÎ'NİN TANIM ANLAYIŞI

Aristotelesçi geleneğe uygun olarak düşüncenin alanının varolanlar dünyasıyla mutabakat içinde olduğunu kabul eden Fârâbî'ye göre bilgi, *kavram* ve *hüküm* olmak üzere iki sınıftan oluşmaktadır.¹⁰⁹ Epistemolojik ve ontolojik düzlem arasındaki irtibatı sağlayan bilginin ilk kısmı mutlak tasavvurlardır. İnsan, at, güneş gibi dış dünyadan

¹⁰⁶Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 60.

¹⁰⁷a.g.e., s. 62.

¹⁰⁸Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 60.

¹⁰⁹Yaşar Aydın, *Farabi*, 2. b., İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017, s. 59.

soyutlama yoluyla zihnin algıladı tasavvurların tek kelime ile ifadesi anlamındaki kavramlar ya Aristoteles'in birinci özler dediği tekil anlamlara (şahıslara) ya da ikinci özler adını verdiği tümel manalara işaret eder. Bilginin ikili tasnifinden ikicisini ise kendisine hüküm birleşen tasavvurlar oluşturmaktadır. "Her insan ölümlüdür." örneğinde olduğu gibi hüküm içeren önermeler doğruluk ve yanlışlık ihtimaline açıktır. Fârâbî'ye göre doğruluğun ölçüsü ise bilgi ile bilinen arasındaki uygunluktur. Dolayısıyla ister mutlak ister kendisine hüküm bitişen bir tasavvur olsun fark etmeksizin nefisteki tasavvuru ile nefsin dışındaki varlığı örtüşen bilgi doğru bilgiyken aksi yanlış bilgidir.¹¹⁰Önermelerin kurucu unsuru olan kavramların bilgisinin nasıl elde edileceği ise tanım konusuna dâhildir. Doğru bir tanım nesnenin gerçekte ne ise o olarak var olduğu şekliyle suretinin zihinde hâsıl olmasını sağlamalıdır.

Fârâbî'nin bilgi teorisini anlamak için eserlerine baktığımızda mantıktaki beş sanata dair farklı bilgi türlerini ayrı kitaplarda incelediğini görürüz. *Kitab-ül Burhan*'da kesin bilgi veren tam tasdik ve tam tasavvur konusunu incelerken peşinden gelen dört kitapta eksik tasavvur ve eksik tasdik dediği burhan kadar kesin olmayan diğer bilgi türlerini konu edinir.¹¹¹Muallim-i Sâni, tam tasavvura karşılık gelen tanım konusuna *Kitab'ül-Burhan*'da kitaba adını veren burhandan sonraki üçüncü bölümü ayırmıştır. Ayrıca müellif *Kitabu'l-Hurûf*'ta, mantığa giriş mahiyetinde kaleme aldığı risalelerde ve *Kitâbü'l-Elfâz'il-Müsta'mele fi'l-Mantık*'ta tanım konusunu farklı bağlamlarda anlatmaktadır.

Tasavvur ile şeylerin mahiyetine ilişkin olarak zihinde oluşan halleri kastedilmektedir. Tasdik konusunda olduğu gibi müellif tasavvurların da tam ve eksik olarak ikiye ayrıldığını ve nesnenin ancak ona mahsus olan bir tarzda zatını tasavvur etmenin tam tasavvur olacağını söyler. Zihindeki manalardan ibaret olan bu tasavvurların dil ile ifadesi ise tanımdır. Diğer bir ifadeyle tam tasavvur nesneyi tanımının delalet ettiği şeyle tasavvur etmek demektir.¹¹²Tasavvur, ancak dil aracılığıyla ifade edilip gösterilebildiğine göre bu ifade ya şeyin manasını mücmel olarak tanıtan isim ya da ismin manasının kâim kılıcı unsurları ile mufassal şekilde açıklanması

¹¹⁰Farabi, *Harfler Kitabı Kitabu'l-Hurûf*, s. 56.

¹¹¹Tekin, *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Farabi'de Burhan Teorisi*; a.g.e., s. 312.

¹¹²Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s. 1.

anlamında tanım olacaktır.¹¹³Nesneye işaret etme bakımından tanım ve isim ortakken bilgi elde etme noktasında ayrılırlar. Öte yandan tanımı yapılan türün dilde tek kelimeyle ifadesini bulan bir ismi olmaması da mümkündür. Böyle bir durumda Fârâbî tanımın ismin yerine kullanılacağını söyler.¹¹⁴ Örneğin hayvan ve bitkiyi içine alan bir tür olarak “beslenen cisim” dediğimizde bunun delalet bakımından kendisine ortak olacak bir ismi bulunmadığı için isminin kullanılacağı her yerde onun yerine kullanılır.Şeyin manasına delalet eden sözlerden biri olarak Fârâbî’nin ele aldığı bir diğer başlık da resimdir. Müellif *et-Tavti’a*’da mantık ilminin bölümlerini ve gayesini ortaya koyduktan sonra tanımla resmin de tarifini yapar ve ikisi arasındaki ortak noktalara ve farklılara dikkat çeker.¹¹⁵Buna göre bir fasıl ve cinsten yahut türe yüklem olma konusunda eşit olan birden fazla fasıl varsa cinsle bu fasıllardan oluşan birleşik yüklemlere *tanım* adı verilir. Varsayım olarak bile olsa “ölümlü düşünen canlı” diyenlerin sözünde olduğu gibi fasılın birden fazla olması tanım teorisine aykırı değildir. Ancak tam bir tanımın parçaları bu ikisinden (cins ve fasıl) ne az ne de fazla olmalıdır. Bu ikisi dışında kalan yani cins ve hâssadan ya da cinsle ilinekten yahut iki veya daha çok ilinekten oluşan yüklem türün resmidir. İnsanı alışveriş yapabilen bir canlı olarak tarif etmek gibi. Tanımla resim karşılaştırılacak olursa şu üç açıdan ortak oldukları görülür: Her ikisi de birleşik (mürekkep) yapıdadır. İkisi de ismin anlamını açıklamaya yarar. Ve yüklem oldukları türe döndürülerek(aks) tarif edilen ile tarif eden birbirinin yerini alabilir. İster resim ister tanım olsun her ikisi yoluyla da tür kendi dışındaki her şeyden ayrıştırılsa da aralarındaki temel fark, tanımın şeyi var eden cevherine delalet etmesidir. İkisi arasındaki bir diğer fark ise türün tek bir tanımı olabilirken birden fazla resmi olması mümkündür.

Kitâbu’l-Elfâz ’ul-Müsta’mele fi’l-Mantık isimli eserinde ise Fârâbî tanım anlamında kullanılan Arapça *hadd* lafzının sözlük anlamını da ele almış ve böylece niçin sınır anlamına gelen bu kelimesinin tercih edildiğinden bahsetmiştir. Evin yahut arazinin sınırları ile tanımda kastedilen sınırlama arasında bir benzerliğe dikkat çekmiştir. Nasıl ki bir evin sınırı eve mahsus olup onu dışındakilerden ayırmaya yararsa tanımda tanımlanan için benzeri bir ayırım sağlamaktadır.¹¹⁶ Fârâbî aynı bölümde bir

¹¹³Farabi, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 88.

¹¹⁴a.g.e., s. 74.

¹¹⁵a.g.e., ss. 28-30.

¹¹⁶Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 52.

tümelin hangi şartlarda tanım olacağından yola çıkarak tanımın tarifini de yapmıştır. Buna göre tanım türeve bireylerine yüklem olma noktasında“o nedir?” sorusuna cevap olmaya uygun olan mürekkep bir lafzın delalet ettiği ortak bir tümel olmalı ve o tümelin parçalarının bir kısmı türün cinsine, diğer bir kısmı ise onun ayırımına işaret etmelidir.¹¹⁷ Söz konusu tümel eğer yüklem olmada türe eşit olursa türün tanımı diye isimlendirilir. “İki ayaklı yürüyen hayvan” ya da “düşünen ölümlü hayvan” sözü ile insanın tarif edilmesi gibi. Çünkü söz konusu tanımları yukarıdaki şartlar ile kıyaslırsak a) birden çok şeye yüklenebilen bir tûmeldir. b) Fertlerine yüklem olmada türe yani insana ortaktır. c) Kendine mürekkep bir lafızla delalet edilir. d)“O nedir?” sorusunun cevabında söylenir. e) Onun parçaları olan “hayvan” insanın cinsini “yürüyen iki ayaklı” ya da “konuşan ölümlü” olması da ayırımına işaret eder. Son olarak bu tümel bireylerine yüklem olabilme konusunda insana eşittir. Ancak bu niteliklere sahip olan tümel yüklem olmada türe eşit olmayıp kendisine ortak olan türden daha genel ise bu türün eksik bir tanımı olur. İnsanı tarif ederken “yürüyen hayvan” denilmesi gibi. İnsan içinde eksik tanım olan üstündeki bir cinse nispetle o cinsin tam tanımı olabilir. Diğer bir ifadeyle (ismi olsun veya olmasın) bir orta cins için tanım olan alınıp o cinsin altındaki tür için tarif edilirse bu tanım aşağıdaki türden daha genel olacağı için eksik bir tanımdır. Tam bir tanım tek bir türe ait olmalı ve o şeyi kendi dışındaki her şeyden ayırt etmelidir. Muallim-i Sâni sonraki dönem mantıkçılarda da devam ettiği üzere tanımı tam ve eksik olarak ikiye ayırmış ve efrâdını câmi olmakla beraber ağıyarını mâni olmayanların eksik tanım olacağını her iki şartı karşılayanların ise tam tanım olacağını belirtmiştir.

VII. İBN SİNA’NIN TANIM ANLAYIŞI

İbn Sînâ, tanım konusunu *en-Necat*, *el-İşârât ve’t-Tenbihât* kitaplarının mantığa ayırdığı ilgili bölümlerinde ele almış ayrıca Aristoteles’in yöntemini takip ederek *Şifâ* külliyyatının dördüncü kitabı olan *Kitabu’l-Burhan’ın (İkinci Analitikler)* dördüncü makalesinde tanımın nasıl elde edileceğine ve burhanla ilişkisine yer vermiştir. Mantıkla ilgili eserlerinin dışında müellifin tanımın teorik yönüyle beraber yetmiş kadar felsefî terimi açıkladığı *Kitabu’l-Hudud (Tanımlar Kitabı)* adıyla ayrı bir risalesi de

¹¹⁷a.g.e., s. 51.

bulunmaktadır. İslam felsefesinin temel kavramlarını açıklamak üzere kaleme aldığı söz konusu eserinin girişinde hakiki manada tanım yapmanın zorluğundan bahseder. Tanımın tanımlanana özdeş olması gerektiğini vurgulayan İbn Sînâ kavramların tanımlarına geçmeden önce eksik tanım ve resim gibi tanım çeşitleri hakkında bilgi verir.¹¹⁸

İbn Sînâ'ya göre bilgilerimiz ve buna karşılık gelen henüz bilmediklerimiz ya tasavvur ya da tasdiklerden oluşmaktadır. Bilginin elde edilmesinde önce şeyleri tasavvur eder daha sonra bu tasavvurları olumlu ve ya olumsuz şekilde birbirine bağlayarak tasdik ederiz. Her tasavvur ve tasdik için iki ihtimal vardır: Ya önceden sahip olduğumuz evveliyat (apriori) türünden bir bilgidir ve öğrenmek için araştırmaya ihtiyaç olmayacaktır. Yahut araştırma ve akıl yürütme yoluyla elde edilir. Apriori olup herkese açık olan bilgiler düşünerek elde edilen bilgilerin temelini oluşturur. Fakat bilimlerin ihtiyaç duyduğu bilgi türü ikinci türden araştırmaya dayalı (aposteriori) bilgiler olduğu açıktır. İbn Sînâ, Muallim-i Evvel'e benzer şekilde bilgiyi araştırırken dört ana sorudan bahseder. Öncelikle şeyin mevcut olup olmadığını anlamak için "var mı" sorusunu yöneltilir. Var olmayan şeyin ne olduğu ve ne için olduğu sorulması anlamsız olacağı için ilk soru en genel yüklem olan varlık ile ilgilidir. "Tanrı var mıdır", "Tanrı şerrin yaratıcı mıdır?" sorularında olduğu gibi bu soruyla ya konunun mutlak olarak kendinde bir varlığı var mı ya da başka bir konu ile kayıtlı olarak var mı araştırılır. Sonuç olarak her ikisinde de cevap tasdik türünden bir bilgi verecektir. Onun varlığı tasdik edilirse ikinci aşamada "nedir" sorusu sorulur. İkinci soru ile istenen tasdik değil tasavvurun bilgisidir. Bu tasavvur eğer tabiatı olan bir nesneye yönelik ise özün ne olduğunu öğrenmeyi amaçlar. "İnsan nedir" sorusunda olduğu gibi. Ya da "Uzay nedir" sorusunda olduğu gibi adın ne ifade ettiğini öğrenmek içindir. Böylece ilk soruyla var olduğunu öğrendiniz şeyin ikinci soruyla mahiyetini araştırmaya geçeriz. Üçüncü soru ise orta terimin yani nedenin araştırmasına yönelik olarak bir şeyin "niçin"ini sormaktır. Bu soru sayesinde yine var olduğu tespit edilen bir tasdik in illeti araştırılır ve ya kendi özünde varlığın sebebi araştırılır. Son soru ise "hangi şeydir" sorusudur. Bu aşamada şeyin ayırt edici özellikleri araştırılır. Bu özellikler özüne ait olup onu o yapan niteliklerse ayırmanın bilgisini, aksi halde hâssanın bilgisini ortaya

¹¹⁸İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudud - Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, 2013, s. 26.

koyar. Görüldüğü üzere bu dört aşamalı araştırmanın yalnızca ikinci sorusu doğrudan mahiyette ilişkilidir. Bizi zihinsel bir faaliyetle bilginin ilk basamağı olan tasavvurlara ulaştıracak olan “nedir” sorusunun cevabına karşılık gelen tanımlardır. İbn Sînâ’nın tarifıyla “*tanım bir şeyin mahiyetine delalet eden söz*” manasında olup o şeyin kaim kılıcı unsurlarını bütünüyle kapsar. Bu nedenle tanımlananın cinsiyle faslının bir araya gelmesiyle oluşmalıdır. Çünkü onun ortak kaim kılanı cinsi, özel kaim kılanı ise faslıdır.¹¹⁹ Buradan anlaşıldığı üzere tanımlanan her şey işlem bakımından birleşiktir. Hakikatinde bileşim bulunmayan kavramlara bu anlamda bir sözle delalet etmek mümkün olmayacağı için tanımlanamazlar. İbn Sînâ’ya göre tanımda amaç tanımlananın rastgele ayırt edilmesini sağlamak (*temyiz*) değil anlamının künhüyle tasavvur edilmesidir. Dolayısıyla tanımda bahsedilmesi gereken kaim kılıcıların sayısı ve tertibi sabit olup hakiki tanımları uzatmak ve ya kısaltmak mümkün değildir. Tanımlanan şeyin yakın cinsi ortak kaim kılıcıların tamamına işlem yoluyla delalet ederken yakın faslı da ayırdığı diğer türleri dışarıda bırakmalıdır.¹²⁰İbn Sînâ “tanım veciz bir sözdür” diyenlerin vecizlikle neyi kastettikleri belli olmadığı için ve ayrıca “veciz/kısa söz” denildiğinde kısalık uzunluk değişebilen görece kavramlar olduğu için uygun bir tarif yapmadıklarını söyleyerek eleştirir.¹²¹

VIII. KÂTİBÎ’NİN TANIM ANLAYIŞI

Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, İbn Sînâ sonrası dönemdeki kavram mantığının anlaşılmasında merkezi bir öneme sahip olduğu için ayrıca bahsetme gereği duyduk. Yetiştirdiği ve etkilendiği çevreyle kendisinden sonra etkilediği isimleri göz önünde bulundurunca bu önem daha iyi açığa çıkmaktadır. Etkilendiği düşünürlerin başında İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî’nin yanı sıra aklî ilimlerdeki hocası Esîrüddin el-Ebherî ile Merağa rasathanesinde derslerine katıldığı Nasîruddin et-Tûsî gelmektedir. Üzerinde etkisi görülen bir diğer mantıkçı ise *Keşfü’l-Esrâr an Ğavâmizi’l-Efkâr* isimli kitabına şerh yazdığı ve eserini ders kitabı olarak okuttuğu muasırı Efdalüddin el-

¹¹⁹İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.

¹²⁰a.yer.

¹²¹a.g.e., s. 17. İbn Sînâ’nın eleştirisi getirdiği tanım Meşşai Hristiyan şarih Ebu’l Ferec İbn-i Tayyib’tir. Bakınız: *Tefsiru Kitabi İsâgûci li Furfuryus*, Beyrut: Daru’l-Meşrik, 1986, s.13.

Hûnecî'dir.¹²²Ayrıca aklî ilimlere dair icazetnamelerin Cürcânî kanalından Kâtibî'ye oradan da Râzî ekolüne birleşmesi Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisine işaret etmektedir.¹²³ Aslında talebeleri Kutbuddin eş-Şîrâzî (ö. 1311) ve Allâme Hillî (ö. 1325) vasıtasıyla eserleri İran coğrafyasında da etkili olmuş, şerh ve haşiyeleriyle basılıp okutulmaya devam etmiştir. Mantiğa dair eserleri arasından en fazla ilgiye mazhar olan ise ders kitabı mahiyetinde kaleme almış olduğu *er-Risâlet'üş-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantukıyye* isimli eseridir. Kısaca *Şemsiyye Risalesi* olarak meşhur olan kitabın üzerine yazılan eserlerden en öne çıkanı ise Kutbüddin er-Râzî'ye (ö. 1365) ait olan şerh ve bu şerhe Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 1423) yazdığı haşiyedir.

Söz konusu risalede Kâtibî tanım kavramını doğrudan tanımlamak yerine tarif eden (muarrif) ile tarif edilen (muarref) arasındaki ilişki üzerinden şu şekilde açıklamaktadır:

“Bir şeyin tarif edeni ya kendisinin tasavvur edilmesiyle o şeyin (tarif edilenin) tasavvurunu gerektiren ya da o şeyin kendisi dışındaki her şeyden ayırt edilmesini gerektiren olur. Tarif edenin, mahiyetinin aynısı olması caiz değildir. Çünkü tarif eden, tarif edilenden önce bilinmelidir. Hâlbuki bir şey kendinden önce bilinemez. Tarifin ifadesinde kusura sebep olacağı için tarifin tarif edilenden daha genel olması uygun değildir. Aynı şekilde tarifte kapalılık olacağı için tarif edilenden daha özel olması da uygun değildir. Öyleyse o (tarif eden), tarif edilene genellik ve özellik konusunda eşit olmalıdır.”¹²⁴

Kâtibî'nin, hocası Ebherî ve onun takip ettiği İbn Sînâcî gelenekten biraz daha farklı bir yaklaşımla tarif konusunu ele aldığı görülmektedir. Çünkü alışılmış olan tarifin “mahiyete delalet eden söz” şeklinde tanımlanmasından sonra özsel yahut ilintisel unsurlarıyla kurulmasına göre tanım ve betim olarak taksim edilmesi ve daha sonra her ikisinin de tam ve eksik olarak ikiye ayrılmasıdır. Ancak müellif *tarif (kavl-i şârih)* üst başlığını tanımlamaksızın daha en başta tam tanım ve diğerleri olacak şekilde taksim eder. Belki böylece tanımın da bir tanımının olup olmayacağına dair tartışmaları teğet geçmeyi tercih eder. Neticede metinden anlaşılan tarif için iki ihtimal olduğudur: Tarif eden, tarif edilenin ya tasavvurunu gerektirir ya da kendisi dışındakilerden

¹²²Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 17; Mustakim Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği*, Klasik Yayınları, 2015, ss. 41-49.

¹²³Mustakim Arıcı, “Necmeddîn el-Kâtibî”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2017, C. 3, s. 646.

¹²⁴el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantukıyye fi Şerh el-Şemsiyye*, s. 208.

imtiyazını gerektirir. Birinci kısımda Kâtibî mantığın tasavvurat konularının gayesi olan *tam özel tanıma (hadd-i tam)* işaret ederken ikinci kısım *eksik tanım (hadd-i nâkis)* ve *ilintisel tanıma (resm)* kastetmiştir. Çünkü “bir şeyin tasavvur edilmesini gerektirmesi” ile maksat herhangi bir şekilde tasavvur değil kastedilen hakikatin künhüyle tasavvur edilmesidir.¹²⁵ Yoksa eksik de olsa her tarif herhangi bir tasavvur verir. Bunun için tarif edenin, tarif edilene genellik ve özelliğe eşit olmasının fakat aynı olmamasının gerektiğini ifade eder. Çünkü mahiyeti tarif eden zaten mahiyetin kendisi olsaydı tarif eden edileden önce bilinemezdi. Oysa tanımın bilgi vermesi için tarifin unsurları tarif edilenden önce bilinmelidir. İki taraf birbirinin aynı olursa bir şeyin kendinden önce bilinmesi mümkün olmadığı için tanımda yine bir bilgiden söz edemezdik. Bu durumda “A, A’dır” demek gibi bir totoloji olurdu. Aslında tanım teorisine eleştiri getirenlerin başlıca dayanak noktalarından birisi de bu konu yani tarif edenle edilenin aynı olduğu dolayısıyla tanımın imkânsız olduğu iddiasıdır. Fakat tanıma getirilen eleştiriler bir başka bölümün konusu olduğu için burada konuya işaret etmekle yetinip Kâtibî’nin tanımını nasıl ele aldığına dönelim.

Kâtibî bu şekilde tam tanım ve diğer tarifleri içine alacak şekilde tarifi anlattıktan sonra aslında tarifin şartlarından olan tarif edenle-edilen arasında kaplamca eşitlik (müsâvât) olması gerektiğine dikkat çeker. Tarif edenin, tarif edilenden daha genel olması dışarıdaki fertlerin de dâhil olmasına sebep olacağı için kusurlu kabul edilir. Tarifin, tarif edilenden daha özel olmasının uygun olmayacağı da açıktır. Çünkü bu durumda da tarif edilenin bazı fertleri dışarıda bırakılacaktır. Öyleyse tarif eden ve tarif edilen birbirinin aynısı olamamakla beraber genellik ve özellik açısından eşit olmalıdır.

Sonuç olarak tanımın iki işlevi vardır. Tanım ya bir şeyi bilmeye yani zihinde tam tasavvurunun hâsıl olmasına yarar ya da bir şeyi kendi dışındaki her şeyden temyiz etmeye yarar. Mantıkçılar açısından bu fark önemlidir. Çünkü mantığa ve dolayısıyla tanım teorisine karşı çıkanlar sadece ilk manadaki tam tasavvur veren tanım eleştirirken tanımın ikinci işlevini yani *temyiz* sağlamasını yeterli görmüşlerdir. Bu anlamda bir şeyin kendisi dışındakilerden ayırt edilmesini sağlayan birçok tarifi olması mümkündür. Fakat tam tasavvur ile kastedilen mahiyeti vermedikçe bunların hiç birisi tam tanım

¹²⁵a.g.e., s. 209.

kabul edilmeyecektir. Çünkü şeylerin tek bir doğası olduğu kabulüne dayanan özcü perspektif tanımın çokluğuna müsaade etmemektedir.

Kâtîbî’de tanım konusunda vurgulanması gereken başka bir nokta da tanım ile tanımlanan arasındaki *gereklilik (lüzum)* ilişkisidir. Diğer bir ifadeyle tanımın tanımlananın tasavvurunu nasıl gerektireceği konusudur. Ne tanımla tanımlanan arasında lüzum ilişkisi olduğunu ilk defa dile getiren Kâtîbî ne de meşhur şârihi Kutbuddin er-Râzî bu kaydın itibar noktasına değinmemiştir. Ancak daha sonra Seyyid Şerif Cürçânî metne bir müdahalede bulunarak *nazar/düşünme yoluyla* tasavvura ulaştırılan şeyin tarif olarak isimlendirileceğini söyler¹²⁶ ve böylece aradaki lüzumun ne türden bir gereklilik olduğunu netleştirir. Tarifin “*nazar ve kesb yoluyla ulaştırıcı*” olduğunu söylemesi lüzumun *kendinde açık (beyyin)* olmadığını gösterir.¹²⁷ Öyleyse tanım aradaki *nazar* işlemi sebebiyle tanımlananı doğrudan değil dolaylı olarak gerektirmektedir. Bu dolaylılıkla kastedilen gerektirmenin bir vasıtaya bağlı olarak gerçekleşmesidir. Buradaki vasıta yakın cins ve yakın faslın terkip ve tertip işlemi anlamına gelen *nazar* faaliyetidir. Zira tam tersine tanımın parçaları tanımlananın bilgisini zaruri olarak gerektirseydi tanımın bilgi vermesi yine söz konusu olmazdı. Çünkü tarifin cüzlerinin bilgisi önceden mevcut olduğu için tarif edilenin de zaten biliniyor olması gerekirdi. Fakat bu durum çelişki barındırdığı için imkânsızdır.

Tarifin ne anlama geldiğini ve nasıl olması gerektiğini inceleyen Kâtîbî beş tümele göre kısımlarını da açıklar. Buna göre tarifin dört kısmı ve içerikleri şöyledir:

- a.) Tam Tanım: Bütün mantıkçılarda ortak olduğu üzere türün yakın cinsi ve yakın faslının birleşiminden oluşur.
- b.) Eksik Tanım: Yakın fasılla beraber uzak cinsin zikredilmesinden yahut sadece yakın faslın söylenmesinden ibarettir.
- c.) Tam Betim: Hâssa ile birlikte yakın cinsten oluşur.
- d.) Eksik Betim: Sadece hâssadan ya da hâssayla beraber uzak cinsten oluşmaktadır.¹²⁸

¹²⁶Cürçânî, *Hâşiye Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkîyye fî Şerh el-Şemsiyye*, s. 208.

¹²⁷İsmail Gelenbevî, *Şerh-i İsâgûcî*, İstanbul: el-Mektebet’ül-Hanefiyye, t.y., s. 72.

¹²⁸el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkîyye fî Şerh el-Şemsiyye*, ss. 212-13.

Görüldüğü üzere Kâtîbî aslında beş tümelle ilgili bütün kombinasyonlara yer vermez. Çünkü genel arazi tarifin unsurları arasında saymamaktadır. Kutbuddin er-Râzî bu durumun tarifin başka kısımları olduğu anlamına gelemeyeceğini savunarak söylenenlerle sınırlanmasını şöyle temellendirir:

“Tarif ya sadece zâtî tümellerden ibarettir ya da değildir. Yalnız zâtî tümellerden olursa da iki ihtimal vardır, ya zâtîlerin tamamından oluşur, bu tam tanımdır. Yahut zâtîlerin bir kısmından oluşur ki bu da eksik tanımdır. Sadece zâtîlerden oluşmazsa ya yakın cins ve hâssayla oluşur ki bu tam betimdir ya da bunun dışındakilerle olur ve o da eksik betimdir.”¹²⁹

Bahsedilen taksim içerisinde genel arazi yer almamaktadır çünkü tanımdan gaye yukarıda ifade edildiği gibi ya bir şeyin zâtî unsurları sayesinde tasavvurunu elde etmek veya kendisi dışındakilerden ayrışmasını sağlamaktır. Genel arazın ise tek bir türe mahsus olmaması sebebiyle ayrıştırma gibi bir işlevi yoktur. Fakat Cürçânî genel arazların da tarifin bir unsuru olabileceği düşüncesiyle seleflerinden ayrılır. Tek başına tarif için yeterli olmasalar bile insanın algılarına daha yakın olmaları sebebiyle tariflerde başka tümellerle bir araya gelebileceğini savunur. Hatta böyle bir tarifin yani sadece hassa veya sadece fasılla yapılan tariftense genel arazın bunlara eklenmesiyle yapılan tarifin temeyyüz gücünün daha fazla olacağını ifade eder.¹³⁰

¹²⁹a.g.e., s. 216.

¹³⁰Cürçânî, *Hâşiye Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkıyye fî Şerh el-Şemsiyye*, s. 215.

İKİNCİ BÖLÜM

TANIMLA İLGİLİ MESELELER

I. TANIMIN ELDE EDİLiŞİ

Mantık ilminin konusunu, insan zihnini tasavvurî ve tasdikî bilinmeyenlere ulaştırması bakımından *kavramsal ve yargısal bilinenler (el-ma'lûmât et-tasavvuriyye ve't-tasdikiyye)* olarak ele alan mantıkçılar buna bağlı olarak ulaştırma işlevinin doğrudan ya da dolaylı nasıl gerçekleşeceği de incelemektedir.¹³¹ Söz konusu meçhul, bir kavram olduğunda yani ulaşılmak istenen bir şeyin tasavvuru olduğunda bu bilgiyi bize verecek olan tarifdir. Tarifler bizi doğrudan nesnelerin bilgisine ulaştırdığı için mantık ilminin de doğrudan konusu olmaktadır. Tariflerin kendisiyle kurulduğu küllî lafızlar ise tarifin maddesi olarak ikincil anlamda mantığın inceleme konusudur. Mantığın iki ana bölümünden ilki olan tasavvurların bilgisinin tanımlarla elde edildiği ve tanımları oluşturanların, küllî kavramlar olduğu ortaya çıktıktan sonra bu küllîler vasıtasıyla tanıma nasıl ulaşılabileceği sorusunu sorabiliriz. Sonraki dönemde mantığın formel yapısının ağırlık kazanmasıyla alakalı olarak bu konunun müstakil bir şekilde incelenmesi adet olmamışsa da Farabi'nin tanıma ulaşmada yardımcı olarak aktardığı eskilerden gelen üç yöntem bağlamında konuyu incelemeye çalışacağız. Muallim-i Sâni *Burhan* kitabında tanım konusuna ayırmış olduğu üçüncü fasılda tanımla burhan ilişkisini anlattıktan sonra tanımlarda burhan dışında faydalanılan üç metot olduğundan şu şekilde bahseder:

“Bunlardan biri Ksenokrates'in yoludur ki, bu herhangi bir şeyin bir nesnenin tanımı olduğunun mutlak burhan ile kanıtlanmasıdır. İkincisi Eflatun'un tercih etmiş olduğu bölme yoludur. Üçüncüsü ise, Aristoteles'in zikretmiş olduğu terkip yoludur.”¹³²

Bu yöntemleri ve tanımdaki işlevlerini, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *Kitâb'ul-Burhan*'daki anlatılarına dayanarak kısa başlıklar altında ele almadan önce her iki filozofun da ilk iki yöntemi yetersiz bulduklarını başta belirtmeliyiz.¹³³ Aristoteles'in

¹³¹Mehmet Özturan, “Yenilenme Döneminde Mantık”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2017, C. 3, s. 704.

¹³²Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s. 31.

¹³³İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 210; Farabi, *Kitabu'l Burhan*, ss. 31-32.

takip ettiği üçüncü yola gelince o, bölme yönteminin özün ispatı için yetersizliğini dile getirerek¹³⁴ eleştirmekle beraber *İkinci Analitikler*'de tanımla ortaya konulan öze nasıl erişileceğini incelemiştir. Özün bizzat kıyası yani ispatı olmadığını fakat özü bilmeye giden yolun kıyasla mümkün olduğunu söyler.¹³⁵ Diğer bir ifadeyle kendi dışında bir nedeni olan sebepli varlığın özünü bilmek burhan olmadan mümkün değildir. Aristoteles'e göre bir nesnenin ne olduğunu bilmek o şeyin varlığının sebebini bilmek anlamına gelir.¹³⁶ Fakat bu sebep öze özdeş olabileceği gibi özünün dışında bir şey de olabilir. Sebebi kendinin dışında olanların ise özünün ispatı olması da olmaması da mümkündür. Sebebi özünün dışında olup ispatı mümkün olan şeylerde sebep orta terim olarak alınır ve kıyasın birinci şekliyle burhan kurulur. Çünkü tanım neliğe özgü olduğu ve nelik tümel olumlu olduğu için sonuç da tümel olumlu olmalıdır. Bu özün başka bir öz ile ispatı anlamına gelir. Ancak buradan tanımın bir burhan olduğu anlamı çıkmamalıdır. Burhan bir şeyin var olup olmadığını yahut var olduğu bilinen bir konuda bir yüklem olup olmadığını ispatlamak için getirilir. Burhanla kanıtlanan şey yüklemken tanımda, konunun ne olduğu açıklanır.¹³⁷ Ayrıca burhanın tanım formuna dönüştürülmesi için bazı lafzî değişiklikler yapmak gerekir. Orta terim vasıtasıyla nedensellik ilişkisi kurulabilir ancak şeyin niçin olduğunu söylemek ne olduğunu söylemekten dilsel olarak farklıdır. Burhanla ulaşılp tarif formuna dönüştürülen bir tanıma örnek olarak Aristoteles gök gürültüsünü verir.¹³⁸ Gök gürültüsünün ne olduğu ile niçin olduğu sorusu bizi ortak bir cevaba götürür. Yani "gök gürültüsü nedir?" sorusuna "Bir bulutta ateşin sönmesidir." demekle "Niçin gök gürler?" sorusuna "Bulutta ateşin sönmesinden ötürü" demek aynıdır. Kıyas formunda ifadesi için C bulut, A gök gürültüsü, B ise ateşin sönmesi olsun. Ateş bulutta söndüğü için B, C'ye aittir, deriz. Gürültü olan A da B'ye aittir. Bu kıyasta A'nın tarifi gök gürültüsünün nedeni olan B yani ateşin sönmesidir. Aristoteles bu örneğin ardından özün bir kıyası yani burhanı olmadığını ancak özü bilmenin kıyas aracılığıyla mümkün olduğunu ifade eder.¹³⁹

¹³⁴Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 4. b., İstanbul: MEB, 1996, s. 96.

¹³⁵a.g.e., s. 105.

¹³⁶a.g.e., s. 102.

¹³⁷Tekin, *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Farabi'de Burhan Teorisi*, s. 223.

¹³⁸Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, s. 105.

¹³⁹a.yer.

Tanımın kuruluşu konusunda Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî gibi düşünürler de Aristoteles'in yaptığı gibi tanımla burhan arasındaki benzerlik ve farklılık üzerinde durmuş, ikisi arasında benzer yönler olsa da aynı olmadıklarını ve tanıma her zaman burhanla ulaşmanın mümkün olmadığını aktarmışlardır. Bölme yönteminin de yetersizliğini dile getiren filozofların tanımlamada faydalı olduğu konusunda üzerinde uzlaştıkları yöntem terkip/sentez metodudur.¹⁴⁰ Fârâbî'nin aktardığı yöntemleri ayrı ayrı ele almadan önce yukarıda bahsedilen burhan yöntemi ile Ksenokrates'e izafe edilen mutlak burhan yöntemi arasında aşağıda izah etmeye çalıştığımız üzere farklar olduğuna dikkat çekmek istiyoruz.

A. MUTLAK BURHAN

Ksenokrates'in mutlak burhan olarak adlandırdığı yöntem, tanım olan bir yüklem konuya yüklenmesini başka bir tanıma dayandırmakta ve ikinci bir tanımla ilkinin ispatlamaktadır. Bu yöntem iki açıdan sakıncalıdır. Çünkü bir şeyin birden çok tanımı olduğunu kabul etmeyi gerektirir ki bu durum Fârâbî'nin de kabul ettiği Aristotelesçi tanım teorisine aykırıdır. Ayrıca bu ispatta tanımı istenen nesnenin (diğer) tanımı orta terim olarak kullanıldığı için devre (kısır döngü) yol açmaktadır. Fârâbî buna insanın bir tanımı olan "iki ayaklı yürüyen canlı" oluşunu ispatlamak için yine insanın tanımı olan "ölümlü düşünen canlı" oluşunun orta terim olarak kullanılmasını örnek verir.¹⁴¹ Burhan şu şekilde kurulmaktadır: "Her insan ölümlü düşünen canlıdır. Her ölümlü düşünen canlı iki ayaklı yürüyen canlıdır. Öyleyse insan iki ayaklı yürüyen canlıdır." Görüldüğü üzere bu yöntem tam tanım için değil resim dediğimiz betimlemelere ulaşmak için faydalı olabilir. Çünkü gerçek bir tanımda tanımın parçaları tanımladıkları türden önce gelmelidir. Buradaki öncelik ile kastedilen bir şeyin sebebinin sonucuna önceliğidir. Muallim-i Sâni bu durumu burhanın parçalarının, sonucuna olan önceliğine benzetir.¹⁴² Parçaları bu anlamda kendisinden önce gelenlerle yapılan tanımlar *tanım* adını almaya en uygun olanlardır.¹⁴³ Oysa yukarıdaki yöntemde parçaları kendisinden sonra gelenlerle yani arazlarla yapılan tariflere ulaşmak mümkündür ki bunlara Fârâbî'nin belirttiği gibi mutlak anlamda tanım denmez.

¹⁴⁰el-Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 404.

¹⁴¹Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s. 31.

¹⁴²a.g.e., s. 25.

¹⁴³a.g.e., s. 29.

Tanım burhan yoluyla ortaya konulseydi küçük ve büyük öncülde eşit olarak bulunacak bir orta terime ihtiyaç olurdu. Konuyu Gazzâlî'nin ilmin tanımı ile ilgili verdiği örnek üzerinden anlatacak olursak kıyas şu şekilde kurulurdu. "İlim marifettir" deriz çünkü: "Her ilim bir inançtır. Her inanç da bir marifettir. Öyleyse her ilim bir marifettir."¹⁴⁴ Burada orta terim olan "inanç"ın büyük öncül (marifet) ve küçük öncülde (ilim) bulunması iki şekilde olabilir. Orta terim olan inanç küçük terim olan ilim için ya tanım yerinde olacaktır ya da resim veya hassası olacaktır. a.)Tanımı olması yukarıda da geçtiği üzere bir şeyin birden fazla tanımı olduğu anlamına geleceği için mümkün değildir. Ayrıca birden fazla tanımı olması mümkün görülse de ikinci bir engel vardır. Orta terimin küçük terim için tanım olduğu hangi yolla bilinmektedir. Başka bir tanımla kurulmuş ispat ile bilindiği söylenirse o zaman aynı soru bu tanım için de geçerli olacaktır için sonsuza dek uzatılabilecek bir zincire sebep olur ki bu da imkânsızdır. b.)Orta terimin küçük terim için resim ya da hassa olma ihtimaline gelince bu durum da geçersizdir. Çünkü tanım ve zâtî mukavvim olmayan bir şeyin tanımdan önce gelmesinin yani daha iyi bilinmesini gerektirir. Örneğin insanın canlı olduğu bilinmeden gülen ve yürüyen olduğu nasıl bilinebilir? Sonuç olarak Ksenokrates'in yolu tamamen reddedilmese de açıkladığımız sebeplerden ötürü tanımlamada her zaman kendisinden yararlanılabilecek bir yöntem değildir.

B. TAKSİM/BÖLME

Tanıma ulaşmada yardımcı olan metotların başında gelen bir diğer yöntem *bölme* (*kısme*, *division*) yöntemidir. Genel olarak bölme, bir bütünün parçalarını ayrılması anlamındadır.¹⁴⁵ Ancak tanım yapmak tanımlananın tazammunu/içlemi ile ilgiliyken bölme bölünenin kaplamıyla alakalı da yapılabilir. Mantıkçılar bir bütün (küllî) için iki tür bölmeden bahsederler:

İlki farklı farklı parçalardan bir araya gelmiş bütünün parçalarına ayrılması (*küllün eczasına taksimi*) anlamındadır.¹⁴⁶ Bu tarz bir bölmede bölünen bölümlerden farklıdır. Suyun oksijen ve hidrojen diye ayrılmasında olduğu gibi aralarında kapsamsal

¹⁴⁴el-Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 402.

¹⁴⁵Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 94.

¹⁴⁶Ali Sedâd, *Mizanü'l-ukûl*, çev. İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, Metin Aydın, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 196.

ve içlemsel bir ilişki bulunmamaktadır. O yüzden bu tür bir bölme mantığının alanına girmemektedir.

İkincisi ise *küllînin cüz'iyâtına taksimi*¹⁴⁷ yani bir tümelin altındaki tikellere bölünmesidir ki mantıkçıların tanımında yararlandıkları asıl bölme çeşidi budur. Bölünen mahiyet olarak bölümlerinden farklı olmamakla beraber kaplamca bölümlerinden daha geneldir. Sayının çift ve tek olarak bölünmesi gibi. Bu tarz bir bölmenin de doğru olarak gerçekleşmesi için mantıkçılar bir takım şartları taşıması gerektiğinden bahseder:

1. Bölme tam olmalıdır. Bölünenin kaplamında yer alan fertlerinden hiçbirini dışarıda bırakmayacak şekilde câmi ve hâsır olmalıdır.¹⁴⁸ Yani ne bölünene ait fertlerden bazısını dışarıda bırakmalı ne de kendisinden olmayanları içine almalıdır. Örneğin sayıyı ikinin ve üçün katları olarak bölmek bazı sayıları dışarıda bırakacağı için tam bir bölme kabul edilmezken tek ve çift olarak bölünmesi dışarıda hiçbir sayı tekilini bırakmayacak şekilde tüm fertlerini içerdiği için geçerli bir taksimdir.

2. Bölmede elde edilen kısımlar bölünenin aynı ya da mübâyini olmamalıdır. “Çizgi, ya doğru ya da eğri olur” geçerli bir bölme olur. Ancak “çizgi, ya çizgidir ya eğridir” denildiğinde bölümlerden biri bölünenin aynı olacağı için geçersiz olurken “çizgi ya dairedir ya düzdür” örneğinde daire çizginin kapsamına girmeyen ona aykırı bir şey olduğu için doğru bir taksim olmayacaktır.¹⁴⁹

3. Bölümler birbirine döndürülemez ve biri diğerini kapsamamalıdır. Örneğin bir canlıyı beden, kollar, bacaklar, baş ve beyin şeklide bölemeyiz çünkü beyin başın kapsamında yer alır.¹⁵⁰

4. Bölünen bölümlerinden her birine nispetle daha genel olmalıdır. Çünkü ilki cins ikincisi ise ona bağlı türlerdir ve cins türüne göre her zaman kaplamca daha umumidir.¹⁵¹

Bölme (kısmen) yönteminin uygulanılışını Muallim-i Sâni *Kitâb 'ul-Elfaz'* da tarif etmektedir. Taksime başlamak için öncelikle bir tümel alınır. Bu tümele mutlak olmayan bir yüklemle yüklenebilecek olan birbirine müttekabil iki şey bitiştirilir ve

¹⁴⁷a.g.e., s. 198.

¹⁴⁸a.yer; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 94; Öner, *Klasik Mantık*, s. 60.

¹⁴⁹Ali Sedâd, *Mizanü'l-ukûl*, s. 198; Aytekin Özel, *Tasavvurlar Mantığı Ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş -I-*, 1. b., Bursa: Bursa Akademi, 2019, ss. 125-26.

¹⁵⁰Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 96.

¹⁵¹Ali Sedâd, *Mizanü'l-ukûl*, s. 198; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 96.

aralarına Türkçedeki “ya...ya da” kelimesi gibi bölme edatı yerleştirilerek yapılır.Örneğin “hayvan ya yürüyendir ya da yürüyen değildir” denilir. Bu işlem uygulandıktan sonra bölme harfi atılıp tümel tek tek mütekebil taraflardan birine bitiştirilince bölmeden elde edilen şey ortaya çıkar.¹⁵² Bölme olarak adlandırılan bu işlemde bölünen (maksûm), bölen (kâsim) ve bölmeden elde edilen sonuç olmak üzere üç kısım vardır. Esas aldığımız tam tanım için bölme işleminde bölünen “cins”, bölen “yakın fasıl”, bölmeden elde edilen ise tür olmalıdır.

Tanımda bu yolun nasıl kullanılacağına gelince önce tanımlanmak istenilen şeyin hangi cinsin altına girdiğine araştırılır. “Bu nedir” sorusu ile o şeyin altında yer aldığı cinslerden kendisine en yakın olanı bulmaya çalışırız. Ancak verilen cevapla onu henüz tam olarak tarif etmiş olmayız çünkü bu tümel yani cins, türle beraber onun dışındaki türleri de içermektedir. O yüzden cinsin yüklemde türe eşit olmasını sağlayacak bir fasılla kayıtlanması gerekir. Eğer yakın cinsi bilinmiyorsa bilinen yüksek cinsten başlanarak “o hangi/ne tür şeydir” sorusu sorulmaya başlanır. Böylece cins mütekebil iki fasıl yüklenir. Örneğin hurma ağacı için “o nedir” sorusuna biliniyorsa “ağaçtır” diye yakın cinsle cevap verilirken ağaç olduğu bilinmiyorsa “cisim” olmasından hareketle “hangi” sorusu bitiştirerek “hangi cisimdir” denilir. Bu sorunun neticesinde cisim “büyüyen” olmakla kayıtlanır. Bu terkip türe eşit olmadığı için bölme işlemine devam edilir ve “hangi büyüyen cisim” diye sorulur. Büyüyen cisim de iradeyle hareket eden ya da etmeyen olarak ikiye ayrılır. Hurma ağacının “iradeyle hareket etmeyen” kısmına dâhil olduğu anlaşılır. “İradeyle hareket etmeyen, büyüyen cisim” tanımının karşılık geldiği bir ismi olduğu için bu isim (bitki) cinsin yerine konularak “hangi bitki” sormaya devam edilir. Tespit edilen bitki cinslerinden ağaç kısmına girdiği anlaşılınca “hangi ağaç” diye sorulur ve nihayetinde “o hurma veren bir ağaçtır” cevabına ulaşılır. Aradığımız tür ile yüklemde eşit olduğunu ve türümüzle döndürülebilecek bir yüklem olduğunu anladığımızda verilen cevap bize türün tanımını sağlamıştır.¹⁵³

Tanımda faydalanan bölme yönteminde dikkat edilmesi gereken husus tanıma ulaşmak için cinsin özsel ayrımlarla bölünmesi gerektiğidir. Çünkü bölünenin cinsten başka bir tümel olması mümkün olduğu gibi cinsin hâssa ya da genel arazlara bölünmesi

¹⁵²Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 56.

¹⁵³Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 72.

de mümkündür. İlkine “İnsan ya kâtiptir ya da kâtip değildir” cümlesi örnek verilebilirken ikincisine ise “insan ya beyazdır ya da beyaz değildir” sözü örnektir.¹⁵⁴ Bu nedenle Fârâbî tarafından cinsten türlere ulaştırılacak bir bölme işleminin nasıl yapılması gerektiği şu şekilde özetlenir:

“Cinsi aldığımızda ve onu kendisini bölen ayrımlarla birleştirdiğimizde ve ondan bölme harfini düşürdüğümüzde ve bitiştirilen cins ve ayrımlardan her birini tek başına ayırdığımızda, cinsin *özel* ayrımlarla bölünmesinden meydana gelen şeyler, türlerdir.”¹⁵⁵

Özel olmayan ayrımlarla yapılan bir bölme, bölünen cins için türler meydana getirmez. Ayrıca bölme yönteminde tanım elde edebilmek için birtakım ön bilgilerden hareket etmek gerektiği de ortadadır. Çünkü tanımını öğrenmek istediğimiz türün uzak da olsa cinsini ve bu cinsin zâtî faslını ve ikisinin birleşiminden oluşan terkinin türe eşit ve onunla döndürülebilir olduğunu önceden bilmedikçe tanıma ulaşamayız. Bu bilgiler bölme yöntemiyle elde edilmez. Aslında bölme ancak başlangıçta mücmel bir şekilde tasavvur ettiğimiz şeyi altına girdiği cinsten ayırtmamıza ve türün var olduğunu önceden bildiğimiz varlık şemasında yerini belirlememize yaramaktadır.¹⁵⁶

C. TERKİP/SENTEZ

Üçüncü yöntem terkip yöntemidir. Aristoteles *Kitâb'ul-Burhan*'ın ikinci kitabının beşinci faslında özün yani mahiyetin bölme yoluyla ispat edilemeyeceğine dair bir başlık açtıktan sonra on dördüncü fasla gelince bölme yöntemiyle beraber tanımlamaya yardımcı metotlardan biri olarak terkip/sentez yönteminden bahseder. Ancak Fârâbî'de olduğu gibi doğrudan terkip anlamına gelen bir isimlendirme yapmaz. Burada takip edilen yol bölmenin tersine işlemektedir. Bölmede yukarıdan aşağıya, terkipte ise aşağıdan yukarıya doğru bir seyir takip edilir. Çünkü ilkinde yüksek cinslerden son türlere ulaşırlarken ikincisinde bireylerden ya da son türlerden başlayarak en yüksek cinslere çıkılır.¹⁵⁷ Fakat birazdan uygulandığında anlatacağımız üzere terkip taksimden tümüyle bağımsız değildir. Şöyle ki bu yöntemin uygulandığı için tanımı araştırılan bir tekil kendisinin altındakine bölünemeyecek şekilde alınır ve on

¹⁵⁴Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 59.

¹⁵⁵a.g.e., s. 57.

¹⁵⁶Tekin, *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Farabi'de Burhan Teorisi*, s. 331.

¹⁵⁷Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 59.

kategoriden hangisine girdiğine bakılır. Daha sonra bulunduğu kategori içinde mukavvim olan yani zatı için olmazsa olmaz olan yüklemeleri tespit edilir. Bu yüklemelerden arazi olanlara itibar edilmez ve mukavvimler içinde de tekrar edenler varsa onlar da dışarıda bırakılır. Kalan yüklemeler içinde en son gelen yakın cins ile yetinilir ve buna fasıl eklenir. Böylece tanıma ulaşılmış olur. Ortaya çıkan terkinin tam bir tanım olduğunu anlamak için iki ölçüt bulunmaktadır.¹⁵⁸ Bunlardan birincisi tanımın tanımlanana muttarid ve mun'akis olmasıdır. Klasik mantıkta tard (ittirâd) ve aks (in'ikâs) şartıyla kastedilen tanımın kapsamına girmeyenleri dışarıda bırakması yani ağyarını mâni olması ve tanımlananın kapsamına giren her şeyi kapsamaması yani efradını câmi olmasıdır. İkinci kriter ise terkinin tanımlanana manaca da eşit olmasıdır. İlk şartta kapsamca eşitlikten bahsedilmişken burada zatın hakikatinin bütününe delalet etmesi yani içlem bakımından da müsavi olması kastedilir. Bunun için yakın cinsle beraber sadece temyiz edici özelliğinin örneğin hâssanın zikredilmesi ya da birden fazla faslı olan şeylerde bir faslının alınması yeterli olmayacaktır.

Terkip metodunun ne anlama geldiğini Muallim-i Sâni ise şu şekilde tarif eder:

“Karşılıklı ayrımların oluşturduğu en son türleri aldığımızda ve onların cinslerinden ve ayrımlarından oluşan bütünü, isimlerinin yerine ikame ettiğimizde, sonra da ayrımlarını düşürüp sadece cinslerini aldığımızda bu işlem *terkip* olarak adlandırılır.”¹⁵⁹

Tanımda tekillerden türe ulaşırken şöyle bir yol izlemektedir. Öncelikle tanımlanması amaçlanan fertler araştırılır ve bu fertlere “o nedir” yoluyla yüklenecek yüklemeleri alınır. Elde edilen bu yüklemelerden cins olanları olmayanlardan ayrıştırılır. Sonra cinsler karşılaştırılarak içlerinden kapsamca en özel olanı yani türe en yakın olan cinsi alınıp daha genel olanları atılır. Aynı şekilde “o nedir” sorusuyla fertlerine yüklem olanlar arasında tanımlanması istenen şeye eşit olanı ya da daha özel olanı varsa bunlar da dışarıda bırakılır. Ardından fertlere “o nedir” sorusunun cevabında yüklenen ve bu cinsten daha özel olan diğer yüklemeleri bu cinse eklenir. Takyîd terkinin ile birleştirilen mürekkep lafızlar yani elde ettiğimiz yüklemeler, tanımlanması istenen şeye eşit oluncaya kadar bu işleme devam edilir. Eşit olduğunda ortaya çıkan terkip o şeyin tanımı olur.¹⁶⁰ Ulaşılmak istenen cinslerin tanımı olursa cinsin bölümleri olan türlerden

¹⁵⁸el-Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 404.

¹⁵⁹Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 58.

¹⁶⁰Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s. 33.

başlayarak aynı yöntemle en yüksek cinse kadar çıkılabilir. Terkip yöntemi yukarıda görüldüğü üzere fertlerden türe yahut türden cinse ulaşmak üzere iki türlü de kullanılabilir. Ancak ikisi arasında fark vardır. Tekillerden başlanan bir yüklem araştırması için duyu ve tecrübe kullanarak “o nedir” sorusunun cevabında yüklem olabilenler araştırılır. Fakat türlere gelince fertler kadar varlıkları açık olmadığı için “o nedir” sorusuyla yüklem olabilecekler aynı yolla tespit edilemez. Bu nedenle Fârâbî tür için yüklem olanlar, ya burhan yoluyla ya da burhansız daha önceden bilinmedikçe terkip yönteminin fayda sağlamayacağını ifade eder.¹⁶¹ Tanımda yardımcı olarak görülen bu yol fertler ve fertlere yakın son türler hakkında yarar sağlasa da ne tanımının parçalarının tertibini ne de tanımın parçaları olan cinsle faslın türe yüklem olduğu bilgisini verir.¹⁶² Bu nedenle tanımlanmaya ihtiyaç duyulan şeylerin hepsinde geçerli olduğunu söylemek güçtür.

II. TANIMLANAMAZLAR

Tanımla bağlantılı olarak mantıkçıların ele aldığı meselelerden birisi de tabiattaki her şeyin bir tanımı olup olmadığı konusudur. Var olan her şeyin mantıktaki anlamıyla yani işlemine dayalı olarak tanımını yapmak mümkün müdür? Bu soruyu gerekçesiyle beraber şu şekilde yanıtlayabiliriz: Her şeyin bir tanımı olsaydı tanımların kendisine dayandığı apriori ilkeler bulunmayacağı için tanım yapmanın imkânı ortadan kalkardı. Diğer bir deyişle tanımlanabilirlerin tanımlanabilmesi tanımlanamazların olmasına bağlıdır Çünkü tanımı yapabilmek için herkes tarafından bedihi olarak bilinen mevcut, şey, bir gibi varlık zincirinin en yukarisında bir üst cinse ihtiyaç olacaktır. Aynı şekilde zincirin yukarıdan aşağıya doğru inişi bir yerde durmalıdır ki bu altında tanımlanamayan fertlerin bulunduğu son türlerdir. Tanımlanan tür, tanım da fasilla kayıtlanmış cins olduğuna göre tür olmayanların üstünde bir cinsi ve bu cinsi bölen faslı olmadığı için tanımı olmayacağı açıktır. Aksi halde tanımın ilkesi ortadan kalkar ve her tanımın parçaları başka tanıma muhtaç olacak şekilde sonsuza kadar uzayacak bir zincire neden olurdu. Klasik mantık sistemine göre tanımlanamazlara dair ihtiyacı açıkladıktan sonra sistem içerisinde tanımı yapılamayanları şu şekilde özetleyebiliriz:

¹⁶¹a.g.e., s. 35.

¹⁶²Tekin, *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Farabi'de Burhan Teorisi*, s. 335.

a) Üstün cinslerin yani kendisinin üstünde içlemi bulunmayan en genel terimlerin tanımı yapılamaz. Mevcut, şey, bir gibi bedihi kavramlar ve varlık, zaman, hal gibi kategoriler üst cins oldukları için tanımlanamazlar. Sadece kaplamalarına dayalı olarak betimi yapılabilir. İslam filozofları ve mantıkçıları tarafından bu gibi kavramların üst cins oldukları halde tarifi yapılması hakiki anlamıyla bir tanım olarak değerlendirilmemiştir. Çünkü bedihi olanlara tanımla delalet edilmeyip yalnızca tembih yoluyla işarette bulunabilir. Ahmet Cevdet Paşa'nın tarif-i tembihî olarak bahsettiği bu tarzda bir tanım tanımdan ziyade açıklama olarak değerlendirilir. Yeni bir bilgi vermek için değil de zaten muhatabın zihninde bulunan sureti hatırına getirmek maksadıyla yapılır. Bu anlamda üst cins olan kavramların tanımının olmamasının nedenine dönecek olursak iki sebebe mebni olduğunu söyleyebiliriz. İlki, tanımın ilkesi konumunda oldukları için ilkelerin tanımlanamamasına bağlı olarak yüksek cinslerinde tanımlanamamasıdır. Aksi halde teselsüle sebep olurdu. İkinci olarak ise yukarıda da değinildiği üzere tanım, fasıl ve cinsten oluşur. Yüksek cinslerin üstünde başka bir cins bulunmadığına göre Aristotelesçi mantık teorisi içinde tanımları da bulunmayacaktır.

b) Fertlerin tanımı yapılamaz. Tür oluşturmayan tek tek şeylerin yani tekillerin özü kendi türlerinin özüdür. Bursa, İstanbul, Ahmet, bu masa gibi tekillerin tasavvurî bilgisi türlerin bilgisine dayanır. Çünkü tek tek nesnelere duyumun konusudur. Fertleri görerek veya duyarak yani duyular vasıtasıyla biliriz. Bilime konu olan bilgi ise tekillerden soyutlama yoluyla çıkarılan mâ'kûlâtın yani tümellerin bilgisidir. O yüzden tanımda öğrenilmek istenen tümellerin özünün ne olduğudur. Özü tekillerde olduğu gibi parmakla göstermek suretiyle veya duyum yoluyla ispat etmek ise mümkün değildir.¹⁶³

c) Gerçekliğinde bileşim bulunmayan basit şeyler tarif yoluyla gösterilemezler. O halde tanımlanan her nesne anlam bakımından bileşiktir.¹⁶⁴ Nokta, Vâcib'ül-Vücut gibi mürekkep bir mahiyeti olmayan basit varlıklar had yoluyla tanımlanamazlar. Tanım, cins ve fasıl şeklinde parçalardan oluştuğu için mahiyeti birleşik olmayanların özsel bir tanımı yapılamaz. Çünkü tanımın parçalarının tanımladıkları şeyden önce gelmesi ve tanımlanandan daha iyi bilinmesi gerekir.¹⁶⁵ Bu nedenle bölünemeyen en küçük parça anlamında noktanın ya da Zorunlu Varlık'ın yani Allah'ın tanımı yapılamaz. Eğer Zorunlu Varlık'ın cinsi ve faslı olsaydı bu parçalarının

¹⁶³ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, s. 100.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.

¹⁶⁵ Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s. 25.

ondan önce gelmesi ve onun sürekli olmasını gerektirdi. Oysa o İlk Varlık olduğu için sebepli olması aklen de mümkün değildir.

d) Duyu ve tecrübenin doğrudan verilerini de tanımlamak mümkün değildir. Renklerin, tatların, kokuların, seslerin ve duyguların tanımı yapılamaz. Çünkü bunlar duyu organları vasıtasıyla deneyimlenerek öğrenilir. Hiç renk görmemiş birine bir rengi anlatıp tanımlayamadığımız gibi bir duyguyu yaşamamış birine o duyguyu tanım yoluyla öğretemeyiz. Ayrıca duyu ve tecrübenin verileri tekillerle ilgilidir. Tekillerin ise tanımlarının olmadığından bahsedilmiştir. Ancak bu duyumlardan beş duyuyla idrak edilen somut şeyleri işaret yoluyla anlatmak mümkünken duygular gibi soyut tecrübeleri ise ses, şekil ve renkler yardımıyla bir dereceye kadar ifade etmek mümkündür. Fakat böyle bir anlatım sanatsal bir anlatım olup mantığın alanının dışında kalacaktır.¹⁶⁶ Bu nedenle Fahreddin Râzî, elem ve lezzet İbn Sînâ tarafından tanımlanmış olmasına rağmen haklarında yapılan tanımlara itiraz etmiş. Hissî duyularla idrak edildiği için ne burhana ne de tarife ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir.¹⁶⁷

III. TANIMIN ŞARTLARI

Mantığın iki ana bölümünden biri olan tasavvurât kısmının maksadının doğru tanımlara ulaşmak olduğundan bahsetmiştik. Tanım yapmaktaki gaye ise mevcut olan bilgilerden yola çıkarak yeni bir bilgi elde etmektir. Bu bilgi tarif edilecek olanı ya tanımlarda olduğu gibi özsel hakikati ile tasavvur etmek ya da resimlerde olduğu üzere kendi dışındaki şeylerden temyiz edecek şekilde tasavvur etmek suretiyle gerçekleşir. Tanımın bahsedilen niteliklerinin gerçekleşmesi yani muhatabın zihninde yeni bir bilgi oluşturacak geçerli bir tanım olması için mantıkçılar bir takım şartları taşıması ve bir takım şartlardan kaçınılması gerektiğine dikkat çeker. Aslında tanım çeşitlerinden bahsederken tam bir tanımın yalnızca şeyin yakın cinsi ve yakın faslı yahut varsa yakın fasıllarından oluşması gerektiği ortaya konulmuştu. Bu nedenle tekrar tanımın şartlarından bahsetmek neden gerekli olsun sorusu akla gelebilir. Sanıyorum bununla ilgili olarak iki gerekçeden bahsedebiliriz. İlki şeylerin tabiatını belirlemekteki güçlükten kaynaklanmaktadır. Tam bir tanımın formunun nasıl olması gerektiğini

¹⁶⁶Necip Taylan, *Mantık Tarihi-Problemleri*, 4. b., İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996, s. 101.

¹⁶⁷İsmail Hanoğlu, *Fahrudin er Razi'nin Kitabı'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Esrinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 187.

belirlemek teorik olarak kolaydır ancak iş pratiğe geldiğinde tanımın parçalarının gerçekten tanımlananın zâtî unsurları olup olmadığını tespit etmek son derece güçtür. Tanıma dair belli şartlar zikretmek bir yandan tanım yapmadaki bu güçlüğü hafifletmeye yararken diğer yandan yapılan tanımların doğruluğuna dair bir ölçüt olacaktır. Bahsedilen güçlüğü dikkat çeken Fahreddin Râzî de *Mulahhas* adlı kitabında tanımlarken yapılması muhtemel beş hataya işaret eder:

- a) Cins olarak söylenen tümel kavramın cins olmaması
- b) Fasil olarak söylenen kavramın fasıl olmaması
- c) Cins olarak söylenen kavram cins olsa da yakın cins olmaması
- d) Fasil olarak söylenen kavram fasıl olsa da yakın fasıl olmaması
- e) Yakın cins ile yakın fasılın sıralanışının karıştırılması.¹⁶⁸

Tanımın tarifinden ayrı olarak şartlarını ortaya koymanın bir diğer faydası ise tanımların yalnızca hakikati bulunan şeylere özgü olmamasıyla alakalıdır. İşleme dair yapılan tanımlar tanımlanan yerindeki konunun bir nesne ya da bir isimden ibaret olmasına göre ikiye ayrılmaktaydı. *Hakiki tanım* denilen nesnelerin özüne dair tanımlar olduğu gibi sadece kavramsal düzeyde var olan matematiksel nesneler, dilsel mefhumlar gibi varlığı uzlaşımına bağlı olan şeylerin de *adsal tanım*ı yapılır. Adsal tanımlar bir açıdan keyfi olduğu için tarif etmek daha kolay gibi görünse de deney ve gözlem yoluyla tespit edemediğimiz için uzlaşımı daha zordur. İşte tanımın şartlarını netleştirmek adsal tanımlarda olduğu gibi hakiki tanımların dışındaki tariflerde de uzlaşımı kolaylaştıracak ve kavramsal tartışmalardaki belirsizliği gidermeye yarayacaktır.

Tariflerde gözetilmesi gereken şartlara geçmeden önce konuyla ilgili literatürün oluşmasında İbn Sînâ'nın *İşârât* kitabında “şeylerin tanımlanmasındaki yanlışların sınıflanmasına dair” açtığı başlığın merkezi bir önemi olduğunu vurgulamalıyız. Müellif kendisinden sonraki mantıkçıları o denli etkilemiştir ki tanımda mahzurlu olarak zikrettiği maddeler örnekleriyle beraber sonraki mantık kitaplarında yer almıştır.¹⁶⁹eş-

¹⁶⁸Mehmet Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat -Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği-*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 266.

¹⁶⁹Bakınız: İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 18-19; Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 286; Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedad*, ss. 32-33.

Şeyhu'r-Reis'in tariflerde yapılması muhtemel olarak tespit ettiği hatalar aşağıdaki gibidir:

a) Tanımlarda mecaz, müstear, yabancı ve alışılmadık lafızlar kullanmamalıdır. Tersine alışılmış lafızlar tercih edilmeli hatta alışılmış uygun bir kelime bulunamadığında dil kurallarına uygun olarak kastedilen manaya delalet edecek yeni bir kelime türetilmelidir.

b) Bilinip bilinmeme konusunda tarif edenle tarif edilenin eşit durumda olmaması gerekir. “Çift, tek olmayan sayıdır.” şeklinde tanımlamak gibi.

c) Bir şey kendinden daha kapalı bir şeyle tarif edilmemelidir. Ateşi tarif ederken “nefse benzer bir unsurdur” demek gibi.

d) Bir şey kendisiyle de tanımlanmamalıdır. Hareket için “yer değiştirmedir” demek gibi.

e) Bir şey açık veya gizli olsun kendisi vasıtasıyla bilinen şeyle de tarif edilmemelidir. Yani bir mertebede ortaya çıkan açık döngüden de (devr-i sarîh) birden fazla mertebede gerçekleşen gizli döngüden de (devr-i muzmar) sakınmalıdır.

f) Tarifte zorunluluk ve ihtiyaç olmadığı halde aynı anlamdaki kelimeler tekrar edilmemelidir. “Sayı, birlerin toplamından oluşan bir çokluktur.” diye tarif etmek gibi. Çünkü birlerin toplamı zaten çokluk anlamına gelir.¹⁷⁰

Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın mecaz ve müstear lafızların tanımda kullanılmasına dair getirdiği eleştiriyi açıklarken Şeyh'in “çirkin görülen bir durum” olarak nitelenmesine dikkat çeker.¹⁷¹ Bu lafızlarla yapılan tanım asla doğru olmasaydı müellifin daha kesin bir hükümle bunu ifade etmesi gerekirdi. Buradan anlaşılan tarifin sıhhat şartlarını kendisinde toplayan bir tanımda mecaz ve yabancı kelimeler yer alsa bile doğru ve geçerli olabilir. Ancak anlaşılır olması bakımından uygun değildir. İbn Sînâ'nın eleştirdiği tanım hatalarından ortaya çıkan sonuç bir şeyin kendisinden daha açık olan lafızlarla tanımlanması gerektiğidir. Müellif sırasıyla doğru tanımdan derece derece uzaklaşarak yapılan hataları sıralamıştır. İlk yanlış olarak şeyin kendine müsavi olanla tanımlanması yer alır. Bu hatanın bir mertebe altında kendinden daha gizli olanla tarif vardır. Bundan sonra ise bir şeyin kendisiyle tarif hatası gelir. Şeyin kendisiyle tarifini sona bırakarak diğerlerinden daha uzak görmesi böylesi bir hatanın diğerlerinden

¹⁷⁰İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 18-19.

¹⁷¹Fahreddin el-Râzî, *Şerh 'ul-İşârât ve 't-Tembîhât*, Tahran, 1382, s. 120.

daha güç olduğunu gösterir. Çünkü tariflerde tarif eden tarif edilenden daha önce bilinmelidir. Kendisiyle tarifte ise nesnenin bilgisinin kendinden önce gelmesi icap eder ki bu imkânsızdır.¹⁷² Bu hatanın peşinden *devr-i batıl* da denilen kısır döngü anlamında bir şeyi, bilinmesi yine kendisine bağlı olan şeyle tanımlama hatası gelir. Bu hata ile bir önceki arasındaki fark vardır. Bir önceki hatada “insan beşerdir” demek gibi şeyin doğrudan kendisiyle aynı anlama gelen bir lafızla tarifi söz konusu iken burada iki veya daha fazla aşamada tarif edenden tarif edilene ulaşılır. İbn Sînâ doğrudan ya da dolaylı olarak döngünün gerçekleşmesine göre devri ikiye ayırarak ikisini de örneklendirir. Açık olarak yapılan devir “nitelik, kendisiyle benzerliğin ve tersinin gerçekleştiği şeydir” diye tarif etmek gibidir. Çünkü benzerlik zaten nitelikte uyum anlamına gelir. Fakat benzerliği, nitelikte uyum olarak tanımlayınca niteliği bilmek benzerliği bilmeye benzerliği bilmek niteliği bilmeye bağlı olacağı için iki kavram arasında kısır döngü oluşacaktır. O yüzden ilk tanım hatalıdır. Gizli olarak kendisiyle bilinen şeyle tanımlamaya gelince, başlangıçta tanımla tanımlanan arasında devir görünmese de tanım çözümlendiğinde birkaç aşama sonra tanımlananda son bulur. İbn Sînâ “iki”nin “ilk çift sayı” şeklinde tarif edilmesini buna örnek gösterir. Zira çiftin ne olduğu sorulduğunda “iki eşit kısma bölünen sayıdır” cevabını alırız. Sonrasında iki eşit, “biri diğerinden fazla olmayan iki şey” olarak tarif edilir. En sonundaysa iki şeyin tanımında ikiliğin kullanılması gerekir. Böylece ikiyi bilmek çifti bilmeye ve onu bilmek iki eşit parçayı bilmeye ve onları bilmek yekdiğerinden fazlası olmayan iki şeyi bilmeye ve onları bilmek ikiyi bilmeye velhasıl dönüp dolaşıp ikiyi bilmek yine ikiyi bilmeye bağlıdır.¹⁷³ Sonuç olarak birkaç aşamada ortaya çıksa da bu tanım da kısır döngüdür. İbn Sînâ’nın son olarak bahsettiği bir diğer hata ise zorunluluk ve ihtiyaç olmadığı halde aynı kelimenin tekrar edilmesiyle ilgilidir. Örneğin insan için “ düşünen cismanî bir canlıdır” denildiğinde canlılık cisim olmayı tazammun ettiği halde cisim denildiği için tekrar hatası yapılmıştır. Şârih Fahreddin Râzî burada istisna edilen *ihitiyaç* ve *zaruret* ile neyin kastedildiğini örneklendirerek açıklar.¹⁷⁴ Tanımda tekrara *ihitiyaç* duyulması mürekkep lafızlarda gerçekleşir. Örneğin “basık burun”, “pos bıyık” gibi tamlamaları tarif ederken tanımın içinde “yassı şeklinde olan burun” ve “şöyle şöyle olan bıyık” diye tarif etme gereği duyarız. İbn Sînâ’nın bahsettiği tekrar *zarureti* ise baba-oğul gibi

¹⁷²a.g.e., s. 122.

¹⁷³Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedad*, s. 33.

¹⁷⁴el-Râzî, *Şerh 'ul-İşârât ve 't-Tembihât*, s. 123.

görecelilerin tanımında olmaktadır. Bu tür tanımda şeyin sebebini zikrederken tekrarın gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Devir olduğu için “babayı oğlu olandır” diye tarif etmek saçmadır. Ancak onun yerine doğru tarif “baba, böyle (baba) olması bakımından nutfesinden kendi türündeki başka bir şahsın doğduğu canlı” demektir.¹⁷⁵Bu tarz görelilerin tanımında “baba olması bakımından” derken olduğu gibi tekrar bir zarurete dayanmaktadır. İşte İbn Sînâ bu iki durumun dışında tanımda tekrarın bir yanlış olduğunu belirtmiştir.

İbn Sînâ sonrası klasik mantık kitaplarında yer verilen tanım hatalarını bir araya derlediğimizde aşağıdaki maddelerde özetleyebiliriz:

1. İlk olarak tarif, tarif edilene mana açısından denk olmalıdır.¹⁷⁶ Eskilerin ifadesiyle efradını cāmî, ağyârını mânî olmalıdır. Yani tanımlananın bütün fertlerini içine almakla beraber tanımlananın kaplamında yer almayan farklı hakikatleri dışarıda bırakmalıdır.

Aynı meseleyi dört nispet ilişkisi içinde ele alan Kutbuddin Râzî (ö. 1365) tanımın tanımlanana genellik ve özellik bakımından kaplamca eşit (müsavi) olması gerektiğine dikkat çeker.¹⁷⁷Mantıkçıların *niseb-i erbaa* başlığı altında açıkladıklarına göre herhangi iki kavram arasında dört türlü alaka olma ihtimali vardır. Birinci kavram ikincisinden ya daha genel ya daha özel ya ayrık ya da eşit olabilir. Bu açıdan tarif ile muarref (tarif edilen) arasında da aynı dört ihtimal mevcuttur. Fakat sadece birbirlerine denk oldukları durumda tanım geçerli olacaktır. Böylece tarif edilenin doğrulandığı her şeye tarif edilen de doğrulanırken birinin olumsuzlandığı yerde diğeri de olumsuzlanır. Bu durum bazı mantık kitaplarında tarifi aks-i müstevi ile aksedilebilir olması gerektiği şeklinde izah edilmiştir.¹⁷⁸ Yani tanımda anlam değişmeksizin yüklem konunun yerine konulabilmelidir. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Tanımlar her ne kadar tümel olumlu bir önerme formunda olsa da diğer önermeler gibi bir önerme değildir. Buna binaen tümel olumlu bir önerme tikel olumlu olarak döndürülmesine rağmen tanımlar döndürülünce de tümel olumlu kalırlar. Çünkü diğer önermelerde yüklem kaplamının bir kısmıyla alınırken tanımda yüklem de

¹⁷⁵İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 20; el-Râzî, *Şerh 'ul-İşârât ve 't-Tembihât*, s. 124.

¹⁷⁶Talha Hakan Alp, *Mantık İsağoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012, s. 19.

¹⁷⁷el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantukiyye fî Şerh el-Şemsiyye*, ss. 210-11.

¹⁷⁸Taylan, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, s. 101; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 88.

konu gibi kaplamının hepsiyle tümel olarak alınır. O yüzden meseleyi aksettirme üzerinden izah etmektense Kutbuddin Râzî'nin ele aldığı gibi izah etmenin daha yerinde olacağını söyleyebiliriz. Öyleyse aşağıdaki durumlarda tarif geçerli olmaz:

- Tarif, tarif edilenden daha umumi olduğunda. Tarifin fertleri muarrefin fertlerinden fazla olacağı için muhatabın zihninde tanımlanan kavramın sınırları doğru çizilmemiş olur. Örneğin insanı tarif ederken sadece“o canlıdır” denilse kedi, at gibi diğer canlı türleri de insan tanımına dâhil olacağı için eksik bir tanım olur.
- Tarif, tarif edilenden daha hususi olduğunda. Çünkü böyle bir durumda da tarifin fertleri muarrefin fertlerinden az olur ve tanımlananların bazısı dışarı kalır. “İnsan Türk'tür” demek gibi.
- Tarif, tarif edilene ayırık/mübâyin olduğunda. “İnsan taşır” diye tarif edilmesi gibi tarifin fertleri ile muarrefin fertleri arasında hiçbir ortaklık bulunmadığı için tarif yanlış olacaktır.

Ayrıca Râzî aynı meseleyi mantıkçıların ıstılahındaki dört kavram üzerinden açıklar. Bu kavramlar mantıkçıların ibarelerinde geçen “tarifin (efradını) câmî, (ağyârını) mâni, muttarid ve mun'akis olması kaçınılmazdır” sözünden alınmıştır.¹⁷⁹ Tarifin tarif edilene denk olması gerektiğini ifade için kullanılan bu kavramların anlamı şudur:

- **Cem'**: Muarrefin (tarif edenin) muarrefi hiçbir ferdi dışarıda kalmayacak şekilde içine alması anlamına gelir. Böylece tanımlananın kaplamına giren her şey tanımlayanın kaplamında yer alır. Ancak tersi geçerli değildir. İnsan için canlı olmak böyledir. Canlılık daha geniş olduğu için insanın hiçbir bireyini dışarıda bırakmaz. Bu yüzden efradını câmi olduğu söylenir ancak kedi gibi başka canlıları da içine aldığı için ağyârını mâni değildir. Öyleyse bir şeyi daha sadece câmi olan ile tanımlamak aynı zamanda kendisinden daha umumi olanla tanımlamak demektir.
- **Men'**: İlk kavramın mukabili olan men' ile tarif edenin tarif edilenden başka hiçbir ferdi içine almaması kastedilir. Örneğin insanı (bilfiil) yazan olarak tarif etmek gibidir. İnsan olmayan diğer canlılarda yazma özelliği olmadığı için insanın dışında kalan fertlerin tanıma girmesine engeldir. Fakat bütün insanlar bilfiil yazan olmadığına göre insana kaplamca eşit değildir. Bu nedenle böyle bir tanımın insana

¹⁷⁹el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantukîyye fî Şerh el-Şemsiyye*, s. 212.

nispetle ağıyârını mâni olduğunu ancak efradını câmi olmadığını söyleriz. Öyleyse şeyi kendisinden daha hususi olanla tanımlamak men' şartını taşısa da cem' şartını taşımamaktadır. İşte doğru bir tanımda her iki özellik beraber bulunmalıdır.

- **İttirad:** Sübutta birbirini gerektirmek (telâzüm) anlamına gelir. Yani tarif edenin olduğu her yerde tarif edilenin de gerekmesidir. Diğer bir ifadeyle tariftten *yalnızca* tarif edilenin fertleri lazım gelir. Fertlerinin dışındaki bir şey tarife dahil olamaz. Yukarıdaki şartlarla kıyaslayınca ittirad tarifin ağıyârını mâni olması şartına karşılık gelir.¹⁸⁰

- **İn'ikas:** Nefiyde lüzum yani birbirini gerektirme için kullanılır. Tarif edenin ortadan kalkması tarif edilenin de ortadan kalkmasına neden olur. Diğer bir ifadeyle efradını câmi olma şartına karşılık gelir.¹⁸¹ Çünkü insana nispetle canlı da olduğu gibi canlılığın olumsuzlanması insanın da nefyini gerektirir.

2. Tanımla tanımlanan aynı olmamalıdır. İnsan insandır, demek gibi. Aslında böyle bir tarif özdeşlik önermesi olarak eksiksiz bir tanım niteliğinde görülebilir. Ancak formel olarak durum böyle olsa bile içerik olarak bu önermeye tanım denilemez. Çünkü böyle bir durumda *totoloji* olur ve tanımın bilgi verme amacı gerçekleşmez.¹⁸² Tanımın bir önceki maddede belirtildiği üzere tanımlanana eşit olması ama aynı olmaması birbiriyle çelişmez mi sorusunu akla getirebilir. Ancak ikisi arasında fark vardır. İlk maddede kaplamsal olarak tarif edenle edilen arasında eşitlik olması gerektiğinden söz edilirken burada kavramsal olarak bir şeyin kendisiyle tarifi sakıncalı görülür. Zira tarif eden tarif edilenin nedeni konumundadır. Neden nedeni olduğu şeyden önce gelir. Dolayısıyla önce gelen de başka olmalıdır. Aynı cihetten bir şeyin kendinden önce gelmesi mümkün değildir.¹⁸³ Kutbuddin Râzî ise bu durumun imkânsızlığını başka bir delille ortaya koyar. Tarifin bilgi oluşturması için tarif edenin tarif edilenden önce bilinmesi gerekir. Bir şeyin kendisinden önce bilinmesi imkânsız olduğuna göre tarifin muarreften farklı olduğu ortaya çıkar.¹⁸⁴

¹⁸⁰Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedad*, s. 32; Ali Sedâd, *Mizanü'l-ukûl*, s. 188.

¹⁸¹Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedad*, s. 32; Ali Sedâd, *Mizanü'l-ukûl*, s. 188.

¹⁸²Doğan Özlem, *Mantuk*, 13. b., İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2017, s. 113.

¹⁸³Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 280.

¹⁸⁴el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantukîyye fî Şerh el-Şemsiyye*, s. 210.

3. Bir şey bizzat ya da dolaylı olarak bilinmesi kendisine bağlı olan şeyle tanımlanmaktan sakınmak gerekir. Yukarıda *İşârât*'ta yer alan mahzurlu durumlarda açıklandığı gibi tanımda *devir* olmamalıdır.

4. Tarif, tarif edilen kavramdan daha *açık* olmalı bilinip bilinmeme hususunda tarif edilene denk olmamalıdır. Bu şartı Ahmet Cevdet Paşa'nın ifadesiyle şu şekilde izah edebiliriz:

“Ve herhalde tarif muarresten daha vazih ve celi gerektir. Binaen aleyh bir şeyi kendisinden daha hafî olan lafızla tarif dahi sahih olmaz. Nitekim ruhu, mucib-i his ve hareket olan şeydir diye tarif gibi.”¹⁸⁵

5. Tarifte muhatap tarafından manası kolaylıkla anlaşılmayacak müphem, yabancı ve mecaz lafızlar tercih edilmemelidir. Çünkü bu gibi kelimelerin kıyasla delaleti açık olmadığından dinleyen için tanımdaki amaç gerçekleşmez.¹⁸⁶

İbn Sînâ'nın *İşârât* kitabında da eleştirdiğinden yukarıda bahsettiğimiz son üç maddeyi Kâtibî de *Şemsiyye*'de tarifin şartları olarak zikretmektedir.¹⁸⁷ Kutbuddin Râzî ise söz konusu üç şartı şerh ederken tariflerdeki hataları lafzî ve manevî olarak ikiye ayırarak değerlendirmiştir. Manevî ile kastettiği anlamsal hatalar; tarifte kısırdöngünün bulunması yahut bir şeyin bilinip bilinmeme konusunda kendi gibi olan şeyle tarif edilmesidir. Zikredilen tarifte mecaz, müstear, yabancı sözcüklere yer vermeyi ise lafzî hata olarak değerlendirir.¹⁸⁸

6. Son olarak tanım ne çok uzun ne çok kısa olmalıdır.¹⁸⁹ Tam tanım yakın cins ve zâtî ayrımlarından ibaret olduğu için tanıma ekleme ya da çıkarma yapmak uygun olmayacaktır. Çünkü tanımda tanımın yeterli lafızlarından birini eksiltmek tanımlanan şeyin kapsamında genişlemeye neden olur. İnsanın tarifinden “ölümlü” lafzını çıkararak “düşünen ve canlı” denildiğinde meleklerin ve cinlerin de akla gelmesi mümkündür.¹⁹⁰ Tanımı uzatmak ise ya yakın cinsi terk etmek ya tekrara düşmek suretiyle ya da zâtî olmayan unsurların da tanıma katılması suretiyle gerçekleşir. Örneğin insanın tanımında “duyuları olan, iradesi ile hareket eden, nefis sahibi, düşünen ve ölümlü cisimdir” demek gibi. Burada yakın cins olan “canlı” kelimesi yerine onun

¹⁸⁵Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedad*, s. 32.

¹⁸⁶Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 286.

¹⁸⁷a.yer.

¹⁸⁸el-Râzî, *Tahrîr el-Kavâid el-Mantikiyye fî Şerh el-Şemsiyye*, s. 217.

¹⁸⁹Taylan, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, s. 101.

¹⁹⁰İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık*, s. 74.

tanımına yer verilmiştir ki bu gereksiz bir fazlalıktır.¹⁹¹ Zâtî olmayan unsurların katılması ise tanım değil tasvir (resim) yoluyla tarif olur.

IV. TÜMELLER SORUNU

Tümeller (Universals) sorunu felsefe tarihindeki en problematik meselelerden biri olarak yer almış ve almaya devam etmektedir. Tümellerin gerçekliğine dair tartışmaların bir ucu mantığa dayanırken diğer ucu metafiziğe uzanmaktadır. Çünkü soruları itibariyle her ne kadar mantığın alanını aşan bir mesele olsa da malzemesini mantık disiplinininden alır. Bu nedenle tanımın ne olduğunu değerlendirdiğimiz mantığın alanı olan birinci bölümden sonra tanımın imkânının tartışılacağı metafizikle alakalı üçüncü bölüme geçmeden ele almaya çalışacağız.

Temelde iki veya daha fazla nesnenin aynı niteliğe nasıl sahip olabildiği ya da aynı niteliğin nasıl farklı nesnelere parçası olabildiği sorunu olarak tarif edilebilir. Ancak kökeni Porphyrios'un *Îsâgûcî* eserine kadar dayanan problemin aslında tek bir problemden ibaret olmadığını, problemler ağını içerdiğini söyleyebiliriz. Porphyrios'un kitabının başında işaret etmekle yetindiği sorular şu şekildedir:

- a. Cinsler ve türler kalıcı bir gerçekliğe sahip midir? Yani dış dünyada tek tek var olan fertlerden önce tümel nedenler var mıdır?
- b. Cins ve türler salt zihnî kavramlar mıdır?
- c. Tümellerin kalıcı bir gerçekliği varsa cisimli mi yoksa cisimden bağımsız mıdır?
- d. Son olarak tümeller varsa ayrı bir gerçeklik olarak mı yoksa duyulur şeylere içkin ve onlara göre mi varlar?¹⁹²

Kendisinden sonraki tartışmalarda daima referans gösterilecek olan bu soruların ilki tümellerin ontolojik gerçekliğiyle ilgilidir. Tümeller akledilen kavramlar olmanın dışında zihnimizden bağımsız bir gerçekliği haiz midir? İkinci soru ilkinin devamı niteliğindedir: Yoksa tümeller zihinde sadece kavramsal bir doğaya mı sahiptir? Bu soruların cevabında eğer ontolojik anlamda gerçekliği olduğu kabul edilirse bu gerçekliğin nasıl bir gerçeklik olduğu netleştirilmeye çalışılır: Tümel doğalar cisimsel

¹⁹¹el-Gazzâlî, *Mî'yarü'l-İlm*, s. 390.

¹⁹²Porphyrius, *Isagoge*, s. 31.

mi yoksa gayrı cismani bir varlık mıdır? Son olarak da eğer gayrı cismani bir varlık oldukları kabul edilirse maddi cisimlere içkin olarak mı yoksa onlardan ayrı olarak mı var oldukları konusu sorgulanmaktadır. Porphyrios bu soruların hiç birini cevaplamamıştır. Yine de tek tek nesnelere nerden geldiğine dair ontik kaygı filozofları tümeller ile tikeller arasındaki ilişkide öncelik ve sonralık tartışmasına sevk etmiş ve bu konuda şu üç temel yaklaşım ortaya çıkmıştır:

1. Nominalistler (Adcılar): Tümellerin tikellerden sonra (*post rem*) geldiğini savunurlar. Onlara göre asıl olan bireylerdir, cinslerin ve türlerin bir gerçekliği yoktur. İlkçağda Antisthenes (ö. M.Ö. 366) “Bir at görüyorum, atlık değil” diyerek at türü gibi türlerin yani tümel kavramların varlığını inkâr etmiştir. Stoacılar da Antisthenes’in fikrine katılır. Epikürcüler ise daha ileri gidip kavramların sadece sestem ibaret olduğunu söylediler. Bu tavrın Orta Çağ’daki temsilcilerine ise Roscelinus (ö. 1120) ve Ockhamlı William (ö. 1347) örnek gösterilebilir.¹⁹³

2. Realistler (Gerçekçiler): Tümellerin bireylerden önce (*ante rem*) geldiğini savunurlar. Bu durumda az önceki tavrın aksine cins, tür adları olan kavramlar, nesnelere ve zihinden bağımsız olarak onlardan önce vardır. Dış dünyadaki nesnelere tümellerin toplamından ibaret olduğu için tümelleri bilmeden şeyleri bilemeyiz. İdeler dünyasının hakikatini savunan Platon’dan sonra en önemli kavram realistleri arasında Porphyrios, Saint-Augustinus (ö. 430) ve Saint-Anselmus (ö. 1109) ve Bossuet (ö. 1704) gösterilir.¹⁹⁴

3. Konseptüalistler (Kavramcılar): Tümellerin nesnelere beraber onlara içkin olarak (*in rem*) var olduğunu ve zihinsel soyutlama ile kavranabileceğini söylerler. Bu düşünceye göre nesnenin gerçekliğinde tümel kavramların payı vardır. Bir önceki grup gibi kavram gerçekçiliğini savunsalar da tümellere öncelik atfetmedikleri için daha ılımlı bir yaklaşım içindedirler. Bu görüş ise Aristoteles ve onun takipçileri olan meşşâî filozoflara izafe edilmiştir. Orta Çağ’da Petrus Abelardus (ö. 1142) bu görüşü temsil etmiştir. Yeniçağın başında da Post-Royal mantıkçıları kavramcılığı savunur.¹⁹⁵

Orta Çağ batı dünyası için tümeller tartışması bir metafizik ve mantık konusu olmanın ötesinde Hıristiyanlık inancıyla ilişkili bir teoloji konusu haline gelmişti.

¹⁹³Öner, *Klasik Mantık*, s. 49.

¹⁹⁴İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2003, ss. 120-21.

¹⁹⁵Öner, *Klasik Mantık*, s. 50.

Nominalizm çağdaş düşüncede ağır basan bir sav olmasına rağmen ortaçağda Tanrı'nın bilgisini inkâr olarak görüldüğü için kilisenin tepkisini üzerine çekmiştir. Tümeller sorunu çağdaş felsefede de evrenselcilik ve tarihselcilik kavramları bağlamında ele alınan bir mesele olarak önemini korumaktadır.¹⁹⁶ Ancak konumuzun sınırlarını aşacak ayrı bir başlık olduğu için yukarıdaki üç tavrın çağdaş dönemde de devam ettiğine işaret etmekle yetinip ortaçağ İslam düşüncesindeki klasik mantık geleneği çerçevesinde nasıl ele alındığına göz atalım.

Fârâbî, *Kitâb 'ul-Burhan*'ın ikinci faslında tümellerin önce ve sonra gelmesini bilgi ve varlık düzlemini birbirinden ayırarak değerlendirir. Muallim-i Sâni'ye geçmeden önce tevarüs ettiği Aristotelyen geleneğin daha iyi anlaşılması adına Aristoteles'in konuya bakışına değinecek olursak Muallim-i Evvel'e göre her tekil nesne kendine özel bir teklîğe sahiptir. Tekil nesnelere bir oluş ve değişme içinde olsalar bile onların değişmeyen yönleri de bulunur. Bir tekilde değişmeyip kendisiyle özdeş kalan bu dayanağa töz adı verilir. Öte yandan tekiler ortak özelliklerini belirleyen genel bir kavramın fertleridir. Aristoteles nesnelere dair bilgimizin taşıyıcısı konumundaki genel kavramların yani cins ve türlerin de töz olduğunu söyler.¹⁹⁷ Sonuç olarak iki tür tözden söz eder. İlki birey olarak alınan birinci tözler ikincisi ise bireylere yüklem olarak alınan küllilerdir. Böylece Aristoteles'in birinci ve ikinci tözler ayrımıyla hem tümellere hem bireylere gerçeklik atfederek her ikisini de yadsımadığını görürüz.

Fârâbî'ye göre tümellerin zihinde ve dış dünyada gerçekleşmesi birbirinden farklıdır. Bilgide zaman bakımından öncelik üç türlü olur. İlki bir zamanda bilinen şeyin diğer şeyi bilme zamanından önce olmasıdır. İkinci olarak şeye ilişkin bilginin başka şeyin bilgisinden elde edilmemiş olmasını ifade eder. Üçüncü olarak ise bir şeyin bilgisi başka şeyin bilgisi vasıtasıyla elde edildiğinde kendisine dayanılan bilgi önce gelmektedir. Tümeller ile dış dünyadakiler arasında bir karşılaştırma yapan Fârâbî dış dünyadakilerin yani tekilerin duyuyla algılanması bakımından önce geldiğini fakat duyu dışında bir şeyle algılanıp açıkça bilinmesi bakımından ise tümellerin nesnelere önce geldiğini söyler.¹⁹⁸ Tümellerin kendi arasındaki cins ve tür sınıfları arasında karşılaştırma yaptığımızda ise tümellik bakımından yukarı çıkıldıkça fazla olan bilgide

¹⁹⁶Kasım Küçükalp, "Felsefe Ansiklopedisi", *Evrenselcilik*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Ebabil, 2007, C. 5, ss. 50-51.

¹⁹⁷Özlem, *Mantık*, s. 101.

¹⁹⁸Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s. 18.

daha önce gelendir. Bu şekilde kendisinin üstünde başka bir tümelin yer almadığı en kapsamlı tümel, aynı zamanda duyu veya akıl vasıtasıyla öğrenilmeyen a priori bir bilgi olarak kendisinden sonraki bilgilerin sebebi ve ilki olacaktır.¹⁹⁹

İbn Sînâ ise konuyu daha detaylandırarak ele alır ve küllileri tabii, mantıki ve akli olmak üzere üç kısma ayırır. Genel hatlarıyla tarif edecek olursak tabii külli ile sadece ve bir bütün olarak dış dünyadan kazanılan anlamın kendisine, mantıkî küllüyle tabii olana tümellik katan cins, tür, fasıl, hassa ve genel araza, aklî küllî ileyse bu ikisinden birleşik olan tasavvura yani doğal cinsin makulüne delalet eder.²⁰⁰ Buna bağlı olarak tümellerin gerçekliği konusunu tümelin söz konusu üç itibarı açısından inceler. Yani “tümel”den bahsederken öncelikle hangi tümelden bahsettiğimizi netleştirmek gerekir. Sadece tümel olması bakımından tümel olarak adlandırılan akli tümel ile cins, tür gibi çokluğa yüklem olması bakımından tümel olarak isimlendirilen mantıki tümel yalnızca kavramsal olarak vardır. Öyleyse salt düşünceden ibaret zihni bir varlığa sahiptirler. Üçüncü olarak tümel derken çokluğa yüklem olabilme anlamını değil de kendine nispetle o şeyin doğasını kastediyorsak buna doğal/tabii tümel denir ki hariçte varlığa sahiptir. Ancak bu cismani bir varlık değildir. İbn Sînâ dış dünyada gayri cismani olarak mevcut olarak kabul ettiği doğal tümellerin idealar teorisindeki gibi ayrı varlıklar olduğu fikrini de birden çok tikelin ortak bir suretten pay aldığı katılımcı tümeller teorisini de benimsemez. Doğal tümellerin tekillerdeki varlığını parçanın bütünde bulunuşuna benzetir ve kayıtlanmamış olması bakımından “kendinde mahiyet” kavramı üzerinden açıklar.²⁰¹ Ayrıca tümellerin dış dünyadaki tekillikle ilişkisine de değinen İbn Sînâ *Medhal*'in on ikinci faslını öncelik sonralık meselesini şu şekilde açıklar:

“Bazen makul suret, dış dünyada var olan suretin meydana gelmesinin bir şekilde sebebi olur; bazen de dış dünyada var olan suret, makul suretin bir şekilde sebebi olur yani dış dünyada meydana geldikten sonra akılda meydana gelir. Mevcut şeylerin tamamının, Allah’a ve meleklerle nispeti, bizim katımızda yapay şeylerin (insanların önce düşünüp sonra meydana getirdikleri araç gereçler gibi) onları yapana nispeti gibi olduğundan doğal şeylerin bilinip idrak

¹⁹⁹a.g.e., s. 19.

²⁰⁰Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, Adana: Karahan Kitapevi, 2016, ss. 464-65.

²⁰¹Wahid M. Amin, “Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ’nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, çev. Burak Veysel Erman, (2019), C. 5, ss. 24-25.

edilen hakikati, Allah'ın ve meleklerin ilminde çoklukta önce mevcuttur. Doğal şeylerden her bir makul tek bir anlamdır, sonra bu anlamlar çoklukta varlık kazanırlar. Böylece çoklukta meydana gelirler ve çoklukta hiçbir şekilde birleşmezler. Çünkü dış dünyada genel olan bir şey yoktur, bilakis yalnızca tefrik (ayırma) vardır. Sonra çoklukta varlık kazandıktan sonra bizde makul olarak meydana gelirler. Ancak onların çoklukta önce hangi şekilde var oldukları, çoklukla çoğalan veya çoğalmayan tek bir malum zat olarak mı yoksa kendi başlarına var olan idealar olarak mı var oldukları hususuna gelince bu incelememiz onun için yeterli değildir. Bunu başka bir ilim incelemektedir."²⁰²

İbn Sînâ'nın ifadelerinden tümelin zihinde varlığı ile dış dünyadaki varlığını ayrı değerlendirdiğini açıkça görülmektedir. Çoklukta bulunmadan önce tümeller Allah'a ve meleklerle nispetle; dış dünyada bulunduktan sonra ise biz insanlara nispetle zihnen mevcuttur. Ayrıca dış dünyadaki çoklukta ise ontolojik olarak bulunan tümellerin ayrık mı yoksa içkin bir hakikate mi sahip oldukları konusunda burada bir hükme varmaz. Bu konunun mantığa giriş kitabı olan *Medhal*'in alanı olmayıp başka bir ilmin altına girdiğine işaret etmekle yetinir. İbn Sînâ'nın yönlendirdiği alanın metafizik olduğunu *Metafizik* kitabının beşinci makalesini bu konuya ayırmasından anlıyoruz. Bu bölümde tümel mahiyetlerin soyut ve akli varlıklarının haricinde dışta somut ve ferdî olarak bulunduğunu ifade eder. Sonraki dönem İslam felsefesinde İbn Sînâ'nın tümellere dair yaptığı detaylı değerlendirmenin etkisi büyüktür. Fakat onun çözümünün bütün Orta Çağ İslam düşüncesinde tümüyle kabul gördüğünü söylemek de hatalı olur. İbn Sînâ'nın yaklaşımını devam ettirenlere 13. yüzyıl âlimlerinden Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 1283) ile bir sonraki yüzyılın ünlü mantıkçısı Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 1248) örnek gösterilebilir. Gerçekten de Hûnecî'nin tümeller konusundaki argümanı İbn Sînâ'nınki ile çok benzemektedir. O da tümelleri üçe ayırarak her birini tarif ettikten sonra doğal tümelin dış dünyadaki fertlerin parçası olarak ayanda varlığı konusunda şüphe olmadığını ifade eder. Nitekim bu anlamıyla tümel, altındaki tikellere ismini ve tanımını vermektedir. Mantiki tümeller konusunda ise varlıklarının hakiki olmadığından bahseder. Son olarak akli tümeller hakkında farklı görüşler olduğunu ama bu araştırmanın mantığın alanının dışına çıkacağını belirtmekle yetinir.²⁰³ Ancak Kutbüddîn er-Râzî, tümellerin araştırılması için kaleme aldığı muhtasar bir risale olan *Risâle fî Tahkîki'l-Külliyât* adlı eserinde ve Sirâcüddin el-Urmevî'nin (ö. 1283)

²⁰²İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 83-84.

²⁰³Efdalüddin el-Hûnecî, *Keşf'ul-Esrâr*, Tahran: Müessesese Pazuhâşi Hikmet-u Felsefe-i Îrân, 1389, s. 35.

Metâli'ul-Envar isimli kitabına yazdığı şerhte meseleyi yeniden ele alır ve tümellerin dış dünyadaki nesnelere mahiyetin parçası olarak var olduğu görüşüne karşı çıkar. Onun İbn Sînâ'nın görüşlerine getirdiği eleştiriler kendisinden sonraki tartışmaların şekillenmesine de zemin hazırlayan özgün bir yaklaşım olduğu için önemlidir. Daha açıklayıcı olacağını düşündüğümüz için Râzî'nin görüşlerini tümeller konusuna hasrettiği risalesi bağlamında ele alacağız. Müellif mahiyetin dış dünyadaki çoklukta bizzat ortak olduğu görüşünü şu iki argüman üzerinden eleştirir. İlk olarak tek bir şeyin (mahiyetin) aynı anda bir çok mahalde bulunmasını gerektirir ki bu aklen imkânsızdır. İkinci olarak yine tek bir şeyin aynı anda birbirine zıt sıfatları yüklenmesi anlamına gelir. Bu da aklen mümkün değildir. Tümellerin fertleriyle ortaklığının anlamı onun tikelleriyle *mutabakatı* (örtüşmesi) demektir. Bu örtüşme ise dışarıda değil sadece zihinde gerçekleşir.²⁰⁴ Bir örnek üzerinden ifade edilecek olursa Ahmet'i somut özelliklerinden soyutlayarak düşününce oluşan akli suret Halit'i düşününce oluşan insanlık suretiyle aynıdır. Ama bir atı somut özelliklerinden arındırarak düşününce akılda meydana gelen suret ondan farklıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ortaklığın aslında Ahmet ve Halit üzerinde değil onların makul suretleri üzerinde gerçekleştiğidir. Peki, akli suretlerin de tümel değil aslında tikel olduğu düşünülemez mi? Güncel tartışmalarda nominalistlerin yaklaşımına benzeyen bu soruyu Râzî akli suretin iki anlama karşılık geldiğini söyleyerek cevaplar. Eğer sadece zatını dikkate alırsak tikel olduğu sonucuna ulaşırken dış dünyada aslı bulunmayan nesnelere gölgesi gibi bir suret olarak düşünürsek tümel olacaktır. Öyleyse suret iki anlama karşılık gelmektedir. Birincisi bireysel bir nefisteki bireysel bir surettir. Yani bir ferdin soyutlamasıyla zihinde oluşan ve henüz tümelliğin ilişmediği surettir. Ahmet'in zihindeki tasavvuru gibi. İkincisi o suret vesilesiyle zihinde temyiz edilen şey yani mahiyettir. Tümellik ikinci anlamdaki surete ilişmektedir.²⁰⁵

Tümellerin dış dünyada varlığı konusunda ise Râzî, kendisinden önceki geleneğe uygun bir şekilde tabii, mantıki ve akli tümel üçe ayırarak ele alır. Ancak üçüne müşterek yolla tümel denilmiş olsa da içlerinden hakiki manada tümel olanın tabii tümel olduğunu söyler. Çünkü mantıki tümel, tabii tümelin konularına nispetle değil sadece kendi konusuna nispetle tümeldir. Akli tümel ise ferdi olmadığı için tümel kabul

²⁰⁴Kutbuddin el-Râzî, *Risale Fi Tahkiki'l-Külliyat Tümeller Risalesi ve Şerhleri*, çev. Ömer Türker, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 20.

²⁰⁵a.g.e., s. 22.

edilmemektedir. Tümeliden maksadın doğal tümel olduğu anlaşıldıktan sonra tümelin dış dünyadaki varlığı ile neyin kastedildiği netleştirilmelidir. Râzî'ye göre eğer tümelin hariçte bulunmasıyla “hariçteki bir nesne zihinde meydana geldiğinde ona tümellik ilişeceği” kastediliyorsa bu doğrudur. Ancak dıştaki nesneye dıştayken tümel demek isteniyorsa ve tümel ile çokluğun tasavvuru değil kendisi kastediliyorsa bu yanlıştır. Çünkü dıştaki her varlık somuttur ve somut şeyler arasında ortaklık olamayacağı açıktır.²⁰⁶ Böylece tek bir şeyin çoklukta nasıl bulunduğu sorusu Râzî tarafından zihnî itibarı dikkate alındığından mümkün olmasıyla açıklanacaktır. Çünkü o, dıştaki nesnelere tür, cins ve fasıllardan birleşik bir çokluk olmadığını aksine bileşimin sadece akılda olduğunu dolayısıyla türün dış dünyada basit olarak bulunduğunu açıkça savunur.²⁰⁷

Sonuç olarak yukarıda Fârâbî, İbn Sînâ, Hûnecî ve Urnevî gibi isimler üzerinden açıklandığı üzere ana akım Meşşâî geleneğe uygun biçimde tümellerin parça bütün ilişkisi içinde var olduğu fikrini savunur. Ancak Râzî örneğinde gördüğümüz gibi bu yaklaşımı bütün İslam mantıkçılarına atfetmek doğru olmayacaktır. Çünkü o hem Platon'un hem de Aristoteles'in yaklaşımına karşı çıkmış ve tümellerin zihin dışındaki doğasını reddetmiştir.

²⁰⁶a.g.e., s. 24.

²⁰⁷a.g.e., s. 26.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAM TANIMIN İMKÂNI

I. ÖZCÜ TANIM ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

Kavramın kaynağı ve ne olduğu felsefede dolayısıyla felsefeye giriş mesabesinde olan mantıkta temel sorunlardan biridir. Buraya kadar anlatılan başlıklarda klasik mantık bağlamında kavrama karşılık gelen tanımın ne olduğu incelendikten sonra bir mantık felsefesi tartışması olarak kavram meselesine geçebiliriz.

Kısaca tekrar edecek olursak kavram, *bir nesnenin zihindeki tasavvuruna* karşılık gelmektedir. Diğer bir ifadeyle nesnelere tanımının zihindeki halidir. Çünkü kavram nesnelere ortak özelliklerinden soyutlama yoluyla elde edilmiş olsa dahi dış dünyadaki varlıklarından bağımsızlık kazanan bir yapıdadır. Nitekim kavramların zihnin dışında hiçbir ferdi olmaması da mümkündür. Sayılarda, geometrik şekillerde olduğu gibi soyut kavramlar bu şekilde madde düzeyinde bulunmayan kavramlardır. Dış dünyada gerçekliği bulsun ya da bulunmasın fark etmeksizin her kavramın bir içlemi ve buna bağlı olarak tanımı vardır. Ancak kaplamı bulunmayıp bir isimden ibaret olan kavramlar ile dış dünyada gerçekliği olan tanımları birbirinden ayrı ele almak gerekir. Birinci türden olan yani neliği olsa da gerçekliği bulunmayan *adsal/laflî tanımlar* uzlaşımına dayalıdır. İkinci tanım çeşidi olan *gerçek/hakîkî tanımlar* ise dış dünyada deney ve gözlemlerle tespit edilebilen nesnelere dayanmaktadır. Mantık ilmi her iki tür tanımlar için de uyulması gereken formu verme konusunda ortaktır. Ancak tanım tartışması bakımından birbirinden ayrılırlar. Çünkü ilkinde bir keyfilik söz konusu olup ispatlanması ve ya çürütülmesi mümkün değildir. *Gerçek tanımlarda* ise tanım tanımlayan özneye değil tanımlanan nesneye bağlı olduğu için keyfiliğe açık değildir. Belli yöntemlerle herkes için genel-geçer tanımlara ulaşılmaya çalışılır. Bu noktada formel anlamda tanım konusunun bir adım ötesine geçip içeriksel olarak tanımın imkânını tartışmaya başladığımızda tartışılan tanımın daha ziyade ikinci anlamdaki tanımlar olduğunu belirtmek gerekir.

Kavram ile neyin kastedildiğini aydınlattıktan sonra konuyla ilgili tartışmalara geçmeden önce vurgulamamız gereken bir mesele daha bulunmaktadır. O da kavram ve

önerme mantığı karşılaştırmasıdır. Detayları konumuzun sınırını aşmakla beraber kavramın mantıktaki yeri ve öneminin daha iyi anlaşılması için tarihsel süreçte kavram mantığına gösterilen ilginin azaldığına işaret etmeliyiz.

Klasik mantığın kavramsal ve yargısal düzeyde iki temel teorisi bulunmasıyla beraber 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayan modern çalışmalar aracılığıyla mantık alanında da bir takım değişimler yaşanmış ve mantığın tamamen sembolik/formel yapısı ön plana çıkmıştır.²⁰⁸Günümüzde formel mantıkçılarla birlikte kavram dolayısıyla tanım konusu, mantık alanındaki eski önemini kaybetmiş olup onun yerini temel konu olarak önerme almıştır. Sembolik mantıkçılar önermeler bazında mantığın alanını genişlettiklerini ileri sürerken kavram ve kavramla ilgili olan tanım, bölme gibi klasik mantığın konularını bilgi felsefesine ve metodolojiye bırakmışlardır.²⁰⁹ Fakat mantık, doğru akıl yürütme yoluyla doğru bilgiye ulaştırmayı hedeflediğine ve doğruluk ise form ve içeriğin her ikisiyle alakalı olduğuna göre mantık alanının suretiyle ilgilenip maddesi kabul edilen konuların ihmal edilmesinin bir eksikliğe yol açacağını söyleyebiliriz.

İslam dünyasında da mantığın konuları arasında sūrî/biçimsel ve maddî/içeriksel ayrımı yapılmış ve mantığın hem madde hem suretle ilgilendiği söylenmiştir.²¹⁰ Buna rağmen içerik kısmı özellikle Gazzâlî sonrası yazılan mantık kitaplarında kısa geçilirken, biçimsel yapısını oluşturan beş tümel, kategoriler, önermeler ve kıyas konuları daha uzun ve ayrıntılı işlemiştir. Bu tavrın arka planında Gazzâlî ile birlikte metafizikten arındırılıp diğer ilimlere bir araç konumuna yerleşmiş ve bu sayede İslam dünyasında meşrulaşmış olan mantık alanında bir ucu metafiziğe çıkan bu konuların işlevsiz görülmesinin etkisi büyüktür.²¹¹ İbn Haldun da (ö. 1406) *Mukaddime*'sinde mantık ilmindeki bu değişimin Fahreddin Râzî ve Efdalüddin el-Hûnecî ile başladığını söyleyerek ilgili konuların ihmal edilmesini eleştirir.²¹² İbn Haldun'un kendisine kadar gelen süreç içerisinde mantık ilmindeki değişimleri ve öğretiminde kullanılan kitapları aktarırken yaptığı vurgusu özgün bir değerlendirme içerdiği için önemlidir. O müteahhir

²⁰⁸Öner, *Klasik Mantık*, s. 22.

²⁰⁹Köz, *Mantık Felsefesi*, s. 115.

²¹⁰Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, s. 24.

²¹¹Refik el-Acem, "Gazali'nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, çev. Ahmet Kayacık, (2000), C. 13, s. 337.

²¹²İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2009, ss. 887-88.

dönemi mantıkçıların kıyası sadece sonuç vermesi bakımından yani şekilsel olarak ele aldıkları için eleştirir. Gerçekten de en temel mantık kitaplarında bile kıyasın maddesini oluşturan beş sanatın çok kısa geçildiği görülür. İbn Haldun'a göre mantığın içeriğini ihmal eden bu tutum hatalıdır. Çünkü bu konular mantık ilminin dayanağını oluşturan asıl konulardır.²¹³Bu genel değerlendirmelerden sonra tanım teorisine getirilen eleştirilere geçelim.

A. ERKEN DÖNEM ELEŞTİRİLERİ

1. Kuşkucu Tanım Eleştirisi Örneği Olarak: Sextus Empiricus

Aristotelesçi mantığın tanım anlayışına karşı kaleme alınan eleştirilerin izini sürdüğümüzde çok eskilere kadar uzandığını görürüz. Yazıları hemen hemen tümüyle günümüze ulaşan en eski Yunan kuşkucusu Sextus Empiricus (ö. 250) bildiğimiz kadarıyla tanım konusunda yazılı olan ulaşan en eski eleştirilerin sahibidir. Meşhur kitabı *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*'nda dogmatiklere getirdiği ayrıntılı eleştirileri arasında mantığın alt başlıklarından biri olarak tanım konusunu da inceler.²¹⁴ Öncelikle tanımların söylenildiği gibi zorunlu hatta faydalı olmadığını ortaya koymaya çalışır. Çünkü mantıkçılar tanımın hem nesnelere kavramak hem de eğitimde gerekli olduğunu savunmaktadır. S. Empiricus tanım eleştirisini iki temel argümana dayandırır.

İlk olarak hiçbir şeyin kesin şekilde tanımlanamayacağını ya da tanımlansa da bile bunun şeyi kavrama konusunda zorunlu olmadığını ortaya koymayı amaçlar. Şöyle ki tanımlanacak nesneyi bilmeyen kimsenin tanımlama yapmaya da muktedir olamayacağı ortadadır. Öyleyse tanımlamaya yönelen kişinin nesneyi önceden biliyor olması gerekir. Demek ki tanımlamada yapılan işlem zaten hâlihazırda kavramış olan nesneye uygun bir tanım bulmaktır. Bu durumda tanım yapmak, bilgiyi elde etmede zorunlu bir metot değildir.²¹⁵ Bu argüman görüldüğü üzere bilginin imkânsız olduğuna dair geliştirilen Menon paradoksunu anımsatır. Çünkü ikisinin de dayanağını mutlak bilinmeyen bilinememez olduğu iddiasına dayanır. Daha açık ifadesiyle biz bir şeyin bilgisine ya sahibizdir ya da değilizdir. Eğer bilmiyorsak tanımlamak mümkün değilken

²¹³Street, *İslam Mantık Tarihi*, s. 92.

²¹⁴Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 175.

²¹⁵a.yer.

bilen kimse içinde tanım faydasızdır. Mantıkçılar tarafından bu paradoksun çözümü ileride detaylandırılacağı üzere aynı şeyin bir açıdan bilinip bir açıdan bilinmemesi yahut icmâlen bilinip tafsilen bilinmemesinin mümkün olduğu söylenerek çözüme kavuşturulmaya çalışılır.

Empiricus'un ikinci argümanı ise her şeyin tanımlanmasının geriye dönük sonsuza kadar uzayacak bir zincire sebep olacağı ve bu nedenle tanıma başlamanın mümkün olmadığıdır.²¹⁶ Fakat bu argüman da mantıkçılar tarafından bilgilerimizin temelini oluşturan ve zorunlu olarak bilinen zorunlu ilk bilgilerin kabulüyle açıklanmıştır. Yani Empiricus'un dediği gibi bazı şeylerin tanımlara ihtiyaç olmadan kavrandığını kabul etmek bütün şeylerdeki tanıma olan ihtiyacı ortadan kaldırmamaktadır. Mantıkçılara göre tanımın parçalarının tanımlanmasının neden olacağı teselsül tanımlanamayan a priori bilgilerde durmakta ve bu tanımlanamazlar tam olarak diğer nesnelere tanımlanmasına imkân sağlamaktadır.

Empiricus tanımların eğitim alanında da aynı gerekçelerle gerekli olmadığını savunur. Bir nesnenin tanım olmadan kavranabileceği kabul edildikten sonra eğitimde de tanım dışında bir yöntem kullanarak nesnenin algılanması sağlanabilir. O ayrıca tanımın denetlenmesindeki yöntemin de hatalı olduğunu söylemektedir.²¹⁷ Çünkü bir tanımın doğruluğu kapsamında bulunan fertleri içerip içermemesinden anlaşılır. Tanımlanan nesnenin dışındakilere ait olan bir özelliği içermesi ya da tanımlananlara ait bir özelliği dışarıda bırakması tanıma hatalı kılmaktadır. Tanımın sağlamasında dayanan tikel durumlar ise sonsuz sayıda olduğu için tanımın doğruluğunun belirlenmesi mümkün olmayacaktır.

Bu gerekçelerle tanımların nesnelere kavranması yahut öğrenilmesinde faydalı olması bir yana bizi bir bulanıklığın içine soktuğunu iddia eder. Hatta bu iddiasını bir benzetme üzerinden karikatürize ederek örneklendirir. Söz gelimi birine atına binen bir adamla ona yol gösteren bir köpek görüp görmediği tanımları kullanarak sorulacak olsa şöyle demek gerekir:

"Ey akıllı, ölümlü, düşünen ve bilgi edinme becerisi olan hayvan! Gülme yetisi olan, geniş tırnaklı ve politikadan anlayan ve kıcı kişneme yetisi olan ölümlü bir hayvanın üstüne

²¹⁶a.g.e., s. 176.

²¹⁷a.yer.

oturmuş, dört ayaklı ve havlayabilen bir hayvanın kılavuzluk ettiği bir hayvan gördün mü?" bir kimsenin oldukça bilinen bir nesne hakkında bu tür tanımlar ortaya koyarak karşındakinin nutkunun kesilmesine yol açması bir şakadan başka ne olarak kabul edilebilir ki?"²¹⁸

Böylece Empiricus pratik faydasının olmadığını göstererek tanımların anlamsız olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Fakat dile getirdiği eleştirilerin içinde en güçlüsü diyebileceğimiz sadece tanımlara değil tümüyle bilginin imkânı konusuna meşhur bir itiraz olan Menon paradoksudur. "Mutlak bilinmeyenin bilinemezliği" tezine dayanan ilk argümandan başlayarak Empiricus'un temel eleştirilerinin mantıkçılar tarafından nasıl cevaplandırıldığına bakalım.

2. Menon Paradoksu: Bilginin İmkânsızlığı

Platon'un *Menon* diyalogundan adını alan meşhur paradoks aslında Sokrates'le Menon arasında erdemin ne olduğuna ve başkasına öğretilip öğretilmeyeceğine dair konuşmasında dile getirilen bir itirazdır. Fakat sadece ahlakî erdemler ile sınırlı tutulmayıp her alandaki bilginin imkânı için bir itiraz sadedinde değerlendirilmiş ve yüzyıllar boyu tartışmanın iki tarafı arasında farklı cevaplarla yeniden ele alınmaya devam etmiştir.²¹⁹ Menon söz konusu itirazını şu şekilde ifade eder:

"Peki, ama Sokrates, ne olduğunu hiç bilmediğin bir nesneyi nasıl araştırabilirsin? Hiç bilinmeyen bir şeyi araştırmak için, onu ne şekilde tasarlayacaksın? Diyelim ki, bahtın oldu da iyi bir nokta buldun, bu noktanın o nesneye ait olduğunu nereden anlayacaksın?"²²⁰

Böylece Menon kişinin bildiği şeyi de (mutlak anlamda) bilmediği şeyi de araştırmaya yönelmesinin imkânsız olması gerekçesiyle bilginin imkânına güçlü bir eleştiri yöneltmiştir. Bu argümanın tanıma uyarlanmış hali klasik mantık kitaplarında

²¹⁸a.g.e., ss. 176-77.

²¹⁹Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Menon paradoksunu nasıl ele aldıkları konusunda bkz. Yaşar Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, ss. 129-42. Ayrıca Fahreddin Râzî sonrası İslam düşünürleri tarafından aynı paradoksun çözüm denemeleri için bkz. Harun Kuşlu, "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 1 (2020), ss. 85-207.

²²⁰Platon, "Menon Erdem Üstüne", *Platon Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009, s. 162.

müteahhir dönemde dahi yerini almıştır.²²¹ Çünkü tanım teorisi açıklandığı üzere mevcut bilgilerin tertibiyle bilinmeyenin elde edilmesini mümkün kabul etmektedir. Tanıma uyarlanan Menon eleştirisini şöyle ifade edebiliriz:

Tanımlananın bilgisini talep eden kişi bu bilgiye öncesinde ya sahiptir ya da değildir. Her iki durumda da böyle bir araştırmaya girmesi imkânsızdır. Çünkü öncesinde bildiği şeyi tanımla öğrenmek *hasılın tahsili* yani zaten var olanın elde edilmesi anlamına gelecektir ki bunun çelişki olduğu açıktır. İkinci durumda ise zihnin varlığının bilgisinden bile habersiz olduğu bir şeyi bilmeye yönelmesi muhaldir. Bir şekilde yönelse bile bulduğu bilginin aradığı şeyin bilgisi olduğundan nasıl emin olacaktır?

Klasik mantık bağlamında ilk dönemden beri ele alınan sorunun Aristoteles'teki çözümü aynı şeyin bir açıdan malum başka bir açıdan meçhul olmasıyla açıklanır. Aristoteles kesin bilginin öğretisine ayırdığı kitabı *İkinci Analitikler*'in girişinde bu konuya uzunca yer verir.

“Tüme varmadan veya bir sonuç çıkarmadan önce, herhalde bir tarzda bilindiğini, ama bir tarzda da bilinmediğini söylemek gerekiyor. Nitekim şu üçgenin var olup olmadığını saltık anlamda bilmeyen birisi, iç açılar toplamının iki dik açığa eşit olduğunu saltık anlamda nasıl bilebilir? Bunu bildiği, ne ki saltık olarak değil de genel anlamda bildiği açık. Bu ayırım yapılmazsa, Menon'daki şu güçlük ortaya çıkar: ya hiçbir şey öğrenilemez ya da zaten bilinen şeyler öğrenilir.”²²²

Aristoteles'in cevabına benzer şekilde Fârâbîde *Kitâbu'l-Burhan*'da öğretim faaliyeti kapsamında doğrudan Menon'un şüphesinden bahseder ve mutlak bilinmeyen ile bir açıdan bilinmeyen arasındaki ayrıma işaret ederek paradoksu çözüme kavuşturmayı amaçlar.²²³ Her ne kadar Menon tasavvur tasdik ayırımından söz etmemiş olsa da Muallim-i Sâni bilgiyi ikiye ayırarak değerlendirir ve her iki bilgi türü için öğrenilmek istenen şeyin öncesinde bir şekilde biliniyor olması gerektiğini açık bir biçimde söyler:

“Bununla birlikte biz, kaçınılmaz olarak söylenen bu ismin delalet edip etmediğini biliyorduk. Çünkü delalet ettiğini bilmeseydik onun anlamının tasavvurunu ancak delalet edip

²²¹Kutbuddin el-Râzî, *Şerhu'l-Metali*, Kum: İntişarat-ı Zevi'l-Kurba, 1970, C. 1, s. 392.

²²²Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 10.

²²³Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s. 53.

etmediğini bildikten sonra talep etmemiz gerekirdi. Onun anlamının tasavvurunun ve onun delalet ettiğinin bizde beraberce gerçekleşmesi imkânsız olmayabilir fakat bilaraz böyle olur. Zira onun delalet ettiğini bilmişsek o ismin delalet ettiği şeyi bir yönden tasavvur etmişiz demektir. Bu tasavvur ettiğimiz yön de onun bir anlam veya akledilen bir şey oluşudur. Öyleyse o şey, bir tasavvur tarzında genel olarak tasavvur edilmiştir. Dolayısıyla tasavvur eden kimse onu bu yönde farz eder ve başka bir tasavvurla tasavvur etmeyi talep eder.”²²⁴

Fârâbî tasavvurlarda olduğu gibi tasdik konusu olan bilgilerin de öncesinde bilaraz tasdik edilmiş olması gerektiğini ifade eder.²²⁵ Buna göre her öğretim faaliyetinin öncesinde var olan bilgiye dayanmasının aslında iki anlama gelmektedir. Birincisi bilginin elde edilmesine imkân sağlayan kısımdır. Yani bilinmek istenen şeyin talep edilen olmaya elverişli olmasını sağlayan genel bir bilgidir. İkincisi ise tanımın parçalarında olduğu gibi talep edilen bilgiyi oluşturmaya imkân sağlayan kısımdır.²²⁶

İbn Sînâ’ya geldiğimizde *İkinci Analitikler* kitabında bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmanın keyfiyetini incelediği altıncı fasılda Menon paradoksuna yer verdiğini görürüz. Ancak o, Fârâbî’den farklı olarak Platon’un ve hocası Sokrates’in hatırlama yöntemini başarısız bulur. Çünkü Fârâbî *el-Cem*’de birçok konuda olduğu gibi bilginin kaynağı konusunda da iki filozofun görüşlerinin birbirinden uzak olmadığını ortaya koyma gayretindedir. Bu nedenle Platon’un “öğrenmek hatırlamaktır” sözünü Aristoteles’in bilgiye imkân sağlayan a priori ilkeler görüşüne uyumlu olacak şekilde yorumlar.²²⁷ İbn Sînâ’ya göre Platon’un “bilgi hatırlamaktan ibarettir” sözünün anlamı şudur: Talep edilen şey talep edilmeden önce bilinmektedir ve unutulduğu için tekrar araştırmaya konu olmuştur. Bu durumda talep eden bilgiye ulaştığında aslında daha önce bildiği bir şeyi bilmiş olacağından Menon’un şüphesi doğrulanmış olacaktır.

Bilinenlerden bilinmeyenlerin nasıl elde edildiğini göstermek için İbn Sînâ bilgide bilfiil ve bilkuvve ayrımına gitmektedir. Bir tümel hakkında verilen hükmün altındaki tikeller için geçerli olduğu bilkuvve bilinmektedir. Örneğin bütün insanların canlı olduğunu bilen kimse Hindistan’daki Zeyd’in canlı olduğu henüz bilkuvve biliyordur. Kuvve halinde olan bilginin fiile çıkması için başka bilgiye ihtiyaç vardır:

²²⁴a.g.e., s. 54.

²²⁵a.g.e., s. 55.

²²⁶a.g.e., s. 58.

²²⁷Farabi, “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 169.

Zeyd'in mevcut olduğu ve insan olduğunu bilmek gibi. Zeyd'e dair duyulara dayalı olarak sonradan oluşan bu “marifet” önceki tümel bilgiye eklendiğinde “Hindistan'daki Zeyd'in canlı olduğu” şeklinde yeni bir bilgi meydana gelmiştir.²²⁸

Bilinenlerin nasıl bilinmeyenlere imkân sağladığını ortaya koyan İbn Sînâ daha sonra doğrudan Menon'un probleminden bahseder. Söz konusu diyalogda Sokrates'in geometrik bir şekil üzerinden çürütme çabasını mantıkî bir söz olmaması gerekçesiyle yetersiz bulur. Menon'un itirazı “bütün yönlerden bilinmeyen şey bulunduğu zaman bilinemez” şeklinde değil de “hiçbir yönden bilinmeyen şey bulunduğu zaman bilinemez” şeklinde anlaşıldığında doğrudur.²²⁹ Çünkü matlup, onu talep eden için bir yönden bilinenken diğer yönden bilinmeyendir. Filozof meşhur “kaçak köle” örneği üzerinden meseleyi açıklar. Tanımadığı kaçak köleyi arayan kimse öncesinde bulunan iki bilgi sebebiyle onu bulabilir. İlk sebep köleye giden yolun bilgisidir. İkinci sebep ise onun bizim aradığımız kimse olduğuna dair alamettir.²³⁰ Kıyastaki orta terime benzettiği bu alamet duyunun onu algılamasıyla gerçekleşir. Tümelere dair hükmün fertlerine uygulanması konusunda iki ön bilgiye dayandığını birinci şekilden kıyasla da ortaya koyan İbn Sînâ'nın Menon paradoksu konusunda meseleyi gerçekten çözdüğünü söylemek güçtür. Çünkü kurduğu kıyasla köle örneğinde getirdiği iki sebepli açıklama arasındaki analogik bir alaka vardır. Analoji ise kesin delil ifade etmemektedir.

İbn Sînâ'nın kaçak köle örneği ile Aristoteles'in üçgen örneğinin daha sonra İbn Rüşd (ö. 1198) tarafından da tekrar edildiğini görürüz.²³¹ Filozof Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'ine yazdığı *Telhîs-ul-Burhan* isimli şerhinde söz konusu açmazı öğretim faaliyeti bağlamında değerlendirir. İbn Rüşd'e göre öncelikle duyu yoluyla gerçekleşen bilgiler olduğunu kabul etmek gerekir. Bunlar daha önce bilinen tümeler kapsamında olup henüz duyumsanmadığı için bilinmeyen tikel şeylerdir. Örneğin üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğunu bilen birisine bir levha üzerine çizilen üçgeni göstererek “bu üçgenin iç açılarının toplamının da 180 derece olduğunu biliyor muydun” diye sorulacak olsa o kimsenin o üçgene dair bilgiyi üçgeni görmeden önce bildiğini söylemesi mümkün değildir. Bu açmazdan kurtulmak için levha üzerindeki

²²⁸İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 23.

²²⁹a.g.e., s. 26.

²³⁰a.yer.

²³¹ İbn Rüşd'ün Menon problemini nasıl değerlendirdiğini görmek için bkz. Mehmet Birgül, “İbn Rüşd ve Menon Açmazı”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, S. 10 (2008).

üçgenin bilgisi öncesinde iki öncüle dayanan bir bilgi olduğunu söyler.²³² Kıyas formunda söyleyecek olursak büyük öncül bizde bulunan tümel bir bilgi olan, üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğudur. Küçük öncül ise duyularla algılanan karşımızdaki şeklin bir üçgen olduğu bilgisidir. Bu iki bilgi bize karşımızdaki üçgenin iç açılarının toplamının da 180 derece olduğu bilgisini sağlamıştır. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün ifadesiyle:

“Levha üzerine çizilen üçgeni bir açıdan bilirken başka bir açıdan bilmeyiz. Zira bir şeyi bir açıdan bilip başka bir açıdan bilmememiz imkânsız değildir. İmkânsız olan, bir şeyi bilmediğimiz yönden bilmemizdir.”²³³

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın tümelin ve tikelin bilgisini bilkuvve ve bilfiil olarak ayıran yaklaşımına dayalı çözüm İbn Rüşd tarafından da sürdürülmüştür.

Buraya kadar bilgiyi elde etme imkânını zihindeki önbilgilere dayandıran ve bilginin öğretimini, öğrenime konu olan nesnenin bir açıdan bilinirken diğer açıdan bilinmemesi ile açıklayan çözüm anlayışından bahsedildi. Fakat İkinci Analitikler kitaplarında temel bir mesele olarak yerini alan bu problemin Fahreddin Râzî ve sonrasında daha farklı bir bağlama taşındığını söylemek mümkündür. Çünkü Râzî şeyi bir yönden bilmenin aslında o yönü bilmek anlamına geldiğini söyleyerek Menon'un itirazının cevaplanmadığını düşünmektedir. Bununla beraber başka gerekçeler de dile getiren Râzî tasavvurlar konusunda tanımla bilgi elde etmenin imkânsızlığını iddia etmektedir. Râzî'nin genelde bilginin öğrenilmesine özelde tanımın imkânına dair getirdiği eleştiriler Menon paradoksunu aşan bir boyuta sahip olduğu için ayrı bir başlıkta değerlendirmenin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

B. İSLAM MANTIKÇILARININ TANIM ELEŞTİRİSİ

1. Fahreddin Râzî: Tam Tanımın İmkânsızlığı

Fârâbî'nin başlattığı geleneğe uygun olarak bilginin tasavvur ve tasdiklerden oluştuğunu kabul eden Fahreddin Râzî tasavvurların oluşumuyla alakalı getirdiği özgün eleştirilerle felsefi gelenekten ayrılmaktadır. Râzî kavramların bilgisiyle ilgili

²³²İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şehri*, çev. Hacı Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 30.

²³³a.g.e., s. 31.

görüşlerine *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme* gibi mantığa dair eserlerinde olduğu gibi *el-Muhassal, Nihâyet'ül-Ukûl fi Dirâsetil-Usûl, el-Meâlim* gibi kelam kitaplarında da rastlamak mümkündür. İlahî bilgiye alemin bilgisinden yola çıkan bir ispatla ulaşılabileceği için klasik kelam kitaplarında kelamın ana konularından önce bilgi felsefesiyle başlamak adet olmuştu. Fakat Râzî ile birlikte bilgi felsefesine dair meselelerin daha detaylandırılarak geniş bir hacim kazandığını görürüz. O kelam kitaplarında bilginin imkânına, bilgiyi elde etme yöntemlerine, dogmatik ve septik yaklaşımlara adeta felsefî bir metin gibi yer verir. Söz konusu eserlerinde Râzî'nin kavramların bilgisiyle ilgili iki ayrı görüşüne rastlamaktayız:

a.) İlk olarak tasdiklerin bilgisinde olduğu gibi tasavvurların bilgisinin de bir kısmı araştırmayla kazanılmış bir kısmı ise başlangıçtan beri a priori olarak bulunduğu söyler. Bilgilerimizin bazısının kesbî bazısının bedihî olduğuna dair söz konusu yaklaşımı İbn Sînâ'nın görüşüyle aynıdır.²³⁴ Fakat birazdan açıklanacağı üzere onun diğer kitaplarında çelişkili görünen farklı ifadelerine rastlamak mümkündür. Müellifin eleştirilerini anlamak için konuyla ilgili görüşlerine daha yakından bakalım.

Râzî birçok konuda olduğu gibi meseleyi aklî taksim yöntemiyle tahkik etmek için en baştan ele alır. Bir hakikati düşünen kimse o şeyi ya olumlu veya olumsuz bir hükümle beraber düşünecektir ya da hüküm olmaksızın düşünür. İlkine *ilim* veya *tasdik* adı verilirken ikincisine yani hükümsüz olarak ne ise o olması bakımından mahiyetin düşünülmesine *marifet* veya *tasavvur* adı verilir.²³⁵ Kavram ve önerme bilgisi diyebileceğimiz her iki grubun elde edilmesiyle ilgili üç ihtimal vardır: Ya ikisi de sonradan kazanılmış olmayan apaçık bilgilerden oluşur ya da tersine her ikisi de sonradan kazanılmış bilgilerden oluşur yahut söz konusu bilgilerin bir kısmı sonradan kazanılmış bir kısmı değildir. Melek, ruh, cin gibi çevreden maruz kalmadığımız ve doğuştan getirmeyip sonradan öğrendiğimiz kavramların olduğu düşünülürse ilk ihtimalin geçersiz olduğu anlaşılır. İkinci kısmın geçersizliği de açıktır. Çünkü bütün bilgilerimiz sonradan kazanılmış olsaydı kendilerinden önce başka bilgilere dayanması gerekeceği için sonsuza kadar giden bir zincire sebep olurdu. Bu durum ya devre ya da teselsüle neden olurdu ki her ikisi de imkânsızdır.²³⁶ Geriye üçüncü ihtimalin doğruluğu kalmıştır. Öyleyse tasavvur ve tasdik bilgilerinin tamamı bedihî olamayacağı gibi

²³⁴İbn Sînâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, ss. 59-60.

²³⁵Fahreddin el-Râzî, *Nihâyet'ül-Ukûl fi Dirâset'ül-Usul*, Beyrut: Daru'z-Zehair, 2015, C. 1, s. 103.

²³⁶a.g.e., C. 1, s. 104.

tamamı kesbî de olamaz. Buraya kadar açıklanan görüşü felsefî gelenekle paralellik arz etse de onun tartışmaya konu olan ikinci bir görüşü daha bulunmaktadır.

b.) Râzî'nin tasavvurların bilgisiyle ilgili ikinci görüşü tasavvurların bilgisinin zorunlu bilgi olduğu yönündedir. Diğer ifadeyle kavramların bilgisi insanın kendinde apaçık bulduğu bir bilgidir.²³⁷*el-Muhassal* ismiyle bilinen kitabının girişinde açıkça Râzî “bana göre hiçbir kavram iktisabî (sonradan kazanılmış) değildir”²³⁸ demektedir.

Râzî, kavramların bilgisinin zorunlu olması gerektiğine dair iki gerekçe sunar. Ortaya koyduğu ilk gerekçe doğrudan Menon paradoksuyla ilgilidir. Buna göre, talep edilen şey eğer bilinmiyorsa talep edilmesi imkânsızdır. Çünkü nefis bilmediği bir şeyi araştırma konusu yapamaz. Yok eğer biliniyorsa talep edilmesi hasılın tahsili yani zaten var olanın tekrar elde edilmesi anlamına geleceği için imkânsızdır. Buraya kadar Menon'un itirazının aynısını aktaran Râzî devamında Meşşâî filozoflar tarafından getirilen cevabın da aynı nedenle yetersiz olduğunu ifade eder. Şöyle ki bir yönden bilinen diğer yöndense bilinmeyendir, diye cevap verilse bile bilinen yön bilinmeyen yönden ayrı olacaktır. Ve yine aynı şekilde bilinen yön hasıl olduğu için, bilinmeyen yön de bilinmediği için talep edilmesi imkânsız olacaktır.²³⁹

Müellifin kavramların bilgisinin zorunlu olduğuna dair bu görüşü, söz konusu bilgilerin doğuştan getirildiği şeklinde yanlış anlaşılmalıdır. O tasavvurların bilgisinin kesb yoluyla elde edilmediğini söylerken doğrudan maruz kaldığımız duyular (hissiyat), iç sezgiler (vicdaniyat) gibi yöntemlerle bildiğimizi kastetmektedir. Hatta Râzî, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın aksine doğuştan gelen bilgiyi kabul etmemektedir.²⁴⁰ Râzî'ye göre bilginin ilk basamağını tikelleri algılayan duyular oluşturmaktadır. Ona göre “Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi annelerinizin karnından çıkardı; şükredesiniz diye kulaklar, gözler ve kalpler verdi.”²⁴¹ mealindeki ayet-i kerime de insanın doğuştan bir bilgi getirmediğine ve bilginin başlangıçta duyular vasıtasıyla öğrenildiğine işaret etmektedir. Öyleyse Râzî'nin tasavvurların bilgisinin sonradan kazanılmış olmadığı yönündeki eleştirisi duyular aracılığıyla sonradan öğrenilmesine dair değil tanım

²³⁷Şaban Haklı, “Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2013, s. 470.

²³⁸Fahredden el-Râzî, *el-Muhassal*, Beyrut: Dar'ul-Kitabi'l-Arabi, 1984, s. 16.

²³⁹a.g.e., s. 17; Fahreddin el-Râzî, *Mantık'ul-Mulahhas*, Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 2005, ss. 103-4.

²⁴⁰Haklı, “Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, s. 459.

²⁴¹En-Nahl, 16/78

işleminde olduğu gibi akıl yürütme anlamındaki kesbe dairdir. Râzî ne mahiyetlerin varlığını ne de tanım nazariyesini teorik anlamda reddetmiştir. Tanıma getirdiği eleştirilerin arkasında yeni bir tanım anlayışı bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, isimlerin rastgele konulmuş bir lafız olmadığını mahiyetlere göre verildiğini savunmaktadır. Kendi ifadesiyle “tanım, ismin kapalı olarak (icmal yoluyla) delalet ettiği mahiyetin açıklanması (tafsil yoluyla gösterilmesi) anlamına gelmektedir.”²⁴² Böylece Râzî Menon’un mutlak bilinmeyeninin bilinemezliğine dair problemini aşmış görünmektedir. Fakat bunu yaparken mantıkçılardan farklı olarak tanımı ismin açıklamasına dönüştüren ve isimleri mahiyet ile ilişkilendiren bir yaklaşım sergiler. Öte yandan Râzî kendisinden sonra tartışmanın seyrini etkileyecek Menon paradoksu dışında başka bir problem daha ortaya koymuştur. Tasavvurların zorunlu olduğuna dair bahsettiği ikinci gerekçe bu problemi dile getirir.

Râzî’nin farklı eserlerinde tekrarladığı²⁴³ ikinci gerekçesi klasik mantıkçılar tarafından kabul gören “bir şeyin kendisiyle tanımlanamayacağı” (aksi halde totoloji olacağı için bilgi sağlama amacına uygun olmayacağı) ilkesine dayanır. Tanımın şartlarında da bahsedildiği üzere tarif edilmek istenen şey tarifin parçası ve ya tamamı olarak kullanılırsa bu devir yani kısır döngüye yol açacağı için geçersiz bir tanım olacaktır. Öte yandan tanımlanan ile tanımlayan arasında eşitlik olması gerektiği açıktır. Üstelik bu eşitlik sadece kaplamalarıyla sınırlı değildir. Çünkü öyle olsaydı özgü arazla yapılan ve temyiz sağlayan her tanım mantıkçılar nazarında kabul görürdü. Demek kaplamaları açısından eşitliğin ötesinde tanımlayan ile tanımlanan arasında aynı mahiyeti ifade etmeleri bakımından da bir eşitlik gerekmektedir. Peki, böyle bir durumda nesneyi yine kendisiyle tanımlamanın ötesine geçmiş olur muyuz? Râzî tam da bu sorunu irdeleyerek tanım için tanımlanana kıyasla dört ihtimal olduğundan söz eder: a.) Tanım, tanımlananın kendisiyle yapılabilir ki bir şeyin kendinden önce bilinmesi imkânsız olduğuna göre bu tanımla bilgi elde etmek mümkün değildir ve böyle bir tanım geçersizdir. b.) Mahiyetin içinde bulunanlarla yani tanımlananın parçalarıyla yapılabilir ki bu durumda da iki ihtimal vardır. Ya dahil olan cüzlerin toplamıyla tarif edilir. Bu durumda ilk ihtimalde olduğu gibi cüzlerin toplamı mahiyetin kendisine eşit olacağı için Râzî böyle bir tanımın da imkânsız olduğunu savunur. Yahut cüzlerinin bazısıyla tanım

²⁴²el-Râzî, *Nihayet’ül-Ukul fi Diraset’ül-Usul*, C. 1, s. 114.

²⁴³el-Râzî, *Mantik’ul-Mulahhas*, s. 101; el-Râzî, *el-Muhassal*, s. 17; el-Râzî, *Nihayet’ül-Ukul fi Diraset’ül-Usul*, C. 1, s. 110.

yapılır fakat bu durumda da parçanın bütüne eşit olması imkânsızdır. Ayrıca bir parçanın kendi dışındaki parçayı tanımlaması gerektirir. c.) Üçüncü bir ihtimal olarak tanımlanan şeyin dışında kalanlarla tarif edilebilir. Fakat hariçteki bir vasfın nitelenen mahiyetin tanımını vermesi de mümkün değildir. d.) Tanım son ikisiyle yani hem mahiyete dahil hem mahiyetin haricinde olan vasıfların toplamından oluşabilir. Fakat yukarıdaki iki ihtimalin geçersiz olması ikisinin toplamının da geçersiz olduğunu göstermektedir.²⁴⁴

Yukarıda bahsedilen dört ihtimalden mantıkçılar açısından üzerinde durulması gereken ikincisidir. Çünkü tanımlarda geçen yakın cins ve yakın fasıl mahiyetin parçaları olarak kabul edilir. Mantıkçılara göre tarif eden tarif edilen mahiyetin parçalarının toplamından ibaret olmalıdır. Öyleyse Fahreddin Râzî'ye göre tam tanım bir şeyi kendisiyle tanımlamak anlamına gelmektedir. Râzî'nin söz konusu iddiası gerek eserlerine yazılan şerhlerde gerek müstakil eserlerde eleştirilere konu olmuştur. Râzî sonrasında tanımın imkânına dair söz konusu eleştiriyi savunanlar ve karşıtları olarak iki tavırdan bahsetmek mümkündür. Örneğin Râzî'nin eserlerini şerh eden Nasîruddin Tûsî (ö. 1274) onun görüşlerini eleştirirse de²⁴⁵ Adûdiddin İcî ve Cürcânî tarafından Mevâkîf ve şerhinde Râzî'nin eleştirisi devam ettirilir. Daha sonra Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (ö. 1561) ise müstakil bir risale kaleme alarak tam tanıma getirilen eleştirileri cevaplandırır.

2. Râzî'nin Problemine İlişkin Çözüm Teklifleri

Buraya kadar ilk defa Râzî tarafından dile getirilen tanıma dair iki güçlü eleştiriden bahsettikten sonra artık klasik mantık geleneğinde söz konusu eleştirilere karşı getirilen argümanlara geçebiliriz. İlk problem bilgiyi talep etmenin imkânsız olduğunu dolayısıyla bilinmeyenin hiç bilinmeyeceğini, bilinenin ise tekrar bilinmesinin imkânsız olduğunu savunan Menon paradoksuyla ilgiliydi. Bu problemin, bilgiye konu olan şeyin öncesinde mutlak meçhul olmadığını söyleyerek aşıldığından bahsettik. Bu düşünceye göre aslında bir yönden bilinen şey diğer yönden bilinmiyor ve bilinen yönü o şeyin bilgiye konu olmasını mümkün kılıyordu. Fakat Râzî iki yönü

²⁴⁴el-Râzî, *el-Muhassal*, s. 17; el-Râzî, *Mantık'ul-Mulahhas*, ss. 102-3.

²⁴⁵Nasîruddin Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, Beyrut: Dar'ul-Kitabi'l-Arabi, 1984, s. 17.

nesnenin iki ayrı parçası gibi farklı olarak değerlendirdiği için bunun yeterli bir cevap olmadığını savunmaktaydı.²⁴⁶ Onun itirazı şu soruyu gündeme getirmektedir: Şeyi bir yönden bildiğimizde gerçekten bir yönüyle nesneyi mi bilmiş oluruz yoksa sadece o yönü mü bilmiş oluruz? Râzî sadece o yönü bilmiş olduğumuzu ifade etse de Tûsî *Muhassal*'a yazdığı şerhte müellifin yaklaşımını eleştirir. Tûsî'ye göre bu iddia, açık bir safesatadır. Çünkü talep edilen iki farklı parçadan birisi değil, iki yönü olan tek bir şeydir. Bu ne mutlak anlamda bilinen ne mutlak anlamda bilinmeyendir. İki yönü iki farklı kısım gibi düşüneceksek bile bilinmek istenen nesne iki yönü kendinde bir araya getiren üçüncü bir kısımdır. Tûsî, Râzî'nin de aslında bunu bildiğini ve icmal yolla bilinen bir şeyin bir yönden bilindiğini diğer yönden ise bilinmediğini söyleyerek bir başka meselede kendisinin de açıkça kabul ettiğini söyler.²⁴⁷

Râzî'nin söz konusu eleştirisini *Mevâkıf* şerhinde Seyyid Şerif Cürcânî ise tasavvurlara dair zayıf görüşler içinde ele alır ve benzeri şekilde cevaplandırır:

“Biz bilinmeyen yönün mutlak olarak yani bütün yönlerden meçhul olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü mutlak olarak bilinmeyen şey, hem zatî kühüyle tasavvur edilemeyendir hem de zatî ve arazî özelliklerinden ona doğru olarak yüklenenlerin hiçbiri tasavvur edilmeyendir. Oysa bu bilinmeyen yön böyle değildir, aksine ona doğru olarak yüklenenlerden bir şey tasavvur edilmektedir ki bu bilinen yöndür. Çünkü bilinmeyen olarak farz edilen yön, kühü ile tasavvuru talep edilen zattır ve hakikattir ve bilinen yönü ise o zata ait olup ister onun zatî bir özelliği olsun isterse de arazî bir özelliği olsun ona doğru olarak yüklenen itibarlardan bir kısımdır.”²⁴⁸

Yukarıdaki metinde görüldüğü üzere Cürcânî, bilinen yönle bilinmeyen yönlerin iki ayrı parça gibi düşünülmesine karşı çıkmıştır. Çünkü bilinen yönle kastedilen zatın itibarlarının bir kısımdır. Diğer bir ifadeyle aynı zata ait yüklemelerden bazıları bilinmektedir ama zatın kendisi bilinmemektedir. Bilinen yüklemeleri sayesinde mahiyetin kühünü talep mümkün hale gelmektedir. Ayrıca *Mevâkıf* müellifi Tûsî'nin bilinmek isteneni üçüncü bir kısım olarak açıklamasını da gereksiz olarak görür.²⁴⁹ Zira iki yönün *üçüncü bir yönle kaim oluşunu* kabul etmek iki yönü yine iki ayrı parça gibi

²⁴⁶el-Râzî, *el-Muhassal*, ss. 103-4.

²⁴⁷Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, s. 17.

²⁴⁸Seyyid Şerif Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, ed. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 192.

²⁴⁹a.yer.

düşünmeye sebep olabilir. Ancak burada Cürcânî'nin dediği gibi *kaim olmak* derken yüklenme kastediliyorsa her iki açıklama da aynı anlama geliyor demektir.

Râzî'nin tanımın imkânına yönelik ikinci argümanı da kendinden sonraki gelenekte eleştiri ve itirazlara konu olmuştur. Ancak söz konusu cevaplara geçmeden önce Râzî'nin eleştirisini biraz daha çözümleyelim. Râzî bir nesneyi yakın cins ve yakın fasılla tanımlarken olduğu gibi, mahiyetinin parçalarının tamamıyla tanımlamayı mahiyetin kendisiyle tanımlamakla aynı görerek tanım teorisini imkânsız kabul etmişti. Tanım terkinin yani fasılla kayıtlanmış yakın cinsi tespit etmenin zorluğu aslında tanım teorisini savunan mantıkçılar tarafından da kabul edilmiş bir gerçektir.²⁵⁰ Örneğin Seyyid Şerif Cürcânî *Şemsiyye* şerhine yazdığı haşiyede bu zorluğu şöyle ifade eder:

“Bil ki mevcut hakikatlerin zatilerine muttali olup onlarla arazîlerin arasını ayırmak neredeyse imkânsızlık derecesine varacak bir zorluktur. Çünkü cins, genel araza; fasıl da hâssaya benzer. Bundan dolayı Reis de (İbn Sînâ) eşyanın tanımlanmasını zor görür.”²⁵¹

Tanım işlemindeki doğru terkinin tespit etmedeki zorluğa Râzî de benzeri şekilde işaret eder:

“Bu zorluğun sebebi yakın cinsle yakın faslı bilmenin zorluğundan kaynaklanır. Şeyh (İbn Sînâ) bu meseleyi takrir ettiği zaman *Mûteber* sahibi (Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî) itiraz edip; ‘bu son derece kolaydır, çünkü tanımlar isimlerin tanımıdır. İsimler ise akledilir işlerin (umur-u ma’kulenin) isimleridir. Her makulün hangisinin cüzü müşterek olduğu hangisinin temyiz edici cüzü olduğunun kavranması gerekir. Öyleyse bu açıdan tanım kolaydır’ dedi.

El-insaf! Eğer tanımdan maksat ismin delalet ettiğinin açıklanması ise durum *Mûteber* sahibinin dediği gibi (kolay) olurdu. (Ancak) tanımdan maksat mevcut mahiyetin bilinmesi ise bu durum son derece güçtür.”²⁵²

Ancak yukarıda işaret edilen tanım terkinin tespit etmedeki güçlük ile tanımın imkânına dair güçlüğü yine de birbirine karıştırmamak gerekir. İlkinde dilsel ve ıstılâhî olmayıp hakikat itibarıyla yapılan tanımlarda hakikati doğru tespit etmenin pratik zorluğundan bahsedilirken ikincisinde tarif teorisinin kendi içinde doğuracağı bir paradoksa işarette teorik zorluktan bahsedilir. Râzî'nin üzerine gittiği özgün eleştirisi de ikincisiyle alakalıdır. Çünkü o, bir şeyin kendisini oluşturan parçalarla tanımlanmasını

²⁵⁰Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 285.

²⁵¹Cürcânî, *Hâşiye Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkıyye fî Şerh el-Şemsiyye*, s. 213.

²⁵²el-Râzî, *Mantik 'ul-Mulahhas*, s. 118.

kendisiyle tanımlamak olarak görür. Böyle bir tanımda tanımlayanın tanımlananın aynısı olacağını iddia eder. Halbuki tanımın şartları başlığı altında bahsettiğimiz üzere “tanımla tanımlananın aynı olmaması” mantıkçıların ittifakla kabul ettiği bir şarttır. Aksi halde kurulan tanım özdeşlik önermesi olur.

Ayrıca tanımla tanımlanan arasında illet malul ilişkisi vardır. Başka bir ifadeyle tanımlayanın bilgisi tanımlananın bilgisine ulaştıran neden olmalıdır. Öyleyse illetin malulünden önce bulunması gerektiği gibi tanım da tanımlanandan önce bilinmelidir. İşte tam da bu noktadan hareketle Tûsî öncelik sonralık durumu üzerinden kurduğu argümanıyla Râzî’ye itiraz eder. Tanımın parçalarının zamansal olarak önceliğinin, mahiyetin ise sonralığının tanımla tanımlanan arasındaki özdeşliğe engel olduğunu söyler:

“Mahiyete ait parçaların toplamı mahiyetin aynısıdır, görüşü doğru değildir. Çünkü parça tabî olarak bütünden önce gelir. Kendisinde önce gelene nispetle sonra gelen her bir şeyin sonra gelen şeyin aynısı olması imkânsızdır.”²⁵³

Görüldüğü gibi Tûsî özdeşliğin gerektirdiği sonuç üzerinden geri giderek itirazını kurmuştur. Bu sonuç; özdeşler arasında zamansal farklılığın bulunmaması gerektiğidir. Böylece Tûsî mahiyet ile parçalarının arasında zaman farkına işaret ederek tanımlayanın tanımlanandan önce gelmesi sebebiyle eşit olamayacaklarını söyler. Bir şeyin kendisinden önce var olmasının saçmalığı, herkes tarafından doğruluğu kabul edilmiş bir ilkedir. Fakat *Mevâkıf* yazarı İcî “mahiyetin parçalarının toplamı” olarak çevirdiğimiz “mecmu’ eczâ el-mâhiye” ifadesinde bir belirsizlik olduğunu söyleyerek Tûsî’ye itiraz eder:

“Parçalardan her birinin mahiyeti öncelemesi, parçaların hepsinin mahiyeti öncelemesini gerektirmez. Çünkü parçaların oluşturduğu bütünle parçaların her biri hükümde farklılaşabilir.”²⁵⁴

Mevâkıf müellifi İcî’nin ve şârihi Cürcânî’nin ifadelerine göre, mahiyete ait parçaların toplamının mahiyete eşit olduğu görüşünü reddeden Tûsî, neden olarak parçanın önceliğini sunmuştur. Peki mahiyetin parçası ile parçalarının toplamı aynı şey midir? İlkinde kastedilen ayrı ayrı cins ve faslın her biriyken ikincisinde her ikisinin

²⁵³Tûsî, *Telhisu’l-Muhassal*, s. 17.

²⁵⁴Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, s. 200.

toplamından oluşan terkip yani fasılla kayıtlanmış cinstir. Tanımın parçalarının tanımdan önce geldiği kabul edilse de bu, parçaların toplamından oluşan terkinin de önce geldiğini göstermez. Öyleyse Tûsî'nin itirazında bir sıçrama bulunmaktadır. Toplamın oluşturduğu bütünle parçalarının hükmünün birbirinden farklı olduğunu Cürcânî'nin dile getirdiği²⁵⁵ örnek üzerinden somutlaştırmak mümkündür. Örneğin insanların hepsini içine almayan bir ev insanların her birini ayrı ayrı içine alabilir. Yahut askerlerin her birinin yenemeyecekleri düşmanı hepsi beraber yenebilir. Sonuç olarak parçanın bir şeyi öncelemesi parçaların toplamının da öncelemesini gerektirmez. Parçaların hepsi ile parçaların ayrı ayrı her birine aynı hükmü veren Tûsî, tanımlanan ile tanımlayanın özdeş olmadığını söylerken tanım ile parçalarını özdeş kabul ederek aynı hataya düşmüştür. Bu nedenle onun tam tanıma dair savunusu İcî tarafından başarısız bulunmuştur.

Tam tanımın imkânsız olduğu iddiasına itiraz getiren bir başka isimse Sirâcüddîn Urnevî olmuştur. Mantık, fizik ve metafizik konularını incelediği *Metâli 'ul-Envâr* isimli eserinde tarifler konusunda iki şüphe olduğundan bahsederek Râzî'nin söz konusu iki gerekçesine yer verir.²⁵⁶ Biz burada onun görüşlerini kendisiyle paralellik arz eden şârihi Kutbuddîn Râzî'nin açıklamalarıyla beraber ele alıp kısaca değerlendirmesine geçmek istiyoruz. Tartışmanın seyrinin anlaşılması için tartışmaya dahil olan bu iki ismin yani Sirâcüddîn Urnevî ve Kutbuddîn Râzî'nin görüşlerinin daha sonra meseleyi tahkik eden İcî ve Cürcânî tarafından *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ta²⁵⁷ ve Taşköprülüzâde tarafından *Risâletü't-Ta'rif ve'l-İ'lam fi Halli Müşkilâti'l-Hadd'it-Tâm*'da²⁵⁸ değerlendirilip eleştiri konusu olduğunu göstermeye çalışacağız.

Şerh 'ul-Metâli'de ilk şüphe olarak Menon'un paradoksuna -Râzî tarafından geliştirilmiş haliyle- yer verildikten sonra İmam Şerâfeddin el-Merâgî'ye izafe ettiği itirazı incelenir. Şerâfeddin el-Merâgî iki parçalı munfasıl (ayrık) bir önermeden oluşan kıyas formunda Râzî'nin eleştirisini şöyle ifade eder: Tasavvurî matlup ya bilinendir ya da bilinmeyendir. a) Bilinen hiçbir şey talep edilemez. b) Bilinmeyen hiçbir şey de talep edilemez. O halde tasavvurî matlup talep edilemez. Bu sonucun doğruluğu iki yüklemli

²⁵⁵a.yer.

²⁵⁶el-Râzî, *Şerhu 'l-Metâli*, C. 1, s. 392.

²⁵⁷Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, ss. 200-204.

²⁵⁸Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, "Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü", *Mantık Risaleleri*, çev. Mehmet Özturan, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017, ss. 158-60.

önerme olan öncüllerinin doğruluğuna bağlıdır. Fakat “bilinen hiçbir şey talep edilemez ve bilinmeyen hiçbir şey talep edilemez” önermeleri doğrulukta birleşmezler. Aralarında mânia‘tü’l-cem‘ vardır. Bu noktada müellif birinin doğruluğunun diğerinin yanlışlığını gerektirdiğini ortaya koymak için aks yoluna²⁵⁹ başvurur. Çünkü iki önermeden her birinin çelişğinin döndürmesine (aks-i nakîz) ait düz döndürme diğeriyle çelişmektedir. Örneğın (a)’nın çelişğinin döndürmesini alalım: “Talep edilebilen şey bilinmeyendir” olur. Bu önerme düz döndürmeyle “bilinmeyen şey talep edilebilendir” şeklinde döndürölür. Bu ise (b)’ye yani “bilinmeyen hiçbir şey talep edilemez” şeklindeki başta doğru kabul edilen ikinci önermeye ters düşmektedir.²⁶⁰ Öyleyse (a)’nın doğruluğı (b)’nin yanlışlığını ya da tersinden (b)’nin doğruluğı (a)’nın yanlışlığını gerektirmektedir. Böylece Merâğî, Râzî’nin itirazını muhale irca ederek geçersiz kılmak istemiştir. Ancak bu istidlal yöntemi mantıkçılar arasındaki bazı ihtilaflar sebebiyle tartışmaya açıktır.²⁶¹

Urmevî’nin konuyla ilgili yaklaşımı ise Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Râzî öncesi dönem mantıkçıların yaklaşımını hatırlatmaktadır. Kendi ifadesiyle bu şüpheyi şöyle cevaplamaktadır:

“Biz, talep edilen bir yönden bilinen diğeri yönden bilinmeyen olduğunda, bilinmeyen yönüyle onun talebinin imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bu durum bilinmeyen yön her yönden, bilinmiyor olsaydı (mutlak meçhul) gerçekleşirdi. Oysa böyle değildir. Bilinen yön bilinmeyenin yönlerinden biridir. Tıpkı bizim meleğın hakikatini, arazî özelliklerinden birinin bilgisi vasıtasıyla talep etmemiz gibidir. Bilinmeyen yön meleğın hakikatidir. Bilinen ise onun arazî bir cihetidir. Bu (bilinen yön) onun talebine yönelmeyi mümkün kılar.”²⁶²

Tanıma dair ikinci şüphe konusunda da Urmevî öncelikle Râzî’nin itirazını alıntılar.²⁶³ Bir kavramı ya kendisiyle ya parçalarıyla ya da dıştaki bir şeyle tarifler

²⁵⁹ “Mantıkçıların, önermelerin döndürölmelerinin açıklanması hususunda üç yolları vardır: 1- Hulf / Ters Kıyas: Hulf aksin (döndürölme sonucu elde edilen önermenin) çelişğinin asla eklenmesi ve muhale netice vermesi. (Aksin çelişğinin muhale râci olmasından aksin kendisinin doğru olduğu ispatlanmış olur.) 2- İftiraz (farz etme, varsayma): İftiraz mevzuun zatının (kaplamının) muayyen bir şey (mesela D olarak) farz edilmesi ve mevzuun vasfı (içlemi) ile yüklemın, onun üzerine yüklenmesidir ki böylece aksin mefhumu meydana gelir...3- Aks (döndürme): Döndürme yolu da aksin çelişğinin, asılla nefiyleşmesi ortaya çıksın diye döndürölmesidir.” Özpılavcı, *Kâtibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, s. 356.

²⁶⁰el-Râzî, *Şerhu’l-Metali*, C. 1, ss. 394-95.

²⁶¹Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, s. 196; el-Râzî, *Şerhu’l-Metali*, C. 1, s. 395.

²⁶²el-Râzî, *Şerhu’l-Metali*, C. 1, s. 396.

²⁶³a.g.e., C. 1, ss. 396-97.

bilebiliriz. Kendisiyle veya dıştakilerle tarif mantıkçılar tarafından da yanlışlığı kabul edilmiş bir tariftir. Bu sebeple Urmevî ve şârih Kutbuddîn Râzî parçasıyla tarif üzerinde durur. Tam tanım dediğimiz doğru bir tarif ise şeyin zâtî unsurlarının toplamından oluşmaktadır. Öyleyse tasavvur bahsinin asıl maksadı olan tam tanımda, parçaların toplamıyla tanım yapıldığı için bu tür bir tarif kendisiyle tarifi gerektirir mi? Müellife göre gerektirmemektedir çünkü tarif edilenle tarif arasında icmal ve tafsil şeklinde itibar farkı vardır.²⁶⁴ Cüzlerin tasavvurlarının toplamıyla cüzlerin toplamına yani bütüne ait tek bir tasavvur meydana gelir. Parçaların tamamı yani tanım her ne kadar zat bakımından mahiyetin kendisi olsa da mahiyet ve parçaların tamamı itibar bakımından farklıdır. Her bir parçanın kendine ait ayrı bir tasavvuru bulunmaktadır. Urmevî'ye göre ayrıntılı olarak parçaların tasavvurlarının toplamı, icmâlî olarak parçaların tamamına ait tek tasavvuru tarif edip ona götürmektedir.²⁶⁵ Bu nedenle burada şeyin kendini öncesini gibi bir durum söz konusu değildir.

Bu açıklamada parçaların toplamının mahiyetten ayrı düşünülmesine Mevâkîf müellifi ise itiraz etmektedir. İcî, kitabında Urmevî'nin çözümünü aktardıktan sonra "doğrusu şudur" diyerek müdahale de bulunur. İcî'ye göre mahiyetin parçalarından oluşan toplam ile mahiyetin tasavvuru ayrı şeyler olmayıp birbirini gerektirmemektedir. Zihinde birbiriyle kayıtlanmış olarak bulunan yani tertip edilmiş parçalardan oluşan tasavvur mahiyetin kendisidir. Cürcânî burada meşhur ayna metaforuyla İcî'yi destekler.²⁶⁶ Her bir parçaya ait tasavvur sadece o parçanın müşahede edildiği ayna gibidir. İki suret bir araya gelip biri diğeriyle kayıtlandığında beraber tek bir ayna olurlar. Bu şekilde doğrudan parçaların toplamı müşahede edilirken dolaylı olarak her bir parça müşahede edilmiş olur. Sonuç olarak söz konusu parçalar mahiyetle iki aynanın birleşerek oluşturduğu büyük aynayla aynı olması gibi zat bakımından ortak itibar bakımından farklıdır. Buradan anlaşılan şudur ki; tanım her biri mahiyetten önce olan bir takım şeylerin toplamıdır. Bu toplam ise mahiyetin kazanım yoluyla elde edilmiş tasavvurundan ayrı bir şey değildir. Öyleyse tanımlanan ve tanım arasında zat bakımından bir fark yokken itibar bakımından kazanıma imkân sağlayan bir fark olduğu savunulmuştur. Aslında Urmevî de arada icmal ve tafsil farkı olduğunu söyleyerek

²⁶⁴a.g.e., C. 1, s. 401.

²⁶⁵Cürcânî, *Mevâkîf Şerhi*, s. 200.

²⁶⁶a.g.e., s. 202.

böyle bir açıklama getirmişti.²⁶⁷ O nedenle Cürcânî, Urmevî'nin cevabının böyle bir anlama muhtemel olduğunu kabul ederek İcî'nin “doğrusu şudur” şeklinde müdahalesinin kesin bir itiraz mahiyetinde olmayıp yanlış olanı ima etmesinin önüne geçmek sadedinde olduğunu ifade eder.²⁶⁸

Tartışmaya 16. yüzyıldan katılan bir isim de Taşköprülüzâde Ahmed Efendidir. Tam tanımla ilgili “tâmmet'ül-kübrâ”²⁶⁹ olarak adlandırdığı sorunu çözüme kavuşturmak maksadıyla müstakil bir risale kaleme alır. *Tam tanıma ait problemlerin çözümü hakkında bildiri ve tarif risalesi* adını verdiği eserini bir giriş, iki bölüm ve bir sonuç şeklinde düzenlemiştir. Birinci bölümde problemin neliği ve çözümü üzerinde dururken ikinci bölümde kendine kadar gelen süreç içinde dile getirilen önemli isimlere ait çözüm önerilerini değerlendirir.²⁷⁰ Taşköprülüzâde'nin risalede atf yaptığı isimler sırasıyla Fahreddin Râzî, Tûsî, Urmevî, İcî, Cürcânî, Sadruşşerîa (ö. 1346), Sadeddin Teftâzânî (ö. 1390) ve Mübârekşâh Buhârî (ö. 1382'den sonra ?) şeklindedir. Aslında bir anlamda risale *Şerhu'l-Mevâkîf*'taki aynı probleme dair açıklamaların yer aldığı bölümü anımsatmaktadır. Ancak *Mevâkîf*'ta son üç isim yer almazken, *Mevâkîf*'ta yer verilen Şerâfeddin el-Merâgî'nin çözüm denemesi de risaleye alınmamıştır. *Mevâkîf*'tan önce ise Merâgî'nin argümanına da yer veren nitelikli bir değerlendirmeye Urmevî'nin *Metâliu'l-Envâr* isimli eserinde rastlamaktaydık.²⁷¹ Söz konusu eserlerden anlaşılan o ki Râzî'nin başlattığı tanıma dair tartışma, bir gelenek halini almış ve konuyla ilgili yazan mantıkçılar kendilerinden önceki çözüm denemelerinden haberdar olarak meseleye yeni bir yorum getirmeye gayret etmiştir.

Bu gelenek içinde Taşköprülüzâde'nin çözümüne daha yakından bakacak olursak onun da tanımlanan ve tanımlayanın aynı olmadığını, dolayısıyla tam tanımın kendisiyle tanım anlamında bir muhale yol açmadığını savunduğunu görürüz:

“Biz şu kabulü tercih ediyoruz: Tarif eden tarif edileni oluşturan parçaların tamamından ibarettir. Bununla birlikte şu görüşün doğruluğunu da kabul etmiyoruz: Tarif eden tarif edilenin aynısıdır. Kabul etmiyoruz çünkü (tarif edene ait) parçaların bütünü mufassal (ayrı ayrı) olarak

²⁶⁷el-Râzî, *Şerhu'l-Metali*, C. 1, s. 401.

²⁶⁸Cürcânî, *Mevâkîf Şerhi*, s. 204.

²⁶⁹ “büyük kıyamet/sorun” anlamında olup Nâziat Suresi 34. Ayete telmihte bulunulmuştur.

²⁷⁰ Mezkur risalenin metni ve Mehmet Özturan tarafından yapılmış tercümesi için bkz: Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *Mantuk Risaleleri*, çev. Mehmet Özturan, İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2016, ss. 148-68.

²⁷¹el-Râzî, *Şerhu'l-Metali*, C. 1, ss. 396-402.

bilinmekte (tarif edilen) şey ise mücmel olarak bilinmektedir. Bu ikisi arasında dağlar kadar fark vardır.”²⁷²

Taşköprülüzâde’ye göre tanımlanan ile tanımlayan arasındaki fark icmal ve tafsil farkıdır. Diğer bir ifadeyle tanım ve tanımlanan zat itibariyle bir olsalar da itibar bakımından farklıdır (müttehid bizzat muhtelif bi’l-itibar).²⁷³ İtibar ile kastedilen zihindeki bilginin ilkinde toplu halde ikincisinde ise ayrıntılı halde parçalarıyla beraber bilinmesidir. Şüphesiz icmal-tafsil farkı üzerinden yapılan bu açıklamaya daha önceki mantıkçılarda da rastlamak mümkündür. Hatta Râzî’nin kendisinin de “isimlerin icmalen delalet ettiği mahiyetin tanımlarla tafsil edildiği”ni söylediğinden²⁷⁴ bahsetmiştik. Taşköprülüzâde’yi farklı kılan ise meseleyi daha dakik bir incelemeye tabi tutarak iddiasını dört aşamalı bir tanım kuruluşuyla açıklamasıdır.

Buna göre tanımın oluşumunda dört mertebe bulunmaktadır ve bu dört mertebenin kavranması tanımlanan ile tanımlayan arasındaki farkın anlaşılmasını sağlayacaktır. “Mahza icmal mertebesi” dediği ilk aşamada dış dünyadaki bir hakikat, duyu organları aracılığıyla algılanır ve mahiyeti bilinmeksizin arzuları vasıtasıyla zihinde derli toplu bir suret oluşur.²⁷⁵ Zihnin bir şeyin bilgisini talep etmesini mümkün kılan bu aşamadır. Çünkü aranan meçhul hakikat bir açıdan algılanmış olmasaydı zihin onu bilmeye yönelemezdi ve Menon diyalogunda bahsedilen mutlak meçhul paradoksu ortaya çıkardı. İkinci mertebede zihin bu sureti dikkatle inceler ve bu suretin farklı hakikatlerden oluşan bileşik halini fark eder. Daha sonra mümeyyize kuvvesi sayesinde onu zâtî ve arazî özelliklerine ayırıştırır. “Tahlil mertebesi” adını verdiği bu aşama tanımın maddesini oluşturur.²⁷⁶ Üçüncü mertebede ise tespit edilen maddeye bir form giydirildiği tertip aşamasıdır. Klasik mantığın ilk bölümünü oluşturan küllîlere ait kaideler aracılığıyla bulunan tümel yüklemeler arasındaki irtibat yolu bulunmaya çalışılır. Böylece iktisâbın eseri ortaya çıkar. Amaç nesneden daha kapsamlı olan zâtî özelliğini yani cinsini bulmak ve ona türe özgü zâtî özellik olan faslı ekleyerek türdeki belirsizliği gidermektir. Son mertebede içinde ayrı ayrı hakikatleri barındıran yek pare

²⁷²Taşköprülüzâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, s. 152.

²⁷³Mehmet Özturan, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (10.2018), C. 4, s. 112.

²⁷⁴el-Râzî, *Nihayet ’ül-Ukul fi Diraset ’ül-Usul*, C. 1, s. 114.

²⁷⁵Taşköprülüzâde, “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, s. 152.

²⁷⁶a.g.e., s. 154.

bir hakikat elde edilir.²⁷⁷ Son aşama olmasaydı kesbin gayesi olan tanımlama (tahdid) meydana gelmeyeceği için kesb anlamsız olurdu. Taşköprülüzâde böylece Râzî'nin tasavvurların bedihî olduğuna dair görüşüne karşı kesbî olduğunu aşama aşama açıklayarak temellendirmeye çalışmıştır. Burada görüldüğü üzere ilk ve son aşamada olmak üzere iki icmal mertebesi bulunmaktadır. Ancak birinci mertebedeki talebe konu olan meçhul icmal ile dördüncü mertebedeki tanımlanmıştan ibaret olan ikinci icmal arasında büyük fark vardır. İlkinde duyu organları gibi vasıtalarla algılanan türün mahiyeti bilinmezken son aşamada mahiyeti ve içeriği artık keşfedilmiştir. İkinci ve üçüncü aşama ise türün çözümlenerek mahiyetin tespit edilmesine yöneliktir. Başlangıçta fark edilip keşfedilen nesne çözümlendikten sonra tanımla adeta bir yapbozun parçaları gibi tekrar bir araya getirilmektedir.

3. İbn Teymiyye: Tam Tanım Reddiyesi

İslam düşünce tarihi içerisinde mantığa dolayısıyla tanıma sert eleştiriler yönelten bir başka isim Takıyüddîn İbn Teymiyye (ö. 1328) olmuştur. Onun konuyla ilgili görüşlerini anlamak için eserlerine baktığımızda iki kitabı öne çıkar. Bunlar mantıkçıların tanım ve kıyas teorilerinin yanlışlığını göstermek için kaleme aldığı *er-Redd ale'l-Mantıkıyyînile Mecmû'u Fetâvâ* ve diğer bazı kitaplarında yer alan görüşlerinden derleme olan *Nakdu'l-Mantık* isimli eserleridir.

Mantıkçıların ikisi olumlu ikisi olumsuz olarak ifade edilen dört temel görüşü olduğunu söyleyen İbn Teymiyye *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*'de dört bölüm halinde bu iddialarının yanlışlığını göstermeyi hedeflemiştir.²⁷⁸ Mantıkçıların iddiası olan iki olumsuz önerme şudur: a. Talep edilen (meçhul) tasavvura tanımsız ulaşılamaz. b. Talep edilen tasdikî bilgiye kıyas olmadan ulaşılamaz. Tersinden ifade edilen iki olumlu önerme ise a. Tanım tasavvurların bilgisini verir b. Kıyas ve burhan tasdiklerin bilgisini verir şeklindedir. “Talep edilen tasavvura tanımsız ulaşılamaz” önermesi ile “Tanım tasavvurların bilgisini verir” önermesi birbirini tekrar ediyor gibi görünse de ilkinde Arapçada hasr edatı olarak adlandırılan “illâ” kullanılmış ve kavramın bilgisine sadece

²⁷⁷a.g.e., s. 152.

²⁷⁸İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, Beyrut: Müessesetü el-Reyyan, 2005, s. 48.

tanımla ulaşılabileceği savunulmuştur. İkinci cümlede ise tanımın, kavramın bilgisini verdiği kabul edilmekle beraber başka yolla elde etme ihtimali açık bırakılmıştır.

Bilginin tasavvur ve tasdik şeklinde tasnifine karşı çıkmayan İbn Teymiyye bu bilgi türlerine ulaştırdığı kabul edilen yöntemlere yani tanım ve kıyas teorisine karşıdır. Ona göre mantıkçılar tanım işini abartmışlar, faydasız ve gereksiz konularla insanları meşgul ederek boşa zaman harcamış ve zihin yormuşlardır. Ne selef döneminin ne de ilk dönem kelamcılarının mantıktaki anlamıyla tanıma ihtiyaç duymuşlardır.²⁷⁹ Tanımdan maksat Aristoteles ve takipçilerinin iddia ettiği gibi mahiyetin ne ise o olarak tasavvuru değil tanımlananı kendisi dışındaki her şeyden *temyiz* etmektir.²⁸⁰ O aslında daha başta özcü anlayışa karşı çıkararak mantıkçılardan yolunu ayırır. Tümel tartışması konusunda nominalist bir tavır sergileyen İbn Teymiyye tümelin dış dünyadaki tikellerinden bağımsız bir varlığını kabul etmemektedir.²⁸¹ Öz fikrinin yani mahiyet düşüncesinin inkar edilmesinin neticesinde özsel olanla olmayan ayırımının ortadan kalkacağı açıktır. Bu nedenle filozofların özsel olanla olmayanları birbirinden ayıracak zihinlerinden bağımsız bir alete, ölçüye sahip olmadıklarını ileri sürer. Onların lazım araz dedikleri özelliklerle özsel nitelikler arasında yaptıkları ayırımı keyfî bulur.²⁸² Fakat onun eleştirisi kabul edilirse bilgilerimiz kişiden kişiye değişen görelî bir hal alır. Oysa felsefenin ve bilimlerin amacı sabit ve genelgeçer bilgilere ulaşmaktır.

İbn Teymiyye, Fahreddîn Râzî'nin önceki bölümde bahsettiğimiz tanıma dair eleştirisinden haberdardır. *Muhassal* ve diğer kitaplarında “tanımın tanımlananın tasavvurunu sağlamadığı”na dair görüşüne katıldığını kendisi açıkça ifade eder.²⁸³ Ona göre mantıkçıların tanım teorisi insanların zihinlerine ve hatta dinî ilimlerine yerleştiği için bu önemli husus ihmal edilmiştir. Mantıkçılar bu konuları peygamberlerin getirdiği nebevî ilimlere de tıp, dilbilim gibi sair ilimlere de karıştırmışlardır.²⁸⁴ Yine de bir bütün olarak bakıldığında İbn Teymiyye'nin eleştirileriyle Râzî'nin eleştirileri arasında bir benzerlik olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Râzî, İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi mahiyet fikrine, zorunlu ve kazanılmış bilgi ayırımına, tanım ve kıyas teorilerine karşı çıkmamıştır. İbn Teymiyye ise temellendirme noktasında mantığın argümanlarından

²⁷⁹a.g.e., s. 73.

²⁸⁰a.g.e., s. 56.

²⁸¹Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 2. b., Ankara: Araştırma Yayınları, 2016, s. 59.

²⁸²İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkıyyîn*, s. 113.

²⁸³a.g.e., s. 73.

²⁸⁴a.yer.

yararlansa da kitabının isminden de anlaşıldığı üzere (*er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*: mantıkçılara karşı) bir bütün olarak mantığın yöntemine tepkilidir.

er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn kitabının tanım eleştirisine ayırdığı birinci bölümünde olumlu ve olumsuz yönlerden olmak üzere iki kısımda konuyu ele alır. İlk aşamada “tasavvurların bilgisine tanımsız ulaşamaz” iddiasını çürütmek için on bir madde halinde eleştirilerini sıralar. Ancak bu konudaki şüphelerinde özgün olmaktan ziyade kendisinden önce dile getirilen eleştirileri özellikle Sofistlere ait şüpheleri tekrarlamış görünmektedir.²⁸⁵

Tanıma dair sıraladığı eleştirilerine daha yakından bakacak olursak onun ilk olarak üzerinde durduğu husus “tasavvurların bilgisine ancak tanımla ulaşılır” iddiasıdır. A priori olmayan her önermenin doğruluğunu anlamak için ispata ihtiyaç duyulduğuna göre apaçık bilinmeyen bu hüküm de ispata muhtaçtır. Oysa mantığı ilimlerin terazisi konumunda gören mantıkçılar ispat etmedikleri bu iddiayı ilimlerine esas olarak kabul etmişlerdir. Bu durum da iddialarının temelsizliğini göstermektedir.²⁸⁶

İkinci olarak mantıkçılar, tanımla kastedilenin tanımlananın kendisi olması gerektiğini söyler. Öte yandan tanımı, tanımlananın mahiyetine delalet eden söz olarak tarif ederler. Öyleyse tanım sadece ismin kısaca işaret ettiği şeyin açıklamasıdır. Bununla beraber tanım yapanın kendisi tanımladığını ya tanımla ya da başka bir yolla bilmektedir. Eğer tanımla biliyorsa aynı şey bu bilgisi konusunda da geçerli olacağı için bu sonsuz bir geri gidişe sebep olacaktır. Tanımla değil başka bir yolla biliyorsa baştaki önerme yani tasavvurların bilgisinin sadece tanımla elde edileceği iddiası geçersiz olacaktır.²⁸⁷

Üçüncü delil ise realiteden hareketle yapılmış bir çıkarımdır. Birçok farklı alanlarda çalışan bilim adamlarının mantıksal tanıma ihtiyaç duymadan kavramlarını tasavvur edip ilmî çalışmalar yapmış olması tasavvurların tanıma muhtaç olmadığını göstermektedir. İbn Teymiyye'nin zikrettiği bir sonraki delil de benzeri şekilde dış dünyadan hareketle yapılmış bir çıkarıma işaret eder. Şöyle ki bir disiplin içinde aynı kavram için yapılmış birçok tanım bulunmaktadır. En çok örnek gösterilen insan tanımı

²⁸⁵Ali Sâmî el-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs Inde Müfekkiri'l-İslam*, Beyrut, 1984, s. 188.

²⁸⁶İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkıyyîn*, s. 49.

²⁸⁷a.yer.

üstünde bile tam bir uzlaşım sağlanamamıştır. Bu durumda mantıkçıların kabul ettiği ilkeye göre mutlak anlamda doğru bir tasavvur sağlanamamıştır. Tasavvurlar tasdikleri oluşturduğuna ve bilgi bu ikisi üzerine kurulu olduğuna göre bu durumda hiçbir insanın herhangi bir ilimde bilgiye asla ulaşılammış olması gerekirdi. Hâlbuki öyle değildir.²⁸⁸

Beşinci delil olarak İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu husus son iki delille benzer şekilde realiteden hareketle yapılan bir itirazdır. Mantıkçılar hakikî ve tam bir tanımın nesnenin ortak ve ayırıcı özsel niteliklerinin birleşiminden oluştuğu konusunda hemfikirdir. Oysa cins ve faslı belirlemek imkânsız derecesinde zordur. Öyleyse mantıkçılara göre bizim bir tasavvura ulaşmamız da imkânsız derecesinde zor olmalıdır. Fakat biz birçok alanda tasavvurlara sahip olduğumuzu biliyoruz. Bu durum da tasavvurlara ulaşma noktasında mantıksal tanıma ihtiyaç duymadığımızı gösterir.²⁸⁹

Altıncı husus, mantıkçılar daha önce bahsettiğimiz gibi birleşik olan mahiyetlerin tanımlanabileceğini söyler. Yukarıdan aşağı doğru düşünülen bir varlık şemasında türler, altında bulunduğu cinse ve kendisini ortak olduğu türlerden ayıran fasla nispetle tanımlanır. Fakat “akıl” gibi bir cinsin altına girmediği için tanımı olmayan cevherler de vardır. Onlar aklın tanımsız kavrandığını kabul ettiğine göre fertleri duyularla algılanabilen diğer türlerin tanıma ihtiyaç duymadığını daha kolay kabul etmelidirler.²⁹⁰

Yedinci delil; tanım özel bir takım manalara delalet eden kavramlardan oluşmaktadır. Tanım cümlesini duyan kimse eğer tanımın içerdiği bu kavramları daha önceden bilmiyorsa ya da tanımlananın dış dünyadaki halini müşahade etmemişse tanımı anlamamaktadır. Tanımı anlaması bu kavramların tasavvuruna önceden sahip olmasına bağlı olduğuna göre tanımlananın tasavvurunun tanımı duyduktan sonra oluştuğunu nasıl söyleyebiliriz?²⁹¹

Sekizinci delil olarak zikrettiği husus öncekinin tekrarı gibidir. Çünkü İbn Teymiyye mantıkçıların, tanımın tanımlayanın sözü olduğunu söylemelerine rağmen

²⁸⁸a.g.e., s. 50.

²⁸⁹el-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs Inde Müfekkiri'l-İslam*, s. 189.

²⁹⁰İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkyyîn*, s. 51.

²⁹¹a.yer.

mahiyetin zihni olması hasebiyle sözsüz olarak tasavvur edildiğini ve bu ikisinin birbiriyle çeliştiğini ifade eder.²⁹²

Dokuzuncu delil, Râzî'nin de öncesinde dile getirdiği bir meseledir.²⁹³ Tasavvurların bilgisinin ya açlık, tokluk, sevinç, üzüntü gibi vicdâniyât adını verdikleri iç duyulara ya da renkler, tatlar, kokular gibi hissiyât denilen dış duyulara dayandığını söyler. Söz konusu bilgilerin tanıma ihtiyaç duymadığı açıktır.

Onuncu delil; tanıma itiraz eden birinin onu çürütmesi mümkündür. Tanımlananın tasavvuru bulunmaksızın tanım çürütülemeyeceğine göre tanımlananın tasavvurunun tanım olmadan mevcut olduğu ortaya çıkacaktır.²⁹⁴

On birinci delilde son olarak bilginin mantıkçıların dediği gibi zorunlu ve kazanılmış olarak ikiye ayrılmasına itiraz eder. Onlar “varlık”, “şey” gibi bir takım tasavvurların zorunlu olarak bilindiğini ve tanıma ihtiyaç duymadığını kabul etmişlerdir. Aksi halde tanım işleminde döngüye ya da sonsuz bir geri gidişe sebep olacağını söylemişlerdir. Fakat İbn Teymiyye, bu durumun göreliliğini söyler. Çünkü insanların idrak seviyelerinin farklı olmasına bağlı olarak aynı bilgi birisi için tanıma muhtaçken bir başkası için tanıma ihtiyaç duymadan elde edilmiş olabilir.²⁹⁵ İbn Teymiyye bilgiyi kendisine nispetle değil bilen özneye nispetle değerlendirmiş ve bilen kişideki değişkenliği bilginin türündeki değişiklik olarak görmüştür.

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye'nin eleştirileri genelde mantığın teorisinin vakıaya muhalif olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Pratik hayatta mantıksal tanımın kullanılmadan bilgi elde edilmesini bir delil olarak sunmuştur. Fakat mantıkçıların da bilgiyi kısımlara ayırdığı, her bilgi türü için tanımı şart koşmadığı hususu göz ardı edilmiştir. Buraya kadar saydığımız eleştirilerinde onun özgün olmadığı, Stoacı düşünürlerin, Yunan şüphecilerinin ve kelamcılarının etkisinde eleştirdiği ileri sürülmektedir.²⁹⁶ Ancak onun tanıma getirdiği itirazlarındaki dayanakları bundan ibaret değildir. O tasavvurların bilgisine yalnızca tanımla ulaşılmadığını gerekçelendirdikten sonra bir sonraki aşamaya geçer ve tanımın mantıkçıların söylediği gibi tasavvurun

²⁹²a.g.e., s. 52.

²⁹³el-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs Inde Müfekkiri'l-İslam*, s. 190.

²⁹⁴İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkıyyîn*, s. 53.

²⁹⁵a.g.e., s. 55.

²⁹⁶el-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs Inde Müfekkiri'l-İslam*, s. 201.

bilgisini sağlamasının mümkün olup olmadığını sorgular. Çürütmeyi hedeflediği olumlu önerme mantıkçıların savunduğu, “tanım tasavvurlarla ilgili bilgi ifade eder” önermesidir.

İbn Teymiyye'nin tanımın tanımlananın tasavvuruna dair bilgi vermediğini göstermek için kullandığı bir argümanı da şu şekildedir: Tanım tanımlayanın ortaya koyduğu ve ispata muhtaç bir haber cümlesi yani önermedir. Bu önermeyi duyan kimse ya bunun bilgisine sahiptir ve önermenin doğruluğunu tanıyı duymadan önce de zaten tasdik edebilecek durumdadır. Yahut tam tersine öncesinde bilgi sahibi değildir. Eğer biliyorsa ondaki bilginin tanımla oluşmadığı ortaya çıkmıştır. İkinci durumda ise tanımın verdiği bilgiyi kabul etmesi durumunda haber verenin sözünü bir delile dayanmaksızın tasdik etmiş olacaktır ve bilgisi zanna dayalıdır.²⁹⁷

Bu noktada belirtmemiz gereken husus, mantıkçıların çoğunun tanımlananla tanımlayandan oluşan cümleyi bir önerme olarak kabul etmedikleridir.²⁹⁸ Kavramlarla ve aynı zamanda kavramların açılımı olan tanımlarla önerme arasındaki temel fark hükümdür. İlkinde doğruluk yanlışlık ihtimaline açık bir hüküm yer almazken ikinci hükümlü bir cümledir. Bu nedenle tanım cümlesi her ne kadar şekilsel olarak önerme formunda olsa da hüküm içermediği için önerme sayılmamaktadır. Çünkü daha önceden konusu geçtiği üzere tanımla tanımlanan özü itibariyle aynıdır, yalnız aralarında icmal tafsil farkı vardır.²⁹⁹ Buna rağmen tarif cümlesini önerme gibi kabul eden mantıkçılar da olmuştur.

İbn Teymiyye de aslında tanıma önerme değil de kayıtlanmış birleşik söz (terkib-i takyîdî) denildiğinin farkındadır. Fakat mantıkçıların da kendi içlerinde bu konuda hemfikir olmadıklarını söyler.³⁰⁰ Ayrıca önerme olarak kabul etmeseler bile üzerine susmanın anlamlı olacağı her sözün tam bir cümle anlamına geleceğini tüm insanlar gibi mantıkçılar da kabul ettikleri için tam bir cümle olan tanımla önerme kabul etmeyerek kendileriyle çeliştiklerini düşünür.³⁰¹

²⁹⁷İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkyyîn*, s. 74.

²⁹⁸Mehmed Fevzi Efendi, *Seyf'ul-Ğullâb Şerh-u Muğni't-Tullâb*, Lübnan: Noursabah, 2016, ss. 159-60.

²⁹⁹Salih Zeki, *Mizân-ı Tefekkür*, İstanbul, 1332, s. 11.

³⁰⁰İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkyyîn*, s. 74.

³⁰¹a.g.e., s. 76.

Özsel anlamda tanımın bilimsel bir gerçekliğinin olmadığını, tamamen Aristoteles ve takipçilerinin uzlaşımına dayalı olduğunu savunan³⁰² İbn Teymiyye tanımın gayesi konusunda kelamcılarla hemfikirdir. Hicrî ilk beş asırda usulcülerin ve kelamcıların benimsediği gibi³⁰³ tanımın amacı tanımlananı, kendisi dışında kalan her şeyden ayırmaktır (temyizdir).³⁰⁴ Bu ayırma işlemi fasılla gerçekleştiği gibi özgü arazla da gerçekleşebilir. Zaten lazım araz denilen niteliklerle zâtî nitelikler arasında varlıkta bir fark bulunmamaktadır. Bu ayırım mantıkçıların ıstılahına ve uzlaşımına dayanmaktadır. Ona göre mahiyet olarak adlandırılan şey aslında zihnin tasavvurundan ibarettir. Bu nedenle mantıkçıların en büyük hatasının zihinde olanla ayanda (dış dünyada) olanı birbirine karıştırmaları olmuştur.³⁰⁵

Böylece birer asır arayla Râzî ve İbn Teymiyye tarafından iki farklı cepheden, klasik mantığın tanım teorisine yöneltilemiş güçlü eleştirileri, yazarlarının kendi eserlerinden hareketle değerlendirmeye çalıştık. İki eleştirinin de mantık disiplinin altın çağını yaşadığı on üçüncü yüzyıla ait olması ayrıca önemlidir. Çünkü eleştirilerin sahipleri mantık disiplinine olduğu gibi mantıkçıların görüşlerine de son derece vâkıftır. Fakat yıkıcı gibi görünen bu eleştiriler, klasik mantık geleneğinde yeni tartışmalara ve yorumlara kapı açarak olumlu bir katkı da sağlamıştır. Bu anlamda kendisi de bu alanda yazdığı kitaplarıyla mantıkçı bir kimliği haiz olan Râzî'nin biraz daha öne çıktığını söyleyebiliriz. O tümüyle mantığa ve tanım teorisine karşı olmamakla beraber tanım işleminin problematik yanlarına temas etmiştir. İbn Teymiyye ise daha ziyade iç dinamiklerden hareketle yapılmış bir tanım eleştirisi sunar. Onun motivasyon kaynağı mantık disiplinin Peygamber dönemine dayanan anlamıyla İslamî ilimlerden olmayıp Yunan menşeli olmasıyla alakalıdır. Fakat motivasyonu ne olursa olsun eleştirilerini mantığın konularını içine alan temellendirmelerle dile getirmiştir. Ayrıca o Râzî'den farklı olarak öz fikrine karşı çıkmıştır ve tümeller konusundaki nominalist tavrıyla mantığın tümüyle faydasız salt zihnî bir faaliyet olduğu fikrini savunmuştur.

³⁰²a.g.e., s. 68.

³⁰³el-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs Inde Müfekkiri'l-İslam*, s. 101.

³⁰⁴İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkyyîn*, s. 64.

³⁰⁵a.g.e., s. 65.

SONUÇ

Kavramların nihai bilgisini veren tanım konusu düşünce tarihinin ve mantığın en temel meselelerinden biri olmuştur. Bu nedenle Aristoteles ilk mantık külliyatı olan *Organon'a Kategoriler* kitabında kavram incelemesiyle giriş yapar. Kurucusunun yöntemine uygun bir şekilde klasik mantık kitapları da tanımın maddesi kabul edilen tümel lafızlar incelemesiyle başlar. Bu lafızlar; cins, tür, fasıl, genel araz ve özgü araz şeklinde ilk üçü özsel son ikisi ilintisel olmak üzere beş kısımdır.

Düşünürlerin, tümellerin keyfiyetine ve gerçekliğine olan yaklaşımları tanım anlayışlarını etkilemiş görünmektedir. Tümellerin ontolojik gerçekliğine dair nominalist ve realist iki farklı yaklaşım salt metafiziksel bir tartışma olmanın ötesinde kavramlar mantığıyla doğrudan ilgilidir. Tümellerin nesnelere için bir surette de olsa gerçekliğini kabul eden Aristoteles ve takipçileri tanımın özün bilgisini diğer bir ifadeyle mahiyetin künhüyle tasavvurunu vermesi gerektiğini, bunu sağlamayan tariflerin eksik tanım ya da betim olacağını savunmuştur. Bu nedenle mantıkçılar için hakikati olan nesnelere söz konusu olduğunda doğru olan tek bir tanım vardır: Nesnenin yakın cins ve faslının birleşiminden olan tam tanım. Ne nominalistlerin dediği gibi kelimelerin açıklanması anlamında sadece dilsel bir tanıma ne de kelamcılarının dediği gibi sadece ayırışmayı sağlayan temyiz edici bir tanıma yeterli görmüşlerdir.

İbn Sînâ ve sonrasında tasavvurlar ve tasdikler olmak üzere iki ana bölüme ayrılan mantık ilminin ilk kısımdan maksadı doğru tanıma ulaşmak kabul edilmiştir. Tanımlama işleminin sınıflama ya da kanıtlamadan farkına dikkat çeken mantıkçılar tam tanım teorisinin zorluğunun farkındadır. Onlara göre mahiyetin tespiti kolay değil fakat mümkündür. Tanıma ulaşmada kullanılacak üç yöntem bulunmaktadır: Burhan, bölme, sentez. Tanımlama işlemi uzlaşım sal ya da keyfi bir faaliyet değildir. Bununla beraber mantıkçılar da birleşik mahiyeti olmayan anlamında basit şeyler, duygular, özel isimler gibi tanımlamaya elverişli olmadığını için tanımlanamayan kavramların olduğunu kabul etmişlerdir.

Öte yandan gelenek içerisinde Fahreddin Râzî ve İbn Teymiyye gibi tanımların sadece ismin açıklaması olduğunu söyleyen ve mantıkçıların iddia ettiği anlamda tam tanımın tespitinin imkânsız olduğunu söyleyenler olmuştur. İbn Teymiyye mantığa

tümüyle karşı olduğu için mantıkçılar tarafından biraz daha dışarıda bırakılmış fakat Fahreddin Râzî'nin itirazı kendisinden sonrasındaki mantık kitaplarında değerlendirme ve eleştiri konusu olmuştur. Öyle ki Nasîruddin Tûsî, Sirâcüddin Urnevî, Kutbüddin Râzî, Adûdiddin İcî, Seyyid Şerif Cürçânî ve Taşköprülüzâde gibi dönemlerinin önemli isimleri tartışmaya katılmış ve tanımın imkânına dair eleştiriler İslam felsefesinde *Tehâfüt* geleneğini andıran bir gelenek oluşturmuştur.

Çalışmamızla biz iki soruna dikkat çekmeyi ve bu sorunlar ışığında yapılacak çalışmalara bir kapı aralamayı hedefledik. Bunlardan ilki mantığın metafizikten bağımsızlığı sorunudur. Her ne kadar İslam coğrafyasında Gâzzalî ile birlikte artık Yunan düşüncesinin parçası olarak değerlendirilmekten çıkmış ve İslamî ilimler de dahil bütün ilimlere alet olarak görülmeye başlanmışsa da mantık, Aristoteles'in bütüncül sisteminden bağımsız görünmemektedir. Çünkü tanımın neliğine dair bir araştırma bizi tanımlanan kavramların gerçekliği ya da diğer bir ifadeyle gerçekliğin kavramsal ifadesinin imkânı gibi metafiziksel sorulara taşımaktadır. Zira Aristoteles'in sisteminde klasik mantığın da maddesi ve sureti diyebileceğimiz iki boyutu vardır. Ve süreç içinde formel yapısı öne çıkarken içeriği ihmal edilmiş görünmektedir.

Dikkat çekmek istediğimiz ikinci husus ise çağdaş felsefesinin problemleri olarak görülen antiözcü eleştirilerin gelenek içerisinde kendine yer bulduğudur. Çünkü çağdaş dönemin değişen paradigmaları ile birlikte klasik mantığın yetersizliği bugün bir kanaat halini almıştır. Ve birçok disiplinde olduğu gibi klasik ve modern ayrımı üzerinden eskiyi yıkmak suretiyle yeninin inşası varsayılmıştır. Fakat biz ilimlerin tekâmülünün işaret ettiğimiz klasik mantık birikimini yok saymadan üzerine yapılacak eklemeler ve düzeltmelerle gerçekleşeceğine inanmaktayız. Bu anlamda çalışmamızın tanımın imkânına ve keyfiyetine dair nitelikli sorgulamalara kapı açmasını temenni ediyoruz.

KAYNAKÇA

- ACEM Refik, “Gazali’nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, çev. Ahmet Kayacık, (2000).
- AHMED CEVDET, *Mi’yâr-ı Sedad*, İstanbul, 1293.
- AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 3. b., Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- AKKANAT Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümelles*, Adana: Karahan Kitapevi, 2016.
- ALI SEDÂD, *Mizanü’l-ukûl*, çev. İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, Metin Aydın, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- ALP Talha Hakan, *Mantık İsağoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- AMİN Wahid M., “Kutbüddin er-Râzî ve Tümelles Sorunu: İbn Sînâ’nın Doğal Tümelles Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, çev. Burak Veysel Erman, (2019).
- ARICI Mustakim, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği*, Klasik Yayınları, 2015.
- , “Necmeddîn el-Kâtîbî”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 2. b., Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2017, C. 3.
- ARİSTOTELES, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 4. b., Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- , *Kategoriler - Önergeler*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2017.
- , *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. b., İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.
- , *Organon II Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB, 1996.
- , *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 4. b., İstanbul: MEB, 1996.
- , *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: MEB, 1996.
- , *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, 3. b., İmge Kitabevi Yayınları, 2018.
- ATADEMİR Hamdi Ragıp, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- AYDINLI Yaşar, *Farabi*, 2. b., İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.
- , “‘Fârâbî ve İbn Sînâ’da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, ss. 129-42.
- BİNGÖL Abdülkuddûs, *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*, İstanbul: MEB, 1993.
- , *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, Ankara: MEB, 1993.
- BİRGÜL Mehmet, “İbn Rüşd ve Menon Açmazı”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, S. 10 (2008).
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif, *Hâşiye Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkıyye fi Şerh el-Şemsiyye*, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1426.
- , *Mevâkıf Şerhi*, 3 cilt, ed. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- , *Mu'cemü't-Târifât*, Mısır: Daru'l-Fazile, 2004.
- ÇAPAK İbrahim, “Mantık: Tanım ve Önerme”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. b., Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017, s.
- EMİROĞLU İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, 14. b., Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- EMPİRİCUS Sextus, *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- FARABİ, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. .
- , *Harfler Kitabı Kitabı'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, 3. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- , *İlimlerin Sayımı*, çev. Cevher Caduk, Kurtuba Kitap, 2016.
- , *Kitabu'l Burhan*, çev. Ömer Türker, Mahir Alper, 2. b., Klasik Yayınları, 2009.
- , *Mantığa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydınli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- , *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydınli, Litera Yayıncılık, 2017.
- FENÂRÎ Muhammed b. Hamza, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, İstanbul, 1306.
- GAZZÂLÎ Ebu Hamid EL-, *Mi'yarü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, 1. b., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- GELENBEVÎ İsmail, *Şerh-i İsågüci*, İstanbul: el-Mektebet'ül-Hanefiyye, t.y.
- HAKLI Şaban, “Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2013, s. .
- HANOĞLU İsmail, *Fahrüddin er Razi'nin Kitabı'l Mulahhas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adli Esrinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- HASIRCI Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 2. b., Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- HÛNECÎ Efdalüddîn EL-, *Keşf'ul-Esrâr*, Tahran: Müessese Pazuhâşi Hikmet-u Felsefe-i İrân, 1389.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- İBN HAZM, *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık*, çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, Ferruh Özpilavcı, 1. bsk., Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- İBN RÜŞD, *İkinci Analitikler'in Orta Şehri*, çev. Hacı Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İBN SÎNÂ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, 2013.
- , *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- , *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, 4. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- , *Kitabu'l-Hudud - Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, 2013.
- , *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, 1. b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

- İBN TEYMİYYE, *er-Redd ala 'l-Mantıkiyyîn*, Beyrut: Müessesetü el-Reyyan, 2005.
- KÂTİBÎ Ali b. Ömer, *er-Risâletü 'ş-Şemsiyye*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1325.
- KÖZ İsmail, *Mantık Felsefesi*, 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- KUŞLU Harun, “Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî’den Taşköprülüzâde’ye ‘Mutlak Meçhul’ Paradoksu”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 1 (2020), ss. 85-207.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Felsefe Ansiklopedisi”, *Evrenselcilik*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Ebabil, 2007, C. 5, s. .
- MAGNÎSÎ Mahmud Hasan, *Muğni't-Tullâb*, 1. b., Lübnan: Dâru Nuru's-Sabah, 2016.
- MEHMED FEVZÎ EFENDÎ, *Seyf'ul-Ğullâb Şerh-u Muğni't-Tullâb*, Lübnan: Noursabah, 2016.
- NEŞŞAR Ali Sâmî EL-, *Menâhicü 'l-Bahs Inde Müfekkiri 'l-İslam*, Beyrut, 1984.
- ÖNER Necati, *Klasik Mantık*, İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- ÖZEL Aytekin, *Tasavvurlar Mantığı Ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş - I-*, 1. b., Bursa: Bursa Akademi, 2019.
- ÖZLEM Doğan, *Mantık*, 13. b., İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2017.
- ÖZPİLAVCI Ferruh, *Ebheri İsağuci ve Şerhi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- , *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- ÖZTURAN Mehmet, *İbn Sina Sonrası Kavram Mantığı Katibi ve Kutbüddin Razi Örneği*, 1. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- , “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (10.2018).
- , *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat -Ali b. Ömer Kâtibi ve Kutbuddin Râzî Örneği-*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- , “Yenilenme Döneminde Mantık”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 2. b., Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.ş., 2017, C. 3.
- PEKER Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 2. b., Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- PLATON, “Menon Erdem Üstüne”, *Platon Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil, 5. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009, ss. 139-88.
- PORPHYRIUS, *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- RÂZÎ Fahreddin, *el-Muhassal*, Beyrut: Dar'ul-Kitabi'l-Arabi, 1984.
- , *Mantık'ul-Mulahhas*, Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 2005.
- , *Nihayet'ül-Ukul fi Diraset'ül-Usul*, Beyrut: Daru'z-Zehair, 2015.
- , *Şerh'ul-İşârât ve't-Tembihât*, Tahran, 1382.
- RÂZÎ Kutbuddin, *Risale Fi Tahkiki 'l-Külliyat Tümelles Risalesi ve Şerhleri*, çev. Ömer Türker, 1. b, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- , *Şerhu 'l-Metali'*, 2 cilt, Kum: İntişarat-ı Zevi'l-Kurba, 1970.

- , *Tahrîr el-Kavâid el-Mantıkıyye fî Şerh el-Şemsiyye*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.
- SALİH ZEKÎ, *Mizân-ı Tefekkür*, İstanbul, 1332.
- STREET Tony, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, 2014.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE Ahmed Efendi, *Mantık Risaleleri*, çev. Mehmet Özturan, İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2016.
- , “Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü”, *Mantık Risaleleri*, çev. Mehmet Özturan, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017, s. .
- TAYLAN Necip, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, 4. b., İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- TEKİN Ali, *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Farabi’de Burhan Teorisi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- TÛSÎ Nasîruddin, *Telhisu'l-Muhassal*, Beyrut: Dar'ul-Kitabi'l-Arabi, 1984.
- TÛRKER Ömer, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 2. b., İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019.
- UYSAL Enver, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.