AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Fatma ÇİFTÇİ

HACI PAŞA VE HÂŞİYE ALÂ LEVÂMİİ'L-ESRÂR FÎ ŞERH-İ METÂLİİ'L-ENVÂR ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE MANTIK ANLAYIŞI

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Fatma ÇİFTÇİ

HACI PAŞA VE HÂŞİYE ALÂ LEVÂMİİ'L-ESRÂR FÎ ŞERH-İ METÂLİİ'L-ENVÂR ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE MANTIK ANLAYIŞI

Danışman

Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022

Akdeniz Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Fatma Çiftçi'nin bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Kemal SÖZEN	(İmza)
Üye	: Prof. Dr. Hülya ALTUNYA	(İmza)
Üye (Danışman)	: Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT	(İmza)

Tez Başlığı: **Hacı Paşa ve Hâşiye Alâ Levâmii'il-Esrâr Fî Şerh-i Metâlii'l-Envâr Adlı Eseri Çerçevesinde Mantık Anlayışı**

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 25/01/2022

Mezuniyet Tarihi :17/02/2022

(İmza)

Prof. Dr. Ebru İÇİGEN

Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "Hacı Paşa ve Hâşiye Alâ Levâmii'l-Esrâr Fî Şerh-i Metâlii'l-Envâr Adlı Eseri Çerçevesinde Mantık Anlayışı" adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımca yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Fatma ÇİFTÇİ

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ÇALIŞMASI ORİJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Fatma Çiftçi
Öğrenci Numarası	20185263004
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Yüksek Lisans
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Ali Kürşat Turgut
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Hacı Paşa ve Hâşiye Alâ Levâmii'l-Esrâr Fî Şerh-i Metâlii'l-Envâr Adlı Eseri Çerçevesinde Mantık Anlayışı
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	1762861073
Rapor Tarihi	15.12.2022
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 8 Alıntılar dahil: %12

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 120 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

( ) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise:

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım.

( ) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise:

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

Danışman Öğretim Üyesi
Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT

İmza

İ Ç İ N D E K İ L E R

KISALTMALAR LİSTESİ ..... İİİ
ÖZET ..... İV
SUMMARY V
ÖNSÖZ ..... Vİ
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
HACI PAŞA'NIN YAŞADIĞI DEVİR, HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1.1. Hacı Paşa'nın Yaşadığı Devir 8
1.2. Hacı Paşa'nın Hayatı 9
1.3. Hacı Paşa'nın İlmî Yönü 14
1.4. Hacı Paşa'nın Eserleri 17
1.4.1. Hacı Paşa'nın Naklî Olan Eserleri 17
1.4.2. Hacı Paşa'nın Tıpla İlgili Eserleri 19

İKİNCİ BÖLÜM
HACI PAŞA'NIN TASAVVURÂT ANLAYIŞI

2.1. Mantık İlminin Önemi ve İlimler Sınıflamasındaki Yeri 23
2.1.2. Mantık İlminin Gayesi 26
2.1.3. Mantık İlminin Konusu 29
2.1.4. Mantık ve Tasavvur-Tasdik İlişkisi 32
2.2. Tasavvurât / Kavramlar 36
2.2.1. Delâlet Bahsi 37
2.2.2. Müfred ve Mürekkep Lafızlar 38
2.2.3. Kavram Çeşitleri 39
2.3. Beş Tümel 41
2.3.1. Cins 42
2.3.2. Tür 44
2.3.3. Fasıl (Ayrım) 45
2.3.4. Hassa ve İlintiye Ait İncelemeler 46
2.4. Tanım (Kavl-i Şârih, Tarif) 47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HACI PAŞA'NIN TASDÎKÂT ANLAYIŞI

3.1. Önerme (Kaziyye) ve Hüküm 52

3.2. Nicelik Bakımından Önermeler 54
3.3. Kiplik Bakımından Önermeler (Modalite) 57
3.4. Çelişik Önermeler (Tenâkuz) 62
3.5. Döndürme (Aks) 64
3.5.1. Düz Döndürme (Aks-ı Müstevî) 65
3.5.2. Ters Döndürme (Aks-i Nakîz) 66
3.6. Şartlı (Koşullu) Önermeler 67
3.7. Kıyas 71
3.7.1. Kıyas Çeşitleri 77
3.7.2. Kıyasın Mod ve Şekilleri 78
3.7.3. Kipli Kıyasların (Muhtelitât) Sonuç Verme Şartları 85
3.7.4. Şartlı Kesin (İktirânî) Kıyas 87
3.7.5. Seçmeli (İstisnâî) Kıyas 92
3.8. Beş Sanat ve Tasdik Türleri 95
SONUÇ 101
KAYNAKÇA 104
ÖZGEÇMİŞ 110

KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	Bakınız
bs.	Basım
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
hzl.	Hazırlayan
m.ö.	Milattan önce
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
ss.	Sayfa sayısı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik
tr.	Tarihsiz
vd.	Ve devamı
vr.	Varak

ÖZET

Bu çalışmada Hacı Paşa'ya ve mantık alanında kaleme aldığı hâşiye tarzındaki *"Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr"* adlı eseri çerçevesindeki mantık anlayışına yer verilmiştir. Hacı Paşa 14. ile 15. yüzyıllar arasında yaşamış önemli bir fikir adamıdır. Düşünür ilim ve tıp alanındaki yetkinliğinden ötürü halk nezdinde büyük itibar görmüş ve kendisine 'Anadolu'nun İbn Sînâ'sı' unvanı verilmiştir. Hacı Paşa'nın hâşiyesi Kutbüddin Râzî'nin "*Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr*" adlı mantık eseri üzerine yazılmıştır. Râzî'nin eseri ise Siraceddin Urmevî'nin "*Metâli`u'l-envâr*" isimli eserine yazmış olduğu şerhtir. Hacı Paşa'nın hâşiyesinde vermiş olduğu mantık görüşlerine bakıldığında, onun tamamen Urmevî ve Râzî ile aynı düşünmediği görülmektedir. Düşünür kimi meselelerde onlardan farklı görüşler öne sürmekte yahut konuların anlaşılması için gerekli gördüğü yerlerde detaylı açıklamalar yapmaktadır. Hacı Paşa'nın kendisinden önceki mantıkçılardan da farklı davranmış olduğu hususlar vardır. Bunların en önemlisi hâşiyesinde döndürme, çelişki, modalite ve kıyaslar konusuna geniş yer verip, bu konuları adeta tüm detayları ile incelemesidir. Bu bakımdan düşünür mantık anlayışının özgün taraflarını ağırlıklı olarak sözü edilen konularda ortaya koymuştur. Bununla birlikte o, tasavvurât bölümünde de kendi mantıksal zihniyetini sergilemekten geri durmamıştır. Örneğin, tasavvurât bölümünde Urmevî'den ve Kutbüddin Râzî'den farklı olarak sıkça dilsel açıklamalara yer vermektedir. Mantık kitaplarında en son işlenen, kıyas konusunun uygulama yeri olan beş sanat konusuna ise kendisinden önceki geleneğe uyarak kısaca değinmektedir. Hacı Paşa, İbn Sînâ etkisinde gelişip Fahreddin Râzi'nin yorumlarıyla zenginleşen mantığın etkilerini de hâşiyesinde yansıtmaktadır. Nitekim bazı konularda İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin de görüşlerini paylaşmakta ve nihaî olarak da kendi düşüncesini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Paşa, mantık, Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr fî Şerhi Metâli`i'l-envâr, Siraceddin Urmevî, Kutbüddin Râzî.

SUMMARY

Hadji Pasha and His Understanding of Logic in The Framework of His Work Named Hâşiye Alâ Levâmii'l-Esrâr Fî Şerh-i Metâlii'l-Envâr

This study includes Hacı Pasha and his understanding of logic within the framework of his work called "*Kitābu Şerḥi Levāmi`i'l-esrār*" in the method of postscript, which he wrote in the field of logic. Hacı Pasha is an important intellectual who lived between the 14th and 15th centuries. The thinker was highly respected by the public and he was given the title of "Avicenna of Anatolia" because of his competence in the fields of science and medicine. The postscript of Hacı Pasha was written on the logic of Kutbüddin Razi's "*Levâmi`u'l- esrār Şerḥu Metāli`i'l-envār*". On the other hand Razi's work is an postscript was written on Sirajeddin Urmevi's work called "*Metāli`u'l-envār*". When the logical views of Hacı Pasha in his postscript are examined, it is seen that he doesn't think the same as Urmavi and Razi. The thinker puts forward different opinions on some issues or makes detailed statements when he think it's necessary for the understanding of the issues. There are some matters that Hacı Pasha behaved differently from the logicians before him. The most important of these is that he deals with the subject of rotation, contradiction, modality and comparisons extensively in his work and examines these subjects in almost all details. In this regard, the thinker has revealed the original aspects of the understanding of logic mainly on the mentioned issues. At the same time, he hasn't refrain from exhibiting his own logical mentality in the chapter of conceptualization (tasawwurat). For example, in the chapter of conceptualization, unlike Urmavī and Kutbüddin Rāzī, he frequently refers to linguistic explanations. He briefly touches upon the five art subjects, which are the last to be dealt with in logic books and which are the place of application of the subject of syllogism (qiyas), by continuing previous tradition. Hacı Pasha also reflects the effects of logic, which developed under the influence of Ibn Sina and enriched with the comments of Fahreddin Rāzī, in his postscript. As a matter of fact, he shares the views of Ibn Sînâ and Fahreddin Rāzī on some issues and finally reveals his own thoughts.

Keywords: Hacı Pasha, logic, Kitābu Şerḥi Levāmi`i'l-esrār fī Şerḥi Metāli`i'l-envār, Sirāceddin Urmavī, Kutbüddin Rāzī.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Anadolu'nun İbn Sînâ'sı unvanını almış olan Hacı Paşa ve onun mantık alanında yazmış olduğu *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr fî Şerhi Metâli`i'l-envâr* isimli hâşiyesi bağlamında mantık anlayışı incelenmiştir. Hacı Paşa'nın *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr fî Şerhi Metâli`i'l-envâr* adlı hâşiyesinin dayanmış olduğu temeller Sirâceddin Urmevî ile Kutbüddin Râzî'nin eserleridir. Râzî, Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* adlı eserinin mantık bölümüne *Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr* adlı bir şerh yazmış, Hacı Paşa da Râzî'nin şerhi üzerine mezkûr hâşiyesini kaleme almıştır.

Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr*, Râzî'nin şerhi ile Hacı Paşa'nın hâşiyesinin muhtevası, bize yaşadıkları dönem olan 13. yüzyıl ile 15. yüzyıl arasındaki mantık geleneğini ortaya koyması bakımından faydalı bilgiler sunmaktadır. Zira bu dönemler İslâm mantık düşüncesinin seyrini ve İbn Sînâ mantığı etkisinde gelişip Fahreddin Râzî sonrasında yeni bir sürece giren, dönemin mantık anlayışını yansıtması sebebiyle önemlidir. Ayrıca bu yüzyıllarda, daha sonraki dönemlerde mantık sahasındaki çalışmalar açısından bir dayanak teşkil eden şerh ve hâşiye geleneklerinin oluşmasını sağlayan nitelikte birçok eser telif edilmiştir. Hacı Paşa'nın, üzerine hâşiye yazdığı *Levâmi`u'l-esrâr* ile Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* isimli eserleri de bu kapsamda olup onlarla ilgili önemli düşünürler tarafından pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Yine, *Metâli`u'l-envâr* uzun yıllar Osmanlı medreselerinde mantık alanının başlangıç ve ileri düzeylerinde okutulan ders kitaplarından biri olmuştur. Bununla birlikte Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa kendi dönemlerinin önde gelen ilim adamları olarak hem yazmış oldukları eserler hem de yetiştirmiş oldukları öğrenciler vasıtasıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemindeki ilmî zihniyetin oluşmasına da büyük katkıda bulunmuştur.

Bu çalışma bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Girişte Hacı Paşa'nın söz konusu hâşiyesinin dayanağı olarak öne çıkan Urmevî ve eseri *Metâli`u'l-envâr* ile Kutbüddin Râzî ve *Levâmi`u'l-esrâr* adlı eserinin İslâm mantık düşüncesindeki önemini ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa çizgisinin hangi mantıkî düşünce anlayışlarından etkilendiğinden, düşünürler arasındaki hoca – talebe ilişkisinden ve önemli ilim adamları olan çağdaşlarından söz ettik.

Çalışmamızın birinci bölümünde Hacı Paşa'nın yaşamış olduğu devrin özelliklerine ana hatlarıyla değinilmiştir. Çünkü bir düşünürü bütüncül olarak anlayabilmek için onun kimliğini kazanmasında ve fikir dünyasının oluşmasında etkili olan koşulları bilmek gerekir.

Bu şekilde düşünürün eserlerinde atıfta bulunduğu birtakım isimlerin veya hâdiselerin onun ilmî hayatına katkısını görmek de mümkündür.

İkinci bölümde Hacı Paşa'nın *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr* isimli hâşiyesi çerçevesinde mantık anlayışının önemli bir bölümünü oluşturan mantık ilminin önemi, konusu ve ilimler sınıflamasındaki yeri gibi konular, delâlet konusu ile tasavvurât anlayışına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Hacı Paşa'nın söz konusu hâşiyesi bağlamında tasdîkât anlayışı ele alınmıştır. Bu bölümde tasdîkât bahsinin büyük bir kısmını oluşturan önermeler ile kıyaslar konusu, daha sonra da beş sanat ile tasdik türleri incelenmiştir.

İkinci ve üçüncü bölümdeki konularda Hacı Paşa'nın özgün düşünceleri ön plana çıkarılarak, yer yer Fârâbî, İbn Sînâ, Gâzâlî ve Fahreddin Râzî gibi düşünürler ve hâşiyenin irtibatlı olduğu Urmevî ve Kutbüddin Râzî ile mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızın kapsamı Hacı Paşa'nın mantık anlayışının temel unsurlarına değinerek incelemeyi gerekli kıldığından, konulara Hacı Paşa'nın eserinde ele aldığı şekilde detaylı olarak değil, önemli sayılan düşüncelerini merkeze alan bir metotla yaklaşılmaya çalışılmıştır. Sonuç bölümünde ise Hacı Paşa'nın hâşiyesinde konuları ele alırken izlediği yönteme ve mantık anlayışında özgün bir konumda duran noktalara yer verilmiştir.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesinde ve yürütülmesinde bilgilerini, tecrübelerini ve kıymetli zamanlarını hiçbir zaman esirgemeyerek çalışmamın her satırını büyük bir titizlikle okuyarak önerilerde bulunan, kaynak temini hususunda kütüphanesinden yararlandığım ve karşılaştığım tüm problemleri aşmamda her zaman desteğini gösteren çok değerli hocam Sayın Doç. Dr. Ali Kürşat Turgut'a sonsuz şükran borçluyum. Çalışmamın bu düzeni almasında kıymetli tavsiyelerde bulunan Sayın Prof. Dr. Kemal Sözen'e ve teknik konularda yardım eden dostum Feyza Nur Çınar'a, çalışmamı meydana getirirken oğlum İbrahim Halil'le ilgilenerek fedakarlıkta bulunan anne ve babama da yine teşekkürü bir borç bilirim.

Fatma Çiftçi

Antalya, 2021

GİRİŞ

On üçüncü yüzyılın önemli mantıkçısı Sirâceddin el-Urmevî (ö. 1283) mantık sahasında çok şöhret bulan ve üzerine şerh ve hâşiye geleneği oluşan *Metâli`u'l-envâr* adlı eseri meydana getirmiştir. Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* adlı eserinin mantık bölümüne yine önemli bir mantıkçı olan Kutbüddin Râzî (ö. 1364) *Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr* adlı bir şerh yazmıştır. Kutbüddin Râzî'nin öğrencisi Osmanlı âlimi Hacı Paşa (ö. 1424?) da Kutbüddin Râzî'nin şerhine *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr fî Şerhi Metâli`i'l-envâr* adlı bir hâşiye telif etmiştir.

Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* adlı eseri ve bu eser üzerine Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa tarafından yazılan şerh ve hâşiyenin dayandığı birtakım temeller vardır. Bu temeller ise İbn Sînâ mantığı ve bunun etkisinde İslâm dünyasında gelişen mantık alanındaki çalışmalarda yatmaktadır. Bu nedenle söz konusu üç eserin dayandığı temelleri ortaya koyabilmek için İbn Sînâ mantığı ve bu mantık etkisinde gelişen İslâm mantık tarihine kısaca değinilecektir.

İslâm bilim dünyasında mantıkla ilgili asıl çalışmalar Fârâbî (ö. 950) ile başlamıştır. Fârâbî Aristoteles (M.Ö 384-322)'in eserlerini tercüme ve şerh ederek onun mantık anlayışını İslâm bilim dünyasına tanıtmıştır. Zira bu nedenle kendisine *el-Muallimu's-sânî* lakabı verilmiştir. Fârâbî Aristoteles'in dokuz kitaptan oluşan *Organon* adlı mantık eserinin her bir kitabı için özetler ve *Yorum Üzerine* adlı eseri için de geniş bir şerh yazmıştır.[1] Kronolojik olarak Fârâbî'den sonra mantık sahasında konumu en yüksek düşünür İbn Sînâ (ö. 1037)'dır. Öyle ki İbn Sînâ'nın mantık çalışmaları, Aristoteles'in mantık sahasında temel olan *Organon* adlı eseri üzerine yapılan çalışmaları aşmış ve İslâm mantık dünyasında kendisine yüzyıllar boyu başvurulan temel bir kaynak haline gelmiştir.[2]

İbn Sînâ'nın mantık anlayışı zamanla İslâm mantık dünyasına hâkim bir hale gelmiştir. İslâm mantık tarihinin 11. yüzyılına bakıldığında mantık otoritesinin şüphesiz İbn Sînâ olduğu görülür. 12. yüzyıla gelindiğinde ise İbn Rüşd (ö. 1198) ve Endülüs'teki diğer filozoflar mantık tarihinde çok önemli bir yere sahip olsalar da yine bu yüzyılda da en etkin olan kişi İbn Sînâ'dır. Nitekim bu durum Sühreverdî (ö. 1191), Fahreddin Râzî (ö. 1210) ve bir Aristoteles şârihi olan İbn Rüşd'ün İbn Sînâ mantığının etkisinde kalmasından anlaşılmaktadır.[3] Buna karşın Fârâbî'nin mantık anlayışını temsil eden Bağdat Okulu[4] mantık

---

[1] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 44; Yusuf Daşdemir, "İslâm Mantık Geleneğinde Şerh ve Hâşiye: Tarih ve Literatür", *İslâm İlim ve Düüünce Tarihinde Şerh Geleneği*, ed. Mesut Kaya vd., Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, s. 19.

[2] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2014, s. 62.

[3] Nicholas Rescher, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 111.

geleneğindeki belirgin rolünü zamanla kaybetmiş, özellikle de 13. yüzyılın ortalarından itibaren, ki bu yüzyıl *Metâli`u'l-envâr*'ın müellifi Urmevî'nin de yaşamış olduğu yüzyıldır, İslâm mantık tarihinde son yüzyıla kadar hâkim gelenek İbn Sînâcı mantık geleneği olmuştur.[5]

İbn Sînâ'nın mantık ve felsefede uzun yıllar etkisini kaybetmemesinde Fahreddin Râzî önemli rol oynamıştır.[6] Zira Râzî felsefede olduğu gibi mantıkta da bir İbn Sînâ yorumcusu ve takipçisidir.[7] Nitekim kendisi birçok eserinde İbn Sînâ'nın tertip ve muhtevasını örnek almıştır. Örneğin Râzî *el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* adlı eserine, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ında yaptığı gibi, mantık ile başlamaktadır. Râzî'nin mezkûr eseri İslâm mantık dünyasında önemli bir yere sahip olup kendisinden sonra yazılan mantık eserlerinin muhtevasında belirleyici bir rol oynamıştır. Diğer yandan Râzî'nin mantık problemlerine dair görüşlerini de en ayrıntılı şekilde yansıttığı çalışmasıdır. Bu nedenle Râzî'den sonra gelen Şemseddin Semerkandî (ö. 1303), Urmevî, Necmeddin Kâtîbî (ö. 1277), Kutbüddin Râzî, Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 1413) gibi önemli mantıkçılar eserlerinde Râzî'nin görüşlerini özellikle onun *el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* adlı eserinden aktarmaktadırlar.[8]

Râzî'nin mantık anlayışını, kendisinden sonra Esîrüddin Ebherî (ö. 1265?), Kâtibî, Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274), Urmevî, Kutbüddin Râzî, Şemsüddin Şehrezûrî (ö. 1282'den sonra) gibi mantıkçı kimlikleri ön planda olan filozoflar sürdürmüş ve çalışmalarıyla sonraki yüzyılları etkilemişlerdir. Bu filozofların yazdıkları eserlere İslâm mantık dünyasında çok ilgi gösterilmiş ve bu eserler uzun yıllar medreselerde okutulmuştur. Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* ve Kâtîbî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eseri bu şekildeki eserlerdendir.[9]

Râzî'nin mantık anlayışının etkisinde kalan mantıkçı filozoflar, genel olarak İbn Sînâ'nın mantık ve felsefesine Râzî'den daha bağlı kalmış, birçok kez Râzî'ye karşı İbn Sînâ'yı savunmuşlardır.[10] Örneğin Râzî İbn Sînâ'yı genel olarak şiddetli bir şekilde eleştirirken kendisinden sonraki bazı mantıkçılar İbn Sînâ'nın mantıktaki hatalarını hürmet gereği mazur görmüşler ve o hataları daha yumuşak bir üslupla ifade etmişlerdir. On

---

[4] Fârâbî ile İbn Sînâ'nın mantık anlayışında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin İbn Sînâ kıyası Fârâbî'den daha farklı ele almaktadır. İbn Sînâ şartlı kesin kıyasları çok detaylı bir şekilde işlemektedir. Fârâbî ise Aristoteles ile benzer bir tavır takınarak ilgili konuyu daha yüzeysel bir şekilde ele almaktadır. Tony Street, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 96.

[5] Street, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 67, 91, 98; Ömer Mahir Alper, "VII/ XIII. Yüzyılda İbn Sînâ'cı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, s. 22.

[6] Bekir Karlığa, "İbn Sînâ (Etkileri)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, s. 346.

[7] Rescher, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 309.

[8] Ömer Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî*, ed. Ömer Türker vd., İsam Yayınları, İstanbul 2018, s. 22-23.

[9] Karlığa, "İbn Sînâ (Etkileri)", c. XX, s. 347.

[10] Mustakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî*, ed. Ömer Türker vd., İsam Yayınları, İstanbul 2018, s. 183-186.

dördüncü yüzyılın en değerli İbn Sînâ temsilcilerinden sayılıp Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* adlı eserini şerh eden Kutbüddin Râzî bu tarz mantıkçılar arasında yer almaktadır.[11] Ancak şunu belirtmekte fayda var ki İbn Sînâ'cı mantık geleneğini izleyen düşünürler filozofa üstün ve saygıdeğer bir konum atfetseler de onun mantık konusundaki görüşlerini zaman zaman eleştirmekten ve farklı düzenlemelere gitmekten de geri durmamışlardır.[12]

Fahreddin Râzî etkisinde yetişen düşünürlerin eserleri üzerine pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Yazılan bu şerh ve hâşiyeler ile Seyyid Şerif Cürcânî'nin eserleri İslâm mantık tarihinde Râzî etkisinde gelişen mantık geleneğinin artık son dönemleri sayılmaktadır.[13]

Yukarıda verilen bilgilerden sonra denilebilir ki Urmevî, İbn Sînâ mantığı doğrultusunda gelişen Fahreddin Râzî mantık modelinin takip ve temsilcilerindendir.[14] Bu nedenle Urmevî de Râzî dönemi düşünürleri gibi yer yer İbn Sînâ'yı Râzî'ye karşı savunmakta ve zaman zaman da haksız bulduğu konularda İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. Bunların yanı sıra aynı geleneğe mensup olması nedeniyle Urmevî'nin Râzî ile benzer yönleri de vardır. Örneğin iki düşünür de önceki âlimlerden, Gazâlî'den (ö. 1111) de, farklı olarak İslâm felsefesinde muhkem bir konumu olan Aristoteles mantığını geliştirmiş ve ona katkıda bulunmuşlardır. Yine Râzî'nin bazı kitaplarının tasnif ve muhtevasında İbn Sînâ'nın eserlerini örnek alması gibi Urmevî de *Beyanu'l-hakk* ve *Metâli`u'l-envâr* gibi eserlerinde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/en-Necât* kitaplarını örnek almıştır.[15] Urmevî ve Râzî arasındaki benzerliğin aynı geleneğe mensup olmanın dışındaki bir sebebi de Urmevî'nin hocasından kaynaklanmaktadır. Urmevî'nin ilim hayatı boyunca kendisinden en çok etkilendiği iki kişiden biri olan hocası Kemaleddin b. Yûnus[16] (ö. 1242) Râzî uzmanı olup onun eserlerini çok iyi bilmektedir.[17] Kemaleddin b. Yûnus döneminin önemli âlimlerinden olup hem dinî hem de aklî ilimlerde yetkin biridir. Ayrıca onun derslerinde öğrencilerine İbn Sînâ felsefesini de okuttuğu bilinmektedir.[18]

---

[11] Necmi Derin, *Kubüddin Râzi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. I.

[12] Street, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 97.

[13] Karlığa, "İbn Sînâ (Etkileri)", c. XX, s. 346.

[14] Cüneyt Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Siraceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): Letaifu'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/33, s. 1.

[15] Hasan Akkanat, "Gazali'den Sonra Felsefede Ne Başladı / Bitti? 13. Yüzyıl Razi-Urmevî Okulundan Bir Bakış" *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, s. 2, 6, 42.

[16] Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): Letâifu'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", s. 1.

[17] Mustafa Çağrıcı, "Siraceddin el-Urmevî", *DİA*, c. XXXVII, s. 262.

[18] Alper, "VII/ XIII. Yüzyılda İbn Sînâ'cı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında", s. 22; Cevdet Kılıç, "İbn Sînâ'cı Bir Filozof: Esirüddin el-Ebheri ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, s. 427.

Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* adlı eseri 13. yüzyılda ortaya konulmuş daha sonraki yüzyıllarda da özellikle mantık alanında pek çok kez ele alınmış temel bir eserdir.[19] Zaten sözü edilen yüzyıl, mantık sahasında daha sonraki yüzyıllarda temel alınacak eserlerin ortaya konulmuş olduğu bir dönemdir.[20] Urmevî de bu yüzyılın en önemli mantıkçılarından olup[21] onun mantık alanında yazmış olduğu kitaplar ve şerhler İslâm mantık dünyasında büyük kabul görmüştür.[22] Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* adlı eseri ise onun en meşhur ve en önemli eseridir.[23]

Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* adlı eseri içerik bakımından iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm klasik mantığın tasavvurât, tasdîkât ve kıyas konularını, ikinci bölüm ise genel kavramlar, arazlar, cevherler ve ilahiyyât konularını içermektedir.[24] Eserde klasik mantık konuları muhtasar bir şekilde işlenmekle[25] beraber Urmevî, mantığı tüm ilimler için zarurî gören diğer mantıkçılardan farklı olarak ilgili eserinde hem modal önermeye yer vermekte hem de kıyaslar üzerinde çok daha fazla durmaktadır.[26]

Metâli`u'l-envâr* adlı eserin büyük ünü ise asıl olarak ihtiva ettiği mantık bölümünden kaynaklanmaktadır. Öyle ki Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr adlı eseri İslâm bilim dünyasında özellikle de mantık ve felsefe alanında alınması gereken ana kitaplar arasında sayılmıştır. Nitekim İslâm dünyasında klasik kelam kitapları gösterilirken Ömer en-Nesefî'nin (ö. 1142) *Nesefî Akâidi* ve Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 1355) *Adudiyye Akâidi*; klasik felsefe kitapları gösterilirken de Ebherî'nin *Hidâye* ve Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eseri sayılmakta ve peşinden *Metâli*, Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 1286) *Tevâli*, Gazâlî'nin *Mekâsıd* ve el-Îcî'nin *Mevâkıf* adlı eserleri de temel kitaplar olarak gösterilmektedir.[27] Zaten *Metâli`u'l-envâr* adlı eserin şerhi de uzun yıllar medreselerde okutulmuştur. Örneğin Fatih Sultan Mehmet (ö. 1481) kendi yaptırdığı ve kendi ismiyle anılan Fatih medreselerinde *Metâli`u'l-envâr* adlı eserin şerhinin ders kitabı olarak okunmasını istemiş, medreselerinin bizâtihî belirlediği programına

---

[19] Örneğin Celâlüddîn Devvânî (ö. 1502) *Tehzîbu'l-mantık* adlı eserinde Seyyid Şerif Cürcani'nin Metali hâşiyesindeki görüşlerine atıf yapmış ayrıca yine aynı eserinde Kutbüddîn Râzî'nin de birtakım fikirlerinden bahsederek kendisini "erdemli" olarak tanımlamıştır. Ali Çetin, *Tehzibu'l-Mantık Şerhi Işığında Celaleddin Devvani'de Mantık Kavramları Tahkik, Çeviri ve Değerlendirme*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2015, s. 69.

[20] Rescher, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 135-136.

[21] Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, c. I, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1969, s. 62.

[22] Rescher, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 326.

[23] Kamil Kömürcü, "Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* ve *Kitabul Mebahic fi şerhi'l-Menâhic* İsimli Eserlerinin Bazı Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1 (2017), s. 485.

[24] Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 3-7.

[25] Çağrıcı, "Siraceddin el-Urmevî", c. XXXVII, s. 263.

[26] İbrahim Çapak, "Urmevî ve Mantık", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, s. 76, 84.

[27] Süheyl Ünver, *Fatih, Küllîyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, T. C. İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1946, s. 308.

yerleştirmiştir.[28] *Metâli`u'l-envâr* daha sonra Fatih Sultan Mehmet'in isteği üzerine Hızır Bey (ö. 1459) tarafından Farsça'ya da çevrilmiştir.[29]

Metâli`u'l-envâr adlı eserin şerhi Fatih Sultan Mehmet'ten sonra da medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya devam etmiştir. Fatih Sultan Mehmet'ten sonra birçok medrese inşa edilmiş ve bölgelerdeki medrese sayıları artmıştır. Daha sonra bu medreseler derecelerine göre düzenlenmiş ve yine medreselerin derecelerine uygun okutulacak eserler belirlenmiştir. *Metâli`u'l-envâr* adlı eserin şerhi başlangıç derecesindeki Hâşiye-i Tecrid medreselerinin programlarına dahil edilmiştir.[30] Urmevî'nin mezkûr eserinin şerhinin felsefenin zararlı ilimler arasında sayıldığı 17. yüzyıla kadar Osmanlı medreselerinin ders programında yer almaya devam ettiği bilinmektedir.[31]

Urmevî'nin söz konusu eserinin medresede okutulan ders kitapları arasındaki önemli konumuna Tokatlı İshak Efendi (ö. 1688) *Nazmu'l-Ulum* isimli kitabında şu sözleriyle işaret etmektedir:

Temantak ya Büneyye hüve fahir,

Gerek alim ola mantıkda mahir,

İden afaka mantıkdan Metâli,

Nücumu müddea olsa tevâli

Tokatlı İshak Efendi yukarıdaki beyitlerinde mantık ilminin en üst mertebelerine *Metâli`u'l-envâr*'ın tahsil edilmesiyle ulaşılabileceğini ve bu eserin mantık ilmindeki mahareti simgelediğini anlatmaya çalışmaktadır.[32]

Metâli`u'l-envâr* adlı eserin medrese dünyasında revaçta olmasının yanı sıra ilgili eser düşünürler tarafından da büyük bir ilgi görmüş ve *Metâli`u'l-envâr adlı eser üzerine şerh ve hâşiye geleneği oluşmuştur. İlimde otorite olan birçok âlim *Metâliu'l-envâr* ile iştigal etmiş;

---

[28] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983, s. 77-80.

[29] Çağrıcı, "Siraceddin el-Urmevî", c. XXXVII, s. 263.

[30] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 17, 31.

[31] Ülker Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 15/15 (2004), s. 279-281. 15. ile 16. yüzyılın ilk yarısı arasında Osmanlı medreselerinde naklî ilmler yanında aklî ilimler de okutulmaya devam edilmiştir. Felsefe ve mantık derslerine önem verilmiş ve Süleymaniye medreselerinde felsefe ve mantık ilimlerinin her birine özel kürsü tayin edilmiştir. Bu dönem medreselerin ve Osmanlı'da eğitim öğretimin yükselişe geçtiği bir dönemdir. Ancak 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren medrese programlarında aklî ilimlerin arka plana atılmaya başlanması ve başka sebeplerden ötürü medreselerde duraklama ve gerileme dönemleri başlamıştır. Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", s. 280-281.

[32] Hülya Altunya, "Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevî'nin Etkisi (Mantığın Tanımı ve Konusu Bağlamında)", *Selçuklu Kadılarından Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu* Bildirileri, ed. Kamil Kömürcü, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Sivas 2017, s. 26.

onu okumuş, okutmuş, üzerine şerh veya hâşiye yazmıştır. Kâtip Çelebi (ö. 1657) *Keşfü'z-zünûn*'da *Metâli`u'l-envâr* üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler ile müelliflerini tek tek saymaktadır.[33]

Kutbuddin Râzî, Alâuddin Tûsî,[34] (ö. 1482) Bedrüddin et-Tusterî (ö. 1332), Celâluddin ed-Devvânî (ö. 1502) gibi alanlarında nüfuz sahibi âlimler *Metâli`u'l-envâr* adlı esere şerh yazan düşünürlere örnek olarak verilebilir. Seyyid Şerif Cürcânî, Hacı Paşa, Şemsüddin Şirvânî (ö.?) gibi isimler de yapılan şerhler üzerine hâşiye yazan âlimlerdir. Bazen aynı şerhin üzerine farklı âlimler tarafından birçok hâşiye yazıldığı vakidir. Bu husus özellikle de Urmevî ile aynı geleneğin temsilcisi olan Kutbuddin Râzî'nin *Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr* adlı şerhinde açıkça görülmektedir.[35]

Mantık ve felsefe ilimlerinde otorite olmanın yanı sıra tefsir, fıkıh ve belagat gibi dinî ilimlerde de ön plana çıkan Kutbüddin Râzî;[36] Muhammed b. Mübarekşah (ö. 1382'den sonra), Seyyid Şerif Cürcânî, Sâdeddin Teftâzânî (ö. 1390), Hacı Paşa gibi Osmanlı'nin ilmî ve fikrî hayatını uzun süre etkileyen isimlere hocalık yapmıştır.[37] Talebelerinden Muhammed bin Mübarekşah da, Hacı Paşa, Seyyid Şerif Cürcânî, Şeyh Bedreddin (ö. 1420), Şair Ahmedî (ö. 1412-13), Molla Şemseddin Fenârî'ye (ö. 1431) hocalık yapmıştır.[38] Kutbüddin Râzî yetiştirmiş olduğu bu talebeler sayesinde İslâm felsefesine büyük katkıda bulunmuş ve Osmanlı devletinin kuruluş dönemi ilmî zihniyetinin oluşmasına etki etmiştir. Kutbüddin Râzî'nin yetiştirmiş olduğu öğrencilerden başka telif ettiği eserler de uzun yıllar Osmanlı medreselerinde okutulmuştur.[39]

Kutbüddin Râzî meşhur *Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr* adlı şerhinde Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* adlı eserinin sadece mantık bölümünü şerh etmiştir. Urmevî *Metâli`u'l-envâr* adlı eserinin mantık bölümünde, Fahreddin Râzî'ye meyletmesi sebebiyle, metafizikle ilgili hususlarda kelamcı gibi değerlendirmeler yaparken Kutbüddin Râzî *Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr* adlı şerhinde Urmevî'nin analizlerini İbn Sînâ savunucusu olarak gözden geçirmekte ve onlara eleştiriler yöneltmektedir. Burada metafiziğin

---

[33] Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat 1941, c. II, s. 1715.

[34] Alaaddin Tûsî *Metâli`u'l-envâr*'ın şerhini Fatih'in isteği üzerine Farsça dilinde yapmıştır. Ünver, *Fatih, Küllîyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, s. 308.

[35] Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1715. Siracüddin el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*, tah. Ali Ebû Zenîd, Müessetü'r-risâle, c. 1, s. 54-56.

[36] Taşköprîzade, *Miftâhu's-sa'âde ve Misbâhu's-siyâde fî Mevzûâti'l-ulûm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985, c. I, s. 275.

[37] Hüseyin Sarıoğlu, "Râzî Kutbüddin", c. XXXIV, s. 486.

[38] Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübârekşah", *DİA*, c. s. 559.; Taşköprîzade, *Miftâhu's-sa'âde*, c. I, s. 275.

[39] Necmi Derin, "Kutbeddin Râzî ve Metafizik Anlayışı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 (2009), s. 141.

mantıkla olan ilgisi ise yapılan metafiziksel değerlendirmelerin temelinde mantığın kullanılıyor olmasıdır.[40]

Kutbüddin Râzî'nin şerhi *Metâli`u'l-envâr* şerhleri içerisindeki en meşhur şerh[41] olduğundan üzerine birden fazla düşünür tarafından hâşiye yazılmıştır. Kutbüddin Râzî'nin adı geçen şerhi üzerine Seyyid Şerif Cürcânî, Sadreddîn-i Şîrâzî (ö. 1498), Hacı Paşa birer hâşiye yazmışlardır. Hacı Paşa hâşiyesini, Seyyid Şerif Cürcânî'den önce kaleme almıştır. Seyyid Şerif Cürcânî ile Sadreddîn-i Şîrâzî'nin eser üzerine yazmış oldukları hâşiyeler Mîr Gıyâseddin Mansûr (ö. 1542) tarafından *Muhâkemât alâ Hâşiyetey Şerhi Metâli'i'l-envâr* isimli bir çalışmada analiz edilmiştir. Ayrıca Seyyid Şerif Cürcânî'nin hâşiyesi üzerine de Ali Tûsî (ö. 1482), Molla Ali Acemî (ö. 1320), Molla Lutfi (ö. 1495), Molla Şücâ-ı Rûmî (ö.?), Molla İbn Şeyh Şebüsterî (ö. 1320) gibi alimler tarafından hâşiye yazılmıştır.[42] Bu bakımdan *Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr* adlı eser üzerine yazılan en meşhur hâşiye Seyyid Şerif Cürcânî'nin hâşiyesidir.

Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa Osmanlı ilim geleneğinin oluşmasında bizzat rol oynamış düşünürlerdir. Davud-ı Kayserî İznik'te Orhan Bey tarafından açılan ilk Osmanlı medresesinde müderrislik yapan ilk alimdir. Kayserî'nin hocalarından biri ise Urmevî'dir. Urmevî Konya'da baş kadılık yapmadan önce Kayseri'de bulunduğu zaman diliminde Kayserî'ye dersler vermiştir.[43] Daha önce geçtiği üzere Kutbüddîn Râzî de Urmevî'nin mantık alanındaki en meşhur eseri olan *Metâli'u'l-envâr*'a şerh kaleme alarak, Hacı Paşa ise bu şerhe bir hâşiye yazarak ve yetiştirmiş oldukları öğrenciler vasıtasıyla Osmanlı ilim geleneğinin hem başlangıç aşamasına hem de sonrasında devam eden aşamalarına katkı sağlamışlardır.

[40] Derin, *Kutbüddin Râzi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), s. 23.
[41] Çağrıcı, "Siraceddin el-Urmevî", c. XXXVII, s. 263.
[42] Sarıoğlu, "Râzî Kutbüddin", c. XXXIV, s. 486.
[43] Altunya, "Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevî'nin Etkisi (Mantığın Tanımı ve Konusu Bağlamında)", s. 25.

BİRİNCİ BÖLÜM
HACI PAŞA'NIN YAŞADIĞI DEVİR, HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1.1. Hacı Paşa'nın Yaşadığı Devir

Hacı Paşa Karamanoğullarının[44] hâkim olduğu Konya'da ilköğrenimini tahsil etmiş, ardından daha iyi bir eğitim için Mısır'a gitmiştir. Mısır'da geçirmiş olduğu döneme Hacı Paşa'nın hayatı başlığı altında değinileceğinden, burada onun Mısır'dan dönüşü sonrasında hayatını geçirdiği Ayasuluk ve Birgi dönemleri ele alınacaktır. Bu dönemlerin ele alınması Hacı Paşa'nın hayatını daha kapsamlı bir şekilde kavranılır kılacaktır.

Selçuklu Sultanı Alparslan (ö. 1072)'ın önderliğinde Türk kuvvetlerinin 1071 yılında Bizans kuvvetlerine karşı kazanmış olduğu Malazgirt zaferi, Türklere Anadolu'nun kapılarının açılmasını sağlamıştır.[45] Kazanılan bu zafer neticesinde beş ana döneme ayırılabilecek Türkiye tarihi başlamıştır. Bu beş ana dönem sırasıyla şöyle adlandırılabilir: Büyük Beylikler Dönemi, Anadolu Selçukluları Dönemi, Anadolu Türk Beylikleri Dönemi, Osmanlılar Dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti Dönemi'dir. Anadolu Selçuklu Devleti 1243 yılında Kösedağ Savaşı'nda Moğollar tarafından hezimete uğratılmış, Moğollara tâbi bir devlet haline dönüşmek zorunda kalmıştır. İşte Anadolu Türk Beylikleri Dönemi de bu yenilginin ardından başlamıştır. Anadolu Türk Beylikleri yaklaşık yirmi Türk beyliğinden oluşmakta olup bu beyliklerden biri de Hacı Paşa'nın hayatını yakından ilgilendiren Aydınoğulları Beyliği'dir.[46] Çünkü Hacı Paşa hayatının asıl kısmını Türkiye tarihinin üçüncü devresi olan Anadolu Türk Beylikleri Dönemi'ndeki Aydınoğulları Beyliği'ne ait topraklarda geçirmiş ve ilmî hayatında da bu beylik kendisini desteklemiştir.

Aydınoğulları Beyliği 14. yüzyılın başlarında Batı Anadolu'da Mübarizüddin lakaplı Aydın oğlu Mehmed Bey (ö. 1334) tarafından kurulmuştur. Mehmed Bey Aydın ilini hâkimiyeti altına aldıktan sonra İzmir'in Müslüman kısmı, Ayasuluk (Efes / Selçuk), Tire, Sultan Hisarı, Bodemya (Ödemiş) ve İzmir'in sahil tarafı gibi birçok yeri fethetmiştir. Mehmed Bey fethettiği bu yerleri daha sonra dört oğlu Hızır Bey, Umur Bey, İbrahim Bahadır

---

[44] Karamanoğulları 1256 ile 1474 yılları arasında Orta Anadolu'ya, Niğde, Karaman, Konya, İç İl, Taşili ve Alanya bölgelerine, hükmetmiş Anadolu Beylikleri'nden biridir. Faruk Sümer, "Karamanoğulları", *DİA*, c. XXIV, s. 454.

[45] İbrahim Kafesoğlu, "Alparslan", *DİA*, c. II, s. 529.

[46] Kemal Göde, "Hacı Paşa'nın Yaşadığı Devir (1335-1423)", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Konyalı Hekim Hacı Paşa Kongresi Tebliğleri*, haz. Ahmet Köker vd., Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1986, s. 13; Faruk Sümer, "Kösedağ Savaşı" *DİA*, c. XXVI, s. 273.

Bey ve Süleyman Bey arasında paylaştırmış ve beşinci oğlu İsa Bey'le, henüz küçük olması sebebiyle, Birgi'ye yerleşmişlerdir.[47]

Mehmed Bey'den sonra oğlu Hızır Bey'in hükümdarlığı döneminde İsa Bey dışındaki kardeşler vefat etmişlerdir. Bu sebeple Hızır Bey de yaklaşık olarak 1365 yılından önce vefat edince İsa Bey Aydınoğulları'nın yeni hükümdarı olmuştur. İsa Bey Aydınoğulları'na, Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'in Aydınoğulları'nı Osmanlı Devleti'ne ilhak etmesine yani 1390'lara kadar beylik yapmıştır.[48] Yıldırım Bayezid'in Timur tarafından tahttan indirilmesinin ardından 15. yüzyılın başlarında Aydınoğulları tekrar bağımsız olmuşsa da Sultan 2. Murad döneminde Aydınoğulları toprakları 1425 veya 1426 yılından sonra katî bir suretle Osmanlıların hâkimiyetine girmiştir.[49]

Hacı Paşa'yı Mısır'dan döndükten sonra maiyetine alan kişi Mehmed Bey'in oğullarından İsa Bey'dir. İsa Bey kişilik olarak ilmî yönü ön planda olan bir devlet adamı olup bu yönüyle şöhret bulmuştur. Doğrusu ilmî faaliyetlerin başında bulunma, ilim adamlarını himaye altına alma, başka yerlerdeki ilim adamlarını davet etme ve ilme hizmet için medrese, kütüphane, misafirhane bina etme gibi işler genel olarak 14. ve 15. yüzyıldaki Anadolu Beylerinin hususiyetlerinden sayılmaktadır. Zaten Anadolu'da özellikle de bu tarihlerde (1. Murat ve Bayezid'in de olduğu zaman zarfında (1359-1402)) tıp alanında bir yükseliş yaşandığını söylemek yanlış sayılmamaktadır. İsa Bey de ilme dair var olan bu hususiyete sahip Anadolu Beylerinden biridir. Hacı Paşa İsa Bey'in himayesindeyken Ayasuluk ve Birgi'de ilmî faaliyetlerini yürütmüş ve tıp alanındaki ünlü eseri *Şifâü'l-eskâm ve Devâü'l-âlâm*'ı da ona ithaf etmiştir.[50]

1.2. Hacı Paşa'nın Hayatı

Asıl ismi Celaleddin Hızır olan Hacı Paşa'nın doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 1339 tarihinden sonra doğduğu düşünülmektedir.[51] Yine, onun 1335'te doğduğuna dair görüşler de vardır. Babasının ismi Ali, dedesinin ismi oduncu manasındaki Hattab'dır (Hızır bin Ali bin Hattab).[52]

---

[47] Erdoğan Merçil, "Aydınoğulları", *DİA*, c. IV, s. 239.

[48] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1969, s. 112-113.

[49] Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2015, s. 257; Fatma Şentürk, *Aydınoğulları Beyliği'nde Edebi ve Kültürel Hayat*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2014, s. 10.

[50] Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 113, 211, 220; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İsatanbul 1982, s. 20, 22.

[51] Cemil Akpınar, "Hacı Paşa", *DİA*, c. XIV, s. 492; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Bilim Adamları*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2017, s. 84.

[52] Ünver, *Fatih, Küllîyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, s. 4; Ahmet Hulusi Köker, "Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın Hayatı (1335-1423)", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Konyalı Hekim Hacı Paşa Kongresi*

Hacı Paşa'nın asıl olarak nereli olduğu hususunda kaynaklarda iki görüşe rastlanılmaktadır. Buna göre kimi kaynaklar onun Konyalı olduğunu kimi kaynaklar da Aydınlı olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Konyalı olduğunu kaydeden deliller güçlü olduğundan Hacı Paşa'nın Konyalı olduğu görüşü tercihe daha şayan görünmektedir.[53] Hacı Paşa'nın Konyalı olduğunu gösteren delillerden bir tanesi onun Konya kütüphanesinde bulunan *Şifâü'l-eskâm* adlı eserinde adının "Hızır bin Aliyyü'l-hattab el-Ma`rûf bi Hacı Paşa Konyevî" şeklinde kaydedilmiş olmasıdır. Yine başka bir eserinde adı Celaleddin Hızır bin Hoca el-Konevî şeklinde geçmektedir.[54] Konyalı olduğunu söyleyen başka bir eser de Ekmeleddin Bâbertî'nin (ö. 1384), umumî kütüphanede bulunan, hadis ilmindeki meşhur eseri *Tuhfetü'l-ebrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr*'ın ferağ kaydıdır. Burada Hacı Paşa'nın ismi "Hacı Paşa İbn Hoca Ali el-Konevî er-râci ilâ rahmeti Rabbihi'l-Latif fi medineti Konya" şeklinde verilmiştir.[55] Hacı Paşa'nın bir Kur'an tefsiri olan *Mecma`u'l-envâr fî Cem`i'l-esrâr* adlı eserinin girişinde de ismi "Hacı Paşa b. Hoca Ali b. Murâd b. Hoca Ali b. Hüsâmeddin el-Konevî" şeklinde geçmektedir.[56] Ayrıca Kâtip Çelebi de onu Konyalı olarak kaydetmiştir.[57]

Yukarıda geçtiği üzere bazı kaynaklar da Hacı Paşa'nın Aydınlı olduğunu söylemektedir.[58] Düşünürün Aydınlı olduğu zannı ya kendisinin sonradan Aydın'a gidip bir süre orada ikamet etmesinden[59] ya da Aydınlı nisbesiyle yazdığı eserlerinden kaynaklanmaktadır.[60]

Medrese eğitimini Konya'da tamamlayan Hacı Paşa ilim tahsilinin devamı için Mısır'a gitmiştir. Düşünürün aslında yükseköğrenimini de memleketinde ikmal ettiği ancak Mısır'a sırf ilimde daha yüksek derecelere çıkmak için gittiği de ifade edilmektedir.[61] Nihayetinde Mısır'a ilim tahsili için gittiği kesindir. Mısır'a ailesinin desteği ile mi yoksa kendi

---

Tebliğleri, haz. Ahmet Köker vd., Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1986, s. 17; Kemal Göde, "Hacı Paşa'nın Yaşadığı Devir (1335-1423)", s. 15.

[53] Osman Şevki, *Beşbuçuk Asırlık Türk Tababet Tarihi*, Matbaa Âmira, İstanbul 1945, s. 155; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-`ârifîn Esmâ'ü'l-müellifîn ve Âsârü'l-musannifîn*, Müessetü't-tarihi'l-`arabî, İstanbul 1951, c. I, s. 345.

[54] Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 22.

[55] Muhammed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, hazl. İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul 1975, c. III, s. 209; Esin Kahya, "Konyalı Bir Hekim, Hacı Paşa", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5 (2008), s. 38.

[56] Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, Damla Yayınevi, İstanbul 2007, s. 365.

[57] Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1598.

[58] Taşköprîzade, *eş-Şekâiku'n-numâniyye fî Ulemâi'd-devleti'l-usmâniyye*, Dâru'l-kitabi'l-arabi, Beyrut trs, s. 34; el-Âbirî - el-Esîr, *Âlâmü'l-ulamâi ve'l-Udebâi'l-arab ve'l-müslimîn*, Dâru'l-cemîl, Beyrut 2004, c. I, s. 125.

[59] Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 209.

[60] Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 493.

[61] Hacı Paşa'nın medresede okuduğu dönemde medrese programı sıbyan mektebinden sonra ortaokulla başlanan ve üniversiteyi de içine alan aşamalara denk gelmektedir. Mehmet İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, c. XXVIII, s. 327.

imkânlarıyla mı gittiği ise tam olarak bilinememekle birlikte ailesinin varlıklı olup onların desteği ile gittiğine dair görüş de vardır.[62]

Kahire'deki Şeyhûniye medresesinde[63] Hacı Paşa, ders arkadaşları Molla Şemseddin Fenârî (ö. 1431), *İskendernâme*'nin yazarı şair Ahmedî ve Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin Simâvî ile birlikte Hanefi fıkhı âlimi Ekmeleddin Bâbertî'den[64] fıkıh dersi,[65] Kutbüddin Râzî'nin öğrencisi Mübarekşah Mantıkî'den de içinde Seyyid Şerîf Cürcânî'nin de bulunduğu ders arkadaşlarıyla birlikte aklî ilimleri okumuştur.[66] Yukarıdaki ders arkadaşları içerisinde ismi geçmeyen Bedreddin Simâvî'nin amcaoğlu Müeyyed b. Abdülmümin (ö. ?) de düşünürün Kahire'deki ders arkadaşlarındandır.[67] Zira Bedreddin Simâvî Mısır'a ilim tahsili için amcaoğlu Müeyyed ile birlikte gitmiş ve hemen ardından bu iki alim özellikle Hacı Paşa'yı bulmuş ve onun girmiş olduğu ders halkasına katılmışlardır.[68]

Mısır'da dinî ve aklî ilimleri tahsil ederken Hacı Paşa ağır bir hastalığa yakalanmış, bunun sonucunda öğrenim hayatının yönünü değiştirmiş ve tıp ile ilgilenmeye başlamıştır.[69] İkinci bölümde inceleyeceğimiz mantığa dair mezkûr hâşiyesini de henüz tıp ile ilgilenmeden önceki dönemde yazmıştır.[70]

Hacı Paşa'nın tıp alanına yönelmeden önce yaşamış olduğu ve onun daha sonra bu alanla iştigal edeceğini anlatan bir anekdot zikredilmektedir. Buna göre Hacı Paşa henüz Bâbertî'den ders aldığı sıralarda ders arkadaşları Ahmedî ve Molla Fenârî ile birlikte bir veliyi ziyaret etmiştir. Veli bu üç kişinin yüzüne bakmış ve Ahmedî'ye vaktini şiirle geçireceğini, Hacı Paşa'ya ömrünü tıbba adayacağını, Molla Fenârî'ye de din ve dünya işlerinin

---

[62] Köker, "Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın Hayatı (1335-1423)", s. 17; Göde, "Hacı Paşa'nın Yaşadığı Devir (1335-1423)", s. 15; Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. III, s. 209.

[63] Kahire Şeyhuniye medresesi, Şeyhû hankahı olarak da adlandırılır, Memlükler zamanında Trablusşam nâibi Emîr Şeyhû en-Nâsırî tarafından 1355'te, yine kendisi tarafından yaptırılan Şeyhû Camii'nin karşısına yaptırılmıştır. Bu medresede dört mezhep fıkhının yanı sıra kıraat, hadis ve tasavvuf okutulduğu bilinmektedir. A. Fulya Eruz, "Memlükler (Sanat)", *DİA*, c. XXIX, s. 98; İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", c. XXVIII, s. 327.

[64] Bâbertî İslâm düşüncesinde klasik geleneğin önemli temsilcilerinden biridir. Onun dinî epistemolojide rasyonel bir dilin inşası ile ilgili görüşleri için bk. Hülya Altunya-İ. Latif Hacınebioğlu, "Dinî Epistemolojinin Mantıksal Analizinde Rasyonel Dil İnşası: Bâbertî Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/28 (2012).

[65] Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ Tabakâti'l-fuhûl*, Mektebetü İrsîke, Tah. Abdülkadir el-Arnavut, İstanbul 2010, c. V, s. 457; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 21-22; el-Âbirî-el-Esîr, *Â`lâmü'l-`ulamâi*, c. I, s. 125; Ahmet Babur, *Hacı Paşa ve Mecma`u'l-envâr fî Cemî`i'l-esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016, s. 15. Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 492; Müfid Yüksel, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", *Tezkire*, 7-8 (1994), s. 61-62.

[66] Derin, "Kutbeddin Râzî ve Metafizik Anlayışı", s. 142; Karlığa, "Muhammed b. Mübârekşah", c. XXX, s. 559; Taşköprîzade, *Miftâhu's-sa'âde*, c. I, s. 275.

[67] Berrin Okka, "Tıp Tarihinde Mumyalama İşlemi, Konyalı Hekim Hacı Paşa ve Tahnit", *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, ed. Bilal Kuşpınar, Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2 (2015), s. 83.

[68] Süheyl Ünver, "Simavneli Bedreddin ve Hekim Hacı Paşa", *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, 4/14 (1939), s. 81.

[69] Ahmed İsa, *Mu`cemü'l-etıbbâ*, Matbaatü Fethullah İlyas Nuri, Mısır 1942, s. 182-183.

[70] Taşköprîzade, *eş-Şekâik*, s. 34.

başkanlığını yapacağını söylemiştir. Bu anekdotu kaydeden Taşköprizâde (ö. 1561) mezkûr hâdiseyi aktardıktan sonra gerçekten de söz konusu âlimlerin velinin bahsettiği alanlara yönelmiş olduğunu dile getirmektedir. Zira Ahmedî, memleketi Kirman'a geldikten sonra emir İbn Kirman ile yakınlık kurmuş ve kendisi için şiirle iştigal etmiş, Hacı Paşa'ya da bir hastalık arız olmuş, o da tıp ilmine yönelmiştir.[71]

Tıpla ilgilenmeye başlayan Hacı Paşa Mısır'daki birçok değerli hekimden faydalanmakla birlikte hocalarının isimleri, döneminin ünlü tabibi Cemâlüddin İbn Şevbekî (ö. ?) dışında, ayrıntılı olarak bilinmemektedir.[72] Kendisinin bu tabibin derslerinde bulunduğu ve bilgisinden istifade ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim *Şifâü'l-eskâm* adlı eserinde bu hocasından özellikle bahsetmektedir. Söz konusu eserinde hocasını şerefle anmakta, hocasının benzerinin henüz dünyaya gelmediğini söylemekte ve ona, vefat etmiş olduğu için, Allah'tan rahmet dilemektedir.[73]

Şifâü'l-eskâm adlı kitabının girişinde Hacı Paşa tıp ile ilgilenmesinin sebebini de dile getirmektedir. İlgili eserinde tıbbın övgü, mutluluk kaynaklarının ve edinilecek sanatın en güzeli olduğunu, çünkü nefislerin ve ruhların yaşamasının bu ilimle mümkün olduğunu söylemektedir. Ardından bedenlerin sağlığının ve hastalıklar ile acılardan kurtulmanın da yine bu ilimle mümkün olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan dinlerin ve devletlerin geneli de bu ilmin yüceliği konusunda ittifak etmişlerdir. Ayrıca ilmin de bedenler ilmi ile dinler ilmi olmak üzere iki türlüsünün olduğunu eklemektedir.[74] Hacı Paşa sonradan yönelmiş olduğu tıp ilminin, iştigal edilecek en güzel uğraşlardan biri olduğunu ifade etmiştir. Ona göre tıp ilmi birçok yönden kendisiyle övgü ile söz edilecek alanlardan biridir.

Hacı Paşa tıbbın üstünlüklerinden bahsettikten sonra senelerce hastanelerde çalışmak suretiyle, özellikle de Kahire'deki Mansûriyye Hastanesinde, (el-Melikü'l-mansûr Kalavun hastanesi)[75] çok fazla pratik yaptığını söylemektedir. Tıp alanında pratik yapmanın ötesinde büyük uzman hocaların hizmetlerinde de bulunmuş ve onların (ilmî) sohbetlerine devamlı bir şekilde katılmıştır. Ayrıca kıymetli tabiplerin tüm kitaplarını da okuduğunu ifade etmektedir.[76]

Çok çalışarak tıpta derinleşen Hacı Paşa tıp çevrelerinde meşhur ve otorite bir hekim olmuştur. Bu yüzden bazı kaynaklar Mısır'ın en büyük hastanesi olan, el-Melikü'l-mansûr

---

[71] Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 21, 32.
[72] Babur, *Hacı Paşa ve Mecma`u'l-envâr fî Cemî`i'l-esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu*, s. 13.
[73] Celalüddin Hızır Hacı Paşa, *Şifâü'l-eskâm ve Devâü'l-âlâm*, İran Meclisi-i Şûraî İslâmî Kütüphanesi, Kitap no: 2241, Koleksiyon no: 59, vr. 4[a].
[74] Hacı Paşa, *Şifâü'l-eskâm*, vr. 4[a].
[75] Mansûriyye hastanesi ile Memlük Sultanı el-Melikü'l-mansûr Kalavun tarafından Kahire'de 1284-1285 yıllarında inşa ettirilen Kalavun küllîyesinin bünyesinde yer alan hastane kastedilmektedir. Doris Behrens-Abouseif, "Kalavun Küllîyesi", *DİA*, c. XXIV, s. 228.
[76] Hacı Paşa, *Şifâü'l-eskâm*, vr. 4[a].

Kalavun hastanesinin, idaresinin ona verildiğini yani Hacı Paşa'nın bu hastanede başhekimlik yaptığını söylemektedir.[77] Ancak el-Melikü'l-mansûr Kalavun hastanesinin başhekimleri hakkında bilgi veren kaynaklarda Hacı Paşa'nın ismi geçmemektedir. Fakat, onun söz konusu hastanede başhekimlik yaptığı kesin değilse de uzun süre hekimlik yaptığı muhakkaktır.[78]

Hacı Paşa el-Melikü'l-mansûr Kalavun hastanesinde çalışmaya devam ettiği sırada Aydınoğlu İsa Bey tarafından Anadolu'ya davet edilmiştir. Bazı kaynaklarda ise Hacı Paşa'nın, Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından Birgi'ye davet edildiği söylenmektedir.[79] Ancak Mehmed Beyin ölüm tarihi 1334 iken Hacı Paşa'nın doğum tarihi takriben 1335'tir. Dolayısıyla Hacı Paşa'nın Mehmet Bey tarafından davet edilmesi mümkün görünmemektedir. Diğer yandan Hacı Paşa *Şerhu Tavâli`i'l-envâr* ve *Şifâü'l-eskâm* adlı eserlerinin önsözlerinde ilim tahsilinde İsa Bey'in büyük yardımlarını gördüğünden ve onun devletinde tekrar kabule mazhar olduğundan bahsetmektedir. Buna göre kendisi İsa Bey tarafından Anadolu'ya davet edilmiştir.[80]

Aldığı davet üzerine önce Konya sonra da Ayasuluk ve Birgi'ye geçen[81] Hacı Paşa'nın Aydınoğulları topraklarına tam olarak hangi tarihte döndüğü bilinmemektedir. Ancak 1390 tarihinden önce gelmiş olmalıdır. Kaldı ki 1390 tarihinde Aydınoğulları toprakları Osmanlıların hâkimiyetine geçmiş, İsa Bey de Ayasluk'tan Tire'ye intikal etmiştir. Dolayısıyla İsa Bey'in Hacı Paşa'yı bu tarihten sonra himâye etmesi mümkün görünmemektedir.[82] Diğer yandan Hacı Paşa'nın 1380'de Konya'ya döndüğüne dair görüş de bulunmaktadır.[83] Nitekim Hacı Paşa *Şifâü'l-eskâm*'ı da Anadolu'ya döndükten sonra 1380 yılında Ayasuluk'ta İsa Bey adına yazmıştır.[84]

İlk önce Konya'ya gelen Hacı Paşa, İsa Bey'in kendisini kadılıkla vazifelendirmesi üzerine Ayasuluk'a geçmiştir. Hacı Paşa bu arada kadılığın yanında başka işlerle de meşgul olmuştur. Örneğin Aydınoğullarının saray hekimliğini üstlenmiş, Ayasuluk ve Birgi medreselerinde hocalık yapmıştır.[85]

---

[77] Örnek olarak Taşköprizâde, söz konusu hastanenin idaresinin Hacı Paşa'nın yetkisine verildiğini söylemektedir. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 34. Ayrıca bk. Şevki, *Beşbuçuk Asırlık Türk Tababet Tarihi*, s. 155.

[78] Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 493.

[79] Ünver, *Fatih, Küllîyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, s. 5; Şevki, *Beşbuçuk Asırlık Türk Tababet Tarihi*, s. 155.

[80] Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 493; Hacı Paşa, *Şifâü'l-eskâm*, vr. 2[a].

[81] Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 22.

[82] İsmail Çiftcioğlu, "Anadolu Beylikleri Döneminde Yetişen Çok Yönlü Bir Bilim Adamı: Hacı Paşa", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (2005), s. 3.

[83] Köker, "Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın Hayatı (1335-1423)", s. 18.

[84] Bayrakdar, *İslâm Bilim Adamları*, s. 85.

[85] Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2016, s. 281; Okka, "Tıp Tarihinde Mumyalama İşlemi, Konyalı Hekim Hacı Paşa ve Tahnit", s. 83.

İsa Bey'in ölümü üzerine Hacı Paşa bir ara Konya'ya uğramıştır. Onun 1414 yılında tamamladığı *Tuhfetü'l-ebrâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr* ile 1421 yılından sonra kaleme aldığı *Mecma`u'l-envâr fî Cemî`i'l-esrâr* adlı eserlerini Konevî nisbesiyle yazması kendisinin İsa Bey'in ölümü üzerine Konya'ya uğradığı bilgisini desteklemektedir.[86]

Konya'dan sonra tekrar Birgi'ye dönen Hacı Paşa bir süre sonra burada vefat etmiştir. Ancak kendisinin tam olarak hangi tarihte öldüğü bilinmemektedir. Ölüm yılına dair kaynaklarda 1413, 1417, 1423, 1424 gibi tarihler geçmektedir. Düşünürün son eseri olan *Mecma`u'l-envâr*'ı II. Murad'ın tahta çıkışından sonra yani 1421 yılından sonra yazıp 2. Murad'a sunduktan sonra Birgi'ye döndüğü bilinmektedir. Buna göre o, 1421 yılından sonra vefat etmiş olmalıdır.[87]

Birgi'de vefat eden Hacı Paşa buranın Hıdırlık/Hızırlık denen bölgesine defnedilmiştir. Kendisine daha sonra defnedildiği bu yer sebebiyle Hızır Baba, Hızır Ali Baba gibi isimler verilmiştir.[88]

1.3. Hacı Paşa'nın İlmî Yönü

Bir önceki kısımda geçtiği üzere Hacı Paşa ilim tahsili için memleketi Konya'dan Mısır'a gitmiş, Kahire'deki Şeyhûniye medresesinde hocası Ekmeleddin Bâbertî'den dinî ilimler okumuştur.[89] Zeka ve çalışkanlığıyla hocasının övgülerine mazhar olmakla kalmamış, Seyyid Şerîf Cürcânî gibi ders arkadaşlarının da takdirini toplamıştır.[90]

Hacı Paşa hem Kahire'de hem de Anadolu'da sevip sayılan meşhur bir fikir ve bilim adamı olmuştur. Örneğin düşünürün Şeyhûniye medresesinden ders arkadaşları olan Bedreddin Simâvî ile amcasının oğlu Müeyyed'in Konya'dan Kahire'ye gitmelerinin ilim tahsil etmek dışındaki bir nedeni de Hacı Paşa'nın kendisidir. Mezkûr iki âlim Kahire'deki Hacı Paşa, Seyyid Şerîf Cürcânî, Hintli Abdüllatif gibi kişilerin ilimdeki başarılarını ve konumlarını henüz Anadolu'da iken duymuş ve bu durum onları Mısır'a gitmeye teşvik etmiştir. Söz konusu bu iki âlim Kahire'ye vardıktan sonra da Hacı Paşa'nın kaldığı yeri araştırıp öğrenmiş ve ertesi gün onunla aynı derse girmişlerdir. Bedreddin Simâvî Hacı Paşa'yı görüp tanıdıktan sonra onu sağlam, bozulmamış bir akla sahip; boş konuşmayan ve doğru bir yaratılışa sahip biri olması yönünden şöyle övmektedir:

---

[86] Çiftcioğlu, "Anadolu Beylikleri Döneminde Yetişen Çok Yönlü Bir Bilim Adamı: Hacı Paşa", s. 4.
[87] Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 494; Köker, "Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın Hayatı (1335-1423)", s. 17; Göde, "Hacı Paşa'nın Yaşadığı Devir (1335-1423)", s. 13; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 21; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 209; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-`ârifîn* c. I, s. 345.
[88] Köker, "Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın Hayatı (1335-1423)", s. 18.
[89] Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 20.
[90] Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 492; Okka, "Tıp Tarihinde Mumyalama İşlemi, Konyalı Hekim Hacı Paşa ve Tahnit", s. 83; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 34.

Hacı Paşa dahi ol aklı selim
Ol sözü cevher, o tab'ı müstakim
Bir sual etti o demde meclise
Hayret erdi o sualden herkese [91]

Anadolu'dan Mısır'a ilim tahsili için gidenler Hacı Paşa ile tanışmaya önem vermiş ve bu tanışıklığı kendilerine şeref addetmişlerdir. Hacı Paşa da bu kimselere Kahire'de yaşamış, naklî ve aklî ilimlerde yüksek bir şahsiyet olarak yardımcı olmaya çalışmıştır.[92]

Hacı Paşa'nın hayatında bir dönüm noktası olan geçirmiş olduğu hastalık onun tıp ilminde de önemli isimlerden olmasına vesile olmuştur. Nitekim o, geçirmiş olduğu hastalık dolayısıyla tıpla ilgilenmiş, sonra da bu alanda uzmanlaşmış ve ünlü bir hekim haline gelmiştir. Öyle ki, birçok kaynağın onun Mısır'ın en büyük hastanesinde yani Kahire'deki Mansuriyye Hastanesi'nde başhekimlik yaptığını söylemesi Hacı Paşa'nın tıptaki yüksek payesinden kaynaklanan bir mübalağa ifadesidir.[93]

Kahire'de tıp kariyerine devam eden Hacı Paşa, İsa Bey'in daveti üzerine Anadolu'ya dönmüştür. İsa Bey tarafından Ayasuluk (Selçuk) kadılığına tayin edilen Hacı Paşa burada ilmî faaliyetlerini sürdürmüş, bazı eserler telif etmiştir.[94] Hatta kendisi bir müddet Ayasuluk'ta kalmasından dolayı Ayasuluğî nisbesiyle de meşhur olmuştur.[95]

Hacı Paşa kadılık görevinden başka Aydınoğulları Beyliği'nin saray hekimliği ve Ayasuluk ve Birgi medreselerinde hocalık görevlerinde de bulunmuştur.[96] Kadılık, müderrislik ve hekimlik gibi görevlerle birlikte Hacı Paşa'nın devlet erkanı ve halk nezdindeki itibarı daha da pekişmiş, bu nedenle kendisine Aydınoğulları tarafından Hacı Paşa lakabı verilmiştir.[97] Ayrıca döneminin de en büyük âlimlerinden biri addedilmiş olup ilimdeki yetkinliğinden ötürü, özellikle de tıptaki, kendisine **'Anadolu'nun İbn Sînâ'sı'** unvanı verilmiştir.[98]

Tıpta olduğu gibi eczacılık alanında da önemli bir isim olan Hacı Paşa yazmış olduğu eserlerle Anadolu'da tıp ve eczacılık alanlarının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Onun ilgili alanlarda yazdığı eserler Beylikler dönemi Anadolu'sunda tıp ve eczacılık alanlarında yazılmış ilk Türkçe eserlerden sayılmaktadır.[99] Diğer yandan, bu ilk Türkçe tıp

[91] Ünver, "Simavneli Bedreddin ve Hekim Hacı Paşa", s. 81.
[92] Babur, *Hacı Paşa ve Mecma`u'l-envâr fî Cemî`i'l-esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu*, s. 16.
[93] Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 493; Şevki, *Beşbuçuk Asırlık Türk Tababet Tarihi*, s. 155.
[94] Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 281; Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 493; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 22.
[95] Ünver, *Fatih, Küllîyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, s. 5.
[96] Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 281; Okka, "Tıp Tarihinde Mumyalama İşlemi, Konyalı Hekim Hacı Paşa ve Tahnit", s. 83; Çiftcioğlu, "Anadolu Beylikleri Döneminde Yetişen Çok Yönlü Bir Bilim Adamı: Hacı Paşa", s. 6.
[97] Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 493; Kahya, "Konyalı Bir Hekim, Hacı Paşa", s. 38.
[98] Ünver, *Fatih, Küllîyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, s. 5.
[99] Bayrakdar, *İslâm Bilim Adamları*, s. 85.

eserleri tarihsel tıp biliminin incelemesine konu olması açısından da büyük önemi haizdir. Nitekim tarihsel tıp bilimindeki veriler, tarihi tıp eserlerinin incelenmesi ile meydana gelmektedir. Söz konusu eserlerden elde edilecek veriler ise dönemin ileri gelen tabiplerinden birinin elinden çıkması nedeniyle daha da önemli olmaktadır.[100]

Düşünür bitkiler ve besin maddeleri üzerine de önemli çalışmalar yapmış olup bu çalışmalar eczacılık alanına önemli katkılardan sayılmaktadır. Yine o; sular, hamamlar ve uyku üzerinde de incelemeler yapmış ve kent halkının sağlığının korunmasına yönelik doğru malumatlar ortaya koymuştur.[101]

Hacı Paşa'nın tıp ve eczacılıktaki bu başarılarının yaşamış olduğu Beylikler dönemi Anadolu'sunda tam olarak ne ifade ettiğini anlamak için ilgili dönemin ilmî durum ve zihniyetine de bakmak faydalı olacaktır.

On üçüncü yüzyılda Anadolu'da tıp alanında Türkçe eser yazımı ve önemli eserleri tercüme etme işlemi çok yavaş seyrederken Anadolu Beylikleri döneminde bu durumun değişmeye başladığı görülmektedir. Türkçe tıp eser telifinin başlarda yavaş olmasının sebeplerinden biri Beyliklerden önce hüküm süren Anadolu Selçuklu Devleti'nin bilim dilinin Arapça olmasıdır. Beyliklerle birlikte tıpta gözlemlenen gelişmenin kaynağı ise Beylerin Arapça ve Farsça dillerini bilmemesi ve bu nedenle daha ziyade Türkçe'ye önem vermeleridir. Zaten bu dönemin en belirgin özelliği de Türkçe'nin devlet ve yazılı edebiyat dili olmasıdır. Buna bağlı olarak Beyler tıp ve eczacılıkta birçok Türkçe eserin yazılmasına ve bazı eserlerin Türkçe'ye tercüme edilmesine öncülük ederek telif edilen eserlerden hem kendilerinin hem de halkın faydalanmasını sağlamışlardır.[102]

Beyliklerin siyasî sahada olduğu kadar ilmî ve kültürel konularda da birbirleri ile rekabet içerisinde olmaları Beylikler zamanında yaşanan ilmî gelişmenin nedenlerinden biridir. Beyler hâkim oldukları topraklarda ilmî faaliyetleri desteklemiş; okullar açmış, önemli eserleri tercüme ettirmiş ve bilim ve fikir adamlarını kendi topraklarına davet etmişlerdir. İlmî faaliyetlerdeki bu ilerleme Türkmen Beylerini mutlu etmiş ve kendilerini siyasî açıdan da muzaffer kabul etmişlerdir.[103]

Anadolu Beylikleri içinde ise Aydınoğulları Beyliği ilme verdiği önemle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Zira bu beylik ilim adamlarına, özellikle de tabiplere, büyük saygı göstermiş, din veya mezhebine bakmaksızın onları himâye etmiştir. Örneğin Arap bir seyyah

---

[100] Zafer Önler, *Celalüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntehab-ı Şifâ İnceleme-Metin-Dizinler*, (yayınlanmamış doktora tezi), Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Elazığ 1981, s. 16-17.

[101] Çetin İzmir, "Anadoludaki Sağlık Mabedleri", *Güncel Gastroenteroloji Dergisi*, 17/1 (2013), s. 17.

[102] Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 279-281; Önler, *Celalüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntehab-ı Şifâ İnceleme-Metin-Dizinler*, s. 5.

[103] Çiftcioğlu, "Anadolu Beylikleri Döneminde Yetişen Çok Yönlü Bir Bilim Adamı: Hacı Paşa", s. 1-2.

olan İbn Batuta (ö. 1368-69) kendisinin, Aydınoğlu Mehmet Bey'i sarayında ziyaret ettiğini ve bu esnada, içeriye Yahudi bir hekimin selam vererek girdiğini kaydetmektedir. Buna göre huzurda bulunan kadı ile müderris bu selama ayağa kalkarak cevap vermiş, ardından Yahudi tabip Mehmet Bey'in önündeki sedire oturmuştur.[104]

İsa Bey de babası Mehmed Bey gibi ilim adamlarını himâye etme geleneğini sürdürmüş ve özellikle tıp alanında büyük tabiplerden biri olan Hacı Paşa'yı desteklemiştir. İsa Bey'in Hacı Paşa'yı hem Mısır'daki öğrenciliği sırasında hem de Anadolu'ya döndükten sonraki hayatında himâye ettiği bilinmektedir.[105] Hacı Paşa da İsa Bey'in bu desteklerinden memnun kalmış olmalı ki düşünür İsa Bey'den *Şifâü'l-eskâm* adlı eserinde övgüyle bahsetmektedir. Zaten Hacı Paşa *Şifâü'l-eskâm* ve *Mesâlikü'l-kelâm fî Mesâili'l-kelâm* adlı eserlerini de İsa Bey'e ithafen kaleme almıştır.[106]

1.4. Hacı Paşa'nın Eserleri

İlmî şahsiyetinde hem naklî hem de aklî ilimleri birleştiren Hacı Paşa'nın telif ettiği eserlere bakıldığında her iki alana dair çalışmalar yaptığı görülmektedir. Düşünür Mısır'daki öğrenciliği sırasında güçlü bir Arapça'ya vâkıf olmuş, eserlerinin çoğunu bu dilde kaleme almıştır. Diğer yandan daha önce geçtiği üzere kendisinin yaşamış olduğu 14. yüzyıl Türkçe dilinin gelişme kaydettiği bir asır olup bu dönemde özellikle de tıp alanında birçok Türkçe eser ortaya konulmuştur.[107] Hacı Paşa da yaşadığı döneme uygun olarak, tıp alanında yazmış olduğu kimi Arapça eserlerini birçok kez Türkçe tercüme ve özetlerini kaleme almıştır.

Hacı Paşa tıp alanında yazmış olduğu temel kitaplarının daha sonra bir Türkçe tercüme veya özetini yazdığından aradaki peşpeşeliği görmek açısından eserlerini naklî olanlar ve tıbbî olanlar şeklinde bir tasnife tâbi tutarak inceledik.

1.4.1. Hacı Paşa'nın Naklî İlimlere Dair Eserleri

1. *Mecma`u'l-envâr fî Cem`i'l-esrâr*: Bu kitap Hacı Paşa'nın tefsir alanında yazmış olduğu çalışması olup aynı zamanda da en hacimli eseridir. Birden fazla ciltten oluşmaktadır. Ancak eserin tüm ciltleri günümüze ulaşamamıştır. Bu tefsiri II. Murad tahta çıktıktan sonra kaleme almış ve ona ithaf etmiştir. Eser asıl itibarıyla

[104] Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 290.
[105] Çiftcioğlu, "Anadolu Beylikleri Döneminde Yetişen Çok Yönlü Bir Bilim Adamı: Hacı Paşa", s. 1; Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 281.
[106] *Şifâü'l-eskâm*, s. 2; Ünver, *Fatih, Küllîyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, s. 5; Kahya, "Konyalı Bir Hekim, Hacı Paşa", s. 38.
[107] Meserrret Diriöz, "14. Asırda Anadolu'da Yazılan Türkçe Tıp Eserlerinin Dili", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Konyalı Hekim Hacı Paşa Kongresi Tebliğleri*, haz. Ahmet Köker vd., Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1986, s. 4-5.

dirâyet tefsiri olmakla birlikte kısmen de rivâyet tefsiri sayılmaktadır. Çünkü müellif klasik tefsir geleneğini takip etiği için ilgili eserinde Kur'an'ın hem zâhirî hem de işârî açıklamalarına yer vermiştir.[108]

2. *Mesâlikü'l-kelâm fî Mesâili'l-kelâm*: Eser Kâdî Beyzâvî'nin kelam alanına dair yazdığı *Tavâli`u`l-envâr* adlı esere şerh mahiyetindedir. Hacı Paşa bu eserini İsa Bey'e ithaf etmiştir.[109]
3. *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr fî Şerhi Metâli`i'l-envâr*: Eser Hacı Paşa'nın, Kutbüddin Râzî tarafından Urmevî'nin mantık alanındaki *Metâliu`l-envâr* adlı eserine yazılmış olan *Levâmi`u`l-esrâr* adlı şerhine yazmış olduğu hâşiyedir.[110] Hacı Paşa'nın, geçtiği üzere, uzmanlık alanı tıptır. Buna rağmen kendisi mantık, kelam ve tefsir alanlarında da kıymetli eserler telif etmiştir. Hacı Paşa tıp tahsiline başlamadan önce Kutbüddin Râzî'ye talebelik yapmış, *Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr* adlı eseri bizzat hocasından dinlemiş ve söz konusu hâşiyesini de hocasından dinlediği notlarla süslemiştir. Hacı Paşa'nın *Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr* adlı eser üzerine yazmış olduğu hâşiye *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr fî Şerhi Metâli`i'l-envâr*, *Hâşiye alâ Şerhi Metâli`i'l-envâr*, *Hâşiye alâ Levâmi`i'l-esrâr Şerhu Metali`i'l-envâr* gibi şekillerde isimlendirilmektedir. Hâşiyenin İstanbul'da *dört nüshası* tespit edilmiştir. Bu dört nüshadan ikisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Mahmud Paşa, nr. 315; Erzincan, nr. 86), diğer ikisi de Beyazıt Devlet (nr. 3075/2) ve Râgıb Paşa (nr. 891) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bizim tezimizde kullandığımız nüsha ise Ankara Milli Kütüphanesi'nde, Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi adlı koleksiyona aittir. Demirbaş numarası ise 50 Damad 196'dır.[111] Bu nüsha müellifin kendi nüshası değil, müstensih tarafından çoğaltılmış bir nüshadır. Yine hâşiyenin Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi'nde de bir nüshası bulunup Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi adlı koleksiyon ismiyle kayıtlıdır. Bu nüshanın demirbaş numarası ise 42 Yu 144'tür. Buna göre eserin, bizim ulaşabildiğimiz, toplamda altı nüshası bulunmaktadır. Hacı Paşa'nın Kutbüddin Râzî'nin ilgili şerhine yazmış olduğu hâşiye onun aklî ilimlerin sadece bir alanıyla

---

[108] Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1598; Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 494; Babur, *Hacı Paşa ve Mecma`u'l-envâr fî Cemî`i'l-esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu*, s. iii, 32.

[109] Köker, "Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın Hayatı (1335-1423)", s. 19.

[110] Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 496.

[111] Bu nüshanın girişinde eserin ismi *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr* olarak geçtiğinden tezimiz boyunca bu ismi kullanmayı tercih ettik.

değil, farklı sahalarıyla da ilgilendiğini göstermesi açısından önemli olup, yazmış olduğu bu hâşiye ile mantık sahasına kıymetli bir eser bıraktığı muhakkaktır.

1.4.2. Hacı Paşa'nın Tıpla İlgili Eserleri

1. *et-Te`âlîm fî `ilmî't-tıb*: Hacı Paşa bu eserini Kahire'de ders gördüğü Şeyhûniye Medresesi'nde 1370 yılında yazmıştır. Eserini meydana getirirken Galen (Câlînûs) (m.ö. 200?), Hipokrat (m.ö. 460? - 375?), İbn Sînâ, Necîbüddin Semerkandî (ö. 1222) ve İbn Nefis (ö. 1288) gibi önemli tabiplerin eserlerinden faydalanmıştır. Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tıbbın genel esasları, ikinci bölümde yiyecek, içecek ve ilaçlar, üçüncü bölümde organlara ârız olan hastalıklar, dördüncü bölümde ise bulaşıcı hastalıklar ile tedavisi için cerrahi işlem gerektiren hastalıklar işlenmiştir. Ayrıca kitabın sonuna "Vasiyye" adlı tıp etiğinden bahseden bir bölüm eklemiştir.[112]
2. *el-Ferîde fî Zikri'l-agziyeti'l-müfîde*: Düşünür bu eseri de Şeyhûniye Medresesi'ndeyken yazmıştır. Eser *et-Te`âlîm* adlı kitabının özeti şeklindedir. Üç bölümden meydana gelen kitabın birinci bölümünde tıbba dair genel esaslar, ikinci bölümünde gıda ve ilaçlar, üçüncü bölümünde ise hastalıkların nedenleri ve tedavilerinden bahsedilmektedir.[113]
3. *Şifâü'l-eskâm ve Devâü'l-âlâm*: Hacı Paşa'nın tıp alanında yazdığı en önemli eseridir. Öyle ki, Anadolu'daki hekimler bu esere büyük önem atfetmişler ve onu İbn Sînâ'nın tıptaki *el-Kânûn* adlı kitabından sonraki en büyük tıp eseri olarak kabul etmişlerdir. Bu yüzden söz konusu eseri *Kânûn-ı Hacı Paşa* şeklinde de isimlendirmişlerdir. Bunun dışında eser *Şifâ-yı Hacı Paşa* olarak da anılmaktadır. Hacı Paşa bu eserini Mısır'dan Ayasuluk'a döndüğü zaman (1380) yazmış ve İsa Bey'e ithaf etmiştir. Bu yüzden eser Hacı Paşa'nın Mısır'daki hekim hocalarının bilgilerini içermektedir. Bununla birlikte ilgili eserine Mısır'daki hastanelerde çalışmak suretiyle edindiği bilgi, tecrübeleri ve buluşları da eklemiş, eserini Galen ve İbn Sînâ metoduyla kaleme almıştır.[114] Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde teorik ve pratik tıp, ikinci bölümde yiyecek ve içecekler, üçüncü

[112] Kahya, "Konyalı Bir Hekim, Hacı Paşa", s. 39-40; Bayrakdar, *İslâm Bilim Adamları*, s. 85.
[113] Babur, *Hacı Paşa ve Mecma`u'l-envâr fî Cemî`i'l-esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu*, s. 27.
[114] Antikçağ tıbbına metot açısından iki ana damar taraftarı hâkimdir. Bunlar tıpta aklî istidlâl metodunu savunanlar ile tecrübe (deney-gözlem) metodunu savunanlar olup Galen ilk grubun temsilcilerindendir. Tıpta aklî istidlâli savunanlara göre tıp insanlığa Tanrı tarafından ilham edilmiş, ilâhî kökenli bir ilimdir. Böyle düşünmekle birlikte Galen, tecrübenin önemini inkar etmemiş, hatta tıpta ilerlemenin olabilmesi, yeni şeylerin keşfedilmesi açısından tecrübeye büyük bir pay biçmiştir. Nitekim Galen, Hipokrat tıbbını özgün bir biçimde tecrübî ve klinik gözlemlerle yeniden yorumlayarak zenginleştirmiştir. Onun tıptaki bu yöntemi İslâm dünyasındaki hekimler için de örnek teşkil etmiştir. İlhan Kutluer, "Câlînûs", *DİA*, c. VII, s. 32.

bölümde tüm organlara isabet edebilecek hastalıklar, dördüncü bölümde de genel hastalıklar ve tedavileri ele alınmıştır. Hacı Paşa eserini yazarken ele aldığı konuları anlaşılır bir dille yazmış ve gereksiz uzatmalardan kaçınmıştır.[115]

4. *Kitâbü's-s`aâde ve'l-ikbâl*: *Şifâü'l-eskâm*'ın bir özeti olan bu eseri Hacı Paşa 1398 yılında Ayasuluk'ta kadıyken yazmıştır. Giysi yenine kolaylıkla sığabilecek hacimde olduğundan esere *el-Kümmiyyü'l-celâlî* ismi verilmiştir. Yine eserin *el-Künnâşetü'l-celâl* ismiyle de anıldığı bilinmekte olup, Künnâşe kelimesi "asıl" manasına gelmektedir. Kitap içerik olarak dört makaleden oluşmaktadır.[116]
5. *Müntehab-ı Şifâ*: Söz konusu eser Anadolu'da yazılan ilk Türkçe tıp eserlerinden sayılmakta olup, genel olarak *Kitâbü's-s`aâde* adlı eserinin Türkçe tercümesi niteliğindedir. Hacı Paşa bu eseri yazma amacını kitabının girişinde dile getirmektedir. Buna göre hastalıklar sık sık vuku bulmaktadır ve kendisi de, uzman bir doktor bulunamadığında başvurulsun diye hastalıkların sebeplerini ve tedavi yöntemlerini ortaya koyduğu muhtasar bir tıp kitabı yazmıştır. Kitap üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde teorik ve pratik tıp, ikinci bölümde gıdalar, içecekler ve ilaçlar, üçüncü bölümde de hastalıkların teşhis ve tedavileri ele alınmaktadır.[117]
6. *Teshîl*: Eser *Müntehab-ı Şifâ* ile genel olarak aynı şekil ve içeriğe sahip olmakla birlikte daha sade, anlaşılır bir üslûba sahiptir. Çünkü bu muhtasar kitabı, gerekli durumlarda işinin ehli bir doktor bulunamadığında tıpta uzman olmayan insanlar da istifade edebilsin diye yazmıştır. Bu yüzden de kitabında anlaşılması zor yerlere ve nazarî meselelere pek yer vermemiş, hastalıkların sebep ve tedavi yollarını da çoğunluğun anlayabileceği şekilde kolay, anlaşılır bir dille açıklamıştır.[118]
7. *Usûlü'l-hamse*: Son yıllarda Hacı Paşa'ya ait olduğu ortaya çıkarılan bu tıp eserini Hacı Paşa Ayasuluk'ta iken yazmıştır. Eser sağlığın muhafazası, mizacın iyileştirilmesi ve belli başlı hastalıkların tedavilerini içermektedir.[119]

Hacı Paşa'nın mezkûr tıp eserlerinden *Şifâü'l-eskâm* ve *et-Te`âlîm* adlı eserleri tüm kitapları içerisinden asıl olan iki eserdir. Nitekim bu iki kitap diğer tıp kitapları için de temel

---

[115] Okka, "Tıp Tarihinde Mumyalama İşlemi, Konyalı Hekim Hacı Paşa ve Tahnit", s. 84; Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 494-495; Diriöz, "14. Asırda Anadolu'da Yazılan Türkçe Tıp Eserlerinin Dili", s. 4.

[116] Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1511; Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. III, s. 210-211; Köker, "Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın Hayatı (1335-1423)", s. 19.

[117] Önler, *Celalüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntehab-ı Şifâ İnceleme-Metin-Dizinler*, s. 12-13; Diriöz, "14. Asırda Anadolu'da Yazılan Türkçe Tıp Eserlerinin Dili", s. 4.

[118] Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 24; Ahmet Acıduman-Önder İlgili, "Erken Dönem Türkçe Tıp Yazmalarından Hacı Paşa'nın (Celalüddin Hızır) *Teshîl* Adlı Eserinde Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Üzerine Bir Ön Çalışma", *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 54 (2011), s. 233.

[119] Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 495.

teşkil etmiştir.[120]

Yukarıda sayılan bu eserlerin dışında Hacı Paşa'ya atfedilen başka eserler de vardır. Bunlardan *Bevâsır* adlı eser basur hastalığının tanım ve tedavisini anlatmaktadır. *İhtilâcnâme* adlı eser ise insan azalarının seğirmelerinin içerdiği anlamları konu edinmektedir. Söz konusu iki eser Türkçe'dir. Bir başka eseri de Arapça olup "Hacı Paşa'nın şeriat, tarikat, hakikat ve marifet makamları" ile ilgili bir sözünün açıklamasını içeren *Kitâbü De'bi's-sâlihîn*'dir.[121]

[120] Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 24; Diriöz, "14. Asırda Anadolu'da Yazılan Türkçe Tıp Eserlerinin Dili", s. 3-4.
[121] Bayrakdar, *İslâm Bilim Adamları*, s. 85; Akpınar, "Hacı Paşa", c. XIV, s. 496.

İKİNCİ BÖLÜM
HACI PAŞA'NIN TASAVVURÂT ANLAYIŞI

Fârâbî'nin Platon'un Menon paradoksunu çözmek için tasavvur ve tasdik ayrımını ortaya koymasından itibaren bilgi tasavvur ve tasdik kısımlarına ayrılarak ele alınmaya başlanmıştır.[122] İbn Sînâ öncesi erken dönem mantıkçılarının kitap tasnifinde Aristoteles'in mantık ilmindeki konu tertibi örnek alınmaktaydı.[123] Ancak filozofun mantık sisteminin bütününü ifade eden *Organon*'daki mantık kitaplarının sıralaması Aristoteles'e ait değildir. Sonraki yüzyıllarda *Organon* şarihleri filozofun mantık kitaplarını sıralamış ve söz konusu ismi vermişlerdir. Ayrıca temelde altı kitaptan oluşan *Organon*'a Aristoteles'in şiir ve hitabet ile Porphyrios'un (ö. 304) *İsagoci* adlı kitapları eklenerek mezkûr külliyât dokuza tamamlanmıştır. Muallim-i Sânî Fârâbî ile birlikte mantıkta tasavvur ve tasdik ayrımı ilk defa yapılmış ve bu ayrım ondan sonra İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi filozoflarca benimsenmiştir. Bununla birlikte mantık kitaplarının tasavvurât bölümünde beş tümel (külliyât-ı hams) ve tanım, tasdîkât bölümünde önerme ve kıyas konuları işlenmektedir. Daha sonra ise söz konusu konulara hazırlık olarak mantık ilminin önemi, konusu, amacı gibi giriş mahiyetinde bilgiler ve delâlet bahsi ve kıyasın sonuna beş sanat ilave edilmiştir.[124]

Hacı Paşa da nihayetinde İbn Sînâ çizgisinde bir düşünür olarak ilgili eserinde bilgi anlayışını tasavvur ve tasdik kısımlarına ayırarak incelemiştir. Bu nedenle biz de düşünürün görüşlerini bu tertibe mutabık bir şekilde ele alacağız. Diğer yandan tasdiklerin anlaşılıp tahsil edilebilmesi tasavvurların bilinmesine, tasavvurların da bilinmesi aşağıda düşünürlerin de değineceği üzere mantık ilmi ile ilgili bazı mukaddimelere bağlıdır. Bu sebeple bu bölümde öncelikle mantık ilmine hazırlık olarak Hacı Paşa'ya göre göz ardı edilmemesi gereken bazı noktalara değinilecek yani mantıkla ilgili belli başlı konular düşünürün perspektifinden sunulmaya çalışılacaktır. Akabinde tasavvurât içerisinde yer alan olan tümel ve tikeller ile tasdîkâtın konusu olan önerme ve kıyas bahislerini Hacı Paşa'nın nasıl ele aldığı incelenecektir. Düşünürün bu konulardaki görüşleri değerlendirilmeye tâbi tutulurken onun iki temel kaynağı Urmevî ve Kutbüddîn Râzî'nin aynı meseledeki düşüncelerine de yer verilecektir.

---

[122] Fârâbî, "Kitâbu'l-burhân", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. Macit Fahri, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1987, s. 19.
[123] Burhan Köroğlu, *Necmeddîn el-Kâtîbî el-Kazvînî'nin Bilgi Teorisi*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s. 78.
[124] Talha Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2013, s. 5-6.

2.1. Mantık İlminin Önemi ve İlimler Sınıflamasındaki Yeri

Mantık kelime anlamı itibarıyla Yunanca logike kelimesinin Arapça tercümesidir. Bu kelime anlam olarak logosa ait olan demektir. Logos ise Yunancada söz yani konuşma ve akıl, akıl yürütme anlamlarına gelmektedir. Terim anlamı olarak ise mantık, düşünme ve akıl yürütme işlemi yani bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesinin kural ve kanunlarını belirleyen bir bilimdir.[125]

Hacı Paşa mantık ilminin ismini nefs-i nâtıkadaki "nutk" kelimesinden aldığını ifade etmektedir. Nutk hem haricî konuşmaya denir ki o lafızdır, hem de dâhilî konuşmaya yani düşünmeye denir ki o da tümellerin idraki anlamına gelmektedir. Haricî konuşmayı düzeltip güçlendirdiği ve düşünmeyi de isabetli, doğru kıldığı için bu ilme mezkûr kelimeden türeyen mantık ismi verilmiştir.[126]

Fârâbî mantık ilminin aklı düzeltmeye yarayan ve yanlış yapması mümkün olan mâkullerde (akledilirlerde) hata yapmaktan koruyan kanunları verdiğini belirtmektedir. Bu sayede akıl akledilirlerde hatadan ve sürçmeden kendini muhafaza edebilmektedir. Fârâbî'nin mantık ilminin önemi ile ilgili vurgulamakta olduğu başka bir husus daha vardır. Filozofun düşüncesine göre mantık ilmi aynı zamanda insana, akledilirlerde hata yapıp yapmadığından emin olabilmesi adına akledilirleri kontrol etmesi için gerekli olan kanunları da vermektedir. Akledilirlerin kontrol edilmesi ise yakîn (kesinlik) ifade eden hükümlerle olmaktadır.[127]

Urmevî'ye göre bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Kendisine göre bu iki kısmın hiçbiri tamamen zarurî bilgilerden oluşmamaktadır. Tasavvurî ve tasdikî bilginin bir kısmı zarurî bir kısmı nazarîdir. Zarurî bilgilerden başka bilgilerin tahsiline gelince bu, nazar yoluyla gerçekleşmektedir. Ancak nazarî bilgiler elde edilirken fikre birçok hatanın karışma ihtimali vardır. İşte mantık ilmi burada devreye girmekte, bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisine intikal yollarını ve şartlarını fikirde hataya düşmekten koruyarak vermektedir.[128]

Mantık ilmi özellikle nazarî bilgileri elde ederken insanı hataya düşmekten korumaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki o da kişinin nazarî bilgiyi tahsil ederken mantık kurallarına dikkatli bir şekilde riayet etmesidir. Aksi takdirde Kutbüddin Râzî'nin belirttiğine göre kişi mantıkçı olduğu halde düşüncede hataya düşebilir. Yahut Hacı Paşa'nın dikkat çektiği üzere kişinin dikkatsizliği zarurî bilgilerde de hataya

---

[125] Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 1-3; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 11-12.

[126] Celalüddin Hızır Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 38[b]. Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 14[a]. Mantık isminin ilk defa kullanımı için bk. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm-İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.

[127] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm-İlimlerin Sayımı*, s. 67.

[128] Sirâceddin el-Urmevî, *Metâli`u'l-envâr*, s. 1b-2a; Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 2.

düşmeye sebep olabilir. Bu nokta zarûriyâttan daha kapalı olan, düşünülmesi gereken ince noktalar ve birçok öncül içeren hendese (geometri) ve hisâbiyyâtta (aritmetik) neden hata yapıldığını da bir nebze açıklamaktadır.[129]

Mantık ilmine olan ihtiyaçla ilgili değinilmesi gereken bir nokta daha vardır. Bu da birtakım kimselerin mantık ilmini bilmeksizin bazı bilgileri kesp edebilmesidir. Ancak bu durum mantığa olan ihtiyacı ortadan kaldırmamaktadır. Şöyle ki, bazılarının bir şeye gereksinim duymuyor olması hiç kimsenin o şeye gereksinim duymadığı anlamına gelmemektedir. Bu tıpkı şairin aruz, bedevinin nahiv ilmine ihtiyaç duymuyor oluşunun, diğer insanların bu iki ilme olan ihtiyacını ortadan kaldırmıyor olması gibidir. Yine de en doğru olan nazarî ilimlerin tahsilinde mantığa ihtiyacın olduğudur.[130] Mantığa olan ihtiyacı nahiv ilmi üzerinden açıklamak Fârâbî kaynaklı bir örnektir. O, nahiv örneğine mantığın önemini anlatırken sıklıkla başvurmaktadır.[131] Mantık ilmi kişiyi nazarî ilimleri elde ederken oluşabilecek muhtemel hatalardan korumaktadır. Eğer denirse ki mantık ilminin bir kısmı nazarîdir. Bu yönden oluşabilecek hataların engellenmesi açısından o da başka bir kanuna ihtiyaç duyar. Sonra o kanun da başka bir kanuna derken ortaya devir ve teselsül çıkar. Hacı Paşa bu iddiaya şöyle cevap vermektedir. Eğer ki mantık ilminin tümü nazarî olsaydı bu denilen doğru olurdu. Oysaki mantık ilminin bir kısmı zarurî bir kısmı nazarîdir. Nazarî olanlar zarurî olanlardan zarurî yollarla elde edilir. Tıpkı bilinmeyenlerin bilinir olan dört şekilden oluşan yüklemli kıyastan elde edilmesi gibi.[132]

Mantık ilminin kurucusu kabul edilen Aristoteles mantık ilminin tabiatına dair açık bir beyanda bulunmamıştır. Bu nedenle kendisinden sonra gelen mantıkçılar bu ilmin bir alet ilmi mi yoksa felsefenin bir dalı mı olduğu üzerinde tartışmışlardır. Söz gelimi, ilk Müslüman filozof Kindî (ö. 252/866?) ilimler sınıflamasında mantığı felsefî ilimler altında saymadığından onun mantığı ilim olarak telakki etmediği düşünülebilir. Bununla birlikte onun, felsefenin "bütün şeylerin ilmi" olduğu şeklindeki ifadesine bakılarak mantığı felsefe ilimlerinden kabul ettiği de söylenebilmektedir.[133] İkinci muallim Fârâbî ise *et-Tenbîh* adlı eserinde mantığın felsefeye giriş ve alet ilmi olduğunu beyan etmiştir. Bununla birlikte o felsefenin her şeyin ilmi olduğunu söyleyerek de mantığı felsefî ilimlerden saymıştır.[134] Yine Fârâbî ilimler sınıflamasına dair müstakil eseri olan *İhsau'l-ulûm*'da öncelikle eserini beş

---

[129] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr fî Şerhi Metâli`i'l-envâr*, vr. 38[a]; Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr Şerhu Metâli`i'l-envâr*, vr. 13[b].
[130] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 15[b].
[131] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm-İlimlerin Sayımı*, s. 74.
[132] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 14[a-b]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 39[a-b].
[133] Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risaleler*, hzl. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 263-277.
[134] Fârâbî, "Tenbîh alâ Sebîli's-saâde*", Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 184-185.

bölüme ayırmış ve bu beş bölüm içerisinde de mantık ilimleri ile bölümlerine ayrı bir yer vermiştir. Filozofun adı geçen eserde mantık ilmine ayrı bir bölüm ayırmasına dayanarak onun, mantığı alet ilmi olarak değil de müstakil bir ilim olarak telakki ettiğini söyleyebiliriz.[135]

İbn Sînâ mantığın ilimler sınıflamasındaki yerine dair meseleyi önce enine boyuna tartışmıştır. Örneğin o, *Kitâbü'ş-Şifâ'*da şu şekildeki açıklamalara yer vermektedir: Felsefe, akılda ve dış dünyada olan varlıkların ilmi olarak anlaşılırsa, mantık ilmi onun bir parçası değildir. Ancak mantık ilminin varlıkların incelenmesine yararı olduğundan, o felsefenin aleti olur. Felsefenin tüm teorik incelemeleri kapsadığı düşünülürse eğer, mantık ilmi hem felsefenin bir parçası hem de felsefenin diğer parçaları için bir alettir.[136]

İbn Sînâ'nın ilgili sözlerinden onun, mantığı hem felsefenin bir kolu olarak hem de bir alet ilmi olarak gördüğü çıkarılabilmektedir. Diğer yandan filozof *Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* adlı risalesinde ilimler sınıflamasında mantığı felsefi ilimlerin bir kolu olarak ele almış ve bu ilmi dokuz kısma ayırarak incelemiştir.[137] Ancak o, bununla birlikte mantığın hem alet ilmi hem de felsefenin bir kolu sayılmasını asıl itibarıyla çelişki saymamaktadır. Hatta böyle bir tartışmayı yanlış ve gereksiz görmektedir. Çünkü filozofa göre tartışmanın kaynağı felsefe teriminin farklı iki anlamda kullanılmasından kaynaklanmaktadır.[138] İbn Sînâ sonrası ilimler sınıflamasına bakıldığında ise düşünürlerin mantıkla ilgili kanaatlerinin onun bir alet ilmi olduğu yönündedir.[139]

On dördüncü yüzyılda yaşamış olan ve Hacı Paşa'nın da kaynakları arasında yer alan Kutbüddin Râzî ilimler sınıflamasında mantığı şöyle konumlandırmaktadır: Ona göre ilimler ya nazarî olup alet ilmi olmayan ya da amelî olup alet ilmi olanlar şeklinde iki sınıfa ayrılmaktadır. Bu iki sınıftaki ilimlerin gayeleri vardır. Nazarî ilimlerin gayesi bizzat kendilerinin nefislerde meydana gelmesidir. Amelî ilimlerin gayesi ise başka bir gayeyi gerçekleştirmeye yöneliktir. Mantık amelî ilimlerden olup onun da bir gayesi vardır. Hacı Paşa ise bu meselede herhangi bir görüş beyan etmeyerek hâşiyesinde bu noktayı ele almamaktadır.[140]

---

[135] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm-İlimlerin Sayımı*, s. 54.
[136] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 8.
[137] İbn Sînâ, "Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", *Tis`u Resâil*, Dâru'l-arab, Kâhire, tr., s. 116 vd.
[138] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, s. 8-9; İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA*, c. XXVIII, s. 19.
[139] İlimler sınıflaması geleneğinde mantığın yerini görmek için bk. A. Kürşat Turgut, *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi Geleneği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2021.
[140] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 7[a].

2.2. Mantık İlminin Gayesi

Hacı Paşa ve kaynakları mantık ilminin konularını ele almadan önce mantık ilminin gayesinden ve ona olan ihtiyaçtan bahsetmektedirler. Bunun son tahlildeki sebebini Hacı Paşa şöyle açıklamaktadır: Buna göre bir kavram söz konusu olduğunda önce o kavramın *ismi* sonra kendindeki *varlığı* beyan edilir ve en son *hakikatine* geçilir. Çünkü düşünürün ifadelerine göre kişi bir şeyin, kavramın lafzını bilmezse o şeyin varlığını da bilemez. O şeyin varlığını bilemezse onun hakikatini de öğrenemez ki bu durumda o şey ona göre yok hükmündedir. Olmayan bir şeyin hakikati ise söz konusu değildir.[141] Dolayısıyla mantık ilminin gayesinin önce anlatılmasının sebebi mantık ilminin varlığını ispat etmek ve bu sayede, nihaî olarak onun hakikatini teşkil eden konularını incelemektir.

Kutbüddin Râzî mantığın tahsil edilip onun hakikatine vâkıf olunmadan önce gayesinin bilinmesinin mantığı tahsil etmeye, diğer bir ifadeyle bunun mantığın hakikatini elde etmeye bir giriş mesabesinde olduğunu söylemektedir. Ayrıca mantığın gayesi bilindiğinde kişi mantık ilmini talep etmede daha bilinçli ve ferasetli olmaktadır. Düşünür mantığın gayesiyle kendisine duyulan ihtiyaç arasında ilişki kurmakta ve ona göre mantığa hangi sebeple ihtiyaç duyuluyorsa o sebep mantığın gayesi olmaktadır.[142] Hacı Paşa da bir ilmin tahsilinden önce o ilmin gayesini bilme konusunda Kutbüddîn Râzî ile aynı fikirlere sahiptir. Kişinin bir ilmin gayesini bilmeden önce o ilmi öğrenmek istemesini abesi talep etmesiyle eşdeğer görmektedir. Düşünüre göre mantık ilminin gayesi bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesidir.[143]

Mantık ilminin hakikatinin tasavvuruna gelince ise Kutbüddin Râzî'ye göre bu, mantığın sübûtunu ortaya koymaktan geçmektedir. Çünkü basit bir şeyin dış görünüşü onun mahiyetinden önce gelmektedir. Bu sebeple düşünür mantığa kaçınılmaz bir şekilde ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymak için insanların yetkinleşebilmede gerekli olan kazanımları mantık yoluyla elde edebilecekleri görüşünü ileri sürmektedir.[144] Hacı Paşa'ya göre söz konusu yetkinlikler tüm tasavvurlar ile gerçekle örtüşen tasdikleri içermektedir.[145] Kutbüddîn Râzî insanların yetkinlikleri kazanmada mantığa ihtiyaç duymalarını delil göstererek mantığın elde edilmesi gereken bir ilim olduğunu kanıtlamış ve mantığın varlığını tahkim etmiştir. Râzî'nin yetkinlikleri örnek vermesinin sebebi şudur: Yetkinlikler sabit olup, sabit olan şeyin

---

[141] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 14[a].
[142] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 7[a-b].
[143] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 13[a].
[144]Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 7[b].
[145] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 13[b].

elde edilmesi kendisine bağlı olan şeyin de sabit olmasından dolayı mantık ilminin gerekliliği kesinleşmiş olmaktadır.[146]

Mantık ilmine olan ihtiyacın yetkinlikler ile açıklanmasının temelinde İbn Sînâ'nın fikirleri vardır. İbn Sînâ'ya göre insan için mutluluk söz konusu olunca yetkinlikler devreye girmektedir. Ancak filozof, insanın yetkinleşme konusunda zarûriyâttan olan ilk bilgilerinin yeterli olmadığını söylemektedir. Ona göre insan yetkinlikleri çaba gerektiren kazanımlarla elde edebilir. Bunun için insanın bilinmeyenleri bilinenler sayesinde bilinir kılan bir kanuna, dolayısıyla mantık ilmine ihtiyacı vardır.[147]

Hacı Paşa yetkinliklerin sabit oluş keyfiyetini ele alarak konuyu daha açık hale getirmektedir. Ayrıca yetkinliklerin sabit oluşuna dair bir itiraz gelmesi durumunda ilgili soruna verilebilecek yanıta da değinmektedir. Buna göre yetkinliklerin sabit oluşu ile onların dış dünyada sabit olduğu kastediliyorsa bunun imkânsız olduğu açıktır. Çünkü yetkinliklerle ilmî yetkinliklere işaret ediliyor ki, onlar da nefsânî keyfiyetler olup zihin dışında bir yerde sabit olamazlar. Eğer ki yetkinliklerin zihinde sabit olduğu kastediliyorsa da bu hükümden mantığın da dış dünyada varlığının sabit olduğu gibi bir sonuç çıkması mümkün değildir. Yine aynı sebeple mantığın hakikate nisbetle bir mahiyetinin ve basit bir hilyesinin (cevherinin) olduğu da söylenemez. Zira mezkûr iki şey ancak haricî bir varlık için söz konusu olabilir. Düşünür karşılaşılması muhtemel bu itiraza ise şöyle cevap vermektedir. Yetkinlikler nefsânî keyfiyetler olup zihinde sabit olduğundan dış dünyada da mevcutturlar. Çünkü zihin dış dünyada mevcuttur. Bir şeydeki varlığın var oluşu (mevcutluğu) bu şeydeki mevcutluğu anlamına gelir.[148]

İbn Sînâ varlık kavramını epistemolojisine tatbik edip bilgilerin asıl kaynağının ve ilkesinin dış dünyadaki varlıklar olduğunu düşünmektedir. Bu bilgi dikkate alındığında Hacı Paşa'nın cevabı daha anlaşılır olmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre şeyler ya dış dünyada varlık olarak yahut vehim veya da zihinde suret olarak bulunmaktadırlar. Vehim ve zihinde var olan suretler de dış dünyadaki varlıklardan elde edilmiştir.[149] Bu durumda Hacı Paşa'ya göre zihindeki nefsânî keyfiyetler de hariçten alındığından yetkinlikler de dış dünyada sabit olmaktadırlar.

Düşünüre göre mantığın varlığını ortaya koymada tek yol insanların yetkinlikleri kazanmada mantığa ihtiyaç duyduklarını ispat etmek değildir. Yetkinlikleri kazanma fikrine bakılmaksızın başka bir delil getirilerek de mantığın varlığı ispat edilebilir. Hatta bu sadece

---

[146] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 7[b].
[147] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, s. 14; Alper, *İbn Sînâ*, s. 62.
[148] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr fî Şerhi Metâli`i'l-envâr*, vr. 14[a]-14[b].
[149] Hacı Kaya, "İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Probleminin Epistemolojik Bağlamı", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3/2 (2013), s. 54.

bilinenlerden bilinmeyenlere intikal yolunu ve şartlarını gösteren doğru ve geçerli kanunlara bakılarak bile yapılabilir. Zaten bu kanunlar da mantık ilminde zikredilen kurallar olmaktadır. Bu kanunlara ise düşünür yüklemli kesin kıyasın birinci şeklinin ikinci modu tümel olumsuz, üçüncü şeklin birinci modu tikel olumlu, tümel olumsuz bir önermenin düz döndürmesi zorunlu olarak daima tümel olumsuzdur, gibi ifadeleri örnek vermektedir.[150]

Hacı Paşa bu ifadeleriyle son tahlilde mantık ilminin varlığının ispat edilmeye ihtiyaç duyulmayacak kadar açık olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Öyle ki mantık ilminin kapsamış olduğu, bilinenlerden bilinmeyenin bilgisine ulaştıran kanunların varlığı zaten başlı başına yeterlidir ve bu kanunlar mantık ilminin varlığına delil teşkil etmektedir.

Mantığın tanımında geçen "bilinenlerden bilinmeyenlere intikali sağlayan" ifadesinde intikalin neden bilinenlerden olup zarûriyâttan nazarîyyata denmediğini Hacı Paşa şöyle açıklamaktadır: Buna göre zarurî bilgilerden intikal denmiş olsaydı vasıtasız bir intikal anlaşılabilirdi. Ayrıca "bilinenler" terimi zarurî bilgi veya nazarî bilgilerden daha geneldir.[151]

Nitekim zarûri bilgiler ifadesi bilinenler ifadesine kıyasla daha dar bir alanı ifade eder. Zarûriyât kabilinden olan bilgiler bedihî tarzdaki, örneğin kesinlik ifade eden öncüllerden evveliyât gibi, aklın bir kanıta ihtiyaç duymadan kabul ettiği bilgilerle sınırlıdır. Bilinenler ise daha geniş bir alana delâlet etmekte olup hem zarurî hem de nazarî yolla elde edilen bilgileri kapsamaktadır.

Hacı Paşa'nın açıklamalarına göre mantık ilminin tanımında geçen "kanun" ile mantık ilminin maddesine işaret edilmektedir. Mantığın maddesi Hacı Paşa'nın belirttiğine göre tümel kanunlardır. Yine düşünüre göre hata söz konusu olduğunda ise o mantığın ya maddesinde yahut da suretinde vuku bulur.[152]

Düşünür hata teriminin mantıktaki farklı iki alandaki kullanımına işaret etmektedir. Hata teriminin suret bakımından kullanılması aklî hata veya mantıkî hata olarak da adlandırılır. Bu tür hatada bir şeye uymama vardır. Örneğin aklî hatada akıl ilkelerine uymama durumu söz konusudur. Aşağıdaki akıl yürütmede bu tarz bir hata bulunmaktadır.

Bazı insanlar merhametlidir.

Ali merhametli değildir.

Öyleyse Ali insan değildir.

Maddede vuku bulan hataya bilgi yanlışı denilmektedir. Genel olarak bilgi ile onun ifade ettiği nesne arasında bir uyumsuzluk bulunur. Şu örnekte olduğu gibi:

İnsan değerlidir.

---

[150] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 15[a].
[151] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 37[a].
[152] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 36[a].

İnsanın tırnağı onun bir parçasıdır.
O halde tırnak da değerlidir.[153]

2.3. Mantık İlminin Konusu

Kutbüddin Râzî bir ilmin konularını bilmenin, o ilmi tahsil etmeye başlamanın hazırlıklarından biri olduğunu söylemektedir. Çünkü ilimler birbirlerinden mevzularına göre farklılaşmakta ve ayrışmaktadır. Diğer yandan bir ilmin mevzusunu bilmek öğrencinin o ilmi her yönden ihata edebilmesini sağlamaktadır. Bir ilmin konusu ise o ilimde araştırılan zatî arazlardır.[154] Bir diğer tabirle, bir ilme o ilim olması açısından ilişen ek mevzulardır. Hacı Paşa bu noktanın anlaşılabilmesi için uzmanlık alanı olan tıp ilminden örnek vermektedir. Düşünüre göre tıp ilminde insan bedeninin sağlığına iyi veya kötü gelen şeylerin araştırılması tıp ilminin zatî arazlarındandır.[155]

Hacı Paşa ilimlerin gayelerine göre değil de neden mevzularına göre ayrıştığına değinerek konuyla ilgili akla gelebilecek soruları yanıtlamaktadır. Örneğin, ona göre şöyle bir argüman ileri sürülebilir. Nahiv ilmine riayet edilmesi kişiyi konuşmada hata yapmaktan, mantık ilmine riayet de zihni fikirde hataya düşmekten korumaktadır. Bu iki ilmin mevzuları bilinmese dahi söz konusu gayeler bilindiğinde mezkûr iki ilim birbirinden kesin olarak ayırt edilebilir. Hacı Paşa'nın cevabına göre ilimlerin sadece gayelerini bilmek ilimlerin birbirinden tam anlamıyla ayrışabilmesi için yeterli değildir. Bu ancak o ilmin mevzularını bilmekle mümkün olmaktadır.[156]

Mantık ilminin konusuna gelince bu konu hakkında bir takım görüşler söz konusu olabilmektedir. Bazı kimselerin, mantıkta söylenegelen ifadelerden yola çıkarak mantık ilminin konusunun manalara delâlet etmesi açısından lafızlar olduğunu düşenebilmesi muhtemeldir. Söz gelimi mantıkta insan için söylenen "düşünen canlı' ifadesi tanımdır ve 'düşünen' kelimesi fasl, 'canlı' kelimesi cinstir." Yine "Her C, B'dir, her B, A'dır, O halde her C, A'dır." şeklindeki akıl yürütme bir kıyastır ve birinci önerme küçük öncül, ikinci

---

[153] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 253.

[154] Zatî arazlar bir şeye o şey olması açısından kendisine eşit olan durumlar aracılığıyla ilişen şeylerdir. Veya zatî araz şeyin zatına özel olup fertlerini de kapsayandır. Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 17[a].

[155] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 16[a]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 40[b], 44[b].

[156] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 40[a]. Hacı Paşa Kutbüddin Râzî nin ilgili eserinde konuyu açıklarken vermiş olduğu örnekte neden "garîb" kelimesini kullanıp "teaccüb" demediğini beyan etmektedir. Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, s. 40b. Düşünür pek çok yerde meseleleri açıklamada dilsel bilgilere, kelimelerin aslî delâletlerine sık sık başvurmaktadır. Yine Kutbüddin Râzî'nin ismini açıkça söylemeden atıfta bulunduğu kişilerle kimlerin kastedildiğini de açıklamaktadır. Örneğin Hacı Paşa, Kutbüddin Râzî'nin mantığın konusunu anlatırken yer vermiş olduğu "bazı faziletli kimseler" şeklindeki ifadesinden kastının Gazâlî olduğunu açıklamaktadır. Ancak Hacı Paşa açıkça Gazâlî ifadesine yer vermemekte "Kıstâs sahibi" ibaresini kullanmaktadır. Bunun yanında Hacı Paşa ve kaynakları Gazâlî'ye "Kıstâs sahibi" şeklinde birçok kez atıfta bulunmaktadır. Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 40[b]-43[a].

önerme büyük öncüldür.” “Bir önerme konu ve yüklemden oluşmaktadır.” Bu gibi ifadeleri duyan bazı kimseler mantığın konusunun buna benzer lafızların olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa bir mantıkçı asıl olarak akledilebilir manaları inceler. Yani mantıkçının lafızlarla ilgilenmesi arazî bir durumdur. Muhakkiklerin bazıları da mantığın konusunun kendilerinde ne olduğu veya zihinde bulunmaları yönünden değil de bilinmeyenlere ulaşmada rol almaları açısından ikinci akledilirler olduğunu iddia etmişlerdir.[157]

Kutbüddin Râzî mantık ilminin *ikinci akledilirleri* incelediğini söylemektedir. İkinci akledilirlerin ne olduğuna gelince, bilindiği üzere şeyler var olmak açısından ya dış dünyada ya da zihinde bulunurlar. Dış dünyada bulunan bir şeye nasıl ki yine dış dünyada bulunan siyahlık, beyazlık, hareket ve sükûn gibi arazlar ilişiyorsa zihinde var olan, düşünülen bir şeye de sadece zihne ait tümellik ve tikellik gibi durumlar arız olur. İşte zihne ait olan bu durumlara ikinci akledilirler denilmektedir. Yine mantıkta incelenen zatî (özsel), arazî (ilintisel), cins, tür, fasl, tanım, kıyas, tümdengelim, analoji gibi konular da ikinci akledilirlerdendir.[158]

Mantık ilmi Hacı Paşa’nın ifadesine göre ikinci akledilirlerin hallerini inceler. Bu hallere üçüncü akledilirler denir. İkinci akledilirler zihinde düşünülen şeye o şey olması açısından ilişen durumlardır. Yani düşünülen şeylerin arazlarıdır. Bu arazlar bilinmeyenlerin bilinmesini sağlamaktadır. Diğer yandan ikinci akledilir olmasına rağmen bilinmeyenlere ulaştırmada rol almayan arazlar da vardır. Bunlara zorunluluk, imkân ve imkânsızlık örnek verilebilir. Diğer ikinci akledilirler birinci akledilirlere uygulanabilirken bunlar birinci akledilirler üzerine uygulanamaz. Yine bilinmeyenin bilgisini verdiği halde mantığın konusu sayılmayan ikinci akledilirler vardır. İkinci akledilirlerin mantık ilminin konusu olabilmeleri için bilinmeyenlere ulaştırmalarına ilave olarak birinci akledilirler üzerine de uygulanabilir yani hükümlerinin birinci akledilirler için de geçerli olması gerekmektedir. Ayrıca Hacı Paşa “birinci akledilirler için geçerli olan ikinci akledilirler” ifadesinde mantık ilminin “kanun” olarak nitelendirilmesine de gönderme olduğunu söylemektedir. Nitekim bir şeyin kanun sayılabilmesi için onun tümel olup birçok tikele şamil olması gerekmektedir.[159]

Mantık ilminin başka bir görüşe göre tasavvur ve tasdike ilişen zatî arazları konu edindiğini söylemek mümkündür. Zatî arazlardan kasıt ise tasavvurî ve tasdikî bilgiye dolaylı veya dolaysız yoldan ulaştıran şeylerdir. Tasavvurî bilgiyi verene tanım, tasdikî bilgiyi verene de delil denir.[160] Bir diğer tabirle, tasavvurların ele alınmasıyla bilinmeyen tasavvurî bilgiye

---

[157] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u’l-esrâr*, vr. 17[b]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i’l-esrâr*, vr. 44[b].
[158] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u’l-esrâr*, vr. 17[b].
[159] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i’l-esrâr*, vr. 46[b]-47[a].
[160] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u’l-esrâr*, vr. 18[b]; Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u’l-envâr*, s. 3.

dolaysız yoldan yani tanım ve resim ile veya dolaylı yoldan yani söz konusu tasavvurların tümel, tikel, zatî, arazî, cins, fasl ve hassa olması yönlerinden ulaşılmaktadır. Yine tasdiklerin ele alınmasıyla da bilinmeyen tasdikî bilgiye dolaylı yani tasdiklerin konu ve yüklem olmaları ile veya dolaysız yani kıyas, istikrâ ve temsil yolu ile ulaşılmış olmaktadır.[161]

Hacı Paşa tasavvura dolaylı yoldan ulaştıran arazlara değinmemektedir. Bunun sebebi ise tasavvurî bilgiye dolaylı şekilde ulaştıran arazların zaten dolaylı tasavvurî arazlar olmasıdır. Yani dolaylı yoldan ulaştıran cinsin bizâtihî durumunun zatî, faslın da arazî olması gibi. Oysa aynı şey dolaylı yoldan tasdike ulaştıran arazlarda söz konusu değildir. Tıpkı konu ve yüklemin bizzat kendilerinin, tasdike dolaylı yoldan ulaştıran durumlara yani önerme, önermenin çelişiği ve bir önermenin döndürmesi gibi durumlara araz olmaması gibi.[162] Burada önermenin yapısını oluşturan konu ve yüklem ile önermelerin kendisinde kullanıldığı çelişki ve döndürme gibi konulardan bahsedilmektedir. Konu ve yüklem çelişki ve döndürme gibi tasdike ulaştıran konuların arazı değildir. Oysa tanıma ulaştıran cins ve faslın asıl itibarıyla durumları zatî ve arazîdir.

Mantık ilminde ele alınan konulara ve sırasına bakıldığında tasavvur bahsinin tasdik bahsinden önce ele alındığı görülmektedir. Tasavvurlar kısmında beş tümel ve tarif (tanım) konuları işlenmektedir. Beş tümel tasavvurlara giriş mahiyetinde olup ilgili bölümün ilkesi (mebdesi), tarifler de bölümün kendisi yahut maksadıdır (mekasıd). Tasdikler bölümünde ise peri ermînyâs (el-ibâre, önermeler), kıyas ve beş sanat konuları işlenmektedir. Peri ermînyâs tasdiklerin kendisine dayandığı ilkelerdir. Kıyaslar tasdiklerden suret yönünden asıl istenen yani ilgili bölümün maksadıyken beş sanat da madde yönünden maksadıdır. Sözü geçen konulara lafızlar konusu da eklenerek mantık ilminde işlenen konular toplamda on bahisten oluşmuştur.[163] Bu on bahis mantık ilminde Hacı Paşa'nın ifadesine göre şu sıra ile işlenmektedir: Lafızlar, beş tümel, tarîfât, peri ermînyâs, kıyas, hitabet, burhan, cedel, muğâlata ve şiir bölümü.[164]

Mezkûr konulardan dokuzunun ele alınması bizzat hedefken lafızlar konusunun ele alınması arazîdir. Hacı Paşa beş tümel ve peri ermînyâs konularının da incelenmesinin bizzat hedeflenmediğine değinmektedir. Zira ilgili iki bölüm de asıl bölüm olan tarifler ve kıyaslara giriş mesabesindedir. Düşünür lafızlar dışındaki diğer bölümlerin bizzat maksat olmasının sebebinin bu bölümlerde bilinmeyene ulaştırması veya bilinmeyene ulaşmada bir fayda sağlıyor olması yönünden ikinci akledilirlerin araştırıldığından ileri geldiğini söylemektedir.

---

[161] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 45[a]. Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 18[a].
[162] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 45[a].
[163] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 18[a].
[164] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 47[b].

Lafızlar bölümünde ise bilinmeyene ulaştıran yahut ulaştırmada bir fayda sağlayan şeylere delâlet eden kelimeler incelenmektedir.[165]

Mantık ilmindeki konuların sıralanışına ayrıca şöyle bakmak da mümkündür. Tasavvurlar konusu vaz'î açıdan tasdiklerden önce geldiğinden öncelikle tasavvurlar konusu incelenmektedir. Bu sıralama tasdiklerin tasavvurlardan oluşuyor olması ve sonra gelenin önce ele alınan konuya ihtiyaç duyuyor olmasıyla tasavvurların tasdiklerin illeti olmaması ilkeleri üzerine mebnidir. Diğer yandan bir tasdikin gerçekleşebilmesi için hüküm, kendisiyle hüküm verilen (hükmeden) ve kendisine hüküm verilen (hükmedilen) öğelerinin tasavvur edilmesi gerekmektedir. Bu öğelerden biri meçhul oldukça öğeler arasında irtibat kurulamayacağından hüküm verilemeyecek dolayısıyla ortaya bir tasdik çıkamayacaktır.[166]

2.4. Mantık ve Tasavvur-Tasdik İlişkisi

Metâli'u`l-envâr adlı eserinde Urmevî mantık ilmine olan ihtiyaç başlığının altında tasavvur ve tasdikin ne olduğuna kısaca değinmesinden dolayı Kutbüddin Râzî şerhinde Hacı Paşa da bu şerhe yazdığı hâşiyede konuyla ilgili açıklamalara yer vermiştir. Öncelikle tasavvur ve tasdikin tanımından bahsedilmiş sonra her birinin bedihî/a priori mi yoksa kesbî mi olduğuna değinilmiştir. Onlar, henüz yeri gelmemesine rağmen bu konulara mantık ilmine olan ihtiyacın tam olarak anlaşılabilmesi adına değinilmiştir. Nitekim Kutbüddin Râzî mantığa olan ihtiyacın anlaşılabilmesinin tasavvur ve tasdikin de ne olduğunun bilinmesine bağlı olduğunu söylemektedir.[167]

Urmevî'nın yaptığı ilim tanımına göre ilim sadece idrak ise tasavvur, olumlu ya da olumsuz bir hükümle birlikte ise tasdiktir.[168] Hacı Paşa'ya göre tasavvur ve tasdikin her biri bilgi/ilim ve bilgisizliğe/cehalete ayrılmaktadır. Hükmün gerçekle örtüşmesi tasdik açısından bilgiyi ifade ederken tersi bilgisizlik anlamına gelmektedir. Tasavvura gelindiğinde ise zihinde oluşan suret tasavvur edilenle örtüşüyorsa bu tasavvur açısından bilgi anlamına gelmektedir. Söz gelimi, uzaktan görülen bir şeyin gerçekte at olmasına rağmen insan olarak tasavvur edilmesi tasavvur açısından bilgisizlik anlamına gelmektedir. Ancak "O insandır." dendiğinde bunun tasavvur değil tasdik olduğu zannedilebilir. Hacı Paşa'nın vermiş olduğu cevaba göre o şeyin insan olduğunu tasavvur etmemiz onun insan olduğuna dair hüküm vermemizden önce gelmektedir.[169]

---

[165] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 47[b].
[166] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 19[a].
[167] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 7[b].
[168] Urmevî, *Metâli`u'l-envâr* vr. 2[b].
[169] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr.19[b].

Kutbüddin Râzî, Urmevî'nin yapmış olduğu tasdik tanımıyla ilgili olarak döneminin meşhur tartışma konularından birini ele almaktadır. Bu mesele tasdikin bir tasavvurlar toplamından yani tasdikin tasavvur ve hükümden oluşan bileşik bir şey mi yoksa sadece hükmün kendisi mi olduğudur.[170] Bu problemin menşei Fahreddin Râzî'nin, "Tasdik, üç tasavvurdan oluşan bir bütündür, tasdik tasavvurlar toplamıdır, tasdik, tasavvur ve hükümden oluşan bir toplamlar bütünüdür." şeklindeki ifadeleridir.[171] Düşünürün bu fikirleri hem kendi döneminde yaygın bir şekilde tartışılmış hem de Urmevî ve Kutbüddin Râzî'nin dışında yine Râzî'den sonra gelen Ebherî, Tûsî, Kâtibî ve başka birçok mantıkçı tarafından konu ele alınmaya devam etmiştir.[172]

İlgili meselede Kutbüddîn Râzî'nin ifadelerine göre Urmevî tasdikin dört tasavvurun[173] toplamı olduğunu savunmaktadır. Hüküm tasdikin son parçasıdır. Son parça olan hüküm tasavvur edildiğinde tasdik meydana gelmiş olur ve bu, hükümle birlikte oluşan bir tasavvurdur. Zaten Urmevî'nin tasdiğin hükmün kendisi olduğunu düşünmesi yapmış olduğu tasdik tanımı açısından problemlidir. Çünkü bu takdirde tasdik hükümle birlikte meydana gelen idraktir, denmesi doğru olmaz. Yine Kutbüddin Râzî'ye göre tasdik sırf hükmün kendisi olsaydı ilim (bilgi) olmazdı. Çünkü bu haliyle hüküm nisbetin gerçekleşmesinden ibarettir. Ayrıca hüküm etki kategorisinden olup ilimden sayılan edilgi ve nitelik kategorilerinden değildir.[174] Ancak hükmün nefis için bir tesir ve fiil durumu değil de, tersine izan, boyun eğme ve kabul etme durumu olarak kabul edildiğinde burada farklı bir durum söz konusu olmaktadır. Nefis iki tarafı yani kendisine hükmedilenle kendisiyle hükmedileni ve nisbeti tasavvur ettiğinde daha açık bir ifadeyle, aradaki nisbetin gerçekleşip gerçekleşmediğini tasavvur ettiğinde nefiste o nisbetin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair bir izan ve kabul etme durumu ortaya çıkar. Bu haliyle hüküm nitelik kategorisine girer. Buna göre hüküm tasdikin unsurlarından olan nisbetin gerçekleştiğine ve gerçekleşmediğine dair idraksel bir surettir ve bu haliyle hüküm etki değil nitelik kategorisinden sayılmaktadır.[175]

Kutbüddin Râzî burada hüküm için iki ayrı seçenek olduğuna vurgu yapmaktadır. Birinci seçeneğe göre hüküm, nisbetin gerçekleşmesinden ibarettir denildiğinde hüküm bu

---

[170] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 7^{b}-8^{a}.

[171] Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-mülahhas*, nşr. Ahmet Ferâmerz Karamelekî vd., İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, Tahran 1381, s. 7; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 116.

[172] Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 116.

[173] Dört tasavvur: Mahkûmun aleyh (kendisine hükmedilen), mahkûmun bih (kendisiyle hükmedilen), hükmî nisbetin tasavvuru (rabıta) ve hükümdür.

[174] Nitekim hüküm konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi ifade eden ek (-dır gibi), bir şeyin başka bir şeye müspet veya menfî olarak nisbet edilmesi, bir şeye bir durumun nisbet edilmesi veya edilmemesine dair kesin kanaat gibi şekillerde tanımlanmaktadır. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 103; Talha Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2013, s. 12.

[175] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. $8^{a}$; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 17^{b}.

haliyle ilim sayılamayacak olan etki kategorisine girer. Ancak ikinci seçeneğe göre hüküm etki kategorisinden değil de, boyun eğme ve kabul etme durumları olarak düşünüldüğünde, edilgi ve nitelik kategorilerine girer. Nitelik ve edilgi kategorileri ise ilim sayılmaktadır.

Hacı Paşa Kutbüddin Râzî'nin açıklamasında yer alan kategorilere değinmekte, onların ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Düşünüre göre etki bir şeyin başkasını, kendisi dışındaki bir şeyi etkilemesidir. "Kesici" kelimesi etkiye örnek verilebilir. Edilgi (infial) ise bir şeyin başkasından etkilenmesidir. Edilgiye de "kesilen" örneği verilebilir. Niteliğe (keyfiyet) gelince ise onun tasavvuru için başka bir şeyin tasavvuruna gerek yoktur. İlim keyfiyet kategorisindendir, çünkü nefis bir şeyi idrak etmeye yöneldiğinde adeta o şeyin niteliğine bürünür, o şeyin niteliğiyle bezenip donanır ve onun sureti kendisinde temessül eder. Böylece nefis idrak etme durumunda bilinen şey ile diğerleri arasında bir karşıtlığa ve farklılığa hüküm vermektedir. Bu sayede nefiste bilinenler diğerlerinden yani bilinmeyenlerden ayrışmış olmaktadır. Düşünür ilmin yapılan tanımlara göre hangi kategoriye girdiğini açıklamaktadır. İlim suretin kendisidir diyenlere göre ilim keyfiyet kategorisine, ilim nefsin tesiridir yani etki altında bırakılmasıdır diyenlere göre ise ilim edilgi kategorisine girmektedir.[176] Hacı Paşa bu ifadeleriyle Kutbüddin Râzî'nin hükmün, yapılan iki farklı tanıma göre etki veya edilgi ve keyfiyet kategorilerine girmesi şeklindeki açıklamalarını daha anlaşılır kılmaktadır.

Söz konusu meselede ise Hacı Paşa'nın iki selefinden farklı düşündüğü görülmektedir. Düşünüre göre öncelikle bir delilden hüküm elde edilirken iki ihtimalin varlığı söz konusudur. Hüküm hâsıl olduğunda ya ortada sadece bir hüküm ya da üç unsurdan oluşan tasavvurlar toplamı ve hüküm vardır. Buna göre ikinci seçenekte toplamda dört tasavvur bulunmaktadır. Bu dört tasavvurun unsurları ise mahkûmun aleyh (kendisine hükmedilen), mahkûmun bih (kendisiyle hükmedilen), hükmî nisbetin tasavvuru ve hükmün kendisidir. Düşünür bu meselede iki grubun varlığına işaret eder. Bunlardan biri imam olarak nitelendirdiği Fahreddin Râzî'nin görüşü diğeri ise filozofların görüşüdür. Râzî'nin görüşüne göre tasdik toplamlardan oluşmaktadır. Çünkü bir hüküm verildiğinde ortaya çıkan şey tasavvurlar toplamıdır. Filozoflara göre ise tasdik hükmün kendisidir. Çünkü hükmî nisbetin vuku bulduğuna kesin kanaat getirildiğinde ortaya çıkan hükümden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Râzî'nin görüşüne göre tasdik üç tasavvur ve hükmün toplamından oluşmaktadır. Akabinde Hacı Paşa konuyla ilgili kendi fikrini söylemektedir. Ona göre tasdik derken kastedilmek istenen aslında delilden (hüccet) elde edilen şeydir. Örneğin âlem değişkendir, her değişken hâdistir kıyasından hâsıl olan sonuç değişkenliğin âlem üzerinde vuku

[176] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 16[b]-17[a].

bulduğudur. Yoksa netice tek tek âlem, hâdis veya hüdûsun âleme nisbetinin tasavvuru değildir. Delilden elde edilen sonuç ne ise tasdik odur.[177]

O halde tıpkı filozofların da savunduğu üzere tasdikin toplamlar bütünü olması mümkün değildir. Tasdikle ilgili yukarıda ifade edilenlere bakıldığında karşımıza Fahreddin Râzî'nin tasdikin tasavvurların toplamı olduğunu savunan bir grubun varlığı diğer yanda da tasdikin neticeden ibaret olduğunu savunan filozofların olduğu görülmektedir. Hacı Paşa'nın bu meselede tasdikin toplamlar bütünü olmasını kabul etmeyerek filozofların tasdik tanımına katıldığını görmekteyiz.

Mantığın tasavvur ve tasdik ile ilişkisine dair her üç filozofun görüşlerine kısaca temas ettikten sonra onların tasavvur ve tasdiğin nazarî mi zarurî mi olduğu hususuna da eserlerinde yer verdikleri görülmektedir. Buna göre tasavvur ve tasdikten her birinin ne tamamen zaruriyâttan ne de tamamen nazariyattan olmadığını ifade eden Hacı Paşa bu görüşüyle Urmevî ve Kutbüddin Râzî'ye katılmaktadır. Yani bu iki kısmın bazısı zarurî bazısı nazarîdir.[178] Ayrıca Hacı Paşa ilgili konunun ifade ediliş tarzındaki inceliklere de yer vermektedir. Nitekim tasavvur ve tasdikten her biri bedihî değildir denmemiş bunun yerine "o ikisinden her biri tamamen zarurî değildir" gibi bir ifade kullanılmıştır. Bu söyleyiş tarzıyla tasavvurun fertlerinden her birinin ne zarurî ne de nazarî olduğu kastedilmiştir. Aynı şekilde tasdikin de fertlerinden her birinin ne zarurî ne de nazarî olduğu kastedilmiştir. Eğer "tasavvur ve tasdikten her birinin tamamı bedihî değildir" denmiş olsaydı tasavvur ve tasdikin fertlerinden çoğunun zarurî ve nazarî olmadığı anlaşılırdı ve tasavvurun fertlerinin tamamının ne bedihî ne de nazarî olmadığı anlaşılmazdı. Yine tasdikin de fertlerinin tamamının ne bedihî ne de nazarî olmadığı anlaşılmazdı. Tam tersi yani tasavvurun tamamının bedihî tasdikin de tamamının kesbî olduğu veya aksinin doğru olduğu düşünülebilirdi. Yahut tasdikin tamamının bedihî tasavvurun da bir kısmının bedihî bir kısmının nazarî olduğu anlaşılabilirdi. Ya da tasdikin tamamının kesbî tasavvurun da bir kısmı bedihî bir kısmının kesbî olduğu anlaşılabilirdi. Düşünür bu şekilde toplamda dokuz ihtimalin ortaya çıkabileceğini kastın ise bir tane olduğunu onun da ilk ihtimalin olduğunu söylemektedir. İlk ihtimal de tasavvurun bir kısmının bedihî bir kısmının ise nazarî olduğudur. Yine tasdikin de bir kısmının bedihî bir kısmının ise nazarî olduğudur.[179]

Hacı Paşa tasavvur ve tasdikin her birinin ne tamamen zarurî ne de tamamen bedihî oluşunun mantık ilmine duyulan ihtiyaç kısmında ele alınmasının sebebini açıklamaktadır. Ona göre bunun sebebi ihtiyacın mantık ilminin bir kısmına değil de tümüne taalluk ettiğini

---

[177] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 16[a]-16[b], 24[a].
[178] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 34[b]-35[a]; Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 12[a].
[179] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 26[a].

ortaya koymak içindir. Eğer ki tasavvur ve tasdikin bir kısmının bedihî bir kısmının da nazarî olduğu söylenmemiş olsaydı tasavvur ya da tasdikin bedihî olduğu düşünülebilir ve bunların elde edilmesine gerek duyulmazdı. Böylece mantık ilmine olan ihtiyaç onun bütününe değil bazı kısımlarınadır, şeklinde bir kanaat oluşabilirdi.[180]

2.2. Tasavvurât / Kavramlar

Mantık ilminin her ne kadar sanatı ve konusu düşünme ise de mantık ilmi düşünmeyi ifade etmek için tasavvur/kavram ve lafza/terime ihtiyaç duymuştur. Kavram; bir objenin zihindeki tasavvurudur. Buna fikir de denilip dille ifade edilirse mantıkta buna terim adı verilir.[181] Mantık ilmine dair yazılan eserlere bakıldığında şu ana kadar bizim ele aldığımız mantık ilminin yeri, konusu, gayesi ve önemi gibi mevzulardan sonra ilk ele alınan konunun kavram ve terim bahsinin olduğu görülmektedir. Hacı Paşa da eseri *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*'da bu sisteme mutabık kalarak tasavvur ve lafız meselesini ele almıştır.

İnsan, fıtratı gereği sosyal bir varlık olduğundan türünün diğer fertleriyle birlikte yaşamaya muhtaçtır. İnsan birlikte yaşadığı kişilere içindekileri, aklından geçenleri lafızlar yolu ile işaret eder ve anlatır. Bu sayede fikirler birbiriyle karşılaşır, sanatlar ve birçok ilim doğar. Yine söz konusu ihtiyaç doğrultusunda yazı ortaya çıkmış ve yazı lafızla birlikte insanın içinden geçirdiklerini iletmesinin vasıtası olmuştur. İnsanoğlu önce harflere yönelerek onları şekillendirmiş ve bunları lafızlara işaret edecek şekilde düzenlemiştir. Böylece yazı ifadelere, ifadeler zihnî suretlere onlar da dış dünyadaki şeylere delâlet etmiştir. Bunların sonucunda dört varlık mertebesi ortaya çıkmıştır. Bu mertebeler: dış dünyadaki varlık, zihindeki varlık, lafızdaki varlık ve yazıdaki varlıktır. Yazı lafza, lafız zihindekine, zihindeki de dış dünyadaki varlığa delâlet etmektedir. Yazı delâlet eden iken dış dünyada bulunan kendisine delâlet edilen olmaktadır. Lafız ile zihinde bulunanlar ise hem delâlet eden hem de kendisine delâlet edilen olabilmektedir.[182]

Kutbüddin Râzî ile Hacı Paşa'nın mezkûr dört varlık mertebesi düşüncesinin kaynağı İbn Sînâ'dır. Çünkü filozof varlık türlerini temelde dış dünyadaki ve zihindeki varlık olarak ikiye ayırmaktadır. Zihindeki şeyler yani suretler dış dünyadan alınarak tasavvur edilmiş şeylerdir.[183] İnsanın zihnindeki suretlere delâlet edip, ifadeye dökülmüş olan varlığa lafız; bu

[180] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 36[a].
[181] Öner, *Klasik Mantık*, s. 16; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 57.
[182] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 21[b]-22[a]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 51[b]-52[a].
[183] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, s. 17.

lafızlara delâlet edene de yazı denilmektedir. Buna göre toplamda dört varlık mertebesi ortaya çıkmaktadır.[184]

Mantık ilminde lafızların incelenmesinin sebebi ise onların manalara delâlet ediyor olmasındandır. Çünkü bu manalardan bilinmeyenin bilgisini verecek başka teliflere ulaşılmaktadır. Nitekim delâlet konusunun mantık ilminde öncelenmesinin sebebi de buna dayanmaktadır.[185]

2.2.1. Delâlet Bahsi

Delâlet; bir şeyin, bilindiği takdirde başka bir şeyin de bilinmesi durumudur. Bilinen şey lafızsa bu durumda lafzî (sözlü) delalet söz konusudur. Bilinen şey lafız dışında bir şey ise buna lafzî olmayan (sözsüz) delâlet denilir.[186]

Hacı Paşa lafzî delâleti tabiî, vaz'î ve aklî delâlet olarak üçe ayırmakta ve bunların istikrânın (tümevarım) hükümleri ile sınırlı olduğunu belirtmektedir. Duvarın arkasından işitilen sözün orada birinin olduğuna delâleti lafzî aklî delâlettir. Zira kişi işittiği sesten yola çıkarak, o lafız ister mânâsız (mühmel) olsun ister anlamlı (müsta'mel) bir lafız olsun fark etmeksizin, aklı ile duvarın arkasında biri olduğuna hükmeder. Lafzî tabiî delâlete ise "ah!" lafzı örnek verilebilir. Çünkü bu lafız sahibindeki bir acı veya sızıya işaret eder. Mezkûr kelimenin acıya delâleti vaz' yoluyla değil insanın tabiatı dolayısıyla bilinir. Bu örnek her ne kadar bazı kimseler tarafından aklî delâletten kabul edildiyse de öyle değildir. Vaz'î lafzî delâlet ise lafzın vaz' olunduğu manaya delâlet etmesidir. Lafzî olmayan delâlet ise Hacı Paşa'nın düşüncesine göre ya vaz'î ya da aklîdir. Düşünür lafzî olmayan tabiî delâletten söz etmemektedir. Örneğin yazı ve anlaşmalar lafzî olmayan vaz'î delâlettendir. Eserin müessir üzerindeki etkisi, güneşin hareketlerinin namaz vakitlerine işareti aklî olup Şâri' tarafından tayin edilmiştir.[187]

Mantık ilminde incelenen asıl delâlet türü lafzî vaz'î delâlettir. Çünkü aklî ve tabiî delâlet kişilerin anlayış ve fıtratına göre değişebileceğinden ihtilafa açık konulardır. Ancak vaz'î delâlet öyle değildir.[188]

Lafzî vaz'î delâlet mutâbakat (kaplam), tazammun (içlem) ve iltizâm olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Mutâbakat lafzın vaz' olunduğu mananın (mevzuu leh) tamamına delâlet etmesine denir. Tazammun lafzın delâletinin vaz' olunduğu mananın bir cüz'üne olmasıdır.

---

[184] İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 17; Hacı Kaya, "İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Probleminin Epistemolojik Bağlamı", s. 54.
[185] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 22^{b}.
[186] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 22$^{b}$; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 52^{b}.
[187] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 52^{b}-56^{a}.
[188] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 22$^{b}$; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 53^{a}-62^{a}.

İltizâm ise lafzın delâletinin vaz' olunduğu mananın dışındaki gerektirdiği bir şeye olmasıdır.[189] Ancak iltizâmî delâlette haricî şey ile vaz' olunan mana arasındaki zihnî gerekliliğe itibar edilmektedir.[190]

2.2.2. Müfred ve Mürekkep Lafızlar

Lafız daha önce geçtiği üzere mantık ilminde bilinmeyene intikal etmede kullanılan bir vasıtadır. Lafız ya müfred ya da mürekkep, bir diğer adıyla da müelleftir (bileştirilmiş). Mürekkep, bütünden kastedilen anlamın bir parçası olan anlama delâlet eden kelimelere denir. Müfred ise bunun tam tersi yani cüz'ü bütünden kastedilen mananın bir parçasına delâlet etmeyen lafızdır.[191]

Hacı Paşa müfred ve mürekkep lafızlar konusunda tartışılan bir meseleye değinmektedir. Söz konusu mesele Aristoteles'in *et-Ta'limu'l-Evvel*'de[192] yapmış olduğu müfred tanımına bazı mantıkçılar tarafından gelen itirazla ilgilidir. Düşünürün ifadesine göre mezkûr itiraz Aristoteles'in mürekkep tanımının mani' (dışarıda bırakan), müfred tanımının ise câmi' (her şeyi içine alan) olmadığıyla ilgilidir. Aristoteles mürekkebi "Cüz'ü herhangi bir manaya delâlet edendir." Müfredi ise "cüz'ü herhangi bir şeye delâlet etmeyendir." şeklinde tarif etmiştir. Bazı mantıkçılara göre bu tanım esas alındığında birtakım problemler doğmaktadır. Hacı Paşa meselenin anlaşılır olabilmesi için "Abdullah" ismini örnek vermektedir. Bu kelimenin cüz'ü bir manaya delâlet etmekle ilgili tanıma göre mürekkep olmaktadır. Oysa "Abdullah" kelimesi müfreddir ve bu örnekte "Abdullah" kelimesinin "Abd" cüz' tıpkı "Zeyd" kelimesinin "z" cüz'ü gibidir.[193] Dolayısıyla "Zeyd" kelimesinin bir cüz'ü olan "z" kısmı nasıl ki "Zeyd"in anlamının bir kısmına takabül etmiyorsa, "Abd" cüz'ü de "Abdullah" lafzının delalet ettiği anlamın bir cüz'üne işaret etmemektedir.

Aynı probleme İbn Sînâ da değinmektedir. Filozofun ifadesine göre kimi mantıkçılar Aristoteles'in müfred tanımını eksik bulmuşlardır. Onlara göre müfred, cüz'ü manasının cüz'üne tekabül etmeyen olmalıdır. Oysa filozofa göre Aristoteles'in tanımı yeterlidir. Söz konusu ilavenin tanımın tamamlanması için değil de anlatma amacına yönelik kullanılabileceğini söylemektedir. Zira ona göre lafızların delâletinde asıl olan işitme değil lafzı söyleyenin ne kastettiğidir. Yani lafızların manaya delâleti söyleyenin iradesiyle olmaktadır. Bu noktaya "göz" kelimesini örnek vermektedir. Nitekim bu kelime konuşanın

---

[189] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 53[b]; Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s.4; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 67.
[190] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 24[b].
[191] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 62[a-b].
[192] Hacı Paşa *et-Ta'limu'l-evvel*'in Aristoteles'in kitabının ismi olduğunu ifade etmektedir. Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 62[a].
[193] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 62[a], Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 29[b].

iradesiyle bazen pınara bazen de dinara delâlet etmektedir. Dolayısıyla "Abduşşems" dendiğinde söyleyen kişi Şems'in kulunu kastetmiyorsa bu kelime mürekkep değil müfred sayılmaktadır.[194]

Görüldüğü üzere Hacı Paşa İbn Sînâ ile benzer düşünmekte ve ne "Abdullah" ne de "düşünen canlı" gibi ifadelerin Aristoteles'in tanımını kusurlu çıkarmadığını söylemektedir. Ancak Hacı Paşa İbn Sînâ'nın cevabının zayıf olduğunu zira delâletin iradeye değil vaz'a tâbi olduğunu ifade etmektedir. "Abdullah" örneğine gelince bu kelimenin ancak birincil vaz' (Allah'ın kulu) esas alındığında mürekkep sayılabileceğini söylemektedir. Ancak ikincil vaz' (belli bir kişinin ismi) kast edildiğinde bu kelime müfred olmaktadır. Ayrıca Hacı Paşa bu meselede bir kelimenin yerine göre müfred yahut mürekkep olabileceğine dikkat çekmektedir. "Düşünen canlı" ifadesinin cüz'ü manasının bir cüz'üne delâlet etmese de yani tazammunî (içlem) ve iltizamî delâlet olmasa da mutabıkî delâlet (kaplam) söz konusudur. Böylece o mürekkep bir lafız olmaktadır. Sonuçta mürekkep lafız kaplamına, içlemine veya iltizamî delâletine bakılmaksızın lafzın anlamının mananın bir kısmının diğer kısmına karşılık gelmesidir. Müfred ise bunun tersi yani lafzın mananın bir kısmına delâlet etmemesidir. Ayrıca müfred ve mürekkep lafızda söz konusu edilen mana kaplam, içlem ve iltizamî delâletten daha genel kapsamlıdır.[195]

Hacı Paşa vaz'ı vurgularken İbn Sînâ "Abdüşşems" örneğinde de olduğu gibi konuşanın iradesini esas almaktadır. Hacı Paşa'ya göre kelimenin birden fazla delâletinin olması vaz'î bir durumdur. Söz gelimi "düşünen canlı" ifadesi vaz'a göre mürekkepse onun tüm manaları da mürekkeptir.[196]

2.2.3. Mefhum (Kavram) Çeşitleri

Mantık ilmine dair yazılan eserlerde bu başlık altında genel olarak tümel ve tikelin tarifi, tümelin kısımları ve hükümleri incelenmektedir. Ancak tikeller ne bizim çalışmamızın ana eksenini oluşturan ne de diğer mantık kitaplarında ayrıntılı bir şekilde ele alınan bir konudur. Bunun nedeni ise İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ*'da tikellerin sonsuz olup hallerinin de sabit olmadığı, buna ilaveten tikellerin hikemî bir fayda da sağlamadığına dair yaklaşımıdır. Bu minvalde Hacı Paşa da İbn Sînâ'nın yukarıdaki yaklaşımına uyarak tikel kelimesi ile kastın tikellerin bizzat kendilerinin olmadığını ifade etmiştir.[197]

Tümel (küllî) mefhum sırf tasavvur etmekle kendisinde ortaklığın mümkün olduğu lafızdır. Söz gelimi "insan" kelimesi küllî bir kavramdır. Çünkü insan kelimesinin, fertleri

[194] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, s. 19.
[195] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 62^{b}.
[196] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 62^{b}.
[197] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 72$^{a-b}$; Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 38^{b}.

arasında ortak olabilen bir anlamı vardır. Bir diğer tabirle, akıl bu mefhumun birden fazla şey arasında ortak olmasını mümkün görmektedir. Tikel mefhumu ise sırf düşünmekle kendisinde ortaklığın imkânsız olduğu kavramdır. "Zeyd" lafzı buna örnek verilebilir. Akıl "Zeyd"in şahsını idrak edip hatırladığında ondan ortaklığı men etmektedir. Hacı Paşa tümel ve tikelin tanımını İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserindeki görüşleriyle desteklemektedir. İbn Sînâ düşüncede birden fazla cevhere yüklenebilen lafzın tümel, sadece bir cevhere mahsus olup düşüncede başkalarına yüklenemeyen lafzın tikel olduğunu söylemektedir. "İnsan" lafzı tümelken "Zeyd" lafzı tikeldir. Zira "Zeyd"in bir manası olup o da Zeyd'in zatıdır. Burada söz konusu edilen ortaklık zihindeki ortaklıktır. Yoksa kastedilen hariçteki ortaklık değildir. Tümel ve tikelin tanımındaki "sırf düşünmekle" ibaresi bu anlamı belirtmek içindir.[198] İbn Sînâ da tümel ve tikelin tanımında bu noktaya dikkati çekmiştir. Hatta o tanımında "zihinde ortaklığın mümkün olduğu", "zihinde ortaklığın mümkün olmadığı" şeklinde ifadeler kullanmıştır.[199]

Tümel bir kelime ortaklığı mümkün kıldığından çokluğa yüklenebilmektedir. Asıl itibarıyla de tümel bir kelime parçalarına yükleme (haml) sayesinde tümel olabilmektedir.[200] Yükleme ise iki şekildedir. Bunlar muvâtaat yüklemesi ile iştikâk (türetme) yüklemesidir. Muvâtaat, İbn Sînâ'nın tanımına göre şeylerin (konuların) mevzusuna vasıtasız olarak hakikatle yüklenmesidir. "Hakikatle yüklenme"den kasıt Hacı Paşa'nın ifadesine göre şeylerin mevzusuna ismini vermesidir. Örneğin hakiki yüklem olan "canlıdır" kelimesi mevzusuna yani insana ismini verdiğinden "İnsan canlıdır." denebilmektedir. Yine bu yüzden "İnsan iradî olarak hareket eden, duyuları olan ve büyüyen bir cisimdir." denebilmektedir. Tümelin tikellerine yüklenmesinde muvâtaat yüklemesi esas alınmaktadır. Yani tümel bir kelimenin cüz'îleri o tümel kelimenin kendisine türetme ile değil muvâtaatla yüklendikleridir. "İnsan canlıdır." ifadesi muvâtaat yüklemesine örnektir. İştikâk yüklemesi ise şeylerin mevzuya hakiki olarak yüklenmesi değil sadece nisbet edilmesidir. Örneğin beyazlığın insana nisbet edilmesi gibi. Nitekim "İnsan beyazlıktır." denemez ancak türetme ile "İnsan beyazlık sahibidir." yahut "İnsan beyazdır." denebilir.[201]

Tümel bir kelime ya bir şeyi o şey yapan şeyin mahiyetinin tamamı olur ya o mahiyetin parçası yahut da o mahiyetin dışında bir şey olabilir. Mahiyet "O nedir?" sorusunun cevabında söylenen söze denir. Mezkûr sorunun cevabında söylenen söz ise ya sırf özellik dikkate alınarak söylenir tıpkı insanın mahiyetinin ne olduğu sorusunun cevabında onun "düşünen canlı" olduğunu söylemek gibi yahut da sırf ortaklık göz önünde bulundurularak

---

[198] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 72[b]-74[a]; Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 38[b].
[199] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şîfâ-Mantığa Giriş*, s. 20.
[200] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 40[a]; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şîfâ-Mantığa Giriş*, s. 21.
[201] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 40[b]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 74[b]; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şîfâ-Mantığa Giriş*, s. 21.

söylenir. Örneğin bir kişiye insan, at ve öküzün mahiyetinin ne olduğu sorulduğunda onun "canlıdır" demesi gibidir.[202] Hacı Paşa'ya göre tümeller ya mahiyetin kendisi veya onun bir parçası olursa zatî ya da mahiyetin dışında bir şey olursa arazî kısımlarına ayrılır.[203] Zatînin ise mahiyetten olumsuzlanması mümkün değildir. Yani mahiyetin tasavvuru zatînin tasavvur edilmesi ile mümkündür. Zatî, kâim kılan, arazî ise kâim kılmayandır.[204]

Zatî yani mahiyetin cüz'ü, ya cins ya da fasıldır. Çünkü zatî, mahiyet ile tür arasında ortak olmadığı zaman mahiyetin faslı olur. Eğer ki zatî, mahiyetle tür arasında tamamen ortak olursa cins olur ve "O nedir?" sorusuna, söz konusu ortaklık dikkate alınarak cevap verilebilir. Yine bir şey tek bir tabiata yani hakikate sahipse hassadır böyle değilse ilintidir. Yani şeyin kendisiyle o olduğu mahiyetin tamamı tür ve tanım, mahiyetin cüz'ü cins ve fasıl, mahiyetin dışındaki şey hassa ve ilintiye taksim edilir. Hacı Paşa tanımın tümelin kısımları içinde zikredilmesiyle ilgili yanlış anlaşılabilecek bir noktayı açığa kavuşturmaktadır. Çünkü tanım cins ve fasıldan oluşan bir mürekkep olmakla birlikte müfred olan tümelin kısımları içinde zikrediliyor gibi görünmektedir. Ancak aslında tanım "O nedir?" sorusunun cevabında söylenebilecek sözün kısımları içinde zikredilmiştir. Ayrıca "O nedir?"in cevabında söylenenler bir mahiyetin tamamına yüklenebilen tümellerdir. Böylece tümellerin cins, tür, fasıl, hassa ve ilinti (genel araz) olmak üzere toplamda beş tane olduğu açığa çıkmaktadır.[205]

2.3. Beş Tümel

Beş tümel Arapça'da "külliyât-ı hams", "külliyât" (küllîler, tümeller) veya "İsagoci" şeklinde ifade edilmektedir. "İsagoci" kelimesi asıl olarak Yunanca kaynaklı olup "tümel" anlamına gelen "ايسا" kelimesi ile "beş" anlamındaki "الغوجي" kelimelerinin birleşiminden meydana gelmiştir.[206] Klasik mantığın en önemli konularından olan beş tümel asıl itibarıyla tanım bahsine hazırlık konumundadır. Ayrıca bu konu Aristoteles'in kategoriler öğretisi gibi bazı mantık konularını da anlaşılır kılmaktadır. Beş tümel konusu aşağıda da değinileceği üzere klasik mantıkta zatî ve arazî olmak üzere iki grup şeklinde incelenmektedir. Cins, tür ve ayrım (fasl) zatî; hassa ile ilinti arazî olarak kabul edilmektedir.[207]

---

[202] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 48[a-b].
[203] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 90[b]-91[a].
[204] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 53a.
[205] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 59[b], 50[b]-51[a]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 88[a]-89[a].
[206] Çetin, *Tehzibu'l-Mantık Şerhi Işığında Celaleddin Devvani'de Mantık Kavramları Tahkik, Çeviri ve Değerlendirme*, s. 69.
[207] İbrahim Çapak, "Kavram Mantığı", *Mantık*, ed. İsmail Köz vd., Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 84.

2.3.1. Cins

"Cins" kelimesi mantık ilmindeki terim anlamına nakledilmeden önce Yunanlılarda asıl olarak "kendisinde birçok şahsın ortak olduğu" şeklindeki aitliği bildiren bir mana için konulmuştur. Örneğin Alilere kıyasla "Aligil" lafzı, Mısır bölgesine kıyasla "Mısırlılar" lafızları bu şekildedir. Cins kelimesi daha sonra aradaki benzerlikten dolayı mantıkta kullanılan terim manasına taşınmıştır. Zira cins kelimesi kendisinde ortak olan çoğunluğa aitliği ifade eden bir manayı bildirmekteydi.[208] Cinsin terim anlamı ise "O nedir?" sorusunun cevabında türce farklı olan çoğunluğa söylenen bir yüklemdir. Bu anlamdaki cins Kutbüddin Râzî'nin ifadelerine göre uzak cins ve yakın cins olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Uzak cins hem bir şahsı hem de tümeli ifade etmek için kullanılmaktadır. Söz gelimi "Bu Zeyd'dir." ifadesi hem tekil anlamdaki "Zeyd"i hem de hem de birden fazla kişiyi ifade etmeye elverişli olarak kullanılabilir. Yakın cins ise bir şahıs için söylenmeyip sadece çoğunluk için kullanılmaktadır. Öyleyse Kutbüddin Râzî'nin tanımına göre "Bu Zeyd'dir" ifadesi hem tekil olarak "Zeyd"i hem de yakın cinsi olan "canlı"ya işaret etmektedir. "Zeyd"in uzak cinsi de "cisim" olmaktadır. Cinsin tanımında "türce farklı olan" denmesi ile beş tümeldeki tür cinsin tarifi dışında bırakılmıştır. Çünkü tür adetçe farklılar için kullanılan bir yüklemdir. Yine tanımda "O nedir? sorusunun cevabında" denerek cins ve tür dışındaki diğer üç tümel tanımın dışında bırakılmıştır. Çünkü fasıl, hassa ve ilinti "O nedir?" sorusunun cevabında söylenen tümellerden değildir. Diğer yandan bu üç tümel mahiyete kaplam (mutâbakat) yönünden delâlet etmemektedir.[209]

Hacı Paşa yukarıda yapılan tanım dışında bırakıldığı söylenen mezkûr üç tümelin (hassa, fasıl ve ilinti) "O nedir?" sorusunun cevabında türce farklı olan çoğunluğa cevap olarak söylenebileceğini bu yüzden de bu tümellerin tanımın dışında bırakılmış olmadığını söylemektedir. Örneğin ilgili tanım esas alındığında "O nedir?" sorusunun cevabında söylenen "duyumsayan" kelimesi işiten, gören ve türce farklı olan varlıklara yüklem olabilen bir fasıl olarak gelebilmektedir. Yani söz konusu tanım, faslı dışarda bırakmamaktadır. Yine "yürüyen" lafzı aynı sorunun cevabında insan için ilinti iken hayvan için hassa olup iki ayağı veya dört ayağı üzerinde yürüyene de ilişebilmektedir. Oysa düşünüre göre "O nedir?" sorusunun cevabında türce farklı olan çoğunluğa yüklem olarak gelebilen tümeller fasıl, hassa veya ilinti değil ancak cins olabilmelidir. Ayrıca ona göre her bir tümelin kendisi olmasında iki yön bulunmaktadır. Söz gelimi, "baba" kelimesinin tanımı, onun kendisi olması açısından kendisinden başka bir şahsın olduğu kişidir. Bir baba, bu yönüyle babadır. Ancak babanın da bir başkasının türünden geliyor olması yönünden söz konusu şahıs baba değil oğuldur. Bu

[208] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 104[b].
[209] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 60[a]-60[b].

duruma göre cins mutlak olarak "O nedir?" sorusunun cevabında hakikatleri (yani türleri) farklı olan çoğunluğa yüklem olan değildir. Tam tersi cins, "O nedir?" sorusunun cevabında türleri farklı olan çoğunluğa yüklem olabilmesi açısından mezkûr soruya cevaben söylenen bir yüklem olarak cins olabilmektedir. Düşünüre göre cins bu şekilde tanımlandığında "O nedir?" sorusunun cevabında hakikatleri farklı olan çoğunluğa söylenebilen fasıl ve ilinti ilgili tanım dışında kalmış olmaktadır.[210]

Hacı Paşa'ya göre cinsin asıl tanımı kendi yaptığı şekilde olmalıdır. Çünkü mezkûr diğer tanımlar esas alındığında üstünde başka cinsler bulunmayan cinsler (el-ecnâsu'l-âliyye) ile bazı konumlarda cins bazı konumlarda ise tür, fasıl veya ilinti olabilen tümeller (yani cinsler) birbirine karışmaktadır. Söz gelimi; cevher, cisim ve cisim olmayan, cisim; büyüyen ve büyümeyen, büyüyen; hayvan ve bitki kısımlarına ayrılır denildiğinde cevher, üstünde başka cins bulunmayan hakikî anlamda cinstir. Hacı Paşa'nın da yapmış olduğu tanımla kast etmek istediği cins budur. Büyüyen ise cisme nisbetle tür, hayvana nisbetle de cinstir. Görüldüğü üzere büyüyen kavramı nisbet edildiği şeye göre bazen cins bazen de tür olabilmektedir. Düşünürün anlatmak istediği de hakikî olan cinsle izafî olan cinsleri birbirinden ayrıştırmaktır.

Görüldüğü üzere Hacı Paşa bilgi anlayışında onun kaynakları arasında yer alan Urmevî, Kütbüddin Râzî ve birçok düşünürün cins tanımına tamamen katılmayarak "O nedir?" sorusunun cevabında türce farklı olan çoğunluğa yüklem olarak gelebilen tümelin; fasıl, hassa veya ilinti değil, sadece cins olabileceğini vurgulamaktadır. Düşünür bu hususu örneklerle de açıklayarak kendi görüşünü ortaya koymuştur.

Cinsler, üstünde başka bir cins olmayan cinse (cinslerin cinsi) varıncaya kadar yukarı, türler de kendisinden daha aşağı bir tür olmayan en aşağı türe (türlerin türü) varıncaya kadar da aşağı doğru sıralanırlar. Bu durumu Hacı Paşa şöyle açıklamaktadır: Bir cins söz konusu olduğunda eğer ki türü tasavvur edilmek istenirse zorunlu olarak o cinsin altındakine bakılır ve bu şekilde aşağı sıralanan türler oluşur. Yine bir türün cinsi tasavvur edilmek istendiğinde o türün yukarısına bakılır ki böylece yukarı doğru sıralanan cinsler ortaya çıkar. Ayrıca bu sıralanma durumu da bir yerde bitmelidir. Nitekim cinsler bir noktada bitmeseydi mahiyetler bitmeyen cüzlerden oluşmuş olurdu. Yine türler de bitmiyor olsaydı şahıslar gerçekleşmemiş yani türler ortaya çıkmamış olurdu. Zira şahıslar ve eşyalar türleri kendilerinde barındırmaktadırlar.[211]

Cinsin mertebelerine daha detaylı bakılacak olursa onun dört mertebeden meydana geldiği görülür. Altında ve üstünde cins bulunan bir cins orta cins, ne altında ne de üstünde

[210] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 104[b]-105[a].
[211] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 108[a]; Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 63[b].

cins bulunmayan bir cins müfred yani tekil cins, sadece altında cinslerin sıralandığı cins üstün cins veya cinslerin cinsi, sadece üstünde cins bulunan cins ise aşağı cinstir. Üstün cinsin üzerinde kendisinden daha genel bir cins bulunmadığından o aynı zamanda türe dönüşebilir nitelikte değildir. Orta cinse "cisim" ve "büyüyen cisim", müfred cinse ise on akla cevherin değil de aklın cisim farz edildiği durumda "akıl", cinslerin cinsine "on kategori", aşağı cinse de "canlı" örnek verilebilir.[212] İbn Sînâ müfred cins olmaksızın cinsleri üç mertebeye ayırmaktadır. Bir de kendisinin mutlak cins diye isimlendirdiği bir cins vardır ki o da üstün cinstir.[213]

2.3.2. Tür

"Tür" kelimesi "kendi içinde bir birim olan ve üzerinde cins kavramının bulunduğu mantıksal ayrım" şeklinde tarif edilmektedir.[214] Tür teriminin birçok düşünür tarafından çeşitli tanımları yapılmıştır. Örneğin Kindî türü cins ve faslın bir araya getirdiği bir bileşik olarak tanımlamaktadır. Ebherî ise türü "O nedir?" sorusuna cevap olarak gerçeklik bakımından değil, sayıca değişik birçok şeyi ifade etmek için söylenen tümeldir, şeklinde ifade etmektedir. Ebherî'nin tür tanımında "sayıca farklı olan çoğunluk" ifadesi vurgulanmaktadır. Onun bu tanımı kendisinden sonra gelen birçok düşünürü etkilemiştir.[215]

Kutbüddin Râzî tür kelimesinin Yunanlılarda asıl itibarıyla "bir şeyin manasını ve hakikatini bildirmek üzere vaz' olunmuş tümel" anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Ancak daha sonra tür kavramı mantıkta izâfî ve hakiki tür olmak üzere ikiye ayrılmış ve her ikisinin de farklı tanımları yapılmıştır. Hakiki tür "O nedir?" sorusunun cevabında sadece sayıca farklı olan çoğunluğa söylenen bir tümeldir. Bu tanımda geçen "sayıca" kaydıyla cins, "O nedir?" sorusunun cevabında denerek de fasıl, hassa ve ilinti ilgili tarif dışında bırakılmıştır. İzâfî tür ise "O nedir?" sorusunun cevabında kendisine ve başkasına cins denilen tümeldir.[216]

İki tür birbirinden farklıdır. İzâfî tür üstündekilere ve altındakilere kıyas edilmek üzere iki nisbete sahiptir, hakiki tür ise sadece bir nisbete sahip olup altındakilere kıyas edilir. Ayrıca izâfî tür ancak üstündekilere kıyas ile gerçekleşir. Hakiki türün gerçekleşmesi için üstündekilere kıyas edilmesine gerek yoktur. Yine izâfî tür cinsi zaten haiz olduğundan onun

---

[212] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 63$^{b}$-64$^{a}$; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 108^{a}.
[213] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, s. 55.
[214] Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011, s. 575.
[215] Çapak, "Kavram Mantığı", *Mantık*, s. 86.
[216] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 64$^{b}$; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, s. 110b. İbn Sînâ hakiki türe özel tür, izâfî türe de genel tür demektedir. Yine kendisine göre genel tür cinse muzâftır (görelidir). Özel tür ise cinse muzâf değildir. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, s. 48.

cins ve fasıldan oluşması gerektiği açıktır. Hakiki tür ise böyle değildir. Sonra iki tür arasında eksik girişimlilik vardır.[217]

Türün mertebelerine gelince, izâfî türün mertebeleri cinsin mertebeleri gibidir. Türlerin en geneli üstün tür, en özeli aşağı tür, türün bazı türlerden genel bazılarından özel olanı orta tür, tüm türlerden farklı (mübâyin) olanı da müfret türdür. Cinsin mertebelerindeki aşağı cins burada türlerin türüdür. Türlerin türüne "insan" örnek verilebilir. Türlerin türü hem izâfî hem hakiki türdür. O hakiki türdür, çünkü altında başka bir tür yoktur. İzafi türdür, çünkü kendisi aynı zamanda cins olabilmektedir. Hakiki türe gelince, o her zaman müfrettir. Beş tümeldeki türden kasıt hakiki türdür. Zira izâfî olsaydı beş tümel beşle sınırlı olmazdı.[218]

2.3.3. Fasıl (Ayrım)

Fasıl şeye "O cevherinde hangi şeydir?" sorusuna cevap olarak yüklenen tümeldir. Tanımda "cevherinde" denerek hassa, "Hangi şeydir?" denerek de diğer üç tümel tanımın dışında bırakılmıştır. Kutbüddin Râzî'nin aktardığına göre İbn Sînâ *İşârât* ve *Şifâ* adlı eserlerinde faslı "O, bir şeyin cinsine "O zatında hangi şeydir?" sorusunun cevabında söylenen türe yüklenen bir tümeldir." şeklinde tanımlamaktadır. Ancak Urmevî, İbn Sînâ'nın söz konusu tanımına katılmamaktadır. Zira İbn Sînâ'nın tanımı dikkate alındığında mahiyete ait cüz', cins ve fasılla sınırlı olmamaktadır. Oysaki mahiyetin iki eşit şeyden birleşik olması mümkündür. Bu ihtimal söz konusu olduğunda ise o iki şeyin ne cins ne de fasıl olabileceği açıktır.[219]

İbn Sînâ'nın ifadelerine göre mantıkçılar faslı iki anlamda kullanmaktadırlar. Ancak faslın söz konusu iki manadaki kullanımı cinsin ve türün iki manada kullanımından farklıdır. Çünkü cins ve fasılda birinci vaz' (kelimenin ilk, asıl anlamı) cumhura ait iken ikinci kullanım mantıkçılara aittir. Fasılda ise mantıkçılar her iki anlamı da mantık alanında kullanmaktadırlar. Mantıkçıların kullanımındaki birinci anlamına göre fasıl, bir şeyin başka bir şeyden ayrıştığı her anlama denmektedir. Sonra mantıkçılar onu ikinci bir anlama taşımışlardır. Bu anlama göre ise fasıl bir şeyin zatında kendisiyle ayrıştığı şeye denmektedir.[220]

---

[217] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 65[b]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 111[a-b]. İki kavram arasında eşitlik, ayrıklık, tam girişimlik ve eksik girişimlik olmak üzere toplamda dört ilişki söz konusudur. Eksik girişimlik iki kavramdan her birinin diğerinin bazı fertlerini kapsamasına denmektedir. Öner, *Klasik Mantık*, s. 22.

[218] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 66[a-b]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 110[b], 112[a].

[219] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 68a; Urmevî, *Metâli`u'l-envâr*, s. 16a; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 117[a].

[220] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 68[a-b]; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, s. 65; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 112[b].

Fasıl cinsin tabiatına bitiştiğinde o tabiatı belirginleştirir, yerleşik hale getirir ve tür olarak var kılar. Böylece cinsin tabiatının gereği olan şeyler faslın da gereği olur ve cinsin tabiatına ilişen şeyler fasla da ilişir. Örneğin insan için düşünme faslı bu şekildedir. Çünkü "düşünen nefis" olarak isimlendirilen yeti madde ile bitişerek canlıyı düşünen kılar. Böylece söz konusu canlı ilim öğrenmek, yazmak, şaşırmak ve gülmek gibi özellikleri kabule istidatlı, hazır hale gelmiş olur. Yani insanın düşünen olmasının sebebi, zikri geçen özelliklerden birinin canlılığa bitişerek onu düşünür kılması değildir. Tam tersi düşünen öncelikli olup diğer özellikler onun eklentileri ve uzantılarıdır (tevâbi'). Çünkü fasıl öncelikli iken arazlar ile gerekler (levâzım) sonradan olandır. Misal olarak, insan için düşünen faslı öncelikli olup gülmek, yazı yazmak ve şaşırmak gibi şeyler ikincil olarak var olan şeylerdir. O halde fasıl hem mahiyetten hem de arazlar ve gereklerden öncedir, denebilir.[221]

İbn Sînâ faslı genel, özel ve özelin özeli olmak üzere üçe ayırmaktadır. Yukarıda bahsi geçen fasıl İbn Sînâ'da özelin özeli fasıl çeşidine karşılık gelmektedir. Ayrıca ona göre beş tümeldeki fasıl da özelin özeli fasıldır.[222] Diğer yandan Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa'nın fasıl (özelin özeli fasıl) hakkındaki açıklamalarının İbn Sînâ menşeli olduğu görülmektedir. Zira her iki düşünürün konuyu ele alırken gerek yaklaşımları gerekse ifade ve görüşleri İbn Sînâ'nınkilerle benzerlik göstermektedir.

2.3.4. Hassa ve İlintiye Ait İncelemeler

Hassa mantıkta mutlak ve izâfî hassa olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Mutlak hassa, sadece tek bir tabiatın (hakikatin) altındakilere zatî olmayan bir sözle yüklenen bir tümeldir. Tanımda "sadece" denerek ilinti (genel araz), "zatî olmayan bir sözle" denerek de diğer üç tümel tanım dışında bırakılmıştır. Mantıkta kendisine asıl itibar edilen hassa budur. Bir şeye özgü olup başka şeylerden ayrılan, farklılaşan hassa ise izâfî hassadır.[223]

İlinti (genel araz) birden fazla tabiatın altındakilere zatî olmayan bir sözle yüklenen tümele denmektedir. Tanımdaki "birden fazla" kaydıyla hassa yine "zatî olmayan bir sözle" denerek de diğer üç tümel tanım dışında bırakılmıştır.[224]

Hassa ile ilintiden her biri gerekli kıldığı özellik ve ilintinin tüm fertlere şâmil olup[225] olmamasına göre lazım veya mufârık olabilmektedir. Lazım hassa ve ilintiye insanın bi'l-kuvve gülen ve yürüyen olması, mufârık hassa ve ilintiye de insanın bi'l-fiil gülen ve yürüyen

---

[221] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 113[a]; Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 68[b].
[222] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, s. 67.
[223] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 74[a].
[224] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 74[a].
[225] Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, s. 16.

olması örnek verilebilir. Yahut hassa ile ilintiden her birinin gerektirdiği özellik ve ilinti fertlerine şâmil olmamaktadır. Tıpkı bi'l-fiil yazı yazan ile beyaz olmak gibi.[226]

2.4. Tanım (Kavl-i Şârih, Tarif)

Tanım, kavramlar aracılığıyla bir şeyin ne olduğunun ortaya konulmasıdır. Aristoteles de tanımı "Bir şeyin ne olduğunu açıklamaktır." şeklinde tarif etmektedir. Kavramlar olmadan bir tanım yapabilmek mümkün olmayıp bilginin elde edilmesi de tanıma bağlıdır. Mantık ilminde tanım bahsinden önce kavramlar (tasavvurât) konusunun incelenmesi de bu sebepledir. Yine tanımlar hüküm içermekle birlikte tanımdaki asıl amaç bir terimin doğru bir şekilde tanıtılması olduğundan tanım konusu kavramlar (tasavvurât) bahsinde ele alınmaktadır. Tanıma bir yönüyle sınırlama işlemi denmesi de mümkündür. Çünkü tanım, bir şeyi aynı cinsten olanlarla bir araya getirir ve farklı olduğu şeylerden de ayırır. Örneğin "İnsan düşünen canlıdır." dendiğinde tümel anlamda insan kastedilmiş ve düşünen olmayanlardan ayırt edilmiştir. İslâm mantıkçıları tanımı kimi zaman "kavl-i şârih" olarak isimlendirmişlerdir. Kavl terimiyle tanımın hüküm içeren bileşik bir yapıdan oluştuğu, şârih terimiyle de tanımın tanımladığı şeyi, kendisi dışında kalan tüm şeylerden ayırt eden bir söz öbeği olduğu vurgulanmaktadır.[227]

Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa'ya göre tarif, tasavvuru başka şeyin bilinmesine sebep olan şeydir. Buradaki tasavvur ile anlatılmak istenen nazar (düşünme) yoluyla sonradan elde edilmiş tasavvurdur. Nitekim tarifler böyle tasavvurlar aracılığıyla oluşurlar. Diğer yandan her meydana gelen tasavvur bir tanımın neticesi olmayabilir. Hacı Paşa'nın beyanına göre aklın bir şeye yönelmesi, duyular aracılığı ve sezgi yollarıyla da kişide bir tasavvur oluşabilir. Tanım tasavvur ve delili oluşturmakta ve böylece tasdiklerin elde edilmesini sağlamaktadır.[228]

Tarifin geçerli olabilmesi için kendisinde şu dört özelliğin olması gerekir. İlk olarak geçerli bir tarif, tanımladığı şeyin aynısı olmayıp başka olmalıdır. Çünkü tarif, tarif edilenle aynı olursa tarife gerek duyulmaz zira o zaten bilinendir. İkinci olarak tarif edilen, tarifle bilinir olmalıdır. Hacı Paşa'ya göre tarif tanımlananla bilinir olan olmamalıdır. Yani tarifte devir bulunmamalıdır. Devir ise bir tarifin anlaşılmasının tarif edilenin anlaşılmasına bağlı olması durumudur. Üçüncü şart tarifin, tarif edilene genel olarak eşit olmasıdır. Bu şartın olmaması durumunda tarif, tarif edilenden ya daha genel ya daha özel ya da zıt olmaktadır. Son şart ise tarif tanımlanandan daha açık ve anlaşılır olmalıdır. Bu ise tarifin ya tanımlanana

---

[226] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 74[b]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 117[b].
[227] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 80-81; Çapak, "Kavram Mantığı", *Mantık*, s. 102.
[228] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 76[b]-77[a]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 124[a].

içkin ya tanımlananın dışında yahut da tarifin ilk iki şartın bileşiminden meydana gelmesiyle gerçekleşmektedir.[229]

Tarifte bulunması gereken söz konusu şartlardan birine doğru bir şekilde uyulmadığında tanımda çeşitli hatalar ortaya çıkabilmektedir. Örneğin bir şeyi, bilinme ve bilinmeme açısından kendisiyle eşit olan bir şeyle tanımlamak böyledir. Söz gelimi aralarında izafet olan kavramları birbirleri ile tanımlamak gibi. Yahut bir şeyi kendisinden daha kapalı olan bir şeyle tarif etmeye çalışmak da hatalı bir tanıma sebep olur. Tıpkı ateşin tarifinde onun ustukuslardan[230] bir ustukus olduğunu söylemek, ateşin ruha (nefse) benzer bir şey olduğunu söylemek gibi. Yahut da bir şeyi kendisiyle tanımlamak da böyledir. İnsanı, beşerî canlı, hareketi yer değiştirme olarak tanımlamak gibi. Ya da bir şeyi ancak kendisi ile bilinebilecek bir şeyle tanımlamak da kendisinde kısır döngüyü barındıran hatalı bir tanımı doğurur. Örneğin güneşi gündüz gezegeni, gündüzü de güneşin ufuğun üstünde olduğu zaman olarak tanımlamak gibi. Bu sayılan hatalardan başka bir şeyi ilginç, pek bilinmeyen ya da bir delil olmaksızın mecazî bir kavram kullanarak tanımlamaya çalışmak da kusurlu tanımlara yol açar.[231]

Urmevî *Metali`u'l-envâr* adlı eserinde tanımın taşıması gereken şartlardan birincisiyle alâkalı bir meseleye yer vermektedir. Tartışma konusu tam tanımın bir şeyi, kendisiyle tanımlamak olduğu iddiasıyla ilgilidir. Bu iddiayı ilk defa ortaya atıp sorunsallaştıran Fahreddin Râzî'dir. Kendisinden sonra da tam tanımla ilgili Tûsî, Adudüddin Îcî (ö. 1355), Cürcânî, Sadrüşşerîa (ö. 1346), Urmevî, Teftâzânî, Mübârekşâh ve Taşköprîzâde gibi düşünürler görüşlerini ortaya koymuşlardır.[232]

Mezkûr meseleye Urmevî şöyle yer vermektedir: Kimilerinin görüşüne göre bir şeyi kendisiyle veya o şeyi oluşturan parçaların toplamıyla tarif etmek mümkün değildir. Parçaların toplamı zaten o şeye özdeştir. Bir şeyi parçalarının bir kısmıyla tanımlamak da imkansızdır. Çünkü bileşiği tanımlayan bütünün tüm parçalarını da tanımladığından yine bir şeyi kendisiyle tarif etmek söz konusu olur. Yine bir şeyi kendisi dışındaki (hariçteki) bir şeyle tanımlamak da mümkün değildir. Çünkü dıştaki şey ancak tanımladığı mahiyete özgü olduğunda o mahiyeti, şeyi tanımlamış olur. Dıştaki tanımlayıcı şeyin ait olduğu mahiyetin

---

[229] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 77[b]-78[a]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 124[b]; Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, s. 19.

[230] Ustukus ile İlkçağ Yunan, Ortaçağ İslâm ve Hristiyan felsefelerinde kâinatın ana maddesi olduğu düşünülen hava, su, ateş ve toprağa gönderme yapılmaktadır. H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *DİA*, c. III, s. 149.

[231] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, vr. 80[a]; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 126[b].

[232] Mehmet Özturan, "İslâm Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", *Nazariyat*, 4/3 (2018), s. 95.

bilinmesi de yine o mahiyetin bilinmesini gerekli kılar ve bu kısır döngüye sebep olur.[233] Düşünürün bu ifadeleriyle Fahreddin Râzî'nin görüşüne gönderme yaptığı açıktır. Nitekim Râzî de *Mantıku'l-Mülahhas* adlı eserinde meseleye aynen şöyle yer vermektedir:

Mahiyetin, parçalarının tamamı ile tarif edilmesine gelince; parçaların tamamı ya (1) mahiyetin ta kendisidir ya (2) mahiyet tarafından içerilmiştir ya da (3) mahiyetin haricindedir. (1.) seçenek; bir şeyin kendi kendini tarif etmesini gerektirir. Oysa bilginler bunun yani kendi kendini tarifin olamayacağını söylemişlerdir.[234]

Klasik mantığın tanım teorisinde yukarıda da geçtiği üzere bir şey kendisiyle tanımlanamamaktadır. Bu muhkem bir kuraldır. İlgili problemde asıl tartışılan yer ise bir şeyin parçalarının toplamıyla tarif edilemeyeceği noktasıdır. Bu söze göre tam özsel tanım asıl itibarıyla bir şeyi kendisiyle tanımlamak anlamına gelir. Çünkü Râzî ve onu takip edenlere göre mahiyet, bütününü oluşturan parçaların toplamına özdeştir. Konuyu daha anlaşılır kılmak adına şöyle de denilmesi mümkündür: Tanımlayanın parçalarının tamamı tanımlananın parçalarının tamamı ile aynıdır, özdeştir. Tanımlayanla tanımlanan aynı olunca tam özsel tanım yapmak mümkün olmamaktadır.[235] Hacı Paşa da hâşiyesinde bu meseleye değinerek bir şeyi parçalarının bütünüyle tanımlamaktan kastın tam özsel tanımla ilgili olduğunu ve bunun da kendisiyle tanım anlamına geldiğini belirtmektedir.[236]

Urmevî'nin ilgili meseleye cevabına göre bütünü tanımlayan onun parçasını tanımlayamayabilir. Çünkü o parça tanıma ihtiyaç duymayabilir veya başka bir tanımla tanımlanmış olabilir.[237] Düşünür bu sözleriyle tanımlayanın parçaları ile tanımlananın parçalarının özdeş olmadığını savunmaktadır. Temelde Fahreddin Râzî çizgisinde olan Urmevî, Râzî kaynaklı probleme eserinde yer vermekte ancak kendisine katılmamaktadır. Onun bu tavrı ilgili problemden "tanımla ilgili bir şüphe (şekk)" diye bahsetmesinden de anlaşılmaktadır. Çünkü şek kelimesi kuşku, zan anlamlarına gelmekte olup düşünürün Râzî'nin iddiasını genel geçer bir kural olarak görmediğine işaret etmektedir.

Kutbüddin Râzî'nin düşüncesine göre bir şeyin tanımı ya (1) kendisiyle ya (2) kendisini oluşturan bir parçayla ya da (3) kendisi dışındaki bir şeyle yahut da (4) kendisini oluşturan bir parça ve kendisi dışındaki bir şeyden bileşik bir sözle (tanımla) olur. Sonrasında düşünür bu seçeneklerin hiçbiri ile tanım yapılamayacağını ifade etmektedir. Birinci seçenek

---

[233] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m014872.pdf, (erişim tarihi: 07. 10. 2019), s. 71; Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 24.

[234] er-Râzî, *Mantıku'l-mülahhas*, s. 102; Özturan, "İslâm Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", s. 88.

[235] Özturan "İslâm Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", s. 88-89.

[236] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 129[b].

[237] Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 24.

yani bir şeyin kendisiyle tanımlanamayacağı ilkesi daha önce geçtiği üzere tanım teorisinin tartışılmaz bir aksiyomudur. Bu bakımdan bu noktada bir sorun yoktur. Asıl tartışma noktası tam tanımla ilgili olan bir şeyi kendi parçalarıyla yani iç unsurlarıyla tanımlamaktır. Kutbüddin Râzî'ye göre bir şeyi parçaları ile tanımlamak o şeyi kendi ile tanımlamak demektir. Nitekim şey, o parçaların toplamıdır. Bir şeyi sadece bir parçasıyla da tanımlamak olmaz, zira şey bütündür yani birden fazla parçanın toplamından oluşmaktadır. Bileşik yapıdan oluşan bir mahiyet iç ve dış unsurların bileşiminden oluşmuştur. Böyle bir şeyi o şeyin parçalarıyla tanımlamak yetersiz olacaktır. Çünkü bu durumda o şeyin dışındaki parçaları tanım dışında kalmış olacaktır. Ayrıca söz konusu mahiyet de zaten parçaların bir kısmı değildir. Bileşik bir mahiyeti tanımlamış olmak için o mahiyetin tüm parçalarını tanımlamak gerekir ki bu da bir şeyi kendisiyle tanımlamak demektir.[238]

Urmevî'nin aksine genel olarak Fahreddin Râzî değil de İbn Sînâ çizgisine meyleden Kutbüddin Râzî bu meselede Râzî ile aynı fikirdedir. O da bu konuda bir şeyi parçalarıyla tanımlamanın kendisiyle tanımlamak olduğunu düşünmektedir. Bu durumda tanımlayanla tanımlanan eşit olduğundan bir şey de kendiyle tanımlanamayacağından tam tanım mümkün değildir.

Hacı Paşa'nın açıklamalarına baktığımızda onun Kutbüddin Râzî'nin söz konusu açıklamalarını normal karşıladığını görmekteyiz. Kendisi bu meselede Râzî ile benzer düşünmektedir. Çünkü düşünür konuyu ayrıntılı olarak ele almamakta, değindiği noktalar da Râzî'nin açıklamalarından meydana gelmektedir. Hacı Paşa'nın düşüncelerine göre tam tanımda tanımlayan tanımlanana eşittir. Yani tam tanım mahiyetin tamamını ifade etmektedir. Bu yüzden Kutbüddin Râzî'nin bir şeyi parçalarıyla tanımlamanın kendisiyle tanımlamak anlamına geldiğini ifade etmesi gayet olağandır.[239]

Tam özsel tanımla ilgili Hacı Paşa'nın itiraz ettiği nokta tam tanımın cins ve fasılla yapılmasının zorunlu olduğu iddiasıdır. Ona göre tam tanım bu ikisiyle yapılmak zorunda değildir.[240]

Hacı Paşa ve kaynakları tanım konusunu ele alırken kendi dönemine kadarki tanımla ilgili yapılan açıklamaları dikkate almış ve bunu eserlerinde göstermeye çalışmışlardır. Tanımın çeşitlerini beş tümele göre dört gruba ayırmak gerekir. Tanımın tanımlanana kavramda eşit olmasına hadd-i tâm (tam özsel tanım) denmektedir. Bu, Hacı Paşa'nın açıklamasına göre tanımlayanın cüz'leriyle tanımlananın cüz'lerinin birbirine eşit olması demektir. Hadd-i tâm, yakın cins ve yakın fasılla yapılır. Tarif tanımlanana kavramsal yönden

---

[238] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 72.
[239] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 129[b].
[240] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 130[a].

değil de genel olarak eşit ise buna hadd-i nâkıs (eksik özsel tanım) denmektedir. Hadd-i nâkıs uzak cins ile yakın fasıldan yahut da sadece yakın fasıldan oluşmaktadır. İnsan için "düşünebilen cisim" veya "düşünebilen" denmesi bu kabildendir.[241] Tarif yakın cins ile hassadan meydana geliyorsa bu tanıma resm-i tâm (tam ilintisel tanım) adı verilmektedir. Böyle olmayan tarife ise resm-i nâkıs (eksik ilintisel tanım) adı verilmektedir. Kutbüddin Râzi resm-i nâkısa uzak cinsin ve hassanın oluşturduğu tanımı örnek vermektedir.[242]

Klasik mantık kitaplarında tanım başlığı incelendiğinde yukarıda verilen bilgilerden daha ayrıntılı bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Örneğin Hacı Paşa ve kaynakları öncelikle tanımın ne olduğunu ortaya koymuş, onun taşıması gereken şartları ve bu şartların ihlali sonucunda ortaya çıkabilecek hataları beyan etmişler sonrasında da beş tümele göre tanım çeşitlerini anlatmışlardır. Ancak günümüz klasik mantık kitaplarında yer alan tanımlananın varlık durumuna göre tanım çeşitleri, tanımda kullanılan vasıtalara göre tanım çeşitleri, belirsizliği kaldırmaya yönelik tanım çeşitleri ve başka bazı tanımların incelemekte olduğumuz eserde yer almadığını görmekteyiz. Yine tanım bahsinde işlenen tanımlanamazlar ve tanım konusuyla bağlantılı olan bölme (taksim) ve sınıflandırma (tasnif) konularına da eserimizde yer verilmemiştir.

[241] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 68; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 125[a].
[242] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 68.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HACI PAŞA'NIN TASDİKÂT ANLAYIŞI

Tasdikât bölümü klasik mantık kitaplarının tasavvurâttan sonraki ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Mantık ilminde tasavvurât bölümünün ele alınmasındaki gaye tasdikât bahsinde işlenen konulara bir ön hazırlık yapmaktır. Tasdikât bahsinde temelde önermeler ile akıl yürütme konuları işlenmektedir. Nihaî olarak beş sanat ve tasdik türlerine değinilmektedir. Hacı Paşa hâşiyesinde tasdikât bölümüne ayrı bir önem vermiş ve bu bölümde büyük maharet sergilemiştir.

3.1. Önerme (Kaziyye) ve Hüküm

Mantıkta tasavvurât başlığı altında kavram ve terim, delâlet, lafız, beş tümel ve tanım gibi konular ele alınmaktadır. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde bu konular Hacı Paşa'nın perspektifinden değerlendirilmiş ve yer yer İbn Sînâ, Urmevî ve Kutbüddin Râzî gibi düşünürlerle de mukayese edilmiştir. Mantık ilminin ikinci ana bölümünü oluşturan tasdikât başlığı altında önerme ve çeşitleri, döndürme, çelişki ve kıyas gibi konular ele alınmaktadır. Hacı Paşa da eserinde bu genel tutuma uygun bir şekilde davranmış ve tasdikât başlığı altında sözü edilen konulara yer vermiştir.

Önerme olumlu ya da olumsuz bir hükmün ifade edilmesine denilmektedir. Önerme kelimesinin Arapça karşılığı "kaziyye"dir. "Kaziyye" ise asıl olarak "bir şey hakkında verilen hüküm" anlamına gelmektedir.[243] Hacı Paşa önermeyi "doğruluğa veya yanlışlığa ihtimali bulunup hüküm içermesi zorunlu olan söz" şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre önermenin ifade ettiği hüküm gerçeğe uygunsa önerme doğru, eğer söz konusu hüküm gerçekle örtüşmüyorsa önerme yanlıştır.[244]

Bir önerme hüküm (râbıt, bağ), konu (mahkûmun aleyh, kendisine hükmedilen, mevzû') ve yüklem (mahmûl, mahkûmun bih, kendisiyle hükmedilen) şeklinde üç unsurdan oluşmaktadır. Konu ve yüklem önermenin maddesi hüküm ise önermenin sureti mesabesindedir. Dolayısıyla bir önermenin en önemli etmeni hüküm olup hükümsüz bir önermeden bahsedilemez. Önerme çözümlenip de hükmî bağa işaret eden (bitişik şartlı önerme için hükmî bağ sa/se, ayrık şartlı önerme için hükmî bağ ya/ya) edatlar kaldırıldığında geriye sadece iki önerme kalıyorsa buna şartlı (koşullu) önerme denmektedir. Şartlı önermede konuya mukaddem (ön bileşen, ilk önerme), yükleme de tâli (ard bileşen, ikinci önerme)

---

[243] Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, s. 22; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 101.
[244] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 130[b].

denilmektedir. Fakat önermedeki edatlar kaldırıldığında geriye sadece bir önerme kalıyorsa bu önermeye yüklemli (hamlî, kategorik) önerme denilmektedir. Böyle bir önermede kendisine hükmedilene konu, kendisiyle hükmedilene de yüklem adı verilir.[245]

Önerme yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Şartlı önerme de bitişik şartlı önerme (el-kaziyyet-ü'ş-şartiyyet-ü'l-muttasıla) ve ayrık şartlı önerme (el-kaziyyet-ü'ş-şartiyyet-ü'l-munfasıla) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bitişik şartlı önermede iki önermeden birinin diğeriyle birlikte doğruluğuna veya ondan olumsuzlanmasına hüküm verilir. Bu durum şartlı önerme yapı bakımından ister gerekli (lüzûmiyye) ister rastlantılı (ittifâkiyye) olsun değişmemektedir. Ayrık şartlı önermede ise iki önermeden birinin diğerine sadece doğrulukta veya sadece yanlışlıkta yahut da her ikisinde beraber aykırılık göstermesine dair hüküm verilir. Hacı Paşa bu açıklamalardan sonra şartlı önermenin anlamına; hüküm ancak iki şey arasındaki doğruluk veya aykırılıktaki (tebâyün) uygunlukla olur şeklindeki cümlesiyle dikkat çekmektedir.[246]

Diğer yandan bir önerme kendisinde geçen bağa (الرابطة \ bağ) göre ikiye ayrılmaktadır. Öncelikle, önermenin unsurlarından biri olan bağ, Hacı Paşa'nın tanımına göre önermede hükme delâlet edene denmektedir. Hüküm ise nisbetin gerçekleştiğine veya geçekleşmediğine dair bir idraktir. Önermenin unsurlarından olan bağ bir önermede açıkça yani sözle ifade edilirse bu önermeye sülâsi (üçlü) önerme denir. Ancak bağ açıkça önermede zikredilmezse buna da sünâi (ikili) önerme denir. Önermede geçen bağ asıl itibarıyla bir edat olup hükmî nisbete delâlet eder. Bu edatlar kelime[247] (كان gibi) veya isim (zamir) (هو gibi) görünümündedirler. Önermede geçen edat kelime görünümünde ise o bağa "zamansal bağ" (رابطة زمانية) denilmektir. Önermede zikredilen bu kelimeler varlıksal kelimelerdir. İsim görünümünde ise "zamansal olmayan bağ" (رابطة غير زمانية) şeklinde isimlendirilmektedir.[248]

Buradaki isimlendirmeler her ne kadar "zamansal bağ" ve "zamansal olmayan bağ" şeklinde ise de, mezkûr adlandırmayla asıl anlatılmak istenen önermelerde zamanın bildirilmesi ve bildirilmemesi değildir. Zira bu bağlar önermede bazen kelime yani fiil bazen de isim yani zamir görünümünde hükmî nisbete delâlet eden lafızlardır. Hacı Paşa da bu noktayı vurgulamaktadır. Nitekim düşünüre göre, bir anlama ve bir zaman sîgasına işaret eden lafza kelime denilmektedir. Tek başına tam bir anlamdan haber veren lafza ise isim

---

[245] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 74, 76; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 133[b].
[246] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 75; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 132[a].
[247] Kelimeden kasıt tam olarak fiildir; isimden kastedilen de zamirdir. Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 134[a]. Diğer yandan İbn Sînâ'nın belirttiğine göre mantıkçılar "fiil"e "kelime" demektedirler. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.Ali Durusoy vd., Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 5. "Zamansal bağ" ile anlatılmak istenen de varlık bağlacıdır.
[248] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 77; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 134[a].

denilmektedir.[249] Buna göre neden konuyla ilgili "zamansal bağ" ve "zamansal olmayan bağ" şeklinde isimlendirmelerin tercih edildiği de açığa çıkmaktadır. Ayrıca Urmevî de "kelime"nin ya hakikî olup, onun bir olaya delâlet ettiğini belirtmektedir. Olayın nisbeti ise bir özneye ve bu nisbete bağlı olarak da bir zamanadır. Ya da kelime "kâne" (كان) fiilinde olduğu gibi varlıksaldır ve başka şeylere delâlet eder.[250] Burada da söz konusu edilen ikinci şekildeki varlıksal kelimelerdir. Hacı Paşa konuyu daha da açmakta ve önermede bağ olarak kullanılan edatların asıl manasından farklı anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Örneğin Arapça'da "zamansal bağ" şeklinde adlandırılan "kâne" (كان) fiili, bağ olarak kullanıldığında zamandan ziyade bir şeyin o şey olmasını ifade etmektedir. Söz gelimi "Allah Gafûr, Rahîm'dir." (كان الله غفورا رحيما) önermesinde Allah'ın ilgili sıfatlarla vasfı zamanla alâkalı değildir.[251] Bu önermedeki fiil zaman bildirmemekte aksine, yüklemin konuya olumlu bir şekilde nisbet edilmesini ifade etmektedir.

Özetle Hacı Paşa ve kaynakları önermede geçen fiil (kelime) ve zamiri (isim) müfred (tekil) lafızlar grubunda kabul ederek tanımlamaktadır. Kelimenin ise ıstılahî anlamında zaman unsuru söz konusudur. Düşünürlerimiz buna bağlı olarak konuyu "zamansal bağ" ve "zamansal olmayan bağ" şeklinde ifade etmişlerdir. Yoksa önermede geçen bağlarla kast edilen Hacı Paşa'nın da üzerinde durduğu üzere hükmî nisbettir.

Söz konusu bağların birlikte yahut farklı şekilde kullanımı dillere göre değişebilmektedir. Örneğin İbn Sînâ'nın bildirdiğine göre Yunanlı alimler önermede zamansal bağın kullanılmasını şart koşmuşlardır. Ancak Arapça'da durum farklıdır. Bağ kimi zaman kaldırılır kimi zamansa zikredilir.[252]

Hacı Paşa yapmış olduğu önerme tanımında önemli birkaç noktaya gönderme yapmaktadır. Buna göre önerme mutlaka bir hüküm ifade etmelidir. Zaten önermenin zorunlu üç unsurundan biri hükümdür. Ayrıca o, önermenin ifade ettiği hükmün doğruluk ve yanlışlığının kriterini de açıklamakta ve bu kriterin "gerçeğe uygunluk" olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan Urmevî ve Kutbüddin Râzî'nin önermede "kâne" gibi bazı bağların zamansal bağ ifade ettiği şeklindeki görüşlerine katılmamaktadır. Düşünüre göre Arap dilinde bu bağlar asıl manasından farklı anlama kaymış ibarelerdir.

3.2. Nicelik Bakımından Önermeler

Yüklemli ve şartlı önermelerin her biri nicelik açısından mahsûsa (ferdî), mahsûra (belirli) ve mühmele (belirsiz) olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Aslında bu ayrım önermelerin

[249] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 134[a].
[250] Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 4-5.
[251] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 134[b].
[252] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 77.

konusuna göre taksim edilmesi de demektir. Konusu hakiki ve tekil olan yüklemli bir önermeye mahsûsa denilmektedir. Söz gelimi "Zeyd yazıcıdır." mahsûsa olup olumludur. "Zeyd yazıcı değildir." önermesi ise olumsuz bir mahsûsadır. Önerme genel anlamlı olup konunun niceliğini belirten bir vasıf, takı (sûr) da bulunmamakta ise bu önermeye mühmele denilmektedir. Mühmele olan yüklemli bir önermenin olumlusuna "İnsan canlıdır.", olumsuzuna da "İnsan canlı değildir." cümleleri örnek verilebilir. "Bütün insanlar canlıdır." örneğinde olduğu gibi önermede konunun fertlerinin niceliğini belirten bir kelime varsa o önerme mahsûra ve müsevvere olarak isimlendirilir.[253]

Mahsûra olan yüklemli önermeler nicelik bildiren takı ve olumluluk ile olumsuzluğa göre toplamda dört tanedir. Bunlardan ilki olan tümel olumlu mahsûra önermenin aldığı niceleme sıfatı "hepsi, bütün" kelimeleridir. Örneğin "Bütün insanlar canlıdır." Mahsûra bir önerme ikinci olarak tikel olumlu olabilir. Bu durumda alacağı takı "bazısı, biri" şeklindeki kelimelerdir. "Bazı canlılar insandır." önermesi buna örnektir. Mahsûra bir önerme üçüncü olarak tümel olumsuz olduğunda "hiçbir şey değil, hiçbiri değil" gibi takılar almaktadır. Örneğin "İnsanlardan hiçbiri taş değildir." Son olarak mahsûra bir önerme tikel olumsuz olabilir. Bu takdirde aldığı takılar "hepsi değil, bazıları değil"dir. "Bütün canlılar insan değildir." buna örnektir.[254]

Yüklemli bir önermede niceliği belirlemede her ne kadar konuya bakılsa da niceliği belirleyen asıl şey konunun tümelliği değil hükmün tümelliği yani yüklemin konuya yüklenme yönüdür. Şartlı önermelerde de benzer durum söz konusu olup niceliği belirleyen şey ittisâl (bağlantı, lüzûm ilişkisi) ve inâd (gereklilik, karşıtlık) unsurlarının gerçekleşme yönüdür. Yani şartlı bir önermede nicelik söz konusu olduğunda önermede yer alan zaman, varsayım gibi durumlar ittisâl ve inâdla bağlantılı olarak verilen hükmün genelliğine bakılmalıdır. Örneğin "Her ne zaman Zeyd insansa, o canlıdır." Bu önermede kastedilen sadece Zeyd'in insan olduğu tüm zamanlarda canlı da olması değildir. Buna ilave olarak Zeyd'in insan olmasıyla bir araya gelebilen tüm haller ve konumlarda, Zeyd'in yazan, gülen, oturan ve kalkan olması veya güneşin doğması ve atın kişnemesi gibi, canlılığın ilgili tüm durumlarda insanlığın bir gereği olması da anlatılmak istenir. Bu tip önermelerde asıl anlatılmak istenen bizzat önermede söz konusu edilen mekanlar, durumlar değil, bunların ittisâl ve inâdla ilişkili olarak gerçekleşmesidir.[255]

Tümellik ise bitişik şartlı önermelerde bağlantının ayrık şartlı önermelerde karşıtlığın tüm durumlar için var olmasıdır. Şartlı önermelerin niceliğinde varsayım, zaman ve durum

---

[253] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 81; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 138[b].
[254] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 84.
[255] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 155-156; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 209[a].

gibi haller dikkate alınmaktadır. Tümel bitişik ve ayrık şartlı bir önermede tüm durumları barındıran genel bir ifade bulunmaktadır. "Eğer tüm insanlar canlıysa yazanlar da canlıdır." tümel bitişik şartlı önermesinde olduğu gibi. Bu önermede tüm insanların canlı olduğu varsayımından hareketle yazanların da canlı olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla tümel bitişik şartlı önerme olan bu cümlede varsayım dikkate alınmıştır. Tikel bitişik ve ayrık şartlı bir önermede ise durumlarla ilgili tikel ifadelere yer verilir. Bu iki tür önermeye mahsûra denilmektedir. Tekil yani mahsûsa olan önermelerde ise belirli bir durum bulunmaktadır. Örneğin "Zeyd her ne zaman yazı yazsa elini hareket ettirir." Mühmel olan önermelerde ise belirli hiçbir duruma yer verilmez.[256] Bu tür önermelere de "İnsanoğlu unutkandır." cümlesi örnek verilebilir.

Yüklemli önermelerin nicelik bildiren takılar alması gibi şartlı önermeler de çeşitli takılar almaktadır. Tümel olumlu olan bitişik şartlı bir önerme "her ne zaman, ne zaman, her ne…" takılarını almaktadır. Tümel olumlu ayrık şartlı bir önerme ise "daima" takısını almaktadır. Tümel olumsuz bitişik ve ayrık şartlı bir önerme "her zaman… değildir." takısını almaktadır. Bu önermelerin tikel olumlusu "bazen… olur.", tikel olumsuzu ise "bazen… olmaz." takılarını almaktadır.[257]

Hacı Paşa yüklemli ve şartlı önermelerin nicelik açısından mahsûsa, mahsûra ve mühmele olarak üçe ayrıldığına ve bu önermelerin örneklerine değinmektedir. Ancak o, mahsûra olan yüklemli önermelerin nicelik ve nitelik açısından hangi takıları aldığını tek tek saymamaktadır. Şartlı önermelerle ilgili olarak da niceliği belirleyen unsurun yüklemin konuya yüklenme yönü yani ittisâl ve inâdla bağlantılı olarak hükmün genelliği olduğunu vurgulamaktadır.

Nitelik açısından ise önermeler olumlu (îcab) ve olumsuz (selb) olarak ikiye ayrılmaktadır. Önermelerin olumluluğu ve olumsuzluğu klasik mantıkta "udûl ve tahsîl" terimleri ile ifade edilmektedir. Önermelerin bu şekildeki taksimi asıl olarak yükleme ilişkin bir ayrımdır. Buna göre bir önermenin yüklemi varlıksal ise yani olumsuzluk manası yüklemin bir parçası değilse bu önermeye muhassala denir.[258] Konu ister olumlu ister olumsuz olsun fark etmemektedir. Örneğin "Zeyd görendir." ve "Zeyd gören değildir." gibi.

---

[256] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 155.
[257] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 158.
[258] Bazı kaynaklarda önerme muhassala ve madûle olarak taksim edilirken hem konu hem de yüklem dikkate alınmaktadır. Bu takdirde olumsuzluk edatının konu ve yüklemin her ikisinde bulunup bulunmadığına bakılmaktadır. Örneğin bkz: Ali Çetin, "Önermeler", *Mantık*, ed. İsmail Köz vd., Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 127.

Önermenin yüklemi yokluğa ilişkin ise yani olumsuzluk manası taşıyorsa bu önermeye madûle, müteğayyire veya ğayr-ı muhassala denilmektedir.[259]

Mantıkta nitelik bakımından önermeler klasik kaynaklarda ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak çağdaş dönemde yazılan kitaplarda bu konu üzerinde çok fazla ayrıntıya girilmemiş sadece bizim de yukarıda kısaca değindiğimiz gibi olumlu ve olumsuz önermelerin tanımları yapılarak işlenmiştir. Zaten nitelik bakımından önermeler özellikle de olumsuz (madûle) olan kısmının Urmevî'nin de belirttiği gibi mantıkta yararı az olup sadece öznede dikkate alınmaktadır.[260]

3.3. Kiplik Bakımından Önermeler (Modalite)

Kiplik, önermenin nicelik ve niteliğinden farklı olarak bir önermedeki konu ile yüklem arasındaki nisbetin türünü, cihetini gösterir. Başka bir ifadeyle, bir önermede yüklemin konuya nisbet ediliş şeklini belirtir. Bu bakımdan klasik mantıkta mezkûr konu "cihet" terimiyle ifade edilmektedir. Modal önermelere de "müveccehât" denilmektedir. Kendinde herhangi bir kip bulundurmayan önermelere ise "mutlaka" denilmektedir.[261]

Konunun tarihçesine bakıldığında Aristoteles'ten itibaren ele alınan bir mevzu olduğu görülmektedir. Ancak zamanla bu konunun ele alınış şekli Aristoteles'in yaklaşımından farklılaşmıştır. Hatta İslâm mantık düşüncesinde mütekaddimînle (önceki mantıkçılar) müteahhirîn (sonraki mantıkçılar)[262] arasında fark ortaya çıkmıştır. Aristoteles'in konuyu ele alırken modaliteye dair açık bir terim kullanmadığı ama basit, zorunlu ve mümkün önermelerden bahsettiği kaydedilmektedir. Bununla birlikte önceki mantıkçılar İbn Sînâ'nın modalite anlayışını takip ederek vücûp, imkân ve imtina olmak üzere üç çeşit ciheti yani kipi temel almışlardır. Fârâbî ise modalite konusunda Aristoteles çizgisindedir. Zira kabul ettiği zarurî, mümkün ve mutlak olmak üzere üç kiplik Aristoteles'in kipliklerine karşılık gelmektedir. Sonraki mantıkçılar ise dört çeşit kiplikten söz etmektedirler. Bunlar zorunluluk, devam, imkân ve fiildir. Aslında mantıkçılar tarafından, Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa'da görüldüğü üzere, temelde zorunluluk ve devam kiplikleri kabul edilmekte imkân ve fiil kiplikleri ise önceki iki kipliğin karşıtları olarak ele alınmaktadır. Diğer yandan kiplik içeren önermeler haiz oldukları kiplik sayısına göre basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılırlar. Basit önermeler tek hüküm içerirken bileşik olanlar iki hüküm içermektedir. İslâm

---

[259] Kutbüddin Râzî, Levâmi`u'l-esrâr, s. 96; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 157[b].
[260] Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 35.
[261] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 117; Çetin, "Önermeler", s. 128; Mahmut Kaya, "Önerme", *DİA*, c. XXXIV, s. 85.
[262] Sadüddin Teftâzânî'den (ö. 1390) önceki mantıkçılara mütekaddimîn, sonrakilere ise müteahhirîn denilmektedir. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 119.

mantıkçıları genellikle sekiz basit, yedi veya altı tane de bileşik önerme üzerinde durmuşlardır. Modal önermelerin çeşitlenmesinde "zaman" unsuru müteahhir İslâm mantıkçıları tarafından önemli bir faktör olarak kabul edilmiştir.[263]

Hacı Paşa cihetin tanımı noktasında Urmevî ve Kutbüddin Râzî ile hem fikirdir. Kendisine göre cihet konu ile yüklem arasındaki ister olumlu ister olumsuz olsun, her türlü nisbeti ifade etmektedir. Ayrıca nisbetin kendinde zorunluluk ve devam yahut da bu ikisinin karşıtlarından olan bir keyfiyeti bulunmaktadır. İşte bu keyfiyete önermenin maddesi ve unsuru denilmektedir. Düşünür önermede söz konusu keyfiyete delalet eden lafza veya böyle bir lafzın bulunmadığı durumda aklın verdiği hükme de cihet veya tür denildiğini belirtmektedir. Keyfiyete delâlet eden bir lafzın zikredildiği önermeye "müveccehe" (kipli) veya "münevvea" (çeşitli, türlü) denir. Ancak böyle bir lafzın zikredilmediği önermeye ise "mutlaka" denir.[264]

Düşünür kipli bir önermenin maddesi hakkında önceki ve sonraki mantıkçıların farklı tanımlarda bulunduğunu zikretmektedir. Önceki mantıkçılara göre madde vücup, imkân ve imtinadan oluşan olumlu bir nisbetin keyfiyetidir. Müteahhirîne göre ise madde her türlü nisbetin keyfiyetine denilmektedir. Buna göre madde nisbet demektir. Cihet de bu keyfiyete delâlet eden olmaktadır.[265]

Zorunluluk cihetiyle anlatılmak istenen yüklemin konu ile olan ilgisinin kesilmesinin imkânsız oluşudur. Bu durum ister konunun zatından kaynaklansın ya da konudan ayrı, hariçteki başka bir şeyden kaynaklansın, fark etmemektedir. Örneğin ikinci aklın birinci felek ile feleğin nefsi arasındaki zorunluluk bağını oluşturması gibi. Bazı kimseler zorunluluğu tanımlarken sadece konunun özünden kaynaklanan zorunluluğu vurgulamışlardır. Ancak bu takdirde zorunluluğun tanımı ile imkân birbirine karışabilir. Çünkü mümkün zatı gereği konudan ayrılması imkânsız olmayandır. Ancak haricî bir durum sebebiyle mümkünün konudan ayrılması imkânsız olabilir.[266]

Zorunluluk beş çeşittir. İlki ezelî zorunluluktur. Bu ezelî ve ebedî olarak var olandır. Ezel geçmişteki sonsuz var olmayı ebed de gelecekteki sonsuzluğu ifade etmektedir. Örnek olarak "Allah zorunlu olarak bilendir." cümlesi gösterilebilir. İkincisi zâtî zorunluluktur. Öznenin zatı var olduğu sürece var olandır. Bu zorunluluk çeşidi mutlak ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. "Bütün insanlar zorunlu olarak canlıdır." cümlesi mutlak zâtî zorunluluğa örnektir. Zâtî zorunluluğun şartlısı ise ezelî zorunluluğun olumsuzu (nefyi) veya ezelî

---

[263] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 118-120; Kutbüddin Râzî, Levâmi`u'l-esrâr, s. 101, 109; Çetin, "Önermeler", *Mantık*, s. 129; Öner, s. 76-77, 81-82, 90.
[264] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 160[b]; Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 101.
[265] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 160[b].
[266] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 102; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 161[a].

devamın olumsuzu ile yapılır. Mutlak zâtî zorunluluk şartlı olan zorunluluktan daha genel bir kapsama sahiptir.[267] Üçüncüsü vasfî zorunluluktur. Öznenin vasfından neşet eden zorunluluktur. "Bütün yazarlar yazdığı sürece zorunlu olarak insandır.", "Tüm yazarların yazdıkları sürece zorunlu olarak parmakları hareket eder.". Örneklerde de olduğu gibi buradaki zorunluluk vasfın kendisinden doğar. Nitekim yazıcı olma vasfı zorunlu olarak parmakların hareketini gerekli kılar. Hacı Paşa'nın da dediği gibi vasıf yüklemin konuya nisbetini zorunlu kılmaktadır. Vasfî zorunluluk da mutlak ve şartlı olarak ikiye ayrılır. Bu zorunluluğun şartlısı ezelî zorunluluk, zâtî zorunluluk ve ezelî devamın olumsuzu ile yapılır.[268]

Dördüncü zorunluluk türü belirli veya belirsiz bir vakitten kaynaklanan zorunluluktur. Belirli bir vakitten kaynaklanan zorunluluğa "Ay tutulma vaktinde zorunlu olarak tutulur." cümlesi örnek verilebilir. Belirsiz bir vakitten kaynaklanan zorunluluğa ise "Bütün insanlar herhangi bir vakitte zorunlu olarak nefes alırlar." örnek verilebilir. Vakte göre olan zorunluluk türü de mutlak ve şartlı olarak ikiye ayrılmaktadır. Mutlak olan da vaktiyye-i mutlaka ve münteşire-i mutlaka olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Vaktiyye-i mutlakada vakit belliyken münteşire-i mutlakada vakit tayin edilmemiştir. Bu zorunluluğun ise şartlısı ezelî zorunluluk, zâtî zorunluluk, vasfî zorunluluk, ezelî devam, zâtî devam ve vasfî devamın olumsuzu ile yapılmaktadır. Vakitten kasıt zâtın vakti yahut vasfın vaktidir. Zâtın vakti bazı vakitlerde yüklemin konuya nisbetinin zorunlu olmasını ifade etmektedir. Vasfın vaktinden kasıtsa bazı vakitlerde konunun ilgili sıfatla vasıflanmasının zorunlu oluşudur. Zâtın vakti ile vasfın vakti toplamda yirmi sekiz kısımdan oluşmaktadır.[269] Beşinci zorunluluk türü yüklemin şartına bağlı olan zorunluluktur. Yüklemin konusuna olan nisbetinin sabit oluşu veya yüklemin konusuna olan nisbetinin olumsuzlanmasının zorunluluğudur. Bu zorunluluk türünün bir faydası yoktur. Zira yüklemin konuya olan nisbeti zaten bir önerme açısından zorunludur. Hacı Paşa'nın bu türe yer vermemiş olmasının sebebi bundan kaynaklanabilir.[270]

Devam ciheti zorunluluk cihetinde olduğu gibi ezelî, zâtî ve vasfî kısımlarına ayrılmaktadır. Ezelî devam, konunun yükleme nisbet edilişinin veya ondan olumsuzlanmasının ezelî ve ebedî olmasıdır. "Tüm felekler devamlı olarak hareketlidir." bu türe örnektir. Zâtî devam, konunun zâtı var oldukça yüklemin nisbetinin olumlanması veya yüklemin nisbetinin olumsuzlanmasıdır. Zâtî devam mutlak ve şartlı kısımlarına ayrılmaktadır. "Her zenci daima siyahtır." cümlesi mutlaktır. Şartlı olan ezelî, zâtî, vasfî

[267] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 103; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 161[b].
[268] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 103-104; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 162[a]-163[b].
[269] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 104; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 163[b].
[270] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 105.

zorunluluk ile ezelî devamın olumsuzuyla yapılır. Vasfî devam ise konunun zâtı bir sıfatla vasıflı olduğu sürece yüklemin konuya nisbet edilmesi veya yüklemin konudan olumsuzlanmasıdır. Bu devam türü de mutlak ve şartlı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mutlak olana "Her ümmî (okuma yazma bilmeyen) ümmî olduğu sürece yazan olmayandır." Şartlısı ise ezelî, zâtî, vasfî zorunluluk ile ezelî ve zâtî devamın olumsuzuyla yapılır.[271]

Zorunluluk cihetinin karşıtı imkân cihetidir. İmkân dört çeşittir. İlki imkân-ı âmm olup mutlak yani zâtî zorunluluğun var olma (vücûd) veya yok olma (adem) yönlerinin birinden kaldırılmasıdır (selb etmek). Eğer ki kaldırılan taraf olumlu bir hüküm ise buna olumlu imkânsızlığın kaldırılması (سلب امتناع الإيجاب) denir. İmkânsızlık olumsuz bir hükümden kaldırılıyorsa buna da olumsuz imkânsızlığın kaldırılması denir (سلب امتناع السلب). İmkân-ı âmm cihetine örnek olarak "Bütün ateşlerin sıcak olması imkân dahilindedir, mümkündür." Bu önermeye göre ateşin sıcak olmaması zorunlu değildir. Yine ateşin sıcak olması imkânsız değildir. Bu imkân çeşidine imkân-ı âmm denmesinin sebebi cumhurun ekseriyetinin bu imkân çeşidini kullanmasıdır. Nitekim onlara göre imkân demek imkânsız olmayan, mümkün olmayan da imkânsız olan demektir.[272]

İmkân cihetinin ikinci çeşidi imkân-ı hâstır. Zâtî zorunluluğun iki taraf yani hem var olma hem de yok olma yönlerinin her ikisinden kaldırılmasıdır. Diğer bir ifadeyle zâtî zorunluluğu hem hükme muvafık olan hem de muhalif olan tarafların tümünden kaldırılmasıdır. Örneğin "İnsan imkân dahilinde yazardır." cümlesine göre insanın yazar olması veya olmamasında bir zorunluluk yoktur. Yine "Hiçbir insan imkân dahilinde yazar olmayandır." cümlesi de böyledir. Bu imkân çeşidinin imkân-ı hâs diye isimlendirilmesinin sebebi filozoflardan bir kısmının bu çeşidi kullanmasındandır. Yine bu isim onların imkân anlayışıyla da bağlantılıdır.[273] Üçüncü imkân çeşidi imkân-ı ehastır. Mutlak, vasfî ve vaktî zorunluluğun var olma ve yok olma yönlerinin her ikisinden kaldırılmasıdır. Yine bazı seçkin filozofların kullanmasından dolayı bu ismi almıştır. Sonuncu imkân çeşidi imkân-ı istikbâlîdir. Gelecek zamana kıyasla anlaşılan bir imkân türüdür. Hacı Paşa'nın dediğine göre bu imkân türü aslında imkânı ehastır.[274]

Düşünürümüz Hacı Paşa kiplik türlerinden zorunluluk ve imkana değinirken gerek açıklamalarında gerekse de verdiği örneklerde felsefi bakış açısından ayrılmamaya gayret göstermektedir. Zira yukarıda da görüldüğü üzere onun zorunluluk bahsinde getirdiği örnek yani ikinci aklın birinci felek ve onun nefsi ile zorunlu olarak irtibatlandırması düşünürün

---

[271] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr,* s. 105.
[272] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 105; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 164[a].
[273] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 106; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 164[a].
[274] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr,* s. 106; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 165[a].

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr teorisindeki açıklamalarına uygun bir tavır sergilediğini göstermektedir. Bu ve benzeri detay gibi görünen, örneğin "Allah zorunlu olarak bilendir." şeklinde nitelemesine katılması gibi, hususlar her ne kadar Hacı Paşa'nın bilgi anlayışını ortaya koyması açısından önemli olsa da aynı zamanda onun metafiziğe dair görüşlerinde nasıl bir yol takip ettiğinin tespitine imkân sağlamaktadır.

Bir diğer kiplik türü de fiil kipliğidir ki bu genel olarak devam kipliğinin karşıtı olarak bilinir. Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa gibi düşünürlerin eserlerinde bu kiplik türü aynı zamanda varlığı devamlı olmayan (el- vücûdiyye lâ dâime) kiplik olarak da geçmektedir. "Her insan bi'l-fiil nefes alıp verir fakat devamlı olarak değil." örneği varlığı devamlı olmayan kiplik türündedir. Yahut da zorunluluğun devamsızlığıdır. Yani zorunlu olmayan vücûdiyyedir. "Her insan bi'l-fiil güler." gibi. Bu örnekle insanın bi'l-fiil gülmesinin zorunlu olmadığı anlatılmaktadır.[275]

Buraya kadar İslâm mantıkçılarının, dolayısıyla da Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa'nın da eserlerinde yer verdiği dört tür basit kiplikli önermelere detaylı bir şekilde yer vermeye çalıştık. Bunların yanında müteahhirîn mantıkçıları döndürme, çelişki ve kıyas gibi önermelerde basit ve bileşik modal önerme sayısının on üç olduğunu belirtirler. Bu modal önermeler zorunlu, mutlak, mümkün ve devam kipliğindeki önermelerdendir. Hacı Paşa da kendinden önceki geleneğe uyarak eserinde bunlara yer vermiş ve bu konuda seleflerinin kanaatlerini benimsemiştir. Bunlara da kısaca değinecek olursak; zorunlu modal önermeler beş tanedir. İlki zarûre-i mutlakadır. Konunun (öznenin) zâtı var olduğu sürece yüklemin konuya olan nisbetinin veya ondan olumsuzlanmasının zorunluluğuna hükmedilen önermelerdir. "Tüm insanlar zorunlu olarak canlıdır." cümlesi buna örnektir. İkincisi meşrûte-i âmmedir. Konunun niteliğinin var olduğu süre şartıyla konunun yükleme olan nisbetinin veya ondan olumsuzlanmasının zorunluluğunu ifade eden önermelerdir. "Her hareket eden (hareket ettiği süre zarfında) zorunlu olarak değişendir." Üçüncüsü meşrûte-i hâssadır. Zâtı bakımından devamsızlıkla kayıtlanmış meşrûte-i âmmedir denilebilir. Dördüncüsü vaktiyye-i mutlakadır. Yüklemin konuya olan nisbetinin veya ondan olumsuzlanmasının devamsız olarak belli bir vakitte olması zorunlu olan önermelerdir. "Ayın ay tutulması vaktinde tutulması zorunludur (devamlı olmayarak)." Beşincisi münteşire-i mutlakadır. Dördüncüsüyle aynıdır. Ancak bunda yüklem ile konu arasındaki ilişki belirsiz bir zamanla kayıtlanmaktadır. Mezkûr zorunlu modal önermelerden son üçü bileşiktir.[276]

Devam ciheti içeren basit ve bileşik önermeler üç tanedir. İlki dâime-i mutlakadır. Zâtı mevcut olduğu sürece konunun yükleme olan nisbetinin veya ondan olumsuzlanmasının

[275] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 107; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 166[a].
[276] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 109-110; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 167[b].

devamına hükmedilen önermelerdir. “Tüm Rumlular daima beyazdır.” örneğinde olduğu gibi. İkincisi örfiyye-i âmmedir. Vasfı var olduğu sürece konunun yükleme olan nisbetinin veya ondan olumsuzlanmasının devamı ile hükmedilen önermelerdir. “Tüm içkiler içki olduğu sürece sarhoş edicidir.” buna örnektir. Üçüncüsü örfiyye-i hâssadır. Süreksiz olan vasıf var oldukça yine konunun yükleme olan nisbetinin veya ondan olumsuzlanmasının devamına hükmeden önermelerdir. Mutlak önermeler de üç tanedir. İlki mutlaka-i âmmedir. Bi’l-fiil olarak nisbete ve olumsuzlanmaya mutlak şekilde hükmedilen önermelerdir. “Her insan bi’l-fiil gülücüdür.” bu türe örnektir. Hacı Paşa mutlaka-i âmmenin münteşire-i mutlakadan farklı olup ondan daha genel olduğunu söylemektedir. İkincisi vücudiyye-i la dâimedir. Devamsızlık kaydı içeren mutlaka-i âmmedir. Sonuncusu vücûdiyye-i la zarûriyyedir. Zorunlu olmama kaydı içeren mutlaka-i âmmedir. Son ikisi bileşik modal önermedir. İmkân içeren modal önermeler iki tanedir. Birincisi mümkine-i âmmedir. Zarure-i mutlakanın hükme aykırı olan yönden olumsuzlanmasını içeren önermelerdir. “Her insan genel bir imkân dahilinde şaşırandır.” gibi. İkincisi mümkine-i hâssadır. Zorunluluğun hükme hem aykırı hem de muvafık olan iki yönden olumsuzlanmasını içerir. “Her insan özel bir imkân dahilinde yazandır.”, “Hiçbir insan özel bir imkân dahilinde yazan değildir.” gibi.[277] Bu örneklere göre insanın yazan veya yazan olmaması zorunlu değil, imkân dahilindedir. Yani insan yazan olabilir de olmayabilir de. Zorunluluk her iki yönden de kaldırılmıştır.

Klasik mantık kitaplarında kiplik içeren önermelerin basit ve bileşik olarak genel anlamda iki ana sınıfa ayrılmaktadır. Yukarıda da görüldüğü üzere bu iki türün alt başlıklarının oldukça birbiri içerisine giren hususlar şeklinde olduğu aşikardır. Her ne kadar çağdaş dönemde yazılan mantık kitaplarına bakıldığında bunların daha düzenli bir sınıflamaya tâbi tutulduğu görülse de aslında klasik mantık kitaplarında da gözetilmiş bir düzen vardır. Bu kitaplarda modal önermeler basit ve bileşik olarak iki ana başlık altında değil, kiplik başlıkları altında basit ve bileşik modal önermeler ele alınmıştır. Biz de Hacı Paşa’nın eserindeki tertibe uyarak kiplikleri basit ve bileşik olarak iki ana başlık altında ele almadık. Ancak onların üzerinde durduğu kiplik türlerine kısa da olsa burada değinmeye çalıştık.

3.4. Çelişik Önermeler (Tenâkuz)

Çelişki veya çelişik doğrulukta ve yanlışlıkta farklı olan iki önermenin zâtları bakımından birinin doğruluğunun diğerinin yanlışlığını gerektirmesidir. Tanımda “iki önerme” denilmesiyle farklılığın iki müfred kelime yahut da bir müfred ile bir önerme arasında vuku bulamayacağına işaret edilmektedir. Yine tanımda önermelerin doğruluk ve

[277] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u’l-esrâr*, s. 110-111; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i’l-esrâr*, vr. 167[a-b].

yanlışlıkta farklı olmaları gerektiği kaydedilerek önermelerin udûl (olumsuz) ve tahsil (olumlu) ile mühmel (belirsiz) ve mahsûsa (belirli) oluşları yönünden farklı olmalarının kastedilmediği belirtilmiştir. Önermelerin zâtı bakımından denmesinin sebebi de farklılığın bizzat önermelerin birinde doğruluğu diğerinde yanlışlığı gerektirmesinin zorunluluğundandır. "Zeyd ayakta durandır." ile "Zeyd ayakta durmayandır." önermeleri zâtları gereği çelişiktir. Ama "Zeyd insandır." ile "Zeyd nâtık değildir." önermelerindeki farklılık çelişki kabul edilmemektedir. Çünkü bu önermelerdeki söz konusu farklılık önermelerin bizzat doğruluk ve yanlışlığından kaynaklanmayıp "insan" ve "nâtık" kelimelerinin eş anlamlı olmalarından ileri gelmektedir. Hacı Paşa'nın ifadesiyle söz konusu farklılık yüklemlerin ayrı olmasından kaynaklanmakta olup önermelerin çelişik olması için birlik içinde olmaları gereken sekiz noktadan biri ihlal edilmiştir. "Hipokrat doktordur." ve "Calinus (Galen) doktor değildir." önermesindeki farklılık da çelişki addedilmemektedir. Çünkü bu önermelerdeki farklılık bizzat önermelerdeki doğruluk ve yanlışlıktan değil, konu farklılığından kaynaklanmaktadır.[278]

Yukarıda geçtiği üzere çelişki olabilmesi için iki önermenin birlik içinde olması gereken sekiz nokta vardır. Bunlar konu birliği, yüklem birliği, zaman birliği, mekan birliği, şart birliği, izâfet birliği, parça ve bütün birliği, kuvve ve fiil birliğidir. Fârâbî bunlardan sadece konu birliği, yüklem birliği ve zaman birliğini kabul etmiştir. Bu sekiz nokta mütekkadimîn mantıkçılarına göredir. Müteahhirîn mantıkçıları önermeler arası çelişki için konu ve yüklem birliğini yeterli görmüşlerdir. Onlara göre diğer birlik konuları son tahlilde konu ve yüklem birliği altında toplanmaktadır. Hacı Paşa da sekiz birlik konusuyla ilgili eserinde Kutbüddîn Râzî'nin yaptığı gibi bu sekiz şartı tek tek sıralamamış olsa da farklı bir görüş de belirtmediği için düşünürün bu şartları çok fazla önemsemediğini de söyleyebiliriz.[279]

Aralarında çelişki bulunan önermeler ise nitelik, nicelik ve kiplik açısından farklıdırlar. Nitelik konusu yukarıda da geçtiği üzere önermelerden birinin olumlu diğerininse olumsuz olmasıdır. Nicelik ise mahsûra olan önermelerle ilgili olup önermelerin niceliklerine ilişkindir. Buna göre önermelerden biri tümel ise diğeri tikel olmalıdır. Kiplik bakımından farklılık ise bir kipliğin çelişiğinin ortaya konulmasıyla meydana gelmektedir.[280]

Kipli önermelerin çelişikleri söz konusu olunca durum basit ve bileşik önermelerde farklılık göstermektedir. Basit bir önermenin çelişiği basit bir önermedir. Mutlaka-i âmmenin

---

[278] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 117; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 174[a-b].
[279] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 118; Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, s. 41. Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 174[b].
[280] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 119; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 176[b].

çelişiği dâime, mümkine-i âmmenin çelişiği zorunluluk, örfiyye-i âmmenin çelişiği hîniyye-i mutlaka, meşrûte-i âmmenin çelişiği hîniyye-i mümkinedir. Bileşik bir önermede ise terkip söz konusudur. Böyle bir önerme olumlu ve olumsuzlukta farklı olan iki önermeden meydana gelmektedir. Bileşik bir önermenin çelişiği önermenin basit önermelerine ayrıştırılarak her birinin çelişiğinin alınması ile yapılmaktadır. Nihayetinde ortaya munfasıl ve mâniatu'l-huluv[281] olan çelişik, ki bu husus ileride açıklanacaktır, iki önermeden meydana gelen bir terkip oluşmaktadır. İşte bu söz konusu terkip bileşik önermenin çelişiğidir. Bileşik bir önermede niteliği belirleyense ilk önermedir. İlk önerme olumluysa önerme olumlu, ilk önerme olumsuzsa o önerme olumsuz olmaktadır. Bu sebeple bileşik önermeyle uyumlu olan önermeye "muvafık", bileşik önermeye aykırı olan önermeye ise "muhalif" denilmektedir. Örneğin örfiyye-i hâssanın çelişiği kendisine muvafik olan örfiyye-i âmme ve kendisine muhalif olan mutlaka-i âmmedir. Yine vücûdiyye-i lâ zarûriyyenin çelişiği kendisine muhalif olan dâime yahut kendisine muvafık olan dâimedir.[282]

Çelişki konusu Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa'da çok detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Özellikle de modalite konusuyla ilgili olarak neredeyse tüm kipliklerin tek tek çelişiği ele alınmaktadır. Aynı durum aşağıda ele alınacak olan döndürme konusu için de geçerlidir. Düşünürlerimiz normal önermelerden başka modal önermelerin de hem düz hem ters döndürmelerini çok detaylı açıklamışlardır. Ancak biz çalışmamızın hem kapsamını aşmamak hem de içerik açısından Hacı Paşa'nın eserinde değinmiş olduğu temel hususları ele almayı hedeflediğimizden ilgili konuları çok detaylı ele almadık.

3.5. Döndürme (Aks)

Aks kelimesi sözlük anlamı itibarıyla "döndürme, bir şeyin başını sonuna, sonunu da başına getirme, tersine çevirmek" anlamlarına gelmektedir. Klasik İslâm mantığında aks, Aristoteles'in "conversio" teriminin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Klasik mantıkta döndürme konusu önermeler arası ilişkilerin ele alındığı kısımda incelenmektedir. Döndürme terim anlamı olarak ise "bir önermenin niteliğinde (olumluluk ile olumsuzluk) ve doğruluğunda değişiklik yapmaksızın asıl önermenin konusunu yüklem, yüklemini de konu yapmaktır." İslâm mantıkçıları döndürmeyi düz döndürme ve ters döndürme olmak üzere iki kısımda incelemişlerdir.[283]

---

[281] Ayrık şartlı önermelerde önermenin iki tarafını oluşturan mukaddem ile tâlînin bir araya gelmesinin imkanı açısından üç durum söz konusudur. Mâniatu'l-hulüv bu durumlardan biri olup olumlularda tarafların aynı anda bir şeyden ayrılmasının mümkün olmamasını, olumsuzlarda ise iki tarafın birden bir şeyden ayrılamama halinin olumsuzlanmasını anlatır. Çetin, "Önermeler", *Mantık*, s. 134; Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, s. 33.

[282] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 119-121; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 176[b]-178[b].

[283] Naci Bolay, "Akis", *DİA*, c. II, s. 264.

3.5.1. Düz Döndürme (Aks-ı Müstevî)

Bir önermenin niteliğini ve doğruluğunu olduğu gibi bırakarak önermenin taraflarından her birini birbiri ile değiştirmektir. Daha açık bir ifadeyle önermenin konusunu yüklem, yüklemini de konusu yapmaktır. Tanımda geçen önermenin tarafları şeklindeki ifade hem yüklemli hem de ayrık şartlı önermeler hariç, şartlı önermeleri kapsamaktadır. Ayrık şartlı önermelerde taraflar yer değiştirse de herhangi bir değişiklik söz konusu olmamaktadır. Oysaki döndürme ile önermede tarafların değiştirilmesiyle mananın değişmesi hedeflenmektedir. Hacı Paşa'nın açıklamalarına göre önermenin doğruluğunun korunmasından kasıt asıl önerme (ilk önerme) ile aksinin (döndürülmüş ikinci önerme) bi'l-fiil olarak doğru olması değildir. Sadece asıl doğru olduğunda aksin de doğru olması gerektiği anlatılmak istenmektedir. Çünkü aks aslın gereklerinden olan özel bir gerekliliktir. Asıl (melzûm) doğru olduğu halde lâzımın (aksin) yanlış olması imkânsızdır. Ancak asıl yanlış olduğu halde aksin doğru olması mümkündür. Örneğin "Tüm insanlar canlıdır." önermesi doğrudur. Fakat aksi olan önerme "Tüm canlılar insandır." yanlıştır. Düşünüre göre döndürmede önermenin yanlışlığının korunmasının şart koşulmaması da ilgili noktayla alâkalıdır. Zira döndürmede önermelerin doğruluğuna dokunmadan tarafların değiştirilmesi şart koşulmaktadır. Dolayısıyla döndürme konusunda "önermelerin yanlışlığı" ifadesine yer verilmemektedir.[284]

Olumlu önermeler ister tümel ister tikel olsun nicelik açısından hep tikel olarak döndürülürler. Bunun sebebi ise yüklemin konudan daha genel olabilme ihtimali ve daha özel olanın genel olanın tüm fertlerine yüklenmesinden kaçınılmak kaygısıdır. Hacı Paşa bu noktayı daha anlaşılır kılmak için konuyu örneklendirerek bazı açıklamalara yer vermektedir. Söz gelimi, "Tüm düşünenler insandır." tümel olumlu önermesinin döndürmesi "Tüm insanlar düşünendir." değildir. Düşünüre göre bir kavramın bir şeyin tüm fertleri için geçerli olması ikinci kavramın da o birinci şeyin tüm fertleri için geçerli olmasını gerektirmez. Yoksa tümel olumlu hep kendisine döndürülmüş olurdu. Düşünen olmanın tüm insan fertleri için geçerli olması insan olmanın da tüm düşünen olan fertler için geçerli olmasını gerektirmez. İlgili önermelerin doğru gibi görünmesinin sebebi tüm insanlar düşünen olduğundan, "tüm düşünenler insandır." önermesi de doğru olmaktadır. Ancak bu durum insan ile düşünen kavramlarının birbirine eşit olmasından kaynaklanmaktadır.[285]

Hacı Paşa konuyu açıklamak için vermiş olduğu örnekte meramının anlaşılamamasından endişelenerek insan ile düşünen kavramlarının birbirine eşit olduğunu ilgili önermelerin de bu sebeple doğru olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Yoksa durum farklı

[284] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 124; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 183[a-b].
[285] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 184[b].

önermelerde düşünürün anlattığı şekildedir. Örneğin "Bütün insanlar ölümlüdür." önermesi düşünürün de anlatmaya çalıştığı gibi "Bütün ölümlüler insandır." şeklinde döndürülemez. Aksi takdirde önermenin doğruluğunda değişme söz konusu olur. Bu önerme ancak "Bazı ölümlüler insandır." şeklinde tikel olumlu olarak döndürülürse döndürmenin barındırdığı şartlar korunmuş olur.

Modal önermeler söz konusu olduğunda ise durum kiplik ve niteliğe göre farklılık arz etmektedir. Örneğin vücûdiyyeler, vaktiyyeler ve mutlaka-i âmmenin döndürmesi mutlaka-i âmmedir. Dâimeler ve âmmeler cüziyye-i hîniyyeye döndürülürler. Mümkine-i âmme ve hâssa ise döndürülememektedir. Ancak Hacı Paşa'nın ifadelerine göre bu müteahhirîn mantıkçıların görüşüdür. Mütekaddimîn mantıkçılarına göre mezkûr iki mümkine döndürülebilmektedir. Tümel olumsuz önermelerse kendileri gibi tümel olumsuza döndürülürler. Tümel olumsuz dâimeler ve âmmeler de yine kendilerine aks olunurlar. Zorunlu modal önermeler zorunlu olmayan modal önermelere (lâ zarûriyyeye) aks olunur. Yine tümel olumsuz iki vaktiyye, iki vücûdiyye, iki mümkine ve mutlaka-i âmme gibi modal önermelerin döndürmesi yoktur. Nitekim bu kipliklerin en özeli vaktiyye olup aks olunmamaktadır. En özelin aks olunmaması ondan genel olanların da döndürülmemesini gerektirir.[286]

Tikel olumsuz önermeler iki hassa hariç döndürülememektedir. Çünkü genel olan konunun tikel olan yükleminden olumsuzlanması doğru sonuç vermemektedir. İki hassa ise döndürüldüğünde kendilerini sonuç verdiklerinden aks olunmaktadır.[287]

3.5.2. Ters Döndürme (Aks-i Nakîz)

Urmevî ters döndürmeyi şöyle tanımlamaktadır: Nitelikte asıl önermeye muhalif olacak şekilde yüklemin çelişiğini konu, konunun kendisini de yüklem yapmaktır. Ya da nitelikte asla muvafık olacak şekilde yüklemin çelişiğini konu yapmaktır.

Hacı Paşa bazı müteahhir mantıkçıların Urmevî'nin tanımını yetersiz gördüklerini ifade etmektedir. Onlara göre Urmevî'nin tanımı sadece tikel önermeleri içerip tümel önermeleri kapsamamaktadır. Hacı Paşa müteahhir mantıkçıların düşünürü yanlış anladıklarını söylemektedir. Ayrıca yanlış anlama sonraki mantıkçıların yüklemin olumsuzluğu ile yüklemin madulesi arasındaki farkı bilmeyerek yüklemin çelişiğini yüklemin madulesi şeklinde yorumlamalarından doğmuştur. Örneğin, "Her B olmayan C olmayandır." tümel önermesinin çelişiği "Her B olmayan C olmayan değildir." Bu önermede yüklemin çelişiği değil yüklemin madulesi söz konusudur ve Urmevî'nin çelişik tanımının dışında

[286] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 124-129,133; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 184[a-b], 186[b].
[287] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 134; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 192[b], 194[a-b].

kalmaktadır. Oysa Hacı Paşa'ya göre ilgili önermede yüklemin çelişiği B'nin olumsuz halidir. Yoksa "B olmayanın" nisbet edilmesi şeklindeki udul değildir. Yani "Her B olmayan C olmayan değildir." önermesi yüklemin madule olduğunu değil, olumsuz olduğunu ifade etmektedir.[288]

Görüldüğü üzere Hacı Paşa kendisi de müteahhir mantıkçılarından birisi olarak çağdaşlarının Urmevî'yi bu konuda doğru bir şekilde anlayamamış olmalarını eleştirmektedir. Ayrıca onların nerede hataya düştüğünü de açıklamaktadır. Buna göre onlar udul ile olumsuzluk (selb) durumu arasındaki farkı bilmemekte ve bu sebeple de Urmevî'nin ters döndürme tanımını dikkate aldıklarında önermenin çelişiğinin alınmadığını sadece önermede udul durumunun söz konusu olduğunu ileri sürmektedirler. Oysa Urmevî'nin tanımına başvurularak yapılan bir ters döndürme Hacı Paşa'ya göre kendisinde herhangi bir sorun barındırmayan çelişiği alınmış bir yükleme sahip ters döndürmedir. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere mantıkta İbn Sînâ geleneğinin 13. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Urmevî'nin bazı konulardaki fikirlerine katılan Hacı Paşa bazı konularda ise adı geçen düşünüre muhalefet etmektedir. Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere Hacı Paşa müteahhir mantıkçılarının Urmevî'yi mezkûr meselede yanlış anladığını belirtmesi ve bu yanlış anlamanın da nereden kaynaklandığına dair açıklamalar yapması onun muhakkik bir düşünür olduğunu göstermektedir.

Haricî tümel olumlu önermelerin ters döndürmesi daime olan tikel olumsuzdur. Modal önermelerden iki vaktiyye, iki vücudiyye, iki mümkine ve mutlaka-i âmme de aynı şekilde daime olan tikel olumsuza döndürülür.[289] Haricî tikel olumlular söz konusu olunca sadece iki hassa olumsuza döndürelebilir. Çünkü konu yüklemden harici var olmayı gerekli kılacak şekilde daha genel olabilmektedir.[290] Hakiki olumsuzlar ise mutlak şekilde tikel olumluya döndürülmektedir.[291]

3.6. Şartlı (Koşullu) Önermeler

Şartlı önermeler tıpkı yüklemli önermeler gibi kesin hüküm içermektedir. Bu, şartlı önermelerin Hacı Paşa'nın ifadesiyle birer "önerme" olmasına işaret etmektedir. Zihin kesin hükmü idrak ettiğinde doğrulamaya veya yanlışlamaya dair kendisinde bir tasavvur oluşmaktadır. Ardından zihinde şartlı önermelerin tarafları arasındaki nisbet de gerçekleşince ilgili söz bir haber olmaktadır. Düşünür buradaki haberden kastın şartlı önermelerin yapısını oluşturan iki önermenin ayrı ayrı ifade ettiği haber değil, bizzat önermelerin bileşiminden

[288] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 195[a].
[289] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 136; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 195[b].
[290] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 141; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 200[a].
[291] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 144.

meydana gelen zihnin nihai olarak ilgili önerme hakkında verdiği nisbete dair tasavvur anlamındaki haber olduğunu vurgulamaktadır.[292]

Daha önce geçmiş olduğu üzere şartlı bir önerme bitişik şartlı ve ayrık şartlı olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bitişik şartlı önermelerde olumlama veya olumsuzlama ile iki önerme arasında bir ilişkinin, irtibatın bulunduğu anlatılmak istenir. Ayrık şartlı önermelerde ise iki önerme arasındaki karşıtlık, gereklilik (inâd) anlatılır. Bu önermelerin olumsuzunda ise önermeler arasındaki karşıtlık olumsuzlanır.[293]

Bitişik şartlı önermede önermelerden birinin doğru olmasına (yani gerçekleşmiş olmasına, söz konusu şey her ne ise onun var olmasına) bakılarak diğer önermenin de doğru olması gerektiğine veya bu doğruluğun olumsuzlanması gerektiğine dair bir hüküm bulunmaktadır. Bu tanımda söz konusu edilen ilk tarzdaki bitişik şartlı önerme olumlu bir bitişik şartlı önerme, ikinci tarzdaki önerme de olumsuz bitişik şartlı bir önermedir. İlkine "Her ne zaman güneş doğmuşsa gündüz vardır." önermesi örneği verilebilir. İkincisine ise "Güneş doğmuşsa illaki gece olacak değildir." örneğini vermek mümkündür.[294]

Bitişik şartlı önermenin mezkûr tarifi aynı zamanda onun kısımları olan gerekli (lüzûmiyye) ve rastlantılı (ittifâkiye) bitişik şartlı önermelerini de kapsamaktadır. Çünkü bitişik şartlı bir önermede önermenin doğruluğunun diğerine kıyaslanması (diğerine nisbetle doğru olabilmesi) söz konusu diğer önermenin doğruluğu ve birlikteliği (bitişikliği, ittisâli) gerektirecek olması veya gerektirecek olmaması durumundan daha geniş bir anlama sahiptir. Buna göre bitişik şartlı bir önermede taraflar arasındaki ilişki gereği ön bileşen (mukaddem) ard bileşeni (tâlî) gerektiriyorsa bu önermeye gerekli bitişik şartlı önerme denir. Ön bileşen ile ard bileşen arasındaki ilişki türü üç şekilde olabilmektedir. Ön bileşen, ard bileşenin sebebi veya sonucu olabilir. Ya da ard bileşen ön bileşenin sebebi veya sonucu olabilir. Son olarak da aralarında görelilik ilişkisi bulunabilir. Bitişik şartlı bir önermede taraflar arasında bir ilişki olmadığı halde aralarında gereklilik durumu bulunan (ön bileşenin ard bileşeni gerektirmesi) önermeye rastlantılı (ittifakiyye) bitişik şartlı önerme denilmektedir. "Her ne zaman insan düşünense eşek de anırandır." önermesi buna örnektir. Nitekim bu önermede gerçekte taraflar arasında bir alâka olmadığı halde söz konusu iki taraf bir araya gelmiştir. Gerekli bir önermede zihin ön bileşeni tasavvur edince ard bileşenin ondan ayrılmasının imkânsız olduğuna hüküm verir. Yahut da zihin taraflar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurarak önermeler arasında bir ilgi olduğuna karar verir. Rastlantılı önermede ise zihin tarafları tasavvur ettiği zaman tarafların birbirinden ayrılamayacağına dair hüküm vermez. Rastlantılıda zihin ard

[292] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 203[a].
[293] Çetin, "Önermeler", *Mantık*, s. 123.
[294] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 144.

bileşeni tasavvur edip de onun dış dünyada geçerli, doğru olduğuna hüküm verince ön bileşeni tasavvur etmeye geçer ve ard bileşene kıyasla onun da geçerli olduğuna hüküm verir.[295]

Şartlı önermeler başlığı altında ele alınan bir diğer husus da ayrık şartlı önermelerdir. Bu tür şartlı önermelerde mukaddem ile tali arasında birbirini yok etme (nefyetme suretiyle) hükmolunan önermelere değinilmektedir. Örneğin "Ya gündüz olur yahut güneş batmış bulunur." önermesi ayrık şartlı bir önerme olup mukaddem ile talinin ayrılması söz konusudur. Yani birisi varsa diğeri yoktur. Böyle önermelere olumlu ayrık şartlı önermeler denir. Eğer mukaddem ile tâli arasındaki ayrılma olumsuz bir şeklide cereyan ediyorsa bu tür önermelere de olumsuz ayrık şartlı önerme denilir. "Bir şey ya taş veya ağaç değildir." örneğinde olduğu gibi.[296]

Ayrık şartlı önermeler önce gerekli ve rastlantılı şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ayrık şartlı önermede taraflar arasındaki karşıtlık durumu bu karşıtlığın şartlı önermeyi oluşturan tarafların zatı için veya vakıaya göre olması durumundan daha geneldir. Hacı Paşa bu noktayı daha anlaşılır kılmak için bazı açıklamalar yapmaktadır. Ona göre aykırılığın tarafların zatından kaynaklandığı durumlar gerekli ayrık şartlı önermelerde vuku bulmaktadır. Nitekim bu önermelerde taraflardan birinin diğerine, vakıayı dikkate almayarak, zatları sebebiyle karşıt olduğuna hüküm verilir. Söz gelimi gerekli ayrık şartlı olan "Sayı ya tektir ya da çifttir." önermesinde sayının tek veya çift olma seçeneklerinden ancak birine ait olup ikisine birden ait olamaması dile getirilerek önermenin taraflarından birinin diğerine olan karşıtlığı söz konusu edilmektedir. Vakıadan kaynaklanan karşıtlık durumu ise rastlantılı ayrık şartlı önermelerde karşılaşılan bir durumdur. Zira bu tarz önermede taraflar arasındaki karşıtlık tarafların zatından değil, vakıada birbirlerine aykırı olmalarından ileri gelmektedir. Tıpkı insanın düşünen olmasıyla, eşeğin anıran olması gibi.[297]

Diğer yandan ayrık şartlı önermeler birbiri ile olan ilişkiler bakımından; hakîkiyye, mâniatü'l-cem ve mâniatü'l-hulüv şeklinde üç kısma ayrılır. İki tarafı arasında gereklilik durumunun söz konusu olduğu yani var olmaları (birlikte bulunmaları) ve ayrılmaları açısından iki taraf arasındaki aykırılığa hükmedilen ayrık şartlı önerme olumlu olup hakîkiyye olarak isimlendirilir. Şu örnekte olduğu gibi, "Bu sayı ya tektir ya da tek değildir." Bu örnekte iki tarafın birden bir araya gelmesi ve iki tarafın birden ayrılması imkansızdır. Yani bir sayının aynı anda hem tek hem tek olmaması imkânsızdır. Yine bir sayının ne tek ne de tek olmaması düşünülemez. Ya da sadece var olmaları açısından aralarında aykırılığın bulunup

---

[295] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 144, 146; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 204[a].
[296] Öner, *Klasik Mantık*, s. 59.
[297] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 203[b].

yani tarafların birlikte ayrılmaları noktasında taraflar arasındaki karşıtlığın yokluğuna itibar edilmesine dair hüküm verilen bir önerme mâniatü'l-cem'dir. Buna göre önermenin tarafları bir şeyde aynı anda bir araya gelemezken o şeyden aynı anda kalkmaları mümkündür. "Bu ya insandır ya da attır." önermesi buna örnektir. Yahut da tarafların bir arada bulunmaları yönünden değil de sadece ayrılmaları noktasında birbirlerine karşıt olması gerektiğine hüküm verilen önermelere de mâniatü'l-hulüv denir. Bu şekle "Bu ya insan olmayan ya da at olmayandır." önermesi örnektir.[298]

Ayrık şartlı önermenin söz konusu üç kısmının olumsuzu ise olumlularının olumsuzlanmasıyla elde edilir. Örneğin hakîkiyye olan "Bu şey illaki ya insan ya da canlı olacak değildir." olumsuz önermesinde iki tarafın birden bir arada bulunmaları ya da ayrılmaları noktasındaki karşıtlık olumsuzlanmaktadır. Zira bir şey hem insan hem de canlı olabileceğinden bir araya gelme noktasındaki karşıtlık olumsuzlanmıştır. Yine bir şey ne insan ne de canlı olmak zorunda olmayacağından iki tarafın ayrılmamaları gerektiği noktasındaki karşıtlık olumsuzlanmıştır. "Bu, illaki ya siyah ya da düşünen olacak değildir." cümlesi mâniatü'l-cem'in olumsuzuna örnektir. Yani önermenin iki tarafının birleşmesi noktasındaki aykırılık reddedilerek bir şeyin siyah ve düşünen dışında başka bir şey olabileceği dile getirilmiştir. Mâniatü'l-hulüv bir önermenin olumsuzu "Bu illaki ya insan olmayan ya da at değildir." örneğindeki gibidir. Tarafların birlikte ayrılamamaları durumu olumsuzlanmaktadır. Örneğe göre bir şey hem insan olmayan hem de at olan olmayabilir.[299]

Daha önce geçtiği üzere bitişik şartlı önerme ile ayrık şartlı önerme yüklemli önermelerin tersine iki önermeden meydana gelmektedir. Bu bakımdan bu önermelerin kendilerini meydana getirdiği önermelerin terkibi çeşitli şekillerde olabilmektedir. Buna göre bitişik ile ayrık şartlı önermelerinden her biri iki yüklemli önermeden, iki bitişik şartlı önermeden, iki ayrık şartlı önermeden, bir yüklemli bir bitişik şartlı önermeden, bir yüklemli bir ayrık şartlı önermeden veya bir bitişik şartlı bir ayrık şartlı önermelerinden oluşabilmesi mümkündür. Ayrıca bitişik şartlı önermede sayılan son üç kısım yine iki kısma ayrılmaktadır. Çünkü bitişik şartlı önermede bağlantıyı sağlayan taraf tabiî olarak (et-tab') ayırt edilebildiğinden önermelerden biri bizzat ön bileşen diğeri de ard bileşen olmaktadır. Ayrık şartlı önerme de ise taraflar yer değiştirse bile herhangi bir farklılık söz konusu olmamaktadır. Böylece bitişik şartlı bir önerme için toplamda dokuz farklı yapı, ayrık şartlı önerme için ise toplamda altı farklı yapı söz konusudur.[300]

---

[298] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 144-145; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 203[b].
[299] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 145.
[300] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 146; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 204[a].

Yukarıda sözü edilen bitişik şartlı önermede tarafların tabiî olarak ön bileşen ve ard bileşen olarak konumlanması asıl olarak Urmevî'nin görüşüdür. Kutbüddîn Râzî şerhinde buna karşı çıkarak tarafların vaz'a göre konumlandığını ileri sürmektedir. Hacı Paşa ise bu noktada Urmevî'ye katılmaktadır. Çünkü düşünürümüz hâşiyesinde tarafların yerlerinin tabiî olarak belirlendiğini ifade etmiş ve Kutbüddin Râzî'nin görüşünü ele almamıştır.[301]

3.7. Kıyas

Akıl yürütme (istidlâl) klasik mantığın temelini oluşturur. Aristoteles'in mantığını ortaya koyan *Organon* adlı eserinde en çok üzerinde durduğu kısım *I. Analitikler* olup bu kavram İslâm mantık düşüncesinde kıyas olarak tercüme edilmiştir. Akıl yürütme şekilleri tümdengelim (dedüksiyon, ta'lil), tümevarım (istikrâ, endüksiyon) ve analoji (temsil) olmak üzere üç tanedir. Klasik mantığın nihai hedefi en çok önem verdiği akıl yürütme şekli olan kıyas konusunu incelemektir. Kıyastan önce işlenen kavramlar önermelere, önermeler de kıyas konusuna hazırlık içindir. Yine kıyastan sonra ele alınan beş sanat da kıyasın uygulandığı bölümdür.[302]

Kıyas dolaylı (vasıtalı) akıl yürütme şekillerinden biridir. Akıl yürütme dolaylı ve dolaysız (vasıtasız) olmak üzere ikiye ayrılır. Dolaysız akıl yürütme sadece bir hükümden doğrudan bir şekilde yeni bir hüküm elde etmeye denir. Daha önce ele alınan döndürme bu tarz bir akıl yürütmedir. Dolaylı akıl yürütme ise birden fazla hükümden bir sonucun çıkarılmasına denir. Bu kısım tümdengelim, tümevarım ve analojiden oluşur. Kıyas dışındaki tümevarım ve analoji klasik mantıkta önem sırası olarak kıyastan sonra gelmekle beraber hiçbir zaman tamamen değersiz ve faydasız görülmemiştir. Aristoteles de en çok kıyas üzerinde durmuş, ancak diğerlerini de tamamıyla terk etmemiştir. Bu iki akıl yürütmenin yükselişi Yeni Çağ felsefesinde metot sorunları gündeme geldiğinde olmuştur.[303]

Akıl yürütme bahsi mantığın bizzat hedefidir. Akıl yürütmeyi çalışmamızın kapsamı içerisinde yer alan Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa "hucce" ve "ihticâc" terimleriyle ifade etmektedirler. Hacı Paşa ispat edilmek istenen bir şeye bir şeyle delil getirme manasında istidlâl kavramını da kullanmaktadır. Ona göre akıl yürütme üç şekilde olur. Ya tümel olan bir şey tikel veya tümel olan bir şeye delil getirilir ki buna kıyas denir. Ya tikel bir şey yine kendisi gibi tikel olan başka bir şeye delil getirilir. Bu analoji (temsil) demektir. Ya da tikel olan tümel olan bir şeyin delillendirilmesinde kullanılır. Bu şekle de istikrâ (tümevarım) denir. Tümel ve tikel olan bir şeyden kasıt düşünürümüzün açıklamalarına göre tümel ve tikel

---

[301] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 204[a].
[302] Hüseyin Atay, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1968), s. 35.
[303] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 135-137, 197.

önermelerdir. Zira ona göre akıl yürütme tasavvurâttan olan kavramlarla değil önermelerle yapılır. Ayrıca kıyastaki önermelerden bir tanesinin mutlaka tümel olması gerektiğini ifade etmektedir. İki tikelden bir kıyas olmayacağını açıklamaktadır. Çünkü kıyasta tümel olan tikel olana delil olarak kullanılır. Tikel bir önermenin tikel olan başka bir önermenin delillendirilmesinde kullanılmasına analoji, tikel olanın tümele delil getirilmesi de tümevarımdır.[304] Hacı Paşa sözleriyle akıl yürütme şekillerinden analoji ve tümevarımı değil, kendisinin de ifade ettiği üzere kıyası kastetmektedir. Ayrıca o, önermelerden birinin tümel olması gerektiğini vurgulayarak kıyasın sonuç verme şartlarından biri olan "iki tikel önermeden bir sonuç çıkmaz" kaidesine atıfta bulunmaktadır. Nitekim birçok kıyas şekli sırf kendi içindeki şartları taşımadığı için geçerli kıyas sayılmaz.

Urmevî kıyasın tanımını şöyle yapmaktadır: Kıyas birkaç önermeden meydana gelen bileşik bir sözdür ki, her ne zaman o önermeler kabul edilirse o önermelerin bizatihi kendisinden dolayı bir başka sözün kabul edilmesi gerekir.[305] Hacı Paşa Urmevî'nin yukarıda yapılan bu kıyas tanımını, delil olarak öne sürülen önermelerin kabul edilmesi durumunda, bizzat o önermelerden zorunlu olarak akletme işlemi sonucunda başka bir sözün kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zorunlu olarak kabul edilmesi gereken söz tanımın Arapça'sında "lazım bir söz (kavl-un lâzim-un)" şeklinde dile getirilmektedir. "Söz" ise tanımda cins olarak kullanılmış olup mefhumu yani düşünme sonucunda ortaya çıkmış olan anlamı da dille telaffuz edilen sözü (melfûz) de kapsamaktadır. Hacı Paşa kıyastan elde edilen neticenin dile getirilen, sözle ifade edildiğinde muhatabın işittiği tarzdaki sözün değil, akledilmiş bir sözün çıkması gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Zaten durumun doğal işleyişi de öyle olmaktadır. Öncülleri telaffuz etmek onların anlamlarını düşünmeyi gerektirir. O sözlerin anlamlarını düşünmek de başka bir sözün akledilmesini netice olarak verir. Yoksa öncüllerin telaffuzu sonucu da telaffuz etmeyi zorunlu kılmaz.[306]

Kıyasın Urmevî'nin yukarıda yaptığı tanımında geçen "birkaç önermeden meydana gelen…" sözündeki önermelerden kasıt Hacı Paşa'ya göre mutlak anlamda önermelerdir. Bi'l-kuvve veya bi'l-fiil olarak önermeler değildir. Çünkü önermelerden hedef bi'l-kuvve önerme sayılanlardır dendiğinde öncülleri bi'l-fiil önerme olan yani şartlı önermelerden meydana gelen kıyaslar tanımın dışında kalmış olur. Yine bi'l-fiil önermeler kastedilmiştir dendiğinde de her ne kadar şekil açısından kıyas olsa da gerçekte kendisiyle bir hükmün olumlanması veya olumsuzlanması hedeflenmeyen şiir tanımın dışında kalmış olur. Zira şiir genel olarak

---

[304] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, s. 219[a].

[305] Kıyasın Arapça tanımı şu şekildedir: القياس: وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذته قول آخر Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 177.

[306] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 177-178; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 219[b].

insanın hayal etmesini sağlar. Örneğin "Filan kişi aydır. Çünkü o güzeldir." ifadeleri her ne kadar "Filan kişi güzeldir. Her güzel aydır. Öyleyse filan kişi aydır." şeklinde kıyas olarak ifade edilebilse de asıl amaç bir hükmün ispatı değil, hayal (muhayyile) gücünü harekete geçirmektir. Özetle, tanımda sözü edilen önermeler bi'l-fiil önerme ve bi'l-kuvve önerme ayrımına tâbi tutulmadan mutlak olarak yüklemli ve şartlı önermelerdir.[307]

Aynı tanımda söz konusu edilen "birkaç önermeden…" şeklindeki ifadeden kıyasın birden fazla önermeden oluşması gerektiğine işaret edilmektedir. Buna göre iki önermeden oluşan kıyaslara basit kıyas denirken ikiden fazla önermeden meydana gelen kıyaslara da bileşik (mürekkep) kıyas denir. Hacı Paşa tanımdaki söz konusu ifadelerde kıyasın kendisinden meydana geldiği sözlere öncül değil de önerme denmesine dikkat çekmektedir. Düşünüre göre önerme yerine öncül kelimesi kullanılsaydı tanımda devir yani kısır döngü meydana gelirdi. Çünkü o zaman kıyas kendisinin parçaları olan öncül ile tanımlanmış olurdu ki öncülün bilinmesi kıyasa, kıyasın bilinmesi de öncüle bağlı olan şeklindeki bir tanım hatalı olurdu.[308] Daha önce tanımda uyulması gereken şartlara yer verildiğinde yapılan hatalardan biri olarak kısır döngüden de bahsedilmişti. Düşünürümüzün üzerinde durduğu nokta da anlaşıldığı üzere bununla ilgilidir. Çünkü ilgili tanım kıyasın tanımı olup öncül terimi de henüz bilinmeyen durumundadır. Bilinmeyen bir şeyi, bilinmesi kendisine bağlı olan bir şeyle yani kıyası öncülle tanımlamaya çalışmaksa kısır döngü demektir. Bu ise sağlıklı bir tanım olmayıp muhatabın zihninde kapalı noktaların oluşmasına sebep olur.

Kıyasın söz konusu tanımında yer alan "…her ne zaman o önermeler kabul edilirse …" ifadesiyle bir yapının kıyas olabilmesi için kendisinde yer alan önermelerin bizzat doğru olmasının şart olmadığı anlatılmak istenmektedir. Muhatap tarafından önermeler yanlış dahi olsa yani gerçekle örtüşmese de sadece kabul görmesi, kıyasın şekil açısından doğru olması için yeterlidir. Yine tanımdaki "…o önermelerin bizatihi kendisinden dolayı bir başka sözün kabul edilmesi gerekir." kaydıyla tümevarım ve analoji mezkûr tanımın dışında bırakılmıştır. Çünkü sadece bu kıyasta öncüllerin kabul edilmesiyle oluşan terkipten başka bir söz zorunlu olarak çıkar. Yani zorunlu başka bir sözün çıkması bizzat kıyasta yer alan öncüllerin birleşiminden hasıl olan bir durumdur. Ayrıca bu demektir ki bir kıyastaki sonuç o kıyasta yer almayan başka bir önermenin de neticesi olamaz. Bu durumla ise iki şekilde karşılaşılabilir. Ya kıyastaki öncüllerle alâkalı onların gereği olan yabancı başka bir önermeye dayanılarak sonuç elde edilebilir. Ya da öncüllerin gereği olmayan ama onlarla aynı derecede olan başka

[307] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 219[b].
[308] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 178; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 219[b].

bir önermeye dayanılarak sonuca gidilebilir. Ancak bu iki durumun kıyasta olmaması istendiğinden tanımda önermelerin bizatihi kendisinden dolayı denmiştir.[309]

Söz konusu durumlardan ilkine eşitlik kıyası (kıyas-ı müsâvât) örnek verilebilir. Hacı Paşa'nın tanımına göre eşitlik kıyası iki önermeden meydana gelmekte olup birinci önermenin yükleminin mütealliki ikinci önermenin konusu olarak gelen bir kıyas şeklidir. Örnek olarak "A B'ye eşittir. B C'ye eşittir." şeklindeki kıyastan "A C'ye eşittir." sonucu çıkar. Ancak bu sonuç zikredilen öncüllerin bizzat kendisinden dolayı değil zikredilmemiş yabancı bir önerme vasıtasıyla çıkmaktadır. Bir diğer ifadeyle, sonuç bizzat önermelerin kendisinden zorunlu olarak çıkmamaktadır. Bu kıyasın kendisine dayandığı yabancı önerme şudur: "Her B'ye eşit olan şey her B'ye eşit olana eşittir." Yahut bu ilke başka bir ifadeyle şöyledir: "Bir şeye eşit olana eşit olan ötekine de eşittir." Buna göre B'nin eşit olduğu her şeye A da eşittir. Düşünür eşitlik kıyası gibi nisbet kıyaslarından olan zıtlık ile bölünme bildiren kıyasların[310] da muteber kabul edilmediğini ifade etmektedir. Örneğin "İnsan attan farklıdır. At da düşünenden farklıdır." dendiğinde insanın düşünenden farklı olması sonucu elde edilemez. Çünkü bir şeye zıt olana zıt olanın ötekine de zıt olması gerekmez. Yahut bölünme bildiren kıyasa şöyle bir örnek verilebilir: "İki dördün yarısıdır. Dört sekizin yarısıdır." O zaman iki sekizin yarısıdır gibi bir netice doğru değildir. Tersine yarısı değil dörtte biri olmaktadır. Buna göre yarımın yarısı olan diğerinin de yarısı değildir.[311]

Eşitlik kıyasında İbn Sînâ ve bazı düşünürler orta terim tekrarlanmadığından kıyasın sonuç vermesi için harici bir önermeye ihtiyaç olduğunu düşünmektedirler. İbn Sînâ mantık anlayışında eşitlik kıyasından bahsetmiş ve eşitlik kıyası gibi nisbet içeren kıyaslarda orta terimin tam olarak tekrarlanmadığını ifade etmiştir. Bu yüzden sonuç öncüllerin bizatihi kendisinden değil, yabancı bir önerme dolayısıyla elde edilmektedir. On üçüncü yüzyıl öncesinde düşünürlerin kıyas anlayışı İbn Sînâ'nın Aristoteles'i ilgili örnekte de olduğu gibi yorumlama şekline tâbi idi. Bu yüzden pek çok konuda olduğu gibi eşitlik kıyası meselesinde de düşünürler İbn Sînâ'yı takip etmişlerdir. Ancak Fahreddin Râzî mezkûr konuda ilk defa farklı bir görüş beyan eden biri olarak meselenin tekrar gündeme gelmesini sağlamıştır. Râzî'ye göre kendisinde orta terimin tam olarak tekrarlanmadığı tüm kıyaslar aynı grupta değerlendirilmemelidir. Çünkü bu kıyasların madde ve muhtevaları birbirinden farklılık arz

---

[309] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 178; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 220[a].

[310] Klasik mantıktaki önermeler konu yüklem ve nisbetten meydana gelmektedir. Çünkü Aristoteles mantığındaki önermeler kalıbı tek konuludur. Nisbet kıyasları ise birkaç konulu önermelerdendir. Eşitlik kıyası da klasik mantığın önerme yapısına göre iki konulu olduğundan orta terimi eksik kabul edilmektedir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Meliha İhsani Nik, "13. Yüzyıl Mantıkçıları ve Gelenbevî'nin Kıyas Teorisi Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi", çev. Murat Demirkol, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, s. 186.

[311] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 220[a-b].

etmektedir. Bu ise bazı kıyaslarda orta terim tam olarak tekrar etmese bile harici bir önermeye ihtiyaç duyulmaksızın zorunlu olarak sonucun çıkabileceği anlamına gelmektedir. Örneğin, "İnci torbadadır. Torba sandıktadır." dendiğinde orta terim her ne kadar tekrarlanmamış olsa da Râzî'ye göre başka bir önermeye başvurmaksızın "İnci sandıktadır." sonucu çıkarılabilir. Zira orta terim tekrar etmese de bu kıyasın maddesi sonuca doğrudan ulaşmaya elverişlidir. Râzî'den sonra bazı düşünürler kendisine katılmış, bazıları ise farklı düşünmüşlerdir. Ebherî ve Kâtîbî bu meselede Râzî'ye katılarak kıyasta orta terimin tekrar etmesini kıyasın sonuç verme şartı olarak ileri sürmemişlerdir. Efdalüddin Hûnecî (ö. 1248), Urmevî, Tûsî ve Şemseddin Semerkandî gibi düşünürler İbn Sînâ gibi, kıyasta orta terimin tekrarını gerekli görmüşlerdir. Eşitlik kıyasında da sonucun çıkması bu yüzden onlara göre harici bir önermeyle olmaktadır.[312]

Urmevî'nin eşitlik kıyası ile ilgili düşünceleri İbn Sînâ'nın görüşleri ile paraleldir. Çünkü o *Metâli`u'l-envâr'da* vermiş olduğu kıyas tanımıyla ilgili "…o önermelerin bizatihi kendisinden dolayı bir başka sözün kabul edilmesi gerekir." kısmını açıklarken çıkan sonucun tam olarak kıyasta yer alan öncüllerin kendisinden çıkması gerektiğini söylemektedir. Eşitlik kıyasını ise böyle olmayan ve sonucun çıkması için başka bir önermeye ihtiyacı olan bir kıyas şeklinde tanımlamaktadır.[313]

Kutbüddin Râzî Urmevî'nin eşitlik kıyası hakkında söylediklerini şerhinde açıkladıktan sonra kendi fikirlerini dile getirmektedir. Fikirlerinden onun Urmevî'yle tamamen aynı düşünmediği görülmektedir. Ona göre eşitlik kıyasında gerçekte sonucun elde edilmesi için akıl her ne kadar "Eşitin eşiti eşittir." gibi bir haricî ilkeden hareketle sonuca gitse de bu aklın biraz da bedihî olarak yaptığı bir şeydir. Yine ona göre bir kıyasta sonucun elde edilebilmesi için orta terimin tekrar etmesi de zorunlu değildir. Bu noktada Kutbüddin Râzî Urmevî'den tamamen farklı düşünmektedir. Eşitlik kıyasında zihin "A, B'ye eşittir. B, C'ye eşittir." önermelerinden sonra 'eşitin eşiti eşittir' ilkesini aklederek A'nın C'ye eşit olduğu sonucuna gitmektedir. Zihin sonuca giderken harici bir öncüle uğramaktadır. Ancak onun başka bir öncüle uğraması, eşitlik kıyasındaki orta terimin tekrar etmemesinden kaynaklı değildir. Urmevî ve İbn Sînâ gibi düşünenlere göre orta terim tekrar etmediğinden zihin haricî bir öncüle gerek duymaktadır. Yani Kutbüddin Râzî eşitlik kıyasında zihnin başka bir öncülü düşünerek sonuca gittiğini söylemekteyse de gerçekte bu orta terimin tekrar etmemesinden kaynaklı gerçekleşen bir şey değildir. Zihnin başka bir öncüle uğraması onun bir nevi doğal işleyişinden yani bedihî oluşundandır. Ona göre bir kıyasta sonuca bizzat öncüllerin kendisinden gidilebilmesi için orta terimin tekrar etmesi şartı kesin bir şart değildir. Bu şartı

[312] Nik, "13. Yüzyıl Mantıkçıları ve Gelenbevî'nin Kıyas Teorisi Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi", s. 180.
[313] Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 72.

öne sürenlerin de sağlam, kendisine muteber edilmesi gereken bir delili yoktur. Ayrıca onlar eşitlik kıyasında sonuca gidebilmek için orta terimin tekrarını şart koşarak sadece durumu zorlaştırmış ve aklın bazı şeyleri a priori olarak bilebileceğini de görmezlikten gelmiştirler.[314]

Hacı Paşa tartışma konusu olan bu meselede Urmevî'ye değil Kutbüddin Râzî'ye katılmaktadır. O bu meseleyi her ne kadar geniş olarak ele almasa da söylemiş olduğu bazı ifadeler kendisinin düşüncelerini yansıtmaktadır. Hacı Paşa'ya göre İbn Sînâ ve Urmevî gibi düşünenler eşitlik kıyasının öncüllerinde orta terimin tekrar etmemesinden kaynaklı probleme çözüm bulmaya çalışmışlardır. Ancak düşünüre göre onların çözüm için ileri sürdükleri söz konusu fikirler deyim yerindeyse zorlama tarzında şeylerdir. Düşünürümüz İbn Sînâ ve Urmevî gibi düşünenlerin meseleyle ilgili bulmuş oldukları çözüme katılmamakta, dolayısıyla o, eşitlik kıyasında sonuca gidilebilmesi için başka bir öncüle gereksinim duyulmasını orta terimin tekrar etmemesine bağlamamaktadır. Tıpkı Kutbüddin Râzî'nin de dediği gibi akıl zaten doğal bir şekilde eşitlik kıyasının öncüllerinden birtakım çıkarımlar neticesinde yani 'eşitin eşiti eşittir' ilkesini düşünerek sonuca varabilmektedir.[315]

Kıyasın mezkûr tanımına göre sonuç bizzat kıyasta yer alan öncüllerden çıkmalıdır. Böyle olmayan durumlardan ilkine eşitlik kıyası örnek verilmektedir. İkinci duruma ise yine sonuca kıyasta bi'l-fiil yer almayan yani şekil olarak kıyasta bulunmayan ancak kıyasın öncüllerine denk sayılabilecek başka bir öncül vasıtasıyla ulaşılabilen kıyaslar örnek getirilmektedir. Hacı Paşa bu ikinci durum ile birinci durumun arasında zıtlık olduğunu söylemekte ve bu şekle şöyle bir kıyas örneği vermektedir: "Cevherin bir parçasının ortadan kalkması cevherin kendisinin de ortadan kalkmasını gerektirir." "Cevher olmayan bir şeyin ortadan kalkması ise cevherin ortadan kalkmasını gerektirmez." Bu iki öncülden ters döndürme yoluyla şu sonuç çıkmaktadır: "Öyleyse cevherin parçası da cevherdir." Bu kıyasta sonuç kıyasın asıl öncüllerinden değil, ikinci önermenin "Ortadan kalkması cevherin de ortadan kalkmasını gerektiren her şey cevherdir." şeklinde ters döndürme yapılmasıyla elde edilmiştir.[316]

Hacı Paşa'nın birinci durum ile ikinci durum arasında zıtlık olduğunu ifade etmesinin nedeni şudur: Kıyasta karşılaşılması istenmeyen durumlardan ilki olan eşitlik kıyasında sonuç tam olarak kıyasın öncüllerinden çıkmamaktadır. Zihin kıyasta yer almayan haricî bir önerme vasıtasıyla sonuca gitmektedir. Kıyasta karşılaşılmak istenmeyen ikinci durumda ise zihin kıyasın öncüllerinden yola çıkarak sonuca varmaktadır.

---

[314] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 179.
[315] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 220b.
[316] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 220b-221a.

3.7.1. Kıyas Çeşitleri

Kıyas iki kısma ayrılır. Bunlar kesin (iktiranî) ve seçmeli (istisnaî) kıyaslardır. Sonucun aynının veya karşıt halinin öncüllerde bi'l-fiil olarak zikredildiği kıyasa seçmeli (istisnaî) kıyas denir. Bi'l-fiil kelimesiyle sonucun hem anlam hem de şekil bakımından öncüllerde zikredilmesi anlatılmak istenmektedir. İstisnaî kıyasa şöyle bir örnek verilebilir:

Eğer C, D ise, o zaman A, B'dir.

Ancak C, D'dir.

Öyleyse A, B'dir.

Bu kıyasta sonucun aynısı birinci öncülde bulunmaktadır. Sonucun karşıt halinin öncüllerde bulunması da ikinci önermenin değiştirilmesiyle şöyle olur:

Eğer C, D ise, o zaman A, B'dir.

Ancak A, B değildir.

Öyleyse C, D değildir.

Sonucun aynı veya çelişiği öncüllerde bi'l-fiil zikredilmeyen kıyaslara ise kesin (iktiranî) kıyas denilmektedir. Bu kıyasta sonucun aynı veya karşıtı öncüllerde bi'l-kuvve yani sadece anlam bakımından bulunmakta şekil bakımından bulunmamaktadır. Kesin kıyas kendisini oluşturan önermeler açısından ikiye ayrılmaktadır. Birincisi yüklemli (hamlî) kesin kıyas (basit kıyas) olup kıyasın öncülleri sadece yüklemli önermelerden meydana gelmektedir. İkincisi de öncüllerinin biri yahut her ikisi de şartlı önerme olan şartlı kesin kıyaslardır. Bu da meydana geldiği öncüllerin terkibine göre beş kısımda incelenmektedir.[317]

Yüklemli kesin kıyas iki öncül ve bir sonuca sahip basit bir kıyastır. Öncül kıyasın kendisinden oluştuğu önermeye denilmektedir. Kıyasta öncül adı verilen önermeler sonuçtan önce yer aldığından bu ismi almıştır. Kıyasın öncülleri orta terim (hadd-i evsat) adında bir terim taşımaktadır. Orta terim asıl olarak sonucun iki tarafı yani konusu ile yüklemi arasındaki ilişkiyi belirlediğinden ve hükmü aktarma işlevi gördüğünden bu ismi almıştır. Öncüllerden biri sonucun konusunu kendinde barındırmaktadır. Sonucun konusu genelde kaplamı en az olan terim olduğundan kendisine küçük terim denmiştir. Başka bir ifadeyle küçük terim en özel olan terim olup kapsadığı fert sayısı en az olandır. Küçük terimin içinde bulunduğu öncüle de küçük öncül (mukaddime-i suğrâ) adı verilmektedir. Yine öncüllerden bir diğeri de sonucun yüklemini yani büyük terimi içermektedir. Büyük terimin bu ismi alması kıyasta genel olarak kaplamı en büyük yani en fazla ferdi haiz olan terim olmasından kaynaklanmaktadır. Büyük terimi barındıran öncüle büyük öncül (mukaddime-i kübrâ) denilmektedir. Her kıyas böylece büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terimden

[317] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 182.

oluşmaktadır. Hacı Paşa orta terim ifadesindeki "terim (hadd)"in matematikçilerin orantısal sayılarda kullanmış olduğu "terim"den geldiğini söylemektedir. Çünkü kıyasta kullanılan terimle aralarında benzerlik vardır. Matematikte bilinmeyene bilinir olan bir terim vasıtasıyla ulaşılır. Örneğin ikinin sekize oranı bilinmeyip de dördün on altıya oranı bilindiğinde bilinmeyen olan ikinin sekize oranı bilinen olan dördün on altıya oranına göre hesaplanabilir. Çünkü iki sekizin dörtte biridir. Dört de on altının dörtte biridir. Düşünüre göre kıyasta da bilinmeyen olan küçük terimin, bilinir olan büyük terime orta terim vasıtasıyla nisbet edilmesi sayesinde bilinmeyen bilinir olmaktadır.[318]

3.7.2. Kıyasın Mod ve Şekilleri

Orta terimin sonucun iki tarafına nisbet ediliş şekli kıyasta "şekilleri" oluşturmaktadır. Diğer bir tabirle şekiller orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre belirlenmektedir. Küçük öncülün büyük öncülle nitelik ve nicelik açısından kurduğu ilişkilere de mod (darb) denilmektedir. Orta terimin konumuna göre dört kıyas şekli ortaya çıkmaktadır. Birinci şekilde orta terim büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklem olarak bulunur. Bunun tam tersi dördüncü şekil olmaktadır. Orta terim her iki öncülde de yüklem olursa ikinci şekil, her iki önermede konu olursa üçüncü şekil olmaktadır. Hacı Paşa'nın ifadelerine göre kimi düşünürler şekilleri ele alırken dördüncü şekli saymayarak sadece üç muteber şekil kabul etmişlerdir.[319]

Hacı Paşa'nın işaret etmiş olduğu üzere ilk İslâm mantıkçıları sadece üç şekil kabul etmiş, kıyasın en zayıf şekli olan dördüncü şekle yer vermemişlerdir. Bu, onların dördüncü şekilden haberdar olmamasından değil, söz konusu şeklin faydasız olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmıştır. Nitekim kaynaklarda Kindî zamanında bu konu hakkında yazılmış bir risalenin olduğu yer almaktadır.[320] Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî gibi düşünürlere bakıldığında onların sadece üç şekli inceledikleri görülür. Fârâbî *Kitâbu'l-kıyâs'is-sağîr* adlı eserinde yüklemli kesin kıyasların on dört çeşit olduğunu ifade etmektedir. Dördüncü şekil olmaksızın üç şekil modlarıyla birlikte on dört çeşit yapmaktadır. Zira birinci şeklin sonuç veren dört, ikinci şeklin dört, üçüncü şeklin de altı modu vardır.[321] İbn Sînâ da selefi Fârâbî gibi kıyas konusunu işlerken örneğin *en-Necât* adlı eserinde kıyasın üç şeklini ve modlarını ele almaktadır. Dördüncü şekilden hiçbir surette söz etmemektedir. Yine filozof *el-İşârât ve't-tenbîhât'*ta yüklemli kesin kıyasları ele aldığı bölümde dördüncü şekilden bahsetmektedir.

---

[318] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 182-183; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 223[b].
[319] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 223[b].
[320] Atay, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", s. 38.
[321] Fârâbî, "Kitâbu'l-kıyâsi's-sağîr", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. M. Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, (31) 1990, s. 101.

Ancak dördüncü şeklin doğal olmaktan çok uzak olduğunu, sonuç verebilmesi için çok fazla uğraşılması gerektiğini ve aklın bunu kıyas olarak kabul etmekte zorlandığını ifade etmektedir. Bu yüzden filozof üç şekli tek tek incelemekte fakat dördüncü şekli ele almayacağını açıklamaktadır.[322] Gazâlî de aynı şekilde *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserinde sadece üç şekli ele alarak dördüncü şekil hakkında bir şey söylememektedir.[323]

Kıyasın dördüncü şeklinden Aristoteles de bahsetmemekte, tümevarım yoluyla getirdiği misallerden yola çıkarak bulduğu düşünülen üç şekle değinmektedir. Dördüncü şeklin ve modlarının da içinde olduğu diğer misalleri de bu üç şekle çevirmiştir. Aristoteles'ten sonra gelen düşünürler onun mantığını sistematikleştirirken dördüncü şekil açığa çıkmıştır. Dördüncü şekilden ilk söz eden kişinin Aristoteles'in öğrencilerinden Theophrastus (m.ö. 371-y. m.ö. 287) olup onu tamamlayanın da Galen olduğu ileri sürülmektedir. Avrupalı düşünürler ise bu şeklin varlığından İbn Rüşd vasıtasıyla haberdar olmuştur. İbn Rüşd'ün bu bilgiye Fârâbî'nin Aristoteles'in ilk tahlillerini ele aldığı ve şu an kayıp olan büyük şerhinden ulaştığı düşünülmektedir. Çünkü İbn Rüşd bu konuda İbn Sînâ'ya hiç atıfta bulunmamaktadır. Fârâbî'den sonra kıyasın dördüncü şeklinden söz eden yukarıda geçtiği üzere İbn Sînâ'dır.[324]

Müteahhir İslâm mantıkçıları önceki filozoflardan farklı olarak genellikle dördüncü şekli kabul ederek kıyasın dört şeklini ele alıp incelemişlerdir. Bu şekli ilk kabul edip kendisine itibar edenlerin Fahreddin Râzî ve Ebherî olduğu söylenmektedir.[325] Dördüncü şekle Kâtîbî'nin de itibar ettiği görülmektedir. *Şemsiyye* adlı eserinde kıyasın dört şekli olduğunu normal biçimde kabul ederek ele almaktadır.[326]

Hacı Paşa dördüncü şekil konusunda Urmevî ve Kutbüddin Râzî gibi düşünerek söz konusu şekle itibar etmektedir. Çünkü o bazı mantıkçıların dördüncü şekli ele almadığını söylemekle beraber kendisinin görüşünün de bu cihette olduğunu ifade etmemektedir. Zaten sonraki mantıkçılar arasında yaygın olan tavır dördüncü şekle yer vermek olmuştur.

Şekiller içerisinde birinci şekil diğer şekillerden üstün olup en yetkin şekildir. Ayrıca tabiî bir dizilişe de sahip olup akla en uygun olandır. Çünkü akıl bu şekilde küçük terimden orta terim yardımıyla büyük terime geçerek sonuca gider. Bu zihnin tabiatına uygun olan dizilimdir. Yine birinci şekil mükemmeldir, çünkü sonucu açıktır, ayrıca düşünmeye gerek yoktur. Diğer yandan nitelik ve nicelik açısından önermelerin en değerlisi olan tümel

[322] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 60.
[323] Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, Daru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1990, s. 115.
[324] Hüseyin Atay, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", s. 35-36.
[325] Halil İmamoğlugil, "Akıl Yürütme (İstidlâl)", *Mantık*, ed. İsmail Köz vd., Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 181.
[326] Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, *eş-Şemsiyye*, Fazilet Neşriyat, İstanbul 2016, s. 39-40.

olumluyu bu şekil sonuç verir. Ayrıca dört önerme çeşidinin (A E I O)[327] hepsini sonuç veren şekil de sadece birinci şekildir. Üstünlük açısından birinci şekilden sonra ikinci şekil gelir. Çünkü bu şekil tümeli sonuç verir. Tümelse tikelden daha üstündür. Her ne kadar üçüncü şekil olumluyu sonuç verse de neticede tikel sonuç verdiğinden üçüncü şekil ikinci şekilden sonra gelir. Zira bir şeyin olumlu olmasında bir tane fayda varken bir şeyin tümel olmasında birden çok fayda vardır. Dördüncü şekilse üstünlük açısından en sonuncudur, çünkü o tabiata en uzak olup birinci şekilden her iki öncülünde de farklılık arz eder. Zaten Hacı Paşa'nın da belirttiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar bu yüzden dördüncü şekle itibar etmemiş yani şekilleri üçle sınırlandırmışlardır. Şekiller bir diğer şekle ise farklılık arz ettiği yönden döndürülerek ircâ olunurlar. Örneğin birinci ve ikinci şekil büyük öncüllerinin döndürmesiyle, üçüncü ve dördüncü şekil her iki öncüllerinin döndürülmesiyle bir diğer şekle çevrilir. Dört şeklin hepsi için geçerli olan bazı şartlar vardır. Buna göre iki tikel öncülden ve iki olumsuz öncülden sonuç çıkmaz. Yine büyük öncülü tikel olup küçük öncülü olumsuz olan kıyastan, dördüncü şekil hariç, sonuç çıkmaz. Ayrıca kıyasta sonuç nitelik ve nicelik açısından öncüllerin en özeline tâbidir.[328]

Kıyasın doğru sonucu verebilmesi için bazı şartların gözetilmesi gerekir. Her kıyas şeklinin kendine ait birtakım kuralları vardır. Bu kurallar kıyasın öncüllerinin nitelik ve niceliğine göre ortaya çıkan uyulması gereken bazı noktalardan oluşmaktadır.

Birinci şeklin sonuç verebilmesi için iki şarta dikkat edilmesi gerekir. İlk şart öncüllerinin niteliği yönünden olup küçük öncülün olumlu olması gerektiğidir. Küçük öncül olumsuz olursa öncülün iki tarafı arasındaki ilişkiyi sağlayan orta terim küçük terimle ilişki kuramaz. Orta terim küçük terimle ilişki kuramazsa hüküm büyük terime geçemez. Büyük terimdeki hüküm küçük terim ile orta terimin birbiriyle alâkalı olarak ispat ettiği şekildedir. Nicelikle ilgili olarak da büyük önermenin tümel olması gerekir. Büyük önerme tikel olursa küçük terim orta terimin altında sınıflanamaz. Çünkü büyük terimde hüküm tikel olup sadece bazı şeylere ilişkindir. Bu takdirde küçük terim sözü edilen bazı şeylerden olmayabilir. Böylece orta terimdeki hüküm küçük terim için geçerli değildir. Birinci şeklin yukarıdaki şartlara göre sonuç veren dört modu vardır. Hacı Paşa bu modların mükemmel kıyaslar olduğunu söylemektedir. Çünkü daha önce de geçtiği üzere birinci şekle ait olan bu kıyaslar kendiliğinden açıktır ve akla uygun tabiî bir dizilime sahiptir.[329] Aristoteles de kıyasları mükemmel olan ve mükemmel olmayan olarak ikiye ayırmaktadır. Birinci şekilden kıyaslar Aristoteles'in mükemmel olarak nitelediği kıyaslara denk gelmektedir. Çünkü bu kıyaslarda

[327] A: Tümel olumlu, E: Tümel olumsuz, I: Tikel olumlu, O: Tikel olumsuz.
[328] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 183-184; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 223[b].
[329] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 184-185; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 223[b]-224[a].

sonuç öncüllerde konulan terimlerden açıkça çıkar. Kendiliğinden açık olmayan diğer şekiller ise Aristoteles'in mükemmel olmayan dediği kıyaslardır. Bu kıyaslar öncüllerde konulanlardan gerekli olarak çıkmakla birlikte gerçekte öncüllerde zikredilmemiş başka şeylere de ihtiyaç duyan kıyaslardır.[330]

İkinci şeklin sonuç verebilmesi için uyulması gereken şart iki tanedir. Birincisine göre kıyasın öncüllerinin nitelik açısından birbirinden farklı olması gerekir. Biri olumlu ise diğeri olumsuz olmalıdır. İki öncül birden olumlu veya olumsuz olursa ikinci şekil genel geçer bir şekilde doğru sonuç vermez. İkinci şart ise büyük öncülün tümel olması gerektiğidir. Aksi takdirde sonuç öncüllerde ortaya konulanı aşmış olur ve öncüllerde iddia edilmemiş bir şey sonuçta ileri sürülmüş olur. İkinci şeklin söz konusu şartlara uyulduğunda sonuç veren dört modu vardır.[331]

Dikkat edilmesi gereken kurallar üçüncü şekilde de iki tanedir. Öncelikle kıyasın küçük öncülü olumlu olmalıdır. Küçük öncül olumsuz olduğunda büyük öncül ister olumlu ister olumsuz olsun her iki halde de bu şekil doğru sonuç vermeyecektir. Diğer şart da öncüllerinden birinin tümel olması gerektiğidir. Çünkü iki öncül tikel olursa orta terim vasıtasıyla kastedilen bazı şeyler büyük terimde kastedilen bazı şeylerle aynı olmayabilir. Yani orta terim, büyük ve küçük terimle alâka kuramaz. Üçüncü şekil mezkûr kurallara göre altı mod şeklinde sonuç verir.[332]

Üçüncü şekille ilgili genel olarak öne sürülen diğer bir kural sonucun tikel olması gerektiğidir. Gerek çağdaş mantık kitaplarında gerekse Fârâbî ve İbn Sînâ gibi önceki filozoflarda bu şartın ileri sürüldüğünü görmekteyiz.[333] Ancak Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa bu şarttan söz etmemektedirler. Onlar ikinci şart olarak öncüllerden birinin tümel olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bununla birlikte vermiş oldukları örneklerin tümünde sonuç tikeldir. Yani sonucun tikel olması gerektiğini kural olarak ifade etmemişlerse de uygulamada ilgili şarta riayet etmişlerdir. Örneğin Hacı Paşa'nın bazı canlıların cisim olduğunun bilinmesi için üçüncü şekilden kurmuş olduğu kıyas örnek verilebilir. Bu örnek şöyledir:

Tüm insanlar canlıdır.

Tüm insanlar cisimdir.

Bazı canlılar cisimdir.[334]

---

[330] Aristo, *Organon III (Birinci Analitikler)*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966, s. 1.
[331] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 185; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 224[a].
[332] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 187-188; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 225[a].
[333] Fârâbî, "Kitâbu'l-kıyâsi's-sağîr", s. 104; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 65; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 161.
[334] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 225[a].

Hacı Paşa ikinci ve üçüncü şeklin değeriyle ilgili bazı açıklamalarda bulunmaktadır. O, düşüncelerini İbn Sînâ'nın bu şekiller hakkındaki sözlerini aktararak açıklamaktadır. Buna göre İbn Sînâ birinci şeklin en yetkin şekil olduğunu söylemiş, ikinci ve üçüncü şeklin de insan tabiatına yakın olan, zihnin bu kıyasları zorlanmadan, doğal bir şekilde idrak edebildiği tarzda kıyaslar olduğunu söylemiştir. Hatta bu iki şekil İbn Sînâ'nın düşüncelerine göre her ne kadar birinci şekle döndürülebilse de bazen döndürülmemesi daha iyidir. Çünkü bu şekillerin insan tabiatına yakın olan kıyasları vardır ve bunlar birinci şekle indirgendiğinde tabiatlarından uzaklaşmış, değişik hatta saçma denebilecek bir hale bürünmüş olurlar. Hacı Paşa insan tabiatına/zihnine uygun olan ve insan tabiatına/zihnine uygun olmayan ifadesini daha anlaşılır kılmak için çeşitli örnekler vermektedir. Örneğin suyun ateş olmadığını ispat etmek istediğimizde şöyle dersek:

Su soğuktur.

Hiçbir ateş soğuk değildir.

Öyleyse hiçbir su ateş değildir.

Bu kıyas insanın aklının yadırgamadığı, kabulünde zorlanmadığı türden bir şekle sahiptir. Ancak şöyle söylenirse:

Su soğuktur.

(Hiçbir ateş soğuk değildir.)

Öyleyse soğuk olan hiçbir şey ateş değildir.

Bu kıyas ise doğal dizilimden uzaktır. Yani kıyasta söz konusu edilen şeylerin tabiatına uygun düşmeyecek bir tertiptedir. Yani şekiller indirgendiğinde tabiatlarından birtakım şeyler kaybetmektedir. Bu yüzden bazen onlara dokunmamak gerekir. Bu nokta aslında İbn Sînâ'nın düşüncesine göre dördüncü şekil için de geçerlidir. Çünkü onun da kendi doğal tertibinde birtakım faydalar vardır. Nitekim onun bazen kendi şeklinde kullanışlı olduğu akıl yürütmeler olabilmektedir. Hacı Paşa'ya göre, İbn Sînâ dördüncü şekli her ne kadar doğal olmaktan uzak ve açık olmadığını düşünerek taksime dahil etmese de onu itibardan düşürmemektedir. Bu noktada Hacı Paşa, Kutbüddin Râzî'den farklı düşündüğünü söyleyerek Kutbüddin Râzî'nin bir nevi bu inceliğin farkında olmadığını dile getirmektedir. Yani tüm olumsuz taraflarına rağmen İbn Sînâ dördüncü şeklin var olan değerini görmezlikten gelmemiş, aksine onun değerini takdir etmiştir.[335]

Dördüncü şekilde dikkat edilmesi gereken hususlar ise iki tanedir. İlk kurala göre küçük öncül tikel olumlu değilse iki zayıf bir araya gelmemelidir. İki zayıf ile kastedilen olumsuz ve tikel olma durumlarıdır. İki zayıfa tek tek iki öncülde karşılaşılabilir. Yahut ikisi

[335] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 225[a].

birden tek bir öncülde karşımıza çıkabilir. Söz gelimi, küçük öncül olumsuz büyük öncül de tikel olumlu olmamalıdır. İki zayıfın bir öncülde olmasına ise tikel olumsuz öncül ile tümel olumlu öncülden oluşan bir kıyas örnektir. İkincisi ise küçük öncül tikel olumlu ise büyük öncül tümel olumsuz olmalıdır. Bu şartlara uyulduğu takdirde Urmevî'ye göre beş geçerli mod ortaya çıkar.[336] Kutbüddin Râzî de temelde beş modun çıkacağını söylemekle birlikte bunlara üç mod daha eklemektedir. Ancak bu üç modun geçerliliği ilk beşe göre zayıftır.[337]

Genel olarak mütekaddimîn İslâm mantıkçıları dördüncü şeklin beş moduna yer vermiş ayrıca üç moddan daha söz etmemişlerdir. Ancak müteahhirîn mantıkçıları Kâtîbî, Kutbüddin Râzî, Teftâzânî ve Ebherî gibi, dördüncü şeklin toplamda sekiz modu olduğunu ifade etmişlerdir.[338]

Şekiller içerisinde birinci şekil diğer şekillere nazaran ispata gerek duymayacak kadar açık ve seçiktir. Bu şekilde sonuç öncüllerden başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın zorunlu olarak çıkar. Ancak diğer şekiller böyle değildir. Onların sonucu apaçık olmadığından geçerliliğin açıklanması gerekir. Diğer yandan bu şekillerle yapılan kıyasların doğru olup olmadığını ortaya koymak için de onları birinci şekle indirgemek (ircâ etmek) gerekir. Diğer bir tabirle birinci şeklin dışındaki şekillerin sağlaması onların birinci şekle döndürülmesiyle mümkün olmaktadır.[339]

Aslında ircânın temelinde ilkelerini Aristoteles'in açıklamalarından alan "ya hep ya hiç" anlayışı vardır. Bu ilke şöyle tanımlanabilir: "Bir sınıfın onayladığı ve onaylamadığı her şey, bu sınıfın kapsadığı her şey tarafından da onaylanır ya da onaylanmaz." Yani bütün için doğru olan parçaları için de doğru olup bütün için doğru olmayan parçaları için de doğru değildir. Kıyaslarda sonuç çıkarırken ilgili ilkeye uygun bir akıl yürütme yapılır. Ancak bu ilke birinci şekle doğrudan uygulanabilirken diğer şekillere doğrudan uygulanamaz. Dolayısıyla bu da sonucun geçerliliğinde olduğu gibi ispatlanma konusunda da şekillerin birbirine denk olmadığını gösterir.[340]

İrcâ, Aristoteles mantığı ile İslâm mantıkçılarında düz döndürme (aks-ı müstevî), saçmaya indirgeme (hulf) ve varsayma/serimleme (iftiraz) yollarıyla yapılmaktadır. Düz döndürme daha önce geçtiği üzere önermenin özne ve yükleminin birbiri ile yer değiştirmesini sağlamaktır. Hulf, bir kıyasın sonucunun doğruluğunu ispatlamak için o kıyasın sonucunun çelişiğini alarak doğruluğunda şüphe olmayan bir öncülle başka bir kıyas

---

[336] Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 80-81.
[337] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 190-191; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 225[a-b.]
[338] İmamoğlugil, "Akıl Yürütme (İstidlâl), s. 176. Kâtîbî, *eş-Şemsiyye*, s. 43.
[339] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 191; Nazım Hasırcı, "Yüklemli Kesin Kıyasta Birinci Şekle İndirgeme", *Felsefe Dünyası*, 1/57 (2013), s. 17-18.
[340] Hasırcı, "Yüklemli Kesin Kıyasta Birinci Şekle İndirgeme", s. 17-18; İmamoğlugil, "Akıl Yürütme (İstidlâl), s. 181.

oluşturarak çıkan sonucun yanlış olduğunu, ilk kıyasın ise geçerli olduğunu göstermektir.[341] İftiraz yöntemini ise ilk kullanan Aristoteles'tir. Bu yöntemde kıyasın öncüllerinden biri alınarak terimleri tekil olan bir konuya yüklem yapılır. Bunun sonucunda konusu tekil olan iki şahsî önerme elde edilir. Bu önermelerle de istenilen şekil ve modlarda kıyaslar oluşturulur.[342]

Mezkûr yöntemleri ve onlara ilave olarak öncüllerin kendi arasında değiştirilmesi yönteminin hepsini düşünürlerimizin yerine göre kullandığı görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla tüm indirgeme metotları her şekle ve moda uygulanamamaktadır. Ayrıca tüm şekil ve modlar birinci şekle indirgenememektedir. Örneğin dördüncü şeklin beş modundan son üç modu küçük öncüllerinin düz döndürmesiyle ikinci şekle ircâ edilmektedir. Hulf yöntemi ile dördüncü şeklin beş modu neticelerinin olumlu ve olumsuz oluşuna göre farklı yolların takip edilmesiyle birinci şekle döndürülebilmektedir. İftiraz yöntemi ise Kutbüddin Râzî'nin ifadelerine göre sadece ikinci ve beşinci moda uygulanabilmektedir. Yine ilgili yöntemlerin hangi şekil ve modlara uygulanacağı konusunda mantıkçılar arasında fikir ayrılığı vardır. Söz gelimi Hacı Paşa dördüncü şeklin beşinci moduna iftirazın uygulanamayacağını düşünmektedir.[343]

Hacı Paşa hâşiyesinde iftiraz yöntemine uzun uzun yer vermektedir. Ona göre iftiraz yöntemi kıyasların ircâsında genel olarak kendisine sık sık başvurulabilen bir metot değildir. Bunun nedeni ise iftirazın sadece tikel önermeler yolu ile yapılabilmesidir. Çünkü tümel öncüllerle yapılan iftiraz ya bir kıyasın sonuç vermesi için uyulması gereken şartlara uymamaktadır ya da iftiraz yoluyla kurulan yeni kıyas o modun aynısını sonuç vermektedir. Düşünür iftirazı şekillere ve modlara uygulayarak nasıl sonuç verdiklerini açıklamaktadır. Ayrıca Urmevî ve Kutbüddin Râzî'den farklı olarak iftirazı dördüncü şeklin altı, yedi ve sekizinci modlarına da uygulayarak bu kıyaslardan hangilerinin sonuç verdiğini ve sonuç veren kıyasların da neyi sonuç verdiğini tek tek açıklamaktadır. Hacı Paşa iftirazın ancak tikel önermelere uygulanabileceğini örneklerle anlattıktan sonra bu kaidenin istisnası olduğunu belirtmektedir. Buna göre kendisine uygulanan iftiraz tümel önermelerden dördüncü şeklin büyük öncülüne uygulandığı takdirde birinci modu ve iftiraz küçük öncülüne uygulandığı takdirde dördüncü modu istisnadır.[344]

Hâşiye müellifi Hacı Paşa iftiraza Urmevî ve Kutbüddin Râzî'den farklı olarak daha uzun yer vermiş, onların değinmediği kadar detaylı bir şekilde açıklamıştır. Ayrıca o iftirazın

---

[341] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 69

[342] Firdevs Sena Yıldırım, *Osmanlı Mantıkçısı Ahmed Sıtkı Bursevî'nin "Reddiyetu'l-Mi'yâr" Adlı Eserinin İncelemesi ve Tahkiki*, (yüksek lisans tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul 2020, s. 18-19.

[343] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 190; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, s. 225[b].

[344] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 226[a-b], 227[a].

teorik olarak nasıl tatbik edileceğini de anlatmaktadır.[345] Aslında düşünür bu noktada genel tavrından da farklı hareket etmiştir. Çünkü o, genelde meseleleri muhatabın bildiğini var sayarak anlatmakta ve konulara giriş niteliğinde açıklayıcı ve betimleyici anlatımlara yer vermemektedir. Düşünür daha çok, farklı olduğunu ve açıklanması gerektiğini düşündüğü hususlarda detaylı izahlar yapmaktadır.

3.7.3. Kipli Kıyasların (Muhtelitât) Sonuç Verme Şartları

Kipli önermelerden kurulan kıyaslar Arapça'da "muhtelitât" olarak ifade edilmektedir. Kipli kıyasların hem öncülleri hem de sonucu kiplidir.[346] Kipli önermelerle kurulan kıyaslarda tıpkı yüklemli kesin kıyaslarda olduğu gibi kıyasın sonuç vermesi için her şekle özel, uyulması gereken birtakım koşullar vardır.

Birinci şeklin sonuç verebilmesi için kipli kıyasın küçük öncülünün fiilî olması gerekir. Yani küçük öncül mümküne-i âmme ve mümküne-i hâssa olmamalıdır. Aksi takdirde önermede verilmek istenen hüküm orta terimden küçük terime iletilemez. Fiilî olma durumunu kendinde barındıran orta terim bunu küçük terime aktaramayınca küçük terim bi'l-kuvve olarak kalır. Diğer yandan Hacı Paşa'nın ifadelerine göre kipliği mümküne-i hâssa olan küçük öncül kipliği zorunlu ve özel şartlı (meşrûte-i hâssa) olan büyük öncülle birlikte bu şeklin ilk iki modunda sonuç vermemektedir. Diğer şekillerin modlarında da her ne zaman ki küçük öncül mümküne-i hâssa olursa bu, onların sonuç vermemesine sebep olur. Çünkü küçük öncüllerin en özeli mümkine-i hâssa kipli olan önermelerdir. Büyük öncüllerin de en özeli zorunlu ve meşrûte-i hâssa kipliğini hâiz olan önermelerdir. Zorunluluk kipi basit kipli önermelerin en özeli, meşrûte-i hâssa de bileşik kipli önermelerin en basitidir. Dolayısıyla düşünüre göre kipliği mümkine-i hâssa olan küçük öncül kipliği zorunlu ve meşrûte-i hâssa olan büyük öncülle birinci şeklin diğer şekillerin en özeli olan iki modunda sonuç vermediğinden diğer modlarda da bu durum sonuç vermez.[347]

İbn Sînâ küçük öncülü mümkine-i hâssa olan önerme ile büyük öncülü zorunlu olan önermenin oluşturduğu kıyasın zorunlu kipinde sonuç vereceğini düşünmektedir.[348] Bu konuda Fahreddin Râzî de İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Konuyla ilgili ilk farklı görüş beyan eden Hûnecî'dir. O böyle bir kıyasın sonuç vermeyeceğini düşünmektedir. Kendisinden sonra da 13. yüzyıl ve sonrasında, bu meselede baskın yönelim yukarıdaki şartların birleşiminden oluşan kıyasın sonuç vermeyeceğidir. Hûnecî bu konuda *Keşfu'l-esrâr* adlı eserinde İbn

---

[345] Bk. Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 226[a].
[346] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 227[b].
[347] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 191; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 227[b].
[348] Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 43-44.

Sînâ'ya eleştiriler getirmektedir. Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa da Hûnecî gibi düşünmektedirler.[349]

Hûnecî İbn Sînâ'nın görüşüne itirazlar yöneltmektedir. İbn Sînâ ilgili şartlardaki kıyastan sonucu hulf yöntemiyle elde etmektedir. Oysa birinci şekil diğer şekillerden sonuç vermek için başka bir şeye ihtiyacının olmamasıyla üstün ve tam sayılmaktaydı. Hulf ile sonuca ulaşmak birinci şeklin öncüllerinden zorunlu olarak sonucu doğurması değil, tersine sonuca ulaşılması için dolaylı bir yolun takip edilmesi demektir. Bu ise birinci şekle pek uygun bir durum değildir.[350] Hacı Paşa da İbn Sînâ'nın delillerine tek tek değinmekte onları kabul etmediğini açıklamalı bir şekilde anlatmaktadır. O bu konuda Hûnecî'nin itirazına katılmaktadır.[351]

İkinci şekilden bir kipli kıyasın sonuç verebilmesi için iki şarta dikkat edilmesi gerekmektedir. Birinci şarta göre kıyasın küçük öncülü dâime olmalıdır ya da büyük öncülü olumsuza döndürülebilir bir öncül olmalıdır. Çünkü kipliği vaktiyye-i mutlaka ve meşrûte-i hâssa olan küçük öncül, kipliği vaktiyye-i mutlaka olan büyük öncülle birlikte sonuç vermez. Büyük öncülü olumsuza döndürülebilen kiplikler ise zorunluluk kipliklerinin üçü ile devam kipliklerinin üçüdür. İkinci şart ise mümkün kipli bir öncül ya zatî zorunlu (zarûre-i zâtiyye) ya da vasfî zorunlu (zarûre-i vasfiyye) olan bir öncülle birlikte gelmelidir. Çünkü mümkün kipli bir önerme dâime olan bir önermeyle ve örfiyye-i âmme ile birlikte sonuç vermemektedir. Mümkün bir önerme dâimeyle sonuç vermez çünkü bir şeyden daima olumsuzlanan bir şey mümkün durumundadır. Ya da bir şeyin kendisinden olumsuzlanmasının imkansızlığıyla birlikte döndürme vasıtasıyla sonuç verir. Yoksa büyük öncülü örfiyye-i âmme olanla birlikte sonuç vermez. Çünkü örfiyye-i âmme dâimeden daha geneldir.[352]

Üçüncü şekle göre düzenlenmiş kipli bir kıyasın sonuç verme şartı bir tane olup birinci şeklin şartıyla aynıdır. Buna göre üçüncü şekilde de dikkat edilmesi gereken husus küçük öncülün fiilî olmasıdır. Yani küçük öncül özel veya genel mümkünden biri olmamalıdır. Aksi takdirde kıyas sonuç vermez.[353] Hacı Paşa bu şeklin sonuç verme şartlarını ele almamaktadır.[354] Çünkü bu şeklin şartı birinci şeklin şartı ile aynı olup birinci şekilde gerekli bilgiler verilmiştir. Zaten Urmevî ve Kutbüddin Râzî de çok kısa değinmektedirler.

---

[349] Engül Aybay, *Efdalüddin el-Hûnecî'de Kipler Mantığı*, (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 46-50.
[350] Engül Aybay, *Efdalüddin el-Hûnecî'de Kipler Mantığı*, s. 48.
[351] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 227[b]-229[a].
[352] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 200; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 232[a].
[353] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 205-206.
[354] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 234[a-b].

Dördüncü şekilde riayet edilmesi gereken üç husus vardır. İlk şarta göre olumlu olan öncül ister büyük ister küçük öncül olsun fark etmeksizin fiilî olmasıdır. Bu şart birinci şartla hemen hemen aynıdır. İkinci şart da olumsuz olan önermenin döndürülmesi gerektiğine dairdir. Bunun sebebi ise olumsuz öncülün kullanıldığı modlar son üç moddur. Bu modlar ise vaktiyye kipliğine döndürülemeyen en özel olumsuz önermelerdir. Olumsuz vaktiyye ise zorunlu kipinde olan öncülle birlikte sonuç vermemektedir. Ayrıca bu iki şartın gereği olarak olumlu ve olumsuz önermelerin hiçbirinde mümkine kipliği kullanılmamalıdır. Son şart ise küçük öncül olumsuz zorunlu veya dâime kipliğinde olmalıdır. Ya da büyük öncülü olumsuza döndürülemeyen önermelerden olmalıdır. Bu şartlara uyulmadığı takdirde dördüncü şekilden sonuç çıkmamaktadır.[355]

3.7.4. Şartlı Kesin (İktirânî) Kıyas

Daha önce değinildiği üzere kesin kıyaslarda sonucun aynı veya çelişiği istisnaî kıyasın tersine öncüllerde şekil olarak bulunmamakta sadece anlam bakımından bulunmaktadır. Kesin kıyaslar yüklemli (hamlî) kesin ve şartlı (şartiyye) kesin kıyaslar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yüklemli kesin kıyaslar sadece yüklemli önermelerden oluşturulurken şartlı kesin kıyaslarda şartlı önermeler de mutlaka kullanılmaktadır. İslâm mantık tarihinde üzerinde en çok durulan kıyas çeşidi yüklemli kesin kıyaslardır. Bununla birlikte şartlı kıyasları tüm kapsamıyla ele alan ilk filozof İbn Sînâ'dır. Örneğin o, *Şifâ* adlı eserinin önemli bir kısmını şartlı kıyaslara ayırmıştır.[356] Fârâbî'ye bakıldığında onun şartlı kesin kıyasların bir kısmını ele aldığı görülmektedir. Şartlı kesin kıyaslar terkip edildiği önerme çeşidine göre beş grupta incelenmektedir. Fârâbî şartlı kesin kıyasları bitişik şartlı kıyaslar ile ayrık şartlı kıyaslar olarak iki kısma ayırarak incelemektedir.[357] Zaten yapılan araştırmalar neticesinde Fârâbî'nin şartlı kıyasları detaylı bir şekilde incelemediği düşünülmektedir. Hatta filozof, Aristoteles'in de bu konuyu işlemediğini, sadece belli belirsiz değindiğini ifade ederek bir tür Aristoteles'in yolundan gideceğine işaret etmektedir.[358]

Yüklemli önermelerin fitriyyât ve nazariyyâttan oluşması gibi şartlı önermeler de bu iki kısımdan oluşmaktadır. Fıtriyyâttan oluşan şartlı bir önermeye "Her ne zaman ki güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur." örneği verilebilir. Nazariyâttan olan önermeye de şu örneği vermek mümkündür: "Her ne zaman ki mümkün varsa Vâcibu'l Vücûd da vardır." Şartlı önermelerin nazariyyâttan oluşması insanın onları tahsil etmeye ihtiyacının olduğunu

---

[355] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 207-208; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 234[b]-235[a-b].
[356] İmamoğlugil, "Akıl Yürütme (İstidlâl), s. 184; Street, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 47.
[357] Fârâbî, "Kitâbu'l-kıyâsi's-sağîr", s. 106.
[358] Street, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 45.

göstermektedir.[359] Şartlı kıyasların şartlı olarak isimlendirilmesi bu kıyasların öncüllerinin iki tane yüklemli öncülden oluşamayacağına işaret etmektedir. Bununla birlikte iki şartlı öncülden oluşan kıyasa da bir şartlı bir yüklemli öncülden oluşan kıyasa da şartlı kıyas denilmektedir. Hacı Paşa bunu bütünün, büyük parçanın adıyla isimlendirilmesi olduğunu ifade etmektedir. Zira şartlı kesin kıyaslar kendisinden meydana geldiği önermelerin terkibine göre beş kısımdan oluşmaktadır. Beş kısmın tümünde de mutlaka bir öncül şartlıdır. Yani şartlı önermeler bu kısımların hepsinde bir şekilde mevcuttur. Bu durum mezkûr konuya neden şartlı kıyaslar denildiğini açıklamaktadır. Düşünür sözünü ettiği beş kısmın ki şartlı kesin kıyaslar bu beş bölüme ayrılarak incelenmektedir, şunlar olduğunu açıklamaktadır: İki bitişik şartlı öncülden oluşan şartlı kesin kıyas, iki ayrık şartlı öncülden oluşan şartlı kesin kıyas, öncüllerinin biri yüklemli biri şartlı olan şartlı kesin kıyas, öncüllerinin biri yüklemli diğeri ayrık şartlı öncül olan şartlı kesin kıyas ve öncüllerinin biri ayrık şartlı diğeri bitişik şartlı olan şartlı kesin kıyas.[360]

Bitişik şartlı önermelerden meydana gelen şartlı kesin kıyaslar da yüklemli kesin kıyaslar gibi orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre dört şekle ayrılmaktadır. Buna göre orta terim küçük öncülde ard bileşen (tâlî), büyük öncülde ön bileşen (mukaddem) ise birinci şekil meydana gelir. Bunun tam tersi dördüncü şekildir. Orta terim her iki öncülde ard bileşen olursa bu, ikinci şekildir. Orta terim her iki öncülde de ön bileşen olursa üçüncü şekil olur. Buradaki şekillerin sonuç verme şartları yüklemli kesin kıyaslardaki şartlarla aynıdır. Hatta şekillerin modlarının sayısı da aynıdır. Sadece dördüncü şeklin son üç moduna burada yer verilmemektedir. Bunun sebebini Hacı Paşa şöyle açıklamaktadır: Buna göre dördüncü şekil şartlı kesin kıyaslarda sonuç vermemektedir. Sonuç verebilmesi ancak bileşik yapıda bulunan olumsuz tikel öncülün döndürülmesiyle mümkün olur. Fakat şartlı olumsuz tikel önermenin döndürmesi yoktur. Yine şartlı kesin kıyasların sağlamalarının yüklemli kesin kıyaslarda olduğu gibi döndürme, öncüllerin yerini değiştirme (tebdil) ve hulf gibi yöntemlerle yapılmaktadır. Ancak bu işlem şartlı kesin kıyasın öncüllerinin sadece gerekli veya sadece rastlantılı olduğu durumlarda geçerlidir.[361]

Hacı Paşa bazı kişilerin rastlantılı önermelerden oluşan şartlı kesin kıyasların faydasız olduğunu söylediğini belirtmektedir. Urmevî de bu şekilde düşünmekte olup bu tür kıyaslarda bir fayda olmadığını açıkça ifade etmektedir.[362] Ancak Hacı Paşa onlara katılmadığını dile getirmektedir. Ona göre bu tarz kıyaslarda faydanın olmaması onları "kıyas" olmaktan

[359] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 211.
[360] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 235[b].
[361] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 211; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 236[a].
[362] Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 90.

çıkaran bir şey değildir. Zaten bu kıyaslar mantıktaki kıyas tanımına da uymaktadırlar. Zira kıyastan beklenen şey öncüllerden "başka bir sözün" hasıl olması idi, yoksa onların bir fayda sağlaması şart koşulmamıştır.[363]

İki bitişik şartlı önermeden oluşan şartlı kesin kıyasların taşıması gereken şartlar yüklemli kesin kıyasların şartları ile aynıdır. Ancak şartlı kesin kıyasın öncüllerinden biri gerekli diğeri rastlantılı olduğunda ortaya başka hususlar çıkmaktadır. Öncelikle Hacı Paşa'nın da ifade ettiği üzere bu tarzdaki kıyasların sonucu gerekli bitişik şartlı önerme değildir. Çünkü sonuç rastlantılı bitişik şartlı önermeye bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tarz önermeden oluşan kıyaslardan ya olumsuz ya da olumlu sonuç elde edilmek istenmektedir. Eğer ki olumsuz sonuç elde edilmek isteniyorsa yani büyük terimle küçük terimin uyuşması istenmiyorsa iki şartın gözetilmesi gerekir. İlki kıyasın olumlu önermesi rastlantılı bitişik şartlı öncül olmalıdır. Olumsuz olursa istenen sonuç elde edilemez. İkincisi orta terimin rastlantılı öncülde ard bileşen olması gerekir. Ön bileşen olması durumunda yine istenen sonuca gidilememektedir. Olumlu bir sonucun ortaya çıkması için yine iki şarta dikkat edilmesi gerekmektedir. Buna göre orta terim gerekli bitişik şartlı öncülde ön bileşen olmalıdır. İkinci şarta göre ise rastlantılı öncül ya özel olmalı ya da orta terim gerekli şartlı öncülde ya küçük terimin ard bileşeni ya da büyük terimin ön bileşeni olmalıdır. Rastlantılı öncülün özel olmasının istenmesinin sebebi böyle bir öncülde orta terimin sonucun herhangi bir tarafına muvafık yapıda olmasındandır.[364]

Hacı Paşa eserinde gerekli ve rastlantılı bitişik şartlıdan oluşan kıyaslarla ilgili daha birçok meselelere yer vermektedir. Oysaki çağdaş dönemde yazılmış mantık kitaplarında şartlı kesin kıyasların ele alındığı kısımda iki bitişik şartlı kesin önermeden oluşan bir kıyasın hükümlerinin yüklemli kesin kıyas gibi olduğu söylenmekte ve bu konuya geniş bir şekilde değinilmemektedir. Ancak biz de çalışmamızın kapsamı gereği söz edilen konunun tüm ayrıntılarına burada yer verememekteyiz.

Şartlı kesin kıyasların ikinci kısmı öncüllerinin her ikisi de ayrık şartlı önermelerden oluşan kıyaslardır. Bu tarz kıyaslarda önermeler ayrıklık bildiren "veya, ya/ya" eklemleri vasıtasıyla bazı seçeneklerden bahsedilir. Sonrasında sunulan seçeneklerden birisinin ya aynı ya da karşıtı seçilerek sonuca gidilir. Ayrık şartlı öncüllerden oluşan kıyasların sonuç verebilmesi için üç şartın bulunması gerekir. Öncelikle iki öncülden biri olumlu; ikinci olarak

[363] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 211; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 236[a].
[364] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 236[a-b].

öncüllerden biri tümel; son olarak da ikinci öncül ya hakîkiyye ya da mâniatü'l-hulüv olmalıdır.[365]

Ayrık şartlı öncüllerinin ikisi hakîkiyye olan şartlı kesin bir kıyasta iki taraf Urmevî'nin belirttiğine göre iki bitişik şartlı, iki olumsuz, iki mâniatü'l-cem, iki mâniatü'l-hulüv ve iki hakîkiyye sonucunu verir. Ancak Urmevî bu konunun devamında kendisinin ifadesiyle Şeyh'in yani İbn Sînâ'nın görüşünden bahsetmektedir. Buna göre İbn Sînâ iki hakîkiyyeden oluşan şartlı kesin bir kıyasın hiçbir şekilde sonuç vermeyeceğini beyan etmiştir. Ancak Urmevî İbn Sînâ'nın delillerine karşılık kendi delillerini öne sürmekte ve onun bu konudaki görüşlerini kabul etmemektedir. Urmevî'nin anlattıklarına göre İbn Sînâ hakîkiyyeden oluşan bir kıyasta iki tarafın yani küçük terimle büyük terimin farklılaştığında yanlış olduğunu, bu iki tarafın bir araya geldiğinde ise sonuç olarak kendi zıtlarını sonuç verdiklerini aktarmaktadır. Urmevî iki tarafın birbirinden farklılaşmasının onların yanlış olduğu manasına gelmediğini ifade etmektedir. Çünkü iki taraf birbirine eşit derecede olduğu halde orta terim iki taraftan birinin çelişiği olabilir. Sonra iki taraf bir araya geldiğinde kendinin zıttını değil, kendisini sonuç verir.[366]

Kutbüddin Râzî Urmevî'nin sözlerini aktardıktan sonra ortada bir yanlış anlama olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ'nın aslında *Şifâ* adlı eserinde söylediklerinin anlatılanlar gibi olmadığını ifade etmektedir. Aslında İbn Sînâ anlattıklarıyla iki hakiki öncülün hakiki netice vermeyeceğini dile getirmiştir.[367] Hacı Paşa da bu meselede Kutbüddin Râzî gibi düşünmektedir. Öncelikle Urmevî'nin anlattıklarını ele almakta ve onun delillerinin kendi içerisinde gerçekten doğru olduğunu beyan etmektedir. Ancak düşünür son tahlilde Râzî'ye katılmakta ve Râzî'nin İbn Sînâ hakkında anlatmış olduklarını atlamadan tümüyle ve yer yer kendi görüşlerini de ifade ederek ilgili hâşiyesinde yer vermektedir.[368]

Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa iki hakiki öncülün vermiş olduğu sonuçlar konusunda Urmevî'ye katılmakta ancak onun İbn Sînâ'dan aktararak anlatmış olduğu bilgilerin aslında tam olarak öyle olmadığını dile getirmektedirler. Buna göre Urmevî söz konusu meselede İbn Sînâ'yı tam olarak anlamamıştır. Ancak savunmuş olduğu deliller de kendi içinde tutarlıdır.

Şartlı kesin kıyasların üçüncü kısmı öncüllerinden biri bitişik şartlı diğeri yüklemli önerme olan kıyaslardır. Yüklemli öncülün bitişik şartlı önerme ile ortak olan cüz'ü bitişik şartlı önermenin ya ön bileşeni ya da ard bileşenidir. Ortak cüz, orta terime benzer şekilde

---

[365] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 170; İmamoğlugil, "Akıl Yürütme (İstidlâl), s. 187; Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 100.
[366] Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s. 98.
[367] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 226.
[368] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 244b-245[a].

öncüllerde ortak olarak bulunan kısımdır. Örneğin aşağıda harflerden oluşup Hacı Paşa'nın vermiş olduğu kıyasta ortak cüz "H" yani "değişken"dir.

Her H, B'dir. (Her değişken sonradan olmadır.)

Her ne zaman H, D olursa her B, E'dir. (Her ne zaman bir şey bileşik olursa değişken olur.)

Her ne zaman her C, D olursa her H, E'dir. (Öyleyse her ne zaman bir şey bileşik olursa sonradan olmalıdır.)

Bu kısım ortak cüz'ün bulunduğu yere ve yüklemli önermenin büyük veya küçük öncül olmasına göre dört kısımda incelenmektedir.[369]

Şartlı kesin kıyasların dördüncü kısmı öncüllerinden biri yüklemli diğeri ayrık şartlı olan kıyaslardır. Bu yapıdaki kıyaslar iki kısımda incelenmektedir. İlk kısma kıyas-ı mukassim denilmekte[370] olup netice yüklemli bir önermedir. Yüklemli önermenin kısımlarının sayısı ile ayrık şartlı önermenin kısımlarının sayısı aynıdır. Kıyas-ı mukassim olan kıyasların hem mukassim olabilmesi için taşıması gereken bazı kurallar vardır. Hem de kıyas-ı mukassim olan kıyasın sonuç verebilmesi için ayrı şartları vardır. Hacı Paşa'nın açıklamalarına göre öncelikle mukassim bir kıyas olabilmesi için böyle bir kıyasta ayrık şartlı öncülün herhangi bir kısmının yüklemli önermeden oluşan neticede zikredilmesi gerekir. Aksi takdirde kıyas mukassim olmuş olmaz ve netice ayrık şartlı bir önerme olur. Dahası sonuç kıyastaki öncüllerden zorunlu olarak çıkmamış yabancı bir önerme hükmünde olur. Kıyas-ı mukassimin sonuç verebilmesi için ise ayrık şartlı öncülün tümel olumlu olması gerekir. Yine ayrık şartlı öncül hakîkiyye ve maniatü'l-hulüv olmalıdır.[371] Kıyas-ı mukassime şu kıyaslar örnektir:

Her C, ya B'dir, ya D'dir, ya H'dir.

Her B, T'dir, her D, T'dir, her H, T'dir.

Her C, T'dir.[372]

Her insan ya düşünen olur ya da her insan taş olur ve her taş cisimdir.

İnsan düşünendir, insan cisimdir.

Her düşünen cisimdir.[373]

Bir ayrık şartlı öncülle bir yüklemli öncülden oluşan kıyasların ikinci kısmı mukassim olmayan kıyaslardır. Diğer bir ifadeyle bu kıyaslara "kıyâs-ı gayr-i mukassim" denir. Ayrık

---

[369] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 247[b] vd.

[370] Kıyas-ı mukassime çağdaş mantık kitaplarında "ikilem/dilemma" başlığı altında yer verilmektedir. Dilemmalar ayrık şartlı önerme ile bitişik şartlı önermelerden de kurulabilmektedir. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 176.

[371] Kutbüddin Râzî, Levâmi`u'l-esrâr, s. 236; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 249[a].

[372] Katibî, *eş-Şemsiyye*, s. 48.

[373] İmamoğlugil, "Akıl Yürütme (İstidlâl), s. 189.

şartlı önerme maniatü'l-hulüv, maniatü'l-cem veya hakîkiyye olabilir. Ayrık şartlı önerme maniatü'l hulüv olursa, yüklemli önermenin kısımları ayrık şartlı önermenin kısımlarına sayı bakımından eşit olabildiği gibi ondan daha fazla veya daha az da olabilmektedir. Bu kıyaslarda yüklemli önermenin kısımlarından biri, şartlı önermenin bir kısmıyla bir araya gelerek sonucu oluşturur.[374] Aşağıdaki şu kıyas örnek verilebilir:

Mevâlid (cisimler) ya maden olur ya nebat olur yahut hayvan olur.

Maden ise mürekkeptir, nebat dahi mürekkeptir, hayvan dahi mürekkeptir.

Mevâlid mürekkeptir.[375]

Şartlı kesin kıyasların beşinci ve son kısmı öncülleri bitişik şartlı ile ayrık şartlı olan kıyaslardır. Bu kıyaslarda inceleme bitişik şartlı öncül üzerinden olur. Çünkü ayrık şartlı önermenin ön bileşeni ile ard bileşeni ayırt edilememektedir. Zira ayrık şartlı önermede ön bileşen ile ard bileşenin yeri sabit değil, söyleyenin isteğine bağlı olarak taraflar yer değiştirebilir. Buna göre bitişik şartlı önerme kıyasın ya küçük öncülü ya da büyük öncülü olur. Orta terim de bu önermenin ya ön bileşeni ya ard bileşeni olur. Buna bağlı olarak da dört kısım kıyas tarzı ortaya çıkar. Bu dört kısmın tümünde neticenin alınabilmesi için dikkat edilmesi gereken kurallara göre öncüllerden biri tümel biri de olumlu olmalıdır. Genelde bitişik şartlı öncülün olumlu olması tercih edilir.[376]

Güneş doğar ise gündüz vardır.

Ya gündüz mevcuttur ya gece mevcuttur.

Eğer güneş doğar ise gece mevcut değildir.

İbn Sînâ'nın vermiş olduğu bu örnekte kıyasın öncüllerinden ilki bitişik şartlı ve olumlu bir önermedir. İkincisi ayrık şartlı, sonuç ise bitişik şartlı bir önermedir. Ayrık şartlı ile bitişik şartlı önermelerden oluşan kıyaslarda sonuç yukarıdaki örnekte olduğu gibi bitişik şartlı önerme de olabilir ayrık şartlı önerme de olabilir. Nitekim mantıkçı söz konusu örnekten ayrık şartlı sonuç da çıkarmaktadır. Buna göre ise sonuç şöyledir: "Ya güneş doğar ya da gece mevcuttur."[377]

3.7.5. Seçmeli (İstisnâî) Kıyas

Seçmeli kıyas daha önce değinildiği üzere kıyasın sonucunun aynısını veya karşıt halini öncüllerinde anlam ve şekil bakımından bulunduran kıyaslardır. Kesin kıyaslarda sonuç sadece anlam bakımından bulunmakta iken seçmeli kıyasta her iki yönden yani bi'l-fiil olarak bulunmaktadır. Seçmeli kıyaslar iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. İlk öncülü

[374] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr,* s. 237.
[375] Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Matbaa-i Âmire, bs. yeri yok 1693, s. 76-77.
[376] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 239; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr,* vr. 249[b].
[377] İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 50.

daima bitişik veya ayrık şartlı bir öncüldür. İkinci öncülü ise yüklemli veya şartlı bir öncül olabilmektedir. Seçmeli kıyasta ilk öncüle "şartlı öncül (mukaddime şartiyye)" ikinci öncüle de "seçmeli öncül (mukaddime istisnâiyye)" denilmektedir. İkinci öncülde daima şartlı olan ilk öncülün ön bileşen veya ard bileşeninden biri tercih edilir ve o şey ya ispat edilir yani olumlanır[378] ya da nefyolunur yani olumsuzlanır. Seçmeli kıyasların da sonuç verebilmesi için üç şarta dikkat edilmesi gerekir. Birincisine göre kıyastaki şartlı öncül tümel olmalıdır. İkincisi şartlı öncül bitişik şartlı önerme ise gerekli (lüzûmiyye), ayrık şartlı önerme ise rastlantılı (inâdiyye) olmalıdır. Son olarak da yine şartlı önerme olumsuzunun sonuç vermeme ihtimaline karşı olumlu olmalıdır.[379]

Düşünürümüz Hacı Paşa seçmeli kıyaslara ve özellikle de sonrasındaki konulara çok değinmemekte ve ele aldıklarına da sadece bir iki satırla yer ayırmaktadır. Düşünürlerimizin üçü seçmeli kıyaslardan sonraki konulara kıyaslarla ilgili ekler olarak kısaca değinmektedirler. Ele alınan konulardan biri mürekkep (bileşik) kıyaslardır. Buna göre bileşik kıyaslar, basit kıyasların aksine iki öncül ve bir sonuçtan değil öncül sayısı ikiden fazla olan kıyaslardır. Bu kıyasların sonucu açıkça belirtilirse bunlara mefsûletü'n-netâic denir. Örneğin:

"Bütün 'C'ler 'B'dir.

Bütün 'B'ler 'A'dır.

Öyleyse bütün 'C'ler 'A'dır. Bütün 'A'lar 'D'dir.

Öyleyse bütün 'C'ler 'D'dir. Bütün 'D'ler 'H'dir.

Öyleyse bütün 'C'ler 'H'dir."

Bileşik bir kıyasın sonuçlarının ifade edilmeyip gizlenmesine ise mevsûlü'n-netâic ve matviyye denir. Örneğin:

"Bütün 'C'ler 'B'dir. Bütün 'B'ler 'A'dır. Bütün 'A'lar 'D'dir. Bütün 'D'ler 'H'dir. Öyleyse bütün 'C'ler 'H'dir."[380]

Düşünürlerimizin mefsûletü'n-netâic ve mevsûlü'n-netâic diye isimlendirdikleri bileşik kıyaslar, çağdaş mantık kitaplarında "zincirleme kıyas" olarak adlandırılan konulardır. Yine matviyye de düzensiz kıyaslar ana başlığı altında "kısaltılmış kıyas/entimem" olarak zikredilmektedir.

Hacı Paşa'nın, Urmevî ve Kutbüddin Râzî'yi takip ederek bileşik kıyaslar bahsinde üzerinde durduğu bir diğer konu da hulfî kıyastır. Hulf kıyası sonucun çelişiğinin yanlış olduğu gösterilerek istenen sonucun doğruluğunu ispat etmektir. Bu kıyasa hulf kıyası

---

[378] Bu tercih etme ve olumlamaya İslâm mantıkçıları vaz' etmek demektedir. Yahut seçilen şey olumsuzlanarak reddedilir. Buna da ref' etmek denilir. Kâtîbî, *eş-Şemsiyye*, s. 49.

[379] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 245; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 250[a].

[380] Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s.114

denmesi Hacı Paşa'nın açıklamalarına göre aslında kıyasın kendisinin yanlış, batıl olduğundan değil, saçma olanı sonuç verdiğindendir. Hulf kıyası temelde iki kıyastan oluşur. Kıyaslardan biri kesin olup iki bitişik şartlı öncülden oluşur. Diğer kıyas seçmeli olup bir gerekli bitişik şartlı ile seçmeli öncülden oluşmaktadır.[381]

Örneğin "Bütün C'ler B'dir. Hiçbir A, B değildir." önermelerinden "Hiçbir C, A değildir." sonucuna varılmak istenirse eğer, o zaman "Hiçbir C, A değildir." sonucu doğru değilse öyleyse çelişiği "Bazı C'ler A'dır." doğrudur denir. "Bazı C'ler A'dır" önermesi doğruysa "Bütün C'ler B'dir." önermesi doğru değildir. O zaman "Hiçbir C, A değildir." önermesi doğru olmasaydı "Bütün C'ler B'dir." önermesi doğru olmazdı. Sonucun çelişiğinden yola çıkarak oluşturulan bu kıyas kesin bir kıyastır. Sonrasında ise "Fakat bütün C'ler B'dir." önermesi doğrudur denerek istisna yani seçme işlemi yapılır. Öyleyse "Hiçbir C, A değildir." önermesinin doğruluğu ortaya çıkmış olmaktadır.[382]

Kıyasla ilgili olarak ele alınan konulardan biri tümevarım (istikrâ)dır. Ancak Hacı Paşa bu konuda detaylı açıklama yapmamaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse, tümevarım tümel bir hükmün, o hükmün çoğu ferdlerinde bulunmasından yola çıkılarak ispat edilmesidir. Tümevarım tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bir şeyin tüm fertlerinden yola çıkılarak o şey hakkında tümel bir hükme varılmasına tam tümevarım denir. Bu kıyas-ı mukassim olarak da adlandırılmaktadır. Şöyle bir misal verilebilir: Bütün cisimler ya katıdır ya bitkidir ya hayvandır. Bunların her biri yer kaplayandır. Öyleyse cisim yer kaplayandır. Eksik tümevarımda ise bir şey hakkında verilen tümel hüküm o şeyin bazı fertlerine bakılarak verilmektedir. Örneğin insan, at, eşek ve kuşun fertlerinin incelenerek "Bütün hayvanlar çiğneme esnasında alt çenesini oynatır." diye hüküm verildiğinde eksik bir hüküm verilmiş olur. Ulaşılan bu veri yakinî bilgi ifade etmez. Çünkü incelenmeyen başka bir şeyin verilen hükümden farklı bir durumu olabilir. Tıpkı timsahta olduğu gibi.[383] Çünkü timsahlar çiğneme esnasında alt ve üst çenesini birlikte oynatırlar.

Akıl yürütme yöntemlerinden üçüncüsü olan temsil (analoji) ise iki şey arasındaki benzerlikten yani neden birliğinden yola çıkarak bunlardan birisi hakkında verilen hükmü diğeri hakkında da vermektir. Hacı Paşa bu şekildeki bir akıl yürütmenin zayıf olduğunu belirtmektedir. Çünkü asıl olanda bulunan ortak neden onun benzerinde bulunmayabilir. Bu durumda benzeri hakkında, asıl olandan yola çıkarak hüküm vermek zayıf bir akıl yürütme yoludur.[384]

---

[381] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 250[a].
[382] Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr*, s.116; Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 247.
[383] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 247.
[384] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 250[b]; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 199.

3.8. Beş Sanat ve Tasdik Türleri

İslâm mantıkçıları için mantık, biri Porphyrios'un *İsagoci*'si, diğer sekizi de Aristoteles'in olmak üzere dokuz kitaptan oluşmaktadır. İslâm dünyasında mantık sahasında yazılmış olan eserlerde bu dokuz kitabın ilk dördü yani İsagoci, Kategoriler, Önermeler ve I. Analitikler (kıyas) önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Bu dört kitaptan da mantığın esasını kıyaslar kitabı oluşturmuştur. Klasik mantıkta Beş Sanat olarak ifade edilen kısımsa söz konusu dokuz kitabın geri kalan dördüne tekabül etmektedir. Bu kitaplar şunlardır: İkinci Analitikler (Burhan), Diyalektik (Cedel), Sofistika (Sofistik Çürütmeler), Retorika (Hitabet) ve Poetika (Şiir). Beş sanat kıyasların uygulandığı kısımdır. Ancak klasik mantık kitaplarında genellikle beş sanatın sadece tanımlarıyla yetinilmektedir.[385] Bu tavır ise asıl olarak Fahreddin Râzî menşelidir. Onun beş sanat ve burhan konusunu kısa bir şekilde ele alması kendisinden sonra gelen mantıkçıları etkilemiştir.[386] Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa da ilgili eserlerinde beş sanat konusunu detaylı bir şekilde ele almamış, eserlerinin sadece bir iki sayfasında bu konulara yer vermişlerdir.

Mantıkta burhan konusunun incelenmesinden temelde kesin bilgiye ulaşma amacı güdülmektedir. Zira mantığın amacı hem biçim hem de içerik yönünden sağlam ve kesin bilgiye yani burhana ulaşmanın yollarını göstermektir. Bu yüzden her ne kadar mantık kitaplarında kendisine çok yer ayrılmasa da burhan önem olarak mantıkta büyük bir değere sahiptir.[387]

Burhan yakînî öncüllerden doğru bir formda oluşturulmuş kıyaslara denir. Yakînî bilgi kesin bilgi ifade eder. Yani zihin yakînî önermelerde bir tarafı kesin olarak seçer ve önerme de gerçeğe uygunluk arz eder. Yakîn ifade eden öncüller bedihî (apaçık) ve nazarî (teorik) olarak iki kısımdır. Nazarî olan öncülleri akıl bir kanıt vasıtasıyla kesin olarak kabul eder. Bedihî olan önermeleri ise akıl doğruluğunu hiçbir kanıta ihtiyaç duymaksızın kabul eder.[388]

Bedihî yani kesin bilgi ifade eden önermeler altı çeşittir. İlki *evveliyât* olan önermelerdir. Zihin evveliyâttan olan önermelerin sadece iki tarafını düşünmekle onların kesin bilgi ifade ettiğini tasavvur eder. "Bütün parçadan büyüktür." önermesi bu kabildendir. Kesin bilgi ifade eden önermelerin ikincisi *mahsûsât*tır. Aklın duyular vasıtasıyla verdiği hükümlerdir. Eğer ki akıl dış duyular vasıtasıyla bir hüküm veriyorsa buna *müşahedât* denir. Örneğin ateşin sıcak olduğunu söylemek böyledir. Ancak iç duyular yardımıyla varılan hükümlere de *vicdaniyyât* denir. Mesela insanın açlığını ve susuzluğunu bilmesi gibi. Hacı

---

[385] Öner, *Klasik Mantık*, s. 188.
[386] Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 505.
[387] Emiroğlu, *Klasik Mantığ Giriş*, s. 213.
[388] Kamil Kömürcü, "Tasdik Türleri ve Beş Sanat", *Mantık*, ed. İsmail Köz vd., Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 238.

Paşa duyular vasıtasıyla ancak tekil olan gözlemlere ulaşılabildiğini ve bu yüzden mahsûsâtın tümel bilgi ifade etmediğinin iddia edilebileceğini belirtmektedir. Diğer yandan yuvarlak olan bir şey uzaktan olduğundan küçük, küçük olan bir şeyin de suda büyük göründüğünü örnek vermektedir. Düşünür bu iddianın doğru olmadığını ifade etmektedir. Duyuların vermiş olduğu veriler cüz'i olup tümel bilgi vermeyebilir. Ancak en nihayetinde duyular vasıtasıyla ulaşılan bilgiler tümel akla iletilir. Tümel akıl da bu bilgilerden hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu ayırt ederek hüküm verir.[389]

Üçüncü kesin bilgi yolu da *mütevatirât*tan olan bilgilerdir. Aklın insanların çoğunluğunun gerçeğe uygun şekildeki şahitliğinden yola çıkarak kesin bilgiye ulaşmasıdır. Bu kısmın kesin bilgi ifade etmesi için şahitlik yapan insanların yalan üzerinde birleşmelerinin imkânsız olması ve verilen haberin de duyular dünyasıyla ilgili olması gerekir. Söz gelimi Mekke'yi görmeyen birinin "Mekke vardır." şeklinde bir hüküm vermesi böyledir. Dördüncü bilgi kaynağı *mücerrebât*tır. Yani aklın tekrarlayan müşahedât vasıtasıyla ulaştığı hükümlerdir. Bir diğer ifadeyle, akıl sürekli yinelenen gözlemler aracılığıyla kesin bir hükme varmaktadır. Ayrıca akıl gizli bir kıyas da yaptıktan sonra hükme ulaşmaktadır. Örneğin "Sinameki ishal eder." bu tarzda bir önermedir. Hacı Paşa mücerrebâtın aklın gizli bir kıyastan sonra hüküm vermesi noktasının mücerrebâtın istikrâdan farkı olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü istikrâda da tekrar eden şeylerden yola çıkılarak bir hükme varılmaktadır. Ancak onda zihin gizli bir kıyas yapmamaktadır. Ayrıca mücerrebâtta tekrar eden şeyler rastlantısal olarak tekrar eden şeyler değildir. İşte bu sebeplere binaen istikrâ yakînî bilgi ifade etmezken, mücerrebât yakîn ifade eder.[390]

Beşinci bilgi yolu *hadsiyyâttan* olan önermelerdir. Aklın kanıtları gözlemleme sonucunda nefisteki sezgi (hads) yoluyla verdiği hükümlerdir. Mesela insanın ayın ışığını güneşten aldığını söylemesi böyledir. Bu hükme ay ve güneşin hallerini inceleyerek varmıştır. Hacı Paşa hadsiyyâtın çoğu mantık kitaplarında zarurî olarak yakîn ifade eden bilgi türlerinden biri olarak yer aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte kimi mantıkçıların ise hadsiyyâtı zan (sanı) teşkil eden bilgi kaynaklarından biri olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir. Düşünürün kendisi de hadsiyyâtın bazen tam olup kesin bilgi bazen de eksik olup zanni bilgi ifade ettiği kanaatindedir. Hatta sadece hadsiyyâtın değil mahsûsât, mücerrebât, mütevatirât ve müşahedâtın da böyle olduğunu düşünmektedir. Örneğin bir kişinin ayın güneşe yaklaşıp uzaklaşmasına bakarak ayın ışığını güneşten aldığını söylemesi aslında bu

[389] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 248; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 250[b].
[390] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 248; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 250[a].

düşüncesinin zannına galip gelmesinden dolayıdır. Ancak bir başkası ayın ışığını güneşten aldığına hükmetmeyerek ayın ışığını başka bir nedene bağlayabilir.[391]

Son bilgi kaynağı *fitriyyât*tır. Bunlar aklın, kendisinde hazır bulunan bir orta terim aracılığıyla gizli bir kıyas yaptıktan sonra ulaştığı hükümlerdir. Örneğin insanın dördün çift olduğuna ulaşması böyledir. Çünkü zihin dördün ikiye bölünebilen sayılardan olduğunu düşünerek dördün de çift olduğuna hükmeder.[392]

Anlaşıldığı üzere bilgi kaynaklarından evveliyyât ve fıtriyyât diğer bilgi kaynaklarına nisbetle akla dayandığından daha kesin ve gerçek bilgi sunmaktadırlar. Diğer dördü ise duyu organlarına dayanmaktadır. Bu yüzden evveliyyât ve fitriyyâtı Ahmet Cevdet "akılsal apaçıklık" (bedihîyat-ı akliyye), diğerlerini de "dışsal apaçıklık" (bedihîyyat-ı hariciyye) olarak isimlendirmektedir.[393] Hacı Paşa'nın düşüncelerinin de bu yönde olduğu görülmektedir. Zira o, hadsiyyâtla ilgili açıklamalarında evveliyât ile fıtriyyât dışındaki bilgi kaynaklarının bazen kesin bilgi bazen ise zan yani şüpheli bilgi bildirdiğine değinmişti.

Kutbüddin Râzî burhanın ikiye ayrıldığından söz etmektedir. Bu iki kısım burhan-ı limmî ve burhan-ı innîdir. Burhan-ı limmî ismini Arapça'daki "li-me?" soru edatından almaktadır. Bu akıl yürütmede orta terim büyük terimin küçük terimde sabit oluşuna dair bir hüküm içerir. Hacı Paşa'nın ifadesiyle orta terim, büyük terimin küçük terimdeki hem zihindeki hem de dış dünyadaki varlığına illet, sebeptir. Bu nedenle burhan-ı limmî tarzında düzenlenen kıyaslarda sebepten sonuca doğru bir çıkarım vardır. Düşünür örnek olarak şu kıyası vermektedir: "Şu tahta parçası ateşe temas ediyor." "Her ateşe temas eden şey yanar." "O halde şu tahta parçası yanıyor.".[394]

Hacı Paşa orta terimin büyük terimin varlığı için küçük terimde illet oluşunun "burhan" olmanın genel geçer bir şartı olmadığını ifade etmektedir. Orta terim büyük terimin küçük terimdeki varoluşuna dair sebep olabileceği gibi sonuç da olabilir.[395] Düşünür bu ifadeleriyle kayıtsız şartsız anlamdaki mutlak burhana değinerek aslında birtakım şartlarla kayıtlanmış olmanın, burhanın aslından olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Ayrıca düşünürün bu açıklamaları burhanın tek bir kısımdan oluşmadığına tersine burhanın birçok çeşidinin bulunabileceğine de göndermedir. Çünkü burhan olmadaki tek kıstas orta terimin illet ya da mâlul olması değildir. Nitekim mantık kitaplarında da birçok burhan türünden söz edildiği görülmektedir.[396]

---

[391] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 249; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 250[b]-251[a].
[392] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 248-249; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 250[a].
[393] Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 101; Öner, *Klasik Mantık*, s. 186.
[394] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 249; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 126[a], 251[a].
[395] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 251[a].
[396] Bk. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 213.

Burhan-ı innî ismini tahkik, kesinlik bildiren "inne" edatından almaktadır. Hacı Paşa'nın tanımlamasına göre bu burhanda orta terim, büyük terimin küçük terimdeki zihindeki varlığına illettir. Çünkü burhan-ı innî hükmün sadece dış dünyadaki varlığını, kesinliğini anlatır, hükmün dış dünyadaki sebebini ifade etmez. Dolayısıyla bu tür burhan birincisi gibi hükmün yani çıkarımın neden öyle olduğunu, sebebini belirtmez. Burhan-ı innîde eserden müessire doğru giden bir çıkarım yönü vardır. Örneğin yanan bir tahta parçasına işaretle onun yanıyor olduğunu ve her yananın da ışık veren olduğunu söylemek sonuçtan sebebe doğru olan bir çıkarımdır.[397]

Burhan klasik mantıkta beş sanat içerisinde kendisine en çok önem verilen sanattır. Çünkü burhan hem içerik hem de şekil olarak en kesin akıl yürütme şekline sahip kıyaslardan oluşmaktadır. Burhan yoluyla elde edilen bilgiler şüphe içermez. Bu yüzden burhan İslâm düşüncesinde sadece mantık alanında değil, kelam ve felsefenin de temel konularından addedilmektedir. Hatta geleneksel düşüncede de üretilen bilgilerin birçoğu burhan felsefesine istinaden elde edilmiş çıkarımlardır.[398]

Anlaşıldığı üzere burhan yakîn ifade eden öncüllerden oluşmaktadır. Bir de yakîn ifade etmeyen ve burhan dışındaki diğer sanatlarda kullanılan öncüller vardır. Hacı Paşa burhandan sonraki sanatlara ve kesinlik ifade etmeyen öncüllerden çoğuna değinmemekte, sadece birkaç yerde açıklama yapmaktadır. Kutbüddin Râzî de ilgili eserinde mezkûr konuları çok kısa şekilde ele almakta ve bunun sebebinin de müteahhir olan mantıkçıların bu konuları mantık kitaplarından artık çıkarmış olmaları olduğunu ve kendisinin de çok kısa şekilde değineceğini ifade etmektedir.[399] Hacı Paşa da bu konuların birçoğunu ele almayarak müteahhir olan mantıkçıların çizgisini devam ettirmektedir. Biz de aşağıda bu konuları muhtasar bir şekilde ele alacağız.

Kesinlik arz etmeyen öncüller ve kullanıldığı sanatlar şunlarıdır: Bu öncüllerin ilki *meşhûrat*tır. Meşhûrat kelimesi bilindiği üzere meşhur olmuş, şöhret bulmuş anlamlarına gelmektedir. İnsanların çoğunun üzerinde uzlaştığı şeylerden yola çıkarak aklın kendisine hükmettiği öncüllerdir. Bu uzlaşı kamu yararı (maslahat-ı âmme) ya da adet, şeriat ve edebiyatla bağlantılı şeyler üzerine olabilir. "Adalet iyidir.", "Zulüm kötüdür.", "Nimet verene teşekkür etmek gerekir." gibi öncüller bu kabildendir. Meşhûrattan oluşan öncüllerin bazısı doğru bazısı yanlıştır. Bu öncüller cedel sanatında kullanılır. Kesinlik ifade etmeyen öncül türünün ikincisi *müsellemât*tır. Müsellemât kelimesi teslim etmek, kabul etmek anlamlarına gelmektedir. Müsellemâttan oluşan öncüller hasımdan yani rakipten alınmış

[397] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 249; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 126[a], 251[a].
[398] Kömürcü, "Tasdik Türleri ve Beş Sanat", s. 252.
[399] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 250.

öncüllerdir. Rakiplerin her biri, bir diğerinden aldığı öncüller üzerine kendi öncüllerini inşa ederek rakibini alt etmeye çalışır. Bu tarz öncüllerin de bir kısmı doğru bir kısmı yanlıştır. Bu öncüller yine cedel sanatında kullanılmaktadır. Üçüncü öncül çeşidi *makbûlât* olarak isimlendirilen öncüllerdir. Bu terim kelime anlamı itibarıyla kabul edilmiş olan demektir. Bu öncüller insanların çoğunluğunun kendisine inanıp değer verdiği semâvî yani kutsal olanla alâkalı şeyler ve kişilerden yahut ilimlerden alınmış öncüllerdir. Mesela zahitlerden, alimlerden ve matematik ilminden alınan öncüller böyledir. Bu öncüller hitabet sanatında kullanılır.[400]

Dördüncüsü *maznûnât*tır. Bu terim kelime anlamı olarak zanna, şüpheye dayalı olan demektir. Aklın kendisine zan sebebiyle verdiği hükümlerdir. Zanna dayalı olan bir şeyin çelişiği de doğru olabilir. Bu yüzden akıl iki taraftan birini zanna dayalı olarak seçer. Bu öncüller hitabet sanatında kullanılır. Beşincisi *muhayyelât*tan olan öncüllerdir. Hayal edilmiş öncüllerden oluşmaktadır. Bu öncüller, karşı tarafın nefsine tesir ederek onun gerilmesine veya gevşeyip huzurla dolmasına sebep olur. Örneğin muhatapta güzel etkilere yol açması için güzel olduğuna inanılan içkinin "O akıcı bir yakuttur." denmesi gibi. Yahut baldan tiksindirmek için "Bal acıdır." demek böyledir. Bu öncüller şiir sanatında kullanılmaktadır.[401]

Altıncısı *vehmiyyât*tır. Yani var olmayan şeyleri var olmuş gibi düşünüp kuruntuya kapılarak, gerçeğe aykırı hüküm vermektir. Bu hükümler Hacı Paşa'nın belirttiğine göre genellikle duyusal olmayan konularla ilgilidir. Çünkü vehim sadece duyusal olan şeyleri bilebilir. Duyusal olmayan şeylerle ilgili sanki onlar duyusalmış gibi hüküm verdiğinde ise yanılır. Bu yüzden vehmiyyât gerçek olmayan hükümleri içerir. Düşünür aklın doğruluğunu kabul etmiş olduğu şu kıyasa rağmen vehmin ölüden korkulması gerektiğini söylemesinin böyle olduğunu ifade etmektedir. "Ölü hareketsizdir (donuk, katı). Hareketsiz olan ise kendisinden korkulmayandır. Öyleyse ölü kendisinden korkulmayandır."[402]

Kesin olmayan yedinci öncül türü *müştebehât*tır. Müştebehât başka türden öncüllere benzetilen öncüllerdir. Akıl bu öncüllere, bunlar sırf evveliyyât, meşhûrât, makbûlât gibi öncüllere benzediği için hüküm vermektedir. Bu öncüller safsata sanatında kullanılmaktadır.[403]

Hacı Paşa ve kaynakları beş sanata ek olarak "müşağabe kıyası" adında bir sanattan daha bahsetmektedir. Bu sanatta meşhûrâta benzeyen öncüller kullanılmaktadır. Safsata yapan kimse filozofun karşıtı bir niteliğe sahiptir. Müşâğabe sanatına başvuran kimse de cedel yapan

[400] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 249.
[401] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 249.
[402] Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 251[a].
[403] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 249.

kimsenin karşıt niteliğine sahiptir. Bu sanatta amaç rakibi hataya düşürerek onu alt etmektir. Diğer bir önemli nokta ise Hacı Paşa safsata ile muğâlata sanatının arasında fark olduğunu belirtmektedir. Müşâğabe ile safsata sanatında kullanılan kıyasların maddeleri yönünden bozuk ve geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Muğâlata sanatında kullanılan kıyasların bozuk olma durumu ise üç şekildedir. Bu kıyaslar ya maddeleri ya da suretleri yönünden yahut hem maddede hem de surette birden bozukturlar. Kıyasların suret yönünden bozuk olması şu anlama gelmektedir: Oluşturulan kıyasın, gerçekte sonuç veren bir kıyas olmamasına rağmen, sonuç verdiğinin sanılmasıdır. Kıyasın madde yönünden bozuk olması ise doğru ve kesin öncüllerin kullanıldığı zannına düşülerek yanlış öncüllerin kullanılması demektir.[404]

Fârâbî mantığın tahsil edilmesi zorunlu olan bir ilim olduğunu temellendirirken mantık bilmemenin hak ile batılı ayırt edememeyi doğurduğunu ifade etmektedir. Bu düşüncesi için muğalata ve diğer sanatları örnek vermektedir. Ona göre mantık kanunlarını bilmeyen bir kimse iki farklı düşüncede çekişip birbirini yenmeye çalışan iki kişinin sunmuş olduğu delillerden hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bilemez, ya da nedenini bilmeden bu iki kişiden birinin isabet ettiğini, diğerininse yanılmış olduğunu düşünür yahut hiçbir karar veremeyip arada kalır.[405]

Çağdaş dönemde yazılmış mantık kitaplarında müştebehât tarzındaki öncüllere yer verilmeksizin yukarıda geçmiş olan altı tür kesinlik ifade etmeyen öncül tarzından söz edilmektedir. Yine müşâğabe sanatından da çağdaş mantık kitaplarında bahsedilmemektedir.

Çalışmamızın bu bölümünde Hacı Paşa'nın tasdikât anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Düşünür önermeler ile kıyas bahislerinin üzerinde uzun bir şekilde durmuş, özellikle de modalite konusunu ayrıntılı bir biçimde incelemiştir. Bu bakımdan düşünürün tasdikât anlayışında mezkûr konu en büyük yekûnu teşkil etmektedir. Son olarak ele alınan beş sanat ile tasdik türlerine ise çok özet bir şekilde, sadece önemli açıklamalar yapmak suretiyle değinmiştir.

[404] Kutbüddin Râzî, *Levâmi`u'l-esrâr*, s. 250; Hacı Paşa, *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, vr. 251[b].
[405] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm-İlimlerin Sayımı*, s. 71.

SONUÇ

Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Hacı Paşa ve onun Kutbüddin Râzî'nin *Levâmi`u'l-esrâr*'ı üzerine yazılmış hâşiyesi, hem irtibatlı olduğu eserlerdeki fikirleri açıklaması hem de müellifin özgün düşüncelerini yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Düşünürün hâşiyesindeki mantık anlayışını incelediğimizde onun ele aldığı tüm konularda Kutbüddin Râzî ile aynı fikirde olmadığını görmekteyiz. Düşünür kimi meselelerde Kutbüddin Râzî'nin görüşüne karşı, Urmevî'nin görüşünü tercih etmiştir. Ya da Urmevî ile Razi'nin ilgili meseledeki görüşlerini aktarmış, sonrasında da kendi fikirlerini açıklamıştır.

İslâm mantık tarihinde Fârâbî ile başlayıp İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî ile önemli dönüşümler geçiren süreçte kategoriler konusu daha çok metafizikle ilgili olduğundan artık mantık kitaplarının konusu olmaktan çıkarılmıştır. Urmevî, Kutbüddin Râzî ve Hacı Paşa da bu noktada, sürecin işleyişine uygun davranarak kategoriler konusuna ilgili mantık kitaplarında yer vermemişlerdir. Ancak alâkalı yerlerde okuyucunun o konuyu bildiğini varsayarak kategorilerden söz etmişlerdir. Bununla birlikte Hacı Paşa hâşiyesinde, Kutbüddin Râzî'nin sadece değindiği kategorilerin tanımını yaparak ve örnekler vererek konuyu daha anlaşılır bir hale getirmiştir.

Klasik mantık kitaplarının tasavvurât bölümünde işlenen konulardan biri, kavramlar arası ilişkilerdir. Hacı Paşa bu konuyu ayrıca ele almamış ancak ilgili konularda, ayrıntılarına girmeden zaten bilindiğini varsayarak nadiren zikretmiştir. Tanım konusunda ise ayrıntı olarak görülebilecek tam tanımın kendisiyle mi tanım olduğuna dair meseleye yer vermiş ancak klasik mantık kitaplarında yer alan, birçok yönden yapılmış tanım çeşitleri ile bölme ve sınıflandırma konularını ele almamıştır. O, bu konuda da kendinden öncekilerle aynı tavrı takınmıştır.

Mantığın tasdikât bölümü Hacı Paşa'nın mantık anlayışında önemli bir yere sahiptir. O, irtibatlı olduğu kaynaklarından bu bölümdeki açıklamaları ile açık bir şekilde ayrılmış ve kendi zihniyetini bu kısımda özgün bir şekilde ortaya koymuştur. Düşünür tasdikât bölümünden olan döndürme ve çelişki konularına ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Yine düşünür modalite konusuna da büyük önem atfetmiştir. Hacı Paşa ve Kutbüddin Râzî bu konuyu çok detaylı bir şekilde ele almışlardır. Diğer yandan düşünür kipli önermeler konusunu ele aldıktan sonra konuyu öylece bırakmamış, çelişki ve döndürme konularında adeta tüm kipli önermelerin de çelişiğini ve döndürmesini göstermiştir. Yine akıl yürütme bahsinde kipli önermelerden oluşturulan kıyaslara (muhtelitât) da ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.

Hacı Paşa'nın hâşiyesinde konuları ele alma tarzı, kaynağı Kutbüddin Râzî'nin ilgili şerhinde konuları işleme şeklinden farklılık arz etmektedir. Kutbüddin Râzî konuları anlatırken muhatabın konuyu hiç bilmediğini farz ederek genellikle tanımlayıcı ve betimleyici bilgiler sunmuş, daha sonra konunun ayrıntılarına girmiştir. Ancak Hacı Paşa konuyla ilgili giriş niteliğinde derli toplu bilgilere genellikle yer vermeden doğrudan açıklama yapmak istediği meselelere değinmiştir. Elbette onun, bu tavrından farklı davrandığı yerler de olmuştur. Örneğin o, kıyasların indirgenme metotlardan olan varsayım konusunun üzerinde Urmevî ve Kutbüddin Râzî'nin aksine daha çok durmuş, konuyu muhatabın bilmediğini kabul eder şekilde işlemiştir. Ayrıca varsayım işlemini uygulamalı olarak da anlatarak pek çok örneğe yer vermiştir.

Eşitlik kıyasıyla ilgili konuda İbn Sînâ orta terimin tekrar etmemesine bağlı olarak sonucun haricî bir öncül vasıtasıyla çıktığını düşünmektedir. Fahreddin Râzî ise eşitlik kıyası gibi bazı kıyaslarda orta terim tekrar etmese bile kıyasın madde ve muhtevasının imkan vermesine göre haricî bir öncüle ihiyaç duyulmaksızın sonuca gidilebileceğini savunmaktadır. Ancak Hacı Paşa kıyaslarda sonucun elde edilebilmesi için orta terimin tekrar etmesini şart koşmamıştır. Düşünür bu konudaki tartışmalara hakim biri olarak kendi anlayışına yatkın olan düşünceye meyletmiş, Kutbüddin Râzî ile aynı düşünceyi paylaşmıştır.

Hacı Paşa hâşiyesinde yüklemli kesin kıyas şekillerinden dördüncü şekille ilgili önemli bir ayrıntıya dikkat çekmiştir. Hacı Paşa'ya göre İbn Sînâ dördüncü şekle yer vermemiş olsa da o, bu şekli tamamen değersiz kabul etmemektedir. Hatta İbn Sînâ dördüncü şeklin faydalı olduğu yönlerini vurgulamış ve onun var olan değerini görmezlikten gelmemiştir. Hacı Paşa şartlı kesin kıyasları da ayrıntılı bir şekilde işleyerek yine İbn Sînâ çizgisinde bir tavır sergilemiştir.

Hacı Paşa akıl yürütme yöntemlerinden en çok kıyasın (tümdengelim) üzerinde durmuştur. Hâşiyesinde tümevarım ve analoji hakkındaki ifadeleri birkaç satırla sınırlıdır. Yine düşünür kıyasın uygulama alanı olan beş sanat bahsine tıpkı Urmevî gibi çok az yer ayırmıştır. Bu bakımdan Hacı Paşa ve Urmevî, Fahreddin Râzî'nin etkisinde kalmışlardır. Kutbüddin Râzî beş sanatın öncüllerini oluşturup yakîn (kesinlik) ifade eden öncüller başlığı altında altı tür bilgi kaynağını ele almıştır. Hacı Paşa bu altı bilgi kaynaklarından tümünün yakîn ifade ettiğini düşünmemektedir. O, evveliyât ve fıtriyyât dışındaki bilgi kaynaklarının kimi zaman doğru kimi zaman da yanlış bilgi verdiği görüşündedir. Çünkü evveliyât ile fıtriyyât akla dayanırken diğerleri dış duyulara dayanmaktadır.

Sonuç olarak Hacı Paşa'nın hâşiyesi her ne kadar Kutbüddin Râzî'nin eseri üzerine yazılmış olsa da düşünür, *Levâmi`u'l-esrâr*'daki bilgileri olduğu gibi aktaran bir müstensih

değil, onları kendi mantık anlayışına göre düzenleyen ve yeri geldiğinde kendi fikirlerini ortaya koyan muhakkik bir düşünürdür. O, şerhi uzun yıllar Osmanlı medreselerinde okutulmuş muhtasar ve dolayısıyla da anlaşılması zor olan *Metâli`u'l-envâr* adlı eseri, açıklamaları ve yorumlarıyla zengin bir içeriğe kavuşturmuş ve eseri özgün bir noktaya taşımıştır. Bu bakımdan düşünür Osmanlı mantık anlayışına büyük katkı sunmuştur. Diğer yandan Hacı Paşa çok yönlü bir fikir ve bilim adamıdır. O hem mantık, kelam, tefsir gibi alanlara katkıda bulunmuş hem de tıp alanında ilerleyerek ilk Türkçe tıp eserlerini ortaya koyan bilim adamlarından biri olmuştur. Düşünür Aydınoğulları Beyliği'nin sarayında hekimlik, medreselerde hocalık, kadılık gibi görevler ve telif ettiği eserler aracılığıyla, miras almış olduğu bilginin Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yayılmasına hizmet etmiş ve Osmanlı'nın kuruluş ve ilerleyen dönemlerindeki ilmî zihniyetinin oluşum ve yapılanmasına büyük katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

el-Âbirî – el-Esîr, *Âlâmü'l-ulamâi ve'l-Udebâi'l-arab ve'l-müslimîn*, Dâru'l-cemîl, Beyrut 2004, c. I.

Acıduman, A. - İlgili, Ö., "Erken Dönem Türkçe Tıp Yazmalarından Hacı Paşa'nın (Celalüddin Hızır) Teshîl Adlı Eserinde Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Üzerine Bir Ön Çalışma", *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 54 (2011), ss. 232-243.

Adıvar, A., *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İsatanbul 1982.

Akkanat, H., "Gazali'den Sonra Felsefede Ne Başladı / Bitti? 13. Yüzyıl Razi-Urmevî Okulundan Bir Bakış" *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, ss. 350-391.

……. *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâli`u'l-envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

Akpınar, C., "Hacı Paşa", *DİA*, c. XIV, ss. 492-496.

Alp, T., *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2013.

Alper, Ö. M., *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

……. "VII/ XIII. Yüzyılda İbn Sînâ'cı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, ss. 17-27.

Altaş, E., *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Altunya, H., "Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevî'nin Etkisi (Mantığın Tanımı ve Konusu Bağlamında)", *Selçuklu Kadılarından Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu* Bildirileri, ed. Kamil Kömürcü, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Sivas 2017, ss. 23-32.

Altunya H.- Hacınebioğlu, İ. L., "Dinî epistemolojinin mantıksal analizinde Rasyonel Dil İnşası: Bâbertî Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/28 (2012), ss. 1-14.

Arıcı, M., "İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî*, ed. Ömer Türker vd., İSAM Yayınları, İstanbul 2018, ss. 173-211.

Aristo, *Organon III (Birinci Analitikler)*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966.

Atay, H., "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1968), ss. 35-66.

……. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.

Aybay, E., *Efdalüddin el-Hûnecî'de Kipler Mantığı*, (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

Babur, A., *Hacı Paşa ve Mecma`u'l-envâr fî Cemî`i'l-esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu*, (yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016.

el-Bağdâdî, İ. P., *Hediyyetü'l-`ârifîn Esmâ'ü'l-müellifîn ve Âsârü'l-musannifîn*, Müessetü't-tarihi'l-`arabî, İstanbul 1951, c. I.

Bayat, A. H., *Tıp Tarihi*, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2016.

Bayrakdar, M., *İslâm Bilim Adamları*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2017.

Behrens, D., - Abouseif, "Kalavun Küllîyesi", *DİA*, c. XXIV, ss. 228-229.

Cevdet, A., *Mi'yâr-ı Sedâd*, Matbaa-i Âmire, bs. yeri yok 1693.

Çağrıcı, M., "Siraceddin el-Urmevî", *DİA*, c. XXXVII, ss. 262-264.

Çapak, İ., "Urmevî ve Mantık", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, ss. 76-85.

……."Kavram Mantığı", *Mantık*, ed. İsmail Köz vd., Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 73-121.

Çelebi, K., *Keşfü'z-zünûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat 1941, c. II.

……. *Süllemü'l-vusûl ilâ Tabakâti'l-fuhûl*, Mektebetü İrsîke, Tah. Abdülkadir el-Arnavut, İstanbul 2010, c. V.

Çetin, A., "Önermeler", *Mantık*, ed. İsmail Köz vd., Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 122-159.

……. *Tehzibu'l-Mantık Şerhi Işığında Celaleddin Devvani'de Mantık Kavramları Tahkik, Çeviri ve Değerlendirme*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2015.

Çiftcioğlu, İ., "Anadolu Beylikleri Döneminde Yetişen Çok Yönlü Bir Bilim Adamı: Hacı Paşa", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (2005), ss. 1-10.

Daşdemir, Y., "İslâm Mantık Geleneğinde Şerh ve Hâşiye: Tarih ve Literatür", *İslâm İlim ve Düüünce Tarihinde Şerh Geleneği*, ed. Mesut Kaya vd., Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, ss. 13-48.

Derin, N., *Kubüddin Râzi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

……. "Kutbeddin Râzî ve Metafizik Anlayışı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 (2009), ss. 141-155.

Diriöz, M., "14. Asırda Anadolu'da Yazılan Türkçe Tıp Eserlerinin Dili", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Konyalı Hekim Hacı Paşa Kongresi Tebliğleri*, haz. Ahmet Köker vd., Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1986, ss. 3-13.

Emiroğlu, İ., *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2014.

Eruz, A. F., "Memlükler (Sanat)", *DİA*, c. XXIX, ss. 97-100.

Fârâbî, E. N., "Kitâbu'l-burhân", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. Macit Fahri, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1987.

……. "Kitâbu'l-kıyâs'is-sağîr", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. M. Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, (31) 1990, ss. 93-122.

……. "Tenbîh Alâ Sebîli's-saâde*", Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.

……. *İhsâu'l-ulûm-İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.

Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, Daru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1990.

Göde, K., "Hacı Paşa'nın Yaşadığı Devir (1335-1423)", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Konyalı Hekim Hacı Paşa Kongresi Tebliğleri*, haz. Ahmet Köker vd., Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1986, ss. 13-17.

Hacı Paşa, C. H. *Kitâbu Şerhi Levâmi`i'l-esrâr*, Ankara Milli Kütüphanesi, Demirbaş no: 50 Damad 196.

…….*Şifâü'l-eskâm ve Devâü'l-âlâm*, İran Meclisi-i Şûraî İslâmî Kütüphanesi, Kitap no: 2241, Koleksiyon no: 59.

Hasırcı, N., "Yüklemli Kesin Kıyasta Birinci Şekle İndirgeme", *Felsefe Dünyası*, 1/57 (2013), ss. 16-35.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.Ali Durusoy vd., Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

……. *Kitâbü'ş-Şifâ-Kitâbü'ş-Şifâ-Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

……. *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.

……."Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", *Tis`u Resâil*, Dâru'l-arab, Kâhire, tr.

İmamoğlugil, H., "Akıl Yürütme (İstidlâl)", *Mantık*, ed. İsmail Köz vd., Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 160-236.

İpşirli, M., "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, c. XXVIII, ss. 327-333.

İsa, A., *Mu`cemü'l-etıbbâ*, Matbaatü Fethullah İlyas Nuri, Mısır 1942.

İzmir, Ç., "Anadoludaki Sağlık Mabedleri", *Güncel Gastroenteroloji Dergisi*, 17/1 (2013), ss. 10-21.

Kafesoğlu, İ., "Alparslan", *DİA*, c. II, ss. 526-530.

Kahya, E., "Konyalı Bir Hekim, Hacı Paşa", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5 (2008), ss. 37-46.

Karlığa, B., "Anâsır-ı Erbaa", *DİA*, c. III, ss. 149-151.

……. "İbn Sînâ (Etkileri)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, ss. 345-353

……. "Muhammed b. Mübârekşah", *DİA*, c. XXX, ss. 559-560.

Kaya, H., "İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Probleminin Epistemolojik Bağlamı", *Beytulhikme An İnternational Journal of Philosophy*, 3/2 (2013), ss. 53-65.

Kaya, K., "Bir "Filozof" Olarak Siraceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): Letaifu'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/33, ss. 1-45.

Kaya, M., "Önerme", *DİA*, c. XXXIV, ss. 84-85.

el-Kazvînî, Ö. K., *eş-Şemsiyye*, Fazilet Neşriyat, İstanbul 2016.

Keklik, N., *İslâm Mantık Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1969, c. I.

Kılıç, C., "İbn Sînâ'cı Bir Filozof: Esirüddin el-Ebheri ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, ss. 425-441.

Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risaleler*, hzl. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2006.

Kutluer, İ., "Câlînûs", *DİA*, c. VII, ss. 32-34.

Köker, H., "Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın Hayatı (1335-1423)", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Konyalı Hekim Hacı Paşa Kongresi Tebliğleri*, haz. Ahmet Köker vd., Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1986, ss. 17-23.

Kömürcü, K., "Urmevî'nin *Metâli`u'l-envâr* ve *Kitabul Mebahic fi şerhi'l-Menâhic* İsimli Eserlerinin Bazı Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1 (2017), ss. 466-487.

Kömürcü, K., "Tasdik Türleri ve Beş Sanat", *Mantık*, ed. İsmail Köz vd., Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 236-266.

Köroğlu, B., *Necmeddîn el-Kâtîbî el-Kazvînî'nin Bilgi Teorisi*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.

Merçil, E., "Aydınoğulları", *DİA*, c. IV, ss. 239-241.

……. *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2015.

Mollaibrahimoğlu, S., *Yazma Tefsir Literatürü*, Damla Yayınevi, İstanbul 2007.

Nik, M. İ., "13. Yüzyıl Mantıkçıları ve Gelenbevî'nin Kıyas Teorisi Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi", çev. Murat Demirkol, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol vd., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, ss. 165-188.

Okka, B.,"Tıp Tarihinde Mumyalama İşlemi, Konyalı Hekim Hacı Paşa ve Tahnit", *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, ed. Bilal Kuşpınar, Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2 (2015), ss. 76-85.

Öktem, Ü., "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 15/15 (2004), ss. 272-188.

Öner, N., *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

Önler, Z., *Celalüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntehab-ı Şifâ İnceleme-Metin-Dizinler*, (doktora tezi), Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Elazığ 1981.

Özturan, M., "İslâm mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", *Nazariyat*, 4/3 (2018), ss. 83-114.

er-Râzî, F., *Mantıku'l-mülahhas*, nşr. Ahmet Ferâmerz Karamelekî vd., İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, Tahran 1381.

Râzî, K., *Levâmi`u'l-esrâr*, Ankara Milli Kütüphane, Demirbaş no: 06 Mil YzA 985.

…….*Levâmi`u'l-esrâr*, https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m014872.pdf, 07 Ekim 2019 Pazartesi, 11:42:18.

Rescher, N., *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

Sarıoğlu, H., "Râzî Kutbüddin" *DİA*, c. XXXIV, ss. 485-487.

Şentürk, F., *Aydınoğulları Beyliği'nde Edebi ve Kültürel Hayat*, (yüksek lisans tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2014.

Şevki, O., *Beşbuçuk Asırlık Türk Tababet Tarihi*, Matbaa Âmira, İstanbul 1945.

Street, T., *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayıncılık, İstanbul 2016.

Sümer, F., "Karamanoğulları", *DİA*, c. XXIV, ss. 454-460.

……."Kösedağ Savaşı" *DİA*, c. XXVI, ss. 272-273.

Tahir, M., *Osmanlı Müellifleri*, hazl. İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul 1975, c. III,

Taşköprîzade, *Miftâhu's-sa'âde ve Misbâhu's-siyâde fî Mevzûâti'l-ulûm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985, c. I.

……. *eş-Şekâiku'n-numâniyye fî Ulemâi'd-devleti'l-usmâniyye*, Dâru'l-kitabi'l-arabi, Beyrut tr.

Turgut, A. K., *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi Geleneği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2021.

Türker, Ö., "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî*, ed. Ömer Türker vd., İSAM Yayınları, İstanbul 2018, ss. 17-43.

el-Urmevî, S., *Metâli`u'l-envâr*, Ankara Milli Kütüphane, Demirbaş no: 06 Mil YzA 5668/2.

…….*et-Tahsîl mine'l-mahsûl*, tah. Ali Ebû Zenîd, Müessetü'r-risâle, c. I.

Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1969.

……..*Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.

Ünver, S., *Fatih, Küllîyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, T. C. İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1946.

……. "Simavneli Bedreddin ve Hekim Hacı Paşa", *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, 4/14 (1939), ss. 1.

Vural, M., *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011.

Yıldırım, F. S., *Osmanlı Mantıkçısı Ahmed Sıtkı Bursevî'nin "Reddiyetu'l-Mi'yâr" Adlı Eserinin İncelemesi ve Tahkiki*, (yüksek lisans tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul 2020.

Yüksel, M., "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", *Tezkire*, 7-8 (1994), ss. 57-101.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Fatma Çiftçi
Doğum Yeri - Tarihi	
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Anadolu İmam Hatip Lisesi, Antalya, 2013.
Lisans Diploması	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, 2018.
Yabancı Dil / Diller	Arapça
İŞ DENEYİMİ	
E-Posta	