

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**İSMÂİL GELENBEVÎ'DE MODALİTE-METAFİZİK İLİŞKİSİ**

**ABDURRAHMAN BEŞİKÇİ**

**TEZ DANIŞMANI**  
**PROF. DR. EŞREF ALTAŞ**

**İSTANBUL, 2023**

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS**

**İSMÂİL GELENBEVÎ'DE MODALİTE-METAFİZİK İLİŞKİSİ**

**ABDURRAHMAN BEŞİKÇİ**

**TEZ DANIŞMANI**  
**PROF. DR. EŞREF ALTAŞ**

**İSTANBUL, 2023**

## TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Temel İslam Bilimleri alanında Yüksek Lisans Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

### Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad

Kanaati

İmza

_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza



ÖZ

İSMÂİL GELENBEVÎ'DE MODALİTE-METAFİZİK İLİŞKİSİ

Beşikci, Abdurrahman

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı

Öğrenci Numarası: 204018001

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0002-0086-2511

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10546136

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Eşref Altaş

Temmuz 2023, 153 sayfa

Modalite-metafizik ilişkisi erken dönemden beri düşünce tarihinin sıklıkla incelenen meselelerinden biri olup günümüzde de önemini korumaktadır. Son dönem Osmanlı uleması arasında ön plana çıkan isimlerden İsmail Gelenbevî gerek *mantık* gerek metafizik konuları içeren çokça eser kaleme almış ve hem muasırları hem de sonra gelenlerce takip edilmiş, incelenmiştir. Modalite konusunda *Risâletü Miftâhî bâbi'l-müveccehât* isimli bir eser de kaleme alan Gelenbevî aynı zamanda *Burhân fi ilmi'l-mîzân* isimli *mantık* kitabı ve birçok kısa risalesi ile modalite tartışmalarına ciddi bir katkı sunmuştur. Bu tez modalitenin *mantık* ilminde nasıl ortaya çıktığını ve modaliteden metafizike geçişin keyfiyetini incelemeyi hedeflemektedir. Söz konusu geçiş ile kasıt pratik örneklerde modalitenin etkisinin gösterilmesi değil, aksine mezkûr ilişkinin teorik zemininin kurulmasıdır. Yani bu tezde herhangi bir belirli metafizik meseleye modal zeminde değinilmeyecek, metafizikin modal zeminde nasıl inşa edildiği araştırılacaktır. Bu inşanın güvenilirliğini temin etmek için modalitenin metafizikten herhangi bir ilke almadan inşasına, mantığın metafiziki bir ilim olarak öncelemesinin keyfiyetine odaklanacağım. Ayrıca modalitenin ortaya çıktığı zemini araştırmak için beş *tümel* konusuna kadar inerek detaylıca inceleyecek ve ikinci bölümde modalitenin inşası olmaksızın bir metafizikin mümkün olmadığını Gelenbevî örneğinde göstereceğim.

**Anahtar Kelimeler:** Modalite, Metafizik, *Mantık*, Gelenbevî, *Tümel*, Önerme.

## ABSTRACT

### THE RELATIONSHIP BETWEEN MODAL LOGIC AND METAPHYSICS IN THE CONTEXT OF ISMĀ'ĪL AL-GALANBAWĪ

Beşikci, Abdurrahman

MA in Islamic Studies

Student ID: 204018001

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0002-0086-2511

National Thesis Center Reference Number: 10546136

Thesis Supervisor: Prof. Dr. Eşref Altaş

July 2023, 153 pages

The modality-metaphysics relationship has been one of the most important studied issues in the history of thought since the early period, and it still maintains its importance today. İsmail Gelenbevî, one of the prominent names among the late Ottoman scholars, wrote many works on both logic and metaphysics and was followed and studied by his contemporaries and the scholars who came after him. Gelenbevî, who also wrote a work called *Risâtu Miftâhî bâbi'l-müveccehât* on modality, also made a serious contribution to modality discussions with his logic book called *Burhân fi ilmi'l-mîzân* and many short risâlahs. This thesis aims to show how modality is founded on the logic modality and to examine the arbitrariness of the moving from modality to metaphysics. With the mentioned transition, the intention is not to show the effect of modality in practical examples, but rather to establish the theoretical ground of the aforementioned relationship. In other words, in this thesis, no specific metaphysical issue will be investigated on a modal basis, but how metaphysics constructs on a modal basis will be explored. To provide the reliability of this construction, I will focus on the construction of modality without any principle proved in metaphysics and how the logic's construction completed before metaphysics as a science. In the second part, in addition, I will examine in detail the five universals in order to examine the ground on which the modality emerges as I will show in the example of Gelenbevî that a metaphysics is not possible without the construction of the modality.

**Keywords:** Modality, Metaphysics, Logic, Gelenbevî, Universal, Proposition

## TEŞEKKÜR

İslami ilimler eğitimimde akli ilimlere yönelmemde ve ilgimin devam etmesinde katkıları bulunan kıymetli hocalarım Hamza Elbekri ve Ali al-Omarî'ye; bu ilimlere vukûfiyet sağlamamda büyük katkı sahibi olan kıymetli hocam Kenan İsmail Paçacı'ya ve tezin ortaya çıkmasını sağlayacak ilmi dirayeti edindiğim ve yıllara yayılan bu süreçte kendilerinden sürekli bir surette istifade ettiğim Tayfun Demir, Berkay Yükselen ve Muhammet Maşuk Aktaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Öte yandan tez danışmanlığımı yürüten Eşref Altaş'a, kıymetli sorularıyla meselenin çeşitli uzantılarının da farkına varmamı sağlayan Ayhan Çitil'e, lisansüstü eğitimin ilk gününden itibaren yoğun desteğini eksik etmeyen Bilal Aybakan'a da ayrıca minnettarım. Tezin hemen hemen her safhasında istişare etme imkânı bulduğum kıymetli ağabeyim Mehmet Necmeddin Beşikçi'ye ve vakit ayırıp tezimi baştan sona okuyan ve kıymetli yorumlarıyla tezin son halini almasında katkı sunan Sacide Ataş'a da müteşekkirim. Ayrıca ilme olan teşvikleri ve kesintisiz destekleri sebebiyle ailemin her bir ferdine hususen teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZ</b> .....	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>v</b>
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>vi</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>vii</b>
<b>ŞEKİLLER LİSTESİ</b> .....	<b>ix</b>
<b>KISALTMALAR LİSTESİ</b> .....	<b>x</b>
<b>BÖLÜM I GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM II MODALİTE</b> .....	<b>31</b>
2.1. Modalite Nedir? .....	31
2.2. Önerme Nedir?.....	32
2.2.1. Önermenin Kısımları.....	34
2.2.2. Önermenin Cüzleri ve Gelenbevî'nin Konuya Yaklaşımı .....	43
2.2.3. Kaziyenin Kurulumu: Akd-i Vaz' ve Akd-i Haml.....	48
2.2.4. Hamle Giden Yol: Dört Nisbet .....	52
2.2.4.1. Dört Nisbet.....	54
2.2.5. Beş Tümel .....	58
2.2.5.1. Tümelin Tanımı .....	59
2.2.5.2. Tümelin Kısımları.....	64
2.2.5.2.1. Zâtîler .....	66
2.2.5.2.2. Arazîler .....	72
2.3. Nefsu'l-Emr .....	76
2.3.1. Doğruluk Nedir? .....	77
2.3.2. Nefsu'l-emre Bir Bakış: Önermenin Türleri.....	78
2.3.2.1. Hâriciyye Önerme ve Doğruluk Kriteri .....	80
2.3.2.2. Zihniyye Önerme ve Doğruluk Kriteri .....	83

2.3.2.3. Hakîkiyye Önerme ve Doğruluk Kriteri .....	91
2.3.3. Sonuç Yerine: Gelenbevî’de Nefsu’l-Emr .....	95
2.4. Modalite: Mahmûlün Mevzûya Nisbetinin Keyfiyeti .....	97
2.4.1. Modalite Nerede Ortaya Çıkıyor?.....	97
2.4.1.1. Şartlı Önermelerde Modalite.....	98
2.4.1.2. Hamliyye Önermede <i>Modalitenin</i> Ortaya Çıkışı .....	99
2.4.2. Modların Ortaya Çıkışı: Mevzû ‘nun Zâtı, Mevzû ‘nun Vasfı ve Mahmûlün Vasfı Modları Nasıl Ortaya Çıkarttı?.....	101
2.4.3. Modal Bir Önermenin Doğru Olması Ne Anlama Gelmektedir? .....	106
<b>BÖLÜM III METAFİZİK VE MODALİTE İLE İLİŞKİSİ.....</b>	<b>109</b>
3.1. Metafizik .....	109
3.1.1. Gelenbevî’nin Kaynaklarında Metafizik.....	110
3.1.2. Gelenbevî’de Metafizik.....	114
3.2. Modalite-Metafizik İlişkisi .....	118
3.2.1. Mantık Metafizikten İlke Alır mı? .....	119
3.2.1.1. Bir İlimden İlke Almak-Bir İlme İlke Vermek .....	120
3.2.1.2. Hangi Mantık? .....	121
3.2.1.3. Mantık ve Metafizik Ayrımında Tümel.....	130
3.2.1.4. Metafizikten Bağımsız Kurulan Beş Tümel .....	132
3.2.2. Mantığın Modları Varlığın Modlarıdır .....	134
3.2.3. Modal Önermenin Doğruluğu.....	139
<b>BÖLÜM IV SONUÇ .....</b>	<b>141</b>
<b>REFERANSLAR.....</b>	<b>147</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>153</b>

## ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 2.1. Önermenin Tarafları Bakımından Kısımları 1 .....	36
Şekil 2.2. Önermenin Tarafları Bakımından Kısımları 2 .....	37
Şekil 2.3. Önermenin Tarafları Bakımından Kısımları 3 .....	39
Şekil 2.4. Önermenin Tarafları Bakımından Kısımları 4 .....	41



## KISALTMALAR LİSTESİ

b.	ibn
Bkz./bkz.	bakınız
çev.	çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	editör
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
m.	miladî
nr.	Numara
s.	sayfa
thk.	tahkik eden
trc.	tercüme eden
vb.	ve benzeri
vr.	varak
yy.	yüzyıl

# BÖLÜM I

## GİRİŞ

Hamd insanı akıl ile nimetlendiren ve ona şeyler arasında nisbet kurmaya imkân veren Alemlerin Rabbi'ne (c.c.) olsun. Salâtü selâm ise devâm veçhiyle, insana, akıyla vasıl olamadığı birçok hakikati vahiy tarikiyle ulaştıran, mucizeleri zorunlu olarak kendisinin doğruluğuna delalet eden Fahr-ı Kâinât Efendimiz Hz. Muhammed Mustafa'ya (s.a.v) olsun. Yine salâtü selâm Şefi-i Ümmet'in yolunu takip etmekle insanoğluna birer kandil timsali yol göstericiler olan âline, ashabına ve ulemayı kirama olsun.

İnsan insan olması haysiyetiyle düşünen, akleden bir canlıdır. Düşünme ve akletme insanın edindiği bir özellik olmayıp varlığı temaşa ettiği, çevresiyle etkileşime geçtiği günden ölünceye dek sürmektedir. İnsan olmasından kaynaklı düşünen fertler, düşüncelerinde hatadan korunmaya çalışırlar ve olabildiğince doğru kararlar verip doğru inançlara sahip olmak isterler. Bu uğurda birçok insan hatadan korunmak için çeşitli çalışmalar yürütmüş, eserler kaleme almıştır. Bu cihet-i vahdet etrafında tedvin edilen ilme *mantık* ismi verilmiştir.

Kişiyi düşüncede hatadan koruyan disiplin olan *mantık*, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaştıran tasavvur ve tasdiklerin formunu/suretini inceler. Söz konusu düşünce çeşitli aşamaları içerir. Bu aşamaların her biri bir sonrakinin inşasında rol sahibidir. Dolayısıyla her aşamada olabildiğince dakik bir işlem yapılması *mantık* ilminin gayesi düşünüldüğünde elzemdir. Nitekim *mantıkta* gerekli ihtimamın gösterilmemesi kişinin düşünce sürecinde hatadan korunmasında sıkıntılar doğurabilir. Ava çıkan birisi şayet av araç gereçlerinin bakımını düzgün yapmaz, onlara gerekli ilgiyi göstermezse tehlike anında sıkıntıya düşebilir, ölüm dahil birçok istenmeyen sonuca duçar kalabilir. Aynı şekilde düşünme yolunda kişi av aleti mesabesindeki alet ilimlerini, bu özelde mantığı, düzgün bir şekilde inşa edip her aşamasından emin olmazsa süreç içerisinde farkında olsun veya olmasın birçok hataya düşebilir. Bu hatalar kişiyi fayda beklediği düşünce sürecinde akim bırakacak, onu

hedefinden uzaklaştıracaktır. Dolayısıyla da söz konusu *mantık* ilmi olduğunda kişinin ziyade bir ehemmiyet göstermesi elzemdir.

İnsanın tarih boyunca düşünce yürüttüğü, çokça ihtilafa düştüğü ilimlerden birisi de *metafizik*dir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi de *metafizik*in diğer birçok ilmin aksine yatay değil dikey bir gelişim sergiliyor olmasıdır. Binlerce yıl önceki herhangi bir görüş delil ile desteklendiği takdirde bugün yine aynı kıymeti görecektir. Öte yandan bilimde ise asıl olan ilerlemeci tavidir. Daha evvel kullanılan ancak deney ve gözlem neticesinde kısmen veya tamamen terk ettiğimiz bilimsel paradigmlar bugün yeniden kıymet kazanabilecek birer paradigma olarak görülmemekte, tarihi süreçte bilimin gelişmesinde bir safhadan ibaret görülmektedir.

*Metafizik* her ne kadar bugün kimi çevrelerce gözden düşmüş, yerini bilim almışsa da (!) halen daha önemini korumaktadır. Özellikle Francis Bacon (ö. 1626) sonrası Avrupa’da yaşanan gelişmeler Aristo mantığının (!) gözden düşmesine neden olmuş, ilerleyen süreçte ise David Hume (ö. 1776) ve Immanuel Kant (ö. 1804) gibi isimlerin eleştirileri ile de *metafizik* elenmiş veya elenmeye başlanmıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta da Bacon’ın hemen öncesinde *mantık* tarih yazımının ilk nüvelerinin ortaya konulmuş olmasıdır. Buna göre Petrus Ramus (ö. 1572) ilk *mantık* tarihi sayılabilecek eserleri kaleme almıştır. Dolayısıyla *mantık* artık düşüncenin aleti olma vasfını yitirmeye, düşünce tarihinde bir nesne olarak görülmeye başlanmıştır. Adeta belirli bir dönemin bilim felsefesi muamelesi görmüş ve “klasik” olarak nitelendirildiği formu günümüz için yetersiz olarak addedilmiştir.

Düşünce tarihinin indirgemeci okunması ile Batı’daki bu işleyişin Doğu’da da benzer bir şekilde sürdüğü varsayılmış ve araştırmaya gerek dahi görülmeksizin Batı merkezli yeni felsefi cereyanların Doğu’da da kendine karşılık bulması kimi çevrelerce umut edilmiştir. Bu tavır Osmanlı’nın son döneminde başlamış olup bugün çok daha müsellemler bir duruma evrilmiştir. Batı menşeli bu indirgemeci tavrı birlikte Doğu’da da *metafizik* ve düşünce tarihi ile ilgili çalışmalar artmaya başlamıştır.

Genelde *mantık-metafizik* özelde ise *modalite-metafizik* ilişkisi son zamanlarda ülkemizde ilgi görmeye başlayan konulardandır. İngilizce literatürü incelediğimizde ise Türk akademisindeki sınırlı literatürün ötesinde çok daha kapsamlı çalışmalar

görmekteyiz. Ancak söz konusu literatürün İslam dünyasında üretilen metinler özelinde değerlendirilemeyeceği, aksine ait oldukları düşünce dünyasında anlamlı olacaklarını göz önünde bulundurmaksızın düşünce tarihini bütün dünyada aynı aşamalardan geçtiği kanısıyla Türk akademisine taşımak birçok karmaşaya sebebiyet verecektir. Hal böyleyken İslam düşünce tarihini bizzat kendi kaynakları ve kavramlarıyla değerlendirmek hakkaniyetli bir tavır edinmek için kaçınılmazdır.

Bu bağlamda tezimde *mantık-metafizik* ilişkisini çok daha spesifik bir konu özelinde, yani *modalite* özelinde inceledim. Söz konusu ilişkinin incelenmesi ziyadesiyle önemlidir. Tezde de görüleceği üzere imkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramları üzerinden *modalite-metafizik* ilişkisi kendisini çok kuvvetli bir şekilde göstermektedir. Mantığın alet ilmi olarak diğer ilimleri inşasındaki rolünü vurgulamak ve *metafizik*in *mantıksal* temellerini göstermek tezin acizane katkı sunmak istediği temel hususların başında gelmektedir. Tabi bu noktada söz konusu sürecin keyfiyeti bir yana düşünce tarihini indirgemeci bir yorum ile belirli kalıplara sığdırmaya çalışmaktan kaçınmak adına yanıtlanması gereken temel iki soru bulunmaktadır: i) Hangi *mantık*?, ii) Hangi *metafizik*?

Farklı geleneklerin tanımladığı farklı *mantık* ve *metafizik*ler tek bir *mantık* ve tek bir *metafizik* olduğu ve düşünürlerin bu ilimlerin “sadece” bazı alt meselelerinde farklılaştığı yorumunu yapmayı zorlaştırmaktadır. Özellikle farklı coğrafyalarda ortaya konan farklı *mantık* anlayışları “*mantık*” lafzının eş sesli bir hüviyete büründüğünü göstermektedir. Dolayısıyla lafızların bir olmasından hareketle farklı düşünce geleneklerinin bu lafızlara atadıkları anlamların da bir olduğunu düşünerek yapılacak olan herhangi bir çalışma çok büyük problemlere gebecektir. Bu noktada Batı merkezli yapılan çalışmalar düşünüldüğünde iştibaha sebebiyet vermemesi adına “*mantık*” yerine “logic” kelimesinin kullanılması absürt olmayacaktır. Bu sayede “X mantığına” yapılan eleştiriler “Y mantığına” da bir blok halinde taşınmayacaktır. Bu noktada “*mantıklar*” arasında ayırım gözetilmesi elzemdir. Zira birbirlerinden farklı seyirlere sahip “*mantıklar*”ın bir diğerine sorunlarını, seslendirmedeki ortaklık sebebiyle, miras bırakacak olması düşünceye ve düşünce tarihine büyük zararlar verecektir.

**Konu:** Bu çalışmanın konusu İsmail Gelenbevî (v. 1205/1791) özelinde *modalite-metafizik* ilişkisidir. Bu bağlamda tezin iddiası modalitenin *metafizike* temel teşkil ettiği'dir. *Modalitenin metafizike* temel oluşundan kastım ise -Gelenbevî'nin *Risâletu'l-îmkân*'da<sup>1</sup> da belirttiği üzere- temelde iki iddia ile açıklanabilir: i) *Mantık metafizikten* ilke almadığından dolayı *metafizikin* aleti olmaya elverişlidir, ii) *Metafizik* yapmanın zeminini ifade eden zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi kavramlar *metafizikte* değil *mantıkta* ortaya çıkmaktadır.

**Konunun Önemi:** *Mantık-metafizik* ilişkisi Antik Yunan'dan beri incelenegelen, felsefenin temel konularından birisidir. Bu incelemelerin yoğunlaştığı meselelerden biri de *modalite* ve *metafizik* arasındaki ilişkidir. Mezkûr ilişkide esas ortak nokta *modalite* ve *metafizikin* zorunluluk, imkân gibi kavramlar üzerinden ortak bir paydaya sahip olmasıdır. Dolayısıyla bu ortaklığın nasıl meydana geldiğini açıklamak *modalite-metafizik* ilişkisinin temelini incelemek anlamına da gelecektir.

*Mahmûlün mevzûya nisbetinde* ortaya çıkan keyfiyeti konu edinen *modalite*, önermenin kaçınılmaz unsurlarından birisidir. Nitekim her önermenin böylesi bir *nisbet* içerdiği düşünülecek olursa (*mahmûlün mevzûya nisbeti*) bu önermeler için bir *mod/cihet/kip* de kaçınılmaz olacaktır. Şayet bu *mod* önermede açıkça zikredilecek olursa önermemiz "*müvecceh/modal*" ismini alırken, zikrolunmaması halinde ise "*mutlaka*" ismini almaktadır. *Modun* zikredilmemesi ise önermenin mezkûr keyfiyetten hâli kaldığını göstermez. Zira kişi kurmuş olduğu önermede her ne kadar *moda* dikkat etmese de önermenin, *mahmûlün mevzûya nisbeti*yle kurulmuş olması *nefsu'l-emr* itibariyle bir *maddenin* (*cihet nefsu'l-emrde* bulunması itibariyle *madde* ismini alır) varlığından söz etmemiz gerekecektir.

*Modaliteyi* ilişkilendirebileceğimiz tek meselenin önermenin kurulumu olmadığını da belirtmemiz gerekir. Nitekim kurulacak önermenin doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu olduğunda *mod* ile *nefsu'l-emrdeki maddenin* uygunluğundan (*mutâbakat*) da bahsedilecektir. Aynı şekilde *modalitenin nisbet, tenâkuz, aks, kıyas* gibi meselelere tesirini görmek de mümkündür. Mesela, birinci şeklin şartlarını zikrederken "küçük

---

<sup>1</sup>Mezkûr kitap çeşitli isimlerle zapt edilmiştir: *Risâletu'l-İmkân, İmkân Risâlesi, Risâletu Miftâhi bâbi'l-müveccehât*

öncülün olumlu olması, büyük öncülün *tümel* olması”nın yanı sıra “küçük öncülün *filiyyeti*” de *modal* şart olarak eklemektedir.

*Modalite-metafizik ilişkisine* dair yapılacak olan bu çalışma, *modalitenin* yukarıda zikri geçen açılardan *metafizike* etkisinin yanı sıra varlığı idrakimizi nasıl inşa ettiğini de göstermeyi hedeflemektedir. *Metafizikin* temellerinin *mantıkta* aranması ve bir alet olan *mantığın metafizik* kabullerle inşa edilmemiş olduğunun gösterilmesi inşa edilecek olan *metafizikin* güvenilirliği açısından yüksek önemi haizdir. Nitekim *mantığın metafizik* öncüllerle inşa edildiği iddiasının kabulü *mantığın* güvenilirliğini zedeleyecek, bu da *mantık* aracılığı ile incelenen her bir meseleyi zan altında bırakacaktır. Bu çalışma, kaynaklar kısmında da ifade edileceği üzere, yeterince irdelenmemiş olan bu alakayı Gelenbevî özelinde inceleyerek alana katkı sunmayı hedeflemektedir.

**Konunun Sınırları:** Bilhâssa müteahhir dönemde yaygınlaşan *modalite* tartışmaları İsmail Gelenbevî özelinde incelenecektir. Geç dönem ulemasından olmasına rağmen araştırmamızın merkezine Gelenbevî’yi koymamızda dört temel gerekçe zikredebiliriz:

- i) Gelenbevî *modaliteye* dair müstakil bir eser kaleme almış ve bu eserde *modaliteye* ilişkin birçok meseleyi tartışmıştır.
- ii) Mezkûr eserinde *modalitenin metafizik* meselelerdeki etkisini birçok örnek özelinde göstermiştir.
- iii) Gelenbevî’nin söz konusu eserde yaptığı atıflar kendinden önceki görüş ve tartışmaları bütüncül bir şekilde idrak etme imkânı sağlamaktadır. Bu ise gerek tartışmaların seyrini gerek de Gelenbevî’nin mezkûr tartışmalardaki pozisyonunu göstermektedir.
- iv) *Celâl Hâşiyesi*’nin girişinde, *mantık* eserleri telif ettiğini ve artık *mantıkta* inşa ettiği sistemi kelam ve *metafizik* meselelerinde tatbik edeceğini belirtir.

Gelenbevî gerek *Risâletü’l-İmkân* gerek diğer kitaplarında sıklıkla önermelerin *modları* sarahaten zikreder. Bu ise mezkûr ilişkinin gözlemlenmesi adına önemli bir katkı sağlamaktadır.

**Konunun Kaynakları:** Tezin temel kaynakları Gelenbevî'nin *Burhân ve Risâletu'l-İmkân* isimli eserleridir. Ayrıca *Burhân* üzerine İbn Karadâğî (v. 1936), Binciyûnî (v. 1348), Rizevî (?), Hasan Hüsni Efendi el-Mevsîlî (v. 1347), Yusuf Şükrü Harpûtî (v. 1292/1875), Abdunnâfi İffet Efendi (v. 1869) gibi isimlerce kaleme alınan şerh ve haşiyeler de araştırmaya konu edilecektir. Yine Gelenbevî'nin kaynakları oldukları ölçüde Fahreddin Râzi (v. 606/1210), Nasiruddin Tûsî (v. 672/1274), Kutbuddin Razi (v. 766/1365), Adudiddin el-Îcî (v. 756/1355), Taftâzânî (v. 792/1390), Seyyid Şerîf Cürçânî (v. 816/1413), Siyelkûtî (v. 1067/1657), İsmâuddin Sığnâkî (v. 945/1538) gibi isimler de tezde yer bulacaktır.

Türkçe literatüre bakacak olursak ise *modalite* ve *metafizik* dair Gelenbevî özelinde kaleme alınmış birkaç çalışma bulunmaktadır. Bunlardan konumuz ile daha kuvvetli bir şekilde bağlayabileceğimiz çalışmaların ilki Alparslan Açıkgenç'in *Osmanlı'da İlm-i Kelâm* isimli kitapta yer alan “*Gelenbevî'nin Kelâm Düşüncesinde İmkân Meselesi*” başlıklı yazısıdır. İkinci müstakil çalışma ise Nazım Hasırcı tarafından kaleme alınan “*Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*” isimli eserdir. Çalışma *Risâletu'l-İmkân* başta olmak üzere çeşitli kaynakları *modal* mantığın genel bir tasvirini sunmaktadır. Bir diğer çalışma ise Ahmet Akgüç'ün “*İsmâil Gelenbevî'de Varlık Düşüncesi*” isimli doktora tezidir. Ayrıca tezin sonunda *Risâletu'l-İmkân*'ın tahkiki de yer almaktadır.

Arapça ve İngilizce literatürde ise Gelenbevî'de *modalite-metafizik* ilişkisine dair bir çalışmaya denk gelmedim. Buna mukabil *modalite-metafizik* ilişkisi İngilizce çalışmalara sıklıkla konu olmaktadır. İngilizce literatüre nazaran Türkçe literatürde konunun çok yeni olduğu söylenebilir. Cüneyt Kaya'nın “*Varlık ve İmkân*” isimli kitabı alana dair öncü çalışma olarak nitelendirilebilir. Öte yandan *modalite* özelinde ise daha çok çalışmanın olduğu söylenebilir. Yusuf Daşdemir'in “*İbn Sina'da Modalite*” isimli doktora tezi, Harun Kuşlu'nun “*Nasiruddin Tûsî'de Önergeler Mantığı*” isimli doktora tezi, Saygın Güneç'in “*Aristoteles'in Ontolojik Modalite Teorisi Üzerine Bir Araştırma*” isimli yüksek lisans tezi, Burcu Malak'ın “*Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi*” isimli yüksek lisans tezi bunlar arasında zikredilebilir.

**Tez Planına Dair:** *Modalite-metafizik* ilişkisini Gelenbevî özelinde inceleyecek olduğumuz tezimize başlamadan önce tez planındaki aşamaların sıralamasını

gerekçeleriyle birlikte kısaca ele almak faydalı olacaktır. Böylelikle hem teze dair bütüncül bir anlatı sunma hem de konu geçişlerinin gerekçelerinin tez esnasında gözden kaçmaması için bütünlüğü gösterme imkânı bulacağız.

Zikri geçtiği üzere tezin konusu *modalite-metafizik* ilişkisidir. İki şey arasındaki ilişkiye dair yargıda bulunmadan önce ilişkinin tarafları incelenmelidir. Dolayısıyla öncelikle *modalite* ve *metafizik*in *ne-lik*lerinin ele alınması gerekmektedir. Nitekim, bu iki kavram detaylandırıldıkları ölçüde ifade ettikleri anlam dünyaları da aydınlatılmış olacaktır. Bu sebepten ötürü tezi üç konu etrafında şekillendirdim:

- i) Modalite
- ii) Metafizik
- iii) Modalite-Metafizik ilişkisi

Bu ilişki özelinde *modaliteyi metafizikten önce inceleyeceğiz*. Nitekim, tez sonunda da açığa çıkacağı üzere, *mantık*, dolayısıyla *modalite*, *metafiziki* öncelemektedir. Tezin üçüncü başlığında da ifade edileceği üzere inşasında hiçbir *metafizik* ön kabulün yer almadığı bir *modal mantık* kurgusu *metafizike* zemin teşkil edecektir. Bu yüzden *modalite* mezkûr ilişkide *metafizikten önce ele alınmalıdır*.

*Modalite* başlığı da aynı şekilde üç kısımdan oluşmaktadır. Nitekim *modalite*, *mevzû* ile *mahmûl* arasındaki ilişkinin incelendiği *mantık* konusudur. *Cihet/mod/kip* ise *mahmûlün mevzûya nisbetinde nefsu'l-emrde* ortaya çıkan keyfiyetin önermede zikredilmesidir. Dolayısıyla *modalitenin ne-likini* anlayabilmek için “*mahmûlün mevzûya nisbetinde nefsu'l-emirde* ortaya çıkan keyfiyeti” ifadesinin anlaşılması şarttır. Böylelikle *modaliteyi* anlayabilmek adına şu üç alt başlığın ele alınması elzemdir:

- i) Önerme: Mahmûlün mevzûya nisbet edildiği zemin
- ii) Nefsu'l-emr: Modaliteyi ortaya çıkartacak olan gerçeklik
- iii) Önerme ve nefsu'l-emr ilişkisi: Modalite

Gerek *modalitenin* önermede ortaya çıkan bir keyfiyet olması gerek tanımında yer alan *mevzû* ve *mahmûlün* önermenin cüzleri olması konuda önerme merkezli bir anlatıyı

zorunlu kılmaktadır. *Mevzû ve mahmûlün ne-likî*, aralarındaki *nisbet* önermenin oluşumu ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla önermenin ne olduğu, hangi cüzlerden ve nasıl oluştuğunu Gelenbevî özelinde incelememiz tez adına önem arz etmektedir. Bu aşamaların bir önermeyi nasıl ortaya çıkarttığı ise *akd-i vaz'* ve *akd-i haml* ile açıklanacaktır. Bu konuların her biri, yeri geldiğinde de açıklanacağı üzere, *modalite* ile yakından alakalıdır.

İki *akd* ile meydana gelen önermenin zeminine veya bir diğer deyişle yüklemleme teorisinin zeminine beş *tümelî* yerleştireceğiz. İlgili başlıkta da ele alınacağı üzere tezin mihverî konumundaki bu konuda öncelikle Gelenbevî'de *tümelin ne-likini* sonra da muhtemel *tümel* türlerini beşe hasretmesindeki kurgusunu ele alacağız. Dolayısıyla önerme bahsi şu alt başlıklardan meydana gelecektir:

- i) Önermenin Tanımı
  - ii) Önermenin Cüzleri ve Gelenbevî'nin Konuya Yaklaşımı
  - iii) Önermenin Kurulumu: *Akd-i Vaz'* ve *Akd-i Haml*
  - iv) Hamle Giden Yol: Dört Nisbet
- iv.a) Dört Nisbet
- iv.b) Beş *Tümel*
- iv.b.a) *Tümelin* Tanımı
- iv.b.b) *Tümelin* Türleri
- iv.b.b.a) Zâtî *Tümeller*
- iv.b.b.b) Arazî *Tümeller*

Bir sonraki başlıkta ise *nefsu'l-emri* ele alacağız. Böylelikle önceki başlıkta temellendirilen önermeyi *nefsu'l-emre nisbet* edip *modaliteyi* ortaya çıkartacak zemini inşa etmiş olacağız. Doğruluk kriteri olarak konu edeceğimiz *nefsu'l-emri* ele almadan önce doğruluğun ne olduğunu ele alacağız. Bu doğrultuda meseleyi Gelenbevî'de önerme türlerindeki çeşitlilik ile açıklayacağız. Dolayısıyla *nefsu'l-emr* başlığı temelde dört farklı alt başlıkla incelenecektir:

- i) Doğruluk Nedir?
- ii) Hâriciyye Önergeler ve Doğruluk Kıstası
- iii) Zihniyye Önergeler ve Doğruluk Kıstası

iv) Hakîkiyye Önermeler ve Doğruluk Kıstası

*Modalite* bölümünün son başlığında ise inşası tamamlanan taraflar arasındaki *nisbeti* yani *modaliteyi* ele alacağız. Bu noktada konunun *akd-i haml* ile ilişkisi, *modalite* ve farklı *modların* nasıl ortaya çıktığı gibi temel meseleleri inceleyeceğiz. Son olarak ise *modal* önermelerin doğruluğunun ne anlama geldiğini açıklayacak ve tezin ilk kısmını nihayete erdireceğiz. Buradaki başlıklandırma ise şöyle olacaktır:

- i) Modalite Önermenin Neresinde Ortaya Çıkıyor?
- ii) Modların Ortaya Çıkışı: Mevzû'nun Zâtı, Mevzû'nun Vasfı ve Mahmûlün Vasfı Modları Nasıl Ortaya Çıkarttı?
- iii) Modal Önermelerin Doğruluğu

Tezin ikinci ana başlığı ise *metafizik (umûr-i âmme)* ve *modalite* ile ilişkisine dairdir. Bu başlıkta öncelikle *metafizik* ele alınacaktır. Nitekim bu alt başlık ile *modalite-metafizik* ilişkisinin ikinci tarafı elde edilecek ve aradaki *nisbetin* idraki için tasavvur edilmesi şartı sağlanacaktır. Bu noktada spesifik olarak herhangi bir *metafizik* meseleyi ele almayacağız. Dolayısıyla, varlığın ne anlam ifade ettiği, müşterek olup olmadığı, zait olup olmadığı gibi *metafizik* konularını incelemeksizin *modalite-metafizik* ilişkisini kurabilmek için gerekli olduğu ölçüde *metafizikin* anlamını inceleyeceğiz.

*Metafizik* kelimesinin anlamını öncelikle Gelenbevî kaynaklarındaki karşılığını tezin iktiza ettiği ölçüde tespit edecek akabinde de Gelenbevî'nin bu kavramı nasıl kullandığına değineceğiz. Gelenbevî yazdığı şerh ve haşiyelerde *metafizik* konularına sıklıkla değinmekte ancak ne anlam ifade ettiğini müstakil bir başlıkta incelememektedir. Biz ise tezde Gelenbevî'nin *metafizik* kavramına tayin ettiği anlamı tespit etmek için farklı yerlerdeki kullanımlarını göz önünde bulunduracak ve kaynaklarında yakaladığımız bütüncül anlatıda Gelenbevî'nin pozisyonunu tayin etmeye çalışacağız. Bu doğrultuda tezin ikinci bölümü iki alt başlıktan oluşacaktır:

- i) Gelenbevî Öncesi Metafizik Kavramı
- ii) Gelenbevî'de Metafizik Kavramı

Tezin ikinci bölümünün son başlığında ise ilk iki kısımda edinilen *modalite* ve *metafizik* kavramlarını birbirlerine *nisbet* edecek ve aralarındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Konuya dair bir öncül olarak bir ilimden ilke almanın anlamına değinecek ve böylelikle mantığın *metafizikle* kuracağı ilişkiyi daha net ortaya koyabileceğiz.

Son olarak, İslami ilimler eğitimimde akli ilimlere yönelmemde ve ilgimin devam etmesinde katkıları bulunan kıymetli hocalarım Hamza Elbekri ve Ali al-Omarî'ye; bu ilimlere vukûfiyet sağlamamda büyük katkı sahibi olan kıymetli hocam Kenan İsmail Paçacı'ya ve tezin ortaya çıkmasını sağlayacak ilmi dirayeti edindiğim ve yıllara yayılan bu süreçte kendilerinden sürekli bir surette istifade ettiğim Tayfun Demir, Berkay Yükselen ve Muhammet Maşuk Aktaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Öte yandan tez danışmanlığımı yürüten Eşref Altaş'a, kıymetli sorularıyla meselenin çeşitli uzantılarının da farkına varmamı sağlayan Ayhan Çitil'e, lisansüstü eğitimin ilk gününden itibaren yoğun desteğini eksik etmeyen Bilal Aybakan'a da ayrıca minnettirim. Tezin hemen hemen her safhasında istişare etme imkânı bulduğum kıymetli ağabeyim Mehmet Necmeddin Beşikçi'ye ve vakit ayırıp tezimi baştan sona okuyan ve kıymetli yorumlarıyla tezin son halini almasında katkı sunan Sacide Ataş'a da müteşekkirim. Ayrıca ilme olan teşvikleri ve kesintisiz destekleri sebebiyle ailemin her bir ferdine hususen teşekkür ederim.

**Literatür:**<sup>2</sup> Gelenbevî'ye dair literatürü iki kısma ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki konumuzu ilgilendiren çalışmalar olup bu noktada pek çok çalışma bulunmaktadır. Nazım Hasırcı'nın 2013 yılında yayınladığı *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*<sup>3</sup> isimli kitap Gelenbevî'nin *modalite* anlayışına dair yayımlanmış en kapsamlı çalışmadır. Eser iki ana başlıktan meydana gelmektedir: i) Önerme, ii) Kıyas. Eserin girişinde *modal* önermelerin tarihi, kökeni ve önemine değinen Hasırcı, araştırmasının sınırlarını da on sekizinci yüzyıl ve sonrası *mantıkçılarına* hasretmektedir. Hasırcı bu çalışmasıyla günümüz Türkçe literatürdeki *modal mantık* çalışmalarına katkı sunmayı hedeflemektedir. Son dönem Osmanlı ulemasına dair bu çalışmanın merkezinde Gelenbevî ve Kilisli Hocaşâde Mehmed Tâhir (v.1885) bulunmaktadır. Dolayısıyla

---

<sup>2</sup>Bu kısımda ele alınan çalışmaların kullanmış oldukları kavram örgüsüne müdahale edilmemiştir. Dolayısıyla tezin bu bölümü ile kalan kısmı arasında terminolojik olarak farklılıklar görülmesi mümkündür. Bu değerlendirmeye konu edilen yazarların kavramsal bütünlüğünü koruma gayesiyle kasıtlı olarak yapılmıştır.

<sup>3</sup>Nazım Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık* (Araştırma Yayınları, t.y.).

Hasırcı'nın çalışması Gelenbevî'de *modaliteyi* konu edinen öncü çalışmalardan değerlendirilebilir.

Çalışmanın ilk bölümünde önerme, önermenin doğruluğu, önermenin niteliği, önerme türleri ve kipli önermelere değinen Hasırcı önermenin tanımında Aristoteles ve Gelenbevî'ye atıfta bulunurken önermenin doğruluğu ve niteliği kısımlarında herhangi bir esere atıf vermez. Hasırcı önermenin doğruluk değerini ele alırken olgusal ve *mantıksal* önermeler şeklinde ikili bir taksim sunar. Olgusal önermeyi “tabiattaki varlıkları ve onların birbiriyle ilişkilerini, tecrübeye dayalı bir şekilde ortaya koyan önerme” olarak tarif eden Hasırcı, *mantıksal* önermeyi ise “tecrübeye başvurmaksızın sadece formuna bakarak kavradığımız önermeler” şeklinde açıklamaktadır.<sup>4</sup> Hasırcı'nın taksimi yanlışlığın maddeden yahut formdan kaynaklı bir taksimini çağırırsa da gerek Müslüman *mantıkçıların* böyle bir taksime gitmeyişi, gerek bu noktada Osmanlı son dönemine herhangi bir atıf verilmemiş olması düşündürücüdür. Ayrıca eser zikrettiği bazı meselelerdeki tartışmalara işarette bulunmayarak son dönem Osmanlı çalışmaları adına aceleci bir tavır sergilemiş izlenimi vermektedir.<sup>5</sup>

Birinci bölümün ilerleyen kısımlarda öncelikle Aristoteles ve erken dönem Müslüman *mantıkçıların* *modal mantık* hakkındaki görüşlerine değinen Hasırcı, sonra ise Osmanlı *mantıkçıların* *modal mantık* hakkındaki görüşlerini ele alır. Bu kısımda tek tek *modların* anlamlarını daha çok Gelenbevî'nin *Burhân* ve *Risâletü'l-İmkân* eserlerini merkeze alarak inceleyen Hasırcı, konunun *mantıksal* temellerine ise değinmez. Hasırcı ikinci bölümde ise kıyasta *modalitenin* gözetilmesiyle ortaya çıkan farklılıklara değinmiş; birinci bölümde de yaptığı üzere konuyu önce Aristoteles ve erken dönem Müslüman *mantıkçılarda*, sonra da Osmanlı *mantıkçılarında* ele almıştır. Hasırcı bu bölümdeki temel kaynağının Mehmed Tâhir'in *Zübdetü muhtelitât mine't-*

---

<sup>4</sup>A.g.e., 16.

<sup>5</sup>Mesela Hasırcı'nın *zihniyye* önerme tarifindeki “öznenin fertlerinin delalet ettiği şeylerin yalnızca zihinde var olması, yani dış dünyada var oldukları düşünülmeyen önerme” ifadesi buna örnek olarak gösterilebilir. *Zihniyye* önermeyi ele aldığımızda da işaret edeceğimiz üzere Gelenbevî'nin görüşü bu değildir. Ayrıca *hakikiyye* önermenin “öznenin fertleri dış dünyada bulunmayıp da bulunduğu farz edilerek hükmedilen önerme” şeklinde tanımlaması tartışmaya açıktır. Nitekim ilgili kısımda işaret edileceği üzere *hakikiyye* önermelerde hüküm verilen fertler var olabileceği gibi varlığı takdir edilerek de hükmedilebilir. Dolayısıyla son dönem Osmanlısına dair bir çalışmada Gelenbevî gibi merkezi bir ismin görüşlerine yer verilmeksizin aceleci bir tavır sergilemek çalışma adına bir eksiklik olarak addedilebilir. A.g.e., 22.

*tasdikât*'i olacağını belirtse de<sup>6</sup> sık sık Gelenbevî'nin eserlerinden de yararlanmaktadır.

Türkiye'de Gelenbevî'ye dair akademik düzeyde yapılan ilk çalışma Abdulkudüs Bingöl'ün "Gelenbevî'nin *Mantık Anlayışı*"<sup>7</sup> isimli doktora tezidir. Mezkûr çalışma 1978 yılında kaleme alınmıştır. Tezin girişinde Gelenbevî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgi verilmektedir. Gelenbevî'yi *mantık* tarihinde bir bağlama oturtmayı hedefleyen Bingöl, ilk olarak Gelenbevî öncesi *mantık* çalışmalarına kısaca değinir. Kaynakların kısıtlılığı göz önünde bulundurulduğunda Bingöl'ün gayreti takdire şayandır.

Bingöl, Gelenbevî'nin *modal* önermelere yaklaşımına yaklaşık yirmi beş sayfa ayırmaktadır. Konunun önemine dikkat çeken Bingöl, Gelenbevî'nin de bu öneme binaen *Risâletu'l-İmkân*'ı kaleme aldığını ekler. Bingöl, bu bölümde *modalitenin ne-likini* ve temel kavramlarını ele alıp Gelenbevî'nin kitaplarında yer aldığı kadarıyla *modları* tanıtır. *Burhân*'ın yanı sıra *Risâletu'l-İmkân*'dan da sıklıkla yararlanan Bingöl, aynı şekilde Abdunnâfi Efendi'nin *Burhân* tercümesi ve Hasan Hüsnü Musulî'nin *Tenvîru'l-Burhân* şerhlerinden de istifade etmektedir. *Modal* önermeleri, tariflerini merkeze alarak inceleyen Bingöl konunun *mantıktaki* köken ve uzantılarına ise değinmez. Alana dair hiçbir akademik çalışmanın olmadığı dönemde Gelenbevî'yi kaynaklarına inerek çalışmış olması Bingöl'ün tezini değerli kılan noktalardan biridir.

Ahmet Akgüç tarafından 2006'da kaleme alınan "Gelenbevî'nin Varlık Anlayışı"<sup>8</sup> Gelenbevî özelinde *modalite-metafizik* ilişkisini inceleyen literatürdeki konu edinen çalışmaların başında gelmektedir. Tez üç ana başlıktan oluşmaktadır. İlk kısım Akgüç'ün ifadesiyle ikinci ve üçüncü bölümlere hazırlık mesabesinde. Bu başlıkta varlık, yokluk ve *hâl* kavramlarına odaklanan Akgüç, tezin ilerleyen kısımlarını ise iki temel başlık altında incelemektedir: i) Varlık alanları, ii) Varlık *modları*. Akgüç, tezin önsözünde temel odak noktalarından birisinin "varlık alanları" başlığı altında mutlak varlık, zihinsel varlık, zihin dışı varlık ve *nefsu'l-emirde* varlık olduğunu, bir diğer

---

<sup>6</sup>A.g.e., 93.

<sup>7</sup>Abdulkudüs Bingöl, "Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1978).

<sup>8</sup>Ahmet Akgüç, "İsmail Gelenbevî'de Varlık Düşüncesi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

odak noktasının ise “varlık *modları*” adı altında zorunlu varlık, mümkün varlık ve imkânsız varlık olduğunu ifade etmektedir.<sup>9</sup>

Tezin son kısmında ise *Risâletu'l-İmkân*'ın (bir diğer adıyla *Risâletu miftâhi bâbi'l-muveccehât*) tahkiki yer almaktadır. Akgüç tahkiki ile eserin daha dakik bir şekilde ortaya konması adına önemli bir katkıda bulunmuştur. Akgüç eserin üç farklı baskısının var olduğunu belirtir: i) 1236 yılındaki Matbaa-i Âmire baskısı, ii) Hasan Hilmi Rizevî'nin 1303'te elle yazıp yaptığı baskı, iii) 1309 tarihli baskı. Tahkikte sekiz farklı nüshadan yararlanan Akgüç'ün çalışması Ürdün'de hazırlanan baskıda da göz önünde bulundurulmuş, böylelikle *Risâletu'l-İmkân* nüsha ve baskıları arasında ciddi farklar olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim Ürdün'de ortaya konan tahkik *İmkân Risalesi*'nin farklı bir edisyonu üzerinden olup, Akgüç'un esas aldığı edisyondaki farklılıklar çalışmanın dipnotlarında -yer yer ziyadesiyle uzun olmakla birlikte- gösterilmektedir.

Tezin kaynakça kısmını incelediğimizde Osmanlı ilmiyesine ve Gelenbevî'nin birincil kaynaklarına doğrudan inilmediği görülmektedir. Buna mukabil, İbn Rüşd (v.595/1198)'ün on bir kitabı ve Rıza Tevfik (v. 1 949), Hilmi Ziya Ülken (v.1974) gibi ikincil kaynaklarla sıklıkla karşılaşmaktayız. Ayrıca Gelenbevî'nin çokça zikrettiği isimlerden Fahreddin Râzî'nin yalnızca iki eserine atıf verilirken *İmkân Risalesi*'nin temel kaynakları olan İbn Sînâ (v.428/1037) ve Kutbuddin Râzî'ye herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Aynı şekilde Gelenbevî üzerine yazılan şerh-  
haşiyelerden ve sonrasında ortaya çıkan literatüründen istifade edilmemiş olması tez adına bir eksiklik olarak görülebilir.

Çalışmasına varlık, yokluk ve *hâl* kavramlarını ele alarak başlayan Akgüç, özellikle *hâl* konusunda Gelenbevî'ye herhangi bir atıfta bulunmamakta ve konunun bütün içerisinde nereye oturduğuna değinmemektedir. Yazar birinci bölümün son kısmında ise kategorileri ele alır. Kategoriler mümkün varlıklara ilişkin en genel yüklemelerin incelendiği başlık iken konunun incelendiği üst başlık olan varlık ise *umûr-i âmme* konusudur. Dolayısıyla metodolojik olarak mezkûr konu varlık bahsinin altında ele

---

<sup>9</sup>A.g.e., IV.

alınmamalıdır. Ayrıca bu konunun bütününde nereyi çözdüğü de Akgüç tarafından açıklanmamaktadır. Öte yandan birinci bölümün birçok alt başlığında Gelenbevî'nin görüşlerine değinilmemektedir.<sup>10</sup> Gelenbevî'nin varlık anlayışının incelendiği bir tezin varlık bahislerinde Gelenbevî'den böylesi az bahsediliyor oluşu konunun Gelenbevî'ye bakan tarafının yeniden incelenmesini gerekli kılmaktadır. Tezin ikinci ve üçüncü kısımlarında ise Gelenbevî merkezli okumalar yoğunlaşmakla birlikte kullanılan kavramların tahlili için birincil kaynaklara inilmeyip<sup>11</sup> yüzeysel ve eksik (kimi zaman hatalı) bir anlatı sunulmuştur.

Ahmet Karagöz tarafından “İsmail Gelenbevî’de Nefsü’l-Emr”<sup>12</sup> adıyla hazırlanan yüksek lisans tezi, Türk akademisinde tez seviyesinde *nefsu’l-emr* dair yapılan ilk müstakil çalışmadır. Tez iki ana başlık tan meydana gelmektedir: i) Kavram Olarak *Nefsü’l-emr*, ii) İsmail Gelenbevî'nin *Nefsü’l-emr* Anlayışı. İlk ana başlık ise üç kısımdan oluşmaktadır: i) *Nefsü’l-emr* kavramının tanımı, ii) Kapsamı bakımından *nefsu’l-emr*, iii) *Nefsü’l-emr* kavramının diğer isimleri. Tezin ikinci kısmı ise iki alt bölümden müteşekkildir: i) Matematiksel nesnelere ontolojisi ve doğaya dair tasvirlerinin meşruiyeti bağlamında *nefsu’l-emr*, ii) İnsanî düşüncenin bir gereği olarak *nefsu’l-emr*.

Karagöz'ün önsözde belirttiği üzere tez altı noktayı araştırmaktadır: i) Gelenbevî'den bağımsız bir şekilde *nefsu’l-emr* kavramının tanımı, ii) *Nefsü’l-emr* içeriğinde yer alan *hâricî* ve *zihnî* varlıklar ile ilişkisi, iii) *Nefsü’l-emr* manasında kullanılan diğer kelimeler, iv) Matematiksel nesnelere ontolojisi tartışmaları, *nefsu’l-emr* tartışmaları açısından semeresi ve Gelenbevî'nin yorumu, v) Gelenbevî'nin *nefsu’l-emr* içeriğine dair görüşü, vi) İnsan bilgisi ile *nefsu’l-emr* arasındaki ilişki. Tezin girişinde *nefsu’l-emr* İslam düşüncesindeki yerine değinen Karagöz, konunun çeşitli dönemlerde

---

<sup>10</sup>Tezin ilk 58 sayfasını teşkil eden birinci bölümde “Gelenbevî” kelimesi tam olarak 49 kere geçmektedir. Toplam dokuz alt bölümden oluşan birinci bölümde “Kavram Olarak Varlık ve Anlamları”, “Varlık Mâhiyet Ayrımı”, “Yokluk Kavramı”, “Yokluk ve Şey İlişkisi”, “Varlık ve Yokluk Arasında Üçüncü Şikkın Varlığı (Hal) Sorunu” isimli alt başlıklarında Gelenbevî'nin adı geçmezken, “Varlığın Açık Oluşu” başlığında sadece bir defa, “Kategorilerin Varlığı” başlığında ise sadece bir paragrafta toplam beş defa geçmektedir. Halbuki bu bahisler gerek *Haşiye ale’l-celâl*'de gerekse de *Risâletü’l-İmkân*'da detaylı olarak ele alınmaktadır.

<sup>11</sup>Örnek olarak bkz: Akgüç, “İsmail Gelenbevî’de Varlık Düşüncesi”, 67.

<sup>12</sup>Ahmet Karagöz, “İsmail Gelenbevî’de Nefsü’l-Emr” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020).

farklı isimler tarafından gündem edildiğini; zihni varlık ve mâhiyet gibi kavramlarla ilişkili olduğunu ifade eder.

Tezin birinci bölümünde *nefsu'l-emr* kavramının farklı isimlerle nasıl tanımlandığına değinen Karagöz, Gelenbevî'nin tariflerde geçen kayıtlar hakkındaki yorumlarını ele alır. Bunun yanı sıra Karagöz, *nefsu'l-emri* defalarca “uzay” olarak nitelendirir.<sup>13</sup> Bu nitelendirme ile *nefsu'l-emri* dış dünya ve zihinden farklı bir gerçeklik alanı olarak mı ele aldığı ise tam olarak anlaşılamamaktadır. Tezin önsözünde uzay kelimesini ilk defa kullandığında dipnotta, uzay ile kastının “mekân” olduğunu belirtir.<sup>14</sup> *Neftu'l-emrin* bir mekân olarak tasavvurunda ise hâlâ kapalılıklar mevcuttur. Bu mekân neresidir? Zihin de bir mekân olarak sayılacak mıdır? Yoksa dış dünya ve zihinden farklı olarak, Tûsî'de gözlemlediğimiz *nefsu'l-emrin* faal akıl olması gibi dış dünya ve zihnin yanı sıra bilginin uygunluğunda gözlemleyeceğimiz üçüncü bir alan mı kastedilmektedir? Karagöz'ün birinci bölümde değindiği bir diğer mesele ise tasavvur ve tasdik ne olduğudur. Her iki kavrama da birer başlık ayıran Karagöz, bu başlıklarda her bir bilgi türü için doğruluk ve yanlışlığın gündem edilip edilemeyeceğine değinir ve “doğruluk veya yanlışlığın medarı olan bilgilerimiz tasdik düzeyinde oluşan önermeler ve bu önermelerden oluşan kıyaslardır” der.<sup>15</sup> Doğruluğun medarı olarak önerme ve kıyası gösteren Karagöz, Gelenbevî'nin önerme ve kıyas anlayışını ise pek irdelemez. Hatta önermenin cüzlerine değinen Karagöz, konuya ilişkin Gelenbevî'nin tutumundan bahsetmez. Halbuki Gelenbevî, *Burhân*'da, *mütekaddimin* görüşü olarak bilinen, önermenin üç cüzden oluştuğu görüşünü kabul eder. Keza bu başlık altında *haricî varlık*, *zihni varlık* ve imkânsızların varlık alanına dair birçok konuya değinen Karagöz, bölüm sonunda “*Zihni varlık* ile *mümteni* kavramlar arasındaki ilişki de ele alınması gereken önemli bir konu olmasına rağmen çalışmamızın sınırlarını aşacağından bu konuya değinmemekteyiz.” demektedir. Genelde *nefsu'l-emri* konu edinen bir tezde, özelde ise Gelenbevî gibi imkânsız kavramların *nefsu'l-emri* meselesini ayrıca inceleyen bir isimde bahsi geçen araştırmanın tezin sınırlarını nasıl aşacağı da ayrı bir soru olarak yanıtlanmayı hak etmektedir.

---

<sup>13</sup>A.g.e., VI, 7, 11, 73.

<sup>14</sup>A.g.e., VI.

<sup>15</sup>A.g.e., 15.

Karagöz tezin ikinci kısmında matematiksel nesnelere ontolojisine yoğunlaşır. *Zihni varlık* ve imkânsız kavramlar arasındaki ilişkinin tezin sınırlarını aştığını ifade eden Karagöz, çalışmanın üçte birinden fazlasını teşkil eden bu konu ile tezin sınırlarının fazlasıyla ihlal etmektedir. Nitekim Karagöz de bunu ifade etmekte ancak konunun önemine binaen bu ihlali göze aldığını belirtmektedir.<sup>16</sup> Buna mukabil *nefsu'l-emr* konusunda matematiksel nesnelere ontolojisi tartışmalarının etkisinin Karagöz'ün farz ettiği boyutta olduğuna katılmak fazlasıyla güçtür. Karagöz'ün bu yaklaşımındaki temel etken meselenin *mantıksal* temellerine yeterince inmeyiştir. Nitekim gerek Gelenbevî gerek birçok alim *nefsu'l-emri* matematiksel nesnelere ontolojisiyle ilişkilendirmekten çok bir doğruluk problemi olarak ele almaktadır.<sup>17</sup>

Doğruluğun farklı önerme türlerinde farklı kıstaslarla gerçekleşiyor oluşu tezde de açıklayacağım üzere, konunun temelinde doğruluk probleminin olmasını daha anlamlı kılmaktadır. Matematik nesnelere ontolojisi ise farklı önerme türlerinde farklı doğruluk-yanlışlık nitelikleriyle ele alınabilecek meselelerden yalnızca biridir. Nitekim Kâtibî (v.675/1277)'nin "*nefsu'l-emr* kaziyenin *mevzû*'udur"<sup>18</sup> ve Tûsî'nin "...aksi takdirde *hakikiyye* kaziyeler bâtıl olurdu"<sup>19</sup> gibi ifadeleri meselenin *mantık* ile olan kuvvetli ilişkisini ortaya koymaktadır. Karagöz'ün *nefsu'l-emr* meselesini matematiksel nesnelere ontolojisi üzerinden ele alması tez adına şu dört handikapı doğurmaktadır: i) Gelenbevî'nin *nefsu'l-emr* yaklaşımının yeterince incelenmeyişi, ii) *Neşsu'l-emr* meselesinin olduğundan daha dar bir çerçeveye hapsedilmesi, iii) Konunun sınırlarından çıkılması, iv) Konunun *mantıksal* temellerinin yeterince gündem edilmeyişi.

Tezin kaynakça kısmında ise Gelenbevî sonrası şerh ve haşiyeler literatürüne pek bir atıfta bulunmaması Gelenbevî'nin anlaşılması ve tezin iddiaları adına bir eksiklik olarak zikredilebilir. Mesela *Burhân*'a yazılagelen birçok şerh ve haşiyeden yalnızca Abdunnâfi İffet Efendi'nin *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî* isimli eserine yer

---

<sup>16</sup>A.g.e., 44.

<sup>17</sup>Celaleddin Devvânî, "Şerhu Risâleti Nefsi'l-emr", içinde Selâse resâil fi nefsi'l-emr (Dâru'l-Asleyn, 2017), 53-54; Muhammet Maşuk Aktaş, "Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsi'l-emr problemi: Mutâbakat teorisi bağlamında bir değerlendirme" (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021), 139-56; Saîd Fûde, "Dirâse Temhîdiyye fi Nefsi'l-emr: Mukârineten bi'l-Mezâhibi'l-Felsefiyye'l-Garbiyye", içinde Selâse resâil fi nefsi'l-emr (Dâru'l-Asleyn, 2017), 7-29.

<sup>18</sup>Fûde, "Dirâse Temhîdiyye fi Nefsi'l-emr: Mukârineten bi'l-Mezâhibi'l-Felsefiyye'l-Garbiyye", 19.

<sup>19</sup>Nasîruddin et-Tûsî, Tecridü'l-akâid (Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, t.y.), 63-64.

verildiğini görmekteyiz. Yine müellifin en hacimli eserlerinden *Haşiye 'ala mîri't-tehzîb'* e de herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Halbuki Gelenbevî bu eserde seksen defadan fazla *nefsu'l-emr* ifadesini kullanılır. Dolayısıyla mezkûr haşiye Gelenbevî'nin *nefsu'l-emr* anlayışının ortaya konulmasında önemli bir kaynaktır.

Gelenbevî'nin kelami görüşlerini ele alan bir diğer çalışma ise Abdulrahman A.M Mherigh'in "The Late Ottoman Kalam Tradition: İsmail Gelenbevi (1730-1791) and His Kalam Treatises"<sup>20</sup> başlıklı yüksek lisans tezidir. Tezin sonunda ise Gelenbevî'nin birkaç risalesinin tahkiki de yer almaktadır. Öte yandan çalışmada ne Gelenbevî'nin kaynaklarının ne de Gelenbevî sonrasında oluşan şerh/haşiye literatürünün dikkate alınmamış olması Gelenbevî'nin kelami görüşlerinin saptanmasında ve gelenek içerisinde bir yere oturtulmasında bir eksiklik olarak zikredilebilir. Ayrıca tez, oldukça tasvirî bir tavır sergilediği düşünülecek olsa dahi fazlasıyla yüzeysel kalmış ve hem Gelenbevî'nin ilgili meselelerdeki görüşlerinin anlaşılmasında hem de nerede konumlandığının tespitinde yetersiz kalmıştır. Keza birçok yerde gerek Gelenbevî gerek diğer isimlere dair zikretmiş olduğu görüşlerin referanslarını göstermemesi tezin ortaya koymaya çalıştığı iddiaların denetlenebilirliğini ve bir tez olarak yükümlülüklerini yerine getirip getirmediğini sorgulatmaktadır. Bütün bu eksikliklerin bir neticesi olarak teze dair spesifik noktalarda eleştiriyi gerekli görmemekteyiz.

Bilal Taşkın'ın "İsmail Gelenbevî'de Gerçeklik: Varlıkta, Bilgide ve Dilde Gerçeklik"<sup>21</sup> isimli kitabı Gelenbevî'yi bu mesele çerçevesinde konu edinen en son çalışmadır. Kitap üç bölümden meydana gelmektedir: i) Varlıkta gerçeklik, ii) Bilgide gerçeklik ve iii) Dilde gerçeklik. Bu eser, *nefsu'l-emr* kavramını merkeze alması itibarıyla önemli olmakla beraber kanaatimizce birtakım problemler içermektedir.

Kitap hakkında ele alınması gereken en temel meselelerden birisi, Taşkın'ın "gerçeklik problemi" ifadesiyle kastının yeteri kadar belirgin olmamasıdır. Üç ana bölümün başlıklarından da anlaşılacağı üzere, ilgili çalışmanın temel konusu "gerçeklik"tir.

---

<sup>20</sup>Abdulrahman A.M Mherigh, "The Late Ottoman Kalam Tradition İsmâil Gelenbevî and His Kalam Treatises" (Yüksek Lisans Tezi, İbn Haldun Üniversitesi, t.y.).

<sup>21</sup>Bilal Taşkın, İsmail Gelenbevî'de Gerçeklik: Varlıkta, Bilgide ve Dilde Gerçeklik (İlâhiyât Yayınları, 2023).

Taşkın, gerçeklik problemi ile kastının doğru ya da yanlış olarak konuşulabilecek şeylerin neler oldukları, nerede var oldukları ve nasıl bilinebildikleri olduğunu ifade etmektedir.<sup>22</sup> Ancak bu bağlamda çalışmanın kalanına dair birtakım soru işaretleri gündeme gelmektedir. Zira bu anlatı “gerçeklik” kelimesinin *nefsu’l-emr* kavramı ile özdeş olarak kullanıldığını düşündürmektedir. Ne var ki Taşkın, çalışmasının ilerleyen sayfalarında *nefsu’l-emri* “kendinde gerçeklik” ifadesiyle açıklamaktadır.<sup>23</sup> Dolayısıyla, “gerçeklik” ifadesinin yalnız başına kullanıldığında farklı, “kendinde” kaydıyla kullanıldığında farklı bir anlamı olduğu düşüncesi akıllara gelmektedir. Ancak Taşkın eserinde böyle bir ayrıma değinmemiştir. Dahası Taşkın’ın “gerçeklik” ifadesini “*hüviyyet*”<sup>24</sup> ve “*tahakkuk*”<sup>25</sup> kavramlarının karşında da kullanıyor olması, kitabın en temel meselesi olan “gerçeklik” düşüncesinin kavramsal çerçevesinin yeteri kadar tetkik edilmediğini ve dolayısıyla da bir belirsizliğe sebebiyet verdiğini göstermektedir.

Benzer bir durum “varsayılan” kelimesi için de geçerlidir. Taşkın, Gelenbevi’nin açık bir şekilde ayrıma gittiği “*farazî*” ve “*takdire*n” kavramlarını “varsayımsal” kelimesi ile tercüme etmektedir.<sup>26</sup> Bu ise ilgili kısımda değinileceği üzere başta *zihniyye* ve *hakikiyye* önermeler olmak üzere birçok felsefi problemde karışıklığa sebebiyet vermektedir.

Başlıktaki “gerçeklik” kelimesinin *nefsu’l-emr* anlamına geldiğini düşünecek olursak kitabın bölümleri olarak “(i) Varlıkta *nefsu’l-emr*”, “(ii) Bilgide *nefsu’l-emr*” ve “(iii) Dilde *nefsu’l-emr*” ifadeleri pek bir anlam bulmayacaktır. Öte yandan Taşkın “Dilde *nefsu’l-emr*” başlığı altında “iii.a) Olumlu önermelerde konunun varlığı, iii.b) Olumsuz önermelerde konunun varlığı, iii.c) Konunun anlamında (‘invân) imkân ve fiil,<sup>27</sup> iii.d) Niteliğin konuya dahil olması.” konularını ele almakta ve bu bölümü şu şekilde takdim etmektedir: “Bu başlık altında incelemek istediğimiz temel problem önermesel yapılarda konunun (*mevzu* ‘) gönderimde bulunduğu şeyin gerçekliğidir.”<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup>A.g.e., 9.

<sup>23</sup>A.g.e., 11.

<sup>24</sup>Taşkın, İsmail Gelenbevi’de Gerçeklik: Varlıkta, Bilgide ve Dilde Gerçeklik, 96.

<sup>25</sup>A.g.e., 49.

<sup>26</sup>A.g.e., 25, 28.

<sup>27</sup>‘Invân’ şeklindeki kullanım Taşkın’ın tercihi olup tarafımızdan kaynaklı bir hata değildir. A.g.e., 63, 140, 150.

<sup>28</sup>A.g.e., 127.

Bu ifadelere binaen, Taşkın'ın incelediği meselenin önermenin *nefsu'l-emri* ile alakalı olduğu söylenebilir.

Konunun muhtevasını bir kenara bırakacak olursak, önermeyi dil temelli ele almak Gelenbevî'nin mantık anlayışı açısından göre doğru olmayacaktır. İlgili başlıkta da ele alınacağı üzere Gelenbevî'ye göre önerme dilde akılda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla gerçekliğini düşünülür olarak kazanan önerme hususunda dil ancak bu düşünülüre delalet ettiği ölçüde anlam kazanacaktır.<sup>29</sup> Başta bu örnek olmak üzere Taşkın'ın meselelerin mantıksal temellerinin yeterince inmediği söylenebilir. Bu da çalışma adına bir eksiklik olarak sayılabilir. Nitekim ilgili başlıkta da değinileceği üzere Gelenbevî'nin *nefsu'l-emr* anlayışının ortaya konulmasında *tahkiku'l-mahsûrat* konusu oldukça önemlidir.

Alparslan Açıkgenç tarafından yayımlanan “Gelenbevî'nin Kelam Düşüncesinde İmkân Meselesi”<sup>30</sup> isimli makalede Gelenbevî'nin kelami düşüncesi *İmkân Risâlesi* bağlamında ele alınmaktadır. Alparslan Açıkgenç çalışmasında mezkûr risalenin öncelikle bu risalenin bir *mantık* çalışması olduğunu ifade eder. Makalenin sınırlarını eserin içeriğinin özetlenmesi ve kelamdaki izlerinin sürülmesi olarak belirleyen Açıkgenç, imkân meselesinin Gelenbevî'nin kelamına nasıl yansıdığına ayrıca ele alınması gerektiğine işaret eder. Ancak o, bu meseleyi “sonraya ertelemek zorunda” olduğunu belirtir. Maalesef görebildiğimiz kadarıyla halihazırda Açıkgenç tarafından bu konuya dair yayımlanmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

Recep Duran 1991'de yayımlanan “Gelenbevî'nin Nefsu'l-Emr Karşısındaki Tavrı”<sup>31</sup> isimli makale akademide *nefsu'l-emr* konu edinen erken dönem yazılarından birisidir. Hacim itibariyle gayet kısa olan çalışma meseleyi detaylıca ele almaksızın, kimi epistemik ve ontolojik meseleler ile *nefsu'l-emrin* ilişkisini, dolayısıyla da konunun önemini gözler önüne serer.

---

<sup>29</sup>Gelenbevî, *Gelenbevî fi ilmi'l-mantık alâ metni İsbâgûcî*, 1. bs (Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016), 73.

<sup>30</sup>Alparslan Açıkgenç, “Gelenbevî'nin Kelâm Düşüncesinde İmkân Meselesi”, içinde *Osmanlı'da İlm-i Kelâm Alimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İSAR Yayınevi, 2016), 149-63.

<sup>31</sup>Recep Duran, “Gelenbevî'nin ‘Nefsul'l-Emr’ Karşısındaki Tavrı”, *Felsefe Dünyası*, sy 1 (1991): 45-47.

Makalede geçen, kelamcıların zihni varlığı kabul etmemesinden hareketle “emprist” oldukları iddiası literatüre dair bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Söz gelimi, makalenin de konu edinmiş olduğu Gelenbevî, *İmkân Risâlesi*’nde kelamcıların reddettiği zihni varlık anlayışının İbn Sinacı bir zihni varlık olduğunu belirtir.<sup>32</sup> Buna mukabil suretin zihinde hasıl olması anlamında bir zihni varlığı inkâr etmenin *mükâbere* olacağı vurgular.<sup>33</sup> Ayrıca zihni varlığı reddetmek ile emprizmi kabul etmek arasında nasıl bir alaka olduğu da açık değildir. Duran’ın bir diğer iddiası ise Gelenbevî’nin *nefsu’l-emr* ve *burhân-ı tatbîk* arasındaki ilişkiye dikkat çekmesini bir yenilik olduğu düşüncesidir. Ancak bu da emprizm iddiasında olduğu üzere literatüre yeterince hâkim olmamaktan kaynaklı bir hatadır. Önermenin doğruluğunu *nefsu’l-emre* mutâbakatı üzerinden kurgulayan kelamcılar, sadece *burhân-ı tatbîki* değil, bütün bir kelim müktesebatını *nefsu’l-emr* zemininde anlamlandırmaya çalışmıştır. Ayrıca kimi zaman “vâkıa” ve kimi zaman da “hâriç” kavramlarının *nefsu’l-emre* karşılık geldiğinin mülahaza edilmemesi bu aceleci yargıda etkili olmuştur.

Recep Duran tarafından alana dair yapılan bir diğer çalışma ise “İslam Felsefesinde Vucud-u Zihni (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmâil Gelenbevî I ve II”<sup>34</sup> isimli makalelerdir. Gelenbevî’de zihni varlığı konu edinen bu makale alanın öncü çalışmalarındandır. Duran ilk makalede *nefsu’l-emr* ve zihni varlık meselelerinin kaynak ve uzantılarını odaklanır. Tûsî başta olmak üzere İbn Sînâ, Râzî, Sebzevârî, Tabatabâî ve birçok isme değinen Duran, aynı şekilde konunun Antik Yunan’da nereye tekabül ettiğinin yanıtını arar. Duran burada Gelenbevî’nin *mevhum varlık* görüşüne de değinmiş, Kâtip Çelebi’nin ilmin *ne-likine* dair değerlendirmelerini zikretmiştir. Yazının son kısmında konunun *mantık* ile olan alakasını göstermek istemiş ve bu bağlamda Gelenbevî’ye ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak bu makalede mezkûr konu Gelenbevî özelinde ele alınmamış, ikincil hatta üçüncül isimler üzerinden değerlendirilmiştir.

---

<sup>32</sup>Gelenbevî, *Risâletü’l-İmkân el-Müsemma bi Miftâhi babi’l-müveccehât* (Dâru’l-Asleyn, t.y.), 147, 183.

<sup>33</sup>Gelenbevî, “Haşiyetu’t-Tehzîb” t.y., 164.

<sup>34</sup>Recep Duran, “İslam Felsefesinde ‘Vucud-u Zihni’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî I”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy 1 (2016): 33-57; Recep Duran, “İslam Felsefesinde ‘Vucud-u Zihni’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî II”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy 1 (2016): 139-59.

Duran ikinci makaleye Gelenbevî'nin hayatı ve eserlerinin kısa bir tarifıyla başlar. Burada Şerafettin Gölcük ve Metin Yurdakul tarafından *DİA* için hazırlanan ansiklopedi maddesine atıfla Gelenbevî'nin eserlerini tasnif eder ve bazı eserlere de not düşer. Bu notların biri de “*Ta’likât ‘alâ Hâşiyeti’s-Siyelkûtî*”ye dair olup, “İcî’nin Akâid’ine Cürcânî’nin yaptığı şerhe Siyelkûtî’nin haşiyesine Gelenbevî’nin ta’likâtı” şeklindedir. Yaptığım araştırmalar neticesinde Gelenbevî’nin böyle bir talikatına denk gelmedim. Tahminime göre Duran, Siyelkûtî’nin Hayâlî (v. 875/1470)’ye yazdığı haşiyeye ile Cürcânî’ye yazdığı haşiyeyi karıştırmış ve Gelenbevî’nin Cürcânî’ye yazılan haşiyeye talikat yazdığını düşünmüştür. Halbuki Gelenbevî’nin talikatı Hayâlî’nin *Şerhu’l-akâid* üzerine yazdığı haşiyeye haşiyeye yazan Siyelkûtî’nin eseri üzerinedir.

Duran, yazının ilerleyen kısımlarında *nefsu’l-emrin* ne anlam ifade ettiğine ve ulema arasındaki farklılıklara değinmiş, sonrasında ise İslam coğrafyasında *nefsu’l-emre* dair yazılan müstakil eserlerden bahsetmiştir. Çalışmanın son kısmında ise Gelenbevî’nin “*Risâle-i ferîde-i nefsi’l-emr*” veya bir diğer adıyla “*Risâle fi vücûdi’z-zihni*” isimli eserinin tahkikini sunmuştur.

Gelenbevî’yi konu edinen çalışmamız ile doğrudan ilişkilendirilemeyecek birçok çalışmanın bulunduğunu ifade etmekte fayda vardır: Elif Özel’in *Frege’nin Gönderge Teorisi ile Gelenbevî’nin Delâlet Teorisi Arasında Bir Karşılaştırma*<sup>35</sup> başlıklı doktora tezi, Yasin Yıldırım, *Osmanlı Kelamcılarında İsmail Gelenbevî’nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Mâturîdî Akâidi Açısından Değerlendirilmesi*<sup>36</sup> başlıklı yüksek lisans tezi, İlker Kömbe’nin *Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münazara İlmi ve Abdünnâfi İffet’in Terceme-i Âdâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri*<sup>37</sup> başlıklı yüksek lisans tezi ile Necmeddin Beşikci’nin *İsmâ’îl Gelenbevî’s Objections Against Jalâl al-Dîn al-Dawwânî’s*

<sup>35</sup>Elif Özel, “Frege’nin Gönderge Teorisi ile Gelenbevî’nin Delâlet Teorisi Arasında Bir Karşılaştırma” (Bursa Uludağ Üniversitesi, t.y.).

<sup>36</sup>Yasin Yıldırım, “Osmanlı Kelamcılarında İsmail Gelenbevî’nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Mâturîdî Akâidi Açısından Değerlendirilmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2013).

<sup>37</sup>İlker Kömbe, “Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münazara İlmi ve Abdünnâfi İffet’in Terceme-i Âdâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004).

*Solution to the Problem of Infinity in Relation to the Items of God's Knowledge*<sup>38</sup>  
başlıklı yüksek lisans tezini bu bağlamda zikredebiliriz.

Gelenbevî'yi bir kenara bırakacak olursak modalite konusunda da birçok çalışma bulunmaktadır. Bu noktada Cüneyt Kaya'nın tarafından *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân*<sup>39</sup> ismiyle hazırladığı tez oldukça önemlidir. Mezkûr tez 2011 yılında *Varlık ve İmkân* adıyla kitap olarak da yayımlanmıştır. Tez dört, kitap ise üç ana başlıkta oluşmaktadır. Tezin dördüncü ana başlığı olan "İbn Sînâ'nın Mirası: İbn Sîna'nın İmkân Tasavvuruna Yöneltilen Eleştiriler" kitapta üçüncü bölümün bir alt başlığı olarak ele alınmıştır. Değerlendirmemde Kaya'nın çalışmasının son hali olan kitabı esas alacağım. Kitap, ifade edildiği üzere, üç ana başlıktan oluşmaktadır: i) İmkân Bağlamında Antik-Helenistik Dünyadan İntikal Eden Miras, ii) İbn Sînâ'ya Giden Yol: İbn Sînâ Öncesi Felsefe ve Kelam Geleneklerinde İmkân Kavramının Yeri, iii) Terkib ve Zirve: İbn Sînâ Felsefesinde İmkân Kavramının Yeri. Kaya'nın ifade ettiği üzere birinci bölüm çalışmanın kavramsal çerçevesini sunmayı hedeflerken ikinci bölüm tarihi/fikrî bir arka plan vermeyi hedeflemektedir. Bunun yanı sıra üçüncü kısım ise çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Kaya bu başlıkta İbn Sînâ'nın fikrî tekamülü boyunca imkân kavramına dair görüşlerinin nasıl bir seyir takip ettiğini izlemeye çalışmaktadır.<sup>40</sup>

Bu bağlamda ilk bölümde özellikle Aristoteles merkezli bir imkân okuması yapan Kaya, Aristoteles felsefesinde imkân kavramının yerine değindikten sonra bir kip olarak imkânı ele alır. Burada Aristoteles'in temelde "Kipli bir önermenin uygun çelişği nedir?" ve "Kip, tüm cümleyi mi yoksa sadece yüklemi mi belirler?" şeklindeki iki soru ile ilgilendiğini belirten Kaya, bu soruların yanıtını arar.<sup>41</sup> Kaya daha sonra imkân kavramının farklı kullanımlarına değinerek Aristoteles özelinde "mümkün", "muhtemel" ve "zorunlu" kavramları arasındaki *mantikî* ilişkiyi incelemiştir. Birinci bölümde son olarak Aristoteles sonrası imkân kavramıyla alakalı tartışmalara değinmiş, konunun Meraga Okulu, Stoa ve Yeni-Eflâtuncu felsefeler

---

<sup>38</sup>Necmeddin Beşikci, "İsmâ'îl Gelenbevî's Objections Against Jalâl al-Dîn al-Dawwânî's Solution to the Problem of Infinity in Relation to the Items of God's Knowledge" (SOAS University of London, t.y.).

<sup>39</sup>M. Cüneyt Kaya, "İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008).

<sup>40</sup>Mehmet Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 1. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 19-21.

<sup>41</sup>A.g.e., 36.

açısından uzantılarını da inceleyerek kavramın tarihsel serencamını göstermiştir. Kaya'nın tarihsel serencamı ortaya koyarken birçok çalışmadan ayrıştığı temel nokta ise Aristoteles'in sadece modern dönemde yapılan tercüme veyahut şerhlerini esas almamış olmasıdır. Müellif aynı zamanda klasik dönemde yapılan Aristoteles tercümelerini de dikkate almış, bunlar üzerinden "Arapça Aristoteles" ile modern anlatılar arasındaki sürekliliği de yakalamaya çalışmıştır.<sup>42</sup>

Kaya çalışmanın ilk kısımda Helenistik dönemde imkân kavramının izini ararken ikinci bölümde ise İbn Sînâ'ya kadarki süreçte İslam coğrafyasında imkân kavramının tarihsel serencamını takip etmektedir. Yazar bu bağlamda iki alt başlık açmaktadır: i) İbn Sînâ Öncesi İslam Felsefesi Geleneğinde İmkân Kavramının Yeri, ii) İbn Sînâ Öncesi Kelâm Geleneğinde İmkân Kavramının Yeri. İlk başlık altında Kindî, Fârâbî, Yahya b. Adî, Âmirî, İbn Miskeveyh gibi isimlerin imkân kavramı hakkındaki değerlendirmelerine yer vermiş, ikinci bölümde ise spesifik isimler yerine ma'dûmun şeyliği, kadîm-hâdis kavramları üzerinden kelam geleneğinde imkân kavramının izini sürmüştür.

İmkâna dair görüşlerini ele almış olması muhtemel eserleri olan *Muhtasaru kitâbi Bâri Ermînîas* (Yorum Üzerine'nin Özeti) ve *Tefsîru Anâlûtikâ'l-ûlâ'nın* (Birinci Çözümlemeler'in Tefsiri) günümüze ulaşmaması sebebiyle Kindî'nin konuya ilişkin görüşlerini tespit etmenin zorluğuna değinen Kaya,<sup>43</sup> elimizdeki eserlerinin satır aralarından Kindî'nin görüşünü tespit etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Kaya, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ*'daki bir pasaja atıfla Kindî'nin Aristotelesçi imkân kavramına daha yakın durduğunu belirtir.<sup>44</sup>

Müellif, Fârâbî'nin konu hakkındaki görüşlerini ele alırken onun felsefî sisteminde Kindî'den farklı olarak imkân kavramının *mantıksal* yönünün ön plana çıktığını vurgulamış, Fârâbî özelinde konunun *mantıksal* temellerini de ele almıştır.<sup>45</sup> Bu anlamda öncelikle Fârâbî'de *modalite* kavramına değinen Kaya, onun Aristoteles'ten

---

<sup>42</sup>A.g.e., 19.

<sup>43</sup>A.g.e., 75.

<sup>44</sup>A.g.e., 77.

<sup>45</sup>A.g.e., 84.

farklı olarak vâcib, kabîh (çirkin), cemîl (güzel) gibi *modlara* da yer verdiğini ifade eder.<sup>46</sup> Bu farklı kiplerin yanı sıra Fârâbî'nin birincil *modlar* (*el-cihâtu'l-üvel*) şeklindeki bir ayırımla üç *modu* (zorunlu, mümkün ve mutlak) temel *modlar* olarak gördüğünü belirten Kaya, buradaki birincil ile kastedilenin de varlığa dair yapılacak ilk ayırımların imkân, zorunluluk ve mutlaklık üzerinden olması ile açıklar.<sup>47</sup> Yazar mantıksal temellerine işaret ettikten sonra farklı *metafizik* uzantılarıyla birlikte imkân kavramını ele almış, akabinde Yahya b. 'Adi'den bahseder. Bu esnada hocası Fârâbî'yi takip ettiği noktaları göstermeye gayret etmiş, Bağdat'taki farklı isimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Kaya, İbn Sînâ öncesi İslam Felsefesinde en son Âmirî ve İbn Miskeveyh'in görüşlerine yer vermiş, bu anlamda mezkûr isimleri sadece tevârüs ettikleri bilgi özelinde değerlendirmemiş ayrıca sonrasına olan etkilerini de konunun iktiza ettiği kadarıyla ele almıştır. Kaya'nın, İbn Sînâ öncesi çalışmalarda -haklı olarak- Fârâbî'yi merkeze koyduğunu ve diğer birçok ismi Fârâbî ile ilişkilendirerek ele aldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaya ikinci bölümün diğer başlığında ise İbn Sînâ öncesi kelimeler geleneğinde imkân kavramını araştırmaktadır. Kendisinden önceki literatürdeki İbn Sînâ ve kelamcılarının karşı kamplar olduğu ve etkileşimin Gazzâlî ile başladığı iddiasına katılmadığını ifade eden Kaya, İbn Sînâ özelinde felsefe-kelam geleneklerinin çift taraflı bir ilişkide olduğunu belirtir.<sup>48</sup> Meseleyi *ma'dûm*un şeyliği ve kadîm-hâdis kavramları üzerinden ele alan Kaya, bu anlamda *ma'dûm*un şeyi'yyeti meselesinde Basra Mu'tezilîlerinin *ma'dûmu* mümkünle tanımladığını ve "imkân", "sıhhat" ve "cevaz" olmak üzere üç farklı kullanımın bulunduğunu belirtir.<sup>49</sup> Yazar bunun yanı sıra gerek Eş'arî gerek Mâturîdî kaynaklarda imkân kavramının izini sürmeye devam eder. Ayrıca hudûs ve kıdem kavramları ile mümkün ve vâcib ayrımı arasındaki ilişki ve benzerliklerden bahseder ve böylelikle imkân kavramının İbn Sînâ öncesi kelamcılardaki izini sürer.

Kaya üçüncü bölümde kavramın İbn Sînâ felsefesinde ne anlam ifade ettiğini, *mantık*taki kökenlerini ve uzantılarını ele alır. Bu başlıkta yazar, *mantık* kitaplarındaki

---

<sup>46</sup>A.g.e.

<sup>47</sup>A.g.e., 85.

<sup>48</sup>A.g.e., 130.

<sup>49</sup>A.g.e., 139.

farklı imkân tanımlarının *metafizike* nasıl temel oluşturduğu ile ilgilenir.<sup>50</sup> Çeşitli kitapları üzerinden İbn Sînâ'da imkân kavramını inceler ve bu kavramın İbn Sînâ'ya göre her bir tasavvurun temelini oluşturduğunu ve kendisinden daha açık bir şekilde tarif edilmesinin imkânsız olduğunu ifade eder.<sup>51</sup> Müellif tezin ilerleyen kısımlarında ise mezkûr kavramın çeşitli kullanımlarını ve bu kullanımlara yöneltilen itirazları ele alır. Akabinde meselenin *metafizikle* olan alakasını kurar ve son olarak da İbn Sînâ'nın imkân tasavvuruna yöneltilen eleştirileri ele alarak eserini sonlandırır.

Yusuf Daşdemir tarafından *İbn Sina Mantığında Modalite*<sup>52</sup> başlığıyla yayımlanan tez akademide *modaliteye* dair yapılan son çalışmalardan birisidir. 2021 yılında *İbn Sînâ Mantığında Modalite*<sup>53</sup> ismiyle kitap olarak da yayımlanan tez, temelde iki ana başlıktan meydana gelmektedir: i) İbn Sînâ'da *modal* önermeler, ii) İbn Sînâ'da *modal* çıkarımlar. Müellif tezin giriş kısmında mantığın tanımı, konusu, felsefe ile ilişkisi ve İbn Sînâ'nın gelenek içerisindeki konumuna değinir ve daha sonra *modal* önermeleri inceler. Daşdemir bu incelemede konunun *mantıksal* temellerine inmekten *modları* merkeze alarak *modal* önermelerin hükümlerini ve kıyastaki etkisini ele alır.

Kuşlu'nun *Nasiruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*<sup>54</sup> başlığıyla hazırladığı tez 2016 yılında *Nasiruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı* adıyla kitap olarak da yayımlanmıştır.<sup>55</sup> Her iki çalışma da aynı bölümlere ayrılmıştır. Buna göre çalışma toplam dört ana başlıktan oluşmaktadır: i) İbn Sînâ Sonrası Dönemde *Mantıkla İlgili Gelişmeler* ve *Nasiruddîn Tûsî*, ii) *Önermenin Tarifi ve Önerme Türleri*, iii) *Önermelerde Nitelik, Nicelik ve Modalite*, iv) *Önermelerin Çelişigi ve Döndürmesi*. Mezkûr bölümlere geçmeden önce çalışmanın sınırlarını belirttiği kısımda Kuşlu konusunun sadece önermeler mantığıyla sınırlı olmasından dolayı kimi atıflar dışında kavramlar mantığı ve çıkarım mantığı ile ilgilenmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>56</sup> Kuşlu'nun eser boyu sadık kaldığını gördüğümüz bu yaklaşımı özellikle *modalite* söz konusu olduğunda meselenin temellerine inmeyi zorlaştıracaktır.

---

<sup>50</sup>A.g.e., 160.

<sup>51</sup>Mehmet Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, t.y.), 164.

<sup>52</sup>Yusuf Daşdemir, "İbn Sina Mantığında Modalite" (Necmettin Erbakan Üniversitesi, t.y.).

<sup>53</sup>Yusuf Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Modalite* (İstanbul: Endülüs Yayınları, t.y.).

<sup>54</sup>Harun Kuşlu, "Nasiruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı" (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, t.y.).

<sup>55</sup>Harun Kuşlu, *Nasiruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, 1. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, t.y.).

<sup>56</sup>A.g.e., 18.

Eserin ilk başlığında İbn Sînâ'dan başlayarak Tûsî'ye kadar gelen süreçte kimi köşe başı isimler üzerinden bir anlatı sunan Kuşlu, bu bağlamda öncelikle İbn Sînâ mantığının genel yapısını ele almış sonra Fahreddin Râzî, Tûsî, Hûnecî, Ebherî ve Kâtîbî gibi isimlerin İbn Sînâ sonrasındaki pozisyonlarını değerlendirmiştir. Kuşlu, bu başlıkta Rescher ve Shahrân gibi isimlerin indirgemeci tavırlarına değinir ve özellikle Tony Street ve Khaled el-Rouayheb gibi isimlerin ürettikleri cevaplara temas edip yer yer asli kaynaklara giderek ilgili konulara katkı sunar.

İkinci başlıkta ise iki alt başlık bulunmaktadır: i) Önermenin tarifi ve bu konudaki tartışmalar, ii) Önerme türleri. Kuşlu özellikle önermenin tarifine yoğunlaşır ve meseleyi dil üzerinden değerlendirir. İkinci başlıkta ise önerme türlerini ele alır ve burada yüklemli ve şartlı önermelere değinir, şartlı önermeleri kendi içerisinde bitişik şartlı ve ayrışık şartlı önerme olarak iki kısma ayırır.

Çalışmanın üçüncü ana başlığında önermelerde nitelik, nicelik ve *modaliteyi* ele alan Kuşlu'nun *tahkik-i mahsûrât* isimli konuya değinmemiş olması çalışma adına bir eksiklik olarak zikredilebilir. Nitekim *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı* başlığını taşıyan bir çalışmanın Tûsî'de mahsûra önermeler konusuna değinmesi beklenir. Özellikle Tûsî'nin konuya dair farklı görüşleri bulunduğu düşünülecek olursa konunun *modaliteye* dair uzantıları da merak uyandırıcıdır. Ayrıca yazar *modalite* başlığında konunun *nefsu'l-emr* ile alakasına dikkat çekmekle birlikte Tûsî'de *nefsu'l-emr* kavramını ele almamaktadır. Halbuki Tûsî mevcut araştırmalar ışığında konuya ilişkin ilk müstakil telif sahibi isim olmakla beraber sonrasındakileri de oldukça etkilemiştir. Gerek Tûsî'nin *modalite* anlayışını daha iyi ortaya koyabilmek gerek Tûsî'nin sonrasına etkisini daha iyi izleyebilmek adına Tûsî'de *nefsu'l-emr* konusu yüksek önemi haizdir.

Kuşlu ayrıca meselenin beş *tümel* ile alakasına değinmemiş, dolayısıyla da konunun temellerine inme konusunda eksiklik göstermiştir. Ayrıca önermelerin ve *modların* çeşitlenmesinin de mezkûr konu ile alakalı olduğu hatırdâ tutulmalıdır. Müellif bölümün kalanında ise *modal* önermeleri tek tek ele alır. Kuşlu bu bölümde son olarak ise şartlı önermelerin *modalitesine* değinir ve Tûsî'nin konuya dair yaklaşımını öncesindeki bazı tartışmalarla beraber aktarır.

Kuşlu çalışmasının son başlığında yüklemli *modal* önermelerde özelinde çelişki ve döndürmeyi ele alır. Kuşlu döndürme başlığını da kendi içerisinde iki kısımda inceler: i) Yüklemli *modal* önermelerin düz döndürmesi, ii) Yüklemli *modal* önermelerin ters döndürmesi. Yüklemli önermelerin hükümlerini inceledikten sonra şartlı önermelerde çelişki ve döndürmeyi inceler. Ancak Tûsî'nin kabul ettiği *modal* şartlı önermelerin çelişki ve döndürmesini konu edinmez.

Prof. Dr. Şafak Ural danışmanlığında 2013 yılında Burcu Malak tarafından hazırlanan *Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi*<sup>57</sup> başlıklı tez Türkçe'de *modalite* tarihini konu edinen yegâne çalışmadır. Tez temelde dört ana başlıktan oluşmaktadır: i) *Modal Mantık'a Giriş*, ii) Antikçağ'da *Modalite* Çalışmaları, iii) Ortaçağ'da *Modalite* Çalışmaları, iv) Yeniçağ ve Günümüzde *Modalite* Çalışmaları.

Malak tezin ilk kısmında *modalite* kavramı ve kullanımına dair yüzeysel bir anlatı sunar ve *modalite* çalışmalarının doğuş ve gelişimini inceler. Antikçağ'da *modalite* çalışmalarını Aristoteles (ö. M.Ö. 322) ve öğrencileri Theophrastus (ö. M.Ö. 287) ve Eudemos (ö. M.Ö. 290) ile başlatan Malak, Megara Okulu'nun da konuyla ilişkisine işarette bulunur.<sup>58</sup> Ortaçağ'a gelindiğinde Boethius (ö. 524), Abelard (ö. 1142), Aquinas (ö. 1274), John Duns Scotus (ö. 1038), Ockhamlı (ö. 1347) ve John Buridan (ö. 1358) gibi isimlerin *modal* çalışmalarına değinir ve İslam coğrafyasında ise Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Ebu Salt Dâni (ö. 529/1134), İbn Tumlûs (ö. 620/1223) ve Tûsî gibi isimleri merkeze almaktadır.<sup>59</sup> İslam coğrafyası söz konusu olduğunda Malak'ın kaynakları coğrafyanın genelinde tedavüle girmeyen İbn Rüşd veya Ebu Salt Dâni ve İbn Tumlûs gibi etkisi oldukça sınırlı isimlerdir. Bu ise İslam coğrafyasındaki *modal* mantığı anlatma hususunda yeterli olmayacaktır. Buna karşın Malak'ın bu isimleri tercih etmesindeki temel saik orijinal kaynaklar yerine ikincil kaynaklara yönelmesidir. Mezkûr isimler Latinceye tercüme edilen Arapça eserler telif etmiş ve ikincil literatürde yer edinmiştir. Ancak temsil kabiliyeti düşük bu isimlerin İslam *mantık* tarihindeki *modalite* anlayışını yansıtabilecekleri düşüncesi tartışmaya

---

<sup>57</sup>Burcu Malak, "Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, t.y.).

<sup>58</sup>A.g.e., 7.

<sup>59</sup>A.g.e.

açıktır.<sup>60</sup> Malak Yeniçağ'da ise Descartes (ö. 1650), Leibniz (ö. 1716), Spinoza (ö. 1677) ve Kant (ö.1804)'ı dikkate alır. Günümüz *modalite* çalışmalarına gelince Clarence Irving Lewis (ö.1964), Gödel (ö.1978), Carnap (ö. 1970), Tarski (ö. 1983), Kripke (ö. 2022) gibi isimlere değinmektedir.

2012 yılında Prof. Dr. Teoman Duralı danışmanlığında Murat Kelikli tarafından yapılan *Aristoteles'te Zorunluluk, İmkân ve İhtimal Sorunları*<sup>61</sup> başlıklı tez Aristoteles özelinde zorluk, imkân ve ihtimal (genel imkân) kavramlarına odaklanmaktadır. Çalışma üç ana başlıktan meydana gelmektedir: i) Aristoteles'in varlık anlayışı, ii) Aristoteles'in *mantık* anlayışı, iii) Aristoteles'in bilgi anlayışı. Kelikli, tezin hareket noktalarından biri olan mümkün kavramının Aristoteles'te farklı kullanımlarının olduğunu ve bunun da kargaşaya sebebiyet verdiğini belirtir. Kelikli, mümkünün kimi yerlerde muhtemel anlamında kullanıldığını söyleyerek bir çözüm sunar. Buna göre Kelikli mümkün ve muhtemelin bazen birbiri yerine kullanıldığını belirtmektedir. Akabinde Aristoteles'in varlık taksimine değinmekte ve kategoriler ile *modlar* arasındaki ilişkiyi de irdelemektedir. Kelikli'ye göre Aristoteles kipleri kategorilere dahil etmemektedir. Ona göre *modlar* "yüklemin konuya yüklenmesindeki yol" olup kategorilerin anlaşılmasında kuvvetli bir role sahiptir. Dolayısıyla *modal mantık*, Aristoteles'in sisteminde varlığa dair bilginin elde edilmesinde kritik bir role sahiptir. Ahmet Faruk Yolcu tarafından 2019 yılında tamamlanan *İmkân Risaleleri Bağlamında Kemalpaşazade'nin İmkân Anlayışı*<sup>62</sup> başlıklı tez, Cüneyt Kaya'nın *Varlık ve İmkân* isimli doktora tezinden sonra imkân kavramına dair Türkçe literatürde yapılmış en kapsamlı çalışmadır. Bu anlamda gerek alana katkısı gerek yöneltmiş olduğu sorular gerekse de konuya olan ilgiyi arttıracak düzeyde kaynaklara inme gayreti ziyadesiyle önemlidir. Kemalpaşazade özelinde imkân kavramını inceleyen Yolcu, henüz çalışmanın girişinde bazı soruların yanıtlarını aradığını ifade eder:

- i) İmkân kavramı İbn Sînâ sonrasında nasıl bir gelişim sürecine şahit olmuştur?

---

<sup>60</sup>Charles Burnett, "The Translation of Arabic Works on Logic into Latin 597 in the Middle Ages and Renaissance", içinde Handbook of the History of Logic Volume 1: Greek, Indian and Arabic Logic (Elsevier North Holland, t.y.), 600.

<sup>61</sup>Murat Kelikli, "Aristoteles'te Zorunluluk, İmkân ve İhtimal Sorunları" (İstanbul Üniversitesi, t.y.).

<sup>62</sup>Ahmet Faruk Yolcu, "İmkân Risaleleri Bağlamında Kemalpaşazade'nin İmkân Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, t.y.).

- ii) İbn Sînâ ile zirveye ulaşıp gerilemiş midir ya da hiçbir gelişme göstermeden olduğu gibi devam mı etmiştir?
- iii) Osmanlı düşünürleri İbn Sînâ – Râzî çizgisindeki gelişen imkân kavramını nasıl telakki etmiştir?
- iv) Kemalpaşazâde'nin imkân kavramında özgün görüşleri var mıdır, varsa bunlar nelerdir?

Tez bu doğrultuda üç ana başlıktan oluşmaktadır; i) İmkân probleminin gelişimi, ii) Kemalpaşazâde'nin imkân meselesindeki dayanakları, iii) Kemalpaşazâde'nin imkân anlayışı. Yolcu tezin ilk bölümünde imkân kavramını ve İbn Sînâ öncesindeki gelişimini ele almış, akabinde ikinci bölüme geçmiştir.

Tezin ikinci bölümünde Kemalpaşazade'nin kaynaklarını ele alan Yolcu, bu bağlamda Gazzâlî, Fahreddin Râzî, Nasîruddin Tûsî ve Adudiddin İcî'yi zikretmektedir. Yazar zikrettiği kaynakların imkân kavramı çerçevesindeki görüşlerini doğrudan birincil kaynaklar üzerinden aktarmaya çalışmakta, kaynak olarak adı geçen alimlerin farklı eserlerde imkân meselesini ele alışlarındaki farklılıkları da göstermektedir. Bunun yanı sıra müellif, Nasîruddin Tûsî'nin öğrencisi Hillî'nin *Tecrid* şerhini dikkate alarak Tûsî'nin *Tecrid*'ine dair bir başlıklandırma çalışması sunmaktadır.

Öte yandan mezkûr kaynaklar içerisinde en az yerin İcî'ye ayrılmış olması ise tez adına bir olumsuzluk olarak zikredilebilir. Şöyle ki, İcî her ne kadar Kemalpaşazâde'nin metninde fazlaca yer kaplamıyor olsa Kemalpaşazâde'nin İcî'ye varlığın *mod*larının mantığın *mod*larıyla aynı olup olmamasındaki itirazı, İcî'nin varlık ve *mantık mod*ları hususundaki görüşlerinin daha net tahrir edilmesini gerekli kılmaktadır.

Tezin peşinde olduğu sorulardan hareketle imkân kavramının tarihsel serencamını incelediğini anladığımız Yolcu, bu yolculuğu Kemalpaşazade'de sonlandırmaktadır. Kendisi tez boyunca konunun *mantık* ile alakasını vurgulamakta ve yer yer konunun *mantıksal* temellerine inmek istese de çalışma bu açıdan yetersiz kalmaktadır.<sup>63</sup> Yazar, Kemalpaşazâde'nin İcî'ye yapmış olduğu itiraza, yani mantığın *mod*larının varlığın

---

<sup>63</sup>“Mantıksal İmkân ile Felsefi İmkân Arasındaki İlişki” başlığı buna örnek olarak zikredilebilir. Yolcu burada yaklaşık yarım sayfa kadar mezkûr alakaya değinmektedir. A.g.e., 78.

*mod*ları olduğu şekildeki söyleme tezinde yer vermektedir. Ancak böylesi kuvvetli bir *mantık* vurgusunun yapıldığı bir çerçevede konunun *mantıksal* temellerine yeterince inmemektedir.

Yolcu tezin son kısmında ise Kemalpaşazâde'nin Risâle fi tahkîki luzûmi'limkân li'l-mümkin, Risâle fi'l-eyes ve'l-leys, Risâle fi enne'l-mümkin lâ yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bih lizâtihi ve Risâle fi'l-fakr risaleleri bağlamında imkâna dair görüşlerinin ele alır. Bu kısım altında yer alan ilk dört alt başlık bütün başlıklar için ortak addedilebilecek konuları içerirken, kalan dört başlık ise risalelerin konularına göre dağıtılmıştır.

Hatice Uyarer'in 2021 yılında tamamlanan *Fârâbî Metafizikinde İmkân Kavramı*<sup>64</sup> başlıklı tez iki ana bölümden oluşmaktadır: 1) Fârâbî'de imkân kavramı ve uzanımları, 2) Tanrı'nın ön bilgisinin imkân ile ilişkisi. Bu tez, konunun *mantıksal* uzantılarına değinmeksizin daha çok *metafiziksel* bağlamda imkân kavramının Fârâbî'deki karşılığını bulmaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda ikinci bölümde kavramın Tanrı'nın bilgisi ile ilişkisini ele alır. Tezin kaynaklarını incelediğimizde ise yazarın Fârâbî'nin birçok eserini incelediğini görmemize rağmen başka bir klasik kaynağa başvurmayışı, birkaç kitap ve makale üzerinden tezi hazırlamış olması tezi daha çok Fârâbî'nin uzun bir özeti haline getirmektedir. Gerek *mantıksal* arka planın es geçilmesi gerekse de Fârâbî'nin ilerleyen dönemlerdeki etkisinin ele alınmayışı düşünülecek olursa tezin ardında birçok boşluk bıraktığı söylenebilir.

---

<sup>64</sup>Hatice Uyarer, "Fârâbî Metafizikinde İmkân Kavramı" (Marmara Üniversitesi, t.y.).

## BÖLÜM II

### MODALİTE

#### 2.1. Modalite Nedir?

*Modalite* önermede bulunan bir keyfiyettir. Söz gelimi “A B’dir” şeklindeki bir önermede B’nin A’ya yüklenmesinde ortaya çıkan bu keyfiyet A ve B’nin *ne-liklerine* göre farklılık gösterebilir. Mesela “Tanrı vardır” ve “Ahmet vardır” önermelerini ele alalım. Her ikisinde de “vardır” farklı *mevzu*’lara yüklenmiştir. *Modalite* ise söz konusu yüklemelerin keyfiyetini inceler. Önermelerden ilkinde mahmûlün *mevzu*’dan değillenmesi mümkün değilken ikincisinde ise mümkündür. Bütün bu aşamaları anlamak için üç temel noktanın incelenmesi elzemdir: i) Önerme nedir? ii) *Modalite* önermede nasıl ortaya çıkmaktadır? iii) Farklı önermelerde çeşitli *modlar* olmasının sebebi nedir?

Bu bölümün sonunda mezkûr üç soru ve bu sorular çerçevesinde konu ile ilişkilendirebileceğimiz ikincil ve üçüncül sorular da yanıt bulmuş olacaktır. Aslında bu soruların erken ve bir o kadar da yüzeysel sayılabilecek cevabını *modalitenin* tanımında görmekteyiz. Gelenbevî *Burhân*’da *modaliteyi* şöyle açıklamaktadır: “*Hamliyye* önermenin olumlu veya olumsuz *nisbetinin* mutlak olarak *nefsu’l-emrde zorunluluk, zorunsuzluk, devâm, devâmsızlık, fiiliyet, imkân* gibi bir keyfiyetinin olması kaçınılmazdır”<sup>65</sup>

Gelenbevî’nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere *modlar* önermenin *nisbetinde* ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla önermeye dair söyleyebileceğimiz şeylerin ilki de böyle bir *nisbet* barındırıyor olmasıdır. *Nisbetin* söz konusu keyfiyeti almasında *nefsu’l-emr* kavramı önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim “A B’dir” ve “C B’dir” önermelerinde B’nin yüklenmesindeki olası farklılıklar B’nin A ve C ile olan ilişkisindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Söz konusu farklılığın gerçekliği ise *nefsu’l-emr* adı

<sup>65</sup>Molla Abdurrahman el-Binciyûnî, *Hâşiyetu’l-allame el-muhakkık Molla Abdurrahman el-Binciyûnî ala Burhânı Gelenbevi fi ilmi’l-mantık*, 1. bs (Mısır: Matbaatü’s-Saadet, 1347), 197.

altında incelenmektedir. Dolayısıyla bu başlık altında üç temel konuya değinilmesi yerinde olacaktır: i) Önerme, ii) *Nefsu'l-emr*, iii) Önerme ve *Nefsu'l-emr* Arasındaki İlişki.

## 2.2. Önerme Nedir?

Önerme, *modalitenin* ortaya çıktığı zemindir. Dolayısıyla *modalitenin* ne olduğu ve *metafizikle* ilişkisi ancak ortaya çıktığı zemin olan önermenin ne olduğunun anlaşılması ile mümkündür. Bu bağlamda öncelikle Gelenbevî'de önermeyi, özgün katkılarını ve gelenek içerisindeki konumunu daha iyi görebilmek adına, kaynak ve uzantılarıyla ele alacağım. *Burhân*, Gelenbevî'nin görüşlerini takip edeceğim esas kaynaktır. Zira bu kitap Gelenbevî'nin mezkûr meseleyi sistematik ve detaylı olarak ele aldığı kitaptır. Bunun yanı sıra *Îsâgôcî*'ye yazdığı şerh, *Tehzîb*'e yazdığı haşiye ve *İmkân Risâlesi* bu başlık altında ihtiyaç doğrultusunda yardımcı kaynak olarak kullanılacaktır.

Gelenbevî, *Burhân*'ın tasdikât bahsinin hemen başında önermeyi şöyle tanımlar: “Önerme, ister dil ile ifade edilsin (*melfûz*), ister dil ile ifade edilen şeyin manası olsun (*ma'kûl kâilî*)<sup>66</sup> hakkında ‘o kimse o sözünde doğrudur veyahut yanlıştır’ denilmesi mümkün olan şeydir.”<sup>67</sup> Önermenin bu şekildeki tanımı ufak bir farklılıkla Ebherî tarafından *Îsâgôcî*'de de kullanılmaktadır.<sup>68</sup>

<sup>66</sup>*Kâil* ifadesi burada kasten “söyleyen, dile getiren” şeklinde tercüme edilmemiştir. *Kâil* kavil kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Bu tercüme ise lafız ile ilişkili olup kişinin önermeyi dil zemininde değerlendirmesini çağrıştıracığından dolayı *kâil* olarak bırakılmıştır. Binciyûnî'nin de haşiyesinde belirttiği üzere, *kâil* melfûz önermede lâfız (lafza getiren kişi) iken, ma'kûl önermede ise bizâtihi aklın kendisidir. A.g.e., 144.

<sup>67</sup>فالقضية قول ملفوظ أو معقول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب. Gelenbevî, *Burhân-ı Gelenbevî* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1310).

<sup>68</sup>Ebherî önermeyi “*kâilî* hakkında ‘o kimse o sözünde doğrudur veyahut yanlıştır’ denilmesi mümkün olan şey (kavl)” olarak tanımlar. Mağnîsî ise buradaki kavlin dilde ortaya çıkan melfûz önerme olabileceği gibi bu melfûzun delalet ettiği ma'kûl önerme de olabileceğini belirtir. Mahmud Hasen el-Mağnîsî, Muğni't-tullâb şerhu metni *Îsâgûcî*, 1. bs (Daru'l-Beyrrûtî, t.y.), 127; Gelenbevî ise tanımında “ister (أو)” kaydı getirmek suretiyle her iki ihtimali de dile getirmiştir. Mağnîsî başta olmak üzere birçok şarihe göre önerme ma'kûlde hakiki anlamında kullanılmakta olup melfûzda ise mecaz olarak kullanılmaktadır. Gelenbevî'nin “ister” kaydı ise ikisinde de hakiki anlamda kullanılabileceğini iham ettirebilir. *Burhân* şarihlerinden Binciyûnî'nin (ö. 1819) de işaret ettiği üzere melfûz ve ma'kûl önermeler arasında manevi iştiraktan bahsedilmesi mümkün değildir. Molla Abdurrahman el-Binciyûnî, *Hâşiyetu'l-allame el-muhakkık Molla Abdurrahman el-Binciyûnî 'ala Burhâni Gelenbevî fi ilmi'l-mantık*, 1. bs (Mısır: Matbaatü's-Saadet, 1347), 136; Mantığın araştırma alanının lafız değil de mana oluşu, önermenin melfûz formunun ihtiyaca binaen ortaya çıkmış olması melfûz ve ma'kûl önermeler arasındaki ilişkiyi bizlere gösterme açısından mühimdir. Nitekim Gelenbevî *Burhân*'a yazdığı

Gelenbevî *İsagocî* şerhinde, tanımda geçen doğruluk ve yanlışlık kavramlarını ele alır.<sup>69</sup> Gelenbevî bu şerhte doğruluk ve yanlışlığın önermenin niteliği olduğunu, *kâil* hususunda ise bu vasıfların ancak önermenin *kâilî* olması açısından düşünülebilir olduğunu belirtir. Dolayısıyla da “doğruluğa ve yanlışlığa muhtemel olan kavil”<sup>70</sup> tanımının hem daha kısa hem de daha uygun olduğunu belirtir.

Gelenbevî *İsagocî* şerhinde doğruluk ve yanlışlık ihtimalini ele alırken meseleyi “önermenin kavramı” ve “yalnızca *ne-likî*”<sup>71</sup> çevresinde kurar. Ona göre “önermenin kavramı” ve “yalnızca *ne-likî*”, “kavramın içeriği gözetilmeksizin bir şeyin bir şeyde sabit olması veyahut ondan değillenmesi” anlamına gelmektedir.<sup>72</sup> Her ne kadar bu

---

*Minhuvât*'ta şöyle demektedir: “Bu meselelere (müfret ve mürekkep), hakikat ve mecaz bahislerini detaylandırmak için değindik. Her ne kadar mantık kitapları bunlardan hâlî olsa da ifade ve istifadenin çokça bunlara tevakkuf ediyor olması sebebiyle ele alınmıştır. Lafızlara ilişkin bahislerin ele alınması da ancak söz konusu tevakkuf sebebiyledir. Onların bu meselelere değinmesinde, hiçbir kapalılık olmayacak şekilde söyleyebiliriz ki, herhangi başka bir vecih yoktur.” İsmail Gelenbevî, *Burhân-ı Gelenbevî* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1310), 57; Buna göre melfûz ve ma'kûl önerme arasındaki ilişki ya lafzî iştiraktır, ya da içlerinden birisi özelinde önerme hakikat, diğerinde ise mecaz ifade etmektedir. Gelenbevî'nin tarifinde yer alan “dil ile ifade edilen şeyin manası” ifadesi her ne kadar melfûz önermenin hakikat, ma'kûl önermenin esas olduğu izlenimini verse de şarih ve haşiye yazarları önermenin ma'kûl özelinde hakikat, melfûz özelinde ise mecaz olduğunu ifade etmektedir. Nitekim mantık lafızlarla değil anlamlarla ilgilenmektedir. Ayrıca Gelenbevî'nin tarifinde zikredilen “o kimse o sözünde doğrudur veyahut yanlıştır denilmesi mümkün olan şey (kavil)” ifadesi de ma'kûl önermenin ön planda tutulduğunu göstermektedir. Çünkü, doğruluk veyahut yanlışlıkla asaleten ilişkilendirebileceğimiz şey lafız değil, mananın kendisidir. Lafızlar ancak manaya delaletleri aracılığıyla doğruluk ve yanlışlıkla nitelendirilebilirler. Nitekim lafızlar manalara delaletleri göz önünde bulundurulmadıkça birkaç çizginin bir araya gelmesinden öteye geçmeyecektir. Ayrıca Gelenbevî *İsagocî* şerhinde önermenin hem ma'kûl hem de melfûz için kullanıldığını söyler. Ancak söz konusu kullanım hususunda iki ihtimalin bulunduğunu da ekler: ya lafzî iştirak vardır ya da ma'kûlde hakiki melfûzda ise mecazi bir kullanım söz konusudur. İkinci görüşün Seyyid Şerîf'in (ö. 816/1413) görüşü olduğunu da ifade eden Gelenbevî'ye göre aynı anda hem ma'kûl hem de melfûz önerme kastedilemez. Nitekim aralarında ister lafzî iştirak olsun ister birisinde hakikat diğerinde ise mecaz olsun aynı anda kastedilmeleri mümkün değildir. İsmail Gelenbevî, *Gelenbevî fi ilmi'l-mantık alâ metni İsâgûcî*, 1. bs (Daru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016), 73-75.

<sup>69</sup>Bir önermenin doğru veya yanlış olmasının ne demek olduğunu gerek *nefsu'l-emr* gerek *modal* önermelerin doğruluğu başlığında ele alınacaktır. Dolayısıyla ilgili konuya burada ancak konunun gerektirdiği ölçüde değineceğim.

<sup>70</sup>Gelenbevî, *Hâşiye-i İsâgûcî*, 75.

<sup>71</sup>Bu tezde Gelenbevî veya diğer mantık kitaplarında geçen “mâhiyet” kelimesini “öz” olarak değil “*ne-lik*” olarak tercüme edeceğim. Nitekim “öz” kelimesi *metafiziksel* olarak bir anlam ifade etmekte, belli bir *metafiziksel* pozisyonu çağrıştırmaktadır. Bunlardan belki de en temeli özün değişmez ve sabit oluşu şeklindedir. *Metafiziksel* “öz”cülük tartışmalarının mantığın konusu olmayışı sebebiyle Arapça metinlerde geçen “mâhiyet” kelimelerini “*ne-lik*” olarak tercüme etmeyi tercih ediyoruz. Nitekim söz konusu kitaplarda geçen “mâhiyet” kelimesi ile kastedilen bir şeye “Bu nedir (*Mâ huve*)?” diye sorulduğunda alınan cevaptır. Dolayısıyla mantıkçılar *metafiziksel* bir “öz” ile ilgilenmeksizin “*ne*” sorusunun yanıtında aldıkları cevap ve o cevap etrafından yüklenilebilecek şeylerle ilgilenir. Bütün bu gerekçelerden ötürü “*ne-lik*” ifadesi mantıkçıların kastının daha doğru bir şekilde ortaya çıkması adına önemlidir.

<sup>72</sup>Gelenbevî, *Hâşiye-i İsâgûcî*, 74; Söz gelimi Fahreddin Râzî *Mulahhas*'ın mantık kısmında önermeye dair birkaç tanım zikreder. Bunlardan birisi de “bir mananın bir diğerine olumluluk veya olumsuzluk

tanım yukarıda zikredilenden farklı olsa da ilk tanım ikincisinin bir uzantısı ve lâzımı olarak görülebilir. Nitekim bir şeyin bir şeye sabit olup olmaması ya doğru olacaktır ya da yanlış olacaktır. Keza doğru veya yanlış diyebileceğimiz şeyler de ancak bir şeyin bir diğeri ile ilişkisinin kurulmasıyla mümkündür. Zira bir şeyin bir şeyde sabit olduğu ifadesi bir iddia taşımaktadır ve bu iddia ya doğru ya da yanlış olacaktır. Dolayısıyla doğruluk veya yanlışlıkla nitelenme ancak bir şey bir şeyde sabit olması veya değillenmesinden sonra söz konusu olabilir. Tasavvur yani bir şeyin bir diğeriinde sabit olup olmadığına dair herhangi iddia taşımayan bilgi türünde ise doğruluk ve yanlışlık söz konusu değildir.<sup>73</sup> Öyleyse Gelenbevî ilk tanımında önermenin *ne-likini* vermemektedir. Öte yandan o, önermenin *ne-likine* ilişkin ve yalnızca onda bulunabilecek bir özellikle tanımını yapmaktadır. Bunun yanı sıra ikinci tanım ise önermenin *ne-likini* vermektedir.

### 2.2.1. Önermenin Kısımları

*Modalitenin* sadece *hamliyye* önermede mi ortaya çıktığı yoksa şartlı önermede de bir tür *modaliteden* bahsedilip bahsedilemeyeceği tezin ilerleyen kısımlarında ele alınacak meselelerden biridir. Bu da *hamliyye* ve şartlı önermelerin birbirlerinden hangi noktalarda ayrıştığını veya benzediğini önemli kılmaktadır. Nitekim söz konusu ayrımlar ve benzerlikler *modalitenin* şartlı önermelerde olup olmayacağıının da belirleyicisi olabilir. Öte yandan Gelenbevî ise şartlı önermelerde *modalitenin* bulunduğunu tasrih etmektedir. Dolayısıyla *modalitenin* zemininin ve hangi tür *nisbette* nasıl ortaya çıktığının daha iyi anlaşılabilmesi için önermenin kısımları başlığı

---

ile *nisbet* edilmesine hükmedilen şey” şeklindeki tanımdır. Bu ise metinde zikrettiğimiz tanıma oldukça yakın bir tanımdır. Fahreddin Râzî, Mantıku'l-Mulahhas, 1. bs (Tahran, t.y.), 121.

<sup>73</sup>Tasavvurların doğru veya yanlış olmakla nitelenemeyeceği birçok isim tarafından vurgulanmaktadır. Bununla beraber ilk etapta “Benim şu tasavvurum doğru” veya “Benim şu tasavvurum yanlış” şeklinde ifadelerin sıklıkla kullanılmasından hareketle tasavvurların da doğruluk ve yanlışlıkla nitelenebileceği düşünülebilir. Ancak bu ifadelerde kastettiğimiz şey “Zihnimde X’e dair bulunan şu tasavvur dış dünyada X diye isimlendirilen fertlerin *ne-liklerine* uygundur” şeklinde bir iddia taşır ki bu bir iddia olup doğruluk ve yanlışlık ihtimali olan bir şeydir. Aynı şekilde kişi uzaktan gördüğü bir siluete dair tasavvurunun bir insan tasavvuru olduğunu düşünebilir. Ancak siluete daha yakından baktığında bunun farklı bir şey olduğunu gördüğünde tasavvurunun yanlış olduğunu kanaatine varabilir. Bu durumda “Zihnimde bulunan siluete dair tasavvurum bir insan tasavvurudur” şeklindeki yargısının yanlış olduğunu ifade etmiş olur. Nitekim doğruluk yahut yanlışlık ancak ve ancak iki şey arasında birisinin diğeriinde sabit olduğu şeklinde kurulan ilişki neticesinde ortaya çıkabilir ki tasavvurlarda bu anlamda bir ilişki bulunmamaktadır.

oldukça önemlidir. Bu öneme binaen konuyu Gelenbevî özelinde inceleyecek olsak da yer yer ikincil kaynaklar ile detaylandırarak ve bir taksim sunacağız.

Gelenbevî *Burhân*'da önermenin kısımlarını şu şekilde ayrıştırır:

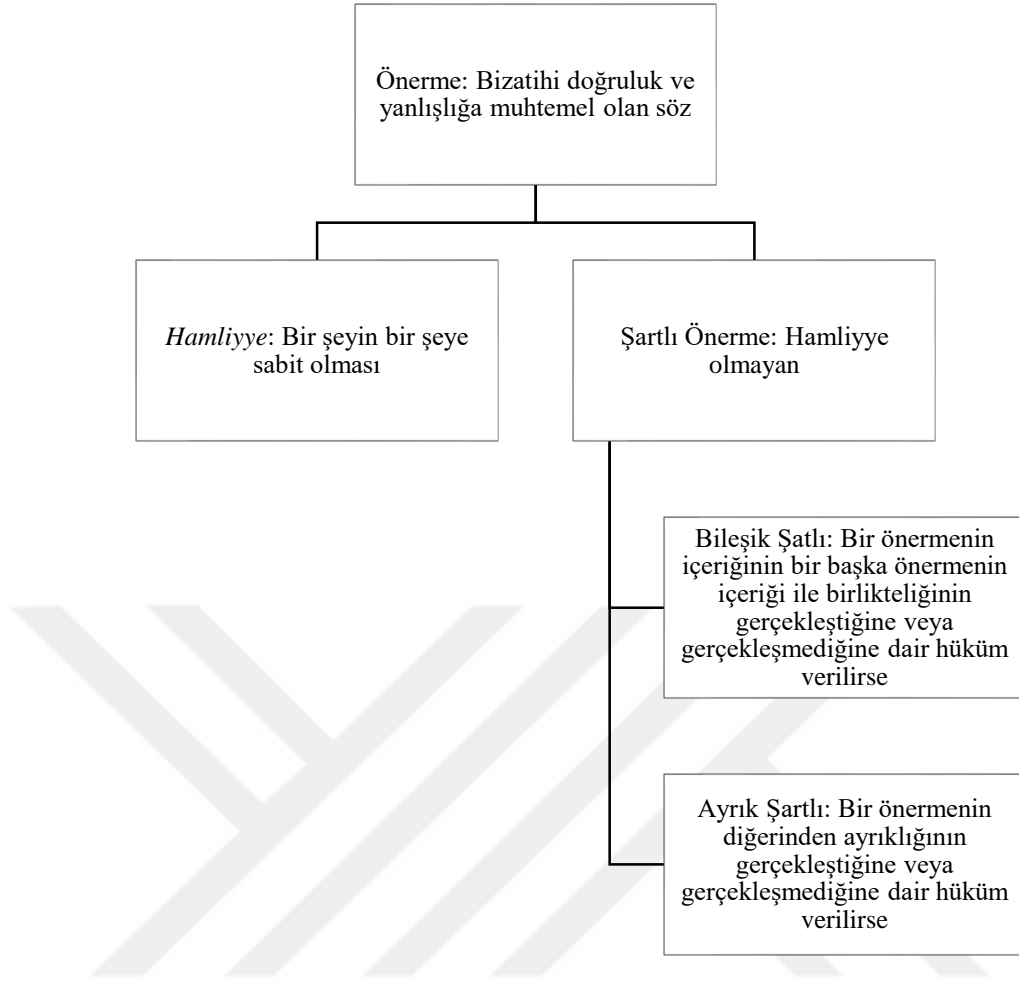
Şayet önermede bir şeyin bir başka şeye sabit oluşunun gerçekleştiğine veya gerçekleşmediğine hüküm verilecek olursak önerme hamliyye olarak isimlendirilir. Bu durumda kendisine hükümde bulunulana (mahkûm aleyh) mevzû' ismi verilirken kendisiyle hükümde bulunulan şeye ise (mahkûm bih) mahmûl ismi verilir. ... Şayet böyle olmaz ise (önerme hamliyye olmaz ise) önerme şartlı önermedir (şartiyye). Bu durumda kendisine hükümde bulunulana mukaddem, kendisiyle hükümde bulunulana ise tâli ismi verilir. Şartlı önermeler de ikiye ayrılır: Eğer önermede bir önermenin içeriğinin<sup>74</sup> (mazmûn) bir başka önermenin içeriği ile ittisalinin (birlikteliğin) gerçekleştiğine veya gerçekleşmediğine hüküm verilirse önerme muttasıla (bileşik şartlı) ismini alır. ... Eğer hüküm bir önermenin (içeriğinin) diğerinden ayrıklığının (infisâl) gerçekleştiğine veya gerçekleşmediğine dair ise munfasıla (ayrık şartlı) ismi verilir.<sup>75</sup>

Mezkûr pasajdan anlaşılacağı üzere Gelenbevî şöyle bir taksim yapmaktadır:

---

<sup>74</sup>Önermenin içeriği ile kastedilen, şartlı önermede taraf olarak kullanılan önermenin tasavvur haline getirilip öylece kullanılmasıdır. Nitekim hüküm iki tasavvur arasındaki nispete ilişir, iki hükme vermiş olduğu söylenen hüküm bu şekilde anlaşılmalıdır. İlerleyen kısımda Gelenbevî, İsağocî şerhinde bu hususa ayrıca değinmektedir. Gelenbevî, Hâşiye-i İsağucî, 77.

<sup>75</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 14.



**Şekil 2.1. Önermenin Tarafları Bakımından Kısımları 1**

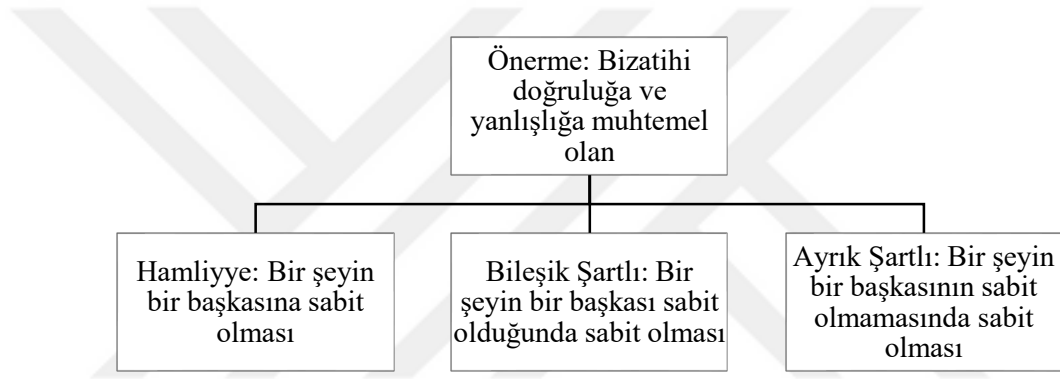
Gelenbevî'nin *Burhân*'daki taksimi ile *İsâgôcî* şerhindeki önerme tanımı göz önünde bulundurulduğunda şöyle bir soru sorulabilir: Doğru ve yanlış muhtemel olmak önermenin hükümdür. Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği üzere önermenin *ne-lik* olmayıp bir başka şeyde gözlemleyemeyeceğimiz bir özelliğidir. Önerme bu kayıt ile *inşâî* cümlelerden ve diğer terkiplerden kolayca ayrılmaktadır. Peki önermenin kendisi nedir? Yukarıdaki anlatıda Gelenbevî'nin “önermenin kavramı” ve “yanlızca *ne-lik*” olarak nitelendirdiği tanımın *Burhân*'daki *hamliyye* önermeye tekabül ettiği görülmektedir. Öyleyse bu durumda önerme ve onun *nev*'leri olan *hamliyye* ve şartlı önerme arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?<sup>76</sup> Ayrıca Gelenbevî'nin *İsâgôcî*

<sup>76</sup>Önerme hem taksim edilen kavram için kullanılabilirken hem de kısımlar için kullanılabilir. Karışıklığa mahal vermemesi adına bundan sonra taksim edilen önerme için “mutlak önerme” ifadesini kullanacağım. Böylelikle mutlak önermenin üç kısmı olduğu söylenebilir: *Hamliyye*, *Muttasıla* (Bileşik Şartlı) ve *Munfasıla* (Ayrık Şartlı)

şerhindeki önerme tanımını sadece *hamliyye* önerme düşünülerek yapılmış bir tanım mıdır?

Önermenin zikredilen ikinci tanımı ilk defa Gelenbevî’de geçmemektedir. Kul Ahmed (ö. 950/1543) Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) *İsagocî* şerhine yazdığı haşiyede, Ebherî’nin önerme tanımını ele alırken şöyle der:

(Önerme) doğruluğa ve yanlışlığa yalnızca kavramının tasavvur edilmesiyle muhtemeldir ki bu kavram bir şeyin başka bir şeyde sübutu, bir şeyin sübutunun bir şey *indinde* sabit olması bulması veyahut bir şeyin başka bir şeyin *münâfâtında* sabit olmasıdır ki bu da içeriğin *nefsu’l-emr*deki husûsiyeti ile önermenin dışındaki herhangi bir delilin göz ardı edilmesiyle elde edilir.<sup>77</sup>



## Şekil 2.2. Önermenin Tarafları Bakımından Kısımları 2

Kul Ahmed önermenin bizâtihi doğruluğa ve yanlışlığa muhtemel olduğunu belirttiikten sonra önermenin kısımlarını ele alır. Kısımların ilki olan *hamliyye* Gelenbevî’nin *İsâgocî* şerhindeki önerme tanımıyla aynı gözükmektedir. Benzer bir duruma *Burhân* şarihi Harpûtî’de de rastlanmaktadır. Harpûtî, Gelenbevî’nin ifadesini şerh ederken şöyle der:

Zâtı itibariyle doğruluk ve yanlışlığa muhtemel olandır. Bunun anlamı, maddenin husûsiyeti, *nefsu’l-emr* ve harici delil gibi şeylere bakmaksızın yüklemli önermelerde bir şeyin başka bir şey için sübutu, bitişik şartlı önermede bir şeyin başka bir şey *indinde* sübutu, ayrık şartlı önermede ise bir şeyin başka bir şeyden ayrıklığının (*münâfât*) sübutu demek olan mefhumunun tasavvuru ile doğruluğa ve yanlışlığa muhtemel olmaktadır.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> يحتمل الصدق والكذب بمجرد مفهومه وهو ثبوت الشيء للشيء أو عنده أو ثبوت منافاته إياه مع قطع النظر عن خصوص المادة في أي قول يحتمل بذاته الصدق والكذب أي بمجرد تصور مفهومه وهو ثبوت الشيء للشيء إن كانت القضية حملية أو ثبوت الشيء عند 78 أي قول يحتمل بذاته الصدق والكذب أي بمجرد تصور مفهومه وهو ثبوت منافاته إن كانت شرطية متصلة أو عند ثبوت منافاته إن كانت منفصلة مع قطع النظر عن خصوص المادة ونفس الأمر والدليل Harputlu Hacı Yusuf Efendi, Nâmûsu’l-ikân, t.y., 61.

Dolayısıyla her ne kadar Gelenbevî'nin *Burhân*'daki taksimiyle bazı farklılıkları bulunsa da zikri geçen soru gerek Kul Ahmed'in gerekse de Harpûtî'nin taksimleri için de geçerlidir. Bu sorunun yanıtlanması ziyadesiyle mühimdir. Nitekim önermenin taksiminin doğru yapılıp yapılmadığı, önermenin türlerinin doğru bir şekilde tespit edilip edilmediği ve başka önerme türlerinin olup olmadığı meselesi *mantık* ilmi açısından fazlasıyla önemli olmakla birlikte *modalite* için de aynı şekilde yüksek önemi haizdir. Zira bölüm başında da ifade ettiğim üzere *modalitenin* hangi önerme türleri için geçerli olduğu tartışmalı bir mesele olup Gelenbevî'nin yaklaşımı şartlı önermelerde de *modalitenin* bulunduğu yönündeydi.

Kul Ahmed'in metnine haşiye yazan Halîl'in bu noktadaki ifadeleri bu soru/sorunu çözmeye yardımcı olacaktır: “Yani bir şeyin başka bir şey için sübutunun bir şeyin başka bir şey için sübutu olduğunda (*indinde*) olması anlamındadır. Bu da bitişik şartlı önermeye işarettir.”<sup>79</sup>

Bu ifadeyi anlamlandırmadan önce Gelenbevî'nin muasırı Halîl es-Siirdî'nin (ö. 1259/1843) taksimini incelemek faydalı olacaktır. Halîl es-Siirdî önermeyi “doğruluğa ve yanlışlığa delil ve maddenin husûsiyeti göz ardı edilerek, yalnızca kavramı ile, ki onun kavramı bir şeyin başka bir şey için sübutudur, elde edilen bir kavildir”<sup>80</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Önermenin kısımlarına geçtiğinde ise şöyle der:

Önermedeki *nisbet* bir kavramın bir başka kavramda sübutundan ibaret ise söz konusu önerme *hamliyye* önermedir. ... Önermedeki *nisbet* bir mefhumun başka bir mefhum indinde sübutu ise bu durumda birleşik şartlı önermedir. ... Önermedeki *nisbet* bir mefhumun bir başka mefhumdan mübayenetinin/ayrıklığının sübutu ise bu durumda ayrık şartlı önermedir.<sup>81</sup>

<sup>79</sup>Halil, Hâşiyetu Kavli Ahmed 'ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye Şerhi'r-Risaleti'l-Esîriyye, 1. bs (Dâru Tahkiki'l-Kitâb, 2019), 301.

<sup>80</sup>Halil es-Siirdî, *Telmîhu İsâgûcî*, 1. bs (İstanbul: Haşimi Yayınevi, t.y.), 43.

<sup>81</sup>منفصلة إن كانت ثبوت مباينة مفهوم عن مفهوم ... وشرطية متصلة إن كانت ثبوت مفهوم عند مفهوم ... وهي حملية إن كانت“ a.g.e., 44.



### Şekil 2.3. Önermenin Tarafları Bakımından Kısımları 3

Halîl es-Siirdî, önermeyi taksim ederken Gelenbevî'nin de zikrettiği kavram/*ne-lik*ten hareket eder. Kısımlara geldiğimizde ise zikredilen problemin bu taksimde de geçerli olduğu düşünülebilir. Nitekim önermenin kavramıyla *hamliyyenin* kavramı ufak farklılıklar dışında birbirinin aynı gibi gözükmektedir. Dolayısıyla ilk bakışta önerme kavramının *hamliyyeye* hasredildiği düşünülebilir. Bu noktada son olarak Gelenbevî'nin *İsagoci*'deki önerme taksime bakacak ve parçaları bir araya getirmeye başlayacağız. Nihayetinde ise soruna dair bir çözüm teklif edeceğiz.

Gelenbevî *İsâgôcî* şerhinde önermenin *ne-likini* ifade ettikten sonra önermenin türlerini ele alır. Bu noktada *hamliyye* ve şartlı önerme ayrımını önermenin taraflarının *bilfiil* veyahut *bilkuvve* müfrede ayrışabilip ayrışamaması ile yapar. Eğer taraflar müfrede veyahut müfrede indirgenebilecek bir şekilde mürekkeplere (*bilkuvve* müfret) ayrışabiliyorsa *hamliyye*, ayrışamıyorsa da şartlı önermedir.<sup>82</sup>

Peki bu ayrışma ne ifade etmektedir? Gelenbevî ayrışmayı önermenin önerme olmasında esas teşkil eden hükme delalet eden edatların kaldırılması<sup>83</sup> olarak tanımlar. Söz gelimi “Salih bilgili değildir” önermesinde hüküm olumsuzdur. Bu olumsuzluğa delalet eden edat olan “değildir”i önermeden çıkartmamız durumunda geriye sadece iki öge kalacaktır: Salih ve bilgili. Bunların her ikisi de müfrettir. Buna mukabil, “Eğer

<sup>82</sup>Gelenbevî, Hâşiye-i İsâgûcî, 75.

<sup>83</sup>Hazf kelimesi “silme” değil, “kaldırma” olarak tercüme edilmiştir. Bunun gerekçesi ise silme şeklindeki tercümenin önerme kurgusunu melfûz önermeye, yani dilde ortaya çıkan önermeye indirgeyeceği çekincesidir.

güneş doğdu ise gündüz vardır.” şartlı önermesinde *mukaddem* ve *talinin* birbirlerine *ittisalini* delalet eden “eğer” ve “ise” edatlarının çıkartılmasıyla geriye “Güneş doğdu.” ve “Gündüz vardır.” ifadeleri kalacaktır. Her ikisinin de mürekkep<sup>84</sup> olmaları ise mezkûr önermenin şartlı önerme olduğunu göstermektedir.<sup>85</sup>

Bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: “Salih bilgilidir’ ‘Salih bilgili değildir’i nakzeder” ifadesi *hamliyye* olarak kabul edilmektedir. Ancak taraflar olan “Salih bilgilidir” ve “Salih bilgili değildir’i nakzeder” mürekkep gözükmektedir. Gelenbevî bu noktada tarafların müfretlere indirgenebileceği cevabını verir.<sup>86</sup> Dolayısıyla her ne kadar lafızlar çoğalsa da böyle bir önermeyi “A B’dir” şeklinde ifade mümkündür. Öte yandan şartlı önermelerde böyle bir şey mümkün değildir.<sup>87</sup> Nitekim “Güneş doğdu ise gündüz vardır.” şartlı önermesinde taraflar müfret olarak ifade edilemeyecektir. Bu noktada “Güneş doğdu’ önermesi ‘Gündüz vardır’ önermesinin gerekliliğidir” şeklindeki bir önerme ile mezkûr şartlı önermenin “A B’dir” şeklinde ifade edildiği düşünülebilir. Ancak böylesi bir durumda müfret kabilinden ele alınabilecek taraflar şartlı önermenin parçaları olma haysiyetini kaybetmiştir. İkinci olarak zikredilen önerme şartlı önermenin taraflarının müfretlere indirgenmediği bir form değil, yeni bir *hamliyye* önermedir.<sup>88</sup> Halbuki ayrışma sonrası tarafların müfret kalıp kalamamaları meselesi, söz konusu önermede bir öge olarak bulunduğu hal gözetilerek dikkate alınması gereken bir durumdur. Dolayısıyla şartlı ve *hamliyye* önermeler birbirlerine indirgenemeyecek şekilde ayrışmışlardır.<sup>89</sup>

Bütün bu açıklamalardan sonra önermenin taksimindeki soru/soruna geri dönebiliriz: Daha önce de belirttiğim üzere Halîl es-Siirdî, Gelenbevî’nin *Îsâgôcî* şerhinde zikrettiği önermenin *ne-likini* taksim etmektedir. Bunun yanı sıra *Burhân*’da Gelenbevî, *Burhân* şerhinde Harpûtî, Fenârî haşiyesinde Kul Ahmed yaptıkları taksimlerde bu tanımı *hamliyye* önermeyi diğerlerinden ayırtırken kullanmaktadırlar. Halbuki bu tanım mutlak önermenin tanımı olduğu için tek bir türe özgü olamaz. Aksine o bütün önerme türlerinde bulunması gereken ortak manadır.

<sup>84</sup>Kutbuddin er-Râzî, Şerhu’ş-Şemsiyye (Dersâadet: Matbaa-i Âmire, t.y.), 63-64.

<sup>85</sup>Gelenbevî, Hâşiyeye-i Îsâgücî, 77.

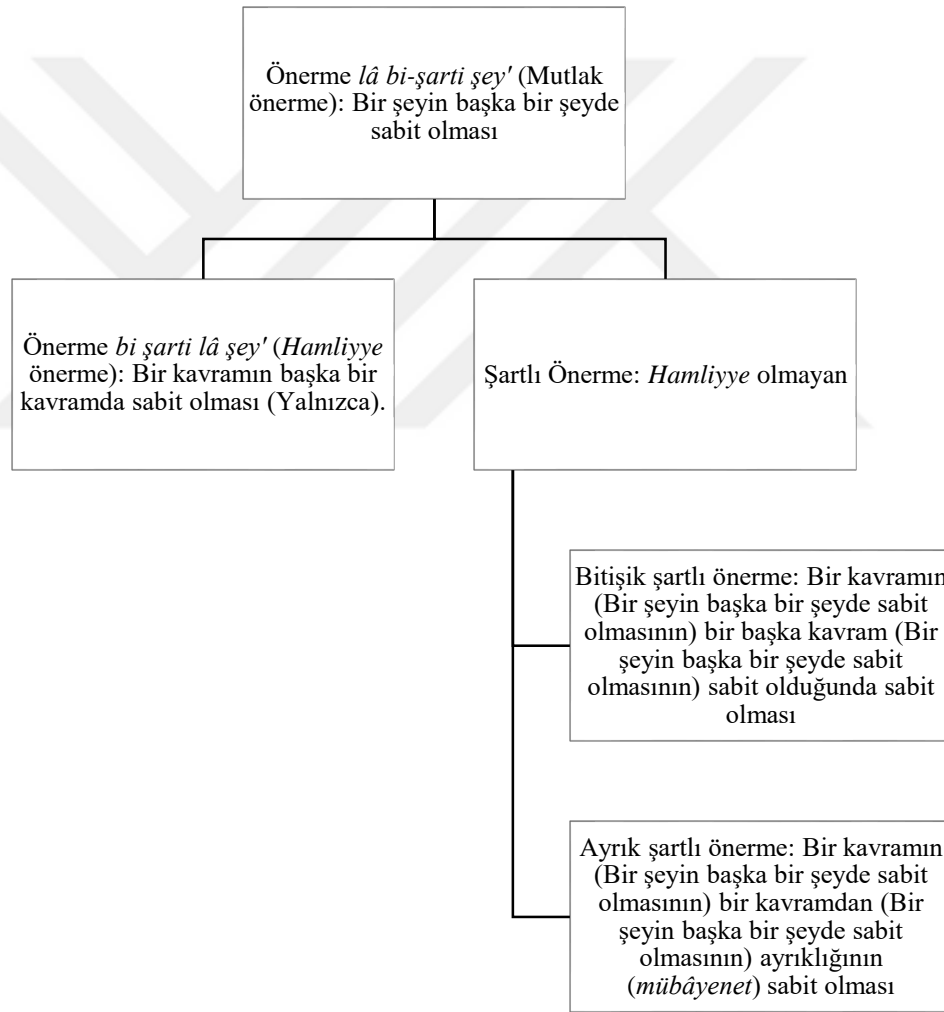
<sup>86</sup>A.g.e.

<sup>87</sup>A.g.e.

<sup>88</sup>A.g.e.

<sup>89</sup>A.g.e.

Halîl es-Siirdî ise mutlak önermenin tanımında “şey” ifadesini kullanırken kısımları ayırttığı esnada “şey” yerine “kavram” ifadesini kullanmaktadır. “Şey” ifadesi tek tek nesnelere için kullanılmaktadır. Şeyleşmek bir birlik kazanmak anlamına gelir. Buna mukabil “kavram” ise bir şeyin kavramı olabileceği gibi şeylerden bir araya gelen bir mürekkebin kavramı da olabilir. Halîl es-Siirdî “kavram”ı harf-i tarif/belirlilik edatı ile değil, *nekra* (belirsiz) şekilde kullanmıştır.<sup>90</sup> Dolayısıyla kısımlarda yer alan “kavram”, metinde daha önce zikri geçen kavram olabileceği gibi başka herhangi bir kavram da olabilir. Bütün bu girizgahtan sonra Halîl es-Siirdî’nin taksimi özelinde önermenin kısımları şöyle anlaşılabilir:



**Şekil 2.4. Önermenin Tarafları Bakımından Kısımları 4**

<sup>90</sup>Belirsiz kullanılmasıyla birlikte “şey” daha önce zikri geçen de dahil olmak üzere “şey” olabileceklerin birisine hamledilmelidir. Öte yandan belirlilik eki ile kullanılması halinde ise bir belirlilik kazanacaktır. Bu belirsizliğin *ahid* için olması halinde ise ancak önceki “şey”e işaret edecektir. Bu fark nekranın şuyû’ ifade ediyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Buna göre mutlak önerme maksimde yer alırken bir kavramın başka bir kavramda sabit olmasından ibaret olan *hamliyye* ise kısımdır. *Hamliyye* de birbirine sabit olan kavramlar itibariyle üç türlü olabilir: i) Her iki tarafı da bilfiil müfret kavramlardan (*şey*) oluşan *hamliyye* önermeler: Ahmet ayakta. ii) İki tarafı da bilkuvve müfret kavramlardan oluşan *hamliyye* önermeler: “Ahmet ders çalışıyor” “Ahmet ders çalışmıyor” önermesini nakzeder. iii) Taraflarından birisi *bilkuvve* müfret, diğeri ise *bilfiil* müfret kavramdan oluşan *hamliyye* önermeler: “Ahmet ders çalışıyor” bir cümledir.

Buraya kadarki kısmı özetleyecek olursak: Gelenbevî iki farklı *mantık* eserinde iki farklı önerme tanımı zikreder. Bunlardan ilki *Burhân*'da geçen “Önerme, ister dil ile ifade edilsin (*melfûz*), ister dil ile ifade edilen şeyin manası olsun (*ma'kûl*) *kâilî* hakkında “o kimse o sözünde doğrudur veyahut yanlıştır” denilmesi mümkün olan şeydir.” tanımı iken diğeri *Îsâgôcî* şerhinde yer alan “önermenin *ne-likî*”ni olarak verdiği “bir şeyin bir şeyde sabit olması veyahut ondan değillenmesi” tanımıdır. Daha sonra *Burhân*'da yaptığı önerme taksiminde *hamliyyenin* tanımı olarak karşımıza çıkan bu ifadeyi bütüncül ve tutarlı bir şekilde anlamak için farklı eserlere müracaat ettik. Öncelikle *hamliyye* önermenin bu şekilde tanımlandığı farklı kitaplar tespit ettim. Bu esnada Kul Ahmed'e yazdığı haşiyede Halîl'in bileşik şartlı önermeyi “Yani bir şeyin başka bir şey için sübutunun bir şeyin başka bir şey için sübutu olduğunda (*indinde*) olması anlamındadır.” şeklinde tanımlamasından hareketle Gelenbevî'nin muasırı olan Halîl es-Siirdî'nin *Îsâgôcî*'sinde yer alan taksimi anlamaya çalıştım. Bu eserde Halîl es-Siirdî, Gelenbevî'nin ikinci tanımını maksime koyarken kısım olarak verdiği *hamliyye* tanımında ise maksimdeki “şey”i “kavram” yapmıştır. Akabinde Gelenbevî'nin *Îsâgôcî* şerhindeki *hamliyye* ve şartlı önerme ayrımını tarafların müfret ve mürekkep olması üzerinden kurmasından hareketle şey-kavram ayrımını tatbik edip mutlak önerme ve *hamliyyenin* tanımlarında nasıl farklılaşmaya gidildiğini ortaya koyduk. Böylelikle Gelenbevî'nin taksimindeki *hamliyye* önermenin nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyduk. Ayrıca *hamliyye* ve şartlı önermenin mutlak önerme kavramında ortak olduklarını da göstermek suretiyle *modalitenin* şartlı önermede geçerli olup olmadığı meselesini daha dakik incelemek için gerekli zemini oluşturmuş olduk.

## 2.2.2. Önermenin Cüzleri ve Gelenbevî'nin Konuya Yaklaşımı

Önermenin *modalite* için ne ifade ettiğini bir önceki başlıkta ele almıştık. Bu kısımda ise hem bu ilişkiyi daha yakından gözlemleyebilmek hem de *modalitenin* ortaya çıkışını ve farklı *modların* varlığını açıklayabilmek adına önermenin cüzlerini inceleyeceğiz. Ayrıca bu konu *modların hamliyye* önermenin hangi cüzüne iliştiğinin tespiti için önemli olup nihayetinde şartlı önermelerde *modalitenin* imkânı meselesini de daha açık kılacaktır. Dolayısıyla birçok açıdan önem arz eden bu konu tez için kritik önemi haizdir.

Önermenin cüzleri konusu genelde Osmanlı ilmiyesinin özelde ise Gelenbevî ve hoca silsilesinde yer alan birçok ismin gündeminde olan meselelerdendir. Dolayısıyla konunun Gelenbevî'nin doğal gündeminde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>91</sup> Konuya ilişkin farklı yaklaşımlar olmakla birlikte Gelenbevî *Burhân*'da mütekaddim alimlere nisbet edilen, önermenin üç cüzden oluştuğu görüşünü savunmaktadır. Ayrıca Gelenbevî, mütekaddim ve müteahhir alimlerin ihtilafının sanılanın aksine daha az olduğunu da vurgular.<sup>92</sup>

Gelenbevî *Burhân*'da önermenin cüzlerine ilk olarak önermenin taksimi konusunda değinir. Gelenbevî mezkûr kısımda önermenin cüzlerini dolaylı olarak zikreder. Buna göre önerme üç cüzden meydana gelmektedir: i) Kendisine hükümde bulunulan:

<sup>91</sup>Eşref Altaş, “XVI. Yüzyıl Eczâi'l-kaziyye Risaleleri ve Dareodeli Mehined Efendi'nin Risô.le fi't-tefrika beyne mezhebi'l-müteahhîrîn ve'l-kudema fi'l-kaziyye ve't-tasdîk İsimli Eseri”, M.Ü. İlahiyat Fakaltesi Dergisi, sy 38 (2010); Muhammed b. Ömer Dârendevî, “Risâle fi Eczâi'l-kaziyye” t.y.; Kara Halil Boyabâdî, “Risâle fi Beyâni eczâi'l-kaziyye” t.y.; İbrahim b. Muhammed Gözübüyükzade, “Risâle fi Tahkîki eczâi'l-kaziyye” t.y.; Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî, “Risâle fi Eczâi'l-kaziyye” t.y.; Muhammed Emin Üsküdârî, “Risâle fi Beyâni eczâi'l-kaziyye” t.y.; Kemalpaşazâde, “Risâle fi Eczâi'l-kaziyye” t.y.; Muhammed Nasih Ece, “Önermenin Unsurlarına Dari Üsküdârî'nin Yaklaşımı”, bilimname, sy 47 (2022); Ayrıca birçok kitapta başlık olarak da yer almaktadır. Örnek olarak: Kutbuddin er-Râzî, Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâliu'l-envâr, 1. bs, c. 2, t.y., 15; İbrahim Özkılıç, “Sadru'ş-Şeria'nın Ta'dilu'l-Ulûm'unun Mantık Bölümü Metin ve İnceleme (Tahkik)” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2022), 359; Ahmed es-Sıdkî el-Burusevî, Mizânu'l-intizâm şerhu'ş-Şemsiyye (Arif Efendi Matbaası, t.y.), 91; er-Râzî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 66; Ferruh Özpilavcı ve Abdullah Öztop, “er-Risâletü'ş-Şemsiyye'nin, Müellifi Necmeddin Kâtibî Tarafından Yapılan İlk Şerhi: Şerhu'l-mevâzi'i'l-müşkile mine'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantikiyye'nin İnceleme ve Tahkiki”, 31 Aralık 2019, 44, <https://zenodo.org/record/3598210>; Allame Hilli, el-Kavâidu'l-Celiyye fi şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye (Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, t.y.), 246; Allame Hilli, el-Cevheru'n-nâdîd fi şerhi Mantiki't-Tecrîd (İntişârât-ı Bidâr, t.y.), 73; Sadeddin Taftâzânî, Şerhu't-Taftâzânî ale'ş-Şemsiyye, 1. bs (Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, t.y.), 203.

<sup>92</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 70.

*Mahkûm aleyh*, ii) Kendisiyle hükümde bulunulan: *Mahkûm bih*, iii) *Tam haberî nisbet* (Olumlu önermelerde *vuku* ' veya gerçekleşme, olumsuz önermelerde *vuku* 'un olmayışı veya gerçekleşmeme)<sup>93</sup>

*Nisbet-i beyne beyne* olarak isimlendirilen, *hamliyye* önermelerdeki *sübutun* kendisini (*nefsu's-subût*) ve şartlı önermelerde bitişlik veya ayrıklığın kendisini (*nefsu'l-ittisâl ve'l-infisâl*) ifade eden *nisbet* ise Gelenbevî'ye göre önermenin cüzü değildir.<sup>94</sup> Gelenbevî *Burhân*'da *nisbet-i beyne beyne*'nin önermenin bir cüzü olmayışını, görme ve körlük örneği ile açıklar.<sup>95</sup> Körlük, görmenin yokluğu olarak tanımlanmaktadır. Buna göre görmek körlüğü anlamak için şart olmakla birlikte körlüğün hakikatinde yer almaz. Nitekim görmek körlüğün hakikatinde yer alacak olsaydı bu durumda körlüğün gerçekleştiği her yerde görmenin de gerçekleşmesi gerekecekti. Bu ise aynı mahalde hem görmenin hem de körlüğün gerçekleşmesi anlamına gelir. Ancak bu imkânsızdır. Gelenbevî bu veciz açıklamasından hemen sonra *nisbet-i beyne beyne* hususunda mütekaddim ve müteahhir dönem *mantıkçıları* arasında var olduğu söylenen bir tartışmayı ele alır. Gelenbevî söz konusu tartışmada yanlış anlaşılmanın bulunduğunu ekler ve şöyle der:

Mütekaddim ulemanın *nisbet-i beyne beyneyi* tamamen reddettiğine ve gerçekleşme (*vuku* ' ) ve gerçekleşmeyişin (*lâ-vuku* ' ) *hamliyye* önermelerde *mahmûlün mevzû* ile birlikteliği (*ittihâd*) veya birliktesizliği (*lâ-ittihâd*); bileşik şartlı önermelerde bileşiklik (*ittisâl*) ve bileşiksizlik (*lâ-ittisâl*); ayrık şartlı önermelerde ise ayrıklık (*infisâl*) ve ayrıksızlık olarak ele aldıkları, dolayısıyla da *vuku* ' ve *vuku* 'un olmayışını birlikteliğin (*ittihâd*) gerçekleşmiş olması (*vâki* ' ) veya olmaması, bileşikliğin gerçekleşmiş olması veya olmaması, ayrıklığın gerçekleşmiş olması veya olmaması şeklinde ele almamış oldukları, sadece müteahhir ulemanın *nisbet-i beyne beyne*'yi kabul edip gerçekleşme (*vuku* ' ) ve gerçekleşmeyişin (*lâ-vuku* ' ) söz konusu anlamdan ibaret kıldıkları şeklindeki görüş batıldır. .... Onlar nasıl olur da *nisbet-i beyne beyneyi* reddetler? Aksine onlar *nisbet-i beyne beyne*'nin kendisini değil, onun müteahhir dönem alimlerinin kabul ettiği gibi önermenin bir cüzü olmasını reddetmişlerdir. Evet, bir şeyin gerçekleşmiş olup

<sup>93</sup>A.g.e., 15.

<sup>94</sup>Kimileri *nisbet-i beyne beyneyi mevzû* 'nun *mevzû* ' , mahmûlün de mahmûl oluşu olarak açıklar. Dolayısıyla her ne kadar *nisbet-i beyne beyne* inşa edilmeden önce *mevzû* ' ve mahmûlü tasavvur etmek gerekiyorsa da onları önermede *mevzû* ' ve mahmûl oldukları surette değil, önermede kullanmak üzere tasavvur ediyoruzdur. *Nisbet-i beyne beyne* denilen aşamada ise daha önce tasavvur ettiğimiz bu öğeleri artık önermede *mevzû* ' ve mahmûl olacak şekilde tasavvur ederiz. Tam olarak *mevzû* ' ve mahmûl olarak isimlendirilmeleri ise hükümden sonra gerçekleşecektir. Nitekim yükleme tamamlanacak ve mahmûl mahmûl ve *mevzû* ' da *mevzû* ' olmuş olacaktır. Bkz: Mîr Ebû'l-Feth, Haşiyetu Mîr Ebî'l-Feth ala şerhi'd-Devvânî ala Tehzîbi'l-mantık (Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendî, t.y.), 128; Sadeddin Taftâzânî, Şerhu't-Taftâzânî ale'ş-Şemsiyye, 204-5; Celaleddin Devvânî, Şerhâ el-Muhakkik ed-Devvânî ve'l-Mollâ Abdillâh el-Yezdî ala Tehzîbi'l-mantık, 1. bs (Dâru'z-Ziyâ, t.y.), 175.

<sup>95</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 16.

olmadığına dair *hüküm nisbet-i beyne beyne*'nin tasavvuruna bağlıdır, ancak bu bağlılık onun önermenin bir cüzü olmasını da gerekli kılmamaktadır.<sup>96</sup>

Gelenbevî'ye göre *nisbet-i beyne beyne* her ne kadar önermenin cüzü olmasa da gerçekleşmesi için kaçınılmaz bir aşamadır.<sup>97</sup> Ona göre önermenin kurulabilmesi için zikri geçen üç cüz ile dört farklı idrak aşaması gereklidir.<sup>98</sup> Bu idrakler ise şunlardır:

- i) *Mahkûm aleyh*'in tasavvuru. Bu, tasavvur edilen şeyin künhü ile olabileceği gibi hüküm vermeyi mümkün kılacak şekilde, ona sadık bir şey ile de olabilir. Mesela insan fertlerine hüküm vermek istediğimizde (insanın hakikatinin/künhünün düşünen canlı olduğu varsayılırsa) bu fertleri düşünen canlı olarak tasavvur edip yönelebileceğimiz gibi bilim yapan gibi sadece insan fertlerine sadık gelecek şeyler ile de tasavvur edebiliriz.
- ii) *Mahkûm bih*'in tasavvuru. Bu da tıpkı *mahkûm aleyh*'in tasavvuru gibi künhü ile olabileceği gibi hüküm vermeyi mümkün kılacak şekilde, ona sadık bir şey ile de olabilir.
- iii) Tam haberi nisbetin tasavvuru.<sup>99</sup>

<sup>96</sup>A.g.e., 70-71.

<sup>97</sup>Konu haşiyeye yazarlarınca daha detaylıca tartışılmıştır. Detaylı bilgi için bkz: İbn Karadâğî, *Hâşiyetu'l-fâzıl el-müdekkik el-meşhur İbn Karadâğî*, 1. bs (Mısır: Matbaatü's-Saadet, 1347), 138-48; el-Binciyûnî, *Hâşiyetu Burhân*, 138-48.

<sup>98</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 15.

<sup>99</sup>Halil es-Siirdî önermeyi taksim edeceği esnada "*Hamliyyenin nisbeti*" ifadesini kullandığı yerde düştüğü *Minhuvât*'ta şöyle demektedir: "*Nisbet* yani *tam haberî nisbet*. Bu nisbete *nisbet-i hükmiye* de denilmektedir." Halil es-Siirdî, *Telmîhu İşâgûcî*, 44. Halil es-Siirdî'nin ifadeleri bu noktayı anlamlandırma hususunda önemli olmakla birlikte '*tam haberî nisbet*' ifadesi başlı başına fazlasıyla önem arz etmektedir. Nitekim *nisbeti* mutlak olarak kullanmayıp '*tam haberî nisbet*' ifadesinin tercih dikkat çekicidir. *Nisbetin* tamlıkla nitelenmesi mürekkepliğin tamlıkla nitelenmesini çağrıştırmaktadır. Nitekim her terkip bir nisbeti barındırmaktadır. Bu durumda *nisbetin* tam olmaklık ile nitelenmesi terkiбин tam olmasıyla alakalı gözükmemektedir. Terkiбин tam olarak nitelenmesi ise muhatabın konuşmacıdan yeni bir şey söylemesini beklememesi veya bir diğer deyişle anlamın tamamlanması ile olur. Bu tür terkip ise *inşâî* cümlelerde olabileceği gibi *haberî* cümlelerde de bulunabilir. Nitekim Kutbuddin Râzî de tâm mürekkepliği ele aldığı anda "kavramı itibariyle doğruluğa ve yanlışlığa muhtemel ise haberî, değil ise de *inşâî*" demek suretiyle *inşâî* cümlelerde de tam bir mürekkepliğin olduğunu tasrih eder. er-Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 120. Ancak bir sonraki kayıt olan "*haberî*" kaydı mühimdir. Bu söz konusu *nisbetin haberî* olanlara mahsus olduğunu gösterir ki *inşâî*lerde bulunamayacağı anlamına gelir. Fenârî'nin de *İşâgûcî* şerhinde ifade ettiği üzere *inşâî* ve takyîdilerde hüküm bulunmamaktadır. Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlığın da muhtemel olmayacaktır. Molla Fenârî, *İşâgûcî şerhu Fenârî* (Mekteb-i Sanaî Matbaası, t.y.), 10. Halil es-Siirdî'ye gelecek olursak önerme başlığında öncelikle takyîdilerin önerme olmayışını hüküm barındırmamalarına bağlarken *inşâî*lerin önerme olmayışını ise *inşânın* anlamı ile açıklar. *İnşâ* kullanılan lafza varlıkta mukârin olacak şekilde bir mana icat etmekten ibarettir. Keza Halil es-Siirdî *inşâların* önerme olmayışını açıklarken *inşâî*lerde vakıayı edâ diye bir şeyin olmadığını da ifade etmektedir. Halil es-Siirdî, *Telmîhu İşâgûcî*, 34. 'Vakıayı

edâ' ifadesi tespitlerime göre ilk defa Fenârî'de geçmektedir. Fenârî *inşâî*lerde ve takyîdilerde hüküm olmadığını belirttikten sonra hükmü açıklarken vakıanın edâsı olarak ifade etmektedir. Molla Fenârî, Şerh-i İsâgûcî, 10. Kul Ahmed edânın anlamını açıklarken “Yani nefsu'l-emrdeki vakıanın olumlu önermede olduğu üzere sabit olmaklık veya gerçekleşmiş olmak olduğunu eda etmektir. Aynı şekilde *nefsu'l-emr*deki vakıanın olumsuz önermede olduğu üzere değillenmek veya gerçekleşmemek olduğunu eda etmektir” der. Kul Ahmed, Kul Ahmed, 306. Kul Ahmed'e haşiye yazan İmâdî de benzer bir şekilde edâdan *nefsu'l-emr*de gerçekleştiğinin anlaşıldığını belirtir. Bu, gerçekliğe uygun olabileceği gibi kişinin inancına veya her ikisine de uygun olabilir. Yahut hiç birisine mutabık olmayabilir de. İmâdî, Hâşiyetu Kavli Ahmed ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye Şerhi'r-Risaleti'l-Esriyye (Daru Tahkiki'l-Kitâb, 2019), 305. Eserin ilerleyen kısımlarında edânın manasını bir daha gündem eden Kul Ahmed şöyle demektedir: “Bil ki vakıayı edâ etmenin anlamı onu (vakıa) dinleyiciye ulaştırmaktadır. Bu ise bir şeyi konuşarak haber verme ve önerme dışında olmaz. Bu ise haberin hükmü değildir. Nitekim hüküm mantıkçıların terminolojisinde şu anlamlara gelebilir: i] Zihinde hasıl olan *nisbetin* aynısı, ii) Bu *nisbetin* gerçekleşip gerçekleşmediğinin idrak edilmesi. Umulur ki bu manalardan birisine hamledilerek kullanılıyor olsun. Daha doğrusu (Önermeyi *inşâ* ve takyîdilerden ayırmada) *inşâî*lerde ve takyîdilerde vakıaya uygun olan veya olmayan hüküm yoktur, denilmesiyledir. Nitekim hüküm ya tam nisbetin kendisidir ya da bu tam *nisbete iz'an* etmektir. Bu ikisinden hiçbirisi ne *inşâî*lerde ne de takyîdilerde yoktur. Takyîdilerde olmamasına gelince, çünkü tarafları arasında tam bir *nisbet* yoktur. *İnşâî*lere gelince de burada ne varlıkta ne de yoklukta *nefsu'l-emr*dekine mutâbakât düşünülemez. Nitekim *inşâî*lerde bulunan şeylerin *nefsu'l-emri* yoktur ki zihinde olana uysun veya uymasın.”; Kul Ahmed, Kul Ahmed, 310-11. Ayrıca Kutbuddin Râzî önermenin aşamalarını ele aldığı esnada *nisbet-i hükmiyyeyi* bir şeyin bir başkasında sabit olmasının idraki olarak nitelendirirken hükmü ise bir *nisbetin* gerçekleşip gerçekleşmediğinin idraki olarak açıklar. Bu açıklamanın akabinde *nisbet-i hükmiyyenin* hüküm olmaksızın gerçekleşebileceğini belirten Kutbuddin Râzî buna örnek olarak *nisbette* şüpheye düşen kimseyi örnek verir. Şüphe içerisindeki kimse her ne kadar tarafları tasavvur etse de hüküm vermiş değildir. *Şerhu'ş-Şemsiyye*'de önermenin cüzlerini ele aldığı esnada Kutbuddin Râzî bir itirazın takririnde “Önermenin cüzleri dördttür” şeklinde bir ifade kullanır. Seyyid Şerif yazdığı haşiyede bu noktada şöyle demektedir: "Bu cüzler: *Mahkûm aleyh*, *mahkûm bih*, her ikisi arasındaki *nisbet*, bu *nisbetin* gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi. Bu dördü bilinendir. Bunlardan ilk üçü tasavvur kabilinden olup tarif ile elde edilmesi gerekmektedir. Sonunu ise, yani nisbetin gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini idrak etmek tasdik olarak isimlendirilir ki huccet (kıyas) ile elde edilir. Bu son idrak hüküm olarak isimlendirilir. Ayrıca bu idrak edilen şey, yani nisbetin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi, de hüküm olarak isimlendirilir. er-Râzî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 232-33; Halil, Hâşiyeye-i Halil. Dolayısıyla *nisbetile* hükmün kastedilmesi de mümkündür. Şayet *nisbet* ile kastedilen hüküm olursa bu durumda yukarıda zikri geçen *inşâî-haberî* ayrımı Fenârî'nin kurgusuyla aynı olacaktır. Bunun yanı sıra *nisbetin* tamlıkla nitelenmesi de ortaya bir problem çıkartacaktır. *Nisbetin* tamlığı şayet mürekkepliğin tamlığı ile aynı manada ise bu durumda *tam haberî nisbet* aşamasında önerme tam olarak meydana gelmiş olacak ve Gelenbevî'nin zikrettiği bir sonraki aşama olan *iz'ana* gerek kalmayacaktır. Bu noktada, başlangıçta yaptığımız üzere, *nisbetin* mürekkeplikten önce olduğunu söylemek uygun olacaktır. Nitekim her bir *nisbet* mürekkepliği doğururken mürekkebin tam olması ile *nisbetin* tam olması aynı şeyler değildir. *Nisbetin* tam olmasından maksat *nisbetin* tam mürekkeplik durumunu meydana getirebilecek bir *nisbet* olmasıdır. Nitekim bütün *nisbetler* tam mürekkeplik durumunu ortaya çıkartmamaktadır. Söz gelimi “düşünen canlı” ifadesinde tam olmayan bir mürekkeplik vardır. Bir mürekkepliğin olmasından hareketle nisbetin de olduğunu söyleyebiliriz. Bu *nisbet* de tam olmayacaktır. Zira tam olan *nisbetin* tam olan mürekkepliği doğurabilmesi gerekir. Dolayısıyla mürekkepliğin tam ve tam olmayan şeklinde iki kısma ayrışabildiği gibi mürekkepliği doğuran *nisbet* de tam olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılabilir. Tam olan *nisbet* türünde *nisbetin* taraflarından birisi *mevzû'* diğeri ise mahmûl olarak tasavvur edilmeli. Bunun yanı sıra tam olmayan *nisbette* ise taraflar *mevzû'* ve mahmûl olarak değil aksine bazen sıfat ve mevsuf olarak bazen de muzaf ve muzafun ileyh olarak düşünülmelidir. Nitekim Kul Ahmed'e haşiye yazan Halil de haşiyesinde tām *nisbete* tasdikini ilişebildiğini, diğer *nisbetlere* ise ilişemediğini belirtir.

<sup>100</sup>Gelenbevî bu noktada “aynı şekilde (كذلك)” ifadesini kullanır. Muhaşşilerden İbn Karadâğî'nin de ifade ettiği üzere “aynı şekilde” ifadesi önceki iki aşamadaki duruma tam olarak mutâbakat etmemektedir. Nitekim önceki iki aşama olan mahkûm aleyh ve mahkûm bihin künhleri hakiki olabileceği gibi itibari de olabilir. Halbuki *nisbetin* künhünün hakiki olması mümkün değildir. Zira

- iv) İster kesin (*câzim*) bir şekilde olsun ister olmasın ve yine ister vakiya uygun olsun ister olmasın, üçüncü aşamada zikredilen tasavvura dair bir *iz'an*.<sup>101</sup>

Buraya kadarki kısımdan da anlaşılacağı üzere Gelenbevî önermede yer alan cüzler ve önermenin inşası için gereken aşamalar şeklinde ikili bir anlatı sunmaktadır. Buna göre önermede üç cüz bulunurken, bu üç cüzün meydana gelmesi ancak ve ancak onlara ilişecek dört idrakten sonra gerçekleşmektedir.<sup>102</sup> Öncelikle önermede yer alan cüzlerin tasavvurunu (idrakini) şart koşan Gelenbevî son olarak da *tam haberi nisbete* dair bir *iz'anı* gerekli görmektedir. Dolayısıyla her ne kadar önermenin cüzü olmasa da *iz'an* bulunmadıkça önerme de meydana gelmeyecektir. Bir diğer deyişle önermenin üçüncü cüzü olan *tam haberi nisbet iz'an*'sız da var olabilir. Ancak *iz'an*'dan önce ele alınan üç *tasavvur iz'an* önermenin cüzlerini tasavvuru etmeksizin meydana gelemez. Gelenbevî *iz'an*'ın *tasdik* ve *hüküm* olarak da isimlendirildiğini, gerçekleşme yönünde bir ilişki kurması durumunda *icâb* ve *ika'*, gerçekleşmeme yönünde bir ilişki kurması durumunda ise *selb* ve *intizâ'* olarak da isimlendirileceğini belirtir.<sup>103</sup> Ayrıca Gelenbevî'nin yukarıdaki pasajda her ne kadar önermenin cüzü olmasa da gerçekleşmesi için kaçınılmaz bir aşama olduğunu söylediği *nisbet-i beyne beynenin* bu dört aşama arasında yer olmadığını görmekteyiz. Bunun sebebi üçüncü aşama olan *tam haberi nisbetin* tasavvurunun bu aşamayı da gerektiriyor olmasıdır. Nitekim *tam haberi nisbet* var ise *mevzû mevzû* olarak *mahmûl* de *mahmûl* olarak tasavvur edilmiş demektir.<sup>104</sup>

Gerçekleşme ve gerçekleşmemeyi dilde ifade eden kelimeye *râbita* adı verildiğini ifade eden Gelenbevî, *râbitanın hamliyye* önermelerde üç farklı şekilde

---

*nisbet* zihinde iki şeyi iliştiirmeyle ortaya çıkan, itibar eden kimsenin itibarı olmazsa varlık bulamayacak bir unsurdur. Dolayısıyla onun hakiki bir kühü olacağını söylemek uygun olmayacaktır. el-Binciyyûnî, Hâşiyetu Burhân, 143.

<sup>101</sup>Gelenbevî, Burhân, 15.

<sup>102</sup>Gelenbevî bu noktada *nisbet-i beyne beyneyi* zikretmez. Ancak önceki anlatısından da anlaşılacağı üzere bu da kaçınılmaz bir aşamadır. Zikredilmemesindeki sebep ise aşamalarda zikri geçen *nisbetin* ortaya çıkma şartı olması olabilir. Bu durumda iltizamen gözetilmesi gerekecektir. Dolayısıyla aşamaların dört ile sınırlı olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Nitekim sadece bu dört aşama var denilmemiş, bu dört aşamanın gerekliliğinden bahsedilmiştir.

<sup>103</sup>Gelenbevî, Burhân, 15.

<sup>104</sup>Bu noktada *mevzu* 'nun *mevzu'* mahmûlün mahmul olarak isimlendirilmesi de sonrasına itibarladır. Çünkü yükleme tamam olmadan söz konusu cüzler *mevzu'* ve mahmul olarak isimlendirilmezler. Bu aşamada kendisine *nisbet* edilen ve *nisbet* edilen şeklinde anlaşılmaları daha uygun olacaktır. Mehmed Fevzi Efendi, Seyfu'l-ğullâb fi şerhi Muğni't-tullâb (İntişârât-ı Kürdistân, t.y.), 179.

bulunabileceğini söyler: i) *Mahmûl*ün kendisi: “Zeyd ayakta” ifadesinde olduğu üzere, ii) *Mahmûl*ün bir cüz’ü: “Zeyd, babası ayakta olandır (زيد قائم أبوه)” ifadesinde olduğu üzere, iii) *Mahmûl*ün dışında bir şey: “Zeyd o cisimdir (زيد هو الجسم)”, “Zeyd ayağa kalkmadı (لم يقم زيد)” ve “Zeyd ayakta idi (كان زيد قائماً)” ifadelerindeki olduğu üzere fasıl zamiri, nefiy edatları, zamansal râbitalar olabilir.

Buraya kadarki kısmı özetleyecek olursam, Gelenbevî önermenin üç cüzünün olduğu ancak önermenin meydana gelebilmesi için ise bu üç cüze en az dört farklı idrak aşamasının ilişmesi gerektiğini belirtir. *Nisbet-i beyne beyne* ise Gelenbevî’ye göre önermenin bir cüzü değildir. Öte yandan mezkûr *nisbet* önermenin meydana gelmesi için kaçınılmaz bir aşamadır. Böylelikle, önermenin keyfiyeti olarak zikredilen *modların*, *nisbet-i beyne beyne*’ye ilişemeyeceği de ortaya çıkmıştır. Nitekim *mevzûn*ün *mevzûluğ*u, *mahmûl*ün *mahmûllüğü* şeklinde tanımlanan *nisbet-i beyne beyne* aşamasında henüz olumlu veya olumsuz bir *nisbet* ve dolayısıyla da *modalitenin* ortaya çıkması için gereken zemin ortaya çıkmamıştır.

### 2.2.3. Kaziyenin Kurulumu: Akd-i Vaz’ ve Akd-i Haml

Bir önceki başlıkta da ele aldığım üzere Gelenbevî önermede yer alan cüzler ve önermenin inşası için gereken aşamalar şeklinde ikili bir anlatı sunmaktadır. Ancak bu cüzlerin mezkûr aşamalarla bir önermeyi nasıl meydana getirdiğini ise henüz açık değildir. Bu başlıkta söz konusu cüz ve aşamaların önermeyi tam olarak nasıl inşa ettiğini ele alacağım. Böylelikle bu başlık üç noktada tezin gayesine hizmet edecektir i) Bir önceki başlıkta sunulan anlatının bir önermeyi nasıl meydana getirdiğini göstermek suretiyle *modalitenin* ortaya çıkacağı zemini kurmada, ii) *Modalitenin* tam olarak nerede ve nasıl meydana geldiğini gözlemlenmede, iii) “*Modların Ortaya Çıkışı: Mevzûn*ün Zâtı, *Mevzûn*ün Vasfı ve *Mahmûl*ün Vasfı *Modları* Nasıl Ortaya Çıkarttı?” başlığında da değinecek olduğum üzere farklı *modların* ortaya çıkmasına imkân sağlamada. Dolayısıyla önermenin temelini teşkil eden *akd-i Vaz’* ve *akd-i haml* meselesi tez açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Gelenbevî “A B’dir” önermesinin üç cüzden meydana geldiğini belirtir: *Mevzû’*, *mahmûl* ve *tam haberi nisbet*. Ancak bu önermenin söz konusu üç cüzden meydana gelmesi için iki farklı akit gerekmektedir: i) *Akd-i Vaz’*, ii) *Akd-i haml*. Mezkûr akitler

birer *nisbet* ifade etmektedir. Akitler de tıpkı *nisbetler* gibi iki taraf arasında gerçekleşir. Mezkûr akitlerden ilki olan *akd-i vazın* önermeyi inşadaki rolünü daha iyi anlamak için önermenin cüzlerinden biri olan *mevzû*yu biraz daha detaylandırmak doğru olacaktır. Nitekim Gelenbevî de akitleri incelerken *mevzû*yu detaylıca ele alır. Buna göre *mevzû* iki türlü olabilir: *Zikrî* ve *hakikî*.<sup>105</sup>

*Zikrî mevzû*, önermede *mevzû*‘ makamındaki lafızdan anlaşılan şeydir.<sup>106</sup> Söz gelimi “İnsan canlıdır” şeklinde bir önerme kuracak olsak, *mevzu*‘da bulunan “insan” lafzından anlaşılan kavram *zikri mevzu*‘yu teşkil etmektedir. *Mevzû*‘da yer alan kavramın *tümel* veya *tikel* olması *zikri mevzû*‘ açısından önemli değildir. Bu kavrama “*mevzû ‘nun unvânı, mevzû ‘nun vasfı*” isimleri de verilmektedir. Söz konusu kavramın (*zikrî mevzû*‘) *sadık* geldiği fertlere ise (İnsan örneğinde bu fertler Ali, Kemal, Eren gibi *tikellerdir*) “*mevzû ‘nun zâtı*” ismi verilmektedir. Buna göre mezkûr önermede “insan” *zikri mevzû*‘ iken bu kavramın *sadık* geldiği “Ali, Kemal, Eren” gibi fertler ise *mevzû ‘nun zâtıdır*. Bir teşbih yapmak gerekirse “İnsan canlıdır” önermesinde insan kavramı Ali, Ahmet, Mehmet gibi fertlere canlılıkla hüküm verebilmesi için adeta bir ayna vazifesi görmektedir.

*Hakiki mevzû*‘ ise *mahmûl*deki vasfın yüklenmesinde doğrudan kastedilen şeydir.<sup>107</sup> Mesela, mezkûr örnekte *hakiki mevzû*‘ insan fertleri, yani *mevzû ‘nun zâtıdır*. Ancak bir noktaya dikkat çekmekte fayda var. *Hakiki mevzû*‘ söz konusu olduğunda her zaman fertler ön plana çıkmayabilir. Nitekim *tabii önermelerde* fertlere değil, bir kavrama bir yükleme yapıyor oluşumuz *hakiki mevzû*‘nun her durumda fertler olarak anlaşılmasının önüne geçmektedir. Ayrıca Gelenbevî’nin de belirttiği üzere *mevzû ‘nun hakiki tikel* veya kendisine *tümel* olduğu vecihle (yani kavramına) hükmün kastedildiği bir *tümel* olması durumunda *hakiki* ve *zikri mevzû*lar aynı olacaktır.<sup>108</sup> Buna mukabil bölüm başında zikrettiğim “İnsan canlıdır” örneğinde ise *zikrî mevzû* ile *hakiki mevzû* birbirlerinden farklıdır.

---

<sup>105</sup>Gelenbevî, Burhân, 15.

<sup>106</sup>A.g.e.

<sup>107</sup>A.g.e.

<sup>108</sup>A.g.e.

Dolayısıyla, bu detaylandırmayla beraber *tam haberî nisbeti* bir kenara bırakacak olursak, önermede üç farklı unsurdan bahsetmek mümkündür: *Mevzû 'nun unvânı*, *mevzû 'nun zâtı* ve *mahmûl*. Yine bölüm başında ifade ettiğim iki akit de tam olarak bu üç öge arasında ortaya çıkmaktadır. *Mevzû 'nun unvânının mevzû 'nun zâtına sadık* gelmesine veya bir diğer deyişle *mevzû 'nun zâtının mevzû 'nun unvânı* ile sıfatlanmasına *akd-i vaz'* denilmektedir.<sup>109</sup> Dolayısıyla *akd-i vaz'*dan bahsedebilmemiz için *mevzû*'daki vasfın *sadık* geldiği fertlerin mevcut olması gerekmektedir. Ancak ileride de değineceğim üzere bu fertlerin dış dünyada var olması gerekli değildir.

*Akd-i vaz'*da *mevzûnun unvânı* ve *mevzûnun zâtı* şeklinde ikili bir yapının şart koşulmasından da anlaşılacağı üzere *şahsiyye*<sup>110</sup> ve *tabîyye*<sup>111</sup> önermelerde *akd-i vaz'*dan bahsedilememektedir.<sup>112</sup> Nitekim bu iki tür önermede *zât* ve *unvân* şeklinde bir ikilik bulunmamaktadır. Her ikisinde de *hakiki mevzû zikrî mevzûnun* aynısıdır. Bu aynılık ise bir akdin kurulmasına manidir. Çünkü akit ancak iki şey arasında kurulabilir, halbuki bu iki tür önermede zikri geçen ikilik söz konusu değildir. Bu ise ileride değinecek olduğum *akd-i vaz'* sebebiyle çeşitlenecek *modların şahsiyye* ve *tabîyye* önermelerde gözlemlenemeyeceği anlamına gelmektedir.

Önermedeki diğer akit ise *mevzûnun zâtının mahmûldeki vasıf* ile sıfatlanmasında ortaya çıkmaktadır. Buna *akd-i haml* adı verilmektedir. Önerme temelde bu iki akit ile meydana gelir. Dolayısıyla *modalite* de bu *akitlerde* veya en azından birisinde ortaya çıkmalıdır. Nitekim Gelenbevî de *akd-i hamlî* “*mahmûlün mevzûnun zâtına cihetlerden*

---

<sup>109</sup>A.g.e., 16.

<sup>110</sup>*Şahsiyye* önermede *zikrî mevzû'* ve *hakiki mevzû'* tikel olup farklılık gözlemlenmez. Örnek olarak “Ahmet ayaktadır” önermesi verilebilir. Bu önermede ayakta olmaklığına hükmedilen fert yani *hakiki mevzû'* *zikrî mevzû*'da bulunan anlamın aynısıdır. Dolayısıyla *zikrî mevzû'* ve *hakiki mevzû'* arasında bir ayırım gözetilemeyeceğinden *zikrî mevzû*'daki *mevzû 'nun unvânı* ile *hakiki mevzû*'daki *mevzû 'nun zâtı* arasında hakiki bir akit kurulamayacaktır. Nitekim her ikisi de aynı şey olup bir şeyin kendisinin niteliği olması mümkün değildir.

<sup>111</sup>*Tabîyye* önermede *zikrî mevzû'* ve *hakiki mevzû'* bir tümel olup farklılık gözlemlenmez. Örnek olarak “İnsan tümeldir.” önermesi verilebilir. Bu önermede tümelliğine hükmedilen herhangi bir fert olmayıp hüküm doğrudan insan kavramının kendisindedir. Dolayısıyla *hakiki mevzû'* *zikrî mevzû*'da bulunan anlamın aynısıdır. Dolayısıyla *zikrî mevzû'* ve *hakiki mevzû'* arasında bir ayırım gözetilemeyeceğinden *zikrî mevzû*'daki *mevzû 'nun unvânı* ile *hakiki mevzû*'daki *mevzû 'nun zâtı* birbirini niteleyemeyecektir. Nitekim *şahsiyye* önermede de olduğu üzere her ikisi de aynı şeydir ve bir şeyin kendisinin niteliği olması mümkün değildir.

<sup>112</sup>el-Binciyûnî, Hâşiyetu Burhân, 152.

birisi ile sadık gelmesi” şeklinde tanımlayarak *modalitenin akd-i hamlde* ortaya çıktığını açıkça ifade etmektedir.<sup>113</sup>

Gelenbevî *akd-i vaz*’dan bahsettiği esnada İbn Sînâ ve Fârâbî arasında geçen ve ulemanın da yakından ilgilendiği bir tartışmayı gündeme alır.<sup>114</sup> Buna göre İbn Sînâ (v. 428) mezkûr *akitte mevzû’nun ünvanının mevzû’nun zâtına* geçmişte, halde (şimdiki zamanda) veyahut gelecekte *bilfiil sadık* gelmesini şart koşmaktadır. Fârâbî’ye göre ise bunun imkânı yeterli olacaktır.<sup>115</sup> Bu tartışma *modal akis, tenakuz* ve *kıyas* söz konusu olduğunda ciddi farklılıklar ortaya çıkartmaktadır. Konunun doğrudan *modlarla* ve *hükümleriyle*<sup>116</sup> alakalı olmaması sebebiyle bu farklılıklara değinmeyeceğim. Ancak *metafizikte* veya farklı bir ilimde kurulacak olan *modal* önermelerin buradaki tercihe göre farklı hükümlere sahip olacak olması ziyadesiyle önemlidir. Her ne kadar tezim açısından tek tek *modların akis, tenakuz* ve *kıyastaki* durumları önemli olmasa da söz konusu farklılığın *metafizike* tesir ettiği gayet açıktır.

*Akd-i vaz*’daki bu farklılık *modaliteye* dair bir ihtilaf değildir. Nitekim *Tenvîr*’de de geçtiği üzere bu *akitler* birer terkip ifade etmekle beraber *akd-i vaz*’da yer alan terkip kayıtlandırıcı (ترکیب تقييدي), *akd-i haml*’deki terkip ise haber verici bir terkiptir (ترکیب خبري).<sup>117</sup> Dolayısıyla ilk terkip bir *tasavvurdur* ve zikri geçen türden bir *nisbet* de barındırmamaktadır. Yani *modalitenin* ortaya çıkacağı zemin *akd-i vaz*’da oluşmaz. *Modalite*, daha önce de tarifî geçtiği üzere, *mahmûlün mevzû’ya nisbetine* dair olup *mahkûmun bihin mahkûmun aleyh*le olan ilişkisinin keyfiyetine dairdir. Bu mesele “*Modalite Nerede Ortaya Çıkıyor?*” başlığında tekrardan ele alınacaktır.

‘*Zikri mevzû*’ önermede *mevzû*’ olarak gördüğümüz şey iken *hakiki mevzû*’ ise kendisine hükmetmeyi doğrudan kastettiğimiz şeydir. Mesela, “İnsanlar canlıdır” önermesinde *zikri mevzû* “düşünen canlı” anlamına gelen “insan” kavramıdır. Ancak bu önermenin *tabîyye* önerme olmaması durumunda canlılıkla hükmedilen şey insan kavramı değil, aksine bu kavramın *sadık* geldiği fertlerdir. *Tabîyye* ve *şahsiyye*

<sup>113</sup>Gelenbevî, Burhân, 15.

<sup>114</sup>A.g.e., 15-16.

<sup>115</sup>A.g.e., 16.

<sup>116</sup>Hükümden kasıt *aks, tenakuz* ve *kıyas* bahisleridir.

<sup>117</sup>Hasan Hüsni Efendi el-Müsulî, *Tenvirü’l-Burhân*, c. 288 s., ; (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1890), 116.

önermelerde ise *zıkrî mevzû* ile *hakiki mevzû*'nun aynılaştıklarına şahit oluruz. Bu durumda önermede üçlü bir yapı meydana gelmektedir: *Mevzû 'nun unvânı*, *mevzû 'nun zâtı* ve *mahmûlün vasfı*. *Mevzû 'nun unvânının mevzû 'nun zâtına* sadık gelmesine *akd-i vaz* denilirken *mahmûlün vasfının mevzû 'nun zâtına* sadık gelmesine ise *akd-i haml* denilmektedir. *Akd-i haml* haber verici bir terkip ifade ederken *akd-i vaz* ise kayıtlandırıcı bir terkip ifade etmektedir. Bu başlık ilerleyen kısımlarda da değinileceği üzere gerek *modalitenin* ortaya çıkmasında gerek farklı *modların* ortaya çıkışında etkin rol oynamaktadır.

#### 2.2.4. Hamle Giden Yol: Dört Nisbet

Bu başlıkta ise önermenin kurulunun yanı sıra nicelik ve niteliğini, doğruluk ve yanlışlığını da yakından ilgilendiren bir mesele olan dört *nisbeti* ele alacağım. Daha önce de ifade edildiği gibi akit *nisbet* anlamına gelmektedir. Dolayısıyla önermede iki farklı *nisbet* bulunmaktadır. Kişi doğru bir önerme (nitekim kişi yalan söyleme gayesiyle veya doğrusunu yanlışını bilmeksizin sadece test etme gayesiyle doğruluğuna dair farkındalığı olmaksızın da önerme kurabilir) kurmak istediğinde bu nisbetleri gerçekliğe uygun bir şekilde inşa etmelidir. Ayrıca daha önce de geçtiği üzere modalite önermenin nisbetinin bir keyfiyetidir. Öyle ki “Her A B’dir” veya “Hiçbir A B değildir” önermelerinde *akd-i haml* itibariyle iki farklı nisbet görmekteyiz. Bu önermelerden ilki A ve B’nin bütün referans noktalarında kesiştiğini (tesâduk), ikincisi ise hiçbir referans noktasında kesişmedikleri iddiasını taşımaktadır. Gelenbevî önermenin zeminini teşkil eden bu meseleyi modal bir konseptte sunar. Özetle bu konu üç noktada tez adına önem arz etmektedir: i) Önermedeki nisbetin ne anlama geldiğinin ve farklı türlerinin ne olduğunu idrakte, ii) Bu nisbetlerin hangilerinin hangi tür önermelerde kullanılabileceğini idrakte, iii) Dört nisbetin beş tümele -ki ileride de değinileceği üzere beş tümel modaliteyi doğurmaktadır- nasıl zemin sağladığını idrakte. Son maddeyi daha iyi anlamak için öncelikle Gelenbevî’nin dört nisbeti tam olarak nasıl konumlandığını ve haleflerinden nasıl farklılaştığını ele alacağım.

Gelenbevî *Burhân*’da dört *nisbeti* beş *tümelden* önce ele almaktadır. Bu tercihiyle Osmanlı’daki hâkim geleneğin belirleyici eseri olan *Şemsiyye*’den farklı bir anlatı sunar. Nitekim *Şemsiyye*’de dört *nisbet*, beş *tümelden* sonra ele alınmaktadır. Buna

karşın Taftazânî *Tehzibu'l-mantık*'ta tıpkı Gelenbevî gibi önce dört *nisbeti* sonra da beş *tümeli* ele alır. Peki tertipteki bu farklılaşmanın sebebi nedir? Neden Taftâzânî ve Gelenbevî, Kâtibî'nin aksine, dört *nisbeti* beş *tümelden* önce ele alır?

Kitaplarda sonraki konuya geçiş zemin sağlayacak şekilde konular arasında tertip gözetilmesi ulema arasında adet haline gelmiştir. Nitekim *mantıkçılar* da konu tertiplerinde bunu gözetmiş ve eserlerinde önce *tasavvur* sonra *tasdik* bahislerini incelemişlerdir. *Mantıkçılar* bunu “tabiata uygun olan vaz’a da uygun olsun diye önce *tasavvur* bahsi sonra *tasdik* bahsi ele alınır”<sup>118</sup> şeklinde gerekçelendirir.<sup>119</sup> Dolayısıyla dört *nisbetin* konu tertibindeki yeri konu itibariyle öncesi ve sonrasıyla ilişkisinde anlamlandırılabilir.

Dört *nisbet Şemsiyye*'de tanımdan hemen önce ele alınan birkaç meseleden birisidir. Öyleyse dört *nisbetin* beş *tümelden* sonra ve tanımdan önce gelmesi anlatıda kendine bir karşılık bulmalıdır. Dört *nisbetin* beş *tümelin* akabinde ele alınması şeyler arasındaki *nisbetin* beş *tümel* ile inşa edilebilmesi anlamını hâvîdir. Nitekim bir sonraki konuda, yani tanımda, tanım ve tanımlanan arasında bir müsâvât aranacaktır. Öyleyse beş *tümel* başlığında inşa edilen sistemin tanımda kullanılabilmesi için konu beş *tümelden* sonra tanımdan önce ele alınmıştır. *Nisbetin* beş *tümelden* sonra ele alınması önermedeki *nisbetler* ile de anlaşılabilir. Zira önerme, yüklem olabilen cüzlerin *nisbet* edilmesinden ibarettir. Dolayısıyla beş *tümelin* tamamlanıp *nisbetin* kurulmasıyla birlikte önerme de ortaya çıkmaya hazırdır. Nitekim Kâtibî'nin henüz *Şemsiyye*'nin girişindeki ifadeleri de buna delalet etmektedir:

...*Mantıkçı* bilinen *tasavvur* ve *tasdikleri* bilinmeyen *tasavvur* ve *tasdiklere* ulaşmak için inceler. Yine *mantıkçı* bunları *tümellik*, *tikellik*, *zâtîlik*, *arazîlik*, *cinslik*, *fasıllık*, *hâssalık* gibi bir *tasavvura* ulaştırıcı şeylerin (tanım) kendisine bağlı olduğu ve önerme, *aks*, *aks-i nakız* gibi yakın bir bağlılık veya *mevzû* ve *mahmûl* olmaklık gibi uzak bir bağlılık ifade edecek şekilde *tasdike* ulaştırıcı şeylerin kendisine bağlı olduğu şeyleri inceler.<sup>120</sup>

<sup>118</sup>Tabiata uygun olandan kasıt tasavvur ve tasdik arasındaki ilişkide tasavvurun tasdikten önce geliyor olmasıdır. Nitekim tasdik, önceki başlıklarda da görüldüğü üzere, iki tasavvur arasında kurulacak olan *nisbetten* sonra söz konusudur. Dolayısıyla tasavvurun tasdike bir önceliği söz konusudur. Konu tertibinde de bunu gözetten mantıkçılar “vaz’ tabiata uygun olsun” diye eserlerindeki tertipte önce tasavvur sonra tasdik bahsini ele alırlar.

<sup>119</sup>er-Râzî, Şerhu’ş-Şemsiyye, 16.

<sup>120</sup>A.g.e., 14.

Kâtibî burada beş *tümel* konusunun tanım ve önermeye zemin sağladığını ifade eder. Beş *tümel*in bu iki konuya zemin sağlaması ancak bir *nisbet* içerisinde mümkündür. Nitekim ne tanım ne de önerme müfret, yani bir çeşit *nisbet* içerisinde olmaksızın, bulunamamaktadır.<sup>121</sup> Dolayısıyla Kâtibî beş *tümel*den sonra *nisbeti* ele alarak *tümel*lerin birbirleriyle kayıtlandırıcı bir *nisbet* kurmaları durumunda tanımın, haber verici bir *nisbet* kurmaları durumunda ise önermenin ortaya çıkışı için bir öncül sunmaktadır.

Gelenbevî ve Taftâzânî'nin sunduğu konu tertibine göre ise dört *nisbet* beş *tümel*den önce ele alınmaktadır. Bu beş *tümel*in “yüklem olabilen cüzler” olması ile yakından alakalıdır. Nitekim bir *tümel*in yüklem olabilen cüzler arasında zikredilmesi için aralarında belli bir *nisbet*in olması şarttır. “A B’dir” önermesinde A vasfının *sadık* geldiği fertlerin bir kısmına B vasfının da *sadık* geldiğini söyleriz. Bu noktada B vasfı beş *tümel*den hangisi olursa olsun önermede A ve B arasında bir kesişme (*tesâduk*) olduğu söylenmektedir. Yani bir şeyin bir diğerinin beş *tümel*i arasında yer alması o iki şey arasında *müsâvât*, *umûm-husûs mutlak* veya *umûm-husûs vechî*den birinin bulunduğu anlamına gelir. Aynı şekilde beş *tümel*den *zâtî* olan *nev’* ve *faslın* yüklemi oldukları şey ile aralarında *müsâvât* varken *cins* ile *umûm-husûs mutlak* vardır. *Arazilere* geldiğimizde ise *hâssa* ile arasında *müsâvât* veya *umûm-husûs mutlak* varken *araz-ı âmm* ile arasında ise *umûm-husûs mutlak* veya *umûm-husûs vechî* vardır. Dolayısıyla bir şeyin bir diğerinin beş *tümel*i arasında yer alabilmesinin şartı o şey ile arasında *tebâyün*ün olmamasıdır. Gelenbevî ve Taftâzânî bu noktadan hareketle beş *tümel* meselesinin zeminini kurabilme adına dört *nisbeti*, Kâtibî'nin aksine, yüklem olabilen cüzlerden önce ele alır.

#### 2.2.4.1. Dört Nisbet

Gelenbevî *Burhân*'da dört *nisbeti* şu şekilde ele almaktadır:

İki *tümel* arasında şayet *vakiada* her iki taraftan da (yani her bir *tümel* için geçerli olacak şekilde) *bilfiil tümel* bir *sadık* gelme varsa bunlar *mütesâvidirler*. Buna insan ve düşünen örnek verilebilir. ... Eğer aralarında taraflardan yalnızca birisinin *tümel* olarak *sadık* geldiği bir ilişki varsa bunlardan birisi *mutlak* olarak daha *umûmî* iken diğeri de *mutlak* olarak daha *husûsî*dir. Buna ise canlı ve insan örnek verilebilir. ... Eğer aralarında her iki taraftan *tümel* ve *dâimî* olacak şekilde bir ayrıklık (*tefâruk*) varsa *mütebâyindirler*. İnsan

<sup>121</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 13-14.

ve at gibi. ... Eğer aralarında *tümel* bir *sadık* gelmeklik veya ayrıklık yoksa, her iki taraftan da *tikel* bir *sadık* gelmeklik ve ayrıklık varsa bu durumda bunlar birbirlerinden bir *vecihle* daha *umûmî* bir diğer *vecihle* de daha *husûsî*dirler.<sup>122</sup>

Gelenbevî'nin anlatısında dikkat çeken ilk şey konunun temellendirilmesinde *modlara* yer vermesidir. Nitekim Gelenbevî *tesâvîde fiiliyet, tebâyunde* ise *devâm modunu* şart koşmaktadır. Taksimde ortaya çıkan bu *modlar* Gelenbevî öncesi metinleri de daha dakik anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Söz gelimi Kâtibî *Şemsiyye*'de konuyu şu şekilde ele alır:

İki *tümel*, insan ve düşünen gibi, şayet her biri diğerinin *sadık* geldiği her şeye sadık gelirse *mütesâvî*dirler. Şayet canlı ve insan örneğinde de olduğu üzere birisi diğerinin *sadık* geldiği her şeye, aksi olmaksızın, *sadık* geliyorsa (aralarındaki *nisbete*) *umûm-husûs mutlak* adı verilir. Eğer her birisi sadece diğerinin *sadık* geldiği fertlerin bir kısmına *sadık* geliyorsa *umûm-husûs vecih* denilir. Eğer insan ve at arasında olduğu gibi birbirlerinin *sadık* geldiği şeylere *sadık* gelemiyorlarsa da *tebayün* denilir.<sup>123</sup>

Gelenbevî'nin *Burhân*'daki takriri Kâtibî'nin *Şemsiyye*'deki kurgusuyla çelişmemektedir. O, Kâtibî'nin tasrih etmediği *modları* açıkça ifade etmektedir. Nitekim, daha önce de geçtiği üzere, iki şey birbirine *nisbet* edildiğinde muhakkak ama muhakkak bir keyfiyete sahip olmalıdır. Dolayısıyla Kâtibî her ne kadar ifade etmese de önermelerinde birer *mod* olmak zorundadır. Gelenbevî açıkça zikredilmeyen bu *modları* tasrih eder ve *tesâvî* söz konusu olduğunda *fiiliyet, tebayün* söz konusu olduğunda ise *devâm modunun* bulunduğunu söyler.

Gelenbevî *İmkân Risâlesi*'nde *devâmın* ayrışmama anlamına geldiğini ve üç tür *devâmın* bulunduğunu belirtir: i) *Ezelî*, ii) *Zâtî*, iii) *Vasfî*. Bunlardan *ezelî* olanı *mahmûlün mevzûdan ezelden ebede ayrışmayı*şını ifade ederken *zâtî*, *mevzû* mevcut veya *ma'dûm* olmaya *devâm* ettiği müddetçe *mahmûlün ayrışmayı*şını *vasfî* ise *vasıf devâm* ettiği müddetçe *ayrışmayı*şını ifade eder.<sup>124</sup> Gelenbevî'nin dört *nisbette mod* olarak zikrettiği *devâm* bunlardan ikincisi, yani *zâtî devâm*dır. "Her A *daima* B'dir"

<sup>122</sup>A.g.e., 6-7 "... ile atlanan kısımlarda dört *nisbetin* nakizleri ele alınmaktadır. Tezimiz gereği iki mefhumun nakizleri arasındaki ilişkiyi incelememize gerek olmayışı, dört ihtimalin incelenmesinin yeterli oluşu sebebiyle buralar atlanmıştır.

<sup>123</sup>er-Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 47.

<sup>124</sup>Gelenbevî, *Risâletu'l-İmkân*, 118.

önermesi “A vasfının *sadık* geldiği her bir ferde o fertler mevcut olmaya devâm ettiği müddetçe B vasfının yüklenmesi *dâimdir*.” anlamına gelmektedir.<sup>125</sup>

Gelenbevî *fiiliyeti* ise *İmkân Risâlesi*'nde şöyle tanımlamaktadır. ‘‘Olumlu veya olumsuz *nisbetin nefsu'l-emrde* gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşme zamansal varlıklar özelinde olduğu üzere üç zamandan birinde gerçekleşmiş olabileceği gibi (zamanı aşkın varlıklar özelinde) zamanı aşkın bir şekilde de gerçekleşmiş olabilir.’’<sup>126</sup>

Peki bu iki *modun* dört *nisbetin* inşasındaki rolü tam olarak nedir? Mustafa el-Kutb Rizevî *Burhân* şerhinde *haml* ve *sıdk* itibariyle inşa edilen dört *nisbette*<sup>127</sup> itibara alınan fertlerin farklı zamanlarda bulunmuş olmasının problem olmayacağını belirtir.<sup>128</sup> Nitekim aralarında *tesâvî* olan iki şey her *dâim* birinin diğerine *sadık* geldiği şeyler olmak zorunda değildir. Söz gelimi beyaz ve siyah arasındaki *nisbet* nedir? Beyazlığın *sadık* geldiği hiçbir şey beyazlık ona *sadık* gelirken siyahlıkla nitelenmez. Ancak bu durum beyazlık ve siyahlık arasında *tebayün* olduğunu göstermez. Evet beyazlık ve siyahlık aynı anda bir nesnede de bulunamıyor olabilirler. Ancak her ikisi de diğerinin *sadık* geldiği fertlere farklı zamanlarda *sadık* gelebilirler. Aynı şekilde uyuyan ve uyanık kavramları arasındaki *nisbete* bakalım. Uyuyanın *sadık* geldiği hiçbir ferde uyuduğu esnada uyanıklık vasfı *sadık* gelmez. Peki uyuyan ve uyanık arasındaki *nisbet tebayün* müdür? Uyuyan veya uyanık yüklenmesini yaptığımız fertler hiç şüphesiz aynı fertlerdir. Dolayısıyla aralarında *tesâvî* var denilebilir.

<sup>125</sup>Gelenbevî mezkûr devâm türünü *Burhân*'da ise “*dâime-i mutlaka*” olarak isimlendirir. Söz konusu pasajda “zât devâm ettiği müddetçe nisbetin devâmına hükmedilirse *dâime-i mutlaka* olarak isimlendirilir” der. İsmail Gelenbevî, *Burhân-ı Gelenbevî* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1310), 21. Buna mukabil *İmkân Risâlesi*'nde ise mutlak devâmın üç kısmı olduğunu söylemiş ve ezeli, zâtî ve vasfî *devâm* türlerini tanıtmıştı. Bu durumda Gelenbevî aynı manaya iki isim vermiştir: i) Zâtî devâm, ii) *Dâime-i Mutlaka*. *İmkân Risâlesi*'nde maksime koyduğu *devâm* ise mutlak devâmdır. *Burhân* metninde geçenin aksine burada müenneslik için bir “-ta” getirilmemiştir. Nitekim *Burhân* metninde zikri geçen devâm “*müvecceh kazıyye*”nin sıfatı konumunda olduğu için müennes gelirken *İmkân Risâlesi*'nde devâm modunun kendini tanıtmış ve kısımlara ayırmadan önce herhangi bir kayıttan arınmış anlamında “*mutlak imkân*” demiştir. Buna göre *İmkân Risâlesi*'nde bulunan “mutlak” bir kayıt olmayıp, kayıtsızlığa delalet ederken; *Burhân*'da geçen “mutlaka” ise devâmın bir türü olduğunu ifade etmesi bakımından mukayyet bir devâm türü olduğunu göstermektedir.

<sup>126</sup>Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkân*, 123.

<sup>127</sup>Farklı itibarlarla inşa edilen *nisbet*lerde itibara alınan şey değişecek olsa da aynı taksim her biri için tatbik edilebilir. Detaylı bilgi ve farklı itibarla ele alınan *nisbet* türleri için bkz: Gelenbevî, *Burhân*, 7-8.

<sup>128</sup>Mustafa el-Kutb er-Rizevî, *Şerhu'l-Burhân* (İstanbul, 1886), 84.

Kâtibî'nin ifadelerini hatırlayacak olursak her iki kavramın da bir diğèrinin *sadık* geldiği tüm fertlere *sadık* gelmesi durumuna *tesâvî* denilmektedir. Bir şeyin bir diğèrinin *sadık* geldiği ferde *sadık* gelmesi her zaman ilk şeyin *sadık* geldiği esnada gerçekleşmek durumunda değildir. Evet uyuyan vasfının *sadık* geldiği fertler uyurlarken uyanıklık vasfıyla nitelenmezler, hatta zorunlu olarak nitelenemezler de. Ancak aynı fertler uyuyan vasfıyla nitelenmediği vakitlerde uyanıklık vasfıyla nitelenirler. Hatta *zorunlu* olarak nitelenirler. Nitekim uyumak ve uyanıklık vasıflarından birisiyle nitelenebilen bir fert var olmaya devam ettiği müddetçe uyanık olmadığı bütün durumlarda uyuyan ve uyuyan olmadığı bütün vakitlerde de da uyanıktır. Yani uyuyan ve uyanık yüklemeleri her ne kadar farklı zamanlarda da olsa aynı fertlere yüklem olurlar. *Nisbetin* ferde *sadık* gelmeklik üzerinden kurgulanıyor olması sebebiyle esas olan kavramların hangi zamanlarda yüklemledikleri değil yüklemlemlenip yüklemlemlenmedikleridir. Zaman, *haml* ve *sıdk* ismi verilen, aynı fertlere yüklemlemlenip yüklemlemlenmeyişinin incelendiği bu *nisbette* ancak önermenin tarafı veya *modu* olduğunda gözlemlenebilir.

Yukarıdaki anlatıdan hareketle diyebiliriz ki Gelenbevî'nin “her birinin diğèrinin *sadık* geldiği şeye *sadık* geliyor olması” şeklindeki *tesâvî* tanımında birinin *sadık* geldiğine diğèrinin *devâm modu*yla *sadık* gelmesini beklemeyiz. Aslında bu durum *umûm-husûs mutlak* ve *umûm-husûs vechînin kesişim* durumlarında da geçerlidir. Örnek vermek gerekirse: Dünya üzerinde sarı saçlı hiçbir insan olmasa ve insan fertlerinin birinde sadece bir an dahi olsa sarışınlık bulunsa bu durumda sarışınlık ve insan *tümelleri* arasında *umûm-husûs mutlak* veya *umûm-husûs vechilik* ispat edilebilir. Yani bir an olsun bu yüklemlemlenin yapılmış olması, ki bu da *filiyet modudur*, *tesâvî*, *umûm-husûs mutlak* ve *umûm-husûs vechî*deki *nisbetin* ispatında yeterli olacaktır. Nitekim her biri diğèrinin *sadık* geldiğine *sadık* gelmiştir.

İki şey arasında *tebâyün* olduğunu söylediğimizde, yani birisi diğèrinin *sadık* geldiği fertlerin hiçbirine *sadık* gelmediğini iddia ettiğimizde, *filiyet* yeterli değildir. Nitekim yukarıdaki örnekte insan fertlerinden yalnızca bir tanesi bir anlığına sarı saçlı olmuştur. Şayet *tebâyünde filiyeti* seçecek olsaydık bu durumda insan ve sarı arasında hem *tebâyün* hem de *umûm-husûs vechî* olacaktır. Bunun önüne geçmek için *tebâyünde devâm modunun* bulunması şarttır. Zira *kesişmenin (tesâduk)* bir vakitte dahi bulunmadığı *tebâyünde*, *kesişme* için gereken asgari şartın çelişğinin sabit olduğuna

ifade ederiz. *Kesişmenin fiiliyet modu* ile gerçekleşiyor olması *tebâyünde* de *fiiliyetin çelişği*, yani *fiiliyetle* birlikte doğru olması mümkün olmayan bir *modu* gerekli kılmaktadır. Söz konusu *mod* da Gelenbevî tarafından da belirtildiği üzere *devâm*dır. Aralarında *devâm* üzere bir *ayrıklık* olan iki *tümel* asla birbirlerinin *sadık* geldiği fertlere *sadık* gelemeyecektir. Dolayısıyla *kesişmenin* mülâhaza edildiği durumlarda olumlu ve *modu fiiliyet* olan bir önermeye ihtiyaç varken *tebayün*<sup>129</sup> gözlemlendiği durumlarda ise olumsuz ve *modu devâm* olan bir önermeye ihtiyaç vardır.

Kısaca özetleyecek olursam, Gelenbevî'nin dört *nisbet* kurgusunda *modlar* ön plana çıkmaktadır. Gelenbevî *kesişmenin (tesâduk)* olduğu bütün durumlarda *fiiliyet modunu*, *tebayün* olduğu bütün durumlarda ise *devâm modunu* gerekli görür. Öte yandan dört *nisbete* gelecek olursak: İki *tümel* arasında ya i) her iki taraftan *bilfiil tümel* bir *sadık* gelme gözlemlenir ya da gözlemlenmez. ii) Şayet gözlemlenmezse bu durumda bir taraf diğerine *tümel* olarak *sadık* gelirken diğer tarafta böyle bir durum gözlemlenmez. iii) Şayet böyle olmaz da aralarında her iki taraftan *tümel* ve *dâimî* olacak şekilde bir ayrıklık olabilir. iv) Yoksa da son ihtimal olarak da her iki taraftan da ne *tümel* bir *sadık* gelmeklik ne de *tümel* bir ayrıklık olmaz. İlk ihtimale *tesâvî*, ikincisine *umûm-husûs mutlak*, üçüncüsüne *tebâyün*, dördüncüsüne ise *umûm-husûs vechî* adı verilir.

### 2.2.5. Beş Tümel

Gelenbevî'nin *Burhân*'da dört *nisbeti* beş *tümel*den ele almasını beş *tümel* ile ilişkilendirmiştik. Kısaca, bir şeyin bir diğerine yüklenilebilmesi o iki şey arasında *kesişmenin* olduğunu gösterir. Tam bir *tebâyün* durumunda ise şeyler bir diğerinin

<sup>129</sup>Buradaki *tebâyün* konunun başında kullanılan *tebâyün* kavramından daha *umûmî*dir. Nitekim Gelenbevî'nin taksiminde yer alan *tebâyün* tümel bir *tebâyün (tebâyün-i küllî)* olup taraflar birbirlerinin *sadık* geldiği hiçbir şeye *sadık* gelmemektedir. Buna mukabil buradaki *tebâyün (tebâyün-i cüz'î)* kullanımım tümel olabileceği gibi tikel de olabilir. Mesela insan ve beyaz arasında *umûm-husûs vechî* vardır. Bunun anlamı insan vasfının *sadık* geldiği fertler beyaz olabileceği gibi beyaz olmayan şeylere de insan vasfı *sadık* gelmektedir. Buna mukabil beyaz vasfı da insan vasfının *sadık* geldiği fertlere *sadık* gelmekle birlikte başka fertlere de *sadık* gelmektedir. Dolayısıyla insan ve beyaz arasında tikel bir *kesişme (tesâduk)* ile tikel bir *tebâyünden* bahsedebiliriz. Yani insan ve beyaz bazı fertlerde birbirlerinden ayrılmıştır. Bu ayrışmayı dört *nisbet* konusunda ifade ederken *devâm* modunu kullanırız: "Bazı insanlar, daima, beyaz değildirlir." Bu önerme bazı insanlar bir müddet beyaz olup yine başka bir süre zarfında beyaz olmaktan çıkıyorlar anlamına gelmez. Önermenin anlamı "İnsanlık vasfının *sadık* geldiği bazı fertlerden beyazlık vasfının değillenmesi, o fertler mevcut oldukları müddetçe, *dâimî*dir"dir. Böylelikle insan ve beyaz arasında kısmî bir ayrışmadan bahsetmek de mümkün olur.

*sâdik* geldiğine *sâdik* gelemeler ve olumlu yükleme de mümkün olmaz. Bir diğer deyişle aralarında *tebâyün* olan iki şey birbirlerinin beş *tümel* arasında yer almazlar. Bu noktada şu soru sorulabilir: Peki beş *tümel* bu tezde neden yer alıyor? Bu konu iki noktada tez için önem arz eder: i) *Modalite*, daha önce de geçtiği üzere, *hamliyye* önermede ortaya çıkan bir keyfiyettir. Dolayısıyla yüklem olabilen cüzlerin incelendiği beş *tümel* meselesi de ziyadesiyle önem arz edecektir. Nitekim söz konusu keyfiyet bu beş *tümel* önermede birbirlerine *nisbet* edilmeleriyle ortaya çıkacaktır. ii) Beş *tümel*, ileride değinileceği üzere, farklı *modlara* sebebiyet vermektedir. Bu da konunun tez adına önemini gösteren bir başka sebep olarak zikredilebilir. Bu bağlamda öncelikle *tümel* tanımına değinecek sonrasında da neden beş *tümel* olmasının zorunlu olduğunu ele alıp konuyu bitireceğim. Bu başlıktaki kimi noktaları tezin peşinde koştuğu ana soru(n) olan “*Modalite-Metafizik İlişkisi*”nde bir adım öteye taşıyarak bütüne bakan kısmıyla da değerlendireceğim. Netice olarak diyebilirim ki beş *tümel* başlığı tezin bütün hikayesinin temellendirildiği en temel konuyu ele almaktadır.

### 2.2.5.1. Tümelin Tanımı

*Tümel*, üç farklı anlamda kullanılmaktadır: *Mantıkî tümel*, *doğal tümel* ve *aklî tümel*. *Mantıkta* ele alınan *tümel* ise sadece *mantıkî tümel*dir. Dolayısıyla tez boyunca odaklanacağımız *tümel* türü de bu olacaktır. Diğer iki *tümel* türü ise tezin iddiasını kanıtlama gayesiyle yer yer konu edilecektir. Söz konusu *tümel*lerin tezin iddiasını ispattaki rolleri tezin ilgili başlığında daha belirgin bir şekilde işlenecektir.

Gelenbevî, zihindeki kavramları *tümel* ve *tikel* şeklinde ikili bir tasnife tabi tutar. Gelenbevî, *tikeli* “kavramın sadece kendine nazar etmek suretiyle aklın o kavramın dış dünyada çoklarla bir olmağına (*ittihâd*) izin vermemesi” şeklinde tanımlar. *Tümel* ise böyle olmayandır.<sup>130</sup> Yani *tümel* “kavramın sadece kendisine bakarak, aklın o kavramın dış dünyada çoklarla bir olmağına (*ittihâd*) izin vermesi” şeklinde tanımlanabilir.

---

<sup>130</sup>Gelenbevî, Burhân, 5.

*Mantık tûmeleri* konu edinir. Dolayısıyla *tûmel* tanımını gerek mantığın konusunu anlamak<sup>131</sup> gerek yüklem olan beş *tûmeli* anlamak için yüksek önemi haizdir. Gelenbevî *Burhân*'da Kâtibî ve Ebherî'den farklı bir *tûmel* tanımını ortaya koyar. Bu farklılığın Gelenbevî'nin kaynakları itibariyle nereye tekabül ettiği, *modalite* kurgusuna etkiyip etkimediği bu başlıkta ele alacağım konulardan biri olacaktır. Nitekim *modalitenin* temelinde yer alan *tûmelerin* yüklenmesi için öncelikle *tûmelin ne-liki* ele alınmalıdır.

Kâtibî *Şemsiyye*'de *tûmeli*, “kavramın tasavvurunun kendisi ortaklığa mâni olmayan”<sup>132</sup> diye tanımlarken Ebherî ise *İsagocî*'de “lafzın kavramının tasavvurunun kendisi, çoklar arasında ortaklığın gerçekleşmesine olmasına mâni olmayan”<sup>133</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Kâtibî ve Ebherî'nin tanımları gerek ibare olarak gerekse de anlam olarak birbirlerine yakındırlar. İki tanım arasındaki temel fark Ebherî'nin *tûmel* ve *tikeli* ele alırken *maksime* (taksim ettiği şey) lafzı koymasıdır. Buna mukabil Kâtibî ise *maksime* kavramı koymuştur.<sup>134</sup> Ebherî, *tûmellik* ve *tikellik*in lafzın kendinde değil de delalet ettiği anlamda ortaya çıkması<sup>135</sup> sebebiyle tanıma “lafzın kavramı” kaydını ilave etmektedir. Gelenbevî'nin tanımını ise, en azından ifade olarak, mezkûr iki tanımdan oldukça farklıdır. Ancak tanımdaki bu farklılık kavram düzeyinde bir farklılığı iktiza etmemektedir.

*Tûmellik* ve *tikellik* tanımlarında “tasavvurun kendisi (نفس التصور)”ne veya bir diğer deyişle “kavramın sadece kendisine (بمجرد النظر إلى ذاته)” kaydı oldukça önemlidir. Gelenbevî *Minhuvât*'ında bu kaydı, kavramın sadece kendisine odaklanmak ve onun dışındaki her şeyi göz ardı etmek, şeklinde açıklar.<sup>136</sup> Böylelikle gerek dış dünyada tek ferdi olan gerek ferdi bulunmayan ve bulunamayacak olan *tûmelerden* (varsayımsal *tûmeler*) bahsetmek mümkün olacaktır. Nitekim dış dünyada her iki durumda da kavramın yüklenilebileceği bir çokluk bulunmamaktadır. Buna mukabil kavramın kendisine odaklanmak söz konusu problemi çözecektir.

---

<sup>131</sup>Mantığın konusu tezin ikinci kısmında değineceğimiz “Modalite-Metafizik İlişkisi”nde faydalı yarayacaktır.

<sup>132</sup>er-Râzî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 31.

<sup>133</sup>Molla Fenârî, Şerh-i İsågücî, 5.

<sup>134</sup>er-Râzî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 31.

<sup>135</sup>Nitekim *tûmellik* ve *tikellik* çoklara yüklem olabilmekle alakalı olup, lafzın çoklara yüklem olabilmesi delalet ettiği anlam itibariyledir.

<sup>136</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 58.

Mesela, “tanrının ortağı” kavramının dış dünyada ferdi yoktur. Ancak bu yargının kaynağı mezkûr kavramın dışı olan delillerdir. Söz konusu deliller ışığında dış dünyada “tanrının ortağı”nı yüklem yapabileceğimiz herhangi bir fert olmadığını öğreniriz. Fakat delillere değil de kavramın kendisine bakacak olursak kavramın çoklarla ilişki kurmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Nitekim kavramın dış dünyada çoklara yüklem olup olmadığını delil ile öğrenmekteyiz. Öte yandan delillendirme sürecinde pek ala tanrının ortağı olan fertleri takdir eder ve delilde kullanırız. Dolayısıyla kavramın dış dünyada ferdinin bulunup bulunmadığı ancak ve ancak kavramın dışında bir şeye yani delile bakmak ile mümkündür.

Peki, dış dünyada ferdinin bulunmadığına çok daha kolay hükmettiğimiz kavramların *tümelliğini* nasıl söz konusu edeceğiz? Örnek olarak “mevcut olmayan (لا موجود)” kavramını ele alalım. Bu kavramının kendisine baktığımızda onu çoklara yüklem yapmamıza herhangi bir engel var mıdır? Cevap, yoktur. Çünkü mevcutların “mevcut olmayan” olmadığı şeklindeki bir kanaate ancak ve ancak çelişmezlik ilkesini göz önünde bulundurarak varırız. Yani kişi “mevcut olmayan” kavramının yanı sıra çelişmezlik ilkesini de dikkate aldığı anda “mevcut olmayan”ın bir ferdinin olamayacağına hükmedecektir. Halbuki daha önce de geçtiği üzere *tümellikte* esas olan bir başka şeyi dikkate almaksızın sadece kavramın kendisine odaklanmaktır. Mevcut olmayan kavramının yanı sıra çelişmezlik ilkesini de göz önünde bulundurmazsak kavramın çoklara yüklem olmasının önünde bir engel bulunmamaktadır. Öyleyse gerek “tanrının ortağı” gerek “mevcut olmayan” kavramları *tümeldir*.<sup>137</sup>

Gelenbevî'nin tanımındaki bir diğer farklılık ise diğer iki tarifte bulunmayan “dış dünyada” kaydıdır. Gelenbevî *Minhuvât*'ta “çoklar arasında kurulacak bir ilişki şayet dış dünyada düşünülmezse *tikellerin* de *tümel* olabilmelerinin yolu açılacaktır” der.<sup>138</sup> Mesela, ünlü boksör Muhammed Ali birçok kişi tarafından *tikel* olarak idrak edilmiştir. Yani birçok kişinin zihninde Muhammed Ali *tikel* bir kavram olarak bulunur. Hal böyle iken X kişinin zihnindeki Muhammed Ali'nin *tikel* kavramı birçok kişinin

---

<sup>137</sup>Bu mesele tezin bütününe nazarla oldukça önemlidir. Öncelikle kavramın tümel-tikel şeklindeki taksimini tamamlayan bu açıklamalar ikinci olarak birçok yüklemde de beş tümel altına nasıl girdiğini göstermektedir.

<sup>138</sup>Gelenbevî, Burhân, 58-59.

zihnindeki *tikel* kavramlar ile örtüşecektir. Bu da *tikel* kavramların çoklara *sadık* gelmesi anlamına gelir. Gelenbevî bunun önüne geçebilmek için “dış dünyada” kaydını ekler. Böylelikle *tikel* tasavvurların diğer zihinlerdeki *tikel* tasavvurlara *sadık* gelmesi gibi bir problem olmayacaktır. Nitekim dış dünyada sadece bir tane Muhammed Ali vardır ve Muhammed Ali'nin X bireyinin zihnindeki *tikel* tasavvuru sadece dış dünyadaki Muhammed Ali'ye *sadık* gelecektir.

Gelenbevî'nin tanımındaki bir diğer farklılık ise diğerlerinin aksine “ortaklık” yerine “bir olmaklık (*ittihâd*)” şeklindeki tercihidir. Yine *tikellerin* çoklarla ilişkisi bağlamında getirilen bu kayıt önceki tariflere yöneltilebilecek bir eleştiriyi hedef almaktadır. Şöyle ki kavramın kendisine odaklanıldığında dış dünyadaki durumunu gözetmeksizin çoklara yüklem olabilmesi ile tanımlanan *tümel* kavramı ilk bakışta *tikellere* de uyarlanabilir gözükmektedir. Yani Ali *tikelinin* kendisine odaklanıp başka herhangi bir şey gözetmediğimizde Ali'nin de çoklara yüklem olabilmesinin önünde bir engel olmadığı vehmedilebilir. Şerh ve haşiye sahipleri, Kâtibî ve Ebherî'nin tanımları özelinde bu probleme yanıt vermektedirler.<sup>139</sup> Aynı şekilde Gelenbevî'nin kaynaklarından Taftazânî de *tümelin* tanımındaki bu problemi gözetmiş, tanımına “varsayma” kaydı eklemiştir.<sup>140</sup> Gelenbevî ise “bir olmak” kaydıyla *tikellerin* neden *tümel* tanımının kapsamına giremeyeceğini göstermeye çalışmıştır.

İki şeyin bir olabilmesi birbirlerine yüklem olabilmeleri anlamına gelir. Yani *tümel*, farz ettiğimiz fertlerle bir olabilmektedir. A *tümelî* “x, y, z . . .” fertlerine yüklem olduğunda “A, x'tir.”, “X, a'dır” diyebiliriz. Buna mukabil, *tikeller* söz konusu olduğunda “*tikelin* çokları olarak kabul edilebilecek olan y, z vb. fertler” hakkında “X, y'dir” veya “Y, x'tir” şeklinde önerme kurulamaz. Nitekim *tikelin tikele* yüklenmesi mümkün değildir. Zira iki *tikel* arasında, dört *nisbet* meselesinde zikri geçen *nisbet*lerden sadece *tebayün* vardır. Hatırlanacağı üzere *tebayün* iki kavramın birbirinin sadık geldiği fertlere *daima sadık* gelemeyişini ifade etmekteydi. Dolayısıyla “X, y'dir” veya “Y, x'tir” şeklinde bir önerme kurulamaz. Haşiye yazarlarından Binciyûnî de bu duruma dikkat çekmekte, *hakiki tikeller* söz konusu

<sup>139</sup>Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mîr-i İsâgûcî* (Yok, t.y.), 23.

<sup>140</sup>Habîsî, *Şerhu'l-Habîsî ala metni Tehzîbi'l-mantık*, t.y., 15.

olduğunda imkânsız olanın “aklın bir olmaklığa (*ittihâd*) izin vermesi” olduğunu ifade etmektedir.<sup>141</sup>

Buraya kadarki anlatı hatırlanacağı üzere *mantıkî tûmel* özelinde idi. Bunun yanı sıra *mantıkî tûmel*in iliştiği nesnelere de söz konusudur. Nitekim zihnimizde çoklara *sadık* gelmeklik (*mantıkî tûmel*) diye bir kavramın olmasının yanı sıra çoklara *sadık* gelen kavramlar da vardır. İnsan kavramı buna örnek gösterilebilir. İnsan kavramı çoklara *sadık* gelen, dolayısıyla *tûmel* olarak isimlendirdiğimiz bir kavramdır. Ancak bu kavramın çoklarla kurduğu ilişkiyi bir kenara bırakacak olursak geriye sadece insan *ne-liki* yani insana insan dememizi sağlayan kavram kalacaktır. Bu kavrama da *tûmel* ismi verilir. Ancak buradaki *tûmel mantık* ilminin konusu olan *mantıkî tûmel* değil *doğal tûmel*dir. *Doğal tûmele mantıkî tûmel*in ilişmesiyle birlikte oluşan, çoklara sadık gelen insan kavramına ise *aklî tûmel* adı verilir. Yani *mantıkta* ele alınan *tûmellik* kavramının kendisi, çoklara *sadık* gelmeklik, *mantıkî tûmel* olarak isimlendirilirken; *tûmelliğin* iliştiği kavramlara ise *doğal tûmel* ismi verilmektedir. Bu ilişmenin neticesinde ortaya çıkan “çoklara *sadık* gelen kavram” ise *aklî tûmel* ismini alır.

*Doğal tûmel* ve *aklî tûmel* Kutbuddin Râzî ve Taftazânî başta olmak üzere birçok *mantıkçının* da tasrih ettiği üzere *mantıkta* incelenmez.<sup>142</sup> *Doğal tûmel*, nesnelere bizâtihi kendisini konu edinen ilmin/ilimlerin konusu iken mantığın konusu sadece “*mantıkî tûmel*”dir. İbn Karadâğî de haşiyesinde bunu vurgulamış ve söz konusu isimlendirmeyi mezkûr *tûmel* türünün *mantıkta* konu edilmesi ile açıklamıştır.<sup>143</sup>

*Mantıkta* konu edilen *tûmel*in *mantıkî tûmel* oluşu *mantık* ilmi açısından yüksek önemi haizdir. Çünkü *mantıkî tûmel* dış dünyada değil zihindedir. Gelenbevî bu durumu *tûmeli* tarif ettikten sonra şöyle ifade eder: “Şayet *tûmel*, mâhiyetlere ârız olan *tûmel* kavramı gibi, fertlerine sadece zihinde sabit oluyorsa *ikincil aklendilendir* ki *mantıkta* incelenen de budur. Buna *mantıkî tûmel* ismi verilir. Beş *mantıkî tûmele* bölünen de budur.”<sup>144</sup>

<sup>141</sup>eI-Binciyûnî, Hâşiyetu Burhân, 35.

<sup>142</sup>Sadeddin Taftâzânî, Şerhu't-Taftâzânî ale'ş-Şemsiyye, 168; er-Râzî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 46.

<sup>143</sup>İbn Karadâğî, Hâşiyet-i Burhân, 42.

<sup>144</sup>Gelenbevî, Burhân, 6.

Bu vurgunun *mantık* açısından ne önem arz ettiğini tezin üçüncü bölümünde daha detaylıca ele alacağız. Ancak birkaç noktaya işaret etmek gerekirse: i) Mantığın *doğal tümelleri* konu edinmiyor oluşu Batı’da süregelen *nominalizm* ve *realizm* tartışmalarını mantığın sınırlarının dışında bırakmaktadır, ii) Mantığın araştırma nesnesinin *mantıkî tümel* oluşu ve *mantıkî tümel*in sadece zihinde bulunuyor olması mantığın dış dünyaya dair bir araştırma yapmasını veya dış dünyayla ilgilenen bir ilimden prensip almasını da engellemektedir, iii) *Doğal tümele* iliştiirmeksizin sadece *mantıkî tümel* ile ilgilenilmesi mantığın tam anlamıyla bir suret/form ilmi olduğu da pekişmektedir. Böylelikle *mantık* maddeden/içerikten tamamıyla yalın, sadece zihinde sabit olan kavramların incelendiği bir ilim haline gelmiştir. Bu kavramlar daha sonra zihinde bulunan, edinilen *birincil akledilenlere* ilişerek kişiyi düşünce esnasında hatadan koruyacaktır.

Özetleyecek olursak *tümel*, kavramın kendisinden başka bir şeye bakılmaksızın zihnin, çoklarla bir olmağına izin verdiği kavramdır. Buradaki kayıtlardan belki de en önemlisi kavramın kendisinden başka bir şeyin dikkate alınmamasını ifade eden kayıttır. Böylelikle dış dünyada tek ferdi olan veya ferdi olamayacak kavramların çoklarla bir olmağı şartı sağlanabilecektir. Ayrıca Gelenbevî’nin *tikellerin tümel* kavramı kapsamına girmesine engel olmak için getirdiği “bir olmağılık” ve “dış dünyada” kayıtları *tümel* ile kastedilenin daha kuvvetli bir şekilde ifade edilmesine de olanak sağlamaktadır.

#### 2.2.5.2. Tümelin Kısımları

*Tikellere nisbetle* incelenen *tümeller* *zâtî* ve *arazî* diye iki kısımdır: i) *Zâtî*, ii) *Arazî*. Gelenbevî *zâtî* ve *arazî*leri birkaç farklı itibarla ele alır. Bunlardan ilki şeyi diğerlerinden ayırıştırması itibariyledir ki *zâtî* ve *arazî* bu itibarla yedi kısma ayırır.<sup>145</sup>

<sup>145</sup>Bu yedi kısmın üçü *zâtîye*, dördü ise *arazîye* dairdir. *Zâtî*nin kısımları: 1) Mâhiyete *müsâvî* olup onu onun dışındaki her şeyden temyiz eden *zâtî* (insan özelinde düşünen), 2) Mâhiyetten daha *umûmî* olup onu o olmayanların bir kısmından ayıran *zâtî* (insan özelinde duyumsayan), 3) Mâhiyetten daha *umûmî* olup onu ayırıştırılmayan *zâtî* (insan özelinde canlı ve cevher). *Arazî*nin kısımları: 1) Mâhiyete *müsâvî* olup onu onun dışındaki her şeyden temyiz eden *arazî* (insan özelinde bi’l-kuvve bilim yapan), 2) Mâhiyetten daha *husûsî* olan *arazî* (insan özelinde bi’l-fiil bilim yapan), 3) Mâhiyetten daha *umûmî* olup onu o olmayanların bir kısmından ayıran *arazî* (insan özelinde yürüyen), 4) Mâhiyetten daha *umûmî* olup onu ayırıştırılmayan *arazî* (insan özelinde şey).

Akabinde, *tikellerde* ortak olan *zâtînin* durumunu inceleyen Gelenbevî, meseleyi *Îsâgôci*, *Tehzîb* ve *Şemsiyye* metinlerinin aksine daha detaylı bir anlatı sunar. Sonra “ne?”, “hangi?” gibi soruların anlamlarını dakik bir biçimde ele alan Gelenbevî *tümellerin* tanımı, beş ile sınırlı oluşu *nev'in*, *cinsin* ve *fasılın basitlik* ve *mürekkeplik* durumları, *âmmе* ve *hâssanın* alt başlıkları da dahil olmak üzere *tümeller* bahsini oldukça detaylı bir şekilde ele alır.<sup>146</sup> Bu başlıkların her biri beş *tümel* meselesinin kuşatılması adına önemli olmakla beraber tezdeki odak noktanın *modalite* olması birçoğuna temas etmeyeceğiz anlamına gelmektedir. Buna mukabil tezin konusu çerçevesinde beş *tümel* özelinde *modalite metafizik* ilişkisi bağlamında iki konuya değinmem elzemdir: i) *Tümeller* gerçekten beş ile mi sınırlıdır? Böylelikle bütün muhtemel yüklem türlerinin kuşatılıp kuşatılmadığı ortaya çıkacak ve yüklemlemede ortaya çıkan keyfiyet, yani *modalite*, sağlam bir zemine kavuşacaktır. ii) *Tümelin* beş kısım oluşunda *metafizik*in bir etkisi var mıdır? Mezkûr soru tezin üçüncü bölümünde ele alınacaktır. Ancak ilgili kısımda çıkarım yapabilmek için öncelikle bu başlık altında konunun temelini atacak ve beş *tümelin* inşasını inceleyeceğim.

Gelenbevî beş *tümel* meselesine, bir *tümele* yahut *tikele* yüklem konumundaki *tümelin* ya *zâtî* ya da *arazî* olacağı şeklindeki taksim ile başlar. Buna göre, şayet bir *tümel* yüklem olduğu şeyin *zâtının* dışında bir şey değilse *zâtî*, dışında ise de *arazîdir*. Bir diğer deyişle bir şeyin o şey olmasında payı olan *tümel* yüklem *zâtî* iken olmayanlar ise *arazîdir*. Bir insan ferdine yüklemleyeceğimiz *tümellerin* bir kısmı insan ferdine insan denilmesinde pay sahibidir. Bu, insan *tümelinin* kendisi olabileceği gibi canlılık veyahut düşünmek<sup>147</sup> gibi yüklem de olabilir. Öte yandan insan ferdine yüklemleyebileceğimiz yürümek, gülmek, bilim yapmak gibi *tümel* yüklem ise insanın insan olmasında herhangi bir paya sahip olmayıp *arazî tümel* olarak isimlendirilirler. Nitekim insan fertleri yürümeseler de gülmeseler de bilim yapmasalar da insanlık, canlılık ve düşünmek halen daha bu fertlere yüklem olacaktır. Buna mukabil insanlık, canlılık ve düşünmek yüklemelerden birisinin insan ferdinden değillenmesi mümkün değildir. Aynı şekilde, ilerleyen kısımlarda ele alacağım, *lâzım arazîlerin* değillenmeleri de mümkün değildir. Ancak *lâzım arazîlerin* temelde bir veya

---

<sup>146</sup>Gelenbevî, Burhân, 9-11.

<sup>147</sup>İnsanın *ne-likinin* düşünen canlı olduğu varsayılacak olursa.



Peki bu taksim muhtemel *zâtî* yüklemelerin hepsini kuşatmakta mıdır? Bir diğer deyişle bir şeyin *zâtî*lerine dair muhtemel yüklemeler bu üçü ile mi sınırlıdır? Gelenbevî beş *tümeli* ele almadan önce soru edatlarının anlamlarını ele alır. Bu konu *tümellerin* neden beş ile sınırlı olduğunun anlaşılmasında rol sahibidir.<sup>151</sup> Nitekim *Burhân*'a haşiye yazarları Rizevî ve Hasan Hüseyin el-Mevsîlî de soru edatları bahsinin beş *tümelin* temellendirilmesiyle ilişkili olduğunu ifade ederler.<sup>152</sup>

Gelenbevî “*ne* (ما)” soru edatının şeyin *ne-likini* verdiğini belirtir. Nitekim “*ne*” şeyin “*ne-likini* (ما هوية)”, onu o yapan şeyleri öğrenmek için kullanılmaktadır. Mesela, bir çocuk herhangi bir nesneyi gösterip “Bu nedir?” diye soracak olursa o nesneyi o nesne yapan, o nesneden başkasına yüklemleyemeyeceğimiz şeyi söyleriz. Çocuk kalemi işaret ederek “Bu nedir?” diye sorduğunda “Bu kalemdir” yanıtı doğrudur. Buna mukabil “Bu bir cisimdir” şeklindeki yanıt her ne kadar yüklemleme doğru olsa da sorunun hedeflediği yanıt olmadığından yanlış bir cevaptır.<sup>153</sup> Dolayısıyla da bu soru *zâtî*yi tanımlarken zikredilen “bir şeyin o şey olmasında payı olan *tümel*”leri sorduğumuz temel soru edatıdır.

Gelenbevî, *tikellere nisbetle* incelenen *tümellerin* taksimini bu soru üzerinden kurgular. Buna göre bir *zâtî* ya “*ne*” sorusunun yanıtıdır ya da değildir. “*Ne*” sorusu söz konusu olduğunda ise iki ihtimal söz konusudur: i) Tek bir şeyin *ne-lik*i sorulur,

<sup>151</sup>Burada hareket noktası dil değildir. Gelenbevî’den daha önce yaptığımız bir alıntıda da ifade edildiği üzere dil ancak anlamları incelemek için bir aracı konumundadır. Şayet dile ihtiyaç duyulmaksızın bir iletişim mümkün olsaydı mantık kitaplarının girişinde dil bahislerinin yer alması beklenmezdi. Ulema bu yüzden dile ilişkin bu bahislerin temelde mantığın konusu olmadığını belirtirler. Ayrıca Fârâbî *Risâletü’l-tenbîh ‘ala sebîli’s-sa’âde* isimli eserinde “mantık her ne kadar dile dair kimi konuları ele alsın da bunlar tek bir dile özgü meseleler değildir” demek suretiyle temelde mantığın dil ile ilişkisi olmadığını da ifade eder. Mantığın ele aldığı dil konuları, delalet konuları, müfretlik-mürekkeplik gibi konular bütün dillerde geçerlidir. Burada geçen, *tümellerin* beş ile sınırlı olduğunun ispatında soru edatlarının öncül olması ise yine aynı bağlamda okunabilir. Yani “*ne*” sorusuna karşılık gelecek bir soru X dilinde olmasa veya Gelenbevî’nin takriri Türkçe veya Arapçaya dahi uymasa mantık veya *tümellerin* beş oluşunun ispatında bir sorun teşkil etmeyecektir. Nitekim mesele dilde bulunan bir soru edatıyla alakalı olmayıp sorunun cevabında aldığımız yüklem türüyle alakalıdır. Türkçede bu anlamı ifade eden bir soru edatı olmasa ve kalkıp “X harfi bundan sonra bu anlamı ifade etmektedir” desek herhangi bir sorun olmayacaktır. Nitekim mantığın hareket noktası dil değil anlamlardır.

<sup>152</sup>Mustafa Rizevî, *Şerhu’l-Burhân* (İstanbul, 1886), 106; Hasan Hüseyin Efendi el-Mûsulî, *Tenvirü’l-Burhân*, 288 s. 68.

<sup>153</sup>Yüklemlemenin doğru olması yanıtın doğruluğunu göstermez. Nitekim “Türkiye’de kaç il vardır?” sorusuna “Elli tane il vardır” yanıtı verilecek olsa bu cevap yanlış olacaktır. Ancak gerçekten de Türkiye’de elli tane il bulunmaktadır. Dolayısıyla önerme *nefsu’l-emrde* doğru olsa da sorunun yanıtı olmadığından yanlış bir cevaptır, yanlış bir yüklemleme değil.

ii) Birden fazla şeyin *ne-likleri* sorulur. Yani “A nedir?” şeklinde sadece tek bir şeyin *ne-likini* sorabileceğimiz gibi “A, B, (C...) nedir?” şeklinde birden fazla şeyin *ne-liklerini* de sorabiliriz.<sup>154</sup>

Şeye özgü *hakikatin* tamamı olarak tanımlanan *nev*‘ hem bir şeye hem de birden çok şeye “*nedir*” sorusu sorulduğunda cevap olarak alınabilen *tümel* yüklemidir. Buna mukabil şeyin o şey olmasında payı olan parçalardan daha *umûmî* olan *cins* ise sadece birden çok şeyin *ne-liklerinin* sorulması durumunda yanıt olabilir. Örnek verecek olursak: 1) “Ali nedir? İnsandır.”, 2) “Ahmet nedir? İnsandır.”, 3) “Tekir nedir? Kedidir.”, 4) “Boncuk nedir? Kedidir.”, 5) “Ali ve Ahmet nedir? İnsandır.”, 6) “Tekir ve Boncuk nedir? Kedidir.”, 7) “Ali ve Tekir nedir? Canlıdır.”, 8) “Ahmet ve Boncuk nedir? Canlıdır”. Bu sekiz soru ve cevabı incelediğimizde, soruların dördünde tek tek şeylerin *ne-likleri* sorulurken kalan dördünde ise birden fazla şeyin *ne-likleri* sorulmuştur. İnsan ve kedi cevapları teklere ve çoklara sorulduğunda, canlı ise sadece çoklara sorulduğunda yanıt olmaktadır. Nitekim insan hem 1. ve 2. sorularının yanıtı olabildiği gibi 5. sorusunun yanıtı olarak da gelebilir. Aynı şeyi kedi özelinde (3, 4 ve 6. sorular de görmekteyiz. Buna mukabil canlı sadece “Ali ve Tekir nedir?”, “Ahmet ve Boncuk nedir?” gibi çoklara sorulduğunda yanıt olmaktadır.

Gelenbevî’nin ne sorusu ile yaptığı *nev*‘-*cins* ayrımında *nev*‘ hem bir hem de çok şeye hakkında ne sorusu sorulduğunda *cins* ise sadece çoklara sorulduğunda cevap olan yüklemidir. Bu durumda yukarıdaki cevaplardan insan ve kedi *nev*‘ iken canlı ise *cinstir*. Muhtemel *zâtî* yüklemelerin üçle sınırlı olup olmadığına dair bir kanaate varabilmek için “ne?” sorusu özelinde *nev*‘ ve *cins* olarak isimlendirdiğimiz iki ihtimal dışında bir ihtimalin bulunup bulunmadığını incelemek elzemdir.

Ne sorusunun cevabında göre yüklem için toplam dört ihtimal mümkündür: i) Tek bir şeyin *ne-likine* cevaptır, i.a) Tek bir şeyin *ne-likinin* cevabı olmasının yanı sıra çok şeylerin *ne-liklerinin* de cevabıdır, i.b) Sadece tek bir şeyin *ne-likinin* cevabıdır, ii) Çok şeylerin *ne-likine* cevaptır, ii.a) Çok şeylerin *ne-liklerinin* cevabı olmasının yanı sıra tek bir şeyin *ne-likinin* de cevabıdır, ii.b) Sadece çok şeylerin *ne-liklerinin* cevabıdır.

---

<sup>154</sup>Gelenbevî, Burhân, 8-9.

Bunlardan (i.a) ve (ii.a) ihtimalleri birbirlerinin aynıdır. Nitekim her ikisi de hem tek bir şeyin hem de çok şeylerin *ne-lik*lerinin cevabıdır. Dolayısıyla toplamda üç farklı ihtimal bulunmaktadır: i) Sadece tek bir şeyin *ne-lik*inin cevabı olan *tümel*, ii) Sadece çok şeylerin *ne-lik*lerinin cevabı olan *tümel*, iii) Hem tek bir şeyin hem de çok şeylerin cevabı olan *tümel*.

Toplamda üç ihtimal olmasına rağmen Gelenbevî gerek *Burhân*'da gerek *Îsâgôci* şerhinde sadece (ii) ve (iii) ihtimallerinden bahsetmektedir. Peki “sadece tek bir şeyin *ne-lik*inin cevabı olan *tümel*” neden zâtî taksiminde yer almamaktadır? Nitekim böyle bir *tümel*in var olması ve dikkate alınmaması halinde *tümeller*in beş kısımdan ibaret olduğu şeklindeki yaklaşım geçersiz olacaktır. Burada noktada iki cevap zikredilebilir. Cevaplardan ilki Gelenbevî'nin *Îsâgôci* şerhinde geçmektedir. Buna göre *nev*' sadece “hem tek bir şeyin hem de çok şeylerin cevabı olan” *tümel* değil, ayrıca “sadece tek bir şeyin *ne-lik*inin cevabı olan” *tümel*dir de. Peki bu nasıl olmaktadır? Gelenbevî bu noktada *tümel*in dış dünyadaki fertlerinin sayısı üzerinden meseleye yaklaşır. İnsan gibi dış dünyada birden çok ferdi olan *tümeller* söz konusu olduğunda *nev* “hem tek bir şeyin hem de çok şeylerin cevabı olan” *tümel* olacaktır. Ancak dış dünyada tek ferdi bulunan güneş gibi *tümeller*in *nev*'leri “hem tek bir şeyin hem de çok şeylerin cevabı olan” *tümel* değil “sadece tek bir şeyin *ne-lik*inin cevabı olan” *tümel* olacaktır.<sup>155</sup>

Gelenbevî bu anlatının akabinde “bunu düşün (فتأمل)” der ve mezkûr cevabın bazı problemlere yol açabileceğini ima eder. Gelenbevî yine *Îsâgôci* şerhinde *nev*'in tanımındaki kayıtları ele aldığı esnada burayla ilişkilendirilebilecek bazı meselelere değinir. Mezkûr kısımda Seyyid Şerif Cürcanî'den yaptığı bir nakil “düşünülmeye gereken” şeyin ne olduğuna dair bir izlenim verir. Bu alıntıda Cürcânî, bir şeyin *ne-lik*ine dair sorunun onun dış dünyada mevcut olup olmamasına bağlı olmadığını, aksine daha *umûmî* bir anlamı ifade ettiğini belirtir.<sup>156</sup> Halbuki Gelenbevî cevabında “sadece tek bir şeyin *ne-lik*inin cevabı olan *tümel*” ihtimali *nev*'in dış dünyada tek ferdinin olmasıyla açıklamıştı. Gerek *tümel* tanımında yapılan açıklamalar gerek Cürcânî'den yapılan nakil doğrultusunda Gelenbevî'nin anlatısını geçerli

<sup>155</sup>Gelenbevî, Hâşiye-i Îsâgûcî, 51.

<sup>156</sup>A.g.e., 52-53.

olmayacaktır. Nitekim kendisi de bu noktada (فتأمل) demek suretiyle cevabın problemlili olduğuna işaret etmiştir.

Verilebilecek bir diğer yanıt ise birinci açıklamaya yaptığımız eleştirinin arka planı ile alakalandırılabilir. Buna göre “sadece tek bir şeyin *ne-likinin* cevabı olan *tümel*” şeklinde bir yüklem bulunması imkânsızdır. Daha önce de geçtiği üzere *mantık* bir şeyin dış dünyadaki durumu ile ilgilenmez. Bunun yanı sıra, bölüm başında da ifade edildiği üzere, Gelenbevî *tümelî*, “kavramın sadece kendisine bakarak, aklın kavramın dış dünyada çoklarla bir olmağına (*ittihâd*) izin vermesi” olarak tanımlar. Yani beş *tümel* ifadesindeki “*tümel*”de dış dünyaya bakmaksızın kavramın kendisinden hareketle çoklarla ilişkisini kurmaktayız. Dış dünyaya bakmaksızın çoklar varsaydığımız bu durumda herhangi bir *tümel*in “sadece tek bir şeyin *ne-likinin* cevabı” olması mümkün değildir. Nitekim tek bir şeyin *ne-likine* dair alacağımız cevabı, sorunun ilk nesnesi olan şey ile sorunun ikinci nesnesi yapabileceğimiz varsayımsal bir ferde sorduğumuzda da alırız. Yani bu durumda hiçbir *tümel* “sadece tek bir şeyin *ne-likinin* cevabı” olamaz. Bir örnekle açıklamak gerekirse: Anka dış dünyada ferdi olmayan bir *tümel*dir. Buna mukabil kavramın kendisine odaklanmayıp, dış dünyadaki durumunu gözetmediğimiz takdirde, anka için çokça fert varsayabiliriz. Dolayısıyla anka kavramı *tümel*dir. Şimdi ise zihnimize, dış dünyada bir anka kuşu bulunduğunu varsayalım. Bu ankanın adı A olsun. “A nedir?” şeklinde bir soru sorulacak olursa yanıt anka olacaktır. Keza ikinci bir anka ferdi *takdir* edelim ve bu ferdin adı B ise olsun. “B nedir?” sorunun yanıtı da anka olacaktır. Aynı şekilde “A ve B nedir?” sorunun yanıtı da anka olacaktır. Bu durumda anka “hem tek bir şeyin hem de çok şeylerin cevabı olan” *tümel* olacaktır. Dolayısıyla “sadece tek bir şeyin *ne-likinin* cevabı olan *tümel*” her ne kadar aklen bir ihtimal olarak dursa da bir yüklem olarak böyle bir *tümel* mümkün değildir.<sup>157</sup>

Kısaca özetleyecek olursak bir şeyin *ne-likine* dair sorunun yanıtında üç muhtemel durum vardır. Bunlar: i) Sadece tek bir şeyin *ne-likinin* cevabı olan *tümel*, ii) Sadece çok şeylerin *ne-liklerinin* cevabı olan *tümel*, iii) Hem tek bir şeyin hem de çok şeylerin

---

<sup>157</sup>Gelenbevî sadece tek bir şeyin *ne-likinin* cevabı olan *tümel*in *hadd-i tâmmın* tanımlanana *nisbeti* olacağını söyler. Buna bazı itirazlar yönletilmiştir. İlerleyen kısımlarda haşiyelerde yer alan bu itirazları da zikredeceğiz. Ancak asıl dikkatten kaçmaması gereken şey bunun *tümel*in tikele yüklememesi durumunda ortaya çıkmıyor, kavramın kavrama yüklememesinde ortaya çıkıyor oluşudur. Bkz: el-Binciyûnî, Hâşiyetu Burhân.

cevabı olan *tümel*. Bunlardan ilki her ne kadar taksimde yer bulsa da zikrettiğim gerekçelerden ötürü imkânsızdır. Sadece çok şeylerin *ne-lik*lerinin cevabı olan *tümel cins* iken hem tek hem de çok şeylerin cevabı olan *tümel* ise *nev*'dir.

*Nev*' ve *cins* dışında zâtî bir *tümel*'in bulunup bulunmadığı sorusu *tümel*'in kaç türlü olabileceğini tespitinde fazlasıyla önemlidir. Bunun için "ne" sorusuna geri dönmek gereklidir. Hatırlanacağı üzere "Ali ve Tekir nedir?"'in cevabı canlı idi. Gelenbevî tam da bu noktada bir başka soruya ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Canlılığın tek bir şeyin *ne-lik*inin cevabı olamamasından hareketle Ali ve Tekir'in *ne-lik*lerinin sadece canlılık olmadığını biliyoruz. Nitekim Ali ve Tekir'in tek tek *ne-lik*leri sorulduğunda cevap insan ve kedidir. Şayet canlılık, insan ve kedi aynı şey olsalardı birbirlerine yüklenilebilmeleri gerekirdi. Halbuki insan ve kedi birbirlerine yüklenemediği gibi bütün canlılar da insan veya kedi değildir. Dolayısıyla insan, kedi ve canlı farklı kavramlardır, diyebiliriz. Öyleyse Ali'nin ve Tekir'in *ne-lik*lerinde birbirinin *ne-lik*lerinde bulunmayan ve canlıdan farklı olan ve birbirlerine yüklenmelerine mâni olan başka bir zâtî daha olmalıdır.

Gelenbevî'ye göre bu aşamada "hangi" sorusu sorulmalıdır. Nitekim "hangi" sorusu çoklara sorulan "ne?" sorusundan artakalan *ne-lik*i bizlere gösterecek yegâne sorudur.<sup>158</sup> Dolayısıyla "Ali/insan/Tekir/kedi haddi zâtında hangi canlıdır?" sorusu bizlere Ali/insan/Tekir/kediyi canlılar arasında ayırıştırıcı özelliği, yani *faşlı* verecektir. Böylelikle en başta zikrettiğimiz üçüncü ve son zâtî yüklem de ortaya çıkacaktır.

Gelenbevî yukarıdaki beş *tümel* anlatısının yanı sıra *İsagoci* şerhinde farklı bir beş *tümel* temellendirmesi daha sunar. Zikretmiş olduğu bu vecih zâtîler özelinde Kâtîbî'nin *Şemsiyye*'deki kurgusuyla birebir aynıdır.<sup>159</sup> Buna göre *tümel* yüklem olduğu *tikellerin* ya i) *ne-lik*lerinin tamamı (نفس) ya ii) *ne-lik*lerinin bir parçası ya da iii) *ne-lik*lerinin dışında bir şeydir. *Tümel*, *tikellerinin ne-lik*lerinin tamamı olması durumunda *nev*' olarak isimlendirilir. Bunun yanı sıra *ne-lik*lerin tamamı değil de parçası olması durumunda da iki ihtimal söz konusudur: i) Söz konusu *nev*' ile bir başka *nev*'

<sup>158</sup>Gelenbevî, Burhân, 9.

<sup>159</sup>er-Râzî, Şerhu's-Şemsiyye, 32.

arasında ortak paydanın tamamıdır, ii) değildir. Ortak paydanın tamamı olması durumunda *cins* olarak isimlendirilirken ortak payda olmaması durumu veya bir diğer değişle ortak paydada kesişen *nev* lerin birbirlerinden ayrışmasını sağlayan parça olması durumunda ise *fasıl* olarak isimlendirilir.<sup>160</sup>

#### 2.2.5.2.2. Arazîler

*Zâtinin* muhtemel türlerini üç ile sınırlandıran Gelenbevî *arazi tümel*de ise iki ihtimal olduğunu ifade eder: i) Tek bir *nev* 'e yüklem olabilen, ii) Birden fazla *nev* 'e yüklem olabilen. Tek bir *nev* 'e yüklem olana *hâssa*, birden fazla *nev* 'e yüklem olana ise *araz-ı âmm* denilmektedir.<sup>161</sup> Daha sonra ise *arazî*lerin kısımları başlığında *lâzım* ve *mufârik arazî*ler diye iki kısımdan bahseder. Söz konusu ikincil taksim tez adına ziyadesiyle önemlidir. Nitekim, ilgili başlıkta da ele alınacağı üzere, *modalite* söz konusu olduğunda *lâzım* ve *mufârik arazî*lerdeki çeşitlilik yüklemlemede farklı keyfiyetlerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

*Hâssa* ve *araz-ı âmm* şeklinde ikili *arazî* taksiminden sonra Gelenbevî *nev* 'den ayrışabilme üzerinden ikinci bir taksim sunar. Buna göre, şayet *tümelin nev* 'den ayrışması zihinde, dış dünyada veyahut hem zihinde hem de dış dünyada imkânsız ise *lâzım arazî tümel* ismi verilir. Buna mukabil, şayet ayrışma imkânsız değilse *mufârik arazî tümel* olarak isimlendirilir.<sup>162</sup>

Gelenbevî bu aşamada *lâzım* ve *mufârik arazî tümelleri* birer kez daha taksim eder. Buna göre *lâzım arazî tümel* üç türlü olabilir: i) *Nev* 'e zihinde *lâzım* olan, ii) *Nev* 'e dış dünyada *lâzım* olan, iii) *Nev* 'e hem zihinde hem de dış dünyada *lâzım* olan. Bunlardan ilkinde zihinde varlığın *lâzımı* (*lâzım-ı vücûd*), ikincisine dış dünyada varlığın *lâzımı* (*lâzım-ı vücûd*), üçüncüsüne ise mâhiyetin *lâzımı* (*lâzım-ı mâhiyet*) denilmektedir. *Mufârik araz* ise iki türlü olabilir: i) *Nev* 'den *bilfiil* ayrışmış *arazî tümel*, ii) *Nev* 'den *bilfiil* ayrışmamış ancak ayrışması mümkün olan *tümel*. Nitekim bir şeyin bir şeyden ayrışmasının imkânsız olmayışı onun o şeyden ayrışmasını gerekli kılmayacaktır.

<sup>160</sup>Gelenbevî, Hâşiye-i Îsâgûcî, 54.

<sup>161</sup>Gelenbevî, Burhân, 10.

<sup>162</sup>A.g.e., 11.

*Tümellerin* beşle sınırlı olduğunun katietini göstermek için Gelenbevî'nin *İsâgôcî* şerhinde geçen bir meseleye temas etmek uygun olacaktır. Bu konu beş *tümel* tasnifine dair *mantık* çalışmalarına da katkı sağlayacaktır.<sup>163</sup> *İsagoci* ve *Şemsiyye*'de *tümel* taksim edilirken *arazîler* iki kısma ayrılır: i) *Lâzım arazîler*, ii) *Mufârik arazîler*. Daha sonra her biri *hâssa* ve *araz-ı âmm* olacak şekilde ikiye taksim edilir. Birçok şârih ve haşiye yazarı böyle bir taksimde *tümelin* kısımlarının beş değil yedi olacağını; buna mukabil *hâssa* ve *araz-ı âmm*ın öncelenmesi durumunda ise *tümellerin* beşten ibaret olacağını belirtirler.<sup>164</sup> Burada birkaç soru ve sorun ortaya çıkmaktadır: 1) *Hâssa* ve *araz-ı âmm*ın *lâzım* ve *mufârik*ı öncelenmesi taksimi beş ile sınırlı tutarken *lâzım* ve *mufârik arazîlerin* öncelenmesi neden kısımları yediye çıkartır? 2) Taksimi beş değil yedi kısım kılıyor olmasına rağmen Kâtibî ve Ebherî neden *lâzım* ve *mufârik arazî tümelleri* öne çekmektedir?

Gelenbevî *İsagoci* şerhinde ilk soruyu sorar ve yanıtlar:

Şöyle bir soru yöneltilebilir: *Arazînin* öncelikle *lâzım* ve *mufâriğa* sonra da *hâssa* ve *araz-ı âmma* taksim edilmesi *arazînin* kısımlarını dörde çıkartır. Bu durumda *tümeller* beş değil yedi adet olur. Halbuki *tümellerin* beş tane olduğu hususunda alimlerin icması bulunmaktadır. Öyleyse musannifin (Ebherî) *arazîyi* önce *hâssa* ve *araz-ı âmma* sonra da *lâzım* ve *mufâriğa* taksim etmesi gerekir. Böyle olursa *tümellerin* beş kısım olduğu ortaya çıkacaktır.<sup>165</sup>

Gelenbevî'nin cevabına geçmeden önce soruyu biraz daha anlamak uygun olacaktır. *Tümellerin* yüklem olabilen parçalar olması sebebiyle taksimde öncelikle hedeflenen şey yüklem olan *tümel*lere ulaşmaktır. *Lâzım* ve *mufârik* olmak ise yüklenilebilirliğin ötesinde *nev*'den ayrışabilirlik esaslı bir taksimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim, zikredildiği üzere, *lâzımın* tanımını 'şeyden ayrışması imkânsız olan' iken *mufâriğin* tanımını ise 'şeyden ayrışması imkânsız olmayan'dır. *Lâzım* ve *mufâriğin* *hâssa* ve *araz-ı âmm* diye taksim edilmesi ise şeyden ayrılabilen *hâssa* ve

<sup>163</sup>Özel, makalesinde Giritli Sırrı Paşa'nın beş tümel kurgusunu tenkit eder ve "gelenekteki beş tümel anlayışına" bağlı kalmayı çözüm olarak teklif eder. Halbuki Giritli Sırrı Paşa'nın beş tümel taksimi ona özgü bir taksim olmayıp ifade edildiği üzere birçok kişice kullanılmıştır. Ayrıca bu bölümde de ortaya koyacağım taksir ile açığa çıkacağı üzere Özel'in sakıncaları makul olmayıp Giritli'nin bu noktadaki çabasını anlama ve anlamlandırma hususunda da yetersizdir. Bkz. Elif Özel, "Giritli Sırrı Paşa'nın Beş Tümel Görüşü Üzerine Bir Eleştiri", *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, sy 13 (t.y.): 477-84.

<sup>164</sup>er-Râzî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 44; Sadeddin Taftâzânî, *Şerhu't-Taftâzânî ale'ş-Şemsiyye*, 160; Halil es-Siirdî, *Telmîhu İsâgûcî*, 33; el-Cürcânî, *Mir-i İsâgûcî*, 35; Molla Fenârî, *Şerh-i İsâgûcî*, 8; Halil, *Hâşiye-i Halil*, 242; Mehmed Fevzi Efendi, *Seyfu'l-ğullâb*, 133; Ahmed b. Abdullah Şevkî, *Şevkî ale'l-Fenârî* (Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi, t.y.), 74.

<sup>165</sup>Gelenbevî, *Hâşiye-i İsâgûcî*, 62-63.

şeyden ayrılamayan *hâssa*, şeyden ayrılabilen *araz-ı âmm* ve şeyden ayrılamayan *araz-ı âmm* diye dört farklı kısım oluşturacaktır. Beş *tümel* bahsinin hedeflemiş olduğu yüklenilebilirlik bu dört kısma ulaşıncaya dek ortaya çıkmayacaktır.

Buna mukabil *arazî*lerin önce *hâssa* ve *araz-ı âmma* sonra da *lâzım* ve *mufârîğa* taksim edilmesi bu anlamda bir problem teşkil etmez. Nitekim yüklenilebilirlik *lâzım* ve *mufârık* taksiminden önce ortaya çıkmış ve yüklem olabilen *arazî*ler iki kısma indirgenmiştir. Buraya kadarki anlatı *lâzım* ve *mufârık* taksiminin öncelenmesi halinde *arazî*lerin neden yedi kısma çıktığını gösterir. Gelenbevî ise cevabında böyle bir kurguda dahi beşli taksimi görmenin mümkün olacağını ifade eder:

Deriz ki: *Lâzım* ve *mufârık*; tek bir şeyle özdeşleşme veya özdeşleşmeme itibarıyla *hâssa* ve *araz-ı âmm* diye ikiye ayrıldı. Böylelikle bilinir ki *hâssa* hem *lâzım*da hem de *mufârık*ta tek bir *ne-like* ilişebilen iken *araz-ı âmm* ise birçok *ne-like* ilişebilendir. Dolayısıyla dört kısım aslında hem *lâzım*da hem de *mufârık*ta bulunan iki mutlak anlama dönmektedir. Yani *arazî tümel* bu iki manada meydana gelip *tümel*lerin sayısı da beşten ibarettir. Musannif bu kısımların özüne bakmış, *Şemsiyye* sahibinin de yaptığı üzere taksimde müsamahada bulunmuştur.<sup>166</sup>

Gelenbevî kısaca mezkûr pasajda *hâssa* ve *araz-ı âmm*in üç farklı anlamda kullanıldığını belirtir: i) *Mutlak hâssa/araz-ı âmm*, ii) *Lâzım hâssa/araz-ı âmm*, iii) *Mufârık hâssa/araz-ı âmm*. Böylelikle Gelenbevî, yüklem olabilen cüzlerin incelendiği *tümel*ler bahsinde, (ii) ve (iii)'nin zahirde *arazî*leri dörde çıkartacağı itirazına cevap olarak odak noktasının yüklenilebilirlik olmasından hareketle bu kısımların ortak noktaları olan (i)'ye gözümüzü dikerek *tümel*leri beşte sınırlandırabileceğimizi söyler. Dolayısıyla hem Kâtibi'nin hem de Ebherî'nin taksimi teknik olarak beş kısımda incelenebilir. Ayrıca bu açıklama *tümel*lerin neden beş kısımda ele alınmasının zorunlu olduğunu da daha net göstermektedir. Nitekim yüklenilebilirliğin bütün kısımları bu beş *tümel* türü olmaksızın tamamlanamayacaktır. Dolayısıyla alt taksimler ne kadar arttırılırsa arttırılsın yüklenilebilirliğin hedeflenmesi halinde bu beş *tümele* indirgenmek durumundadır ve yüklem olabilen *tümel*ler temelde beş kısım olmak zorundadır.

Bu noktada ikinci soruya geliyoruz: Eğer *lâzım* ve *mufârık*ı öncelemek, zahirde de olsa, kısımların beş olmasını engelliyorsa neden birçok *mantıkçı* bu tasnifi tercih etmektedirler? Bu soruya iki farklı cevap verilebileceği kanaatindeyiz: i) *Mantıkta* beş

<sup>166</sup>A.g.e., 63.

*tümel*, *tasavvurât* başlığı özelinde, tanım için incelenir. Nitekim beş *tümel* konusundan hemen sonra da *tanım* konusu ele alınır. *Tanımlarda* ise *mufârik arazî tümeller* kullanılmaz. Birçok *mantıkçıya* göre tanımlarda *araz-ı âmm* kullanılmaması gerekirken *hâssa* olan *mufârik arazî tümelin* kullanılması da uygun değildir. Zira bu *tümel nev* 'den daha *husûsî* olacaktır ve *husûsî* olan ile *tanım* tanımlanan şeyden daha açık olamayacağından dolayı uygun değildir. Mesela insanı *bilfiil* bilim yapan olarak tanımladığımızı düşünelim. İnsan ve *bilfiil* bilim yapan arasındaki *nisbet umum husus mutlak*tır. Nitekim her *bilfiil* bilim yapan insan iken her insan *bilfiil* bilim yapan değildir. Dolayısıyla insanı *bilfiil* bilim yapan ile tanımlamak insanı kendinden daha *husûsî* yani daha kapalı bir şeyle tanımlamak anlamına gelecektir. Ayrıca *tanım* tanımlananın bütün fertlerini de kapsamayacaktır. Nitekim bütün insanlar *bilfiil* bilim yapmadıklarından dolayı insanlardan *bilfiil* bilim yapmayanlar tanımın dışında kalacaktır. Hal böyle iken *tanımda mufârik arazî tümellerin* yerine *lâzım arazî tümellerin* kullanılması daha uygundur. Bu yüzden taksimde *lâzımlık* ve *mufâriklik* vurgulanmıştır, diyebiliriz. ii) *Modalite* mantığın temel konularından biri olup gerek *aks* gerek *tenâkuz* gerek *kıyas* birçok konuda uzantıları bulunmaktadır. *Modalite* başlığının temelinde *mahmûlün mevzû* 'dan ayrışabilmesinin imkânı vardır diyebiliriz. Kimi *mahmûller mevzû* 'dan ayrışamazken kimileri ise ayrışabilirler. Kimi *mahmûller mevzûnün zâtının lâzım arazî* yüklemi iken kimileri ise değildir. Bu ise yüklemlemedeki farklı keyfiyetlerin ortaya çıkması anlamına gelecektir. Dolayısıyla *lâzım* ve *mufârik arazî tümeller* önermenin *modlarında* doğrudan etkilidir ve farklı *modların* ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Buna karşın *hassâ* ve *araz-ı âmm* ise önermenin *modlarından* çok niceliğinde etkilidir. Nitekim *hassâ* bir *tümeldir* ve bir *nev* 'in bütün fertlerine yüklenilebilir. Aynı şekilde *hassânın mevzû* ' olması durumunda da *mufârik arazîler* dışında her şey *tümel* olarak yüklenilebilir. Öte yandan *araz-ı âmmın mevzu*, *araz-ı âmmı* olduğu şeyin de *mahmûl* olması durumunda önerme *tümel* olarak kurulamayacaktır. Bu iki gerekçeden hareketle Kâtibî, Ebherî ve bu taksimi takip eden diğer *mantıkçıların lâzım* ve *mufarikı* öne çektikleri düşünülebilir.

Beş *tümel* meselesini özetleyecek olursak Gelenbevî yüklem olabilen *tümelleri* öncelikle *zâtî* ve *arazî* diye iki kısma ayırır. Buna göre *zâtî* o şeyin *ne-likinin* dışında değilken *arazî* ise dışındadır. *Zâtîlere* dair Gelenbevî'nin kitaplarında iki farklı taksim bulunmaktadır. Bunların ilkinde taksimin odak noktası '*ne?*' sorusudur. Buna göre *ne*

sorusunun yanıtı olan *tümel* iki tür olabilir: i) Sadece çok şeylerin *ne-lik*lerinin cevabı olan *tümel*, ii) Hem tek bir şeyin hem de çok şeylerin cevabı olan *tümel*. Bunlardan ilkinde *cins* ikincisine ise *nev*‘ adı verilir. Ayrıca *nev*‘e veya fertlere ‘*hangi?*’ sorusunu sorup *cinste* ortaklarından o şeyi ayırt eden *zâtîye* de *fasıl* adı verilmektedir. Gelenbevî’nin ikinci *zâtî* taksimine göre ise *tümel* yüklem olduğu *tikellerin* ya i) *ne-lik*lerinin tamamı ya ii) *ne-lik*lerinin bir parçası ya da iii) *ne-lik*lerinin dışında bir şeydir. *Tümel*, o şeylerin *ne-lik*lerinin tamamı olursa *nev*‘ olarak isimlendirilir, parçası olması halinde ise iki ihtimal söz konusudur: i) Bir başka *nev*‘/*nev*‘ler ile ortak paydanın tamamıdır, ii) değildir. İlk *tümele cins* denilirken diğerine, yani onu *cinste* ortak olduklarından ayırıştırın *tümele*, *fasıl* ismi verilir. Beş *tümel* taksiminin yanı sıra Gelenbevî’nin kaynaklarında yer alan ikinci bir *arazî* taksiminin *tümel* türlerini nasıl yediye çıkarttığını ve Gelenbevî’nin cevabını ele aldık. Bunun yanı sıra söz konusu taksimi tercih edenlerin hareket noktalarının *tanım* ve *modalite* olabileceğini ifade ettim.

### 2.3. Nefsu’l-Emr

*Nefsu’l-emr*, doğruluk problemi etrafında ortaya çıkmış, İslam düşünce tarihinin en temel meselelerinden birisidir. “A B’dir” veya “A B değildir” önermelerinin doğruluğu *nefsu’l-emr*de A ve B arasındaki ilişkiyi doğru tespit edip etmemekle alakalıdır. Bunun yanı sıra B’nin A’ya ve A dışında bir başkasına yüklenmesinde meydana gelebilecek olası farklılıklar yine *nefsu’l-emr* ile alakalıdır. Söz gelimi, “Tanrı vardır” ve “Ahmet vardır” önermelerinde vardır *mahmûlü* farklı *mevzûlara* yüklenmektedir. Buna mukabil varlık ilk önermede Tanrı’nın *zâtından* ayrılması imkânsız bir yüklem iken Ahmet’in varlığı söz konusu olduğunda ise ayrışma mümkündür. *Modalite* konusu da tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır. Varlığın Tanrı’ya ve Ahmet’e yüklenmesindeki farklılığın ifade edildiği alan olan *modal mantık*, *nefsu’l-emr* ile doğrudan alakalıdır. *Nefsu’l-emr*in fizik, *metafizik* yahut diğer ilimleri ilgilendiren birçok uzantısı olmakla beraber bu tezde *modaliteyi* ilgilendirdiği ölçekte ele alacağım.<sup>167</sup> Bu bağlamda *nefsu’l-emr* iki noktada tezimi alakadar etmektedir: 1) “A B’dir” önermesinin *ciheti/modu/kipi*, A ve B arasında *nefsu’l-emr*de bulunan ilişkinin keyfiyetinin açıkça ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Yani

<sup>167</sup>Meselenin uzantıları ve tarihsel gelişimi için bkz: Aktaş, “Nasîrüddîn et-Tûsî’de Nefsu’l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme”.

*modlar nefsu'l-emre* dair bir iddia taşımaktadır. 2) Bütün önermelerde olduğu gibi *metafizik* önermelerde de doğruluk *nefsu'l-emre* uygunluk ile söz konusudur. Peki *modal* önermelerin doğruluğu *modal* olmayan önermelerin doğruluğu ile aynı anlamı gelmektedir?

“A B’dir” önermesi, hatırlanacağı üzere, “A vasfının sadık geldiği fertlere B vasfı da sadık gelmektedir” anlamına gelir. Peki A vasfının sadık geldiği fertler -ki bunlara B vasfı da sadık gelmektedir- nerededir? A vasfının sadık geldiği fertler dış dünyada mı bulunuyorlar? Şayet dış dünyada bulunmuyor ise acaba bu hükmetmiş olduğumuz fertler dış dünyada bulunabilirler mi? Yoksa sadece zihinde mi bulunurlar? Söz gelimi, “A B’dir” önermesinde A vasfının sadık geldiği fertlerin aynı zamanda dış dünyada B vasfının yükümlendiği fertler olduğuna dair bir hüküm verilse, ancak bu fertler dış dünyada vücut bulmazlarsa, önerme yanlış olacaktır. Öte yandan A vasfının sadık geldiği fertler dış dünyada bulunsa, aynı şekilde bu fertler gerçekten de B vasfı ile nitelenmiş olsa önerme doğru olacaktır. Bu gibi soru ve sorunlar temelde önermelerin farklı gerçeklik alanlarındaki fertler hakkında nasıl kurulacağı ile alakalıdır. Dolayısıyla önerme türlerinin incelenmesi önermenin doğruluğu açısından oldukça önemlidir. Zira önerme türlerinin doğrulukları ve doğrulukta referans alacakları gerçeklikler farklılaşabilir. Doğruluğun kıstası olarak ifade edilen *nefsu'l-emri* incelerken meseleyi ilk olarak bir doğruluk problemi olarak ele almayacak bunun yerine Gelenbevî’deki önerme türlerini, sonra ise bunların doğruluk alanlarını tespit etmek suretiyle *nefsu'l-emrin ne-likini* anlatmaya çalışacağım.

### 2.3.1. Doğruluk Nedir?

Doğruluk ve yanlışlık, daha önce de ifade edildiği üzere, Gelenbevî’nin önerme tanımında yer alan iki kavramdır. Gelenbevî, *Burhân*’ın *tasdikât* bahsinin başında önermeyi “İster dil ile ifade edilsin (*melfûz*), ister dil ile ifade edilen şeyin manası olsun (*ma’kûl*) *kâili* hakkında ‘o kimse o sözünde doğrudur veyahut yanlıştır’ denilmesi mümkün olan şey” olarak tanımlar.<sup>168</sup> Tarifte geçen doğruluk ve yanlışlık sözü söyleyene *nisbet* edilmiş ancak tanımlanmamıştı. Gelenbevî’nin *Îsâgôcî* şerhinde ifade

---

<sup>168</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 14.

ettiği üzere önermenin doğruluğu ve yanlışlığı hükmün, kişinin inancına uygun olsun yahut olmasın, gerçekliğe (vakıa) uygunluğu (*mutâbakat*) ile. <sup>169</sup> Bu bölümde önerme türlerinin gerçeklik alanlarını, bir diğer ifade ile *nefsu'l-emr*lerini ele alacağız. Bu doğrultuda öncelikle Gelenbevî'de önerme türlerini, sonrasında da her bir önerme türünün doğruluk alanını inceleyeceğiz. Böylelikle Gelenbevî'de *nefsu'l-emr*in tam olarak neye karşılık geldiği de ortaya çıkartacaktır. <sup>170</sup>

### 2.3.2. Nefsu'l-emre Bir Bakış: Önermenin Türleri

Önermenin kaç türü olduğu, nasıl ayrıştıkları birçok düşünürün gündemini meşgul etmiş, çeşitli tartışmalar asırlar boyunca sürmüştür. Kimileri tek bir önerme türü ispat ederken kimileri iki kimileri ise üç farklı önerme türü kabul etmiştir. <sup>171</sup> Kabul edilen önerme türlerinin neler olduğu veya nasıl tarif edildiklerine göre *nefsu'l-emr*in, yani doğruluktaki referans alanının ne olduğu da gündeme gelecektir. Örnek verecek olursak sadece dış dünyada var olan nesnelere dair önerme kurulabileceğini söyleyen birine göre *nefsu'l-emr* sadece dış dünya olacaktır. Buna mukabil dış dünyada var olmayan, zihinde var olanlar nesnelere dair de önerme kurabileceğinizi kabul edenlere göre daha farklı bir *nefsu'l-emr* kurgusu söz konusudur. Gelenbevî'ye geldiğimizde ise temelde üç farklı önerme türü bulunmaktadır. Dolayısıyla Gelenbevî'nin *nefsu'l-emr* kurgusunu anlayabilmek için önerme türlerine dair yaklaşımını ele almak elzemdir. Bunun yanı sıra Gelenbevî'nin gelenek içerisinde nasıl konumlandığını daha iyi görebilmek adına “*mahsura* önermelerin tahkiki” adıyla ile şöhret bulan bu meselenin izini Gelenbevî'nin temel kaynakları olan Kâtibî'nin *Şemsiyesi* ve Taftâzânî'nin *Tehzîb*'inde de süreceğiz.

Gelenbevî önermeyi türlerine ayırırken *akd-i hamli* esas alır. Buna göre i) *mevzû* 'nun imkânı ve dış dünyada *bilfiil* (tahkiken) varlığını itibara alarak üç zamandan birinde

<sup>169</sup>Harputlu Hacı Yusuf Efendi, Nâmûsu'l-ikân, 62.

<sup>170</sup>Gelenbevî, *Tehzîb* haşiyesinde bilginin kategorisi ve mutâbakatın nasıl anlaşılacağına dair birçok tartışmayı ele almaktadır. Bu tartışmalar bir önermenin doğru olmasının anlamını ve epistemik inşasını gösteriyor olsa da doğrudan *nefsu'l-emr* veya doğruluk problemi olmaması sebebiyle değinmemeyi uygun görüyoruz. Detaylı bilgi için bkz: Gelenbevî, “Haşiyetu't-Tehzîb”.

<sup>171</sup>Tek tür önerme kabul edenler için: Aktaş, “Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-emr problemi: Mutâbakat teorisi bağlamında bir değerlendirme”, 71 Ayrıca Aktaş'ın tezinin kalan kısmına yer yer yayılmış şekilde iki ve üç tür önerme kabul edenler de incelenebilir.

(geçmiş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman) olacak şekilde dış dünyada sübutunun gerçekleşmesine veya gerçekleşmemesine hükmedilecek olursa önerme *hâriciyye*, ii) *mevzû*'nun imkânı ve dış dünyada var olması *takdir* edilmesi itibara alınarak dış dünyadaki sübutun varlığına hükmedilecek olursa önerme *hakîkiyye*, iii) varlığı zihinde *bilfiil* (tahkiken) veya *takdir* edilerek itibar edilecek şekilde zihnî sübutun gerçekleşmesine veya gerçekleşmemesine hükmedilecek olursa *zihniyye* olarak isimlendirilir.<sup>172</sup>

Gelenbevî'nin temel kaynaklarından biri olan Taftâzânî ise *Tehzibu'l-mantık*'ta önerme türlerini doğrudan değil dolaylı bir şekilde ele alır. Olumlu önermelerin, *mevzû*'sunun varlığını gerektirdiğini ifade eden Taftâzânî bu varlığın nerede ve nasıl gerçekleşeceğine de değinir. Bu noktada önermenin türlerine de tasrih eden Taftâzânî'ye göre olumlu bir önermede *mevzû*' , şayet dış dünyada *bilfiil* var ise önerme *hâriciyye*, *takdir edilmek* suretiyle var ise *hakîkiyye*, eğer dış dünyada değil de zihinde var ise *zihniyye*dir.<sup>173</sup> Taftâzânî'nin ifadeleri, önermenin türlerini *mevzû'nun zâtını* dikkate alarak taksim ettiğini çağrıştırmaktadır. Nitekim Habîsî de *Tehzîb*'e yazdığı şerhte *mahsura* önermeleri incelerken kısımları fertler üzerinden yapılan taksimle ortaya çıktığını ifade eder.<sup>174</sup> Buna göre hüküm dış dünyada *bilfiil* bulunan fertlere olursa önerme *hâriciyye*, dış dünyada var olması *takdir* edilen fertlere olursa *hakîkiyye*, dış dünyadaki değil de zihindeki fertlere olursa da *zihniyye*dir.<sup>175</sup> Aynı şekilde *Tehzîb* şarihlerinden Yezdî de meseleyi olumlu önermelerde *mevzû*'nun varlığı üzerinden ele alır.<sup>176</sup>

*Tehzîb*'in bu kurgusu ilk etapta Gelenbevî'nin taksimiyle aynı olmasa da kısım itibariyle uyumlu gözükmektedir. Nitekim olumlu doğru önermeler söz konusu olduğunda ikisinin de kısımları uyuşacaktır. Ancak Gelenbevî önerme türlerini *mevzû'nun zâtı* üzerinden değil *akd-i haml* üzerinden inşa etmektedir. Buradan hareketle, ilerleyen kısımlarda da değinileceği üzere, gerek yanlış *hâriciyye*, *hakîkiyye* ve *zihniyye* önermelerin varlığı gerek olumsuz önermelerde *mevzû'nun zâtının* farklı

<sup>172</sup>Gelenbevî, Burhân, 17.

<sup>173</sup>Habîsî, Şerhu't-Tehzîb, 37-38.

<sup>174</sup>A.g.e., 37.

<sup>175</sup>A.g.e.

<sup>176</sup>Mollâ Abdullah Yezdî, el-Hasîyetu ala Tehzîbi'l-mantık (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 58.

gerçeklik alanlarında bulunabilmesi iki taksimın kısımlarını farklılaştırmaktadır. Bu sebepten olsa gerek Devvânî *Tehzîb* şerhinde Taftâzânî'nin ibaresini “olumlu önermenin doğruluğu *mevzû* ‘sunun varlığını gerektirir” şeklinde açıklar.<sup>177</sup> Nitekim Devvânî’ye haşiye yazan Mîr Ebi’l-Feth de bu noktaya değinmekte ve Taftâzânî'nin ibaresinin ancak doğru olumlu önermeler için geçerli olabileceğini vurgular.<sup>178</sup>

Gelenbevî'nin bir diğer temel kaynağı Kâtibî'nin *Şemsiyye*'deki kurgusu ise biraz daha farklıdır. Kâtibî söz konusu metninde şöyle demektedir:

‘Her C B’dir’ ifadesi bazen *hakikat* itibariyle kullanılır ki bu durumda anlamı ‘Var olması halinde C olacak olan mümkün fertlerin hepsi, var oldukları takdirde, B’dirler’ olur. Bir diğer deyişle C’ye gereken her şey B’ye de gerekmektedir. Mezkûr önerme bazen de dış dünya itibariyle kullanılır ki bu durumda önermenin anlamı ‘İster hüküm anında olsun ister öncesinde olsun ister sonrasında olsun dış dünyadaki her bir C ferdi dış dünyada B’dir.’<sup>179</sup>

Taftazani *Şemsiyye*'ye yazdıkları şerhte, Kâtibî'nin “bazen (*târaten*) .... bazen (*târaten*)” ifadesinin ayrık şartlı bir önerme olmadığını vurgular.<sup>180</sup> Bir diğer deyişle Kâtibî taksim değil, *istikrâ* yapmaktadır. Nitekim Kutbuddin Râzî de *Şemsiyye* şerhinde Kâtibî'nin odak noktasının ilimlerde daha sık kullanılan önerme türleri olduğunu, yoksa zikredilen (*hâriciyye* ve *hakikiyye*) önerme türlerinin dışında da önerme türlerinin bulunabileceğini (*zihniyye* gibi) belirtir.<sup>181</sup>

### 2.3.2.1. Hâriciyye Önerme ve Doğruluk Kriteri

Şayet önermede, *mevzû* ‘nun imkânı ve dış dünyada bilfiil (*tahkîken*) varlığını itibara alarak üç zamandan birinde (geçmiş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman) olacak şekilde dış dünyada sübutun gerçekleşmesine veya gerçekleşmemesine hükmedilecek olursa önerme *hâriciyye*dir.<sup>182</sup> Gelenbevî'nin *Minhuvât*'ta da dikkat çektiği üzere, “*mevzû* ‘nun imkânının ve dış dünyada varlığının itibara alınması” şeklindeki kayıt önemlidir. Nitekim Gelenbevî “varlığı mümkün olan *mevzû* ” yerine “imkânı ve

<sup>177</sup>Devvânî, Şerhu'd-Devvânî, 188.

<sup>178</sup>Mîr Ebû'l-Feth, Hâşiyetu Mîr, 137.

<sup>179</sup>er-Râzî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 72.

<sup>180</sup>Sadeddin Taftâzânî, Şerhu't-Taftâzânî ale'ş-Şemsiyye, 222.

<sup>181</sup>er-Râzî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 77.

<sup>182</sup>Gelenbevî, Burhân, 17.

varlığı itibar edilen” ifadesini kullanır. Bunun sebebi, *hâriciyye* bir önermede *mevzû* ‘nun her zaman dış dünyada *bilfiil* varlığa gelmiş olmasının gerekli olmayışıdır. Aynı şekilde Binciyûnî de *Burhân* haşiyesinde, hükmedilen fertlerin (*akd-i vaz*‘) dış dünyada bulunmasına dair bir şartın koşulmadığını, aksine *akd-i hamlin* dış dünyada gerçekleşmesinin dikkate alındığını belirtir.<sup>183</sup> Yani *hâriciyye* önermede *mevzû* ‘nun dış dünyada varlığının olmasının ötesinde yüklem dış dünyadaki durumu önemlidir. Hillî de, hocası Kâtibî’nin *Şemsiyye* metnine yazdığı *el-Kavâidu’l-celiyye fi şerhi’r-risâleti’ş-Şemsiyye* isimli şerhte “İster hüküm anında olsun ister öncesinde olsun ister sonrasında olsun dış dünyadaki her bir C dış dünyada B’dir.” şeklindeki tanımının “mutlak *hâriciyye*” tanımı olduğunu belirtir.<sup>184</sup> Hillî bunun yanı sıra, *mevzû* ‘su *hakîkiyye mevzû* ‘su olup *mahmûlû* dış dünyada bulunan önermelerden de bahsetmektedir. Böyle bir önermenin anlamı ise “Var olması halinde C olan bütün ferler dış dünyada B’dirler”dir.<sup>185</sup>

Ayrıca Gelenbevî’ye göre *hâriciyye* olumsuz önermelerde *mevzû* ‘ dış dünyada olmak zorunda değildir. Nitekim “A B değildir” önermesinde, dış dünyada varlık kazanmamış veya kazanmayacak olan A fertlerinin de B vasfı ile dış dünyada nitelenmediğini söyleyebiliriz. Bu önermeyi *hâriciyye* kılan, B vasfıyla yüklemlemenin dış dünya gözetilerek yapılmış olmasıdır. A vasfının *sadık* geldiği fertler ise önerme adına herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Nitekim *mevzû* ‘nun varlığı ancak olumlu önermelerde bir gerekliliktir. Yani “A B’dir” şeklinde bir önermede B’lik ile hükmedilen A fertlerinin, hükmün gerçekleştiği varlık zemininde (dış dünya veya zihin) var olması gerekmektedir. Çünkü B vasfı sabit olduğunda B vasfının kendisine sabit olduğu fertler de sabit olmalıdır. Aksi takdirde B vasfı sabit olmayan bir şeyde sabit olacaktır ki bu da sübutun sabit olmayan bir şeyde kaim olduğu neticesini ortaya çıkartır. Olumsuz önermelerde ise herhangi bir şeyin sübutu söz konusu olmadığından A fertlerinin *mahmûl* ile aynı varlık zemininde olduğu bir kurgu yapmak zorunda da değiliz. Söz gelimi dış dünyada *bilfiil* ferdi bulunmayan bir A *mevzû* ‘su düşünelim. Bunların dış dünyada B vasfı ile nitelenmediklerini söylememiz halinde önerme doğru olacaktır. Nitekim dış dünyada B vasfı ile vasıflanmış bir A ferdi bulunmamaktadır. Buna mukabil yine dış dünyada *bilfiil* ferdi bulunmayan bir A

<sup>183</sup>el-Binciyûnî, Hâşiyetu Burhân, 166.

<sup>184</sup>Allame Hillî, el-Kavâidu’l-Celiyye, 253.

<sup>185</sup>A.g.e., 254.

*mevzû* 'sunun dış dünyada B vasfı ile vasıflandığını söylemek her ne kadar yanlış olacak olsa da *hâriciyye* önerme olacaktır. Dolayısıyla gerek yanlış önermeler kurabiliyor olmamız gerekse de olumsuz önermelerde *mevzû* 'nun *zâtının* yüklemlemenin yapıldığı zeminde bulunma zorunluluğunun olmayışı *mahsura önerme* taksiminin *mevzû* 'nun *zâtı* üzerinden değil, *akd-i haml* üzerinden yapılmasını anlamlı kılmaktadır. Bu (*mevzû* 'su hariçte bulunmayan *hâriciyye* önerme) her ne kadar Kâtibî ve Taftazânî tarafından zikredilen bir önerme türü olmasa da Hillî'nin şerhinde dikkat çekilen noktalardan birisidir.<sup>186</sup> Hillî bu tarz bir önermeye bir isimlendirme yapmamaktadır. Ancak Kâtibî'nin *hâriciyye* ve *hakîkiyye* tanımlarının *mutlak hâriciyye* ve *mutlak hakîkiyye* olduğunu ifade eden Hillî'ye göre bunun da *mukayyet hâriciyye* veya *mukayyet hakîkiyye* olduğu düşünülebilir. Hillî'ye göre taksimin hangi akit üzerinden yapıldığını bilmediğimizden ötürü sadece bu kitabı merkeze alarak bir isimlendirme yapmamız mümkün gözükmemektedir.

*Nefsu'l-emr* konusuna dönecek olursak, *hâriciyye* önermenin doğru olması ne anlama gelmektedir? Gelenbevî *Tehzîb*'e yazdığı haşiyede “açıktır ki bir şeyin başkasına bir gerçeklikte (*zarf*) sabit olması, kendisine bir şey sabit olanın o gerçeklikte (*zarf*) sübutunun bir uzantısıdır (*fer*’)” demektedir.<sup>187</sup> Yani *hâriciyye* önerme kurduğumuzda, bir şeyin bir başkasına dış dünyada sabit olduğunu söylediğimizde, sabit olunan şeyin de dış dünyada sabit olması gerekmektedir. Bir başka deyişle *hâriciyye* olumlu ve doğru olduğunu varsaydığımız bir önerme kurduğumuzda bir şeyin bir başka şeye dış dünyada sabit olduğunu söyleriz. Aynı şekilde *hâriciyye* olumsuz bir önerme kurduğumuzda bir şeyin bir başka şeyden dış dünyada olumsuzlandığını söyleriz. Tabi, daha önce de geçtiği üzere, *hâriciyye* önermede kendisine hükmedilen fertlerin her zaman dış dünyada var olması gerekmez. Aynı şekilde “A B'dir” şeklinde *hâriciyye* önerme kursak ve A'nın dış dünyada değil de zihinde fertleri olduğunu söylesek, bu durumda zihinde bulunan A fertlerine B vasfının dış dünyada sabit olduğunu söylemiş oluruz. Ancak bu durumda önerme yanlış olacaktır. Nitekim A fertleri dış dünyada varlık bulmadıklarından dolayı dış dünyada B vasfını yüklemlemeleri de mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla dış dünyaya dair bir iddia taşıyan *hâriciyye* önermelerde doğruluk, önermenin dış dünyaya, yani *hâriciyye* önermelerin *nefsu'l-emrine*, uygunluğu (*mutâbakat*) ile sağlanacaktır. Yani “A B'dir”

<sup>186</sup>A.g.e.

<sup>187</sup>Gelenbevî, “Haşiyetu't-Tehzîb”, 140.

önermesinin doğruluğu ve yanlışlığı, A vasfının *sadık* geldiği fertlerin dış dünyada da B vasfıyla nitelenmesi veya nitelenmemesi ileldir.

Özetleyecek olursam: “A B’dir” ve “A B değildir” *hâriciyye* önermeleri A’nın *sadık* geldiği fertlere dış dünyada B vasfının da *sadık* geldiğini/gelmediğini ifade eder. Gelenbevî’nin *mahsûra* önerme taksimini *akd-i haml* üzerinden yapması bu noktada yüksek önemi haizdir. Buna göre bir önermenin *hâriciyye* olması için *mevzû’nun zâtının* dış dünyada var olması gerekmemektedir. Nitekim gerek olumsuz önermelerde gerek gerçekliğe uygun olmayan olumlu önermelerin bir kısmında *mevzû’nun zâtı* zihinde var olabilmektedir. Bunun yanı sıra *hâriciyye* önermede yüklemleme yapılan fertlerin üç zamandan birinde *bilfiil* varlık kazanmasıyla *hâriciyye* önerme kapsamına gireceğine dair vurgu Gelenbevî öncesi *mantıkçılarda* da olmakla birlikte *hâriciyye* önermenin anlaşılması adına fazlasıyla önemlidir. Buna göre “Her A B’dir” *hâriciyye* önermesi A vasfının *sadık* geldiği ve geleceği fertleri de kapsamaktadır. “Deniz seviyesindeki her su 100 derecede kaynar” şeklindeki *hâriciyye* önerme gelecekte deniz seviyesinde bulunan suları da kapsayan bir hüküm ifade eder. “A B’dir” *hâriciyye* önermesinin doğruluklarının anlamı ise dış dünyada A’nın *sadık* geldiği fertlerin B vasfıyla niteleniyor oluşudur. Dolayısıyla *hâriciyye* önermelerin doğruluktaki referansları dış dünyadır. Bir başka deyişle *hâriciyye* önermelerin *nefsu’l-emri* dış dünyadır.

### 2.3.2.2. Zihniyye Önerme ve Doğruluk Kriteri

Önerme, varlığı zihinde *bilfiil* (*tahkiken*) veya *takdir* edilerek itibar edilecek şekilde zihnî sübutun gerçekleşmesine veyahut gerçekleşmemesine hükmedilmesi halinde *zihniyye* olarak isimlendirilir.<sup>188</sup> *Haricîyye* önermede olduğu üzere önermenin *zihniyye* olması da *mevzû’nun zâtının* varlık kazandığı gerçeklik alanının ötesinde *akd-i haml* ile ilgilidir. Buna göre, *zihniyye* önermenin *mevzûsu* dış dünyada *bilfiil* bulunan veya takdir edilen fertler de olabilir. Ne var ki böyle önermeler olumlu oldukları takdirde doğru değil yanlış olacaktır. Nitekim dış dünyadaki fertler dış dünyada olmaları mülâhaza edildiğinde zihindeki bir vasıfla nitelenemezler.

<sup>188</sup>Gelenbevî, Burhân, 17.

Gelenbevî'nin başlıca kaynaklarından Kâtibî, *tahkîku'l-mahsûrât* konusunda *zihniyye* önermelere değinmez. Giriş kısmında Kutbuddin Râzî ve Taftâzânî'den yapılan nakilde de ifade edildiği üzere Kâtibî'nin “bazen...bazen...” ifadesi şartlı bir önerme değildir. Bunun anlamı ise Kâtibî'nin *Şemsiyye*'de ele aldığı önerme türlerinden farklı önerme türlerinin de bulunabileceğidir. Nitekim Kâtibî “ya...ya...” şeklinde bir şartlı önerme kuracak olsaydı bu durumda önerme türlerinin hepsini kuşattığı düşünülebilirdi.

Gelenbevî'ye gelecek olursak onun *mahsûra* önerme türlerini şartlı önerme formunda sunar. Dolayısıyla da ona göre zikredilenler dışında bir önerme türünün olması mümkün değildir. Elbette mevcut önerme türlerinde farklı şeyler mülâhaza edilmek suretiyle ikincil, üçüncül taksimler yapılabilir, farklı kısımlar elde edilebilir. Ancak bu önerme türleri nihayetinde Gelenbevî'nin taksiminde yer alan bir üst önerme türüne dönmektedir. Kâtibî'nin “bazen...bazen...” kurgusunda ise metinde geçen önerme türlerine döndüremeyeceğimiz farklı önerme tür(ler)i bulmak mümkündür. Bunlardan birisi de Kutbuddin Râzî, Taftâzânî ve Hillî'nin de işaret ettiği üzere *zihniyye* önermedir.

Kutbuddin Râzî söz konusu meselede muhtemel bir itirazı ele alır. Buna göre *mevzû*'su, varlığı imkânsız nesnelere olan önermeler ne *hâriciyye* ne de *hakîkiyye*dir. Dolayısıyla Kâtibî'nin zikrettiği *hakîkiyye* ve *hâriciyye* önermeler kurulabilecek bütün önermeleri kapsamamaktadır. Kutbuddin Râzî buna cevap olarak, Kâtibî'nin kurulabilecek bütün önermelerin *hakîkiyye* veya *hâriciyye* olduğunu iddia etmediğini söyler. Kâtibî ilimlerde kullanılan önermelerin çoğunlukla *hâriciyye* ve *hakîkiyye* olması sebebiyle sadece bu ikisine yer vermiştir.<sup>189</sup>

Kutbuddin Razî mezkûr cevabının akabinde şöyle devam eder:

Aksine onların iddiası ilimlerde kullanılan önermelerin daha çok bu iki itibardan birisi olduğudur. İşte bu yüzden *mantıkçılar* ilimlerde bunlar kullanıldığından fayda hasıl olsun diye kitaplarına bu ikisini (*hakîkiyye* ve *hâriciyye*) koymuşlar, bu ikisinin hükümlerini incelemişlerdir. Bu iki itibardan birisi ile ele alınamayacak önermelere gelecek olursak, onların hükümleri bildirilmemiştir. *Mantuk* ilminde kurallar güç yetirebildiğimizce umûmî suretle verilmektedir.<sup>190</sup>

<sup>189</sup>er-Râzî, Şerhu's-Şemsiyye, 77.

<sup>190</sup>A.g.e.

Kutbuddin Râzî'nin ifadelerinde, yukarıdaki anlatının yanı sıra, dikkat çeken şey *hâriciyye* ve *hakîkiyye* olmayan önermelere (bu bağlamda *zihniyye* önerme) dair meselelerin *Şemsiyye*'de ele alınmadığı, farklı hükümlerin bulunabileceğidir. Önermenin hükümlerinden birisi de *modalitedir*. Dolayısıyla farklı önerme türlerinde değişebilecek hükümlerin neler olabileceği ayrı bir soru olarak durmaktadır. Konumuzun doğrudan Kâtibî olmayışı, Kâtibî'yi yalnızca Gelenbevî'nin kaynağı olarak ele alıyor oluşumuz sebebiyle bu meseleye sadece işaret etmekle yetineceğiz. Dolayısıyla Kâtibî ve Kutbuddin Râzî'nin *zihniyye* görüşünün uzantılarını ele almayacak, Gelenbevî'ye nazaran görüşlerine odaklanacağım.

Hillî'nin de belirttiği üzere Kâtibî'nin *hakîkiyye* tarifindeki “mümkün fertler” kaydının imkânsız fertleri dışarıda bırakacağını vurgular. Dolayısıyla “Boşluk imkânsızdır” önermesi *hakîkiyye* doğru önerme olarak kurulamaz. Nitekim böyle bir önermenin anlamı “Var olması halinde boşluk olacak olan boşluğun mümkün fertleri var olduğu haliyle imkânsızdır” olacaktır ki bu da doğru değildir.<sup>191</sup> Çünkü mümkün fertler olarak *mevzû* 'da işaret edilen *zâtlara mahmûlde* imkânsızlık yüklenmektedir. Bu ise açık bir çelişkidir. Dolayısıyla hem Hillî hem Taftâzânî hem de Kutbuddin Râzî'nin belirttiği üzere imkânsız fertlerin *mevzû* ' olabileceği başka bir önerme türüne ihtiyaç vardır. Bu ise her birinin de işaret ettiği üzere *zihniyye* önermedir.<sup>192</sup> Taftâzânî *Şemsiyye* şerhinde zikri geçen önerme türlerinin dışında da önerme türleri olabileceğini şöyle açıklar: “Bunlar *mevzûsu* imkânsız veya varlığı itibara alınmayan *ma'dûmlar* olan önermelerdir. Özellikle de imkânsızlık ve yokluk gibi varlığı nefyeden *mahmûller* söz konusu olduğunda durum böyledir. Bunlara *zihniyye* önerme denilir.”<sup>193</sup>

Taftâzânî *Tehzîb*'de ise *zihniyye* önermeleri, *mevzû* 'sunun imkânsız veya varlığı itibara alınmayan şeyler olması ile nitelendirmeksizin “*mevzûs* 'unun varlığı zihinde olan” kaydı ile diğer önerme türlerinden ayırır.<sup>194</sup> Nitekim Hâbîsî de şerhinde *zihniyye* önermeyi ““Tanrının ortağı yoktur” önermesi gibi fertleri sadece zihinde olan” önerme türü olarak tanımlar. Hâbîsî “Tanrının ortağı yoktur” örneğini açıklarken dış

<sup>191</sup>Allame Hilli, el-Kavâidu'l-Celiyye, 254.

<sup>192</sup>Sadeddin Taftâzânî, Şerhu't-Taftâzânî ale'ş-Şemsiyye, 222; Allame Hilli, el-Kavâidu'l-Celiyye, 254.

<sup>193</sup>Sadeddin Taftâzânî, Şerhu't-Taftâzânî ale'ş-Şemsiyye, 222.

<sup>194</sup>Hâbîsî, Şerhu't-Tehzîb, 37.

dünyada tanrının ortağının bulunmadığını, bulunmasının da takdir edilemeyeceğini ancak zihinde bulunabileceğini söyler.<sup>195</sup>

Konu başında da geçtiği üzere Gelenbevî'ye göre *zihniyye* önerme “varlığı zihinde *bilfiil* (tahkiken) veya takdir edilerek itibar edilecek şekilde *zihnî* sübutun gerçekleşmesine veyahut gerçekleşmemesine hükmedilen” önermedir.<sup>196</sup> Buna mukabil zihinde itibar edilecek olan şeylerin mümkün veya imkânsız olmasına değinmez. Diğerlerinin aksine Gelenbevî'ye göre *zihniyye* önermenin *mevzû*'su imkânsız olmak zorunda da değildir. *Zihniyye* önermeyi *akd-i haml* üzerinden kurgulayan Gelenbevî'ye göre olumsuz veya yanlış olumlu bir *zihniyye* önermenin *mevzû*'su mümkün olabileceği gibi dış dünyada da var olabilir. Bunun yanı sıra Gelenbevî doğru olumlu *zihniyye* önermelerde de *mevzû*'nun varlığının imkânsız olmasını şart koşmaz.

*Zihniyye* önermeyi *hâriciyye* ve *hakikiyyeden akd-i haml* itibariyle ayırıştıran Gelenbevî, ikinci bir taksim yaparak *zihniyye* önermeleri de iki kısımda inceler. Gelenbevî yapmış olduğu ikinci taksimde *mevzû*'nun *zâtını* esas alır. *Zihniyye* önermenin *mevzû*'su şayet herhangi bir varsayıma ihtiyaç duymaksızın zihinde mevcut olan bir mümkün ise önerme *hakiki zihniyye* olarak isimlendirilir.<sup>197</sup> Buna göre “Ali mümkündür”, “Mehmet mümkündür” gibi ifadeler *hakiki zihniyye* önermedirler. Nitekim mümkünlük Ali ve Mehmet'e dış dünyada değil zihinde yüklenmektedir. Gelenbevî'nin *Burhân*'da da belirttiği üzere mümkünlük, zorunluluk, imkânsızlık gibi kavramlar *ikincil akledilirdirler* ve bunlar, daha önce de geçtiği üzere, yalnızca zihinde bulunurlar. Dolayısıyla imkân, zorunluluk ve imkânsızlık gibi yüklemelerin doğru önermelerdeki kullanımını ancak yüklemlemenin zihinde gerçekleştirilmesiyle mümkün olacaktır. Bu önermelerde *mevzû*'daki Ali ve Mehmet herhangi bir varsayıma ihtiyaç duymaksızın zihinde mevcut olabilmektedirler.

*Hakiki zihniyye* önermenin mukabilinde bir diğer *zihniyye* önerme türü ise *varsayımsal (farazî) zihniyye*dir. Bu tür *zihniyye* önermelerde *mevzû*' *hakiki zihniyye* önermenin

<sup>195</sup>A.g.e.

<sup>196</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 17.

<sup>197</sup>el-Binciyûnî, *Hâşiyetu Burhân*, 168.

aksine ancak varsayım ile zihinde varlık kazanır.<sup>198</sup> Buna örnek olarak “*Nakizlerin birlikteliği imkânsızdır*” önermesi örnek verilebilir. Nitekim *nakizlerin birlikteliği* ancak varsayım ile zihinde düşünülebilir hale gelmektedir. Ali veya Mehmet ise zihnin herhangi bir varsayıma gitmesine ihtiyaç duymayan tasavvurlardır.

*Burhân* şarihlerinden Rizevî, *zihniyye* önermenin *hakiki* ve *varsayımsal* şeklindeki ikili taksimini *hakîkiyye* ve *hâriciyye* önerme ayrımına benzetir.<sup>199</sup> Nitekim *hâriciyye* ve *hakîkiyye* önermeler dış dünyada *bilfiil* bulunan veya bulunduğu *takdir* edilen kayıtlarıyla birbirlerinden ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra *zihniyye* önermelerin *hakiki* ve *varsayımsal* taksimi de benzer kayıtlarla ayrılmaktadır. Rizevî *hakiki zihniyye* önermelerde *mevzû* ‘nun bir varsayıma ihtiyaç duymamasını *hâriciyye* önermedeki dış dünyadaki *bilfiil* varlığa, *varsayımsal zihniyye* önermelerde *mevzû* ‘nun bir varsayıma ihtiyaç duymasını ise *hakîkiyye* önermedeki dış dünyada varlığın *takdir* edilmesine benzetmektedir.

Peki *zihniyye* önermenin doğru olması ne anlama gelir? Bir başka deyişle, *Zihniyye* önermenin *nefsu’l-emri* neresidir? *Hâriciyye* önermenin *nefsu’l-emrinin* dış dünya olduğu ifade edilmişti. Peki, söz konusu *zihniyye* önermeler olduğunda doğruluk kriteri herhangi bir kayıt getirmeksizin zihindir denilebilir mi? Gerek Gelenbevî’nin *İmkân Risalesi*’nde<sup>200</sup> gerek Ali Kuşçu’nun da *Tecrîd* şerhinde<sup>201</sup> ifade ettiği üzere *zihniyye* önermelerde doğruluğun kıstası mutlak olarak zihin olamaz. Nitekim *zihniyye* önermelerde *nefsu’l-emrin* herhangi bir kayıt olmaksızın zihin olduğunu söylediğimiz durumda *tasdik* ettiğimiz bütün önermeler *doğru olacaktır*. Çünkü tasdik ettiğimiz bütün önermeler zihnimizdedir ve zihinde bulunan her şey *nefsu’l-emrde* var ise kuracağımız bütün *zihniyye* önermeler, doğruluk kriteri olan zihne uygunluk gösterecektir. Bu da bütün *zihniyye* önermelerin doğru olmasını anlamına gelir.<sup>202</sup>

Gelenbevî’de *zihniyye* önermelerin *nefsu’l-emri zihniyye* önermede yapılan ikinci taksim ile yakından alakalıdır. Hatırlanacağı üzere Gelenbevî *zihniyye* önermeyi iki

<sup>198</sup>A.g.e., 170.

<sup>199</sup>Rizevî, Şerhu’l-Burhân, 64.

<sup>200</sup>Gelenbevî, “Risâle fi nefsi’l-emr”, içinde Resâilu’l-İmtihân, t.y., 152.

<sup>201</sup>Ali Kuşçu, Şerhu Tecrîdi’l-Akâid, c. 1 (Tahran, t.y.), 320-21.

<sup>202</sup>Gelenbevî, Risâletu’l-İmkân, 152; Kuşçu, Şerhu Tecrîdi’l-Akâid, 1:321.

kısmı ayırmıştı: *hakiki zihniyye* ve *varsayımsal zihniyye*. *Hakiki zihniyye* önerme, *mevzû* 'su herhangi bir varsayıma ihtiyaç duymaksızın zihinde mevcut olan önerme idi. Gelenbevî, *Minhuvât*'ında *hakiki zihniyyenin mevzû* 'sunun *varsayımsal zihniyyenin mevzû* 'sundan farkını ele alır. Buna göre mümkünlerin *ne-likleri* herhangi bir varsayıma ihtiyaç duymaksızın zihinde varlık kazanabilirler.<sup>203</sup> Yani dış dünyada herhangi bir varlık varsaymaya ihtiyaç duymaksızın zihnimizde varlık kazanabilen kavramların *zihniyye* önermenin *mevzû* 'su olması durumunda önerme *hakiki zihniyye* olacaktır. Varsayıma ihtiyaç duymayan zihni kavramlar Devvânî'nin Ali Kuşçu haşiyesinde geçen zihnin *intizâi* kısmı olarak da anlaşılabilir.<sup>204</sup> Binciyûnî ise varsayıma ihtiyaç duymamayı "imkânsız varsaymak gibi bir varsayıma ihtiyaç duymamak" şeklinde açıklar.<sup>205</sup> Nitekim Binciyûnî anka kuşunun da bir tür varsayıma ihtiyaç duyduğunu, ancak bu varsayımın imkânsız varsaymak gibi olmadığını belirtir.<sup>206</sup> Bir diğer haşiyeye yazarı İbn Karadâğî ise söz konusu ifadeyi "dış dünyada varlığı reddetmeyecek durumda olmak" şeklinde açıklar.<sup>207</sup> Böylelikle dış dünyada varlık kazanması mümkün olan ancak varlığa çıkmamış *ma'dûm* mümkünlerin *ne-likleri* de bu kapsamda değerlendirilebilecektir. Dolayısıyla İbn Karadâğî'ye göre *hakiki zihniyyenin mevzû* 'su sadece dış dünyada *bilfiil* varlığa gelmiş olan şeylerin *ne-likleri* değil aynı zamanda *bilfiil* varlığa gelmesi mümkün şeyler de olabilecektir.<sup>208</sup> Bir diğer kısım olan *varsayımsal zihniyye* önermede ise *mevzû* ' ancak varsayım ile zihinde varlık kazanmaktaydı. Gelenbevî *Minhuvât*'ında buna şöyle açıklık getirir:

İmkansızlara gelince, onlar kesinlikle varsayımsaldırlar. Beşin çiftliği gibi imkânsız bir şeyi düşünelim. Onu zihnin varsayımından arındırarak olursak zihinde herhangi bir *ne-lik*i, beş şayet çift olsaydı demek dışında, bulunmayacaktır. Dolayısıyla söz konusu *ne-lik* zihinde varlığı hususunda mümkünlerin aksine dış dünyada varsayılmaya muhtaçtır.<sup>209</sup>

Şârihlerden Mustafa el-Kutb Rizevî de bu noktada Gelenbevî'nin varsayımsal *ne-lik* meselesini biraz daha açar ve şöyle der: "Beş varsayımdan ayrı tek başına düşünecek olursak onun *ne-lik*i ne zihinde ne de dış dünyada çift olmayacaktır. Dolayısıyla da

<sup>203</sup>İbn Karadâğî, Hâşiyeye-i Burhân, 169.

<sup>204</sup>Kuşçu, Şerhu Tecridi'l-Akâid, 1:321.

<sup>205</sup>el-Binciyûnî, Hâşiyetu Burhân, 169.

<sup>206</sup>A.g.e.

<sup>207</sup>İbn Karadâğî, Hâşiyeye-i Burhân, 169.

<sup>208</sup>A.g.e.

<sup>209</sup>A.g.e.

beşin çiftliği diye bir *ne-lik* de ancak beşin çift olarak düşünülmesiyle zihinde yer edinecektir.”<sup>210</sup>

Gelenbevî imkânsızların *ne-lik*lerini, *nefsu'l-emr*le ilişkilerini müstakil bir risalede detaylıca ele alır.<sup>211</sup> Gelenbevî *nefsu'l-emri* konu edindiği bir risalede her mümkün ve zorunlu varlığın *nefsu'l-emrde bizâtihi* varlığının bulunduğunu, öte yandan imkânsızların ise herhangi bir *ne-lik*lerinin bulunmadığını söyler. Nitekim Gelenbevî'ye göre imkânsızlar bir varsayım olmaksızın *bizâtihi* zihinde bulunamazlar.<sup>212</sup> Bu vurgu ziyadesiyle önemlidir. Ayrıca *Risâle fi tahkiki mâhiyeti'l-mümteni*'de Gelenbevî “İmkânsızların *bizâtihi* bir *ne-lik*leri yoktur. Aksine varsayımsal *ne-lik*leri vardır.” demektedir.<sup>213</sup> Dolayısıyla imkânsız varlıkların *ne-lik*leri diğer *ne-lik*ler gibi değildir. Ancak bununla birlikte varsayımsal bir *nefsu'l-emr*leri de bulunmaktadır. Zira bunlara dair önermelerimiz ya doğru ya da yanlıştır. Bu girizgâhtan sonra Gelenbevî'de *zihniyye* önermelerin *nefsu'l-emri* daha kolay anlaşılabilir. İki farklı *zihniyye* önerme türü olduğu düşünülecek olursa her ikisinin de farklı *nefsu'l-emir*leri, doğrulukta uygunluk gösterecekleri gerçeklikleri söz konusudur. Nitekim her ikisinin *nefsu'l-emri* aynı olsaydı bu durumda ikisinden birisi muhakkak yanlış olacaktı.

*Hakiki zihniyye* önermelerde *nefsu'l-emr* Devvânî'nin ifadesiyle zihnin *intizâi* kısmı iken, varsayımsal *zihniyye* önermelerde ise zihnin varsayımsal kısmıdır. Mesela, tanrının ortağına dair kurmuş olduğumuz önermeler, önerme oldukları cihetle doğru ya da yanlış olacaktır. Bu da tanrının ortağına dair önermelerin de *nefsu'l-emre* uygunluğunu gündeme getirir. Tanrının ortağının *ne-likine* dair yapmış olduğumuz varsayım ona yapacağımız yüklemelerin doğruluğu veyahut yanlışlığında etkilidir. Söz gelimi, A ismini verdiğimiz bir imkânsız *ne-lik* varsaydığımızı düşünelim. Yapmış olduğumuz bu varsayım A'ya yüklem yapabileceğimiz bazı şeylerin de belirleyicisi olacaktır. Bunlardan en bariz olanı A'nın dış dünyada var olmasının imkânsızlığıdır, denilebilir. Aynı şekilde bu varsayım bazı şeylerin A'ya yüklenmesine de engel

<sup>210</sup>Rizevî, Şerhu'l-Burhân, 26.

<sup>211</sup>İmkânsızların *nefsu'l-emri* meselesi, ortaya çıkabilecek soru ve sorunlar doğrudan konumuzu alakadar etmediğinden dolayı daha fazla detaylandırılmayacaktır. Daha fazla bilgi için bkz: Gelenbevî, “Risâle fi tahkiki mâhiyeti'l-mümteni”, içinde Resâilu'l-İmtihân, t.y.

<sup>212</sup>Gelenbevî, “Risâle fi nefsi'l-emr”, 166.

<sup>213</sup>Gelenbevî, “Risâle fi tahkiki mâhiyeti'l-mümteni”, 194.

teşkil edecektir. Bunun en bariz örneği ise dış dünyada var olmasının imkânı denilebilir. Dolayısıyla A'ya dair dış dünyada var olup olamaması şeklindeki yüklemlemelerimiz varsayımımız doğrultusunda doğruluk değeri kazanacaktır. Netice olarak *varsayımsal zihniyye* önermelerin *nefsu'l-emrinin* zihnin varsayımsal kısmı olduğunu söylenebilir.

*Tecrîd* şarihlerinden Lâhicî ve birçokları, zihinde kişinin varsayımlarıyla oluşan şeylerin *nefsu'l-emrinin* bulunmayacağını tasrih ederler.<sup>214</sup> Lâhicî ve diğerlerinin bu yaklaşımının Gelenbevî ile çeliştiğini söylemek fazlasıyla aceleci bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Lâhicî'nin mezkûr tavrı Gelenbevî'nin *Risâle fi nefsi'l-emr*'deki yaklaşımıyla aynı olarak yorumlanabilir. Yani varlığı ancak bir varsayım ile olan bu düşünümlerin *bizâtihi* bir *nefsu'l-emr*leri bulunmamaktadır. Buna mukabil Gelenbevî'nin *Risâle fi tahkiki mâhiyeti'l-mümteni*'deki yaklaşımı da Lâhicî'nin ifadeleriyle çelişmemektedir. Nitekim Gelenbevî söz konusu eserinde imkânsızların *ne-lik*lerinin *bizâtihi nefsu'l-emr*de bulunmadıklarını, ancak bir varsayım ile bulduklarını söyler.<sup>215</sup>

Gelenbevî'de *zihniyye* önermeleri özetleyecek olursak “A B'dir” veya “A B değildir” şeklindeki *zihniyye* önerme A'nın sadık geldiği fertlere B vasfının zihinde *sadık* geldiğini veya gelmediğini ifade eder. Gelenbevî, *hâriciyye* önermelerin aksine *zihniyye* önermelerde ikinci bir taksime gider ve bu taksimi *mevzû'nun zâtı* üzerinden kurgular. Buna göre *mevzû'nun zâtının* zihinde herhangi bir varsayıma ihtiyaç duymadan bulunabiliyor olması halinde önerme *hakiki zihniyye*, bir varsayıma ihtiyaç duyması halinde ise *varsayımsal zihniyye* adını alır. Varsayıma ihtiyaç duymayan *zihniyye* önermelerin doğruluk kriteri, Devvânî'nin de belirttiği üzere zihnin *intizâi* kısmı iken varsayıma ihtiyaç duyan önermelerde ise *nefsu'l-emr* zihnin varsayımsal kısmıdır. Nitekim varsayımlarımızla zihinde bir *ne-lik* kazanan bu anlamlar ancak bu varsayımlar doğrultusunda doğru veya yanlış olarak nitelenecektir. Gelenbevî'de hem *zihniyye* önermenin kapsamı hem de *zihniyye* önermenin *nefsu'l-emr* alanı kendinden önceki alimlere nispetle daha geniş gözükmektedir. Yukarıda naklettiğim üzere *Şemsiyye* ve *Tehzîb* geleneklerinde *zihniyye* önermeler varlığı imkânsız olanlar veyahut dış dünyada varlığı itibara alınmayan şeyler üzerinden kurgulanırken

<sup>214</sup>Lâhicî, Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tegrîdi'l-keâm (Kum: Müessesetü'l-Îmâmi's-Sâdik, t.y.), 377.

<sup>215</sup>Gelenbevî, “Risâle fi tahkiki mâhiyeti'l-mümteni”, 194.

Gelenbevî, dış dünyada bulunan şeylerin zihinde varsayım ihtiyacı duymamaları üzerinden *hakîkiyye zihniyye* önermeleri geliştirmişti. Aynı şekilde *zihniyye* önermelerdeki *nefsu'l-emrin* hem varsayımsal şeyleri hem de *intizâî* şeyleri kapsıyor oluşu da bu anlamda ziyadesiyle önemlidir.

### 2.3.2.3. Hakîkiyye Önerme ve Doğruluk Kriteri

*Hakîkiyye* önermenin doğruluk alanının neresi olduğu, Gelenbevî'nin kaynaklarını göz önünde bulundurulduğunda, tartışmalı olduğu için *Burhân*'daki önerme sıralaması takip etmeyip *zihniyye* önermeyi *hakîkiyyeden* önce zikrettik. Böylelikle *zihniyyenin* alanını belirleyip *hakîkiyye* önermeye kalan alanı göstermeyi hedefledik. Önermede, *mevzû*'nun imkânı ve hariçte var olmasının *takdir* edilmesi itibara alınarak dış dünyadaki sübutun varlığına hükmedilirse önerme *hakîkiyyedir*.<sup>216</sup> *Hâricîye* ve *zihniyye* önermelerde olduğu üzere bir önermenin *hakîkiyye* olup olmadığının belirleyicisi burada da *akd-i hamldir*. Nitekim Gelenbevî'nin *Minhuvât*'ta da belirttiği üzere *hakîkiyye* önermenin *mevzû*'su her zaman dış dünyada *takdir* edilen fertler olmak zorunda değildir.<sup>217</sup> Önermenin *mevzû*'sunun *bilfiil* var olduğu veya var *takdir* edildiği düzlemin ne olduğunun ötesinde *akd-i hamlin* gerçekleştiği düzlem önermenin *hakîkiyye* olmasındaki temel unsurdur.

Kâtibî'ye göre “C B'dir” *hakîkiyye* önermesi “Var olması halinde C olacak olan mümkün fertler, var oldukları takdirde, B'dirler.” anlamına gelir. Benzer şekilde Taftâzânî de fertlerin *mukadder* olması üzerinden *hakîkiyye* önermeyi diğerlerinden ayırır.<sup>218</sup> Ancak her iki alim de söz konusu *takdirin* hangi gerçeklik alanında gerçekleşeceğinden bahsetmez. Bu haliyle gerek Kâtibî'nin gerekse de Taftâzânî'nin ifadeleri *takdirin* dış dünyada olabileceği gibi zihinde de olabileceği izlenimi vermektedir. Şarihlerden Habîsî, *zihniyye* önermeyi ele aldığı esnada şayet fertler dış dünyada mevcut veya yine dış dünyada *mukadder* değilse önermenin *zihniyye* olduğunu belirtir.<sup>219</sup> Devvânî ise *Tehzîb* şerhinde, müteahhir alimlere göre

<sup>216</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 17.

<sup>217</sup>el-Binciyûnî, *Hâşiyetu Burhân*, 166.

<sup>218</sup>Habîsî, *Şerhu't-Tehzîb*, 38.

<sup>219</sup>A.g.e.

*hakikiyye*deki takdirin dış dünyada gerçekleştiğini söyler.<sup>220</sup> Buna göre *hakikiyye* dış dünyada *bilfiil* veya *mukadder* fertlere hüküm verilen önerme türüdür.

*Şemsiyye* şarihi Kutbuddîn Râzî ise *hakikiyye* önermede hükmün sadece dış dünyada *bilfiil* var olan fertlere mahsus olmadığını, bunun yanı sıra varlığı *takdir* edilen fertleri de kapsadığını belirtir.<sup>221</sup> *Takdir* edilecek varlığın sadece dış dünyada mı olacağı yoksa zihni de kapsayıp kapsayamayacağına dair ise açık bir ifade görmemekteyiz. Her ne kadar şerhlerde açık bir ifade bulunmasa da Kâtibî'nin *hakikiyye* önerme anlayışında *takdirin* sadece dış dünyada gerçekleştiği düşünülebilir. Mesela, Taftâzânî şerhinde *hakikiyye* ve *hâriciyye* önermelerin farkını ele alırken “*Hakikiyye* önermede hüküm *bilfiil* varlığı olan fertler ile varlığı *takdir* edilen fertler üzerine verilirken *hâriciyye* önermelerde ise yalnızca *bilfiil* varlığı olan fertler üzerine verilir” der.<sup>222</sup> *Hâriciyye* önermeyi ele alırken *bilfiil* varlığın dış dünyada olduğunu belirtme ihtiyacı duymayan Taftâzânî'nin “*takdir* edilen fertler” ifadesindeki varlık alanının da zihin değil dış dünya olduğunu düşünmemizin daha uygun olacaktır. Nitekim *bilfiil* fertlerin dış dünyada bulunduğu bu bağlamda *takdir* edilen fertlerin bir başka varlık düzleminde ele alınması uzak ihtimaldir. Bağlam gereği *bilfiil* fertlerin varlık düzlemine değinmeyi gerekli görmeyen Taftâzânî *takdiri* de aynı bağlamda zikretmiştir. Dolayısıyla her ne kadar bir tasrih bulunmasa da Taftâzânî'nin Kâtibî anlatısında *takdirin* dış dünyada gerçekleştiği anlaşılabilir.

Kutbuddin Razî de *hakikiyye* önermenin dış dünyada *bilfiil* varlığı gerektirmediğini belirtir. Aksine *hakikiyye* önerme dış dünyada var olmayan şeylere de hüküm verebileceğimiz bir önerme türüdür.<sup>223</sup> Dolayısıyla ona göre *hakikiyye* -*hâriciyye*nin aksine- dış dünyada *bilfiil* bulunan fertlerin yanı sıra varlığı *takdir* edilen fertlere de hüküm verilen bir önerme türüdür. Bu bağlamda “*takdir* edilen varlık” ifadesinden ilk olarak anlaşılan varlığın dış dünyada takdir edilmesidir. Aksi takdirde dış dünyada *bilfiil* var olmayan ancak *takdir* edilen şeklindeki ifade pek de anlamlı olmayacaktır.

---

<sup>220</sup> Devvânî, Şerhu'd-Devvânî, 188.

<sup>221</sup> er-Râzî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 75.

<sup>222</sup> Sadeddin Taftâzânî, Şerhu't-Taftâzânî ale'ş-Şemsiyye, 223.

<sup>223</sup> er-Râzî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 75.

Bunların yanı sıra Kâtibî *hakîkiyye* ve *hâriciyye* önermeler arasındaki ilişkiyi incelerken şöyle demektedir:

İki itibar arasındaki fark açıktır. Nitekim, dış dünyada kare bulunmayacak olsa ilk itibara göre (*hakîkiyye*) ‘Her kare bir şekildir’ demek doğru iken ikinci itibara (*hâriciyye*) göre ise doğru olmayacaktır. Dış dünyada kare dışında hiçbir şekil olmayacak olsa bu durumda da ‘Her şekil karedir’ önermesi ikinci itibara (*hâriciyye*) göre doğru iken ilk itibara (*hakîkiyye*) göre ise yanlış olacaktır.<sup>224</sup>

Kâtibî’nin *hakîkiyyenin hâriciyyeden* ayrıştığı noktayı ele aldığı esnada örnek olarak dış dünyada *bilfiil* karenin bulunmadığı durum örnek yine varlık *takdirinin* dış dünyada olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim *takdir* ettiği fertleri *takdir* etmeden önce onların dış dünyada var olmadığı bir kurgu sunmuş, sonrasında varlık *takdir* etmiştir. Ayrıca ayrışma noktasını ifade ederken çok daha kolay bir şekilde zihinde varlığı *takdir* edilen fertleri kullanabileceken önce dış dünyada karenin olmadığı bir kurgu sunması, sonrasında varlık *takdir* etmesi böylelikle daha anlaşılır olacaktır. Son olarak Kâtibî’nin “bu iki itibar arasındaki fark açıktır” deyip sonra da bu farkı sadece dış dünyada varlık *takdir* ederek göstermesi, şarihlerin de benzer bir kurguyu takip etmeleri Kâtibî özelinde *hakîkiyye* önermedeki *takdirin* dış dünyada gerçekleştiği izlenimini güçlendirmektedir.

Gelenbevî’ye dönecek olursak, *hakîkiyye* önermenin doğruluktaki referansı, bir diğer ifadeyle *hakîkiyye* önermenin *nefsu’l-emri* neresidir? Gelenbevî’ye göre *hakîkiyye* önermedeki fertler dış dünyada *bilfiil* bulunan fertler olabileceği gibi yine dış dünyada varlığı *takdir* edilen fertler de olabilir. Dolayısıyla *hakîkiyye* önermenin *nefsu’l-emri*, *hâriciyye* önermede de olduğu üzere, dış dünyadır. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: *hâriciyye* ve *hakîkiyye* önermeleri birbirlerinden nasıl ayıracağız? Yani her iki önerme türünün de doğruluktaki referansları dış dünya ise *hâriciyye* ve *hakîkiyye* önermeler birbirlerinden nasıl ayrışır? Referansları bir olup nasıl olur da birisi doğru iken diğeri yanlış olabilir?

İki önermede de referans noktası dış dünya olmakla birlikte *hâriciyye* önermede sadece *bilfiil* fertlere hükmediliyor oluşu iki önerme türünü birbirlerinden ayrıştıran temel noktadır. Nitekim dış dünyada *bilfiil* var olmayan ancak varlığı *takdir* edilen fertlere

---

<sup>224</sup>A.g.e., 77.

hükmedilmesi durumunda *hâriciyye* önerme yanlış olacaktır. Bu noktada yeni bir soru ortaya çıkmaktadır: Dış dünyada varlığı *takdir* edilen fertlere verilen hükmün doğru olup olmadığını nasıl anlayacağız? Bir başka deyişle fertlerin dış dünyada *bilfiil* bulunmadığı durumda *nefsu'l-emr* nasıl dış dünya olabilmektedir?

Dış dünyada takdir edilen fertlere verilen hükmün doğruluğunda iki farklı durum söz konusu olabilir: 1) Dış dünyada *bilfiil* ferdi veya fertleri bulunan *nev* 'lerin *mukadder* fertlerine hüküm verilmesi durumu, 2) Dış dünyada *bilfiil* ferdi bulunmayan *nev* 'lerin *mukadder* fertlerine hüküm verilmesi durumu.

Birinci durumda dış dünyada *bilfiil* bulunan fertler, varlığı takdir edilecek olan *fertler* için bir referans noktası olacaktır. Söz gelimi, dış dünyada *bilfiil* var olan insan fertleri, var olması takdir edilen insan fertlerine verdiğimiz hükmün doğruluğunun anlaşılmasında önem sahibidir. Nitekim dış dünyada bulunan insan fertleri aracılığıyla insanın yüklemeleri idrak edebilir ve bu yüklemeler ile var olmayan insan fertlerinin dış dünyada var olmaları *takdirine* dair yargılar verebiliriz. Mesela, *bilfiil* var olan fertlerden hareketle insanı insan yapan özelliklerden birinin canlılık olduğunu idrak ettiğimizi varsayalım. Bu durumda dış dünyada *bilfiil* var olmayan ancak var olması mümkün insan fertlerinin dış dünyada var olmaları takdirinde canlı olacakları hükmünü verebiliriz. Yine bu şekilde kurulan bir önermenin doğruluktaki referansı dış dünyadaki fertlerin *ne-likleri* olacaktır.

İkinci durumda, yani dış dünyada *bilfiil* ferdi bulunmayan *nev*lerin *mukadder* fertlerine hüküm verilmesi durumunda, *nefsu'l-emr* yine o mümkün fertlerin *ne-likleri* olacaktır. Mesela dış dünyada *bilfiil* ferdi bulunmayan mümkün olarak anka kuşunu ele alalım. Ankanın *ne-lik*i tamamen bizim varsayımımıza bağlıdır. Ankanın *ne-likini* “öldüğünde küllerinden doğan kuş” olarak varsayalım. Bu varsayımımızın dış dünyada varlığa gelmesi herhangi bir imkânsızlığa sebebiyet vermemektedir. Yani bu varsayım bir mümkünün varsayımıdır. Bu mümkün varsayımımızın dış dünyada fertleri olduğunu varsayacak olursak bu fertlere dair hüküm vermemiz de pek ala mümkün olacaktır.

Örnek vermek gerekirse, “Her anka bir kuştur”, “Her anka uçar”, “Her anka öldükten sonra küllerinden doğar”, “Her anka bir cisimdir”, “Her anka yer kaplar” gibi önermeler kurabiliriz. Bu önermeler *hâriciyye* olmaları halinde yanlış olacaktır. Zira

dış dünyada herhangi bir anka ferdi bulunmamaktadır. Buna mukabil, *hakikiyye* olmaları durumunda ise doğru olurlar. Çünkü her ne kadar dış dünyada anka ferdi bulunmasa da *hakikiyye* önermede hükmettiğimiz fertler dış dünyada *bilfil* bulunan fertler değil varlığı takdir edilen fertler idi. Az önce varsaydığımız anka *ne-likine* göre bir anka ferdi dış dünyada var olması halinde gerçekten de bir kuştur, uçar, küllerinden doğar, cisimdir ve de yer kaplar. Buna mukabil “Her anka bir insandır” önermesinin yanlış olacağı açıktır. Nitekim dış dünyada var olması halinde hiçbir anka ferdi insan olmayacaktır. Çünkü hiçbir insan küllerinden doğan bir kuş değildir ve hiçbir anka da, kuş olması sebebiyle, düşünen canlı değildir. Dolayısıyla dış dünyada her ne kadar herhangi bir anka ferdi bulunmasa da anka fertlerinin dış dünyada var olmaları durumuna dair önerme kurabiliriz. Bu önermelerin doğru olup olmamasındaki referans noktası ise varlığını *takdir* ettiğimiz fertlerin var olmaları *takdir* edilen dış dünya olacaktır.

### 2.3.3. Sonuç Yerine: Gelenbevî’de Nefsu’l-Emr

Özet olarak, Gelenbevî’de *nefsu’l-emri tahkiku’l-mahsûrât* ve doğruluk referanslarının ne olduğu üzerinden ele aldık. Bu sırada Gelenbevî’nin gelenek içerisindeki yerini ve konuya ilişkin özgün katkılarını daha iyi görebilmek için Gelenbevî’nin kaynakları arasında yer alan Kâtibî ve Taftâzânî’nin eserlerine, bazı şerhleri de göz önünde bulundurarak, sıklıkla başvurduk.

Gelenbevî’de dikkat çeken ilk husus *tahkiku’l-mahsuratı akd-i haml* üzerinden ele almasıdır. Nitekim kaynaklarından Taftâzânî *Tehzîb*’de *mevzû’nun zâtı* merkezli bir taksim sunar. Buna mukabil Kâtibî ise *Şemsiye*’de herhangi bir taksim yapmaz. Ancak kısımları tek tek ele aldığımız esnada da görüldüğü üzere konu sürekli olarak *mevzû’nun zâtı* üzerinden işlenmiştir. Bu, Kâtibî’nin *tahkiku’l-mahsuratı mevzû’nun zâtı* üzerinden taksim ettiği ihtimalini güçlendirmektedir.

Gelenbevî’nin *akd-i haml* üzerinden yapmış olduğu taksime göre ilk etapta üç farklı önerme türünden bahsedilebilir: *hâriciyye*, *hakikiyye* ve *zihniyye*. Bunun yanı sıra Gelenbevî *zihniyye* önermeyi *mevzû’nun zâtı* itibariyle ikinci bir taksime tabi tutar. *hâriciyye* ve *hakikiyye* önermede *akd-i haml* dış dünyada gerçekleşirken *zihniyye* önermede ise zihinde gerçekleşmektedir. *Hâriciyye* önermede dış dünyada *bilfil* var

olan fertlere hüküm verilirken *hakikiyye* önermede ise dış dünyada *bilfiil* var olan fertlerin yanı sıra varlığı *takdir* edilen fertlere de hüküm verilmektedir.

*Zihniyye* önerme özelinde yapılan ikinci taksimde ise, vurgulandığı üzere, *mevzû'nun zâtı* dikkate alınmıştır. Buna göre *zihniyye* önerme iki kısma ayrılmaktadır: *Hakiki zihniyye* ve *varsayımsal zihniyye*. Bunlardan *hakiki zihniyye mevzû'nun zâtının* zihinde herhangi bir varsayıma ihtiyaç duymadan bulunduğu önermeler iken *mevzû'nun zâtının* bir varsayıma ihtiyaç duyduğu önermelere de *varsayımsal zihniyye* denilmektedir.

*Hâriciyye* ve *hakikiyye* önermelerin doğrulukta referansları (*nefsu'l-emirleri*) dış dünya iken *zihniyye* önermelerin ise zihindir. Burada iki soru gündeme gelmektedir: 1) *Hâriciyye* ve *hakikiyye* önermelerin her ikisinin de *nefsu'l-emirleri* aynı ise doğruluk değerleri nasıl farklılaşabiliyor? 2) *Zihniyye* önermelerin *nefsu'l-emri* zihin iken nasıl oluyor da yanlış olabiliyor? Çünkü *Zihniyye* önermelerde hükmedilen her şey zihinde vardır ve zihinde var olmaları açısından da *zihniyye* önermelerde zihne uygun olmamak söz konusu değildir.

*Hâriciyye* ve *hakikiyye* önermelerin aynı doğruluk referanslarına rağmen aynı içerikte farklı doğruluk değeri alabilmeleri *hâriciyye* önermede hükmedilen fertlerin sadece dış dünyada *bilfiil* var olan fertler olması ile alakalıdır. Buna mukabil *hakikiyye* önermede dış dünyada *bilfiil* var olan fertlerin yanı sıra dış dünyada *bilfiil* var olmamış ancak varlığı *takdir* edilen fertlere de hükmedilmektedir. Dış dünyada *bilfiil* ferdi bulunan *nev*'lerin var olmamış fertlerine hükmederken bu fertlerin *ne-likleri* esas alınır. Öte yandan dış dünyada *bilfiil* ferdi bulunmayan *nev*'lerin varlığı *takdir* edilen fertlerine dair hükümlerde ise bu *nev*lerin *ne-likleri* göz önünde bulundurulur. Her iki durumda da *takdir* edilen fertlerin dış dünyadaki durumlarını ele alıyor oluşumuz *hakikiyye* önermenin doğruluktaki referansını da dış dünya yapmaktadır. Dolayısıyla *hâriciyye* önermede dış dünyada bulunmayan fertlere hüküm vermek önermeyi yanlış kılarken, *hakikiyye* önermede bu bir sorun teşkil etmeyecektir.

*Zihniyye* önermeler daha önce de geçtiği üzere iki kısma ayrılmaktadır: *Hakiki zihniyye* ve *varsayımsal zihniyye*. Buna göre *hakiki zihniyye* önermelerin doğruluk kriteri, zihnin *intizâi* kısmı iken *varsayımsal zihniyye* önermelerin ise zihnin varsayımsal

kısımıdır. İlgili kısımda da değindiğim üzere varsayımlarımızla zihinde bir *ne-lik* kazanan anlamlar ancak bu varsayımlar doğrultusunda doğru veya yanlış olarak nitelenirler.

Netice olarak Gelenbevî’de *nefsu’l-emr* üç kısımda incelenebilir: *Hâriciyye* önermenin *nefsu’l-emri*, *hakîkiyye* önermenin *nefsu’l-emri* ve *zihniyye* önermenin *nefsu’l-emri*. *Hâriciyye* ve *hakîkiyye* önermenin *nefsu’l-emri* dış dünya iken *zihniyye* önermenin *nefsu’l-emri* ise *hakiki zihniyye* önermeler söz konusu olduğunda zihnün *intizâi* kısmı olup *varsayımsal zihniyye* önermelerde ise zihnün varsayımsal kısmıdır. Nitekim Gelenbevî de *Burhân*’a yazdığı *Minhuvât*’ta “*vâkıa* da tıpkı *nefsu’l-emr* gibi dış dünya ve zihinden daha *umûmî* ele alınmıştır” demek suretiyle buna vurgu yapar.<sup>225</sup>

#### **2.4. Modalite: Mahmûlün Mevzûya Nisbetinin Keyfiyeti**

Daha önce de zikredildiği üzere *modalite*, önermede *nefsu’l-emre nisbetle* ortaya çıkan keyfiyettir. Tezin önceki kısmında önerme ve *nefsu’l-emrin* ne olduğunu ve nasıl inşa edildiğini ele almıştık. Bu başlıkta ise önerme ve *nefsu’l-emrin* ilişkisinden, yani *modaliteden* bahsedeceğiz. Açıktır ki bu konu tez için oldukça önemlidir. Nitekim tez *modalite-metafizik* ilişkisini konu edinmektedir. Girişte de ifade edildiği üzere mezkûr ilişkiye dair hükümde bulunabilmek için öncelikle tarafların anlaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla bu başlık tezin iddiasını ispata giden yolda ilk adımın tamamlanması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda öncelikle *modalitenin* hangi *akitte* ortaya çıktığını sonra da gerek *akitlerin* gerek *mevzû’* ile *mahmûlün* farklı *modların* ortaya çıkmasındaki rollerini inceleyeceğim. Son olarak ise nihayetinde de *modal* bir önermenin doğruluğunun ne anlam ifade ettiğini ele alacağım.

##### **2.4.1. Modalite Nerede Ortaya Çıkıyor?**

Gelenbevî *Burhân*’da *modaliteyi* şöyle ele alır: “*Hamliyye* önermenin olumlu veya olumsuz *nisbetinin* mutlak olarak *nefsu’l-emrde zorunluluk, zorunsuzluk, devâm,*

---

<sup>225</sup>el-Binciyûnî, Hâşiyetu Burhân, 175.

*devâmsızlık, fîliyet, imkân* gibi bir keyfiyetinin olması kaçınılmazdır.”<sup>226</sup> Şarihlerden Binciyûnî’ye göre “mutlak olarak” ifadesi önermenin türüyle alakalıdır. Yani *modalite hakîkiyye, hâriciyye* ve *zihniyye* önermelerin hepsi için geçerlidir.<sup>227</sup> Binciyûnî aynı zamanda Gelenbevî’nin konuya “*hamliyye* önerme” ifadesini kullanarak başlamasını şartlı önermede *modalitenin* bulunmadığı şeklindeki görüşe bir atıf olarak görür.<sup>228</sup>

#### 2.4.1.1. Şartlı Önermelerde Modalite

Binciyûnî’nin bu iddiası gerek Gelenbevî özelinde gerek birçok *mantık* kitabını göz önünde bulundurduğumuzda tartışmaya açıktır. Nitekim Gelenbevî *Risâletü’l-İmkân*’ın henüz başında zorunluluk türlerini ele alırken şartlı önermelerin *nisbetlerinde* de zorunluluk *modunun* bulunabileceğini tasrih eder.<sup>229</sup>

Şartlı önermelerin *modlarının* zikredilmesi pek de alışkın olduğumuz bir durum olmamakla beraber bazı *mantık* kitaplarında temas edilmektedir. Mesela, Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdu’l-mantık*’da şartlı önermelerin de *modların* olduğunu söyler. Bununla birlikte o şartlı önermelerde *lüzum, ittîfak* ve *muânedetten* başka bir şeyin bulunmadığını da hatırlatır.<sup>230</sup> Öğrencisi Hillî şerhinde şöyle der:

Şartlı önermeler de cüzlerinin *nisbetinde* zikri geçen *modlardan* birisini almak durumundadır. Ancak bu çok büyük bir fayda sağlamayacaktır. İşte bu yüzden alimler şartlı önermelerin *modlarını* ele almamaktadır. Evet, şartlı önermelerde *zorunluluk, imkân* ve *fîliyeti* itibara alma ihtiyacı duyduklarında *lüzûm* ve *muânedet* gibi zorunluluğa benzeyen, *ittîfak* gibi *imkâna* benzeyen, birliktelik (*ittisâl*) ve ayrıklık (*infisâl*) gibi *fîliyete* benzeyen şeyleri itibara almışlardır.<sup>231</sup>

Dolayısıyla Hillî’ye göre ulema, şartlı önermelerde *modların* bulunduğu kabul etmekle birlikte pek faydasının bulunmayacağı kanısıyla kitaplarda yer vermemektedir.

<sup>226</sup>A.g.e., 197.

<sup>227</sup>A.g.e.

<sup>228</sup>A.g.e.

<sup>229</sup>Gelenbevî, *Risâletü’l-İmkân*, 37.

<sup>230</sup>Nasîruddin et-Tûsî, *Tecrîdu’l-mantık* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbû’ât, 1988), 24.

<sup>231</sup>Allame Hillî, *el-Cevheru’n-nâfid*, 123.

Şartlı önermelerde *mod*ları kabul eden ve kitaplarına taşıyan bir diğer isim ise Fahreddin Râzî'dir. Râzî *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*'de şartlı önermelerin *mod*ları hakkında şöyle der:

Nasıl ki olumsuzluk, olumluluk, *tümellik* ve *tikellikte* şartlı önermelerin cüzleri değil de birliktelik veyahut ayrıklığın keyfiyeti esas alınmıyordu ise aynı şekilde *mod*lar söz konusu olduğunda da durum böyledir. Bir grup kimseye göre *mod*ların bileşik şartlı önermelerde itibara alınması ayrıık şartlı önermelerde itibara alınmasından daha evladır. Bil ki *lüzum* zorunluluktur. Nasıl ki *zorunluluk* birçok kısma ayrılır, aynı şekilde *lüzum* da birçok kısma ayrılmaktadır.<sup>232</sup>

Dolayısıyla Binciyûnî'nin “*mod*ların sadece *hamliyye* önermelere mahsus olduğu” şeklindeki yaklaşımı Gelenbevî'nin diğer metinleri ve ulemanın bu konudaki tavrı söz konusu olduğunda çok da açık değildir. Bu noktada “Peki, Gelenbevî neden sadece *hamliyye* önermeleri merkeze alarak bir *modalite* anlatısı sunuyor?” sorusu sorulabilir. Hillî'nin de ifade ettiği üzere bunun nedeni şartlı önermelerin *mod*larının pek de fayda sağlamamasıdır. Nitekim şartlı önermelerdeki *mod*lar *lüzumun* zorunluluğa *ittifakın* da imkâna benzetilmesiyle ortaya çıkmıştı. *Lüzumiyye* ve *ittifakiyye* önermelerin hükümleri ise zaten *mantık* kitaplarında ele alınmaktadır. Öte yandan *lüzum* ve *ittifakın* *mod* olarak ele alınması farklı hükümler ortaya çıkartmayacaktır. Buna mukabil *hamliyye* önermelerde ise *modlu* önermeler yeni hükümlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

#### 2.4.1.2. Hamliyye Önermede Modalitenin Ortaya Çıkışı

Gelenbevî *modaliteye* başlarken “*Hamliyye* önermenin olumlu veya olumsuz *nisbetinin* ... keyfiyetinin olması kaçınılmazdır.” demektedir. Mezkûr pasajda *modalite*, önermenin *nisbetinin* keyfiyeti olarak tasvir edilmektedir. Daha önce de geçtiği üzere önermede iki *nisbet*, bir diğer deyişle iki *akit*, bulunmaktadır: *Akd-i Vaz'* ve *akd-i haml*.

“Kaziyenin Kurulumu: Akd-i Vaz' ve Akd-i Haml” başlığında da ifade ettiğim üzere *modalite akd-i hamlde* ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hasan Hüsnü Efendi de *Tenvîr*'de

<sup>232</sup>Fahreddin Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, 225.

*akd-i vaz* 'ın kayıtlandırıcı bir terkip olduğunu *akd-i hamlin* ise haber verici bir terkip olduğunu belirtir.<sup>233</sup> Kayıtlandırıcı terkiplerde herhangi bir *modal* keyfiyet söz konusu değildir. Çünkü bu tür terkipler tasavvur olup hüküm ifade etmezler. Tasavvurlar ise bir *nisbet*<sup>234</sup> ifade etmezler. Öte yandan *modalite* ise bir *nisbet* barındıran önermenin, *nefsu'l-emr* ile olan *nisbetinin* incelendiği konudur. Tasavvurlar ancak bir önerme içerisinde *nefsu'l-emre nisbet* edilebilir. Nitekim birçok alim “tasavvurlar doğruluk ve yanlışlığa muhtemel değildir” diyerek buna işarete bulunurlar.<sup>235</sup>

Gelenbevî, *Burhân*'da *akd-i vaz* ' ve *akd-i hamli* ele aldığı esnada *modalite-akd-i haml* ilişkisine dair şöyle demektedir: “Vasfın *zâta sadık* gelmesine *akd-i vaz* ' ismi verilir. *Mahmûlün zâta* daha sonra zikredilecek olan *modlardan* birisi ile *sadık* gelmesine ise *akd-i haml* ismi verilir.”<sup>236</sup> Ayrıca birçok şârih de “*Hamliyye* önermenin olumlu veya olumsuz *nisbeti*” ifadesindeki *nisbetin mahmûlün mevzûya nisbeti* şeklinde olduğunu tasrih etmektedir.<sup>237</sup> Harpûtî *nisbetin* açıklanmasında *mahmûlün mevzûya* öncelenmesini ise şöyle açıklar:

*Nisbet* her ne kadar iki tarafla da kâim bir ilişkiden ibaret olsa da *mahmûlle* daha çok özdeşleşmiş *mevzûya* değil *mahmûle nisbet* edilmiştir. Nitekim *mahmûl* bir başkasıyla irtibatı gerektirecek şekilde müstakil olmayan bir mefhumu çağrıştırırken *mevzû* ise böyle değildir. *Mevzû* ile *zât* kastedilir ki *zât* bir başkasıyla irtibatı gerektirmez.<sup>238</sup>

Harpûtî'nin bu ifadeleri *akd-i vaz* 'da *modun* neden bulunmayacağını daha açık hale getirmektedir. Nitekim *mevzû* ' bir irtibatı gerektirmiyorsa bir irtibatta ortaya çıkan keyfiyet olan *modalitenin* de *mevzû* 'da bulunması anlamlı olmayacaktır.

<sup>233</sup>Hasan Hüsni Efendi el-Mûsulî, *Tenvirü'l-Burhân*, 288 s.:115.

<sup>234</sup>Buradaki *nisbetten* kastedilen, daha önce de ifade edildiği üzere tâm *nisbettir*. Tasavvurlar her ne kadar eksik *nisbet* ifade etseler de bu keyfiyet için yeterli değildir. Nitekim *modalite nefsu'l-emr* ile kurulan bir *nisbettir*. Tasavvurların *nefsu'l-emre nisbeti* ancak önerme formatında olabilir. Zira tasavvurun *nefsu'l-emre nisbeti* en azından *nefsu'l-emrde* bulunduğu şekilde bir yüklemle bulunur ki bu da tasavvuru bir önerme içerisinde *nefsu'l-emrle* ilişkiye sokmak anlamına gelir ki tasavvur tek başına bir ilişki kurmuş değildir.

<sup>235</sup>Devvânî, *Şerhu'd-Devvânî*, 173-74; İbrahim Özkılıç, “Sadru'ş-Şerîa'nın Ta'dîlu'l-Ulûm'unun Mantık Bölümü Metin ve İnceleme (Tahkik)” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, t.y.), 639.

<sup>236</sup>el-Binciyûnî, *Hâşiyetu Burhân*, 152.

<sup>237</sup>Rizevî, *Şerhu'l-Burhân*, 37; Harputlu Hacı Yusuf Efendi, *Nâmûsu'l-ikân*, 88.

<sup>238</sup>Harputlu Hacı Yusuf Efendi, *Nâmûsu'l-ikân*, 88.

## 2.4.2. Modların Ortaya Çıkışı: Mevzû ‘nun Zâtı, Mevzû ‘nun Vasfı ve Mahmûlün Vasfı Modları Nasıl Ortaya Çıkarttı?

*Akd-i haml*deki nisbetin modaliteyi nasıl ortaya çıkarttığı temelde beş *tümel* ile alakalıdır. Hatırlanacağı üzere beş *tümel* yüklem olabilen cüzleri ifade etmekteydi. Söz konusu *tümel*ler yüklem olmaları durumunda farklı keyfiyetler ortaya çıkartacaktır. Bu farklılığı gözlemleyebileceğimiz ilk nokta beş *tümel*in *zâtî* ve *arazî* şeklindeki ikili taksimidir. Beş *tümel* taksimini kısaca hatırlamak gerekirse *zâtî* yüklem bir şeyi o şey yapan yüklem olup o şeyin dışında değilken buna mukabil *arazî* yüklem ise bir şeyi o şey yapan şeylerin dışında olan yüklem idi. *Zâtî* yüklem üç tane olup bunlar *nev*’, *cins* ve *fasıl*dır. *Arazî* yüklem ise *hâssa* ve *araz-ı âmm* olarak iki türdür. Bunlardan *nev*’ bir şeyin *ne-likinin* tamamı iken *cins* bir şeyin bir başkasıyla ortak *zâtîsi* iken *fasıl* ise o *nev*’i diğerlerinden ayırt eden *zâtî* unsurdur. *Arazî* yüklem gelececek olursak *hâssa* bir *nev*’e özgü iken *araz-ı âmm* ise birçok *nev*’e yüklem olmaktadır.

Önermenin *mevzû* ‘sunda her ne bulunursa bulunsun doğru olumlu bir önermede *mahmûl* zikri geçen bu beş *tümel*den başkası olamaz. Önerme doğru olumsuz olursa beş *tümel* dışında bir şeyin *mahmûl*de olması mümkündür. Nitekim bir şeye yüklem olamayan her şey *mevzû*dan değıllenebilir. Mesela “İnsan taş değildir” şeklindeki doğru olumsuz önermenin *mahmûl*ü insanın beş *tümel*inden birisi değildir. Nitekim taş insanın beş *tümel*inden biri olsaydı bu durumda insana yüklenmesi mümkün olacaktı. *Mahmûl*deki beş *tümel*in *mevzû* ‘yla kuracağı ilişki temelde iki açıdan ele alınabilir: i) *mahmûl*ün *zıkrî mevzû* ‘ ile ilişkisi, ii) *mahmûl*ün *hakiki mevzû* ile ilişkisi. Bir başka deyişle yüklem *mevzû* ‘nun *vasfı* ile olan ilişkisi ve yüklem *mevzû* ‘nun *zâtı* ile olan ilişkisi. İlerleyen kısımlarda da değıneceğimiz üzere *mahmûl*ün *mevzû* ‘ ile ilişkisinde itibara alınabilecek bu farklılık çeşitli *mod*ların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bu iki durumun yanı sıra beş *tümel*in yüklemlemede *mahmûl* açısından da iki ihtimal söz konusudur: i) *Mahmûl*ün *mevzû* ‘nin *zâtîsi* olması, ii) *Mahmûl*ün *mevzû* ‘nin *arazisi* olması. Her iki yüklemlemede de *akd-i vaz* ‘dan kaynaklı olarak iki farklı durum gözlenecek ve nihayetinde dört ihtimal söz konusu olacaktır: i) bir *zâtî*nin yüklemlemesi, i.a) *mahmûl*ün *zıkrî mevzû* ‘ ile ilişkisi, i.b) *mahmûl*ün *hakiki mevzû* ‘ ile ilişkisi. ii) bir *arazî*nin yüklemlemesi ii.a) *mahmûl*ün *zıkrî mevzû* ‘ ile ilişkisi, ii.b) *mahmûl*ün *hakiki mevzû* ‘ ile ilişkisi.

Bu dört ihtimalin her birisi beş *tümel*deki çeşitlilikler de düşünülünce farklı farklı keyfiyetler ortaya çıkartacaktır. Bütün bu muhtemel keyfiyetleri incelemek mümkün olmamakla birlikte<sup>239</sup> aynı zamanda tezin sınırlarının dışına çıkmak anlamına da gelecektir. Nitekim tezin konusu tek tek *modların* tarifleri ve her birinin ortaya çıkışını göstermek değil *modalite* ve *metafizik* arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Dolayısıyla bu başlıkta beş *tümel* ve *modların* farklılaşması arasındaki ilişkiyi göstermekle iktifa edeceğim. Bu bağlamda mezkûr dört seçeneğin her biri için birer örnek sunacağım.

İlk ihtimal *mahmûlün zâtî* olması idi. “Her A B’dir” önermesinde B’nin A vasfının sadık geldiği fertlerin *nev’i* olduğunu varsayalım. Bu örnekte A vasfı her ne olursa olsun B vasfı, A vasfının *sadık* geldiği fertlerden ayrışması imkânsız bir yüklem olacaktır. Nitekim A vasfının *sadık* geldiği fertlerin *nev’i* konumundaki B, söz konusu fertlere “*nedir?*” sorusu sorulduğunda yanıt olacaktır. Dolayısıyla da bu fertler mevcut oldukları müddetçe zorunlu olarak B vasfı ile nitelenecektir. “Bu nedir?” şeklindeki bir sorunun yanıtında alınan ‘B’dir’ cevabı, “Bu nedir?” sorusu sorulan *ne-likin* fertleri var olduğu müddetçe onlardan ayrışması imkânsızdır. Bu keyfiyete *zâtî zorunluluk* adı verilmektedir. Bu tarz bir zorunlulukta *mevzû’nun zâtları* ve *mahmûlün vasfı* arasında bir *lüzum* bulunmakta, *mevzû’nun vasfının* durumu ise göz ardı edilebilmektedir. Dolayısıyla *mevzû’nun vasfının*, önermenin *modu* düşünüldüğünde, fertlere işaret etmek dışında bir rolü bulunmamaktadır. Nitekim *mevzû’nun vasfı* ile *mahmûlün vasfı* arasında bir gereklilik olmasa dahi *mahmûlün vasfının mevzû’nun zâtlarından* ayrışması o *zâtlar* mevcut oldukları müddetçe imkânsızdır. Yukarıda teorik olarak bahsettiğim meseleyi bir örnek ile açıklayacak olursam, “Ali, Ahmet, Mehmet” gibi fertlere ‘bu veya bunlar nedir?’ sorusu yöneltildiğinde ‘insandır’ cevabı verilecektir. Söz konusu insan fertlerine insanlığın yüklememesi ise zorunludur. Peki bu insan fertlerine başka bir vasıf ile yönelecek olsak insan vasfının yüklememesinde bir farklılık gözlemlenecek midir? Mesela “Her yazar insandır” önermesinde insanlığın yazarlık vasfıyla nitelenen fertlerle ilişkisi nasıl olacaktır? Yazar vasfının *sadık* geldiği fertlerin insan fertleri olduğu düşünülecek olursa bu fertler var oldukları müddetçe yine insan olmak zorundadırlar. Nitekim insan ferdi var olduğu müddetçe insan olmaması düşünülemezdir.

<sup>239</sup>Nitekim ulema *modların* sınırlı sayıda olmadığını söylemiştir. Bkz: er-Râzî, Şerhu’ş-Şemsiyye, 86.

İkinci olarak *zâtî* yüklemnin yüklenmesinde *mevzû'nun zâtî* ile değil de *vasfî* ile kurduğu ilişkiyi ele alalım. Mesela, “Her A B’dir” önermesinde B vasfının A vasfının *sadık* geldiği fertlerin *zâtî* yüklemlelerinden birisi olduğunu varsayalım. Burada iki ihtimal söz konusudur: i) A vasfı da B vasfı gibi bir *zâtî*dir, ii) A vasfı *zâtî* değil *arazî*dir. *Zâtî* olduğu durumda da iki ihtimal söz konusudur: i.a.) A’daki *zâtî* B’den *umûmî* bir *zâtî*dir, i.b.) A’daki *zâtî* B’deki *zâtî*den *umûmî* olmayan bir *zâtî*dir. “Her A B’dir” şeklindeki bir örnekte A’nın B’den *umûmî* olması mümkün değildir. Evet A vasfının *sadık* geldiği fertlerin bir kısmında hem A hem de B *zâtî* olarak bulunabilir. Canlı ve düşünen gibi. Hem canlı hem de düşünen, canlı vasfının *sadık* geldiği fertlerin bir kısmının *zâtî*leridir. Ancak “Her canlı” şeklinde kurulacak bir ifadede yüklem konumundaki *zâtî*nin canlıdan *husûsî* olması olamayacaktır. Çünkü “her canlı”da bulunduğu hükmedilen bir yüklemnin canlıdan *husûsî* olduğunu yani canlıların bir kısmında bulunmadığını söylemek bir çelişki doğuracaktır. *Mevzû'nun vasfının arazî* bir yüklem olması durumunda da iki ihtimal söz konusudur: i) *Arazî* olan vasıf *lâzım* bir vasıftır, ii) *Arazî* olan vasıf *mufarık* bir vasıftır. Her iki ihtimalde de *arazî* vasfın bir *arazî-âmm* olması zikrettiğim gerekçe dolayısıyla burada da mümkün değildir. Nitekim umûmîlik *mahmûlün vasfının mevzû'nun bütün zâtlarına sadık* gelmesine engel teşkil etmektedir.

Yukarıda zikri geçen (ii) hariç bütün ihtimallerde *mevzû'nun zâtî* ile olan ilişki az önce zikredilen *zâtî zorunluluk* veya *zâtî devâm* olacaktır. Nitekim A vasfının *sadık* geldiği bütün fertler mevcut oldukları müddetçe B vasfı ile ya *zorunlu* olarak ya da *devâmlı* olarak nitelenecektir. Ancak B vasfının yüklenme sırasında A vasfının *sadık* geldiği fertler ile değil de bizzât A vasfı ile kurduğu ilişki sebebiyle ortaya çıkan keyfiyeti incelediğimizde farklı keyfiyetler görmemiz mümkündür.

Bu ihtimallerden ilkinin, yani A vasfının *zâtî* olduğu ihtimali, inceleyecek olursak yine bir çeşit *zorunluluk* görürüz. Tabi burada temel nokta A vasfının B vasfından *umûmî* olmamasıdır. Nitekim B vasfının A vasfından *umûmî* olduğu bir durumda bütün A fertleri için *zorunlu* olarak B vasfının yüklenildiğini söylemek A vasfının daha *umûmî* olmasına engel teşkil edecektir. Örnek olarak “Her insan canlıdır” önermesi verilebilir. Her insan canlıdır önermesi *zâtî zorunluluk modu* ile ele alınabilir. Ancak bu sefer *mahmûlün mevzû'nun zâtlarıyla değil mevzû'nun vasfı* ile kurduğu ilişkiyi incelediğimiz için bu aşamada *zâtî zorunluluk* çok da önemli değildir.

Peki insan vasfının sadık geldiği fertlerin insan vasfıyla nitelendiği durumlarda *mahmûl mevzû*yla nasıl bir ilişki kuracaktır? İnsan vasfının *sadık* geldiği fertleri bir kenara bırakacak olursak, nitekim *zâtlardan* kaynaklı bir keyfiyet aramıyoruz, bu fertler insanlık ile vasıflandığı müddetçe *zorunlu* olarak canlı olacaktır. Nitekim insanlık vasfı ile canlılık vasfı arasındaki ilişki insandan canlılığın ayrılmasına engel teşkil etmektedir. Söz konusu önermenin “insanlık vasfının sadık geldiği bütün fertler insanlık vasfı ile nitelendikleri müddetçe zorunlu olarak canlıdır.”. Dolayısıyla burada da bir çeşit *zorunluluktan* bahsedebiliriz. Ancak bu tür bir *zorunlulukta*, öncekinin aksine, *zât* değil *vasıf* ön plandadır. Bir başka deyişle *mahmûlün vasfının mevzû'nun zâtına* yüklenmesinde *mevzû'nun vasfı* söz konusu yüklenmeyi ayrışması imkânsız bir hale getirmiştir. Nitekim söz konusu fertler her ne vakit bu vasıf ile nitelenirse *mahmûlün* yüklenmemesi söz konusu değildir. Bu tür zorunluluğa *vasıf zorunluluk*, bir diğer deyişle *meşruta-i âmme*, adı verilmektedir. *Meşruta-i âmme*, *mahmûlün zorunlu* olarak yüklenmesinde *mevzûdaki vasfın rolünün* (دخل) olduğu bir keyfiyettir.

İhtimallerden bir diğeri olan *mahmûldeki vasfın arazî* bir *tümel* oluşunda da iki ihtimal söz konusu olacaktır: i) *Arazî* vasıf şeyin *ne-likinin* bir *lâzımıdır*, ii) *Arazî* vasıf şeyin *ne-likinin* bir *lâzımı* değildir (*mufârik*). İlk durumda üç ihtimal söz konusu iken ikinci durumda ise iki ihtimal söz konusudur: i.a) *Lâzım* olan sadece dış dünyada *lâzımdır*, i.b) *Lâzım* olan sadece zihinde *lâzımdır*, i.c) *Lâzım* olan hem zihinde hem de dış dünyada *lâzımdır*. İkinci durumdaki ihtimaller ise şöyledir: ii.a) *Mufârik* olan *arazî* vasıf o şeyden *bilfiil* ayrılmıştır, ii.b) *Mufârik* olan *arazî* vasıf o şeyden *bilfiil* ayrılmamıştır. Bu beş temel ihtimalin her birinde, *zâtînin* yüklenmesinde de olduğu üzere, yüklenmede ya doğrudan *mahmûlün mevzûnun zâtlarıyla* olan ilişkisine ya da *vasfın* yüklenmedeki durumunun göz önünde bulundurulduğu bir ilişkiye bakarız.

“Her A B’dir” önermesinde B vasfının şeyin *ne-likine lâzım* olmayan, *mufârik* bir vasfı olduğunu varsayalım. Bu *mufârik* vasfın da her ne kadar ayrışması mümkün olsa da hiç ayrışmadığı bir durumu göz önünde bulduralım. Böyle bir önermede A vasfının ne olduğunu göz ardı edip B vasfının, A vasfının *sadık* geldiği fertlerle olan ilişkisini inceleyecek olursak B vasfının gerek zihinde gerek dış dünyada A vasfından ayrışabileceğini görürüz. Yani her ne kadar dış dünyada B vasfı A vasfından

ayrışmamış olsa da bunun önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Bu durumda A vasfının sadık geldiği fertlerin B vasfından ayrışması imkânsız değildir. Ancak gerçekliğe baktığımızda B vasfı söz konusu fertlerden hiç ayrışmamaktadır. B vasfının bu fertlerden ayrışması her ne kadar imkânsız olmasa da ayrışmanın gözlemlenmemiş olması o fertlerin var oldukları sürece bu vasıfla yüklemledikleri anlamına gelmektedir. İşte buradaki, ayrışmanın imkânsız olmayıp gerçekleşmediği örneklerdeki *mod zâtî devâm* ismini almaktadır. *Devâm mahmûlün vasfının mevzûnun zâtından*, ayrışması imkânsız olsun veyahut olmasın, ayrışmayışını ifade etmektedir. Dolayısıyla “Her A B’dir” şeklindeki bir önermede *şayet zâtî zorunluluk* varsa bunun anlamı *devâmın* da olduğudur. Nitekim ayrışmanın imkânsız olduğu bütün durumlarda ayrışmama durumu da geçerlidir.

Zikri geçen ihtimallerin sonuncusu ise *arazî mahmûlün* yüklemlemesinde *mevzû’nun zâtının* değil de *vasfının* ön planda olduğu durumdur. Bu kurguda *mahmûl bilfiil* ayrışmış bir *mufârik arazî* yüklem olsun. *Mevzû’nun vasfı* da söz konusu *mufârik arazînin bilkuvvesi* olsun. Böyle bir durumda “Bazı A’lar B’dir” şeklindeki bir önermenin *modu hînî imkân* olacaktır. Yani A vasfının sadık geldiği fertler A vasfıyla nitelendiği sürece B vasfının yüklemlemesi mümkün olacak ve bu yüklemlemenin mümkün olmasında A vasfının da bir payı bulunacaktır. Nitekim B vasfı *bilfiil mufârik arazî* yüklem iken A vasfı ise söz konusu *mufârik arazînin bilkuvvesiydi*. *Bilfiilin* bir şeye yüklem olmasında *bilkuvenin* payı vardır. Ancak *bilfiilin* yüklemlemesi, en azından bu örnekte, herhangi bir *zorunluluk* veyahut *devâm* barındırmayacaktır. Aksine B’nin yüklemlememesinin *zorunlu* olmadığını söyleyebiliriz. Elbette burada *bilfiil mufârik arazînin* yüklemlemesindeki *mod fiiliyet* de olabilir. Hatırlanacağı üzere aynı içerik farklı *modlar* ile ele alınabilir. Yani mezkûr kurguda önermenin hem *fiiliyet* hem de *hînî imkân modunu* kabul etmesinin önünde herhangi bir mâni yoktur. Nitekim daha önce de görüldüğü üzere hem *zorunluluk* hem de *devâm* aynı içerikte doğru olabiliyordu. Tabi *devâmın* doğru olup *zorunluluğun* doğru olmadığı bir içerik bulmak da pek ala mümkündür. Burada ise bir şeyin *bilfiil* gerçekleşmesi mümkün olup hem gerçekleşmemiş hem de gerçekleşmiş olması mümkündür. Bir örnek vermek gerekirse, “Bazı *bilkuve* yazarlar *bilfiil* yazardır” şeklindeki bir önermenin *modu hînî imkân* olabileceği gibi *fiiliyet* de olabilir. *Fiiliyet* olmasının anlamı şudur: *Bilkuve* yazarlığın *sadık* geldiği bazı fertlerin *bilfiil* yazar olmaları gerçekleşmiştir. *Şayet mod hînî imkân* olursa da önermenin anlamı şöyle olacaktır: *Bilkuve* yazarlığın *sadık*

geldiği bazı fertler *bilkuvve* yazarlıkla nitelendiği müddetçe *bilfiil* yazar olmaları mümkündür. İmkân kavramını da açacak olursak bu önermenin tam olarak anlamı şöyledir: *Bilkuvve* yazarlığın *sadık* geldiği bazı fertler *bilkuvve* yazarlıkla nitelendiği müddetçe *bilfiil* yazarlığın onlardan değillenmesi zorunlu değildir. *Bilfiil* yazarlığın mümkün olmasında ise *bilkuvve* yazarlık vasfının bir rolü bulunmaktadır. Nitekim *bilkuvve* yazar olmayan hiçbir şey *bilfiil* yazar olamaz. Ancak *bilkuvve* yazar olan hiçbir şey *bilfiil* yazar olmak zorunda değildir.

Buraya kadarki kısmı kısaca özetleyecek olursak: önermedeki cüzlerin farklı *tümel* türleriyle farklı *mod*ları nasıl ortaya çıkarttıklarını konu edindik. *Mahmûl* hususunda iki ihtimal söz konusudur: i) *zâtîdir*, ii) *arazîdir*. Her iki yüklemlemede de *akd-i vaz* 'dan kaynaklı olarak iki farklı durum söz konusu olacaktır: i) *mahmûlün zikrî mevzû* ' ile ilişkisi ön plana çıkartılır, ii) *mahmûlün hakiki mevzû* ' ile ilişkisi ön plana çıkartılır. Yani toplam dört ihtimal bulunmaktadır: i.a) *mahmûlün zikrî mevzû* ' ile ilişkisi, i.b) *mahmûlün hakiki mevzû* ' ile ilişkisi. ii) bir arazinin yüklemelenmesi ii.a) *mahmûlün zikrî mevzû* ' ile ilişkisi, ii.b) *mahmûlün hakiki mevzû* ' ile ilişkisi. Bu dört ihtimalde de beş *tümel*in çeşitliliği göz önünde bulundurulacak olursa *mahmûl* ve *mevzû* arasında farklı keyfiyetler/*mod*lar ortaya çıkacaktır. Bu dört ihtimalde de beş *tümel*in çeşitliliği göz önünde bulundurulacak olursa *mahmûl* ve *mevzû* ' arasında farklı keyfiyetler/*mod*lar ortaya çıkacaktır.

#### 2.4.3. Modal Bir Önermenin Doğru Olması Ne Anlama Gelmektedir?

*Nefsu'l-emr* başlığında Gelenbevî özelinde bir önermenin doğruluğunun ne anlam ifade ettiğini ele almıştık. Bu başlıkta ise spesifik olarak *modal* bir önermenin doğruluğunun ne anlam ifade ettiğini konu edineceğiz. Böylelikle *modalite* ve doğruluk ilişkisi tam olarak ortaya konmuş olacaktır. Bu konu iki açıdan tez adına önem arz eder: i) *Modaliteye* ilişkin bahisler bu başlıkla birlikte sona erecek ve tezin *modal* önermelere dair sunacağı anlatı da son bulmuş olacaktır. ii) *Modal* bir önermenin doğruluğunun ne anlam ifade ettiği *metafizikteki* kullanılacak olan *modal* önermelerin doğru olup olmadığının anlaşılmasında ve sınırlarının belirlenmesinde katkı sağlayacaktır.

*Nefsu'l-emr* başlığında da geçtiği üzere bir önermenin doğruluğu ve yanlışlığı hükmün, kişinin inancına uygun olsun yahut olmasın, gerçekliğe (*vakıa*) uygunluğu (*mutâbakat*) ile ilgilidir. *Modal* önermelerde de hüküm bulunuyor olması onların da doğruluk ve yanlışlıklarında söz konusu kriteri geçerli kılacaktır.

*Modal* önermelerin doğruluğunun ne anlam ifade ettiğine geçmeden önce birkaç kavramı hatırlamakta fayda vardır. *Modalitenin* temelde *mahmûlün mevzû'ya nisbetinde* ortaya çıkan bir keyfiyet olduğunu defaatle belirtmiştik. *Nefsu'l-emr* söz konusu olduğunda “Her A B’dir” şeklindeki bir önermede B’nin A’ya *nisbeti* farklı *tümel* türlerinde farklı keyfiyetler doğurmaktadır. *Nefsu'l-emr*’e bakan haliyle söz konusu keyfiyete *madde* adı verilirken bu keyfiyetin açıkça zikredildiği önermelere *modal* önerme, keyfiyeti ifade eden zihindeki düşünceye veya kelimeye ise *mod* adı verilmektedir.

Gelenbevî *Burhân*’da *modal* önermenin doğruluğunun değil yanlışlığının anlamı üzerine durur. Ona göre *modal* bir önerme iki durumda yanlış olabilir: i) Önermedeki *nisbet* yanlış kurulmuştur, ii) Önermedeki *mod maddeye* uygun değildir. *Tenvîrü'l-Burhân*’da da belirtildiği üzere ilk gerekçe bütün önermeler (*modal* ve *modal* olmayan önermeler) için geçerlidir.<sup>240</sup> İkincisi ise yalnızca *modal* önermelerde söz konusudur. Buna örnek olarak “Her insan *özel imkân* ile canlıdır” önermesi verilebilir. İnsanın *ne-likinin* ‘düşünen canlı’ olduğunu kabul edecek olursak canlılık ve insan arasında olumlu *nisbet* kurulması doğru olacaktır. Ancak bu *nisbetin* keyfiyetinin *özel imkân* olması yanlıştır. Nitekim insanı insan yapan unsurlardan birisi olan canlılığın insandan değillenmesi mümkün değildir. Halbuki *özel imkân moduna* göre insanların canlı olmaması mümkün olmalıdır.

*Modal* önermelerin doğruluğuna gelecek olursak ne Gelenbevî ne de şârihleri bu konuda doğrudan bir şey söylemezler. Öte yandan yukarıda zikri geçen *modal* önermenin yanlış olma şartları gerçekleşmez ise önerme doğru olacaktır. Dolayısıyla *modal* önermedeki *nisbetin* doğru kurulması ve *modun maddeye* uygun olması durumunda önerme doğru olacaktır. Söz gelimi, “Her A *zâtî devâm* ile B’dir” şeklinde bir önerme kuracak olsak önermenin *modu devâm*dır. Peki bu önermenin doğru olması

<sup>240</sup>Hasan Hüsni Efendi el-Mûsulî, *Tenvîrü'l-Burhân*, 288 s.:141.

için *nefsu'l-emr*deki *madde* ne olmalıdır? İlk etapta bu soruya “*devâm* olmalıdır” cevabı verilebilir. Ancak mezkûr önermenin doğru olması için *nefsu'l-emr*deki *madde devâm* dışında başka şeyler de olabilir. Örnek verecek olursak, *nefsu'l-emr*de B'nin A'ya *nisbetinin* keyfiyeti *zorunluluk* olsun. Böyle bir durumda “Her A *zâtî devâm* ile B'dir” önermesi de doğrudur. Nitekim, daha önce de ifade edildiği üzere, *zorunluluğun* gerçekleştiği bütün durumlarda *devâm* da gerçekleşecektir. Zira *devâm* ayrışmanın gerçekleşmemiş olmasını ifade ederken *zorunluluk* ise ayrışmanın imkânsızlığını ifade etmekteydi. Ayrışmanın imkânsız olduğu bütün durumlarda ayrışmama gerçekleşmemiş iken ayrışmanın gerçekleşmediği her durum için ayrışmanın imkânsız olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla *nefsu'l-emr* itibariyle aralarında *zorunluluk* bulunan şeyler arasında kişi *devâm* ile hükmedecek olsa önerme doğru olacaktır. O halde *modal* önermeler söz konusu olduğunda *mod* ve *madde* uyuşmasıyla kastedilen *nefsu'l-emr*deki *maddenin* birebir aynısını ifade etmek değil, onunla çelişmeyecek bir *mod* zikretmektir.

## BÖLÜM III

### METAFİZİK VE MODALİTE İLE İLİŞKİSİ

#### 3.1. Metafizik

Tezin ikinci başlığında öncelikle *metafizik* ile neyin kastedildiği ortaya konacak akabinde ise bir önceki başlıkta temellendirilen *modalite* ile olan ilişkisi incelenecektir. Nitekim ancak *metafizik*in ne olduğunu yeteri kadar idrak ettikten sonra mezkûr ilişkiye dair yargıda bulunabiliriz. Evvela giriş sadedinde konunun sınırlarına değinilmesi elzemdir. Zira *metafizik* ve *modalite* ile ilişkisi herhangi bir sınırlandırma olmadığı takdirde bu tezde konu edilemeyecek kadar geniş bir alanı ifade etmektedir. Söz konusu sınırlandırma ise tezin peşinde koştığı soruyu anlamlandırmalıdır. Bu tezde tek tek *modların* *metafizik* meselelerle alakası incelenmeyecektir. Dolayısıyla da bütüncül bir *metafizik* anlatısına ihtiyaç duyulmamaktadır. Ayrıca ilk kısımda da böylesi bir araştırma için gerekli bir *modalite* anlatısı ortaya konulmamıştı. Zira böyle bir incelemede tek tek *modlar* ve kimi farklı hükümlerin incelenmesi (*aks*, *tenâkuz* ve *aks-i nakîz* gibi) gerekmektedir. Bunun yerine tez, *modalitenin* önermede ortaya çıkışını ve bu süreçte etkili olan unsurları incelemiştir. Dolayısıyla tezin *metafizikle* alakası da bu doğrultuda mesele bazlı değil, teorik düzeyde sürdürülecektir.

Zikri geçen hedefler doğrultusunda *metafizik* iki temel perspektifte incelenecektir: i) Gelenbevî'nin kaynaklarında *metafizik*, ii) Gelenbevî'de *metafizik*. Tezin Gelenbevî özelinde *modalite-metafizik* ilişkisini ele alıyor olmasına rağmen Gelenbevî'nin kaynaklarında da *metafizik*in *ne-likini* incelemesi iki gayeye matuftur: ii.i) Gelenbevî'nin gelenek içerisinde nasıl konumlandığının tespiti, ii.ii) Gelenbevî'nin *umûr-i âmm*e kavramının anlamını müstakil bir başlıkta ele almayı sebebiyle öncelikle bağlamı oluşturacak bir anlatıya olan ihtiyaç. Bu noktada Gelenbevî'nin kaynakları ile kastım ise Râzî'nin *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'si, Tûsî'nin *Tecrîdu'l-Akâid*'i, İcî'nin *Mevâkıf*<sup>1</sup>. Bu üç eserin ön plana çıkmasında Gelenbevî'nin söz konusu müelliflere yaptığı atıfların yanı sıra eserlerin yüksek temsil kabiliyetine sahip

olmalarıdır. Ayrıca konunun doğrudan *metafizik* olmayışı sebebi ile bu eserlerdeki tartışmaların uzantılarını takip etmeyeceğiz ve tezin sınırlarıyla uyumlu olacak derinlikte bir tasvir sunacağız. Bunu yaparken eserler arasındaki kronolojiyi takip edeceğiz. Bu sayede *metafizik* kavramının ele alınan isimler arasındaki devamlılığının izini de sürmeye çalışacağız.

Konuya başlamadan önce son bir noktaya işaret etmek isteriz. Tezde kullanılan *metafizik* kelimesi ile klasik kaynaklardaki *umûr-i âimme* kavramı kastedilmektedir. Erken dönem kitaplarında *ilm-i ilâhî*, ilerleyen dönemlerde ise *ilm-i hikmet* olarak isimlendirilen *metafizik* günümüzde ise daha dar bir anlamda kullanılmaktadır.<sup>241</sup> Bu doğrultuda varlık, yokluk, *imkân*, *zorunluluk*, *imkânsızlık* gibi kavramların incelendiği ve klasik kitaplarda *umûr-i âimme* başlığı altında ele alınan bir kavram olarak *metafiziki* kullanacağım. *Umûr-i âimme* ise, ilerleyen kısımlarda da değinileceği üzere, *ilm-i ilâhî* ve *ilm-i hikmet*in ileri konularına zeminini teşkil etmektedir. Yani metafizik kelimesinin kullanımının daraltıldığı şeklindeki bir itiraz dahi konunun önemini ve diğer konulara zemin teşkil edeceği gerçeğini değiştirmeyecektir. Dolayısıyla mantığın, geniş anlamıyla *metafizikle* bağlantısını bu temel üzerinde incelemiş olacağım. Nitekim Isfehânî de *Tavâlî*'ye yazdığı şerhte *umûr-i âimmenin* cevher ve araz meselelerinde öncül olarak kullanıldığını ifade eder.<sup>242</sup>

### 3.1.1. Gelenbevî'nin Kaynaklarında Metafizik

Gelenbevî'nin sıkça atıf verdiği isimler arasında yer alan Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'ye *umûr-i âimme* bahisleriyle başlar. Konunun hemen başında ise şöyle der: "Birinci kitap *umûr-i âimme*, *umûr-i âimmenin* görevini ifa edenler (*mâ yecrî mecâhâ*) ve *umûr-i âimme nev'*leri gibi olanlar hakkındadır. Bunlar da varlık, mâhiyet, birlik, çokluk, vücûb, imkân, kıdem ve hudûstur."<sup>243</sup>

<sup>241</sup>*Umûr-i âimme* kavramının tarihsel serencamı ve çeşitli geleneklerde nasıl anlaşıldığına dair bkz. Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âimme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

<sup>242</sup>Şemseddin Isfehânî, *Metâli'u'l-enzâr ala metni Tavali'i'l-envâr* (Dâru'l-Kütub, t.y.), 35; Bu noktada *umûr-i âimmenin* Osmanlı uleması nezdinde önemi de ayrı bir husus olarak işareti hak etmektedir. Nitekim Bilal Taşkın da çalışmasında Osmanlı'da *umûr-i âimmeyi* konu edinen 86 risâlenin kaleme alındığını ve bunların 14 tanesinin *umûr-i âimme* kavramının *ne-likine* dair olduğunu belirtir. Bilal Taşkın, "Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-i Âimme Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14, sy 27 (2016): 76-82.

<sup>243</sup>Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 95.

Böylelikle Râzî *umûr-i âmme* ve *umûr-i âmmeye* çeşitli açılardan ilişen konuları zikreder. *Tecrîd* ve *Mevâkıf*'ta da görüleceği üzere Râzî'nin bu kurgusu sonrakilerden farklıdır. Râzî “bunlar” diyerek sadece *umûr-i âmmeye* mi yoksa “*umûr-i âmme*, *umûr-i âmme* gibi olanlar ve *umûr-i âmme nev* 'leri gibi olanlar” ifadesinin bütününe mi atıfta bulunduğu ise pek açık değildir. Şayet “*umûr-i âmme*”ye atıfta bulunuyorsa zikri geçen bahislerin her biri birer “*umûr-i âmme*” bahsi olacaktır. Ancak atıf kendinden önceki kısmın tamamına olacak olursa bu durumda hangi bahsin “*umûr-i âmme*” hangisinin “*umûr-i âmme* gibi” veya “onun *nev* 'i gibi” olduğu açıklanmaya muhtaçtır. Râzî'nin ne kastettiğini daha iyi anlayabilmek için yine aynı eserin giriş kısmına bakmamız gerekmektedir. Râzî mezkûr yerde eserin kurgusunu ele alır ve şöyle der:

Bil ki: Daha *umûmî* olan şeylere dair bilgimizin daha kâmil ve daha tamam olduğu sabittir. Varlık da şeylerin en *umûmî*si ve en kapsayıcısı olduğu için ilk kitaba onunla, onun *hâssaları*yla ve hükümleriyle başladık. Sonrasında da onun mukabilini, yani yokluğu ele aldık. Daha sonra da kapsayıcılık ve *umûmî*likte varlığa en yakını olanı yani mâhiyeti, birliği ve çokluğu ele aldık. Nihayetinde *umûr-i âmmeye* ilişkin konuları bitirdiğimizde ise bunlardan mevcudun kendisine evveli olarak taksim olduğu şeylere, yani vâcib ve mümküne geçtik. Bu ikisinin hakikatleri, *hâssaları* ve hükümleri hakkında detaylıca bilgi verdik ve kıdem ile hudûsa ilişkin bahislere geçtik. Nitekim ‘mevcut’ farklı itibarlar ile evveli olarak bu ikisine de taksim olunabilir. İşte birinci kitabın kapsadığı konuların tamamı bunlardır.<sup>244</sup>

Kâtibî, *Munassas*'ta Râzî'yi şerh ederken “Râzî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre *umûr-i âmmenin* tam karşılığı olan kavram, varlıktır.” der.<sup>245</sup> Kalan yedi başlığı ise *umûr-i âmmeye* benzeyenler ve onların türleri kapsamında birinci kitapta değerlendirmektedir. Ancak Kâtibî'nin yorumu ile Râzî'nin satır arasında gözlemlediklerimiz arasında bir farklılık göze çarpmaktadır. Buna göre Râzî'nin ifadelerindeki *umûr-i âmmenin* sadece varlığa indirgenmesi müellifin kastını tam olarak ortaya koymayacaktır. Nitekim Râzî varlığın şeylerin “en *umûmî*si” olduğunu söyleyerek ifadelerine başlar. Bu noktada ism-i tafdil kullanan Râzî'nin konuya dair isimlendirmesi ise aynı formda (*umûr-i amme*) değildir. *Umûmîyetin* zıddının *husûsîyet* olması Râzî'nin *umûr-i âmme* ifadesindeki *umûmîyet* vurgusunu da *husûsîyetin* zıttı ile anlamlandırılmayı daha makul kılacaktır. Böylelikle, geleneğe

<sup>244</sup>Fahreddin Râzî, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 90-91.

<sup>245</sup>Eşref Altaş, “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-u Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”, içinde İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî, ed. Müstakim Arıcı (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2017), 164-68.

ortaya çıkacak kitaplara da uygun olacak şekilde, birçok başlık doğrudan *umûr-i âmme* kapsamına girecektir.

Bunun yanı sıra yokluğun *umûr-i âmme*de incelenmesi ise varlığın mukabili olması ile açıklanmaktadır. Dikkat çekici bir diğer nokta ise Râzî'nin yokluğa geçmeden önce birinci kitapta varlığın *hâssaları* ve hükümlerini ele aldığını ifade etmesidir. Varlığın *hâssaları* ve hükümlerini varlık gibi olanlar veya onun türleri gibi olanlar şeklinde de değerlendirmek mümkündür. Nitekim bir şeyin *hâssası* gerçekten de o şey gibi değerlendirilebilir. Zira her ikisi arasında dört *nisbetten müsâvât* vardır. Bu da her ikisinin aynı referanslara yüklem olmaları anlamına gelecektir. Ayrıca yokluğun akabinde birinci kitapta ele alacağı konuları kapsayıcılık ve *umûmîyette* varlığa en yakın olmaları ile temellendiren Râzî'nin bu vurgusu *umûmîyeti husûsîyetin* mukabilinde değerlendirmeyi daha da anlamlı kılmaktadır.

Râzî sonrası dönemin önemli isimlerinden Tûsî ise *Tecrîd*'de herhangi bir *umûr-i âmme* tanımı yapmaz. Buna mukabil şarihler ve haşiye yazarları *umûr-i âmme* bahsinin hemen girişinde mezkûr kavram ile ne kastedildiği ele alır. Söz gelimi *Şerh-i Kadîm* olarak şöhret bulan Isfahânî'nin şerhine bakacak olursak *umûr-i âmme* mevcutların tamamı veya en azından çoğu için geçerli olan meselelerdir.<sup>246</sup> Mezkûr şerhe yazdığı haşiyede Cürcânî, bütün mevcutlar için geçerli olan *umûr-i âmme* konusuna örnek olarak birlik, mâhiyet ve manen müşterek olduğunu kabul edenler için varlık bahislerini zikreder. Öte yandan mevcutların çoğu için geçerli olana ise *imkân* ve *hudûsu* örnek vermektedir.

Cürcânî bu tanımda vücûb, kıdem, imkânsızlık ve yokluk gibi bahislerin *arazî* olarak incelenebilecek olmasından hareketle ikinci bir tanım zikreder: “*Umûr-i âmme* bütün mevcutlarda ya mutlak olarak (بالاطلاق)<sup>247</sup> ya da *tekâbül* yoluyla geçerli olan (bahisleri inceler)”<sup>248</sup>. Böylelikle *birlik*, mâhiyet ve varlık gibi meseleler bütün mevcutlar için doğrudan yüklem olabilen meseleler kapsamında *umûr-i âmme* konusu olurken vücûb, kıdem gibi bahisler ise mevcutların çoğunluğunda geçerli olan imkân, hudûs gibi

<sup>246</sup>Şemseddin Isfahânî, *Tesdidü'l-kavâid şerhu Tegrîdi'l-akâid*, c. 1 (Dâru'z-Ziyâ, t.y.), 182.

<sup>247</sup>Buradaki “mutlak olarak” kaydı, bir başkasıyla tekâbül ilişkisine ihtiyaç duymaksızın kendi başına bütün mevcutlar için geçerli olmak anlamına gelmektedir. Örnek olarak “varlık” verilebilir.

<sup>248</sup>Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetu't-Tegrîd* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.), 41.

kavramların karşıtları olarak *umûr-i âmmede* incelenirler. Dolayısıyla Cürçânî “çoğunluğu için geçerli” olma kaydını kaldırarak birçok meseleyi *tekâbül* kaydı ile asaleten *umûr-i âmme* kapsamına sokmuştur.

Ali Kuşçu *Tecrîd*'e yazdığı şerhte *umûr-i âmmeyi* mevcudun tek bir kısmına mahsus olmayan bahisler olarak tanımlamaktadır.<sup>249</sup> Ali Kuşçu sonra ise söz konusu mevcutların vâcib, cevher veya araz olabileceğini ifade eder. Kuşçu *umûr-i âmmeye* ihtiyaç duyulmasını ise vâcib, cevher ve arazın her biri için müstakil bahisler açılması ile ilişkilendirir. Ona göre bu üç başlığın (vâcib, cevher ve araz) ortak olduğu hükümlerin incelendiği bir başlığa ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>250</sup> Ortak hükümler mevcudun üç türü için geçerli olabileceği gibi mâhiyet ve ma'lûl gibi sadece iki türünü ilgilendiren konular hakkında da olabilir.<sup>251</sup> Devvânî haşiyesinde *umûr-i âmmenin* bu şekilde tarif edilmesi ile birçok meselenin *umûr-i âmme* kapsamına gireceğine dair bir itiraz zikreder ve bu itiraza şöyle yanıt verir:

Söz konusu meselelerin *umûr-i âmme* kapsamında sayılabilmesi bu başlık altında incelenmesini gerektirmez. Nitekim söz konusu meseleleri umûm veçhi ile incelemeyi gerekli kılabacak ilmi bir gaye olmayabilir ve dolayısıyla bu bahisler sadece müstakil türler olarak görülüp öyle ele alınabilir.<sup>252</sup>

Bu başlıkta değineceğim son eser olan *Mevâkıf*'ta ise İcî, *umûr-i âmmeyi* Kuşçu'daki takriri benzer bir şekilde ele alır: “İkinci mevâkıf ise *umûr-i âmme*, yani vâcib, cevher ve arazdan müteşekkil mevcudun herhangi bir kısmına özgün olmayan bahisler hakkındadır.”<sup>253</sup> *Mevâkıf* şârihi Cürçânî mevcudun tek bir kısmına özgü olmamanın iki türlü olabileceğini ifade eder: i) Varlık ve birlik gibi mevcudun üç kısmı (vâcib, cevher ve araz) için geçerli olan bahisler, ii) Özel *imkân*, hudûs gibi mevcudun iki kısmı için geçerli olan bahisler.<sup>254</sup> Cürçânî bu noktada *Tecrîd* haşiyesinde yaptığı itirazı tekrarlar ve yokluk, imkânsızlık, zâtî vücûb, kıdem gibi meselelerin *umûr-i*

<sup>249</sup>Kuşçu, Şerhu Tegrîdî'l-Akâid, 1:73.

<sup>250</sup>A.g.e., 1:74.

<sup>251</sup>A.g.e.

<sup>252</sup>A.g.e., 1:73; Devvânî bu noktada yeni bir *umûr-i âmme* tanımı teklifinde bulunur. Buna göre *umûr-i âmme* müştaklar (türemişler) ve müştak hükmünde sayılabilecek şeylerdir. Ancak bu tanımın gerekçeleri ve bu gerekçeleri nasıl ele aldığı tâlî bir mesele olduğundan tezde konu edilmeyecektir. A.g.e., 1:74.

<sup>253</sup>Seyyid Şerîf Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf (Metin ve Çeviri), çev. Ömer Türker, 2. baskı, c. 1 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 449.

<sup>254</sup>A.g.e.

*âmm*e kapsamına bizzât girmeyeceğini, diğer meselelerle ilişkilendirmek suretiyle (*tebe ‘iyyet* yolu ile) dahil olacağını ifade eder. Bu noktada Cürçânî yeni bir tanım teklif eder:

*Umûr-i âmm*e, bütün kavramları ya genel imkân gibi mutlak suretle ya da mukabili ile bütün kavramları kapsayacak şekilde *tekâbül* yolu ile kapsayan konulardır. Varlık ve yoklukta da olduğu üzere söz konusu mukabillerin her birisi için ilmi bir gaye de söz konusu olmalıdır.<sup>255</sup>

Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki teklifi *Tecrîd* haşiyesindeki teklifinden farklılık arz etmektedir. Buna göre *Tecrîd* haşiyesinde “bütün mevcutlar” ifadesini kullanırken *Mevâkıf* şerhinde ise daha *umumî* olacak şekilde “bütün kavramlar” der. Bu kullanım yokluk ve imkânsızlık kavramlarının *umûr-i âmm*e kapsamına girmesini kolaylaştırmaktadır. Nitekim yokluk ve imkânsızlık bahisleri tekabül yoluyla da olsa mevcutlar hakkında bir şey sunmamakta, dolayısıyla *umûr-i âmm*e kapsamında incelenememektedir. Taşköprüzâde de Cürçânî'ye yazdığı haşiyede bu duruma dikkat çeker. Ona göre Cürçânî'nin *Tecrîd* haşiyesinde getirdiği tarif vücûb ve kıdemin yanı sıra “bütün kavramları *tekâbül* yoluyla kapsama itibarıyla” imkânsızlık ve yokluğu da *umûr-i âmm*e dahil etmektedir.<sup>256</sup>

### 3.1.2. Gelenbevî'de Metafizik

Gelenbevî tespit edebildiğimiz kadarıyla *umûr-i âmm*e dair bir tanım zikretmemektedir. Öte yandan üç farklı yerde *umûr-i âmm*e kelimesini kullanan Gelenbevî, kimi yerlerde ise hikmet ilmini yani felsefeyi tanımlar. Buna mukabil Gelenbevî birçok *umûr-i âmm*e meselesini ele almakta; varlık, yokluk, mâhiyet, birlik ve çokluk gibi meseleleri *Celâl Hâşiyesi*, *Tehzîb Hâşiyesi* ve *Lârî Hâşiyesi*'nde detaylıca inceler. Ancak mesele bazlı bir *umûr-i âmm*e-modalite ilişkisi incelemeyecek olmamız sebebiyle Gelenbevî'nin bu konulardaki görüşlerine değinmeyecek, sadece *umûr-i âmm*e ile ne kastettiğini imkân dahilinde ortaya koyacağız.

i) Gelenbevî, *Risâletu'l-İmkân*'ın dördüncü faslında zâtî zorunluluğu şöyle tanımlar:

<sup>255</sup>A.g.e.

<sup>256</sup>el-Cürçânî, *Hâşiyetu't-Tecrîd*, 41.

Zâtî zorunluluk olumlu ve olumsuz *nisbetin*, şayet mevcuda olumlu veya olumsuz hükmediliyorsa *mevzûnun zâtının* varlığının bütün vakitlerinde; şayet ma'dûma olumsuz hükmediliyorsa da *mevzûnun zâtının* yokluğunun bütün vakitlerinde ayrışmasının imkânsızlığıdır.<sup>257</sup>

Gelenbevî bu pasajda bir grup kimsenin *zâtî zorunluluk* tanımını hedef alır. Söz konusu kimseler<sup>258</sup> *zâtî zorunluluğu mevzû'nun zâtının* varlığının bütün vakitleri için geçerli bir *mod* olarak tanımlar. Öte yandan Gelenbevî ise mezkûr tanımıyla ma'dûma verilecek olumsuz hükümlerde *mevzû'nun zâtının* yokluğunun bütün vakitlerini de *zâtî zorunluluk* kapsamında değerlendirir. Gelenbevî tanımda değişiklik yaptığını ve bunun sebebinin de “meşhur tanıma” yöneltilebilecek kimi itirazlar olduğunu vurgular. Gelenbevî meşhur tanımın “*mevzû'nun zâtı* mevcut oldukça *nisbetin* ayrışmasının imkânsız olması” olduğunu ancak bu tanımın ma'dûmdan değilmenin zorunlu olduğu durumları kapsamadığını söyler.<sup>259</sup> O, bu tarifi kullananların mevcutları inceleyen hikmet ilimlerinde geçen zorunlu önermeleri kastetmiş olabileceğini belirtir. Ancak, ma'dûmlar söz konusu olduğunda *zâtî zorunlulukun* meşhur tanımının kabul edilemeyeceğini de vurgular. Bu kimseler *umûr-i âmme* bahisleri söz konusu olduğunda ise mezkûr bahislerde mevcutların durumlarının araştırıldığını söyleyebilir ve böylelikle tanımda ma'dûmu zikretmemelerini meşrulaştırmaya çalışabilir.<sup>260</sup> Gelenbevî ise böyle bir cevabın yetersiz olduğunu düşünür. Nitekim ona göre hikmet ilmindeki öncüllerin birçoğu ma'dûmların durumlarına ilişkindir.<sup>261</sup> Dolayısıyla Gelenbevî'ye göre *zâtî zorunluluk* tarifinde “ma'dûm” kaydının bulunması elzemdir.

Buraya kadarki kısımdan anlaşılacağı üzere Gelenbevî *umûr-i âmme*yi mevcut ve ma'dûmu konu edinen bahislerin incelendiği bir alan olarak görür. Ayrıca hikmet ilminin delillerinin birçoğunun ma'dûmların durumlarına ilişkin olduğunu vurgulaması da önemlidir. Nitekim hikmet ilminin mukaddimesi sadedinde ele alınan *umûr-i âmme* meseleleri hikmet ilminde kullanılacak olan delillerin zeminini teşkil

<sup>257</sup>Gelenbevî, Risâletü'l-İmkân, 84.

<sup>258</sup>Yezdî, el-Haşiyyetu ala Tehzîbi'l-mantık, 59; Habîsî, Şerhu't-Tehzîb, 39; er-Râzî, Şerhu's-Şemsiyye, 85; Kâdı Mîr, Şerhu'r-Risaleti's-Şemsiyye fi ilmi'l-mantık (Daru İbn Hazm, 2021), 243; Devvânî, Şerhu'd-Devvânî, 196; Şemseddin Semerkandî, Kıstâsu'l-Müstakîm: Düşüncenin Kıstası (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 219; Ebu'l-Ayyâş Abdu'l-Alî Nizamuddin el-Lekhenevî, Şerhu Bahri'l-ulûm alâ Süllemi'l-ulûm (Dâru'z-Ziyâ, t.y.), 524; Muhammed İbrahim el-Bilyâvî, Süllemu'l-ulûm mea Haşiyyeti Ziyâi'n-nucûm (Mektebetü'l-Büşrâ, t.y.), 322.

<sup>259</sup>Gelenbevî, Risâletü'l-İmkân, 85.

<sup>260</sup>A.g.e., 87.

<sup>261</sup>Ahmet Akgüç, “İsmail Gelenbevî'de Varlık Düşüncesi EK-1: Gelenbevî'nin Miftahu Babi'l-Müveccihât Adlı Eserinin Tahkiki” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 23.

eder. Dolayısıyla Gelenbevî de -ilk bölümdeki kaynaklarda da geçtiği üzere- yokluk bahislerini *umûr-i âmme* kapsamında görmektedir.

ii) Gelenbevî *umûr-i âmme* terkinini ikinci olarak yine *İmkân Risâlesi*'nde kullanır. Zâtî imkânı ele aldığı esnada Gelenbevî şöyle der:

Bil ki bu (*zâtî*) *imkân*, tarifimizden de açık olduğu üzere, mutlak olarak *mahmûllerin mevzûlara nisbetinin* keyfiyetidir. Öte yandan varlık ve *yokluğun mâhiyetlere nisbeti* özelinde bir keyfiyet olarak da itibara alınabilir. Bu ise hikmet ilminin *umûr-i âmme* bahislerindeki *zâtî imkân*dır. Bu (*zâtî imkân*) ilimlerde her iki itibar ile de kullanılır. Ancak birinci kullanımın açıklanması ikinci kullanımın açıklanmasını da içereceğinden dolayı ilkinin tercih ettik. Aynı şekilde o (*zâtî imkân*) her iki itibar ile de zihni varlığa özgü arazlardan olan ikincil akledilenlerdendir. Çünkü bütün *nisbet* ve keyfiyetler *intiza* edilen itibari şeylerdir.<sup>262</sup>

Gelenbevî bu pasajda imkân kavramının *metafizikteki* kullanımını ve *mantık*taki imkân kavramıyla ilişkisini incelemektedir. Tezin üçüncü başlığında bir daha atıfta bulunacağım mezkûr paragraf bu konu açısından imkânın *umûr-i âmme*ye konu edildiğini göstermektedir. Bu, *modalite* ve *metafizik* arasındaki ilişkinin doğrudan gözlemlendiği bir konu olmanın yanı sıra Gelenbevî'nin kaynakları itibariyle incelediğimiz *metafizik* anlatısına uygundur. Gelenbevî mezkûr pasajda imkân kavramının her iki kullanımıyla da ikincil akledilirlerden olduğunu vurgular. *Burhân*'da da ikincil akledilirleri konu eden Gelenbevî, hikmet ilminde incelenen başka ikincil akledilirlerden de bahseder. Buna göre mümkünün yanı sıra vâcib ve imkânsız da ikincil akledilirlerden olup hikmet ilminde incelenirler.<sup>263</sup> Bu konuların incelendiği kısım ise *umûr-i âmme* bahisleridir. Nitekim Gelenbevî'nin kaynaklarında da vâcib ve imkânsız *umûr-i âmme* konusu olarak ele alınmaktaydı.

Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: İmkân, vücûb ve imkânsızlık şayet hikmet ilminde konu ediliyorsa *mantık* ve dolayısıyla da *modalite* bunları *metafizikten* mi almıştır? Burada dikkat edilmesi gereken husus imkân, vücûb ve imkânsızlığın *metafizikte* konu ediliyor olmasının ne anlam ifade ettiğidir. Bir ilimde konu edilmek o ilimde yüklem almak, meseleler oluşturmak demektir. Yani *metafizike* bakan haysiyetiyle imkân, vücûb ve imkânsızlık kavramlarının *ne-likleri* konu edilmez. Aksine *metafizikte* bu kavramların hükümleri incelenmektedir. Mesela “İmkân *ademî* midir, yoksa *sübûtî* midir?”, “*Vücûb zâta* zait midir değil midir?” gibi sorular etrafında

<sup>262</sup>Gelenbevî, Risâletü'l-İmkân, 140.

<sup>263</sup>el-Binciyûnî, Hâşiyetu Burhân, 43.

ortaya çıkan hükümler *metafizik*in konusudur. Öte yandan *mantık* ise bu kavramların hükümleriyle değil bizâtihi kendileriyle ilgilenir. Bu kavramların her birisi *bedihî* olup edimsel yani *kesbî* değildir. Gelenbevî bu meseleyi *İmkân Risâlesi*'nde müstakil olarak ele alır.<sup>264</sup>

iii) Gelenbevî mezkûr kavramı üçüncü olarak Devvânî'nin *Adudiyye* şerhine yazdığı haşiyesinde zikreder. Devvânî, *ruyetullah* meselesini ele alırken görülmeyi mümkün kılacak illeti araştırır. Buna göre söz konusu gerekçe Devvânî'ye göre ya varlık ya hudûs ya da imkân olmalıdır. Gelenbevî bu taksimi sorunlu görür. Nitekim bunların her biri tek başına bir ihtimal olabileceği gibi *varlık*, farklı şartlar ile değerlendirildiğinde de görülenin gerekçesi olarak düşünülebilir. Ayrıca Devvânî'nin sunmuş olduğu bu delil dokunulabilirlik için de aynı şekilde söz konusudur. Halbuki Tanrı için böyle bir şeyin mümkün olmadığı hususunda ittifak vardır. Devvânî'nin sunduğu gerekçelerinin hasrına yöneltilebilecek farklı noktalar da zikreden Gelenbevî bu mevkide *umûr-i âmme* ifadesini kullanır. Gelenbevî, mezkûr kısımda şöyle der: “Hasrın varlığına yönelik, söz konusu illetin *bi'l-gayr vücûb* veya mâhiyet ve bilinebilirlik gibi *umûr-i âmme*den bir şeyler olabileceği şeklindeki irada gelecek olursak, bu geçersizdir.”<sup>265</sup>

Bu noktada Gelenbevî'nin *umûr-i âmme*ye verdiği iki örnek ziyadesiyle önemlidir. Gelenbevî'nin *umûr-i âmme* örnekleri yani mâhiyet ve bilinebilirlik mevcutların hepsi veya birçoğu hakkında yüklem olabilecek iki kavramdır. Hatırlanacağı üzere kaynaklar kısımda *umûr-i âmme* tam olarak bu şekilde ele alınmıştı. Öte yandan Gelenbevî'nin, bilinebilirliği *umûr-i âmme*ye örnek vermesi de çok önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Gelenbevî her ne kadar bilinebilirliği *umûr-i âmme*den saysa da bilinebilirlik hiç kimse tarafından *umûr-i âmme*ye konu edilmemiştir. Bunun sebebi ise bilinebilirlik söz konusu olduğunda ilk kısımda Devvânî ve Cürçânî'den yaptığımız alıntıda da ifade edildiği üzere “incelemeyi gerekli kılacak ilmi bir gaye” bulunmamasıdır. Dolayısıyla bu pasaj ile Gelenbevî'nin selefleriyle aynı *umûr-i âmme* anlayışı olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>264</sup>Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkân*, 41-46.

<sup>265</sup>Gelenbevî, *Hâşiyetu İsmâil Gelenbevî ale'l-Celâl mine'l-akâid*, c. 1 (Matbaa-i Âmire, 1318), 172.

Zikri geçen pasajların yanı sıra Gelenbevî Mir Ebi'l-Feth'e yazdığı haşiyede de *umûr-i âmme* ifadesini kullanır.<sup>266</sup> Ancak mezkûr kullanım bilginin kategorisinde dair olup *umûr-i âmme* kavramlarının gerçekliğe uygunluk gösterip göstermemesi (doğru ve yanlışlıkla nitelenme) ile alakalıdır. Gelenbevî söz konusu pasajda *umûr-i âmme* hakkında ikincil akledilir olması dışında konumuz ile alakalı pek bir şey söylemez. Bu yüzden de mezkûr pasajı ayrıca ele almayacağım.

### 3.2. Modalite-Metafizik İlişkisi

Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkân*'da şöyle demektedir:

Bu bahisleri bil ve onları iyice kavra. Sakın onların mehrinde ucuza kaçma. Çünkü sen her ne zaman kavmin meselelerinde susuzluk yaşayacak olursan bu bahislerde seni suya kandırarak şeyi bulursun. Bu uyanık, zeki ve coşkulu kimselere kapalı değildir. Anlayışı ileri düzey tahkike yetmeyecek kimselere ise aldırıyorum.<sup>267</sup>

Gelenbevî'nin böylesine ehemmiyet gösterdiği ve tartışmalı meselelerde çözüm attettiği *modalitenin metafizikle* ilişkisini üç noktada gözlemek mümkündür: i) *Modalitenin* ve dahası mantığın diğer ilimler açısından güvenilirliğini tesis edebilmek için mantığın inşasında *metafizikten* herhangi bir ilke alınıp alınmadığında. ii) *Modalitenin* sunduğu *modların metafizikte* bir karşılığının olup olmadığında. iii) *Modal* önermenin doğruluğu ve *metafizik* ile ilişkisinde ne anlam ifade ettiğinde. Bu üç meselenin her birini bir sonrakini anlamlı kılacak şekilde tertip etmeye gayret gösterdik. Buna göre ilk meselede *mantık* ilminin ve dolayısıyla *modalitenin* güvenilirliğini ve *metafizikte* alet olarak kullanılmasının önünde bir engel bulunmadığını göstereceğiz. Bu başlık kendi içerisinde farklı alt başlıklara ayrılarak incelenecek ve genelde *mantık-metafizik* özelde ise *modalite-metafizik* ayrımının temel itibariyle nasıl işlendiğini ortaya konulacaktır. Böylelikle *modalite* güvenilir bir araç olarak başta *metafizik* olmak üzere kullanım alanlarında işlevselliğini üst düzeyde muhafaza edecektir. Bu bölümün temel işlevi *metafizikten* ilke almaksızın *mantık* inşasının teorik zeminin nasıl sağlandığının gösterilmesidir. İkinci noktada ise *modalitenin metafizik* ile kavramsal ilişkisine değinecek ve *metafizikte* ifade edilen her bir yargının *mantıkta* anlamlandırıldığını göstereceğiz. Dolayısıyla da metafizik yapabilmenin imkânının *modaliteden* geçtiğini ortaya koyacağız. Son olarak ise bu

<sup>266</sup>Gelenbevî, "Haşiyetu't-Tehzîb", 173.

<sup>267</sup>Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkân*, 160.

yargıların *nefsu'l-emr* ile ilişkisini ele alacak ve tezi sonlandıracağız. Böylelikle *modal* önermelerin doğruluğunun anlamı üzerinden, *metafizik* yapabilmeyen imkânının nasıl daha genişlediği ele alınacaktır.

### 3.2.1. Mantık Metafizikten İlke Alır mı?

*Mantık* ve *metafizik* arasındaki ilişki *modalitenin* bir *mantık* konusu olması hasebiyle oldukça önemlidir. Şayet *mantık* *metafizikten* ilke(ler) almak suretiyle inşa ediliyorsa bu durumda *mantık*, aleti olacağı *metafizike* yine ondan aldığı öncüllerle hizmet ediyor anlamına gelecektir. Bu ise inşaada kendisine ihtiyaç duyulan şeyi, inşası tamamlanmamış olandan alacağı ilkeler sebebiyle şüpheli bir konuma getirecektir. Nitekim alınan ilkelerin ilme önceliği olması sebebiyle *mantık* henüz ortada yokken ilkelerin bulunması gerekmektedir. Ancak bu ilkeler *mantıkça* denetlenen bir sürecin neticesi olmadıklarından dolayı güvenilir olmayacaklardır. Bu durumda da mantığın düşünceyi hatadan koruma vazifesi zan altında kalacaktır. Dolayısıyla da *modalite-metafizik* ilişkisine ilk olarak mantığın *metafizikten* ilke alıp almadığının incelenmesi ile başlanması elzemdir. Nitekim *mantık* *metafizikten* ilke alıyorsa bu durumda *modalite* de tıpkı *mantık* gibi *metafizik* söz konusu olduğunda işlevsizleşecektir. Aynı şekilde diğer ilimlerde de ciddi bir zafiyet gösterecektir.

Mantığın *metafizikten* ilke alıp almadığını inceleyeceğim bu başlıkta üç temel meseleye değineceğim. Bunlardan ilki mantığın *ne-likine* dairdir. Nitekim *mantık-metafizik* ilişkisinin ortaya konulabilmesi için tarafların tanımlanması elzemdir. Bu başlığın girişinde *metafizik* ile neyin kastedildiği tanımlanmıştı. Dolayısıyla söz konusu ilişkiyi daha iyi anlamlandırabilmek için sorulması gereken temel soru *mantık* ile neyin kastedildiğidir. Nitekim az sonra da ifade edeceğim üzere “*mantık*” çeşitli düşünce geleneklerinde oldukça farklı anlamlarda kullanılmıştır. Hatta bu noktada “*mantık*” kelimesinin eş sesli bir kelime olduğunu vurgulamak doğru olacaktır. Böylelikle mantığın *metafizikten* ilke alıp almadığı daha hassas bir şekilde tartışılabilecektir. Elbette böyle bir noktada öncelikle bir ilimden ilke almanın ne anlam ifade ettiğini de incelemek gerekmektedir. Nitekim her ilim ilke kullanır ancak bu ilkelerin tekdüze olduklarını söylemek mümkün değildir.

*Mantık* metafizik ilişkisini inceleyeceğim diğer iki alt başlık ise *tümeller* ile alakalıdır. Bunlardan ilki *mantıkî*, doğal ve aklî *tümel* ayrımının *mantık-metafizik* arasındaki ilişkiyi nasıl muhafaza ettiğine dairdir. Bu başlıkta İslam coğrafyasında ortaya konan *mantık* anlayışının *metafizik*ten ayrışmayı nasıl temellendirdiğini ele alacağım. Bu başlığın altında yer alacak son alt başlık ise tezin ilk kısmında oldukça detaylı ele alınan beş *tümel* meselehasidir. Sonrasında ortaya çıkan her bir konunun zemini mesabesindeki beş *tümel*in *metafizik* ile ilişkisinin nasıl olacağı sadece beş *tümel* değil tanımını, önermeleri, hükümlerini -ki *modalite* de bu noktada ortaya çıkmaktaydı- ve kıyası da alakadar edecektir.

### 3.2.1.1. Bir İlimden İlke Almak-Bir İlme İlke Vermek

İlimler arasında hiyerarşi gözetmedeki temel gaye üst-alt ilim ilişkisi içerisinde disiplinler arası çalışmalara zemin sağlamak ve alt disipline meşruiyet kazandırmaktır. Söz konusu hiyerarşide altta yer alan ilim üstündekinin incelediği kimi meseleleri araştırmaya konu etmeksizin kabul eder ve doğrudan kendi meselelerini ele alır. Peki bir ilimden ilke alma ne anlama ifade etmektedir? *Mantık* bir ilimden ilke/prensip almakta mıdır? Şayet ilke alıyorsa, bu, mantığın diğer ilimlere alet oluşuna zarar verir mi?

Gelenbevî *Burhân*'ın son kısmında iki ilim arasındaki ilişkiye de değinir. Bir ilmin konu, mesele ve ilkelerinin ele alındığı bu başlıkta Gelenbevî, prensiplerin prensip oldukları ilimden addedilemeyeceğini, böylesi bir durumun müsamahalı bir durum olduğunu belirtir. Ona göre bu tür prensipler iki türlü olabilir: i) *Tasavvur* kabilinden, ii) *Tasdik* kabilinden. Tarifler, *tasavvur* kabilinden olan prensiplerdir. Bunlar *resim* yoluyla elde edilmiş olabileceği gibi *had* yoluyla da elde edilmiş olabilirler.<sup>268</sup> *Tasdik* kabilinden olan prensipler de iki türlü olabilir: i) *Bedihî*, ii) *Nazarî*. Mezkûr *tasdik*ler çeşitli şeylere dair olabilir. Mesela ilmin konusunun konu olmağına dair hükmümüz, çeşitli meselelerin delilleri ve bu delilleri meydana getiren önermeler *tasdik* kabilinden prensiplere örnek gösterilebilir.<sup>269</sup> Söz konusu prensipler ister *nazarî*

---

<sup>268</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 54.

<sup>269</sup>A.g.e., 55.

ister *bedihî* olsunlar, prensibi oldukları ilimde araştırılmaksızın kabul edilirler. Gelenbevî'ye göre söz konusu bu ilkeler farklı bir ilimde araştırma konusu olabilecekleri gibi müdevven bir ilimde incelenmek zorunda da değildir.<sup>270</sup> Ona göre kimi prensipler (*bedihî*ler) bir ilimde araştırma konusu edilmeksizin farklı ilimlere ilke olabilirler. Aynı şekilde Mevsîlî de *Tenvîr*'de *bedihî*lerin herhangi bir ilmin meselesi olmaksızın her ilme ilke olabileceklerini belirtir.<sup>271</sup>

Peki bir ilimden ilke almak ne anlama gelmektedir? Mevsîlî'nin açıklamasından da anlaşılacağı üzere *bedihî*ler müdevven bir ilimden prensip olarak alınmazlar. Öte yandan *bedihî*ler bütün ilimlerde prensip olarak kullanılabilirler. *Bedihî*lerin prensip olarak kullanılması iki ilim arasında üst-alt ilişkisi kurmayı gerektirmez. Dolayısıyla bir ilimden prensip almak üst ilimde delil yollu ispatlanmış *nazârî* bir *tasavvur* veya alt disiplinde araştırmaya konu edilmeksizin kullanılması anlamına gelir. Dolayısıyla bir ilim prensibi olan bir önermeyi kitaba konu etse dahi bu ilmin sınırlarının ötesinde yapılmış bir araştırma olup istitrat olarak görülebilir.

### 3.2.1.2. Hangi Mantık?

*Mantık-metafizik* gibi tarih boyunca pek çok anlamda kullanılan iki kelime söz konusu olduğunda aceleci bir tavır göstermek, konunun anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birisidir. Öyleyse peşine düşülmesi gereken temel soru şudur: Hangi *mantık* hangi *metafizik*ten ilke alıyor veya almıyor? *Metafizik*in bu tez özelinde ne anlam ifade ettiğini bir önceki başlıkta ele almıştım. Öte yandan bir ilim olarak mantığın anlamını konu etmemiş, yalnız bir *mantık* meselesi olarak *modalite* ve ilgili olduğu konuları incelemiştim. Bütün bunlar her ne kadar mantığın *ne-likine* dair bir izlenim verse de konuyu çağrışımlar üzerinden değil doğrudan ele almak tez adına ehemmiyet arz etmektedir. Gelenbevî *Burhân*'da mantığı tanımlarken şöyle demektedir:

Bu edinimlerin (*iktisâb*) her birinde (*tasavvur* ve *tasdik*) hata meydana gelebilir. Öyleyse kişiyi hatadan koruyup bilinmezlere ulaştıracak ve bilinirlerin durumlarını inceleyecek bir

---

<sup>270</sup>A.g.e.

<sup>271</sup>Hasan Hüsni Efendi el-Mûsulî, *Tenvîr*'l-Burhân, 288 s.:277-78.

kanuna ihtiyaç duyulmuştur. İşte o *mantıktır*. Onun konusu bilinirlerdir. Gayesi ise kişiyi düşüncede hatadan korumaktır.<sup>272</sup>

Bu tanım Gelenbevî'ye mahsus olmayıp birçok Müslüman *mantıkçı* tarafından da kullanılmıştır.<sup>273</sup> Öte yandan İslam coğrafyasının dışındaki geleneklerde farklı *mantık* tanımları yapılmaktadır. Söz gelimi Fârâbî *Risâletü't-tenbîh 'ala sebîli's-sa'âde'* de *mantık* kelimesinin sözlükteki anlamlarından birinin de konuşma, dil ile bir şeyleri ifade etmek olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre çoğunluk da bu anlamı kullanmaktadır.<sup>274</sup> Fârâbî bir ilim olarak mantığa değindiği esnada ise kimilerine göre mantığın gayesinin bir şeyi dile getirirken bunu doğru şekilde yapmak olduğunu nakleder. Ancak ona göre bu mantığın değil, nahvin işlevidir.<sup>275</sup> Fârâbî'nin bahsettiği hatayı yapanlardan birisi de hocası Mettâ b. Yûnus (v. 328/940)'tur. Dolayısıyla Mettâ b. Yûnus'un da dahil olduğu bir gruba göre *mantık* lafızları konu edinmektedir.

Farklı *mantık* anlayışlarına örnek olarak Yanyalı Esad Efendi'nin Arapça'ya tercüme ve şerh ettiği Ioannis Kottounios (v. 1658)'un Aristoteles şerhine bakılabilir. Eserin elimizdeki yazmasında nerenin Yanyalı Esad Efendi'ye nerenin Ioannis Kottounios'a ait olduğu ayırt edilememektedir. Ancak *Şerh-i Enver* olarak da bilinen bu metnin ilgili başlığında mantığın konusuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Eserde geçen *mantık* anlayışlarından ilki gerek Gelenbevî gerek Müslüman alimlerin *mantık* anlatısına benzemektedir. Buna göre *mantık* bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmek üzere akli doğrultan içeriği araştırmaktadır.<sup>276</sup> Ioannis Kottounios'un eserini kendi dilinden inceleme imkânımız olmadığı için bu tanımın Yanyalı Esad Efendiye mi ait olup olmadığını bilemiyoruz. Öte yandan şahsi kanaatim bu tanımın Yanyalı Esad Efendi'ye ait olduğu şeklindedir. Nitekim metnin ilerleyen kısımlarında, az sonra tek tek değinecek olduğumuz üzere, farklı *mantık* tanımları zikredilir ve Thomas

<sup>272</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 4.

<sup>273</sup>Devvânî, *Şerhu'd-Devvânî*, 109-16; Mollâ Abdullah Yezdî, *Şerhâ el-Muhakkik ed-Devvânî ve'l-Mollâ Abdillâh el-Yezdî ala Tehzîbi'l-mantık (Dâru'z-Ziyâ, t.y.)*, 220; Kâdı Mîr, *Şerhu'r-Risaleti's-Şemsiyye fi ilmi'l-mantık*, 109-18; er-Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 12-16; el-Bilyâvî, *Ziyâu'n-nucûm*, 55-57; el-Lekhenevî, *Şerhu Bahri'l-ulûm*, 220; Semerkandî, *Kıstâsu'l-Mustakîm*, 77-83; İmam Gazzâlî, *Miyaru'l-ilm fi fenni'l-mantık (el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.)*, 24; Halil es-Siirdî, *Telmîhu Îsâgûcî*, 18; Sadeddin Taftâzânî, *Şerhu't-Taftâzânî ale's-Şemsiyye*, 115-20; el-Mağnîsî, *Muğni't-tullâb*, 59-60; Gelenbevî, *Hâşiye-i Îsâgûcî*, 33-34; Allame Hilli, *el-Kavâidu'l-Celiyye*, 182-92; er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, 2:42-50.

<sup>274</sup>Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh ala sebîli's-sa'âde* (Amman: el-Câmiatu'l-Urduniyye, t.y.), 229.

<sup>275</sup>A.g.e., 231.

<sup>276</sup>Esad b. Osman el-Yanyevî, "Tercemetü's-Şerhi'l-Enver fi'l-mantık" t.y., 8a.

Aquinas'a da nispet edilen son görüş “doğru” olarak nitelendirilir. Bu iki görüşün aynı olduklarını söylemek ise bir hayli zordur.

Mantığın konusu başlığı altında üç meselenin incelendiği eserde, ilk meselenin henüz girişinde şöyle denilmektedir:

İkinci mesele, mantığa müsâvi olacak şekilde formel (*sûri*) konunun burhân, kıyas veya delil olmadığı hakkındadır. Bunlardan ilkinin Yunan bilginlerinin bir kısmı, ikincisi Scotus, üçüncüsünü ise Albertus Magnus kabul etmektedir. Halbuki burhân, kıyas ve delil *mantıktan* daha husûsîdir ve *mantıktan* daha husûsî olan bir şeyin mantığa müsâvî formel konu olması mümkün değildir.<sup>277</sup>

İkinci meselenin başında ise şöyle denilmektedir:

İkinci mesele, bilinen şeylere delalet eden lafızların mantığa müsâvî formel konu olmadığı hakkındadır. Marsilius, Gabriel ve Ockham gibi lafızcılar (Nominalistler) olarak isimlendirilen bir grup *mantıkçı* bunu kabul etmektedir.<sup>278</sup>

Son olarak ise üçüncü meselenin başında şöyle denilmektedir:

Üçüncü mesele, mantığa müsâvî formel konunun şeylerin tabiatlarının kendisiyle adlandırıldığı ve aklın fiillerini düzene sokan, akıldaki varlıklar olduğu hakkındadır.<sup>279</sup> Muhakkik alimlerin çoğu bu görüşü kabul etmiştir. Thomas Aquinas bu görüşü eserlerinin pek çok yerinde tahkik etmiştir ve bu görüş doğru olandır.<sup>280</sup>

Gerek Fârâbî'nin bahsettiği dil merkezli *mantık* inşa edenler gerek *Şerh-i Enver*'de zikredilen farklı gruplar “*mantık*” kelimesinin kullanımı hakkında soru işaretleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla *mantık-metafizik* ilişkisini ele alırken “Hangi *mantık*?” sorusunun yanıtlanması elzemdir. Aksi takdirde ortaya konan çalışmalar spekülâtif kalacak, herhangi bir katkı sunmak bir yana zaten bulanık olan suyu daha da bulanık hale getirecektir.

Ayhan Çitil'in “Mantığın *Metafizikten* Bağımsızlığı Sorunu” yazısı “Hangi *mantık*?” sorusuna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Çitil yazının özet kısmında şöyle demektedir:

<sup>277</sup>A.g.e., 8b.

<sup>278</sup>A.g.e., 9b.

<sup>279</sup>موجود بالعقل المسماة منه طبائع الأشياء، المسدد لأعمال العقل

<sup>280</sup>el-Yanyevî, “Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver fi'l-mantik”, 10a.

Doğal dilin tutarlı olduğu varsayımı altında benimsenen klasik *mantık* anlayışlarının ve bu varsayımı reddeden dialektik *mantık* anlayışlarının varlığı ele alış biçimleri arasında derin farklılıklar bulunmaktadır. Bildiri *metafiziksel* tercihler içermeyen bir mantığın geliştirilip geliştirilemeyeceği sorusunu, bir yandan varlığa ilişkin bilginin dilsel olanla sınırlı olup olmadığı sorusu ile bir diğer yandan da sözdizimsel olanın anlambilimsel olandan bağımsız olup olmadığı sorusu ile ilişkileri içerisinde tartışmayı hedeflemektedir.<sup>281</sup>

Çitil mezkûr pasajda doğal dilin tutarlılığını varsayan ve bu durumda benimsenen klasik *mantık* anlayışından ve böyle olmayan dialektik *mantık* anlayışından bahsetmektedir. Peki Çitil’in sunduğu klasik *mantık* anlayışı İslam coğrafyasında ortaya konan *mantık* anlayışına yüklem olabilir mi? Bir diğer deyişle İslam coğrafyasında ortaya konan ve “klasik” olarak nitelenen *mantık* doğal dil ile ilgilenir mi? Gelenbevî *Burhân*’a yazdığı *Minhuvât*’ın lafızlar bahsinde şöyle der:

Her ne kadar *mantık* kitapları hakikat ve mecaz bahislerden hâli olsa da biz bu konulara olabildiğince değindik. Zira ifade (kendini karşı tarafa anlatabilme) ve istifade (karşı taraftan bir şey anlatmasını talep etme) çokça bu konulara bağlıdır. Onların lafızlar bahsine değinmelerinin yegâne sebebi de bu bağlılıktır. Nitekim açıktır ki onların bu bahislere değinmesinde başka herhangi bir vecih bulunmamaktadır.<sup>282</sup>

Genelde İslam *mantıkçıları*, özeld de Gelenbevî’nin ifadelerinde de anlaşılacağı üzere Müslümanlarca ortaya konan *mantık*, dili konu edinmeksizin bir ilim haline gelmektedir. Bu noktada hatırlatılması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Mantığın dili konu edinmemesi, dile dair ahkâmı incelememesi ve dil zemininde ortaya çıkabilecek soru ve sorunların *mantıkça* incelenmemesi anlamına gelmektedir. Öte yandan kişi *mantıktaki* yargılarını yine bir etkileşim aleti olan dil ile karşı tarafa aktaracaktır. Bu aktarmada dili kullanıyor olması mantığın dili konu edindiğini göstermeyecektir. Nitekim bu noktada bütün ilimler ortaktır.

Dil kullanımı belirli uzlaşımara teveccüh edilip kullanılmasından ibarettir. Kişi “insan” lafzını bir şekilde edindiği “düşünen canlı” anlamı ile eşleştirir ve dili kullanmak istediğinde “düşünen canlı” anlamına işarette bulunmak için “insan” lafzına yönelir ve onu kullanır. Öte yandan kişi düşünce esnasında her zaman lafızlara teveccüh etmez ve farkında olsun yahut olmasın anlamlar ile sürekli kıyaslar ortaya koyar. Örnek verecek olursak tahtaya “جاء طالب” yazılacak olsa ve öğrencilerden

<sup>281</sup>Ahmet Ayhan Çitil, “Mantığın Metafizikten Bağımsızlığı Sorunu”, içinde VII. Mantık Çalıştayı (29-30 Haziran 2017) Bildiri Kitabı (Mantık Derneği Yayınları, 2017), 215-16.

<sup>282</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 57.

birisinin “طالب (talib)”e hareke vermesi istense, öğrenci de “طالب (talibun)” olarak seslendirse burada farkında olmasa dahi birçok kıyas (Tâlip fâildir, Her fâil merfudur, Tâlip merfudur vs.) yapmıştır. Bu kıyasları yaparken ise dilin kullanımında olduğu gibi kişi kelime seçimi ile uğraşmaz. Ayrıca kişinin birden fazla dil bildiği ve bunları birden fazla dilde ifade edebileceği düşünüldüğünde anlamlara delalet eden lafızları düşünme işlemi daha da karmaşıklaşacaktır.

Öte yandan ilgili makaleye dönecek olursak Çitil *mantık*çının işinin biçimsel doğrulukla alakalı olduğunu ancak biçimsel olan ve olmayan doğruluğu ayırt etmenin ise oldukça zor olduğunu söyler. Ona göre bir önermenin biçiminden bahsettiğimizde *mantıksal* sabitlerden de bahsetmeye başlarız. Çitil bu durumu bir örnekle açıklar:

Bir örnek vermemiz gerekirse, sunum sırasında kullandığımız ve slaytlarımızı yansıttığımız perdeye dönerek “Bu perde beyazdır” diyebiliriz. Bu lafzın (ve lafiz yoluyla dile getirilen önermenin) içeriği bakımından doğru mu yanlış mı olduğu çok farklı bakımlardan tartışılabilir. Örneğin renk algısının öznel olmasından hareketle, solipsizm veya gerçekçilik açılarından karşımıza çok farklı sorunlar çıkabilir. Öte yandan “Bu perde beyazdır veya beyaz değildir” dersem bu önermenin doğruluğu konusundaki tartışma hızlıca kapanabilir. Ancak bu önermenin doğruluğunu sorunsuz bir biçimde öne sürmemizin bedeli aslında söz konusu perdeyle ilgili hiçbir şey söylemiyor olmamızdır. Bunun nedeni ise “veya” ve “değildir” gibi, biz *mantık*çılarının *mantıksal* sabitler olarak adlandırdığımız terimler üzerinde uzlaştığımızı varsaymamızdır. İşte bu *mantıksal* sabitleri belirlediğimiz ve bu terimlerin anlamlarını uzlaşarak sabitlediğimiz ölçüde biçimsel bir dil oluşturabiliriz. Biçimi veren bu *mantık* sabitlerini öne çıkararak ve *mantıksal* değişkenlerden ve onların değerlerinden ayırt eden biçimsel dilin kuruluşu mantığın sentaktik yönünü, sözdizimsel veya dizibilimsel yönünü oluşturmaktadır. Söz konusu biçimsel dilin sentaktik düzeyde kuruluşu bir alfabe belirleyip bir dizi gramer kuralını ortaya koymakla gerçekleştirilmektedir. Herhangi bir işaret dizisinin söz konusu biçimsel dile ait olmadığını belirleyecek özyineli (yinelemeli) tanımlarla bir dil kurulmaktadır.<sup>283</sup>

Çitil mezkûr pasajda ilgili meseleyi yoğun bir şekilde dil merkezli ele almaktadır. Ona göre “Bu perde beyazdır veya beyaz değildir” önermesinin doğruluğu tartışmasının hızlıca kapanmasının sebebi “veya” ve “değildir” ifadelerinin “*mantıksal* sabiteler” olarak isimlendirilen “uzlaşımlar” olmasıdır. Halbuki bu uzlaşım varsayımsaldır. Gelenbevî’den yaptığım nakle göre ise bu uzlaşımlar teknik olarak mantığa nispet edilemez. Zira mezkûr uzlaşımsal sabiteler dile dairdir. Uzlaşımsal olan dildir. Öte yandan İslam coğrafyasında ortaya konan *mantık* uzlaşımsal sabiteler üzerinden değil düşünülürler üzerinden ilerlemiştir. Yani bir *mantık*çı için önemli olan “uzlaşımsal *mantıksal* sabiteler” değil, değillemenin olup olmadığıdır. Batı’da ortaya çıkan

<sup>283</sup>Çitil, “Mantığın Metafizikten Bağımsızlığı Sorunu”, 217-18.

*sembolik mantık* da “evrensel uzlaşımsal *mantıksal* sabiteler” koyma çabasından ibarettir.

Çitil zikrettiği çeşitli örneklerin sonucu olarak *metafizik* tartışmalar bakımından yansız bir mantığın mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre “gerçekten *metafiziksel* sorunlardan arıtabildiğimiz bir *mantık* olabilir mi, sorusuna ağız dolusu bir evet cevabını vermek oldukça güç”tür.<sup>284</sup> Bu aşamada bir noktayı vurgulamakta fayda var. *Mantık* kelimesi Çitil’in yazısında Gelenbevî, Taftâzânî, Kutbuddin Râzî, Fârâbî gibi isimlerin kullanımından oldukça farklıdır. Çitil dil kaynaklı *metafiziksel* problemleri mantığın öncülü haline getirip sorunsallaştırırken İslam coğrafyasında ortaya konan *mantık* ise konusu itibariyle diğer ilimlerden bu gibi sorunlardan etkilenmeyecek şekilde ayrılmaktadır. İlimlerin birbirlerinden konuları itibariyle ayrıştığını vurgulayan *mantıkçılar* bu anlamda ne Fârâbî’nin ne Yanyalı Esad Efendi’nin işaret ettiği grupların ne de Ayhan Çitil’in karşılaştığı problemlerin muhatabı değildir.

Hangi *mantık* sorusunu ve diğer *mantık* anlayışlarının yaşadığı problemlerin İslam mantığına yansımadığını ele aldıktan sonra *mantık-metafizik* ilişkisine geri dönebiliriz. Lafzı değil anlamı konu edinen bu *mantık* anlayışının *metafizikle* ilişkisi nasıl olacaktır? *Mantıkta metafizikte* konu edilen şeylerden hareketle ortaya konulan bir mesele yok mudur? Söz gelimi *mantıkta, tahkiku’l-mahsurat* başlığında da geçtiği üzere, olumlu önermelerin *mevzu*’sunun “varlığı”nı gerektirdiği ifade edilir. Aynı şekilde *tümel*in tanımında “çok”lara sadık gelmeklik, *tikel*in tanımında ise çoklara değil sadece “bir”e sadık gelmeklik zikredilir. Varlık, birlik ve çokluk *metafizikte* ele alınan meselelerdir. Dolayısıyla bunlardan hareketle inşa edilen *tümel*, *tikel* ve olumlu *önerme* anlayışının *metafiziksel* kabullere dayandığı, bir diğer deyişle mantığın bu gibi konular özelinde *metafizikten* ilke aldığı düşünülebilir.

Bu soru/sorunun cevabında bölüm başında ele aldığım bir öncüle, bir ilimden ilke almanın anlamına dönmek uygun olacaktır. Hatırlanacağı üzere bir ilmin ilkeleri ya *bedihî* ya da *nazarî* olacaktır. Nitekim bu ilkeler ya düşünölmeye ve ispatlanmaya muhtaçtır ya da değildir. *Nazarî* ilkeler üst disiplinlerde ispatlanan ve alt ilimce araştırmaya konu edilmeksizin kabul edilen ilkeler iken *bedihî* ilkeler ise herhangi bir

---

<sup>284</sup>A.g.e., 222.

ilimde ispata konu edilmeyecek açıklıktaki ilkelerdir. Varlık, birlik ve çokluk gibi kavramlara gelecek olursak bunlar *metafizikte* kavram olarak incelenmemektedirler. Yani bir ispat neticesinde veya kişiye sahip olmadığı bir anlamı kazandıracak bir tanım ile varlık, birlik ve çokluk gibi kavramlara ulaşılmaz. Öte yandan *metafizik* varlığa, birliğe ve çokluğa dair hükümleri inceler. Örnek vermek gerekirse *metafizike* göre varlığın *ne-liki* tartışma konusu yapılmazken varlık yüklemine bütün var olanlarda ortak mı olduğu, mâhiyetten farklı bir şey mi olduğu, vâcib ve mümkün varlıklar özelinde farklılık gösterip göstermediği gibi meseleler araştırma konusudur. *Mantık* ise bu gibi hükümleri değil varlık, birlik ve çokluk kavramlarının bizâtihi kendilerini kullanır. Söz gelimi olumlu önermede *mevzû* 'nun var olduğu söyleyen birisi bu *mevzû* 'nun varlıkça hükümlerini *mantıkta* incelemes. *Mantık* sadece olumlu önermede *mevzû* 'nun var olduğunu söyler. Nitekim *metafiziksel* herhangi bir hüküm öğrenmeksizin de nesnelere varlıklarını idrak eder ve anlamlandırırız. Bu idrak varlık kavramının düşünce ve ispat yoluyla elde edilmediğini de göstermektedir. Bu noktada şöyle bir itiraz yapılabilir: Var olduğunu idrak ettiğim nesnelere gerçekten var olmayabilirler. Bunlar dış dünyada değil tamamıyla zihinde bulunan, ancak benim dış dünyada olduğunu varsaydığım veya aldandığım şeyler olabilir. Söz konusu yanlış ihtimali *mantık* açısından hiçbir önem arz etmemektedir. Nitekim mantığın bahsettiği varlık kavramı bir şeyin var olduğunu ifade etmekten başka bir anlama gelmez. Daha sonra kişi bir şeyin dış dünyada veya zihinde var olduğunu iddia edebilir. Bu noktadan sonra ise kişinin iddiası ilgili ilim dalının araştırma konusudur. Söz gelimi “A B’dir” olumlu önermesinde idrak edilen şey B vasfının A vasfının bilfiil sadık geldiği fertlerde sabit olduğudur. Söz konusu B vasfı bu fertlerde sabit olduğuna göre bu fertlerin de sabit olması gerekmektedir. Şayet önermeyi kuran kişi bu fertlerin dış dünyada veya zihinde olduğu iddiasıyla “A B’dir” diyorsa, bir diğer deyişle *hâriciyye*, *hakikiyye* veya *zihniyye* olarak önerme kuruyorsa bu iddiası araştırma konusudur. Öyle ki bu yargı dış dünyanın varlığı, söz konusu edilecek nesnelere varlığı gibi birçok şeyi ele almayı ve belki de ispatlamayı gerekli kılacaktır. Ancak *mantıkta* kullanıldığı kadarıyla “varlık” kavramı bütün bunlardan bağımsız şekilde “Masanın üzerinde Kur’an-ı Kerim vardır” denildiğinde anlaşılan anlamdan başka bir şey değildir. Aynı şey birlik ve çokluk için de söylenebilir. “Şurada sadece bir kalem var”, “Masanın üzerinde çok kalem var” önermelerinde idrak ettiğimiz birlik ve çokluk kavramları *mantık* ilminde kullandığımız birlik ve çokluk kavramlarıdır. Bunun yanı sıra “Birliği ve çokluğu nasıl idrak ediyoruz?”, “Birlik ve çokluk gerçekten de var mı?” gibi soru

ve sorunlar *mantık* ilminin sorusu, sorunu ve gündemi değildir. Nitekim *mantık* varlık, birlik ve çoklukla sadece kavram düzeyinde ilgilenmektedir. Öte yandan bunların hükümleri *mantık* ilminin konusu olmayıp diğer ilimlerde tartışılmalıdır. Tekrardan vurgulamak gerekirse söz konusu kavramlara dair hükümler *mantık* ilminde prensip olarak kullanılmazlar. Dolayısıyla da mantığın *metafizik*ten ilke alması söz konusu değildir.

Bir diğer kafa karıştırabilecek mesele ise özdeşlik, çelişmezlik gibi temel yargıların *metafiziksel* olabileceği düşüncesidir. Ancak bunlar da *bedihî* tasdikler olmaları hasebiyle herhangi bir ilme konu edilmeksizin her ilimde kullanılmaktadırlar. Nitekim özdeşlik, çelişmezlik ve bunların zorunlu neticesi olarak addedebileceğimiz üçüncü halin imkânsızlığı ispat edilmeye ihtiyaç duymayan apaçık önermelerdir. Hatta bunların ispatlanmasının imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki “Çelişmezlik yanlış bir yargıdır”, “Özdeşlik yanlış bir yargıdır” veya bunların olumlu formları teknik olarak özdeşlik ve çelişmezlik kabul edilmeksizin önerme haline gelemezler. Mesela ilk önermeye bakalım: “Çelişmezlik yanlış bir yargıdır”. Bu önermede görüldüğü üzere dört farklı anlam bulunmaktadır: “Çelişmezlik”, “yanlış”, “bir”, “yargı”. Mezkûr önerme bu dört kelime arasında kurulan bir *nisbetten* ibarettir. Bir önerme kurmak ise ancak önermede yer alan öğelerin birbirlerinden ve birbirlerini bağlayan nispetten farklı oldukları kabulü ile anlam kazanabilir. Yani bu kavramların her birinin bir diğerinin aynı olmadığı bilinci ile kişi ancak böyle bir önermeyi kurabilir. Böylesi bir idrak ise ancak özdeşlik ve çelişmezliğin kabulü ile mümkündür. Nitekim öncelikle her bir kavramın o kavram olduğu ve o kavram olmayan olmadığı kabul edilir ve birbirlerine *nisbet* edilmek suretiyle önerme anlamlandırılır. Dolayısıyla çelişmezliği inkâr etmek -farkında olunsun yahut olunmasın- ancak çelişmezliği kabul etmekle mümkündür. Bu ise çelişmezliğin ispat edilemeyecek kadar açık bir ilke olduğunu, bir diğer deyişle onun *bedihî* olduğunu gösterir. *Bedihî* ilkeler ise daha önce de ifade edildiği üzere herhangi bir ilimde ispatlanmaz, herhangi bir ilimden bir diğerine ilke olarak verilmezler.

Bu noktada karmaşaya sebebiyet verebilecek bir noktanın aydınlatılması da uygun olacaktır. Tezin henüz baş kısımlarında bir dipnotta işaret ettiğimiz bu nokta mantığın *metafizik*ten ilke almadığının daha net vurgulanması adına elzemdir. “Mâhiyet” kelimesi gerek *mantık* gerek *metafizik* eserlerinde zikredilen bir kavramdır. Çalışma

boyunca *mantık* kitaplarında geçen “mâhiyet” kelimesini yaygın kullanımın aksine “öz” yerine “*ne-lik*” olarak tercüme etmeyi tercih ettik. Mâhiyet kelimesi gerek *mantık* gerek *metafizik* kitaplarında kullanılan bir kavramdır. Söz konusu kavram *metafizikte özcülük* adı verilen belirli bir *metafiziksel* pozisyona işaret edebilir. Halbuki *mantık*, iddiası gereği, *metafizikten* öncül almaması gereken bir disiplindir. Dolayısıyla *mantıkta* zikredilen “mâhiyet” kelimesinin “öz” olarak tercümesi büyük problemlere sebebiyet verecektir.

Peki her iki mâhiyet kullanımı arasında nasıl bir fark var? “*Ne-lik*” ve “öz” bu aşamada birbirlerinden nasıl ayrışmaktadır? *Metafizik* söz konusu olduğunda *özcülük* birçok şey ifade etmektedir. *Özcülük* öncelikle özün değişmezliği, devamlılığı ile ilişkilendirilmektedir. Aynı şekilde bu kavram özün yaratılmış olup olmaması, mürekkep özlerin terkiplerinin zihinde mi dış dünyada mı olduğu gibi pek çok meselede bir pozisyon ifade edecektir. Buna karşın *mantıktaki* “mâhiyet” ise bunların hiçbirisiyle ilişkilendiremeyeceğimiz bir anlamı taşımaktadır. *Mantık* kitaplarında geçen “mâhiyet” kelimesi bir şey için “bu nedir?” sorusu sorulduğunda o şeye yapılan yüklemle alakalıdır. Söz gelimi “A insandır” şeklinde bir yüklemleme yapıldığını varsayalım. Bu noktada insan mâhiyeti denilen şey bir şeye insan dememiz için gereken her ne ise onu ifade eder. Öte yandan bunun *özcülükteki* gibi devamlılığı, değişmezliği gibi çağrışımlar söz konusu değildir. Nitekim bu gibi hükümler *mantık* ilmini alakadar etmemektedir. Zira *mantık* yüklemlemleri araştırır ve “A nedir?” sorusunda bir şeye insan yüklemine yüklememiz için gereken unsurlar şayet o şahısta varsa ona insanı yüklememiz. Bir vakit geçtikten sonra bu şeyin kendisine insan denilmesini gerekli kılacak vasıflara sahip olup olmadığı veya “insan mâhiyeti”nin değişim gösterip göstermediği ise tamamıyla *mantık* ilminin sınırlarının dışındadır. Aynı durum *cins*, *fasıl* gibi terimler özelinde de geçerlidir. Aynı şekilde Gelenbevî’de *Burhân*’da *mantıkî beş tümel* ile *doğal beş tümel* arasındaki farkı açıkça ortaya koyarak mâhiyet kelimesinin temelde farklı kullanımlarının olduğuna işarete bulunmaktadır.<sup>285</sup> Dolayısıyla *mantık* kitaplarındaki “mâhiyet” kelimesinin öz olarak tercüme edilmesi belirli bir *metafiziksel* pozisyonu çağrıştıracağından dolayı hatalı bir tercüme olacaktır.

---

<sup>285</sup>Gelenbevî, *Burhân*, 6.

### 3.2.1.3. Mantık ve Metafizik Ayrımında Tümel

Peki *mantık-metafizik* ayrımını bu kadar net yapabilmeyi sağlayan şey nedir? Öncelikle bu ayrıma imkân sağlayan temel şey zikri geçtiği üzere *mantık* ilminin konusudur. Mantığın konusunun dil değil düşünülürler olması bu ayrımın temelinin atıldığı noktadır. Gelenbevî'ye göre *mantıkta* konu edinilen şeyler ikincil akledilenlerdir ve bunlar sadece zihinde bulunurlar.<sup>286</sup> Mezkûr ayrışmaya zemin sağlayan bir diğer unsur ise gerek Gelenbevî'nin gerek diğer birçok *mantıkçının* sunmuş olduğu *tümel* taksimidir. Bu taksim mantığın kurulum aşamasında *metafizikten* ilke almayışında kilit rol oynamaktadır. Hatırlanacağı üzere *tümel*ler üç kısımda incelenmektedir: *Mantıkî tümel*, *doğal tümel* ve *akli tümel*. *Mantıkî tümel* *mantık* kitaplarında “*tümel*” denildiğinde kastedilen, tanımlanan ve de araştırılan *tümel*dir. *Doğal* ve *akli tümel* ise *mantıkta* konu edilmemektedir. Bunlara “*tümel*” denmesi *mantıkî tümel* ile kurdukları ilişki dolayısıyladır. Öte yandan anlamları itibariyle *mantıkî tümel*den çok daha farklıdır. Hatırlanacağı üzere Gelenbevî *mantıkî tümelî* “kavramın sadece kendisine bakarak, aklın kavramın hariçte çoklarla bir olmağına (*ittihâd*) izin veren” olarak tanımlarken; *doğal tümel* insanlık, canlılık gibi çoklara sadık gelip gelmediği göz ardı edilen doğalar; *akli tümel* ise *mantıkî tümel*in iliştiği insanlık, canlılık gibi kavramlardır ki artık söz konusu kavramlar çoklara sadık gelir veya gelmez. *Mantık* ilminde konu edilen *tümel* türü ilki, yani *mantıkî tümel*dir. Öte yandan “*tümel*ler problemi” olarak ele alınan mesele *mantıkî tümel* ile değil *doğal tümel* ile alakalıdır.

Yanyalı Esad Efendi'nin tercümesine dönecek olursak mezkûr eser bir *mantık* kitabı olmasına rağmen “*Tümel*ler var mıdır, yok mudur hakkında” isimli bir başlık açmaktadır.<sup>287</sup> Halbuki şeylerin varlıkları *mantıkta* değil varlık alanlarını inceleyen ilimlerde konu edinilmelidir. Söz konusu eserde *tümel*in kısımlarının bulunduğu dikkat çekilir. Bunlardan birisi “kavramsal *tümel* (الکلي بالمفهوم)” dir. Bu *tümel*in anlamı, kendisinden *tümel* bir şeyin anlaşıldığı şeydir. Bunlar insan gibi, canlı gibi tek bir şeyin anlaşılmadığı genel lafızlardır (الألفاظ العامة).<sup>288</sup> Ayrıca *sebepsel* ve *iradesel tümel*lerden

<sup>286</sup>Gelenbevî, Risâletü'l-İmkân, 183.

<sup>287</sup>el-Yanyevî, “Tercemetü'ş-Şerhi'l-Enver fi'l-mantık”, 16a.

<sup>288</sup>A.g.e., 16b.

de bahseder (الكلية بالسببية، الكلية بالإرادة), ancak bunların *mantıkta* araştırma konusu olmadığını belirtir.<sup>289</sup> Bunların yanı sıra iki farklı *tümel* anlamı daha zikredilir. *Şerhi Enver*'de bunların *mantıkta* ele alınan *tümel*ler olduğu açıkça ifade edilir: *Mevcuttaki tümel* (الكلية بالموجود) ve *Yüklemlemedeki tümel* (الكلية بالحمل).<sup>290</sup> *Mantıkta* ele alındığı açıkça ifade edilen *mevcuttaki tümel* mevcuda ilişkin olması hasebiyle *metafizik* ile yakın ilişki göstermektedir. Buna göre mevcutta olan *tümel*in mevcuttaki varlığının nasıllığı yahut gerçekten de var olup olmadığı araştırılması gereken bir meseledir.

Eserde Aristoteles'ten iki farklı *tümel* tanımı nakledilir. Bunlardan ilkinde göre *tümel* “çoklarda bulunmaya kabil olan” anlamına gelir. İkincisine göre ise *tümel* “çoklarda hulul etmeye hazır olan” olarak tanımlanır.<sup>291</sup> Bu noktada *tümel*lerin varlığı tartışması yoğunlaşır. Kimi mevcutların *tümel*, kimilerinin ise *tikel* olduğu; *tümel*lerin var olduğu gibi görüşler değerlendirilir. Eserde bu konuda detaylı tartışmalar yürütülmüş, Platon'un *idealar* kuramından Aristoteles'in *tümel*ler anlayışına kadar çokça mesele ele alınmıştır.<sup>292</sup>

Mezkûr eserin ilgili bahsinin üçüncü meselesinde *metafiziksel tümel*, *akli tümel* ve *mantıksal tümel* (الكلية المنطقي)<sup>293</sup> ele alınır. Buna göre Zeyd'in insan doğası *tikel* yapıcı arazlardan soyutlanacak olursa *tikel* olmaz. Aksine o *tümeldir* ve çoklara da yüklemenebilir (فتكون كلية مطابقة للكثير). Yazara göre bu *tümel* *metafiziksel tümel* ve *akli tümeldir*. Bu aşamadan sonra akıl bu *tümel* doğaya bakar ve onu *tikellere nisbet* eder. Böylelikle söz konusu tabiat *mantıksal tümel* olur.<sup>294</sup> Bir diğer deyişle *doğal tümel* ve *mantıksal tümel* birbirlerinden farklı şeyler değil, aksine aynı şeyin farklı itibarlarıdır. Nitekim ilerleyen kısımda “*Mantıksal tümel* ise farklı çoklara kâbil aklın eylemi sebebiyle bilfiil çoklara *nisbet* edilme haysiyetiyle tabiatın kendisidir.”<sup>295</sup> demek suretiyle *doğal* ve *mantıksal tümel* arasındaki farklılığı haysiyette ortaya çıktığı açıkça ifade edilmektedir.

<sup>289</sup> A.g.e., 16b-17a.

<sup>290</sup> A.g.e., 17a.

<sup>291</sup> A.g.e.

<sup>292</sup> A.g.e., 17b-18a.

<sup>293</sup> Arapça ifade edilişi Gelenbevi'nin *tümel*ler bahsindeki *mantıkî tümel*den farklı olmasa da ifade ettiği anlamın farklı olması sebebiyle bu *tümel* türünü karışıklığa mahal vermemesi gayesiyle *mantıkî tümel* yerine *mantıksal tümel* olarak tercüme etmeyi uygun gördüm.

<sup>294</sup> el-Yanyevî, “Tercemetü’ş-Şerhi'l-Enver fi'l-mantik”, 19a.

<sup>295</sup> A.g.e., 19b.

*Şerh-i Enver*'den böylesi uzun bir anlatı sunmamın sebebi tamamıyla farklı iki *tümeller* kurgusu olduğunu göstermektir. Buna göre Batı *mantık* geleneğinde süregelen *tümeller* problemi İslam coğrafyasında ortaya çıkan *tümeller* anlayışından fazlasıyla farklıdır. *Şerh-i Enver*'deki anlatıya göre *mantıksal tümel doğal tümelden* itibar ile farklılaşmaktadır. Dolayısıyla *mantıksal tümelin* ortaya çıktığı düzlem *metafiziksel* bir inşa ile ortaya çıkacak olan doğa iken Gelenbevî ve diğer Müslüman alimlerin kitaplarında gördüğümüz *tümel* anlatısında nesnenin kendisinden ayrı inşa edilen ve tamamen zihnin sınırları içerisinde kurulan bir *tümel* söz konusudur. Tamamıyla zihinde olması sebebiyle bunun *nominalist* bir tavır olduğu söylemi ise gerçekçi olmayacaktır. Nitekim *nominalizm* ve *realizm* gibi ekoller *tümeller* meselesinde İslam *mantıkçı*larının incelediği *mantıkî tümeli* konu etmemektedirler. Öte yandan söz konusu *tümelin* Gelenbevî'nin anlatısındaki *doğal tümel* olduğunu söylemek de pek mümkün değildir. Nitekim Batı *mantık* geleneğinde süre gelen *tümel* anlayışındaki *doğal tümelin* çağrışım ve uzantıları İslam *mantıkçı*larından fazlasıyla farklıdır. Dolayısıyla, en azından anlatıda zikri geçen ekoller özelinde Batı *mantık* geleneğinin *metafiziksel* temeller üzerine inşa edildiği söylenebilir. Öte yandan *mantıkî tümeli* mantığın konusu haline getiren İslam *mantıkçı*ları *metafiziksel* ispatlara ihtiyaç duymaksızın bir *mantık* ilmi kurma imkânı bulmuş ve mantığın alet olma vasfını güvence altına almışlardır.

#### 3.2.1.4. Metafizikten Bağımsız Kurulan Beş Tümel

Mantığın *metafiziksel* temellerine değineceğim son mesele daha evvel tezin en kritik konusu olarak nitelendirdiğim *beş tümeldir*. Söz konusu tanımlanma iki temel gerekçe ile açıklanabilir: i) *Modaliteyi* doğuruyor olması, ii) Mantığın temel meselelerinden olması. *Beş tümel* meselesinin *modaliteyi* nasıl doğurduğu müstakil bir başlıkta incelenmişti. Öte yandan *beş tümelin* mantığın temel meselelerinden oluşu ve bunun tezi ne derece ilgilendirdiği açıklanmaya muhtaçtır. Hatırlanacağı üzere *mantık* iki ana başlıktan oluşmaktadır: *Tasavvur* ve *tasdik*. Her iki başlık da *mebâdî* (prensipler/ilkelere)<sup>296</sup> ve *makâsîd* (gayeler) olarak ikiye ayrılmaktadır. *Tasavvur*

<sup>296</sup>Buradaki prensip kullanımı bir başka ilimden alınan anlamında değildir. Makâsîti hazırlayıcı mesabedeki konular anlamına gelir ki söz konusu prensipler tamamıyla mantık ilminin konusu olarak ele alınır. Nitekim gerek beş tümelin gerek önerme ve hükümlerinin bilinmezlere ulaşmanın formuyla doğrudan alakası vardır. Karışıklığa mahal vermemesi gayesiyle metinde bu anlamdaki mebâdîyi tercüme etmeksizin kullanacağım.

başlığının *mebâdîsi* beş *tümel* iken *makâsıdı* ise *tanım* konusudur. Tasdik başlığının *mebâdîsi* önerme ve hükümleri iken *makâsıdı* ise *kıyastır*.

*Beş tümelin tanım* konusuyla alakası gayet açıktır. Nitekim *tanım*da *beş tümel* kullanılarak nesneyi diğerlerinden ayırıştırın bir *tasavvur* elde etmeyi hedefleriz. Bunun için kimi zaman *cinsi* ve *faslı* kimi zaman *hâssayı* ve hatta *araz-ı âmmı* kullanırız. Aynı şekilde söz konusu *tasdik* olduğunda da *beş tümel* temel teşkil etmektedir. Nitekim bilhassa olumlu doğru önermede *mevzû* ' ve *mahmûl beş tümel*den biri olmalıdır. Bu yüzden *beş tümel* konusunun yüklem olan cüzler olarak da isimlendirildiğine değinilmişti. *Kıyas* ile olan ilişkisi de aynı şekilde önerme üzerinden anlaşılacaktır.

Zikri geçen gerekçelerden hareketle *beş tümel* meselesinin gerek *modalite* gerek *mantık* için önemli olduğunu gayet açıktır. Peki *beş tümel* tezin bu kısmında ne ifade etmektedir? *Beş tümelin mantıktaki* bütün konuların temeli olmasından hareketle bu bahiste yaşanacak herhangi bir aksaklık bütün bir mantığı etkileyecektir. Söz gelimi *beş tümel* konusunda *metafiziksel* herhangi bir öncül kullanıldıysa bu, bütün konuların *metafiziksel* öncüllerle inşa edildiği anlamına gelecektir. Nitekim mantığın bütün konuları *beş tümel* zemininde inşa edilmektedir. Dolayısıyla *beş tümelin metafiziksel* bir ilkeden hareketle kurulmamış olması özelde *modalite* genelde ise *mantık* adına ziyadesiyle önemlidir. *Beş tümelin metafiziksel* öncüllerle kurulmamış olması ise ilk etapta mantığın *metafiziksel* ilkeler üzere bina edilmediğini ispat etmeye yeterli görülmeyebilir. Ancak hem *tanım* bahsinin hem de önermelerin (gerek *hamliyye* gerek *şartlı*) nihayetinde ya doğrudan ya da dolaylı olarak *beş tümel* arasında kurulan farklı tür *nisbet*lerden ibaret olduğu düşünülecek olursa sonraki bahisler için temel teşkil edecektir.

*Beş tümel* konusunun *metafiziksel* bir temele dayanmayışındaki en temel noktanın *mantıkî tümel* hususunda yapılan açıklamalar olduğu söylenebilir. Nitekim Gelenbevî'nin de vurguladığı üzere *mantıkta* beşe taksim ettiğimiz *tümel mantıkî tümel*dir. Dolayısıyla maksimdeki *tümel* kavramının *metafiziksel* herhangi bir ilkeyle ilişkili olmayışı *beş tümelin* de *metafizikle* bağının kurulmaması anlamına gelecektir. Böylelikle maksimdeki çoklara sadık gelmek anlamına gelen *tümel* kavram, yüklem olmaklık gözetilerek daha *husûsî* kısımlar oluşturacaktır.

Öte yandan *beş tümel* taksimi incelenecek olursa *metafiziksel* herhangi bir öncülün kullanılmadığı, sadece muhtemel yüklem türlerinin göz önünde bulundurulduğu görülecektir. Söz gelimi *zâtî* ve *arazî* ayrımı bir şeyin *ne-likinin* dışında olup olmama üzerinden kurgulanmıştı. Böylesi bir kurguda üçüncü bir ihtimal bulunamayacaktır. Gelenbevî, *Burhân*'da sunduğu *zâtî-arazî* taksiminde “ne?” ve “hangi?” sorularını merkeze almış ve muhtemel yüklemelerin beşe indirgenmek zorunda olduğunu göstermiştir. *Îsâgôcî* şerhinde ise Kâtibî'nin *Şemsiyye*'deki taksimine benzer bir taksim takip etmiş ve *Burhân*'dakinden farklı ikinci bir yol ile muhtemel yüklemelerin beş ile sınırlı olduğunun ispatını sunmuştur. Söz konusu ikinci yolda ise akli taksim (bütün ihtimallerin A ve A olmayana indirgenebildiği taksim) yaparak *tümeli* ilk etapta “i) Ya şeyin *ne-likinin* aynıdır ya da değildir. Değilse de ii) ya onun bir parçasıdır, iii) ya da dışındadır” şeklinde kısımlara ayırmıştır. Sonrasında ise birden fazla türde bulunabilmeleri üzerinden (ii) ve (iii) seçenekleri de taksime tabi tutmuştur. Bütün bu kurgular herhangi bir *metafiziksel* ilkeye ihtiyaç duymaksızın ortaya konulmaktadır. Zira hiçbir şeyin *ne-likinin* dış dünyadaki durumu, *ne-liklerin* devamlılığı gibi herhangi bir probleme girmeyecek şekilde yüklemelerin muhtemel durumlarının ortaya konulması ile beş kısma ulaşılmaktadır.

### 3.2.2. Mantığın Modları Varlığın Modlarıdır

*Mantıkta mod* olarak karşımıza çıkan *zorunlu*, *mümkün* ve *imkânsız* kavramları *metafizik* söz konusu olduğunda iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki önermelerin keyfiyeti olarak gözlemlenen *zorunlu*, *mümkün* ve *imkânsız* kullanımlarıdır. Gelenbevî'nin *Risâletü'l-İmkân*'ına bakacak olursak buna dair pek çok örnek görmek mümkündür. Mesela “Allah Teala, *vücûb-i zâtî* ile, cisim değildir”,<sup>297</sup> “Hiçbir insan, zorunlu olarak, at değildir.”,<sup>298</sup> “Nakîzlerin bir araya gelmesi, zorunlu olarak, taş değildir.”<sup>299</sup>, “Her ne zaman ihtiyari bir fiil var olacak olsa, zorunlu olarak, bir tercih eden de bulunur.”<sup>300</sup>, “Her ne zaman bir tercih eden bulunacak olsa, zorunlu olarak, ihtiyari bir fiil de bulunur.”<sup>301</sup> önermeleri zikredilebilir.

<sup>297</sup>Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkân*, 52.

<sup>298</sup>A.g.e.

<sup>299</sup>A.g.e.

<sup>300</sup>A.g.e., 80.

<sup>301</sup>A.g.e.

Bir diğerkullanıma ise *metafizikte* zorunlu ve mümkün varlığa dair hükümlerin ele alındığı başlıklarda denk gelmekteyiz. Söz gelimi Fahreddin Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'sini inceleyecek olursak dördüncü bâbın *vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık* hakkında olduğunu ve on iki alt başlıkta incelendiğini görürüz.<sup>302</sup> Başlıkları incelediğimizde dikkat çeken ilk nokta birinci alt başlığın *vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık* hakkında değil *vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız* hakkında oluşudur. *Vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız* kavramlarının ism-i fâil kalıbında oluşundan hareketle *vücûbu*, *imkânı* ve *imkânsızlığı* birer nitelik olarak taşıyan *zât*ların konu edinildiğini söyleyebiliriz. *Vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık* *mahmûlün mevzû*'ya nisbetinde ortaya çıkan keyfiyet olduğuna göre *vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız* ifadeleriyle işaret edilen *zât*ların hangi *mahmûlün* yüklemlelenmesinde bu keyfiyete sahip oldukları sorusu anlam kazanmaktadır. Kemalpaşazade'nin de *Risâle fi tahkiki vücûbi'l-vâcib* isimli risalesinde belirttiği üzere<sup>303</sup> söz konusu yüklem "varlık"tır. Yani "A *vâcib*dir.", "B *mümkündür*.", "C *imkânsızdır*." Önergeleri şu anlamlara gelmektedir: "A vasfının sadık geldiği fert(ler)e varlığın yüklemlelenmesi *vâcibdir/zorunludur*.", "B vasfının sadık geldiği fert(ler)e varlığın yüklemlelenmesi *mümkündür*: B vasfının sadık geldiği fert(ler)den varlığın değillenmesi *zorunlu* değildir", "C vasfının sadık geldiği fert(ler)den varlığın değillenmesi *zorunludur*." Dolayısıyla *metafizikte* kullanılan *vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık* kavramları *mantıkta* sunulan kullanımdan *-mahmûlün* tayin edilmiş olması sebebiyle- daha *hususî* bir anlama tekabül etmektedir.

Öte yandan *mantık* kitaplarında incelenen *modlar zâtî zorunluluk*, *vasfî zorunluluk* gibi kavramlar iken *metafizikte* gelindiğinde ise *vücûb* ve *imkânsızlık* şeklinde iki farklı ifade ile karşılaşırız. Peki bunlar *mantıkta* hangi *modlara* tekabül etmektedir? *İmkânsızlık* *mantıkta* müstakil bir *modun* adı değildir. Aksine bir şeyin *imkânsızlığı* varlığın ondan değillenmesinin *zorunluluğu* anlamına gelip aslında *zorunluluk* *modunun mahmûlün* varlık olduğu değillemelerdeki kullanımına özgü bir ifadedir.

Gelenbevî *İmkân Risâlesi*'nin yedinci başlığında *vücûb* ve *imkânsızlık (imtina)* kavramlarını ele alır. Buna göre hem *vücûb* hem de *imkânsızlık ya bizzât* (kendinden)

<sup>302</sup>Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 206-27.

<sup>303</sup>Kemalpaşazâde, "Risale fi ziyadeti'l-vücûd", içinde Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemal Paşa, ed. Hamza el-Bekri, t.y., 205-6.

ya da *bilğayr* (başkasından) olur. Nitekim önermedeki olumluluk ve olumsuzluk *mevzûnun zâtının* ve mutlak *ne-likinin* bir gereği ise söz konusu olumluluk veya olumsuzluk bizzât gerçekleşirken aksi durum ise (yani olumluluk *mevzûnun zâtı* gereği ise olumsuzluk, olumsuzluk *mevzûnun zâtı* gereği ise olumluluk) imkânsızlık gerçekleşecektir.<sup>304</sup> ‘*Vücûb bizzât*’ı nisbetin *mevzû’nun zâtının* bir gereği olması şeklinde tanımlayan Gelenbevî, bizzât imkânsızlığı ise *vücûb bizzât*taki nisbetin olumluluk veya olumsuzluk durumlarının tersinin *mevzûnun zâtının* gereği olması olarak tanımlar. Öte yandan *bilğayr vücûb* ve *imkânsızlık* ise söz konusu durumun *mevzû’nun zâtından* kaynaklı olmayıp başka bir şeyin etkisinde gerektirmesi durumudur.<sup>305</sup>

Gelenbevî yine aynı eserin ikinci başlığında *zaruret li-ecli’z-zât* isimli *modu* ele alır ve şöyle tanımlar: “*Zaruret li-ecli’z-zât* yani, bütün hariç şeyleri göz ardı edip o şeyi o şey olarak ele aldığımız *mevzûnun* mutlak *ne-likidir*.”<sup>306</sup> Bir şeyin *li-ecli’z-zât* oluşunu bu şekilde açıklayan Gelenbevî ilerleyen satırlarda ise bu tür zorunluluğun *zâtî vücûb* anlamına geldiğini ifade eder.<sup>307</sup> Ona göre gerek *zâtî vücûb* gerek mezkûr zorunluluk, olumlu veya olumsuz *nisbetin mevzûnun* mutlak *ne-likinden* ayrışmasının *imkânsız* olması anlamına gelir. Yani söz konusu *nisbetin mevzûdan* ayrı varsayılması halinde olası bütün durumları imkânsız olacaktır.<sup>308</sup> “Allah Teâlâ, *zâtî vücûb* ile, bilendir.”, “Allah Teala, *zâtî vücûb* ile, hayat sahibidir.” gibi önermeler örnek gösterilebilir.

Bir diğer kavram olan *imkân* hakkında ise Gelenbevî *İmkân Risâlesi*’nin *zâtî imkân* başlığında mezkûr kavramın *metafizikte* kullanılan *imkân* ile aynı olduğunu vurgular. Yalnız *mantıkta* tanımlanan *zâtî imkân* mutlak olarak *mahmûlün mevzû’ya nisbetinin* keyfiyeti iken *metafizikte* kullanılan ise yalnızca varlık ve yokluğun *mahmûl* olduğu *nisbetlerin* keyfiyetidir. Dolayısıyla *mantıktaki imkân metafizikte* kullanılan *imkânın* geçerli olduğu her yerde geçerli olduğu gibi *metafiziktekinin* geçerli olmadığı yerlerde de geçerli olabilir. Buradaki temel nokta her iki ilimde de kullanılagelen mezkûr kavramların *mantık* temelli olup *metafizike mantık* tarafından veriliyor olmasıdır.

<sup>304</sup>Gelenbevî, Risâletü'l-İmkân, 114.

<sup>305</sup>A.g.e.

<sup>306</sup>A.g.e., 47.

<sup>307</sup>A.g.e.

<sup>308</sup>A.g.e.

Gelenbevî'nin bu yaklaşımı Adudiddin İcî'nin *Mevâkıf*'taki ifadesinin anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır. İcî mezkûr eserde şöyle der:

Bil ki bunlar (*vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık*) önermelerin *modu* ve maddesi olan *vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlıktan* farklıdır. Aksi takdirde mâhiyetlerin<sup>309</sup> lâzımları *zâtları* gereği *vâcib* olacaktır. 'Çiftlik dört için *vâcibdir*' dediğimizde bununla yüklemlemenin *vücûbunu* ve ayrışmanın *imkânsızlığını* kastederiz. Bu ise *zâtî vücûbdan* farklıdır.<sup>310</sup>

Kemalpaşazâde *Risâle fi tahkiki vücûbi'l-vâcib* isimli eserinde bu konuya değinir. Ona göre kelimada araştırılan *vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık* önermenin *modu* olan *vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlıkla* aynıdır.<sup>311</sup> Gelenbevî'nin de ifade ettiği üzere aradaki fark mezkûr kavramların *metafizikte* belirli bir *mahmûl* ile kullanılmasıdır. Dolayısıyla *metafizikte vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız* denildiğinde kastedilen varlığı *vâcib*, varlığı *mümkün* ve varlığı *imkânsızdır*.<sup>312</sup>

Öte yandan Kemalpaşazâde mezkûr risalesinde İcî'nin "vehmettiğini" ve *metafizikte* *ce mantıkta* kullanılanların farklı olmadığını söyler. Ayrıca Kemalpaşazâde, İcî'nin kastının farklı olabileceği ihtimalini de dile getirir. Ona göre İcî şayet mutlak olarak bir farklılık kastediyorsa haklıdır. Ancak bu durumda İcî'nin yaptığı gibi bir delillendirmeye de gerek yoktur.<sup>313</sup>

Kemalpaşazade'nin söz konusu ettiği bu ihtimal Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki açıklamasıyla paraleldir. Cürcânî mezkûr pasajı ele alırken kelamdaki araştırmanın varlığın ve yokluğun *zâtlara* yüklemelenmesinin *vâcib*, *mümkün* veya *imkânsız* olmasına dair olduğunu belirtir. Bu durumda *vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız* yine *mod* olacaktır. Ancak Cürcânî önermelerin *mahmûllerinin* *varlık* olabileceği gibi farklı bir şey olmasının da mümkün olduğunu söyler ve kelimada *vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız* *modlarında* *mahmûllerin* *varlık* ve *yokluk* olmasından kaynaklı bir tahsise gidildiğini ve arada farklılık bulunduğunu da ekler.<sup>314</sup> Ona göre bu İcî'nin farklılık iddiasını

<sup>309</sup>Mâhiyet kelimesini *öz* veya *ne-lik* olarak tercüme etmemeyi bu pasaj özelinde uygun gördüm. Nitekim İcî'nin pozisyonunun tahkik edilmediği bu tezde bu kelimenin tercümesinin *öz* olarak sunulması ve onu kimi *metafiziksel* pozisyonlara yaklaştırmak doğru olmayacaktır.

<sup>310</sup>Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:671-73.

<sup>311</sup>Kemalpaşazâde, "Risâle fi tahkiki vücûbi'l-vâcib", içinde *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemal Paşa*, ed. Hamza Bekrî (Dâru'l-Lubâb, t.y.), 205.

<sup>312</sup>A.g.e., 206.

<sup>313</sup>A.g.e.

<sup>314</sup>Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:671.

açıklamak için kâfidir. Nitekim farklılık “A B değildir.” önermesinin kurulabilmesi anlamına gelmektedir. Cürcânî’nin açıklaması “*Mantıkta* kullanılan *vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız* kavramları kelamda kullanılan *vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız* kavramları değildir” önermesini mümkün kılmaktadır. Nitekim daha *umûmî* olan *husûsî* olandan farklıdır. Öte yandan *husûsî* olanın gerçekleştiği bütün durumlarda *umûmî* olan da muhakkak gerçekleşecektir. Ancak bu ikisinin birbirlerinden farklı olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir.

Bu noktada Kemalpaşazâde, İcî’nin ifadelerinden anlaşılabilir farklı bir anlamı daha gündeme getirir. Buna göre İcî söz konusu iddiasıyla kelamda kullanılan *vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız* ile *mantıkta* kullanılan *vâcib*, *mümkün* ve *imkânsız*ın hakikatlerinin farklı olduğunu kastetmiş olabilir.<sup>315</sup> Ancak bu durumda da İcî’nin sunduğu delil iddiayı desteklemeyecektir. Hatırlanacağı üzere İcî *metafizikteki vüçûb*, *imkân* ve *imkânsızlığın* önermelerin *modu* ve maddesi olan *vüçûb*, *imkân* ve *imkânsızlıktan* farklı olmaması halinde mâhiyetlerin lâzımlarının *zâtı*ları gereği *vâcib* olacağını iddia etmekteydi. Nitekim, *beş tümel* bahsinde de hatırlanacağı üzere bir *ne-likin* lâzım arazi yüklemeleri (*lâzımu ’l-mâhiyet*) o şeyden ayrışması mümkün olmayan şeylerdi. Dolayısıyla “A B’dir” önermesinde B’nin A vasfının sadık geldiği fertlerin *ne-liklerinin* lâzımı olması durumunda ayrışması da *imkânsız* olacaktır. Bu *imkânsızlık*, az evvel ifade edildiği anlamıyla *zâtî vüçûb* ile anlamca bir olan *li-ecli ’z-zât zorunluluk* ile de ifade edilebilir. Dolayısıyla bir şeyin *ne-liklerinin* lâzımları da *zâtî vâcib modu* ile yüklemenecektir. Halbuki kelam söz konusu olduğunda *zâtî vâcib* yalnızca Tanrı için kullanılmaktadır. İcî buradan hareketle kelam ve *mantıkta* kullanılan kavramların farklı olduklarını iddia etmektedir. Ancak Kemalpaşazâde’nin de ifade ettiği üzere bu delil söz konusu kullanımların hakikatçe farklı olduğunu değil, kelamdaki terminolojide mezkûr lâzımların *zâtî vâcib* olarak isimlendirmemelerinden hareketle iki kullanımın farklılığını göstermektedir. Ayrıca İcî’nin delilinde, itirazdaki kastının Kemalpaşazâde’nin takrir ettiği ilk ihtimale uygun olduğu da gayet açıktır. Nitekim “Çiftlik dört için *vâcibdir*” önermesinde kastedilen yüklemlemenin zorunluluğu yani *mahmûlün mevzûdan* ayrışmasının *imkânsız* olduğudur. İcî bunun *zâtî vüçûb* anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Cürcânî bu ifadeyi ele alırken *zâtî vüçûb* ile kelam

<sup>315</sup>Kemalpaşazâde, “Risâle fî tahkiki vüçûbi’l-vâcib”, 206.

ilminde bir şeye varlığın yüklenmesinin göz önünde bulundurulduğunu, dolayısıyla söz konusu örnekteki *vâcibin* anlamında bir farklılığın olduğunu söyler.<sup>316</sup>

*Mevâkîf* haşiyelerinde de benzer bir tavır görmekteyiz. Söz gelimi Siyelkûtî, haşiyesinde şöyle demektedir:

Bil ki bu kavramların şayet *zât*larına bakacak olursak bunlar önermenin *modları* ve *maddeleridir*. Zira bunlar *mahmûlün mevzûya nisbetinin* keyfiyetleridir. Buna mukabil onlarda *mahmûlün* husûsiyetinin gözetilmesi haysiyetiyle ele alınırlarsa bu durumda önermenin *modları* ve *maddelerinden* daha husûsî olurlar. Böylelikle, bu kavramların *tasavvurlarının bedihî* olması bahsinde de açıklandığı üzere, farklılaşmaya dair hüküm bunların önermenin *modları* olduğuna münafî değildir.<sup>317</sup>

Gelenbevî *Risâletü'l-İmkân*'da *vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık* kavramlarının *bedihî* olduğunu belirttikten sonra mezkûr kavramların *bedihîliği* hususunda bir derece farkı olup olmadığını gündem eder ve *Îcî*'nin konuya ilişkin görüşünü nakleder. Meselede *Îcî* ve Gelenbevî'nin tercihleri bir yana Gelenbevî'nin *Îcî*'den naklettiği görüş *Mevâkîf*'ta yer almaktadır. Dolayısıyla *mantıkta* kullanılan *vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık* kavramlarının kelamdaki kullanımlarının aynı olduğu düşüncesiyle *Îcî*'nin bir kelam kitabında ele aldığı konu Gelenbevî tarafından *İmkân Risâlesi*'nde ele alınmaktadır. *Şerhu'l-Mevâkîf*'a haşiye yazan Siyelkûtî de *Îcî*'nin mezkûr pasajına yazdığı haşiyede söz konusu kavramların *mantıktaki modlar* olduğunu açıkça söyler. Mezkûr *modların* önermelerde ortaya çıkan keyfiyetler olması *modalitenin metafizike* sağladığı zemini gösterme adına fazlasıyla önemlidir.

### 3.2.3. Modal Önermenin Doğruluğu

Daha önce de ifade edildiği üzere *modal* önermenin doğru olması iki şartın gerçekleşmesine bağlıdır: i) Taraflar arasında doğru *nisbetin* kurulması, ii) Önermedeki *modun nefsu'l-emrdeki maddeye* uygunluğu. Önermedeki *modun nefsu'l-emrdeki maddeye* uygunluğunun anlamı müstakil olarak ele alınmıştır.

Buna göre söz konusu uygunluk *madde* ile birebir aynı olma anlamına değil, *modun* maddeyle çelişmemesi anlamına gelmektedir. Buna göre *nefsu'l-emrde* aralarında

<sup>316</sup>Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 1:673; Kemalpaşazâde, "Risâle fi tahkiki vücûbi'l-vâcib", 206.

<sup>317</sup>Siyelkûtî, *Havâşî Şerhu'l-Mevâkîf*, c. 1 (Hâc Muhammed Efendi, 1907), 389.

zorunluluk ilişkisi bulunan iki kavramın önermede taraf olmaları halinde *mod* zorunluluğun yanı sıra *devâm*, *filîyet*, *imkân* başta olmak üzere birçok şey de olabilir. Bir diğer deyişle bütün bu *mod*larda önerme doğru olacaktır. Nitekim “A zorunlu olarak B’dir”in doğru kabul edildiği bütün durumlarda “A fiilen B’dir”, “A daima B’dir” ve “A genel imkân ile B’dir: A’dan B’nin değillenmesi zorunlu değildir” önermeleri de doğru olacaktır. Zira bunların hiçbirisi A’nın zorunlu olmasıyla çelişmemektedir. Öte yandan *meşrûta-i hâssa*, *örfîye-i hâssa* gibi *zâtî devâm*ın, dolayısıyla da *zâtî zorunluluğun* değillendiği *mürekkebe mod*lar ise söz konusu içerikte kullanılması halinde *nefsu’l-emr*deki madde ile çelişecek ve önermeyi yanlış yapacaktır.

Peki, bu durum *modalite-metafizik* ilişkisinde ne anlam ifade etmektedir? *Metafizik* meseleler fazlasıyla çetrefilli olmakla birlikte kişinin akıl yürütmelerinde olabildiğince dikkatli ve ihtiyatlı olması gerekmektedir. *Metafizik* meselelerin kelam ve akide ile ilişkisi düşünülecek olursa *yakinî* bilgi yüksek önemi haizdir. Ancak meselelerin zorluğu kimi durumlarda tereddütlere sebebiyet vermektedir. Söz gelimi A ve B arasındaki *nisbeti* incelemek istediğimizi ve mezkûr iki kavram arasında *nefsu’l-emr*de *zâtî zorunluluk* olduğunu varsayalım. Yani ilgili meselede tam olarak isabet edebilmek için “A zorunlu olarak B’dir” önermesine ulaşmamız gerekmektedir. Ancak A ve B ile kurulabilecek önermelerin doğru olacağı tek *mod* zorunluluk değildir. Dolayısıyla “A fiilen B’dir”, “A genel imkân ile B’dir”, “A dâima B’dir”, “A örfîye-i âmme ile B’dir” gibi yargılara ulaşılması halinde de doğru bir neticeye ulaşılmış olacaktır. *Modal* önermelerin doğruluk kriterinin *mod* ile *maddenin* çelişmiyor olması *umumî mod*lar kullanmak suretiyle tereddüte düşülen meselelerde yanılığa düşme ihtimalini azaltıp kişinin daha güvenli bir alanda *metafizik* yapmasına imkân sağlayacaktır.

## BÖLÜM IV

### SONUÇ

Düşünce tarihinin temel problemlerinden birisi olan *mantık-metafizik* ilişkisini *modalite* özelinde teorik bir düzeyde ele aldık. Mezkûr ilişkiyi daha net bir şekilde ele alabilmek için öncelikle *modalite* ve *metafizik*in ne anlam ifade ettiklerini ve nasıl anlamlandırıldıklarını inceledik. Tezin ilk kısmında, *metafizik*in aleti olmasına da uygun bir biçimde, *modaliteyi* ele aldık. *Modalitenin* önerme ve *nefsu'l-emr* arasındaki ilişki olması sebebiyle *modaliteyi* anlama ve anlamlandırma sürecinde önce önerme ve *nefsu'l-emri* sonra da bir ilişki olarak *modaliteyi* inceledik.

Önermeyi ele alırken Gelenbevî'nin iki farklı eserinde yer alan farklı tanımları değerlendirdik ve bu tanımların bir diğerini anlama sürecindeki etkiyi gösterdik. Gelenbevî'nin önermenin *ne-lik*i olarak ifade ettiği “bir şeyin bir diğerine sabit olması”nı maksim olarak gördüğümüz takdirde kısımlarda özellikle *hamliyye* önerme özelinde yaşanan problemleri inceledik. Mezkûr problemin çözümü için Molla Fenârî'nin *Îsâgôcî* şerhi ile etrafında oluşan haşiye geleneği ve Gelenbevî'nin muasırı Molla Halil es-Siirdî'nin eserinden istifade ettik.

Önermenin kısımlarını oluşturduktan sonra *hamliyye* önerme özelinde önermenin nasıl kurulduğunu, cüzlerini ve akitlerini incelemek suretiyle önermenin oluşumunun bütün aşamalarını ortaya koyduk. Bunu yaparken temel gayemiz *modalitenin* kurulumunu olabildiğince şeffaf bir şekilde göstermek idi. Nitekim üçüncü ana başlıkta *modalite-metafizik* ilişkisinde değerlendirdiğimiz ilk nokta mantığın herhangi bir *metafizik* ilke alıp almadığı hakkındaydı. Böylelikle *metafizik*ten ilke almadan kurulan *modalitenin metafizikte* güvenilir bir alet oluşunu gösterdik.

Gelenbevî özelinde yaptığımız incelemede önermenin üç cüzünün bulunduğunu ve bu cüzlerin asgari dört aşama ile önermeyi meydana getirdiğini ele aldık. Gelenbevî'ye göre önermeyi meydana getiren üç cüz *mahkûmun aleyh*, *mahkûmun bih* ve *tam haberî*

*nisbettir*. Bu üç cüz ile dört farklı aşamanın akabinde önerme meydana gelmektedir. Söz konusu aşamalar ise: i) *Mahkûm aleyhin* tasavvuru, ii) *Mahkûm bihin* tasavvuru, iii) *Tam haberi nisbetin* tasavvuru, iv) *Nisbeti iz'ân* etmek. Bunların yanı sıra Gelenbevî'nin bir aşama olduğunu ifade ettiği ancak burada sarahaten zikretmediği *nisbet-i beyne beyne* de bu şartlar arasında değerlendirilebilir.

Bu aşamaların gerçekleşmesi ve önermenin önerme hüviyeti kazanması ise iki akit etrafında gerçekleşmektedir: i) *Akd-i vaz'*, ii) *Akd-i haml*. Bunlardan *akd-i vaz'* açıklayabilmek için *mevzû* anlatısını detaylandırmış ve *mevzû*'nun iki türlü olabileceğini ifade etmiştik: i) *Zikrî*, ii) *Hakîkî*. Bunlardan *zikrî mevzû'* önermede *mevzû'* olarak gözlemlediğimiz kavram iken *hakîkî mevzû'* ise kendisine hüküm vermeyi kastettiğimiz *zât(lar)*dır. Bunu “İnsan canlıdır” örneğinde açıklayacak olursak; önermede gözlemlediğimiz insan kavramı *zikrî mevzû'* iken insan kavramının sadık geldiği Ali, Ahmet, Mehmet gibi fertler ise canlılıkla hükmetmeyi asıl olarak hedeflediğimiz şey(ler) olarak *hakîkî mevzû'*yu teşkil etmektedir. Böylelikle *mevzû'-mahmûl* anlatısını *mevzû'nun zâtı*, *mevzû'nun vasfı* ve *mahmûlün vasfı* olacak şekilde üçlü bir yapıda detaylandırdık. *Mevzû'nun zâtının mevzû'nun vasfı* ile nitelenmesine *akd-i vaz'*, *mevzû'nun zâtının mahmûlün vasfı* ile nitelenmesine ise *akd-i haml* adı verilmektedir. Bunlardan *akd-i vaz* farklı *mod*ların meydana gelmesine sebebiyet verirken *akd-i haml* ise bunun yanı sıra *modalitenin* ortaya çıktığı zemini ifade etmektedir.

Akitlerin birer *nisbet* olmasından hareketle *dört nisbet* konusunu inceledik. Bu noktada Gelenbevî'nin söz konusu *nisbet*lerin inşasında *modaliteye* ayırdığı yeri gösterdik. Ayrıca Gelenbevî'nin konu tertibinde *dört nisbetin* yerini ve haleflerinden Kâtîbi ile farklılığını gerekçeleri ile ele aldık. Buna göre Gelenbevî önermenin yüklem olan cüzleri, yani beş *tümeli*, ele alabilmek için iki kavram arasında kesişmenin (*tesâduk*) ne anlama geldiğini öncelemiştir. Kâtîbî ise konuyu tanımın hemen öncesinde işlemek suretiyle *beş tümel*deki kavramların tanımlanan ile *müsâvâtını* anlamlandırmak için *beş tümel*den sonra ele almıştır.

Gelenbevî'nin *dört nisbeti beş tümel*in öncesinde ele almasını anlamlandırdıktan sonra tezin mihveri konumundaki yüklem olabilen cüzler meselesini ele aldık. Mezkûr konunun muhkem bir şekilde ortaya konulması sadece *metafizik* için değil mantığın

alet olarak konumlanacağı bütün disiplinler için önem arz etmektedir. Bu bağlamda öncelikle *tümel* kavramını ve Gelenbevî'nin katkılarını inceledik. Gelenbevî *tümelî* “kavramın sadece kendisine bakarak, aklın o kavramın dış dünyada çoklarla bir olmaklığına (*ittihâd*) izin vermesi” şeklinde tanımlamaktadır. “Dış dünya” ve “bir olmaklık” kayıtlarının öncekilerin metinlerinde yer almadığını vurgulayıp mezkûr kayıtların *tikelî* dışarda bırakma gayesiyle getirildiğini ifade ettik. Burada en önemli nokta söz konusu *tümel* tanımının “*mantıkî tümel*”in tanımı olduğudur. Öte yandan bu *tümel*in iliştiği doğalar ise *doğal tümel* olarak isimlendirilmektedir. “*Doğal tümel*”e *mantıkî tümel*in ilişmesi neticesinde ortaya çıkan diğer bir *tümele* ise “*aklî tümel*” denilmektedir. *Mantık* ilmi bunlardan sadece *mantıkî tümelî* konu edinir. Bu nokta ikinci başlıkta da geçtiği üzere mantığın *metafiziksel* ilke almaksızın kurulmasındaki en önemli noktayı ifade etmektedir.

*Mantıkî tümelerin*, bir diğer deyişle yüklem olan cüzlerin beşte sınırlandırılmasını inceledim. Bu konunun *metafiziksel* ilkelere hareketle inşa edilmemesi tezin temellerinden biri konumundadır. Gelenbevî bu noktada *metafizikle* olabilecek ilke alma ihtimalini mantığın konusunu *mantıkî tümel* ile ilişkilendirerek bitirmiş ve aklî taksimlerle herhangi bir ihtimali dışarda bırakmayacak şekilde beş *tümelî* ispatlamıştır. Bu ispatlardan biri *Burhân*'da diğeri ise *İsâgôcî* şerhinde yer almaktadır. *Burhân*'da öncelikle *zâtî-arazî* taksimini yapan Gelenbevî sonrasında ‘ne?’ ve ‘hangi?’ soruları ile *beş tümelî* inşa eder. “Ne” sorusunun yanıtında üç farklı yüklem ihtimali ortaya çıkmaktadır: i) Sadece tek bir şeyin *ne-likinin* cevabı olan *tümel*, ii) Sadece çok şeylerin *ne-liklerinin* cevabı olan *tümel*, iii) Hem tek bir şeyin hem de çok şeylerin cevabı olan *tümel*. Bunlardan (ii)'nin *cins*, (iii)'nin ise *nev*‘ olduğunu ifade ettik. Öte yandan (i) ihtimalinin yüklem olmaklığı meselesini gündem ettik. Gelenbevî *İsâgôcî*'de söz konusu yüklem ihtimalinin dışarıda tek ferdi bulunan *nev*‘ olabileceğini belirtir. Bu cevabın kimi problemler barındırabileceğini vurgulayan Gelenbevî'nin işaret ettiği problemi yine Gelenbevî'nin metninden harekete tespit etmeye çalıştık. Buna göre mantığın bir *tümel*in dış dünyadaki fertleriyle ilgilenmiyor oluşu sebebiyle bu cevabın geçerli olamayacağını öte yandan söz konusu *tümel*in maksimin *mantıkî tümel* olduğu bir durumda yüklem olmasının imkânsız olduğunu, böyle bir kısmın olamayacağını ifade ettim. Üçüncü *tümel* ise *cinste* ortak olan *nev*’lerin birbirlerinden ayrışmasını sağlayan ve “hangi” sorusunun yanıtı olan *fasıldır*. *Arazîler* söz konusu

olduğunda iki ihtimalin olduğunu söyleyen Gelenbevî bunların çok *nev* 'e yüklem olup olmama üzerinden ayrıştığını söyler.

Gelenbevî'nin ikinci beş *tümel* taksimine göre ise *tümel* yüklem olduğu *tikellerin* ya i) *ne-liklerinin* tamamı ya ii) *ne-liklerinin* bir parçası ya da iii) *ne-liklerinin* dışında bir şeydir. İlki *nev* ' olarak isimlendirilir. Parçası olması halinde iki ihtimal söz konusudur: i) Bir başka *nev* '/*nev* 'ler ile ortak paydanın tamamıdır, ii) değildir. İlk *tümele cins* denilirken diğerine de *fasıl* denir. *Ne-liklerin* dışında olduğu durumda ise *tümelin* bir veya çok *nev* 'e yüklem olması üzerinden *hâssa* ve *araz-ı âmm* ortaya çıkar. Ayrıca kimi kitaplarda geçen lâzım ve *mufariğ*ın öncelenmesi durumunun *beş tümel* meselesini nasıl etkileyeceğini ele aldık ve *beş tümelin* anlamını tam olarak ortaya koyduk. Buna göre yüklem olan cüzlerin beşten fazla olması mümkün değildir.

Beş *tümel* ile yüklemlemenin temelini gösterdikten sonra *modalitenin* ortaya çıkması için gereken ikinci kavramı, yani *nefsu'l-emri* ele aldık. Gelenbevî'nin *nefsu'l-emr* anlayışını *tahkiku'l-mahsurat* üzerinden inceledik. *Tahkiku'l-mahsuratı akd-i haml* üzerinden ayrıştıran Gelenbevî, *Burhân*'da dört farklı önerme türü ispat eder: i) *Hâriciyye*, ii) *Hakikiyye*, iii) *Zihniyye*: iii.a) *Hakiki Zihniyye*, iii.b) *Varsayımsal Zihniyye*. Bunlardan *hâriciyye* ve *hakikiyye* önermelerin doğruluktaki referansları yani *nefsu'l-emrleri* dış dünya iken *hakiki zihniyyenin* *nefsu'l-emri* zihnin *intizâ'î* kısmı, varsayımsal zihniyyenininki ise zihnin *varsayımsal* kısmıdır. Bu noktada Gelenbevî'nin kendisinden haleflerine nazaran farklılıklarını ve söz konusu kurguya yöneltilebilecek soru ve sorunları ele aldık.

Birinci kısımda son olarak ise önerme ve *nefsu'l-emr* ilişkisinde *modalitenin* nasıl ortaya çıktığını gösterdim. Gerek *modalitenin* gerekse de farklı *modların* ortaya çıkmasında beş *tümelin* rolünü incelediğim bu kısımda şartlı önermelerde *modalitenin* olup olmayacağı ve *modal* önermenin doğruluğunun ne anlam ifade ettiğini inceledim. Buna göre *modal* önermeler önermedeki *nisbetin* uygunluğunun yanı sıra *modun* *nefsu'l-emrdeki maddeyle* çelişmemesi durumunda da doğru olmaktadır.

Tezin ikinci ana başlığında ilk olarak *metafiziki* ele aldık. Bu bağlamda *metafiziksel* meseleleri tartışmayıp sadece bir kavram olarak *metafizikin* ne anlam ifade ettiğini inceledik. Bu minvalde öncelikle Gelenbevî'nin kaynakları konumundaki Râzî, Tûsî

ve İcî'nin eserlerini merkeze alarak bütüncül bir *metafizik* anlamı ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümün bir diğer alt başlığında ise Gelenbevî'nin kitaplarında geçen *umûr-i âmme* kelimelerinin kaynaklardaki anlatıyla uyumu göstererek *metafizik* kelimesi ile kastedileni olabildiğince ortaya koyduk.

Bu başlıkta değindiğim bir diğer mesele ise *modalite-metafizik* ilişkisi idi. Bu ilişkiyi üç temel başlıkta inceledik: i) *Modalitenin metafiziksel ilkeler üzerine inşa edilmemesi* ile güvenilir bir alet olması, ii) Mantığın *modlarının varlığın modları* olması, iii) *Modal önermelerin doğruluğunun metafizike etkisi*. Mezkûr ilişkiyi ele almadan önce bir öncül olarak bir ilimden ilke almanın anlamını inceledik. Gelenbevî'nin *Burhân*'ın son başlığında bir ilmi meydana getiren üç unsuru yani *mevzû*, *mesâil* ve *mebâdi* (prensipl/ilke) anlatısı üzerinden bir ilimden prensip almanın ispatlanmış teorik mesele almak anlamına geldiğini gösterdik. Öte yandan *bedihî*lerin kullanılması ise başka bir ilimden ilke almak anlamına gelmemektedir. Nitekim bunlar herhangi bir ilimde ispatı yapılan şeyler olmadığından bir ilimce incelenmese dahi *mantık* herhangi bir sorun yaşamaksızın bunları kullanabilecektir.

Bu öncülün akabinde mantığın, dolayısıyla da *modalitenin* güvenilirliğini ispat sadedinde mantığın *metafizikten* ilke alıp almadığını konu edindik. Öncelikle “hangi *mantık*” sorusunu sorduk. Gelenbevî ve İslam coğrafyasında üretilen *mantık* anlayışının diğer coğrafyalarda üretilen *mantık* anlayışından farklı olabileceğini Fârâbî ve Yanyalı Esad Efendi'nin metinlerine atıf vererek gösterdik. Gelenbevî özelinde İslam coğrafyasında üretilen mantığın *mantıkî tûmelî* araştırması üzerinden *metafizikten* ilke almayacak şekilde inşa edildiğini ispat ettik. Öte yandan varlık, birlik ve çokluk gibi kavramların *mantıkta* kullanılmalarının *metafizikten* ilke almak anlamına gelmeyeceğini gerekçeleriyle gösterdik. Buna mukabil Batı'da dil eksenli yürütülen *mantık* çalışmalarının *metafizikten* ilke alan *mantık* algısındaki rolüne de işarette bulunduk. Ayrıca *tûmel* kavramının *metafizikten* bağımsız inşa edilebiliyor olması ve muhtemel *tûmel* türlerinin tespitinin de yine aklî taksimler ile *metafizikten* ilke almaya ihtiyaç duyulmaksızın kurulmuş olmasının *mantık* için önemini gösterdik. İlişkinin gözlemlendiği ikinci nokta olan mantığın *modları* ile varlığın *modlarının* birliği meselesinde *vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık* kavramlarının *mantık* ve *metafizikteki* kullanımlarının bir olduğunu gösterdik. Bu anlamda *metafizikte* müstakil bahis olarak ele alınan *vâcib*, *mümkün* ve *imkânsızın mahmûlün* vücut olduğu durumları ifade

ettiğini Gelenbevî, Kemalpaşazade gibi isimlerin metinleri üzerinden gösterdik. Bu anlamda İcî'nin “*Metafizikteki modlar mantıktaki modlardan farklıdır*” iddiasının ne anlam ifade ettiğini ve ulemanın bu konudaki cevaplarını İcî'nin konudaki delilini de göz önünde bulundurarak değerlendirdik. Buna göre söz konusu farklılığı *mantıktaki modların* belirli bir *mahmûl* ile ilişkilendirilmemesi ile açıkladık. Ayrıca *metafizikte* verilen hükümlerin *zorunluluk*, *imkân* ve *imkânsızlığa* dair oluşu ile *metafizikin* temelde *modalite* bahislerine olan ihtiyacının şiddetini de göstermiş olduk.

*Modalite-metafizik* ilişkisinde değindiğim son nokta ise *modal* önermelerin doğruluğundaki *nefsu'l-emr* ile çelişmemelik vurgusunun *metafizikte* sağladığı imkân oldu. Buna göre *nefsu'l-emr*deki keyfiyetten daha *umûmî* bir keyfiyet ile hükmedilecek olması durumunda önermenin doğru olmasının *metafizikin* zorlu meselelerinde güvenli bir şekilde akıl yürütme imkânı sağladığından bahsettik.

Netice olarak, bütün bu anlatıdan da ortaya çıktığı üzere Gelenbevî'de *modalitenin metafiziki* nasıl temellendirdiğini *mantıktaki* kurgusundan başlayarak adım adım gösterdik. Bu anlamda Gelenbevî'nin de ifade ettiği üzere ‘bu bahislerin mehri eksik edilmemelidir’. Nihayetinde *metafizik* meselelerde yaşanan sorunların çözümünde *modalite* bahislerinin katkısı küçümsenemeyecek kadar büyüktür. *Vücûb*, *imkân* ve *imkânsızlık* gibi kavramları *metafizike* vermesi haysiyetiyle *modalite metafizik* yapabilmenin imkânını sunmuş ve ayrılmaz bir unsur olarak kendisine yer edinmiştir. Tezi Kutbuddin Râzî'nin *Şerhu's-Şemsiyye*'yi nihayete erdirdiği şu satırlarla bitiriyoruz:

Bu, önümüzdeki kağıtlarda aktarmak istediğim şeylerin sonucusudur. Hamd *vacibu'l-vücûd* ve *müfizu'l-erzâk* olanadır. Salât ise mutlak olarak insanların en faziletlisi ve güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderilen Muhammed (s.a.v)'e, onun karanlığı aydınlatan kandiller misali âline ve kapalılıkları açan anahtarları olan ashabına olsun. Risâle tamamlandı.

## REFERANSLAR

- Açıkgenç, Alparslan. “Gelenbevî'nin Kelâm Düşüncesinde İmkân Meselesi”. İçinde *Osmanlı'da İlm-i Kelâm Alimler, Eserler, Meseleler*, 149-63. İstanbul: İSAR Yayınevi, 2016.
- Akgüç, Ahmet. “İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- . “İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi EK-1: Gelenbevi'nin Miftahu Babi'l-Müveccihât Adlı Eserinin Tahkiki”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Aktaş, Muhammet Maşuk. “Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-emr problemi: Mutâbakat teorisi bağlamında bir değerlendirme”. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021.
- Allame Hilli. *el-Cevheru'n-nâdîd fi şerhi Mantiki't-Tecrîd*. İntişârât-ı Bidâr, t.y.
- . *el-Kavâidu'l-Celiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, t.y.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Beşikci, Necmeddîn. “İsmâ'îl Gelenbevî's Objections Against Jalâl al-Dîn al-Dawwânî's Solution to the Problem of Infinity in Relation to the Items of God's Knowledge”. SOAS University of London, t.y.
- Bilyâvî, Muhammed İbrahim el-. *Süllemu'l-ulûm mea Haşiyeti Ziyâi'n-nucûm*. Mektebetu'l-Büşrâ, t.y.
- Binciyûnî, Molla Abdurrahman el-. *Hâşiyetu'l-allame el-muhakkık Molla Abdurrahman el-Binciyûnî ala Burhânü Gelenbevi fi ilmi'l-mantık*. 1. bs. Mısır: Matbaatü's-Saadet, 1347.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1978.
- Burnett, Charles. “The Translation of Arabic Works on Logic into Latin 597 in the Middle Ages and Renaissance”. İçinde *Handbook of the History of Logic Volume 1: Greek, Indian and Arabic Logic*, 600-607. Elsevier North Holland, t.y.
- Burusevî, Ahmed es-Sıdkî el-. *Mîzânu'l-intizâm şerhu's-Şemsiyye*. Arif Efendi Matbaası, t.y.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf (Metin ve Çeviri)*. Çeviren Ömer Türker. 2. baskı. C. 1. 3 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *Hâşiyetu't-Tecrîd*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.

———. *Mîr-i İsbâgûcî*. Yok, t.y.

Çitil, Ahmet Ayhan. “Mantığın Metafizikten Bağımsızlığı Sorunu”. İçinde *VII. Mantık Çalıştayı (29-30 Haziran 2017) Bildiri Kitabı*, 215-25. Mantık Derneği Yayınları, 2017.

Dârendevî, Muhammed b. Ömer. “Risâle fi Eczaî'l-kaziyye”, t.y.

Daşdemir, Yusuf. “İbn Sina Mantığında Modalite”. Necmettin Erbakan Üniversitesi, t.y.

———. *İbn Sînâ Mantığında Modalite*. İstanbul: Endülüs Yayınları, t.y.

Devvânî, Celaledin. *Şerhâ el-Muhakkik ed-Devvânî ve'l-Mollâ Abdillâh el-Yezdî ala Tehzîbi'l-mantık*. 1. bs. Dâru'z-Ziyâ, t.y.

———. “Şerhu Risâleti Nefsi'l-emr”. İçinde *Selâse resâil fi nefsi'l-emr*. Dâru'l-Asleyn, 2017.

Duran, Recep. “Gelenbevî'nin ‘Nefsul'l-Emr’ Karşısındaki Tavrı”. *Felsefe Dünyası*, sy 1 (1991): 45-47.

———. “İslam Felsefesinde ‘Vucud-u Zihni’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevi I”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy 1 (2016): 33-57.

———. “İslam Felsefesinde ‘Vucud-u Zihni’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevi II”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy 1 (2016): 139-59.

Ece, Muhammet Nasih. “Önermenin Unsurlarına Dari Üsküdârî'nin Yaklaşımı”. *bilimname*, sy 47 (2022).

Eşref Altaş. “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-u Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”. İçinde *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, editör Müstakim Arıcı, 153-212. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2017.

———. “XVI. Yüzyıl Eczaü'l-kaziyye Risaleleri ve Dareodeli Mehmed Efendi'nin Risô.le fi't-tefrika beyne mezhebi'l-müteahhîrîn ve'l-kudema fi'l-kaziyye ve't-tasdîk isimli Eseri”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 38 (2010).

Fahredden Râzî. *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

———. *Mantıku'l-Mulahhas*. 1. bs. Tahran, t.y.

Fârâbî. *Risâletu't-tenbîh ala sebîli's-sa'âde*. Amman: el-Câmiatu'l-Urduniyye, t.y.

Fûde, Saîd. “Dirâse Temhîdiyye fi Nefsi'l-emr: Mukârineten bi'l-Mezâhibi'l-

Felsefiyye'l-Garbiyye". İçinde *Selâse resâil fi nefsi'l-emr*. Dâru'l-Asleyn, 2017.

Gelenbevî. *Burhân-ı Gelenbevî*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1310.

———. *Gelenbevî fi ilmi'l-mantık alâ metni İsågûcî*. 1. bs. Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016.

———. *Hâşiyetu İsmâil Gelenbevî ale'l-Celâl mine'l-akâid*. C. 1. 2 c. Matbaa-i Âmire, 1318.

———. "Haşiyetu't-Tehzîb", t.y.

———. "Risâle fi nefsi'l-emr". İçinde *Resâilu'l-İmtihân*, t.y.

———. "Risâle fi tahkiki mahiyeti'l-mümteni". İçinde *Resâilu'l-İmtihân*, t.y.

———. *Risâletu'l-İmkân el-Müsemma bi Miftâhi babi'l-müveccehât*. Dâru'l-Asleyn, t.y.

Gözübüyükzade, İbrahim b. Muhammed. "Risâle fi Tahkîki eczâi'l-kaziyye", t.y.

Habîsî. *Şerhu'l-Habîsî ala metni Tehzîbi'l-mantık*, t.y.

Hâdimî, Muhammed b. Mustafa el-. "Risâle fi Eczâi'l-kaziyye", t.y.

Halil. *Hâşiyetu Kavli Ahmed ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye Şerhi'r-Risaleti'l-Esîriyye*. 1. bs. 1 c. Dâru Tahkîki'l-Kitâb, 2019.

Halil es-Siirdî. *Telmîhu İsågûcî*. 1. bs. İstanbul: Haşimi Yayinevi, t.y.

Harputlu Hacı Yusuf Efendi. *Nâmûsu'l-îkân*, t.y.

Hasan Hüsni Efendi el-Mûsulî. *Tenvirü'l-Burhan*. C. 288 s. ; İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1890.

Isfahânî, Şemseddin. *Metâli'u'l-enzâr ala metni Tavali'i'l-envâr*. Dâru'l-Kütub, t.y.

———. *Tesdîdu'l-kavâid şerhu Tecrîdi'l-akâid*. C. 1. 2 c. Dâru'z-Ziyâ, t.y.

İbn Karadâğî. *Hâşiyetu'l-fâzıl el-müdekkik el-meşhur İbn Karadâğî*. 1. bs. Mısır: Matbaatü's-Saadet, 1347.

İmâdî. *Hâşiyetu Kavli Ahmed ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye Şerhi'r-Risaleti'l-Esîriyye*. Daru Tahkîki'l-Kitâb, 2019.

İmam Gazzâlî. *Miyaru'l-ilm fi fenni'l-mantık*. el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.

Kâdı Mîr. *Şerhu'r-Risaleti's-Şemsiyye fi ilmi'l-mantık*. Daru İbn Hazm, 2021.

- Kara Halil Boyabâdî. “Risâle fi Beyâni eczâi’l-kaziyye”, t.y.
- Karagöz, Ahmet. “İsmail Gelenbevî’de Nefsü’l-Emr”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- Kaya, M. Cüneyt. “İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- Kaya, Mehmet Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. 1. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- . *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, t.y.
- Kelikli, Murat. “Aristoteles’te Zorunluluk, İmkân ve İhtimal Sorunları”. İstanbul Üniversitesi, t.y.
- Kemalpaşazâde. “Risâle fi Eczâi’l-kaziyye”, t.y.
- . “Risâle fi tahkiki vücûbi’l-vâcib”. İçinde *Mecmûu resâili’l-allâme İbn Kemal Paşa*, editör Hamza Bekrî. Dâru’l-Lubâb, t.y.
- . “Risale fi ziyadeti’l-vücûd”. İçinde *Mecmûu resâili’l-allâme İbn Kemal Paşa*, C. 6. İstanbul: Daru’l-Lubab, 2018.
- Kömbe, İlker. “Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münazara İlmi ve Abdünnâfi İffet’in Terceme-î Âdâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.
- Kul Ahmed. *Hâşiyetu Kavli Ahmed ale’l-Fevâidi’l-Fenâriyye Şerhi’r-Risaleti’l-Esîriyye*. 1. bs. 1 c. Dâru Tahkîki’l-Kitâb, 2019.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdi’l-Akâid*. C. 1. Tahran, t.y.
- Kuşlu, Harun. “Nasiruddin Tûsî’de Önergeler Mantığı”. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, t.y.
- . *Nasîruddin Tûsî’de Önergeler Mantığı*. 1. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, t.y.
- Lâhicî. *Şevâriku’l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi’l-keâm*. Kum: Müessesetü’l-İmâmi’s-Sâdık, t.y.
- Lekhenevî, Ebu’l-Ayyâş Abdu’l-Alî Nizamuddin el-. *Şerhu Bahri’l-ulûm alâ Süllemi’l-ulûm*. Dâru’z-Ziyâ, t.y.
- Mağnîsî, Mahmud Hasan el-. *Muğni’t-tullâb şerhu metni İsâgûcî*. 1. bs. Daru’l-Beyrrûtî, t.y.
- Malak, Burcu. “Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Ünivesitesi, t.y.

- Mehmed Fevzi Efendi. *Seyfu'l-ğullâb fi şerhi Muğni't-tullâb*. İntişârât-ı Kürdistân, t.y.
- Mherigh, Abdulrahman A.M. "The Late Ottoman Kalan Tradition İsmâil Gelenbevi and His Kalam Treatises". Yüksek Lisans Tezi, İbn Haldun Üniversitesi, t.y.
- Mîr Ebû'l-Feth. *Haşiyetu Mîr Ebî'l-Feth ala şerhi'd-Devvânî ala Tehzîbi'l-mantık*. Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi, t.y.
- Molla Fenârî. *İsâgûcî şerhi Fenârî*. Mekteb-i Sanaî Matbaası, t.y.
- Mustafa el-Kutb er-Rizevî. *Şerhu'l-Burhân*. 2 c. İstanbul, 1886.
- Nazım Hasırcı. *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*. Araştırma Yayınları, t.y.
- Özel, Elif. "Frege'nin Gönderge Teorisi ile Gelenbevi'nin Delâlet Teorisi Arasında Bir Karşılaştırma". Bursa Uludağ Üniversitesi, t.y.
- . "Giritli Sırrı Paşa'nın Beş Tümel Görüşü Üzerine Bir Eleştiri". *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, sy 13 (t.y.): 477-84.
- Özkılıç, İbrahim. "Sadru's-Şerîa'nın Ta'dilu'l-Ulûm'unun Mantık Bölümü Metin ve İnceleme (Tahkik)". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2022.
- . "Sadru's-Şerîa'nın Ta'dilu'l-Ulûm'unun Mantık Bölümü Metin ve İnceleme (Tahkik)". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, t.y.
- Özpilavcı, Ferruh, ve Abdullah Öztop. "er-Risâletü's-Şemsiyye'nin, Müellifi Necmeddin Kâtibî Tarafından Yapılan İlk Şerhi: Şerhu'l-mevâzi'i'l-müşkile mine'r-Risâleti's-Şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantikiyye'nin İnceleme ve Tahkiki", 31 Aralık 2019. <https://zenodo.org/record/3598210>.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Kutbuddin er-. *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâliu'l-envâr*. 1. bs. C. 2. 3 c., t.y.
- . *Şerhu's-Şemsiyye*. 1 c. Dersâadet: Matbaa-i Âmire, t.y.
- Rizevî, Mustafa. *Şerhu'l-Burhân*. İstanbul, 1886.
- Sadeddin Taftâzânî. *Şerhu't-Taftâzânî ale's-Şemsiyye*. 1. bs. Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, t.y.
- Semerkandî, Şemseddin. *Kıstâsu'l-Müstakîm: Düşüncenin Kıstası*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Siyelkûtî. *Havâşî Şerhu'l-Mevâkıf*. C. 1. 7 c. Hâc Muhammed Efendi, 1907.
- Şevkî, Ahmed b. Abdullah. *Şevkî ale'l-Fenârî*. Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi, t.y.

- Taşkın, Bilal. *İsmail Gelenbevî’de Gerçeklik: Varlıkta, Bilgide ve Dilde Gerçeklik*. İlâhiyât Yayınları, 2023.
- . “Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-i Âmme Risâleleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14, sy 27 (2016): 75-99.
- Tûsî, Nasîruddin et-. *Tecrîdu’l-akâid*. Dâru’l-Marifeti’l-Câmiyye, t.y.
- . *Tecrîdu’l-mantık*. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbû’ât, 1988.
- Uyarer, Hatice. “Fârâbî Metafizikinde İmkân Kavramı”. Marmara Üniversitesi, t.y.
- Üsküdârî, Muhammed Emin. “Risâle fi Beyâni eczâi’l-kaziyye”, t.y.
- Yanyevî, Esad b. Osman el-. “Tercemetü’ş-Şerhi’l-Enver fi’l-mantık”, t.y.
- Yezdî, Mollâ Abdullah. *el-Haşiyetu ala Tehzîbi’l-mantık*. Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.y.
- . *Şerhâ el-Muhakkik ed-Devvânî ve’l-Mollâ Abdillâh el-Yezdî ala Tehzîbi’l-mantık*. Dâru’z-Ziyâ, t.y.
- Yıldırım, Yasin. “Osmanlı Kelamcılarında İsmail Gelenbevî’nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Mâturîdî Akâidi Açısından Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2013.
- Yolcu, Ahmet Faruk. “İmkân Risaleleri Bağlamında Kemalpaşazade’nin İmkân Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, t.y.

## ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Abdurrahman Beşikci

Eğitim:

2015 – 2020: İslami İlimler Lisans, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

2020 – 2023: Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans, İbn Haldun Üniversitesi

