

## Gelenbevi'nin *İsaguci Şerhi* İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme

Hülya Altunya

Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi (ROR ID: 05hez5t42)  
İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Logic  
Isparta/TURKEY  
hulyaaltunya@sdu.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-2115-5207

### A Study of al-Galanbawī's Work Titled Commentary on *al-İsāghūjī* in the Context of Signification and Definition Issues

#### Abstract

Ismail al-Galanbawī (1730-1791) is known for his works in the fields of logic, al-munazara (Islamic disputation theory), mathematics, astronomy, tasawwuf (mysticism) and theology. al-Galanbawī, who followed the tradition of al-Fārābī -Avicenna which is a continuation of logic of Aristotle (322 B.C.), compiled a work on logic in the last period of the Ottomans. His work titled *Burhān* is considered to be the last compiled work written in logic in the Ottoman scientific world. In addition, he wrote a commentary text on *İsāghūjī* by Athīr al-Dīn al-Abharī (d. 1265), although he has other logical studies. There are many commentaries and hawashī (margin notes) on *İsāghūjī* text, which has a remarkable position in the history of Islamic logic. The advantage of *İsāghūjī* as a text of logic, regarding the texts in other branches of science, is its delineating a formal issue with a clear style. However, it is an ever changing historical need to revise its style simply because its potential readers are not the same in a different historical context. Islamic logicians wrote these commentaries in accordance with the level of understanding of the students in their own period. Here, al-Galanbawī aims to explain the incomprehensible issues in this treatise for the students of his period with the commentary on *İsāghūjī*. Even if we can witness similar contents in the texts after written 13<sup>th</sup> century, al-Galanbawī's commentary attracts attention in terms of its delineating different viewpoints with some analysis. In the introductory section of his text, al-Galanbawī establishes the close relation between logic and linguistic and religious disciplines. From this perspective, it puts a logical emphasis on the idea that a student of religious sciences cannot get a deep insight into religious sciences, like tafsīr (science of Qur'ānic commentary), kalām (theology), without learning logic. He discusses dialectically some theological problems with taking kalām tradition into consideration. His chief aim is to demonstrate that logic is a basic method for all Islamic sciences. Then al-Galanbawī posits some meaning and definition of logic. In this level, he employs the term *cihat*

---

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism  
**Gelis/Received:** 11 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 01 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020  
**Atf/Cite as:** Hülya Altunya, "Gelenbevi'nin *İsaguci Şerhi* İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme = A Study of al-Galanbawī's Work Titled Commentary on *al-İsāghūjī* in the Context of Signification and Definition Issues", *Eskiyeni* 41 (Eylül/September 2020), 571-598. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.751289>  
**Copyright** © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | [www.anilakademi.com](http://www.anilakademi.com)  
**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

*al-wahda (jihat al-wahda)* which was used by Mollā Fanārī before him. It is understood that this term indicates his the unity in the theory of existence to the theory of knowledge and his mystical tendency in this issue.

The logician, who called science of logic as '*ilm al-mizān (science of measurement)*', tries to highlight the applicable dimension of logic in its commentary. Since logic is the tool of religious sciences and therefore logic has a big duty to ensure the robustness and accuracy of all kinds of evidence. For this, while commentary on *Isāghūjī* has been explaining the rules of the science of logic together with logical explanations, at the same time, it investigates the meaning of the most of words from linguistic and grammatical perspectives. In this article, the introduction section of Galanbawī's commentary on *Isāghūjī*, and the subjects of signification (*dalālā*) and definition in its conceptualizations (*tasawwurāt*) section are examined in terms of logical and linguistic. al-Galanbawī discusses in detail the matter of literal and non-literal aspects of signification, which was discussed by classical Muslim logicians. Each of this distinction has subdivisions such as natural (*tabi'ī*), rational (*'akli*), and conventional (*waz'ī*). Logicians focus mostly on literal conventional signification (*lafzī waz'ī*). As from Avicenna, this literal conventional signification is considered *mutabaqat (correspondence)*, *tazammun (consequence)*, *iltizām (concomitance)*. al-Galanbawī discusses these three elements in detail by displaying different perspectives in conflict and a possible solution for them. He passes his views on many disputed definitions and gives some responses to them. Thus he attempts to re-establish the discipline of logic in terms of Islamic disciplines with the aim of demonstrating that logic is a basic method. In addition, logicians who have influence on Ottoman logic, such as Mollā Fanārī and Dāwūd al-Qārisī, will be evaluated together with their the commentaries on *Isāghūjī*. Moreover, it will be tried to determine his place, importance and contributions by this work in Islamic logic tradition.

### Keywords

Logic, al-Galanbawī, *Isāghūjī*, Signification, Definition

## Gelenbevi'nin *İsağuci Şerhi* İsimli Eseri Üzerine Bir İnceleme -Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında-

### Öz

İsmail Gelenbevi (1730-1790) mantık, münazara, matematik, astronomi, tasavvuf ve kelâm alanlarındaki eserleriyle tanınır. Aristoteles (MÖ. öl. 322) mantığının devamı olarak Fârâbî-İbn Sina geleneğine bağlı kalan Gelenbevi, Osmanlıların son döneminde mantık ilminde telif eseri bulunan bir mantıkçıdır. Onun *Burhan* isimli eseri, Osmanlı ilim dünyasında mantık ilminde yazılan son telif eserler arasında sayılır. Ayrıca onun başka mantık eserleri bulunmakla birlikte Esirüddîn el-Ebherî'nin (öl. 1265) *İsağuci* isimli eserine yazdığı bir şerhi mevcuttur. İslâm mantık tarihinde dikkate değer bir konuma sahip olan *İsağuci* isimli bu risale üzerine çok sayıda şerh ve haşiye bulunmaktadır. Mantık metni olarak *İsağuci*'nin diğer ilimlerdeki eserlere göre avantajı, biçimsel bir konuyu açık bir dille anlatmasıdır. Ancak yine de bu biçimsel metnin, her dönemdeki muhataplarının anlama düzeyine uygun hale getirilmesine ihtiyaç hissedilmektedir. İslâm mantıkçıları bu şerhleri, kendi dönemindeki öğrencilerin anlayış düzeyine uygun olarak yazmışlardır. İşte Gelenbevi de *İsağuci* şerhiyle, döneminin öğrencileri için bu risaledeki anlaşılmayan hususları açıklamayı amaçlamıştır. Her ne kadar 13. yüzyıl sonrasındaki mantık eserlerinde benzer türde içeriklere rastlansa da Gelenbevi'nin şerhi, kendi dönemine kadar gelen görüş farklılıklarını ele alıp incelemesi açısından dikkat çekmektedir. Eserin girişinde Gelenbevi, hem mantık ilmiyle dilbilgisi ve dîni ilimler arasındaki bağı sıkı bir şekilde kurmakta

hem de dînî ilimler öğrencisine mantık öğrenmeden tefsir, kelâm gibi ilimleri tam olarak öğrenmesinin mümkün olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ayrıca o, ihtilafî kelâm meseleleri kelâmcıları referans vererek cedelî bir tarzda konuları tartışmaktadır. Böylece o, dînî ilimlerin öğretiminden önce bu ilimler için yöntem olarak mantığın bilinmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. *İsâgûcî* şerhinin mukaddimesinde mantık-dînî ilimler ilişkisi tesis edildikten sonra *mantık* kelimesinin anlamının tahliline ve tanımına geçilir. Burada Gelenbevî mantığın tanımlanması konusunda Molla Fenarî'yi takip ederek *cihet-i vahde* ifadesini kullanarak onun yöntemiyle tanım yapmaktadır. Böylece onun, varlık nazariyesindeki birliği bilgi teorisine de yansıtığı ve yine bu konudaki tasavvufî eğilimini ima ettiği anlaşılmaktadır.

Mantık ilmini *ilm-i mizan* yani ölçü ilmi olarak adlandıran mantıkçı şerhinde, mantığın tatbikî yönünü öne çıkartmaya çalışır. Çünkü mantık, dînî ilimlerin aracıdır ve bu nedenle her türlü delillendirmenin sağlamlığı ve kesinliğinin sağlanması için mantığa büyük bir görev düşmektedir. Bunun için o mantık ilminin kurallarını izah ederken mantıksal açıklamalarla birlikte dilbilimsel olarak da çoğu kelimenin ne anlama geldiğini ve bunun gramatik konumunu araştırır. Bu makalede Gelenbevî'nin *İsâgûcî* şerhinin *mukaddime* ve *tasavvurât* bölümünde yer alan delâlet ve tanım konuları mantıksal ve dilbilimsel bakımdan incelenecektir. Gelenbevî, İslâm mantıkçılarına göre delâletin sözlü yani lafzî olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmasını ayrıntılı bir şekilde inceler. Bunlardan her birinin tabîî, aklî ve vaz'î olarak üç türü vardır. Mantıkçılar bunlardan lafzî vaz'î olan delâlet biçimiyle ilgilenirler. Lafzî vaz'î delâlet ise İbn Sina'yla birlikte mutabakat, tazammun ve iltizam olarak ele alınır. Gelenbevî her üç delâlet biçimini ayrıntılı olarak anlatır. Bu delâlet biçimleriyle ilgili farklı görüşleri anlatarak ihtilafı çözer. Yine o, tanım konusunda dönemine kadar gelen tüm çatışmaları birer birer tahlil etmekte ve onlara cevap vermektedir. Böylece bir klasik eser olan *İsâgûcî*'yi dînî ilimlerden istifade ederek yeniden kurgulamakta ve ona *dînî ilimlerin yöntemi* denilecek bir yapı kazandırmaya çalışmaktadır. Bu makalede onun bu eseri Molla Fenarî (öl. 1431) ve Davûd el-Karsî (öl. 1756) gibi Osmanlı mantığında etkisi olan mantıkçıların *İsâgûcî* şerhleriyle birlikte değerlendirilecektir. Ayrıca onun bu eseriyle İslâm mantık geleneğindeki yeri, önemi ve katkıları belirlenmeye çalışılacaktır.

## Anahtar Kelimeler

Mantık, Gelenbevî, İsâgûcî, Delâlet, Tanım

## Giriş

Klasik metinler gelenekselleşerek yüzyıllardan yüzyıllara miras olarak aktarılırken şerh edilmek ve yorumlanmak suretiyle canlılıklarını sürdürürler. İslâm ilim geleneğinin metin tarihinde bazı eserler yorumlanmadan olduğu gibi korunarak ölü biçimde geçmişten bugüne nakledilirken bazıları da yorumlar ve şerhlerle canlılıklarını koruyarak gelirler. İslâm mantık geleneğinde yazıldığı dönemden günümüze değin şerh, haşiye, talik vb. açıklama ve yorumlama teknikleriyle canlı kalabilen en meşhur mantık metni Esîrüddîn el-Ebherî'nin *İsâgûcî* isimli risalesidir.<sup>1</sup> Bu risale mantık öğrenmeye başlayacaklar için hazırlanan ve klasik

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Ferruh Özpilavcı, *İsâgûcî ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017). Kanada McGill Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün 'Klasik Sonrası İslâm Felsefesi Veritabanı (The Post-Classical Islamic Philosophy Database Infrastructure (PIPDI))' başlıklı projede Ebherî'nin *İsâgûcî* isimli eserine 35 şerh ve 42 haşiye yazıldığı tespit edilmiştir. *İsâgûcî* diğer mantık eserleriyle karşılaştırıldığında üzerine en fazla şerh ve haşiye yazılan risaledir. Bu çalışmaya göre Gelenbevî'nin *İsâgûcî* şerhinden önce 14 şerh

mantığın tüm konularını örnekleriyle birlikte öz bir biçimde anlatan nadide bir eserdir.<sup>2</sup> Mantık metni olarak *İşagûcî*'nin diğer ilimlerdeki eserlere göre avantajı, biçimsel bir konuyu açık bir dille anlatmasıdır. Ancak yine de bu biçimsel metnin, her dönemdeki muhataplarının anlama düzeyine uygun hale getirilmesine ihtiyaç hissedilmektedir.

Bu makalede Osmanlılarda döneminin en önde gelen ilim insanlarından olan İsmail Gelenbevî'ye ait *İşagûcî* şerhinin mukaddimesiyle tasavvurât bölümünde yer alan delâlet ve tanım konularını mantıksal ve dilsel bakımdan incelemeye çalışacağız. Bunun için ilk olarak Gelenbevî'nin bu esere ait şerhinin mukaddimesinde, mantığı tanımladıktan sonra tefsir ve kelâm gibi dînî ilimlerin meseleleriyle mantığı ilişkilendirmesini ele alacağız. İkinci olarak onun delâlet ve tanım konularındaki görüşlerini, özellikle Osmanlı mantığının kurucusu sayılan Molla Fenârî ve yaklaşık olarak Gelenbevî ile aynı dönemde yaşayan Davûd el-Karsî'nin bu konudaki yaklaşımları bağlamında tahlil edeceğiz. Ayrıca kendi dönemindeki mantık ilminin öğretimiyle ilgili olarak yaşanan problemlere çözüm getirebilme amacını güden Gelenbevî'nin bu şerhinin, dînî ilimlerin aracı olarak mantık ilmine katkıları üzerinde duracağız. Böylece mantık ilminin klasiği sayılan *İşagûcî*'nin şerhler ve haşiyeler vasıtasıyla dînî ilimlerden de istifade edilerek yeniden kurgulanarak *dînî ilimlerin aracı* olarak kullanılmasını incelemeye çalışacağız.

### 1. Osmanlı Medrese Eğitiminde *İşagûcî* Risalesi ve Şerhlerinin Yeri

Osmanlı medrese eğitiminde gerek dilbilimlerinin düşünce eğitimiyle birlikte yapılması gerekse de dînî ilimlerin sağlam bir zemine dayanmasını sağlamak amacıyla mantık ilmine özel bir önem verilmesi sayesinde genellikle pedagojik amaçlı olmak üzere çok sayıda mantık kitabı mevcuttur. Dînî ilimlerin şüpheden uzak ve güçlü bir yapıda inşa edilmesi hedeflendiğinden mantık kitaplarındaki konu anlatımlarında ve örneklendirmelerde bu ilimlerden istifade edilir. Öte yandan bu eserlerde mantık ilminin öğretimine yapılan itirazların ortadan kaldırılması amaçlandığından mantığın, dînî ilimlere zarar vermekten ziyade onları muhkem hale getirdiğine delil olarak dînî referanslarla konular anlatılır. İşte İslâm mantık geleneğinde kendisine en fazla müracaat edilen eserlerden biri olarak Ebherî'nin *İşagûcî* isimli risalesine bu amaçlar gözetilerek neredeyse her yüzyılda çok sayıda şerhin yazıldığını görüyoruz. Bunun nedenlerinden biri, kesin ispatın biricik yolu olarak görülen kıyasın ve onunla ilişkili konuların anlatıldığı *İşagûcî*'nin Osmanlı medrese mantık müfredatında yer alan başlangıç eseri olmasıdır. Bu yüzden mantık hocalarının medrese derslerinde okutulmak

ve onun eserinden sonra 20 şerh yazılmıştır. Gelenbevî'den sonraki şerhlerden olan Mağnisavî'nin *Muğni't-tullab*'i üzerine 3 haşiyeye bulunmaktadır. Diğer haşiyeler ise Gelenbevî'den önceki şarihlerin şerhlerine aittir. Erişim 13.05.2020 <https://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2>

<sup>2</sup> *İşagûcî* üzerine yapılmış çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bk. Kamil Kömürçü, "Mantık Tarihinde İşagoci Geleneği", *Bilimname* 36 (2018/2), 45-62; Abdulkuddüs Bingöl, "Türk-İslam Kültür Dünyasında İşagoci", *Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 15 (1986), 349-356.

üzere kendi *İsâgûcî* şerhlerini yazma amaçları, en başta metnin anlaşılmayan kısımlarını çözümlenmek olmakla birlikte mantık konularına farklı ve derinlikli yaklaşımlarını şerhlerde ve haşiyelerde açıklayarak bu alandaki bilgilerini öğrencilerine taşımaktır.

*İsâgûcî* üzerine tespit edilebilen ilk şerh Hüsâmeddîn el-Kâtî (öl. 1359)'nindir.<sup>3</sup> Kâtî'den sonra ise Osmanlıların ilk şeyhülislâmı olan ve mantıkta tahlilî düşünceye yatkınlığıyla birlikte keşfi düşüncede vahdet-i vücûda yönelen Molla Fenârî'nin *Fevâidu'l-Fenâriyye*'si<sup>4</sup> gelir. Her iki şerh de medresenin temel ders kitapları arasında yer alır.<sup>5</sup> Bu iki eserden sonra çok sayıda şerh yazılsa da bunlar arasında Molla Fenârî'nin *Fevâid*'i önemli bir yere sahiptir ve neredeyse her dönem bu şerhe haşiyeler yazılarak devamlı surette güncellenen bir mantık metin geleneği oluşmuştur. Hatta Molla Fenârî'nin bu şerhine yazılan ve *Kul Ahmed* diye bilinen haşiye üzerine yazılan altı haşiyeyi bir araya getiren Yenişehirli Veliyyüddîn b. Mustafa Cârullah Efendi (öl. 1738), kendisi de bir haşiye yazarak medrese öğrencileri için *es-Seb'u's-Seyyâreti'n-Nûriyye alâ Hâşiyeti'l-Fevâidi'l-Fenâriyye li İsâgûcî fi'l-Mantık* ismiyle bir eser hazırlamıştır.<sup>6</sup> Dolayısıyla Molla Fenârî'ye ait bu şerh, haşiyeleriyle birlikte Osmanlı medrese öğretiminde öğrenciye biçimsel düşünmenin kazandırılmasında önemli bir görev üstlenmiştir.

Osmanlılarda 18. yüzyıla gelindiğinde Molla Fenârî'nin *İsâgûcî* şerhinden etkilanmekle birlikte farklı teknikler ve görüşlerle kendi şerhlerini yazan iki mantıkçıyla karşılaşmaktayız. Burada dikkat çeken husus, onların şerhlerinde takip ettikleri yöntemin ve açıklamaların yanı sıra vahdet-i vücûd nazariyesine yaklaşımlarıdır. Zira mantıkçı Davûd el-Karsî *İsâgûcî şerhinde* vahdet-i vücûd nazariyesini eleştirirken<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Kömürçü, "Mantık Tarihinde İisagoci Geleneği", 52.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. Mehmet Yalar, "Molla Fenârî'nin İisâgûcî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, ed. Tefvik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükkşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 556-577.

<sup>5</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı (öl. 1194/1780) medrese ders müfredatını anlattığı *Tertibu'l-Ulûm* adlı manzum eserinde, Ebherî'nin *İisâgûcî* siyle birlikte okutulan mantık eserleri hakkında bilgi verir. Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşad Arasında Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 18 (2005), 148. "Yedinci bâbı mantık degül mi/İlm-i hikemden bil mantık akdem/İisagoci bul hıfz it mukaddem/Andan Hüsâm Katî görürsin/Anunla Muhyiddîn'de yörürsin/Oku Fenârî, Kul Ahmet işit/Bil Velediyye âdâb ile git /Şemsiyye oku hem Kutbi mantık/Davud u Seyyid bil ol müdekkik/Tehzib'i hıfz it oku Celâl'i/Mîr ile bulsun mantık kemali/Mantıkla oku Tecvîd-i manzum/Bil Şâtîbî hem Bur'ıyye ma'lûm/Şerh-i Halebî bul bil mesial/Oku Vikâye ol ana mail."

<sup>6</sup> M. Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", sad. Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 350. Cârullah Efendi'nin bu eseri *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Kul Ahmed ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye ve Hâşiye 'alâ Kul Ahmed 'ale'l-Fenârî* gibi adlarla da kaydedilmiştir. Eseri oluşturan altı haşiye şunlardır: Abdurrahim Şirvânî, Hafız el-İmâdî, Abdurrahman el-Kürdî, Meşhur Şehirlizade, Muhammed el-Tarsûsî ve Kara Halil. Mustafa Cârullah Efendi, *es-Seb'u's-Seyyâreti'n-Nûriyye alâ Hâşiyeti'l-Fevâidi'l-Fenâriyye li İsâgûcî fi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1369, varak numarası: 3a; Tahsin Özcan, "Veliyyüddîn Cârullah" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/38-40.

<sup>7</sup> Karsî'nin vahdet-i vücûd anlayışına muhalefet ettiğini mantık kaidelerine verdiği örneklerden anlıyoruz. Sözelimi o, safsata ve müşâğabe tarzı öncüllere örnek olarak bu anlayışı savunanların (vücûdiyyûn) fikirlerini verir: "Ona göre mesela 'Allah'tan başka hiçbir şeyin hakikati yoktur.' sözü, ehl-i hakkın 'Allah'tan başka hiçbir şeyin bizzat vacib olan bir hakikati yoktur.' sözüne benzerdir. Yine 'Allah'tan başka hiçbir şeyin varlığı yoktur; hatta her mevcut aslında ma'dûmdur ancak varlık görünümleridir (mazharlarıdır)' sözü, en yüksek keramet mertebelerine ulaşmış müteşerri' sufilerin şu sözüne benzerdir; 'Hiçbir

mantıkçı ve matematikçi İsmail Gelenbevi bu nazariyenin savunucusu olmuştur.<sup>8</sup> Açıkçası dînî ilimlerin yöntemi olarak mantığın öğretimi için hazırlanan *İsagûcî* şerhlerinde, aslında dine bakışı belirleyen iki düşünme biçiminin şerhlere yansıyan tarafları çok belirgin olmamakla birlikte tespit edilebilir. Onların gerek varlık anlayışına dair ifadelerinde gerekse de mantık kurallarına dair verilen örneklerde bu konudaki yaklaşımlarının izleri görülmektedir. Bu şerhlerin hem mantık ilminin öğretimini kolaylaştıracak ve kendisini sevdirecek hususların öne çıkartılarak öğrencilerin ilgisini çekecek şekilde hem de dînî eğilimlerine belli ölçülerde hizmet edecek şekilde yazıldığını söyleyebiliriz.

İşte bilim ve felsefenin giriş kapısı olarak matematik ve mantık gibi aklı ve tahlilî ilimlerle birlikte tasavvuf gibi keşfi bir ilmin yanı sıra siyer, tefsir gibi diğer dînî ilimlerde de mütehasıs olan Gelenbevi'ye<sup>9</sup> ait *İsagûcî* şerhi, dilbilgisi ve dînî ilimlerden izahlar getirilerek örnekler verilmek suretiyle telif edilmiştir.<sup>10</sup> Her ne kadar 13. yüzyıl sonrasındaki mantık eserlerinde benzer türde içeriklere rastlansa da Gelenbevi'nin şerhi, kendi dönemine kadar gelen görüş farklılıklarını ele alıp incelemesi açısından dikkat çekmektedir. Onun, geleneğe uyarak ilm-i mizan olarak adlandırdığı mantık ilminin bu temel kitabında, diğer şerhlerden daha geniş olarak mantıktaki ihtilaflı meselelere çözüm aradığını görmekteyiz. Sözelimi o, İbn Sina (öl. 1037), Katibî Kazvinî (öl. 1276), Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 1414), Sadeddin et-Teftazanî (öl. 1390) ve Molla Fenârî gibi mantıkçıların görüşleri arasındaki ihtilafları açıklayıp bunlar içerisinden kendi tercihini yapmaktadır. Öte yandan Gelenbevi'nin ilk eserlerinden biri

şeyin varlığı yoktur; yani ârîfin nazarında ve mülahazasında vâkıada değil, sadece Allah'ın varlığı vardır.' Bu sözü de onlar, mülahazada istiğraktan ve O'ndan başkasından hatta kendi nefsinden ve zaruri ihtiyaçlarından bile gayubetleri nedeniyle söylerler." Ferruh Özpilavcı, "Dâvûd-u Karsî'nin Şerh-u İsagûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017), 2044.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bk. Rifat Okudan, "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmail Gelenbevi'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)", *Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 241-255.

<sup>9</sup> Gelenbevi hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993); Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1033-1049; Şerafettin Gölcük-Metin Yurdagüç, "Gelenbevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/552-555; Muhammed Zahid el-Kevserî, "Gelenbevi İsmail Efendi", çev. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2005), 137-154; İsmail Latif Hacinebioğlu, "Gelenbevi'nin Mantık Bilimine Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy vd. (Isparta: SDÜİF Yayınları, 2007), 503-512.

<sup>10</sup> Sözelimi *İsagûcî*'nin Hüsam el-Kâtî tarafından yazılan şerhine Muhyiddîn et-Tâlîşî'nin yazdığı haşiyesinde hamd ve şükür kelimeleri oldukça geniş biçimde açıklanır. Ancak bu açıklamalar daha çok mantıksal ve varlık kavramına yapılan izahlar şeklindedir. Özellikle mevcûd, vacibu'l-vücûd, illet, tam illet, vacib, mümkün ve adem gibi terimlerle konunun izahı yapılır. Oysaki Gelenbevi kelâmcılara isim olarak atıfta bulunarak konuyu kelâmî meselelerle ilişkilendirerek ele alır. Muhyiddîn et-Tâlîşî, Erişim Tarihi: 14 Temmuz 2020, <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=m002300.pdf> 1-14 arası varlıklar. Gelenbevi, *İsagûcî Şerhi*, 21-32. Ayrıca Zekeriyya el-Ensârî eş-Şafîî (öl. 1520)'nin *el-Muttala' Şerhi'l-İsagûcî* adlı eserine bakıldığında ise yaklaşık bir sayfada genel olarak besmele açıklanarak hamd ve tevfik gibi terimlerin -özellikle Gelenbevi'nin izahları karşısında- kısaca ele alındığını görürüz. Zekeriyya el-Ensârî eş-Şafîî, *el-Muttala' Şerhi'l-İsagûcî* (Bulak: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1282), 2-3.

olan *İsâgûcî* şerhinde, daha sonraki eserlerinde terk ettiği görüşlerine de rastlanmaktadır.<sup>11</sup> Gelenbevî'nin konuların ele alınışı ve özgünlük bakımından diğer mantık eserlerine göre farklı bir konuma sahip olan *Burhan*<sup>12</sup> isimli eserinden önce *İsâgûcî* şerhini yazmış olmasının bu risalenin, asıl mantık metni için hazırlık konumunda olduğunu ifade edebiliriz. Bu şerh Sultan Abdülaziz Han (1861-1876) döneminde 1275 ve 1283 (1867/1868) tarihlerinde iki defa basılmıştır.<sup>13</sup> Eserin iki kez basılmış olması 19. yüzyılda medresenin mantık ders kitabı olarak bu şerhe önem verdiğini göstermektedir.

## 2. Mantık İlimine Giriş Olarak Risalenin Mukaddimesi

İslâm ilim geleneğinde klasik eserlerin giriş kısmı Allah'a hamd ile başlar. Bu geleneğin bir devamı olarak Gelenbevî, Ebherî'nin risalesinin girişindeki hamd ifadesini açıklamaya girişmeden önce böyle bir şerh yazma imkânı verdiği için kendisi de Allah'a hamd eder. Bununla ilgili ifadelerinde o, mantık risalesinin içeriğine uygun olarak mantıksal terimleri ve tanımlamalara yer verir. Açıkçası Gelenbevî *cins* olarak *canlıdan tür* olarak *insanı tahsis eden ve tasavvur veya tasdik* yoluyla bilinenden (malûm) bilinmeyişi (meçhûl) elde etme imkânını veren Allah'a hamd ederek eserini yazmaya başlar. Böylece daha eserin girişinde mantıksal olarak insanın, bilginin ve mantığın tanımı yapılarak bu yüce konumu insana bahşeden Allah övülür. Hamdelemin devamındaki salvelede ise kesin kanıt (*hüccet*) ve apaçık *burhan* olan Hz. Muhammed (SAV)'e, ailesine ve ashabına selam gönderilir. Burada mantık ilminin temel konularına atıfla Allah'a hamd ve peygamberine salat edilerek duada bulunmaktadır. Beş tûmelle yapılan ve hadd-i tam denilen tam özsel tanımla insanın tanımı yapılmakla adeta onun diğer canlılara göre Allah katındaki üstün konumu ima edilmektedir. Buna ilave olarak mantığın iki temel bölümü olan tasavvur ve tasdiğin bilginin ortaya çıkarılmasındaki rolüne değinilmektedir. Ayrıca mantığın asıl konusu olan kanıtlamaya ve apaçık *burhanî* kanıtlara dikkat çekilmektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla eserin daha en başındaki durumun mantığın terimleri ve meseleleriyle ifade edilmesi, mantığın, dînî ilimlerin yönemi haline getirilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Gelenbevî girişteki duasını tamamladıktan sonra *İsâgûcî* şerhinin yazılış amacını açıklar. Yine çoğu şârihte rastlandığı üzere o da, *İsâgûcî*'nin müzakereleri esnasında

<sup>11</sup> Örneğin Gelenbevî önermenin konu, yüklem, bağ ve hükümden oluşan dört unsurunun bulunduğuyla ilgili görüşünü daha sonra terk etmiştir. Onun, Kutbuddin er-Razî ve Teftazanî'den aldığı bu görüş diğer eserlerinde yer almaz. Khaled el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, Schwabe Verlag Basel, 2019, 228.

<sup>12</sup> *Burhan* Gelenbevî'nin mantık ilmindeki diğer eserlerine göre daha fazla meşhur olmuş eseridir. Ancak bu makalede onun *İsâgûcî* şerhini diğer şerhlerle kıyaslayarak mantık tarihindeki yerini ve önemini tespit etmeye çalışacağımız için onun *Burhan*'daki görüşlerine yer vermeyeceğiz.

<sup>13</sup> Gölcük-Yurdağür, "Gelenbevî", 552-555. Abdümnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî*, haz. İbrahim Çapak v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).

<sup>14</sup> Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Gelenbevî fi İlmî'l-Mantık ala Metn-i İsâgûcî*, thk. Câdullah Bessâm Salih (Amman: Dâru'n-Nûr, 2016), 21. Gelenbevî'nin bu eseri dipnotta *İsâgûcî Şerhi* şeklinde gösterilecektir.

arkadaşlarının kendisinden, risalede geçen *lafızları* ve onun yapısındaki kapalılıkları tahlil etmek ve *mânâsındaki* kapalılıkları açıklamak üzere bir şerh yazmasını talep ettiklerini dile getirir. Benzer şekilde Molla Fenârî arkadaşlarından böyle bir talep aldığı için şerhini yazdığını açıklarken buna karşılık Davûd el-Karsî *İşagûcî* şerhlerinin ayrıntılara boğulduğu ve çok uzatıldığı için öğrencilerin konuları anlayamadığı gerekçesiyle öz ve açık bir şerh yazdığını söylemektedir.<sup>15</sup> Daha sonra Gelenbevî Ebherî'nin risalesinde giriş olarak yer alan besmeleyi, Allah'a hamdi ve Hz. Peygamber'e ve ailesine salât ve selâmı oldukça tafsilatlı bir biçimde şerh etmeye başlar. Diğer şerhlerde bu kısım genellikle kısaca açıklanırken Gelenbevî, daha geniş ve dînî ilimlerin meseleleriyle ilişkilendiren bir giriş yazar. Burada besmeleyle birlikte dua ifadeleri, lügat, sarf, nahiv, beyan, meânî, mantık ve kelâm gibi ilim dallarının meselelerinden söz edilerek şerh edilmekte ve ele alınan meselelerle ilgili farklı tartışma konuları açılarak bunlarla ilgili bilgiler verildikten sonra kendi tercihi açıklanmaktadır. Onun *İşagûcî* şerhinin mukaddimesinde, hem içeriğinde dînî ilimlerin meselelerine yer verilmesi hem de genişliği bakımından dînî ilimleri öğrenen öğrenciye mantık ilminin önemi ve değeriyle ilgili bir mesaj verme çabasından kaynaklanmış olabilir.

Bu bağlamda Gelenbevî'nin *İşagûcî* şerhinin girişinde besmelenin geniş bir tefsirinin yapılmasını, İslâm metin geleneğinin bir âdeti olarak besmeleyle başlanmayan her işin sonuç vermeyeceğini ifade eden hadîs-i şerîfle<sup>16</sup> ilişkilendirebiliriz. Açıkçası özellikle tasavvufî düşünceye sahip ilim adamları tarafından<sup>17</sup> risalelerin girişinde besmele çeşitli açılardan izah edilir. Ayrıca Gelenbevî'nin hem akfî ilimlerde hem de dînî ilimlerdeki hocalarının besmeleyle ilgili risalelerinin bulunmasının kendisini bu konuda etkilemiş olma ihtimali yüksektir.<sup>18</sup> Hatta kendisinin mantık hocası Hâdimî (öl. 1762)'nin bu konudaki risalesinde, mantıksal terimlere başvurarak besmeleyi tefsir etmesi, onun da böyle bir besmele tefsiri yazmasının nedenleri arasında olabilir. Örneğin Hâdimî besmelenin ifade edildiği cümlelerin tümel önerme/kaziyye-i külliye olduğundan bahseder. Çünkü Allah'ın bütün isim ve sıfatları bu önermede kastedilmektedir. Allah ismi özel isim olarak O'nun bütün isimlerini içine almaktadır. Yine ona göre besmele, ismin ne anlama geldiğini ifade eden lafzî tarifdir.<sup>19</sup> Gelenbevî'nin

<sup>15</sup> Gelenbevî, *İşagûcî Şerhi*, 21; Molla Fenârî, *el-Fevâidu'l-Fenâriyye* (İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2012), 11-12. Molla Fenârî'nin bu eseri dipnotta *İşagûcî Şerhi* şeklinde gösterilecektir. Ferruh Özpıllavcı, "Davûd-ı Karsî'nin Şerh-u İşagûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi", 2046. Davûd el-Karsî'nin bu risalesi dipnotta *İşagûcî Şerhi* şeklinde gösterilecektir.

<sup>16</sup> "Besmele ile başlamayan her iş, köksüzdür." İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/109.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bk. Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477.

<sup>18</sup> Gelenbevî'nin iki hocası da *Besmele Risalesi* yazmıştır. Muhammed b. Yusuf el-Antalî (Ayaklı Kütüphane) (öl. 1797)'nin *Besmele Risâlesi'l-İrabü'l-Besmele* ve Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî'nin *Risâletü'l-Besmele* adlı eserleri bulunmaktadır. Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", 439, 450.

<sup>19</sup> Ali Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/14 (2012), 41-42.



besmele üzerine tafsilatlı açıklamalara yönelmesi, hocalarının bu konudaki hassasiyetiyle ilişkilendirilebilir.

Besmelenin şerhinde ilk olarak Gelenbevî bu cümlelerin, *teyemmün* açısından İsm-i Âzâm, *teberrük* açısından Allah'ın bol nimetlerini hatırlama ve Hz. Peygamber'in emrine uyma anlamlarına geldiğini ifade eder. Dilbiliminde *bâ harfî*, istiâne yani yardım dileme/sığınma anlamındadır. Meânî ilmi açısından besmeleye, *bâ harfinin* taalluku hazfedilmiş ve sona bırakılmış olarak her konumda (makamda) ona uygun olan fiil takdir edilebilir. *Allah'ın ismi* ifadesinin başındaki *bâ harfine* tasnif anlamı verilirse; "Bu risaleyi Allah'ın ismiyle tasnif ediyorum yani yazıyorum." anlamına gelir. Eğer bu harfe *okuma* anlamı verilirse, "Allah'ın ismiyle bu risaleyi okumaya başlıyorum." demektir.<sup>20</sup> Görüldüğü üzere besmelenin tefsiri yapılırken eserin müellifi kadar okuru unutulmamakta ve mantık risalesine besmeleyle başlamanın önemine işaret edilmektedir.

Bu noktada başka bir husus ise Gelenbevî'ye göre risalenin başında Allah'a hamd edilmesi hem O'nun verdiği nimetlere hamd hem de bu eserin yazılmasına güç yetirebildiği için O'na hamd anlamındadır. Şârihe göre hamd ve şükür kelimeleri arasında anlam farklılığı bulunduğundan şükür yerine hamd denilmiştir. Hamd, nimete veya onun dışındaki şeylere güzel bir seçim yapılarak dille övgü (*sena*) anlamındadır. Şükür ise nimetlendirme sebebiyle nimet verene tazimden haber veren fiildir. Buna göre iki fiil arasında kaplam bakımından *eksik girişimlilik (umum husus min vech)* ilişkisi vardır.<sup>21</sup> Daha sonra Gelenbevî *hamd* kelimesine ve ondan sonra Allah isminin getirilmiş olmasına, bu konudaki ihtilafı görüşleri dile getirerek dilsel ve kelâmî izahlarda bulunur.

Mantık kitabının girişinde Gelenbevî'nin geniş olarak izah ettiği diğer bir ifade ise O'nun *tevfikiyle*'dir. Burada Ebu'l-Hasan Eş'arî (öl. 935-36), İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 1085), Celâleddîn ed-Devvânî (öl. 1502) gibi kelâmcıların görüşlerine referansla *kudret* ve *istitaa* terimleri kelâmî tartışma konusu yapılır.<sup>22</sup> Buna ilave olarak Allah'a hamd ve Peygamber'e selâmla ilgili olarak önemli görülen diğer kelimeler de âyet ve hadisler referans verilerek açıklanır. Kelâmî görüş farklılıklarından kaynaklanan çatışmalardaki terimler ve cümleler dilsel olarak tahlil edilir.<sup>23</sup> Oysaki Molla Fenârî hamdele-salve kısmını oldukça kısa açıklamalarla geçerken Davud el-Karsî *hidâyet* terimini Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının görüşleri çerçevesinde ele almakla yetinmektedir.<sup>24</sup> Adeta mantık ilmini kelâm ilminin meseleleriyle ilişkilendiren bu giriş, ölçü ilmi olarak mantığın kelâm ilminin metodu olmasının gerekliliğini göstermektedir.

Gelenbevî sonrası *İsagûcî* şârihlerinden Mahmud Hasan b. el-Mağnisavî (öl. 1807)'nin de -muhtemelen onun etkisinde kalarak- eserinin mukaddimesini dînî ilim-

<sup>20</sup> Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 22.

<sup>21</sup> Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 24-25.

<sup>22</sup> Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 25-27.

<sup>23</sup> Bu çalışmada Gelenbevî'nin *İsagûcî* şerhinin mukaddimesinde genişçe ele aldığı kelâmî meselelere yer verilmeyecektir. Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 22-30.

<sup>24</sup> Molla Fenârî, *İsagûcî Şerhi*, 11-12; Dâvûd el-Karsî, *İsagûcî Şerhi*, 2047-2048.

lerle ilişkilendirerek genişlettiğini görmekteyiz. Basmelenin tefsirinden kelâmî meselelerdeki görüş ayrılıklarına kadar bir takım konular mukaddimede ele alınmaktadır.<sup>25</sup> Aslında Gelenbevi, kendisinden önce Gazâlî (öl. 1111)'nin özellikle fıkıh usûlü alanındaki çalışması *Mustasfa*'da gerekliliğini ifade ettiği ve *Mi'yâru'l-İlim* isimli mantık eserinde ise uygulamasını yaptığı mantık ve dînî ilimler arasındaki ilişkiyi daha da güçlendirmektedir. Şu halde o, hem mantık ilmiyle dilbilgisi ve dînî ilimler arasındaki bağı daha en baştan sıkı bir şekilde kurmakta hem de dînî ilimler öğrencisine mantık öğrenmeden tefsir, kelâm gibi ilimleri tam olarak öğrenmesinin mümkün olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Böylece o, dînî ilimlerin öğretiminden önce bu ilimler için yöntem olarak mantığın bilinmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

*İsağucî* şerhinin mukaddimesinde mantık-dînî ilimler ilişkisi tesis edildikten sonra *mantık* kelimesinin anlamının tahliline ve tanımına geçilir. Mantık ilmini Gazâlî gibi *mizan ilmi* olarak ifade eden Gelenbevi, ilk olarak bu adla ister batınî nutuk (içsel konuşma yani düşünme) isterse de zahirî nutuk (dışsal konuşma) kasedilmiş olsun bu sanatla/fenle insanın her açıdan güçlenerek mükemmelleştiğini dile getirir. İkinci olarak ise o, bu fennin ilimlere nispet edilmesini tıpkı mizanın hissî ölçülere nispet edilmesine benzetir.<sup>26</sup> Onun bu tanımlamalarından hareketle mantık ilminin, kendisi için öğrenilmekten ziyade bütün ilimler için -özellikle de dînî ilimler için- alet ve araç olarak kabul ettiği anlamına gelir. Gelenbevi'nin bu yaklaşımının izlerini aslında İbn Sina'nın *Urcûze fi'l-Mantık* adlı manzûm eserinde görmekteyiz. Burada mantık ilminin Allah'ı ve O'nun yarattığı aklın eserlerini tanımada, bunları tasavvur etmede ve duyular âlemini kavramada tek alet olduğu ifade edilir. Bütün ilimler eğer mantık ilminin kurallarına uyarlarsa gelişebilirler.<sup>27</sup> Böylece mantık ilminin Allah'ı bilme ve tanımada alet ilmi olarak kullanımının ilk işaretinin İbn Sina'ya ait olduğu söylenebilir. Aynı düşünce geleneğinin takipçisi olarak Gelenbevi'nin mantığın ilim mi sanat mı veya alet mi ya da giriş mi olduğu hususunda, mantığın ölçüt ilmi olduğu kadar sanat/fen ve yine alet ilmi olduğu kadar ilimler arasında vasita olduğu görüşünü savunmuş olduğunu anlaşılmaktadır.

Mantık ilminin tanımına gelince Gelenbevi, Molla Fenârî gibi *cihet-i vahde* üzere tanımın yapılması gerektiğini ifade eder. Zira her ilmin problemleri çok fazla olduğundan onun özsel (zâtî) ve ilintisel (arazî) özellikleri gözetilerek tanımlanmalıdır. Dolayısıyla mantık ilmi konusuna ve amacına göre şöyle tanımlanır: Birincisinde özsel (zâtî) olarak konusu bakımından mantık, bilinmeyenlere geçerli (sıhhatli) bir tarzda ulaşmak için tasavvurların ve tasdiklerin hallerini araştıran ilimdir. İkincisinde ilintisel (arazî) yönüyle mantık amacı bakımından, kurallarına uyulduğunda düşünmede (tefkîr) zihni hatadan koruyan kanûnî alettir veya zihni hata etmektен

<sup>25</sup> Mahmud Hasan el-Mağnisavî, *Muğni't-Tullab* (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009), 47-57.

<sup>26</sup> Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 31.

<sup>27</sup> İbrahim Özkılıç, "İbn Sina'nın el-Urcûze fi'l-Mantık Risalesi (Sunum ve Metin)", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007), 133-134.

koruyan melekedir.<sup>28</sup> Molla Fenârî'nin *cihet-i vahde* tabirini kullanmadan Davûd el-Karsî, bir ilmi öğrenmeye başlayan kişinin ilk olarak onun tarifini, konusunu ve amacını bilmesi gerektiğini izah eder. Buna göre mantık kelimesi masdardır ve sözlükte nutuk, akıl ve taakkul anlamlarına gelir. Onun ıstilahî anlamı ise mütekaddimîn mantıkçılara göre ilk makûllere tatbik edilen ikinci makûllerin hallerine dair ilimdir. Müteahhirîn mantıkçılara göre mantık, fikir ve nazara uygulandığında zihni hatadan koruyan kanunların ilmidir.<sup>29</sup> *Cihet-i vahde* ifadesini kullanmadan mantığın tanımını ve amacını açıklayan bir başka mantıkçı, el-Mağnisavî, onun zihnin düşünmede hata etmekten korumasına ve konusunun tasavvurât ve tasdikât olmasına kısaca değinir.<sup>30</sup> Şu halde Gelenbevî müteahhirîn mantıkçılara uyararak mantığın konusunu tespit etmektedir.

Ebherî mantığa giriş kitabında basit-mürekkebe ayırımını esas alan tasavvurlar ve tasdikler şeklindeki ikili bölümlemeyi yapan İbn Sina'yı takip etmekle hem mantık ilminin yapısı hem de öğrenme kolaylığı açısından bir geleneğin gelişerek devam etmesine yol açar. Aynı geleneğin bir parçası olarak Gelenbevî, *Burhan*'da bu şekilde bir bölümleme yapmamakla birlikte *İsâgûcî*'nin yapısına uygun olarak tasavvurlar ve tasdikler şeklindeki bölümlemeyi gerekçelendirir. Buna göre tasdikler, tasavvurlar üzerine şarta bağlı olarak dayandığından (mütevakkıf) tasavvurât tasdikâttan önce gelir.<sup>31</sup> Başka bir ifadeyle tasdikler, tasavvurların varlığına dayandığından tasavvurların önce anlatılması gerekir. Molla Fenârî mantığın tasavvurlar ve tasdikler şeklinde iki tarafının ve bu iki tarafın da temel ilkeleri ve maksatlarından oluşan *kısımlarının* olduğunu söyler. Ona göre bu şekilde bablara bölümleme, ilim öğrenmeye başlayacak öğrencinin öğrenmesini kolaylaştırmak amacıyla zorunlulukla yapılır.<sup>32</sup> Karsî'ye göre tasavvurlar konusu tabiatı, zamanı ve rütbesi bakımından tasdiklerden önce ele alınmayı gerektirir.<sup>33</sup> Burada Ebherî'yi takip eden her iki mantıkçı, bölümlerin her birinin temel ilkeleri (mebadî) ve amaçları (mekasîd) olduğundan söz eder. Tasavvurların temel ilkesi, beş tümel; amacı ise tanımdır (el-kavlu'ş-şârih). İkinci bölüm olan tasdiklerin temel ilkesi, önermeler ve hükümler; amacı ise kıyastır. Ayrıca mantığın maddesi ve sureti bulunur. Onun sureti, biçime dair yukarıdaki kısımlardır. Onun maddesi ise burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalatadan oluşan beş sanattır. Buna göre mantık dokuz kısımdan (baktan) teşekkül eder.<sup>34</sup> Burada son olarak her üç mantıkçı da *İsâgûcî*

<sup>28</sup> Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 8. Mantıkçılara göre kanun, tikellerin kurallarının kendisinden elde edildiği tümel kurallara denilir. Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB Yay., 1993), 17.

<sup>29</sup> Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 11-12; Dâvûd el-Karsî, *İsâgûcî Şerhi*, 2049.

<sup>30</sup> Mağnisavî, *Muğni't-Tullab*, 59-61.

<sup>31</sup> Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 34.

<sup>32</sup> Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 15-16.

<sup>33</sup> Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 11-12; Dâvûd el-Karsî, *İsâgûcî Şerhi*, 2049.

<sup>34</sup> Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 34; Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 14-15. İslâm mantık geleneğinden önce Rodos'lu Andronicus (MÖ. 1. yüzyıl) ve Ammonius Saccas (öl. 242)'la birlikte mantık kitapları Aristoteles'in *Organon* adı verilen altı kitabına yine onun Retorik ve Poetika'sının ilavesiyle ve bunların başına da *İsâgûcî*'nin getirilmesiyle dokuz eser okutulmaya başlandı. Kindî (öl. 866) ve Fârâbî *İsâgûcî*'yi bu gruptan çıkartarak ayrı incelediler. Ancak İbn Sina Helenistik geleneğe uyarak *eş-Şifa*'da mantık kitaplarını tekrar dokuz

isminin Yunancadan geldiğini ve beş tümeli kasdetmek üzere risaleye böyle bir ismin verildiğini anlatırlar. Buna ilave olarak Gelenbevî *beş yapraklı güle* benzetilerek beş tümel için böyle bir adın verildiğini savunurken Davûd el-Karsî, *ben, sen ve burada* ifadelerinin biraraya getirilmesiyle bu ismin oluşturulduğunu ve daha sonra bunun, beş tümeli ilk defa açıklayan hakîm için özel isim (alem) olarak kullanıldığını öne sürer.<sup>35</sup> Böylece mantık ilmine giriş olarak mantığın tanımı, konusu ve bölümlerinin tanıtımı tamamlandıktan sonra mantık kurallarının anlatımına başlamadan önce lafız (söz) ve anlam arasındaki bağın delâlet teorisiyle ilişkilendirilerek açıklanması gerekmektedir.

### 3. Delâlet Teorisi Yahut Söz-Anlam İlişkisine Dair Kurallar

İslâm mantık tarihini başlatan Fârâbî-İbn Sina geleneğinde mantık ilmine dair külliyatta Aristoteles'in *Organon* adı verilen eserlerine yazılan şerhler önemli bir yer tutar. Bu eserler içerisinde onun *Kategoriler* kitabına yazılan şerhlerde, varlığın zihinde kavranması ve dilde ifade edilmesine yönelik görüşler anlatılır. Muallim-i Sâni diye anılan Fârâbî, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabını şerh etmeye başlamadan önce *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*'ı yazarak mantık öğrencisini gerek lafızların anlamlarının bilinmesi gerekse de dil ve düşünce arasında uygunluğun sağlanarak dilin doğru kullanıma hazır hale getirilmesini hedefler.<sup>36</sup> Daha sonra Fârâbî mantık ilminde kullanılan lafızların anlamlarını izah ederek kategorilerin anlatımına geçer.<sup>37</sup> İbn Sina ise *el-Medhal*'de yani mantık ilmine giriş risalesinde, mantıkçının lafızlarla doğrudan ilgilenmesi gerekmediğinden ve sadece iletişim ve konuşmanın dilde meydana gelmesi bakımından lafızlarla ilgilenmenin zorunluluğundan söz eder. Burada o, lafız ve anlam ilişkisini inceleyen mantıkçının bunu *vaz/adlandırma* bakımından yapmasının daha *güzel bir iş* (kendisinin ifadesiyle *ahsenü amel*) olacağına işaret eder.<sup>38</sup> Sonraki döneminde ise İbn Sina *el-İşarat*'ın mantık kısmının girişinde, lafzın anlama delâletini inceleyerek<sup>39</sup> mantık konularının anlatımına geçer. Ne var ki kategoriler konusuna *Kategoriler*'de değinen İbn Sina, *el-İşarat*'ta bu konudan

kitap olarak ele almıştır. İsmail Köz, "İslâm Mantık Külliyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, 30/2 (1999), 99; İbrahim Emiroğlu- Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 160.

<sup>35</sup> Gelenbevî, *İşagücü Şerhi*, 35; Molla Fenârî, *İşagücü Şerhi*, 16; Davûd el-Karsî, *İşagücü Şerhi*, 2049. *İşagücü* kelimesinin anlamlarıyla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Özpıllavcı, *İşagücü ve Şerhi*, 73.

<sup>36</sup> Fârâbî, *Risaletu't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saade*, tah. Sehban Halifat (Amman: el-Camiati'l-Ürdüniyye, 1987), 136-237; agm., *Mutluluk Yoluna Yönlendirme*, çev. Yaşar Aydın, *Mantığa Giriş Risaleleri* içinde (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 146.

<sup>37</sup> Fârâbî *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* isimli eserine şöyle başlar: "Delâlet eden lafızların bir kısmı isim, bir kısmı Arap dilbilimcilerinin fiiller olarak adlandırdığı kelimeler, bir kısmı da mürekkep olanlardır." Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 16.

<sup>38</sup> İbn Sina, *Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 16-17.

<sup>39</sup> Lafzın mânâyâ delalet yolları mutabakat, tazammun ve iltizam olarak İbn Sina tarafından ilk defa açıklanır. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 4.

söz etmez.<sup>40</sup> İşte İbn Sina ekolünden gelen Ebherî de bu *güzel işi* devam ettirerek mantık ilmine giriş olarak yazdığı risalesinin ilk konusunu, lafızların delâletine ayırmakla birlikte kategoriler konusuna yer vermez. Böylece İbn Sina'dan sonra gelen ve onun etkisinde kalan Ebherî gibi mantıkçılar kategoriler teorisinin yerine delâlet teorisinden ve *zâtî, arazî, küllî, cüz'î vb.* lafızların açıklanmasının ardından beş tûmelin anlatımına geçerler.

Mantık ilminde dil ve düşünce arasındaki ilişkinin kesin ve apaçık bir biçimde delillendirilmesi konusuna başlamadan önce şârih olarak Gelenbevî, anlamın lafza önceliğine temas eder. Çünkü mantıkçının asıl konusu bizzat kasd ile belirlenen anlamlardır. Lafızlar ise ilintisel bakımdan anlamlara bağlıdır. Ne var ki anlamların önemine rağmen lafızların öne alınması âdet haline getirilerek mantık kitaplarında delâlet konusu anlatılır. Bunun nedeni lafzın delâleti itibarıyla anlama önceliği bulunmasındandır.<sup>41</sup> Gelenbevî'nin kendisinden etkilendiği Molla Fenârî lafzın delâletinin anlam konusundan önce anlatılmasının zorunluluğunu öne sürer. Her ne kadar lafızlar dilbilgisinin konusu olsa da lafzın delâleti itibarıyla anlam üzerine kurulu olmasından onun öncelikle incelenmesini zorunlu kılar. Karsî de lafızların va'z yoluyla anlamlara delâlet etmesi bakımından risalenin girişinde bulunmasını gerekli görür.<sup>42</sup> Böylece Ebherî'nin anlam yerine lafzı öne almasının nedeni açıklığa kavuşmakta ve esasen anlam üzerine kurulu tasavvurlar konusuna başlamadan önce lafızların delâletlerinden bahsedilerek mantığın temeli sağlam bir zemin üzerine inşa edilmektedir.

Bu durumda lafız ile anlam arasındaki delâlet bağının kurulmasında Ebherî, İbn Sina'yı takip ederek mutabakat, tazammun ve iltizam yollarından biriyle olması gerekliliği üzerinde durur. Daha açık bir ifadeyle bir lafzın bir anlama delâleti kesin olarak bilinmediği sürece lafzın anlamlı olduğu söylenemez. Ebherî'nin *anamlı lafzın delâleti* ifadesinin şerhinde Gelenbevî, lafız, delâlet ve va'z terimlerinin sözlük ve ıstılah anlamlarını ve anlamlı lafzın ne demek olduğunu izah eder. Buna göre kendisi *anlaşıldığında* başka bir şeyin *anlaşılır* kılınmasına delâlet denilir. Aslında bu tanımda geçen *anlaşılmak* kelimesi Gelenbevî'den önce Fahreddin er-Razî (öl. 1206), Hüsameddin el-Kâtî, Molla Fenârî ve Karsî'de *bilinmek* şeklindedir. Şu halde bu mantıkçılar tarafından delâlet, bir şeyin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesinin veya bir şeyin zannedilmesinden diğer bir şeyin zannedilmesinin lazım gelmesi olarak tanımlanır.<sup>43</sup> Bu tanıma ilave olarak Gelenbevî'ye göre delâlet eden aracılığıyla delâlet edilenin meydana gelmesinde *devamlılık* anlamı vardır. Zira bu ikisi arasında bir bağla gereklilik (lüzûm) ilişkisi bulunur.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 4.

<sup>41</sup> Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 35-36.

<sup>42</sup> Molla Fenârî, *İsagüci Şerhi*, 16; Davûd el-Karsî, *İsagüci Şerhi*, 2049.

<sup>43</sup> Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, 19-20; Hüsameddin Hasan el-Kâtî, *Şerhu Metni'l-İsagüci fi'l-Mantık* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 10-11.

<sup>44</sup> Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 36; Molla Fenârî, *İsagüci Şerhi*, 16-17; Davûd el-Karsî, *İsagüci Şerhi*, 2049.

Ebherî'nin *İsâgüci* risalesinde bulunmamakla birlikte Molla Fenârî, Muhyiddîn el-Tâlişî (öl. 1480) ve Karsî gibi mantıkçıların şerhlerinde, delâletin lafza göre sınıflandırılması meselesine Gelenbevî de şerhinde değinir. Delâlet sözlü yani lafzî olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan her birinin tabîi, aklî ve vaz'î olarak üç türü vardır. Mantıkçılar bunlardan *lafzî vaz'î* olan delâlet biçimiyle ilgilenirler.<sup>45</sup> Çünkü bir anlama delâlet etmek üzere konulan lafızlar mantığın konusudur. Va'z yoluyla lafzî delâlet şahsî veya nev'î olabilir. Karsî'ye göre de va'z yoluyla lafzî delâlet, mevdûu maddî olursa şahsîdir ve mevdûu nev'î olursa müfred veya terkibîdir. Öte yandan va'z yoluyla delâlette lafzın kendisi için vaz edildiği anlam (mevdû leh), küllî veya cüz'î mefhûm -bu cüz'î ancak tek başına kendinde düşünülen (melhûz)- olursa genel (ammî) ve delâlette lafzın kendisi için va'z edildiği anlam (mevdû leh), aynıyla tek başına kendinde düşünülen mefhûm olursa özel (hass)'dir. Gelenbevî de Karsî gibi muhakkik âlimlerin görüşünü yani mecazî anlamların va'z yoluyla delâletini kabul eder. Buna ilave olarak Karsî, mecazî delâletin umûm anlamı ifade ederek va'z yoluyla delâlet edebileceğini ve hatta bunun, mutabakat delâleti sayılması gerektiğini söyler. Örneğin *aslan* lafzı, *canlı hayvan* anlamına mutabakat yoluyla delâlet ederken, mecazî anlamda kullanıldığında herkes tarafından *cesur adam* anlamı genel olarak anlaşıldığından yine mutabakat yoluyla delâlet söz konusudur.<sup>46</sup> Dolayısıyla va'z yoluyla delâlette sadece hakikî anlam değil, mecazî anlamdan da söz etmek mümkündür.

İbn Sina'yla birlikte mantık kitaplarında va'z yoluyla delâlet mutabakat, tazammun ve iltizam olarak ele alınır. Bunlardan ilki mutabakattır ve bu, delâlet değeri bakımından en güçlü olanıdır. Gelenbevî takipçisi olduğu Molla Fenârî gibi mutabakat yoluyla delâleti, lafızla anlam arasında tam bir örtüşme yani *tam* olarak upuygunluk olarak tanımlar. Örneğin *insan lafzının düşünen/konuşan canlıya delâlet etmesi*'nde gösteren ve gösterilen arasında *tam* bir mutabakat vardır. Bu noktada Davûd el-Karsî insan lafzının nâtik canlıya delâletinin onun aklî hakikatinin insan lafzının manası olduğuna işaret eder. Çünkü bu, mefhûmun ferdlerini gösteren takribî bir aklî hakikattir.<sup>47</sup> İkinci olarak tazammun, lafzın vaz edildiği mânânın -varsa- cüz'üne delâlet etmesidir. Nokta, Vacib Teâlâ gibi parçası olmayan basit varlıklar için kullanılan lafızlarda tazammunî delâlet gerçekleşmez. Örneğin *insan lafzının düşünen-konuşan canlıya delâletinde* iki lafızdan sadece birine delâleti böyledir.<sup>48</sup> Bu noktada Dâvûd el-Karsî tazammunî delâlette, mefhûm akılda varolduğu için anlamın (mevdû leh) cüz'ünün olamayacağından tazammunî delâletin de olamayacağını iddia eder. Ona göre Molla Fenârî'nin Vacib Teâlâ ve nokta gibi basitlerde olduğu üzere mevdû leh'in cüz'ü yoksa tazammunun olmayacağına dair sözü geçersizdir. Zira hem kelâmcılar hem de filo-

<sup>45</sup> Molla Fenârî, *İsâgüci Şerhi*, 16-17; Ferruh Özpilavcı, *İsâgüci ve Şerhi*, 79-80; Gelenbevî, *İsâgüci Şerhi*, 36.

<sup>46</sup> Gelenbevî, *İsâgüci Şerhi*, 37; Davûd el-Karsî, *İsâgüci Şerhi*, 2050.

<sup>47</sup> Davûd el-Karsî, *İsâgüci Şerhi*, 2050.

<sup>48</sup> Gelenbevî, *İsâgüci Şerhi*, 37.

zoflar Vacib Teâlâ için, mümkün varlıklar hakkında söylenen basit ve bileşik ifadelelerini kullanmazlar.<sup>49</sup> Oysaki İbn Sina tazammunî delâlette anlamı, mutabakat yoluyla delâlet edilen anlamın bir parçası olmasıyla ilişkindirerek tanımlar. Örneğin üçgenin şekle tazammunî olarak delâleti, üçgenin şeklin adı olmasından değil, üçgenin, cüz'ü şekil olan anlamın ismi olmasındandır.<sup>50</sup>

Delâlet biçimlerinden üçüncüsü olan iltizamî delâleti Gelenbevî, Molla Fenârî ve Davûd el-Karsî ihtilaflı görüşlere yer vererek incelerler. Bu meselede Gelenbevî'nin açıklamaları Molla Fenârî'nin görüşünün geliştirilmiş halidir. İltizamî delâlet, va'z edilenin (mâ vüdia leh) zihinde gerektirdiğinin yani lafzın müsemmasının gereği olan anlamdır. Örneğin insan lafzının ilme ve yazı yazma sanatına kabiliyetli olması zihinde gerektirilen bir delâlettir. Mülazemet dilde, bir şeyden bir şeyi ayırmaya (in-fikâka) engel olma ve istilahta ise bir şeyin diğeri için gerektiren olması demektir. Burada ilk şey; *gerektiren/melzûm*, ikincisi; *gereken/lâzım* ve bu ikisi arasındaki nisbet ise *mülazemet*, *lüzum* ve *telâzüm* olarak adlandırılır. Mülazemetin lafızlarda olması için lafzın gösterdiği varlığın dış dünyadaki bulunuşu kastedilerek *hariçte* sözüyle kayıt altına alınır. Böyle olduğunda yani sadece dış dünyadaki varlık kastedilerek mülazemet olursa, buna *hariçî mülazemet* adı verilir. Örneğin üç lafzının *teklîk* anlamını gerektirmesi gibi. Eğer delâletin *zihinde* varlığı kabul edilirse buna, *zihnî delâlet* denilir.<sup>51</sup> Bu noktada Molla Fenârî, Davûd el-Karsî ve Gelenbevî -Ebherî gibi- bu ikisinden muteber olanının zihnî iltizam olduğunu kabul eder. Şayet hariçî mülazemet muteber olsaydı, iltizamî delâletin zihinle birlikte dış dünyada tahakkuku gerekirdi ancak böyle olmadığından geçerli olan zihnî iltizâmdır. Diğer taraftan Gelenbevî'ye göre lâzım, melekeye izafe edilebilir. Bu durumda melzûm ile lâzımın hariçteki varlığı, yoklukta (madûmda) tahakkukundan hariçî telâzüm olmaz. Örneğin cehil iltizamî olarak ilme delâlet eder. Çünkü cehil, ilmin yokluğuna (ademu'l-ilim) delâlet eden ibaredir. Hariçte cehil ve ilim arasında ayrıklık (muane) vardır. Dolayısıyla cehil lafzı, iltizamî olarak ilim lafzına delâlet eder.<sup>52</sup> Şu halde Molla Fenârî, Davûd el-Karsî ve Gelenbevî'ye göre lafızla anlamı arasında iltizamî delâlet zihnî olarak gerçekleşir.

Bundan sonra Gelenbevî iltizamî delâlete yapılan itirazları ele alır. Bunlardan ilki; *ilim* ve *ademu'l-ilim* arasında iltizamî değil tazammunî delâletin bulunduğuna ilişkin iddiadır. *Cehil ademu'l-ilim ibaresinin ve ilim, ademu'l-ilim mefhûmunun parçası olursa, bunların aralarında iltizamî delâlet değil, tazammunî delâlet vardır.* Bu itiraza Gelenbevî şöyle cevap verir: Muzafta ifade edilen *adem*, ilim lafzının başına getirildiğinde (*ademu'l-ilim*) cehil anlamına delâlet eden lafız va'z edilir. İlim lafzı ise kendisinde va'z

<sup>49</sup> Davûd el-Karsî, *İsâgûcî Şerhi*, 2050.

<sup>50</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 4.

<sup>51</sup> Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 38; Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 19-24. Burada Gelenbevî'nin hariçî mülazemet için "üç'ün ferdiyeti"ni örnek vermesi, zihnî lüzümü benzemektedir. Her ne kadar mahiyet bakımından üçün teklîği zihnî lüzüm olsa da bu, hariçteki varlıkla birlikte kullanıldığında hakikî lüzümdür. Üç sayısı hariçte ferd olarak bulunmaz. Zihinde ve hariçte üç ve ferdiyet arasında infikâk mümkün değildir.

<sup>52</sup> Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 38; Davûd el-Karsî, *İsâgûcî Şerhi*, 2050.

edilene izafet bakımından dâhil olsa bile (*ademu'l-ilim*) o, kendisinde va'z edilen anlamdan hariçtir. Daha açık bir ifadeyle *cehil* kelimesinin anlamı olan *ademu'l-ilim* izafetle türetilen kelimedir ve bunların aralarında va'z farklılığı olduğundan iltizâmî delâlet vardır. Ayrıca Seyyid Şerif el-Cürçânî izafet ilişkisinde muzaf olarak *muzafun zatı* alındığında *muzafun ileyh* ve izafetin her ikisinin de muzaftan hariç olduğu görülmektedir. Ancak lafız, *muzaf* olarak alındığında *izafete* dâhildir ve *muzafun ileyh* hariçtir.<sup>53</sup> Şu halde ilimle *cehil* arasındaki iltizâmî delâlet, parça-bütün ilişkisi değil, meke-yokluk (*ademu'l-ilim*) ilişkisine dayanan izafetle delillendirilir.

Delâlet konusundaki ikinci itiraz, iltizâmî delâlete verilen örnekle ilgilidir. Çoğunlukla insan lafzı tasavvur edildiğinde ilme ve yazı yazmaya kabiliyetli olma anlamını gerektirmeyebilir. Bu durumda iki lafız arasında لازمî ilişki nasıl ortaya çıkar? Burada öncelikle Molla Fenârî'nin bu soruya verdiği cevaba değinebiliriz. İnsan lafzıyla yazı yazmaya kabiliyetli olma anlamı arasında genel manada açık bir lüzûm (lüzum-u beyyin) vardır. İltizamın tarifinde özel manada açık lüzûm söz konusudur. Özelin gerçekleşmesi için genelin gerçekleşmesi zorunlu şarttır. Buna göre özeli şart koşmak geneli şart koşmak demektir. Böylece tarifte özel şart ifade edildiğinde genel şart kendiliğinden ifade edilmiş olur ki, bu da iltizâmî delâlete verilen örnekte bir kusur olmadığı anlamına gelir.<sup>54</sup> Buna ilave olarak Gelenbevi iltizâmî delâletin örneğiyle ilgili bu itiraza şöyle karşılık verir: “*Farz etme temsil için yeterlidir. Burada lüzûm farz etme üzerine mebnîdir.*”<sup>55</sup> Böylece iltizâmî delâlette, insanın yazı yazmaya kabiliyetli olmasıyla ilgili örneğe yapılan tüm itirazlara cevap verilmektedir.

Bu konudaki üçüncü itiraz Davûd el-Karsî ve Gelenbevi'ye göre her üç delâletin tariflerinde, diğer ikisiyle çelişkinin olabileceğine dairdir. Tümel kavram için müşterek anlamda lafız va'z edildiğinde çelişkinin ortaya çıkacağı iddia edilmektedir. Tıpkı *müşterek* lafız olarak şemsin tasavvur edilmesi böyledir. Bu itiraza Karsî ve Gelenbevi, müşterek lafızların *bakımından* (*haysiyyet*) kaydıyla anlamlandırılmaları nedeniyle çelişkinin olmayacağı karşılığını verirler. Nitekim ıstılahî tariflerde zikredilsin veya zikredilmesin muteber olan, *bakımından* kaydıyla ifade edilmesidir.<sup>56</sup> Daha açık bir ifadeyle tümel kavramlarda olduğu gibi farklı varlık tarzlarında olmasına rağmen aynı lafız va'z edilmesinde bir çelişki olmadığı gibi delâlet tariflerinde de aynı lafız kullanılmakla birlikte farklı anlamlara delâlet etmesinde bir çelişki ortaya çıkmaz. Zaten bu üç çeşit delâlet arasında girişimlilik vardır. Mutabakat delâletinin olduğu her lafızda, tazammunî delâlet olmaz ama tazammunî delâletin olduğu her lafızda, mutabıkî delâlet olur. Ne var ki iltizâmî delâletle mutabıkî delâlet arasındaki girişimlilik

<sup>53</sup> Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 38. Seyyid Şerif Cürçânî iltizâmî delâlet ve zihni lüzûm konusunu *Haşiye alâ Levâmii'l-Esrâr* isimli eserinde geniş biçimde ele alır. Seyyid Şerif Cürçânî, *Haşiye alâ Levâmii'l-Esrâr*, (İstanbul: 1303), 90-101.

<sup>54</sup> Molla Fenârî, *İsağucî Şerhi*, 23-24.

<sup>55</sup> Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 39.

<sup>56</sup> Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 39-40; Davûd el-Karsî, *İsağucî Şerhi*, 2051.



ihtilafıdır. Mutabikî delâletin olduğu lafızda, iltizamî delâlet gerekmez. Aksine iltizamî delâlet kesinlikle mutabakatı gerektirir ancak tazammunu gerektirmez. Sadece tazammunî delâletin olduğu lafızda, gerektirilen başka bir delâlet yoktur. Burada va'z edilen anlam zihne taalluk eden anlamı gerektirir.<sup>57</sup> O halde lafızların delâletinde mutlaka her üç delâlet türünün kullanılabilceği söylenemez. Lafzî delâlet kavramların mahiyetlerini ifade eden tanım teorisi açısından önem arz etmektedir.

#### 4. Tasavvurât'ın Maksudları Yahud Tanım Teorisi

İslâm mantık geleneğinde tasavvurun amacı tanıma ulaşmak olarak belirlendiğinden mantık ilminin konularının tasnifinde tanım, *Tasavvurât* bölümüne dâhil edilir. Başka bir ifadeyle mantık ilminin ilk bölümü olan *Tasavvurât*'ın ikinci kısmında, *Mekasidu't-Tasavvurât* başlığı altında tanımla ilgili meseleler ele alınır. Esasında şeylere ait kavramların zihinde tam olarak tasavvuru, bunların hadd-i tam denilen tam özsel tanımlarının yapılmasıyla olur. Dış dünyadaki varlığın temel iki nedeni olan madde ve formun zihindeki karşılığı cins ve fasıldır. Tanımın yakın cins ve yakın fasıla yapılmasıyla dış dünyadaki varlıkların tam olarak zihinde kavranması mümkün olur.<sup>58</sup> Bu yüzden Ebherî'nin *İsagûcî* risalesinde *Tasavvurât*'ın *Maksudları* yani tanım konusu, açıklayıcı söz anlamındaki *el-Kavlü's-Şârih* başlığıyla kavramlar bölümünün sonunda yer alır.

Burada öncelikle müteahhirîn mantıkçılara göre tanımın mürekkebe bir söz olması nedeniyle lafızların müfred ve müellef veya mürekkebe olarak ikiye ayrılmasına değinebiliriz. Gelenbevî'ye göre, -Ebherî'de olduğu gibi- yapıları bakımından anlamlı lafızlara, parçası bir anlamı göstermeyenlere müfred ve aksine ise müellef veya mürekkebe denilir. Ayrıca parçası bir anlamı gösterdiği halde özel isim olarak tek bir şeyi gösteren lafızlar da müfred sayılır. Örneğin *insan* ve özel isim olan *Abdüşşems* lafızları müfredtir ve *taş atan* lafzında olduğu gibi parçaları lafzın tamamının delâlet ettiği anlamı gösterenler ise müelleftir. Molla Fenârî gibi Gelenbevî'ye göre de Ebherî'nin risalesinde önce müfredi sonra müellefi anlatmasının sebebi; lafız ve anlam olarak müfredin müellefin bir parçası (cüz'ü) olmasındandır. Dolayısıyla parça (cüz') tabiat bakımından bütünden (küll'den) önce gelir. Bununla birlikte asıl kastedilen şey, bölümlenme yani taksim olduğundan müfredin önceliği vardır. Oysaki tarif tabii olurken taksim zat itibarıyla mefhûm yani anlam ile değil ferdlerine itibar edilmesiyedir.<sup>59</sup> Şu halde lafızların müfred ve müellef veya mürekkebe olarak bölümlenmesi bakımından müfred önce gelir ve bu, hem lafzın yapısı hem de bu yapının gösterdiği anlamla ilişkilidir. Ayrıca mürekkebe söz tam ve nâkıs olarak iki çeşittir. Eksiksiz bir anlam ifade edip dinleyeni susturacak şekilde olan cümlelere yani haberiyye ve inşaiyye yapıdaki bileşik sözlere *tam söz* denilir. Buna karşılık tamlama olarak gelen bileşik yapılar ise

<sup>57</sup> Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 10.

<sup>58</sup> Hasan Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 206.

<sup>59</sup> Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 12; Molla Fenârî, *İsagûcî Şerhi*, 25.

*nakıs söz'dür.*<sup>60</sup> Şu halde tanımın mürekkebe söz olarak ifade edilmesi, onun bileşik bir yapıda olmasındandır.

Mürekkebe söz olarak tanım Ebherî'den önce Fârâbî mantığında *el-kavlu's-şârih* şeklinde ifade edilir. Daha sonra İbn Sina ve diğer İslâm mantıkçıları tarafından kavramı açıklayan söz anlamında *el-kavlu's-şârih* ifadesi kullanılır. Ayrıca hadd ve resim konusu anlatılırken *el-kavlu's-şârih* le birlikte *tarif* kelimesine de yer verilir.<sup>61</sup> İbn Sina'nın mantığa giriş risalesi olan manzûm eseri *el-Urcûze*'de tanım (hadd-resim) konusu, eserin en sonunda ve burhan sanatına ek olan kısımda incelenir. Burada ilim, şeyin mahiyetini açıklayan tasavvur ve şeyden haber veren tasdik olarak ikiye ayrılır. Tasdik kıyas yoluyla ve tasavvur ise hadd ve resim şeklindeki tanımlamayla.<sup>62</sup> Benzer şekilde ilk *İsagûcî* şârihi olan Hüsameddin el-Kâtî'ye göre ilim, *el-kavlu's-şârih* ve *hüccet* olmak üzere iki kısımdan oluşur. Bir hükmün itibarı bulunmadan kendisinde tasavvurî neticeye ulaştıran söze *el-kavlu's-şârih* denilir. Ayrıca *el-kavlu's-şârih* hadd ve resim şeklindeki tarife göre daha geneldir.<sup>63</sup> Tanıma *el-kavlu's-şârih* denilmesi, terkibî bir ifade olduğu için *kavl* ve tanımlanan kavramın mahiyetini açıkladığı için ise *şârih* olmasındandır.<sup>64</sup> Şu halde Fârâbî'yle birlikte kavramları açıklayan bileşik söz olarak tanım, hem ilmi oluşturan bir parça hem de kavramların dildeki varlığını belirli bir biçimde ifade eden sözsel yapıdır.

Ebherî tanım teorisinde doğrudan hadd ve resim yoluyla yapılan tanımdan söz ederken şârihler Molla Fenârî ve Gelenbevi *el-kavlu's-şârih*'in tarif edici (muarrif) ve tarifle eş anlamlı oluşuna işaret ederek tanımın tanımı üzerinde geniş biçimde dururlar. Gelenbevi *el-kavlu's-şârih* yani *açıklayıcı bileşik söz* anlamındaki tanımı, nazar ve kesb yoluyla şeyin tasavvurunu veya bir şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayırt edilmesini (temyîzini) sağlayan bileşik söz şeklinde tanımlar. Tanımda "nazar ve kesb" ifadelerinin bulunması, akıl yürütmeye bilinmeyip apaçık olarak bilinenleri tanımın dışında bırakmak içindir. Başka bir ifadeyle açık gerekliliğe yani lâzım-ı beyyine nispetle melzûm kesbî olarak bilinmediğinden tanımın tanımında yer almaz.<sup>65</sup> Buna göre bedihî olarak bilinenler tanıma dâhil değildir. Örneğin dört sayısı tasavvur edildiğinde çift sayı olduğu kesb yoluyla değil, bedihî olarak bilinir. Zira çift sayı olma, apaçık gerekliliktir (lâzım-ı beyyindir). Dolayısıyla tanımın bedihî değil, akıl yürütme sonucu elde edilmesi zorunludur.

<sup>60</sup> Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 23.

<sup>61</sup> Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 26, 54; Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 71-77.

<sup>62</sup> İbn Sina, *el-Urcûze*, 153. İbn Sina *el-kavlu's-şârih* ifadesini şu şekilde kullanır: "Açıklanmak istenen kavramı veren şeye açıklayıcı söz (*el-kavlu's-şârih*) denile gelmiştir. Bunun bir kısmı tanım (*hadd*) ve bir kısmı belirtme (*resm*) ve benzeridir." İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 3. Bu eserinde İbn Sina, tanım (hadd-resim) konusunu anlatırken *kavl-i şârih*in dışında *tarif* kelimesini de kullanır. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 16-20.

<sup>63</sup> Kâtî, *İsagûcî Şerhi*, 34.

<sup>64</sup> Mağnisavi, *Muğni't-Tullab*, 121; Gelenbevi, *İsagûcî Şerhi*, 63.

<sup>65</sup> Gelenbevi, *İsagûcî Şerhi*, 63.

Mütekaddimîn mantıkçılardan olan İbn Sina'ya göre tanım, şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür (kavl). Konusuna göre tanımın tanımı bilinenlerden bilinmeyenin elde edilerek şeyin kurucu unsurlarını (mukavvim) bütünüyle toplayan yani cinsinden ve faslından ibaret olan sözdür ki ona hadd denilir. Amacı bakımından tanımın tanımı ise şeyin mahiyetini olduğu gibi ifade eden anlamın tasavvur edilmesini sağlayan sözdür.<sup>66</sup> Müteahhirîn mantıkçılar olarak Molla Fenârî, Davûd el-Karsî ve Gelenbevî nazar ve kesb yoluyla bir şeyin tasavvurundan başka bir şeyin tasavvuruna ulaştırılan veya bir şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayırt edilmesini (temyizini) sağlayan söze tanım demektedirler. Ayrıca amacına göre tanımın tanımı ise şeylerin olduğu haliyle künhünün tasavvur edilmesini sağlayan sözdür.<sup>67</sup> Genel olarak tanımın tanımında nazar ve kesb yoluyla elde edilmesi, mahiyetin tasavvuru ve söz olmasına dair unsurlar üzerinde uzlaşıldığı ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte Gelenbevî tanımın tanımlanmasıyla ilgili ihtilafli olan meseleleri ele alır. İhtilafli meselelerden birisi, tanımlayan ile tanımlanan arasında doğruluk (sıdk) ve kaplam (şümûl) bakımından ne tür bir ilişki olduğuna dair mütekaddimîn ve müteahhirîn mantıkçılar arasındaki görüş ayrılığıdır. Mütekaddimîn mantıkçılara göre tanımlayan, bir şeyin tasavvurunu elde etmek için tanımlananın tasavvur edilmesine sebep olandır. Tanımlayan künhüyle tasavvur edilir olması bakımından tanımlanandan *daha geneldir* (eammm) veya kendisi dışındaki şeylerin tamamından veya bazısından *bir yönüyle* ayrılandır. Ona göre Seyyid Şerîf Cürçânî müteahhirîn mantıkçıların tanımlayanın tanımlanana doğrulukta eşit (müsavât) olmasına itibar ettiklerini ifade eder. Tanımlayanın tanımlanana *daha genel* (eammm) ve *daha özel* (ehass) olması asla uygun değildir. Tanımda muteber olan, şeyin tasavvuruna ulaştırmasıdır. Bu, ister künhüne ulaştırırsın isterse de bir yönüyle olsun eşittir. Yine ister bir yönüyle kendisi dışındakilerin tamamından isterse de bir kısmından ayırt edilmesinin tasavvuru olsun eşitlik gerekir. Çünkü bir şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayırt edilmeden tasavvur edilen şey olması mümkün değildir. Tümelden ayırt edilmeye gelince o, zorunlu değildir.<sup>68</sup> Gelenbevî müteahhirîn mantıkçılara göre tanımın, şeyin künhüyle tasavvurunun kesb edilmesi gibi olduğu görüşünü savunduklarını nakleder. Böylece tasavvur -ister tümelden isterse de tikelden temyîz edilsin eşittir- *bir yönüyle* kesbî olur. Bu durumda şeyin *bir yönüyle* tasavvuru, zaten daha genel veya daha özel olandır. Yani tasavvur kesbî olduğuna göre ancak bu ikisinden biriyle kesb edilir ve tanım için her ikisi de uygundur. Müteahhirîn mantıkçılar kendisiyle ortak özellik taşıyanların bir kısmından ayırt etmeyi ifade eden tasavvuru kabul etmediler. Onlara göre eşitlik şarttır ve tanımın geçerliliğinde daha genel ve daha özel olma şartı çıkarılır. Son olarak tanımlayan ile tanımlanan arasında *ayrıklık* (mübâyin) ilişkisinden söz edilemez. Zira bu iki taraf arasında daha genellik ve daha özellik bakımından bir ilişki

<sup>66</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 16.

<sup>67</sup> Molla Fenârî, *İsagüci Şerhi*, 36; Davûd el-Karsî, *İsagüci Şerhi*, 2044; Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 63.

<sup>68</sup> Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 64. Geniş bilgi için bz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB, 2015), 1/388-396.

mevcut değildir.<sup>69</sup> Şu halde müteahhirîn mantıkçılar tanımlayanın tanımlanana eşitliğini savunduklarında, şeyin künhüyle tasavvur edilmesi veya diğer şeylerden temyiz edilmesi *bir yönüyle* genellik ve özelliği kendiliğinden içermektedir.

Tanımın tanımında devr ve teselsülün bulunduğu dair itirazlara Ebherî değinmemiş olsa da, müteahhirîn mantıkçılar bu itiraza cevap verirler. *İsağucî*'nin ilk şârîhi olan Kâtî, vücudun varlığı vücudun kendisi olduğu gibi tanımın tanımlanana kendisi olduğundan tanımda teselsülün gerekmediği görüşündedir.<sup>70</sup> Kâtî'nin bu cevabının uygun olmadığını öne süren Molla Fenârî'ye göre tanımda, tanımla, tanımlanan aynı şey olamaz. Bunun yerine Molla Fenârî ve onun takipçisi Gelenbevi tanımın tanımında teselsülün olamayacağını farklı yollarla ispatlarlar. İlk olarak tanımlayanda yer alan parçalar (cüz'ler) açıktır (bedîhî) ve başka bir tanımlayana gerek yoktur. İkinci olarak tasavvur edilen şey bilinen olduğundan başka bir tanımlayana ihtiyaç yoktur. Üçüncü olarak teselsül itibârî olan şeylerdedir ve itibarın kesilmesiyle teselsül kesilir. Dördüncü olarak tanımlananı tanımlayan, tanımlananın kendisi olduğu için teselsül vardır denilemez. Çünkü tanımlanan tanımlayanın kendisi değil, ferdlere bir ferddir.<sup>71</sup> Buna ilave olarak Molla Fenârî tanımda *devr* iddialarına da cevap verir. Tanımın nazarla elde edilmesi ve tanımlayanda bir şeylerin sıralanması yani tertibinin olması, tanımda *devr*'in olamayacağını gösterir. Zira tanımlayanda, bir şeyde bir şeyin sabit olarak tasavvurunun bulunması gerekir. Başka bir ifadeyle tanım nazar yoluyla kesb edildiği ve bileşik bir söz olduğu için kendisinde devr ortaya çıkmaz.<sup>72</sup> Kısacası her iki şârîh tanımın tanımında devr ve teselsülün gerekmemesini bileşik bir söz olarak nazar yoluyla tanımlayanın kesb edilmesine bağlamaktadır.

Gelinen bu noktada Ebherî'nin *açıklayıcı* söz olarak ifade ettiği dört tanım çeşidini Molla Fenârî ve Gelenbevi de, hadd-i tam, hadd-i nakıs, resm-i tam ve resm-i nakıs olarak dört ayrı tarzda incelerler. Tanım şeylerin künhüne zatî olarak tümüyle delâlet ederse, tam özsel tanım (hadd-i tam) ve şeylerin künhüne zatî olarak bir kısmına delâlet ederse eksik özsel tanım (hadd-i nakıs) denilir. Bu yüzden tam tanım, cins-i karîb ve fasl-ı karîbten oluşan yani şeylerin künhüne zatîlerin tamamıyla

<sup>69</sup> Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 64-65. Seyyid Şerîf Cürçânî tanımda eşitlikle ilgili olarak mütekaddimîn ve müteahhirîn arasındaki görüş farklılığını şöyle anlatır: "Bil ki, doğrulukta eşitlik, müteahhirînin düşüncesidir, çünkü bu takdirde tarif edilenin bütün fertlerinin, kendileri dışındakilerin tamamından ayrışacağı ve onlardan hiçbirinin başkalarıyla karışmayacağı şekilde tam ayrışma meydana gelmektedir. Mütekaddimîn ise şöyle demiştir: Resmin bir kısmı, tam olup resmedilen şeyi kendisi dışındakilerin tamamından ayırıştırır; bir kısmı ise eksik olup resmedilen şeyi, kendisi dışındakilerin bir kısmından ayırıştırır. Onlar şunu belirtmiştir: Eşitlik, resmin yetkinliğinin şartıdır ve eşitliğin amacı, resmin, resmedilene dâhil olmayı içermemesi ve dâhil olanı da dışlamamasıdır. Onlar, daha genel ve daha özelle resim yapılmasını mümkün görmüşlerdir." Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 388. Bu çalışmada tanımla ilgili tartışmaları tahlil etmek yerine Gelenbevi'nin *İsağucî* şerhinde meseleyi ele alış şekli amaçlanmıştır. Tanımla ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bz. Mehmet Özturan, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?* Nazariyat, 4/3 (Ekim 2018), 83-114; Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*.

<sup>70</sup> Kâtî, *İsağucî Şerhi*, 34.

<sup>71</sup> Gelenbevi, *İsağucî Şerhi*, 63; Molla Fenârî, *İsağucî Şerhi*, 39-40.

<sup>72</sup> Molla Fenârî, *İsağucî Şerhi*, 33-34.

delâlet eden bileşik sözdür. Bu tanımlama şekline hadd adının verilme nedeni, ağyari men ettiği içindir. Zaten hadd sözlükte men etme anlamındadır. Tam denilmesinin nedeni ise zatî özellikleri tamamıyla kapsamasındandır. Hadd-i nakıs ise cins-i baid ve fasl-ı karibtan terkib edilen sözdür. Onun nakıs olmasının nedeni ise zatîlerdeki eksikliğindedir.<sup>73</sup> Burada Molla Fenârî ve Gelenbevî, Ebherî'nin tanım çeşitleri ve bunların yapılarıyla ilgili görüşlerini nakletmektedirler.

Bu tanım çeşitlerinin izahından sonra *İsâgûcî* şerhlerinde, onun bileşik bir söz olmasının zorunlu olup olmadığı tartışılır. Ebherî tanımın bileşik söz olduğunu kabul ederek onu resim yoluyla tanımlar. Mütekaddimîn mantıkçılar tanımın *çoğunlukla* bileşik söz olduğunu savunurken müteahhirîn mantıkçılar tanımın *daima* bileşik söz olduğunu kabul ederler. Molla Fenârî bu konuda müteahhirîn mantıkçıların görüşüne katılır.<sup>74</sup> Davûd el-Karsî ise çoğunluğun (cumhurun) görüşüne uyan Ebherî'nin tanımını bileşik söz olduğunu kabul etse de muhakkiklerin dediği gibi kendisinin de sadece fasl-ı karîble tanım yapılabileceğini savunur. Örneğin "İnsan nâtıktır." şeklinde tanım yapıldığında "İnsan nutuk sahibi bir cevherdir veya cisimdir." anlamı kastedilir. Bu tanım eksik tanım olarak kabul edilebileceği gibi "İnsan nutuk sahibi bir şeydir." anlamına gelebilir. Burada "şey olmaklık/şeyiyyet" ilintisellik olduğundan bu tanım hadd sayılmaz denilmektedir. Aslında bu söz, "İnsan nutuk sahibidir." anlamındadır.<sup>75</sup> O halde Davud el-Karsî gibi mantıkçılara göre, tanımlayanın zatî nitelikleri ifade edip etmemesine göre tanımın bileşik olup olmamasına dair zorunluluğun ortaya çıkartılması gerekir.

Gelenbevî tanımın bileşik bir söz olup olmadığıyla ilgili ihtilafları tarafların görüşlerini açıklayarak ele alır. Buradaki problem, sadece fasıl veya sadece hassayla tanımın yapılıp yapılamayacağıyla ilgilidir. Mantıkçılardan bazıları ferdleri içine alarak her tanımın câmî olmasını ve ağyara da manî olmasını sağladığından tanımda müfred olmanın uygun olmadığını savunmuşlardır. Ancak bir kısım mantıkçılar ise tanımdan maksad ya tümel olarak veya bir kısmıyla zatîleri bilmek olduğundan ya da kendisi dışındakilerin tamamını veya bir kısmını temyîz etmek olduğundan müfred olarak tanım yapılmasının caiz olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak tanımda faslın bulunması her iki taraf için de gereklidir. Hassayla yapılan tanım ise ilki yani tanımın bileşik olması gerektiğini savunanlar için uygun olmamakla birlikte bu, ikinci taraf için uygundur. Ebherî birinci görüşü yani tanımın bileşik söz oluşunu tercih eder ve sadece fasilla veya sadece hassayla tanım yapılmasını reddeder.<sup>76</sup> Zira tanımın ferdlerini camî olabilmesi için cinsin de tanıma dâhil edilmesine ihtiyaç vardır.

Bu ihtilafta Gelenbevî öncelikle *İsâgûcî* şârihi olarak Molla Fenârî'nin fasilla ve hassayla tanımlama meselesine dair görüşlerinden söz eder. Molla Fenârî, Ebherî'nin sadece nâtık olma yani fasilla tanımdan söz etmediğini ifade ederek başlar. Ona göre

<sup>73</sup> Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 65; Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 41.

<sup>74</sup> Molla Fenârî, *İsâgûcî Şerhi*, 35; Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 63.

<sup>75</sup> Davûd el-Karsî, *İsâgûcî Şerhi*, 2054-2055.

<sup>76</sup> Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhi*, 66.

bazı mantıkçılar *nâtık* faslının bileşik bir anlam taşıdığını savunurlar. Mantık ilminde itibar anlama olduğuna göre sadece fasılla tanım yapılabilir. Eğer nâtıklık kendisinde nâtikiyyet olan *cisim* veya *cevher* anlamında olursa buna, hadd-i nakıs şeklindeki tanım denilir. Yine eğer nâtikiyyet nutuk sahibi olan *şey* anlamında olursa veya benzer bir şey olursa, bu defa hadd olmayıp bilakis o, resim şeklindeki tanım kabul edilir. Zira *şey'iyet* ilintiseldir ve böylece tanımda *gülme* anlamında *gülen canlı* kastedilirse, tanım, resm-i tam olur. Eğer tanımda *gülme şey* için olursa resm-i nâkis olur. Buna göre bazı mantıkçıların sadece fasılla veya hassayla tanım yapılabilmesiyle ilgili görüşlerini Molla Fenarî, Ebherî gibi- doğru bulmaz. Bu yüzden sadece fasılla açıklanan tanım nefyedilir. Sözelimi hadd-i nâkista sadece nâtiktir denilmesi doğru değildir. Bu şekilde olursa tanımda ayırt eden bir fasıl bulunmadığından söz açıklayıcı olmayacaktır. Buna göre tam tanımda sadece nâtık olma yani fasıl yeterli değildir. Aksine cinsle birlikte fasıl veya cinsle birlikte araz-ı âmm olmalıdır. Gülen olmanın ifade edilmesi de sadece hassayla değildir. Aksine cinsle birlikte hassa veya araz-ı âmmlardır.<sup>77</sup>

Gelenbevî resm-i tam konusunda yine Molla Fenarî'yi takip ederek tanımı, bir şeyin yakın cinsi ve hassa-i lâzimesinden terki eden Ebherî'nin hassayı, *hassa-i lâzime* şeklinde kaydlandırmasını doğru bulmaktadır. Çünkü hassa, tanımlayanda bulunan cinsten en özel nitelikte türün yani tanımlananın ayırt edilmesi içindir. Müteahhirîn mantıkçılar hassa-i lâzimeyle resm-i tam yapmanın caiz olduğu hususunda ittifak ederler. Örneğin insanın tanımında *gülen canlı* denilmesi resm-i tamdır. Gelenbevî'ye göre bu örnekte hariç lâzım, şey için onun iz'idir. Sözelimi evin resmi (resmu'd-dâr) yani onun izi (eseri) ve alameti olduğu için bu tanım türü resim diye adlandırılır. Bu tanıma tam denilmesinin nedeni ise hadd-i tama benzemesinden, cins-i karibi kaplamasına almasından ve tanımlananın mahiyetiyle özel bir niteliği kaydlandırmasındandır.<sup>78</sup> Gelenbevî resm-i nakısın tanımında Molla Fenarî'nin görüşünü kabul eder. Resm-i nakıs; tek bir hakikatte şeyin tamamına has kılınan ilintisellerden terki edilen sözdür. Örneğin insan için iki ayakları üzerinde yürüten şeklinde tanım yapılır. Burada dört ayakla yürüten tanımın dışında bırakılır. Aynı şekilde tırnakları geniş ifadesiyle yassı tırnaklılar, teni açık ifadesiyle derisi kıllarla kaplı olanlar, boynu dik ifadesiyle boynu eğri olanlar, tab'î olarak gülen ifadesiyle onun dışındaki gülmelerin tamamı dışarıda bırakılır.<sup>79</sup> Böylece ilintisel tam tanımda müteahhirîn mantıkçılar tarafından hassa *lâzım* ile kayıtlanmakta ve ilintisel eksik tanımda ise genel ilintiler sayılarak mahiyetin bilinmesi daha belirgin kılınmaya çalışılmaktadır.

Tanımda kayıtların sınırlı kalmasıyla ilgili itirazlara ise Gelenbevî, bu kayıtların bir kısmının söylenip bir kısmının söylenmediğinde söylenmeyen kısma ihtiyacın ol-

<sup>77</sup> Gelenbevî, *İşagüci Şerhi*, 66; Molla Fenarî, *İşagüci Şerhi*, 41-42. Sadece fasılla tanım yapma görüşünü Karsî savunur ve ona göre Ebherî bu meselede cumhurun görüşünü tercih etmiştir. Sözelimi "İnsan nâtiktir." sözü, "İnsan nutuk sahibi bir zattır." anlamına gelir. Karsî, *İşagüci Şerhi*, 2055.

<sup>78</sup> Gelenbevî, *İşagüci Şerhi*, 67; Molla Fenarî, *İşagüci Şerhi*, 42.

<sup>79</sup> Gelenbevî, *İşagüci Şerhi*, 67; Molla Fenarî, *İşagüci Şerhi*, 42.

madığı cevabını verir. Molla Fenarî de arazların birbirine ihtiyaç duymadığını ve bunların birbirlerine ihtiyaç duymamalarının bağlayıcı olmadığını söyler. Resm-i nakısta genel arazları saymak temsil içindir. Gelenbevî de amacın tüm arazları saymak değil, arazlarla ilgili bazı örnekler vermek olduğu görüşüne katılır. Zaten tanımlamadan amaç mahiyetlerin keşfedilmesidir. Burada ihtirâzî kayıtların olması tabiidir. Bu yüzden mahiyetlerin keşfini arttırmak için kayıtlar arttırılabilir ve böylece konuyla ilgili bilgi güçlendirilir. Ancak bu kayıtların hepsinin ifade edilmesine gerek yoktur. Esasında tanımdan maksat, ya zatîler üzerine bilgi edinme veya tanımlananın kendisi dışındakilerin tamamından temyîzi ifade etmedir. Ne var ki araz-ı âmm ile yapılan tanımda her iki amaç da gerçekleşmez. Tanımlayanın araz-ı âmmdan oluşması yani bütünüün parçası olması tanımın itibar derecesini düşürür ama onu geçersiz yapmaz.<sup>80</sup> Dolayısıyla Molla Fenarî ve Gelenbevî'ye göre resm-i nakısta tüm arazların kayıt altına alınması gerekmemektedir.

Bu noktada Gelenbevî'nin aktardığına göre Seyyid Şerif Cürcanî resm-i nakısta temyizın sadece araz-ı âmmle yapılmasına itiraz eder. Ona göre tanımdaki her kaydın, sadece ya temyîz ya da zatî üzerine bilgi edinmek için olduğu kabul edilemez aksine kayıtların artması, mahiyet için izahın artması ve onunla ilgili bilginin elde edilmesini kolaylaştırma anlamına gelir. Bunun için de arazlar çoğaltılarak birlikte ifade edilebilir. Çoğunlukla araz-ı âam olarak va'z edilen şeyler, cinslerin mevzûsudur. Daha açık bir ifadeyle bunlar da zatîler üzerine bilgi edinmeyi ifade eder.<sup>81</sup> Yine Gelenbevî'nin naklettiğine göre Sadeddîn et-Teftazanî (öl. 1390), şeyin temyîzinin kendisi dışındakilerin tamamından veya bir kısmından temyîzi olduğu görüşündedir. Burada araz-ı âmmle yapılan temyîz ikinci temyîzdir yani ikinci dereceden temyîzdir. Dolayısıyla tanımlarda itibar olduğuna göre araz-ı âmm ile de temyîz mümkündür. Yine şey üzerine bilgi edinme, araz-ı âmmın ifade edilmesi yoluyla olabilir. Şeyler üzerine bilgi edinme, zatîlerle ilgili bilgi edinme değilse, şeyin kendisinin tasavvuru birbirinden farklı açılardan olabilir. Bu açılardan bazısı bazısından daha tam anlam ifade edebilir. Buna göre resm-i nakıs, araz-ı âmm ve hassadan terki edilebilir. Zira bu tür tanımlar sadece hassayla yapılan tanımdan daha güçlüdür. Ancak tanım fasıldan terki edilirse hadd-i nakıs olur. Bu ise araz-ı âmm ve fasilla yapılan tanımdan daha tamdır.<sup>82</sup> Şu halde Seyyid Şerif Cürcânî ve Teftazânî, resim

<sup>80</sup> Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 67; Molla Fenarî, *İsagüci Şerhi*, 43.

<sup>81</sup> Seyyid Şerif Cürcanî bu konu hakkında şöyle söyler: “Yakın cins ve yakın fasıldan bileşik ise tam tanımdır, hâssa ve yakın cinsten bileşik ise tam resimdir; aksi halde eksiktir ve ister tek başına fasilla isterse uzak cinsle veya genel arazın tanımı alınabileceğini düşünenlere göre genel arazla birlikte fasilla yapılsın eksik tanımdır ve ister tek başına hâssa ile isterse uzak cins veya genel arazın resimde kullanılabilceğini düşünenlere genel arazla birlikte hâssa ile yapılsın eksik resimdir.” Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 390.

<sup>82</sup> Gelenbevî, *İsagüci Şerhi*, 68. Bu konuyla ilgili olarak et-Teftazanî şöyle söyler: “Yakın fasilla (fasl-ı karib) yapılan tanım, tanım (hadd); hâssa ile yapılan tanım ise betimdir (resm). Eğer yakın fasıl veya hâssa, yakın cins ile birlikte olursa tam tanımdır. Fâsil ve hâssadan biri yakın cinsle birlikte olmazsa eksik tanımdır. Tanımda genel araza itibar etmemişlerdir. Eksik tanım ve betimde lafzî tanımda olduğu gibi -ki lafzî tanım, lafzın delalet ettiği şeyin açıklanması amaçlanana tanımdır- tanımın tanımlanandan daha genel olması uygun görüşmüştür.” Mehmet Zahit Tiryaki, “Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbu'l-mantık Adlı Eseri”, 1, *Divan*, 2012, 142.

yoluyla yapılan tanımda araz-ı âmm ve hassanın birlikte zikredilmesinde sakınca görmezler.

Tanım çeşitleri ve yapısıyla ilgili farklı görüşleri biraraya getiren Gelenbevî, en son bu konudaki kendi tercihini açıklar. Hadd-i tam; cins-i karib ve fasl-ı karibten terkiib edilir. Hadd-i nakıs; sadece fasilla veya fasıl ve cins-i baidle veya fasl-ı baid ve cins-i baidle birlikte veya hassa ve cins-i baidle birlikte veya araz-ı âmm ve cins-i baidle birlikte yapılır. Resm-i tam; cins-i karib ve hassayla birlikte yapılır. Resmî nakıs; sadece hassayla veya hassa ve cins-i baidle birlikte veya fasl-ı baid ve cins-i baidle birlikte veya araz-ı âmm ve cins-i baidle birlikte yapılır.<sup>83</sup> Böylece Gelenbevî Ebherî'den farklı olarak üç tanım türünde yani hadd-i tam, hadd-i nakıs ve resm-i nakısta farklı terkipleri kabul etmektedir. Ayrıca o, Molla Fenarî, Seyyid Şerif Cürçânî ve Teftazanî gibi araz-ı âmm ile temyîzin olduğunu ve böyle yapılan tanımın geçerliliğini savunur.

Tanım hakkındaki görüşlerini güçlendirmek üzere Gelenbevî, mahiyetle ilgili olarak ontolojik ve dilsel meseleleri içeren ek bilgilere bu bölümün sonunda yer verir. Ona göre mahiyet ya itibarî akılda kesin nazarla birlikte dışarıda sübutu ve tahakkuku olanıdır ya da böyle olmayandır. Bunlardan ilki olan hakikî mahiyet, ayanda mevcuttur ve nefsü'l-emrde sabittir. Hakikî mahiyet bileşik olduğunda parçaların bazısının bazısına ihtiyaç duyması gerekir. İkincisi ise itibarî mahiyettir ve itibarî akla göre var olanıdır. Bu, vaz' edicinin çok sayıda itibarda bulunması gibidir ki o, bazı durumlarda bazısına ihtiyaç olmadan onun karşısına lafzını koyar. Sözelimi *ma hüve* sorusunun cevabında hakikatleri muhtelif çok şeye söylenen tümelin karşısına vaz edilen *cins* adı böyledir. *Ma hüve* sorusunun cevabında hakikatleri ittifak eden çok şey üzerine söylenen tümelin karşısına konulan *tür* adı da böyledir. Bu itibarî mahiyetlerin tamamının bileşik olması zorunlu değildir. Aksine onlardan bazısı hakikî mahiyetlerde olduğu gibi basit olabilir. Ayrıca itibarî mahiyetler değil, itibarî durumlar denilmesi doğrudur.<sup>84</sup> Böylece Gelenbevî *İsağûcî* şerhlerinde pek rastlanmayan bir şekilde tanım teorisinde tanımlanan ve tanımlayanın daha iyi anlaşılması için mahiyet konusunu varlık ve dil açısından tahlil etmektedir.

Gelenbevî kavramların dildeki karşılığı olan adlarla mahiyet arasındaki ilişkiyi tanımın doğru yapılabilmesi bakımından izah etmektedir. Buna göre vaz' edici yani ad koyucu şeyin karşısına onun adını vaz' eder. Vaz' edilen ad ya hakikî mahiyeti gösterir veya göstermez. İlki yani hakikî mahiyet olduğunda ya bu şeyin hakikatinin *kendisîyle* ilişkilidir veya hakikatinin *varlığıyla* ilişkilidir. Bu konuda farklı değerlendirmeler vardır. Hakikî mahiyetin tarifi adın adlandırılan varlık için hakikî mahiyet olması bakımından yapılır. Hakikî tarif zatîlerin tamamı veya bir kısmıyla zihinde mahiyetin tasavvur edilmesini ifade eder. Böylece hakikî hadd-i tam veya hadd-i nakıs olur. Yahut arazîlerle veya onlardan terkiib edilenlerle hakikî resm-i tam veya resm-i nakıs olur. Yine de zatîler ve arazîler üzerine bilgi edinmek ve onları ayırt etmek zor bir

<sup>83</sup> Gelenbevî, *İsağûcî Şerhi*, 68-69; Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, 39-40.

<sup>84</sup> Gelenbevî, *İsağûcî Şerhi*, 69-70.



İştir.<sup>85</sup> Bu yüzden şeylerle adları arasındaki ilişkinin mümkün olduğunca tam olarak tayin edilmesi gerekir ki, şeylerin tanımı tam anlamıyla yapılabilir.

Ebherî'nin *İsagûcî*'sinde ve Molla Fenarî'nin şerhinde yer verilmemekle birlikte diğer şerhlerde kısaca ele alınan bir başka konu, ismî veya adsal tanımdır. Hakikî tanımdan sonra Gelenbevî ismî tanım üzerinde durmaktadır. İsmi va'z edenin ismin anlamının tanımını, ismi şeyin karşısına va'z etmesiyle ilişkilidir. Va'z edilen şey, onun karşısındaki meşhur bir lafızla açıklanarak ifade edilir. Örneğin gazanfer arslan demek olduğunu söylemek gibi. Yahud icmalî olarak ismin delâlet ettiği şeyleri ayrıntılı olarak kapsayan lafızla olur. Örneğin cins, tümel olarak söylenen sözdür gibi. Karsî de lafzın anlamını künhüyle veya bir yönüyle açıklayan söze ismî tanım demektedir. Gelenbevî ismî tanımla, zatîler ve arazîler üzerine bilgi edinmenin kolaylaştığı ve onların birbirlerinden ayırt edilmesindeki zorluğun kalktığı görüşündedir. Zira şeyin konusunda (mevzuda) kendisine (mahiyetine) dâhil olanın zatî ve ondan hariç olanın arazîliğini tespit etmek kolay bir iş değildir. Diğer taraftan madûmların tarifi ancak ismî tanımla olabilir. Çünkü madûmların hakikati yoktur. Aksine onlar mefhûmlardır yani anlamlardır. Mevcûdatın tanımı ise ismî veya hakikî olarak yapılabilir. Zira onların mefhûmlarıyla birlikte hakikatleri de vardır.<sup>86</sup> O halde hakikati olmayan yani sadece mefhûm olarak bulunanların ismî tanımı yapılabilir.

Tanım teorisinde son olarak Gelenbevî Arap dilcilerinin ve usulcülerin tanımlayan anlamında *haddi* kullandıklarına dikkat çeker. Ancak çoğu kişi ıstılah farklılığından dolayı bu konuda hata eder. Ayrıca tanımın doğru yapılabilmesi için bir takım kurallara uyulması zorunludur. Bir şeyin tanımında, tanımlananla tanımlayan arasında eşitliğin olması, kendisiyle bilindiği şeyle tanımlanması (devr), müşterek ve mecazî lafızların tanımında kullanılmamasına dikkat edilmelidir. Her ne kadar son kaideyi ehl-i makul zorunlu görselerse de, edebiyatçılar ve usulcüler bunların tanımda kullanımını caiz sayarlar. Eğer anlamı tayin edecek bir karineyle bunlar tanımda kullanılırsa daha uygun olur ancak yine de maksaddan uzaklaşmamak için bu tür kullanımlardan kaçınmak gerekir.<sup>87</sup> Aslında *Burhan*'da tanım hatalarını daha ayrıntılı olarak ele alan Gelenbevî, *İsagûcî*'de bulunmayan bu konuyu şerhinde kısaca değinerek geçmektedir.

<sup>85</sup> Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 70.

<sup>86</sup> Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 71; Karsî, *İsagûcî Şerhi*, 2054. Açıkçası bu noktada Gelenbevî'nin Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili bir tanımlamanın yapıp yapılamayacağıyla ilgili tartışmayı açması beklenirdi. Ancak o, kelâmî ve mantıksal olan bu konuya değinmemeyi tercih etmektedir. Burada kendisinin mantık hocası Hâdimî'nin bu konudaki görüşünü aktaracağız. Hâdimî Allah'ın zat ve sıfatlarını ifade eden bir tanım yapmanın zorluğunu dile getirir. Zira ilahî kudreti tanımlamak için kendisine mahiyet ve cins izafe edilmelidir. Yine özsöz tanımlama Allah hakkında cins ve fasıldan söz etmeyi gerektireceğinden bu da mümkün değildir. Oysaki besmele lafzında yer alan Allah lafzı, O'nun tüm sıfatlarını kapsayan bir isim olduğundan Kendisinin *lafzî tarifinin* yapılması uygundur. Allah ismi, belirli bir mânâyâ *delâlet* etmekte ve ilâhî kudreti kasdetmektedir. Allah hakkında kendiliğinden Vacibu'l-Vücûd olduğunu ifade etmek ise yaratıcı ve âlemdeki her şeyin tasarrufuna sahip varlık olarak Allah-u Teâlâ'nın kendi varlığının dışında başka bir varlığa bağlanamayacağına mantıksal dille yani önermesel dille ifadesidir. Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risaletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", 41-42.

<sup>87</sup> Gelenbevî, *İsagûcî Şerhi*, 70-71.

### Sonuç Yerine

Sonuç olarak Gelenbevî İslâm mantık geleneğinin bir devamı olarak Ebherî'nin *İsağûcî* isimli eserine her ne kadar pedagojik amaçlarla şerh yazmış olsa da kendisinden önceki şârihlerden farklı olarak konuları daha ayrıntılı ve dilsel ve dinsel tahlillerle ele almaktadır. Öncelikle eserin mukaddimesinde yer alan besmele-hamdele-salvele kısmı oldukça uzun tutularak âyetlerin tefsiri ve hadislerin açıklamaları yapılmaktadır. Burada ihtilaflı kelâmî meseleler kelâmcılar referans verilerek cedelf bir tarzda konular tartışılmaktadır. Böylece hem mantığın mizan ilmi olarak dînî ilimlerin âleti yani yöntemi oluşu uygulamalı bir biçimde gösterilmekte hem de öğrencinin dînî ilimlerden olmayan mantığın gereksizliğine dair önyargıları bertaraf edilmektedir. Her ne kadar bu makalenin araştırma konusuna dâhil olmasa da onun döneminde (18. yüzyıl) mantığın veya aklî ilimlerin faydasız bir uğraş olduğuna dair görüşlerin tekrar yaygınlık kazanmaya başlamış olmasının<sup>88</sup> *İsağûcî şerhinin* mukaddimesinde mantığın dînî ilimlerle ilişkisinin bu boyutta kurulmaya çalışılmasıyla bağlantılı olduğu kanaatindeyiz. Diğer taraftan Gelenbevî mantığın tanımlanması konusunda Molla Fenârî'yi takip ederek *cihet-i vahde* ifadesini kullanarak onun yöntemiyle tanım yapmaktadır. Böylece onun, varlık nazariyesindeki birliği bilgi teorisine de yansıttığı ve yine bu konudaki tasavvufî eğilimini ima ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca mantığın ilk bölümü olan tasavvurlarda Gelenbevî, delâletle ilgili meselelerden başlayarak devamlı surette ihtilafları çözmeye çalışmaktadır. Sözgelimi lafızların delâleti konusunda mütekaddimîn ve müteahhirîn mantıkçıların özellikle iltizamî delâletle ilgili farklı görüşlerini soru-cevap şeklinde ele almaktadır. Yine o, tanım konusunda dönemine kadar gelen tüm çatışmaları birer birer tahlil etmekte ve onlara cevap vermektedir. Öte yandan kendisi müteahhirîn mantıkçılardan olmakla ve Molla Fenârî'yi de pek çok konuda takip etmekle birlikte ihtilaflı meselelerde her zaman aynı tarafta yer almamaktadır. Muhtemelen Gelenbevî âdâbu'l-bahs ve'l-münazara üzerine çalışan ve bu konuda eseri bulunan bir müellif olarak *İsağûcî şerhinde*, münazara âdâbını belli ölçülerde uygulamaya çalışarak mantık öğrencilerine bu konuda örnek bir metin sunmaktadır. Gelenbevî *İsağûcî*'yi şerh ederken, kendi dönemindeki mantık ilminin öğretimiyle ilgili olarak yaşanan problemlere çözüm getirebilmek amacıyla onun, dînî ilimlere araç olma görevini dikkate almaktadır. Böylece bir klasik eser olan *İsağûcî*'yi dînî ilimlerden istifade ederek yeniden kurgulamakta ve ona *dînî ilimlerin yöntemi* denilecek bir yapı kazandırmaya çalışmaktadır.

<sup>88</sup> Kâtip Çelebi, *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 38-39.

## Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

## Yazar / Author

Hülya Altunya

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ayık, Hasan. *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aynî, M. Ali. "Türk Mantıkçıları". sad. Naim Şahin. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 343-354.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "Türk-İslam Kültür Dünyasında İsağöji". *Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 15 (1986), 349-356.
- Can, Ali. "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risaletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 1-73.
- Emiroğlu, İbrahim-Altunya, Hülya. *Örnekleleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- el-Ensârî, Zekerîyya eş-Şafîî. *el-Muttala' Şerhi'l-İsâğöcî*. Bulak: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1282.
- Fârâbî. *Risaletü't-Tenbîh alâ Sebîlî's-Saade*. tah. Sehban Halifat. Amman: el-Camiatü'l-Ürdüniyye, 1987.
- Fârâbî. *Mutluluk Yoluna Yönlendirme*. çev. Yaşar Aydın. *Mantiğa Giriş Risaleleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Burhan*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fazlıoğlu, Şükran, "Ta'lim ile İrşad Arasında Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı". *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2005), 115-173.
- Gölcük, Şerafettin-Yurdagür, Metin. "Gelenbevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477. <http://dx.doi.org/10.16947/fsmia.502293>.
- Hacinebioğlu, İsmail Latif. "Gelenbevi'nin Mantık Bilimine Katkıları". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. ed. İsmail Hakkı Göksoy vd. 503-512. Isparta: SDÜİF Yayınları Bilimsel Toplantılar Serisi, 2007.
- İbn Sina. *Mantiğa Giriş (Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sina. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- el-Kâtî, Hüsameddin. *Şerhu Metni'l-İsâğöcî fi'l-Mantık*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Kâtîp Çelebi. *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*. sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları 1990.
- el-Kevserî, Muhammed Zahid. "Gelenbevi İsmail Efendi". çev. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2005), 137-154.

- Kömürücü, Kamil. "Mantık Tarihinde İşagoci Geleneği". *Bilimname* 36/2 (2018), 45-62. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.435356>.
- Köz, İsmail. "İslâm Mantık Külliyyatının Teşekkülü". *Felsefe Dünyası*. 30/2 (1999), 91-112.
- Mağnisavî, Mahmud Hasan. *Muğni't-Tullab*. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- Mardin, Ebü'l-Ulâ. *Huzur Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Molla Fenârî. *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*. İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2012.
- Mustafa Cârullah Efendi, es-*Seb'û's-Seyyâreti'n-Nûriyye alâ Hâşiyeti'l-Fevâidi'l-Fenâriyye li İşâgûcî fi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 1369, varak numarası: 3a.
- Okudan, Rifat. "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmail Gelenbevi'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)". *Tasavvuf: İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 241-255.
- Özcan, Tahsin. "Velîyüddîn Cârullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özkılıç, İbrahim. "İbn Sina'nın el-Urcûze fi'l-Mantık Risalesi (Sunum ve Metin)". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007). 127-156.
- Özpilavcı, Ferruh. "Dâvûd-u Karsî'nin Şerh-u İşâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017), 2009-2068. <https://doi.org/10.18505/cuid.338952>.
- Özpilavcı, Ferruh. *İşâgûcî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Özturan, Mehmet. "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?" *Nazariyat* 4/3 (Ekim 2018), 83-114. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0062](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0062)
- el-Rouayheb, Khaled. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Schwabe Verlag Basel, 2019.
- Seyyid Şerîf Cürçânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbu'l-mantık Adlı Eseri". *Divan*, 17/32 (2012), 129-167.
- Yalar, Mehmet. "Molla Fenârî'nin İşâgûcî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*. ed. Tevfik Yücedoğru. 556-577. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009. <https://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2> Erişim 13.05.2020.