

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Risâle fî taksîmi'l-ilm* Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*

Mehmet Özturan*

Özet: Bu çalışmada Seyyid Şerîf Cürçânî'nin daha önce yayımlanmamış olan *Risâle fî taksîmi'l-ilm* adlı eseri incelenerek eserin elde edilebilen nüshalarından hareketle tahkik ve tercümesi yapılmıştır. Mezkur eser bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması üzerinedir ve bu taksim etrafında oluşan akımlar bağlamında, mantıkçıların görüşlerini tartışmaktadır. Tahlil kısmında ilk olarak tartışmanın arka planına değinilerek sorunun mantık kitaplarında mantığın gayesi ve yöntemlerini açıklamak üzere ileri sürülen önermeler zincirinin ilk halkası olduğu, öğrenmenin imkânı bağlamında kısaca değerlendirilmiştir. Daha sonra risalede geçen mevcut yaklaşımların atıfları ve görüşleri özetlenmiştir. Son olarak Cürçânî'nin eleştirilerinden hareketle onun bu tartışmadaki yeri, iddiaları ortaya konulmuştur. Cürçânî, bilginin taksimini biri formel diğeri informal olan iki açıdan değerlendirmektedir. Ona göre formel açıdan taksim, sınırlandırıcı olmalı informal açıdan ise mantığın yöntemleri olan hüccet ve tarif teorisine odaklanmalıdır. Makalede onun, bilginin taksimi sorununu bu iki açıdan çözmeye çalıştığı, konu ile ilgili tartışmaları da bir mahiyet tartışmasından çıkararak taksim ve taksimin amacı zeminine taşıma çabası içerisine girdiği gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cürçânî, *Risâle fî taksîmi'l-ilm*, tasavvur, tasdik, hüküm, tarif, hüccet, mantık, bilgi, taksim.

Abstract: Based on available manuscripts, this article introduces a critical-edition and translation of Sayyid Sharif Jurjani's unpublished *Risâla fî taqsim al-ilm*. Jurjani deals with the problem of the division of knowledge as conception (tasavvur) and assent (tasdik) in the *Risâla*. In this article, after providing a philosophical context briefly for the division of knowledge, I have pointed out that the division is the first ring of the chain of the propositions which are proposed for explaining the aim of logic and its methods. I have discussed this briefly in terms of possibility of learning. Secondly, the references and the views of the approaches which are mentioned in the *Risâla* has been summarized. Finally, the place and claims of Jurjani in this discussion have been explained in terms of his criticisms. Jurjani discusses the division of knowledge in two aspects: formal and informal. According to him, the formal one should be limiting and the informal one should be focused on the theory of proof (huccet) and definition (tarif) which are the methods of logic. In this article, these aspects will be shown and also it will be claimed that Jurjani tried to move the ground of the discussion from the essence-based theory to the discussion of the division and the aim of the division.

Keywords: Jurjani, *Risâla fî taqsim al-ilm*, division, knowledge, conception, assent, judgement, proof, logic.

* Bu çalışmaya katkılarından dolayı İhsan Fazlıoğlu, Orhan Musahanov, İbrahim Halil Üçer ve makalenin anonim hakemine teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
İletişim: mehmet80@gmail.com.

Giriş

İslâm mantık geleneğinde mantık konularını bir bütün olarak ele alan kitaplar yazıldığı gibi bu kitaplarda ortaya çıkan problemleri müstakil olarak ele alan konu odaklı risaleler de bir hayli fazladır. Problem odaklı bu metinlerin daha çok İbn Sînâ sonrası dönemde yoğunlaştığı görülmektedir. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Efdalüddin Hûnecî (ö. 646/1248) gibi büyük mantıkçıların ayıklama ve tasfiye süzgecinden geçerek belli bir olgunluğa ulaşan İbn Sînâ (ö. 428/1037) tabanlı mantığın, eğitim iktisadına uygun, rafine metinler hâline getirilmesi, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda medrese metinlerinin kaleme alınıp zenginleştirilmesiyle sağlanmıştır.¹ İbn Sînâ'nın eserlerinin Aristoteles'i ve bir ölçüde de Fârâbî'yi (ö.339/950) bir referans noktası olmaktan çıkarmasına benzer bir şekilde, İbn Sînâ sonrası dönemde pedagojik eksenli tedris metinleri de İbn Sînâ metinlerinin –kısmen de olsa– referans yoğunluğunu azaltmıştır. Özel amaçlı ve daha özet olan bu metinlerde ortaya çıkan problemler sonraki mantık literatürünün çeşitlenmesini; mesela tarif teorisinin imkânı, önermenin parçaları,² bilginin kısımları, cihet-i vahde³ vb. konularda yazılan risalelerle daha da özelleşmesini sağlamıştır. Bu tür özel amaçlı metinler arasından bilginin taksimini ele alan risaleler, mantık tarihçileri tarafından çalışılmıştır.⁴ Bilhassa Joep Lameer'in *Conception and Belief in Sadr al-Dîn Shirâzî*⁵ adlı eseri Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) risalesini merkeze alarak

- 1 Hûnecî'nin mantığa etkileri ve başarılarına dair Khaled El-Rouayheb'in öncü çalışmaları için bkz. Khaled El-Rouayheb, "Introduction", *Keşfu'l-esrar an gavâmizi'l-efkâr* içinde (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Berlin Free University, 2010), iii- l; Rouayheb, "Logic in The Arabic and Islamic World", *Encyclopedia of Medieval -Philosophy Philosophy Between 500 and 1500-* (Springer, 2010), 713-714; Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on The Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions", *Arabic Sciences and Philosophy* 22/01 (2012): 69-90.
- 2 Önermenin parçaları meselesi Osmanlı mantık geleneğinde tartışılan canlı konulardan biridir ve konuya dair ciddi bir literatür oluşmuştur. Konu ve literatürle ilgili bir değerlendirme için bkz. Eşref Altaş, "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-kaziyye Risâleleri ve Darendeli Mehmed Efendi'nin *Risâle fi't-tefrika beyne mezhebi'l-müteahhirîn ve'l-kudemâ fi'l-kaziyye ve't-tasdik* İsimli Eseri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010): 25-46.
- 3 *Cihetü'l-vahde* (birlik yönü) kavramsallaştırmasını *İsâgucî*'ye şerh yazan Molla Fenârî'ye (ö. 834/1431 ya da 838/1434-35) borçluyuz. Birçok mesele ve önermeden oluşan herhangi bir ilim dalını farklı ve çok önermelere rağmen nasıl birliğini sağlamış bir ilim olarak görebiliriz sorusunun cevabını vermeyi hedefleyen bir kavramsallaştırma olan *cihetü'l-vahde*, Molla Fenârî'den sonra yine Osmanlı mantıkçıları elinde *cihetü'l-vahde* risaleleri geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. Yakınlarda yayımlanan bir örnek için bkz. Muhammed Emin Şirvânî, "Birlik Yönü", ed. Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi -Seçme Metinler-* içinde, çev. Mehmet Özturan (İstanbul: Klasik, Mart 2015), 373-403.
- 4 Bkz. H. A. Wolfson, "The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents", *The Muslim World* 33 (1943): 23-72; Miklos Maroth, "Tasawwur and Tasdiq", *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy : Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)* içinde, c. 2 (Ulan Press, 2011), 265-274.
- 5 Joep Lameer, *Conception and Belief in Sadr al-Dîn Shirâzî (Ca 1571-1635)* (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2006). Lameer'in; Tüsi tarafından, Ebherî'nin tasavvur-tasdik anlayışına yöneltilen eleştirileri inceleyen müstakil bir makalesi de mevcuttur; bkz. Joep Lameer, "Tüsi's Criticism of Abharî's Account of *Tasdiq*", *Farhang* 20 (2006): 821-830.

bilginin kısımları olan tasavvur ve tasdik kavramlarının semantiğini ve bu ayrımla ilgili tartışmaları Antik-Helenistik felsefeyi de dikkate alarak ayrıntılı bir biçimde işlemektedir.

Bu makalede Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413), bahse konu özel amaçlı risaleler geleneğine dâhil edilebileceğimiz ve daha önce yayımlanmamış *Risâle fî taksîmi'l-ilm* adlı, bilginin taksimini ele alan risalesinin edisyon kritiğini yaparak eserin içeriğini analiz edeceğim. Bunu yaparken, risalede sunulan Cürçânî öncesi tasavvur-tasdik tartışmalarının onun tarafından nasıl değerlendirildiğini, mantığın gayesi ve yöntemi sorunuyla ilişkili bir biçimde, ele almaya çalışacağım.

Risalenin Cürçânî'ye Aidiyeti

Cürçânî'nin eserlerinin listelerini veren müellifler arasında Kâtib Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa *Risâle fî taksîmi'l-ulûm* adlı bir eser zikreder.⁶ Aynı adı taşıyan bir eser Brockelmann tarafından da Cürçânî'ye nispet edilmesine rağmen araştırmalarımızda, bu adı taşıyan bir esere ulaşamadık.⁷ Bununla birlikte bahsedilen eserin, tahkik ettiğimiz ve Rudolf Mach-Eric L. Ormsby'nin de *Risâle fî taksîmi'l-ilm* olarak kaydettikleri eser olması kuvvetle muhtemeldir.⁸

Yukarıdaki kayıtlara ek olarak *Risâle*'nin⁹ Cürçânî'ye ait olduğuna dair en önemli işaret, onun şerh-haşiye tarzında yazdığı eserlerinde bilginin taksimi konusuna dair yaklaşımı ile *Risâle*'deki yaklaşımının aynı olmasıdır. Tasavvur-tasdik tartışmalarında Cürçânî'ye özgü olan ve ilk defa onun tarafından bu tartışmalara dâhil edilen görüş, bilgiye ulaştırılan yöntem ve bilginin kısımları arasındaki eşleştirmeyi taksimin ana gayesi olarak belirlemesidir. Bilebildiğimiz kadarıyla bilginin taksimi problemi ni yöntem-bilgi ekseninde çözümleme çabası, Cürçânî'ye özgüdür ve ilgili tartışmanın söz konusu edildiği her metinde bu yaklaşımı savunmuştur. İşte ona özgü olan bu görüşün *Risâle*'de de aynen sürdürülmüş olması, eserin ona ait olduğuna yönelik güçlü dayanaklardan biridir.

Eserin Cürçânî'ye aidiyeti büyük ölçüde kesin olsa da, bu metin onun müstakil bir risalesi değil de, uzun haşiyelerinden biri olabilir mi? Cürçânî'nin birkaç sayfayı

6 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya ve Rifat Bilge, c. I (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 856; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, c. I (Ankara: Vekâlet-i Meârif Matbaası, 1951), 729.

7 Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litterature*, c. II (Leiden: E. J. Brill, 1949), 280-281; *Geschichte Der Arabischen Litterature : Supplement*, c. II (Leiden: E. J. Brill, 1938), 305-306.

8 Rudolf Mach ve Eric L. Ormsby, *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*, (New Jersey: Princeton University Press, 1987), 268; Rudolf Mach, *Catalogue Of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection* (New Jersey: Princeton University Press, 1977), 280.

9 Cürçânî'nin *Risâle fî taksîmi'l-ilm* adlı eseri bundan sonra sadece *Risâle* olarak kısaltılacaktır.

bulan uzun haşiyeleri olduğu için bu soruyu sorma gereği duyulabilir. Fakat *Risâle*'nin kimi yerlerinde, *Risâle* içinde geçen ve kendisine ait olan cümleleri bir daha açıklamaya girişmesi, eserin Cürcânî'nin uzun haşiyelerinden biri olmadığını gösterir. Örnek olarak *Risâle*'nin ilk sayfasında "Bu taksim kusursuzdur" sözünü birkaç satır sonra "Bu taksim kusursuzdur *dememizin* sebebi şudur" diyerek açıklar. Görüleceği üzere şahıs kipi yazarın kendisine delalet etmektedir. Oysa şerh ve haşiyeler genelde bir başkasının sözünü açıklamaya yönelik "müellifin şu sözü..." gibi ifadeler barındırır. Bununla birlikte söz konusu hüküm, Cürcânî'nin, kendi eserine bir haşiyeye yazmadığı kabulüne dayanmaktadır.

***Risâle*'nin Anahatları ve Tasavvur-Tasdik Ayrımının Arka Planı**

Cürcânî öncesinde, bir mantık kitabının dışında bilginin taksimine hasredilmiş özel risalelerden biri (belki de ilki) Kutbüddin Râzî (ö. 766/1365) tarafından kaleme alınmıştı.¹⁰ Genelde Kutbüddin Râzî'nin şerh yazdığı meselelerle bir hayli ilgili olan Cürcânî'ye ait *Risâle*'nin ana çerçevesi Kutbüddin Râzî'yi takip etmektedir. İki risale arasında ayrıntılı bir mukayese yapmaya girişmeyecek ve her ikisinin, eser yazım amacı açısından birbirinden farklılaştığı noktalara işaret etmekle yetineceğim. Kutbüddin Râzî tasavvur-tasdik ayrımını mantığın amacı ve yöntemleri doğrultusunda nadiren ve yüzeysel olarak ele alırken, tasavvur ve tasdik tanımlarına, tanımların nasıl olması gerektiğine ve tanımların doğurduğu sonuçlara ayrıntılı bir biçimde değinir. Buna karşın, Kutbüddin Râzî'nin ayrıntılı bir şekilde ele aldığı bu konular, Cürcânî'de özetlenerek aktarılmaktadır. Cürcânî'nin en önemli gayesi genel olarak mantık ilminin gayesi açısından, daha özel olarak da mantık ilminin bilgiye ulaşma adına sunduğu formel yöntemler olan tarif ve hüccet teorisi açısından tasavvur-tasdik ayrımı nasıl yapılmalıdır sorusunu cevaplamaktır.

Risâle'nin tasavvur ve tasdik ayrımı üzerinden gerçekleştirmek istediği bu amacı daha iyi bir şekilde anlayabilmek için, söz konusu ayrıma ve onun mantığın gayesiyile ilgili açıklamalardaki rolüne kısaca bakmamız gerekir.

Bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması, bilgi kavramıyla zorunlu bir şekilde ilişki olan "bilinen" ve "bilinmeyen" kavramlarının düzenlenmesini de gerektirir. Bilginin kısımları zorunlu olarak bu iki kavramın da doğrudan doğruya niteliği olarak karşımıza çıkar: Bilinenler tasavvurî ve tasdikî olarak ikiye ayrıldığı gibi bilinmeyenler de bu iki kısma ayrılır. Bunlar içinde en temelde yer alan kavram

10 Bu eser tahkik edilip yayımlanmıştır. Bkz. Kutbüddin er-Râzî, "el-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik", nşr. Mehdi Şeriatî, *Risâletâni fi't-Tasavvuri ve't-Tasdik* içinde (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004), 95-135.

tasavvur kavramıdır. “Kavramsal (tasavvurî) anlamda bilinmeyen”, bilinmeyenlerin/meçhullerin en küçük birimidir. Diğer bir ifadeyle bilinmeyenlerin atomsal düzeyi kavramlar, moleküler düzeyi ise önermelerdir. Buna göre bir önerme, onu oluşturan kavramlar açısından biliniyor olduğu hâlde, onun bilgisini gerektirecek olan gerekçe olmadığı takdirde tasdik anlamında bilinmiyor olabilir. Bu vakıa, bir şeyin farklı açılardan “hem bilinen hem bilinmeyen” olabileceğini de göstermektedir. Görüleceği üzere, bilinmezlik açıları farklılaştığı için bir şeyin hem bilinen hem bilinmeyen olması herhangi bir çelişki meydana getirmemektedir. Sonuç olarak tasavvur ve tasdik ayrımı bir şeyin farklı açılardan hem bilinen hem de bilinmeyen olabileceğini göstererek, açıları farklılaştırma sayesinde bir paradoks oluşmasının önüne geçmiştir.

Ortaya çıkan bu sonucun her bir ilim dalına, özelde de mantık ilmine taşındığı söylenebilir: “Bir insan mantığı ya biliyordur ya da bilmiyordur.” Biliyorsa niçin öğrensin? Hiç bilmiyorsa nasıl olacak da öğrenmeyi isteyecek? Gerçekten de bu iki soru, bilinmeyen şeyin atomik seviyede kavramsal bir bilinmeyen olduğu çözümü olmaksızın, yani tasavvur ve tasdik ayrımı yapılmaksızın cevaplandırılabilir sorular değildir. Zira ilk soru “Olanı oldurmak (*tahsîlü'l-hâsıl*) imkânsızdır” önermesinin, ikinci soru ise “Mutlak meçhulü bilmeyi istemek imkânsızdır” önermesinin oluşturduğu paradokslardır. Bir kişi mantığı biliyorsa ona bir daha mantık öğretilemez. Aynı şekilde, bir kişi mantık hakkında hiçbir şey bilmiyorsa onu öğrenmeyi isteyemez. Her iki durumda da öğrenme-öğretme imkânsızdır. Bu paradokslar için “bir açıdan bilinen bir açıdan bilinmeyen” ayrımlarını sağlayacak şekilde bilginin taksim edilmesi, çıkış yolu hazırlamaktadır. Buna göre bir kişinin tasavvur açısından mantığı şöyle ya da böyle biliyor olması –ki böyle bir tasavvurun en alt seviyesi mantığın gayesinin bilinmesidir– mantığın tüm meselelerini öğrenme girişimine dayanak teşkil edebilir. İşaret ettiğimiz çözüm, mantık kitaplarının mukaddime bölümlerine taşınarak mantık ilmini öğrencinin zihninde “mutlak bir meçhul” olmaktan çıkarıp öğrenme fiiline yönelecek bireye bir “imkân” sağlamıştır. Kısacası bu taksim, öğrenmenin imkânı paradoksunun çözümüne yönelik bir teşebbüs olarak da görülebilir.

Bir mantık kitabının “mukaddime” bölümü tamamen, mantık ilmini öğrenmeyi mümkün kılan bilgilerin örgütlenmesinden ibarettir. Bu bölümün oluşturulması yukarıda işaret ettiğimiz sorular ve paradoksların çözümünü ihtiva eden önermeler dizisinin belli bir sırada sunumunu ihtiva eder:

1. Bilgi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır.
2. Bazı tasavvur ve tasdiklerimiz zarurî, bazıları nazarîdir.
3. Nazarî bilgilere, zarurî bilgiler dayanak yapılarak ulaşılır.

4. Zarurî bilgilerden hareketle nazariî bilgilere ulaşma işleminde, yani düşüncede hataya düşme ihtimali vardır.

5. O hâlde düşüncede hataya düşmekten koruyan kanuni bir ilme ihtiyaç vardır.¹¹

Belirtmek gerekir ki, hiçbir ilimde mukaddime bölümü o ilmi oluşturan meseleler arasında kabul edilmez. Yani mantığın mukaddimesi mantık ilminin öğretmeyi amaçladığı meseleler zincirinin bir halkası değildir. Yukarıdaki önermeler dizisinde ilk sırayı bilginin tasavvur ve tasdik ayrımını içeren önerme almıştır. Demek ki, bilginin bu iki kısma taksimi mantığın gayesini açıklamak için birbirine yaslanması gereken önermelerin zeminini oluşturmaktadır. Peki, mantık kitaplarının hemen hemen birçoğunda yer alan tasavvur ve tasdik ayrımı gerçekten de yukarıdaki bağlamı dikkate almış mıdır? İşte Cürçânî'nin *Risâle*'yi yazma amacı tam da bu sorunun cevabında kendisini gösterir: Cürçânî'nin *Risâle*'deki amacı mantığın gayesiyle ve sunduğu yöntemlerle ilişkili bir biçimde mevcut bilgi taksimlerini tartışmak ve bilginin, mantığın gayesine uygun bir şekilde nasıl taksim edilmesi gerektiğini ortaya koymaktır.

Cürçânî'nin ileride de ayrıntılı olarak tartışacağımız üzere kendisinden önceki taksim girişimlerinde eksik gördüğü şey, bu ayrımın amacı ve bağlamına yeterince odaklanmamış olmasıdır. Bu iddiayı ve gerekçelerini *Risâle*'de aktarılan görüşleri kısaca atıflarıyla gösterdikten sonra ayrıntılı olarak "Cürçânî'nin Analizi" başlığında ele alacağım.

I

Cürçânî *Risâle*'de belli bir tasnif mantığına dayalı olarak dört ayrı yaklaşımdan bahseder. Bunlar, (i) hükemâ, (ii) Fahreddin Râzî, (iii) Efdalüddin Hûnecî -Şemseddin İsfahânî, (iv) İbn Sînâ- Nasîrüddin Tûsî'ye atıfla dile getirilmişlerdir. Yaklaşımların belirlenmesinde iki kriter vardır: (i) Bilginin tasavvur ve tasdik olarak ayrılması: İleride de değinileceği üzere, Cürçânî'nin anladığı şekliyle İbn Sînâ, bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak değil sadece ârırları birbirinden farklı olan iki tasavvur olarak taksim etmektedir. (ii) Tasdik ve hüküm: Bu kavramlar arasındaki ilişki bütün yaklaşımların tespitinde önemli bir fonksiyon icra eder. Tasdiki bileşik bir mahiyet olarak kabul eden Fahreddin Râzî'ye göre hüküm bu mahiyetin bileşenlerindedir. Tasdiki basit kabul eden hükemâyâ göre ise tasdik denilen şey hükmün ta kendisi olmaktadır. Özetle risalede ele alınan görüşler; bilginin kısımları, kısımların bileşenleri, kısımların ilişenleri (âriz/lâhık) esas alınarak oluşturulmuştur.

11 Ebû Abdullah Desûkî, "Hâşiye alâ Şerhi's-Şemsiyye," *Şurûhu's-Şemsiyye* içinde, c. I (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye), 55.

Risâle'de sunulan ilk görüş "ilk bilginler ve geç dönem muhakkikler"e ait olduğu iddia edilen "tasdik hükümden ibarettir" yaklaşımıdır. Bu görüşün filozoflara ait olduğuna yönelik atıflar Nasîrüddin Tûsî'nin *Telhisü'l-Muhassal*'ında mevcut olup büyük ölçüde Kutbüddin Râzî'nin eserleriyle yaygınlık kazanmıştır. Râzî hem *er-Risâletü'l-ma'mûle* hem de *Tahrîr*'de bu görüşün taraftarı olarak hükemâyı anmaktadır.¹²

İlgili görüşün Yunan filozoflarının kendi eserlerinden ayrıntılı bir şekilde ele alındığını veya hükemâyâ dayandırılan bu görüşün onlardan iktibasla dile getirildiğini söylemek zordur. Ayrıca Cürçânî'nin "ilk bilginler ve geç dönem muhakkikler" ile kimleri kastettiği de belli değildir. Bu sıfatların oluşturduğu kümeye hangi elemanların dâhil edileceği hususu görebildiğimiz kadarıyla mantıkçılar nezdinde de belirgin değildir. Bununla birlikte *Şemsiyye* şerh ve haşiyeleri üzerinden yapılacak bir analiz, bu hususla ilgili fikir verebilecek sonuçlar doğurabilir.

Medrese metinleri içinde yer alan bazı konular, önceki ve sonraki mantıkçıların karşıtlığını açıkça dile getirir. Mesela *Şemsiyye* şarihlerinden Kutbüddin Râzî ve Teftâzânî, İbn Sînâ'nın fasıl görüşüne değinirken onun bu konuda "kudemâ mantıkçıları"na tabi olduğunu belirtir. Bu bir bakıma İbn Sînâ'nın müteahhirin mantıkçısı olarak kabul edildiğini fakat bu konuda bir istisna olarak kadim mantıkçılar gibi düşündüğünü göstermektedir.¹³ Kutbüddin Râzî şerhinde hem mütekaddimîn hem de kudemâ ıstılahları kullanılmaktadır. Her iki terimin eşanlamlı kullanıldığına dair bir ima bulunmasa da, en azından mütekaddimîn ve kudemâ lafızları ile İbn Sînâ öncesi filozofların kastedildiği kesindir. Kutbüddin Râzî'nin yaklaşımı, görüleceği üzere mantık ilmi bakımından müteahhir dönemin başlangıç noktasının İbn Sînâ olduğunu ima etmektedir.

Peki, İbn Sînâ öncesi dönem ile İslâm mantıkçıları kimleri kastetmektedir? Her ne kadar İbn Sînâ öncesi birçok İslâm filozofu bulunsa da İslâm mantıkçılarının bu filozofları özel bir grup adı içinde zikrettiklerini görmek güçtür. Örnek olarak Fârâbî'ye yapılan atıflar "Fârâbî'nin görüşü/mezhebi" lafzıyla aktarılmaktayken,¹⁴ İbn Sînâ öncesine doğru çizilen tarihsel çizgi aradaki bir iki konu hariç pek de önemsememekte, İbn Sînâ ve *hükemâ* karşıtlığı ile yetinmektedir.¹⁵ Hatta *hükemâ* küme-

12 Nasîrüddin Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal* (Lübnan: Dârü'l-Edvâ, 1985), 6; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidü'l-mantıkıyye fî Şerhi Risâleti's-Şemsiyye*, nşr. Muhsin Bidarfer (Kum: Menşûrât-ı bidar, 2005), 35; Kutbüddin Râzî, "el-Risâletü'l-ma'mûle", 20; Cürçânî, "Hâşiye", 36; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I (Kum: İntişârât-ı Şerîf Rızâ, 1612), 88.

13 Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidü'l-mantıkıyye*, s. 150, 202; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, nşr. Câdullah Bessâm Sâlih (Ammân: Dârü'n-Nûri'l-mubin, 2011), 150.

14 Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidü'l-mantıkıyye*, 253, 361.

15 Müteahhirin metinlerinde Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ait yaklaşımların her iki ismin de açık bir şekilde anılarak değerlendirildiği konulardan biri de zât-ı mevzu ünvân-ı mevzu konusudur. Bkz. Asad Q. Ahmed, "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scho-

sinin elemanları dahi genelde gevşek ve kesin olmayan bir referans bulutu hâline gelmiştir. Tüm bunlara rağmen “hükemâ” kapsamına girdiği düşünülen isimlere rastlamak mümkündür: Kâtibi “mütekaddim hükemâ” lafzını “Eflâtun ve Aristoteles gibiler” diyerek örneklendirir.¹⁶ Onun kullanımından hareketle müteahhir hükemânın Aristoteles sonrası zaman diliminde onun mantık eserlerine şerh yazan Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu şarihler olduğu tahmininde bulunabiliriz.¹⁷ Bununla birlikte Osmanlı mantıkçılarından Müftüzâde Erzincânî, *Tasavvurât Hâşiyesi* adlı eserinde gerçekte kudemâ mantıkçıları ile İbn Sînâ öncesinin, müteahhirin mantıkçıları ile İbn Sînâ sonrasının kastedildiğini açıkça belirtmektedir.¹⁸

Cürcânî’in gözünde İbn Sînâ’nın mantıktaki yeri nedir sorusunu açık bir şekilde gösteren satırlara rastlayamadım. Sadece mümkün önermelerin döndürülmesi konusunda, “müteahhir mantıkçıların delil göstermeden iddia ettikleri üzere İbn Sînâ’nın yaklaşımı böyledir”¹⁹ cümlesi, İbn Sînâ’nın müteahhir mantıkçılarından ayrı olarak değerlendirildiği izlenimini uyandırıyor olsa da, Cürcânî’ye göre İbn Sînâ’nın kudemâ mı yoksa müteahhir mi olduğu noktasında bir netlik sağlamamaktadır.

II

Cürcânî eserinde ikinci sırada, Fahreddin Râzî’nin son derece popüler olan görüşünü aktarır. Ona göre bilgi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Tasdik, üç tasavvur ve bir hükümden oluşur, yani dört atomik bileşeni olan moleküler bir bilgidir. Tasavvur ise bu toplamın dışında kalan bir idraktır.

Tasdikin bileşik olduğu görüşü İmâm Fahreddin Râzî tarafından açık bir şekilde *Mülahas’*ta, *Şerhu Uyûni’l-hikme’*de ve *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye’*de belirtilmektedir. Ona göre tasavvur ile tasdik farkı basit ile bileşik arasındaki fark gibidir.²⁰ Aslında o diğer eserlerinde farklı iddialar da ileri sürmüştür. Tûsî, *Telhisü’l-Muhassal’*da

lasticism”, *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook* 83 (2011): 343-378.

16 Kâtibi, *Bahrü’l-fevâid*, Ragıp Paşa 1481, 74b.

17 Hakim sıfatı klasik dönem İslâm bilginlerinin Müslüman diğer bilginleri nitelendirirken de kullandıkları bir sıfattır. Mesela Teftâzânî *Şemsiyye* şerhinde Nasîrüddin Tûsî’yi muhakkik hakim (el-hekimü’l-muhakkik) sıfatıyla anarak onu filozoflar grubuna dahil eder. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 151.

18 Müftüzâde Erzincânî, *Tasavvurât Hâşiyesi*, 1276, 398; Eyyüp Said Kaya ve Murtaza Bedir, “Mütekaddimin ve Müteahhirin”, *DİA*, c. 32, 186-189.

19 Cürcânî, “Hâşiyeye”, 360.

20 Fahreddin Râzî, *Mantiku’l-Mülahas*, nşr. Ahmet Ferâmerz Karamelki (Tahran: İntişârât-ı dânişgâh İmam Sâdık, 1381), 7; Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, nşr. A. Hicâzî Sakka, c. I (Tahran: Matbaa-yı İsmailiyyân, 1415), 43; Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, c. I (Hindistan: Matbaatu dâirati’l-meârifî’n-nizâmîyye, 1343), 369; Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü’l-âliyye*, nşr. Ahmed Hicâzî Sakka, c. X (Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1987), 105.

her ne kadar ısrarla Râzî'nin görüşünü hükemânın görüşünden uzaklaştırmaya çalışsa da,²¹ İmâm'ın tasdik kavramını –*Mûlahhas*'taki görüşünden farklı olarak– hükümden ibaret gördüğü, yani tasdiki basit kabul ettiği pasajlar da vardır.²² Bununla birlikte, tasdik bileşikliği yaklaşımı bilginin taksimi konularının tartışıldığı birçok yerde, âdeta Fahreddin Râzî'nin bir etiketi olmuştur.²³ Bu bağlamda Kâtibî ve Kutbüddin Râzî'nin İmâm'ın görüşüne yönelik değerlendirmeleri önemlidir. Kutbüddin, İmâm'ın bileşik tasdik anlayışını *şart* ve *şatr* kavramları üzerinden anlatır. Buna göre (i) konu, (iii) yüklem ve (iii) konu ile yüklem arasında “dır” ve “değildir” formuna götürecek bir şekilde bir ilişki kurulması ve (iv) bu ilişkinin (hükümsel ilişki) gerçekliği yansıttığının kavranması tasdiki oluşturmaktadır. Dolayısıyla tasdik üç tasavvur ve bir hükümden oluşmaktadır. Bir tasdik meydana gelebilmesi için konu ve yüklem taraflarının tasavvur edilmesi gerekir. Bu gereklilik bir şart ile bir şarta bağlanan (şart-meşrût) arasındaki ilişkiden daha çok bir bütünün, kendi parçalarına duyduğu gereksinim kabilindedir.²⁴ İmâm'a göre tasdik gerçekleşmesi için yukarıdaki ilk üç kısmın tasavvuru yeterli olmamaktadır. Şayet bu üç şeyin tasavvuru yeterli olsaydı, bunların tasavvur edildiği her yerde tasdik de gerçekleşmesi gerekecekti.²⁵ Oysa bu üç şey tasavvur edildiği hâlde tasdik meydana gelmeyebilir. O hâlde bu üç şeyin tasavvuruna hükümsel ilişkinin kavranması eklenirse tasdik meydana gelir.²⁶

III

Risâle'de ele alınan üçüncü görüş, Efdalüddin Hünecî'nin *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr* ile Şemseddin İsfahânî'nin *Metâliu'l-enzâr* adlı eserine atıfla dile getirilir. Cürçânî, ilgili eserlerin müelliflerine ait ibareleri nakletmek yerine o ibarelerin ifa-
de ettiği manayı aktarır.²⁷ Cürçânî burada, hükemâ ve İmâm'ın görüşüne uymayan

21 Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 6. Tûsî'nin Râzî eleştirisi, onun sadece hükemâ ile aynı görüşte olamayacağını belirtirken, İmâm'ın bileşik tasdik görüşünde olduğunu belirtmez. Dahası Tûsî'nin gözüyle İmâm'ın tasavvur kavramından anladığı salt idrak iken, tasdikten anladığı şey hükümlü idraktır. İleride de değineceğim üzere bu yaklaşım hüküm ile tasdik arasında bütün-parça ilişkisi değil, ârız-maruz ilişkisi olduğunu iddia etmektedir. Tüm bunlara İmâm'a ait tasdik basitliği görüşü de eklendiğinde İmâm'ın tasdik hakkında birbirinden farklı görüşü olduğu söylenebilir.

22 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, c. II, 90.

23 Ali b. Ömer Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 2b; *Aynü'l-kavâid*, Ragıp Paşa 1481, 2a; *Bahrü'l-fevâid*, Ragıp Paşa 1481, 74b; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkyye*, 35, 38; Cürçânî, “Hâşiye”, 36.

24 Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, 2a; *Bahrü'l-fevâid*, 74b. Krş. Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, 7; Abdurrahman Şirbinî, “Ta'likât alâ Şurûhi's-Şemsiyye”, *Şurûhu's-Şemsiyye* içinde (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye), 337.

25 Fahreddin Râzî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn* (Haydarâbâd, 1353), 479.

26 Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, 2b.

27 Krş. Efdalüddin Hünecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, nşr. Khaled el-Rouayheb (Tahran: Iranian Ins-

farklı bir görüşün dile getirildiğini düşünmektedir.²⁸ Ona göre Hünecî ve İsfahânî özetle şöyle demektedirler: “Bilgi ya salt tasavvurdur, yani hükme maruz olmayan bir idrak ya da tasdik, yani hükme maruz ve melhûk olan idraktir.”²⁹ Cürçânî, İsfahânî ve Hünecî’nin bilgiyi mutlak bir idrak olarak gördüğünü belirtirken, hükemâ ve İmâm’ın görüşünden farklılığını ârız-maruz/lâhık-melhûk ilişkisi temelinde izah eder. Böyle bir yaklaşım hüküm ile tasdik kavramlarını özdeş olarak kabul eden hükemâ ile hüküm tasdik mahiyetinin bir parçası olarak kabul eden İmâm’ın görüşünden esaslı bir şekilde ayrılmaktadır. Zira hüküm, İsfahânî-Hünecî anlayışında tasdik mahiyetinin haricinde kalarak ona ârız olur. Hüküm, konu-yüklem-konu ile yüklem arasındaki ilişkiden oluşan ve her biri salt tasavvur kapsamına giren üçlü yapıya ilişmektedir. Sonuç olarak hüküm, tasdik mahiyetinin bir parçası olmadığı gibi onun mahiyetini kurucu bir unsur da değildir.

IV

Cürçânî’nin sunduğu son görüş ise tıpkı üçüncü görüşte olduğu gibi, müelliflerin kullanmış oldukları ifadelerden hareketle “demek istemiş olabilecekleri görüş”ün varsayımına dayanır. Burada görüşleri incelenen isimler İbn Sînâ ve Nasîrüddin Tûsî’dir.

Cürçânî, İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât* kitaplarını, Tûsî’nin ise *Tecridü’l-i’tikâd* adlı eserlerini esas alır. Fakat araştırmalarımızda *Tecridü’l-i’tikâd* adlı eserde bilginin taksimini içeren satırlara rastlayamadık. Bununla birlikte Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs fi’l-mantık* eserinde tasavvuru hükümden soyutlanmış idrak (*mücerred ani’l-hüküm*), tasdiki ise hüküm ile birlikte bulunan idrak (*mukârin li’l-hüküm*) olarak tanımlamaktadır.³⁰

İbn Sînâ’nın, Cürçânî’nin özetiyile alakalı olabilecek ifadeleri *el-İşârât*, *eş-Şifâ*/*el-Mantık/el-Medhal* ile *Mantiku’l-meşrikiyyîn*’de yer almaktadır. *el-İşârât*’ta (i) salt veya sâzic tasavvur, (ii) bir tasavvur ile birlikte bulunan tasdik;³¹ *eş-Şifâ*’nın *el-Medhal* kitabında ise (i) salt tasavvur (*tasavvur fekat*), (ii) tasavvur ile birlikte bulunan tasdik (*tasdik mea’t-tasavvur*)³² ibarelerini kullanan İbn Sînâ, –Cürçânî’nin atıfta bulunma-

titute of Philosophy & Berlin Free University, 2010), 6; Şemseddin İsfahânî, *Metâliu’l-enzâr*, c. I (Kum: Râid, 1393), 174-176.

28 Hünecî’nin tasavvur tasdik görüşünü ilk değerlendiren ve eleştiren isim Ali b. Ömer Kâtibî’dir. *Keşfe* yazdığı şerhte Hünecî’nin belirttiği taksimi hem dil hem de anlam açısından sorunlu bulan Kâtibî, dile getirilen görüşün ne hükemâ ne de İmâm’ın görüşüne indirgenmesinin mümkün olmadığını söyler. Bkz. Ali b. Ömer Kâtibî, *Şerhu Keşfi’l-esrâr an gavâmizi’l-efkâr*, Cârullah 1418, 1a-1b.

29 Cürçânî, “Risâle fi taksimi’l-ilm”, bu makalede, 129.

30 Nasîrüddin Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs fi’l-mantık*, nşr. Hasan Şafîi-Muhammed Saîd Cemaluddîn, c. I (Kahire: el-Meclisu’l-e’alâ li’s-sekâfe, 2004), 29.

31 İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, c. I (Kum: Neşrû’l-belâğa, 1375), 23.

32 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-Medhal*, nşr. İbrahim Medkur vd. (Kum: Menşûrât mektebeti Ayetullahi’l-Uzmâ

dığı– *Mantıku'l-meşrikiyye*'de ise tasdik ile birlikte bulunmayan tasavvur (*tasavvur lâ yeshabuhû tasdik*) ve tasdik ile birlikte bulunan tasavvur (*tasavvur yeshabuhû tasdik*)³³ ibarelerine yer vermektedir.

Fakat Cürçânî'ye göre İbn Sînâ ve Tûsî'nin tasavvur-tasdik ayrımları şöyledir: “Bilgi ya beraberinde bir tasdik bulunmadığı, yani hükmün bulunmadığı bir idrak olarak salt tasavvur ya da beraberinde bir tasdik yani hükmün bulunduğu bir tasavvurdur.”³⁴

Risâle'de geçen dört yaklaşıma dair görüşleri yukarıda kısaca özetlemeye çalıştık. Şimdi Cürçânî'nin eleştirilerini ve analizine temel teşkil eden varsayımlarını göstermeye çalışacağız.

Cürçânî'nin Analizi

Cürçânî'nin tasavvur-tasdik ayrımına dair analizinin iki dayanağı vardır. Bunlardan biri formel diğeri ise bağlamsaldır. Formel açıdan Cürçânî ilk olarak tasavvur ve tasdik kavramlarının bir taksim sonucunda ortaya çıkan iki kısım olduğunu, yani karşı karşıya olduğumuz şeyin bir tarif değil, taksim olması hasebiyle ilk olarak taksimin formel tüm şartları yerine getirmesi gerektiği varsayımından hareketle eleştirilerini yöneltmektedir. Dolayısıyla yapılan eleştiriler mantık ilmindeki tanım teorisini değil, *âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* ilminin sunduğu kuralları esas alır.

Analizin ikinci aşaması bu taksimin niçin ve nerede yapıldığı sorusuna odaklanır. Formel kuralları yerine getirmiş olan bir taksimin bu noktadan sonra bağlamına dikkat edilmesi gerektiğini zımnen iddia eden Cürçânî, ikinci seviyedeki eleştirilerini taksimin “gayesine uygun olmama” hatasını dikkate alarak yöneltmektedir.

1. Taksimin Formel Şartları

Risâle, adından da anlaşılacağı üzere bilgiyi taksim ederek kısımlarını saymaktadır. Bunu yaparken Cürçânî, risale boyunca hem bölünen kavram (*maksim*) olan bilginin hem de bilginin kısımlarını kısaca tarif etmekte ve bu tariflere bağlı olarak

Mer'âşî en-Necefî, 1405), 17. İbn Sînâ bu ifadeyi açıklarken aslında tasdik, bir önermenin ifade ettiği anlamın, yani bileşik olan bu formun gerçekliğe uygun olduğunun düşünülmesi olarak izah ederek tasavvuru tasdik dışında tutar. Dolayısıyla İbn Sînâ'da tasavvur tasdik bir parçası değil, âdeta bir şarttır. Hatta bir adım daha ileri giderek mutabakat bilgisinin oluşabilmesi için zihin ve zihin dışı bir şart olarak kabul edildiği takdirde İbn Sînâ'ya göre tasdik mutabakattan ibaret basit bir bilgi olduğunu söylemek dahi mümkündür.

33 İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyye* (Kum: Menşûrât mektebeti Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşî en-Necefî, 1405), 9.

34 Cürçânî, “*Risâle fi taksimi'l-ilm*”, bu makalede, 130.

konuyla ilgili yaklaşımların tasnifini gerçekleştirmektedir. Ne var ki, *Risâle*, ortada bir tarif varsa cins ve fasıl tespitleriyle ilgili uzun tahliller görmeyi bekleyen okuyucunun beklentisine cevap vermez. Bu türden tartışmaların olmamasının temel nedeni, yapılan şeyin bir taksim olması ve bir amacının bulunmasıdır. Dolayısıyla metin boyunca taksimin sağlanması gereken formel kurallar ve bu kuralları sağlamış olan taksimin, taksim amacına uygunluğu üzerinden tartışma cereyan etmiştir.

Cürcânî'nin tasavvur-tasdik yaklaşımlarını değerlendirirken esas aldığı ilk kriter taksimin sağlanması gereken formel şartlardır. Taksim, küllî bir kavrama ek kayıt ve şartlar getirerek her biri diğerinden tamamen ayrı ve bölünen kavram tarafından tam olarak kapsanan en az iki kısım meydana getirmektir.³⁵ Buna göre taksimle ilgili temel kurallar (i) bölünen kavram (*maksim*) ile bölümler (*kısım*) arasında mutlak kapsayan-kapsanan (*umum husus mutlak*) ilişkisinin olması; (ii) bölünen kavramlar, yani kısımlar arasında ise karşıtlık (*tekâbü'l*) ilişkisinin bulunması ve (iii) bölünen kavramın tüm kısımlarda müşterek olmasıdır. Taksimde önemli olan, kısım-maksim ve kısım-kısım arasındaki bu ilişkileri korumaktır. Cürcânî'nin analizlerinin ilk basamağını, zikredilen bu *âdabü'l-bahs* kuralları oluşturmaktadır.³⁶ Bu açıdan Cürcânî'nin risale boyunca yaptığı ilk şey, ilgili akımın tasavvur ve tasdik tanımlarını verdikten sonra bu verilerden hareketle cins-fasıl tespiti yapmak değil, idrak/bilgi, tasavvur ve tasdik, yani bölünen kavram ve kısımlarının kategorisini belirlemektir. Mesela Cürcânî, *hükemâ* görüşünü sunarken tasavvur ve tasdik kavramlarının farklı kategorilerden kabul edilmemesi gerektiğini söyler. Diğer bir ifadeyle tasavvur ve tasdik birbirinden farklı kategorileri ifade edecek bir içerik ile sunulmamalıdır. Çünkü her ikisi de bilginin bir kısmıdır. O hâlde, bilgi hangi kategoriden ise "bölünen kavramın bölümlerde ortak olması" kuralı uyarınca kısımları da o kategoride bulunmalıdır. Burada amaç gerçekten bilginin hangi kategoriye ait olduğu tartışmasını bir karara bağlamaktan ziyade taksimin formel şartlarının bir gereği olarak görülmelidir. Zira mutlak bilgi, fiil kategorisinden kabul edilecekse bilginin bütün kısımlarının da fiil kategorisinde bulunması ve her kısımda müşterek olması gereken bilgiye getirilecek ek kayıtların bilgiyi belirlenen bu kategori dışına çıkar-

35 Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Tarifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman Merâşî (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2003), 128.

36 *Âdabü'l-bahs* ve'l-münâzara ilminde tartışmaya konu olan şeyler açık (*sarih*) ve kapalı (*zimmî*) olmak üzere ikiye ayrılır. Her iki durumda da tartışılacak olan şey mutlaka bir "iddia" olmak zorundadır. Buna göre, önermeler açık bir iddia barındırırken, tarifler ve taksimler kapalı iddialar içermektedir. Cürcânî'nin ele alacağımız eleştirileri, bir taksimde kapalı, yani gömülü olan bu iddialar üzerinden tartışmayı sürdürmektedir. Belirtmek gerekir ki, onun yegâne *âdabü'l-bahs* eseri olan *el-Risâletü's-Şerifiyye*'de taksim ve tarif konuları ile ilgili münazara kuralları değil, açık iddialara, yani önermelerden müteşekkil kıyaslara yönelik münazara kuralları yer almaktadır. Hem açık hem de kapalı münazara kurallarını içeren bir eser olarak bkz. Muhyiddin Abdülhamid, *Risâletü'l-Âdâb fî ilmi âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara*, nşr. Orhan Gazi Yüksel (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009).

maması gerekir. Yine aynı kurala uymanın bir gereği olarak, mesela mutlak bilgi infial kategorisinden kabul edilecekse, bilginin kısımları olan tasdik ve tasavvur da infial kategorisinden olmalıdır. Sonuç olarak, tasavvuru infial ve tasdiki fiil olarak açıklayarak, kısımlar ve maksim arasındaki kategorik uyumu ihlal etmek taksimin formel şartlarına aykırıdır.

Cürçânî'ye ait değerlendirmelerin esas aldığı bir başka kural şudur: (iv) Yapılan taksim hangi taksim türünden olursa olsun sağlaması gereken asgari şart, bölünen kavramı (maksim) o kavramın bölümlerinde (kısım) sınırlandırmaktır.³⁷ “Tasdik basittir, çünkü hükümden ibarettir” şeklindeki *hükemâya* ait görüşü, bu kurala göre değerlendiren Cürçânî, bu taksimin kusursuz olduğunu ve taksimde belirtilen kısımların hangi taksim türünden elde edilerek sınırlandırıldığının çok açık olduğunu söyler. Onun bu sözleri, akli taksim türüne örtük bir gönderimde bulunur: Akli taksim, bölünen kavramın bütün kısımlarının dile getirildiğine, sadece ve sadece kısımlara bakarak kesin kanaat getirebileceğimiz taksimdir. Zira kısımlar birbirinin değildir. A bölünen bir kavram olsun. B, A'nın bir bölümü/kısmı, ~B ise A'nın diğer bölümüdür. Burada üçüncü bir bölümün ortaya çıkması imkânsızdır. Cürçânî'nin naklettiği şekliyle *hükemânın* taksimi, akli taksim tanımına uygun olarak şöyle sunulmuştur:

العلم إما تصورٌ وهو إدراكٌ ما عدا أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ وإما تصديق، وهو إدراكٌ أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهو الحكم³⁸

Görülebileceği üzere taksimde bölünen kavram idraktır, değil alınan kavram ise hükümsel ilişkidir. Cürçânî, *hükemâya* dayandırılan taksimin formel olarak akli bir taksim olduğunu kabul ederken, hüküm kavramını tasdikle eşanlamlı kabul eden bu yaklaşımın bölünen kavram (maksim) ve kısımlardaki bilgilerin aynı kategoriden olması şartına bağlı olarak kusursuz olduğunu söyler.

Sonuç olarak Cürçânî'nin hem burada örnek olarak aldığımız *hükemâ* görüşüne hem de diğer yaklaşımlara dair sunumlarında vurguladığı “aynı kategorilere sahip olma” ısrarı tamamen taksimin formel şartlarıyla ilgilidir.

2. Taksimin Bağlamı: Mantık İlminin Gayesi ve Sunduğu Metodlar:

Cürçânî'nin konuyla ilgili tahlil ve tartışmasının ikinci boyutu taksimin bağlamı ve gayesiyle ilgili olup, onun asıl eleştiri ve değerlendirmelerinin bu temele yaslan-

37 Bu kural *âdâbu'l-bahs* kitaplarında “Taksim hâsır yani câmi ve mâni olmalıdır” şeklinde ifade edilir. Bkz Muhyiddin Abdulhamid, *Risâletü'l-Âdâb*, 26.

38 Cürçânî, “*Risâle fî taksîmî'l-ilm*”, bu makalede, 127.

dığı söylenebilir. Tasavvur ve tasdik ayrımının felsefi olarak çözdüğü problemler ile bu ayrımın mantık bağlamında sağladığı imkânlar birbiriyle ilişkili olmakla birlikte, mantık eserlerinin girişinde bu ayrımın dile getirilmesi mantıksal değil, tamamen pedagojik bir zorunluluktur. Bu taksimin temel işlevi, mantık ilmini öğrenmeye yeni başlayan bir öğrencinin dikkatini, amacı belirlenmiş olan konuya odaklamayı sağlamaktır. Mantığın gayesini bilen biri bu gaye ile ilgisi olmayan konu ve meselelere mesai harcamaktan kurtularak amaca aykırı eylemde bulunma anlamına gelen 'âbes ile iştilal'den kurtulmuş olur. Bu bilinç hâlini kazanmak için mantık öğrencisi mantığın gayesini bilmelidir. Mantık kitaplarının mukaddimesinde bilginin taksimine yer verilmesinin sebebi, işte bu gayenin anlaşılmasını sağlamak üzere bilinmesi gereken önermeler dizisinin ilk halkasını oluşturmaktır.

Daha önce işaret ettiğimiz beş önerme içindeki yeri dikkate alındığı takdirde tasavvur ve tasdik ayrımının mutlak bir ayrım olarak, yani bağımsız bir taksim olarak görülmemesi gerektiği açıktır. İşte Cürçânî'nin informel eleştirilerinin temel dayanağını bu bağlam oluşturur. Taksim artık belli bir ilim dalında gerçekleştiği için, daha özelden o ilim dalının gayesi taksimin de gayesini oluşturur. Bu noktada sorulması gereken bir soru vardır: *Risâle*'de sunulan akımların tasavvur-tasdik görüşleri mantığın sunduğu yöntemleri açıklama işlevini yerine getirmekten uzak mıdır? Cürçânî'ye göre bu soruya cevap verebilmek için mantığın gayesi, sunduğu yöntemler ve bilginin kısımları arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması gerekir.

Bilginin bu iki kısma taksim edilmesinin tek sebebi, her birine özgü bir yöntem ile bilgisi elde edilen bu iki kısmı birbirinden ayırmaktır. Hüküm olarak adlandırılan idrak, (kendi bilgisine) ulaştırılan özgü bir yöntem ile ayrışır. Bu yöntem hüccettir.³⁹

Alıntılıdığımız pasajda da görüleceği üzere taksimin tek amacı, bilginin kısımlarını o kısımların yöntemlerini ayırıştırmak üzere bir araç olarak kullanmak ve bu sayede bilginin kısımları arasında hakikî bir ayrım sağlamaktır. Bir taksimin formel kuralları yerine getirmesi, kısımlarda yer alan unsurları birbirinden ayırıştırmaya, yani kısımlar arasında bir tekabül ilişkisi kurmaya yetmektedir. O hâlde formel ayırışmaya eklenen ve informel olan başka unsurlar olmalıdır. Burada formel ayırışmaya eklenen şey, bu ayırıştırmının *neyi* kullanarak yapılacağı meselesidir. Diğer bir ifadeyle mantık ilminin gayesi ve yöntemlerine odaklanarak bu taksimin yapılması gerektiğine dikkat etmemizi anlatmak isteyen Cürçânî, daha özel bir şekilde mantık ilminin gayesini bilginin kısımları ve yöntemi arasındaki eşleştirme temeline yerleştirir. Bu eşleştirmeyi sağladıktan sonraki ikinci aşama, bu eşleştirmenin alacağı

39 Cürçânî, "Hâşiye", 36. Krş. Cürçânî, "Ta'likâtu Seyyid Şerif Cürçânî", *Şerhu'l-Metâli* içinde, nşr. Usâme Sâidî, c. I (Kum: Menşûrât zevî'l-kurbâ, 1395), 36.

sıfattır. Ona göre bilginin A ve B diye iki kısmı varsa sadece ve sadece A'nın bilgisine ulaştıran C yöntemi, B'nin bilgisine ulaştıran da sadece ve sadece D yöntemi bulunmalıdır. Özetle C, A'ya özgü; D ise B'ye özgü olmalıdır. Peki yöntem ve bilgi türünün birbirine özgü olması gerektiği nereden türetilmiştir?

Mantık ilminin gayesi *bilgiye ulaştıracak yöntemleri* açıklamaktır.⁴⁰ Bu ilmin açıkladığı, tanım teorisi ve kıyas teorisi olmak üzere iki yöntem vardır. Bu yöntemler birbirinden tamamen ayrı yöntemlerdir. Bir yöntemin ulaştırdığı bilgiye diğer yöntem ulaştıramaz. O hâlde bilgi, bu farklılık ve ayrılığı tam olarak vurgulayacak bir şekilde taksim edilmeli ve kısımların içerikleri bu yöntemler arasındaki ayrılığı koruyacak şekilde açıklanmalıdır. Mantığın gayesi birbirinden tamamen farklı olan bu yöntemleri açıklamaksa, taksimin gayesi de bu yöntemlerin ulaştırdığı bilgi türlerini ortaya koymak olmalıdır. Bu noktada bilginin kısımları olarak takdim edilen tasavvur ve tasdik mahiyetlerinin ne olduğu önemsizleşir. Evet, bu bilgilerin içerikleri önemlidir, fakat onların içeriklerine yönelik ilginin tek sebebi yöntemlerinin birbirinden tamamen ayrı olması özelliğini kendilerinin de sürdürmesine yönelik beklentidir. Yöntemler birbirinden tamamen farklı, yani her biri kendine özgü ise onların ulaştırdığı bilgiler de birbirinden ayrı ve kendine özgü olmalıdır.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelir: Tasdik kavramının mahiyetine hükmü ekleyen İmâm'ın görüşü ile hüküm kavramını tasdik ârızî hâline getiren İsfahânî-Hüncî yaklaşımları, bilgi ve ona ulaştıracak yöntemin özgünlüğünü sağlamakta başarısız mıdır? Yani mezkur görüşler kabul edildiği takdirde bilginin kısmı ve yöntemi arasında olması gereken “özgü bir biçimde eşleştirme” işlevi ortadan kaybolur mu? Açıkçası formel şartları yerine getirmiş herhangi bir taksim, “yöntem-bilgi” eşleştirmesini, taksime başka bir ekleme yapma gereği olmaksızın yerine getirebilir. Zira bu taksimlerde bölünen kavram olan maksim ile bölüm olan kısım arasındaki ilişkiler korunduğu gibi, kısımların birbiri arasında olması gereken karşıtlık (tekâbü) ilişkisi de korunmuş olmaktadır.⁴¹ Buna benzer bir tartışmayı *Şerhu'l-Mevâkıf* ta da dile getiren Cürcânî, taksim problemini, taksimin amacına ek olarak ona özgü bir yaklaşım olarak görebileceğimiz ve benim “taksimde sadelik ilkesi” olarak adlandırdığım bir yaklaşımla ele almaktadır. Sadelik ilkesi taksimin amacına en ekonomik ve doğrudan ifadeler kullanarak varma ilkesi olarak tanımlanabilir.

Şerhu'l-Mevâkıf ve bu çalışmada incelediğimiz *Risâle*'de, tasavvur-tasdik tartışmalarında tarafların yaklaşımını sınıflandırmayı sağlayan işaretçi kavram, tasdik kavramı ve bu kavramın hüküm ile olan ilişkisidir. Sadelik ilkesini kullanarak Cürcânî'nin yaptığı eleştiriler, tasdik ve hüküm kavramları karşısında ana akımların

40 Cürcânî, “Hâşiye”, 36.

41 Cürcânî, “Hâşiye”, 28.

takındığı tavrı esas alır. Mesela *hükemâya* göre tasdik hükümden ibarettir. Hüküm bir önermeyi dile getirecek kişi açısından değerlendirildiğinde “-dır ya da değildir”i söyleyecek bir zihinsel durum ya da bir önermeyi duyan kişi açısından bakıldığında “-dır ya da değildir”i anlayacak bir zihinsel duruma sahip olmaktır. Bu tür bir bilgiye ulaştırıcı nitelikte ve ona özgü tek bir yol vardır.⁴² Bu aşamada hükmün hangi kategoriden olduğu tartışmasına girmiyorum. Zira bu tartışma ile sadelik ilkesi arasında bir bağ bulunmamakta, bilgi ve kısımları arasındaki eş kategorilerden olma gereği daha çok taksimin formel şartlarıyla ilgili olmaktadır. Başta belirtildiği gibi bilginin taksimi ile amaçlanan şey, yöntemlerin birbirinden tamamen farklı olduğunu anlatmak adına bilgiyi taksim etmek ise, *hükemânın* tasdik ile hükmü eş anlamlı kabul ettiği bu yorum, Cürçânî’ye göre son derece başarılıdır. Çünkü bu yorumda hükmün bilgisine ulaştıracak tek yol hüccettir ve bir bilgi türü olarak hüküm doğrudan ve özgü bir biçimde hüccet ile eşlenebilir. Dolayısıyla tasdikın tanımında hükmün yanına ek kayıtların ilave edilmesi bu sadeliği bozacaktır.

İbn Sînâ’ya atıfla dile getirilen, hükmün bir tasdik ile birlikte bulunan tasavvur (*tasavvur meahû tasdik*) olduğu yorumu⁴³ da, aynı şekilde yöntem bilgi eşleştirmesini, özgü olma niteliğini koruyarak sağlamaktadır. Fakat Cürçânî, hükmün ancak fiil kategorisinden kabul edilmesi durumunda böyle bir taksimin tercihe şayan bir taksim olduğunu belirtir.⁴⁴ Hüküm fiil kategorisinden olduğunda, onun infial ya da keyfiyet kategorisinden olan bilgi/idrak ile ortak bir yöne sahip olmayacağı açıktır. Bu ortak noktanın bulunmaması aslında hükmün bilginin bir kısmı olamayacağı anlamına gelir. Çünkü taksim işlemi yapılırken temel kurallardan biri, bölünen kavramın kısımlarda da mahiyet ve kategori olarak aynı şekilde bulunması, yani kısımlar arasında ortak olmasıdır. Bölünen kavram olan bilgi ya da idrak kategorik olarak hükümden tamamen ayrı olduğuna göre, idrakin “sade *tasavvur*” (*et-tasavvur es-sâzic*) ve “bir tasdik ile birlikte bulunan *tasavvur*” (*tasavvur meahû tasdik*) şeklinde ikiye ayrılması durumunda, *tasavvur* kelimesi her iki kısımda kategorik anlamda ortak olduğu için taksimin kuralları açısından hiçbir sorun meydana gelmez. Fakat bu hâliyle taksimdeki her iki kısım sadece tek bir yöntem ile eşleştirilebilir: Tarif teorisi. Oysa taksimin amacı yöntemler ile bilgi türlerini birbirleriyle eşleştirmek ise ve fiil kategorisinden olan hükmü, yani tasdiki infial ya da nitelik kategorisinden olan bilginin bir kısmı yapmak imkânsız ise, yapılacak tek şey hükmü kısımlardan

42 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. I, 88.

43 Cürçânî, “Risâle fî taksimi’l-ilm”, bu makalede, 130.

44 İbn Sînâ’nın tasavvur ve tasdik ayrımının yukarıdaki ibarelerle sunulabilmesi, onun hükmü fiil kategorisinden kabul ettiğinin varsayılmasına bağlıdır. Fakat İbn Sînâ’nın hükmü fiil kategorisinden kabul ettiği iddiası Hasan Çelebi tarafından İbn Sînâ’nın razı olmayacağı bir görüş olarak eleştirilmektedir. Bkz. Hasan Çelebi, “Hâşiyetü Şerhi’l-Mevâkıf”, *Şerhu’l-Mevâkıf* içinde, c. I (Kum: İntişârât-ı Şerif Rızâ, 1612), 89.

birine ârız yapmak ve yöntem bilgi eşleştirmesini ârız olan kavram üzerinden gerçekleştirilmektir. Buna uygun olarak taksim, bilginin kısımlarına lâhık olanı ve olmayanı dikkate alarak onu, (i) hükmün (tasdik) lâhık olduğu tasavvur ve (ii) hükmün lâhık olmadığı tasavvur şeklinde ikiye ayırmaktadır. Hükmün lâhık olmadığı kısmın bilgisi tarif ile eşleştirilebilirken, hükmün lâhık olduğu bilgi kısmı, hüccet ile eşleştirilebilir. Böylece taksim amacına ulaşmış olur. Peki, bu taksim, Cürçânî'nin sürekli vurguladığı kısım-yöntem eşleştirmesine uygun mudur? Evet, bu taksim, bir lâhık olan hükmün bilgisine ulaştırıcı nitelikteki kıyas yöntemini ve ayrıca tasavvurun bilgisine ulaştırıcı nitelikteki tarif yöntemini sunmakta, bunları birbirleriyle başarı ile eşleştirmektedir. Fakat görüleceği üzere eşleştirmeler kısımların bizzat kendileri üzerinden değil, onlara ârız olan veya olmayan hüküm kavramı üzerinden gerçekleştirilmektedir.⁴⁵

İbn Sînâ ve Nasîrüddin Tûsî'ye dayandırılan bu yaklaşıma yöneltilebilecek eleştiri, daha çok Cürçânî'nin hüküm kavramına yönelik kabulü ile ilgilidir. Tıpkı *hükemânın* taksimi gibi bu taksim de amaca uygunluk açısından herhangi bir sorun barındırmamaktadır. Fakat hükmü tasavvurun bir lâhıkı olarak kabul etmek ne kadar doğrudur? Cürçânî'ye göre hüküm başlı başına bir bilgi türüdür, yani lâhık olmadığı iç duyuların şahitliği (vicdan) ile bilenebilecek yakini bir bilgidir.⁴⁶ Sonuç olarak mezkur taksim, hükmün bir fiil olarak kabul edilmesi durumunda hem taksimin formel şartlarını sağlamış hem de taksimin amacına uygun yapılmıştır. Fakat hükmü bir lâhık olarak benimsemek, felsefi bir hatadır.

Cürçânî'nin asıl eleştirisi Fahreddin Râzî'ye yöneliktir. Tasdikin hüküm ve tasavvurlardan oluşan moleküler bir toplam olduğunu iddia eden Fahreddin Râzî'nin görüşü her ne kadar tarif bakımından bir sorun yaratmasa da, farklı açılardan (i) taksimin sınırlandırılmamış olma hatası (*ademu'l-inhisâr*) ve (ii) amaca aykırılık hatasını barındırmaktadır. Bu hatalardan ilki İmâm'ın hüküm kavramını idrak, yani nitelik ya da infial kategorisinde kabul ettiği varsayımına bağlı olarak oluşurken, ikinci hata yine aynı kategorideki hükmün, tasdik mahiyetine eklenmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Belirtmek gerekir ki, İmâm'a göre hükmün fiil kategorisinden olması seçeneği Cürçânî tarafından hiç gündeme getirilmez. Bunun iki temel sebebi vardır: Birincisi, hükmün iç duyularımız ile gerçekten bir idrak türü olduğunu biliyor oluşumuzdur. Hükmün fiil olması durumunda onu tasdik bir parçası hâline getiren İmâm'ın karşı karşıya kalacağı ikinci sorun, bölünen kavram ile onun bölümleri arasında aynı kategorilerden olma şartının ihlal edilmesi sorunudur. Bir önceki değerlendirmede hükmün fiil olması durumunda karşılaşılabilecek

45 Cürçânî, "Risâle fi taksimi'l-ilm", bu makalede, 130.

46 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 89.

bu hatayı aşmak için yapılacak tek şeyin hükmü tasdikin dışında bırakıp ona ârız olan bir şey olarak görmek olduğu, İbn Sînâ ve Tûsî'ye atıfla dile getirilmiştir. Fakat İmâm, hükmü tasdikin bir parçası hâline getirdiğine göre, ona göre hükmün fiil olması durumunda tasdikin bir parçası olmaması bir çelişki doğuracaktır. İşte bu gerekçelerle Cürcânî, hükmün bir fiil olması durumunu değerlendirmeye almamış, kısım ile bölünen kavramın (*maksim*) farklı kategorilerden seçilme hatasını İmâm'a yakıştıramamıştır.

Yukarıdaki (i) numaralı hata taksimin formel şartlarının ihlali sonucunda oluşmuştur. Bu hatanın meydana gelişi şöyle özetlenebilir: Hüküm tasdikin mahiyetini oluşturan parçalardan bir parça ise, o tek başına bir tasdik değil demektir. Yani hüküm, tasdikin mahiyetinin bir parçası ise kendisi tek başına o mahiyetin ta kendisi olamaz. Mesela *nâtık* her ne kadar insan mahiyetinin bir parçası olsa da, o tek başına bir mahiyet olarak düşünüldüğünde insan değildir. Demek ki hüküm tasdik değildir. O hâlde geriye tek bir seçenek kalıyor: Hüküm tasavvurdur. Fakat bu durumda hükmün bilgisine tüm tasavvurlarda olduğu gibi tarif teorisi ile ulaşmak gerekecektir. Oysa onun bilgisini veren yöntem hüccettir. Şu durumda hüküm, tasavvur kapsamına da girememektedir. Sonuç olarak yapılan taksim, hükmü, bilginin hiçbir kısmına dâhil edemediği için sınırlandırıcı (*hâsır*) bir taksim olamamıştır.

İkinci hata, taksimin bağlamı, gayesi ve bunlarla ilişkili olarak sadelik kuralının ihlali ile ilgilidir. Bu genel başlık altında üç farklı eleştiri gündeme gelir. İlk olarak Cürcânî'ye göre üç tasavvur ve bir hükümden oluşan tasdik tanımında tasavvurları hükme eklemek gereksiz ve anlamsızdır. Zira taksimin ana gayesi mantığın sunduğu yöntemleri düşünerek her birine özgü bir bilgiyi taksim sonucunda elde etmek ve bu kısımlarla bu kısımların her birine özgü yöntemler arasında eşleştirme yapmaktır. Tasavvurların bilgisinin elde edileceği yöntem tarif iken onları hükme ekleyerek tasdik mahiyetini oluşturmak, tasdik içindeki üç bileşenin tarif yöntemi ile diğer bileşen olan hükmün ise hüccet yöntemi ile elde edildiğini iddia etmektir. Oysa bilgiyi taksim etmenin söylemek istediği tek şey, bu iki yöntemin birbirinden tamamen ayrı olduğudur. Bu amaç, tasdik içinde yer alan hüküm kavramı ile tek başına sağlanmışken ona ayrıca üç tasavvuru eklemek amaca yönelik hiçbir katkıda bulunmamakta, sadeliğe halel getirmektedir. İkinci olarak, bir tasavvurun bilgisine ulaşacak yöntem, tariftir. Tasdike ulaştıran tek yöntem ise hüccettir. Bu iki temel ilke dikkate alındığında üç tasavvuru tasdik parçaları hâline getirmek saçmadır. Zira hüccet yönteminin tasavvurları oluşturma hususunda hiçbir etkisi yoktur. Üçüncü olarak, bir tasdik sınıfları olan yakînî ve zannî gibi nitelikler hüküm sayesinde ortaya çıkar. Bunlar hüccet yönteminin sağladığı bilginin niteliklerdir. Tasavvurlar bunlarla nitelenmez. Demek ki, tasdike özgü nitelikler hüküm sayesinde oluşmakta ve hüküm de ancak ve ancak hüccet yolu ile meydana gelmektedir. Sınıflar da gös-

teriyor ki tasdik ve ona özgü yöntem eşleştirmesini yapmak için tek ihtiyaç duyulan şey hükümdür. Kısacası, hüccet yönteminin sağladığı bilgi sadece hüküm ile açıklanabilmekte ve bu bilginin aldığı sıfatlar doğrudan doğruya hükmü temel almakta iken, tasdik kavramını, hüküm kavramı dışında kalan unsurları da ekleyerek bileşik hâle getirmenin sağladığı hiçbir fayda yoktur. Zira tasdik –*hükemânın* görüşünde olduğu gibi– hüküm ile özdeş olduğunda başka hiçbir kavramı onun mahiyetine eklemeyi gerektirmeden tasavvurdan ayrılmaktadır. Temel amaç, yöntemlere doğrudan gönderimi olacak şekilde bilginin kısımlarını tanımlamak olduğuna göre, Fahreddin Râzî'nin sunmuş olduğu taksim bu amaca hizmet etmemektedir.⁴⁷

Taksimın amacı ve bağlamından hareketle Cürçânî'nin hükemâ, Fahreddin Râzî ve İbn Sînâ'ya yönelik değerlendirmeleri, mantık ilminin meçhule ulaşma adına sunduğu yöntemlere odaklanmaktadır. Taksim ne türden bir taksim olursa olsun ondan beklenen şey, her bir kısmı bir *yönteme sade* bir şekilde ulaştıracak içerikler sunarak kısımları tarif etmesidir. Bu bakımdan her bir kısmı oluşturmak için taksimde bölünen kavram, yani bilgiye yapılacak eklemeler zatî unsurlar olabileceği gibi arazî unsurlar da olabilir. Diğer bir ifadeyle kısımların her biri bölünen kavramın türleri ya da sınıfları olabilir. Asıl önemli olan şey ortaya çıkan kısımların birbirinden farklı yöntemlerle eşleştirilmesidir. Zira bu taksim belirlenen bu yöntemlerin mantıkta öğretilmek olduğunu bildirmek için yapılmaktadır. Sonuç olarak bu yaklaşım, taksimın kısımlarına dair bir mahiyet tartışması yapılmadığını taksimın böyle bir amacı olmadığını göstermektedir.

Örnek olarak ele aldığımız yaklaşımlar içinden *hükemâya* ait görüş ile Fahreddin Râzî'nin görüşleri “bölünen kavrama zatî unsurlar” eklenerek meydana getirilmiştir. Dolayısıyla bir cinsten türler etmeye benzer bir şekilde iki kısım meydana gelmiştir. Bu taksimın gerçek amacı aslında bir cinsten türleri elde etmek olmadığı için bölünen kavrama fasıl ya da araz ekleyerek elde edilen kısımlar her ne kadar birbirinden tamamen ayrı (*tekabül*) olsa da bu durum yeterli olmamaktadır. Tam da bu nokta da formel şartlara ek olarak taksimın amacı devreye girer. Zira Cürçânî'nin taksimden asıl beklediği şey kısımları birbirinden yöntemlerine göre ayırt etmektedir. Tek amaç iki kısmın birbirinden ayrılması (*imtiyaz*) olsaydı bu ayrışmayı sağlamak için her bir kısmın faslına veya hâssasına odaklanmamız yeterli olacaktı. Fakat Cürçânî bu ayrışmanın ısrarla mantığın sunduğu yöntemlere (tarif ve hüccet) özgü ve doğrudan işaret edecek kavramlarla yapılması gerektiğini söyleyerek, taksimın mantık ilmi zemininde ve onun yöntemlerini öğrenme amacını güden biri için yapıldığının dikkate alınmasını ister. Dolayısıyla denilebilir ki, Cürçânî'ye ait yaklaşımın

47 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 89; “Risale fi taksimi'l-ilm”, bu makalede, s. 128-129; Siyelkütî, “Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf”, *Şerhu'l-Mevâkıf* içinde, c. I (Kum: İntişârât-ı Şerîf Rızâ, 1612), 89; Hasan Çelebi, “Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf”, 89.

başarmayı sağladığı şey mantıksal yöntemlerin, yani tarif ve hüccet yöntemlerinin bir ayrıştırma operatörü olarak kullanılmasını sağlamaktır. Buna göre bilginin tasavvur kısmını tasdik kısmından ayırmak istiyorsak, bu kısımlardan birinin sadece ve sadece tarif, diğerinin ise sadece ve sadece hüccet yöntemiyle elde edilmesini gerektirecek bir şekilde taksim yapmak ve bilginin her bir kısmını, belirtilen gereği sağlayacak şekilde tanımlamak zorundayız. Anlatılanlar uyarınca, örnek olarak kısımların mahiyeti bileşik ise bileşenleri de aynı kısmın yöntemiyle elde edilmelidir. Yani A bilginin bir kısmı olmak üzere, şayet A; b ve c'den oluşuyorsa b ve c de A ile aynı yöntem sonucunda bilgisi elde edilir olmalıdır. Mesela b'nin bilgisini oluşturan yöntem A ile aynı ise ve c'nin bilgisini veren yöntem A'ya ait yöntemden farklı ise –bu yöneme B diyelim– c'yi A'nın bir bileşeni yapmak taksimin amacı açısından anlamsız ve abestir. Sadelik kuralı ise şöyle ifade edilebilir: Yukarıdaki sembolleştirilmelerde bilginin bir kısmı olan A'nın b ve c'den oluştuğu, hem b'nin hem de c'nin yöntem olarak A ile aynı yöntem ile elde edildiğini düşünelim. Bu durumda A'nın yöntemine işaret etmek ona özgü olan yöneme gönderimde bulunmak için b veya c'den birini seçmemiz yeterlidir. Çünkü b veya c tek başına bu yöntemle eşleştirilebilir. Her ikisini de işin içine katmak anlamsızdır.

Sonuç

Bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması birçok mantık kitabının değişmezleri arasındadır. Bu taksim ve kısımlarının mahiyetine yönelik bir tartışma esasında mantık ilminin meselelerinden, çözüme kavuşturmayı hedeflediği konulardan biri değildir. Bu nedenle, ilgili taksim mantığın değil fakat mantık *kitabının bir parçası* olarak mukaddime bölümünde dile getirilir. Bu itibarla söz konusu taksim mantığın gayesini açıklamak için zikredilmesi gereken önermeler dizisinin ilkinin oluşturur. Daha açık bir ifadeyle Cürcânî, mantığın gayesinin meçhule ulaşmak için mantığın sunmuş olduğu formel yöntemler olduğunu iddia eder.

Cürcânî'ye göre (mantıksal) bilgi, hüccet ve tarifi birbirinden kesin bir şekilde ayrı teoriler olduğunu anlamamız için taksim edilmektedir. O hâlde bu taksim, belirtilen amacı es geçmemeli, bilginin taksimi ve kısımların içeriği, sırasıyla, sadece ve sadece tarif veya kıyas yönteminin doğrudan ve özgü bir biçimde eşlenebileceği bir şekilde oluşturulmalıdır. Diğer bir ifadeyle taksimin temel olarak hedeflediği şey tasavvur ve tasdik olarak ayrılan bilginin birbirinden ayrışmasını, onların bilgisine vardiran yöntemleri kullanarak sağlamaktır. Zira bir taksimde formel bir kural olarak her bir kısım birbirinden tamamen ayrı olmalıdır. Bu ayrılmayı ve imtiyazı sağlayabileceğimiz birçok unsur mevcuttur. Eğer yapılan iş bilginin kısımlarında yer alan bilgi türlerini birbirinden ayrıştırmak ise, bu ayrıştırma işlemi pekâlâ fasıllar ve özgü arazlar ile yapılabilir. Fakat Cürcânî ısrarla bu taksimin mantık ilminde gerçek-

leşen bir taksim olmasından dolayı mantığın yöntemlerine kilitlenmesi gerektiğini söyler. Aslında *Risâle*'nin temel telif nedeni ve risalede mevcut görüşlerin eleştirisine zemin teşkil eden şey de ıskalanan bu bağlamı hatırlatmaktır. Bu bağlamdan hareketle kısımların birbirinden ayırıştırılmasında kullanılacak kavram eklemeleri fasıl ve hâssa gibi mahiyet tartışmasının temel kavramları üzerinden değil *mantığın sunduğu yöntemler* düşünülerek yapılmalıdır. Buna göre bilgi türlerinin tanımları tek başına bir yöntem ile bilgisi elde edilebilecek şekilde tanımlanmışsa, bu taksim amacına ulaşmıştır. Dolayısıyla, bir taksimin formel kuralları yerine getirmesi yeterli değildir. Bu kurallar taksimin informel yönü olan bağlam ve amacını dikkate alarak yerine getirilmelidir. Tüm bu veriler ışığında denilebilir ki, Cürçânî mevcut yaklaşımlardan şu taksime eşdeğer bir taksim yapmalarını beklemektedir: Bilgi ya tarif sonucunda oluşan ya da kıyas sonucunda oluşan bilgidir. Buna göre bilginin her bir kısmı belirtilen bu yöntemlere doğrudan gönderimi olan bir içerikle tanımlanmalı, bu yöntemlere doğrudan ve özgü bir biçimde eşlenemeyen unsurları içinde barındırmamalıdır.

Bibliyografya

Ahmed, Asad Q, "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism" *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook* 83 (2011): 343-378.

Altaş, Eşref, "XVIII. Yüzyıl *Eczaü'l-kaziyye* Risâleleri ve Darendeli Mehmed Efendi'nin *Risâle fi't-tefrika beyne mezhebi'l-müteahhirîn ve'l-kudemâ fi'l-kaziyye ve't-tasdik* isimli eseri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2010): 25-46.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, c. I, Ankara: Vekâlet-i Me'ârif Matbaası, 1951.

Cürçânî, Seyyid Şerîf, "Hâşiyetü Seyyid Şerîf Cürçânî", *Tahrîrî'l-kavâid* içinde, nşr. Muhsin Bidarfer, Kum: Menşûrât-ı bidar, 2005.

_____, *Kitâbü't-Tarifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman Merâşî, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2003.

_____, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, Kum: İntişârât-ı Şerîf Rızâ, 1612.

_____, "Ta'likâtu Seyyid Şerîf Cürçânî", *Şerhu'l-Metâli* içinde, nşr. Usâme Sâidi, c. I, Kum: Menşûrât zevî'l-kurbâ, 1395.

Desûkî, Ebû Abdullah, "Hâşiye 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye", *Şurâhu'ş-Şemsiyye* içinde, İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, trs.

Erzincânî, Müftüzâde, *Tasavvurât Hâşiyesi*, 1276.

Hasan Çelebi, "Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf", *Şerhu'l-Mevâkıf* içinde, Kum: İntişârât-ı Şerîf Rızâ, 1612.

Hüncü, Efdalüddin, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizil-efkâr*, nşr. Khaled el-Rouayheb, Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Berlin Free University, 2010.

İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. I, Kum: Neşru'l-belâğa, 1375.

_____, *eş-Şifâ, el-Medhal*, nşr. İbrahim Medkur vd., Kum: Menşûrât mektebeti Ayetullahi'l-Uzmâ Mer'âşi en-Necefi, 1405.

_____, *Mantku'l-Meşrikiyye*, Kum: Menşûrât mektebeti Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşi en-Necefi, 1405.

İsfâhânî, Şemseddin, *Metâliu'l-enzâr*, Kum: Râid, 1393.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Kâtibi, Ali b. Ömer, *Aynü'l-kavâid*, Ragıp Paşa, nr. 1481.

_____, *Bahrü'l-fevâid*, Ragıp Paşa, nr. 1481.

- _____, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa, nr. 418.
- _____, *Şerhu Keşfi'l-Esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, Cârullah, nr. 1418.
- Kaya, Eyyüp Said, Bedir, Murtaza, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn." *DİA*, c. 32, 186-189.
- Lameer, Joep, *Conception and Belief in Sadr Al-Din Shirazi (Ca 1571-1635)*, Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2006.
- _____, "Tusi's Criticism of Abhari's Account of Tasdiq", *Farhang*, 20 (2006): 821-830.
- Mach, Rudolf, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garret Collection, Princeton University Library: Index by Robert D. McChesney*, Princeton University Press, 1977.
- Mach, Rudolf, Eric L. Ormsby, *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*, Princeton University Press, 1987.
- Maroth, Miklos, "Tasawwur and Tasdiq", *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)* içinde, c. II, Ulan Press, 2011, 265-274.
- Muhyiddin Abdülhamid. *Risâletü'l-Âdâb fî ilmi âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara*, nşr. Orhan Gazi Yüksel, İstanbul: Yasin Yayinevi, 2009.
- Râzî, Kutbüddin, "el-Risâletü'l-Mamule fi't-tasavvur ve't-tasdik", *Risâletâni fi't-tasavvuri ve't-tasdik* içinde, nşr. Mehdi Şeriati, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 2004.
- _____, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi Risâleti's-Şemsiyye*, nşr. Muhsin Bidarfer, Kum: Menşûrât-ı bidar, 2005.
- Râzî, Fahreddin, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*, Haydarâbâd, 1353.
- _____, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, c. I, Hindistan: Matbaatü dâirati'l-me'arifi'n-nizâmiyye, 1343.
- _____, *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzi Sakka, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, 1987.
- _____, *Mantku'l-Mûlahhas*, nşr. Ahmet Ferâmerz Karameleki, Tahran: İntişârât-ı dânişgâh İmam Sâdik, 1381.
- _____, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, nşr. A. Hicâzi Sakka, Tahran: Matbaa-yı İsmailiyyân, 1415.
- El-Rouayheb, Khaled, "Introduction", *Keşfu'l-esrar an gavâmizi'l-efkâr* içinde, Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Berlin Free University, 2010, iii-1.
- _____, "Logic in The Arabic and Islamic World", *Encyclopedia of Medieval -Philosophy Philosophy Between 500 and 1500-*, Springer, 2010, 713-714.
- _____, "Post-Avicennan Logicians on The Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions", *Arabic Sciences and Philosophy* 22/01 (2012): 69-90.
- Siyelkütî, Abdülhakîm, "Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkif", *Şerhu'l-Mevâkif* içinde, Kum: İntişârât-ı Şerif Rızâ, 1612.
- Şirbîni, Abdurrahman, "Ta'likât 'alâ Şurûhi's-Şemsiyye", *Şurûhu's-Şemsiyye* içinde, İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, trs.
- Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu's-Şemsiyye*, nşr. Câdullah Bessâm Sâlih, Ammân: Dâru'n-nürî'l-mubîn, 2011.
- Şirvânî, Muhammed Emin, "Birlik Yönü", ed. Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi -Seçme Metinler-* içinde, çev. Mehmet Özturan, İstanbul: Klasik, 2015, 373-403.
- Tûsî, Nasîrüddin, *el-Esâsü'l-iktibâs fî'l-mantık*, nşr. Hasan Şafîi-Muhammed Saîd Cemalüddin, Kahire: el-Meclisü'l-e'alâ li's-sekâfe, 2004.
- _____, *Telhisü'l-Muhassal*, Lübnan: Dâru'l-edvâ, 1985.

***Risâle*'nin Nüshaları ve Özellikleri**

Risâle fî taksîmi'l-ilm'in elde ettiğimiz nüshalarından biri Yüksek İslâm Enstitüsü Kütüphanesi'nde, diğer üçü ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Mach ve Ormsby'nin kataloglarında zikrettikleri nüshalara ulaşamadık. Ayrıca Yüksek İslâm Enstitüsü nüshası birçok eksik ve tahrif barındığı için tahkike dâhil edilmedi. Fakat tahkike esas aldığımız nüshalar eserin doğru bir şekilde inşa edilmesi noktasında yeterlidir.

Âtîf Efendi Nüshası

Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Âtîf Efendi nr. 1678/1 kayıtlı mantık ve felsefeyle ilgili risalelerden oluşan mecmuanın ilk risalesidir.

Nüshanın ferağ kaydında [تمت الرسالة الشريفة للسيد الشريف قدس سره] ibaresi mevcut olup müstensihin ismi ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. Varak sayısı ikidir (vr. 1b-2b). Nüshada herhangi bir talik bulunmamaktadır. Elde ettiğimiz nüshalar içinde metni en doğru ve tam olan nüsha budur. Tahkikte bu nüshayı esas aldık ve [الأصل] olarak belirttik. Tahkikte bu nüshanın varaklarına işaret ettik.

Yazma Bağışlar Nüshası

Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar nr. 607/16 kayıtlıdır. Mantık ve felsefeyle ilgili risalelerden oluşan mecmuanın on altıncı risalesidir.

Nüshanın ferağ kaydında [تمت الرسالة الشريفة للسيد الشريف قدس سره العزيز] ibaresi vardır. Müstensihin ismi ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. Varak sayısı üçtür (vr. 139b-141b). Nüshada herhangi bir talik bulunmamaktadır. Nüsha tam nüshadır. Ancak nüshada tahrif vardır. Bu nüshayı [ب] olarak işaretledik.

Nâfiz Paşa Nüshası

Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa nr. 1350/9 kayıtlı mantık ve felsefeyle ilgili risalelerden oluşan mecmuanın dokuzuncu risalesidir. İstinsah edeni belli değildir. Hicrî 1172 senesi Safer ayının sonlarında istinsah edilmiştir. Varak sayısı üçtür. (vr. 36b-39a). Nüsha tam değildir ve tahrifler barındırmaktadır. Bu nüshaya [٣] olarak işaret ettik.

Tahkikte Takip Edilen Usul

Metin tahkikinde İSAM tahkik esaslarını takip ettim ve yukarıda belirtilen dört nüsha içerisinde ilkinin esas aldım. Varakın birinci yüzünü و (vech), ikinci yüzünü de ظ (zahr) harfleriyle gösterdim. İki ve üç numaralı nüshalarla mukabele ettim. Dördüncü nüshada eksiklik ve tahrif çok olduğu için dikkate almadım. Nüshadaki kısaltma rumuzlarını «ح» = حين, «ظ» = ظاهر, «مقص» = مقصود, «مص» = مصنف, «بط» = باطل tam olarak yazdım.

وصف نسخ الرسالة:

وجدنا هذه الرسالة ثلاث نسخ؛ إحداها في مكتبة « Yüksek İslâm Enstitüsü » والباقية منها في المكتبة السليمانية.

نسخة عاطف أفندي:

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع «الرسائل المنطقية والفلسفية» بقسم عاطف أفندي تحت رقم: ١/١٦٧٨.

لا يوجد في هذه النسخة اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وعدد أوراق النسخة: ٣ من ١ ظ إلى ٢ ظ. لا يوجد فيه أي تعليق. النسخة كاملة، في آخرها: «تمت الرسالة الشريفة للسيد الشريف قدس سره». هذه نسخة خالية من التصحيف والتحرير، واعتمدنا في التحقيق على هذه النسخة، ورمزنا إليها بالنسخة «الأصل»، وثبتنا أوراقها.

نسخة «Yazma Bağışlar» :

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع رسائل المنطقية والفلسفية بقسم «Yazma Bağışlar» تحت رقم: ١٦/٦٠٧.

لا يوجد فيها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وعدد الأوراق أربعة: من ١٣٩ إلى ١٤١. النسخة كاملة كنسخة عاطف أفندي، في أولها: «رسالة للسيد الشريف» وفي آخرها: «تمت الرسالة الشريفة للسيد الشريف قدس سره العزيز» فيها تصحيف وتحرير، ورمزنا إليها بالنسخة «ب».

نسخة نافذ باشا:

هذه النسخة في المكتبة السليمانية ضمن مجموع «الرسائل المنطقية والفلسفية» بقسم حاجي محمود أفندي تحت رقم: ٩/١٣٥٠.

قيد الناسخ أنه قد نسخها سنة ١١٧٢ للهجرة في أواخر صفر الخير. ولم يصرح اسمه. وعدد أوراقه ثلاثة: من ٣٦ إلى ٣٩. وخطها جميل. النسخة ناقصة مقارنة مع نسخة عاطف أفندي، فيها تصحيف وتحرير، ورمزنا إليها بالنسخة «ن».

عملنا في التحقيق:

-اتبعنا أثناء تحقيقنا قواعد التحقيق لمركز البحوث الإسلامية «ISAM».

-وقابلنا ثلاث نسخ من بين الأربعة. وهي نسخة عاطف أفندي «الأصل»، ونسخة «Yazma Bağışlar» «ب»، ونسخة نافذ باشا «ن».

-وكانت في النسخ رموز كتبناها على الشكل التالي كاملة: «ح: حين، و«ظ»: ظاهر، و«مقص»: مقصود، و«مص»: مصنف، و«بط»: باطل

رسالة في تقسيم العلم

تأليف

السيد الشريف الجرجاني

رسالة في تقسيم العلم^١

بسم الله الرحمن الرحيم^٢

اعلم أنّ في تقسيم العلم مذاهب أربعة:

المذهب الأول: للأوائل والمحققين من المتأخرين

وهو: العلم إما تصورٌ وهو إدراكٌ ما عدا أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ وإما تصديق، وهو إدراكٌ أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهو الحكم، ووجه الانحصار فيهما ظاهر، وهذا التقسيم صحيح لا غبار عليه، إلا على تقدير أن يكون الحكم فعلاً، فإنه لا يصح حين جعل التصديق المرادف له قسمًا من العلم الذي هو إدراك؛ لأنه من مقولة كيف على تفسيره بالصورة الحاصلة في النفس أو^٣ الانفعال على تفسيره بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشيء، والمقولات^٤ متباينة الذوات لا تتصادق^٥ على ذات واحدة باعتبارات مختلفة كما ظن.

وإنما قلنا: ^٦ 'لا غبار عليه'، لأنّ كل واحد من القسمين ينفرد^٧ في ذاته بطريق يخصه؛ فالتصور سواء كان مجامعاً للحكم أو غير مجامع له، إذا كان نظرياً كان الموصل إليه هو القول الشارح؛ والتصديق إذا كان نظرياً فموصله الحجة، سواء كانت تصورات مكتسبة بالأقوال الشارحة أو لا، فهذا التقسيم يناسب بذاته لما هو الغرض منه - أعني تقسيم ما هو كاسب للنظريات^٨ إلى المعروف والحجج - وهو الحق، لأن الحكم إذعان وإدراك في الحقيقة، كما يشهد به الوجدان عند التأمل الصادق.^٩

١: رسالة في تقسيم العلم للسيد الشريف؛ ب: رسالة للسيد الشريف.

٢: ن + الحمد لله على ما أنعم.

٣: ن - أو.

٤: ب: المنقولات.

٥: ب: مباينة.

٦: ن: لا تصادق.

٧: ن: ولنا.

٨: ن: مفرد.

٩: ن: النظريات.

١٠: ب + لا الفكر الكاذب.

المذهب الثاني: للإمام الرازي ومَن تابعه

العلم إما تصديق وهو مجموع الإدراكات الثلاثة والحكم؛ وإما تصور وهو إدراكٌ مغايرٌ لذلك المجموع؛ ويقال: بيان^{١١} الانحصار فيهما على وجهٍ صحيحٍ مشكِلٍ إذا كان الحكم إدراكًا كما إذا أُومِيَ^{١٢} إليه، وستقف على إشكاله.

قيل: والذي حمله على ذلك أن التصديق يرادف القضية، وهي مركبة من الحكم وغيره اتفاقاً.

وأجيب بأن التصديق المرادف لها^{١٣} بمعنى المصدق به؛ لأن القضية معلومة لا علم ولا يلزم من تركب المتعلق تركب المتعلق. فإن قال: التصديق هو العلم بالقضية، فيكون مركبًا كعلومه. قلنا: هو العلم ببعض أجزائها الذي لا يتحقق إلا فيها؛ فلذلك قيل: هو علمٌ بها، والتحقق أن اعتبار التركيب جائز إلا أنه لا فائدة [و/٢] فيه، ولا يلائم ما هو الغرض من الفن، كما عرفت.

وقيل: يرد على هذا التقسيم إن الحكم إذا كان فعلاً لم يصح جعله جزءاً من قسم العلم. وجوابه ما عرفت^{١٤} من أن الحكم إدراكٌ، فيرد^{١٥} عليه إذا كان إدراكًا - ولا شك في مغايرته للمجموع المركب منه ومن غيره - كان داخلًا في التصور فيلزم صحة اكتسابه من [المعروف]^{١٦} أو خارجاً عنه، أيضاً فيلزم عدم انحصار العلم في هذين القسمين، ويرد عليه أيضاً إن الحكم إذا كان بعض تصوراته مكتسباً فإن جعل التصديق نظرياً لذلك^{١٧} كان اكتسابه بالقول الشارح، وإن جعل^{١٨} ضرورياً بناءً على^{١٩} أن الحكم الذي هو الجزء الأخير ضروري كان تحكماً، وكونه جزءاً له أقوى لا بد فيه، ولا أقل من كونه تكلفاً لا حاجة إلى ارتكابه، وأيضاً أي فائدة في ضم التصورات إلى الحكم، وجعل المجموع قسماً واحداً من العلم، مع أن هذه^{٢٠} التصورات تُشارك سائر التصورات في طريق الاكتساب والذي يمتاز به^{٢١} في الطريق الكاسب عن جميع التصورات هو الحكم وحده، فإن الحجة موصلة إلى الحكم ولا دخل لها في تصوراته أصلاً، وأيضاً الأوصاف

١١ - بيان.

١٢ - ن: كما إذا أومأنا.

١٣ - ن: أما.

١٤ - ن: عرف.

١٥ - ن: حينئذ أن الحكم.

١٦ - وردت كلمة «الحجة» في جميع النسخ بدلاً من كلمة «المعروف» والأصح ما أئنتناه.

١٧ - ن: لذلك.

١٨ - ن: جعله.

١٩ - ن: حاصل؛ بدلاً من: 'بناءً على'.

٢٠ - ن: نبذة.

٢١ - ن: يمتاز به.

الجارية على التصديق كاليقينية والظنية راجعة إلى الحكم وحده، فلا وجه لجعله^{٢٢} مركباً من الحكم وغيره، وهذان المذهبان، أي الأول والثاني يشتركان في أن الحكم ليس خارجاً عما هو قسم من العلم ويختلفان^{٢٣} في أن التصديق هو الحكم وحده على الأول ومع غيره على الثاني.

المذهب الثالث: هو الذي^{٢٤} يُشعر به عبارة^{٢٥} صاحب «الكشف» فيه ومن تابعه، وصرح به الإصفهاني في شرحه «للمطالع»

العلم إما تصور ساذج وهو إدراك ليس^{٢٦} معروضاً للحكم وملحوقاً له، وإما تصديق وهو إدراك معروض للحكم وملحوق له من حيث هو كذلك أعني الإدراكات الثلاثة التي^{٢٧} عرض لها^{٢٨} الحكم^{٢٩} من حيث أنها معروضة له، ووجه انحصار^{٣٠} التقسيم ظاهر إلا أنه يراد عليه إن الحكم إذا كان إدراكاً كان داخلياً في التصور فيلزم جواز اكتسابه من القول الشارح،^{٣١} وإن كان خارجاً عنه أيضاً يلزم عدم الانحصار في القسمين، وقد مر مثله^{٣٢} في مذهب الإمام، ويرد أيضاً إن تصور النسبة إدراك معروض للحكم أولاً وبالذات، فيلزم أن يكون تصديقاً وأيضاً هو إحداه مذهب [٢/ظ] لم يصرح به، مع أن تلك العبارة محتملة احتمالاً مرجوحاً يراد بها أن التصديق هو المركب من الإدراك والحكم، كما فهمه كثير من الفضلاء، وأيضاً يلزم أن أوصاف التصديق من البدهاة والكسب وغيرهما لا يلائم هذا الاصطلاح، بل كلها صفات لما^{٣٣} يلحق التصديق فيكون صفات اللاحق محرراً على الملحق، وأيضاً التصورات الثلاثة^{٣٤} من حيث ذواتها مشاركة لسائر التصورات في الطريق الموصل، فجعلها قسماً آخر باعتبار لاقحها^{٣٥} تعسف، نعم، لا يتجه على هذا

- ٢٢ ب: يجعله
٢٣ ن: مختلفان
٢٤ ن - الذي.
٢٥ ب - عبارة.
٢٦ ن: إدراك ما ليس.
٢٧ ب + هي.
٢٨ ن: بما.
٢٩ ب ن: للحكم.
٣٠ ن - انحصار.
٣١ ن: القياس.
٣٢ ن: قبله
٣٣ ب أ: لا.
٣٤ ن: الثلاث.
٣٥ ن: لاحق.

التقسيم ما وردَ على الأولين من أن الحكم فعلٌ كما لا يخفى على المتأمل،^{٣٦} وهذا المذهب يشارك المذهب الثاني في أن تصورات الأطراف والنسب داخلة في التصديق ويخالفه^{٣٧} في أن الحكم داخل فيه على الثاني دون الثالث، والمذاهب الثلاثة تشارك^{٣٨} في أن التصديق اسمٌ لما هو قسمٌ من العلم دون الرابع،^{٣٩} وتتخالف في أن الحكم على الأول نفس التصديق وعلى الثاني جزؤه وعلى الثالث لاحقُه.

المذهب الرابع: هو ما يتبادر عن عبارات «الإشارات» «والشفاء» «والتجريد»

وهو^{٤٠} العلم إما تصور ساذجٌ وهو إدراك ليس معه تصديق، أي حكمٌ، وإما تصورٌ معه تصديقٌ، أي حكمٌ، ويردُّ عليه إن الحكم إذا كان إدراكاً كان داخلياً في التصور الساذج أو خارجاً عن القسمين معاً، وكلاهما باطل، وتفصيلُ الكلام: إن الحكم إذا^{٤١} كان فعلاً فالتقسيمُ المختارٌ هو هذا، والمقصود منه إن الإدراك قد يلحق له^{٤٢} لاحقٌ، هو الحكم، ولكل واحدٍ من الإدراك ولاحقه موصلٌ خاصٌّ^{٤٣}، يتوصل به إليه، فنَبّه^{٤٤} بتقسيم الإدراك إلى ما يلحقه ذلك اللاحق وإلى ما لا يلحقه تعييناً للإدراك ولاحقه لتبيين أن لكلٍ منهما طريقاً موصلًا إليه، فالعلم ينقسم إلى التصورين وكلاهما يشتركان في الطريق الموصل - أعني المعرف - وللعلم لاحقٌ فعليٌّ يسمى تصديقاً وحكماً، وله طريق آخر هو الحجة، ولَمَّا لم يوجد أمرٌ مشترك^{٤٥} بين اللاحق والملاحق ينقسم إليهما فقط اختاروا تقسيم الإدراك باعتبار اللاحق وعدمه، فكان أفيًا بما هو مقصودهم، وعلى هذا فَمَن قال:^{٤٦} العلم إما تصور وإما تصديق، وأراد به الحكم فقد تَسامَحَ في العبارة، ووضع اللاحق موضع الملاحق بناءً على أنه المقصود. وإن كان الحكم إدراكاً^{٤٧} فالمختار هو التقسيم الأول، كما أشيرَ إليه، وحينئذٍ فَمَن قال: العلم إما تصور ساذج [٣/و] وإما تصور معه تصديق لم يُردَّ انحصاره في التصورين، بل في التصور والتصديق لكنه أراد أن ينبّه بأسبق الإدراكات وأظهرها، أعني التصور على التصديق الذي فيه نوعٌ خفاء.

٣٦ ن - على المتأمل.

٣٧ ن: مخالفة.

٣٨ ن: تشارك بتشارك بدلاً من: تشارك؛ ب: تشارك.

٣٩ ن+ كما سيحيى.

٤٠ ن - وهو.

٤١ ب - وإما تصور معه تصديق أي حكم.

٤٢ ن: إن.

٤٣ ن: يلحقه.

٤٤ ن - خاص.

٤٥ ن: فنبه.

٤٦ ن: يشترك

٤٧ ب - قال.

٤٨ ن - إدراكاً.

وهذان المذهبان أي الثالث والرابع يشتركان في أن الحكم خارج عما هو قسم من العلم، ويختلفان في أن التصديق هو الحكم على الرابع وهو معروضه على الثالث، وهذا المذهب - أعني الرابع - يشارك المذهب الأول في أن التصديق هو الحكم وحده، ويخالفه في أن التصديق لاحق للعلم^{٤٩}، ههنا، وقسم من العلم هناك.

إذا عرفتَ هذا فنقول: تقسيم المصنف لا يصح على المذهب الأول والرابع قطعاً لأن التصديق على ذنك المذهبين هو الحكم وحده، لا التصور الذي معه حكم ولا على المذهب الثاني أيضاً، وبيان ذلك أن حاصل ما ذكر المصنف أن أحد قسمي العلم هو إدراك غير مجامع للحكم، والقسم الثاني هو إدراك مجامع للحكم، ويرد عليه إن تصور المحكوم عليه إدراك مجامع للحكم، فيلزم أن يخرج عن القسم الأول ويدخل في الثاني، فيكون تصور المحكوم عليه وحده تصديقاً، وكذا يكون تصور المحكوم به وحده تصديقاً آخر^{٥٠}، ويكون تصور النسبة المقارن للحكم تصديقاً ثالثاً، ويكون تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به^{٥١} معاً تصديقاً رابعاً، ويكون تصور المحكوم عليه وتصور النسبة معاً تصديقاً خامساً، ويكون تصور المحكوم به وتصور النسبة معاً تصديقاً سادساً، ويكون مجموع هذه التصورات المقارنة للحكم تصديقاً سابعاً فيرتقي عدد التصديقات في مثل قولك: 'الإنسان كاتب' على مقتضى تقسيمه إلى سبعة، ويكون الحكم في كل واحد منها خارجاً عن التصديق مجامعاً له، فلا يكون تقسيمه منطبقاً على شيء من المذاهب الثلاثة المذكورة - أعني الأول والثاني والرابع - بل لا يكون صحيحاً في نفسه لأن التصديق على هذا التفسير يكون مستفاداً من القول الشارح، ويكون ما يجامعه ويقترن به، أعني الحكم مستفاداً من الحجة^{٥٢}.

ومنهم من قال معنى هذا التقسيم: إن الإدراك إن لم يكن معروضاً للحكم فهو القسم الأول، وإن كان معروضاً فهو التصديق، فيكون منطبقاً على المذهب الثالث، وحينئذ يرد عليه^{٥٣} ما يرد على المذهب الثالث على ما مر، ويلزم عليه أيضاً أن يكون الحكم خارجاً عن التصديق عارضاً له. [٣/ظ] فإن قلت قد صرح المصنف بأن المجموع من^{٥٤} الإدراك والحكم يسمى بالتصديق، فذلك مذهب الإمام بعينه، قلت هذا

٤٩ ن: للمعلم.

٥٠ ن - آخر.

٥١ ب: 'المحكوم عليه وبه' بدلاً من: 'المحكوم به'.

٥٢ ن - ومنهم من قال معنى هذا التقسيم: إن الإدراك إن لم يكن معروضاً [...] وهو السابع بخلاف السبعة.

تمت الرسالة المنسوبة إلى السيد الشريف قدس سره في أواخر صفر الخير لسنة إثني وسبعين وألف من هجرة من له العز والشرف وصلى الله تعالى عليه والسلم وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين أمين.

٥٣ ب - عليه.

٥٤ ب - من.

لا ينفك، لأننا^{٥٥} نقول: إما أن يكون التصديق عبارةً عن الإدراك الجامع للحكم كما ذكرنا، وقد عرفت ما فيه، وإما أن يكون عبارة عن المجموع المركب كما صرح به، وحينئذ لم يكن التصديق قسماً من العلم بل مركباً من أحد قسميه، مع أمرٍ آخرٍ مقارنٍ له - أعني الحكم - فذلك باطل، وأيضاً يصدق^{٥٦} على تصور المحكوم عليه والحكم معاً، أنه مجموع مركب من إدراكٍ وحكمٍ فيلزم أن يكون تصديقاً، وكذا يكون تصور المحكوم به مع الحكم تصديقاً آخر، وهكذا النسبة مع الحكم تصديق ثالث، ويحصل من تركيب اثنين منهما مع الحكم ثلاثة آخر، وكذا المجموع المركب من هذه التصورات الثلاثة والحكم تصديق سابع، فيرتقي عدد التصديقات إلى سبعة أيضاً، إلا أن أحد^{٥٧} هذه السبعة هو مذهب الإمام، وهو السابع بخلاف السبعة^{٥٨}.

٥٥ ب: لا ينفك لا زأ.

٥٦ ب: يتصدق.

٥٧ ب: أحد.

٥٨ ب: تمت الرسالة الشريفة للسيد الشريف قدس سره العزيز.

ع: تمت الرسالة الشريفة للسيد الشريف قدس سره؛

Bilginin Taksimi Hakkında Bir Risâle

Seyyid Şerîf Cürçânî

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Bilginin taksiminde sadece dört farklı yaklaşım olduğunu bil!

Birinci Görüş: Evâil ve Müteahhir Muhakkiklere Aittir

Bilgi, “ilişkinin gerçek olduğunu veya olmadığı[nı idrak etme] dışında kalan ne varsa onları idrak etmek” olarak tanımlanan (i) tasavvur veya “ilişkinin gerçek olduğunu yahut olmadığını idrak etmek” anlamına gelen (ii) hükümdür ki, o da tasdiktir. Bilginin hangi açıdan bu iki kısım ile [tam olarak] sınırlandırılmış olduğu açıktır. Bu geçerli, kusursuz bir taksimdir. Ancak hüküm denen şeyin bir fiil olarak kabul edilmesi durumunda taksim geçersiz olur. Çünkü bu durumda hüküm ile eş anlamlı olan tasdik, “nefiste oluşmuş suret” açıklamasına bağlı olarak nitelik kategorisinden veya “bir şeyden elde edilen suret ile nefsin nakş olunması” açıklamasına dayalı olarak infial kategorisinden olan ve idrak ile aynı anlama gelen bilginin bir kısmı hâline getirilmiş olur. Oysa ki, kategorilerin her biri yekdiğerinden tamamen farklıdır. Farklı açılardan dahi olsa –zannedildiği gibi– bir şey birden fazla kategori altına giremez.¹

Taksimın kusursuz bir taksim olduğunu söylemiş olmamızın nedeni bölümlerin her birinin, kendilerine (ulaştıran) tek bir yol bulunması sayesinde birbirinden tamamen ayrışmasıdır: Bir tasavvur –ister hep hüküm ile birlikte bulunsun ister bulunmasın– nazarî ise onun bilgisine ulaştıran açıklayıcı söz öbeğidir (*kavl-i şârih*). Benzer şekilde, bir tasdik nazarî olduğunda onun bilgisine ulaştıran hüccettir. Hücceti oluşturan tasavvurların bilgisine kavl-i şârih ile ulaşılması ya da ulaşılmaması bu durumu değiştirmez. Sonuç olarak yukarıdaki taksim, mantık ilminin bu taksim ile hedeflediği amaca, yani nazarî bilgileri elde etmeyi sağlayan bilginin tarif eden (*muarrif*) ve hüccet olarak ayrılması amacına uygundur.

1 Her ne kadar bu eleştiri bilginin kategorilerine yönelik bir eleştiri olarak görünse de, asıl itibarıyla taksim geççerliliğini bozan bir yorum olarak kabul edilmelidir. Zira taksimın kısımlarında yer alan her bilgi mutlaka aynı kategorilerden olmalıdır. Aynı eleştiri Fahreddin Râzî tarafından da dile getirilmişti. Bkz. Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, c. II, 271.

İkinci Görüş: İmâm Râzî ve Tâbîlerine Aittir

Bilgi ya üç idrak ve bir hükmün toplamı olan tasdiktir ya da bu toplamın dışında kalan diğer tüm şeyleri idrak demek olan tasavvurdur. İddia edildiğine göre, bilginin bu iki kısım ile geçerli bir şekilde sınırlı olduğunu açıklamak; –(bir önceki yaklaşımda) işaret edildiği üzere– hükmün, bir idrak türü olarak kabul edilmesi durumunda bir hayli sorun ortaya çıkarmaktadır. Bunlara ileride vakıf olacaksınız.

Râzî’yi böylesi bir taksime sevkeden şeyin tasdik ile –bilginlerin sözbirliğine uygun olarak, hüküm ve hüküm olmayanın bir bileşimi olan– kaziyeye kelimesinin eşanlamlı olması olduğu söylenmiş ve bu durum şu şekilde cevaplandırılmıştır: Kaziyeye ile eşanlamlı olan tasdik, “tasdik nesnesi” anlamındaki tasdiktir. Zira kaziyeye bilinendir, bilgi değildir. Bağlı olanın (yani bilinenin) bileşik olması, bağlanılanın (yani bilginin) bileşik olmasını gerektirmez.

“Tasdik ile ‘kaziyeyi bilmek’ kastedilmektedir, dolayısıyla tasdik, bilineni gibi bileşiktir” denirse, deriz ki: Tasdik, tasdik onlarsız gerçekleşmeyeceği parçalarından bir kaçını bilmek olduğu için tasdik bu parçaları bilmektir denmiştir. İşin aslı, tasdik bileşik yapıda olması mümkün olsa da böyle kabul edilmesinin hiçbir faydası yoktur; daha önce de bildiğin üzere mantık ilminin amacına uygun da değildir.

Şöyle denildi: “Bu taksim hakkında itiraz sadedinde şunlar söylenebilir: Hükümün, fiil kategorisinden olduğu kabul edildiği takdirde hükmün (yani tasdik), bilginin bir kısmı hâline getirilmesi sahih olmaz”. Bu itirazın cevabı şöyledir: Daha önce de öğrendiğin üzere hüküm, idraktır. Bu cevaba karşılık şu itiraz gelir: Hüküm idrak ise ve o, kendisinden ve başkasından bileşik olan toplamdan kesinlikle (mahiyet olarak tamamen) başka ise (i) ya tasavvur kapsamına dâhildir –oyşa hükmün bilgisine geçerli bir şekilde hüccet ile ulaşılması gerekir– veya (ii) tasavvurun kapsamının dışındadır ki, bu (taksim edilen) bilginin bu iki kısımla sınırlı olmamasını gerektirir.

[Bu cevaba yönelik] şu problem de dile getirilir: [Bileşik bir toplam olan] tasdikteki tasavvurlar müstesna olur da bundan dolayı tasdik nazari olursa şu durumda hükmün elde edilmesi açıklayıcı söz öbeği (kavl-i şârih) ile olur. Yok eğer [bu toplamın] son parçası olan hükmün zarurî olması bir dayanak kabul edilerek tasdik de zarurî olursa, bu sonuç da tahakküm, zorlama bir sonuçtur. Hükmü tasdik en güçlü ve olmazsa olmaz bir parçası olmasının da gereksiz, zorlama bir yorum olmaktan aşağı kalır yanı yoktur.

Aynı şekilde tasdik kapsamına dâhil edilen tasavvurlar, diğer tasavvurlarla, aynı yoldan elde ediliyor olması noktasında müşterek oldukları hâlde ve hüküm de tasavvurların tamamından kendi bilgisini sağlayan yol açısından ayrılıyor olduğu hâlde, tasavvurları hükme eklemenin ve bu bileşimin toplamını bilginin bir kısmı

hâline getirmenin ne faydası var? Zira hükmün bilgisine ulaştırın şey hüccettir. Hüccetin ise [tasdiki oluşturan] tasavvurların bilgisini elde etme noktasında hiçbir etkisi yoktur. Öte yandan, yakînî ve zannî gibi tasdike uygulanan/tasdikte geçerli olan nitelikler, sadece ve sadece hükme racidir. Dolayısıyla tasdiki, hüküm ve hüküm dışı öğelerden bileşik bir şey hâline getirmenin gereği yoktur.

Bu iki yaklaşım, yani birinci ve ikinci yaklaşımlar, hükmü bilginin kısımlarından birinin dışında saymama noktasında müşterektirler. Birinci yaklaşım, tasdikten sadece ve sadece hükümden ibaret olduğunu kabul ederken, ikinci yaklaşım tasdikten hüküm artı hüküm olmayanlardan oluştuğunu kabul eder.

Üçüncü Görüş: Keşf Yazarının İbaresi ile Takipçilerinden Anlaşılan ve İsfahânî'nin *Metâlî*'ye Yazdığı *Şerh*'te Açıkladığıdır

Bilgi ya (i) hükmün ilişmediği (ârız) ve eklenmediği (lâhık) idrak demek olan salt tasavvurdur ya da (ii) hükmün iliştiği ve eklendiği mutlak idrak demek olan tasdikdir. Bu mutlak idrakle, hükmün maruzu olmaları bakımından hükmün kendilerine ârız olduğu üç idraki kastediyorum. Yapılan taksim hangi açıdan belirtilen kısımlarla tam olarak sınırlı olduğu açıktır. Fakat bu taksime şöyle bir eleştiri getirilebilir: Eğer hüküm idrakse ve (i) hüküm, tasavvur kapsamına dâhilse hükme götüren bilginin kavli-î şârih sayesinde elde edilebilir olması gerekir. Eğer hüküm (ii) tasavvurun kapsamı dışındaysa (yapılan taksim) bu iki kısım ile sınırlandırılmamış olması sorunu doğar. Benzer sorun İmâm'ın [Râzî'nin] görüşünde de geçmişti. Bu taksime ayrıca bir eleştiri daha getirilir: (Önermedeki) ilişkinin tasavvur edilmesi, hükmün doğrudan doğruya maruzu olan idraktır. O hâlde (bu ilişkinin tasavvur edilmesi) tasdik olur. Öte yandan bu, şu ana kadar kimsenin dile getirmediği bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte düşük bir ihtimal de olsa, ilgili görüşün ibareleriyle anlatılmak istenen şudur: Tasdik, idrak ve hükümden oluşan bileşiktir. Nitekim birçok faziletli bilgin böyle anlamıştır. Bu yaklaşıma yönelik başka bir eleştiri de şudur: Tasdike ait bedihî veya kesbî olma nitelikleri ile bu iki nitelik dışında kalan diğer nitelikler, bu yaklaşımda belirlenen ıstılah bakımından tasdik için uygun sıfatlar değildir. Dahası bu niteliklerin tümü tasdike ilişkin şeyin sıfatlarıdır. Dolayısıyla (tasdik, gerçekte bu sıfatları aldığına göre) lâhık olanın sıfatları melhûk olanda da bulunmuş olur. Diğer bir eleştiri ise şöyledir: Doğası itibariyle üç tasavvur diğer tüm tasavvurlarla, (kendilerinin bilgisine) ulaştırıcı yolda ortaklıklar. Bu münasebetle, üç tasavvura ilişkin şeyi dikkate alarak bu üç tasavvuru ayrı bir kısım yapmak hedefe ulaştırmayacak bir yola sapmaktır (*taassuf*). Evet, ilk iki taksime yöneltilen "hükmün fiil olduğu" eleştirisinin bu taksime yöneltilemez. Nitekim iyi düşünen biri pekâlâ anlar bunu.

Bu yaklaşımın ikinci yaklaşım ile ortak noktası her ikisinde de konu, yüklem ve ikisi arasındaki ilişkinin tasavvurlarının tasdik dâhilinde olmasıdır. Bu iki yaklaşım birbirinden şu hususlarda ayrılır: İkinci yaklaşıma göre hüküm tasdike dâhil iken, üçüncü yaklaşımda hüküm tasdike dâhil değildir. Üç yaklaşımın da ortak oldukları şey şudur: Tasdik, bilginin kısımlarından bir kısmın adıdır. Dördüncü yaklaşımda durum öyle değildir. İlk üç yaklaşım birbirlerinden şu hususlarda ayrılır: Birinci yaklaşıma göre hüküm tasdikten ibarettir, ikinci yaklaşıma göre hüküm tasdikten parçası iken, üçüncü yaklaşıma göre hüküm tasdikten lâhıktır.

Dördüncü Görüş: *İşârât*, *Şifâ* ve *Tecrîd*'in İbarelerinden Anlaşılan Şeydir

Bilgi ya kendisiyle birlikte bir tasdikten, yani hükmün bulunmadığı idrak olarak tanımlanan salt tasavvurdur ya da kendisiyle birlikte bir tasdikten, yani hükmün bulunduğu tasavvurdur. Bu yaklaşım şöyle eleştirilir: Eğer hüküm idrakten ibaret ise (hüküm) ya salt tasavvura dâhil olmuş olur ya da bilginin her iki kısmının da dışında kalmış olur. Her iki ihtimal de bâtıldır. Şöyle ki: Hüküm, fiil olarak kabul edilirse, tercihe şayan taksim (yukarıda anlatılan) taksim olur ve bu taksim ile anlatılmak istenen şey şudur: Bazen idrake bir şey lâhık olur (ilişir). Lâhık olan bu şey hükümdür. Her bir idrak (türünün) ve onlara lâhık olanların, kendilerine özgü ulaştırıcı (yolları) vardır. Bu özgü yollar sayesinde onların bilgisine ulaşılır. Dolayısıyla idrakin iki farklı türünün bilgisine ulaştırıcı birer yol olduğunun iyice açığa çıkması için idraki ve ona lâhık olanı belirleme adına, idraki taksim etmek suretiyle (i) bu lâhıkın iliştiği idrak ve (ii) bu lâhıkın ilişmediği idrak olarak idrakin (iki kısmına) dikkat çekildi. Buna göre bilgi iki (kısm) tasavvura ayrılır. Bu farklı tasavvurların her ikisinin de bilgisine ulaştırıcı yol, yani muarrif birdir. Bilginin fiili bir ilişeni vardır ve bu ilişene tasdik ve hüküm adı verilir. Tasdik ve hükmün (bilgisine) ulaştırıcı farklı bir yol vardır. Bu yol ise hüccettir. Lâhık ile melhûk (ilişilen) arasında, sadece bu iki farklı tasavvur kısımlarının elde edileceği müşterek bir kavram/emr olmadığı için bilginler idraki, onun ilişeni ve bu ilişenin yokluğunu dikkate alarak taksim etmeyi tercih ettiler. Amaçlarını gerçekleştirme noktasında bu taksim yeterli de olmuştur. Buna karşı bir kimse “bilgi ya tasavvurdur ya da tasdikten” der ve tasdik ile hükmü kastederse, [bu taksim] ibare olarak gerçekte demek istediğini anlamadan, kendi anladığı şekle sokmak için ibareye müdahale etmiş (*tesâmuh*) ve asıl kastın bu olduğuna dayanarak lâhık olanı melhûk olanın yerine koymuş olur. Şayet hüküm idrak ise tercih edilen taksim daha önce de değinildiği üzere birinci taksimdir. O zaman da bir kişi “bilgi ya salt tasavvur ya da kendisiyle birlikte bir tasdikten bulunduğu tasavvurdur” derse, o kişi bilginin iki tasavvurla sınırlı olduğunu kastetmemekte, tersine bilginin tasavvur ve tasdik ile sınırlı olduğunu anlatmak istemektedir. Fakat

bununla birlikte idrak türleri içerisinde en önce gelen ve en açık olana (idrak) dikkat çekmek istemiştir. Yani tasavvurun tasdikten önce gelmesini ve bir nebze daha kapalı olan tasdikten daha açık olmasını kastediyorum.

İşte bu iki yaklaşım yani üçüncü ve dördüncü yaklaşımların ortak noktası her ikisinin de hükmü, bilginin bir kısmı (olan tasdik) mahiyeti dışında tutmalarıdır. İki yaklaşımın birbirlerinden ayrıldıkları husus ise dördüncü yaklaşımın tasdiki hükümden ibaret kabul etmesi iken, üçüncü yaklaşımda tasdik hükmün maruzudur. Dördüncü yaklaşım ile birinci yaklaşım şu görüşü paylaşır: Tasdik sadece ve sadece hükümden ibarettir. Dördüncü yaklaşım tasdiki bilginin lâhıkı olarak kabul ederek birinci yaklaşım da tasdiki bilginin bir kısmı sayarak birbirinden ayrılırlar. Bu paragraf üçüncü görüşün sonunda gösterildiği şekliyle literal tercüme edildiğinde daha anlaşılır olabilir.

Tüm bu görüşleri bildiğine göre diyebiliriz ki musannifin taksimi birinci ve dördüncü yaklaşımlara göre asla sahih değildir.² Zira tasdik birinci ve dördüncü yaklaşımlarda sadece ve sadece hükümden ibaret olup kendisiyle birlikte bir hükmün bulunduğu tasavvur değildir. Öte yandan musannifin taksimi ikinci yaklaşıma göre de sahih değildir. Şöyle ki: Musannifin bu konu hakkında söylediklerinden çıkan sonuç şudur: Bilginin iki kısmından biri, hükme mücâmi (birlikte) olmayan idrak; ikinci kısmı ise hükme mücâmi olan idraktır. Ortaya çıkan bu sonuca yönelik şöyle bir eleştiri gelir: Hüküm verilenin (*mahkûm aleyh*) tasavvuru hükme mücâmi bir idraktır. Dolayısıyla hüküm verilen şeyin birinci kısmın (yani hükme mücâmi olmayan idrakin) kapsamı dışında kalması ve ikinci kısma yani hükme mücâmi olan idrak kapsamına girmesi gerekir. Buna göre; hüküm verilenin tasavvuru, başlı başına bir tasdik olur. Aynı şekilde kendisi ile hüküm verilen (*mahkûm bih*) kavramın tek başına tasavvuru da ayrı bir tasdik olur. Hükme mukârin olan ilişkiyi tasavvur etmek de üçüncü bir tasdik olur. Hüküm verilen ve kendisi ile hüküm verileni birlikte tasavvur etmek dördüncü tasdik olur; hüküm verilen ile (konu ve yüklem arasındaki) ilişkiyi birlikte tasavvur etmek beşinci tasdik olur; kendisiyle hüküm verilen ile birlikte ilişkiyi tasavvur etmek altıncı tasdik olur; hükme mukârin olan bu tasavvurların toplamı yedinci tasdik olur. Dolayısıyla "İnsan kâtiptir" gibi bir önermedeki tasdiklerin sayısı musannifin taksiminin bir gereği olarak yediye çıkar. Hüküm bu tasavvurlardan her birinin mücâmii olarak tasdik kapsamının dışında kalır. Sonuç olarak onun taksimi, daha önce geçen taksimlere yani birinci, ikinci ve dördüncü

2 Cürçânî'nin "musannif" diye andığı kişi Ali b. Ömer el-Kâtibî'dir. *Risâle* buradan itibaren sonuna kadar Kâtibî'nin *er-Risâletü'ş-eş-Şemsiyye*'deki tasdik görüşünün eleştirmektir. Hatta Cürçânî'nin bu metindeki ibarelerinin büyük bir kısmı *Şemsiyye*'ye yazmış olduğu haşiyedeki ibareleriyle büyük ölçüde benzeşmektedir. Fakat her iki ibare arasında azımsanmayacak farklar olduğu ve tahkik nüshalarında bu kısım *Risâle* içinde verildiği için biz de bu pasajları *Risâle* içinde tuttuk. Krş. Cürçânî, "Haşiyeye", 36-37.

yaklaşımlardan hiçbirine uymamaktadır. Kaldı ki, bu taksim tek başına değerlendirildiğinde de sahih değildir. Çünkü bu yoruma göre tasdik, kavli-şârih yoluyla elde edilen olmaktadır. Tasdiki mücâmi olan ve ona iktiran eden şey, yani hüküm ise hüccetten elde edilen olmaktadır.

Bazı bilginler bu taksim anlamının şu olduğunu söylemişlerdir: İdrak şayet hükme maruz değilse (bu, bilginin) birinci kısmıdır. Eğer idrak hükmün maruzu ise bu da tasdiktir. Şu hâliyle taksim üçüncü yaklaşıma uygun olur. Fakat bu sefer de bu taksime yönelik daha önce geçtiği üzere üçüncü yaklaşıma getirilen eleştiriler gelir. Ayrıca hükmün tasdik dışında kalması ve tasdike ârız olması sonucunu gerektirir. Bunun üzerine, musannifin idrak ve hüküm toplamına tasdik adını verdiğini açıkça zikretmiş olduğunu ve bunun da İmâm [Râzî'nin] yaklaşımının aynısı olduğunu söylersen bu açıklamanın sana bir katkısının dokunmayacağını söylerim. Zira biz daha önce de dile getirdiğimiz ve senin de ne tür problemler doğurduğunu bildiğin üzere, tasdikin ya hükme mücâmi olan idrakten ibaret olduğunu ya da tasdikin –musannifin de açıkça belirttiği gibi– bileşik bir toplamdan ibaret olduğunu söylüyoruz. (Oysa musannifin ele aldığı şekliyle) o zaman tasdik bilginin bir kısmı değil aksine bilginin iki kısmından biri ile bu birine mukârin olan başka bir şeyden yani hükümden mürekkep olur. Bu ise batıldır.

Buna ek olarak, hüküm verilenin ve hükmün birlikte tasavvuru, “idrak ve hükümden mürekkep olan toplamdır” demek doğru olur. Dolayısıyla hüküm verilenin ve hükmün birlikte tasavvurunun bir tasdik olması gerekir. Benzer şekilde kendisiyle hüküm verilenin hükümlerle birlikte tasavvuru da başka bir tasdik olur. Benzer şekilde (konu ile yüklem arasındaki) ilişkinin hüküm ile birlikte tasavvuru da bir tasdik olur. Bunlardan her birinin hükümlerle birlikte terkiplerinden de başka üç (tasdik) meydana gelir. Benzer şekilde mezkur üç tasavvurdan ve hükümden mürekkep toplam da yedinci bir tasdiktir. Dolayısıyla tasdiklerin sayısı yine yediye yükselir. Şu var ki bu yedi tasdik içinden sadece bir tanesi İmâm'ın görüşüdür. O da [yukarıda kaydedilen] yedi tasdik [aşamasından] sadece yedincisidir.