

KELAMCILARIN TANIM KURAMLARI

Doç. Dr. Muhit MERT

Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi

Although 'definition theories' are parts of Logic, we have seen its application to many Islamic disciplines such as Fiqh, Usul al-Fiqh, Theology, etc. But the questions as to whether it suffered any amendments on the one hand, and whether the Theologians added new elements to this theory still await to be answered. So in this paper this theory will be dealt with first, and then Theologians' contribution will be tackled.

Keywords: Definition theory, Theology.

Bu makalede kelamcılarının bir tanım teorilerinin olup olmadığı ve varsa bunun ne olduğu sorunuyla ilgileneceğiz. Tanım teorisi klasik mantığın temel problemlerinden birisi olmasına rağmen İslam dünyasında bir dönemden itibaren benimsenmiş; fıkıh, usulü fıkıh, kelam gibi ilim dallarında konu edilmiş ve yapılan tanımlarda bu teoriye sadık kalınmaya özen gösterilmiştir. Ancak dış dünyadan gelen bir şey yeni bünyede nasıl kabul gördüğü, aynen mi kabul edildiği, yoksa bir adaptasyon sürecinden mi geçirilmiş olduğunun tespiti önemli bir husustur. Bu konuda özellikle ilk kelamcılarının Aristo mantığını kabul etmeyip reddettiklerine dair bir iddia söz konusu olmuştur.¹ Ayrıca klasik mantığın ve özellikle tanım teorisinin Gazzali ile birlikte kelama girdiği ve kelam yapmanın ön şartı olarak kabul edildiği de ileri sürülen iddialar arasında yer almaktadır.² Bu iki iddianın ne kadar doğru ve ilk kelamcılardan kastedilenin kimler olduğu, Gazzali'den önceki kelamcılarının klasik mantığa bütünüyle karşı çıkıp çıkmadıklarının, karşı çıktılarsa bunun hangi boyutlarda olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bir de kelamcılarının klasik mantığın tanım teorisini nasıl karşıladıklarının ve buna kendilerinden bir şey katıp

¹ M. Şemseddin Günaltay ilk kelamcılarının Aristo mantığını iptal için çaba gösterdiklerini ifade etmektedir. Bk. Günaltay, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi" **Daru'l-fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası** 1, s. 67. Richard M. Frank, klasik dönem kelamcılarının Aristo'nun kategoriler mantığından daha çok Stoacıların önermeler mantığını işlerine yarar biçimde kendi ontolojik görüşlerine adapte ettikleri düşünmektedir. Bk. Richard M. Frank, "The Science of Kalam", **Arabic Sciences and Philosophy**, vol. 2 (1992), p. 16.

² Günaltay adı geçen makalesinde (s. 67) böyle bir iddiada bulunmaktadır.

katmadıklarının araştırılması önemli bir problemdir. Zira kelamcılarının nasıl bir tanım teorisine sahip olduklarını belirlemek, kelam terimleri için yapılan tanımları değerlendirebilmede bize ışık tutacaktır. Bu tespit edilmediği zaman bir kelamcının yaptığı bir tanımın belki de kabul etmediği bir teoriye göre eleştirisi yapılmış olacaktır ki, ilmi bakımdan bu sağlıklı bir durum olmasa gerektir. İşte bunların tespiti için öncelikle klasik mantığın tanım teorisine atıflarda bulunacak, sonra da kelamcılarının görüşlerinin bununla uyuşan veya uyuşmayan yanlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Tanım Aristo'nun ifadesiyle bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür.³ Aristo mantığında tanım teorisi onun varlık anlayışıyla temellendirilir. Ona göre varlıklarda biri mahiyet/zat, diğeri suret/duyumsanan aynı varlık olmak üzere iki asıl vardır. Mahiyetler türlere aittir. Türsel mahiyetler aynı varlıklar üzerine zaittir. Dış dünyadaki varlıklar hakkında zihinde tümeller, ve bu zihinsel tümellerin de dış dünyada karşılıkları vardır. Dolayısıyla varlıklar tanımlanacaksa bu tümeller vasıtasıyla tanımlanabilir. Yani tanım, zihin dışında var olan şeylerle ilgili olarak akli bir terkip yapmaktır.⁴ Aristo'nun tanımı tanımlayan bu sözü, onun bir şeyin özüyle, onu o yapan şeyle, zati niteliğiyle ilgili açıklama (had/definition) olduğunu ifade eder. Nelik/mahiyet, öze ilgili bir sorudur ve bunu belirleyen de fasıl/ayırımdır. Ayırım zati niteliklidir. Bunu karakter kavramı da karşılayabilir. Bir de, öze ilgili olmaksızın bir şeyi ilintisel nitelikleriyle açıklama şekli vardır ki buna ilintisel tanım ya da resm (tasvir /description)denir. Bu da bir şeyin neliğinden ziyade nasıllığını açıklamaya yöneliktir. O halde öncelikle bir tanımlamanın, had mi, yoksa resm mi olduğunu belirlemek, üzerinde konuştuğumuz şeyin ne olduğunu anlamak bakımından önemlidir.

Klasik mantıkta tanımlar beş tümele göre yapılır. Bunlar cins, tür, fasıl, hassa ve ilintidir. Tanım yapmak, cins ve tür düzeneğinde bir kavramın yerini belirlemektir.⁵ Bir şeyin ne olduğunu belirlemek için, o şeyi bir cins içinde tür olarak ifade etmek, fakat onu benzerlerinden ayıran, yani aynı cins içindeki diğer türlerden onu farklı kılan, onu o yapan karakterini, özsel niteliğini (ayırım/fasıl) söylemek gerekiyor.⁶ Şayet cins veya fasıldan biri bulunamazsa tanım eksik olur. Demek ki tanımda iki tümel kavramın bulunması gerekmektedir. Bunlardan biri türün özsel niteliğini, diğeri de içinde bulunduğu cinsi belirtmelidir. Sözgelimi "İnsan akıllı canlıdır" tanımlamasında "akıllı" terimi, onu diğer türlerden ayıran temel niteliği belirtmekte,

³ Aristo, **İkinci Analitikler**, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1967, s. 106.

⁴ Günaltay, a.g.m., s.67.

⁵ Necati Öner, **Klasik Mantık**, Ankara 1986, s. 37.

⁶ Abdülkuddus Bingöl, **Klasik Tanım Teorileri**, Ankara 1993, s.55.

“canlı” terimi de onun türünün içinde bulunduğu cinsi ifade etmektedir. Şayet tanımında ayrımı bildiren küllî kavram bulunmazsa, ya içermesi gerekenleri tam olarak içermediğinden tanım kapsamını yitirir yahut da içermemesi gerekli cüzîleri/tikelleri içerdüğinden kapsam genişletilmiş olur. Türün içinde bulunduğu yakın cinsi bildiren tümel kavram bulunmazsa tanımlanan yeterince açık olmaz. Örneğın insanı “hareket eden canlı” ya da “akıllı cisim” olarak tanımlamak böyle bir sonucu doğurur. “Hareket”te diğeri türler de insana ortak olduğundan birinci tanım içine almaması gerekenleri de almış olmaktadır. İkinci tanımdaki “cisim” kavramı ise uzak cinsi ifade ettiğinden tanım eksik kabul edilmektedir. Çünkü tanımlananın bütün fertlerini içermesi ve dışta kalması gerekenleri de dışarıda bırakması (*efradını câmi ağyarını mani* olması) tanımlarda bir esas olarak kabul edilir. Tanımların kapsamı açısından doğru yapıp yapılmadığını test etmenin yolu ise döndürmedir (*aks/in’ikas*). Bunun için tanımlardan, önce tümel bir önerme çıkarılır ki elde edilen bu tümel önermeye *tard/ittirad* denir. Sözelimi “İnsan akıllı canlıdır” tanımından çıkarılan “Tüm insanlar akıllı canlılardır” hükmü tümel bir önermedir. *Tard/ittirad*ın doğruluğu test edilmek istendiğinde önerme ters çevrilip, yine tümel olumlu olarak bir hükme ulaşılır.⁷ Bu işlem ise *aks/in’ikas* adını alır. Yukarıdaki tümel önermenin aksi, “Konuşan tüm canlılar insanlardır” şeklinde olur. Eğer *aks/in’ikas* yapıldığında *tard/ittirad* ile *aks/in’ikas* eşitleniyorsa ya da ortaya çıkan tema doğruysa tanım doğru demektir.

Klasik mantığın tanım teorisini özetledikten sonra şimdi de kelamcıların tanım teorisine ilgili görüşlerine geçelim. Kelamın teşekkül ettiği ilk dönem itibarıyla kelamcıların bir tanım teorisi üretip üretmedikleri hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamıyoruz. Bu sebeple onların bir tanım teorisi olduğuna dair kesin bir şey söylememiz zordur. Dolayısıyla ilk dönemde yaşamış olan Ebu’l-Hüzeyl ve Nazzam gibi kelamcıların bir takım kavramlarla ilgili olarak yaptıkları tanımlarda, cins ve fasıl gibi hususları –ki o dönemde Aristo mantığı Arapçaya tercüme edilmeye henüz başlamıştı- göz önüne aldıkları söylenemez. Ancak hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru tanımlamanın nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili bazı tartışmalara şahit olacağız. Bunlar tanımın tekniğiyle ilgili olmaktan daha çok amacıyla ilgili yorumlardır. Sözelimi Kadı Abdülcebbar’ın belirttiğine göre baba oğul Cübbâiler, tanımın amacını, maksadı açıklamak olarak görürler.⁸ Dolayısıyla tanımlayacağımız şeyi en iyi betimleyen ibare onlara göre tanım olmaktadır. Buradan hareketle, tanım nazariyesinin onlarda ya henüz tam anlamıyla gelişmediği ya da Aristo’nun tanım teorisine pek sıcak bakmadıkları ve buna bağılı olarak ismî tanım yaptıkları düşünülebilir. Biz

⁷ Tümel olumlu önermeler döndürüldüğünde tikel olumlu olduğu halde, tanımlar döndürüldüğünde yine tümel olumlu olarak kalırlar. İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, İstanbul 1999, s. 99.

⁸ Kadı Abdülcebbar, el-**Muğnî**, thk. İbrahim Medkûr, Kahire 1965, XII, 14.

ikincisinin daha muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu, onların tanımı, özlerle ilgili değil de ilintilerle ilgili gördükleri anlamına gelir. Bu, onların varlık anlayışlarıyla da uyum içindedir. Zira onlar, varlıkları oluşturan cevherlerin aynı olduğu, varlıklardaki değişikliğin arazlardan kaynaklandığı inancındadırlar.⁹ Dolayısıyla böyle bir yapıya sahip olan varlıklarda özsel karakter olmadığı için, tanım da özle ilgili olmaz. Onlar nazarında tanım dille ilgilidir. Nitekim Ebu Haşim el-Cübbâî'nin, “*Tanımlamak istediğimiz bir çok şeyi yansıtacak dilsel ibareyi çoğu zaman bulamayız. Dolayısıyla onunla ilgili durumları ve hükümleri zikretmeye ihtiyaç duyarız.*” sözü¹⁰ bunu açık biçimde göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır. Mutezilenin tanım anlayışını konu edinen Cüveynî de onların bu konuda klasik mantığın tanım kuramından farklı bir anlayış sergilediklerini belirtmektedir. Bu hususta o, tanımın Mutezile tarafından *manayı kapsayan veciz söz* diye de tanımlandığını söyler ve isim, sıfat ve hakikat hakkında ibarelere ve dile yöneldiklerini öne sürerek onların tanım anlayışlarını zayıf görür, bu tanım anlayışını kabul etmez. Onlara göre lafız manayı kapsadı mı o, tanım olur. Halbuki Cüveynî'ye göre lafzın kapsadığı şey, hakikattir. Hakikat lafızsız olmaz, lafız da hakikatin ötesinde bir mana ifade etmez.¹¹ Mutezileye göre ise isimlendirmeden önce bir şeyin hakikati ve sıfatı yoktur.¹² Mutezilenin bu yaklaşımı, Richard M. Frank'ın klasik dönem kelamcılarının Aristo'nun kategoriler mantığından daha çok Stoacılar'ın önermeler mantığını işlerine yarar biçimde kendi ontolojik görüşlerine adapte ettiklerine dair düşüncesini¹³ büyük oranda desteklemektedir. Bunlar arasındaki temel fark şudur: Aristo, tümellerin temsil ettikleri şeylerden ayrı olarak bir gerçekliğe sahip olduklarını düşünür, Stoacılar ise, kavramların hariçte tümel gerçekliği olmadığını savunurlar. Birincisi realizm, ikincisi de nominalizmdir.¹⁴ Aristo, tümellerin, Stoacılar ise, fertlerin bilinebileceğini söylerler. Dolayısıyla Aristo'ya göre türün, Stoacılar göre ferdin tanımı yapılabilir.¹⁵ İlk mutezililerin tanım hakkındaki görüşlerinin daha çok nominalizmi (adçılık) yansıttığını söyleyebiliriz. Bu da İslam mantıkçılarının ismî tanımının karşılığı olmalıdır. İsmî tanım bir isimden anlaşılan anlamı, dıştaki varlığıyla ilgilen-

⁹ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslamiyyîn**, thk. Muhammed M. Abdulhamid, Mısır 1985, II, 9

¹⁰ Kadî, **Muğnî**, XII, 14.

¹¹ Cüveynî, **el-Kâfiye fi'l-cedel**, thk. Fevkiyye H. Mahmud, Kahire 1979, s. 2.

¹² Cüveynî, **Kâfiye**, s. 5. Günaltay ilk kelamcılarının tabii tümelin zihin dışında varlığını kabul etmediklerini, bunu sadece zihni bir itibar vfeya hal saydıklarını söylemektedir. Bk. Günaltay, a.g.m., s. 67.

¹³ Richard M. Frank, “The Science of Kalam”, **Arabic Sciences and Philosophy**, vol. 2 (1992), p. 16.

¹⁴ Öner, **a.g.e.**, s. 34.

¹⁵ Öner, **a.g.e.**, s. 42.

meksizin keşf ve izah etmektir. İlimlere konu olan terimlerin tanımı böyledir.¹⁶ Onların düşüncelerini yansıtan geç dönem kaynaklar, onlara had anlamındaki tanımla ilgili görüşler nispet etmekle birlikte bakış açılarından hareketle biz onların ismî tanım anlamındaki tanımı kabul ettiklerini düşünüyoruz. Çünkü dini ilimlere konu olan kavramlar konulmuş/mevzu kavramlardır ve bunların bazen zihin dışı varlıkları da olmaz. Dolayısıyla bunların cins ve fasıl esasına göre tanımları yapılamaz. Bunlar resm anlamında da tanımlanamazlar. Çünkü resm de ilintisel olmakla birlikte beş tümele göre yapılan bir tanımlama çeşididir. İsmî tanım ise beş tümele dayanmaz.

Hicrî III. asrın başlarından itibaren tanımın tekniği ve yapılan tanımların konulan prensip çerçevesinde olup olmadığı tartışmaları daha da belirginleşmeye başlamıştır. Örneğin Eş'arî'de tanım teorisi, daha tekniktir. Ona göre bir şeyin tek bir hakikati vardır ve tanım/had, tanımlananın hakikatini ortaya koymak için yapılır. Bu yüzden o, tanımlarda, var olduğunda hükümün var olacağı, yok olduğunda da hükümün yok olacağı tek bir niteliğin kullanılmasını öngörür ve birden fazla sıfatın zikredilmesini kabul etmez.¹⁷ Ayrıca tanım, tanımlananın bütün fertlerini içermesi ve dışta kalması gerekenleri de dışarıda bırakması gerekir.¹⁸ Had ve hakikat kavramlarını birbirine yakın anlamlar gören Eş'arî, tanım için aks ve tardı da gerekli görmekte birlikte bunu, tanımın doğruluğunun tek ölçütü saymamaktadır.¹⁹

Eş'arî'ye nispet edilen bu görüşler eğer doğruysa onun Aristocu anlamda bir varlık ve tanım teorisine sahip olduğunu düşünmek mümkündür.²⁰ Bu, belki de onu Cübbâilerden ayıran en önemli hususlardan biridir. Bu bilgilerden hareketle Eş'arî'nin, tanımı mahiyet/özlerle ilgili gördüğünü söyleyebiliriz. Çünkü Eş'arî, tanımda bir şey ne ise onu o yapan tek temel niteliğin kullanılması gerektiğini söylemektedir. Eş'arî'nin zati nitelik dediği de ayırımıdır. Onun, her şeyin tek bir hakikati ve bunu belirleyen tek bir niteliği olduğuna dair düşüncesi böyle anlamaya imkân tanımaktadır. Bu düşüncelerinin yanında tanımın efradını cami, ağyarını mani olmasını şart koşması ve doğruluğunu ölçmek için aks-tard yapılarak tanımın de-

¹⁶ Öner, a.g.e., s. 38. İslam Mantıkçılarına göre tanımı yapılanın varlığı ya zihin dışındadır ya da yalnızca zihindedir. Birincilerin tanımına gerçek tanım, ikincilerin tanımına ise ismi tanım denir. Bk. a.g.e., s. 40.

¹⁷ İbn Fûrek, **Mücerredü makâlâtîş'seyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî**, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 210; Ebu'l-Muin Nesefî, **Tabsıratü'l-edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 64, 65.

¹⁸ İbn Fûrek, **Mücerred**, s. 10.

¹⁹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.304.

²⁰ Günaltay bunun tam aksine Eş'arî'nin Aristo mantığını reddettiğini yazmaktadır. Bk a.g.m., s.67.

nenmesiyle ilgili önerisi de Aristocu anlamda bir tanım teorisine sahip olduğunu göstermektedir.

Eş'arî'nin takipçisi Bakıllânî tanımla ilgili fazla bir şey söylemez, ama kendi yaptığı bilgi tanımıyla ilgili olarak söylediklerinden hareketle onun tanımdan ne anladığı konusunda bir sonuca ulaşabiliriz. O, kendi bilgi tanımı için, “*Bu tanım/had, efradını cami, ağyarını manidir. Bu yüzden doğrudur ve bu vasfa sahip diğer tanımlar da doğrudur*” der.²¹ Tanım hakkında kullandığı bu kavramlar, onun zihninde bir tanım teorisi bulunduğunu ve tanımı o çerçevede yaptığını açıkça göstermektedir. Onun bu şartları sağlayan değişik tanımlamaların da doğru olacağını kabullenmesi, tanımı özlerle ilgili görmeyip, bir şeyi zatî olmayan fakat benzerlerinden ayıran niteliklerle ilgili gördüğü anlamına gelir. Bu da onun Eş'arî'den biraz farklı bir görüşte olduğunu gösterir. Zaten onun varlık anlayışına göre eşyanın tabiatı yoktur. Dolayısıyla tabiatı olmayan şeylerin özlerine ait ayırımın olması da düşünülemez. Bâkılânî'nin Aristo mantığına pek sıcak bakmadığı bilinen bir gerçektir. Ama tanımlamaya başlarken had kavramını kullanması ve tanımının efradını câmi ağyarını mâni olduğunu söylemesi, ondan az da olsa faydalandığını göstermekle birlikte bilgi tanımlarını tahlil ettiğimiz makalemizde belirteceğimiz üzere bilgi tanımını yaparken mu'tezilî formu kullanması ve bilgiyi müradifiyle tanımlaması da onun daha ziyade ismî tanıma yöneldiğini gösterir.

Mutezilî Kadı Abdulcebbar'a göre bir tanım, gerekli olanları içerecek, olmayanları da dışarda bırakacak ifadelerle, tanımlanan hakkında bilgisizliği (cehaleti) giderecek şekilde yapılmalıdır. Tanımın amacı da tanımlananı sınırlamak ve onu kendisinden olmayanlarla karıştırmayacak, kendisinden olanları dışta bırakmayacak şekilde başkalarından ayırmaktır, ancak, bir şeyi tanımlayacak en özel ibareyi, maksadı ifade edecek en kapsamlı ve en açık manayı bulmak kolay değildir.²² Buradan anlaşıldığına göre o, tanımın maksadıyla ilgili olarak Cübbâiler tarafından belirlenen amacı yeterli bulmadığı için daha geniş şartlar ileri sürmektedir. Bu noktada o, tanımlanan için gerekli olan ve olmayan ifadelerden neyi kastettiğini anlatmak için de bazı yanlış tanımlara dikkat çekmekte ve tanımda temel ayırıcı nitelikleri aradığının ipuçlarını vermektedir. Örneğin “renk bir arazdır” diye tanımlanamaz. Çünkü o bir mahalde göz ile müşahede edilir. Ya da bileni, fiilin sağlam yapılmasına imkân tanıyan bir duruma sahip olan canlı diye tanımlamak uygun değildir. Çünkü canlılık gerekli olsa bile tanıma girmesi gerekmez. Tanımlananın başkalarıyla ortak olduğu

²¹ Bakıllânî, et-**Temhid**, thk. İmadüddin A. Haydar, Beyrut 1987, s. 25.

²² Kadî, **Muğnî**, XII, 15.

kavramlar tanıma girmemelidir.²³ Bu ifadeler onun seleflerinden biraz farklı olarak tümellere müracaat ettiği düşüncesini vermektedir.

Tanım teorisiyle ilgili görüşleri bakımından Cüveynî önemli bir dönüm noktası durumundadır. O, tanımın tanımını ve şartlarını geniş bir tartışmayla ortaya koyar. Öncelikle had, hakikat ve mânâ sözcüklerinin arasında bir fark olup olmadığını inceleyen Cüveynî'ye göre bu üçü arasında dilde bir kullanım farkı bulunmasına rağmen, usul alimlerinin örfünde ve kullanımında aynı anlama gelmektedir. Kullanımda öncelikli olan had sözcüğü olmakla birlikte bu sözcük her bir şeyin kendisini ve niteliğini açıklamada kullanılmaz. Örneğin, “İlah'ın ve niteliklerinin haddi nedir?” sorusu pek doğru değildir. Bunun yerine “İlah'ın ve niteliklerinin hakikati ya da manası nedir?” diye sorulmalıdır. Çünkü had sınırlılığı belirtir.²⁴ Hakikat ile mânâ ise sözle kastedilendir. Hakikatler sözle anlamlandırıldığı için onlara mânâ denmiştir.²⁵ Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, had ile hakikat sözcükleri arasında fazla bir fark görmemektedir. Kullanıldığı yerlere göre bazı farklılıklar ortaya çıksa bile, bir şeyin haddi, hakikati, manası nedir diye sorulduğunda ya da bunlar bir tanımlama cümlesinde kullanıldığında aynı şeyi ifade ederler.

Cüveynî'ye göre tanım, tanımlananın, *kendine özgü bir nitelikle* belirlenmesidir (ihtisas). Tanım aklî ve şer'î konularda tanımlananın zatına ve zafî sıfatına yöneliktir. Tanımı bu şekilde tanımlamasına bakarak onun anlayışının Eş'arî ile uyuştuğunu söyleyebiliriz. Cüveynî'ye göre tanımın amacı, ayırmak ve belirginleştirmektir. Farklıların farklılığını, benzerlerin benzerliğini bilmek ise onları açıklayan ibareleri bilmeye bağlıdır. Maksat hakikattir, ibarenin kendisi değil. İbare yazılanı veya işaret edileni bilmeyen için yazmak veya işaret etmek gibidir.²⁶

Cüveynî tanımla ilgili bir takım şartlar da belirler. Bunlar şöyledir: a) Tanımlanan ister aklî, isterse sem'î bir konuda olsun tanım onun illetidir. Örneğin “şey” sabit ve mevcut diye tanımlanır. “Şey”in “şey” olmasının illeti sabit ve mevcut olmaktır. b) tanım ister aklî, isterse şer'î bir konuda olsun tard ve aksa elverişli olmalıdır. “Şey, mevcut olandır” önermesinin tardı, “her şey, mevcuttur”; aksi ise “her mevcut, şeydir” şeklindedir. Var olmayan şey değildir, şey olmayan da var değildir.²⁷ c) Aklî konulardaki tanımlarda, aklî illetlerde olduğu gibi tek bir niteliğin kullanılması gereklidir. Çünkü tanımlananın kendisi bunu gerektirir. Aklî illetler malulu gerektirir. Malul ayrı iki niteliği birlikte gerektirmediği gibi sırasıyla ayrı

²³ Kadî, **Muğnî**, XII, 13.

²⁴ Cüveynî, **Kâfiye**, s. 1.

²⁵ Cüveynî, **Kâfiye**, s. 4.

²⁶ Cüveynî, **Kâfiye**, s. 5.

²⁷ Cüveynî, **Kâfiye**, s. 6.

ayrı da gerektirmez. Tanımlanan tek bir şeydir ve iki şeyle tanımlanması, ya da illetlendirilmesi muhaldir.²⁸ Cüveynî'nin öne sürdüğü bu üç şart aslında Aristo'nun tanımla ilgili olarak ileri sürdüğü şartlardır.²⁹ Bu da onun Aristo'nun tanım teorisini benimsediği anlamına gelmektedir.³⁰ Bu naklettiğimiz hususlardan da açıkça anlaşılacağı gibi Cüveynî, Aristo'dan esinlenerek Eş'arî'nin tanımla ilgili görüşlerini daha gelişkin biçimde ortaya koymuş ve savunmuştur.

Klasik mantığın tanım teorisi form olarak, Gazzalî ile İslam düşüncesinde iyice yerleşmiş ve Razi sonrasında ise bazı kelimelerin giriş bölümünün önemli bir unsuru haline gelmiştir. Mantık alanındaki eserlerinde tanım konusuna geniş bir yer ayıran Gazzalî bu konuyu teferruatlı bir biçimde ele alır ve Aristo mantığında olduğu gibi tanımın cins ve fasıldan meydana geldiğini söyler. Bu konuda kelimelerin temyizle ve temyizi meydana getirecek bir takım nitelikleri zikretmekle yetinip, tanımla cami ve mani söz diye tanımlamalarını da eleştirir.³¹ Mantık alanının dışında *el-Mustasfâ* adlı eserine tanım teorisi ve bilginin tanımıyla başlayan Gazzalî'ye göre tanım bir şeyi hem lafzî, hem resmî ve hem de hakiki anlamda tanımlamaları içeren müşterek bir lafız olarak kullanılır. Örneğin "Akâr nedir?" sorusuna verilen, "şaraptır" cevabı, lafzî bir tanımdır. "Şarap nedir?" sorusu karşısında söylenen, "köpük atan, sonrada ekşiyen ve küplerde saklanan bir sıvıdır cevabı" resm/betimdir. "Üzümünden sıkılan ve sarhoş eden bir içkidir" cevabı ise hakiki bir tanımdır.³² Dolayısıyla bir şeyin hakikatını tesbit için, tanımlananın zatî, lazımlî ve arızî sıfatlarını ayırdetmek gerekir. Örneğin cisim olmak bir ağaç için zatî, güneşte gölgesi olmak lazımlî ve rengi olmak arızî vasıflardır.³³ Niteliklerin dışında kullanılan lafızların yapısı bakımından da Gazzalî'ye göre tanımlanan, kendisinden daha kapalı olan lafızlarla (müphem) veya zıddıyla da tanımlanmamalıdır. Çünkü bunlarda sonuçta devr/totoloji meydana gelir.³⁴

Gazzalî'nin tanımla ilgili bu söylediklerine bakarak onun ayırmadan anladığının zatî nitelik olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *Mi'yarü'l-İlm* adlı eserinde ayırımın zatî nitelik olduğunu açıkça ifade etmektedir.³⁵ Ancak onun verdiği örnekte

²⁸ Cüveynî, *Kâfiye*, s. 9.

²⁹ Aristo, *Topikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1989, s. 13, 39, 172, 176.

³⁰ Günaltay Aristo mantığına karşı olanlar listesinde Cüveynî'nin ismine de yet vermektedir. Bk. a.g.m., s.67.

³¹ Gazzalî, *Mi'yarü'l-İlm*, Kahire 1329, s.58, 151, 160.

³² Gazzalî, *el-Mustasfâ*, Beyrut ty., I, 12.

³³ Gazzalî, *Mustasfâ*, I, 13.

³⁴ Gazzalî, *Mustasfâ*, I, 18-19.

³⁵ Gazzalî, *Mi'yarü'l-İlm*, s.58.

cinsi ifade eden kavram içki olarak belirtilmiş, fakat şarabın üzümünden sıkılması ile sarhoş edici olması şeklinde iki tane temel nitelik söylenmiştir. Onun bunlardan hangisini zatî nitelik olarak gördüğü ve şarabın özünü oluşturduğunu düşündüğü belli değildir.³⁶ Bir başka açıdan değerlendirecek olursak onun varlıkta zatî nitelik olduğunu söylemesi onun varlığın tabiatı hakkındaki görüşleriyle ne kadar uyum içinde olduğu tartışılabilir bir husustur. Çünkü Gazzali'nin varlık anlayışına göre varlığın tabiatı yoktur. Onun bu konuda meşhur olmuş örneğine göre ateşin tabiatı yakıcılık değil, pamuğun tabiatı da yanıcılık değildir. Acaba şarabın tabiatı sarhoş edicilik olabilir mi? Varlık hususunda böyle, tanım hususunda ise başka türlü bir görüş ortaya atması onun düşünceleri arasında bir çelişki olduğunu çağrıştırmaktadır.

Matürîdî ekolüne mensup bir kelimci olan Neseî, “*Tanım, küllîler/tümeller vasıtasıyla cüzîleri/tikelleri bilmek için konmuştur.*” der. Tanımın şartının da efradını cami ağyarını mani olmak ve ittırad-in’ikas yoluyla denenmek olduğunu söyler.³⁷ Bu ifade onun da klasik mantığın tanım teorisini form olarak benimsediği anlamına gelir. Ayrıca onun bilgi konusunda yaptığı tanımı savunurken ve diğer tanımları eleştirirken kullandığı üsluptan ortaya çıkan da budur. Çünkü o, yapılan tanımlarda cins ve fasılı bulmaya, ittırad ve inikas yoluyla tanımların doğruluğunu denemeye çalışır. Neseî, tanımın gayesinin açıklamak ve belirlemek olduğunu da söyler.³⁸ Bu ise onun klasik mantıktan ayrıldığı yöndür. Tanımlarda kullanılan kavramların seçimi tanımlanan gerçekliği belirginleştirmesi bakımından önemlidir. Bu yüzden Neseî’ye göre dilde kullanılan lafızların tek bir anlama veya çeşitli anlamlara delaletleri mümkün olduğundan dolayı tanımlarda mecazi ya da müşterek lafızlar kullanılmazlar. Kullanılan lafızların öncelikle hakiki anlamlarına delalet etmeleri gerekir. Çünkü zihin öncelikle hakiki anlama gider, sonra karineler yoluyla diğer anlamlara

³⁶ Gazzali *Mi'yarul-İlm*'de sarhoş ediciliğin ayırım olduğunu ifade etmektedir (bk. s. 58, 152). Ancak üzümünden sıkılmış olmanın da şarap için zati bir nitelik olduğunu ve tanımda zikretmek gerektiğini de söylemektedir. Buna bağlı olarak Gazzali tek bir ayırımdan değil ayırımlardan bahseder. Bazı ayırımlar zikredilmese, ama temyiz meydana gelse ve tanım döndürülebilir olsa da ona göre tanım eksik olur (s. 153). Örneğin şarabın sarhoş edici içki olduğunu söyleyip, üzümünden sıkıldığını söylememek, başka maddelerden üretilen diğer sarhoş edicilerin de tanımın kapsamına girmesine neden olur. Demek ki ona göre bir şeyin birden fazla ayırım bulunabilir ve bunların tanımda zikredilmesi gerekir.

³⁷ Neseî, *Tabsıra*, s. 10.

³⁸ Neseî, *Tabsıra*, 12.

intikal eder. Bu da zihinde bir karışıklık meydana getirir. Eğer tanımda bu türden lafızlar kullanılırsa bu, tanımın gayesini gerçekleştirmez.³⁹

Bu konuyu problem eden kelimcilerden diğer ikisi de Fahreddin Razi ile Kadı Beyzavidir. Razi *El-Muhassal* ve Beyzavi de *Tavâli'u'l-envâr* adlı eserlerinin giriş kısmına tanım teorisini koyarak tanımın, tanımlananın bütün fertlerini şamil olması ve onu başkalarından ayırması için umum ve hususlukta denk olması gerektiğini söylerler. Bir şey, açıklık ve kapalılık kendisinin dengiyle (örneğin çift, tek olmayan sayıdır), kendisiyle (örneğin hareket, nakildir, insan, beşerdir) daha kapalı olanla (örneğin güneş, gündüz yıldızdır), mertebelerle (örneğin iki, ilk çift sayıdır), ilgisi olmayanla (örneğin ateş, nefse benzeyen asıldır) tanımlanamaz. Tanımda en genel olanın öncelenmesi, garip, mecazî ve tekrar ifade eden lafızların kullanılmaması gerekir. İzafetli tanımların (Örneğin babanın, nutfesinden kendi türünden bir başka şahsın türediği canlı diye tanımlanması) ise bazen kaçınılmaz olduğunu söylerler.⁴⁰ Gerek Nesefî'nin, gerekse Razi ve Beyzavi'nin tanımın ilgili olarak öne sürdükleri şartlar, yine Aristo'nun öne sürdüğü şartlardır.⁴¹ Bu da onların İbn Sina ve Farabi kanalıyla klasik mantıktan ve dolayısıyla Aristo'dan ne kadar etkilendiklerini göstermektedir.

Razi geleneğine bağlı bir diğer Eş'ari kelamcı olan Âmidî de, tanımın cins ve fasıl esasına göre yapılması gerektiğini söyler. Onun beş tümeli (cins, tür, fasıl, hassa ve ilinti/araz) tanımlayışı ve tanımları beş tümele göre sınıflandırışı⁴² da klasik mantığın tanım teorisini ne kadar benimsediğini göstermektedir.

Sonuç

Verdiğimiz bilgilerden hareketle başta ortaya koymuş olduğumuz problemlere cevap arayacak olursak şunları söyleyebiliriz:

1-Tanımın formu ve enstrümanları bakımından Eş'arî'den itibaren kelimcilerin genellikle klasik mantığın tanım teorisine sadık kaldıkları bir gerçektir. Aristo mantığına ilk dönem Eş'ari kelamcılarının karşı çıktıkları iddiası da pek doğru görünmemektedir. Özellikle Eş'ari ve Cüveyni için bu böyledir. Sadece Bakıllani'nin karşı çıktığını kabul edebiliriz. Eş'ari öncesinde Aristo mantığına karşı çıkanların Mutezililer ve özellikle de Cübbâiler olduğu verdiğimiz bilgilerden anlaşılmaktadır.

³⁹ Nesefî, **Tabsıra**, 12-13, 14.

⁴⁰ Râzî, **Muhassalu Efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn**, thk. Taha A. Sa'd, Beyrut 1984, s. 29; Kadı Beydâvî, **Tavâli'u'l-envâr**, thk. Abbas Süleyman, Beyrut 1991, s.56-57.

⁴¹ Bk. Aristo, **Topikler**, s. 30-31, 170-171, 180-181, 200-202.

⁴² Âmidî, **el-Mübîn**, s.73-74.

2-Buna bağlı olarak Gazzali'den önce Aristo mantığının kelimada kullanılmadığı iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Eş'ari'nin görüşü olarak sunduğumuz bilgiler ikinciel kaynaktan olduğundan dolayı eleştirilebilir, ama kendi eserinden yaptığımız alıntılar Cüveyni'nin Aristo mantığını kullandığını açıkça göstermektedir.

3-Kelamcıların bir takım kavramlarla ilgili olarak yaptıkları tanımları, kabul ettikleri tanım teorilerine göre değerlendirmek, eleştirel düşüncenin zorunlu bir yöntemi olacaktır. Aksi takdirde yapılan eleştirilerin anlamı olmayacaktır. Buradan hareketle Eş'ari ve Matüridilerin, Mutezililerin yaptığı bazı tanımlara –örneğin bilgi tanımlarına- getirmiş oldukları eleştiriler, kendi mantık anlayışlarına göre olduğundan isabetli değildir.