T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (MANTIK) ANABİLİM DALI

İÇERİK BAKIMINDAN KIYAS

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
NECMETTİN PEHLİVAN

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. İSMAİL KÖZ

ANKARA 2005

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (MANTIK) ANABİLİM DALI

İÇERİK BAKIMINDAN KIYAS

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
NECMETTİN PEHLİVAN

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. İSMAİL KÖZ

ANKARA 2005

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİNBİLİMLERİ
(MANTIK) ANABİLİMDALI

İÇERİK BAKIMINDAN KIYAS

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı:İsmail KÖZ

Jüri Üyeleri: İmzası

Prof.Dr.M.Tahir YAREN .....
Doc.Dr.İsmail KÖZ .....
Prof.Dr.Ş.Ali DÜZGÜN .....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **I**
KISALTMALAR ..... **IV**
ÖNSÖZ ..... **V**
GİRİŞ **1**
I-MANTIĞIN TANIMI 1
II- TASDİK TÜRLERİ 2
III-İÇERİK BAKIMINDAN KIYAS NEDİR? 6
I.BÖLÜM **9**
KIYASTA KULLANILAN ÖNCÜLLERİN TÜRLERİ 9
1- YAKÎNÎ ÖNCÜLLER *10*
1. 1- EVVELİYÂT 12
1. 2-FITRIYÂT 17
1. 3-MAHSUSÂT/ MÜŞAHEDÂT 19
1. 4-HADSİYÂT 21
1. 5- MÜCERREBÂT 25
1. 6- MÜTEVATIRÂT 28
2- YAKÎNÎ OLMAYAN ÖNCÜLLER *29*
2. 1- MEŞHURÂT 29
2. 2-MÜSELLEMÂT 32
2. 3- MAKBULÂT 33
2. 4- MAZNUNÂT 35
2. 5-MUHAYYELÂT 36
2. 6-VEHMİYYÂT 37
II. BÖLÜM **41**
İÇERİK BAKIMINDAN KIYAS TÜRLERİ 41
1- BURHÂN/DEMONSTRATION *43*
1.1- TARİHSEL BİLGİ 43
1.2- BURHÂN'IN TANIMI ve MAHİYETİ 43
1. 3- BURHÂN'DA ORTA TERİMİN TESPİTİ 45
1. 3. 1- (Var) Mı Sorusu 46
1. 3. 2- Ne/dir? Sorusu 46
1. 3. 3- Niçin Sorusu 46
1. 3. 4- Hangi Sorusu 47
1. 4- BURHÂN'IN ÖNCÜLLERİ 47
1. 5- BURHÂN'IN TÜRLERİ 48
1. 5. 1- Burhân-ı Limmî 49
1. 5. 2- Burhân-ı İnnî 51
1. 6- BURHÂNİ BİR KIYAS KURARKEN DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN ŞEYLER 52
1. 7- BURHÂN'IN DEĞERİ. 56
2- CEDEL/DİALECTİC *59*

2. 1- TARİHSEL BİLGİ 59
2. 3- CEDEL'İN ÖNCÜLLERİ 60
2. 4- GEDEL'İN GAYESİ VE FAYDASI 61
2. 5- CEDELİN İŞLEYİŞİ 63
2. 5. 1- Cedel'in Tarafları 64
2. 5. 3- Cedeli Yüklemler 70
2. 5. 4- Cedeli Aletler 71
2. 6- CEDELİN DEĞERİ 73
3- HİTABET/RETORİK 75
3. 1- TARİHSEL BİLGİ 75
3. 2- TANIMI VE GAYESİ 75
3. 3- ÖNCÜLLERİ 76
3. 4- HİTABETİN İŞLEYİŞİ 76
3. 4. 1- Aristoteles'in *Retorika*'sı 76
3. 4. 2- Hitabette İnandırma Yolları 77
3. 4. 2. 1- Örtük Kıyas ve Örnekleme 77
3. 4. 2. 2- Hitabette Örtük Kıyas ve Örneklemenin Dışında Kullanılan Argümanlar 82
3. 4. 3- Hitabet Türleri 83
3. 4. 3. 1- Politik Hitabet: 83
3. 4. 3. 2- Adli Hitabet: 84
3. 4. 3. 3- Törensel Hitabet: 84
3. 4. 4- Hitabette Üslûp 84
3. 5- HİTABETİN DEĞERİ 86
4- ŞİİR/POETİKA 88
4. 1- TARİHSEL BİLGİ 88
4. 2- TANIMI VE GAYESİ 88
4. 3- ŞİİRİN ÖNCÜLÜ 89
4. 4- ŞİRİN İŞLEYİŞİ 90
4. 4. 1- Şiiri şiir Yapan Şeyler: 90
4. 4. 2- Şiir Melekesinin Ortaya Çıkışı: 92
4. 5- ŞAİRLERİN SINIFLARI 94
4. 6- ŞİİR TÜRLERİ 95
4. 7- ŞİİR VE DİĞER SANATLAR 97
4. 8- ŞİİRDE YANLIŞ 98
4. 9- ŞİİRİN DEĞERİ 99
5- SAFSATA 102
5. 1- TARİHSEL BİLGİ 102
5. 2- TANIMI VE GAYESİ 103
5. 3- SAFSATANIN ÖNCÜLLERİ 104
5. 4-MUGALÂTANIN İŞLEYİŞİ 106
5. 4. 1- Öncülüne Göre Mugalâtanın Kısımları 106
5. 4. 2- Muğalatanın Yapılış Şekilleri 108

5. 4. 2. 1- Dile İlişkin Yanlışlar ... 109
5. 4. 2. 1. 1- Eşsezli Lafız Yanlışı ... 109
5. 4. 2. 1. 2- Belirsizlik Yanlışı ... 110
5. 4. 2. 1. 3- Terkip Yanlışı ... 111
5. 4. 2. 1. 4- Taksim Yanlışı ... 111
5. 4. 2. 1. 5- Noktalama ve Vurgu ... 112
5. 4. 2. 1. 6-İfade Yanlışı ... 112
5. 4. 2. 2 - Mana Yanlışı ... 113
5. 4. 2. 2. 1-İlintisel Olanı Özsel Yerine Alma veya Tersi ... 113
5. 4. 2. 2. 2-Mutlak Olarak Söyleneni Bazı Kayıtlamalarla Söyleme Veya Tersi ... 114
5. 4. 2. 2. 3-Tartışılan Konuyu Bilmeme ... 115
5. 4. 2. 2. 4- Ispat Edilecek Olanı Delil Yerine Alma ... 116
5. 4. 2. 2. 5- Aksini Gerekli Görme ... 117
5. 4. 2. 2. 6- Neden Olmayanı Neden Olarak Alma ... 119
5. 4. 2. 2. 7-Birçok Konunun Tek Bir Konu Gibi Sorulması ... 119
5. 4. 2. 2. 8- Nakil ... 121
5. 4. 3- FARKLI YANLIŞ ŞEKİLLERİ ... 121
5. 4. 3. 1 - Sühreverdî'ye Göre Yanlışlar ... 121
5. 4. 3. 2 - Ebherî'ye Göre Yanlışlar ... 123
5. 4. 4- MUGALÂTANIN DEĞERİ ... 125
SONUÇ ... 127
KAYNAKÇA ... 129

KISALTMALAR

A. Ü. İ. F. D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A. g. e.	Adı geçen eser
A. g. m.	Adı geçen makale
b.	İbn (oğlu)
c.	cilt
Çev.	Çeviren
D. E. Ü. İ. F. D.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Degisi
Ed	Editör
Nşr.	Neşreden
s.	sayfa
Sy.	Sayı
Thk.	Tahkik
Thz.	Tarihsiz
Yrz.	Yersiz
vd.	ve diğerleri

ÖNSÖZ

Bu çalışmayı yapmaktaki amacımız, klasik matığın sadece bir form olarak kıyastan ibaret oladığını, klasik mantığı sistemleştirenlerin formun yanında içeriğinden de bahsetmiş olduklarını göstermekti. Çünkü Aristoteles ve onu takip eden İslâm meşşai geleneğinin mantıkçıları kıyasın içeriği üzerinde önemle durdular. Bunun en önemli delili de kıyasın içeriğine ilişkin müstakil eserler yazmış olmalarıdır. Fakat İbn Rüşd sonrasında ise kıyasın içeriğine ilişkin bölümler oldukça kısaltıldı. Hatta bir çok eserde sadece tarifleri verilerek işlendi. Kıyasın içeriğine ilişkin ihmalden filozof İbn Haldun şikayetçi olmuştur.

Burada ayrıntıya girmeksizin konuyu nasıl ele aldığımız hakkında bilgi vermek istiyoruz. Çalışmayı yaparken bütün konularda Aristoteles'i temel alıp, onunla mutabık kaldıkları ve ayrıldıkları noktaları vurgulamak için Fârâbî, İbn Sînâ, Gâzâlî, İbn Rüşd, Sührevedî ve Ebherî silsilesini takip ettik. Elden geldiğince eserlerin orjinallerinden faydalanmaya çalıştık. Bu konuları özet anlatan kitapları temel kaynaklardan sonra dipnotta zikretik. Çalışmamımızı iki ana bölüme ayırdık. Birinci bölümde kesin olan ve olmayan öncülleri inceledik . Onların niçin kesin veya kesin olmadıklarını anlattık. İkinci bölümde içerik bakımından kıyas türlerinin nasıl işlediklerini, kendi içinde türlerini ve değerlerini işledik.

Çalışmamız esas itibariyle oldukça kapsamlı bir yapıya saiptir. Fakat biz, hem kendi çalışmalarımıza, hem de başkalarının çalışmalarına bir basamak teşkik edeği inancıyla bu yükün altına girdik. Bu sınırlı çalışmayla da böylesine kapsamlı bir konunun resmini ortaya koyduğumuza inanıyoruz.

Burada böyle bir çalışma konusunda beni teşvik eden, yardımlarını esirgemeyen danıman hocam sayın Doç. Dr. İsmail Köz'e, değerli katkı ve eleştirilerinden dolayı hocam Prof. Dr. Tahir Yaren beye teşekkür ederim. Ayrıca bazı Arapça metinler konusundaki yardımlarından dolayı arkadaşlarım Ahmet Yıldız'a ve İsmail Hanoğlu'na şükranlarımı sunmak istiyorum.

07. 04. 20005, Lalegül

Necmettin Pehlivan

GİRİŞ

I-MANTIĞIN TANIMI

a) Kelime Anlamı

"Mantık" sözcüğü Arapça olup "konuşma" anlamına gelen "nutk"tan türetilmiştir. Aristoteles kendi mantık çalışmalarında "mantık" teriminin Yunanca karşılığı olan hem "akıl" hem de konuşma anlamına gelen "logos" terimini kullanmamıştır; Aristoteles çalışmalarına "tahlil" diyordu; "logic" terimini mantık anlamında miladi ikinci asırda Afrodisiaslı İskender kullanmıştır.[1]

Fârâbî (ö.950) *et- Tavtie* adlı eserinde konuşmak anlamına gelen "mantık" kelimesinin türetildiği "nutk" kelimesinin anlamlarını şu şekilde açıklamıştır:

1-"İnsanın, kendisiyle makulleri aklettiği bir kuvvettir. Bu kuvvetle ilimler elde edilir. Eylemlerin iyisi ve kötüsü onunla bilinir.

2- Nefiste ortaya çıkan makullerin anlamıdır. Buna içten konuşma denir.

3- Dil ile söylenen lafızlardır ki, buna da kelimelerin açık bir şekilde ağzımızdan çıkmasından dolayı dıştan konuşma denir." [2]

b) Terim Anlamı

Bu başlık altında birden fazla tanım vererek İslâm filozoflarının tanımlarından mantığa nasıl bir rol biçtiklerini görmeye çalışalım..

Fârâbî'ye göre "mantık sanatı, felsefenin kapsamına giren ilimlerde kullanıldığı zaman, ilmî ve amelî sanatların şamil olduğu her şey için yakînî bilginin elde edildiği bir alettir; ve mantıkı kullanmaksızın gerçek kesinliğe de bir yol yoktur." [3]

İbn Sînâ'ya göre "mantık, insanı, kurallarına uyulduğunda, düşüncede hataya düşmekten koruyan alettir." [4]

Gazâli'ye göre, mantık ilmi, doğru tanım ve kıyası, yanlış kıyas ve tanımdan ayıran kanun olup, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran, diğer bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi olan bir ilimdir. [5]

Âmîrî'ye göre, "mantık, aklı geliştirerek teorik alanlarda doğru ile yanlışı, pratik alanlarda iyi ile kötüyü ayırt etmeye yarayan, bilgileri tartıp ölçen bir mi'yar gibidir."[6]

---

[1] Eş-Şâmî, M. Seyyid*, Dirasetu Fî İlmi'l- Mantık*, Yrz. 1960, s. 7.
[2] Fârâbî, *et- Tavtie,* Thk. R. El- Acem (*el- Mantık İndel Fârâbî-I* içinde), Beyrut 1986, s. 59.
[3] Fârâbî, *a. g. e*., s. 59.
[4] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât,* Thk. S. Dünya, Kahire 1947, s. 23.
[5] Gâzâlî, *Makasıdu'l-Felasife*, Çev. C . Erdemci, Ankara 2001, s. 43.
[6] Âmirî, *İslâmın Üstünlüğü*, Çev. Mahmut Kaya (*İslâm Filozoflarından Felsefî Metinler* içinde) İstanbul 2003, s. 202.

Bu tanımlardan, İslâm filozoflarının, bilgi elde etme konusunda mantığa vazgeçilmez bir rol yüklediklerini görüyoruz. Mantık bazı tanımlarda geçtiği üzere bir "alet-i kanuniye" olduğu için, onu bilmiş olmak yanlışa düşmemek anlamına gelmez; hataya düşmemek veya içinde bulunulan hatadan kurtulmak için bu "alet-i kanuniye"yi kullanmak gerekir.

c) Mantığın Faydaları

Bunları da aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

c.a) Mantık bize tasdik ettiğimiz şeyin geçerli mi, geçersiz mi olduğunu göstermede bizi tek başına güçlendirir. Zihnimizi yetkinleştirir. [7]

c.b) Yanlış yapan kimsenin makullerde yanlış yapmış olup olmadığından emin olunmazsa, onun denenmesi için kullanılan kanunları verir. [8]

c.c) Düşünmeyi geliştirir. İnsanı öğretim ve öğrenimlere, faydalı tutumlara ve kesinliğe doğru yöneltir ve ona öğretim ve öğrenimde faydalı olandan ve yakînden saptıran şeyi gösterir. Bütün bunların dille nasıl ifade edileceğini gösterir. [9]

c.d) Bilgiyi bilgisizlikten ayırmada yardımcı olur. Bilgiden faydalanmada yardımcı olur. [10]

c.e) Soru ve cevapta, karşı çıkmada, çelişiklik ve demogojide mantık gözönüne alınmalıdır. Şüpheleri ve yanıltmaları mantık ortaya çıkarır. Başka şeylerin doğruluğu kendisiyle anlaşıldığı gibi, mantığın kendi doğruluğu da kendiyle anlaşılır. İnsana güvenli bilgi vererek onu hikmet sahibi yapar. [11]

II- TASDİK TÜRLERİ

İslâm mantıkçıları mantık eserlerini tasdik türleri ve beş sanatla bitirirler. Bizim konumuz ne bir bütün olarak mantık, ne de form olarak kıyas olmadığı için, içerik bakımından kıyası anlatırken tasdik türlerini, konumuza girmeden önce kısa bir şekilde olsa da açıklamayı düşündük. Çünkü daha sonra birinci ve ikinci bölümü anlatırken zihnin, elindeki önermeyi ne bakımından yakîn, taklid, zann veya cehlî mürekkeb konumunda tasdik ettiğini göreceğiz. Fakat burada amaç genel olarak önermelerin içerikleri hakkında zihnin durumunu ortaya koymaya çalışmaktır.

Mantıkta kıyas önermelerden oluşur, önermeler de iki kavramın bir bağla, konusuna göre olumlu veya olumsuz bir şekilde bağlanmasından ibarettir. Burada olumlu ve olumsuz

---

[7] Fârâbî, *Kitabu El-Elfazu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, Çev. Sadık Türker, *Kutadgu Bilig*, Sy. 2, Ekim 2002, s. 167.
[8] Fârâbî, *İhsau'l- Ulum*, Çev. A. Ateş, İstanbul 1990, s. 67.
[9] *Fârâbî*, *Aristo Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay (*Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde) Ankara 1974, s. 103.
[10] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 43.
[11] Âmîrî, *İslâmın Üstünlüğü*, s. 202-203,

bir şekilde bağlanmaktan kasıt önermenin içeriğini dikkate alarak yüklemi konunun sıfatı yapmayı ya da yapmamayı ifade eder.

Genel olarak zihin önermeler karşısında iki durumda kalır: Ya bir hiçbir tasdikte bulunamaz; bu durumda zihnin bu haline "şekk" diyoruz; ya da çeşitli durumları sebep tutarak bir tasdikte bulunur buna da, klasik mantık geleneğinde inanç denmektedir; zihnin bu tasdiki yakîn, taklit, zan ve cehli mürekkeb olmak üzere dörde ayrılır. Bunlara geçmeden önce "şekk" ve "inanç" hakkında kısa bir açıklama yapacağız.

Şekk, önermede bildirilen içerik hakkında zihnin kesin bir tercihte bulunamamasıdır. Kendisine herhangi bir sebep bularak, bildirilen içeriği olumlama ya da olumsuzlama konusunda bir tercihin söz konusu olmadığı bir haldir. Sözlük anlamı itibariyle de bir yeri kemiğe kadar yarmak anlamına sahiptir. Bu durumda içeriği yüzde olarak ikiye ayırmış oluyoruz demektir. Örneğin:

Sisli bir havada, karşıdan gelenin bir insan olduğundan eminiz, ancak onun bir erkek mi, yoksa bir kadın mı olduğu konusunda bir tarafı seçemiyorsak, zihnimizin bu durumu "şekk" halidir. Önermenin içeriğine baktığımızda karşıdan gelen kesinlikle iki durumdan birine sahip olmak durumundadır: ya erkektir ya da kadındır. [12]

Şimdi herhangi bir sebeble önermeyi olumlamayı ya da olumsuzlamayı ifade eden tasdik'e geçebiliriz.

Tasdik nedir?

Tasdik iki kavram arasında bağ kurmaktır. Bu bağla iki kavram birbirine ya yaklaştırılır ya da uzaklaştırılır. Yani Fârâbî'nin ifadesiyle bu tasdik ya doğru olur, bu takdirde iki kavram arasındaki ilişki zihinde nasılsa dışarıda da öyle olur; ya da bu tasdik yanlış olur, bu takdirde de zihinde inanılan şeyin varlığı ile o varlığın zihin dışındaki hali uyuşmaz. [13]

Örneğin:

"İnsan konuşandır."

Önermesinde konuşan yüklemini insanda olumlayarak iki kavramı yaklaştırmış olduk. Fârâbî'nin ifade ettiği gibi zihnimizdeki bu önerme varlığa uygundur.

"İnsan taş değildir."

Önermesinde insanla taş kavramını birbirinden uzaklaştırmış oluyoruz. Yine Fârâbî'nin ifade ettiği gibi insan, hem zihinde, hem de varlıkta taş değildir.

---

[12] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân,* Çev. Abdunnafi, İstanbul 1295, s. 261; Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1987, s. 207.

[13] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, Thk. Mâcit Fahri (*El-Mantık İndel-Fârâbî* içinde) Beyrut 1987, s. 20.

İşte İslâm mantıkçıları zihnin bu yaklaştırma ve uzaklaştırmayı tek bir biçimde yapmadığını, konunun içeriğine göre bunun şu dört şekilde oluştuğunu söylerler:

1-Yakîn: Önermeyi olumlama ya da olumsuzlama yönünden aklın hiçbir şüphede kalmadan bir tarafı tasdik etmesi ve aklın bu tasdik'inin de gerçekliğe uygun olmasıdır. Yakîn'in bu yapısını Fârâbî şöyle açıklar: Yakîn bir şeyin şöyle olduğuna veya şöyle olmadığına kesin inançtır. Yakîn, zihnin dışındaki şeyin varlığına karşı olmayan, bilakis onunla uygun olan; ona uygun olduğu bilinen; ona uygun olmaması veya ona karşı olması mümkün olmayan; (belirli bir vakitte değil) hiçbir vakit ona karşı olması mümkün olmayan; kendisinden ortaya çıkanın da arızî olarak değil de zati olarak ortaya çıktığı inançtır. [14]

Yakîn de kendisine bu yakînliği sağlayan şeye göre ikiye ayrılır:

1.a) Bedihî yakîn: Aklın herhangi bir harîci vasıta kullanarak çıkarım yapmadan tasdikte bulunmasıdır.

Örneğin:

"Bir şey hem var, hem de yok olamaz."

"Bütün parçadan büyüktür."

"Bir şey aynı anda iki yerde olamaz."

Önermelerini tasdik için akıl kendisinin dışında bir delile ihtiyaç duymaz. Hatta akıl bunların kendisinde nasıl varolduğunu bile bilmez.

1.b) Nazari yakîn: Aklın kendisi dışında bir delil yoluyla tasdikte bulunmasıdır. Burada insan duyuların bilgisine inanır: "Âlem sonradan olmadır" sonucu için akıl şöyle bir kıyası kullanmak zorunda kalır:

Âlem değişkendir;

Her değişken sonradan olmadır;

O halde âlem sonradan olmadır.[15]

Yakîni bir de kendi içinde derecelendirmek mümkündür. Aslında bu derecelendirme yukarıdakilerin farklı bir izah tarzı olarak alınabilir. Bunlar ilme'l- yakin, ayne'l- yakin ve hakka'l- yakin'dir.[16] Yakînin bu şekilde derecelenmesine mantık kitaplarında çok sık rastlamayız. Genellikle bu tasavvuf geleneğinde görülür. Mantık çalışmalarında daha çok esas olan yukarda zikredilen ikili ayrımdır. Örneğin biz bir yerde şifalı bir kaplıcanın olduğunu güvenilir bir kaynaktan öğrensek bu ilme'l- yakin olur; gidip o kaplıcayı görüp insanların

[14] Fârâbî, *Şeraitü'l-Yâkîn*, Thk.Macit Fahri (*El-Mantık İndel-Fârâbî* içinde) Beyrut 1987, s. 98; benzer tanımlar için bkz. Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 261; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul Fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul 1304, s. 56-57; Tezer, Ağaoğlu, *Tatbiki ve Sûri Mantık*, İstanbul 1928, s. 189.
[15] Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 56; Tezer, *Mantık*, s. 189.
[16] Keklik, *Felsefenin İlkeri*, s. 208-209.

şifayap olduklarına şahit olsak bu ayne'l- yakin olur; şayet biz, o kaplıcaya bizzat girip şifayap olursak bu da hakka'l- yakin olur. İbn Sînâ'ya göre, burhânî önermelerden kurulu kıyaslarda amaç hakka'l- yakîndir.[17]

Doğal olarak zihin böyle bağlamlarda kaldığında önermenin içeriğine göre bir tarafı olumlamada ya da olumsuzlamada herhangi bir şekk yaşamadan bir tarafı tercih eder.

2- Taklit: Kendi düşüncelerimizin ürünü olmayan, herhangi bir konuda otorite sayılan bir bilginden alınan bilgilerdir; bu bilgiyi zihin alırken, aldığı kişinin otoritesinden dolayı, doğru olarak kabul eder. Bu bilgi zayıflığını, bu bilgiyi alan kimsenin herhangi bir konuda tartışırken kendisinin hataya ve şüpheye düşmesiyle gösterir. Taklit olan bilgi bir kişiden alınabileceği gibi, bir gruptan da alınabilir.

Eğer bu şahıs veya grup bu bilgiyi beş duyudan biriyle alıp sonra da yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan şartlarda aktarmışlarsa bilgi mütevatir bir bilgi halini alır. [18] Mütevatir bilgi yakini bilgiler sınıfından olduğuna göre, bu durumda artık taklit değil yakin söz konusudur.

Örneğin:

Dağ başında yaşayan birisi mevcudat üzerinde herhangi bir gözlem yapmadan mücerred olarak bir veya iki şahsın şahadetiyle "Allah vardır"ı kabul etse, bu bilgi takliddir. Oysa kendisi mevcudattan bir istidlal ile "Allah vardır"a ulaşsa, bu bilgi taklidî olmaktan çıkar. Burada şunu vurgulamalı: Taklit eden bu bilgisini bedihi zanneder. Bir de taklidi bilgiye dayanılarak yapılan çıkarımın sonucu da taklidi olur. [19]

3- Zan: Bir şeyin şöyle olabileceğine veya şöyle olamayacağına ilişkin kesin olmayan inançtır, yani zan, kendisi üzerinde hükümde bulunduğumuz şeyin varlığının aksine başka bir şeyin olmasının mümkün olmasıdır. [20]

Zihnin tercihi kesinlikten dolayı değil de bazı belirtilerden dolayıdır; çoğunlukla zihin kesin bilgiye sahip olmadığı halde belirtilerden "zann-ı galip-kuvvetli bir zann"elde ederek tasdike yönelir. Ancak zann-ı galiple tercih yapan kimse, tercih ettiği şeyin tartışmaya açık olduğunu, tercih ettiği şeyin çelişiğinin olma imkânı bulunduğunu bilir. [21]

[17] İbn Sînâ, *Burhân*, Thk. A. Bedevi, Kahire 1954, s.7.
[18] Yaren, Tahir, *Kıyasta Kullanılan Bilgiler*, Ankara 2003, s. 17-18.
[19] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 267.
[20] Fârâbî, *Kitabu Fi'l-Mantık: el-Hitabe*, Thk. M. Selim Salim, Kahire 1976, s. 8.
[21] Yaren, *Kıyasta Kullanılan Bilgiler*, s. 19.

Örneğin:

Gece dolaşanın mutlaka hırsız olması gerekmez; ancak zihin hırsızlığın tabiatındaki "eylemin gizli bir şekilde gizli bir zamanda icra ediliyor olmasından" gece dolaşanın hırsız olduğunu tasdike yönelir.

Havayı bulutlu görüp yağmurun yağacağına hükmetmek de zann-ı galiple verilmiş bir hükümdür. Bazen hava günlerce bulutlu olmasına karşı tek bir damla bile bırakmadan günlük güneşlik olabilir.

Zan'da zihin, kesin bilgiyle tasdik yapamadığı için böyle bir tasdik hiçbir zaman yakîn mertebesine çıkmaz.

4- Cehl-i Mürekkeb: Kavramlar arasındaki ilişki kesin olarak tasdik edilmesine karşın, bu tasdiğin gerçeğe uygun olmamasıdır. Zaten bir şeyin karşıtı mümkün olduğu halde onu tasdik etmek sırf cehl, bir de gerçekliğe uygun olmamasına karşın gerçekliğe uygun diye iddia etmek cehl-i mürekkeb'tir. [22]

Bu önermeyi kabul eden, onu ıspatına bile ihtiyaç olmayan bir öncül zannıyla alır. Doğal olarak bunlardan yanlış bir sonuç elde edecektir. Cehl-i mürekkebi diğer bilgisizlikten ayıran, böyle bir önermeyi tasdik edenin bu önermenin yanlış olduğundan da haberi olmamasıdır.

Cehl-i mürekkeb kabilinden bir önermeyi tasdike bizi, vehim gücü zorlar. Oysa vehim gücü nihai anlamda insana gelen bilgiler üzerinde gerekli ayrıştırmayı ve birleştirmeyi yapamaz; bunu ancak akıl kuvvemiz yapar. Vehim gücü "her şeyin bir yeri ve yönü vardır" hükmünü kabul ederek Allah'ın da bir yeri ve yönü olduğu hükmüne aklı zorlar; oysa vehim kuvveti burada duyulur olanlarla olmayanların şartlarını ayırmadan bir hükme varmaya çalışmıştır. "Her şeyin bir yeri ve yönü olduğu" hükmü akla gelseydi gerekli ayrımı yaparak hem yanlış hüküm elde edilmesine izin vermeyecek, hem de böyle bir hükmün doğru gibi savunulmasını hemen reddedecekti.[23]

Bütün bu tasdik türlerinin önemelerin içeriği ile ilgili olduğu açıktır.

III-İÇERİK BAKIMINDAN KIYAS NEDİR?

Asıl konumuza girmeden önce kıyasın içeriği deyince ne anlamamız gerektiğini kısaca ortaya koymak istiyoruz. Ancak birkaç cümleyle de olsa kıyasın formu denilince ne anladığımızı açıklayalım; daha sonra da içeriğini ele alalım.

---

[22] Gelenbevî, *Mizanu'l- Burhân*, s. 261; Öner, Necâti, *Kılasik Mantık*, Ankara 1991, s. 182.
[23] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 18.

Kıyas Aristoteles'in *I. Analitikler* adlı çalışmasının bir ürünüdür. Aristoteles bu eserinde kendisinden önce insan zihninin işleyişi üzerine yapılan çalışmaları sistemli bir şekilde ifade etmiştir. Bu kitabında o, zihnin işleyişi konusunda kıyas dediği biçimsel yapıyı ortaya koyarak ayrıntılı bir biçimde inceler. Adı geçen kitabında da kıyası uzun uzun anlatmaktadır.

Aristoteles, kıyası, ortaya konan önermelerden, sadece bu önermelerin ilişkileri temel alınarak yeni bir önerme elde edilmesi[24] olarak tarif eder. Önerme, içeriğine göre olumlama veya olumsuzlama kabul eden yargı cümlesidir. Öncül ise kıyasta sonucun elde edilmesini gerekli kılan yargılardır. Fakat iki öncülü bir araya getirmek bir kıyas teşkil etmek anlamına gelmez. Amacımız kıyası uzun uzun anlatmak olmadığı için kıyas yapmamızı sağlayan kuralları hatırlatarak içeriğe geçmek istiyoruz: a) Her kıyasta geçerli bir çıkarım yapmak için büyük, orta ve küçük terim olmalıdır. b) Orta terim sonuçta bulunmamalıdır, çünkü o, sonucun çıkmasını sağlayan nedendir. c) Orta terim iki öncülde de tikel olarak alınamaz. d) Sonuçta bulunan terimlerin kaplamı, öncüllerde bulunan terimlerin kaplamını aşmamalıdır. e) Sonuç daima öncüllerin zayıf olanına tabidir. f) İki olumsuz öncülden bir sonuç çıkmaz. g) İki tikelden sonuç çıkmaz. ğ) Öncüller olumlu ise sonuç olumsuz çıkmaz.

Örneğin:

Bütün İnsanlar ölümlüdür;

Sokrat insandır;

O halde Sokrat da ölümlüdür.

Kıyasında "ölümlü" büyük terim, "Sokrat" küçük terim, "insan" orta terimdir; büyük terimin bulunduğu öncül büyük öncül, küçük terimin bulunduğu öncül küçük öncüldür. Bir kıyasta en önemli rol orta terime düşer, çünkü orta terim olmadan kıyas sonuç vermez; haddi zatında Aristoteles kıyasında orta terim mahiyete, yani şeyin ne olduğuna delalet eder. Orta terim, büyük terimle küçük terim arasındaki bağı sağlar. Sonuç küçük terimin büyük terim içinde olduğunu belirtir.

Kıyasta bilinmesi gereken önemli nokta kıyasın geçerliliği ile kıyasta kullanılan önermelerin içeriklerinin doğruluğunun farklı olmasıdır. Geçerlilik asgari bir çıkarım yapmanın şartıdır; doğruluk ise önermenin bildirdiği bilginin o şeyin varlığıyla uygun olmasıdır. Yukarıdaki kıyasımız hem içerik olarak doğru, hem de form olarak geçerli şartlara sahiptir. Şimdi şu örnekle geçerlilikle içerik doğruluğunu karşılaştırmış olalım.

Bütün fillerin hortumu vardır;

[24] Aristoteles, *I. Analitikler*, Çev. H. R. Atademir, İstanbul 1989, s. 5; ayrıca bkz. *Topikler*, s. 3.

Gergedan da bir fildir;

O halde Gergedanın da hortumu vardır.

Bu kıyas, çıkarım yapabileceğimiz "fil" orta terimine sahip olduğu için geçerlidir. Oysa içerik bakımından doğru değildir. Önermelerin, sınıflar hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunması kıyasın formuyla ilgili bir şey değildir. Çünkü kategorik bir kıyasın formu önermelerin içeriğinden bağımsızdır. Kıyasın geçerliliği ve geçersizliği sadece kendi formunun doğruluğu ve yanlışlığı ile ilgilidir. Bu durumda geçerli bir kıyas biçimsel olarak geçerlidir.[25] Geçerlilik ve doğruluk ayrımını vurguladıktan sonra kıyasta içeriğe geçebiliriz.

Kıyası biz bilinmeyen için, ya da öz olarak bilineni sonuç dediğimiz öncülde daha ayrıntılı olarak bilmek için kurarız. [26] İşte böyle bir işlev için kıyası telif ederken önermelerin ifade ettikleri şeyle uygunluğuna dikkat edilmelidir. Aksi takdirde, geçerli bir kıyasın dışında yeni bir bilgiyi elde etmek mümkün olmaz. Yani önermelerimiz doğru içeriklere sahip olmalıdır. Doğru içerik de önermede konu ile yüklemin, cümleyi meydana getiren kavramların gerçekliğe uyacak şekilde, birbirlerine bağlanmaları yahut da birbirinden ayrılmaları ile mümkündür. [27] Haddizatında ilim zihnimizin eşyalar arasında bulduğu gerçekliğe uygun hükümlerden doğar. [28] Dolayısıyla doğru bir sonuç elde etmemiz için doğru öncülleri kullanmalıyız; hiçbir zaman yanlış bir öncülden doğru bir sonuç (veya tersi) çıkaramayız; bundan dolayı içerik daima sağlam olmalıdır. Bir delilin içeriğinin sağlamlığı da, öncüllerin doğru ve kendisi bilinince, düzgün bir biçim ile sonucu da bilmeye götürmesiyle sonuca uygun olmasıdır. Bu da söyleye geldiğimiz gibi form ve içeriğin uygun olmasına bağlıdır. İçeriğin sağlamlığı da:

1-"Ya tasavvurda olur: Yani konumuzda zikredilecek nitelik cins ise onu hiçbir zaman araz-ı âm olarak almamak, ya da fasl ise onu hiçbir zaman hassa olarak almamak gerekir.

2- Ya da tasdikte olur: Önermelerimizin sonuç için uygun veya kesin, ya olası ya da müsellem olarak doğru olması gerekir." [29]

Biz iki bölüme ayırdığımız çalışmamızda önermelerin ifade ettikleri şeylerle uygunluklarının nasıl ve ne şartlarda olduğunu açıklamaya çalışacağız. Çünkü öncül doğru ve kesin ise sonuç doğru ve kesin olur; öncül yanlış ise sonuçta yanlış olur. Önemli olan sadece geçerli bir kıyas kurmak değil, içeriği doğru ve geçerliği tam bir kıyas kurmaktır.

---

[25] Köz, İsmail, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *A.Ü.İ.F.Dergisi*, C. XLIII, Sy. 2, Yıl 2002, s. 364

[26] Kıyasın böyle bir İşlevini, kıyasın yeni bir bilgi vermediği tezini ileri süren dil bilgini Ebu Said es-Sîrâfî'ye karşı cevap teşkil etmek üzere İbn Sînâ açıklamıştır. Bkz. Mutahhari, Murtaza, *Felsefe Dersleri-I*, çev. Ahmet Çelik, İstanbul 1997, s. 290-291

[27] Köz, "Aristoteles Mantığı..",s. 364-365.

[28] Namık, Mustafa, *Aristo,* İstanbul 1931, s. 17.

[29] Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları,* İstanbul 1993, s. 101.

I.BÖLÜM

KIYASTA KULLANILAN ÖNCÜLLERİN TÜRLERİ

İslâm mantıkçıları, kıyasta kullanılan öncülleri yakînî olan ve yakînî olmayan olarak ikiye ayırırlar.[30] İslâm mantıkçılarını bu ayrımı yapmaya götüren sebeb ise bu önermelerin içeriklerinden elde ettiğimiz bilgilerimizin tasdik değeridir. Genel olarak, İslam mantıkçıları yakînî öncüller altında: Evveliyât, Fıtriyât, Müşahedât, Hadsiyât, Mücerrebât ve Mütevatirât'ı; yakíní olmayan öncüller altında ise: Meşhurât, Müsellemât, Makbulât, Maznûnât, Muhayyelât, ve Vehmiyât'ı sayarlar.[31] Gâzâlî, önermeleri sınıflamada meşşai gelenekten küçük te olsa bazı farklılıklar gösterdiği için ona ait farklılıkları gösterdikten sonra konumuza geçmek istiyoruz. Gâzâlî yakînî öncüller altında *Mi'yar*'da sadece Evveliyât, Mahsûsât, Mücerrebât, ve Fıtriyât'ı sayar.[32] Kendisinden önceki geleneğin yakînî olarak kabul ettikleri "hadsiyât" ve "mütevatirât"ı saymaz. Ancak, burada, hemen şunu da belirtelim ki Gâzâlî'nin "hadsiyât"ı müstakil olarak zikretmeyişi, onu "mücerrebât" ın içinde saymış olmasındandır.[33] Gâzâlî *Makasıdu'l-Felasife* adlı eserinde de kendisi ile kıyas yapılan onüç öncül saymış, ancak burada "mütevatirât"ı zikretmesine karşın "hadsiyât"ı yine zikretmemiştir.[34]

Gâzâlî yakînî olmayan öncüller konusunda da farklılık göstererek, yakînî olmayan öncülleri şu şekilde ikiye ayırmıştır:

1- Fıkıh için uygun olanlar: Bunlar meşhurat, makbulât, maznunât'tır.

2-Fıkıh için uygun olmayanlar: Bunlar müşebbihât, müsellemât, vehmiyyât, muhayyelâttır.[35]

Öncüllerin bu şekilde bölümlenmesine ilişkin verdiğimiz bilgilerden sonra, yakînî olan ve olmayan öncülleri incelemeye başlayabiliriz.

---

[30] İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire 1947, S.169-200; Gâzâlî, *Mi'yaru'l-İlm*, Kahire 1329; Necmettin Katîbî el-Kazvînî, *Eş-Şemsiye*, Frankfurt/Almanya 1420/2000 (*İslâmıc Philosophy Vol-8*9 içinde Ed. Fuat Sezgin); El-Muzaffer, Muhammed R, *El-Mantık*, Beyrut 1980, s.281; Mahmud,Yusuf, *Mantıku's- Surî*, Kahire 1994, s. 192-194; Abdu'l- Kerim b. Murat el-Eserî, *Teshilu'l- Mantık*, Medine Thz, s. 58

[31] İbn Sînâ, *Burhân*, Thk. A.Bedevi, Kahire 1954, s. 21; İbn Sînâ, *İşârât*, s. 169-200; Kazvînî, *Şemsiy*e, s. 28-29; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, Çev. Abdunnafi, İstanbul 1295, s. 261-266.

[32] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 112.

[33] Gâzâlî, *a. g. e.*, s. 110

[34] Gâzâlî, *Makasıdu'l-Felasife*, Çev. Cemalettin Erdemci, Ankara 2001, s. 87.

[35] Gâzâlî, *Mi'yar*, S.112; Çapak, İbrahim, *Ebu Hamid El-Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.

1- YAKÎNÎ ÖNCÜLLER

Öncelikle biz, klasik mantık geleneğinde "yakîn"in ne anlamda kullanıldığını belirlemeye çalışalım. Fârâbî (ö.950) *Şeraitu'l-Yakîn* adlı eserinde "yakîn"i genel olarak "bir şeyin şöyle olduğuna veya şöyle olmadığına ilişkin kesin inanç olarak tanımlar ve şöyle açıklar: zihnin dışındaki şeyin varlığına karşı olmayan, bilakis onunla uygun olan;

ona uygun olduğu bilinen;

ona uygun olmaması veya ona karşı olması mümkün olmayan;

ve bundan ortaya çıkanın arızî olarak değil de zatî olarak ortaya çıktığı inanaçtır."[36] Fârâbi (ö.950) bir başka eserinde yakînî yine "o şey hakkında nasıl inanmış isek işte o şeyin varlığının bu inancımızın aksine olmasının hiçbir zaman mümkün olmadığına inanmaktır"[37] diye tarif eder. Gâzâlî ise *Mihakkü'n- Nazar* adlı eserinde yakîn için eğer nefis bir önermenin doğruluğunu kabul edip ona itimat ederse üç durum ortaya çıkar, diyor: Birincisi, bu inancımızda kesinlikle ne bir hata ve ne de bir karıştırma olması mümkün değildir. İkincisi, bu inançla nefis, bir hükmü, içinde şüphe olmaksızın ve hiçbir şekilde zıddını da hissetmeksizin kesin bir doğrulamayla tasdik eder. Üçüncüsü, nefsin bir şeye kesin itimat etmesi ve onu doğrulamasıdır. Eğer herhangi bir şekilde zıddını hissederse bu zan olur. Ancak Gâzâlî'ye göre bu zan tecrübelerle kuvvetlendirilerek yakîne dönüştürülebilir.[38] Bir başka çalışmada ise yakîn'in iki anlama geldiği söylenir: a) Genel anlamda yakîn, ve b) Özel anlamda yakîn. Genel anlamda yakîn "kesin itikadın mutlaklığı" olarak tanımlanırken, özel anlamda yakîn "çelişiği muhtemel olmayan bir olgu için mutabık itikattır" diye tanımlanmaktadır; mantık çalışmalarının yakîn'den kastettikleri de bu ikinci anlamdaki yakîn olup ne cehl-i mürekkep, ne zan ve ne de taklit içerirler.[39] Mantık çalışmalarından aktardığımız tanımlara baktığımızda yakîn'den "asla şekke, şüpheye, zanna, tereddüde mahal bırakmayacak şekilde, ifade edildiği şeyle zorunlu olarak uygunluğunu" çıkarmak bizim için zor değildir.

Daha önce belirttiğimiz gibi islâm mantıkçıları şu altı tür önermeyi yakîniyattan sayar:

1- Evveliyât, 2- Fıtriyât, 3- Müşahedât, 4-Hadsiyat, 5- Mücerrebât, 6- Mütevatirât. Bu öncülleri daha sonra ayrıntılı olarak işlemeden önce, klasik mantık'ın bu altı önermenin

[36] Fârâbî, *Şeraitu'l-Yakin*, Thk. Macit Fahri (*El-Mantık İndel Fârâbî* içinde), Beyrut 1987, s.98.
[37] Fârâbî, *Burhân Kitabı*, Çev. M.T. Küyel, (*Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde) Ankara 1990, s. 73
[38] Gâzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, Çev. A. Kayacık, İstanbul 2002, s. 97-99.
[39] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 282

epistemolojik açıdan aynı derecede kesinliğe sahip olmadığını kabul ettiğini söyleyelim.[40] Dolayısıyla bu altı tür önermede (genel anlamda yakîn) "nazari" ve "bedihî" olarak ikiye ayrılır. Fârâbî bu ayrımı "el-yakinu'z- zaruriyyu-zorunlu olarak yakin olanlar" ve "el-yakînu gayri zaruriyyu- zorunlu olarak yakîn olmayanlar" olarak yapar.[41] Yakîniyâtı bu şekilde kimin bölümlediğini sorduğumuzda İbn Rüşd (ö.1198) *Telhis'u Mantıkı Aristo* adlı eserinde bu ayrımın Aristoteles tarafından yapıldığını söylüyor.[42] Tekrar konumuza dönerek "nazari" ve "bedihi" yakîn'in tanımını verdikten sonra yakîni olan öncülleri incelemeye başlayalım.

1-Bedihiye/ el-yakînu'z- zaruriyyu: Söylenenin varlığının hilafına herhangi bir inancı n mümkün olmadığı, her zaman asli hüviyetiyle kaldığı, asla yanlışa dönüşmeyen, zihinde olumlu ise olumlu, olumsuz ise olumsuz olaral nasıl ortaya çıkmışsa daima o şekilde olan önermedir. Bu açıklamalardan sonra Fârâbî "Kül cüzden büyüktür" örneğini veriyor ve " bunu değiştirmek mümkün değildir" diye de ekliyor.[43] Veya aklın bir fikir ile istidlale muhtaç olmaksızın hüküm ve tasdik ettiği, bi'l-fiil sabit olan, aklın gerçek evveliyelerine veyahut aksiyomlarına dayanan veyahut istidlalin neticelerine inanılan önermelerdir.

2- Nazariye/el-yakînu gayri zaruriyyi: Herhangi bir vakitte yakîni olan, zihinde herhangi bir eksikliğe sebep olmadan yanlışa dönüşebilen, varlığının imkansızlığının dışında ona karşı olumun mümkün olduğu önermedir. Fârâbî nazariyeye "senin ayakta durman, Zeyd'in evde olması" örneklerini verir.[44] Aklın bir delil vasıtasıyla hüküm ve tasdik ettiği, tecrübeyle sabit olan, bedihiye'nin olmadığı yerde faydalı olan önermelerdir.[45] Şu örnekte olduğu gibi:

" Âlem değişkendir;

Her değişken sonradan olmadır;

O halde âlem sonradan olmadır."

Yakînî öncüller hakkındaki bu kısa girişten sonra onları ayrı ayrı ele alarak açıklamaya çalışalım:

---

[40] Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 238.
[41] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, Thk. Macit Fahri (*El-Mantık İndel Fârâbî* içinde), Beyrut 1987, s. 21.
[42] Mahmut, Yusuf, *Mantıku's-Suri*, Kahire 1994, s. 197.
[43] Fârâbî, *Kitabu'l Burhân*, s. 21; ayrıca bkz. Gelenbevî, *Mizanu'l Burhân*, Çev. Abdunnafî, İstanbul 1295, s. 262; Ali Sedat, *Mizanu'l-Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul 1304, s. 56; Muzaffer, *El-Mantık*, s. 282; Tezer, Ağaoğlu, *Tatbiki ve Suri Mantık*, İstanbul 1928, s. 189; Öner, Necâti, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 184; Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 236
[44] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 21-2; Ali Sedat, *a. g .e*, s. 56; Muzaffer, *a. g. e*, s. 282; Tezer, *a. g. e*, s. 189; Öner, *a. g. e*, s. 184; Emiroğlu, *a.g. e* , s. 236.
[45] Ali Sedad, *a .g .e*, s. 56; Tezer, *a .g. e*, s. 189.

1. 1- EVVELİYÂT

Yakînıyâttan olan öncüllerin ilki olan evveliyat, yakînı öncüllerin "bedihiyâtı akliye/ akılsal apaçıklık" kısmına girer.[46]

Fârâbî evveliyâtı, insanın varoluşuyla beraber olan, nasıl ve nerden elde edildiği de bilinmeyen, değişmesi de mümkün olmayan[47]; araştırmak, düşünmek, öğrenmek ve öğretmekle elde edilecek sonraki ilmimlere basamak oluşturan öncüller olarak tarif eder.[48] İbn Sînâ'ya gelince o, *Necât* adlı eserinde evveliyâtı "bizatihi kendisinin dışında doğrulamayı gerektirecek bir sebep olmaksızın, insanda, akıl kuvveti yoluyla ortaya çıkan önermeler ve öncüllerdir"[49] diye tarif eder. İbn Sînâ bu tanımı "Bütün parçasından büyüktür" meşhur önermesiyle örnekler ve "bunun ne his'ten, ne tümevarım'dan ve ne de başka herhangi bir şeyden faydalanarak oluştuğunu"[50] söyler ve daha sonra etraflıca insanda evveliyât'ın nasıl oluştuğunu açıklar. Ancak buna geçmeden önce Gâzâlî'nin evveliyât üzerine söylediklerine değinmek istiyoruz. Gâzâlî *Mi'yar*'da kıyasta kullanılan öncülleri yakîni olanlar ve olmayanlar olarak ayırdıktan sonra evveliyât'ı zikreder ve onu şöyle tanımlar: "Bunlar insanda sırf akıl kuvvesi dolayısıyla ortaya çıkan ve kendisini tasdik etmemizi gerektiren hiçbir ilave manaya ihtiyacı olmayan önermelerdir."[51] Gâzâlî, bu evveli bilgilerin akıl var olduğundan beri akılda düzenlenmiş olarak mevcut olduğunu, hatta akıllı bir kimsenin onu ezelden beri bildiğini zannettiğini ve ne zaman ortaya çıktığını da anlayamadığını söyler.[52] Gâzâlî'ye göre "kendini akıllı olarak değerlendiren, doğuştan getirdiği bilgilerin dışında eğitim ve öğretim görmemiş, herhangi bir alışkanlık kazandırılmamış, akıllı olarak yaratılmış kişiye bu tür evveliyât önermeleri sorulduğunda, bunları zihinde tasavvur etmesi halinde yani; bütün, parça, daha büyük terimlerinin anlamını düşündüğünde, mutlaka bütünün parçadan büyük olduğunu onaylar, bunu onaylamaması imkansızdır."[53] Bütünün parçadan büyüklüğünü, kadimin hadis olmadığını nasıl onayladığımıza gelince Gâzâlî, zihnin müfret birimleri ve unsurları tasavvur etmesi dışında, tasdik için uğraşmadığını, zatları tasavvur edince ve terkibi kavrayınca tasdikin gecikmeyeceğini söyler. Normal şartlar altında "hadis" ve "kadim"i elde etmek çaba ister; ancak bir kere kavranınca zihin artık bunda hız kazanır.[54]

---

[46] Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s.237
[47] Fârâbî, *El-Fusulu'l-Hamse*, Thk. Refik el-Acem (*El-Mantık İndel-Fârâbî-I* içinde), Beyrut 1986, s. 65
[48] Fârâbî, *Tahsilu's- Sade,* (*Fârâbî* içinde) Çev. H. Z. Ülken- K. Burslan, Ankara Thz., s. 154.
[49] Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s.237
[50] İbn Sînâ, *Necât*, s. 101.
[51] Gâzâlî, *Mi'ya*r, s.108; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 88
[52] Gâzâlî, *Mihak,* s.100; Çapak, İbrahim*, Ebu Hamid Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 263.
[53] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 88.
[54] Gâzâlî, *Mi'ya*r, s.109.

Yukarıda İbn Sînâ'nın evveliyât'ın nasıl oluştuğunu *Necât*'ta etraflıca anlattığını ve buna tekrar döneceğimizi söylemiştik. İbn Sînâ *Necât*'ta evveliyât'ın oluşumunu şöyle anlatmaktatır: Basit (temel) unsurlar, his, hayal veya başka bir şey yardımıyla zihinde ortaya çıkınca ve düşünme gücü de, bunların bir kısmını diğerine olumlu veya olumsuz bir şekilde nispet ederek bunları bir hüküm haline getirince, zihin, bu tasdikin nereden alındığını bilmeden bunu tasdik eder. Kül cüzden büyüktür, bunun örneğidir. Ancak bu önerme duyular, tümevarım ve başka herhangi bir şeyle elde edilmez. Bu önermenin, tasavvur eden hisle "bütün"ü "büyük"ü ve "parça"yı ifade etmesi mümkündür. Evveliyât gibi olan doğru vehmiyâtlar da evveliyât gibi fıtrîdir. Vehim kuvvemiz duyulur şeyler üzerine hükümde bulunduğunda onu tasdik etmemizde bir sakınca yoktur. His tikel parçaları idrak eder, hafıza ve hayal tikellere götüren hissi muhafaza eder. Ancak hayal sureti, hafıza ise o suretten alınan manayı muhafaza eder. His tekrar ettiğinde bilgi oluşur, bilgi tekrar ettiğinde tecrübe oluşur. (..) Aklî fikir soyut küllileri almaya yönelirken his, hayal ve hafıza ise cüzileri almaya yönelir. Ancak his birçok şeyden insan tümelini elde edemez; hayal de aynı şekilde tümelleri elde edemez. Fakat insan tahayyülde veya cismani histe herhangi bir şeyin suretini hazırlar. Ancak hazırladığı bu surette diğer şahsi tikel suretlerle ortaklık mümkün değildir, çünkü his ve hayalde oluşan şey sayı, nitelik, yer ve durum gibi "insanlık"ta zaruri olmayan ve ona eşit de olmayan birtakım, arazlarla birlikte bulunur. Böylece külliler, tasdikât ve tasdikatta gerçekleşen tasavvurlar, hisle ve tahayyül ile idrak edilemezler ve ayrıca onların illetleri sezgive tecrübe de değildir. Ancak sezgi ve tecrübe akla ya tasavvur yönünden yardımcı olur, ya da tasdik yönünden yardımcı olur. Tasavvur yönünden his karışık işi, hayal'e arz eder; hayal de onu akla arzeder; akıl da onda ayrım ve parçalama yapar. Ve sonra akıl her bir manayı tek tek ele alır ve özel, genel, cevher ve arazı düzenler, bundan sonra da akılda tasavvur edilenler için ilk manalar oluşur. Sonra da akıl bunlardan tanımları oluşturur. Sezgi ve tecrübenin tasdik açısından akla yardımına gelince his veya hayal tecrübe ve sezgi yoluyla akla yardım eder; hatta ona tümevarım ile de yardım eder. Tümevarım ile tecrübe arasındaki fark bilinmektedir; aklın da tümevarım yoluyla histen yardım alması ya delil yoluyla veya tenbih yoluyla olur. Örneğin, hükmünün doğruluğu açık olan işlerin cüzziyatını araştıran, ancak nefsinde bu işlerin açıklığından gafil olan kimse gibi. Biz böyle bir kimseye arz yoluyla önce tasavvur edilenlerin verildiğini, sonra bunların olumluluk ve olumsuzluk ile telif edildiğini gösterebiliriz. Böylece, kendisine arz yoluyla evveliyât'ın oluşum seyrini izah ettiğimiz kimsenin aklı bunları zorunlu olarak tasdik eder ve akıl için artık bu kıyas tasdikle

beraber açık olur.[55] Cabîrî, İbn Sînâ'nın *Necât* ve *Risale fi's-Saade* adlı çalışmalarına dayanarak İbn Sînâ'nın evveliyât'ının kaynağı olarak *"faal aklı"* gördüğünü söyler. Buna göre, evveliyât, insanî akılda, ilahi nurun aydınlatması sonucu oluşur. Aynı durum *"bi'l-fiil"* ve *"müstefad akıl"* için de söz konusudur, zira ikisi de bi'l-kuvve durumdan bi'l-fiil duruma *faal aklın* müdahalesi sonucu çıkar.[56] Ancak *Necât*'ın "evveliyât" başlığı altında, *faal akla* ilişkin açık bir ifade yoktur. İbn Sînâ bu konuya *Necât*'ın "natık nefsin ilimleri elde etme yolu" isimli fasılda değinmektedir.[57] İbn Sînâ, bunu nasıl izah eder? İbn Sînâ, ruhun bir amelî bir de nazarî yönü olduğunu, birincisinin cisme yöneldiğini, ikincisinin ise yüksek prensiplere, soyut suretlere yöneldiğini söyler; bu soyut suretler ya bizatihi kendilerinden soyut suretlerdir ya da nefsin duyulur nesnelerden his, hayal ve akıl yoluyla yaptığı soyutlamadan elde ettiği suretlerdir. Nefsin bu nazarî kuvvetinin işi maddeden soyutlanmış küllî suretlerle tabiat sahibi olmaktır. Bu soyutlama da nazari nefsin ya bizzat kendinde olur ya da kendisinin soyutlanmasıyla olur. Nefsin nazari kuvveti önce soyutlamaya yönelik istidad halinde bulunur, sonra eğer onda "bütün parçadan büyüktür" türünden ilk akledilirler oluşursa, artık o *bi'l-meleke akıl* olur; bu *bi'l-meleke akıl* eşyanın mahiyetleri olan *ikinci akledilirler'i* akletme gücünde olan akıldır. *Bi'l-meleke akıl'* da mahiyetler oluşur ve o da bunları depolarsa artık her ne zaman isterse onları akleder; böylece o *bi'l-fiil akıl* haline gelir. Akledilen suretlerin bilfiil olarak *bi'l-fiil akıl* tarafından kavranması ve *bi'l-fiil aklın* aklettiğini de akletmesi onu *müstefad akıl* seviyesine çıkarır. İbn Sînâ'ya göre işte insan *faal akıl'*dan evvelî bilgileri alan *müstefad akıl* seviyesine ulaşınca kemale erer; zira artık *faal akıl* ona varlığın ilk prensiplerini verir. "Bütün parçadan büyüktür," "üçüncü bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir" şeklindeki aklın ilkelerinin kaynağı *faal akıl*'dır. Yani bu ilkeler insanî akılda ilahi nurun aydınlatması sonucu oluşur.[58] Felsefe tarihi içinde ister İbn Sînâ'dan öncesini, isterse İbn Sînâ'dan sonrasını ele alalım hemen her filozof bilgi konusunda üzerinde sağlam bir şekilde duracağı bir zemin arama çabasında olmuştur.

İbn Sînâ aynı kaygıyla hareket ederek insan zihninin enginliğinden yararlanmanın yanında, burhâni bilgiyi bize verenin *faal akıl* olduğuna inanır. Fazlur Rahman, İbn Sînâ'nın bu anlayışını "itibara alınamaz"[59] cinsten görmüş olsa da İbn Sînâ, kendi felsefi sistemiyle tutarlı kalarak, eşyanın gerçek bilgisine sahip olanın elbette ona şekil veren (vahibü's-süver) olduğunu söyledi. Kaldı ki, İbn Sînâ'nın bir bilgin olarak ilimleri elde etmedeki gayreti başlı

[55] İbn Sînâ, *Necât, s.* 100-103; Krş. Aristoteles, *II. Analitikler*, Çev. H.R. Atademir, İstanbul 1989, s. 133-136.
[56] Câbîrî, M. Abid, *Arab-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhân Köroğlu vd., İstanbul 2000, s. 584.
[57] İbn Sînâ, *Necât*, s. 272-274.
[58] Cabirî, *Akıl Yapısı*, s. 583-4
[59] Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara 2001, s.134.

başına Fazlur Rahman'a bir cevaptır; çünkü İbn Sînâ hiçbir eserinde orta terimin elde edilişini sadece *faal akla* bırakmamış, bilakis eğitim yoluyla orta terimi elde etmeyi vurgulamıştır. Eğitim yolunu da *faal akıl*'la ittisal için bir basamak olarak algılamış olması bilginin gerçek sahibine yönelmiş olmaktan daha fazla neyi ifade eder? İbn Sînâ'dan önce evveli bilgilerin neliği ve nasıl elde edildiği hakkında Platon ve Aristoteles te mesailerini harcadı. Örneğin Platon açısından: 1- Her olayın bir sebebi vardır. 2- Bir nesne, aynı zamanda iki yerde bulunamaz. 3- İki nesne aynı yerde aynı zamanda bulunamaz. 4- İki nokta arasındaki en kısa yol çizgidir. 5- Bir çizgiye aynı noktadan ancak bir doğru çizilir. 6- Her iki nokta arasında uzamsal bir ayrım vardır. 7- Hiçten hiç çıkar. 8- Hiçbir şey tamamen yok olamaz. 9- Her değişimde değişmeyen bir şey vardır. 10- Uzay ve onun nesneleri yükseklik, genişlik ve derinliğe sahiptir, gibi önermeler, formların dünyasının akılsal yapısını resmederler. Platon'a göre formlara " a priori " sahip olduğumuz için, bu formları ifade eden bu tür özel önermelerin bilgisini de " a priori " biliriz. İbn Sînâ'nın *faal akla* bağladığını Platon " aniden elde etme " olarak isimlendirir.[60] Aristoteles'e gelince, o, " herhangi bir vasıtaya muhtaç olmaksızın konu ve yüklem tasavvur edildiğinde aklın konu ve yüklem arasındaki ilişkiyi kesin olarak doğruladığı"[61] evveli önermelerin sezgi'yle elde edildiğini kabul eder.[62] Görüldüğü gibi filozofların kendilerinden burhânî bilgiyi elde edecekleri yakînî olan evveli bilgileri mücerret bir şekilde sadece mantıkla ilgili görmediklerini, varolanlar sınıfına da geçip oradan da burhânî bir bilgiye yol aradıklarını görmek mümkündür. Haddizatında, Aristoteles'in mantık geleneği ontolojiyle iç içe olma eleştirisini her zaman göğüslemiştir.

Evveliyât'ı yakînî (kesin) önermelerden saymamıza karşın bunlara itiraz mümkün müdür? Râzi, *Muhassal* adlı eserinde beş delil zikreder: 1- Râzi, aklî bilgilerin en açığının "bir şey ya vardır ya yoktur" önermesi olmasına karşın bunun kesinlik ifade etmediğini ileri sürer. Razi'ye göre, eğer aklî bilginin en açığında şüphe varsa, zayıfının hakkında şüpheye düşmekten kendimizi alamayız. Râzi, "bütün parçadan büyüktür"; "Bir nesneye eşit olan nesneler eşittir"; "Bir cisim iki yerde aynı anda bulunamaz" gibi önermeleri, her düşüncenin açıkça bilemiyeceğini söyler. Ona göre bu önermelere düşünürlerin verdikleri hüküm, zikredilen delile bağlı değildir, "eğer bir şey iki değişik şeye eşit olsa, o zaman o iki şeye eşit olan şey kendine aykırı (kendinden başkası) olur, fakat manasının zihinlerde ve akılda

[60] Moser, Poul K. And Nat, Arnold Vander, *General Inroductıon Human Knowledge- His Nature, Origin, and Limits; Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, Newyork 1987, s. 16.
[61] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 262-3; Ali Sedad, *Mizanu'l Ukul*, s. 58; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 263; Rıza Tevfik, *Mufassal Felsefe Kamusu*, İstanbul 1330, Axiome maddesi; Mahmud, *Mantıku's-Suri*, s. 192.
[62] Allan, P.J., *The Philosophy of Aristotle*, London-New York-Toronto 1952, s. 147

yerleşik olduğu için sözle ifadeye gerek kalmaz.[63] 2- Râzi, apaçıklığı inkâr edenlerin ikinci delilinin şunlar olduğunu söyler: a) Aklın birçok şeyi kesin olarak bildiğini söyleriz, ancak akıl doğru olmayacak bilgiler hakkında da kesinlikle hüküm verebilir. b) Eğer akıl doğru olmayacak hükümler hakkında da kesinlikle hükmederse, onun bu hükümlerine açık eleştiriler yöneltilir. Râzi bunları şöyle örnekler: Biz Zeyd'i görüp gözlerimizi kapatsak ve sonra da açsak, doğal olarak Zeyd'i ikinci defa görürüz. Veya bir kenardaki kap-kaçağın mühendise veya mantıkçıya dönüşmeyeceğini biliriz. Râzi, Eşari geleneğine göre hareket ederek, bunların hepsinin ihtimal olduğunu söylüyor. Çünkü gözümüzü kapadığımızda Allah o anda Zeyd'i yeniden yaratmış olabilir, bu nedenle benim gözümü kapamadan önce gördüğüm Zeyd olmayabilir. Kenardaki kap-kaçak ta mühendise veya mantıkçıya dönüşebilir.[64] 3- Râzi'nin üçüncü delili ise şudur: Akli sanatlarla uğraşırken düşünce iki delil karşısında aciz kalabilir. Bu acizlik te iki delilin de doğruluğu kabul edildiği zaman ortaya çıkar. Ancak bunlardan biri yanlıştır, aksi halde iki çelişik doğru olur. Bu apaçıklığı (bedihiyat) ın kesinlik gerekmeyen yerde kesinlikle hükmettiğini gösterir.[65] 4- Râzi, bazen insanın bir delilin bütün öncüllerini kesinlikle bildiğini, sonra da bu öncüllerden bir kısmının yanlış olduğu kendine belirdiğinden dolayı bir mezhepten bir başka mezhebe geçebildiğini söyler. İnsanın böyle fikir değişikliği esnasında batıl bir öncülün doğruluğuna hükmetmesi kesinlikle batıldır; eğer akıl batıl bir öncülü delil alıp kesinlikle hükmederse apaçıklığın eleştiriye açık olduğu ortadadır.[66] 5- Râzi insanların sahip olduğu mizaç ve geleneklerin hüküm vermeye tesir ettiğini söyler; bu da ona göre, apaçıklığı tenkide yol açar. Örneğin, zayıf mizaçlı olan elem vermeyi kötü görebilir, katı kalpli ve kaba mizaclı bunu iyi görebilir. İnsanların kimi bir nesneyi güzel, kimi ise onu çirkin görebilir. Râzi geleneklerin etkisine de şu örneği verir: Eğer birisi ömrü boyunca filozoflara güvenmişse, onların her dediğini doğru kabul eder.[67] Ancak Râzi'nin saydığı bu itirazları sıradan bir okuyuş bile, kısmen birinci delil hariç, bizim evveliyât dediğimiz önermelerimizi açık bir şekilde eleştiriye maruz bırakacak itirazlar olmadığı ya da olamayacağı açıktır; zira evveliyâtlarımız şu ya da bu mizaç, şu ya da bu kültür etkisi taşımaz aksine onlar akıl melekesinin tasdikten kaçınamayacağı şeylerdir. Gerçi bazı mantık kitapları evveliyât başlığı altında açık olan ve gizli olan evveliyâttan bahsederler. Birincisi tanımların birçok kimsede ortaya çıkmasından dolayı açıktır; ikincisi ise tanımların tasavvurunda karıştırılmasından

[63] Râzî, *Muhassal*, Çev. H.Atay, Ankara 1978, s. 22-3
[64] Râzî, *a. g. e*, s. 29.
[65] Râzî, *a. g. e*, s. 30-31.
[66] Râzî, *a. g. e.*, s. 31.
[67] Râzî, *a. g. e*, s. 32.

dolayı gizlidir.[68] Ancak bu Râzi'nin söylediği gibi, evveliyâtı eleştiri altında bırakmaktan ziyade, onu gereği gibi kavrayamamış insanı eleştiri altında bırakır.

1. 2-FITRIYÂT

Yakînî olan öncüller başlığı altında genelde evveliyât'ı "fıtriyât" takip eder. Evveliyâtta olduğu gibi fıtriyât'ın aksini düşünmek de çelişkiyi doğurduğundan dolayı fıtriyât'a da "akılsal apaçıklık" denir.[69]

Fıtriyât, evveliyât gibi bizatihi kendisiyle değil bir aracı (orta terim) vasıtasıyla bilinen önermelerdir. Fakat bu orta terim daima zihinde bulunur, asla kaybolmaz; bilgiyi edinmek isteyen birisi bu orta terimin hazır halde olmasından dolayı hemen sonuca ulaşır.[70] Fıtriyât zamanla öyle bir hal alır ki biz onu evveliyâtta olduğu gibi orta terim olmadan bizatihi önermenin kendisiyle elde edilir zannederiz; oysa araştırma sonucunda onun bir orta terimle bilindiğinin farkına varırız; fıtriyâtın bu durumu onun evveliyât kuvvetinde olduğunu gösterir.[71]

Gâzâlî *Mi'yar*'da fıtriyât için şu örneği verir. İki, altının üçte biridir. Bu hüküm zihindeki bir orta terim aracılığı ile bilinir. Bu orta terim ise şudur: Üç eşit parçaya bölünen bir şeyin, üç parçasından her birisi, onun üçte biridir. Altı da ikişer ikişer üç parçaya bölünebilir. Öyleyse iki altının üçte biridir, diyebiliriz. Gâzâlî burada sayı küçük olduğundan aklın orta terimi bulmak için hızlı işlem yaptığını, sayı büyüdükçe aklın işlem hızının düşeceğini söyler. Örneğin 66'nın üçte biriyle, 6'nın üçte biri arasında fark vardır diyor Gâzâlî.[72]

Akılsal apaçıklık dediğimiz bu önermelerden şüphelenmek mümkün mü? sorusunu Gazâlî, yaşadığı şüphe krizinde sordu. Gâzâlî, şüphe süzgecinden geçtiğinde en güvenilir yargıların aklın yargıları olduğunu söyler, çünkü sadece akıl herşeyi olduğu gibi kavrama gücüne sahiptir. Dolayısıyla ortaya çıkan yanlışlık akıldan değil, zan, hayal ve geleneksel inançlardan kaynaklanır. Duyu ile zannın hükümlerini yanlışlayanın akıl olduğu açıktır. Akıl bunu kendisinde bulunan aksiyomlarla yapar. Aksiyomları yanlışlayan öteki bir idrak arayışı, Gâzâlî açısından bilinemezciliğe götürür, çünkü kesin bir şeyin araştırma konusu olması, inancın yitirilmesine sebeb olabilir. Gâzâlî aklın hükümlerine ilişkin araştırma yaparken, aksiyomları dışta bırakır. Sonra da aklın hükümleri konusunda duyuların, aklın hükümlerinin nihai bir hüküm olmadığı konusundaki eleştirisini dile getirir. Gâzâlî, duyuların bu itirazını

[68] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 283.
[69] Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 58.
[70] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 111; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 89; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 27/258; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân,* s.
[71] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 89; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 58; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 263.
[72] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 111; farklı örnek için bkz. Gâzâlî, *Makasıd*, s. 89; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 264; Ali

olumlar ve aklın ötesinde bir üst idrak kabul eder; bu üst idraki de "tecelli" kavramına dayanarak açıklamaya çalışır. "Tecelli"nin merkezinde, Kur'an'ın nihai hükümler konusunda işaret ettiği "gönül/kalp" vardır. Gâzâlî'ye göre "gönül", insanın bilgi eyleminin hem akli, hem de keşfi cephesinin kaynağıdır. Çünkü filozofa göre, nihayetinde akıl, ilk bilgilerden/aksiyomlardan ileri gecemez. Gâzâlî, akılsal apaçıklıklardan şüphe etmek istememekle beraber, işaret edildiği gibi, bir üst idrakin varlığını şüphesiz kabul etmektedir. Filozof nihayetinde doğruya ulaşan aklın, vahiy ve sezgiyle aydınlanmış olmasını şart koşar, çünkü aklın aksiyomları belirli şeyleri kavrar. *Bi'l-kuvve aklı bi'l-fiil akıl* haline hikmet ışığının parıltıları getirir. Anlaşılan Gâzâlî'nin bi'-fiil olan aklı, "gönül/kalp" olarak görülüyor. Zira levhi mahfuzun bilgileri ile algı ve akıl yürütmelerle "gönül/kalp"te bilgi meydana gelir. Gâzâlî, akılsal apaçıksalları tamamen olumsuzlamıyor, dahası onların kesinliklerini muhafaza eden bir üst idrak kabul ediyor.[73] Evveliyât ve hadsiyât başlığı altında açıkladığımız gibi filozof İbn Sînâ da akılsal apaçıklıkları olumsuzlamıyor, ancak onların kaynağını, eşyanın gerçek bilgisine sahip olduğunu söylediği *faal akla* bağlıyordu. Bu manada İslâm filozoflarını üst idrak aramaya sevkeden şey, insanın eşyanın hakikatini değil, prensiplerini, arazlarını ve görünüşünü bilinebileceği kabuludur. İnsan için bilgi bu görünüşler anlamında mümkündür.[74] Alman filozofu Kant (Ö.1804)'ta akılsal apaçıklıkların hiç olmadığını, hiç olamıyacağını söylemenin, aklın olmadığını akıl yoluyla kanıtlamaya benzetir. Çünkü diyor Kant, bir şeyi bilme bilincinde olmak akılla mümkündür; dolayısıyla akıl bilgisi ile evveli bilgi aynı şeydir. Hatta Kant'a göre, zorunluluk taşıyan her kuralın biricik kaynağı akıldır.[75]

İbn Sînâ evveliyât ve fıtriyât'ın henüz doğrulukları ve yanlışlıkları tesbit edilemeyen ikincil öncüllere zemin oluşturduğunu söyler. Zihnimiz sonsuz bir zincirlemeyi kabul etmediği için bilgiyi elde etmede kendisine hareket noktası olacak, doğrulukları kendinden olan önermeleri, *ikinci akledilirler* için ilke olarak alır.[76] Haddizatında, her şeyi kanıtlamak imkânsızdır ve böyle bir çaba sonsuza gidişi gerektirir ki, bu muhaldir.[77]

Fıtriyât konusunda şu tarihsel Bilgıı vererek konuyu bitirmek istiyoruz. İslam filozofu İbn Sînâ *Burhân*'da zikretmesine karşın[78] *Necât*'ta[79] zikretmez, *el-İşârât ve't Tenbihât*'ta[80] ise

[73] Türker, Sadık, *Aristoteles, Gâzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, İstanbul 2002, s. 240-244.
[74] Bayrakdar, Mehmet, "Fârâbî'nin Bilgi Teorisi", (*İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde) Ankara 2005, s. 55.
[75] Kant, İmmanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev.İ. Kuçuradi vd., Ankara 1980, s. 12-13/ 23.
[76] Aristoteles, *Metafizik*, Çev. A. Arslan, İstanbul 1996, s. 234-5.
[77] Aristoteles, *a.g.e,* s. 203.
[78] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 18.
[79] İbn Sînâ, *Necât*, s. 94-105.

[80] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 186..

"kıyası kendisiyle beraber olan önerme" olarak zikreder; Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrak*'te[81] evveliyât'ı zikretmesine karşın Fıtriyât'ı zikretmez. Gâzâlî *Mi'yar*'da[82], *Makasıd*'da[83], Kazvînî *Şemsiye*'de[84], Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*'te[85] fıtriyât'ı "kıyası kendisinde bulunan önermeler" olarak zikrederler. Gâzâlî *Mihak*'ta ise ona hiç yer vermez[86]. Fıtriyât olarak açık isimlendirmeye, Gelenbevî'nin *Mizanu'l- Burhân*'ın da[87], Ali Sedad'ın *Mizanu'l- Ukul'*unda[88] rastlamak mümkündür. Bazı modern mantık kitapları da Fıtriyât'ın yerine "nazarıyat"ı koymuşlardır.[89]

1. 3-MAHSUSÂT/ MÜŞAHEDÂT

Yukarıda evveliyât ve fıtriyâtı "bedihiyât-ı akliye"den saymıştık. Bu ikisinin dışında kalan "müşahedât, mücerrebât, hadsiyat ve mütevatirat"ı sırf akılla değil de, ya duyuların yardımıyla ya da aklın yaptığı gizli bir kıyas vasıtasıyla tasdik edildiğinden dolayı "bedihiyat-ı harice" olarak isimlendirilir.[90]

Klasik mantık geleneğinde bazı mantıkçılar mahsusatı, müşahedat[91] başlığı altında; bazıları da müşahedatı mahsusât[92] başlığı altında, bazıları sadece müşahedat[93], bazıları da sadece mahsusât[94] başlığı altında konuyu incelemişlerdir. Ne var ki, kastettikleri şey aynıdır.

İslam filozofu Fârâbî ise mahsusatı, beş duyudan biri yoluyla elde edilen hükümlerdir[95] diye tarif eder. Çünkü duyularımızın, eşyayı duyumlamaktan başka bir işi yoktur. Duyularımız, nefsin insani bilgileri elde edeceği yollardır. Zira insanda bilgi duyumlamayla başlar; hatta külliyatı idrak etmesi cüziyatı idrak etmesinden geçer.[96]

---

[81] Sühreverdî, *Hikmetü'l-Işrak*, s. 40-42.
[82] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 111 (Gâzâlî burada diğer yakînî öncülleri maruf isimleriyle zikreder.)
[83] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 89.
[84] Kazvînî, Şemsiye, s. 27/288.
[85] Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik fi Tahriri'd-Dekaik*, Thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998, s. 195.
[86] Gâzâlî, *Mihak,* s. 99-103.
[87] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 264.
[88] Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 58; ayrıca bkz. İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 263; Öner, *Klasik Mantık*, s. 184; Muzaffer, *Mantık, s*. 288; es-Sadr*, el-Usus*, s. 376; Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 236.
[89] Abdu'l-Müteal Saidi, *Tecdidu Ilmi'l-Mantık*, Kahire Thz, S. 157; Es-Safi, M.Ahmet*, Tavdihu'l-Mantıkı'l-Kadim,* Kahire Thz. s. 122.
[90] Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, S. 59; Rıza Tevfik, *Mufassal Felsefe Kamusu*, s. 625.
[91] Gâzâlî, *Mihak*, s.100; Sühreverdî, *Hikmetü'l-Işrak*, s. 41; İbn Merzuban, *Kitabu't-Tahsil*, s. 96 *(Mevsuatu Mustalahatu ılmi'l-Mantık Inde'l-Arab* içinde hz. Refik el-Acem vd. Beyrut 1996); Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s.194,
[92] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 109.
[93] Kazvînî, *Şemsiye*, s. 27/288.
[94] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 86; Fârâbî, *el-Fusulu'l-Hamse*, Thk. R. El- Acem, (*El-Mantık Inde'l-Fârâbî-I* içinde) Beyrut 1987, s. 65
[95] Fârâbî, e*l-Fusulu'l-Hamse*, s. 65; İbn Sînâ, *Necât*, s. 94; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 88; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 27/258; Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s.194; Fârâbî, *Kitabu'l- Kıyas,* Thk. R. El-Acem (*El-Mantık Inde'l Fârâbî- II* içinde), Beyrut 1986, s. 19
[96] Fârâbî, *Faziletü'l-Ulum*, (*Fârâbî* içinde) Çev. H. Z. Ülken- K. Burslan, Ankara Thz. s. 74-75.

Haddizatında duyular eşyanın somut varlığını duyumlar, akıl ise somut olmayan şeyleri bilir.[97] Mahsusâtta akıl, duyularla ilişkiye geçmeden hüküm veremez, bunları ancak duyular vasıtasıyla idrak eder.[98] Güneş ışık vericidir; kömür siyahtır; kar beyazdır; ateş yakıcıdır; tuz beyazdır, gibi önermeler mahsusât/müşahedât cinsinden önermelerdir. Bunlar duyu organları tarafından, zaman kavramı içinde objeyle doğrudan girilen ilişkiyle elde edilir. Bu önermeler insanın tasarlama gücünde oluşur, tasarlama gücü de onları hafızaya gönderir; hafızaya gelen bu algılar zihinde kavramlaşır.[99] Gâzâlî mahsusâta "duyusal evveliyâtlar" diyerek duyumlananın/gözlemlenenin uzaklığı, bizim duyularımızın zayıflığı gibi bazı arızî sebeplerin dışında doğruluğundan şüphe olmadığını söylerken[100] Fârâbî mahsusâtla eşyanın bilinemeyeceğini bize bildirir.[101] Sühreverdî de mahsusâtın bireyselliğini göz önüne alarak "senin dışında biri için delil olmaz" demektedir.[102] Mantık geleneğinde mahsusât 1-hissiyât, ve 2-vicdaniyat olarak ikiye ayrılır. Eğer hükmü beş duyumuzdan biri ile veriyorsak buna hissiyat denir. Tuz beyazdır; ateş yakıcıdır önermeleri hissiyattandır. Ancak duyularımız bizi objenin (duyumladığımız şeyin) aşırı uzaklığı ve aşırı yakınlığı sebebiyle yanıltabilir. Gâzâlî, duyuların kusurlarını aklın yargılarına zıt vasıflar olarak kabul eder; gözü örnek alarak yedi kusur sayar:

a- Göz, başkasını görür ama kendisini görmez. Akıl ise, hem başkasını hem de kendisini görür.

b- Göz, çok uzaktakiyle çok yakındakini göremez. Oysa akıl idrak edebilmek için zaman ve mekândan bağımsızdır.

c- Göz, bir örtünün altındakini göremez. Akıl için böyle bir engel yoktur.

d- Göz, şeylerin mahiyetini kavrayamaz, onları ancak görünüşü bakımından idrak eder. Akıl ise şeylerin hem görünüşünü hem de mahiyetini kavrar.

e- Göz, şeylerin bir kısmını idrak eder, bütününü değil. Akıl ise, şeyleri tümel olarak idrak edip doğru ve kesin yargılarda bulunabilir.

f- Göz, sınırı bulunmayanı idrak edemediği gibi şeylerin niteliklerini de ancak sınırlı bir şekilde idrak edebilir. Akıl ise bilinebilir her şeyi idrak eder. Bu bilinebilirlerin sınırı da yoktur. Yani, gücü bakımından akıl, sınırı olmayan şeyleri idrak edebilir. Sonsuz sayılar dizisi ve bunlar arasındaki bağıntı gibi.

---

[97] Fârâbî, *Fususu'l-Hikem*, (*Fârâbî* içinde) Çev. H. Z. Ülken- K. Burslan, Ankara Thz. s. 211.
[98] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 109.
[99] Kindî, *Felsefi Risaleler*, Çev. M. Kaya, İstanbul 1994, s. 7.
[100] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 109.
[101] Fârâbî, *El-Fusulu'l-Hamse*, s. 64.
[102] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 41.

g- Göz, küçüğü büyük, büyüğü küçük görebilir. Akıl ise cisimleri olduğu gibi idrak eder. Duyulara göre güneş küçüktür. Hâlbuki akıl onun dünyadan büyük olduğunu bilir.[103]

Eğer biz, batın hislerimiz yoluyla hüküm veriyorsak buna da vicdaniyet denir. Biz fikrimizin, korkumuzun, öfkemizin, şehvetimizin, idrakimizin, açlığımızın, susuzluğumuzun ve duygularımızın olduğunu biliriz; ancak bunları biz herhangi bir dış kuvvet vasıtasıyla değil, bizatihi bir iç kuvvet vasıtasıyla biliriz. Doğal olarak bunu da evveliyât ya da fıtriyât derecesine çıkarmak mümkün değildir.[104] Zaten insan idrakiyle diğer hayvanlardan belirgin bir fark göstermez.[105]

Görüldüğü gibi mahsusât, evveliyât ve fıtriyât gibi ortak aklın onayı yerine, duyuların bireylere sağladığı kesinlikle ilgilidir. Her ne kadar maddenin zahirindeki ve batınındaki bütün sırlara vakıf olamasak da "süt beyaz değildir, kömür beyazdır" diyenin salim bir akla sahip olmadığını söyler, ve bireysel kesinlikten ziyade insan aklının ittifakını delil getirerek itiraz ederiz. Mahsusâttan burhânî kıyas kurulabilir. Fârâbî *Kitabu'l-Cedel* adlı eserinde mahsusâtın bireysel olduğunu bu yüzden onun cedel'de kullanılamayacağını, ancak konusu bireysel olan küllî öncüllerin doğrulanması için tümevarımda kullanılabileceğini söyler.[106] Çünkü cedel'de ya çoğunluk indinde kabul görmüş meşhurât, ya da iki taraf arasında kabul görmüş müsellem bir öncül kullanılır.

1. 4-HADSİYÂT

Diğer bütün canlılardan akıl kuvvesiyle "bilmek isteme"[107] ayrıcalığına sahip olan insan, sadece bu noktada kalmaz, bir adım daha ileri atarak "bilme eyleminin nedenlerini"[108] elde ederek ruh sükûnetini sağlayacak bir kesinliğe ulaşma çabası sergiler. İşte insanın kesinliği aradığı duraklarından biri de sezgi'dir.

Klasik mantık geleneği sezgisel önermeyi kendisiyle burhâni kıyasın kurulduğu yakînî önermelerden sayar.

Peki, sezgi nedir?

---

[103] Türker, *Yargı Mantığı*, s. 241-242.
[104] Gâzâlî, *Milyar*, s.109; Gâzâli, *Mihak,* s. 100; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 41; Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s.194; Ahderi, *Es-Süllem*, s. 36; İbn Merzuban, *Kitabu't-Tahsil,* s. 96; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 263; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 60; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 263; Muzaffer, *El-Mantık*, s. 284
[105] Gâzâli, *Mihak,* s. 100.
[106] Fârâbî, *Kitabu'l- Cedel*, s. 19.
[107] Aristoteles, *Metafizik*, s. 75.
[108] Aristoteles*, a.g.e,* s. 82.

Sezgi, zihin kuvvetimizin orta terimi bulmak için yaptığı ani ve mükemmel bir harekettir.[109] Kendisine bir kuvve olarak zekâyı alan sezgi, ilmin meydana gelebilmesi için bilinmesi gereken orta terimi bulmaya yönelik bir harekettir; orta terim bulunmuşsa, konulan sonucu veya büyük terimi bulmaktır; kısacası bilinenden bilinmeyene ani bir geçiştir.[110] Örneğin, Ay'ın ışığını Güneş'ten almasının bilinmesi böyledir. Biz Ay'ın Güneş'e nispetle durumunun değişikliğini gözlemledikçe onun ışık yapısındaki değişmeyi de gözlemleriz. Eğer Ay ışığını güneşten almasaydı konumu değiştikçe ışık yapısı da değişmeyecekti, fakat değiştiği için, biz, öyleyse Ay ışığını Güneş'ten alır diye sezgiyle bu sonuca varırız. Ebherî burada ayın ışığının değişimlerini "gözlemlemeyi", zihnin sezgi'ye çıkış noktası olarak alır.[111]

Filozofların sezgi konusundaki fikirlerini açıklamadan önce sezgiyle ilgili şu soru grubunu soralım: 1- Sezgi acaba duyularla mı ilgilidir veya zihnin işi midir, yoksa kendi başına, akıldan farklı bir başka bilme yetisi midir? 2- Sezgi duyulur âleme ait olanı mı, zihinde olanı mı, yoksa akıl üstü başka bir alana ait olanı mı bize bildirir?[112]

Sezgi konusunda filozofların görüşlerini biraz daha açıklayarak onu burhânî kıyasın yakînî öncülü yapan şeyi elverdiğince bulmaya çalışalım.

Aristoteles, öğretici olan bilimin nedenleri araştıran bilim olduğunu söylerken[113] bu nedenin/orta terimin elde edilme yollarından birinin de, "bir anda bulma" olduğunu söyler ve yukarıda zikrettiğimiz ay'ın ışığını güneşten almasını örnek olarak verir. [114]

İslâm mantıkçılarından Fârâbî'ye gelince o, sezgiyi ikiye ayırır:

1- …duyulara ve akla bağlı olup bize dış âlemi tanıtır;

2- düşünceye ait olan sezgidir ki eşyanın prensiplerini anlamamıza yardım eder.

İşte bu ikinci sezgi ile biz soyut ve seçik şekilleri kavrarız. Hakiki ilim de bunun üzerine bina edilir. Fârâbî'ye göre birinci sezgi sadece yardımcı vazifesi görür.[115]

İbn Sînâ ise sezgiyi, orta terimi, yani konu neyse o şeyin mahiyetini bulmaya ilişkin zihnin ani ve mükemmel hareketi olarak ele alır.[116] İbn Sînâ'nın sezgiyle ilgili bu beyanı Fârâbî'nin ikinci şıktaki ayrımına denk düşüyor görünmektedir. Fârâbî'nin yaptığı ayrımın birinci şıkkı ise sezgiyi mücerrebât başlığı altında ele alan Gâzâlî'nin açıklamalarıyla

---

[109] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 192.
[110] İbn Sînâ, *Necât,* s. 137; mantık geleneğindeki benzer tanımlar için bkz. Kazvînî, *Şemsiye*, s. 27/258; Ebherî, *Keşfu'l Hakaik*, s. 194; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 60; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 264.
[111] Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s. 194
[112] Köz, İsmail, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Felsefe Dünyası*, Sy. 40, 2004/2, s. 42.
[113] Aristoteles, *Metafizik*, s.75.
[114] Aristoteles, *II. Analitikler,* çev. H. R. Atademir, İstanbul 1989, s. 86.
[115] Ülken, H.Ziya, *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul 1957, s.146.
[116] İbn Sînâ*, Burhân*, s. 192; İbn Sînâ, *Necât*, s. 137; İbn Sînâ, *El-İşârât*, s. 369.

örtüşmektedir. Gâzâlî sezgiye mücerrebât açısından bakıldığında bunlara hükmetmenin kaynağının zihnin arılığından ve kuvvetinden dolayı zihinde meydana gelen sezgi olduğunu, bu sezgiyi olayların şahitliğinin işlediğini söyler; ancak nefis bunları şüphe olmayacak bir şekilde de doğrular. Gâzâlî, sezginin bireyselliğine işaret ederek, sezginin ancak ona sahip olan kimseyi bağladığını, başkasını ise ancak bu sahip olan gibi bir sezgiye sahip olduğunda bağladığını söyler ve " ay ışığını güneş'ten alır "örneğini verir. Gâzâlî ilimle uğraşanların, kendilerinden şüphe edilmeyen ancak üzerine de burhân ikame edilemeyen bir çok sezgili hükme sahip olacaklarını da ekler.[117] Kant duyu sezgisine duyulur alemin dışında bilgi verme yetkisi vermez.[118] Burada Fârâbî'nin yaptığı ayrımın birincisi ve Gâzâlî'nin herhangi bir ayrım yapmadan sezgiyi mücerrebât altında zikretmesi Kant'ın duyu segisne benzemektedir. Kant, bütün bilgilerimizin tecrübeyle başladığını, ancak tamamen de tecrübeden de ibaret olmadığını kabul eder ve ona göre bütün bilgiler sezgi ve kategoriler aracılığıyla oluşur.[119] Kant'ın kategorileri deneyim dünyasının sınırlarını aşmadığı için de, Fârâbî'nin sezgide yaptığı ikinci ayrımı ve İbn Sînâ'nın *faal akılla* ittisale girmiş *müstefad akla* verilmiş sezgisi manasında akli sezgiye yer vermez.

Kant'ta aklî sezgi numenin bilgisini vermez ama onun varlığının düşünülmesinde rol oynar. Kant'ın kabul ettiği diğer iki sezgi türü ise a) algı sezgisi: bu, bize fenomen hakkında bilgi verir; b) saf sezgi: bu, duyumlarda değil matematikte etkindir.[120] Fârâbî'nin yaptığı birinci ayırım, Gâzâlî'nin sezgiyi mücerrebât başlığı altında inceleyerek ona mücerrebat açısından bakması ve Kant'ın duyulur dışında sezgiye herhangi bir şeyi elde etme yetkisi vermeyişi yukarıdaki sorularımızdan hepsine cevap vermeye yetmez; ancak sezginin tamamen zihinden bağımsız olmadığını, zihni kullandığını ve çoğunlukla sezginin duyulur âleme ilişkin bilgi verdiğini çıkarsamak mümkün gözükmektedir.

Sezgi konusunda sert tartışmalara sebeb olan filozof ise İbn Sînâ'dır.

İbn Sînâ'yı sonraya bırakmamızın sebebi onun bu konuya İslam filozoflarından daha kapsamlı bakmış olmasıdır,

İbn Sînâ, bilginin *faal akıl'* dan iki şekilde sudur ettiğini söyler: 1- Tefekkür: Nefsin çoğunlukla hayal gücüne müracaat ederek manalar arasında yapmış olduğu bir harekettir. 2- Sezgi: Bunu da zihnin bilinenden bilinmeyene ani bir hareketidir, diye tanımlar.[121] İkisinin

[117] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 110-111; sezgi'yi sahip olanın dışında delil olarak kabul etmeyen için ayrıca bkz. Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrak*, s. 42.
[118] Köz, "Sezgi", s. 44.
[119] Köz, *a.g.m*, s. 43.
[120] Köz, *a.g.m*, s. 47.
[121] İbn Sînâ, Burhân, s. 192; İbn Sînâ, *Necât,* s. 137.

gayesi de bilinenden bilinmeyen orta terimi bulmaktır; ancak İbn Sînâ sezgiyi tefekkürden daha güçlü sayar; çünkü tefekkürde insan *faal akıl* ile ittisale giremezken sezgiyle girer.[122] İbn Sînâ'ya göre bilginin zemini akıl, kaynağı ise *faal akıl*'dır. Bilmek sezgiyle elde etmek demektir; maksat ise, kıyasın orta terimini aniden elde etmektir; orta terim ise, bizi gerçek bilgi olan kavramsal ve soyut (aklî) bilgiye ulaştıran terimdir.[123] Akli bilginin kıyastaki orta terimi elde etmek olduğunu, orta terimin de zikredildiği üzere ya sezgiyle ya da talim'le, yani orta terimi bilen bir bilginin bu orta terimi arayan birine bildirmesiyle bulunur; nihayetinde İbn Sînâ talim'i de sezgiye bağlar.[124] Aksi takdirde muallimler zincirinin sonsuzluğu ortaya çıkar ki, bu muhaldir. İbn Sînâ, bir adım daha ileri giderek insanları sezgi derecesine göre sınıflar: 1- Sezgi kuvveti olmayan, daima bir muallime ihtiyacı olan, 2- Çoğu şeyi sezgiyle bilen, muallime çok az müracaat eden, 3- İstediği anda sezgiyle ilimlere vakıf olan.[125] Fazlur Rahman ve Gutas, İbn Sînâ'nın sezgiyle ilgi görüşünün Aristoteles'e dayandığını[126] söylerler.[127] Hatta Fazlur Rahman, İbn Sînâ'nın nihayetinde Burhâni bilgiyi sezgiye bağlamasını, "bilgi edinmeyi bir ibadete benzettiği; bilmek istediğimiz şeyin ne olduğundan bile haberdar olmayacak bir pozisyona düşürdüğü" gerekçesiyle "yanlışlığı bir tarafa, itibara bile alınamaz" ifadesiyle sert bir şekilde eleştirir.[128] Oysa Kuşpınar'ın da belirttiği gibi İbn Sînâ ve Aristoteles arasındaki benzerlik, sezginin ani bir hareket olmasıdır ve bunun örneği olan Ay'ın ışığını Güneş'ten alması önermesi dışında bir benzerlik yoktur. Aristoteles'te olduğu gibi sezgiyi sadece aklın bir kuvvesi saymıyor, kaynak itibariyle onu akıl üstü bir varlığa bağlıyor. Dahası Aristoteles sezgiyi bilimsel bilgi olarak anlaşılmaktan uzak tutmaya çalışırken İbn Sînâ onu burhâni bilginin temeline koymuştur.[129] İbn Sînâ'nın Fazlur Rahman'ın bu sert eleştirisini hak ettiğini düşünmüyoruz. Zira felsefe tarihinde İbn Sînâ'dan önce de, sonra da sezgi önemini hiçbir zaman yitirmemiştir. İbn Sînâ, sezginin elde edilmesi için Descartes'in "aklın ışığı", Kant'ın "saf aklın kavramlarının algıyı belirlemesi", Bergson'un "devamlı ve şuurlu bir şekilde konusuna hazırlama lüzumu"[130] olarak ifade ettiği şeyi "faal aklın vergisi" olarak ifade ediyor. Elbette en layık olan, eşyanın hakiki bilgisine sahip olandan almaktır. Kaldı ki İbn Sînâ, insanın *faal akılla* ittisale giren *müstefad akla*

[122] Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 109-110.
[123] Kuşpınar, *a. g. e.,* s. 111.
[124] Kuşpınar, *a g .e*., s. 120.
[125] Kuşpınar, *a. g. e*., s. 121.
[126] Aristoteles, *II. Analitikler,* Çev. H. R. Atademir, İtanbul 1989*,* s. 86.
[127] Kuşpınar, *a. g. e,* s. 124-5.
[128] Kuşpınar, *a. g. e*, s. 134.
[129] Kuşpınar, *a. g. e,* s. 128-9.
[130] Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", s. 53.

geçişinin bir sıçrayışta olmadığını, bu sıçrayışı sağlayan basamakların olduğunu söyler ki biz Evveliyât bahsi altında *heyulâni akıl*dan *müstefad akla* geçişi açıklamıştık. İbn Sînâ'nın sezgiyle ilgili görüşlerini anlamlandırırken onun, sezgi için bütün bir felsefi birikimini nasıl bir basamak gibi kullandığını gözden kaçırmamalıdır. Zaten İbn Sînâ öyle her insanın *faal akılla* ittisale giremeyeceğini söyleyerek sezgiyle gerçekleşen ani sıçrayışı sağlayacak temellerin varlığını öngörmüş oluyor.

Sezgi konusunda farklılık gösteren Sühreverdî'ye de kısaca değinelim. *Hikmetü'l-İşrak* adlı eserinde sezginin iki sınıf olduğunu söyler: 1-Mücerrebat[131], 2-Mütevatirat. Mücerrebât'ı da ittifakla nefsin tatmin olduğu kesin bir biçimde faydalı tekrarların müşahedesi olarak tanımlar. Şu önermede olduğu gibi "odunla vurmak acı verir". Sühreverdî mücerrebât derken bu örneğin tümevarım ile karıştırılmamasını, bunun tümevarım olmadığını söyler. Ve tümevarımın küllinin bir çok parçasının bulunmasıyla külli üzerine verilen hüküm olduğunu, ancak tümevarımın yakîn ifade etmediğini söyler. Zira biz gözlemlerimizle bütün hayvanların alt çenelerini oynattığını söyleriz, hâlbuki timsahın üst çenesini oynattığının bilinmesi bizim gözlemlerimizin hilafınadır ve gözlemimizin yakînî olmaktan çıkmasına sebep olur. Mütevatirât'a gelince, Sühreverdî onu insanın tanıklıkların çokluğuyla yakînî olarak hükmettiği önermeler olarak tarif eder ve haber verilen şey tabiatı icabı mümkünken, haber verilen şey üzerindeki ittifaktan dolayı da nefis ondan tatmin olur, der. Mütevatirât'daki yakinlik ise tanıklıkların çokluğu yoluyla kesinliktir ve biz tanıklıkların sayısını belli bir sayıyla sınırlayamayız, zira yakînin pek çoğu az sayıdan elde edilebilir. İnsanın sezgisini elde ettiği bu nesneler hakkında delil bulacağı bir arka plan vardır. Sühreverdî tâki diyor, senin dışındaki senin gibi sezene kadar sezgi senin dışındaki biri için delil olmaz.[132] Sührevedi'nin mütevatiratı sezgi altında zikretmiş olmasında, mütevatirâtta haber verilenlerin beş duyuyla duyumlanmış olması şartının rol oynadığını düşünüyoruz. Çünkü duyuların şahitliği zihne sezgisel bir hareket için basamak oluşturur.

1. 5- MÜCERREBÂT

Çoğunlukla mümkün şeylerde yararlılığı olan, zaruri ve mümteni olan şeylerde istenilse bile kullanılmayan mücerrebât,[133] bir şeyin bir şey için varlığının duyularımızda tekrarı yoluyla, kıyasındaki ortaklıkla his tarafından tasdik edilen hükümlerdir.[134] Ancak bu

[131] Gâzâlî, *Mi'yar,* s. 110'da tersini söylüyordu
[132] Sührevedi, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 41-42.
[133] Fârâbî, *Faziletu'l- Ulum*, s. 61.
[134] İbn Sînâ, *Necât*, s. 94-95; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 27/258

kıyas histen gizli bir kıyas yoluyla ortaya çıkar. Örneğin: Vurmak hayvana acı verir; kesmek elem vericidir; boyun kesmek öldürür; sakomanya otu ishal eder, önermeleri mücerrebâttan olup bunlar duyularımız vasıtasıyla, tekrar tekrar vuku bulduğu gözlemlendiğinde şüphe olmayacak kesinlik elde edilir. Bahsini ettiğimiz " tekrar" ise mütevatirâtın sayısı gibi belirsizdir; her olay, her tekrar haber veren şahit gibi olur; bu şahitliğe tekrarla yaptığımız gizli kıyas eklenir.[135] Biz, "ateşin yakıcı, taşın yere düşücü, ateşin yukarı doğru hareket edici, ekmeğin doyurucu, şarabın sarhoş edici olduğunu " bilmekle tabiata konulmuş düzenleri de keşfetmiş oluruz. Neticede bütün bunlar, onları tecrübe edene bağlı olmaktadır.[136] Ancak ortak akıl, bize tecrübenin tekrarlarının sürekli aynı sonucu vermesiyle onların kesinliğini kabulumuz konusunda karşı çıkmaz, bilakis onun doğruluğunu tasdik eder. Kaldı ki mücerrebât'taki bu tekrar tesadüfî olarak gerçekleşmez.[137] Yukarıda biz mücerrebât'ın onu tecrübe edene bağlı olduğunu söyledik. Mantık geleneği, eğer gözlemlerimizin tekrarı yoluyla vakayı bizzat kendimiz tecrübe etmişsek buna mücerrebât; eğer vakayı kendimiz değilde bir başkası tecrübe etmişse ve başkasının hükmü bize tevatür ile geliyorsa buna da " mütevatirât' tan olan mücerrebât " adını verir. Eğer biz sakamonyanın ishal edici olduğunu tecrübe etmemişsek tecrübe eden doktordan onun ishal edici olduğu bilgisini alırız.[138] Mantık kitaplarında mücerrebât' ın tümevarım ile karıştırılmamasına özen gösterilmiştir. İbn Sînâ *Burhân*' da[139], Sühreverdî *Hikmetü'l-Işrak*'ta[140] Ebherî *Keşfu'l-Hakaik*'te[141] bu ayrımı yapmışlar ve üç filozof da "tecrübe tümevarım değildir" demişlerdir. Sühreverdî ve Ebherî tümevarım'nın yakîn ifade etmediğini, onun küllinin birçok parçasının bulunmasıyla külli üzerine verilen hüküm olduğunu, bütün hayvanların alt çenelerini oynattığı meşhur önermesinin, timsahın üst çenesini oynatmasıyla yakînlikten çıktığını söylerler. Ebherî, "tecrübeyi "kıyasın müşahedeyle ilişkilendirilmesidir" şeklinde izah ederken tümevarımı da küllinin hükmü için temel olan cüzi müşahedelerden ortaya çıkan" hüküm diye tarif eder. Ebheri'ye göre tecrübede tek bir şeyin gözlemlenmesiyle yakîne ulaşılır, tümevarımda ise bir

[135] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 109-110; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 88; İbn Merzuban, *Kitabu't-Tahsil*, s. 96 *(Mevsuatu Mustalahatu il-mi'l-Mantık Inde'l-Arab* içinde, Refik El-Acem vd. Mücerrebât Maddesi); Ebherî*, Keşfu'l-Hakaik,* s. 194; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân,* s. 265; Ali Sedad*, Mizanu'l-Ukul*, s. 50; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 264-5.
[136] Gâzâlî*, Mihak*, s. 101; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 264-5; Çapak, *Ebu Hamid Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 266.
[137] Ali Sedad, *Mizanu'l Ukul*, s. 60; Çapak, *a. g .e*, s. 267.
[138] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 265; Öner, *Klasik Mantık*, s.185; Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 238.
[139] İbn Sînâ, *Burhân,* s. 45
[140] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 41
[141] Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*, s. 194.

sınıfın tikel parçalarının gözlemlenmesiyle hükme varılır. Ancak timsah örneğinde olduğu gibi Ebheri istikranın yakîn ifade etmediğini söyler.[142]

Felsefe tarihinde mücerrebât, empirizm olarak karşılık bulmuştur; empirisizm, gerçekliğin bilgisine aklın empirik olmayan kullanımı yoluyla ulaşılamayacağını kabul etmiştir. Doğuştan getirdiğimiz temel prensipler de bize gerçekliğin bilgisini vermekten uzaktır. Gerçeklik varsa biz ona ancak duyusal tecrübeler yoluyla ulaşabiliriz.[143] Empiristler "menekşe, tatlı, kedi, ev" gibi basit kavramları doğrudan tecrübeyle elde ettiğimizi; "atom, tanrı, elektrik, hükümet/yönetmek" gibi karmaşık kavramları da doğrudan tecrübeden elde edemesek bile, bunların da doğrudan tecrübeyle elde edilen kavramlardan oluştuğunu söylerler. Çekirdek empirisizmin en güçlü şeklini "önermelerimiz duyularımız yoluyla doğrulanabiliyor ya da yanlışlanabiliyorsa anlamlıdır" diyen mantıkçı pozitivistler oluşturur. Bunlara göre anlamlı önermeler, tikeller hakkındaki gözlemsel önermelere indirgenmelidir; böyle gözlemsel önermeler, yalnızca duyuların fenomenal maddesiyle doğrudan doğrulanabilmeli ve yanlışlanabilmelidir, örneğin: renk, şekil, tat, ses, sıcaklık, dokunma, koklama gibi. D.Hume, J.S. Mill, Russel, Carnap ve Ayer bu görüştedirler.[144] Klasik empirisizmin önemli ismi J. Locke'dur. O zihnimizin "tabula rasa/üzerine herhangi bir şey yazılmamış tertemiz bir sayfa" olduğunu söyleyerek, insanın bilgilerinin doğuştan değil, tecrübeyle oluştuğunu, anlamlı önermelerin gözlemsel önermelere indirilmesine gerek olmadığını, zira onların duyusal tecrübe yoluyla desteklendiğini söyler.[145] Yazar Kant'ı nativistik empirist sayar. Kant doğuştan kavramlara sahip olduğumuzu inançlarımızdan bazılarının da a priori olduğunu, ancak bunların gerçekliğin bilgisini oluşturmadığını söyler.[146] Kısaca bunları zikretmemizin amacı şudur: İnsanın bilgi edinme süreci oldukça komplekstir; bu karmaşık yapının içinde keskin bir şekilde ne tamamen tecrübelere, ne sezgiye ve ne de a priorilere dayanmamız bizim işimizi kolaylaştırmayacaktır. İnsanın bilgi edinmedeki karmaşık yapısıyla eşyanın karmaşık yapısını bir araya getirdiğimizde İslâm bilginlerinin kesinlik dereceleri birbirinden farklı da olsa altı tane yakînî öncül saymış olmaları insanın psiko-sosyal yapısını göz önüne almış olmalarının bir delili sayılabilir.

[142] Süreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 41; Ebherî, Keşfü'l-Hakaik, s. 194.
[143] Moser-Vander Nat, *G.I. Humon Knowledge*, s. 39.
[144] Moser- Vander Nat, *a. g. e*, s. 18.
[145] Moser- Vander Nat, *a. g. e*, s. 18.
[146] Moser- Vander Nat, *a. g. e*, s. 19.

1. 6- MÜTEVATIRÂT

Kendisiyle burhâni bir kıyas kurulan son öncül mütevatirâttır. Mütevatirât, "her hangi bir amaç için yalan üzere birleşilmesi mümkün olmayan haber vermenin tevatürü yönünden doğrulanan işlerdir."[147] Bu haber verme tek bir insanın değil bir topluluğun şahadetine dayanmalıdır; aklın bu haberle ilgili hüküm vermesi işitme yoluyladır; bu işitme bir defalık değil tekrarla olmalıdır.[148] Gâzâlî ve Sühreverdî yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan haber vericilerin sayısının belirlenmesinin zorunlu olmadığını, bilakis yakînin pek çoğunun az bir sayıdan da elde edilebileceğini söylerler.[149] Ebherî de tevatürdeki kesinliğin bazen onu bize haber verenlerin sayısının çokluğundan bazen de başka bağlamlardan dolayı oluştuğunu; haber verenlerin sayısını da ulaştığında yakîn ifade edeceği, ulaşmadığında yakîn ifade etmeyeceği bir sayıyla sınırlandırmamak gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre öyle durumlar vardır ki bu durumda tevatür için uygun şartlar az bir sayıyla birleşir ve onlar da yakîn ifade eder.[150] Görüldüğü gibi mütevatirât'ta sadece haber verenlerin sayısı yakîni sağlamaz; bilakis haber verilen şey şu aşağıdaki şartları taşımalıdır: a) müşahedeye dayanmış olmalı[151]; bir efsanenin nakledilişi, zaruri bilgi değildir. b) haberi verenlerin haber verdikleri şey hakkında ittifakta olmaları, aynı manada ve aynı sözlerle olmalı, c) haber verilen şey mümkünattan olmalı, aklen gerçekleşmesi muhal bir şey olmamalıdır.[152]

Mütevatirât konusunda mantık kitaplarının en maruf örneği Mekke'yi ve Bağdat'ı görmemiş birisinin yukarıda saydığımız şartlar ışığında Mekke ve Bağdat'ın varlığına hükmetmesidir. Yine tarihte Hz. Muhammed'in yaşamış, kendisine Kur'an indirilmiş ve İslam dinini tebliğ etmiştir" önermesidir. Mütevatirât'ı burhâni kıyasın öncülü yapan şeye baktığımızda onun temelinde insanın ve toplumun psiko-sosyal yapısının olduğunu görmek mümkündür. Çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz gibi insan hayatının idamesini kesinlikle tek bir kalıba sokmak mümkün değildir. Zaman ve mekân gerçeği insanın bilgi edinme eylemini zamansal ve mekânsal olarak bazen ileri ve bazen de geri alabilir. İnsan gerçekliği bazen mücerret aklına, bazen mücerred duyularına güvenir; güvenmek zorundadır da; işte mütevatirât'ta insan gerçekliğinin diğer insanlara güvenme gerçekliğidir.

---

[147] İbn Sînâ, *Necât*, s. 95.
[148] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 88; Gâzâlî, *Mihak*, s. 102-103; Kazvînî, Şemsiye, s. 27/258; Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik,* s.195; Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme*, s. 26 (*Mevsuatu Mustalahati İlmi'l-Mantık Inde'l-Arab* içinde hz. R. El-Acem vd. s.885); Savi, *El-Besairu'n-Nasıriyye fi İlmi'l-Mantık,* s. 222 (*Mevsuat* içinde s. 885); Ahderi, *Es-Süllem*, s. 36 (*Mevsuat* içinde, s. 885); Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 264-5; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 61; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 264.
[149] Gâzâlî, *Mihak*, s. 102-103; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak,* s. 41-42.
[150] Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik,* s. 195.
[151] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 265.
[152] Tunç, Cihat, *Sistematik Kelam*, Kayseri 1994, s. 21.

2- YAKÎNÎ OLMAYAN ÖNCÜLLER

2. 1- MEŞHURÂT

Eşyanın tabiatı hakkında bilgi vermeyen meşhurât[153], ya insanların tamamının, ya onların çoğunun, ya bilginlerin, ya akıllıların, ya bilgin ve akıllıların çoğunun, ya bu akıllı ve bilginlerin muhalefet etmemeleriyle ya da onların dışında kimselerin muhalefet etmemesiyle etkin[154] ve yaygın[155]olan görüşlerdir. [156]Meşhurât'la ilgili diğer tartışmalara geçmeden yukarıdaki tanımdan küçük de olsa bazı farklılıklar içeren İbn Rüşd'ün meşhur öncülün meşhur olduğu yerleri gösterdiği farklılıkları göstermek istiyoruz.

İbn Rüşd *Cevamiu Kitabi'l-Cedel* adlı eserinde şu ayrımı yapar:

1- Herkes tarafından kabul edilen meşhurlar. Bu sınıf meşhur meşhurların en soylusudur. Tolumların mezheplerinde ve doğal fıtratlarında değişiklikler olmasına karşın farklı milletlerin hepsi için böyle bir şey üzerinde anlaşmaları mümkündür: "Nimet verene teşekkür etmek iyidir; Anne-babaya saygı göstermek iyidir" bunun örneğidir. Bunlar öyle meşhurlardır ki kabulü için toplum seçmez.

2- Meşhurât'ın bazıları birçok insan tarafından yaygın olarak kabul edilir, geride kalanlar da bunların üzerinde anlaşmazlık sergilemesinler: "Allah birdir" bunun örneğidir.

3- Üçüncü meşhuru İbn Rüşd ikiye ayırıyor.

3. 1- Âlimler ve filozoflar indinde, diğerleriyle muhalif olmaksızın meşhur olanlar; "bilgi fazilettir" bunun örneğidir.

3. 2- Âlimler ve filozofların çoğunluğunun inde meşhur olanlar: "gökyüzü kürevîdir" bunun örneğidir.

4- Bunu da üç kısma ayırır.

4. 1- Sanat ehli indinde meşhur olanlar, bunlara bu toplumda muhalefet olmaz: "Sakamonya ishal eder" önermesi gibi.

---

[153] Fârâbî, *el-Fusulu'l-Hamse*, s. 64.
[154] Fârâbî, *Kitabu'l-Kıyas*, s. 19.
[155] Fârâbî, *el-Fusulu'l-Hamse*, s. 65.
[156] Fârâbî, *Burhân Kitabı*, s. 73; hemen hemen aynı tarifler için bkz. İbn Sînâ, *Burhân,* s. 19; İbn Sînâ, *Necât*, s. 98; Gâzâlî, *Mi'yar*, s.112; Gâzâlî, *Mihak*, s. 105; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 91; İbn Rüşd, *Cevamıü Kitabi'l-Cedel*, s.51/158 *(Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics, Rhetorics, and Poetics,* Edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany State Unıversty of New York Pres 1977. Bundan sonra eserlerin kısa ismi verilecek.); Kazvînî, Şemsiye, s. 27; Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik,* s. 196; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 268-269; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 68; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 265; Muzaffer, *El-Mantık*, s. 293; Mahmud, *Mantıku's-Suri*, s. 194.

4. 2- Sanat ehlinin onlara muhalefet etmesinin dışında sanat ustalığıyla meşhur olanların indinde meşhur olanlar: Hipokratın, "herhangi bir ön sebep olmaksızın hızlı zayıflığın hastalığın uyarıcısı" olduğu delili gibi.

4. 3- Veya sanatta maharetiyle meşhur olanların çoğunun indinde meşhur olanlar.

5- Meşhur olan şeye benzerlikle meşhur olan önermeler.

6- Meşhur olan şeye karşı olan şey de meşhurdur. Örneğin, eğer birisi arkadaşına iyi davranmalıdır önermesi meşhur ise birisi düşmanına kötü davranmalıdır önermeside meşhurdur [157]

Meşhurât'ın nasıl bir bilgi verdiğini sorduğumuzda, onun, bize kesin bilgi vermediği, doğruluğunun yukarıdaki şartlara bağlı olduğu[158], doğruluğunun da daimi olmadığı bazen doğru, bazen de yanlış olduğu, bu yüzden de bunları kıyasta kullanırken dikkatli olmak gerektiği cevabını alırız.[159] Çünkü onlar evveliyât gibi aklî olmadıkları gibi, vehmî de değillerdir; meşhuratın tasdiki insanın fıtratında kendisiyle bulunmaz; bilakis bunlar harici sebeplerle tasdik olunurlar.[160] Ancak dil bilgini Ebu Said es-Sirafi ve İbn Teymiye meşşai geleneğin bu anlayışına katılmazlar. Sîrâfî, kesin zaferi verdiğinden dolayı cedeli öncülleri burhâni öncüllerden üstün sayar. Hatta ona göre burhânî öncüllerden kurulu kıyas, kesin bilgiyi vermez.[161] İbn Teymiye'ye göre, filozofların meşhuratı kesin bilgi statüsünden çıkaracak delilleri yoktur; meşhurâtın fıtrî olmadığını söylemeleri de kabul edilmezdir. Filozofların "Adalet iyidir"; "Zulüm kötüdür" gibi önermeleri meşhurâttan sayarak olası kabul etmelerine karşı çıkar. Çünkü İbn Teymiye'ye göre önermelerde geçen "iyilik" ve "kötülük" akılla bilinir, bunlar fıtridir. Bunlar toplumdan topluma değişir denemez. Zira adaleti kötü gören, zülmü de iyi gören bir toplum yoktur. Bunlarda toplumların ittifakı vardır. Bu sebeblerden dolayı İbn Teymiye, meşhurâtı, filozofların yakiniyat olarak isimlendirdikleri önermelerden üstün sayar.[162]

Meşhurât'la evveliyât arasındaki farka gelince örneğin: "insan öldürmek çirkindir, bir insan kurtarmak iyidir" önermelerini dünyada aniden akıl-baliğ olmuş, ne bir eğitim almış, ne bir toplum içinde yaşamış ve ne de herhangi bir düzen görmemiş birine söylesek böyle birinin bunlar hakkında şüphe duyması ve tereddüde düşmesi mümkündür. Ancak aynı nitelikte olan birine "olumluluk ve olumsuzluk tek bir şey için tasdik edilemez; iki birden büyüktür; bütün

[157] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel*, s. 51-52.
[158] Fârâbî, *Burhân Kitabı*, s. 73 (Küyel çevirisi.)
[159] Gâzâlî, *Mihak*, s. 105
[160] İbn Sînâ, *Necât*, s. 98-99; Gâzâlî, *Mihak*, s. 105; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 42; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 68; İzmirli, *Felsefe Dersleri,* s. 265.
[161] Sîrâfî, "Ebu Bişr Mattâ ile Ebu Said Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma," Thk. ve Trc. Osman Bilen*, İslamiyât*, Sy. 2, c. 7, Nisan- Haziran 2004, s. 170.
[162] İbn Teymiye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, Thk. Refik el-Acem, Beyrut 1993, s. 153-164.

parçadan büyüktür" önermelerini arz etsek o insanın bunlardan tereddüt etmesi mümkün değildir. Çünkü birincisi çocukluktan beri gelen şeylerin benimsetilmesi iken, ikincisi tamamen bizatihi herhangi bir harici sebebe ihtiyaç duymaksızın insan olgusunun aklı onları tasdik eder. Meşhur önermeler içinde yanlış olma ihtimali taşıdıklarından dolayı burhân'a öncül olamazlar, ancak fıkhiyât için uygun olurlar.[163] Evveliyât'la meşhurât arasındaki ilişki konusunda İbn Sînâ " evveliyatın bir çoğu aynı zamanda meşhurdur, ancak meşhurların ne bir çoğu, ne de bir kısmı evveliyât olamaz "der.[164]

İbn Sînâ *İşârât*'ta, Gâzâlî *Miyar'* da, Kazvini *Şemsiye*' de, Ebherî *Keşfu'l Hakaik*'te meşhurâ'tı nefiste sağlamlaştıran bazı sebebler saymışlardır ki onları şöyle sıralayabiliriz.

1- Aklın hükmüyle kalbin yumuşaması: Bu insanların bir çoğu için geçerlidir dedikten sonra Gâzâlî, şeriat eğer hayvan kesmeyi insanlara bir ibadet olarak açıklamasaydı ve akıl da bunu onaylamasaydı, insanlar, hayvan kesmeyi, hayvana acı verdiğinden dolayı kötü yöne çekerlerdi diye bunu örnekler.

2- İnsanların yaratılışında bulunan hamiyet ve onur: Gâzâlî buna, insanın karısının fahişeliğine rıza göstermesinin çirkin olduğuna hükmetmesini örnek verir. Oysa der Gâzâlî, bu işi yapanlar, kendilerini uyaranların uyarılarını çirkin görürler.

3- Hayatta yardımlaşma, barış ve huzur sevgisi: "selamı yaymak; ikramda bulunmak; nimete nankörlüğün çirkin olması" bunun örneğidir. Eğer insan bu güzel ve kötü şeylere yönelmeseydi mücerret akıl bunların iyiliği ve kötülüğü hakkında hükmedemezdi: savaşı hoş görenlerin durumu gibi.

4-İnsanları ıslah etmek için yapılan İslami terbiye: Bu çocukluktan beri öyle tekrar eder ki artık biz onu akli zannederiz. Secde etmek ve kurban kesmek bunun örneğidir. Bu eğitimi almayan bunların güzelliğine hükmedemez.

5- Birçok cüz'i şeyleri arama/istikra yapma: Bir şey birçok durumda, başka bir şeyle birlikte bulunursa, o şey diğeri için mutlak bir surette zorunlu zannedilir. Örneğin, selamın yayılması, birçok durumda güzel olduğundan, selamı yaymanın mutlak surette iyi olduğuna hükmedilir. Doğru söylemek de birçok durumda amaçlara uygun ve tercih edilir, ancak bir velinin ve peygamberin saklandığı yeri söylemek iyi değildir.[165]

---

[163] Gâzâlî, *Mi'ya*r, s. 114; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 91; Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s. 196; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 27/258.
[164] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 19.
[165] İbn Sînâ, *İşârât*, s. 188-189; Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 112-113; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 27/258; Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s. 196; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 68; İzmirli, *Felsefe Dersleri,* s. 265; Muzaffer, *El-Mantık*, s. 294-299; Mahmud, *Mantıku's-Suri*, s. 194; Çapak, *Ebu Hamid Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 270-273.

2. 2-MÜSELLEMÂT

Kendisiyle cedeli bir kıyas kurulan ikinci öncül müsellemâttır. Müsellemât, cedeli tartışmalarda, iki tartışmacının herhangi bir tartışma konusu olması dolayısıyla veya inanç yoluyla üzerinde anlaştıkları önermeler olup, bu önermelerin kabulu dinleyicilerin kulaklarında tekrarlanınca bunların hükmüne alışırlar ve reddetmek yerine daha çok onu kabul etmeye meyilli olurlar. Müsellem olan önermelerin hükmünü kabule meyil zan kabul edilir, çünkü zannın manası inanmaya meyletmektir; ancak bu müsellem öncülü kabule meyil sebepli bir meyildir[166]. Çünkü nihayetinde müsellemâtın tabiatında hasmın kabuluyle hasmı yenmek ya da burhânı idrakten aciz olana tartışılan konuyu kavratmak vardır[167] Gâzâlî, müsellemâtın görünürde maznunâta benzediğini, fakat müsellamâtı incelediğimizde zannın ortadan kalktığını söyler: "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım etmen gerekir" bu önermeyi eğer incelemezsek kardeşin zalimliğine nasıl yardım edileceğini bilemeyiz. Münazaralarda tartışanlardan biri bu öncülü müsellem olarak kullanabilir. Bu önermenin hangi sebeple alındığı bunu birbirlerine karşı nasıl kullandıklarında ortaya çıkar. Böylece zalime ve mazluma nasıl yardım edileceği konusunda, zahiren görünen zan ortadan kalkar.[168]

Cedel sanatında kullanılan iki öncül arasındaki benzerlik, yukarıda ifade ettiğimiz gibi hasmı yenmek, burhâni idrakten aciz olana, konuyu cedeli kıyasın öncülleri olan bu iki öncülle kavratmaktır; aralarındaki farka gelince, müsellamât, meşhurâttan ancak genel ve özel olma yoluyla ayrılır ki, bu da meşhur öncül, cedeli tartışma yapanların dışında belirli bir çoğunluk tarafından kabul edilirken, müsellem öncül sadece tartışmada iki kişi arasında birbirlerini yenmek üzere kabul edilir.[169]

Müsellamât konusunda klasik mantık kitaplarında geçen en meşhur örnek Hz. İsa'nın göğe yükselişi ile Hz. Muhammed (a.s.)'ın miraca yükselişini tartışan ve Hz. Muhammed (a.s.)'ın miracını kabule yanaşmayan Hıristiyan'a karşı, müslümanın Hz. İsa'nın bir insan olarak göğe yükselişini kabul eden Hıristiyan'a, bu kabuluyle Hz. Muhammed (a.s.)'de göğe yükselmiştir, diye cevap vermesi zikredilir.

Her ilmin de kendine has müsellemâtları vardır. Örneğin fakihlerin usul ilmi, kendileri nazarlarındaki müsellemâtlarıdır.[170] Örneğin "suçu sabit oluncaya kadar bir sanık suçsuzdur";

---

[166] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 116; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 92; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 269; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul,*s. 69; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 261.
[167] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 269; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 265.
[168] Gâzâlî, *Mi'yar,* s. 116; Çapak, *Ebu Hamid Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 276-277.
[169] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 92; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 261.
[170] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 269

bu önerme hukukçulara ait bir müsellemâttır. Eğer hukukçu bu müsellemâtın hilafına davranırsa hukuk ilminin bu müsellamâtıyla onu susturabiliriz.[171]

Her ne kadar müsellemât bize yakînî bilgi vermiyorsa da, insanın toplumsal gerçekliği içinde önemli bir rol oynar; haksız ithamların önünü alabilir; insafsızca birine saldırmayı engeller; delilin daha sağlam olması konusunda uyarı niteliği taşır.

Müsellemât konusunu şu tarihi bilgiyi vererek bitirmek istiyoruz: Aristoteles *Topikler* adlı eserinde sadece meşhuratın tanımını verir; müsellem öncülden bahsetmez.[172] Fârâbî cedeli, *Kitabu'l- Cedel*,[173] *Kitabu'l- Burhan*[174] ve *et-Tavtie*[175] adlı çalışmalarında müsellemâtı zikretmeden meşhurattan kurulu bir kıyas olarak tarif ederler. İbn Sînâ ise meşhuratın yanında müsellemâtı zikretmiştir.[176] Aristoteles'in en büyük şarihi olan İbn Rüşd de *Cevamiu Kitabi'l Cedel* adlı eserinde meşhuratı etraflıca anlatmasına karşın müsellemâttan bahsetmez[177]

2. 3- MAKBULÂT

Arstoteles'in *Organon* külliyatına şarihler tarafından eklenen Hitabet kitabı, hitabet sanatının ölümsüz eserlerinden biridir; hitabet sanatında kullanılan iki öncül vardır: 1- Makbulât, ve 2- Maznunât

Makbulât kendisinden razı olunan tek bir kişiden veya yine kendisinden razı olunan bir cemeattan alınarak kabul edilen önermeler[178] olup bunlar peygamberler gibi ya semavi bir kişiliğe sahiptirler[179], ya adaleti ve ilmi derinliği ile temayüz etmiş[180]görüşü ve fikirleri kuvvetli bilginler[181], ya da iyi hal ve fazileti herkesçe bilinen[182] ve keramet sahibi, zühd ehli olan kimselerdir.[183]

Fârâbî ve Gâzâlî'nin ifade ettiği gibi makbulât sayısı mütavirden az olan bir topluluktan veya yukarda saydığımız özellikleri taşıyan tek bir kişiden alınan önermelerdir. Bu babamız, üstatlarımız ve imamlarımız olabilir. Şeriatteki "ahad/tek kişinin verdiği haber"

---

[171] Emiroğlu, *a. g. e.*, s. 246.
[172] Aristoteles, *Topikler*, s. 4/19.
[173] Fârâbî, *Kitabu'l- Cedel*, s. 13/28-29.
[174] Fârâbî, *Kitabu'l- Burhân*, s. 62.
[175] Fârâbî, *et-Tavtie*, s. 57.
[176] Emiroğlu, "Cedel Nedir ?", s. 30.
[177] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel,* Ed. And Trans. by Charles E.Butterworth, Albany 1977.
[178] Fârâbî, *Kitabu'l-Kıyas*, s.18; İbn Sînâ, *Necât*, s. 95.
[179] İbn Sînâ, *Necât,* s. 96; Kazvînî, *Şemsiye ,s.* 28/257.
[180] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 114; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 28.
[181] İbn Sînâ, *Necât*, s. 96; Gâzâlî, *Makasıd,* s. 91.
[182] Şatibi, *Muvâfakât-I*, çev. M. Erdoğan, İstanbul 2003, s. 73
[183] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 270; Mahmud, *Mantıku's-Suri*, s. 195.

bunun örneğidir diyor Gâzâlî, bunlar fıkhi kıyaslar için uygun olmasına karşın akli burhânlar için uygun değildir.[184]

Makbulât konusunda kapsayıcı bir bilgi veren Şatıbi'nin görüşlerini aynen alıyoruz: "Manaların yerleşmesi için iyi halleriyle bilinen zevatın sözleriyle istidlalde bulunmaktır. Bu da o zata karşı duyulan hüsn-ü zan üzerine bina edilen bir istidlal şeklinden başka bir şey değildir. Çünkü bunların da bazen sözleri hüccet olabilir. İyi hal ve fazileti herkesçe bilinen zevatın sözlerine karşı insanlar meyyal oldukları için, onların sözlerini-zedeleyici durumdan uzak oldukları durumda-bir kayda bağlamaksızın almak bu kabildendir. Ancak bunlar ilmin esas ve özünü teşkil eden kısımdan sayılmazlar. Çünkü bunlar uygulamada doğrulukları şaşmaz değildir; hata da edebilirler. Bu sadece yaklaşım olarak alınır.[185] Şatıbi'nin makbulâtın hüccetliği konusunda "ilmin esas ve özünü teşkil etmez; doğrulukları şaşmaz değildir" ifadesi önemlidir. Zira İzmirli'nin ifade ettiği gibi bunlar açıklığından dolayı değil de o kimselerin manevi nüfuzundan dolayı ona inanmak mecburiyeti doğar.[186] Fakat bazı mantık kitapları peygamberlerin sözlerini makbulâttan değil de yakînîyattan sayarlar.[187] Peygamberlerin diğer insanlar gibi bir beşer olmasının yanında Allah tarafından seçilmiş olmalarını hiçbir zaman gözümüzden kaçırmamalıyız. Bu seçilmişlik o insanın vizyonunu, misyonunu ve her bir eylemini etkiler. Hiç şüphesiz bunlardan en önemlisi onun bilgilerinin kaynağıdır. İslâm filozoflarının ifade ettikleri gibi onun bilgilerinin kaynağı *faal akıl'*dır, yani ona eşyanın gerçek bilgisini getiren *Cebrail*'dir. Mantık, önermelerin içeriğini ele alırken bilgilerin kayanaklarının güvenilirliğine bakmaktadır. Dolayısıyla peygamberlerin sözlerini makbulâttan saymayan yazarlara katılıyoruz. Çünkü insanlar, peygamberlerin yanılmaları ile diğer insanların yanılmalarını karıştırmaktadırlar. Peygamber, eğer doğru olmayan bir bilgi ile hüküm vermeye kalkarsa veya verirse, doğru bilginin sahibi onu hemen düzeltir; oysa sıradan insanlar yanlış bir hüküm verse bunu bazen yıllarca düzeltemez, hatta bazen doğru kendine söylendiğinde nefsindeki inat içgüdüsünden dolayı hakikati kabullenmeye karşı direnebilir.

Daha önce de çeşitli vesilelerle bahsettiğimiz gibi makbulât, yani otoriterlerden alınan bilgiler insan olgusunun bir gerçekliğidir. Herkesin burhânî bilgiye ulaşması mümkün olmaz; belki burhânî talebe zaman ve mekân izin vermez. Bu yüzden özellikle halk nezdinde, hatta bilimde dahi otorite figürü önemli yer kaplar. Makbulât'ın tarifinde geçtiği gibi otoriteyi otorite yapan şeyler kayda değer şeylerdir. Gerçi otorite figürü yanılmaz değildir; fakat o bizim burhâna ulaşmamızda bize aracı rol üstlenir.

---

[184] Gâzâlî, *Mi'yar,* s. 114.
[185] Şatibi, *Mûvâfâkât-I*, s. 73.
[186] İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 260.
[187] El-Eseri, *Teshilu'l-Mantık*, s. 61; Eş- Şâmî, *Dirasetü Fî İlmi'l- Mantık*, s. 69

2. 4- MAZNUNÂT

Maznunât kendisiyle hitabi kıyasın kurulduğu ikinci önermedir. Maznunât zan kelimesinden türetilmiştir. Zan ise "şeyin şöyle olduğuna veya şöyle olmadığına inançtır; ancak bu inanç kesin değildir ve zan, hakkında hükmedilen şeyin varlığının hilafına inancın mümkün olmasıdır.[188] Zandaki bu iki taraflılık bilfiil ya da yakın veya uzak bilkuvve yanlış itikadır; zira hiçbir zanla beraber doğru olmaz, zanla beraber yanlış olur; ilm ile zan bir arada olmaz.[189] Çünkü zan kesinlik taşımaz, oysa "ilm" kesinlik taşır. Zannın tabiatına kısaca değindikten sonra maznunât'ın tanımına geçebiliriz. Maznunât devamlı olmamak kaydıyla doğrulanan, bilakis zayıflığı dolayısıyla çelişiğinin bulunma imkânı olan; ancak zihnin böyle durumlara meylettiği[190], kesin itikadın varlığı dışında tam bir zanla/zannı galiple zannedilen görüşlerdir.[191] Ki bu önermelerin konu ve yüklemi arasında akılda kesinlik olmayarak tercih söz konusudur.[192] Örneğin: "Geceleyin dışarı çıkan bir kimse şüphelidir" sözü maznunâttan olup, nefis, burada fiillerin tedbirini gerektiren bir meyil gösteriyor; bununla beraber nefis bu hükmün aksinin mümkün olduğunu da biliyor.[193] Veya falanca düşmanı çağırıyor, öyleyse o da çağırdığı düşman gibi düşmandır. Hâlbuki düşmanı çağırmasının sebebi, arkadaşına hainlik etmek olmayabilir, bilakis arkadaşının lehine düşmanı aldatmak ve ona tuzak kurmak olabilir.[194] Görüldüğü gibi maznunât türü önermelerde söylenilen şeyin ilk bakışta kesin olarak doğruluğuna ve kesin olarak yanlışlığına hükmetmek mümkün değildir. Öyleyse bu tür önermelere teenni ile yaklaşmak, hakikatine ya da yanlışlığına ilişkin araştırma yapmak gerekir. Gâzâlî, aklın hiç tereddüt etmeden kabul ettiği öyle meşhuratlar var ki, diyor, eğer sen onları biraz düşünsen ve araştırsan zanna ve tekzibe dayandığını görürsün: "Kardeşin zalim de olsa, mazlum da olsa ona yardım etmen gerekir," önermesi tereddütsüz kabul edilen bir meşhurdur: Biz bu önermeyi düşündüğümüzde onun anlamının gerçekte mazluma yardım olduğunu, zalime yardımın ise, bir kardeş olarak, onu zulmünden men etme olduğunu görürüz.[195] Zan olgusuna Kur'an'da birçok yerde değinerek onun yalan olduğunu, bu yalanın

[188] Fârâbî, *Kitabu fi'l-Mantık: el-Hitabe*, Thk. Muhammed Selim Salim, Kahire 1976, s. 8.
[189] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 191.
[190] İbn Sînâ, *Necât*, s. 99; Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 115; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 28/257.
[191] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 20; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 93.
[192] Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s. 197.
[193] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 115; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 270; es-Sadr, *el-Usus*, s. 53.
[194] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 93.
[195] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 115

da insanları ne kötü hükümler vermeye ittiğini söylüyor. Örneğin Necm, 28. ayette "zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından hiçbir şey ifade etmez" buyrulmaktadır.[196]

Maznunât'ın hitabet sanatında kullanıldığını söylemiştik; hitabet sanatının amacı da insanları ikna[197] olduğu için maznunât türünden önermelerin tabiatında da ikna vardır. Bu tür önermelerle kurulu hitabetle politikacılar, reklâmcılar çoğunluğu istedikleri yere çekmeye çalışırlar.

2. 5-MUHAYYELÂT

Muhayyelât şiirsel kıyaslarda kullanılan öncüllerdir. Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları* adlı risalesinde onu açıklamaya ilişkin lafızların ya bir şeye dalalet edici olduğunu ya da delâlet edici olmadığını; bir şeye delâlet edenlerin mürekkeb veya müfret olduğunu; mürekkeb olanların bazısının beyanlar olabileceğini, bazılarının olamayacağını; beyani olanların ya kategorik olduğunu ya da olmadığını; kategorik olanların bazısının doğru, bazısının yanlış olduğunu; yalancı olanların bazısının bir beyanın bedelinin yerine geçerek, işitenlerin zihninde kendisine işaret edilen nesneyi nakşettiğini, işte bu son iki beyanın şiirsel beyan olduğunu söyler.[198] Fârâbî bu risalesinde zihnimizde taklidi gerçekleştiren bu önermelere Ebherî gibi "muhayyelât" değil de, "şi'riyât" kelimesini kullanır.[199]

İbn Sînâ'ya gelince, o muhayyelât'ı, nefsin, iyi düşünmesine, iyi tefekkür etmesine, herhangi bir seçim yapmasına fırsat vermeden, konusu edilen işlerde ona rahatlık vererek veya sıkıntı vererek nefsi itaat ettiren; aynı zamanda muhayyelatın ister doğruluğuna inanılsın isterse inanılmasın, derin düşünmeye fırsat vermeden, nefsin, ruhi infiallerle etkilendiği sözler olarak tanımlar ve şöyle devam eder: Sözün varlığı, sözün varlığının dışında sözle doğrulanırsa ya muhayyel olur, ya da olmaz. Çünkü sözler beyanlardan bir beyanla doğrulanır ve ondan da etkilenme/heyecan ortaya çıkmaz; yine başka bir şekil üzere denirse, çoğu zaman heyecanlar nefsi etkiler, fakat tasdik ortaya çıkmaz. Belki de kesinlik hayali olarak onun yalanı olur. Şeyin taklidi sözlerin dışında olduğu zaman nefis harekete geçer, fakat o yalancı olur. Pek tabii olarak şeyin sıfatı, o sözler üzerine olursa nefis harekete geçer, fakat bu sefer o doğru olur, dahası bu zorunludur, ancak insanlar doğrulamak için tahayyüle daha fazla boyun eğerler. Çoğunlukla insanlar tasdikatı işittikleri zaman ondan nefret eder ve kaçınırlar.(…)

---

[196] 53. Necm, 28; 10. Yunus, 36; 49. Hucurat, 12.
[197] Fârâbî, *El-Hitabe*, s. 6; İbn Sînâ, *El-Hitabe min Kitabi'ş- Şifa*, Thk. Ahmed Fuad el-Ihvani, Yrz., Thz., s. 2.
[198] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, Çev. Mehmet Bayraktar, *A.Ü.İ.F.D*ergisi, c. XXXVI, Ankara 1997, s. 48.
[199] Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik,* s. 198.

hayal de itaattir, tasdikte itaattir, ancak hayal, beyanın kendisiyle şaşırtarak ve lezzetlendirerek itaat olurken, tasdik ise söylenen şeyin kabulü ile itaattır.[200]

Muhayyelâttaki taklidin amacı, konusu geçen şeye karşı ya rağbeti arttırmak, ya da konusu geçen şeyden nefret ettirmek içindir: "içki akıcı bir yakuttur; bal acı kusmuktur" derken birine güzel bir şeye benzetilmesi dolayısıyla rağbeti arttırma arzusu; diğerinde ise insanın iğrendiği bir şeye benzetilmesi dolayısıyla nefret uyandırma amacı vardır. Bu benzetme zan değildir, bilakis tahayyüldür.[201] Sühreverdî muhayyelattaki tesirin onun doğru olmasından dolayı değil bilakis bahsedilen konunun gereği olarak onun insan ruhuna sıkıntı vermesi veya rahatlık vermesi açısından olduğunu söyler.[202]

Muhayyelat bir önerme, doğruluk derecesi bakımından en altlarda olsa da, o insan olgusunun biyo-pisikolojik gerçekliğinin bir tezahürüdür. Zira bu önermeler insanı birçok eyleme karşı tahrik eder ve insan gerçekliğimizdeki uzak durma ve/ya atılganlık tasarruflarını harekete geçirir. Öyleyse böyle önermelerden etkilenmeyen insan hemen hemen yok gibidir.[203]

Şairler, insanları, istedikleri şeylere karşı rağbet ettirmek, istedikleri şeyden de nefret ettirmek için muhayyelât türü önermelerde mecaz, teşbih, istiare ve diğer güzelleştirme yöntemlerini kullanırlar; bu önermeler vezin, kâfiye, güzel ses ve musiki ile de birleşince tesir daha da artar.[204]

2. 6-VEHMİYYÂT

Vehmiyât, safsata türünde olan kıyaslarda kullanılan bir öncüldür. Vehmiyât'ın kaynağı Aristoteles'in *The Sophistici Elenchi-Sofistik Çürütmeler* adlı eseridir; ancak Aristoteles bu eserinde, bizim gözlemleyebildiğimiz kadarıyla, İslâm mantıkçıları gibi vehmî bir önerme tanımı yapmamış; delil, çürütme ve bu sanatın sahibi sofistlerin felsefeyi nasıl

[200] İbn Sînâ, *eş-Şi'r min Kitabi'ş- Şifa*, Thk. A.F. El-İhvani, Yrz., Thz., s. 24; Aynı tarifler için ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Burhân*, s. 16; İbn Sînâ, *Necât*, s. 100; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 93; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 42; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 28/257.
[201] İbn Sînâ, *Necât*, s.100; Gâzâlî, *Mi'ya*r, s. 117; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 93; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 28/257; İbn Merzuban, *Kitabu't- Tahsil*, s. 154 (*Mevsuatu Mustalahatu ilmi'l- Mantık Inde'l- Arab* içinde Hz. R. El-Acem vd. s. 815)
[202] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak,* S. 42; ayrıca bkz. Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 270; Mahmud, *Mantıku's-Suri*, s. 195
[203] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 117.
[204] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 306.

kullandıklarını anlattıktan sonra, tabiatında vehmîlîk taşıyan hataları ve bunlardan nasıl kurtulunacağını anlatır.[205]

Vehmî öncüllerin diğer yakînî olmayan öncüllerden farkı, tabiatında bilinçli bir yanıltmayı içermesidir. Duyulardan elde edilen verilerin üzerinde, akla gelmeden nefis ve vehim kuvvesinin, duyulur olanla olmayanların ilkesini ayırmadan bir hükme varma çabası sonucunda insan vehminin kendisi ile hükümde bulunduğu yanlış önermelerdir.[206] Bu yanlış önermenin nasıl oluştuğunu İbn Sînâ'nın *Burhân*'ından takip edelim: Akıl için evveli bir hüküm bulunmadığı durumlarda vehim kuvvesi kesin olarak ve vehmî bir zorunlulukla hükmeder. Bununla beraber bu durumlar duyulur şeylerin dışındadır ve vehim, nefsi yalancı olan ve kendince zorunlu gördüğü hükmü kabule zorlar; çünkü vehîm onları histen elde edilen herhangi bir hüküm gibi elde eder. Görüş ve düşünme ile kültürlenmeden önce ayırıcı durumda olur olmaz nefs; "Her mevcut bir mekândadır veya kendisine işaret edilen bir uzam işgal eder ve âlemin ne içinde ne de dışında olan mevcut değildir" ile hükmeder. Nefis bunlarla zorunlulukla hükmeder, fakat akıl bunlarda da zorunluluğu gerektirecek bir şey bulmaz, bu aşamada böyle önermeler hakkında susar. Sonra akıl bu önermeleri kendine has bir incelemeyle incelediğinde; kabul ve tesliminde hükmü bulunan diğer kuvvetler arasında kabulu müşterek olan öncüllerden bir kıyas kurduğunda akıl, mahsusatlarda mahsusata muhalif olan ilkeleri çıkarır. Akıl bu tetkikini sonlandırdığında, "her mevcudun bir mekânı ve kendisine işaret edilen bir uzamı olduğu" ve "âlemin ne içinde ve ne de dışında olan şeyin mevcud olmadığı" hükümlerini veren kuvvet buna karşı çıkar; fakat o karşı çıkmasına karşın onun verdiği hükümlerin zorunlu olarak yanlış olduğu, onun fıtratının ve zaruretinin akli bir zorunluluk olmadığı, başlangıçta kuvvetli bir zorunluluk olsa da ve vehme girmediğini yalansa da onun yalan olduğu açıktır; bununla beraber, akli zorunlulukla akli olmayan bu nefsi ve vehmi zorunlulukların arasını ayırmak, sonucun konusunu ve yüklemini incelemedikçe bizim için yanlışlığını ve doğruluğunu tespit etmek zordur: Eğer tartışma konusu olan şey duyulur şeylerden daha genelse ve onun dışındaysa, fakat zaruret, konu ve yüklemin duyulur bir suret olmasını gerektirirse biz, ona iltifat etmeyiz, bilakis delili aramaya yöneliriz. "Mevcud, şey, illet, mebde, cüz, kül, son" ve bunun benzeri şeylerin hepsi duyulur şeylerin dışındadır, aksine onlar "insanın gerçekliği" örneğinde olduğu gibi türlerin gerçekliğidir; çünkü bu gerçeklikler ne tahayyül edilebilirler ne de vehimlerimizde benzeri/temsilleri yoktur; bilakis bu gerçeklikleri akıl elde eder, duyular ya da vehim

[205] Aristotle, *The Sophistici Elenchi*, Translatıon and Notes by Edward Poste, M.A, London-Macmillan and Co. Oxford 1866.
[206] İbn Sînâ, *İşârât,* s. 189.

kuvvemiz değil. Her tümel hakikat, hissi durumların türlerinin gerçekliklerinden ve akıldandır.[207] İbn Sînâ'ya göre vehmî idrak tümden de olumsuzluk ifa etmez; çünkü o soyutlamada önemli rol oynar; zira akıl tümel formları alırken, duyular tikel formları alır. Bilgi, duyulur objelerin maddi formları ile akledilebilirlerin soyut formları arasındaki boşluğun birbirine bağlanmasıyla ortaya çıkar. Aklın kendinde bulunan evvelîlerle, sonradan kendisine gelen şeyler arasındaki bağlantıyı hayal ve vehim yetimiz sağlar.[208] İbn Sînâ açısından önemli olan hükmü vehme değil, akla verdirmektir.[209] Bundan dolayı Gazâlî, vehmin akla üç noktada baskı yaptığını söyler. Doğru hükümler için akıl bu baskılara boyun eğmemelidir:

a- Vehim; aklı, hayal edilmeyen yahut hayalde misali bulunmayan soyut şeylerin varlığını kabul ettirmemeye zorlar.

b- Vehim, maddi âlemi kuşatan bir boşluğun var olduğunu akla kabul ettirmeğe çalışır.

c- Bir iddianın ispatına ilişkin delillerin, öncüllerine mûvâfâkât, sonucunaysa muhalefet eder.[210]

Gâzâlî vehmiyâtı ne Burhân için, ne de fıkhîyât için uygun sayar. Çünkü vehmiyât insanın vehim kuvvesinin kuşkudan uzak bir şekilde kesin olarak verdiği hükümlerdir: "kendi başına varolan, âlemle bitişik olmayan, âlemin ne içinde ne dışında olan bir varlığın imkânsız olduğuna hükmetmek gibi. İlk bakışta üzerinde bir düşünme yapmadığımızda evveliyât'a benzerler. Vehmiyât mahsusattan daha genel konularda veya mahsusattan önce gelen konularda olsa da, yalancıdır, çünkü vehim mahsusatla içli dışlıdır. Bu durumda mahsusata alışılmış bir durumla mahsusattan olmayan bir durum hakkında hüküm verir; olmayan bir durum hakkında hüküm verdiği için yalan önermelerin en kuvvetlisidir. Vehim kuvveti vehmiyâtlarla evveliyâtlarda olduğu gibi hükmeder. Eğer vehmiyâtlar mahsusatlar hakkında iseler yakînî olarak doğrudurlar ve bunlara inanmak duyularla elde edilenlere, sırf evveliyâtlara inanmak gibi doğrudur.[211] Ancak vehmiyât duyulur şeylerin dışında olurlarsa geçersiz/batıl olurlar, çünkü orda gerekli ayrımları ve birleştirmeleri doğru bir şekilde yapamaz; burada doğru ayrımı vehim kuvvesi değil akıl kuvvesi yapar. Gâzâlî' ye göre vehmin verdiği hükümlerin geçersiz olmasının sebebi şudur: Vehmin içine girmeyen şeyler geçersiz olduğuna göre, vehmin kendisi de vehmin içinde olmadığına göre vehmin kendisi de

[207] İbn Sînâ, *Burhân*, s.18; aynı tarif için bkz. İbn Sînâ, *Necât,* s. 96-98; İbn Sînâ, *El-İşârât*, s. 189-192. Kazvînî, *Şemsiye*, s. 28/257, Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 270-271; Muzaffer*, El-Mantık*, s. 300-302.
[208] Afnan, M. Soheil, *Avicenna-His Life and Works*, London 1958, s. 164.
[209] İbn Sînâ, *Burhân,* s. 18.
[210] Türker, *Yargı Mantığı*, s. 241.
[211] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 115-116; Gâzâlî, *Mihak,* s.103; Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik,* s. 197.

geçersiz olur. İlmin ve beş duyunun elde edemediği şeyleri vehim de elde edemez; vehmin yanıldığını, bunun gibi şeyler ortaya koyar; vehmiyât evveliyattan kurulu kıyasın öncüllerini doğru kabul eder; sonucu görünce vehim bu doğru sonuçları kabul etmekten kaçınır.[212]

İslam mantıkçıları safsata türünde olan bir kıyasta kullanılan bir öncül daha zikrederler. İbn Sînâ *Burhân'* da[213] ve *İşârât*'ta[214] onu zikrederken, hadsiyât gibi *Necât*' ta[215] zikretmez. Gâzâlî ise *Mi'yar*[216] ve *Makasıd*'da[217] da zikrederken *Mihak*'ta[218] ondan bahsetmez. Daha sonra Kazvini *Şemsiye*'de[219], Sühreverdî *Hikmetü'l–Işrak'*te[220], Ebherî *Keşfü'l – Hakaik'*te[221] onu zikretmemiştir.

Peki, nedir bu müşebbihât ?

İbn Sînâ *Işarât*'ta onun evveliyât ve meşhurâta benzeyen, ancak gerçekte ne evveliyât ve ne de meşhurât olduğunu, lafızla ve manayla ilgili olarak da iki yönünün olduğunu söylerken[222] Gâzâlî, müşebbihâtın benzediği üçüncü bir unsur olarak mücerrebât'ı da ekler.[223]

Lafız yönünden müşebbihât yanıltıcı bir çözüm ve ortak bir isimle müsemma olan bir şeyin kullanımıyla ortaya çıkar. Örneğin, "nur" kelimesindeki "ışık" anlamıyla, "Allah'ın nuru" ifadesindeki "nur"u karıştırmak yanlışa sebep olur.

Mana açısında müşebbihât'a gelince bu söylenenin tersini tahayyül etmekten kaynaklanır. Örneğin "her ayakta durmanın sebebi bir direktir" desek bu ifade "her direk ayakta durmanın sebebidir" zannedilir; böyle bir durumda "direk ayakta durma için zorunlu" zannedilir ve "ayakta durmada direk zorunlu" zannedilir. Gâzâlî, bu tür hataların insanın aklına çok geldiğini, zamanla, eğer onun farkında olarak temyiz etmezsek, yerleştiğini ve birçok aldanmaya sebep olduğunu söyler.[224]

---

[212] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 90; Mahmud, *Mantıku's-Suri*, s. 195; Çapak, *Ebu Hamid El- Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 277.
[213] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 21.
[214] İbn Sînâ, *İşârât,* s. 195-196.
[215] İbn Sînâ, *Necât*, s. 94-103.
[216] Gâzâlî, *Miyar,* s. 117.
[217] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 92.
[218] Gâzâlî, *Mihak,* s. 99-107.
[219] Kazvînî, *Şemsiye*, s. 28/258
[220] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 40-45.
[221] Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*, s. 194/197.
[222] İbn Sînâ*, İşârât*, s. 195-196.
[223] Gâzâlî, *Makasıd,* s. 92.
[224] Gâzâlî, *Mi'yar,* s. 117; ayrıca benzer bilgiler için bkz. Muzaffer, *El-Mantık*, s. 305; es-Sadr, *El- Usus*, s. 379.

II. BÖLÜM

İÇERİK BAKIMINDAN KIYAS TÜRLERİ

Klasik mantık kitapları genelde tasdik türleri[225] ve beş sanatla biter. Beş sanattan kasıt Aristoteles'in *1- II. Analitikler/Kitabu'l-Burhân, 2- Topikler/Kitabu'l-Cedel, 3- Reotik/Kitabu'l-Hitabe, 4- Poetika/Kitabu'ş-Şi'r, ve 5- Sofistik Elenci/Kitabu's-Safsata'*sıdır. Ancak, burada zikretmemiz gereken küçük ayrıntı bu beş kitabın bu şekilde Aristoteles tarafından sıralanmadığıdır. Çünkü Aristoteles'in kendisi *Retorika* ve *Poetika*'yı mantıkla ilgili görmemiş ve mantık külliyatına dâhil etmemişti; bu durumda içerikle ilgili olan kitap sayısı *1- II. Analitikler, 2- Topikler ve 3- Sofisti Elenchi* olmak üzere üçe inmiş oluyordu. Daha sonra Aristoteles şarihlerinden Alexandre d'Aphirodisias *Retorika* ve *Poetika*'yı da bu külliyâta ekleyerek kıyasın uygulama yerleri sayılan kitap sayısını beşe çıkardı.[226] Başlangıçta Aristoteles'in mantık külliyatının câmi bir ismi yoktu, *Organon* ismini bu külliyata ya Diogen de Laerte[227] ya da Alexandre d'Aphirodisias[228] koydu.[229] İslâm filozofları şarihlerin bu katkısını benimseyerek bu beş kitap hakkında ya müstakil eserler yazdılar, ya da bu beş esere küçük ya da büyük şerhler yaptılar. Kîndî (ö.873) bu beş esere ilişkin şerh ve tefsir yazdı. Fârâbî ve İbn Sînâ ise bu beş esere karşılık gelen müstakil eserler yazdılar. İbn Rüşd (ö.1198) daha ziyade şerh ve telhis'lerle yetindi. Gazâlî bu beş esere denk düşen müstakil bir eser yazmadı; ancak yazmış olduğu eserlerde bu başlıklarla konuları inceledi.[230]

İbn Sînâ sonrasında yapılan mantık çalışmalarında beş sanat kısmı mantık kitaplarından çıkmadı ama kısa tarifleri verilerek geçiştirildi. İbn Haldun *Mukaddime* adlı eserinde mantıkçıları Aristoteles'in *I. Analitikleri'ne*, yani *Kitabu'l-Kıyas*'a çok eğildikleri, uygulama alanı olan *Burhân, Cedel, Hitabet, Şiir ve Safsata* kitaplarını ihmal ettikleri gerekçesiyle eleştirir.[231] Osmanlı filozofları da geleneği takiben mantığın kıyas bölümüne daha çok özen gösterdiler; ancak Osmanlı filozoflarının geleneğinde Aristoteles'in

---

[225] Tasdik türlerini Giriş bölümünde işledik.
[226] Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*,. Ankara 1998, s. 137.
[227] Ülken, H.Z, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942, s.72.
[228] Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 138.
[229] Genel olarak Aristoteles'in mantık külliyatının İslâm dünyasına nasıl ulaştığı konusunda bkz. Köz, İsmail, "İslâm Mantık Külliyatının Teşekkülü" *Felsefe Dünyası*, Sy. 30, 1999/2, s. 91-113.
[230] Bu bilgilerin ayrıntıları hakkında bkz.. İbn Kifti, *Tarihu'l-Hukema*, Ed. Fuad Sezgin (*Arap-İslâmBilimleri Tarihi enstitüsü, İslâmic philosophy- II* içinde) Frankfurt- Almanya 1999; Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbi Mantığı-I,* İstanbul 1969; Kaya, Mhmut*, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
[231] İbn Haldun, *Mukaddime- II*, Çev. S. Uludağ, İstanbul 1982, s. 1165.

Topika'sına karşılık gelmekle beraber, işlev ve amacı bakımından daha genel olan *Âdâb-ı Bahs ve'l-Münazara* türünde kitaplar meşhur oldu.[232]

İslâm mantık tarihinde bu beş kitaba *es-sınaatü'l-hams-beş sanat* [233] veya *beş tür kıyas*[234] tabirini ilk kullananın Fârâbî olduğunu görüyoruz. İslâm mantıkçılarının bu beş sanat üzerinde durmalarının sebeplerini Emiroğlu şunlara dayandırır:

1- Aristo mantığındaki bütünlüğün ve geleneğin sürdürülmesi arzusu;

2- Sağlam bilgiyi elde etme ve bilgiyi kuvvetliden zayıfa doğru belirleme arzusu;

3- Herhangi bir konuda araştırma yapan kişiye kendi görüşlerini güçlü ve sağlam delillere dayanarak ispatlamasına hizmet etme arzusu;

4- Kişiyi, kendisinde olduğu gibi, rakibi karşısında da uyanık tutarak rakibinin gerçeğe aykırı, zayıf, tutarsız ve saçma görüşlerini tesbitte donanımlı kılma arzusu;

5- Genel olarak eğitimde başarılı olma arzusu.[235]

Beş sanat hakkındaki bu kısa girişten sonra el verdiğince bunları ayrı ayrı incelemeye çalışacağız. Her sanat hakkında kısa tarihi Bilgitân sonra mahiyetlerini açımlamaya çalışacağız.

[232] Bu tür eser sayılamayacak kadar çoktur; ancak biz burada meşhur iki filozofun eserlerini zikredelim: Gelenbevî, *Âdâb-ı Gelenbevî*, İstanbul 1302- Bu eser oldukça hacimlidir; Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedad,* İstanbul 1294.
[233] Fârâbî, *İhsau'l- Ulum (İlimlerin Sayımı),* Çev. A. Ateş, İstanbul 1990, s. 79.
[234] Fârâbî, *et-Tavtie*, s. 56.
[235] Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 229-230.

1- BURHÂN/DEMONSTRATION

1.1- TARİHSEL BİLGİ

Burhân tamamen olmasa bile Aristoteles'in *II. Analitikleri* üzerine bina edilmiştir.[236] Bunun için biz kısaca Aristoteles'in adı geçen eserinin İslâm filozoflarının eline nasıl geçtiğini kısaca belirtmek istiyoruz. Aristoteles'in bu eserinin bazı bölümlerini meşhur mütercim Huneyn b. Ishak Yunancadan Süryaniceye çevirdi. Huneyn'in oğlu Ishsak b. Huneyn ise tamamını Yunancadan Süryaniceye çevirdi. Ebu Bişr Mattâ ise Ishak b. Huneyn'in bu çevirisini Arapçaya çevirdi.[237] Müslüman filozoflar bu kitaba denk gelen şerh ve tefsir yazdıkları gibi müstakil eserler de yazdılar.[238] Eser Arapça da *Analûtîka el-Sâniye, el-Tahlilât el-Saniye, Afûzitîka, Af(b)udiktika* olarak karşılık buldu. Kindî (ö.873) *El-İzah* derken[239] mantık külliyatının Arapçalaşması konusunda olağan gayret gösteren Fârâbî'yle *Burhân* ismini aldı ve günümüze kadar da geldi.[240] Fârâbî *et- Tavtie* adlı küçük çalışmasında ise *felsefe ile burhân'*ı aynı anlamda kullanır.[241] Eserin Aristoteles'e aitliği konusunda herhangi bir şüphe yoktur; sadece bazıları onun *I. Analitikler*'den önce yazıldığını söyler; ancak David Ross kitapta böyle bir şüpheye sebep olacak bir şey olmadığını söyler.[242]

1.2- BURHÂN'IN TANIMI ve MAHİYETİ

Arap dilinde "açık ve kesin delil getirmek" anlamına gelir.[243] Batı dillerinde de 'ıspat etmek, göstermek, açıkça beyan etmek ve sunmak, konuşmacının inandırma stili' anlamına gelmek üzere Latince *demonstratio* kelimesinden gelme *demonstration* kelimesi kullanılır.[244]

Mantık terminolojisi açısından burhân, aksi bulunması mümkün olmayan, insanın ne dönmesinin, ne de dönüleceğini zannetmesinin mümkün olmadığı, yanlış yaptığı şüphesine bile düşemeyeceği yakînî bilgilerden[245], yani evveliyât ve fıtriyâttan, ve bedihiyâtı hariciye dediğimiz müşahedât, hadsiyât, tecrübiyât ve mütevatirât'tan kurulu, yine yukarıdaki aynı

---

[236] Câbîrî, *Akıl Yapısı*, s. 483.
[237] İbn Nedim, *Kitap el- Fihrist*, Nşr. Gustave Flügel, Beyrut 1964, s. 249; İbn Kıftî, *Tarihu'l-Hukema*, s.36; Keklik, *İslâm Mantık Tarihi-I*, s. 43-44; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s.102.
[238] Keklik, *İslâm Mantık Tarihi-I*, s. 47-60 (Burada her filozofun eserini saymayı gerekli görmedik.)
[239] Kîndî, *Resail el- Felsefiyye*, Thk. Abdu'l- Hadi Ebu Reyde (*İslamic Philosophy-4* iiçinde Ed. Fuad Sezgin), Frankurt 1999, s. 367.
[240] Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s.102.
[241] Fârâbî, *et- Tavtie*, s.56-57.
[242] Allan, *The Phisolophy of Aristotle*, s.143.
[243] İbn Manzur, *Lisanu'l Arab,* Beyrut 1956, s. 51.
[244] Marchand,J. R. V- Charles, Joseph F., *Cassel's Latin –Englısh/ English- Latin Dictionary*, Londan 1952, s. 160.
[245] Fârâbî, *İhsanu'l Ulum*, s. 80.

nitelikleri veren bir kıyastır.[246] Burhân'ın bir kıyas olmasıyla; her kıyasın da burhân olduğunu zannetmemelidir. Çünkü biz yakînî öncüllerin dışında mümkün ve muhtemel öncüllerle de kıyas yapabiliriz; bu durumda kıyas burhânî değil zanni olmuş olur: bunlar da *cedel, hitabet, şiir* ve *safsata* olabilir. Kaldı ki burhân sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak bilgiyi ortaya koyar ki, yukarıda tarifini yaparken bu bilgi yollarının öncüllerinin adını saydık.[247] Her kıyası burhâni saymamamızın gerekçesi ise şunlardır:

1- Burhân'ın öncülleri, doğru ve evveliyât'tan olmalıdır. Burada doğrudan kasıt kesinliğidir: Evveliyât ve fıtriyât gibi.

2- Burhân'da kullanılan önerme, kendisini önceleyen bir önerme olmaksızın zaruri olması gerekir. Örneğin insanın yazan olması değil, hayvan olması insan olması için zaruridir.

3- Evveliyâttan olması gerekir.[248]

4- Burhân'ın öncülleri sonuç önermesinin nedenleri olmalıdır.

5- Kıyasın öncülleri yanlış olabilir, ancak burhâni kıyasın öncülleri kesinlikle doğru olmalıdır.[249]

6- Sonuç kesinlikle zorunlu olmalıdır.[250]

7-Burhânın öncülleri meşhurattan olmamalıdır; çünkü onların doğrulukları daimi değildir.[251]

Böyle bir bağlama sahip olan burhân'ın amacının İbn Sînâ, *hakku'l-yakîn'*i elde etmek olduğunu, bunu diğer dört sanatla gerçekleştirmenin mümkün olmadığını söyler.[252]

Burhân konusunda İzmirli önemli bir noktaya temas eder. O da burhân'ın bir maksat değil, bir araç olduğudur. Çünkü burhân hakikatı ortaya koymaya çalışır; eğer gerçekler bizatihi bedihi olsalardı burhân'ı kullanmamız abes olurdu. İzmirli, bizim burhân için gerekli gördüğümüz şeylerin tekrar burhân'a itiraz olarak yöneltildiğini söyler. İki itiraz noktası vardır:

1- Burhân mümkün değildir, çünkü burhân için gerekli görülen ilk prensiplerin de burhân'a ihtiyaç vardır, ve bu böyle sonsuza kadar gider; biz de burhân'ı teşkil edemeyiz.

---

[246] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 31, İbn Sînâ*, Necât*, s. 103; İbn Sînâ, *El-İşârât*, s. 273; Gâzâlî, *Makasıd,* s. 99; Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrak*, s. 40; Ebherî; *Keşfü'l Hakaik*, s. 198; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 27/258; Gelenbevî; *Mizanu'l Burhân*, s. 272; Ali Sedad, *Mizanu'l Ukul*, s.103.
[247] Cabîrî, *Akıl Yapısı*, s. 484.
[248] Aristoteles, *Topikler*, Çev. H.R. Atademir, İstanbul 1952, s. 3-4; Aristoteles, *II Analitikler*, Çev. H.R. Atademir, İstanbul 1967, s. 20; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 102-103.
[249] Ross, David, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2002,s. 62; Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 234.
[250] Câbîrî, *Akıl Yapısı*, s. 496.
[251] İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l- Burhân*, Thk. Mahmut Kasım, Mısır 1982, s. 60.
[252] İbn Sînâ, *Burhâ*n, s. 7.

İzmirli bu itiraza Aristoteles'in şu cevabını naklediyor: "Evet her ilim burhânî değildir. Orta terimsiz önermeler (evveliyât ve fıtriyât gibi) burhânsız bilinmiştir. Eğer burhân'ın çıkarıldığı ilkeleri bilmek zaruri ise ve orta terimsiz ilkelere de rastlanırsa, şüphesiz bunlar burhâni değildir; bizim amacımız da bunlardır."[253]

2- Burhâni ilim ancak devr ile mümkündür iddiası yani ilkeler sonuç ile, sonuç ilkelerle bilinir iddiasıdır ki, burhân böyle bir şeye izin vermez.[254] Burhân kendisini bedihiyâtı hariciye ile güçlendirir. Kısır döngüye (musadere ale'l-matlup) yol açmaz; ilk bakışta görünmeyen orta terimi gördürür. Ayrıntılı olmayan bilgiyi ayrıntılı hale getirir.

1. 3- BURHÂN'DA ORTA TERİMİN TESPİTİ

Birbiriyle ilgisiz iki öcülden bir kıyas oluşturmak mümkün değildir. Öncüllerden sonuç veren bir kıyas oluşturmamızı sağlayan en önemli bağa orta terim diyoruz. Orta terim kıyas oluşturmanın kurallarından biridir.[255] Örneğin

Bütün insanlar ölümlüdür;

Sokrat insandır;

O halde Sokrat ölümdür, kıyasında iki öncülden sonucun çıkmasını sağlayan "insan" orta terim görevini üstlenir. Haddizatında kıyasta orta terim mahiyete delalet eder. Örnekteki "insan" orta terimi türe delalet eder. Tür ise bir şeyin mahiyetini belirler. Görülüyor ki mahiyet Aristoteles kıyasında önemlidir.[256] Çünkü Aristoteles'e göre, bir şeyin ne olduğunu/ mahiyetini bilmek onun niçin varolduğunu bilmektir, yani orta terimi elde etmektir. Zaten bütün araştırmaların konusu orta terimi araştırmaktan ibarettir.[257]

Öyleyse mahiyet görevi üstlenen orta terimi nasıl buluruz?

Bu sorunun iki cevabı var: 1- Ya sezgiyle, ya da 2- araştırma ile bulunur.

Birincisi hakkında hadsiyâtı işlerken bunu izah etmeye çalışmıştık. Özellikle İbn Sînâ'nın orta terimi elde etme konusunda bu iki görüşü de zikrettiğini ancak hadsiyâtı orta terimi bulmada daha yetkin bir pozisyonda tutuğunu[258], ancak ikinci şıkkı hiçbir zaman göz ardı etmediğini söylemiştik. Bunun delili de başta *Burhân*[259], *Necât*[260] ve hayatının sonlarına doğru yazdığı tahmin edilen, bir nevi onun felsefesinin bir özeti olan *El-İşharat ve't-*

[253] İzmirli, *Felsefe Dersleri,* s. 250-251
[254] İzmirli, *Felsefe Dersleri,* s. 251.
[255] Öner, *Klasik Mantık*, s. 109.
[256] Câbîrî, *Akıl Yapısı*, s. 495.
[257] Aristoteles, *II. Analitikler*, s. 90.
[258] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 192; İbn Sînâ, *Necât*, s.137.
[259] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 21-25.
[260] İbn Sînâ, *Necât*, s. 105-106

*Tenbihât'*ta[261] bile araştırma yolunu zikretmiş olmasıdır. Çünkü o sezgi bakımından insanları sınıflamış ve orta terimi hadsle elde edenin öyle ale'l-ade bir insan olmadığını söylemişti.[262]

Biz orta terimin talimle elde edilen yoluna geçelim. Aristoteles bu soruları *II. Analitikler*'de kısaca ele almıştır.[263] Burhân'da orta terim 1-(Var) mı, 2- Nedir, 3- Hangisi ve 4- Niçin sorularıyla bulunur.

1. 3. 1- (Var) Mı Sorusu: Bu soruyla biz bir şeyin varlığını veya yokluğunu öğreniriz.[264]; bu soru bize ne miktar, ne zaman ve ne de mekan hakkında bilgi verir; ve bu soru edatı unsurları ister gizli olsun; isterse açık daima mürekkeb lafızlara birleşir.[265] İbn Sînâ bu soruyu *Burhân*'da "basit" ve "mürekkeb" diye ayırırken, *Necât*'ta "mutlak" ve "mukayyed" olarak ikiye ayırır. "Mutlak" diye isimlendirdiğine: "Allah var mıdır ?"; "Boşluk var mıdır ?" örneklerini verir. Yani bu soru bizatihi şeyin varlığını da ya da yokluğunu sorgular. "Mukayyed" olarak isimlendirdiğine ise: "Allah şerri yaratır mı ?"; "Cisim muhdes mi?" örneklerini verir.[266] Bu sorularda şeyin durumuna yöneliktir.[267]

1. 3. 2- Ne/dir? Sorusu: Bu soruyla bir şeyin ya a) ismi dolayısıyla, ya da b) zatı dolayısıyla tasavvuru elde edilir. Birincisin örneği "boşluk nedir? Anka nedir? sorularımızdır ki, bizim bu sorularla muradımız "hala" ve "anka" isminden ne murat edildiğini öğrenmektir. İkincisinin örneği "hareket nedir ?"; "Mekân nedir?"; "insan nedir?" sorularımızdır. Bu sorular zatın hakikatını öğrenmeye yöneliktir. Ancak ma/nedir? sorumuzu var mıdır sorusu önceler.[268] Nedir? sorusu bir şeyin ne varlığı, ne miktarı, ne zamanı, ne de mekanı hakkında bilgi verir; sadece o şeyin zatı hakkında bilgi verir. Bu soruyla biz şeyin varlığını ya da yokluğunu talep etmeyiz; bunun delili de "var mıdır?" ve "nedir?" sorularını birleştirdiğimizde "şey nedir vardır? ifadesinin anlamsız olmasıdır. Biz bir şeyin zatını o şey varolduktan sonra sorgularız; varlığını bilmediğimiz şeye "şu şey nedir?" sorusu sormak geçerli olmaz.[269]

1. 3. 3- Niçin Sorusu: Niçin sorusu "o var mıdır?" sorusunun cevabı için illeti/nedeni öğrenmede kullanılır. Bu da a) ya sonuç veren kıyasta beyanın ve tasdikin kesinliği için

---

[261] İbn Sînâ, *El-İşârât,* s. 284-286.
[262] Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi,* s. 121.
[263] Aristoteles, *II. Analitikler*, s. 87-88.
[264] İbn Sînâ, *Necât*, s.105; İbn Sînâ, *Burhân*, s. 21; İbn Sînâ, *İşârât,*s. 284; Sühreverdî, *Hikmetü'l-Işrak*, s. 45
[265] Fârâbî, *El-Elfazu'l-Musta'mele fi'l-Mantık*, Çev. Sadık Türker, *Kutadgu Bilig Dergisi*, Sy.2 Ekim- 2002, s.131.
[266] İbn Sînâ, *Necât*, s.105; İbn Sînâ, *Burhân*, s. 21.
[267] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 98; Ross, *Aristoteles*, s. 61.
[268] İbn Sînâ, *Necât*, s. 105; İbn Sînâ, *Burhân*, s. 21; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 98-99; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 45 Ross, *Aristoteles*, s. 61-62
[269] Fârâbî, *Elfaz,* s. 131-132.

illeti/orta terimini taleb eden beyan yoluyla olur; ya da b) şeyin varlığının illetini talep etmek yoluyla olur.[270] Gâzâlî birincisine "bu elbise niçin yandı?" Niçin'li cevabı: "Ateşe düştü"dür; İkincisine ise "Niçin elbise ateşe düştü?" Niçin'li cevabı: Çünkü onu yanmış olarak gördüm ve buldum örneğini verir.[271] Bu soru da ancak varlığı bilinen şeylere bitiştiğinde doğru kullanılır. Biz, birinin bir şey yaptığını bilmeksizin "falan kimse niçin böyle yapıyor?" diye soramayız. Ayrıca bu edat "Zeyd neden böyle yapıyor?" örneğinde olduğu gibi çoğunlukla bileşik lafzın gösterdiği şeye bitişir.[272]

1. 3. 4- Hangi Sorusu: Bu soru "mukayyed var mı?" sorusunda bilkuvve vardır. Ancak yalnızca o, ya zati sıfatları (fasl/ayrım) yoluyla, ya da hassaları yoluyla bir şeyi temyiz etmeyi/başka bir şeyden ayırmayı ister.[273] Biz bu soruyu ayrım ve hassa'ya işaretinden anlıyoruz ki bir şeyin mahiyetinin başka bir şeye karışması veya onun yerine başkasının alınması endişesi olduğu zaman sorarız. Yani bu soruyu sorabilmemiz için bahis konusu şeyden başkası bulunmalıdır. "Zeyd hangi şeydir?" sorumuz "Zeyd"ın dışında başkası yoksa geçersizdir. Öte yandan hakkında sorduğumuz kimseden başka bir şey bulunmasa da "insan nedir?"; Zeyd'den başkasını tanımasak da "Zeyd nasıldır?" sorusunu sorabiliriz.[274] İbn Sînâ, *Necât*'ta bu dört soru ile yetinirken, *Burhân*'da bunlara ilave olarak "nasıl", "nerede", ve "ne zaman" sorularını ekler: İbn Sînâ bu dört soruyu da tekrar ikiye ayırır a) kendisiyle tasavvur talep edilenler: "nedir?" ve "hangi" soruları ve kendisiyle tasdikin talep edildiği sorular: "Var mı" ve "niçin"[275]. Sühreverdî ise bu dört soruya "ilmi taleplerin usulu" diyor ve "nasıl, nerede, ne zaman sorularına", "kaç "ve "kim " sorularını ekliyor.[276]

1. 4- BURHÂN'IN ÖNCÜLLERİ

Birinci bölümde biz bunları işledik. Burada sadece tariflerini verip geçiyoruz.

1. 4. 1- Evveliyât: Sarih aklın, herhangi bir dış sebebe muhtaç olmadan doğruladığı önermelerdir.[277] "Kül cüzden büyüktür; Zıtların birleşmesi imkânsızdır; gece gündüz değildir" önermeleri evveliyâttandır.

---

[270] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 21-22; İbn Sînâ, *Necât,* s. 105-106; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 45; Ross, *Aristoteles,* s. 61-62.
[271] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 99.
[272] Fârâbî, *Elfaz*, s. 134.
[273] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 22; İbn Sînâ, *Necât,* ,s. 106; İbn Sînâ, *İşârât,* s. 285; Gâzâlî, *Makasıd,* s. 99; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 45.
[274] Fârâbî, *Elfaz*, s. 134.
[275] İbn Sînâ, *Necât*, s. 105-106; İbn Sînâ, *Burhân*, s. 22; aynı ayrımı için ayrı bkz. Gâzâlî, *Makasıd*, s. 99.
[276] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 45-46.
[277] İbn Sînâ*, İşârât*, s. 180.

1. 4. 2- Fıtriyât: Aklın kendisinde yaptığı gizli bir kıyas vasıtasıyla tasdiklediği önermelerdir.[278] "İki dördün yarısıdır", önermesi fıtriyât'tan bir önermedir. Mantıkta evveliyât ve fıtriyâ'a "akılsal apaçıklık" denir.

1. 4. 3- Müşahedât/Mahsusât: Beş duyudan biri yoluyla idrak edilen önermelerdir.[279] "Ateş yakıcıdır; Güneş parlaktır," önermeleri müşahedattandır.

1. 4. 4- Mücerrebât/Tecrübiyât: Tekrar eden gözlemler ve faydalı tekrarlar sonucunda kendisinde şüphe olmayan önermelerdir.[280] "Sakamonya otunun safrayı temizlemesi" örneği mücerrebât'tandır.

1. 4. 5- Hadsiyât: Zihnin otomatik olarak orta terimi elde etmek için yaptığı mükemmel hareketler sonucunda üzerinde şüphe olmayacak şekilde orta terimi elde ettiğimiz önermelerdir.[281] Ay'ın ışığını güneşten alması bunun örneğidir.

1. 4. 6- Mütevatirât: İttifakları ve anlaşmaları yoluyla şahitliklerden şüphenin kaybolduğu, şahitliklerin çokluğu ve şekkin yokolması dolayısıyla nefsin tam bir sükunete ererek hüküm verdiği önermelerdir.[282] Görmediğimiz halde "Mekke'nin varlığına, Hz. Muhammed (a.s.) yaşayıp bir peygamber olduğuna ve Kur'an'ı tebliğ ettiğine inanmamız" mütevatirattandır.

Biz bu son dört önermeye "bedihiyât-ı hariciye" diyoruz; yani hüküm vermemiz için akıl dışındaki delillere ihtiyaç duyduğumuz önermeler.

Bir kere daha vurgulayalım: burhân'ın öncülleri "doğru, yakîn (kesin) ve zati" olmalıdır.[283]

1. 5- BURHÂN'IN TÜRLERİ

Geç dönem İslâm mantıkçılarının kitaplarında birçok burhân türünden bahsedilir. Nihayetinde bunların çoğu birbirine indirgenebilirdir. Ancak erken dönem İslâm filozoflarına baktığımızda onların iki ana burhân türünden bahsettiklerini görürüz. Fârâbî *Kitabu'l-Burhân'*da, İbn Sînâ, *Necât* ve *İşârât*'ta iki tür burhân'dan bahsetmişlerdir. Peki, burhân'ı bu şekilde sınıflamamızın sebebi nedir? diye sorduğumuzda, cevap olarak zihnin takip ettiği yöntem ve kullandığı metod diye karşılık verebiliriz.[284] Erken dönem İslâm filozoflarının

[278] İbn Sînâ, *İşârât*, s. 186.
[279] Fârâbî, *El-Fusulu'l-Hamse*, s. 65; İbn Sînâ, *Necât*, s. 94.
[280] İbn Sînâ, *İşârât,* s. 177; İbn Sînâ, *Necât*, s. 96.
[281] İbn Sînâ, *Burhân*, s.192; İbn Sînâ, *Necât,*s. 137.
[282] İbn Sînâ, *İşârât*, s. 177; İbn Sînâ, *Necât,* s. 95.
[283] İbn Sînâ, *Necât*, s. 106.
[284] Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 239.

kabul ettikleri iki tür burhân şunlardır: a) Burhân limmi ve b) Burhân'ı innî'dir.[285] Bu ikisine birden hem Fârâbî[286], hem de İbn Sînâ[287] burhân-ı mutlak der. Burhân-ı limmî ve innî'yi ele almadan önce orta terimin her iki burhân türünde büyük terimle küçük terim arasında önemli bir rol oynadığını vurgulayalım. Bu iki tür burhân'ı incelerken İzmirli'nin tasnifiyle giriş yapıp bunlar üzerinde yoğunlaşacağız. İzmirli burhân'ı iki kısma ayırmış, tekrar bu iki kısmı da kendi içinde tekrar ayırmıştır. Ona göre;

1- Burhân a) ya müstakim/doğrudan veya b) gayrı müstakim/dolaylı olur. Burhân'ı müstakim bir şeyin doğru olduğunu istidlal etmekten ibarettir. Burhân-ı müstakim de a) terkibi ve b) tahlil olarak tekrar ikiye ayrılır.

2- Burhân a) ya limmî, veya b) Innî olur.[288]

1. 5. 1- Burhân-ı Limmî: Burhân-ı limmî, ortâ terimin, hem zihinde hem de dışarıda (varlıkta), büyük terimle küçük terim arasındaki ilişkinin illeti olmasıdır.[289] Veya orta terimin, zihinde ve dışarıda beraberce, küçük terimde, büyük terimin varlığı için illet olmasıdır.[290] Veya Gâzâlî'nin daha açık tabiriyle illet'i malule delil tutarak, müessirden esere, sebepten sonuca ıstidlal suretiyle yapılan burhân'dır.[291] Gâzâlî'nin örnekleri şunlardır.

Her çok yemek yiyen doymuş bir haldedir;

Zeyd çok yemek yemiştir;

O halde Zeyd toktur.

Burada Zeyd'in çok yemek yemiş olmasından onun tokluğuna ulaşıyoruz; zira yemek yemiş olma sebebi, malulu/sonucu olan tok olmuş olmayı zorunlu kılıyor. Çünkü illet ve malul birbirini zorunlu kılar.

İkinci örnek ise:

Her sağlam yapılmış işin ustası âlimdir;

Âlem sağlam yapılmıştır;

O halde onun ustası âlimdir.

Burada görüyoruz ki sağlam yapılmış olmanın sebebi yapıcının bilgili olmasıdır.

Üçüncü örnek ise;

Orada ateş vardır;

Ateşin olduğu yerde duman vardır;

---

[285] Fârâbî'nin *Kitabu'l-Burhân'da* bahsettiği üçüncü bir burhân türü vardır: İkisini birden cemeden burhân.
[286] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 27.
[287] İbn Sînâ, *Necât,* s. 103.
[288] İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 258-259.
[289] İbn Sînâ, *Burhân,*s. 32; İbn Sînâ, *Necât*, s. 103; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 45; Kazvînî, *Şemsiye,* s. 27/25.
[290] Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*,s. 198.
[291] Gâzâlî, *Mihak*, s. 121; Çapak, *Ebu Hamid Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 251.

Öyleyse orada duman vardır.

Dumanın sebebinin ateş olduğu açıktır. Ve sebep olduğunda sonucu da varolmalıdır.

Bu burhân'a bir şeyin sebebini araştıran "lime" açıklatıcı edatı isim olmuştur. Bu edat ancak varlığı bilinen bir şeye bitiştiğinde doğru kullanılır. Çünkü biz bir kimsenin ne yaptığını bilmeksizin "falan kimse niçin böyle yapıyor?" diye sormamız durumunda sorumuz geçersiz olur.[292]

Yukarıda orta terimin, hem zihinde hem de dışarıda büyük terimin varlığı için, küçük terimde illet olmasını burhân-ı limmî olarak tanımlamıştık. Peki bundan kasıt nedir? Bundan kasıt orta terimin netice/sonuç için illet olmuş olmasıdır. Bu da iki şekilde/yönde olur :

1- Mutlak olarak orta terimin kendisinden, büyük terimin varlığı için illet olmasıdır, bundan dolayı illet küçük terimde, büyük terimin kesinliği için illet olur; yüklemin burada büyük terim olması kabulü ile büyük terimin varlığı değil. Ancak küçük terim olan büyük terimin konusu için büyük terimin varlığıdır. Büyük terim konusunun varlığı dışında müstakil bir varlığa sahip değildir. Örneğin:

Sıcaklığın artması demirin genişlemesi için illettir. İşte bu da "mutlak burhânî limmî" diye isimlendirilir.

2- Mutlak olarak büyük terimin varlığı için orta terimin illet olmaması; bilakis küçük terimde büyük terimin varlığı için illet olmasıdır. Bu da "mutlak olmayan burhânî limmî" diye isimlendirilir.[293]

Buraya kadar anlatılanlardan burhânî limmî'deki illetin fail illet olduğu sezinlenmektedir. Fakat burhânî limmî'de sadece fail illet rol oynamaz, bilakis maddi, surî ve gaî illetler de rol oynar. Aristoteles, *II. Analitikler*'de bu dört illetin ıspatta orta terim görevini üstlenebileceğini söyler.[294] Bunların orta terim olarak nasıl görev yaptıklarını kısaca gösterelim.[295]

1- Fail illet: Bunu "sebeb" veya "hareketin sebebi" olarak da isimlendirebiliriz: Ev için usta; çocuk için baba; masa için marangoz fail illettir. Burhân'da ise şöyle örneklendirebiliriz: Tahta niçin suyun üzerinde durur? Çünkü onun özgül ağırlığı, suyun özgül ağırlığından hafiftir, diye cevap vererek sebebini, fail illetini söylemiş oluruz. Bu demektir ki biz inceleme konusu yaptığımız şeyi varlığa çıkaranın ne olduğunu öğrenmeliyiz.

2- Maddi illet: Madde, suretini alarak bi'l-fiil oluşa ve gerçekliğe çıkmak için başka bir şeye muhtaçtır. Örneğin yatak için tahta ve çivi gerekir. Burhân'da ise bunu şöyle alırız:

---

[292] Fârâbî, *Elfaz*, s. 134.
[293] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 319-320.
[294] Aristoteles, *II. Analitikler*, s. 108-111.
[295] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 26.

Hayvanlar niçin yok olucudur? Çünkü diyoruz, onlar zıdlardan oluşmuştur. Araştırma konusunun varlık alanının da belirlenmesi mahiyeti, yani orta terimi bulmamızda bize önemli bir basamak teşkil eder.

3- Suri Sebeb: Suret, bi'l-fiil şeyle ortaya çıkar. Örneğin, yatağın, odanın ve insanda oluşan ceninin şekli gibi. Burhân'da sureti şöyle alırız: Niçin bu açı diktir? Suri sebebi şudur: Çünkü onun kenarı birbirine karşıttır. Varlık alanı eğer belli olmuşsa ontolojik yapısını bilmek orta terimi bulmak konusunda bize yardımcı olacaktır.

4- Gai (Gaye) Sebeb: Şeyin bulunuşunun ve varoluşunun sebeblendirilmesidir: Koltuğun oturmak, evin barınmak için olması onların gaye sebebleridir. Gaye sebebi burhân'da şöyle örnekleyebiliriz: Evi niçin inşa ettin? Gayeli cevabı şu: Onu barınmak için inşa ettim.[296] Araştırma konusunun gayesi, onun varlığa niçin çıktığını gösterir. Niçin sorusunun cevabını almak araştırılan konuyu açıklığa kavuşturan en önemli adımdır.

Orta terimi bulmada bu dört sebeb hem Aristoteles tarafından, hem de Müslüman filozoflar tarafından oldukça önemsenmiştir. İbn Bâce, Fârâbî'nin *Kitabu'l-Burhân*'ına yazdığı ta'lik'te bu dört sebebin hem cisimlerle ilgili orta terimleri bulmada, hemde insanların eylemleriyle ilgili orta terimleri bulmada önemli rol aldığını söyler.[297]

1. 5. 2- Burhân-ı İnnî: Orta terimin, sadece zihinde olmak üzere, önermelerin büyük terimi ile küçük terim arasındaki ilişkide illet olmasıdır, sebebin niçinliğini sormaksızın.[298] Veya Gâzâlî'nin açık ifadesiyle "malulleden illete delil getiren, yani eserden müessire giden burhân'a" burhân-ı innî diyoruz.[299]

Bu burhân adını "inne" açıklayıcı edatından almıştır; bu edat bitiştiği şeyin varlığının sabit ve doğruluğunun güvenilir olduğunu gösterir: "Allah birdir/İnnellahe vahidun". Bazen diyor Fârâbî, bir şeyin varlığı ve zatı o şeyin inniyesi (katiliği) diye adlandırılır.[300]

Burhân-ı İnnî'yi şu şekilde ikiye ayırarak açıklayabiliriz:

1- Orta terim, küçük terimdeki varlığında büyük terimin maluludur, illeti değildir, bu da burhân-ı limmi'nin tersidir. Örneğin:

"Bu demir genleşir;

Her demir, hararetin yükselmesiyle genleşir.

---

[296] İbn Sînâ, *Necât*, s. 131-134; İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l- Burhân*, Thk. Mahmut Kasım, Mısır 1982, s. 157.
[297] İbn Bâce, *Ta'liku İbn Bâce âlâ Kitabi'l-Burhân*, Thk.Macit Fahri (*El-Mantık İndel-Fârâbî* içinde) Beyrut 1987, s. 62.
[298] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 32; İbn Sînâ, *Necât*, s. 104; İbn Sînâ, *İşârât*, s. 282; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 45; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 27/258; Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*, s. 198.
[299] Gâzâlî, *Mihak*, s. 121; Muzaffer, *El-Mantık*, s. 315; Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 239; Çapak, *Ebu Hamid Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 252; Mahmud, *Mantıku's-Suri*, s. 199.
[300] Fârâbî, *Elfaz*, s. 129.

Böylece hararetin derecesinin yüksekliğine "genleşme" ile delil getirme illete malulle delil getirmedir. Orta terim, inne yoluyla, malulun varlığında, illetin varlığını keşfeder, böylece malulun varlığıyla ilim, ilim için illetin varlığı yoluyla sebeb olur, çünkü malul ısbatta aracıdır, yani illet yoluyla ilim için illettir, taki dışarıda orta terim makul olsun. Burhân'ın bu kısmına "delil" denir.

2- Orta terimin ve büyük terimin beraberce tek bir illetin malulü olmalarıyla, onlardan birinin varlığıyla diğeri keşfedilir. Orta terim ve büyük terimden her birinin bilgisi önce olduğu zaman diğerinin ilmi için illet olur, ancak onlardan biri diğerinin illeti olduğu için değil; bilakis tek bir illette ortak olmaları itibariyle varlıkta birbirlerini gerektirmelerinden dolayıdır. İllet bulunduğunda, orta terim ve büyük terimin birlikte bulunması kaçınılmazdır, onlardan birinin varlığı bilindiğinde diğerinin varlığının illeti bilinir, bu malulun illetsiz bulunmasının imkânsızlığından dolayıdır. İlletin varlığı bilindiğinde diğer malulun illeti de bilinir; malulun illetten ayrılması imkânsız olduğundan dolayıdır bu. Böylece bu iki malulden herhangi birisinin bilgisi diğerini bir vasıta ile, bilmek için gerekli kılar..

Yukarıda bu iki ayrımdan birincisine mantıkçılar "delil" derken, bu ikinci kısma özel bir isim koymamışlardır; ancak bunun burhân-ı innî ile burhân-ı limmî arasında bir bağ olduğunu kabul etmişlerdir.

Öyleyse burhân'ın üç türü vardır diye biliriz: 1- Burhân-ı limmî, 2- Burhân-ı innî, ve 3- Bu ikisi arasında bağ kuran burhân.[301]

Mantık nazarında burhân'ı limmî'nin, burhân-ı ınnî'den daha değerli ve önemli olduğu kabul edilir.[302] Mantığı sistemleştiren Aristoteles'in kendisi "niçin" sorusuna ve cevabına çok önem veriyordu; ona göre "bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa öğreticidir; çünkü öğretmek, her şeyin "nedenini" söylemektir; hatta bilge kişi diye biz "bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen"e deriz."[303]

1. 6- BURHÂNİ BİR KIYAS KURARKEN DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN ŞEYLER

Bu başlık altında zikredeceğimiz hususlar mantık kitaplarında müstakil başlıklar altında zikredilir; biz bunları böyle bir başlık altına yerleştirerek burhân'ın yapısını kavramada bütüncüllük sağlamaya çalışacağız.

1. 6. 1- Önermelerin Kendi İçinde Uygunluğu

[301] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 316.
[302] Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 239.
[303] Aristoteles, *Metafizik*, s. 82.

Burhânî bir kıyas kurarken önermelerin kendi aralarında birbirine yabancı olmamasına özen göstermeli, bilakis önermeler arasında hem bir kıyas olarak, hem de burhâni bir kıyas olarak geçerliliğini ve doğruluğunu gerektirecek uygun ilişkiyi kurmaya çaba göstermeliyiz. Örneğin, tıb konusunda burhâni bir kıyas kurmaya çalışırken, öncüllerden birini hendeseden almamalıdır; ya tıbbın kendisinden ya da bizatihi tıbbın münasebette bulunduğu başka bir ilimden almalıdır öncülleri. Çünkü burhâni bir kıyasta yüklem zati olmalıdır; yüklemi zati olarak almakta ancak ya yüklemi, konusunu ettiğimiz ilmin bizzat kendisinden, ya da konuları bakımından bir ortaklığa sahip başka bir ilimden almakla mümkündür. Bunun sebebi burhânın öncüllerinin sonucun illeti olmasıdır ve illet te her hangi bir yönden malulle münasebette olmalıdır.[304]

1. 6. 2- Burhân yapılırken ilimlerin konularında ayrıldıkları ve birleştikleri noktaları bilmek.

İlimler ya birbirleriyle herhangi bir ilişkiye sahip değildir, ya da herhangi bir şekilde bir münasebete sahiptirler. Konuları itibariyle birbirinden ayrı olan ilimler ne zatlarında ve ne de cinslerinde diğer ilimlerle ortaklığı yoktur. Örneğin; sayı ilmiyle tabiat ilmi böyledir.

İlimlerin birbirleriyle olan ilişkilerine gelince, onların bazıları derece bakımından birbirine eşit bazıları bazılarının içinde, bazıları da bazılarının altında olabilir. Birincisine, yani mertebe bakımından birbirine eşit olana hendese ve adet (sayı) ilmine örnek verebiliriz, çünkü her iki ilimin konuları benzerdir, zira miktar ve adet niceliğin türüdür. Buna ikinci bir örnek verecek olursak, tabiat ilmiyle astrolojiyi gösterebiliriz; her ikisinin konusu da âlemin maddesi hakkındadır. Bu iki ilim değişen bazı sebeplerle biri etkileyen biri de etkilenen olarak, biri burhân-ı limmi'yi, diğeri de burhân-ı inni'yi verebilir. Dereceleri farklı olan ilimlere gelince bazısı bazısının içindedir. Örneğin koni çizme ilmi hendese ilminin içine girer. Çünkü koni çizmeye hendesenin konularından bir tür olarak bakılır. Dereceleri birbirinden farklı olan ilimlerden ikincisi biri diğerinin altındadır. Bu da iki şekilde olur: a) Üst mertebe de bulunan ilmin konusu, alt mertebe de bulunan ilmin konusu için cins değildir gerçekte, bilakis alt mertebedeki ilmin tamamı için cins olur: koninin hendeseden sayılması böyledir. Bunun bir başka güzel örneği de hendese, adet, musikî, tabiat, astroloji vs. gibi cüzi ilimlerin hepsinin *ilk felsefe*'nin altında bulunmasıdır. b) üst mertebede bulunan ilim, alt mertebede bulunan ilmin konusu için cins olabilir. Ancak alt mertebedeki ilim mutlak olarak üst mertebedeki ilmin türünü mahiyeti yönünden almaz, bilakis herhangi bir arazla ilişkisi gibi alır, bununla beraber alt mertebedeki ilim arazı konu olarak alır.[305]

[304] İbn Sînâ, *Necât*, s. 109.
[305] İbn Sînâ, *a. g. e.,* s. 113-114.

Görüldüğü gibi önümüze gelen her önermeden bir burhân telif etmek mümkün değildir. Kesin sonuç ancak öncülleri de kesin olan bir kıyastan elde edilir. Bu demek oluyor ki kesin bilgiler için önermeleri sadece form olarak denetlemek yetmiyor, onları içerik olarak da incelemeliyiz.

İlimlerin kendi aralarında derecelenmelerini anlattıktan sonra, birbirleriyle nasıl yardımlaştıklarını da açıklamaya çalışalım: İki ilimden biri diğerinin altında bulunur, ve altta bulunan üsttekinden faydalanır. Örneğin musikî'nin sayı ilminden tıbbın tabiattan faydalanması böyledir. Bu saydığımız ilimlerin hepsinde *ilk felsefe*'den faydalanır. İki ilim bazen konularında ortak olarak birbirleriyle yardımlaşabilir. Şeylerin maddesini araştıran tabiat ve astroloji (ilmi nucum) gibi; bu ikisinden biri olan tabiat ilmi konuların cevherini incelerken, astroloji (ilmi nucum) ise arazlarını inceler. Konunun cevherini inceleyen diğer ilkelerden de faydalanır. Müneccimin tabiat ilminden faydalanması gibi. İlimler bazen de cinslerinde ortaklık gösterebilirler. Bu ortaklığa sahip iki ilimden her biri, matematik ilmi gibi, basit türleri inceler; diğeri ise, hendese gibi, çoğunlukla terkibi olan türleri incelerler.[306] Bir de ilimlerin problemlerde ortaklığı vardır. Bu da ya yukarda anlata geldiğimiz gibidir, ya da yüksek bir ilimle alt bir ilim arasında olur. Bu yüksek ya da alt ilimden biri limmî bir burhân verebilir: bazı illetlerin yüksek ilimde olması gibi; mufarık illetlerin tabii cisimler için ve o mufarık illetlerin alt ilimlerde olması gibi: mesela biz insan niçin ölür? diye sorduğumuzda, bu sorunun " niçinli " cevabı: çünkü o, zıtlardan mürekkebtir olur; yine " heyula ve surette " olduğu gibi mukarin illetlerin, mufarik illetler için olmasıdır. Mukarin illetlerden burhân elde edildiği zaman o, alt ilimlerdendir; mufarik, illetlerde burhân elde edildiğinde o, yüksek ilim olur.[307]

1. 6. 3- Burhâni Problemler

Burhâni problemlerden kastımız, kendilerinde burhânı ve konuyu talep etmenin şüpheyle karşılandığı her ilmin kendine has özel önermeleridir. Bunlar da şöyledir:

Problem ilmin bizatihi kendi konusudan bir türdür .[308] Örneğin: Her nicelik ya eşit olur, ya da eşit olmaz.

Problem araz-ı zatiyeleriyle beraber ilmin konusundan bir türdür. Örneğin: Her nicelik, iki tarafı da kuşatılan herhangi bir kenarla ilişkide ortada olur.

---

[306] İbn Sînâ, *a. g. e.,* s. 115-116.
[307] İbn Sînâ, *a. g. e.,* s. 116-117.
[308] İbn Sînâ, *Risale fi'l-Hudud*, s.94 (*İslamic Philosophy -42* içinde) Ed. Fuat Sezgin, Frankfurt-Almanya 1999)'de "mevdu- un tanımını "herhangi bir mana için olumlu ya da olumsuz bir yükleme yapılabilen şey" diye tarif eder.

Problem ilmin bizatihi konusunun türüdür. Örneğin: Her çizginin ikiye bölünmesi mümkündür.

Problem arazla beraber bizatihi ilmin konusunun türüdür. Örneğin: Bir çizgiye çizilen her çizgi, iki açı oluşturur.

Problem araz-ı zatiye iledir. Örneğin her üçgen açılara sahiptir.

Problem konusunun türüdür. Örneğin: Her çizginin ikiye bölünmesi mümkündür.

Problemin yüklemin (mahmulun), konu için, konunun tanımına dâhil olmasından dolayı zati olması caiz değildir. Örneğin: Bütün insanlar ölümlüdür, önermesi doğrudur ancak burada insana yüklenen "ölümlülük" zati olarak onun mahiyetini diğer canlılardan ayırmaz. Onun için "bütün ölümlüler insandır" diyemeyiz.[309]

1. 6. 5- Burhân'a başlamadan önce bilinmesi gerekenler.

Burhân'ın öncülleri kesinlikle "doğru, kesin ve zati" olmalıdır.[310]

Bir de burhân'a başlamadan önce şu usulleri göz önünde bulundurmalıdır: 1- Tanımlar, 2- Kurallar ve 3- Öncüller.

Tanımlar[311], sanatın konularının ve arazlarının açık olmayan tasavvurlarından tam bir anlam ifade etmeye yarayan şeydir. Örneğin: Nokta, kendi parçası olmayan uç (sınır, limit) tur. Çizgi, kendi arazlarının (yani noktalarının) uzunluğudur. Satıh (yüzey) da, cismin sonu olan kaideler üzerindeki iki çaprazlama kısmın varlığının bildirildiği niceliktir.[312] Üçgende böyle bir yüzeyi ihata eden bir şekildir. Bunlar bir tasdik ifade etmediği gibi, bunlar da ne olumluluk ve ne de olumsuzluk vardır.

Kurallar'a gelince, bunlar bizatihi kendileri delil olmayan öncüllerdir. Ancak bunlar öğrenciyi ya başka bir ilimle ya da belli bir süre sonra aynı ilimle kabule ve açıklamaya sevkeder. Örneğin: Hendese ilminin başlangıcında biz, iki nokta arasının doğru çizgi olduğuna ulaşırız ve yine biz her nokta üzerine daireyi kurarız.

Öncüllere gelince, bunları da şöyle açımlamaya çalışalım: Aynı nicelik için eşit olan nicelikler eşittir, dedik ki bu bir ilimle ilgilidir. Bir de diyelim ki "Her nicelik ya eşittir ya da eşit değildir." Bu önerme ise bir ilimle alakalı değildir, geneldir. "Her şey ya olumlulukla ya da olumsuzlukla tasdik edilir." Bu önermede tek bir ilime has değildir, geneldir. Genel olanlar ilimlere hastır. Fakat hendese ilminde "Her şey ya eşittir ya da eşit değildir " denilmez;

[309] İbn Sînâ, *Necât,* s. 10.
[310] İbn Sînâ, *a. g. e.,* s. 102.
[311] İbn Sînâ, *Risale fi'l-Hudud*, s. 88'de "had'di şeyin cinsi karîb ve faslından müteşekkil şeyin mahiyetine işaret eden söz olarak" tarif eder.
[312] İbn Sînâ, *Risale Fi'l Hudud*, s.103.

aksine, her nicelik beraberce iki hali de belirtebilir, şu örnekte olduğu gibi: "Her nicelik ya rasyonel olur veya irrasyonel olur."[313]

1. 6. 6- Burhân'da zati yüklemleme

Burhân'da zati yüklemleme iki şekilde olur:

- Yüklem ya konunun tanımından alınmış olur. İnsanın tanımındaki "hayvan" bunun örneğidir. Çünkü biz "İnsan konuşan canlı (hayvan) dır, deriz. Yani "konuşan canlı" yüklemi insan türünün tanımı içindedir; bu da zati bir yükleme olur. Eğer insanı tanımlarken onu tanımlayacak bir yüklem almazsak zati bir yüklem almış olmayız; dolayısıyla tanım yapmış olmayız.

- Yüklem ya kendi tanımından konu alarak veya konunun cinsi olarak alınır. Örneğin bizim burnun tanımından yassılığı değil, yassılığın tanımından burunu elde etmemiz veya üçgenin tanımından yüzeye gitmemiz gibi.[314]

1. 7- BURHÂN'IN DEĞERİ.

Burhân'a mantığın varoluş sebebi olarak bakmamızda bir sakınca olmasa gerek. *Organon*'un sahibi nedenini bilmeksizin bir hakikati bilmemizin mümkün olmayacağını söylemişti.[315] İşte burhân bize önümüze gelenlerin nedenlerini en iyi şekilde sorgulamamıza olanak sağlar. Her ne kadar *Organon* külliyatında en büyük ilgiyi *Birinci Analitikler-Kıyas* görüyorsa da, başlangıçta Ariatoteles'in kendisinin *Birinci Analitikleri-Kıyas* ve *İkinci Analitikleri-Burhân'ı* aynı kitap sayması kıyasın burhân'a bir basamak oluşturduğunu söylemeyi dahada kolaylaştırmaktadır. Çünkü Aristoteles'in bizzat kendisi biliyordu ki kıyas bir formdur, burhânsa bu içeriği sarsılmaz bilgilerle dolduran malzeme; bundan dolayı her kıyasın burhân olma şansı olmuyor, ancak her burhânın kıyas olması zorunlu oluyordu. Bunun içindir ki Fârâbî, Aristoteles'in eserlerinin okuma planını üçe ayırarak anlatırken ortaya burhânı koymuş, baştakileri burhâna hazırlık, sondakileri ise doğru ıspatla yanlış ıspatın birbirinden ayrıldığı yer olarak saymıştır. .[316]

Peki, bizi burhân'a bu kadar güvendiren nedir?

İnsan, burhânla ister kendi için isterse başkası için talep etmiş olsun, talep ettiği şeyde sadece ve sadece kesin bilgiyi elde eder. Öyle ki buradaki bilgilerin doğruluğu insanın her hangi bir ihtiyarında değildir; insanın onu inkâr etmiş olması, dönüleceğini düşünmüş olması

[313] İbn Sînâ, *Necât,* s. 112-13.
[314] İbn Sînâ, *a. g. e.,* s. 106-107.
[315] Aristoteles, *Metafizik*, s.146.
[316] Fârâbî, *Risale Fî Mâ Yenbağı En Yukaddime Kalbe Teallum el- Felsefe*, Ed. Fuat Sezgin (*İslamic Philosophy-XII*) Frankurt 1999, s. 51-52.

hiçbir şekilde burhânî bilgiye halel getirmez. Biz ister kabul edelim isterse etmeyelim "kül cüzden büyüktür" ; "bir şey ne ise odur"; "İki, bir değildir" ; "üç dörtten küçüktür" ; "Mekke diye bir şehir vardır" ; "Ateş yakıcıdır," önermelerinin içerikleri hiçbir zaman değişmez. Bunlar gibi herhangi bir burhânî bilgiye şöyle ya da böyle olması muhtemel olan zan karışmaz; eğer karışıyorsa o burhân değildir. Çünkü burhânın öncülleri "doğru, kesin ve zati" olmaları hasebiyle içinde herhangi bir şüphe taşımaz. Burhânın öncülleri, insan ortak aklına dayanır. Öncüllerin bizatihi doğru olmaları hasebiyle alır. Öyle ki islâm filozoflarına göre burhânla ıspat edemeyeceğimiz bir konu bile dışarıda kalmaz.

Hiçbir şekilde sarsılmaz olarak sınıflandırdığımız burhâna etkili eleştiriler gelmemiş değildir; ancak bu eleştirilerin mahiyetine (burhânın sorularından biridir) baktığımızda eleştiri ya da reaksiyonların burhâna değil, belki burhâni bir tarzda çıkarım yapamayanlara olduğunu söylemek mümkün olabilir. Burhâna sert bir şekilde saldırının ve burhânı sert bir şekilde savununun iki önemli simasından birer örnekle bir şeyi burhân olarak adlandırmakla mahiyetinin burhâni olması arasındaki farka işaret edebilelim. Nahivci Sirafi ile hıristiyan mantıkçı Ebu Bişr Mattâ b. Yunus arasında geçen tartışmada Sirafi, Mattâ'ya şu önemli soruyu soruyor: "Ey Mattâ! Sen mantığın gücü burhân metodu sayesinde mi Allah'ın üçün biri olduğuna, Bir'in birden daha çok olduğuna ve birden çok olanın bir olduğuna inanıyorsun?" Sirafi'nin bu sorusunu Mattâ cevaplayamadı; bugün de herhangi bir hıristiyan cevaplayamaz. Hıristiyan akidesinin bunun böyle gizemli olduğu savunusu sadece anlık bir kurtuluştan ileri gitmez; çünkü akıl duyulur olanla olmayanın sınırını, nihayetinde, ayırır. O zaman ne Tanrı'yı duyulur dünyanın kategorilerine indirebilirsiniz, ne de insanı mahiyetini bilmediğimiz Tanrısal vizyona çıkarabilirsiniz ya da bürüyebilirsiniz. Hristiyan gelenek ne İslâmdan önce, ne de İslâmdan sonra bu sorunun cevabını vermeye girişmedi. Aslında Sîrâfî'nin bu sorusunu Aristoteles *II. Analitikler* boyunca işlediği için kilise bu kitaba karşı daima tedbirli davranıyordu. Bu soruya muhatap olma lutfunda olan, aklın sınırlarını hep bir adım daha ileri taşıyan batılı filozoflar cevabı Hegel gibi "en din hıristiyanlıktır"[317] diye vermeyi, cevabı bir inanç akidesi olarak görmeyi tercih ediyorlar. Sîrâfî sert bir soru sormuştu ama başlarken ifade ettiğimiz gibi, konu burhânı kaldırmıyordu ki Mattâ cevap verebilsin. Mattâ'nın cevapsızlığını Sîrâfî, burhânın acizliği olarak görmek istiyordu. Böylece onun nazarında burhân kesin bilgiyi vermedi; buna karşın o hasmın kabulleriyle kesin sonucun elde edildiği cedel'i burhân tercih etti.

[317] Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. Vehbi Eralp, İstanbul 1993, s. 362.

Doğrudan Sirafi'ye karşı bir cevap olmasa da İbn Hazm el-Endülüsî ise her bir dini ya da dünyevî meseleyi ıspatta, burhânın dışında bir ıspat şekli kabul etmiyordu. Öyle ki Allah'ın ve nübüvvetin varlığına, duyularla ulaşılan bedihi bilgiler ve akıl dışında delil yoktur. Burhân da zaten bu debihi bilgiler ve akıl'dan oluşur. İbn Hazm, örneğin, nübüvveti burhâni bir tarzda şöyle ıspatlıyor:

I.Öncül: Allah her şeye kadirdir ve dilediği her şeyi yapmak kudreti dâhilindedir. Peygamber göndermesi, rüyasındakini andırır tarzda bir insanın kendi isteği ve öğrenme çabası olmadan ona bilgi ve anlayış vermesi de Allah için mümkün şeylerdendir. Bu da, vahiydir.

II. Öncül: Allah âlemi yaratmıştır. Şimdi de âlemde bir takım ilimler ve sanatlar vardır. Öğrenimi olmadan bir kimsenin bu ilim ve sanatlara ulaşması mümkün değildir. Çünkü Allah'ın yarattığı ilk insanın ilim ve sanatları kendiliğinden yaratması mümkün değildir. Zaruri olarak bir veya daha fazla insan bulunmalıdır. Allah'ın bunların her birisinden başlayarak, bir öğretici olmadan kendilerine öğretmesi gerekir. Bu öğretme de, onun şahsında tahakkuk ettirdiği vahiyledir. İşte bu da, nübüvvetin özelliğidir.

Sonuç: Nübüvvet ve peygamber'in âlemde varlığının doğruluğu ve bunda şüphe olmadığıdır.

Mattâ'nın cevap veremediği birçok soruya İbn Hazm burhânla cevap verdi; çünkü aklı bulanıklaştırmıyordu.

Burhânı değerli kılan bir diğer unsur da onun sadece kıyası kullanmış olmasıdır; çünkü kıyas bir tarafı diğer taraftan daha evla olmayan, varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün şeyler için kurulmaz. Kıyasın ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun sadece bir sonucu olur. Eğer kıyas olarak kurduğumuz akıl yürütmemiz elde ettiğimiz sonucun zıddını da verirse, bu kıyas bize bilgi vermez. Çünkü kıyasın görevi, zihnin, konusuna göre, olumlu ya da olumsuz tarafı kesin olarak seçmesini sağlamaktır.[318] Yani tümelden hareket ederek tümel ve zorunlu öncülleri kullanıp tümel, zorunlu ve de doğru sonuçlar elde eder. Kesinlik ifade etmeyen tümevarım ve analojiyi kullanmaz. Oysa bunları yerine göre cedel veya hitabet kullanır.

Aristoteles cedel, bilgiyi eleştirir; burhân, somut olarak üretir; sofistik ise görünüşte felsefedir diyerek burhânın işlevsel değerini daha bir belirginleştirmiştir.[319]

[318] Fârâbî, *Faziletü'l-Ulum*, s. 61
[319] Aristoteles, *Metafizik*, s.197.

2- CEDEL/DİALECTİC

2. 1- TARİHSEL BİLGİ

Beş sanattan ikincisi olan cedel, Aristoteles'in *Topika* adlı eseri üzerine temellendirilmiştir. Daha önce Aristoteles'in kendi mantık külliyatına *Organon* adını bizatihi kendisinin vermediğini, başlangıçta bu mantık külliyatında *Retorika* ve *Poetika*'nın olmadığını, bu kitapların şarihlar tarafından mantık külliyatına eklendiğini belirtmiştik. Bu duruma göre *Topika* bizzat Aristoteles tarafından mantık külliyatı içinde sayılmış oluyordu. Amacımız tarihsel Bilgıı derinleştirmek olmadığı için biz, sadece *Topika*'nın İslam mantık külliyatına nasıl ulaştığını, kısaca ortaya koyalım.[320]

Aristoteles'in *Topika'*sını Ishak b. Huneyn Yunancadan Süryaniceye çevirdi; Ishak b. Huneyn'in bu çevirisini de Yahya b. Adiy arapçaya çevirdi. Yahya b. Adiy'in dışında Osman ed-Dimeşki'nin de *Topika*'nın bazı kısımlarını arapçaya çevirdiği zikredilmektedir.[321] Osman ed-Dimeşki *Topkia'*nın ilk yedi bölümünü, İbn Mukaffa'nın oğlu İbrahim ise sekizinci bölümü Arapçaya çevirmişlerdir.[322] T*opika*'yı cedel olarak kimin karşıladığını sorduğumuzda, daha önce bir vesileyle arzettiğimiz gibi mantık, hatta genel olarak felsefi terminolojinin arapçalaşması konusunda büyük gayret sarfeden Fârâbî olduğu cevabını alırız. Fârâbî *Risale Fî Mâ Yenbağı en Yukaddeme Kable Teallum el-Felsefe* adlı çalışmasında *Topika*'yı *Mevaziu'l-Cedel* olarak karlışıyor.[323] Zaten Fârâbi'nin *Kitabu'l-Cedel* adlı bir kitabı da mevcuttur.[324] Fârâbi'den önceki filozof Kindî ise *Topika*'yı *Mevâzı el-Kavl* olarak karşılamıştı.[325] Daha sonra İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Fârâbî'nin yolunu tercih ederek *Cedel* adını kullandılar.

2. 2- TANIMI

İngilizce'de "dialectic" olarak karşılanan cedel Yunanca "tartışma sanatı" anlamına gelir.[326] Arapça'da ise "gergin örnek, ipi gerginleştirmek, sağlam bir şekilde eğirmek, sıkıca germek" anlamlarına gelir.[327]

---

[320] Aristoteles'in mantık külliyatının İslâm mantık külliyatına nasıl ulaştığı konusunda daha geniş bilgi için bkz. Köz, "İslâm Mantık Külliyatının Teşekkülü", s. 91-113.
[321] İbn Nedim, *Kitap el- Fihrist*, s. 249; İbn Kıftî, *Tarihu'l-Hukema*, s. 37; Keklik*, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı – I*, s. 45/56; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 107.
[322] Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 107.
[323] Fârâbî, *Risale Fî Mâ Yenbağı*, s. 52.
[324] Fârâbî'nin *Kitabu'l-Cedel* adlı çalışması Refik el-Acem tarafından 1986 yılında matbu hale getirilmiştir. Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
[325] Kîndî, *Resail el- Felsefiyye*, s. 367.
[326] Hall, Ronald, "Dialectic", *The Encyclopedia of Philosophy-II,* Ed. Paul Edwards, 1967, s. 385.
[327] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab-XI*, s. 163.

Bir mantık terimi olarak cedel, ya belli bir fikri savunmak, ya da çürütmek için meşhur ve müsellem öncüllerden kurulan bir kıyastır. Burada şunu bir kere daha belirtelim: Aristoteles'in kendisi *Topika*'da sadece meşhur öncülden bahseder, müsellem öncülden bahsetmez[328]. Fârâbî de Aristoteles'i takiben *Kitabu'l Cedel*[329], *Kitabu'l-Burhân*[330] ve *et-Tavtie*[331]adlı çalışmalarında cedel'i sadece meşhurâttan kurulu bir kıyas olarak tarif eder. İbni Sînâ meşhurâtın yanında müsellem öncülü zikrederken İbn Rüşd *Cevamiu Kitabi'l-Cedel* adlı çalışmasında meşhurâtı etraflıca anlatmasına karşı müsellem öncülden hiç bahsetmez[332].

2. 3- CEDEL'İN ÖNCÜLLERİ

Daha önce bu öncülleri işlediğimiz için sadece tariflerini vererek geçiyoruz :

- *Meşhurât:* Ya insanların tamamı nezdinde, ya insanların çoğunun nezdinde, ya bilginlerin nezdinde, ya akıllılar nezdinde, ya bu akıllıların çoğunun nezdinde, ya onların birinin, ya da onların dışında birinin itirazı olmayan oldukça tesirli[333] ve yaygın[334] görüştür[335].

"Adalet iyidir, zülüm kötüdür."

"Tanrı birdir."

"Hayvanları boğazlamak kötüdür."

"Yalan çirkindir."

"Peygambere azab edilmemesi gerekir." önermeleri meşhurattan olan örneklerdir.

Fârâbî[336] ve Gâzâlî[337]'ye göre meşhurâttan olan önerme kesin bilgi vermez, bazen doğru bazen yanlış olur; bundan dolayı bunlara kıyasta güvenmek doğru değildir.

- *Müsellemât:* Maznunât'a benzeyen, fakat hakkında araştırma yapılınca zannın silindiği[338], cedeli hasımlar nezdinde kabul gören, başkası indinde kıymeti bulunmayan, veyahutta usul-u fıkhın fukaha nezdindeki müsellemeği gibi ilim ehli nazarında kabul edilen öncüllerdir[339].

---

[328] Aristoteles, *Topikler*, Çev. H. R. Atademir, İstanbul 1952, s. 20.
[329] Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, s. 13/28-29.
[330] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 62.
[331] Fârâbî, *et- Tavtie*, s.57.
[332] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel*, s. 51-54.
[333] Fârâbî, *Kitabu'l-Kıyas*, s. 19.
[334] Fârâbî, *El-Fusulu'l-Hamse*, s. 65.
[335] Aynı Tarifler için bkz. İbn Sînâ, *Necât*, s. 98, İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel*, s. 51-52.
[336] Fârâbî, *Burhân Kitabı*, s. 73 (M. Türker Çevirisi).
[337] Gâzâlî, *Mihak*, s. 105.
[338] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 116.
[339] Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 269; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 261.

Müsellemât'ın en güzel örneği Hz. İsa'nın göğe çıktığını kabul eden, ancak Hz. Muhammed (a.s.) ın miracını inkâr eden hıristiyana karşı, müslümanın, hıristiyana, Hz. İsa'nın göğe çıkışını kabulüyle saldırarak, hz. Muhammed (a.s)ın miracını kabul ettirmesidir.

Meşhurât ve müsellemât türü önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı, tümelliği veya tikelliği sorgulanmaz, çünkü bu iki öncülün tabiatında hasmı her ne olursa olsun yenmek vardır[340].

2. 4- GEDEL'İN GAYESİ VE FAYDASI

2. 4. 1 - GAYESİ

Fârâbî *Risale Fî Mâ Yenbağı* adlı eserinde Aristoteles'in eserlerini okuma planı açısından üçe ayırır: 1-Burhân'dan önce okunması gerekenler, 2- Burhân, ve 3- Burhân'dan sonra okunması gerekenler. Fârâbî bu üçüncü gruba, doğru ispatla yanlış ispatı birbirinden ayırmamızı sağlayan ispat şekilleri olarak bakar ve bu manada cedeli, "hakikatîn hayale baskın olduğu ispat şekli" olarak tanımlar[341]. Fârâbî başka eserlerinde ise cedelin gayesine ilişkin şunları söyler: Bu sanatın gayesinin insanın ya kendi kendisine veyahut da başkasında düzeltmek istediği bir fikir hakkında kuvvetli bir zan oluşturarak istediği şeyi gerçekleştirmek[342], veya insana azami derecede araştırma kuvveti kazandırmak, insanı felsefenin temel ilkelerine, felsefeden istenen amaçlara hazırlamak, felsefeyi desteklemek ve ona hizmet etmek olduğunu söyler[343]. İbn Sînâ ise cedelin gayesinin "karşı tarafı ikna etme ve susturma"[344] olduğunu söylemiştir. Daha sonraki klasik mantık geleneği cedelin amacını iki güzel ifadeyle özetlemişlerdi: Burhânı idrakten aciz olana ortaya konulan konuyu cedelle kavratmak ve hasmı herne şekilde olursa olsun yenmek[345].

Gerçi Aristoteles *Topika*'nın amacını belirtmeden geçmemişti: "Bu kitabın gayesi, olası öncüllerden [meşhurât] hareket ederek, ortaya atılan her mesele üzerinde bir delil serdetme imkanını verecek bir metod bulmaktan ve bir delil ileri sürdüğümüz zaman kendimizin buna zıt olacak bir şey söylemekliğimizi menetmekten ibarettir[346].

Filozofların kendilerinden cedelin gayesini belirledikten sonra bu sanatı kullanana ne gibi bir faydası olduğuna geçelim.

---

[340] Ebheri, *Keşfu'l-Hakaik*, s. 196; Kazvînî, *Şemsiye*, s. 28/257.
[341] Fârâbî, *Risale Fîmâ Yenbağı,* s. 51-52.
[342] Fârâbî, *İhsa*, s. 81.
[343] Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, s. 27-28.
[344] Emiroğlu, "Cedel Nedir? *D.E.Ü.İ.F.Dergisi*, c. XII, İzmir 1999, s. 31.
[345] Kazvînî, *Şemsiye*, s. 28/257; Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*, s. 198; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 274.
[346] Aristoteles, *Topikler*, s. 3; Ross, *Aristoteles*, s. 765.

2. 4. 2- FAYDASI

Cedelin faydalarını maddeler halinde yazarak daha belirgin hale getirelim.

1- Zihnî egzersiz yapmış oluruz[347], böylece zihnimizi yakînî ilme hazırlamış oluruz; derin araştırmanın nasıl öğrenileceğini, eşyanın nasıl tertib edilmesi gerektiğini, araştırmada sözlerin nasıl düzenleneceğini ve kıyasta orta terimin hızlı olarak nasıl elde edileceğini öğreniriz.[348].

2- Günlük karşılaşmalarda herhangi bir şekilde zor durumda kalmamayı, kaldığımız zamanda kurtulma öğretir.

3- Felsefi ilimler için faydası vardır[349]. Eğer biz bir konu üzerinde hem lehte, hem de aleyhte akıl yürütme gücüne sahip olursak doğru ve yanlışı daha [hızlı] ve iyi tanıma olanağına sahip oluruz. Aristoteles'in bu üçüncü faydasına Ross'un ikinci açılımı ise bilimlerin ilk ilkeleri bilimsel olarak kanıtlanamadığı için onlara ancak diyaklektik bir incelemeyle yaklaşabiliriz tarzındadır[350].

4- Burhânı idrakten aciz olup da, meşhurâta dönerek onu burhân gibi alıp yanılgıya sebep olacak kimseyi susturmak ve ortaya attığı bozuk fikirleri iptal etmek için cedelden faydalanabiliriz.

5- Bilgi düzeyi avamın üzerinde olmakla beraber, vaazla ikna olmayan, ancak burhânı kullanarak da istediği amaca ulaşma gücünde olmayan, fakat doğruyu öğrenmek isteyenleri cedelle istedikleri amaca yöneltmek de mümkün olabilir. Örneğin öğrenci bu konumda sayılabilir.

6- Tıp, geometri ve bunların dışındaki tikel ilimlerde ihtisasa başlayan öğrenciler, eğer başlangıçta bu ilimlerin öncül ve ilkelerini kavramada bir zorluk çekerlerse, cedeli bir kıyasla bu ilimleri tahsil etmeye devam etmeleri sağlanabilir.

7- Diyalektik kıyas sonucun ve çelişiğinin aynı anda ortaya çıkmasına imkân verdiği için, ikisinin hatalı yönlerini görerek, meselenin doğru anlaşılmasına yardımcı olabilir[351].

8- İnancımızı bidatlardan korumada cedelden faydalanabiliriz.

9- İnsan haklarını koruma ve savunmayla görevli olan avukatların da cedel sanatından faydalanmaları fazlasıyla mümkündür.

10- Cedel, doğru, hasmımız tarafında olsa bile ona karşı üstün gelmemize yardım eder.

---

[347] Aristoteles, *Topikler*, s. 6.
[348] Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, s. 29.
[349] Aristoteles, *a. g. e.,* s. 6.
[350] Ross, *Aristoteles,* s. 11; Ülken, *Mantık Tarihi*, s. 61.
[351] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 94; Çapak, *Ebu Hamid el-Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 254.

11- Siyasetçilerin faydalandığı en önemli sanatlardan biri de cedel'dir.[352]

12- Ortaya atılan deliller ve sorular üzerinde rahatça konuşma ve cevap verme yollarını bulmada da faydalanırız cedel'den.[353]

13- Sofistik hileleri öğrenme ve onlara nasıl karşı koymamız gerektiği konusunda da cedelden faydalanırız[354]

Nihayetinde bütün bu faydalardan cedel'in galip gelme arzusunun olduğunu, kesin bilgiyi talep etmek gibi bir amacının olmadığı görmek zor değildir.

2. 5- CEDELİN İŞLEYİŞİ

Cedelin öncülleri olan meşhurât ve müsellemât'ı anlatırken onların tabiatında insanın galib gelme arzusunun ağır bastığını söylemiştik; dolayısıyla cedeli bir kıyasın da böyle bir amaç için kurulmuş olmasından daha tabii bir durum yoktur. Gerçi cedel'de kesin bilgi veren öncüller hiç kullanılmayacak diye bir kural yoktur, fakat muhatabı ikna etmede önemli olan onun kabul ettiği hükümle iddiayı delillendirmek önemlidir[355].

İnsanı cedelleşerek galib gelmeye zorlayan sebepler nedir? sorusuna cevap verdikten sonra cedelin işleyişini ele alabiliriz:

1- Bizatihi konunun kapalı olması.

2- Bizatihi tartışılan konunun kapalı olması. Sofistlerin sofistik ve cedelci uslublarını çözmede mahir olan Sokrates, eğer tartışılan konuyu bilirsek, ihtilafın ortadan kalkacağını söyler.

3- İstek ve arzuların farklılığı.

4- Mizaçların farklılığı. William James, felsefe tarihinin farklı mizaçlar arasında geçen çarpışmanın tarihi olduğunu, söyler. Doğal olarak mizaçlar arasındaki bu farklılık ilimler hakkında araştırma yaparken de ortaya çıkar.

5- Konulara ilişkin metod/yönelim farklılığı.

6- Geçmişi taklid ve burhânı delilden mahrum olmak.

7- Anlama farklılığı.

8- Siyasi emel ve başa geçme arzusu.

9- Taassub.

---

[352] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 336.
[353] Emiroğlu, "Cedel Nedir?", s. 20.
[354] Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 248.
[355] Yaren, *Kıyasta Kullanılan Bilgiler*, s. 39.

10- Kuruntuların baskın gelmesi[356].

2. 5. 1- Cedel'in Tarafları: Cedel sanatının özelliklerinden biri zorunlu olarak birbirine hasım iki kişi arasında olmasıdır[357]. Bundan dolayı cedel sanatını anlatırken mantıkçılar, onu soru soran [sail] ve cevap veren [mucib] arasında geçtiğini söyler.

Soru soran'ın ve cevap verenin ilişkisine gelince, soru soran'ın asıl görevi hasmının müsellemlerini kullanarak onu yenmeye çalışmak, karşı tarafın görüşlerini iptal etmektir[358]. Cedel sanatı daha ziyade soru ve cevaplarla geçtiği için mantıkçılar soru soranın kullandığı soruların özelliklerini de belirlemeye çalışmışlardır. Fârâbî *Kitabu'l-Cedel*'de cedeli soruları ikiye ayırır:

1- Seçenekli sorular: Bu soru cevap vereni iki çelişikten birini kabul etmeye zorlayan sorudur. Cevap veren bu iki çelişikten birini seçme konusunda serbest bırakılır. "Filozof mu daha erdemlidir, yoksa tabib mi?"

2- Sorulardan birine belirgin cevap verdirmeye zorlayan soru (takriri): Cevap vereni iki çelişkiden birini cevap vermeye zorlayan sorudur. Oysa birincisinde cevap vereni iki çelişikten birini seçmesi konusunda serbest bırakıyorduk[359].

"Her insanı zengin göreceğine, bazı insanların zengin olmadığını ikrar etmen daha uygun değil mi?"[360].

Görüldüğü gibi cedeli sorular her halukarda kazanma amacı üzerine kurulu olduğu için, istenilen yeterlikle sorulduğunda, cevap vereni, istediği neticeye yönlendirme şansı vardır; bundan dolayı cedelde sorular, istenilen sonuca tez ulaşmak için, cevap vereni de istediğimize yöneltmek için "evet ve hayır" formatında sorulur. Soru soranın asıl amacı ne olursa olsun kazanmak olduğu için cevap verenin meşhur bir öncülle kurduğu kıyası, yine cevap verenin kabulünde olan müsellem bir öncülle bozmaya çalışır. Burada soru soran müsellem öncülün bizzat mûcib, yani cevap veren tarafından kabul edilip edilmediğini kontrol etmesi lazımdır. Soru soran, cevap verenin iddialarını bozmaya çalışırken kurulan kıyasların hem formlarına, hem de içeriklerine bakmalıdır.

Soru soran kullandığı sorularla neticeye varamamışsa, cevap veren karşısında şu üç tavrı takınır:

1- Soru soran, cevap verenin deliline itiraz edip onu engelleyebilir (men'). Bu da şu şekillerde olur:

---

[356] Ebu Zehra, Muhammed, *Tarihu'l-Cedel*, Kuveyt 1980, s. 7-11.
[357] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 334.
[358] Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, s. 14.
[359] Fârâbî, *a. g. e.*,, s. 43.
[360]

a) Karşı taraftan delil ister.

b) Karşı taraftan gerekçeli delil ister.

c) Karşı tarafın birbirine zıt olmasına karşın, bunları ayırt edememesinden kaynaklanan karıştırmayı açıklamasını ister.

Cevap veren:

"Âlem (kadimdir; çünkü) kadim varlığa dayanmaktadır;

Kadime dayanan herşey kadimdir(B.Ö.)

O halde Âlem kadimdir, dese soru soran bu önermeye dayanan her şeyin kadim olmadığı, kadime dayanan her şeyin de kadim olması gerekmediğini, kadim olanın kadim olmayanı iradi olarak varlığa çıkardığını söyleyerek engellemesini yapar.

d- Cevap verenin, getirdiği delilin, kendi iddiasını ispatlayıcı nitelikte olmadığını söyleyerek itiraz eder.

e- Cevap verenin kurduğu kıyasın biçimini kontrol ederek, şeklinde yaptığı yanlışa itiraz eder.

f- Değişik ihtimallere göre engelleme.

Ahmet Cevdet Paşa'nın buna örneği şudur:

Kaşık kullanmak bid'attır,

Her bid'at kötüdür; (B.Ö.)

Kaşık kullanmak kötüdür.

Ahmet Cevdet paşa diyor ki, eğer bid'attan kastımız dini anlamda olursa, kaşık kullanmayı bidat olarak nitelememize sebep olan küçük önermemiz reddedilir, çünkü onu kullanmakta dine taalluk eden bir şey yoktur. Yok eğer biz onunla sonradan icat edilenleri kastediyorsak büyük öncülümüz müsellem değildir. Sonradan icat edilmiş olanlardan dine taalluk etmeyen, günlük hayatımızı kolaylaştıran bir çokşey kullanırız[361].

2- Soru soran, cevap verenin delilini çürütebilir. Bunu da şu iki şekilde yapar:

a) Delilden elde edilen hüküm eğer başka bir konuya uygulanacak olursa, iddiaya zıt bir sonucun ortaya çıktığını göstererek çürütme yapılabilir. Örneğin:

"Âlem kadim varlığın eseridir;

Her kadim varlığın eseri kadimdir, (B.Ö.)

Âlem kadimdir, kıyasına soru soran, eser müessir ilişkisinde cevap verenin karıştırma yaptığını, insanın da kadim varlığın eseri olmasına karşın kadim olmadığını söyleyerek çürütme yapabilir.

[361] Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedad*, İstanbul 1294, s. 20-28; Emiroğlu, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", s. 14-16.

b) Cevap verenin delilinin devr, teselsül, zıtların birleşmesi kabilinden olduğu soru soran tarafından cevap verene gösterilerek çürütme yapılır[362].

3- Soru soran, cevap verenin iddiasının zıddını ispatlayarak karşı koyabilir. Bu da üç çeşittir.

a) Muraza bi'l-kalbi: Soru soranın deliliyle, cevap verenin delili suret ve madde açısından aynı olmasıdır.

b) Muaraza bi'l-gayr: Suret ve maddenin dışında aynı olması durumunda ortaya çıkar.

c) Muaraza bil'l-misal: Deliller yalnız sürette aynı olursa bu adı alır.

Delillerin suretleri farklı, maddeleri aynı olursa bu muaraza bil'l-gayr kabul edilir[363].

Hasmını her ne olursa olsun mağlup etme çabası güden soru soran yukarıdaki şeyleri uygularken, galip gelebilmek için, aşağıda sayacağımız şeylere dikkat etmelidir:

1- Sorguya benzer müteşabih şeylerden başlamalıdır.

2- Bazen kendi kendisine de davasının galibiyeti için itiraz ederek, izleyenleri etkilemelidir. Çünkü cevap veren kimseler tarafsız olarak delil gösterir gibi görünenlere karşı güven duyarlar.

3- İleri sürülen şeyin, adaletin kendisi üzere işlediği, genel olarak kabul edilen bir önerme oludğunun ilave etmekte faydalıdır.

4- Bir delil üzerinde aşırı derecede ısrar etmemelidir. Israr direnişi artırır.

5- Soruyu aynı şey üzerinde tekrarlamamalıdır.

6- Teklifleri, soru soran, kendisinin onlara ihtiyacı yokmuş gibi öne sürmeli.

7- Soru soran, bazen kendi kabul ettiği önermeyi bile beyan etmemesi gerekir.

8- Kabul edilmesini istediğimiz şeyi ilk olarak değil son olarak istemelidir; bu arada, cevap verenin karşı koyma gücü kırılmış olabilir, zira başlangıçta çetin bir şekilde karşı koyar.

9- Tartışma esnasında, bazen delili sürüncemede bırakmak, delile doğrudan ilgisi olmayan bazı söz ve şekiller yerleştirmek, cevap verenin yanlışı tesbitini güçleştirmek gerekir.

10- Tartışmayı daha anlaşılır kılmak için soru soran daha iyi bildiği şeylerden örnek almalıdır[364].

Cedeli kıyasta cevap verene gelince, o, soru soran karşısında iddiasını korumakla görevlidir. Cevap veren, soru soran'a nisbetle pasif bir pozisyonda olmasına karşın iddiasının tutarlılığını savunurken etkendir. Cevap veren, sailin sorularını eğer anlamamışsa, sail'den

[362] Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 29-36; Emiroğlu, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", s. 16.
[363] Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedat*, s. 37; Emiroğlu, "Cedelin İşleyişi ve Değeri, s. 16-17.
[364] Aristoteles, *Topikler*, s. 237-245.

sorusunu açımlamasını isteyebilir. Sailin galip gelmek için karmaşık bir şekilde sorarak, istediği neticeyi almak istediği "evet" ve "hayırlı" cümleyi cevap vermekte acele etmemelidir.

Sail gibi cevap veren de savunmaya geçmeden önce kendi kendisine itiraz yönelterek muhtemel itirazları cevaplamalıdır.

Cevap veren meşhur ve müsellem öncüllerden güç almalı ve soru soranın bu öncülleri kendisine karşı kullanmasına izin vermemeli, dahası soru soranın yaptığı gibi, soru soranın kurduğu kıyası form ve maddesi açısından inceleyerek, kıyasın netice veren bir mod üzere kurulu olup olmadığını, soru soranın kendisinin müsellem öncülünü değiştirip değiştirmediğini tetkik ederek gerekli karşı koymayı yapmalıdır[365].

Soru soran, cevap verene karşı "engelleme-men'", "çürütme-nakz" ve "karşı koyma-muaraza" ile karşı çıkarak galip gelmeye çalışıyordu. Cevap veren de soru soran'a karşı aynı şekilde karşılık verir:

1- Engellemeye [men'] karşı şöyle davranır:

a) Soru soranın reddettiği öncülü, farklı bir şekilde, ancak iddianın ve öncülün aynını ortaya koymak şartıyla, tekrar ispatlayarak soru soran tarafından engellenmesine karşı çıkar.

b) Soru soran tarafından gerekçeli itiraza uğramışsa bu gerekçeyi çürütmeye çalışır.

c) Öncüllerden ne kasteddiğini açıklayarak soru soranın saldırısına engel olur.

d) İleri sürdüğü iddiayı kapalı bir delilden açığa doğru sıralayarak, soru soranın belirsizlikten yararlanmasına engel olur[366].

2- Delili çürütmeye karşı ise şöyle davranır: Soru soranın itirazının realitede bir karşılığı olmadığı gerekçesiyle, kendi delilini, soru soranın rolünü yüklenerek çürütebilir.

3- Cevap veren karşı koymada yukarıdaki iki delili kullanır[367].

Her ne olursa olsun hasmı yenmek üzerine kurulan cedel sanatı, galip gelmeyi bazı şartlara uymaya bağlar. Aşağı da sıralayacağımız maddelerdeki hatalar işlenirse cedel işlevini yapmaz.

1- Sorulan sorulardan cedeli bir kıyas yapacağımız bir sonuç çıkarılmadığında,

2- Sonucun öncüllerinin çoğunun yanlış olması durumunda,

3- Kıyas sonuç vermediğinde,

4- Bazı ilavelerle kıyası sonuç verir hale getirsek bile, bu ilavelerimizin sonuçtan daha az muhtemel olması durumunda,

---

[365] Emiroğlu, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", s. 19.
[366] Ahmed Cevdet, *Âdab-ı Sedat*, s. 20-28; Emiroğlu, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", s. 20.
[367] Emiroğlu, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", s. 20.

5- Öncüllerin, sonuçtan daha düşük ihtimalli ve sonuçtan daha az ikna edici olmaları durumunda,

6- Öncül doğru olmakla birlikte, sonuçtan daha gizli olduğunda,

7- Kıyasta belirsiz, çok anlamlı ve belirsiz lafızlar kullanıldığında,

8- Meşhur ve müsellem öncüller yerine makbulât ve mazmunât türünden öncüller alındığında,

9- Tümevarım uygun bir şekilde kullanılmadığında,

10- Cedeli sorular yerine ilmi sorular sorma. Birden çok konuyu tek konu gibi sorma.

11- Karşı fikir, çelişiği gösterilerek değil de karşıtı gösterilerek geçersiz kılındığından,

12- İspat edilecek olanı delil yerine alındığında,

13- Apaçık delillere karşı inat edildiğinde[368].

Son olarak soru soranın ve cevap vereni uyması gereken kuralları sayalım:

1- Her iki taraf belirsiz, kapalı ve çok anlamlı lafızlar kullanmaktan kaçınmalıdır.

2- Söz ne çok uzatılmalı, ne de çok kısa kesilmelidir.

3- Ortaya konan materyaller konuyla ilgili olmalıdır.

4- Tartışmada muhatabın şahsını değil, ortaya koyduğu iddiasına yönelinmelidir.

5- Taraflar birbirini iyi anlamadan redde veya kabule yönelmemelidir.

6- Uygun delileri manasız hırçınlık ve büyüklük taslayarak reddetmemelidir.

7- Cevap verenin tezine delil getirmeden saldırmamalıdır.

8- Söz sahibi sözünü bitirinceye kadar beklemeli, sözünü kesmemelidir.

9- Kaba davranarak alaya almamalıdır.

10- Muhataba asık çehreli davranmak yerine sempatik davranmalıdır. Zira konu tarafların şahısları değil, ortada tartışılan konulardır.

11- Hasmın zayıflığını bahane ile ona karşı gururlanmamalı ve hakir görmemeli.

12- Muhatabı kaşla, gözle alaya alıp, hakarete girişmemelidir.

13- Tartışmadan maksat mücerred zafer kazanmak değil doğruyu bulmak olmalıdır.

14- Cedel ve münazaranın kurallarını bilmeyenlerle tartışma yapmamalıdır; böyle bir durumda tartışma konulardan şahıslara sıçrayarak çatışmalı bir durum ortaya çıkar[369].

2.5.2. Cedelde Kullanılan Argümanlar:

Cedel konusunda bilinmesi gereken önemli bir noktada soru soran ve cevap verenin kullandığı argümanlardır. Cedeli, bu açıdan burhânla karşılaştırdığımızda, burhânın sadece

[368] Emiroğlu*, a. g. m.*, s. 22-23.
[369] Emiroğlu, *a. g. m.,* s. 24-25.

kıyası kullandığını cedelin ise istikrayı[370] ve temsili kullandığını görürüz[371]. Ebherî *Keşfu'l-Hakaik* adlı eserinde "Cedelde Kullanılan Deliller"in beş sınıf olduğunu söyler; Ebherî'nin saydığı deliller şunlardır: 1- Temsil/örnekleme, 2- Gerekli olan şeyleri ortaya koyma 3- Varolan şeylerde inadlaşma, 4- Faydalı şeylerde inadlaşma, 5- Birbirini gerektiren iki şeyden biriyle çıkarım yapmak. [372]Gümüz mantıkçılarından Şafak Ural ise diyakletik düşünmeyi tek başına değil, tümevarım, temsil, sezgi, mantıksal çıkarım, pratik, ethik, estetik gibi diğer düşünme biçimleriyle beraber ele almamız gerektiğini söyler[373].

İbn Rüşd *Cevamiu Kitabi'l-Cedel* adlı eserinde cedelde kullanılan kıyasların a) Kategorik, b) Şartlı ve c) Hulfi kıyas olduğunu, hulfi kıyasın da basit ve bileşik şekillerinin kullanılabileceğini söyler.

Tümevarım'a gelince, o, tümel işlerin altında bulunan birçok tikelle olumlu veya olumsuz bir hükümle küllî üzerine hükümde bulunmaktadır. Örneğin: "Her cisim yaratılmıştır." Zira "biz birçok cismi bu sıfatta buluruz." Burada küçük terim külli bir durumda, orta terim tikel ve büyük terim bir hüküm olduğu için bu, birinci şekilde bir kıyasın gücünde olan bir argümandır.

Tümevarımla biz, tikelden tümele gideriz. Bu yüzden, örneğin biz, eğer tümevarımla her cisim yaratılmıştır", açıklarsak, biz bazı cisimleri yaratılmış bulduğumuz içindir. Bu sonuca da yerin, suyun, havanın, ateşin ve bunların dışındaki şeylerin yaratılmış olduğunu gözlemleyerek varıyoruz.

"Ateş, hava, su ve yer cisimdir; onlar yaratılmıştır;

O halde cisim yaratılmıştır, biz böylece birinci şekil kadar güçlü bir argümana sahip oluruz. Ancak tümevarım bilinmeyen bir problemi açıklamak için kullanıldığında ikna edici olmaz. Çünkü cedel sanatı, bilinmeyen problem için geçerli kıyası kullanabildiği kadarıyla bir problem olarak bilinen şeyin bizzat kendisini ele almaz, dahası, böyle bir şey hitabi metod için uygundur. Bu sebeple cedelde tümevarım, çoğunlukla, büyük öncülü doğrulamak için kullanılma eğilimindedir. Eğer biz, tikellerden birini değil de büyük öncülün altında bulunan

[370] Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, s. 97; İbn Sînâ, *Cedel*, s. 25 (Emiroğlu, Cedel Nedir?", *D.E.Ü.İ.F.Dergisi*, S. XII, İzmir 1999, s. 32'den naklen); İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l- Cedel,* s. 48'de "Kıyas ve İstikra"yı sayarlar; bunların dışında bir şey zikretmezler.
[371] Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s. 202'de "Cedelde kullanılan Deliller başlığı altında "temsil"i birinci delil olarak zikreder; ayrıca bkz. Muzaffer, *El-mantık*, s. 334; Yaren, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, s. 39.
[372] Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s. 2002-212.
[373] Ural, Şafak, "Diyalektik Düşünme ve Mantık", *Felsefe Arkivi*, Sy. 28, İstanbul Üniv. Ed. Fak., İstanbul 1991, s. 16.

tikellerin çoğunluğunu tümevarımsal bir şekilde incelersek, böylece bizim hangi şeyi tümevarımsal bir şekilde incelediğimiz problemin konusu olur[374].

2. 5. 3- Cedeli Yüklemler: Aristoteles bunları *Topikler'*de "had, cins, hassa ve ilinti, on kategori"[375]; Fârâbî *Kitabu'l-Cedel'de* "cins, fasl, hassa, had, resm ve araz"[376]; İbn Rüşd *Cevamiu Kitabi'l-Cedel'*de "had, cins, fasl, hassa ve oraz" olarak saymaktadır.[377].

- Tarif, nesnenin mahiyetini ifade eden bir sözdür[378].

- Hassa, şeyin özünü işaret eden yüklem değildir, ancak şeyin tamamıyla, yalnızca onunla olmak ve daima onunla olmak bakımından yüklem olan şeydir[379]. Ait olduğu şeyden başka şeye ait olabilecek şeye asla hassa denmez; sözgelimi insandaki uyumak gibi, zira bu yüklem birçok zaman insana ait olsa bile, onun dışında başka şeylere kolayca yüklem olabilir. Ancak gramer öğrenen insan, insan olanda gramer öğrenendir[380].

- Cins, o nedir? in cevabında türleri dolayısıyla muhtelif birçok külli üzerine söylenen şeydir[381]. Örneğin insanın ne olduğunu sorduğumuzda onun bir hayvan olduğu cevabını alırız. Bir nesne bir başkasıyla aynı cinse mi girer, yoksa ayrı cinse mi girer? sorusunda cinsi ilgilendiren bir sorudur; bu soru cinsle aynı araştırma düzenindedir. Tartışmada hayvanın, insanın ve aynıyla öküzün bir cins olduğunu göstermiş olmakla beraber, her ikisinin de aynı cinse girmiş olduğunu göstermiş olacağız. Hâlbuki hayvanın, birinin cins olduğu, öbürünün cinsi olmadığını gösterirsek, bu nesnelerin aynı cins içinde olmadıklarını göstermiş oluruz[382].

- Fasl, o hangi şeydir? tarikinden nitelik açısından türleri dolayısıyla muhtelif bir çok şey üzerine yüklem olan şeydir[383].

- Araz, ne tarif, ne hassa, ne cins[384] ve nede fasl olmayan veya bizzat bir şeyde bulunması ve bulunmaması mümkün olan şeydir[385].

---

[374] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel*, s. 48-50/153-156; Emiroğlu, "Cedel Nedir?", *D.E.Ü.İ.F.Dergisi*, Sy. XIII, İzmir 1999, s. 36.
[375] Aristoteles, *Topikler*, s. 9-18.
[376] Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, s. 94-96.
[377] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel*, s. 52-53.
[378] Aristoteles, *Topikle*r, s. 9.
[379] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel*, s. 52.
[380] Aristoteles, *Topikler,* s. 10-11.
[381] İbn Sînâ, *Necât,* s. 8.
[382] Aristoteles, *Topikler*, s. 11-12.
[383] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel*, s. 52.
[384] Aristoteles, *Topikler*, s. 12.
[385] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel*, s. 53.

Aristoteles, on kategorinin cins, hassa, ilinti ve tarifi daima içinde bulundurduğunu, çünkü bu dört kavram tarafından teşkil edilen bütün önermelerin ya özü, ya niteliği, ya niceliği, ya da öbür kategoryalardan birini ifade ettiğini söyler[386].

Bunların cedelde kullanılması ne demektir? Sorumuzun cevabını İbn Rüşd şöyle vermektedir:

Eğer cedeli öncüllerle ilgili olan yüklemler bu beş sınıftan biri ise, cedeli kıyasın türleri, burada kavranmaları yoluyla bu beş sınıftan oluşturulan şeye uygundur. Böylece onlar, doğal yönlerine ve değiştirilmiş olmalarına göre yüklem olarak alınabilir ve sonra kıyastaki üç terim [büyük terim, küçük terim, orta terim], her biri ya bu beş ilişkiden tikel bir şey ya da onların biraraya getirilmesiyle ilişkili olabilir. Benzer bir şekilde onlar başka bir yolla alınabilir; yani, terimlerden ikisi üçüncüyle daima ilişkili olabilir ya büyük terim ve orta terim küçük terimle ya da küçük terim ve orta terim büyük terimle ilişkili olabilir – fakat terimle ilişkili bir terim sadece arazın yüklemi olmak bakımından diğerleriyle ilişkili olacak, bu da iki yolla olur: İki terim, diğer terimle tikel yolla ilişkili olur-tanım veya diğer beş ilişkiden biri olarak, büyük terim ve orta terim sadece küçük terimle ilişkili olabilir-. Bu karşı tarzda da yapılabilir, yani küçük terim ve orta terim, bu yolla veya diğer ilişkilerden biri yoluyla büyük terimle ilişkilendirilebilir. İki terimin birbiriyle ilişkiye girmesinin iki yolu vardır: 1- büyük terim olan, tanım olarak küçük terime ilişkilendirilir. 2- Orta terim, fasl/ayrım ve bazı diğer ilişkiler olarak küçük terime ilişkilendirilir. Yine buda karşı bir tarzda yapılabilir, yani küçük terim, tanım olarak büyük terime ilişkilenir; orta terim, fasl/ayrım ve bazı değer ilişkiler olarak büyük terime ilişkilenir. Sonra eğer bu kıyaslar bu tarzda sayılırsa burhânî kıyasların iki katına çıkacaktır[387]. Yani her cedeli önerme veya problem, yukarda bir şeye ne yönden yüklendiklerini kısaca tariflerini vererek gösterdiğimiz hassa, tanım, cins, ilinti ve fasl olan bir yüklemi ele alır ve konunun bunlarla ilişkisi incelenir[388].

Hasma galip gelmek için neyi hangi şeye yüklem yaptığımıza dikkat etmemiz gerekmektedir. Çünkü cedel sanatı yanlış yüklemeleri bilinçli olarak alarak, ya da yanlış yüklemleri almaya zorlayarak galip gelme sanatıdır.

2. 5. 4- Cedeli Aletler: Aristoteles bunu Topikler'de ihmal etmemişti. Ona göre bize bolca istidlal temin eden aletler şunlardır:

1- Önermelerin elde edilmesi.

[386] Aristoteles, *Topikler*, s. 18.
[387] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel*, s. 53-54/162-163.
[388] Emiroğlu, "Cedel Nedir?", s. 32.

2- Bir bölümcül ifadenin kaç manada alındığını ayırt etme gücü.

3- Ayrımların keşfedilmesi.

4- Özdeşliğin tahkikidir.

Aristoteles bu son üç aktinde, bir manada önerme olduğunu, çünkü onlardan herbiri için bir önerme oluşturulabileceğini söyler[389].

Biz de burada Aristoteles'in bu aletlerine hemen hemen denk düşen şu dört aleti sayacağız.

1- Cedelci, gerçek meşhurla görünürde meşhuru birbirinden ayırdığı gibi, her sanatın ve topluluğun meşhurlarını gözönünde bulundurmalı, bunlarla nasıl hüküm elde edeceğini, bunlardan elde ettiği hükmü başka şeylere nasıl nakledeceğini bilmelidir. Buna, ihtiyaç duyulduğunda meşhurdan hemen yararlanma yeteneği diyebiliriz. Çünkü cedelleşme kalabalığın nezdindeyse, ben bunu araştırdıktan sonra tartışırım diyemez; o bu şekilde yenilmiş sayılır; bundan dolayı kendini cedele girmeden hazırlamalıdır.

2- Cedelci, birçok manaya gelen lafzı [görme organımıza da, suyun çıktığı yere de "göz" denmesi gibi], menkul, müşekkek, mutevatı [sayı bakımından farklı olan, ancak konulduğu anlam bakımından aynı olan şeylere verilen isim "cisim" ismi gibi], müteradif [farklı kiplerdeki sözcüklerin aynı anlamı ifade etmesi "lays ve esed"in "aslan" anlamına gelmesi gibi] lafzı soru soran, cevap veren ilişkisi içinde devam eden cedelde mağlup olmamak için ayırma kudret ve kuvvetine sahip olmalıdır.

3- Cedelci benzer şeyler arasında, ister fasıllarıyla veya faslın dışında bir şeyle ayrımı olsun bu ayrımı yapma kudret ve kuvvetine sahip olmalıdır.

4- Cedelci muhtelif şeyler arasındaki benzerliğin açıklığa kavuşturulması konusunda da mahir olmalıdır. Bu benzerlikte ister bizzat, isterse bil-araz olsun farketmez[390].

Tabiatında hasım karşısında galip gelmeyi barındırdığını defalarca söylediğimiz cedel sanatının sıradan nazarla yapılamayacağını anlatmaya çalıştığımız bilgilerden çıkarmak zor değildir. Bu konuya özen gösteren müslüman filozoflar, bu sanatı Burhâni görmeseler de, bu sanatın alelade bir tartışma olmadığını belirterek, koydukları kurallarla onun gerçeği ortaya çıkarmaya yardımcı olmasına çalışmışlardır[391].

[389] Aristoteles, *Topikler,* s. 26.
[390] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 343-346.
[391] Yaren, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, s. 43.

2. 6- CEDELİN DEĞERİ

Bilgi değeri bakımından burhândan sonra ikinci sırayı alan cedel, hem Aristoteles, hem de sonraki mantıkçılar tarafından tartışma makamında sayılmıştır. Bunun sebeplerinden birisi cedelin hasmı yenmek, susturmak ve ona karşı bütün yolları kullanarak galip gelmek gayesi gösterilebilir.

Cedelin değerini anlamak için onun öncüllerini ve nasıllıklarını bir kez daha hatırlayalım. Cedel, meşhurât ve müsellemât'tan kurulu bir kıyastır. Meşhurât ise toplum tamamı nezdinde, ya toplumun çoğunluğu, ya bilgilerin, ya da bilginlerin çoğunun veya onları karşı çıkmadıkları kişilerin nezdinde kabul edilen görüşler. Nihayetinde bunlar yakînî seviyeye ulaşamaz, çünkü içerisinde zanniyât taşır. Bir toplum inanç olarak puta tapabilir Allah yerine; ancak bu, o görüşün doğruluğu anlamına gelmez; çünkü sarih akıl duyulur olanların ilkeleriyle duyulur olmayanların ilkelerini ayırır; böyle herhangi duyulur bir şeyin Allah olamayacağına kolaylıkla hükmeder. Bilginlerin nezdinde veya bir sanat ehlinin nezdinde meşhur olan şey zamanla değişime uğrar; sabitliği koruyamaz. Müsellem öncüle gelince bu sadece tartışan tarafların kabullerinden ibarettir. Bu öncülün tartışan taraflar arasında doğruluğu önemli değildir, kim böyle bir öncüle sahipse, hasmı gerektiğinde galip gelmek için o öncülü kullanmaktan geri durmaz. Neticede öncüller bireylerin kabulüne bağlıdır; bireylerin kabulü de zan içerir; doğruluğu tartışılabilir.

Cedel burhân'dan farklı olarak kıyasın yanında tümevarım ve temsili de kullanır.

Cedel bir şeyi hak olması açısından savunmaz, sadece tartışmada galip gelme arzusu üzerine kuruludur. Buna rağmen islâm mantıkçıları cedele burhânı idrakten aciz olana mevcud konuyu kavratma işlevi vermişlerdir.

Cedel bir şeyi doğru olma cihetinden savunmasa da tümden de olumsuzluk ifade etmez. Bazen muhatap ve konu burhânı kaldırmayabilir; böyle bir durumda cedeli kullanmak zorunluluk olarak ortaya çıkar. Aristoteles'in dediği gibi kim neyle kıyas yapıyorsa ona o şekilde karşılık vermek gereği doğar. Elbette ilk önce burhân taleb edilir; ancak karşı taraf burhânı talep etmek yerine ince taktiklerle saldırıyorsa böyle bir hasma cedelle karşılık vermek zorunluluk olur.

Cedeli değer bakımından ikinci sıraya düşüren önemli bir sebep de onun iki taraf için mümkün olmasıdır. Kendi kendimizle cedelleşmek deyimi hesaplaşmayı, belki psikolojik rahatsızlığı ifade edebilir. Mantıksal manada cedel için ise iki karşı taraf gerekir. Fakat burhân'da böyle bir şey yoktur. İnsan hakikati kendisi arama-bulma çabası sergileyebilir;

bunun için ikinci biri gerekli değildir. Burhân'da ikinci kişi, burhân'ın nasıl elde edileceğini bilen, orta terimin yani mahiyetin nasıl bulunması gerektiğini öğreten kimse olabilir ancak.

3- HİTABET/RETORİK

3. 1- TARİHSEL BİLGİ

Aristoteles'in *Retorika*'sını Ishak b. Huneyn ve İbrahim b. Abdullah b. Mukaffa tarafından arapçaya çevrildiğini bildirir.[392] İslâm kaynaklarında *Ritûrîka, Rîtûrikî, Rîtûrî* olarak geçen *Retorika*'yı Kindî *el-Belağı* kelimesiyle karşılamış anlamına da "belagat hakkında" demiştir[393]. Fârâbî ise *Sınaat el-Hutabe-Hatiplerin Sanatı* olarak karşılamıştır[394].

İslâm kaynaklarında bu sanatı "hitabet sanatı" olarak karşılayanın *Kitab fi'l-Hatabe, Kitabu'l-Hitabe, Şerhi'l-Hatabe lî–Aristutalis ve Kitabu fi'l-Mantık: el-Hitabe* adlı eserlerinden Fârâbî olduğunu görüyoruz. Daha sonra İbn Sînâ'da *Şifa*'sının *Retorika*'ya denk düşen kısmına "el-Hitabe" demiştir.

Daha önce bir vesileyle Aristoteles'in kendisinin *Retorika* ve *Poetika*'yı mantık külliyatı içinde saymadığını, mantık külliyatına Afrodisiaslı İskender tarafından eklendiğini, İslâm filozoflarının da mantık külliyatını bu şekilde ele alarak incelediklerini söylemiştik.

3. 2- TANIMI VE GAYESİ

İnsanın toplumsal olma gerçekliğinin bir tezahürü olan hitabeti, *Aristoteles*, "belli bir durumda, elde varolan inandırma yollarını kullanma yetisi" ya da "bize sunulan hemen hemen her konu üzerinde inandırma yolları kullanma gücü" olarak tarif etmiştir.[395]

İslâm mantıkçıları ise onu yakînîyât ve meşhurât seviyesine çıkamamış makbulât ve maznunât'tan kurulu bir kıyas olarak tarif etmişlerdir[396].

Fârâbî, hitabetin yakine ulaşmayan, çoğunlukla zan seviyesinde kalan öncüllerini göz önüne alarak hitabeti "zanni önermelerden, yeni zanlar elde etmek" diye tanımlar ve onu tıb ve çiftçilik gibi ameli sanatlardan sayar[397].

Gayesine gelince, filozoflar onun gayesini gayet veciz bir şekilde "dinleyeni faydası olan işlere yöneltmek, zararına olacak işlerden de sakındırmak, ahlakı ve dini işleri güzelleştirmek" diye tanımlarlar[398].

---

[392] İbn Nedim, *Kitap el- Fihrist*, s. 250; İbn Kıftî, *Tarihu'l-Hukema*, s.37; Keklik, *İsalm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı-I*, s. 44; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s.118.
[393] Kindî, *Resail el- Felsefiye,* s. 368.
[394] Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi,* s. 113.
[395] Aristotoles, *Retorik*, s. 37.
[396] İbn Sînâ, *İşârât*, s. 273; Kavni, *Şemsiye,* s. 28/257; Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*, s. 198; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 273; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 103; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 266; Ahmed es-Safi, *Tavdihu'l-Mantiki'l-Kadim*, s. 130.
[397] Fârâbî, *Kitab fi'l-Mantık: el-Hitabe*, s. 23.
[398] Kazvînî, *Şemsiye*, s. 28/257; Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*, s. 198; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 274; Ali Sedad, *Mizanu'l-Uku'l*, s. 103; Muzaffer, *El-Mantık,* s. 369.

3. 3- ÖNCÜLLERİ

Hitabetin makbulât ve maznunât olmak üzere iki öncülü vardır. Biz bunları birinci bölümde elverdiğince açıklamaya çalıştığımız için burada tariflerini verip geçelim.

-*Makbulât:* Razı olunan birinden veya topluluktan kabul edilen önermelerdir[399]. Veya "manaların yerleşmesi için iyi halleriyle bilinen zevatın sözleriyle istidlalde bulunmaktır. Bu da o zata karşı duyulan hüsnü zan üzerine bina edilen bir istidlâl şeklinden başka bir şey değildir. Çünkü bunların da bazen sözleri hüccet olabilir. İyi hal ve fazileti herkesçe bilinen zevatın sözlerine karşı insanlar meyyal oldukları için, onların sözlerini –zedeleyici durumdan uzak oldukları durumda- bir kayda bağlamaksızın almak bu kabildendir. Ancak bunlar ilmin esas ve özünü teşkil eden kısımdan sayılmazlar. Çünkü bunlar uygulamada doğrulukları şaşmaz değildir, hatada edebilirler. Bu sadece yaklaşım olarak alınır."[400]

- *Maznunât:* Kendilerinde kesin bir tasdiğin bulunmadığı, bilakis çelişiğinin akla gelme imkanının bulunduğu, fakat nefsin galip bir zanla kendisini tercih ettiği önermelerdir.[401] Zan ise bir şeyin şöyle olduğuna ya da şöyle de olabileceğine ve zatında o şeyin varlığının hilafına bir inancın mümkün olabileceğine itikattır.[402]

3. 4- HİTABETİN İŞLEYİŞİ

Tabiatında insanları bir şeye karşı yöneltmeyi veya bir şeyden uzaklaştırmayı bulunduran hitabet sanatında bu işlem nasıl olacaktır? Aristoteles bu sorunun cevabını *Retorika*'da uzun uzun verir. Diğer sanatlarda olduğu gibi hitabet sanatı'nda da Aristoteles'e dayandığımız için, hitabetin işleyişine geçmeden önce işleyeceğimiz konulardaki bütünlüğü ve bağlantıyı sağlamak için Retorika hakkında bilgi vermek istiyoruz.

3. 4. 1- Aristoteles'in *Retorika*'sı

Aristoteles kitabı üç bölüme ayırmıştır:

Birinci bölümde retoriğin tanımını verip onun diyalektikle ilişkisini anlattıktan sonra, retoriğin iki önemli inandırma yolu olan örtük kıyas ve analoji (temsil)yi inceler ve adlî, politik ve törensel hitabeti inceleyerek bu bölümü bitirir.

İkinci bölümde hitabet sanatının nasıl uygulandığını ve bu sanatı uygularken hatibin sakinlik, dostluk – düşmanlık, korku – güven, utanç – utanmazlık, acıma, hiddet, kıskançlık

[399] Fârâbî, *Kıyas,* s. 18.
[400] Şatıbî, *Muvâfâkât-I,* s. 73.
[401] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 115; İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Hitabe*, s. 63/110.
[402] Fârâbî*, Kitab fi'l-Mantık: el-Hibate*, s. 8.

ve gıpta gibi hallerini ve bunların hitabete nasıl yansıdığını anlattıktan sonra hitabet sanatıyla insanların karakterleri arasındaki ilişkiye de değinir. İkinci bölümün sonunda tekrar örtük kıyas ve analojiyi ele alarak detaylı bir şekilde, sahte örtük kıyaslarla beraber inceler.

Üçüncü bölümde ise ne söyleneceğinin bilindiğini kabul edilerek söyleneceklerin nasıl söyleneceği konusunu üzerinde durur. Daha sonra hitabetin "giriş, ifade, ispat ve sonuç" kısımlarını anlatarak kitabı bitirir.

3. 4. 2- Hitabette İnandırma Yolları

3. 4. 2. 1- Örtük Kıyas ve Örnekleme

Aristoteles, kendisinden önce retorikle ilgilenenlerin, retoriğin gerçek inandırma tarzı olan örtük kıyası ihmal ederek, retorikte aslı olmayan şeylere yöneldiklerini söyleyerek onları eleştirir.[403]

Hitabetin, tam anlamıyla, inandırma tarzlarıyla ilgili olduğunu, hatibin bunu inandırma tarzlarının en etkilisi olan örtük kıyasla yapması gerektiğini, çünkü inanmanın birşeyin gösterilmiş olduğunu düşündüğümüzde başladığını söyler.[404]

Hitabetin en önemli inandırma yolu olan matvi kıyasın ne olduğuyla başlayalım:

Matvi kıyas hakikate yakın öncüllerden veya işaretlerden hareket eden bir kıyastır. Bir işaret ise, şekillerde orta terimin durumuna tekabül eden üç manada alınabilir; ya birinci [şekil] de, ya ikinci [şekil] de, ya da üçüncü [şekil] deymiş gibi alınabilir.[405]

Aristoteles'in, *Organon* külliyatının tamamında olduğu gibi bu çetrefilli ifadesini şu şekilde anlaşılır kılmaya çalışalım: Mantık ilminin anlattığı gibi iki ya da daha çok öncülden ve bunların sonuçlarını ifade eden önermelerden bir kıyas teşkil etmek, araştırma konusunu incelediğimizde mümkündür; günlük hayatta biz, örneğin incelediğimiz retoriği ele aldığımızda iki öncül bir sonuçlu bir konuşma [kıyas] kurmak zorluğu da bir tarafa, gülünç te kaçabilir; bazen istediğimiz halde bile kıyasın bu meşhur formunu veremeyiz. Mantık eserlerinde düzensiz kıyaslar arasında sayılan matvi kıyas, bazen, kıyasın büyük öncülünü, bazen küçük öncülünü bazen de sonucunu gizlediğimiz, ancak bütünlüğünü zihnimizde kurduğumuz bir kıyastır.[406] Büyük öncülü saklı matvi kıyasa "birinci sıradan"; küçük öncülü saklı matvi kıyasa "ikinci sıradan"; sonuç önermesi saklı matvi kıyasa "üçüncü sıradan" matvi kıyas denir.

---

[403] Aristoteles, *Retorik*, s. 33.
[404] Aritoteles, *a. g. e*., s. 35.
[405] Aristoteles, *I. Aralitikler*, s. 189.
[406] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 254; Öner, *Klasik Mantık*, s. 144-145; Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 204.

Birinci sıradan matvi (entimem) kıyas için örnek:

(……) [Her insan hata edebilir] B.Ö.

Madem ki hoca da insandır. [K.Ö.]

O halde o da hata edebilir. [Sonuç]

İkinci sıradan matvi (entimem) kıyas için örnek:

Her ilahiyatlı fıkıh, hadis, tesfir okur. (B.Ö.)

(…….....) [Dr. X de ilahiyatlıdır] K.Ö.

Dr. X fıkıh, hadis, tefsir okur! [Sonuç]

Üçüncü sıradan matvi (entimem) kıyas için örnek;

Allah'tan korkan, beraberinde çalışanlara iyi muamelede bulunur;

Müdür bey, beraberinde çalışanlara iyi muamelede bulunmamaktadır.

(sonuç saklı……..) [Müdür bey, Allah'tan korkmamaktadır.

Bu kıyas şu sebeplerden kurulur:

1- Dinleyiciyi konuşmamıza ve düşüncemize ortak yapmak için.

2- Her şeyi, bu ister örgü olsun, isterse yergi olsun, açıkça söylememe isteğinden dolayı.

3- Edebi uslub ve ustalık için.[407]

Aristoteles iki tür örtük kıyas olduğunu söyler.

1- Olumlu ya da olumsuz önermeyi ıspatlayacak örtük kıyas

2- Birini çürütüp, yanlış olduğunu gösterir.[408]

Entimem basit bir işlem değildir. Herkes kullandığını ya da kullanabileceğini düşünmesine karşın gerçekte zor bir iştir. Eğitimli insanlar kapsamlı genel ilkeler sergilerken, eğitimsiz insanlar tartışmayı herkesin bildiği şeylerden başlatırlar ve açıkça belli olan sonuçlar çıkarırlar.[409]

Daha sonra Aristoteles hitabetin iknadaki en önemli unsuru olan örtük kıyasın şekillerini sayar:

1- Olumlu ıspat: Ortaya konan şeyin zıttını düşünme üzerine kuruludur. Bu zıttın zıt niteliği taşıyıp taşımadığını öğrenmeliyiz. Eğer taşımıyorsa, ilk önerme çürütülebilir; yok eğer taşırsa, onu kurarız: "Ölçülülük yararlıdır." dersek ve buna mukabil "Çünkü ahlaksızlık zararlıdır." diyebiliriz.[410]

[407] Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 204-207.
[408] Aristoteles, *Retorik*, s. 142.
[409] Aristoteles, *a. g. e*., s. 141.
[410] Aristoteles, *Retorik*, s. 143.

2- Anahtar sözcüğü değiştirerek ıspatlama: "Adil" her zaman "yararlı" anlamına gelmez, ya da "adil bir biçimde" her zaman "yararlı" anlamına gelir de, "adil bir biçimde" ölüm cezası almak arzu edilir bir şey değildir.

3- Karşılıklı fikirler üzerine ıspatlama: İtaat istemenin doğru olduğu yerde itaat etmenin de doğru olması gerekir.[411]

4- Daha güçlü nedene dayanarak ıspatlama: Eğer bir nitelik, aslında bulunması daha olası bir yerde yoksa bulunması daha az olası bir yerde hiç yoktur. Örneğin: Tanrılar bile herşeyi bilen kişiler değilse, insanlar haydi haydi öyledir.

5- Zaman düşüncesine dayanan ıspatlama: Bu işi yapmadan önce, yaparsam bir heykelim olacağı konusunda anlaşma yapmış olsaydım, onu bana verecektiniz. Bu işi yaptığıma göre şimdi bana bir heykel vermeyecek misiniz? Sizin için bir şey yapılmasını beklerken sözler vermemeli ve o şey yapıldığında bu sözleri yerine getirmeyi reddetmemelisiniz.[412]

6- Size söyleneni karşınızdakine yönelterek kanıtlama: Yani size kim söylemişse ona geri göndermektir.

7- Kullanılan sözleri tanımlamakla yapılan ıspatlama: Doğaüstü nedir? Ya tanrıdır, ya da onun yaptığı bir iştir. Tanrının varlığına inanan, onların işlerinin varlığına inanmamazlık edemez.[413]

8- Tümevarıma dayandırılan ıspatlama: Her kadın çocuğuna ilişkin şeyleri doğru değerlendirir.

9- Sözcüğün çeşitli anlamlarına dayanarak ıspatlama.

10- Mantıksal bölünmeye dayanarak ıspatlama.[414]

11- İster aynı konu, ister benzeri konu ya da tersi bir konu üzerine hâlihazırda açıklanmış bir karara dayanılarak ıspatlama.

12- Konunun bölümlerini ayrı ayrı ele alma: Her tür bir harekettir ruh! Çünkü şu ya da bu olmak zorundadır.

13- İyi ve kötü sonucu uygun bir şekilde kullanma ile ıspatlama: Eğitim hem kötü olan gözden düşmeye, hem de iyi olan akıllığa götürür. Bundan dolayı gözden düşmek iyi bir şey olmadığına göre, eğitilmek de bu yüzden iyi bir şey değildir." diye ileri sürülürse; "hayır, eğitilmek iyi bir şeydir, çünkü akıllı olmak iyidir" diye cevap verilir.

---

[411] Aristoteles, *a. g. e.*, s. 144.
[412] Aristoteles, *a. g. e.,* s. 145.
[413] Aristoteles, *a. g. e.,* s. 146.
[414] Aristoteles, *a. g. e.,* s. 147.

14- Çatallanma yoluyla ıspatlama: Burada karşılaştırılan şeyler birbirine zıt olur. Susması gereken çocukla annesi arasındaki diyalog bunun en güzel örneğidir: Doğru olanı söylersen, insanlar nefret eder; yanlış olanı söylersen, tanrılar nefret eder. Yanıtı şöyle: Doğru olanı söylersem, tanrılar beni sever; yanlış olanı söylersem, insanlar beni sever.[415]

15- Karşınızdakinin bakış açısını saptayarak ıspatlama.

16- Mantıksal benzerlik ile ıspatlama.

17- Eğer iki sonuç aynı ise öncülleri de aynıdır kanıtı.

18- İnsanların farklı seçimler yaptığını bilerek ıspatlama.

19- Olası güdüyü gerçek güdü sayarak ıspatlama: Tanrı çok büyük mutluluklar verir insana; İnsanlara iyi niyetinden mi; hayır; ellerinden alındığında nasıl mutsuz olduklarını görmek için.

20- Eylemleri yapmak ya da kaçınmak için gösterilen nedenler.[416]

21- Olacağı düşünülen ama henüz inanılmaz görülen şeylerle ilgili ıspatlama. Örneğin: Tuzlu suda yaşamasına rağmen balığın tuza ihtiyacı olması.

22- Karşıt delillerle susturmak: karşımızdaki kişinin davasını, tarihler, eylemler ya da sözler konusunda zıtlıklar, çelişkiler içerdiğini göstererek çürütmek.

23- Yanlış izlenimin nedenini ortaya çıkarma: İftiraya uğrayanlar için uygundur.

24- Neden varsa, sonucunda varolacağını göstermek.

25- Suçlanan kimsenin öğütlediği, girdiği ya da girmiş olduğundan daha iyi bir yola girip girmeyeceğini ya da girmiş olup olmayacağını düşünmek.

26- Önceden tasarlanmış bir eylem, geçmiş herhangi bir eyleme uymuyorsa, her ikisini de birlikte incelemek.

27- Daha önceki hataları suçlamanın ya da savunmanın temeli yapmak.

28- İsimlerden anlamlar çıkarmak.[417] Dragon'dan ejderhayı çıkarmak gibi.

Aristoteles bunlardan sonra sahte örtük tasarımları sayar:

1- Kullanılan belli sözcüklerden ortaya çıkan.

a) Herhangi bir uslamlama sürecinden geçmeyen ancak geçmiş gibi hükmedilen söz. Dolayısıyla falan filan doğru değildir veya dolayısıyla falan filan doğru olması gerekir, gibi ifadeler sanki bir çıkarım yapmış görüntüsü verir, oysa aslında öyle değildir.

b) Farklı şeyler için benzer sözcükler kullanmak.

---

[415] Aristoteles, *Retorik*, s. 148-9.
[416] Aristoteles, *a .g .e.*, s. 150-151.
[417] Aristoteles, *a. g .e.*, s. 152-153.

2- Parçalar için doğru olanın bütün için; bütün için doğru olanın parçalar için de doğruymuş gibi gösterilmesi. Gerçekte bu doğru değildir.[418]

3- İster kendi davamızı savunmak için, isterse karşı tarafı yıkmak için olsun öfkeli bir dil kullanmak.

4- Bir gösterge ya da tek bir örnek kullanmak; bu da tanıt sağlayamaz.

5- Rastlantısal olanı temel olarak göstermek.

6- Sonuçtan kanıt çıkarmak, bir insan modaya uygun giysiler giyiyor ve geceleri başıboş dolaşıp duruyorsa, ahlaksızın biridir, çünkü ahlaksız kimselerin davranış tarzı budur, gibi çıkarımlar yanlış örtük kıyasdır.

7- Neden olmayan şeyleri, sırf bahsedilen şeylerle birlikte ya da ondan önce oldu diye neden olarak alma; politikacılar bunu pek sever.

8- Herhangi bir zaman ya da koşuldan söz etmemek.

9- Safsata türünden tartışmalarda olduğu gibi, saltık olanın saltık olmayıp tikel olanla karıştırılmasına dayandırılan sahte kıyas.[419]

Aristoteles gerçek ve sahte örtük kıyasları saydıktan sonra bunların nasıl çürütüleceğine geçer. Bunları da dört başlıkta toplar:

1- Karşıtın ifadesine doğrudan saldırmak: Eğer karşımızdakinin örtük kıyası "aşkın her zaman iyi olduğunu" ileri sürüyorsa, ona "her türlü arzu kötüdür" diye saldırabiliriz.

2- Ters bir ifadeden ileri sürülecek itiraza karşıt itiraz: Karşıtımızın örtük kıyası "iyi bir insan bütün dostlarına iyilik yapar" gibi bir sonuca ulaşırsa, biz ona "kötü bir adam bütün dostlarına kötülük yapmaz" diye itiraz edebiliriz.

3- Benzeri bir ifadeden itiraza karşıt itiraz: Örtük kıyas "kendilerine kötü davranılan insanların kendilerine kötü davrananlardan daima nefret ettiğini gösteriyorsa", şöyle karşılık verilebilir: "Bu hiçbir şey ıspatlamaz, çünkü kendilerine iyi davranılan insanlar kendilerine iyi davrananları daima sevmez."

4- Tanınmış kişilerin kararlarıyla yanlış örtük kıyas kullanana cevap verebiliriz..[420]

Aristoteles'in inandırma unsurunun ikinci temel öğesi olan örneklemeye gelince, Aristoteles onu *I. Analitikler*'de tanımlamayı ihmal etmemişti: Büyük terimin, küçük terime benzer bir terimle orta terime ait olduğu ispat edildiği zaman örnekleme [temsil] ortaya çıkmış olur; ancak orta terimin küçük terime, büyük terimin küçük terime benzer bir terime ait

[418] *Aristoteles, Retorik*, s. 154-155.
[419] *Aristoteles, a. g. e.*, s. 156-157.
[420] *Aristoteles, a. g. e.*, s. 159.

olduğu bilinmelidir.[421] Aristotelesin kıyasın elementlerini kullanarak tanımlamaya çalıştığı şey örneklemedeki "benzetilen, kendisine benzetilen, neden ve benzetme"nin bulunması gereğidir.[422]

Aristoteles örneklemenin ne bölümden bütüne, ne bütünden bölüme istidlal olmadığını, aksine iki hususî halin aynı terime tabi olduğu ve bunlardan biri bilindiği zaman, bölümden bölüme istidlalin olduğu kanıtlama olduğunu söyler. Örneklemenin tümevarımdan farkı ise, tümevarımın bütün fertlerden hareket ederek büyük terimin orta terime ait olduğunu, ancak kıyası küçük terime tatbik etmediğini, fakat örneklemenin bu tatbiki yaptığını, tümevarım gibi de bütün fertlerden hareket ederek ispat yapmadığını da ekler Aristoteles.[423]

Peki, biz örneklemeyi nasıl kullanmalıyız hitabetle?

Örtük kıyas kullanabildiğimiz yerde örneklemeyi ondan sonraya bırakmalıyız, her ne kadar örneklemede inandırıcılık sağlasa da, örtük kıyas daha fazla inandırıcılığa sahiptir.[424] Örneklemeyi daha ziyade örtük kıyas ileri sürme imkânımız olmadığında kullanmalıyız; eğer örneklemeyi örtük kıyasdan sonra kullanırsak olaya daha bir açıklık getirir ve şahit vazifesi görür.[425]

Örnekleme de kendi içinde ikiye ayrılır: 1- Gerçek geçmiş olguların örneklenmesi. Örneğin, Pers kralının Mısır'ı ele geçirmesine engel olmalıdır. Çünkü onun babası Mısır'ı ele geçirinceye kadar Ege denizini aşamamıştı. 2- Konuşmacı tarafından icat edilen örnekler. Bu da kendi içinde a) betimleyici koşutluk ve b) hayvan masalları olarak ikiye ayrılır. Hayvan masalına şu örneği verebiliriz: Kendi otlağına giren domuzu çıkarmak için insandan yardım isteyen atın, insanın kendisine gem vurmasına ve eşyalarıyla beraber sırtına binmesine razı olması, düşmandan kurtulmak isterken esaret altına girmesi, bize böyle bir hataya düşmeme konusunda örneklik eder.[426]

Örneklemenin hükmüne gelince, İbn Rüşd'e göre benzerlik tikel olurken, hüküm tümel olur. Örneğin: Zevk kötüdür, çünkü şarap kötüdür. Bununla tümevarım arasındaki fark tümevarım tikelle tümeli teyit ederken, örneklemeyle ise bir şeyi diğer bir şeyle teyit ederiz.[427]

3. 4. 2. 2- Hitabette Örtük Kıyas ve Örneklemenin Dışında Kullanılan Argümanlar

[421] Aristoteles, *I. Analitikler*, s. 184.
[422] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 258; Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 222-223.
[423] Aristoteles, *I. Analitikler*, s. 185.
[424] Aristoteles, *Retorik,* s. 39.
[425] Aristoteles, *a. g. e.* s. 136.
[426] Aristoteles, *a. g. e.,* s. 134-135.
[427] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Hitabe*, s. 71/184.

1- Hatibin fazileti, muhalifinin eksikliği. Doğal olarak, insanlar, erdemli bir hatibin sözlerini kabule daha meyyaldir.

2- Dinleyicinin entellektüel derecesi.

3- Ahlaki ifadeler yoluyla dinleyicinin meylini kazanmak.

4- Konuşulan şeyi duruma göre övmek ya da küçümsemek, çünkü söz övüldüğü için ruh ona daha fazla meyleder. Aksine eğer onaylanmazsa ruh ona meyletmez.

5- Uzlaşma görüntüsü vererek ikna etmek.

6- Olayların veya insanların şahitliğinden yararlanarak ikna etmek.

7-Güzel şeylerle meylettirme ve kötü şeylerle korkutma.

8- Meydan okuyarak veya bahse girerek inandırıcılığı artırma

9- Yemin ederek konuya inandırmayı sağlama

10- Sözün, sesin, nağmenin keyfiyeti. Örneğin birinin yüzü sararabilir ve onun sesi korkulu bir şeyi yükselerek anlatır.

11- Sözün bozulması ve sözlerin bir çoğunu düşmesi ve sözleri, ifade edilen şeyin iğrenç görüntülerini ve karşıtlıkları kolaylaştıracak bir forma koymak, fakat bu daha ziyade safsatanın işidir.[428]

İbn Rüşd'e göre, Aristoteles örtük kıyas ve örneklemenin dışındaki bu harici delillere önem verdi, çünkü toplum birbirleriyle olan ilişkilerinde bunları kullanmaktaydı.

Aristoteles gibi İbn Rüşd'de bunları örtük kıyas ve örnek'in yanında ikinci dereceden kabul ederek, yakîn ifade etmediğini, konuşmada bir kapalılık bulunduğunda bunları kullanmak gerektiğini, yine de en şereflisinin örtük kıyas olduğunu söyler.[429]

Aristoteles'in *Retorika*'sını bu şekilde okuduğumuzda hitabet sanatının göründüğü kadar basit olmadığını, dahası herhangi bir vesileyle muhatap olduğumuz hitabet türünden, Aristoteles gibi sebebini açıklayamasak bile, niçin zevk alamadığımızı, bazen de aksine niçin söyleyen ve söylenene meylettiğimizi görmek imkânını elde ediyoruz.

3. 4. 3- Hitabet Türleri

3. 4. 3. 1- Politik Hitabet: Bizi bir şey yapmaya ya da yapmamaya iten bu hitabet gelecek zamanı kullanır.[430] Politik hitabet zor olmasına karşı politikacıların bu hitabetin "gelecek zaman" la ilgili olmasını çok iyi kullandıklarını söylemek mümkün. Politik hitabette

[428] İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 74/188-189.
[429] İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 77-78/196-198.
[430] Aristoteles, *Retorik*, s. 44.

"örnek"le kanıtlamaya gitmek daha uygundur. Politik hitabet gelecekle ilgili olduğu için, geçmiş olaylar örnek almaktan başka bir işe yaramaz.[431]

3. 4. 3. 2- Adli Hitabet: Bu hitabet bir şeyi ya savunur, ya da bir şeye saldırır. Zamansal olarak genelde geçmişle ilgilenir[432]. Politik hitabet için "örnek" daha uygun iken, adli hitabet için örtük kıyas daha uygundur. Doğru olanla yanlış olandan bahsettiği için koşullardan fazla etkilenmez.[433] Bu hitabette iyi bir başlangıç yapmak çok önemlidir. İyi bir başlangıç bazen delilin zayıflığını bile gizleyebilir.

3. 4. 3. 3- Törensel Hitabet: Bu hitabetle ya biri övülür ya da kötülenir. Bu hitabetin zamanı ise şimdiki zamandır.[434] Hitabet türlerini anlattıktan sonra Aristoteles örtük kıyası peşpeşe kullanmamamızı, araya başka şeyler serpiştirmemizi, aksi taktirde kullanılan örtük kıyasların birbirlerinin etkilerini azaltacağını söyler.[435]

3. 4. 4- Hitabette Üslûp

Hitabet esnasında ne söyleyeceğimizi bilmek kadar onu nasıl söyleyeceğimizde önemlidir. Söylememiz gerekeni gerektiği gibi söylediğimizde, çelişiği mümkün olmakla beraber galip zan ifade eden nefsin sukun bulduğu iknaya ulaşalım.[436]

Bunun için üç noktayı gözönünde tutmalıdır:

1- İnandırma yolları,

2- Kullanılacak üslûp ya da dil,

3- Konuşmanın çeşitli bölümlerinin düzenlenişi.[437]

Ne ifade ettiği kapalı olan, açık olmayan bir ifade kendisinden istenilen şeyi yerine getiremez. Bundan dolayı biçemin açık olması, sıradan olmaması, uygun olması gerekir. Açıklık, geçerli ve alışılmış sözcükleri kullanarak mümkündür. Şiirsel dil sıradan değildir, ancak düzyazı için uygun değildir. Konuşmalarımıza alışılmışın dışında bir hava vermeliyiz, çünkü insan tabiatı alışılmışın dışındaki ve çarpıcı şeylere daha fazla meyyal olur.[438] Açık ve alışılmışın dışında bir üslup kullanırken doğal olunmalıdır. Yapmacıklı davranmak dinleyenleri önyargılı değilse bile önyargılı yapar; kendilerine karşı sanki uygun olmayan bir planımız olduğunu düşünebilirler. Eğer düzyazıda biz şeyler için kurallı ve uygun terimlerin yanında metaforik şeylerde kullanabilirsek etkileyici bir uslüp için adım atmış oluruz.

---

[431] Aristoteles, *a .g. e.*, s. 206.
[432] Aristoteles, *a. g. e.*, s. 44.
[433] Aristoteles, *a. g. e.*, s. 206.
[434] Aristoteles, *a. g. e*, s. 44.
[435] Aristoteles, *a. g. e*, s. 206.
[436] İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Hitabe*, s. 63/70.
[437] Aristoteles, *Retorik,* s. 165.
[438] Aristoteles, *Retorik*, s. 157.

Üsluptaki kötü izlenim şu sebeplerden kaynaklanır:

1- Bileşik sözcükleri yanlış kullanmak üslubu sevimsizleştirebilir.

2- Muhatabların bilmediği, anlamlandırmak için başka birine veya birşeye ihtiyaç duyduğu yabancı sözcükler kullanmak ta tat vermez.

3- Uzun, yersiz ya da sık sık belgeçler/zarflar kullanmak da tat vermez. Örneğin "ter" yerine "ıslak ter" demeye gerek yoktur.

4- Metaforu gereksiz kullanmak. Örneğin binanın önünde dururken birinin üzerini pisleyen kuşa "utanmalısın" demesi anlamsızdır. Benzetme de bir metafordur ama zayıftır.[439]

Üslübu hoş göstermeyen bu şeylerin karşısında üslûbu hoş gösteren şeyler de vardır:

1- Önce bağlayıcı sözcüklerin yerinde kullanımı ve bunların, bazılarının gerektirdiği doğal ardışıklık içinde düzenlenmesi.

2- Şeyleri belirsiz genel adlarıyla değil kendi özel adlarıyla çağırmak.

3- Anlam belirsizliğinden alabildiğince sakınmak.

4- Şeyleri erkek, dişi ve cansız sınıflaması içine almak, yani bunlardan herhangi birinin sınıfı içinde bulunanı belirsiz bırakmamak.

5- Çoğulluğu, azlığı ve birliği doğru bir şekilde kullanmak.[440]

Bunlara ilave olarak Aristoteles uslubumuzu etkili kılacak şeyleri de zikretmeyi ihmal etmedi: 1- Bir şeyi, bağlamını gözönünde bulundurmak kaydıyla, adlandırma yerine tanımlamak:. "çember" yerine, "ortasından her yöne eşit olarak uzanan yüzey demek etkililiği artırır. 2- Şeyleri metaforlar ve belgeçler yardımıyla gösterin, ancak burada şiirsel bir etki vermemek esastır. 3- Şiirde olduğu gibi tekil yerine çoğul kullanın: "Göke akhalı" yerine "göklere akhalı" deyin. 4- İki sözcüğü bir madde altında toplayıp her biri için birer madde koyun veya tersini yapın, 5- Çok sayıda bağlayıcı sözcük kullanın. Örneğin "giderek ve konuşarak" ya da "gitmişken konuştum" deyin. 6- Bir şeyi bazen sahip olmadığı şeylerle tanımlamak.[441]

Bilmesi gereken bir şey daha var ki o da, her retorik türünün kendine ait üslûbu vardır.[442]

Retorik sahibi hitabeti giriş, ifade, ispat ve sonuç olarak dörde ayırır. Açıktır ki bunlar yukarda açıklamaya çalıştığımız şeyler doğrultusunda hazırlanmalıdır.

---

[439] Aristoteles, *a. g. e.*, s. 171-173.
[440] Aristoteles, *a. g. e.*, s. 174-175.
[441] Aristoteles, *Retorik*, s. 176.
[442] Aristoteles, *a. g. e.*, s. 193.

3. 5- HİTABETİN DEĞERİ

İnsan tabiatını, içinde bulunduğu toplumu ve insanın eşya ile münasebetini gözönüne aldığımızda, ele aldığı konularda daima yakînî bilgilerden hareket etmesi mümkün olmadığı gibi, daima yakînî bilgiyi de elde etmesi de mümkün değildir. Hitabet bu bağlamda insan toplumsallığının bir gerçekliğidir. Bu gerçekliğin değerini ise onun öncüllerinin bilgi değerinden ve nasıl bir toplumsal rol üstlendiklerini bilerek tesbit edebiliriz. Hitabet maznunât ve makbulât türü öncüllerden kurulu bir kıyastır. Maznunât ise çelişiğinin bulunma ihtimali olmasına karşın insanın galip bir zanla bir tarafı seçerek hükümde bulunduğu önermelerdir. İnsan için burhânî bir bilgi elde etmek her zaman mümkün olmaz; bazen insan şöyle ya da böyle bir hal olma imkanı olan bir durum karşısında kalır; bu durum onu, aklının daha yatkın olduğu taraf konusunda hüküm vermeye zorlar; işte maznunât'ta böyle bir durumda ortaya çıkar. Makbulât'a gelince, bu, otorite kabul edilen bir kişinin veya grubun görüşüdür. İnsanların çoğu hitabetin bu öncülünden zorunlu olarak yararlanmak zorunda kalır. Yakînî bilgiyi elde etme imkanı bulamayan kalabalıklar zorunlu olarak otorite figürünün görüşlerini kabul etmek zorunda kalırlar. Ancak bu otoriteler sıradan insanlar değildir. Konu edilen ilimin bilgini olmak yanında, bunu erdemli kişiliğiyle de birleştirmelidir. Böyel olmalı ki onların söylemleri kabul edilebilsin. Otorite figürleri her ne kadar kendilerinden alınan bilgilerin konuları hakkında yetkin olsalar da onların da bir yanılma ihtimali olduğundan dolayı verdikleri bilgiler yakînî mertebeye çıkmaz.

Eğer dilin bildirme, belirtme ve yaptırma fonksiyonları gereği gibi hitabette uygulanabilirse, hitabetten istenilen sonuç alınabilir. Dün olduğu gibi bugün de hitabetin önemi insan toplumsallığında devam etmektedir. Savaşın başında veya sonunda komutana, camide minberde veya kürsüde imama, meydanda siyasetçiye, sınıfta dersin hocasına yardımcı olmaya devam edecektir hitabet. Hitabet Aristoteles'in de vurguladığı gibi "biliyorum" ifadesinin "nasıl bildirildiği"nin bir şeklidir. Bilmeniz bildirmeniz için ise bildiğiniz şeyin mahiyeti kadar, nasıl aktardığınızın mahiyeti de önemlidir.

Kur'an Nahl suresi 125. ayette hitabet gerçekliğine hikmet (burhân) gerçekliğinden sonra yer verir, tartışmayı (cedeli) sona bırakır, güzel sözün nefislere tesiri ise onun bu sıralamada ikinci sırayı almasının sebebi gibi görünüyor. Çünkü tartışma tabiatında bir karşıtlığı barındırır; sert ifadeler haksız bile olsanız sizi savunmaya zorlar; nefsin tercihleri, gerçekten sapar. Bundan dolayı İbn Sînâ beş sanatı sıralarken "hitabet"i cedel'den daha üstün saymıştır. Çünkü burada gerekli argümanları kullanarak hasmı yenmek, susturmak değil, onun nefsini bir şeye karşı rağbetlendirmek, ya da nefsini bir şeyden nefretlendirmektir; bu iki şekil

daima doğru şeylere yönelmeyi, yanlış şeylerden sakınmayı salık vermeyebilir. Bazen politikacı hitabeti kendi menfaatleri doğrultusunda kullanır, ya da reklâmcı. Bu eksikliğinden dolayı hitabetteki öncülleri yakîn seviyesine çıkartamıyoruz.

4- ŞİİR/POETİKA

4. 1- TARİHSEL BİLGİ

Poetika'yı Ebu Bişr Mattâ Süryaniceden Araçpaya çevridi. *Poetika*'yı Arapçaya ikinci kez Yahya b. Adîy çevirdi. Filozof Kindî de bir özetini yaptı..[443] Genel olarak Ishak'ın tercüme faaliyetlerine baktığımızda onun felsefe eserlerini ait oldukları dilden, yani Yunancadan çevirme gayreti vardı. Bazen o önce Süryaniceye sonrada Arapçaya çeviriyordu.

İslâm kaynaklarında *Buyîtikya, Abutîka ve Butîka* olarak Yunanca isminin Arapça telaffuz şekliyle geçen *Poetika*, İslâm dünyasında farklı isimlendirmeler aldı. Kindî *el-şi'ri-yani şiirle ilgili*..[444] derken; Fârâbî ise, Kaya'ya göre *sınaat el-şi'r-yani şiir sanatı*[445], Afnan'a göre ise *şairlerin sanatı* olarak isimlendirdi. İbn Sînâ *şiir sanatı*, Ebru Bişr Mattâ ise *şairler*[446] olarak isimlendirdi.

Poetika'yı Aristoteles'in *Organon* külliyatına şarih Afrodisiaslı İskender tarafından eklendiğini tekrarlayarak tarihsel Bilgii bitirelim.

4. 2- TANIMI VE GAYESİ

Şiir arapça bir kelime olup "bilmek, kavramak, farkında olmak, sözü manzum olarak söylemek" anlamlarına gelir.[447]

Mantık sanatı açısından şiire gelince, şiir, konuşulan şeyde, herhangi bir hal veya şeyi daha üstün veya daha alçak tasavvur ettirmeğe yarayan muhayyel dediğimiz önermelerden terkip edilen bir kıyastır[448] Veya "eşit ölçülü sözlerden oluşturulan muhayyel bir kelamdır şiir".[449]

Gayesine gelince, biz, şiirin bize bildirdiği hükmün kesin olmadığını bilsek bile, ruhumuzda ortya çıkardığı hayalin güzelliği bakımından ruhumuza genişlik vermesi, ya da çirkinlik yoluyla ruhumuzda ortaya çıkardığı sıkıntı bakımından bize bir şeyi nefret ettirmesi dolayısıyla onu kullanmaktan kaçınmayız; şiir bu güzellik ya da çirkinlik etkisini uyandırırken

---

[443] İbn Nedim, *Kitap el- Fihrist*, s. 250; İbn Kıfti, *Tarihu'l-Hukema*, s. 38; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 125.
[444] Kindî, *Resail el- Felsefiyye,* s. 368.
[445] Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 122.
[446] Afnan, Soheil M., "The Commentary of Aivicenna on Aristotle's Poetics", *İslâmic Philosophy – 31*, s. 336.
[447] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab-IV*, s. 409.
[448] Fârâbî, *İhsa*, s. 89; Gâzâlî, *Makası*d, s. 95; İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi's-Şi'r*, s. 83/203; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 274; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 104-107; İzmirli *Felsefe Dersleri*, s. 266.
[449] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şi'r*, s. 23.

veznin yanında güzel sesi de kullanmaktan geri durmaz.[450] Gazâlî, şiirin bu bir şeye yöneltme veya bir şeyden nefret ettirme gayesinden etkilenmeyen insan yoktur der.[451]

Bu muhayyel önermelerin, dahası bunlardan kurulan kıyasın faydalarını aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1- Savaşta askerin cesaretini artırmak.

2- Toplumu dini ve siyasi akidelere karşı iştiyaklandırmak, fikri ve iktisadi devrimlere hazırlamak.

3- Liderleri övme ve yüceltme, hasımları da aşağılama ve zemmetme.

4- Eğlence meclisinde heyecan ve sevinç uyandırma.

5- Sevgiliye karşı şevk veya şehveti harekete geçirme.

6- İnsanları kötü fiillerinden alıkoyma, şehvetleri sakinleştirip kontrol altına alma.

7- Gece meclislerinde de hüznün, acının, elemin ve ağlamanın harekete geçirilmesinde.[452]

4. 3- ŞİİRİN ÖNCÜLÜ

Şiirin öncülüne muhayyelât diyoruz. Mantık kitaplarında muhayyelât şöyle tanımlanır: Doğru olmalarından dolayı değil de, hatta bazen yanlış oldukları kesin olmalarına rağmen, işitenine ruhunu sıkarak bir şeyden nefret ettiren, ya da işitenin ruhuna genişlik/coşku vererek bir şeye karşı arzu ve iştiyak uyandıran, hayal ettirdiği şeyin gerçekliği ya da yanlışlığı bakımından eleştiriye uğramayan önermelerdir.[453]

"Bal acı bir kusmuktur" derken güzel bir şeyden insanı tiksindirmeye çalışır.

Ya da;

"İçki akıcı bir yakuttur" derken şer'an caiz olmayan şeye karşı, insanın rağbet gösterdiği şeyle ilişkisi kurularak iştiyakı artırılmaya çalışılmıştır.

Şiirin öncüllerinin mantıksal içeriğini sorguladığımızda mantıksızlıkla karşılaşma olasılığımz her zaman vardır. Ancak bu surî mantık bakış açısını, o öncülün manası için söylemek mümkün değildir. Çünkü şiir taklittir, bu taklitte şiir, mantığı peşinden sürükler. Örneğin: Mehmet Akif'in

"Bir hilal uğruna ya Rabb! Ne güneşler batıyor."

---

[450] Fârâbî, *İhsa*, s. 83-84; İbn Sînâ, *Burhân,* s. 15; Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 117; Gâzâlî, *Makasıd,* s. 93; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 42; Kazvînî, *Şemsiy*e, s. 28/257; Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*, s. 198; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 274.

[451] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 117.

[452] Muzaffer, *El- Mantık*, s. 405

[453] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 42; Kazvînî, *Şemsiye,* s. 28/257; Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik,* s. 197; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 270; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 69; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 266.

mısrasını mantıksal içeriğine baktığınızda güneş(ler)in hilal için battığını doğrulayamazsınız. Çünkü buradaki hilal gökyüzündeki hilal değildir, o, Türk milletinin izzet ve şerefini temsil eden bayrağının sembolüdür. Aynı şekşilde güneş(ler)de bu izzet ve şerefe canlarını veren askerlerdir. Görüldüğü gibi şiirin öncüllerinde geçen konu ve yüklemler, gerçek anlamında alınarak ortaya bir bilgi çıkaracak uygunlukla kullanılmamıştır; mantıksal içeriği yanlış ama kesinlikle anlamsız değildir.[454] Hatta şiiri mantıksal anlamda okuyanlarda bir şey anlamaz ve hoşlanmazlar; ancak ondan sezgileri ve ruhsal intikalleri yoluyla bir şey arayanlar hoşlanır.

4. 4- ŞİRİN İŞLEYİŞİ

4. 4. 1- Şiiri şiir Yapan Şeyler: Şiir deyince, aklımıza bir şeyi sevdirmek için güzel sözlerin, ya da bir şeyden nefret ettirmek için hicvedici sözlerin veya zoraki kafiyeli cümlelerin alt alta sıralanması akla gelmemelidir. Şiir böyle bir sıralamadan daha ileridir. İnsana bir şeyin hayali temsilini tam bir şekilde verir.[455] Bunun için kelimeler zorunlu olmakla beraber insanın kendi muhayyile gücünün taklit içtepesinden ve hoşlanma güdüsünden en azami derecede faydalanması gerekir.[456] Aksi taktirde çağları aşan bir şiir yazmak mümkün değildir. Oturup şiir yazmanın zorluğuna ve hoşlanma meydana getirmemesine Aristoteles'in getirdiği açıklama, kendisine rağbeti artıracağımızı ya da kendisinden nefret ettireceğimizi tanımış olmamızdır. Eğer temsilini yaptığımız şeyi tanımıyorsak hoşlanma mutlak manada ruhun kendini şiire vermesiyle değil, teknik yetkinlik, renk veya herhangi bir nedenden ötürü olacaktır.[457]

Şiirin kâmil bir şiir olması için şu unsurlar önemlidir:

1- Vezin: Şiirdeki kelimelerin ahenk ölçüsü diye bileceğimiz vezin, nefsin etkilenimlerinden birini yorumlama ve anlaşma görevi yüklenir. Veznin oluşturduğu ahenk nefiste etkili olmalıdır. Veznin bu ahengi, nefiste, bazen kararsızlığı veya hızlığı; bazen vakarı ve rahatlığı, bazen hüznü veya ahenkli bir hoşluğu; bazen ferahlığı ve sevinci verebilmelidir. Veznin şiirde olmuş olması yetmez; vezni yukarda saydığımız etkilerinin gerekliliğine uygun olarak güzel ses ve musikiyle icra etmek nefsin infiallerini daha fazla uyandırır. Böyle bir durumdaki infiale meyl insanın mizacında vardır. Çünkü her name bir hali yorumlar. Dolayısıyla kaba ve sert bir nâme kızgınlığı, ince bir nâme sevinci, heyecanı ve şevki, üzüntülü, bir nâme hüznü ve sıkıntıyı ifade eder. Bu şekildeki nâme, tabiatında bir ahenk

[454] Safa, Peyami, *Sanat- Edebiyat- Tenkit*, İstanbul 1990, s. 242-243.
[455] İbn Şürd, *Cevamiu Kitabi'ş-Şi'r*, s. 83/203.
[456] Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul Thz., s. 16.
[457] *Poetik*a, s. 17.

bulunduran nefesle bitişince şiirin hayal gücündeki etkisini artırır. Şiirin konusuna uygun icrası hüzün, neşe, sevinç, yumuşaklık ve sertlik ifade edebilir.[458]

Şair istediği vezni kullanmada ve ona bağlanmada serbesttir. Ancak veznin araçsallığından iyi faydalanmalı ve onu aşmalı, gizlemeli, manayı ve edayı onun formelliğinden kurtarmalıdır.[459]

Kendi geleneğimizde iki önemli vezin vardır: Birincisi aruz vezni, ikincisi hece veznidir. Her iki vezin şiir yazmanın sözleri sıralamak olmadığının en açık göstergesidir. Dikkatli kelime seçimi her iki vezni şekil itibariyle oluşturabilse bile, nefiste, konu edilen şeye ilişkin olumlu ya da olumsuz infiali ortaya çıkarması, şairin o anki muhayyile gücünün tasvir etmedeki kelime seçimine bağlıdır.

Bu iki vezin ifade ettiğimiz infialleri uyandırırken konu ayrımı yapmaz. Fârâbî'ye göre bunun tek istisnası yunanlılardır. Onlar konuya göre vezin kullanmıştır.[460] Ancak ilginç olan tarihsel Bilgi şu ki, müslüman bilginlerin yunan şiirinin böylesi özelliğini şiirlerinde kullanmamasıdır. Daha genelde, *Poetika*'nın dışında şiire ilişkin herhangi bir eser üzerinde de durmamış olmaları da ilginçtir. Belki buna, ellerinde bulunan aruz gibi dünya edebiyatının en önemli vezni olmasından dolayı bir ihtiyaç hissetmediler.

2- Sözler: Bunlar bizzat şiirin lafızlarıdır. Doğal olarak her harfin bir nâmesi ve durumu vardır. Nefsin içinde bulunduğu haller ve etkisi, lafızların terkibini ve tabir değişikliğini etkiler. Öyleki bazı lafızlar tatlı ve incedir, bazıları işitme açısından ağır ve kabadır, bazıları da orta seviyededir. Sonra bu ışıtılen lafızlar tahayyülde etkilidir. Bu etki de iki şekilde olur:

a) Ya cevheri bakımından: Böyle bir durumda lafızlar düzgün ve açık olur.

b) Ya da terkibî bakımından: Lâfzî ve manevi bazı sanatlar icrasiyle sözün süslenmesini sağlayan bedi ve teşbih, mecaz, kinaye, istiare ve hakikat gibi bahisleri öğreten beyan ilminde olduğu gibi.

3- Muhayyel sözler: Bunlar tahayyül için gerekli faydalı sözlerin anlamıdır. Şiir sanatının maddesini oluşturan, şiirin oluşturulduğu muhayyelât türü önermelerdir.[461]

4- His ve Fikir: Necip Fazıl'a göre şiiri şiir yapan iki önemli unsurdur bunlar. Şiirde "ne söyledi?" yoktur, "nasıl söyledi?" vardır. Bunun için şiiri ifadeye yarayan vezinlerde nasıl söylendiği açısından şiire yardımcı olurlar. Şiir, düşüncenin duygulaşması, duygunun düşünceleşmesi şeklinde, bu iki unsurdan birinin öbürünü kendi içine almak istemesinden

[458] Müzaffer, *El-Mantık*, s. 407.
[459] Kısakürek, N. Fazıl, *Şiirlerim*, İstanbul 1969, s. 251.
[460] Fârâbî, *Şiir Sanatını Kanunları*, s. 49.
[461] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 407.

ortaya çıkar. Şiirin muhayyel önermeleri elbette bir "fikir" içerir, ancak bu fikirler duygularda fani olur, duyguların içinde gizlenir.[462]

Bu başlık altında şiirdeki dil olgusunu da açımlayarak konuyu bitirelim: Şiir ya da genel olarak insanları etkilemesini düşündüğümüz bir ifademizde anlaşılır açık bir dil kullanmamızın zorunluluğu, eğer etkilemeyi hedeflemişsek, ortadadır. Ancak açık bir dil kullanırken bayağılığa da düşmemek gerekir. Bunun için şiirde günlük dilin dışına taşmalı nefse tasvirde etkili kelimeler sunmaya çalışmalıdır; bunlar mecazlar, teşbihler ve gündelik dilin dışında kalan şeylerle yapılabilir[463] Hiç şüphesiz dil, coşkuyu ve karakteri dile getiriyorsa ve konusuna denk düşüyorsa uygun olur. Konusuna denk düşme önemlidir, çünkü ağır sorunlardan bahsederken dikkatli, önemli sorunlardan bahsederken ciddi ve ağır başlı olmamız anlamına geliyor. Bahsedilen coşkuyu dile getirirken, zulümden söz ederken öfke dilini, tanrıya saygısızlık ve günahtan söz ederken nefret dilini, zafer öyküsünü anlatırken sevinç dilini, acıma öyküsünden bahsederken alçak sesli bir dili kullanmak gerekir.[464]

4. 4. 2- Şiir Melekesinin Ortaya Çıkışı: *Poetika sahibi* bunu iki nedene bağlamıştı: Birincisi, "taklit" iç tepisi olup, bunu insanlar doğuştan getirir; öyleyse şair eşya üzerindeki herhangi bir öğrenme ve eylem tasarrufunu taklit yoluyla elde eder. Hatta insanı diğer canlılardan önemli ayrımlardan biri de taklittir; taki bu taklidi ister bedensel manada olsun, isterse muhayyel kelimelerle meylettirmek veya nefret ettirmek anlamında olsun. İkincisi, "hoşlanma"dır. Gerçeklikte hoşlanmayacağımız bir şey muhayyel bir formda bize sunulduğunda hoşlanmamız mümkündür. Zira hoşlanma da insanın en karakteristik özelliklerinden biridir. Şiirsel ya da herhangi bir sanatın icrası anlamında taklit, insanlar arasında bir sınıfı temayüz ettirebilirken hoşlanmada bu ayrım olmaz, çünkü her insan hoşlanır.[465]

Bu ikisi gerekli olmakla beraber şiir melekesinin ortaya çıkışı için yeterli değildir. Aslında şiir yazmak ve gerçekten şiir yazabilen bir şair olmak arasında fark vardır. Bunun en açık delili şiirin yankısı çağlara vurmalı sesini; örneğin bir Yunus gibi. Hiç şüphesiz çağları delip geçen formla içeriğinin birleşmesidir. Çağları delen sesi ne ortaya çıkarır? Asıl sorumuz buydu.

Yaratılış gerçeğinin farklı tipolojisi insanın böyle bir yeteneğe sahip olmasını öncelikle Allah'ın vergisi olarak kabul etmelidir. İnsanların farklı psikolojik yapıları bazılarını şiire, bazılarını hitabete, bazılarını resme, bazılarını mimariye karşı daha meyyal hale

[462] Kısakürek, *Şiirlerim*, s. 244-247.
[463] Aristoteles, *Poetika*, s. 63.
[464] Aristoteles, *a. g. e.,* s. 177.
[465] Aristoteles, *a. g. e.,* s. 16.

getirebilir. Şiir olgusu daima insanın bu psikolojik alt yapısını daima yakalar. Hiçbir şair mücerred manada şiir yazmak için kalemi eline almaz; aksine içindeki taklit veya temsil iç tepisini depreştiren herhangi bir olayla kalemi eline alır ve duygu ve fikirlerinden harmanladığı cümleleri kâğıda geçer; yani şiir şairden doğal bir şekilde sudur eder. Burada şair yaratılışından gelen melekesini farkına bile varmadan kullanır. Biz onun şiire yatkınlık melekesini şiiri okuduğumuzda anlarız.

Şiiri insanda meydana getiren ikinci unsur da şiir sanatının kendine has eğitimidir. Eğer bu eğitim olmazsa birinci unsur olarak zikrettiğimiz "bahsedilmiş yetenek" icra alanı bulamadan ya da ihmal edildiğinden dolayı ölebilir. Fûzûlî bütün benliğini teslim ettiği sevgilisine aşağıdaki mısrasını yazarken şiir sanatı itibariyle kullanması gereken hemen bütün edebiyat gücünü de kullanıyor. Dolayısıyla bize verilen muhayyel yetenekle gerekli şiirsel, belki daha geniş anlamda edebi sanatların eğitimini alarak şiiri ortaya çıkarmak şiirin tam bir şiir olması için gerekli olan şeylerdir.[466] Örneğin, bu manada yaratılış melekesiyle şiir eğitiminin birleşmesiyle üst düzeyde yazılan şiirlere berceste veya sehl-i mümteni denir; yani zahmetsizce hatıra geliveren, kolay görünmesine karşın taklidi mümkün olmayan ama yüksek bir manayı ifade eden şiirdir. Şairin böylesine içinden kopup gelen şiirin kelimeleri bildik gelmesine rağmen kelimelere yüklediği remizler, şiirin konusunu keşfettiğimizde ortaya çıkar. Örneğin;

"Bende Mecnun'dan fuzun âşıklık istidâdı var
Âşık-ı sâdık benim Mecmün'un ancak adı var.

Fuzûlî'nin bu mısrası söylemesi kolay gibi görünen ancak söylenmek istendiğinde böyle ahenkli bir şekilde kelimelerin gerekli remizle söylenememesidir. Bu mısra hangi aşktan bahsediyor; bu fuzûn, sadece "artık, fazla, ziyade" anlamına mı geliyor; bahsedilen hangi istidattır; Mecnun aşkına sadık değil miydi veya niçin sadık olmadığı vurgulanıyor, ya da onun sadece "adı var diye" masal kahramanı mı soruyor? İşte böyle bir mısra ta ruhun derinliklerinden fışkırır.[467]

Muhayyel sözlerin insicamını duyduğumuzda, onun ruhumuzda ortaya çıkardığı hayalden, onun hoşlanılacak şeylerden olduğu tasavvuru aklımıza gelir. İsterse biz bunun gerçekte bize tasavvur ettirildiği gibi olduğunu bilmesek bile, taklit veya temsil eden muhayyel kelimelerin uygunluğundan dolayı ondan hoşlanırız veya nefret ederiz.[468]

[466] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şi'r*, s. 37-38; Muzaffer, *El-Mantık*, s. 413.
[467] Tahirü'l-Mevlevi, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1994, s. 26/133.
[468] Fârâbî, *İhsa,* s. 83-4.

4. 5- ŞAİRLERİN SINIFLARI

Böyle bir ayrım hem *Poetika* sahibinde hem de Fârâbî'de vardır, ancak zikrettikleri şairlerin hem sınıfları hem de buna bağlı olarak gösterdikleri nitelikleri farklıdır.

Bir önceki konuda sadece istidatın olmasının yeterli olmadığını, onu şiir sanatın gerekleriyle beslemek gerektiğini söylemiştik. Doğal istidatını şiir sanatının gerekleriyle destekleyen gerçek şairdir. Bunun için Aristoteles şiirin sıradan insanların işi olmadığını, üstün yetenekli kişilerin işi olduğunu söyler. Çünkü birinciler taklitte zorlanırlar, ölçüleri yoktur; oysa ikinciler kolayca taklit edebilirler.[469]

Her iki filozofun sınıflamasının farklı olduğunu söylemiştik. Aristoteles işlediği konunun mahiyetinden bir şair tipolojisi çıkarırken; Fârâbî ise, şiir konusundaki yetenekleri açısından bir sınıflama yapar.

Aristoteles'e göre şiir sanatı şairlerin karakterlerine uygun olarak iki yön alır:

1- Ağır başlı ve soylu karakterli şairler: Ahlakça iyi ve soylu kişilerin iyi ve soylu eylemlerini taklit ederler.

2- Hafif meşrep karakterli şairler: Bayağı yaradılıştaki insanların eylemlerini taklit ederler.[470]

Aristoteles'in bu ayrımını eleştirebilme hakkımız olmakla beraber, o tümden de haksız değildir. Bir şairin taklit alanı elbette sınırlanmaz. Bayağı insanların kendilerinden ve eylemlerinden şiirin amacını gerçekleştirebilir. Ancak Aristoteles'i bunu düşünmekten uzak saymak biraz zordur. O böyle bir ayrımla şairlerin konu itibariyle ayrıldığını, gerçekten yetkin bir şairin konu itibariyle şiirin dışında kalan bir amaca yönelmeyeceğini kastedmiş olabilir. Çünkü o *Poetika'*nın başka bir yerinde herhangi bir ayrıma gitmeden şairin ya nesneleri nasıl iseler, ya da nesneleri, mythos'lara yahut insanların inançlarına göre nasılsalar yahut da nesneleri, nasıl olmaları gerekiyorsa o şekilde betimlemesi gerektiğini söyler.[471] Aristoteles şiir gereği bayağı bir insanın üstün faziletli olması konusunda bu maddelerle itirazda bulunmak bir yana destekler görünmektedir. Nihayetinde şiirin kesin bir inanç veya hüküm oluşturma gibi gayreti yoktur; onun değeri taklittedir; o ne derece yetkin bir taklit yapabiliyorsa o derece üstün bir şiir olur.

---

[469] Aristoteles, *Poetika*, s. 49.
[470] Aristoteles, *a. g. e.*, s. 17.
[471] Aristoteles, *a. g. e.*, s. 75-6.

Fârâbî'nin sınıflamasına gelince:

1- Birinciler, şiir yazma ve okumada tabii bir vergiye ve yeteneğe sahiptirler. Bunlar şiir türlerinde taklit oluşturma konusunda çok güzel temayüllere sahiptirler. Buna rağmen onların bizzat şiir sanatı hakkında derinlikli bilgileri yoktur. Ancak onlar bir şeyi taklit etmede güzel istidatlarına dayanırlar. Bundan dolayı bu grubu tam anlamıyla kıyas yapan şairler grubunda saymayız. Çünkü onların yazış şekilleri mükemmel değildir ve şiir sanatının bütün gereklerini tam anlamıyla yerine getiremezler. Böyle şairler yetkin şairlerin eylemlerine benzer fiiller sudur ettiğinden dolayı kıyas yapan şair olarak adlandırılabilir.

2- İkinciler tam anlamıyla kıyas yapan şairlerdir. Bunlar şiir sanatını tamamen bilirler. Hangi sahaya girerse girsin, şiirin konularında veya kurallarında hiçbir sorun yaşamaz. Şiir sanatındaki taklit ve teşbihlere hakkıyla vakıftır.

3- Üçüncüler, bunlar kıyas yapan şairler sınıfına girmezler. Kendilerinin hiçbir şiirsel yetenekleri olmaksızın veya sanatın kanunlarını anlamaksızın, ilk iki sınıf şairlerin faaliyetlerini devam ettirerek, teşbihlerde ve taklitlerde onların çığırlarını tahrip ederek, onları taklid edenlerdir. En çok yanılgı ve hataları bu sınıf şairler yapar.[472]

4. 6- ŞİİR TÜRLERİ

İslam filozoflarının *Poetika*'ya bağlılıkları şiir türleri konusunda da değişmiştir. Aşağıda açıklamaya çalışacağımız şiir türleri, filozofların kendilerinin de belirttiği gibi yunan şiir geleneğine aittir. Filozoflarımızın yaşadıkları dönemleri itibariyle bunlar geleneğe ilişkin bir değiştirme yapmamaları ilginçtir. Çünkü içinde bulundukları gelenek şiir konusunda zengin bir yapıya sahiptir. Belkide Fârâbî'nin şiir vezinleri konusunda yunanlılara atfettiği "konuya göre vezin" kullanımı onları aynen alıp zikretmelerinde temel neden olabilir.

Fârâbî ilgili risalesinde şiirsel beyanları ya vezinlerine, ya da anlamlarına göre sınıflandırır. Vezinlerine göre sınıflandırma, beyanların teşekkül edildiği dile ait oldukları müsıki türüne göre ve müsıkiciye ve aruzcuya has olan inceleme alanı oluşturur. Anlamlarına göre ilmî sınıflama, rumuz âlimi, şiir yorumcusu, şiirsel anlamları araştıran çeşitli ekoller ve milletlerin şiir nazariyecisi gibi kimselerin sahasına dâhil olur.[473]

Fârâbî, İbn Sînâ ve Aristoteles'a dayanarak anlatmaya çalışacağımız yunan şiirleri hakkında bilmemiz gereken küçük ayrıntı on iki ayrı şiir türünün *Poetika*'da hepsinin adının

[472] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, s. 51.
[473] Fârâbî, *a. g. e.*, s. 49.

geçmemesidir. Fârâbî'nin *Şiir Sanatının Kanunları* adlı risalesinde saydığı on iki tür şiir İbn Sînâ *Kitabu'ş-Şi'r* adlı çalışmasında sayar.[474]

1- Trajedi: Ahlaksal bakımdan ağır başlı, başı ve sonu belli olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylemin taklididir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır. Kendine has bölümlerinde özel araçlar kullanır. Trajedinin amacı da uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkulardan temizlemektir.[475]

Trajedi etkileyiciliğini kendine has özel veznine borçludur. Trajedide güzel şeyler zikredilir. Şehirlerin idarecileri övülür.[476]

Trajedinin altı öğesi vardır.

Öykü: Olayların uygun bir şekilde birbirleriyle bağlanmasıdır.[477]

Karakterler: Aristoteles'e göre karakterde de dört nitelik bulunmalıdır: Ahlak; istem yönü, eğer ahlak bakımından iyiyse, o insanın karakteri ahlak bakımından iyidir. Uygunluk, benzeyiş ve karakterin tutarlılığı diğer özelliklerdir.

Düşünceler: Koşulların emrettiği ve koşullara uygun olan şeyleri söylemek ve tartışma yetisidir. Bazen bu poetik ve retorik'in ödevini oluşturur.

Dil: Nazım ya da düzyazı ile bir şeyi anlatmak anlamındadır.

Müzik: En önemli zevk aracıdır.

Dekor: Ençok etkisi olan olmasına karşın, şiir sanatıyla bir bağlılığı yoktur.[478]

2- Disiramb: Trajedinin benzeridir. Tek bir kişinin veya topluluğun övülmesine has değildir; genel olarak iyi ve güzel şeyler anlatmaya hastır.[479]

3- Komedi: Özel bir vezni olan bu şiirde kötü şeyler anılır, şahsi hicivler, çirkin karakterler ve iğrenç adetler zikredilir.[480] Buna karşın o her kötü şeyi de taklit etmez, tersine bazen gülünç olanı da taklit eder. Gülünçlükte soylu olmayış ve kusura bağlıdır. Ancak buradaki kusur zararlı bir etkide bulunmaz. Örneğin komik bir maske çirkin ve kusurlu olabilir ama acı veren bir ifadesi yoktur.[481]

4- Iyâmbu (Lambus): Bu kendisine has vezni olan bu şiirde, her sanattaki meşhur ve maruf şeyler zikredilir. Savaşlarda öfke ve üzüntü için kullanılır.[482]

---

[474] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şi'r*, s. 20-31.
[475] Aristoteles, *Poetika*, s. 22.
[476] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, s. 50; İbn Sisna, *Kitabu'ş-Şi'r*, s. 29.
[477] Aristoeles, *Poetika*, s. 23.
[478] Aristoteles, *a. g. e.,* s. 42-43.
[479] İbn Sînâ, *Kitabuş-Şi'r*, s. 29.
[480] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, s. 50; İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şi'r*, s. 30.
[481] Aristoteles, *Poetika*, s. 20.
[482] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şi'r,* s. 30.

5- Drama: Iyâmbu ile aynı olup meşhur ve maruf şeyler, özel insanlar ve bilinen insanlar için kullanılır.[483]

6- Ayni (Ainos): Fârâbî'nin "ayni " olarak telaffuz ettiği bu şiiri İbn Sînâ "ansî" olarak telaffuz eder. Sevinç ifade eden bir şiir olup iyilik güzellik için veya tuhaflıklar için oldukça hoş olan sözlerin birleştirilmesinden müteşekkildir.[484]

7- Diyagrami (Diograma): İbn Sînâ'nın sadece "Dikra" dediği bu şiiri Fârâbî, genellikle hukukçuların kullandığını, eğer hukukçuların bu şiirle eğitimi yoksa insanların nefislerini bekleyen şiddetli kötülükleri vasfedeceklerini söyler.[485]

8- Epik ve Retorik: Siyasette, hukukta ve sultanların haberleriyle ilgili konularda kullanılır bu şiir.[486]

9- Sasturî (Satyric): Müzisyenlerin icad ettikleri bir vezinle yazılan bir şiir çeşididir. Şarkılarında bu vezni kullanarak, onlar yabani büyük hayvanların ve genellikle bütün hayvanların tabi hareketlerinden oldukça farklı tuhaf hareketle bulunmalarını sağlarlar.

10- Poemeta: Güzel ve çirkin, düzenli ve düzensiz şiirin tavsif edildiği bir türüdür. Her bir şiir türü kendisini anımsatan güzel ve iyi, çirkin ve rezil şeyleri temsil eder.[487]

11- Anficeneseos: İbn Sînâ'nın telafffuzu Fârâbî'den farklıdır: İfahanasaridis. Bunu Empedokles'in icad ettiğini söyleyen İbn Sînâ bunun tabi ilimler ve diğerlerinde kullanıldığını söyler.[488]

12- Akustik: İbn Sînâ "Atustiki" diye telaffuz ediyor. Fârâbî şöyle tarif eder: Musiki sanatı öğrencilerinin eğitimi için kullanılan bir şiir olup bunun dışında kullanılmaz.[489]

4. 7- ŞİİR VE DİĞER SANATLAR

Aristoteles şiir ve tarihi karşılaştırarak şiiri tarihten daha felsefi kabul ediyor. Ona göre şiir daha genel olanı anlatırken tarih ise tek olanı anlatır. Onun genel olandan kastı
ise olasılık ve zorunluluk yasalarına göre bir kimsenin şöyle ya da böyle eylemde bulunması, şöyle ya da böyle konuşmasıdır. Tek olandan kastı Ahmet şunu yaptı ya da başına şu geldidir.[490]

---

[483] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, s. 50.
[484] İbn Sînâ, *a. g. e.,* s. 30.
[485] Fârâbî, *a. g. e.,* s. 50.
[486] İbn Sînâ, *a. g. e.*, s. 30.
[487] Fârâbî, *a. g. e.*, s. 50.
[488] İbn Sînâ, *a. g. e.*, s. 31.
[489] Fârâbî, *a. g. e.*, s. 51.
[490] Arirtoteles, *Poetika,* s.31; Ross, *Aristoteles,* s. 321

Şiir ve resime gelince iki sanat ehli arasında bir benzerlik vardır. Biz onların sanatlarının maddelerinin farklı olduğunu kabul etmekle beraber, şekillerinde, fiillerinde ve gayelerinde bir benzerlik olduğunu söyleyebiliriz. Evet şiir kelimelerle, resim renklerle çalışır ama, ikisinin de amacı insanların vehimlerine, ele aldıkları konularının taklitlerini en iyi şekilde sunmaktır.[491]

Şiir ve mugalâtaya gelince, bunların gayeleri açısından farklılık arzettiğini, karıştırılmaması gerektiğini söyleyelim. Çünkü sofistin amacı bilinçli vede kasıtlı bir şekilde yanıltmaktır. Oysa taklitçi (şair)in amacı bir şeyin zıddını verek aldatmak değil, bilakis benzerini vererek haz uyandırmaktır.[492]

Şiir ve nesir'e gelince, Aristoteles hitabeti anlatırken şiirsel bir usluba düşmemeyi vurgulamıştı. Çünkü bu ikisinin tabiatı, işlevi ve en önemlisi kelimeleri kullanışları, onlara yükledikleri anlamlar farklıdır. Safâ, şiir ve nesrin birbirine indirgenmesini kabul etmez. Çünkü şiir sırların sembollerle imasıdır; sözcüklere hergün kullandığımız anlamından farklı bir anlam yükler. Şiiri nesre çevirme gayreti şiiri tamamen bozmak gayretinden başka bir şey değildir. Örneğin nesrin unsurları olan "tekit, izah ve yardımcı fikirleri" kullanmak şiirin yaratıcılığını öldürür.[493] Mantıkçılar, Safâ'nın işaret ettiği şiir ve nesir ayrımını yaparlar. Mantıkçılar şiirin muhayyel öncülünün doğrulma ve yanlışlama kaygısından hareket etmediğini söylerler. Bundan dolayı manzum olarak yazılan ilmi ve tarihi eserler, hem mantığın işlediği manada, hem de doğal olarak şiirin kendi tabiati anlamında şiir değildir. Sadece şekil yönünden şiire benzerler.[494]

Şiir ve müsbet ilimlere gelince, ilimde soyutlama teşhis için, şiirde teşhis tecrit içindir. Bundan dolayı sadece soyutlamada kalan ilimlere, sanat/felsefe ismi verilirken, teşhiste kalan şiirede davulculuk sanatı gözüyle bakılır. Zira ilmin usulunde tebliğ, bir bildirim vardır, şirin usulunde ise nefse bir telkin vardır. İlim asli gayesinden uzaklaşa uzaklaşa, bir takım somut eşya ve hadiselerin uygulamalarını keşfeder ve soyuttan somuta döner. Şiir, asli gayesine yaklaşa yaklaşa, teşhis vesilesi diye kullandığı aynı eşya ve hadiselerin pratik sevk ve idare kanunlarından uzaktır ve çoğunlıkla somuttan soyuta geçiş yapar.[495]

4. 8- ŞİİRDE YANLIŞ

Aristoteles şiirde iki türlü yanlışın ortaya çıktığını söyler:

---

[491] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, s. 52.
[492] Fârâbî, *a. g. e.*, s. 48.
[493] Safa, *Sanat- Edebiyat- Tenkit*, s. 254-255.
[494] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 404.
[495] Kısakürek, *Şiirlerim*, s. 242.

1- Şiir sanatının özüyle ilgili olan yanlış: Şair bir şeyi doğru taklit etmek istemesine rağmen yetersizliği dolayısıyla yanlış taklit ederse bu yanlış özle ilgili olmuş olur.

2- Dışa ilişkin yanlış: Eğer şair, şiirin konusunu kavrayamayarak olanaksız olanı taklit ederse bu yanlış, dışa ilişkin bir yanlış olur. Sağ iki ayağıyla konuşan atı betimlemesi böyledir. Çünkü şair ya nesneleri nasıl idiyseler öyle, ya nesneleri insanların inançlarında nasılsalar öyle, ya da nesneleri nasıl olmaları gerekiyorsa o şekilde betimlemelidir. Bunu yaparken herkesin kullandığı sözcüklerle, şiire has sözcükler arasındaki bağ iyi kurmalıdır.[496]

Şiirin kendisine de beş yönden eleştiri gelmiştir: 1- Olanıksız olanı, 2- Akla aykırı olanı, 3- Ahlaki açıdan kötüyü, 4- Çelişmeyi betimler, 5- Teknik yönden de eleştirilir. Birinci eleştiri kaba gerçeğin üstüne çıkmak amacıyla ve halkın görüşüyle çürütülebilir. Olanaksızlıkla şiirin ideal olarak resmettiğini ayırmalıdır. İkinci eleştiride kamuoyunun görüşüyle çürütülebilir. Bazı şeyler bazen olasılığa aykırı olarak ortaya çıkabilir. Çelişme eleştirisi ise yapısı incelenerek çelişik olup olmadığı kontrol edilerek yapılabilir. Teknik yönden yapılan eleştiriye gelince, şairi, konu içinde gereği olmadığı halde kötü karakteri kullanırsa eleştirebiliriz. Yani şair konunun gereklerine göre davranmalıdır.[497] Ahlaksal yönden ise kamuoyunun görüşüyle çözülebilir.

4. 9- ŞİİRİN DEĞERİ

Şiir, insanın dil denen mucizeden damıttığı gerçekliklerden biridir; biridir dedik çünkü dilin doğasındaki çok anlamlılık ve bu çok anlamlılığı ifade yolu sadece şiir değildir; fakat şiir insan muhayyilesinin kelimeleri ve cümleleri, ilgili konusuna göre kullanmadaki yeteneği, klasik geleneğin "ruhu sıkma veya ruha coşku verme" olarak tarif ettiği anlamı en güzel şekilde ortaya koyar. Şiirsiz bir medeniyet mümkün olmadığı gibi, Gâzâlî'nin ifade ettiği gibi şiirin etki gücünden etkilenmeyen insan bulmakta güçtür. Çünkü şiirin önermesi olan muhayyelât, doğruluk ve yanlışlık hükmünden ari olarak kelimelerle konu edilen şeyi taklit etmeğe çalışır. Doğruluk ya da yanlışlık hükmünden birini tercih etme konusunda bir taraf seçmediği ve taklit ettirdiği şeylerde insanları bilinçli bir şekilde hataya sürüklemediği için şiir, mantık geleneğinde değer bakımından "muğalata"dan öne alınmıştır. Aristoteles'in bizzat kendisinin mantıkla ilişkisini doğrudan kurmadığı *Poetika*'sının kıyasla ilişkisini, İslâm

[496] Aristoteles, *Poetika,* s. 75-76.
[497] Aristoteles, *a. g. e.,* s. 82-83.

mantıkçıları onun nefsi yöneltme ve nefsi uzaklaştırma işlevini, doğrulama yerine alarak sağlamışlardır.[498]

Dil gerçekten, dikkatli bir şekilde bakıldığında kullanım çeşitliliğine sahip olan ince ve bir o kadar da karışık bir yapıya sahiptir. Dilin sözcükleri bazen 1-bilgisel, 2-duygusal ve bazen de 3-emir ve rica temeli üzerine yönlendirici bir vasıfta olabilir. Hem insanın hem de içinde bulunduğu toplumun biyo-psikolojik yapısı göz önüne alındığında bu vasıflardan birini tercih etmek gibi bir zorunluluğumuzun olmadığı ortaya çıkar. Şair de dilin bu vasıflarından duygusal yönünü seçerek kendine biçtiği ya da biçilen görevi yerine getirir. O bilgiyle ilgilenmez, duygular ve tutumlarla ilgilenir. Bundan dolayı kullandığı mısraların doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgilenmez, nefiste gösterdiği, istediği hangi etkiyse onunla ilgilenir.[499] Şair kelimelerle taklit muhayyilesini, yine kelimelerin kendi doğasından hareket ederek yapar; şair konusuna göre uygun kelimeyi seçmiş olmalıdır; elbette şairin sadece seçici bir pozisyonda olduğunu söylemek istemiyoruz. Bilakis şair seçtiği kelimeleri konusuna göre en iyi şekilde ifade edebilendir. Önemli olan, şairin, nefret ya da coşku veya pozitif ya da negatif duygu uyandıran kelimeyi bağlamında kullanabilmiş olmasıdır. Bizatihi kelimelerin tabiatında, insan muhayyilesini harekete geçirerek bir duygunun var olduğunu söylemiştik; bunu şöyle örneklendirelim: Eğer şiirimizde veya herhangi bir bildirimsel ifademizin içinde ilkbahar, yaz, sonbahar veya yaz mevsimlerinden herhangi birinin adı geçtiğinde, tecrübelerimizin yardımıyla orada ne tasvir ediliyorsa adı geçen mevsimlerin güzelliklerini ya da sıkıntılı anlarını hissetmemiz, hayal etmemiz zor olmaz. Kelimelerin kendilerine has bu duygusal anlamlarından dolayı şair, ilkbaharı ve gülü veya yılanı ve fırtınayı bağlama uygun kullandığında şiir gerekli rağbeti ya da nefreti oluşturur.[500]

Kelimelerin tabiatlarının etkisi hiç şüphesiz taklit edilen şeyi bilmeye de bağlıdır. Aristoteles'in dediği gibi, aksi takdirde beğeni sadece şekilsel olur.

Aristoteles'in hocası Eflatun, bütün felsefi sistemini idealar nazariyesi üzerine kurduğu için, idealar nazariyesine göre bu dünyamız sadece bir gölgelerden, taklitlerden ibaret olduğu için şiir taklidin taklidi olacaktır ki, bu da Eflatun'un ideal devletinde yer bulamadı; hatta ahlaka ve kanunlara aykırı düşerse yasaklanmalıydı bile.[501]

---

[498] Kayacık, Ahmet, *Ebherî'nin İsaguci'sinin İlk Şerhleri (XIV-XVI.YY)*, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Basılmamış Doktora tezi, Kayseri 1996, s. 153.
[499] Copi, M.Irving, *Introduction to Logic*, The Macmillan Company, New York 1964, s. 21-25.
[500] Kelimelerin bu bağlamları için daha fazla bilgi için bkz: Batuhan, Hüseyin, *Modern Mantığa Giriş-Kitap-I*, Ankara 1969, s. 15-30.
[501] Bayraktar, M., "Fârâbî'nin "Şiir Sanatının Kanunları" Adlı Risalesi", *A.Ü.İ.F.Dergisi*, Sy. XXXVI, s. 63.

Müslüman bilginler diğer sanatlarda olduğu gibi şiirde de realist takınarak şiiri fıkıh, kelam ve hatta mantık gibi sanatları anlatmada kullanmışlardır. Örneğin İbn Sînâ'nın *Kaside fi'l-Müzdevice* adlı mantığı anlatan manzum bir eseri vardır.

5- SAFSATA

5. 1- TARİHSEL BİLGİ

İslâm mantık külliyatına *Kitabu's-Safsata* olarak geçen *The Sophistici Elenchi,* Aristoteles'in mantık külliyatının son kitabıdır. *Retorik* ve *Poetik, Organon*'a eklenmediğinde dahi o sonuncu kitaptı. Şarihler *Retorika* ve *Poetika*'yı *Organon*'a dâhil ederken, doğal olarak her bir sanatın bilgi değerine göre sıraladıklarından *Retorika* ve *Poetika*'yı bu kitabın sonuna değil de, bu kitabı adı geçen iki eserin peşine yerleştirdiler. O zaman İslâm geleneğinin "beş sanat" olarak isimlendirdiği külliyat şöyle oldu: *1-Kitabu'l-Burhân/İkincil Analitikler, 2-Kitabu'l-Cedel/ Topikler, 3- Kitabu'l-Hitabe/Retorika, 4- Kitabu'ş-Şi'r/Poetike, 5- Kitabu's-Safsata/The Sophistici Elenchi.*

İbn Nedim, anlamının "yalancı hikmet" olduğunu söylediği "safsata"dan mülhem Ariatoteles'in *Sofistik Çürütmeler'ini* İbn Naima ve Ebu Bişr Mattâ'nın Yunancadan Süryaniceye çevirdiğini söyler.. Bu çeviriyi de Yahya b. Adiy de Arapçaya çevirdi. Başka bir rivayete göre ise İbn Naima'nın Süryaniceye çevirisini İbrahim b. Bekûs Arapçaya çevirdi.[502] İslâm kaynaklarında *el-Hikmet el-Mümevvihe-Yanıltıcı Hikmet, Sınaat el- Muğalitîn-Demogoglar Sanatı, el-Redd ala'l- Sufistâîye-Sofistlere Reddiye, Tebkît el-Sufistâîyyîn-Sofistlerin Susturulması* adı ile geçer. [503]

Aristoteles'in küçük ama bu zor eseri iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde içerik yanlışlarının neler olduğunu anlatır. İkinci bölümde ise bu yanlışlardan nasıl kurtulunacağını anlatır. Aristoteles'i bu eseri yazmaya iten sebep sofistlerin usulleridir. Zaten kitaptaki yanlışlar, sofistler tarafından bilinçli bir şekilde kullanılan usullerdir. Sofistler Yunan şehirlerinde dolaşarak etkili konuşma üzerine parayla ders veriyorlardı. Çokca itham edildeki üzere bu işi yalnızca para için yapıyorlardı. Aristotales'in bu küçük eserini okurken onun kıyas teorisini bilmek gerekir. Çünkü sofist kıyası bilinçsizce kullanmaz, bilakis kıyası iyi bildiği için bilinçli bir şekilde ve üzerini örterek kıyasın kurallarını hem form olarak hem de içerik olarak değiştirir. Ross'a göre *Sofistik Çürütmeler*, *Topik*'lere ilginç bir ek oluşturur. [504]Çünkü *Topikle*r'in tabiatında da, nihayetinde, ne olursa olsun galip gelme arzusu vardır; fakat yinede ona burhânı anlamada yardımcı olan kaynak statüsü verilmiştir. Oysa *Sofistik Çürütmeler*'de usul, bilinçli bir şekilde bozmaktır.

---

[502] İbn Nedim, *Kitap el- Fihrist*, s. 249; İbn Kıfti, *Tarihu'l-Hukema*, s. 37.
[503] Kaya, *Aristoteles ve felsefesi*, s. 108.
[504] Ross, *Aristoteles*, s. 80.

5. 2- TANIMI VE GAYESİ

Bir mantık terimi olarak safsata, gerçekte meşhur olmadığı halde görünüşte meşhur olan aldatıcı tümel öncüllerden[505] veya gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur olan maznunât türü öncüllerden[506] veya insanı şaşırtmak, sapıtmak ve yanlışa düşürmek için kullanılan önermelerden; gerçek olmayan şey hakkında gerçek ve gerçek olan şey hakkında gerçek olmadığı zannını veren öncüllerden[507] veya mahsus olmayan işlerde vehmî idrakin, kendisi ile hüküm verdiği yalancı önermelerden kurulu bir kıyastır.[508]

Bu kıyasın tabiatında bilinçli bir aldatmaca vardır. Bunu da söz ve şüphe, şaşırtma ve aldatmaca ile yapar. Öyle ki böyle bir aldatış insanın kendi nefsi için bile geçerli olur; böylece insan, hikmet ve fazilete sahip olmadığı halde sahipmiş zanneder. Başkası hakkında ise, fazilet sahibi olmasına karşın fazilet sahibi değil gibi gösterir. Safsata bu işlevini fikirler bazında da yapar: gerçek bir fikri gerçek değilmiş gibi, gerçek olmayan bir fikri de gerçekmiş gibi gösterir.[509]

Gayesine gelince, Fârâbî *Aristo Felsefesi* adlı çalışmasında şu gayeleri sıralamıştır:

1- Çürütme: Hasmın, ileri sürmüş olduğu teze karşıt bir tezi kabule onun ilk davasını yalanlayan şeyler vasıtasıyla, onu zorlamaktır. İnsan bu şeyleri (Sofistik argümanları) yalnız başına kullandığında, onlar insanı saptırır ve gerçeği terk ettirmek ve gerçeğe karşıt olanı tercih ettirmek suretiyle, onu gerçek olandan karşıt olana çevirtir.

2- Şaşırtma: Şaşkınlık insanın iki çelişik kanaat arasında bocalamasından ibarettir. Sofist böyle bir delil sunar ve bunlardan birini seçmenin gerekli olduğunu söyler ve ona çelişik kanaatı gerektiren başka bir şeyi daha sunar. Çürütme onu müsbet olarak çelişik iki şeyin birinden ötekisine çevrimesi ise şaşırtma, onun fikrini birinciden ikinciye ikinciden birinciye bocalatmaktır.

3- Şaşalatma ve çekişme: Bu ise kendiliğinden açık olan nesneler hakkında şüphe doğurarak insanı tam açık olan bu şeyleri reddetmeye zorlamaktır. Safsatanın böyle teklifleri kabul edilirse zamanla insan en açık gayeleri bile ithama kalkışır.

---

[505] Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, s. 28.
[506] Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, s. 62.
[507] Fârâbî, *İhsa,* s. 81.
[508] Kazvînî, *Şemsiye,* s. 28; Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik*, s. 198; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 274-5; Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s.104; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 266.
[509] Fârâbî, *İhsa*, s. 81; Fârâbî, *Aristo Felsefesi*, s. 111.

4- Eğer insan münakaşada ifade yanlışına zorlanırsa, o, dil tutukluğuna genel olarak ya doğuştan veya alışkanlıktan zorlanır veya kendi aleyhindeki münakaşada kullanılan dilin sahibi bir milletin dilinde yanlış ifade de zorlanır. Bu da iki türlü olur:

1- Bütün dillerde,

2- Kendi milli dilinde,

5- Gereksiz laf fazlalığına zorlama. Dilimiz tutuluyorsa, nesneleri eksik olarak izah ediyoruz demektir; manasında bir saçmalık varsa bu gerekli izahı yapılmadığındandır.

6- Susturmağa gelince, bu, safsatanın meşhur işidir; bunu meşhur olarak vasıflandırmamızın sebebi bu sofistik usulun bunu korkutarak, utandırarak veya başka hissi şeyle meydana getirmesindendir.

Safsata sanatı, cedel sanatına karşı gelir ve onu gerçeğe ve kesinliğe götüren işlerini yerine getirmekten alıkoyar. Zira cedel burhâni bilginin hizmetçisidir. Burhânı idrakten aciz olana ortaya konulan konuyu kavratmaktır. [510]

Fârâbî'nin bu ifadeleri safsatanın kendi açısından gayeleri olmakla beraber, bu ifadelerin mefhumu muhalifi alındığında bu sanat bu tür aksaklıklardan kurtulmayı ve tuzağa düşmemeyi öğretir.

Fârâbî'nin *Sofistik Çürütmeleri* temel alarak zikrettiği bu gayelerin nüvesini Aristoteles adı geçen kitabının girişinde şöyle sıralıyor:

1-Sofistik usulu uygulayan iki tartışmacının amacı birbirlerini şaşırtmaktır.

2- Birbirlerini yanlış önermeye sürükleyerek zafer kazanmak.

3- Birbirlerini paradoksa sürükleyerek hangisi seçilirse seçilsin seçilenin hata oluşuyla galib gelme amacına ulaşmak.

4- Onun gramer hatasını azaltmak.

5- Onun ajite edici tekrarını azaltmak. [511]

5. 3- SAFSATANIN ÖNCÜLLERİ

Mantık kitaplarında sofistik kıyasın iki öncülünden bahsedilir: Vehmiyât ve müteşebbihât. Her iki öncülün tabiatında da gerçeği bilinçli bir şekilde değiştirme vardır.

Vehmiyât, insanı şaşırtmak, sapıtmak, yanlışa düşürmek, gerçek olmayanı gerçek gibi, gerçek olanı gerçek değil gibi gösteren[512]; duyulardan elde edilen verilerin üzerinde, akla gelmeden, nefis ve vehim kuvvesinin, duyulur olanla olmayanların ilkesini ayırmadan bir

[510] Fârâbî, *Aristo felsefesi*, s. 113-116.
[511] Aristotle, *The Sophistici*, s. 7.
[512] Fârâbî, *İhsa*, s. 81.

hükme varma çabası sonucunda insan vehminin kendisiyle hükümde bulunduğu yalancı önermedir. [513]

Her varlığın bir yeri ve yönü vardır;

Allah vardır;

O halde O'nun yeri ve yönü vardır.

Meşhur örneği vehmî idrakin hükmüne en güzel örneklerden biridir. İbn Sînâ'nın işaret ettiği gibi burada vehmî idrak "her varlık" tümel yargısında duyulur olanlarla olmayanları ayırmadan, bu hükmü akla göndermeden hükümde bulunur.

Gâzâlî'nin ifade ettiği gibi vehmiyât mahsusâttan daha genel olduğu için verdiği hükümlerde bir şüphe hissetmez, ancak gerçekte verdiği hüküm yalancıdır.[514] Gazâlî'ye göre vehiyâtın geçersizliği şundandır:

Vehmiyâtın içine girmeyen şeyler geçersiz olduğuna göre, vehmiyâtın kendisi, kendi içine giremediği için geçersizdir. Çünkü vehmin kendisi ilim, kudret ve beş duyunun idrak edemediği nitelikleri idrak edemez. Vehim eveliyâttan kurulu kıyasların sonuçlarının doğruluğunu kabul eder; ama sonuç ortaya çıkınca sonucu kabulde zorlanır. Çünkü vehim sadece duyulur şeyler üzerinden, herhangi bir ayırım yapmadan duyulur olmayan şeyler hakkında hüküm vermeyi yeğler. [515]

İbn Sînâs'ya göre vehmî idrak tümden de olumsuzluk ifade etmez. Çünkü vehmî idrak, aklın kendisinde bulunan evvelilerle, sonradan kendisine gelen şeyler arasındaki bağlantıyı sağlar.[516] Burada asıl olan duyulardan gelen şeyler hakkında vehme aracı rol oynatmak, ancak hüküm verdirmemektir, hükmü akıl vermelidir. [517]

Müşebbihât'a gelince, o evveliyât veya meşhurata benzeyen, ancak gerçekte ne evveliyât nede meşhurât olan önermelerdir.[518] Veya müşebbihât yanıltıcı bir sözden veya ortak bir isimle müsemma olan bir şey hakkındaki doğru bir önerme durumunda olduğu gibi lafzın manasından kaynaklanan yanlışlardır. Zihin bu isimlendirilenden, bu ismin bizzat kendisi ile isimlenen başka bir isimlendirilene geçer; ancak tam dikkat edilmesi gereken yer burasıdır. Örneğin, aydınlatıcı ışık manasına gelen "nur" ile "Allah yerlerin ve göklerin

[513] İbn Sînâ, *İşârât,* s. 189.
[514] Gâzâlî, *Mi'yar,* s. 115-116; Gâzâlî, *Makasıd*, s. 89; Gâzâlî, *Mihak*, s. 103.
[515] Gâzâlî, *Makasıd*, s. 90; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s.270-271; Mahmut, *Mantıku's-Suri*, s. 195.
[516] Afnan, *Avicenna*, s. 164.
[517] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 18.
[518] İbn Sînâ, *Burhân*, s.18.

nur'udur" ayetindeki "nur" arasındaki geçişte yanlışlığa düşmek müşebbihât'a sebep olur. [519]

5. 4-MUGALÂTANIN İŞLEYİŞİ

5. 4. 1- Öncülüne Göre Mugalâtanın Kısımları

Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler* adlı çalışmasında da sofistik felsefenin gerçek felsefe olmadığını, sofistin de gerçek felsefeci olmadığını, para kazanmak için filozof gibi göründüğünü söyler.[520] Anlata geldiğimiz gibi İslâm filozofları da bu sanatın tabiatında kasıtlı bir aldatmacanın olduğunu kabul ederler. Hatta onlar bu sanatta yapılan yanlışın kaynaklandığı yere göre bu sanatı ve doğal olarak uygulayıcısını ikiye ayırırlar. Onların bu ayrımları sofistik delilleri bulmayı dahaca kolaylaştırmaktadır.

İslâm filozoflarının sözünü ettiğimiz ayrımı şunlardır:

5. 4. 1. 1-Müşağabe: Çoğunlukla öyle olduğu zannedilerek alınan ama gerçekte kabul görmüş bir meşhur olmayan bir öncülü, kabul görmüş öncül gibi alınarak yapılan mugalâta türüne "muşâğebe", bunu uygulanayana ise "müşagîbî" denir. [521]

Kısaca meşhuru hatırlarsak o, ya insanların tamamının nezdinde, ya onların çoğunun nezdinde, ya bilginlerin, ya da bu bilginlerin çoğunun nezdinde, ya onların muhalefet etmediği bir durumda kabul gören öncüllerdi. İşte müşâğibi aldığı öncülü bunlara benzeterek galip gelmeye çalışır. Örneğin:

Filan kimse gece karanlıkta dolaşıyor;

Karanlıkta dolaşan zâhiddir;

Öyleyse filan kimse zâhiddir.

Kıyasın çıkarım ilkeleri açısından herhangi bir sorunu olmayan bu kıyasta, meşhurata benzer bir rol "karanlıkta dolaşan zâhiddir" önermesine oynatılmak istenmiştir; oysa meşhur olan önerme "karanlıkta dolaşanın hırsız olduğu"dur.

Müşâğib'in arkadaşını korkutmak ve yanıltmak için, daha önce yatırıp üzerini örttüğü birisi için:

Bu cenazedir; (K.Ö.)

Her cenazeden korkulur; (B.Ö-Meşhurât)

---

[519] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 117.
[520] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 5.
[521] İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata*, Thk. A. F. El- İhvani, Yrz., Thz., s. 5; İbn Sînâ, *Burhân*, s. 65; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 275; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 266; Muzaffer, *El-Mantık*, s. 419; Emiroğlu, "Muğalata Nedir?", *D.E.Ü.İ.F.Dergisi*, Sy. VIII, İzmir 1994, s. 244.

Öyleyse bundan korkulur.

Bu kıyasın küçük önermesi içerik bakımından doğru olmadığı gibi "her cenazeden korkulur" öncülünün yine içerik olarak yanlışlığının yanında orta terim olarak görünen "cenaze" de aynı anlamda alınmamıştır. Büyük öncülde bahsedilen cenaze, gerçekten ölmüş birini ifade ederken, küçük öncüldeki "cenaze" içerik bakımından öyle olmadığı halde öyle gerçek cenaze gibi alınmıştır; bu açıkça içerikteki yanlıştır ve cenaze burada orta terim rolünü, aynı anlamda alınmadığı için oynayamaz.

5. 4. 1. 2- Safsata: Çoğunlukla öyle oldu zannedilerek alınan, öyle olmadığı halde, sırf benzerliği dolayısıyla burhân gibi alınan öncüllerden kurulu kıyasa "safsata", bunu uygulayan kıyasçıya da "sufistaî" denir. [522]

Burhân ise yakîni; yani kendilerinde şüphe olmayacak bir şekilde tasdik edilen bilgilerden müteşekkildir. Demek ki sufistaî hasmını ilzam etmek için ince bir şekilde yanlış öncülünü kesin bilgilere benzeterek kıyas kuruyor.

Fârâbî, bu sanatın kendisini üç şekilde gösterdiğini söyler: Birincisi, bu tür kıyasla insan kendi kendini bile aldatabilir. Kendini ilim ve fazilet sahibi zannedebilir. İkincisi, başkaları hakkında olur. Gerçekten ilim ve fazilete sahip olanı, bunlara sahip değilmiş gibi gösterir. Üçüncüsü, gerçek bir fikrin gerçek olmadığı, gerçek olmayan bir fikrin de gerçek olduğu zannını verir. [523]

Bize bu ve benzeri yanlışları işletenin vehmî idrakimiz olduğunu söylemiştik. Vehmî idrak, duyulur olanla olmayanın ilkelerini karıştırarak ya duyulurun ilkelerini duyulur olmayan şeylere duyulur olmayan şeylerin ilkelerini de duyulur olana uygulamak suretiyle bu yanlışı ortaya çıkarır. Ancak vehmî idrak sadece duyulurlarla ilgili ise yakînî doğru olurlar ve bunları kabul etmekte bir beis yoktur.[524] Önemli olan hüküm alanlarını karıştırmamaktır. Aklın hüküm vermesi gereken yerde bu işi vehmî idrake bırakmamalıdır. [525]Örneğin:

Her varlığın bir yeri ve yönü vardır;

Allah vardır;

O halde Allah'ın yeri ve yönü vardır.

kıyası vehmî idrakin duyulur ile duyulur olmayanı karıştırmasından ibarettir.

Muğalata'yı bu şekilde izah ettikten sonra nasıl ve nerelerde yapıldığına geçelim.

---

[522] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 20; İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata*, s. 5/36; Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhân*, s. 275; İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 266; Muzaffer, *El-Mantık*, s. 419.
[523] Fârâbî, *İhsa,* s. 81.
[524] Gâzâlî, *Mi'yar*, s. 116.
[525] İbn Sînâ, *Burhân*, s. 18.

5. 4. 2- Muğalatanın Yapılış Şekilleri

Muğalatanın yapılış şekilleri Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'inde belirlediği gibi 1-dile ilişkin olanlar ve 2- manaya ilişkin olanlar olarak işleme gelmiştir. Aristoteles dile ilişkin altı, manaya ilişkin ise yedi yanlış saymıştır; bu İslâm filozoflarınca da benimsenerek işlendi. Ancak bazı filozoflar bu yanlış yerlerinin sayısını azaltmış veya çoğaltmıştır. Örneğin Fârâbî *Kitabu'l- Emkineti'l-Mugalatati* adlı çalışmasında dile ilişkin ondört; manaya ilişkin ondokuz yanlış sayar.[526] İbn Sînâ ise *Kitabu's-Safsata* adlı çalışmasında aynen Aristoteles gibi dile ilişkin altı; manaya ilişkin yedi yanlış sayar.[527] Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrak* adlı eserinde onaltı yanlış sayar; Sühreverdî'nin Aristoteles geleneğinden farklı bir sınıflaması vardır; belirgin bir şekilde dile ilişkin olan ve olmayan olarak ayrım yapmaz. Temelde bir benzerlik olmasına karşın değişik bir görüntü arzeder.[528] Ebherî'de *Keşfü'l-Hakaik* adlı çalışmasında, Sühreverdî'yle daha fazla benzerlik arzederek dile ilişkin iki; manaya ilişkin onbeş yanlış zikreder.[529] Aristoteles'in belirlediği sayıyı esas alarak yanlış yerlerini gösterdikten sonra Sühreverdî ve Ebherî'deki farklılıkları da zikrederek konumuzu bitireceğiz.

Yanlış yerlerini açıklamaya geçmeden önce genel olarak yanlışa düşme nedenleri hakkında kısa bilgi verelim; üçtür neden gösterilir:

1-Subjektif nedenler:

1.1- Bilgi eksikliği: Kıyasa veya öncüllere ilişkin gerekli bilgilerden yoksunluk.

1.2- Karışık Muhakeme: Dile ilişkin olanlar ile olmayanlar arasını ayıramama.

1.3- Önyargı: Kazanç elde etmek için veya nüfuz sahibi olmak için.

1.4- Yanıltma isteği: Kötü niyetle delilleri çarpıtmadan ibarettir.

1.5- İhtiraslar: Gerçeği görmeyi engeller, hataya sebep olur.

1.6- Egoyu koruma gayreti: Olayları olduğu gibi görmeyi engeller.

1.7- Yanılma, dikkatsizlik, acelecilik, tecrübesizlik: Gerçeği görünüşüyle ayıramamadır.

1.8- Duyuların yanıltması ve vehim:

1.9- Muhayyile, müdrike-irade.

---

[526] Fârâbî, *Kitabu'l- Emkineti'l-Muğalatati*, Thk. R. El-Acem, (*el-Mantık İndel Fârâbî-II* içinde) Beyrut 1986.
[527] İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata*, s. 8/20.
[528] Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak,* s. 46-50.
[529] Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*, s. 213

1.10- Biyolojik ve psikolojik rahatsızlıklar

2- Harici Nedenler: Kültürel arka planımızda bizi etkileyen, terbiye, eğitim, otoritelerinin yanılmazlığı kabulü, yanlış örf, adet ve gelenekler, taklit dilin yapısı harici nedenlerdir.

3- Mantığı bilmemek yahut kaidelerine uymamak; Zorunlu akıl ilkelerini bilmeme, tasavvuratı bilmeme, tasdikatı bilmeme, genel olarak gerek bir bir sanat olarak, gerekse de alet olarak aldığımız mantığın işleyişini sağlayan herhangi bir kuralı konusundaki bilgisizliğimiz bizi yanlışa sevkeder. [530]

5. 4. 2. 1- Dile İlişkin Yanlışlar

5. 4. 2. 1. 1- Eşsezli Lafız Yanlışı[531]

Dil denen mucize bazen bir kelimeye birden fazla anlam yükler ve gerektiğinde bunları diğerine nakleder. Dil bunu iletişimi kolaylaştırmak için yapar, ancak bazen bunlar kullanılırken bağlamın dışında kalarak ya da sofistik bir kıyas sözkonusu olduğunda kasıtlı bir şekilde konuya göre ya bağlama alınarak, ya da bağlamdan atılarak yanlışa sebeb olur. Kelimenin hangi manada kullanıldığı bilinmelidir.[532] Kelimenin aynı manada alınmayışı, bu kelimelerle yapılan kıyasta en çok orta terim yanlışına sebep olur. Orta terim her iki öncülde de aynı anlamda alınmadığı için dört terim yanlışı ortaya çıkmış olur:

1. Örnek:

Suyun gözü vardır;

Gözü olan her şey görür;

Öyleyse su da görür.

Kıyasında O.T. olan göz kelimesi aynı anlamda olmadığı için; kıyasta terim sayısı dörde çıktığı için; orta terimde iştirak sağlayamadığından dolayı bu kıyas geçersiz.

2. Örnek:

İnce planları olan hiçbir kişi güvenilir değildir;

Mimarlarda ince planları çizen kişidir;

O halde mimarlar da güvenilir değildir.

---

[530] Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, İstanbul 1993, s. 27-39.

[531] Biz Aristoteles'in Edward Poste tarafından çevirisi yapılan *The Sophistici Elenchi*, 1866 adlı çalışmasında bu yanlışı bulamadık.

[532] Fârâbî, *Kitabu'l- Emkinetu'l-Muğalatatî*, s. 133; İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata*, s. 8; Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik,* s. 213-4.

Açıkça görüyoruz ki O.T. aynı anlamda değil. Birisi fikirsel inceliği, birisi sanatın gerektirdiği özen ve titizliği ifade ediyor. İştirak sağlanamadığı için kıyas geçersizdir. [533]

5. 4. 2. 1. 2- Belirsizlik Yanlışı

Lafzın ve ifadenin belirsiz bırakılmasıdır. Kelime tek başına alındığında değil bir terkibe sokulduğunda yanlış oluşur.[534] Buna lafzın veya ifadenin nesnesinin belirginleştirilmemesi de diyebiliriz. Bu da kendi içinde "belirsiz terim" ve "belirsiz önerme" olarak ikiye ayrılır.

5. 4. 2. 1. 2. 1- Belirsiz terim: Terimin nesne olarak neyi aldığının belli olmamasıdır denilebilir. Aristoteles *Sofistik Çürütmeler*'de şu örneği verir.

Kötülük iyidir;

Zorunlu olan şey iyidir;

O halde kötülük zorunludur.

Aristoteles burada "zorunluluk"un kötülüğe mi yoksa iyiliğe mi verilmesi gerektiğinin açık olmadığını söyler.[535]

"Lastiğimizin size uygun geleceğinden şüpheniz olmasın" cümlesinde lastiğin, fren, tekerlek, silecek veya herhangi bir lastik çeşidi olarak alınıp alınmadığı belli değildir. "Uygun" lafzının da ihtiyaç duyulan şeye mi, yoksa alıcının maddi gücüne mi uygun olduğu belli değildir. Belirsiz terim de kıyasta terim sayısını dörde çıkararak yanlışa sebep olur.[536]

5. 4. 2. 1. 2. 1- Belirsiz Önerme: Bu yanlış, gevşek anlamlı, belirsiz veya şüpheli bir ifadenin farklı şekillerde yorumlanmasından ibarettir. Belirsiz önermenin en güzel örneği Büyük İskender'le savaşmadan önce kâhin Hatif'in İran kralı Darius'a verdiği cevaptır: "Savaşa girişirsen büyük bir devleti yıkmış olursun"[537] Buradaki büyük devlet İran mı, yoksa Makedon krallığı mı belli değildir.

Aristoteles terimin ve önermenin belirsizliğin üç tür olduğunu söyler:

1-Bazı yorumlarda, eşit dilsel özellikler olduğu zaman.

2-Uygun olmayan ancak gelenekte varolan şeylerden.

3-Kendileri bizzat müphem olmayan terimlerin birleşmesiyle müphemleşen şeylerden oluşan[538]

[533] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 109-111.
[534] İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata*, s. 10.
[535] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 7-9.
[536] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları,* s. 117-118.
[537] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 119.
[538] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 9.

Aristoteles bu iki yanlışı dile ilişkin olarak ayrı ayrı zikreder; bir başlık altında toplamaz.

Aristoteles müphemliğin bazen öncülde, bazen da sonuçta olduğunu söyler. Eğer müphemlik sonuçta ise, sonuç, savunan tarafından inkâr edilmedikçe, orada çürütme olmaz, çünkü çürütme çelişiği gerektirir. Müphemlik öncülde ise, çürütmenin benzeri, müphem önermenin önceki çelişiğini gerektirmez. Çünkü müphem parça, çürütülen tezin öznesi veya yüklemi değildir, fakat delilin orta terimidir. Eğer tez herhangi bir müphemlik içeriyorsa, işin başında tez ayrımlı bir şekilde ifade edilmeli. Örneğin, kelime müphem olduğu için biz, konuşamamanın konuşulmasının bir anlamda yapılabilir bir anlamda da yapılamaz olduğunu söyleyebiliriz.[539]

5. 4. 2. 1. 3- Terkip Yanlışı

Aslında taksimle talep edilmesi gereken hükmün, terkiple talep edilmesidir.[540]

Fârâbî'nin bu yanlışa verdiği örnek şudur.

"Zeyd kördür" öyleyse; Zeyd'in kalb (gözü)de kördür.[541] Zeyd'in gözünün körlüğü ile kalbinin körlüğünü birleştirmek açıkça içerik yanlışıdır. Çünkü iki körlük arasında hem niceliksel, hem de niteliksel bir fark vardır. Biri gerçekten eşyayı, hareketlerimiz için duyularımıza yansıtırken, diğeri sezgisel anlamda görmeyi ya da körlüğü ifade eder.

5. 4. 2. 1. 4- Taksim Yanlışı

Bir önceki yanlışın aksine olarak terkibin uygun olmayan bir şekilde taksiminden ibarettir.

"Beş iki ve üçtür." Bu yüzden "Beş çift ve tektir."[542]

Bu yanlış iki şekilde ortaya çıkar:

1-Bütün için doğru olanın parçaları için de doğru olacağı zannıyla yapılan yanlış,

İnsan değerlidir;

İnsanın tırnağı onun bir parçasıdır;

Öyleyse tırnak da değerlidir.

2- Herhangi bir fertler toplumunun özelliklerinden, bu ferdi unsurların kendilerindeki özelliklere delil getirme yoluyla yapılan yanlış.

Üniversite öğrencileri tıp, hukuk, edebiyat, ilahiyat dersleri okurlar;

Öyleyse her üniversite öğrencisi tıp, hukuk, edebiyat, ilahiyat vs. dersleri okurlar.

---

[539] *The Sophistici*, s. 61.
[540] İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata*, s. 12.
[541] Fârâbî, Kita*bu Emkineti'l-Muğalatati,* s. 136.
[542] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 11.

Bu çıkarım genel olarak düşünüldüğünde doğru, ama dağıtıldığında doğru değildir.[543]

5. 4. 2. 1. 5- Noktalama ve Vurgu

Aristoteles tartışmada noktalama yanlışının tesbitin mümkün olmadığını, bunu yazılı metinlerde tesbit edebileceğimizi söyler.[544] Vurgulamanın da hem yazıda hem de konuşmada yanlışa sebep olabileceğini, fakat bunu da tesbit etmenin öyle kolay olmadığını söyler.[545]

Bu yanlış da şu şekilde ortaya çıkar:

Lafzın halini değiştirmekle:

Ali Necib'e vurdu (acıtıcı şeyle)

Ali Necib'i vurdu (tabancayla)

Çift harfli olan kelimeyi tek harfle yazmak

Allâme (bilgin)'i

Âlem (evren)e çevirmek gibi

Ayrı yazılması gerekeni bitişik yazmak veya tersi

Tam otların sarardığı zamanlar

Tamotların sarardığı zamanlar (eksiksiz otlar..)

Kelimelerin özne mi, nes mi olduğunun belirsizliği.

Örneğin: "Annem babam vurdu." Cümlesinde vurulanlar anne ve baba mı, anne babaya mı, yoksa baba, anneye mi vurdu belli değildir.

Kelimenin noktasını veya noktalama işaretini değiştirme.

Örneğin: Çin-cin; kır-kir; kor-kör, gibi.[546]

Fârâbî buna *Kitabu'l-Emkineti'l-Mugalatati* adlı çalışmasında "Ben dilediğimi azabıma uğratırım"[547] ayetinde geçen "eşaü" kelimisindeki "ş" harfinin noktası kaldırıldığında "Ben üzdüğümü azabıma uğratırım" olarak değişeceğini söyler.[548]

5. 4. 2. 1. 6-İfade Yanlışı

Aristoteles ve İbn Sînâ bu yanlışın birbirine benzemeyen şeyleri cümlede bir araya getirmekle ortaya çıktığını söylerler. Örneğin, eril objeye dişil isim, dişil objeye eril isim; nötr (cinsiyetsiz şey)le, eril veya dişil isimle anıldığında; nicelik niteliğin ifadesi olan isme, nitelik

[543] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 132-133.
[544] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 11.
[545] *The Sophistici*, s. 65.
[546] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 134-135.
[547] 7. Araf, 156.
[548] Fârâbî, *Kitabu'l-Emkineti'l-Muğalatati*, s. 136.

niceliğin ifadesi olan isme bitiştiğinde; fail meful olduğunda; hal fiille isimlendiğinde bu yanlış ortaya çıkar.[549]

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlıyoruz ki, herhangi bir cümleyi ifade ederken kelimelerin lugat ve gramer manalarına, nasıl kullanıldıklarına ve nasıl kullanılması gerektiğine dikkat etmeliyiz. Hangi dilde bir ifade kullanırsak kullanalım, gramer olarak öğelerinin gizliliği dışında, cümlemizde öznemiz, yüklemimiz, nesnemiz ve tümlecimiz açık olmalıdır. Hiç şüphesiz bunlardan sonra cümlemizi içerik olarak da kontrol etmeliyiz.

Aristoteles dile ilişkin altı yanlışı saydıktan sonra kısa bir şekilde onlara nasıl karşı koymamız gerektiği de söylemeliyi ihmal etmedi:

1-Eğer terkip yanlışa sebeb oluyorsa, sade bir vurguyla çözüme gitmeli; yok eğer yanlış sade vurgudan kaynaklanırsa keskin bir vurgu yaparak çözüme gitmelidir.

2-Eğer keskin bir vurgu yanlışa sebeb olursa, sade bir vurguyla çözüme gitmeli; yok eğer yanlış sade vurgudan kaynaklanırsa keskin bir vurgu yaparak çözüme gitmelidir.

3-Eğer müphem terim yanlış yorumlanmışsa, bu yanlış yoruma karşıt bir yorum yapılmamalıdır.

4-Eğer tez olarak söylenen şey canlıysa ve ifade onu cansız olarak tasdiklerse, onlara, canlılığı bırakması için yorum yapılmalıdır. Eğer senin söylenen tezin canlı değilse ve ifade onu canlı diye tasdikliyorsa, onlara, onun canlılığını bırakmaları için yorum yap.

5-Eğer ifadenin benzerliği bir yorumla çürütmeye sebeb oluyorsa, karşı bir yorum da çözümü tasdikler.[550]

5. 4. 2. 2 - Mana Yanlışı

Mana yanlışlarını Aristoteles *The Sophistici Elenchi* adlı çalışmasında yedi tane olarak belirlemiştir.[551] Fârâbî farklı bir tasnifle anlama ilişkin on dokuz yanlış sayarken[552], İbn Sînâ ise Aristoteles gibi yedi yanlış sayar.[553]

5. 4. 2. 2. 1-İlintisel Olanı Özsel Yerine Alma veya Tersi

İlintiselin ve özselin eşit sayılmasından, yani birbirlerinin yerine alınmalarında veya birbirlerine ait nitelikleri almalarından kaynaklanan yanlıştır. Gerçekte araz [ilintisel] için

[549] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 11; İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata,* s. 18.
[550] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 71.
[551] Aristoteles, *The Sophistici,* s. 11-13.
[552] Fârâbî, *Kitabu'l-Emkineti'l-Muğalatati*, s. 139-160
[553] İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata*, s. 20.

doğru olan, cevher [özsel] için zorunlu doğru değildir veya bunun tersi; özsel ve ilintisel birbirlerinin sıfatlarını olmada zorunlu da değildir üstelik[554]

1. Örnek:

Köpek senindir;

Köpek babadır;

O halde köpek senin babandır.

2. Örnek:

Sen, hakkında soracağım şeyi bilmiyorsun;

Ben sana Summum Bonum hakkında soracağım;

Öyleyse sen Summum Bonum'un tabiatını bilmiyorsun.

Burada önermeleri teker teker ele aldığımızda doğrudurlar. Bir köpeğin senin olması ilintiseldir. Sorulacak şeyi senin bilmemen de ilintiseldir. Mutlak olan ikinci önermeden kalkarak bir sonuca varmak yanlışı doğurur.

Bu hata Aristoteles'e göre;

Aynı olan ile ayrı olanı,

Bir olan ile çok olanı,

Yüklemlerin hangisinin, konuları ile aynı ilintiye sahip olduklarını ayıramamadan kaynaklanır.[555]

Bu tür kıyasları çürütmek için, araz yoluyla varılan bir hükmün sürekli ve tümel olmadığını bilmek gerekir. Çünkü bu şekilde kurulan kıyasta bir şey diğerinde ya zamanın, ya konunun, ya da hem zamanını hem de konunun az bir kısmı için bulunur. Yine, bu şekilde kurulan bir kıyasla karşılaştığımızda, "bu araz yoluyla olan bir durumdur, bundan dolayı sonuç zorunlu değildir" denebilir veya öncüle itiraz edebilir.[556]

5. 4. 2. 2. 2-Mutlak Olarak Söyleneni Bazı Kayıtlamalarla Söyleme Veya Tersi

Aristoteles'e göre bu yanlış, kopulanın mutlak varlığı onaylıyor gibi alınmasından kaynaklanır.[557] Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre herhangi bir yer, zaman ve hal üzerine yüklemin kayıtlı olarak, mutlak olarak, arazla ve kendi dışında yüklem olmasıdır.[558]

Örneğin, öncülden, olmayan şey, inanılır olduğu zaman, biz olmayan şeyi varmış gibi çıkarırız; çünkü kopula yalnızca ilişkiyi onaylar, mutlak varlığı değil.[559]

---

[554] Aristoteles, T*he Sophistici,* s. 13.
[555] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 75.
[556] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 142.
[557] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 13.
[558] Fârâbî, *Kitabu'l-Emkinetü'l-Muğalatati*, s. 144; İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata*, s. 21.
[559] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 13.

Bu yanlışı, sonucu tezle karşılaştırarak çözeriz. Onların çelişiklerini engellemek için her iki taraftan da herhangi bir sınırlamanın olup olmadığına bakarız. Çünkü çelişik, karşıt, olumsuz ve olumlu yüklem aynı özneye mutlak olarak ait olamaz, fakat her ikisine mukayyed olarak ve diğerine mutlak olarak ait olabilir. Eğer biri mutlak olarak ve diğeri mukayyed olarak aitse çürütme yoktur. Bu yüzden sonuçla tezi karşılaştırmalıyız. Bir ifade mutlak olarak yanlış, mukayyed olarak doğru olabilir, bu doğruluk sadece kısmendir, mutlak olarak doğru değildir. Zaman ve yere ilişkin ilişkide sınırlamalar olabilir. Örneğin: Sağlık ve zenginlik iyidir. Yanlış kullanan budala insanlardan dolayı onlar kötü olur. Böylece onlar hem iyi hem de kötü olabilir.[560] Burada öncül mutlak olarak değil de terkip edilerek alındığından dolayı, bu delilin sonucu öncülün çelişiğini içermektedir.

Mutlak ve mukayyed önermelerin geçersiz bir şekilde ilişkilendirilmesi sonucu yanlış çıkarımlar elde edilir:

Bakıllânî adında bir İslâm bilgini vardır(mutlak);

Öyleyse o şimdi de vardır (mukayyet) Burada zaman dikkate alınmamıştır.

Ömer, Osman olarak var değildir (mutlak);

Öyleyse Ömer var değildir (mukayyet). Burada da hal dikkate alınmamıştır.

Kesilen ölmüş hayvandır (mutlak)

Kesilen canlıdır (mukayyet, kesilmeden önce)

Öyleyse ölü canlıdır. Burada da zaman ve hal dikkate alınmamıştır.

Başı dertte olan bir kimseye yardım etmek daima doğru bir davranıştır;

Polisin yaka-paça yakaladığı bir suçlunun başı derttedir;

Öyleyse polisin yakaladığı suçluya da yardım etmek doğru bir davranıştır.

Burada genel bir kuralı özel bir olaya, olayın haline bakmadan özelleştirilerek uygulama vardır; bu ise yanlıştır.[561]

5. 4. 2. 2. 3-Tartışılan Konuyu Bilmeme

Bu yanlış, delili ve çürütmeyi tanımlamamaktan; tanımın ve çürütmenin bazı parçalarının ihmal edilmesinden ortaya çıkar. Bu yanlışı çözerken de, sonucun, tezin çelişiği olup olmadığını araştırırız. Bunun için de aynı ifadelere, aynı oranda, aynı ilişkide, aynı tarzda, aynı zamanda bakılıp bakılmadığı araştırılır. Örneğin, ben, Coriscus'un Coriscus

---

[560] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 77-79.
[561] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 145-146.

olduğunu bilirsem ve müziksever olduğundan habersizsem, ben aynı özneyi biliyorum ve aynı konuyu bilmiyorum.[562] Daha belirgin bir anlamda söylersek, tartışılan konuyu bilmeme veya bilmezlikten gelme yanlışı, bir konuyu ispatlamaya çalışırken konunun aslını kavrayamama, asıl konudan bazen ortadaki konudan galip ayrılmak için bilerek, bazen de gerçekten konunun künhünü kavrayamamak dolayısıyla bilmeyerek konudan sapma veya asıl istenen sonuç yerine farklı bir sonucu ispatlama şeklinde de ortaya çıkar.[563] Avukatlar, politikacılar, reklâmcılar bunu bilerek kullanırlar.

5. 4. 2. 2. 4- Ispat Edilecek Olanı Delil Yerine Alma

Sonucun bizzat kendisini, bu sonucu açıklamak için ortaya konulan kıyasın bir parçası olarak almak.[564] Bu da iki şekilde olur: a) bir önermeyi, aynı önermeyi varsayarak kanıtlamak veya b) kendisi aracılığıyla kanıtlanması gereken öncüllerden hareketle kanıtlamak[565] Bu iki şekilden birincisi şöyle ortaya çıkar:

a) İddia edilenin küçük önermenin aynı olması:

Bu nakleder; (K.Ö.)

Her nakleden hareket eder;

Bu hareket eder.

b) İddia edilenin büyük önermenin aynı olması

İnsan beşerdir;

Beşer gülendir; (B.Ö.)

İnsan gülendir.

İkinci ortaya çıkış şeklinin ise örneği şöyle:

Bunun babası vardır;

Her babası olan evlattır;

Bu evlattır.[566]

Bu tür yanlışı çözmek zor olmamakla beraber gereken dikkati göstermediğimizde gözümüzden kaçar. Günlük hayatımızda bir işi savuşturmak istediğimizde, ya da gerçekten hakkında bir şey bilmediğimiz, ama biliyormuş gibi yaptığımız işlerde bunu kullanırız. Örneklerle konumuzu bitirelim:

---

[562] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 15/81.
[563] Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul*, s. 202
[564] Fârâbî, *Kitabu'l-Emkineti'l-Muğalatati*, s. 150; Aristoteles, *I.Analitikler,* s. 167-169; Aristoteles, *Topikler*, s. 267-268; Aristoteles, *Metafizik*, s. 204; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 47.
[565] Ross, *Aristoteles*, s. 81.
[566] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 158.

-Afyon niçin uyumaya neden olur?

-Çünkü uyutucudur.

Tüm bekârlar mutsuzdur;

Öyleyse tüm evlenmemiş kişiler mutsuzdur.

Ahmet doğru söylüyor, çünkü doğru sözlüdür;

Ahmet doğru sözlüdür, çünkü doğru söylüyor.

O, futbola karşı ilgi duymaz;

Çünkü ondan hoşlanmaz.

Biz niçin fakiriz? -Fakiriz de ondan!

Babam neden kızdı? -Kızgındı da ondan!

Bir şey çiğnerken neden her hayvan alt çenesini oynatır?

-Çünkü hayvanların tümü böyle yapar da ondan.[567]

5. 4. 2. 2. 5- Aksini Gerekli Görme

Bu yanlış, bir şey için bir şeyi alıp ve onun varlığını ya hisle ya da hissin dışında bir şeyle bilip, sonra da başka bir şey için aldığımız bu niteliği, kendisi için aldığımıza vermekten ibarettir; böylece kendisine niteliğin verildiği ikinci şey, kendisinden niteliği alınarak aktarılan bir şey zannedilir veya hem nitelik kendisinden alınan hem de nitelik kendisine verilenlerinin birinin diğeri üzerine yüklem olduğu zannedilir.[568] Daha açık bir ifadeyle yüklemi ve konuyu veya tali ve mukaddemi birbirlerinin yerine koymaktır, yani çevirmektir. Ancak bu çevirme basit bir çevirme olmayıp yanlış ortaya çıkmaktadır; bu yanlışta lazım ile melzum, tikel ile tümel arasındaki ayrımın yapılamamasından kaynaklanır. Ve çoğunlukla bu yanlış, duyulara ilişkin şeylerde ortaya çıkar.[569]

Örneğin, aşağıdaki örnekleri dikkat etmeden çevirdiğimizde sonucun nasıl olacağına bir bakalım:

1.Örnek: "Bütün insanlar ölümlüdür" döndürdüğümüzde "Bütün ölümlüler insandır" önermesini elde ederiz.

2.Örnek: "Gebe olan hayvanın karnı büyük olur" çevirdiğimizde "karnı büyük olan her hayvan gebedir"i elde ederiz.

Aslında bu döndürmeler yanlıştır. Duyularımız bizi hükmün intikalinde aceleye sürüklemektedir. Oysa döndürmenin iki önemli aksiyomu vardır:

---

[567] Örnekler için bkz. Emiroğlu, *a .g .e*., s. 156-164.
[568] Fârâbî, Kitabu'l-Emkineti'l-Muğalatati, s. 136.
[569] Muzaffer, *El-Mantık*, s. 424.

1- Olumlu önermelerde yüklem daima tikeldir.

Bütün insanlar ölümlüdür;

Bazı ölümlüler insandır.

2- Olumsuz önermelerde yüklem daima tümeldir.

Hiçbir insan orangutan değildir;

Hiçbir orangutan insan değildir.

Bu tür yanlışlıkları kolay bulabilmek için aşağıya yüklemli şartlı önermelerin nasıl döndürüldüğünü alıyoruz:

A) Yüklemli Önermelerde Döndürme

A.1- Düz döndürme: Önermenin olumluluğuna ve olumsuzluğuna ve doğruluğuna ve yanlışlığına dokunmadan önermenin yüklemini konu, konusunu yüklem yapmaktır.

a) Tümel olumlu, tikel olumlu olarak düz döndürülür:

Bütün insanlar ölümlüdür;

Bazı ölümlüler insandır.

b) Tümel olumsuz, tümel olumsuz olarak düz döndürülür:

Hiçbir çam kavak değildir;

Hiçbir kavak çam değildir.

c) Tikel olumlu, tikel olumlu olarak düz döndürülür:

Bazı beyazlar insandır;

Bazı insanlar beyazdır.

d) Tikel olumsuzun düz döndürmesi olmaz, çünkü bazen doğru, bazen de yanlış olur:

Bazı insan öğretmen değildir;

Bazı öğretmenler insan değildir.

A.2- Ters döndürme: Bir önermenin doğruluğuna ve yanlışlığına, olumluluğuna ve olumsuzluğuna dokunmadan konusunun çelişiğini yüklem; yüklemin çelişiğini konu yapmaktır.

a) Tümel olumlunun ters döndürmesi tümel olumludur:

Her insan hayvandır;

Her hayvan olmayan insan olmayandır.

b) Tikel olumlunun ters döndürmesi olmaz, zira yanlış ortaya çıkar:

Bazı insanlar doktordur;

Bazı doktor olmayanlar insan olmayandır.

c) Tümel olumsuzun ters döndürmesi tikel olumsuzdur:

Hiçbir insan ağaç değildir;

Bazı ağaç olmayan insan olmayan değildir.

d) Tikel olumsuzun ters döndürmesi tikel olumsuzdur:

Bazı insan öğretmen değildir;

Bazı öğretmen olmayan insan olmayan değildir.

B) Şartlı Önermelerin Döndürülmesi: İslâm mantıkçıları yalnızca bitişik şartlı önermeleri döndürmüşlerdir: "Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur," önermesinin düz döndürmesi: "Bazen gündüz olur ise güneş doğmuş olu" şeklindedir.

Bu önermenin ters döndürmesi ise: "Her ne zaman gündüz olmaz ise güneş doğmuş olmaz değildir," şeklindedir.

Dil çabukluğu ve duyuların verilerinin sonucu doğruyu ifade etmeyebilir. Dikkatli bir bakışla bunları çözümlemek mümkündür.

5. 4. 2. 2. 6- Neden Olmayanı Neden Olarak Alma

Aristoteles'e göre bu yanlış, zorunlu önermelerden biriymiş gibi delilin içine kattığımız ilgisiz önermeyi sebeb olmadığı halde sebepmiş gibi aldığımızda ortaya çıkar.[570]

Örneğin:

Âlem düzdür;

Çünkü düz bir âlem sonsuzdur;

Sonsuz olan bir şeyin çevresini dolaşmak imkânsızdır.

Burada âlemin çevresini dolaşmanın imkânsızlığının nedeni düz olmasına bağlanmıştır, oysa sonsuz olması asıl nedenidir.[571]

5. 4. 2. 2. 7-Birçok Konunun Tek Bir Konu Gibi Sorulması

Bu yanlış, önermenin tanımını artırmakla, önermelerin içeriklerinin karmaşıklaştırılmasıyla[572] veya iki halde bulunan karşıt iki hükmün bağlandığı konuda konuyu özelleştirmek suretiyle ortaya çıkar.[573]

Fârâbî'nin örneği şunlardır:

- Çamur su ve toprak mıdır, veya böyle değil midir?

- Bu ve bu ikisi insan mıdır?

- On, dokuz ile bir midir, veya değil midir?

Soruların tabiatına baktığımızda bizi "evet" ve "hayır" cevabına, soranın amacı doğrultusunda bizi yönlendirdiğini görüyoruz. Hâlbuki çamurun su ve topraktan

[570] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 17.
[571] Daha fazla bilgi için bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 175 vd.
[572] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 23/83.
[573] Fârâbî, *Kitabu'l-Emkineti'l-Muğalatati*, s. 147-148.

müteşekkilliği ya da on sayısının dokuz ve bir ile müteşekkilliği daha değişik cevaplanabilir. Bunun için Aristoteles önermenin tanımını artırmakla ve önermedeki karmaşıklığı atarak bu tür soruları cevaplamamızı ister. Ona göre tek bir soru tek bir cevap alır: Bu ne bir konunun bir çok yüklemi olduğu için, ne de bir çok konunun bir tek yüklemi olduğu için; fakat asıl olan bir konunun bir yüklemi, tek bir cevapta onaylanmalı ve reddedilmelidir. Eğer biz karmaşık/müphem bir konuya sahipsek, bazen yüklem, bu müphem konular için doğru olabilir veya doğru da olmayabilir ve soru iki anlamlı olduğu zaman, tek cevap bize çürütme olmadığını açıklamaz. Dolayısıyla soru(n)daki yüklemin tek bir konunun doğrusu olup olmadığı veya yüklemin konulardan hiç birine ait olmadığı tesbit edilmeli ve ona göre soru (n) reddedilmelidir.[574]

Burada dikkat edilmesi gereken püf nokta konu ya da konuların hangi yüklemi aldıklarına; yüklem ya da yüklemlerin hangi konuya yüklendiğine dikkat etmektir.

Emiroğlu bu tür sorularla şu amaçların güdüldüğünü söyler:

1- Muhatabı direkt olarak cevaba yönelterek ona istediğini ikrar ettirmeyi sağlamak

- Derslerine çalışmadın, değil mi? Hayır! (isterse evet deyin)

- Daha önce bu davalıyı görmemiştin, değil mi? Hayır!

2- Sorulan kişinin ima ettiği anlamda onu tuzağa düşürmek. Şeker çaldığı zannıyla sorguya çekilen çocuğa:

- Şekerleri çaldın mı? diye değil,

- Şekerleri ne yaptın? diye sorulunca çocuk şaşırabilir. Çocuğun vermesi gereken cevapsa: "Çalmadım ki, onları bir şey yapmış olayım!" olmalıdır.

3- Menfaat ve kazanç temin etmek. Daha çok bunu reklâmcılar kullanır; çünkü cevapları onların işine gelmektedir:

- Arabanız tamamen güvende midir?

- Bugün ona, yolu kavrayan X lastiği takınız.

4- Cevap vereni küçük düşürmek veya tahkir etmek için.

- Anneni dövmeyi bıraktın mı?

- Kopya çekmeyi bıraktın mı?

- Artık hanımını dövmeyi bıraktın mı? Sorularının "evet" ya da "hayır" cevabı sizi sıkıntıya düşürür. Oysa bunların cevabı "sorduklarını hiç yapmamıştım ki bırakmış ya da bırakmamış olayım!" olmalıdır.[575]

---

[574] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 83

[575] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 187-188.

5. 4. 2. 2. 8- Nakil

Fârâbî'nin *Kitabu'l-Emkineti'l-Muğalatati* adlı çalışmasında zikrettiği bu yanlış İbn Sînâ'da yoktur. Fârâbî bu yanlışı şöyle tanımlar: "Nakil, bir şeyin yerine, onun yerine geçen başka bir lafzı, benzerliği, tümelliği, tikelliği, önce geleni veya sonra geleni gerekli görmeyi, karşıtı, bitişeni, hayali ve duyulur şeyi nakledip onun makamına geçirmektir." Sonra Fârâbî tanımda zikrettiği nakilleri şöylece örnekleriyle sıralar:

1- Lâfzen nakletme: Birçok ilaha Allah'ın isimlerinin çokluğunu bahane ederek inanmak.

2- Benzeri nakletme:

3- Tümele nakletme: İnsana ait olan sözü hayvana nakletmek gibi.

4- Tikele nakletme: Hayvana ait olan sözü insana nakletmek gibi.

5- Önde gelene nakletme: "İnsan bulunduğunda hayvan da bulunur, böylece hayvan insanın yerine konur, hayvan cinstir öyleyse insan da cinstir" bunun örneğidir.

6- Sonra gelene nakletme: Güneşin varlığına gündüzün gerekliliği gibi.

7- Karşıt olanı nakletme: Bir şeyi dengelemek için çift ve teki gerekli görmek gibi.

8- Bitişeni nakletme: Helak edici onu helak etti; ancak helak eden zaman değil, sadece zaman ona bitişir.

9- Nefisteki şeylerin hayalini nakletme.

10- Duyulur olan şeyleri nakletme[576]

5. 4. 3- FARKLI YANLIŞ ŞEKİLLERİ

Bir önceki başlık altında Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeleri*'nde belirlediği yanlışları temel almıştık. Bu başlık altında ise temelde büyük farklılıklar arzetmemesine karşın Sühreverdî ve Ebherî'nin saydığı yanlışları zikrederek konuyu bitireceğiz. Ebherî'nin ayrımı 1- dile ilişkin olan ve 2-manaya ilişkin olanlar olarak belirgindir; sadece dil ve mana yanlışları altındaki sayılar ve yanlışların hangi başlık altında olduğu sınıflaması farklıdır. Sühreverdî'nin kıyaslarda oluşan yanlışlara ilişkin sınıflaması 1- kıyasın tertibiyle ilgili ve 2- önermeleri nicelikleriyle ilgili olmak üzere ikiye ayrılıyor. Birincinin sınırları belirgin olsa da ikincinin sınırları tam olaral belirgin değildir; hatta, açık bir şekilde 1- dile ilişkin olanlar, 2- manaya ilişkin olanlar ayrımını yapmaz; çünkü yanlışların sınıflamasını farklı yapmaktadır.

5. 4. 3. 1 - Sühreverdî'ye Göre Yanlışlar

5. 4. 3. 1. 1- Biçim Yanlışları

[576] Fârâbî, *Kitabu'l-Emkineti'l-Mugalatati*, s. 160-164

a) Kıyasın Sonuç veren bir şekille kurulmaması

Her insan hayvandır;

Hayvan cinstir;

O halde insan cinstir.

Burada "her insan hayvandır" büyük öncülü tümel değil tabii bir önermedir; bundan dolayı bu sonuç geçersizdir.

b) İspatı İstenen Delil Yerine Alma (Müsadere ale'l-Matlub): Bu yanlışı Aristoteles[577] Fârâbî[578] ve İbn Sînâ[579] ilgili çalışmalarında içerik yanlışlarının mana yanlışları başlığı altında incelemişlerdir.

c) Olumsuzun Öne Alınması Veya Sona Alınması Veya Çoğaltılması: "Zaruri değildir"; "Zaruri olarak değil." Başka bir örnekle bitirelim: "Olmaması zaruridir" "Olması zaruri değil."

5. 4. 3. 1. 2- Önermelerin Konusunun Niceliklerinden Kaynaklanan Yanlışlar

Sühreverdî bu başlık altında meşşai geleneğin dile ilişkin gördüğü "yanlış taksim ve yanlış terkibi"; manaya ilişkin gördüğü "aksini gerekli görmeyi ve iki mütelazımdan birini diğeri yerine alma veya bunları birbirinin illeti olarak alma"yı zikreder. Sühreverdî'nin kendisi bunları şu üç yanlışı daha ekler: 1- Tümel ve tikel olan bölümleri, gerçek tikel olan bölümler yerine almak. 2- her birinin ve hepsinin birbiri yerine kullanılması. 3- Bir şeyle beraber olanı o şeyin yerine almak.

Sühreverdî bunlardan sonra "bu hatalar ilimde derinleşmemiş kimselerin çokça düştüğü hatalardır" notunu ekler.

Sühreverdî biçim yanlışlarıyla, önermelerin niceliklerinden kaynaklanan yanlışların birbirini ilgilendirdiğini, bundan dolayı bunlara dikkat etmek gerektiğini söyledikten sonra yanlışları saymaya devam eder:

a- Mutlak olarak söyleneni kayıtlamayla almak.

b- Bi'l-fiil'i bi'l-kuvve veya bi'l-kuvve'yi bi'l-fiil yerine olmak.

c- Zatı [özsel] olanı ve arazı [ilintisel olanı] birbirlerinin yerine almak.

d- Zihni itibarları ve aklî yüklemleri ayan [zihin dışındaki varlık] da gibi almak: İnsan küllî'dir sözünü duyanın bunu varlıkta var zannetmesi gibi.

e- Şeyin benzerini [örneğini] şeyin kendisi yerine almak.

---

[577] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 13

[578] Fârâbî, *Kitabu'l-Emkineti'l-Muğalatati*, s. 150.

[579] İbn Sînâ, *Kitabu's-Safsata*, s. 20.

f- İlletin bir parçasını illetin yerine almak.

g- Yanlışın illeti olmayanı onun illeti olarak almak.

ğ- Onda imkansızlık cihetinden bir şey bulunduğunu onun üzerine dayandırmak amacıyla mümteni bir şeyin mevcud gibi alınması.

h- Düşüncelere yoğunlaşmanın eksikliğinden kaynaklanan hata.

ı- Çelişkiyi reddetmek için çelişiğin ortaya çıktığı kendisine atfedilen yerde, çelişiğin konularının ıstılahların değiştirmekte hataya sebep olur.

i- Karşıt yokluğu zıddın yerine almak.

j- Konulardaki genel lafızların uygulamasını muhtelif manalar üzerine almakta yanlışa sebep olur.

k- Mürekkeb mahiyetleri, benzer cüzlerin gerçekliğinden dolayı benzer cüzlerden almak.[580]

5. 4. 3. 2 - Ebherî'ye Göre Yanlışlar

Ebherî *Keşfü'l-Hakaik* adlı çalışmasında kıyasta ortaya çıkan yanlışın kıyasa, ya süreti yönünden ya da içeriği yönünden, ya da her iki yönden girebileceğini söyler. Suret yönünden orta terimin tekrar etmediği, dolayısıyla görünüşte bir iştirakle şu sonucun elde edildiği kıyası örnekleyerek içerik yanlışına geçer:

Bazı resimler attır;

Her at hayvandır;

Öyleyse bazı resimler hayvandır.

İlk bakışta sorun yokmuş gibi duran bu kıyasta büyük öncüldeki "at" ile küçük öncüldeki "at" teriminin aynı gerçekliğe işaret etmediğini, orta terim olarak iştiraki sağlayamadığını görüyoruz.

İçerik yanlışlarına geçen Ebherî, yanlışları çıkış yerleri itibariyle meşşai gelenek gibi 1- dile ilişkin olanlar ve 2- manaya ilişkin olanlar olarak ayırır, ancak bunların altını meşşailerden farklı doldurur.

5. 4. 3. 2. 1- Dile İlişkin Yanlışlar

a- Eşsesli lafız yanlışı: Bunu yukarıda açıklamıştık.

b- Mecaz lafızlarını kullanılmasından doğan yanlış:

Allah nur'dur.

Her nur algılanabilirdir.

Öyleyse Allah da algılanabilirdir.

[580] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 46-53.

Buradaki "nur" terimleri aynı anlamda değildir. Büyük önermedeki nur "ışık" anlamında alınırken, küçük önermedeki "nur"un keyfiyeti ise "ışık"a nazaran mecazidir.

5. 4. 3. 2. 2- Manaya İlişkin Yanlışlar

a- Yanlış terkipden kaynaklanan yanlış: Aristoteles dahil İslâm meşşaileri bunu dile ilişkin yanlış altında saymışlardı.

b- Yanlış taksimden kaynaklanan yanlışlar: Bu da yukardaki yanlışın hükmüne tabidir.

c- Vehmin hükmünden kaynaklanan yanlış: "Her yönü olanın mevcud, her mevcud olanın da bir yönü olduğu" şeklindeki hüküm gibi.

d- Şeyin lazımını şeyin kendi yerine almak: "Cisim yer kaplar ve her yer kaplamak, yer kaplamanın kendisidir" çıkarımı gibi.

e- Araz [ilintisel]ı zat [özsel] yerine almak.

f- Şeyle beraber olanı şeyin kendi yerine almak.

g- Devir olmayanı devir yapmak: Tavuk mu yumurtadan, yumurta mı tavuktan çıkar? Meşhur sorusunu örnek veriyor Ebherî ve konuyu tavuktan çıkan yumurtaya, yumurtadan çıkan tavuğa hasmış gibi gösterilmeye çalışıldığını söyler; bu zaten devir olamaz; genel olarak söylendiğinde ne tavuktan çıkan yumurta devir yapılmaya çalışılan yumurtadır, ne de yumurtadan öncelikle civciv olarak çıkan tavuk devir yapılmaya çalışılan tavuktur.

ğ- Bi'l-kuvveyi bi'l-fiil olarak almak.

h- Madum [yokluğ]u mevcudun/varlığın yerine almak.

ı- Varlığın mukabili olan yokluğu varolmak gibi almak.

i- Konuda yokluğu ve varlığı olumlama ve olumsuzlamanın yerine almak.

j- Zihni itibarları hariçte gibi almak.

k- Meşhuru evvelî olarak almak.

l- Sayısal çokluğu, genel anlamda toplam yerine almak veya tersi: "Her bir hareket sonradan olmadır" veya "Bütün hareketler sonradan olmadır" gibi.

m- Muhal [imkansız]in sebebi olmayanı sebeb olarak alma.[581]

Görüldüğü gibi Ebherî, daha çok Sühreverdî'yle benzerlik arzetmektedir.

[581] Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*, s. 213-216.

5. 4. 4- MUGALÂTANIN DEĞERİ

Mugalâta kendi içinde kasıtlı bir yanıltmacayı içerdiği için hem Aristoteles, hem de şarihler ve İslâm mantıkçıları tarafından *Organon* temelli mantık külliyatında son sanat olarak işlenegelmiştir.

Mugalâtayı böylesine değersizleştiren şey ise kendisini, her hangi bir gerçeği ifade etmemesine rağmen, gerçeği ifade eden yakînîyâta ve meşhurat'a benzetme gayretinden kaynaklanmaktadır. Bu benzerlik sıradan bir benzerlik olmayıp, kullanıcısına herhangi bir biyo-psikolojik menfaat sağlamak içindir. Bu sanatı kullanmak sanıldığı kadar kolay değildir. Eğer gereği gibi kullanılmazsa kullananın rezil olmasından ileri geçemez; bundan dolayı, bu sanatı kullanan kıyası ve kıyasta kullanacağı önermelerin içeriğini iyi bilmeli ki hasmı tarafından bilinmeden, bilinse bile karşı koyma kudretinin yoksunluğundan dolayı kazanmak istediği şeyi kazansın.

Muğalata'dan önceki dört sanatta gerçeği kullanma çabası hiçbir zaman eksik olmaz; gerçek bilgiyi kullanmaya muvaffak olamasalar bile, bilinçli bir şekilde onu tahrif etme çabasına da girişmezler; gerçi bu nihayetinde kullanıcılarının niyetine bağlı olmakla beraber, bağlam ve konu böyle bir niyete çoğunlukla izin vermez. Oysa muğalata(cı) bütün tahrifleri bilinçli yapar; elde etmek istediği her neyse ona ulaşmak için olmuşu olmamış ve olmamışı olmuş göstermekten çekinmez. Muğalata türünden önermelerin içeriği doğal olarak, ne yakînlik, ne meşhurluk, ne makbulluk, ne de zanlık ifade eder, sade şek ve şüphe doludur; yeri geldiğince bahsettiğimiz gibi, bazen de insan vehminin, eşyanın bilgilerini doğru bir şekilde ayrıştıran, sınıflayan akıldan önce davranıp, duyulur olanla olmayan şeylerin kategorisini ayırmadan veya karıştırarak verdiği kuruntulu hükümlerden başka bir şey değildir. Aristoteles'in hem *Metafizik*[582], hem de *Sofistik Çürütmeler*[583] de ifade ettiği gibi görünüşte, sahte ve gerçek olmayan felsefedir muğalata.

Hiç şüphesiz bütün bu olumsuz sıfatlara rağmen bu sanat bize gerektiğinde ilk bakışta anlayamayacağımız bir şekilde kıyasın içine hatayı karıştırmanın mümkün olduğunu göstermiş oldu. Bundan dolayı Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler* adlı eseriyle, sofistlerin açığa çıkarmış olduğu bu açıklıkları, kolaylıkla fark ederek önlemini almanın yollarını göstermiştir.

Muğalata bahsi mantık sanatını öğrenenleri, mantığı kendilerinde ne kadar yetkinleştirip yetkinleştirmediklerini de kontrol etmeyi sağlayan bir görevde yüklenir; bir şeyin bilgisine sahip olmak sadece güçlü yanlarını bilmeyi ifade etmez, onun zayıf yanlarını

[582] Aristoteles, *Metafizik,* s. 197.
[583] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 5.

da bilmeyi gerektirir; zayıf demesek bile hucuma maruz kalacak yönlerini bilmeyi zorunlu kılar.

Aristoteles'in kitabına verdiği isimden de anlaşılacağı gibi bu sanatın usta kullanıcıları Sofistler'di. Sofistler felsefeyi parayla sattıkları için hem Eflatun[584] hem de Aristoteles[585] tarafından eleştirildiler; haddı zatında onlar bu kötü üne Eflatun'la sahip oldular; oysa onlar o günkü yunan toplumunun içinde bulunduğu bir gerçekliğin gereği olarak ortaya çıkmışlardı; hitabete müthiş önem veriyor ve insanları etkilemenin yollarını öğretiyorlardı.[586] Bu noktada akla şöyle bir soru geliyor: Hangi felsefe tarihi kitabını açarsak açalım "kıyas öğretisini"nin Aristoteles'e aitliği konusunda ittifak ederler. Örneğin Ross, *Aristoteles* adlı çalışmasında kıyasın tamamen Aristoteles'in ürünü olduğunu, bu mana da Platon da olmadığını söyler.[587] Sofist gerçekliği Eflatun'dan önce de varolduğuna göre, bu gerçekliği kullandıkları yöntemler dolayısıyla Eflatun ve Aristoteles'in eleştiriye tabi tutmasına göre, *Sofistik Çürütmeler*'deki hilelerin öyle sıradan bir yanlış olmadığını, kıyası bilinçli bir şekilde bilmiş olarak tahrif etmek sonucu çıkmış olması gereğine göre, kıyas teorisinin tamamen Aristoteles'e aitliği konusundaki yargımız nasıl bir eleştiri almalıdır, sofistler bilmedikleri şeyleri ustaca ihmal etmiş, ya da ustaca kullanmış olabilirler mi, sofist gerçekliğini Aristoteles zamanına sınırlayamamızın gerçekliği bir tarafa Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler'i* bu ince aldatışlardan kurtulmak için yazmış olması ne anlamı ifade eder? Bu sorunun cevabı, sofistlerin kıyası, Aristoteles'in anlattığı manada bilmiş olmaları değil, bilakis Aristoteles'in genel anlamda insan zihninin nasıl işlediğini anlatmış olmasından kaynaklanan dehasıdır. Aristoteles düşünme gerçekliğimizin farkına varıldığında olumlu veya olumsuz birçok ürünün ortaya çıkacağını gösterdi.

[584] Birand, Kamuran, *İlk Çağ Felsefe Tarihi,* Ankara 2001, s. 30.
[585] Aristoteles, *The Sophistici*, s. 5.
[586] Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, s. 30-32
[587] Ross, *Aristoteles*, s. 49.

SONUÇ

Klasik mantık deyince aklımıza ilk gelen şey hiç şüphesiz kıyastır; kıyas deyince de akla üç terimli, iki ya da daha fazla öncüllü geçerli bir çıkarım yapmamızı sağlayan bir form gelir. Fakat kıyas sadece geçerli çıkarımın formu değildir; çünkü kıyas'ın kendisi bir amaç değil, bilinenler yoluyla bilinmeyenleri elde etmemizin aracıdır. Aristoteles'in bizzat kendisi *Birinci Analitikler-Kıyas*'la *İkinci Analitikler-Burhân*'ı beraber işlemekle kıyasın mücerred formunun yakînî bilgiyi elde etmedeki yetkinliğini de hemen göstermek istemişti. Leibniz tarafından insan zihninin en güzel ve en muteber icadı olarak kabul edilen kıyası,[588] Aristoteles içerik bakımından ihmal etmedi. Kıyası form olarak tek bir kitapta işlemesine rağmen, ortaya koyduğu kıyası formun içeriğini farklı içeriklerle doldurarak *İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Retorika ve Poetika'*da işledi. Gerçi başlangıçta Aristoteles'in bizzat kendisi Retorika ve Poetika'yı mantık külliyatına dâhil etmemişti ama, onların etkililiğini mantık üzerine oturtmuştu; şarihlerde haklı olarak onları mantık külliyatına dâhil ettiler.

Aristoteles'in mantık külliyatı İslâm dünyasına ulaştığında gereken rağbeti görmekte gecikmedi. Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ, Gâzâlî, İbn Rüşd, İbn Hazm gibi dahiler tarafından gereği gibi takdir edildi. Hiç şüphesiz bu mantık bir o kadar da muhalife sahip oldu. Sirafi, İbn Teymiyye, Nevevi, Suyuti ve Emin Esterabâdi gibi bilginler de sert karşılıklar verdiler. [589]

Mantığı ilimlerin ölçüsü ve yakînî bilgiyi elde etmenin aleti olarak gören birinci grup form olarak kıyası kullanmaları gereken her yerde kullandılar. Ama asıl amaç yakînî-kesin bilgiyi elde etmek olduğuna göre bir adım daha ileri atılmalıydı. Bu adımın bizzat kendisini Aristoteles *İkinci Analitikler* adlı eserinde "bilimsel akıl yürütmeyi" ortaya koyarak atmıştı. Bu kitap islâm mantık külliyatında Fârâbî tarafından *Kitabu'l-Burhân* olarak karşılandı; yani formu ve içeriği kesinkes birbirine uygun bir kıyasla kesin bilginin nasıl elde edildiğini anlatan kitab. Fârâbî *Risale Fî Mâ Yenbağı En Yukaddime Kable Teallum el-Felsefe* adlı eserinde sekiz kitaptan müteşekkil Aristoteles'in mantık külliyatını üçe ayırdı; ortaya *İkinci Analitikleri-Kitabu'l-Burhân*'ı koydu. Burhân'dan öncekiler bizi burhân'a hazırlar; burhândan sonrakiler bize doğru ıspatla yanlış ıspatı birbirinden ayırma fırsatı verir. [590] Fârâbî'nin bu

[588] Öner, *Klasik Mantık*, s.172.
[589] Yaren, Tahir, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1982.
[590] Fârâbî, *Risale fi Mâ Yenbağı..,* s.112.

planından Aristoteles mantığının merkezinde Birinci Analitikler-Kıyas'ın değil de İkinci Analitikler-Burhân'ın olduğunu görüyoruz.

Kıyasın uygulama alanı olarak görülen beş kitap yine Fârâbî tarafından 1-*Kitabu'l-Burhân-İkinci Analitikler, 2-Kitabu'l-Cedel-Topikler, 3- Kitabu'l-Hitabe-Retorika, 4-Kitabu'ş-Şi'r-Poetika, 5- Kitabu's-Safsata-Sofistik Çürütmeler* "beş sanat" olarak sıralandı. Fârâbî bu sıralamayı hiç şüphesiz bunlardan elde ettiğimiz bilgilerimizin değerine göre yapmıştı. Burhân'ı birinci sıraya koydu, çünkü biz orada formu ile içeriği kesinkes birbirine uygun öncüllerden kesin bilgiler ediyoruz. Cedel ve Hitabet'ten ise olası bilgiler, yani yanlış olma ihtimali olan bilgiler elde ediyoruz. Şi'r'i bir kıyasla doğruluk yanlışlık sorgulaması yapmadan nefsin yaklaşması veya uzaklaşmasına ilişkin pratik bir yararı gözetiriz. Safsata türünden bir kıyasla kesinlik bir tarafa, olası bir bilgi bile elde edemeyiz. Fakat o bize niçin yanlış bilgi elde ettiğimizi ve nasıl kurtulacağımızı gösterir.

Biz de çalışmamızda bu beş eseri temele alarak çalışmamızı ikiye ayırdık:

Birinci bölümde bu beş kıyasta kullanılan öncülleri inceledik sadece. Öncülleri yakînî olanlar ve olmayanlar olarak ayırıp, yakînî olanlar başlığı altında burhân'ın evveliyât, fıtriyât, müşahedât, hadsiyât, mücerrebât, mütevatirat öncüllerini inceledik. Bunları teker teker ele alarak nasıl oluştuklarını, niçin burhân'a öncül olma seviyesine ulaştıklarını anlatmaya çalıştık. Yakînî olmayan, olası olan öncüller başlığı altında ise meşhurâtı, müsellemâtı, makbulâtı, zanniyâtı, muhayyelâtı ve vehmiyâtı inceledik. Bunların da kaynağını, niçin yakîn değil de olasılık ifade ettiklerini anlattık. Kıyasta bunlara ne kadar itibar edilmesi gerektiğini vurgulamaya çalıştık.

İkinci bölümde, bu beş tür kıyasın nasıl işlediğini incelemeye çalıştık. Burhân'la başladık, çünkü o kesin, zati ve doğru öncüllerden kurulan bir kıyastı. Ve mantık sanatının reisi olarak adlandırılmasına sebep olan nedenleri elverdiğince anlatmaya çalıştık. Sonra cedel'i ele aldık; onun da niçin ikinci sırayı işgal ettiğini, niçin olasılı bir sonuç verdiğini, mantıkçıların hangi değeri atfettiğini anlattık. Daha sonra hitabeti, şi'r'i ve safsata'yı da aynı sorgulamalarla işledik.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

Afnan, M. Soheil, *Avicenna-His Life and Works*, London 1958.

Afnan, M. Soheil, "The Commentary of Aivicenna on Aristotle's Poetics", Ed. Fuad Sezgin (*Islamic Philosophy – 31*.) Frankurt 1999.

Ahderi, *Es-Süllem*, (*Mevsuatu Mustalahati İlmi'l- Mantık İnde'l- Arab* içinde, Hz. Refik el-Acem vd., s.885)

Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedad,* İstanbul 1294.

Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul Fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul 1304.

Allan, P. J., *The philosophy of Aristotle*, London-New York-Toronto 1952.

Âmirî, *İslâmın Üstünlüğü*, Çev. Mahmut Kaya (*İslâm Filozoflarından Felsefî Metinler* içinde) İstanbul 2003.

Aristoteles, *I. Analitikler*, Çev. H. R. Atademir, İstanbul 1989.

Aristoteles, *II Analitikler*, Çev. H. R. Atademir, İstanbul 1967/ 1989.

Aristoteles, *Topikler*, Çev. H. R. Atademir, İstanbul 1952/ 1989.

Aristoteles, Retorik, Çev. Mehmet H. Doğan, Ankara 2004.

Aristoteles, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, İstanbul Thz.

Aristotle, *The Sophistici Elenchi*, Translatıon and Notes by Edward Poste, M.A, London-Macmillan and Co. Oxford 1866.

Aristoteles, *Metafizik*, Çev. A. Arslan, İstanbul 1996.

Batuhan, Hüseyin, *Modern Mantığa Giriş-Kitap-I*, Ankara 1969.

Bayrakdar, Mehmet, "Fârâbî'nin Bilgi Teorisi", (*İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde) Ankara 2005.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1998.

Bayraktar, Mehmet, "Fârâbî'nin "Şiir Sanatının Kanunları" Adlı Risalesi", *A.Ü.İ.F.Dergisi*, Sy. XXXVI, Ankara 1997.

Birand, Kamuran, *İlk Çağ Felsefe Tarihi,* Ankara 2001.

Câbîrî, M. Abid, *Arab-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul 2000.

Çapak, İbrahim, *Ebu Hamid El-Gâzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Basılmamış Doktora tezi, Ankara 2003.

Copi, M. Irving, *Introduction to Logic*, The Macmillan Company, New York 1964.

Cürcânî, *et- Tarifat*, Mısır 1300.

Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme*, (*Mevsuatu Mustalahati İlmi'l-Mantık Inde'l-Arab* içinde hz. R. El-Acem vd. s.885).

Ebherî, *Keşfu'l-Hakaik fi Tahriri'd-Dekaik*, Thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998.

Ebu Zehra, Muhammed, *Tarihu'l-Cedel*, Kuveyt 1980.

El-Acem, Refik, *El-Mantık Inde'l-Farabî I-II-III,* Beyrut 1986.

El-Eserî, Abdu'l- Kerim b. Murat , *Teshilu'l- Mantık*, Medine Thz

El-Muzaffer, Muhammed R., *El-Mantık*, Beyrut 1980.

Emiroğlu, "Cedel Nedir? *D.E.Ü.İ.F.Dergisi*.c. XII, İzmir 1999.

Emiroğlu, "Cedel'in İşleyişi ve Değeri", *D.E.Ü.İ.F.Dergisi*, c. XIII, İzmir 2001.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*. İstanbul 1999.

Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları,* İstanbul 1993.

Emiroğlu, İbrahim, "Muğalata Nedir?" *D. E. Ü. İ. F. Dergisi*, c. VIII, İzmir 1994.

Es-Sadr, M.Bakır, *El-Ususu'l-Mantukıyyu li'l-Istikra*, Beyrut 1986.

Es-Safi, M.Ahmet*, Tavdihu'l-Mantıkı'l-Kadim,* Kahire Thz.

Eş-Şâmî, M. Seyyid, *Dirasetü Fî İlmi'l- Mantık*, Yrz. 1960.

Fârâbî, *et- Tavtie*, Thk. R. El- Acem (*El- Mantık İndel Fârâbî-I* içinde) Beyrut 1986.

Fârâbî, *el-Fusulu'l-Hamse*, Thk. Refik el-Acem (*El-Mantık İndel-Fârâbî-I* içinde),Beyrut 1986.

Fârâbî, *Kitabu'l- Emkineti'l-Muğalatati*, Thk. R. El-Acem (*el-Mantık İnde'l- Fârâbî-II* içinde) Beyrut 1986.

Fârâbî, *Kitabu'l- Kıyas,* Thk. R. El-Acem (*El-Mantık Inde'l Farabî- II* içinde) Beyrut 1986.

Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, Thk. Macit Fahri (*El-Mantık İnde'l- Fârâbî* içinde), Beyrut 1987.

Fârâbî, *Şeraitu'l-Yakin*, Thk. Macit Fahri (*El-Mantık İnde'l- Fârâbî* içinde), Beyrut 1987.

Fârâbî, *Kitabu Fi'l-Mantık: el-Hitabe*, Thk. M. Selim Salim, Kahire 1976.

Fârâbî, *Risale fî Mâ Yenbağı En Yukaddime Kalbe Teallum el- Felsefe,* Ed. Fuad Sezgin *(İslamic Philosophy- XII)* Frankurt 1999

Fârâbî, *Burhan Kitabı*, Çev. M.T. Küyel, (*Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde) Ankara 1990.

Fârâbî, *Faziletü'l-Ulum*, Çev. H. Z. Ülken- K. Burslan, (*Fârâbî* içinde), Ankara Thz.

Fârâbî, *Fususu'l-Hikem*, Çev. H. Z. Ülken- K. Burslan, (*Fârâbî* içinde), Ankara Thz.

Fârâbî, *Aristo Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay (*Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde) Ankara 1974.

Fârâbî, *İhsau'l-Ulum*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1990.

Fârâbî, *El-Elfazu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, Çev. Sadık Türker, *Kutadgu Bilig*, Sy. 2, Ekim 2002.

Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, Çev. Mehmet Bayraktar, *A.Ü.İ.F.D*ergisi, c. XXXVI, Ankara 1997.

Fârâbî, *Tahsilu's-Saade*, Çev. H Ziya ülken- K. Burslan, (*Fârâbî* içinde), Ankara Thz.

Gâzâlî, *Mi'yaru'l-İlm*, Kahire 1329.

Gâzâlî, *Makasıdu'l-Felasife*, Çev. C. Erdemci, Ankara 2001.

Gâzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, Çev. A.Kayacık, İstanbul 2002.

Gelenbevî, *Âdâb-ı Gelenbevi*, İstanbul 1302.

Gelenbevî, *Mizanu'l-Burhan*, Çev. Abdunnafi, İstanbul 1295.

Hall, Ronald, "Dialectic", *The Encyclopedia of Philosophy-II,* Ed. Paul Edwards, Newyork 1967.

İbn Bâcce,*Ta'liku İbn Bâce âlâ Kitabi'l-Burhân*, Thk.Macit Fahri (*El-Mantık İnde'l-Fârâbî* içinde), Beyrut 1987.

İbn Haldun, *Mukaddime- II*, Çev. S. Uludağ, İstanbul 1982.

İbn Kiftî, *Tarihu'l-Hukema*, Ed. Fuad Sezgin (*İslâmic philosophy- II* içinde) Frankfurt 1999.

İbn Manzur, *Lisanu'l Arap-IV/XI*, Beyrut 1956.

İbn Merzuban, *Kitabu't Tahsil*, (*Mevsuatu Mustalahati İlmi'l- Mantık Inde'l- Arab* içinde Hz. R. El-Acem vd. s.815)

İbn Nedim, *Kitap el- Fihrist*, Nşr. Gustave Flugel, Beyrut 1964.

İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l- Burhan*, Thk. Mahmut Kasım, Mısır 1982.

İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l-Cedel,* Ed. and Trans. by Charles E.Butterworth, Albany State Unıversty of New York Pres, Albany 1977.

İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'l- Hitabe*, Ed. and Trans. by Charles E.Butterworth, Albany State Unıversty of New York Pres, Albany 1977.

İbn Rüşd, *Cevamiu Kitabi'ş- Şi'r*, Ed. and Trans. by Charles E.Butterworth, Albany State Unıversty of New York Pres, Albany 1977.

İbn Sînâ, *El- Burhân min Kitabi'ş- Şifa*, Thk. A.Bedevi, Kahire 1954.

İbn Sînâ, *El-Hitabe min Kitabi'ş- Şifa*, Thk. Ahmed Fuad el-Ihvani, Yrz. Thz.

İbn Sînâ, *Eş-Şi'r min Kitabi'ş- Şifa*, Thk. A. F. El-İhvani, Yrz. Thz.

İbn Sînâ, *Es-Safsata min Kitabi'ş-Şifa*, Thk. A. F. El-İhvani, Yrz. Thz.

İbn Sînâ, *Necât*, Mısır 1331.

İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire 1947.

İbn Sînâ, *Remarks and Admonitions*, Translated by Shams C. Inati, Toronto 1986.

İbn Sînâ, *Risale fi'l-Hudud*, (*İslamic Philosophy -42* içinde) Ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1999.

İbn Teymiye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, Thk. Refik el-Acem, Beyrut 1993.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330.
Kant, İmmanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İ. Kuçuradi vd., Ankara 1980.
Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
Kayacık, Ahmet, *Ebherî'nin İsaguci'sinin İlk Şerhleri (XIV-XVI.YY*), Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Basılmamış Doktora tezi, Kayseri 1996.
Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1987.
Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbi Mantığı I*- İstanbul 1969.
Kindî, *Kemmiyetü Kütübi Aristutalis*, Thk. Abdulhadi Ebu Reyde (*İslamic Philosophy- 4* içinde) Frankurt 1999.
Kindî, *Felsefi Risaleler*, Çev. M. Kaya, İstanbul 1994.
Kısakürek, N. Fazıl, *Şiirlerim*, İstanbul 1969.
Köz, İsmail, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *A.Ü.İ.F.Dergisi*, C. XLIII, Sy. 2, Yıl 2002.
Köz, İsmail, "İslâm Mantık Külliyatının Teşekkülü" *Felsefe Dünyası*, Sy. 30, 1999/2.
Köz, İsmail, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Felsefe Dünyası*, Sy. 40, 2004/2.
Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara 2001.
Mahmud,Yusuf, *Mantıku's- Surî*, Kahire 1994.
Marchand,J. R. V- Charles, Joseph F., *Cassel's Latin –English/ English- Latin Dictionary*, Londan 1952.
Moser, Poul K. And Nat, Arnold Vander, *General Inroductıon Human Knowledge- His Nature, Origin, and Limits; Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, Newyork 1987.
Mutahhari, Murtaza, Felsefe Dersleri- I, Çev. Ahmet Çelik, İstanbul 1997.
Namık, Mustafa, *Aristo,* İstanbul 1931.
Necmettin Katîbî el-Kazvînî, *Eş-Şemsiye*, Ed. Fuat Sezgin (*Islamıc Philosophy*-.89 içinde), Frankfurt 2000.
Öner, Necati, *Kılasik Mantık*, Ankara 1991.
Râzî, *Muhassal*, Çev. H. Atay, Ankara 1978.
Rıza Tevfik, *Mufassal Felsefe Kamusu*, İstanbul 1330.
Ross, D., *Aristoteles*, Çev. A. Arslan, İstanbul 2002.
Safa, Peyami, *Sanat- Edebiyat- Tenkit*, İstanbul 1990.
Saidi, Abdu'l-Müteal, *Tecdidu Ilmi'l-Mantık*, Kahire Thz.
Şâtîbî, *Muvâfakât-I*, çev. M. Erdoğan, İstanbul 2003.

Savi, El-*Besairu'n-Nasıriyye fi İlmi'l-Mantık* (*Mevsuatu Mustalahati İlmi'l- Mantık İndel Arab* içinde s.885).

Sîrâfî, "Ebu Bişr Mattâ ile Ebu Said Sîrâfî Arasında mantık ve Gramer Üzerine Tartışma," Thk. ve Trc. Osaman Bilen, *İslâmîyât*, Sy. 2, c. 7, Nisan- Haziran 2004.

Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrak*, Nşr. H. Corbin, Tahran- Paris 1956.

Tahirü'l-Mevlevi, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1994.

Tezer, Ağaoğlu, *Tatbiki ve Suri Mantık*, İstanbul 1928.

Tunç, Cihat, *Sistematik Kelam*, Kayseri 1994.

Türker, Sadık, *Aristoteles, Gâzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, İstanbul 2002.

Ülken, H.Z, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942.

Ülken, H.Ziya, *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul 1957.

Ural, Şafak, "Diyalektik Düşünme ve Mantık", *Felsefe Arkivi*, Sayı 28, İstanbul Üniv. Ed. Fak., İstanbul 1991.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul 1993.

Yaren, Tahir, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1982.

Yaren, Tahir, *Kıyasta Kullanılan Bilgiler*, Ankara 2003.

ABSTRACTION

Pehlivan, Necmettin, The Matter of Syllogism, Master Thesis, Advisor: Doç. Dr. İsmail Köz, p. 133.

The Thesis consist of an Introduction, two chapter and a conclusion. In the Introduction, I defined the word of logic, explaining the kinds of assertion (tasdîk) and answered the question what is the matter of syllogism.

The first chapter was divided into two main topics. The first topic is certain (yakîn) premisses which are awwaliyât, fıtriyât, musahâdât, hadsiyât, mucarrabât and mutawatirât. The second topic is non-certain (gayru yakîn) premisses which are mashurât, musallamât, makbulât, maznunât, muhayyalât, and wahmiyyât. In these two topics, I explained why is certain or non-certain premises.

The second chapter was seperated five topics. The first topic is burhân (demonstration), which was investigated the defination and essential chracter of, the determination of middle term of, the premisses of, the kinds of, the worth of burhân. The second topic is jadal (dialectic), which was examined the defination of, the premisses of, the aim and the use of, the process of, the worth of cedel. The third topic is hitabat (rethoric), wich was investigated the defination and the aim of, the premises of, the process of, the worth of hitabat. The fourth topic is shi'r (poetica), wich was investigated the defination and the aim of, the premisses of, the process of, the class of poets in, the kinds of poetry, and was explained the poetry and other arts, the error in the poetry, the worth of poetry. The fifth topic is safsatah (sophistici elenchi), which was investigated the defination and the aim of, the premisses of, the process of, the kinds of errors of, the worth of safsata.

In the conclusion, I summarized all of the thesis.

Pehlivan, Necmettin, İçerik Bakımından Kıyas, Master Tezi, Danışman: Doç. Dr. İsmail Köz, s. 133.

Tez; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş'te mantık'ın tanımını yaptık; tasdik türlerini açıkladık; içerik bakımından kıyas nedir sorusunu cevapladık.

Birinci bölümü, iki ana bölüme ayırdık. Birinci bölüm kesin olan evveliyât, fıtriyât, müşahedât, hadsiyât, mücerrebât ve mütevatirât önermelerden oluşmaktadır. İkinci bölüm de kesin olmayan meşhurât, müsellemât, makbulât, maznunât, muhayyelât ve vehmiyyât önemelerden oluşmaktadır. Bu iki ana bölümde bu önemelerin niçin kesin veya niçin kesin olmadıklarını açıkladık.

İkinci bölümde beş ana konuya ayrıldı. Birincisi burhan olup, burada burhan'ın tanımı, temel yapısını, orta terimi belirlemenin yollarını, öncüllerini, türlerini ve değerini şilendi. İkincisi cedel olup, burada da cedelin tanımı, öncülleri, amacı, kullanımı, işleyişi ve değeri işlendi. Üçüncüsü hitabet olup, burada hitabetin tanımı, amacı, öncülleri, işleyişi ve değeri açıklandı. Dördüncüsü ise şiir olup, burada şiirin şiirin tanımı, amacı, öncülleri, işleyişi ve türleri işlendi; şairlerin sınıfı şiirin diğer sanatlarla ilişkisi, şiirde yanlış ve değeri açıklandı. Beşincisi safsata olup, burada da safsatanın tanımı, amacı, öncülleri, işleyişi, türü ve değeri işlendi.

Sonuçta ise tezin genel bir özetini yaptık.

KISALTMALAR

A. Ü. İ. F. D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A. g. e.	Adı geçen eser
A. g. m.	Adı geçen makale
b.	İbn (oğlu)
c.	cilt
Çev.	Çeviren
D. E. Ü. İ. F. D.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Degisi
Ed.	Editör
Nşr.	Neşreden
s.	sayfa
Sy.	Sayı
Thk.	Tahkik
Thz.	Tarihsiz
Yrz.	Yersiz
vd.	ve diğerleri

ÖNSÖZ

Bu çalışmayı yapmaktaki amacımız, klasik matığın sadece bir form olarak kıyastan ibaret oladığını, klasik mantığı sistemleştirenlerin formun yanında içeriğinden de bahsetmiş olduklarını göstermekti. Çünkü Aristoteles ve onu takip eden İslâm meşşai geleneğinin mantıkçıları kıyasın içeriği üzerinde önemle durdular. Bunun en önemli delili de kıyasın içeriğine ilişkin müstakil eserler yazmış olmalarıdır. Fakat İbn Rüşd sonrasında ise kıyasın içeriğine ilişkin bölümler oldukça kısaltıldı. Hatta bir çok eserde sadece tarifleri verilerek işlendi. Kıyasın içeriğine ilişkin ihmalden filozof İbn Haldun şikayetçi olmuştur.

Burada ayrıntıya girmeksizin konuyu nasıl ele aldığımız hakkında bilgi vermek istiyoruz. Çalışmayı yaparken bütün konularda Aristoteles'i temel alıp, onunla mutabık kaldıkları ve ayrıldıkları noktaları vurgulamak için Fârâbî, İbn Sînâ, Gâzâlî, İbn Rüşd, Sührevedî ve Ebherî silsilesini takip ettik. Elden geldiğince eserlerin orjinallerinden faydalanmaya çalıştık. Bu konuları özet anlatan kitapları temel kaynaklardan sonra dipnotta zikretik. Çalışmamımızı iki ana bölüme ayırdık. Birinci bölümde kesin olan ve olmayan öncülleri inceledik . Onların niçin kesin veya kesin olmadıklarını anlattık. İkinci bölümde içerik bakımından kıyas türlerinin nasıl işlediklerini, kendi içinde türlerini ve değerlerini işledik.

Çalışmamız esas itibariyle oldukça kapsamlı bir yapıya saiptir. Fakat biz, hem kendi çalışmalarımıza, hem de başkalarının çalışmalarına bir basamak teşkik edeği inancıyla bu yükün altına girdik. Bu sınırlı çalışmayla da böylesine kapsamlı bir konunun resmini ortaya koyduğumuza inanıyoruz.

Burada böyle bir çalışma konusunda beni teşvik eden, yardımlarını esirgemeyen danıman hocam sayın İsmail Köz'e, değerli katkı ve eleştirilerinden dolayı hocam Prof. Dr. Tahir Yaren beye teşekkür ederim. Ayrıca bazı Arapça metinler konusundaki yardımlarından dolayı kardeşim Ahmet Yıldız'a, arkadaşım İsmail Hanoğlu'na şükranlarımı sunmak istiyorum.

07. 04. 20005, Lalegül

Necmettin Pehlivan

II