

**ESÎRÜDDİN EL-EBHERÎ'NİN
MANTIK ANLAYIŞI**

KAMİL KÖMÜRCÜ

ANKARA

2010

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	3
GİRİŞ.....	6
EBHERÎ'YE GÖRE MANTIK İLMİNİN TANIMI MAHİYETİ AMACI VE KONUSU.....	6
1. MANTIĞIN TANIMI.....	6
2. MANTIĞIN MAHİYETİ.....	8
3. MANTIĞIN AMACI.....	14
4. MANTIĞIN KONUSU.....	15
I. BÖLÜM.....	19
EBHERÎ'YE GÖRE LAFIZ, LAFZIN DELALETİ, KAVRAMLAR VE TERİMLER.....	19
1. LAFIZ VE DELALET.....	19
2. KAVRAM VE TERİM.....	24
2.1. Terim.....	25
2.2. Kavram Çeşitleri.....	28
2.3. Kavramlar Arası İlişkiler.....	37
2.4. Beş Tümel.....	38
3. TANIM (TA'RİFÂT).....	50
II. BÖLÜM.....	56
ÖNERMELER.....	56
1. ÖNERMENİN TANIMI.....	56
2. ÖNERMENİN UNSURLARI.....	57
2.1. Önermede Konunun Niceliği.....	58
2.2. Önermede Yüklemin Niceliği.....	60
3. ÖNERME ÇEŞİTLERİ.....	61
3.1. Yüklemlî Önermeler.....	62
3.2. Şartlı Önermeler.....	66
3.3. Muhassala ve Ma'dûle Önermeler.....	75
3.4. Modal Önermeler.....	78
4. ÖNERMELER ARASI İLİŞKİLER.....	87
4.1. ÇELİŞKİ.....	88
4.2. DÖNDÜRME (AKS).....	93
III. BÖLÜM.....	104
AKIL YÜRÜTME.....	104
I. KIYAS.....	105
1. Kıyasın Mantıktaki Yeri ve Önemi.....	105
2. Kıyasın Tanımı ve Unsurları.....	106
3. KIYASIN ÇEŞİTLERİ.....	116
A. BASİT KIYASLAR.....	118
B. BİLEŞİK (MÜREKKEP) KIYASLAR.....	142
C. KIYASA İLİŞKİN KONULAR.....	146
II. Tümevarım (İstikra).....	150
III. Analoji (Temsil).....	152
IV. TASDİK ÇEŞİTLERİ VE BEŞ SANAT.....	154
A. TASDİK ÇEŞİTLERİ.....	155
B. BEŞ SANAT.....	170
SONUÇ.....	205
KISALTMALAR.....	214
BİBLİYOGRAFYA.....	216

ÖNSÖZ

İslam dünyasında mantık çalışmaları VIII. yüzyıldan itibaren Aristoteles'in (m.ö. 384-322) eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle başlamıştır. Tercüme devri yaklaşık iki yüzyıl sürmüştür, Yunan felsefesi ve mantığına dair birçok eser Arapçaya aktarılmıştır. Tercüme hareketinin tamamlanmasıyla İslam mantıkçıları tarafından kaleme alınan mantığa ilişkin telif eserler bu disipline İslamî ilimler arasında hatırı sayılır bir yer sağlamıştır. Bu süreçte etkin rol oynamış İslam mantıkçıları arasında Ebu Nasr el-Fârâbî (ö. 950), Ebu Ali İbn Sînâ (ö. 1037) ve Ebu Hâmid Gazâlî (ö. 1111) en çok dikkat çeken isimler olarak zikredilebilir. Söz konusu mantıkçılardan ilk ikisi, İslam kültür ortamına dışarıdan giren mantık uğraşının, yazdıkları özgün eserlerle yalnızca bir tercüme faaliyeti olarak kalmasının önüne geçmişler, adeta bu ilim için telif devrini başlatmışlardır. Bu isimlerden üçüncüsü ise kendi dönemine kadar nahiv ve hadis gibi bazı disiplinlere mensup İslam bilginlerinin mantığa karşı takındıkları olumsuz tavrı ortadan kaldırmakla bu disiplinin Müslüman ilim çevrelerinde kabul görmesini sağlamıştır.

Zikri geçen üç ismin ardından bu ilim üzerine eğilmiş birçok mantıkçı daha vardır. Fazla dikkat çekmeyen birkaç istisnanın dışında sonraki mantıkçılar, esaslarını yukarıdaki ilk iki mantıkçının koyduğu bir felsefe-mantık metodunu kendilerine rehber edinmişlerdir. Bu, tümdengelim dayalı akıl yürütmenin en mükemmel şekli sayılan kıyas merkezli Aristoteles mantığının temelleri üzerine kurulmuş olan Meşşâî metottur. Bu yöntem çok geçmeden kendi geleneğini oluşturmuştur. Söz konusu geleneğe mensup mantıkçılar arasında Kemaleddin İbn Yunus (ö. 1242), Nasreddin Tûsî (ö. 1274), Ali b. Ömer el-Katibî el-Kazvinî (ö.1280) ve Şemseddin Semerkandî (ö. 1309) akla ilk gelen isimlerdir. Meşşâî gelenek, İslami ilimlere has, özellikle mantık ilmi söz konusu olduğunda takdir ve hayranlıkla karşılanması gereken şerh-haşiye metodu gibi doğal yöntemlerle, XIII. yüzyıl mantıkçılarından Tanzimat dönemi Osmanlı mantıkçılarına, bazı kopukluklar olsa da günümüz Türk mantıkçılarına kadar bir silsile halinde devam etmiştir.

Bu çalışmada, söz konusu geleneğe mensup XIII. yüzyıl mantıkçılarından Esîrüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'nin (1200-1265) mantık anlayışını ele alacağız. Ebherî, yaşadığı dönemden günümüze kadar etkisini sürdürmüş önemli bir mantıkçı ve filozoftur. Ortaya koyduğu mantık ve felsefe anlayışıyla kendisinden sonraki birçok mantıkçıyı büyük ölçüde etkilemiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yaptığı atıflar ve Fahreddin Razî (ö. 1209) ile -görüşleri

üzerinden- tutuştuğu tartışmalar Ebherî'nin mantık tarihindeki değerinin ve öneminin başka göstergeleri olarak sıralanabilir. Bu sebeple Ebherî'nin mantık anlayışını ortaya koymak; gerek XIII. yüzyıldaki bilim, felsefe ve mantık konularındaki tartışmaları ve bunun seviyesini görmek bakımından, gerekse de söz konusu döneme ilişkin günümüz klasik mantık çalışmalarına kendi ölçeğinde bir ivme kazandırması açısından oldukça önemlidir.

Bu incelemede amaç, mantığa ilişkin yaptığı çalışmalar söz konusu olduğunda, çok bilinen bir kitap olması sebebiyle ilim çevrelerince genelde '*İsagûci*'siyle anılan; az da olsa '*Hidâyetü'l-Hikme*' adlı eseriyle tanınan Ebherî'nin, *Keşfü'l-Hakâik*, *Tenzilü'l-Efkâr* vb. gibi pek bilinmeyen ancak çok önemli olan eserlerine dayanarak mantığın tüm konularına ilişkin görüşlerini sistemli bir biçimde tespit etmektir.

İncelememizin yönteminden de söz etmek gerekir. Ebherî'nin görüşlerini net ve anlaşılır bir biçimde ortaya koymada bir kıstas olması için meselelerin mantıkta ele alınmış biçimleri her konuya girişte özetle işlenmiştir. Bu işlem, ilk önce mantık külliyatı içerisinde birer klasik mahiyeti kazanmış tarifat ve tarifat hüviyetinde olan eserlerde meselelerin nasıl tanımlanıp bölümlendiği gösterilerek yapılmıştır. Daha sonra konuları ortaya koymada birer izlek olması düşüncesiyle İslam mantıkçılarının kılavuzu denilebilecek Fârâbî ve İbn Sînâ gibi mantıkçıların görüşleri zikredilmeye gayret edilmiştir. En sonunda ise Ebherî'nin konuya yaklaşımı zikredilmiştir. Böyle bir yöntemin seçilip izlenmesindeki gaye, Ebherî'nin Meşşâî mantık anlayışına ne ölçüde bağlı kaldığını ortaya koymak; böylece onun orjinalitesi veya ne söylemek istediği hakkında açık ve net kanaatlere ulaşabilmektir.

Ebherî, kendisinden önceki mantıkçılardan etkilenmiştir. Bunun yanında kendisinden sonrakileri de etkilemiştir. Bu etkilenme ve etkilemeyi İbn Sînâ ve Kazvînî gibi iki mantıkçı üzerinden göstermeye çalıştık. Ebherî, eserlerinde İbn Sînâ'ya birçok atıf yapmıştır. Ayrıca onun görüşlerini benimsemiş olduğunu yer yer açıkça ifade etmiştir. Ebherî'nin etkisi altında kalmış olan mantıkçıların başında ise Kazvînî gelir. Çünkü o, Ebherî'nin bilinen en tanınmış öğrencisidir. Bunun yanında Ebherî'nin birçok eserinin çeşitli yazma nüshalarında Kazvînî'ye ait kıraat kayıtları mevcuttur. Ebherî'nin etkileri konusunda *İsagûci*'ye yazılan şerhler de dikkate alınmıştır. Bunlardan en meşhuru Molla Fenârî'nin (ö.1431) şerhidir. Ebherî'ye düşülmüş bir dipnot sayılabilecek bu şerhe, gerektiği yerde başvurulmuştur.

Bu tezin ana kaynaklarını, ikisi matbu altısı el yazması olan Ebherî'nin sekiz kitabı teşkil etmektedir. Bunlardan yalnızca *İsagûci* baştan sona mantığa ayrılmıştır. Geri kalan yedi kitap, mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölüm halinde telif edilmiş ve hepsinde de mantık birinci kısımda ele alınmıştır. Hacim olarak *İsagûci* ve *Hidâyetü'l-Hikme* muhtasar denebilecek kadar küçük eserlerdir. *Kitabu Beyâni'l-Esrâr*, *Telhîsu'l-Hakâik*, *Kitabu'l-Matâli*

ve *Zübdetü'l-Hakâik* orta büyüklükteki eserler olarak nitelenebilir. *Tenzîlu'l-Efkâr* ve *Keşfü'l-Hakâik* ise Ebherî'nin en hacimli eserleridir. Eserlerin içeriği hacimlerine göre çeşitlenmiştir. Üslupları ise birbirine benzer sayılabilecek niteliktedir. Ancak *Tenzîlu'l-Efkâr* ve *Zübdetü'l-Hakâik*, kullanılan dil ve bazı konuların ele alınış tarzı bakımından diğerlerinden az da olsa farklıdır. Bu çalışmaya muhatap olacak kimselere kolaylık sağlaması için hemen her konunun başında meselenin hangi eserde nasıl ele alındığı zikredilerek bir kaynak değerlendirmesi yapılmıştır.

Kaynakların çoğu el yazması olduğu için meselelerin anlaşılmasında birçok zorlukla karşılaşmıştır. Bu zorluklar tümeller, tasavvurların mahiyeti vb. soyut problemlerin izahında olduğu gibi ya bizzat konunun kendisinden ya da Ebherî'nin sergilemiş olduğu anlatım tekniğinden kaynaklanmıştır. Bir konuyu bazen özet biçimde anlatıp bazen de farklı bir meselenin parçası olarak ayrıntılı ve tartışmalı yönleriyle ele almak Meşşai filozofların eserlerinde çokça rastlanan bir usüldür. Modern felsefede dozografik yöntem olarak adlandırılan bu metot, Ebherî'nin de başvurduğu bir anlatım biçimidir. Bu ve benzeri zorluklar sebebiyle çalışmamızda Ebherî'nin söylediklerini tam olarak anlayamadığımız, yani hataya düştüğümüz yerler söz konusu olmuş olabilir. Bu yüzden başta Ebherî'nin manevi şahsiyeti olmak üzere bütün ilim ve hikmet ehli nazarında mazur görülmeyi umarız.

Bu araştırmada bana rehberlik eden Prof. Dr. M. Tahir Yaren'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Çalışma boyunca değerli fikirleriyle destek olan Prof. Dr. İsmail Köz'e ve Prof. Dr. Şamil Dağcı'ya, el yazması kaynaklara ulaşmamda bana yol gösteren Prof. Dr. Hüseyin Sarioğlu'na, kendisiyle fikir teatisinde bulunduğum Prof. Dr. İbrahim Çapak'a, katkılarından dolayı İsmail Hanoğlu'na ve Ali Çetin'e teşekkür ederim.

Bu çalışmanın esasını, "*Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*" (Ankara, 2010) isimli doktora tezimiz oluşturmaktadır. Söz konusu çalışma baskıya hazırlanırken yeniden gözden geçirilmiştir.

Kamil Kömürcü

Ankara

2010

GİRİŞ

EBHERÎ'YE GÖRE MANTIK İLMİNİN TANIMI MAHİYETİ AMACI VE KONUSU

1. MANTIĞIN TANIMI

Mantık, Arapça bir kelime olup, kökü ‘*nutk*’tur. Arap dilinde bu kök *konuşmak, söylemek*, anlamlarına gelir.¹ Mantık kelimesi Yunancadaki *Logike* kelimesinin Arapça tercümesidir. Logikos, logos’a yani *söze, akla veya akıl yürütmeye ait* demektir.² Mantığın kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles, bu ilim için ‘logos’ terimini kullanmamıştır. O, mantık çalışmalarını ‘tahliller’ olarak isimlendirmiştir. Mantık için ‘logika’ terimini ilk kullanan, Aristoteles yorumcularından Afrodisiaslı İskender’dir.³

Fârâbî, nutk ifadesini, kendi tabiriyle eskilerin üç anlamda kullandıklarını bildirmektedir. Bunların birincisi, sesle dışarı vurulan sözdür (kavl). İnsanın ruhunda olan şeyi dil, bu sözle ifade eder. İkincisi, ruhta bulunan sözdür. Bu da kelimelerin kendilerine işaret ettiği makulattır. Üçüncüsü ise insanın yaratılışı itibarıyla sahip olduğu ruh kuvvetidir. Bu ruh kuvveti diğer canlılarda olmayıp sadece insana has olan bir ayırt etme (temyiz) yetisidir.⁴ Başka bir açıklama biçimine göre ‘nutk’, lafza (dille ifade edilen şeye), tümellerin idrakine ve düşünen nefse ıtlak olunur. Bu sanat, sayılanlardan birincisini (lafız) kuvvetlendirir, ikincinin (tümellerin idraki) en sağlam şekilde anlaşılmasını sağlar, üçüncüyle (düşünen nefis) de olgunluğa kavuşur. Böylece mantık ilmi ortaya çıkmış olur.⁵ Ebherî’nin eserlerinde mantığın kelime anlamına ilişkin her hangi bir açıklama bulunmamaktadır.

Terim olarak, günümüzde yazılan kitaplarda genellikle, ‘önergelerin tutarlılığı ile çıkarımların geçerliliğini belirleyen kuralları konu edinen bilim’, ‘doğru düşünme kurallarının bilgisi’, ‘doğru düşünmenin bilimi’⁶ şeklinde tanımlanan mantığı, erken dönem

¹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, Dar-ı Beyrut, Beyrut, 1956, c. 10. s. 354-356.

² Öner, Necati, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F. yay. Ank. 1986, s. 1; Emiroğlu, İbrahim, “Mantık” md. *D.İ.A.* c. 28, Ank. 2003, s.19.

³ Şâmi, Muhammed Seyyid, *Dirasetün fi İlmi'l-Mantık*, Şam, 1960, s. 7.

⁴ Ebu Nasr el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı, (İhsâü'l-Ulûm*, çev. A. Arslan) Vadi yay. Ank. 1999, s. 61; Ayrıca bkz. Ebu Nasr el-Fârâbî, *et-Tavti'atu fi'l-Mantık, (Mantığa Başlangıç, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, içinde; nşr. M. T. Küyel), D. T. K. yay. Ank. 1990, s. 29; Haddad, Fuad Said, *Alfârâbî's Theory of Communication*, The University of Beirut, Beirut 1989, s. 64.

⁵ Tahânevî, Muhammed Ali, *Keşşafü Istilahati'l-Fünun ve'l-Ulum* (Ed. Refik el-Acem), Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996. S.44; benzer izahlar için bkz. Mehmet Recâi, *Hâşiye-i Cürçânî ale't-Tâsavvurât*, Dârü'l-Matbaati'l-Âmire, İst. 1273, s. 25-26; Bingöl, Abdülkuddüs, “İhvânü's-Safa Risalelerinde Mantık Konuları”, (Sempozyum Bildirileri, Kasım 1986), Ülke yay. Ank. 1991, s. 105.

⁶ *Mantık Terimleri Sözlüğü*, (T. Grünberg, A. Onart, D. Grünberg, H. Turan), Metu Pres, Ank. 2003, s. 85; Yıldırım, Cemal, *Mantık*, Bilgi yay. Ank. 1999. s. 15; Grünberg, Teo, “Mantık Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, Aralık 1991, S. 2, s. 9.

(mütekaddimun)⁷ İslam mantıkçıları bir sanat olarak tanımlama eğiliminde olmuşlardır. Örneğin, Fârâbî, mantığı şöyle tanımlamıştır: ‘Bu sanat, hataya düşmenin mümkün olduğu bütün hususlarda düşünce kuvvetini doğru yöne sevk eden şeylerle ilgilidir. Akılla ulaşılan bütün hususlarda hatadan koruyacak her şeyi öğreten sanattır.’⁸ İbn Sînâ’ya göre mantık, ‘insana, zihinde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçme işlemlerini, bu bilgilerin özelliklerini, bu geçiş işlemlerini düzgün veya düzgün olmayarak meydana getiren sıralama ve yapıların sınıflarını, bunların sayısını öğreten ilimdir.’⁹ Gazâlî, mantığı, doğru tanım ve kıyası, yanlış tanım ve kıyastan, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran ilim,¹⁰ şeklinde tanımlamıştır. Ebherî’nin çağdaşı ve aynı zamanda muarızı olan Zeynüddin el-Keşşî’ye göre mantık, nazari ilimleri elde etmede insanı hataya ve vehme dayalı yanlışa düşmekten koruyan alettir.¹¹

Daha geç dönem (müteahhirin) İslam mantıkçıları bu ilmi, konusu ve amacı yönünden tanımlama yoluna gitmişlerdir.¹² Konusu açısından mantığı; ‘bilinenden hareketle bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan ilim,’¹³ olarak tanımlamışlar, amacı bakımından; ‘kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten alıkoyan ilim ve sanat,’¹⁴ şeklinde tarif etmişlerdir. İzmirli’ye göre mantık kelimesinin ‘nutk’tan türemiş olması, bu sanatın delil ilmi olması anlamına gelir.¹⁵

Ebherî, İslam mantıkçılarının yaptığı gibi¹⁶ tanımından başlayarak mantığın mahiyetine ilişkin tüm sorunları tasavvur ve tasdik¹⁷ ayırmadan hareketle ortaya koyma yoluna

⁷ Mehmet Ali Aynî’nin ifadesine göre İslam ilim ve kültür çevrelerinde, hicri 1390’da vefat etmiş olan Sadettin Taftazânî’den önce yaşamış bilginlere ‘mütekaddimin’, ondan sonra yaşamış olanlara da ‘müteahhirin’ denmektedir. (Aynî, M. A. “Türk Mantıkçıları”, *Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 10, yıl: 3, İst. 1928, s. 52); bundan farklı bir ayrıma göre, Aristoteles, Galinos, Batlamyus ve Eflâton gibi filozoflar müteahhirin; Fârâbî, İbn Sîna ve Sühreverdi gibi filozoflar ise müteahhirin bilginler olarak sınıflandırılmıştır. Bkz. M. Fevzi Kureyşizâde, *Fethur’râci fi-Şerh-İsagüci*, Arif Efendi matbaası, trhsz. yrsz. s. 3.

⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 27.

⁹ Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- İşârât ve’t-Tembihât*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli) Litera yay. İst. 2005, s. 2; Ebu Ali İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Eş-Şifa: el-Medhal*, çev. Ö. Türker), Litera yay. İst. 2006, s. 9.

¹⁰ Ebu Hamid el-Gazâlî, *Makasidu’l Felasife*, (nşr. M. Sabri), Mısır, trhsz. s. 6.

¹¹ Zeynüddin el-Keşşî, *Hadâiku’l-Hakâik*, Köprülü Ktp, Fazıl Ahmet Paşa Bl. Nr. 864, v. 8a.

¹² Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, Dersaadet, İst. 1309, s. 3.

¹³ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşarat ve’t-Tenbihat*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendis Bl. Nr. 1309, v. 2b; Ankaravî, Mehmet Şükrüddin b. İsmail, *Tarifati’ş-Şemsiyye ala Mesleki’l-İmtihan*, İst. 1305, s. 2.

¹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Târîfât*, Muhammed Sait Matbaası, İst, 1300, s. 157; Kazvîni, Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtîbi, *er-Risaletü’ş-Şemsiyye fi-Kavâidi’l-Mantıkıyye*, İsmail Efendi Matbaası, İst. 1301, s. 3; Şemseddin Semerkandî, *Kıstâsu’l-Efkâr fi-Tahkiki’l-Esrâr*, Süleymaniye ktp. Ayasofya Bl. Nr. 2565, B.n. v. 90a; İsmail Gelenbevi, *Burhan-u Gelenbevi*, Dâru’l Matbaat’l-Âmire, İst. 1253, s. 4; Mehmet Şakir, *el-İzah li-Metni İsagüci fi’l-Mantik*, Mısır, 1962, s. 12.

¹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Dersaadet Matbaası, İst. 1330, s. 37.

¹⁶ Bkz. İbn Sîna, *Mantığa Giriş*, s.10-11; Râzî, *Şerhu’l-İşarat ve’t-Tenbihat*, v. 2b-3a; Şihabüddin Sühreverdi, *Mantuku’t-Telvihat*, (thk. A. E. Feyyaz), Tahran Üni. Yay. Tahran, 1955, s. 1; Semerkandî, *Kıstâs*, 88b-89a.

gitmiştir. Buna göre, ne şekilde olursa olsun tasavvurlar ve tasdikler birer fikirdirler. Her fikir doğru ya da yanlış olma imkânı ve ihtimali taşır. Akıl sahipleri arasında bir fikir ayrılığı meydana geldiğinde doğruyu yanlıştan ayıran (fâsıl) bir ilim gereklidir. İşte bu ilim mantıktır. O, akıl yürütmede kendisine uyulduğunda zihni hataya düşmekten korur.¹⁸ Ebherî'nin yaptığı bir başka tanıma göre mantık, akıl yürütme sürecinde bir bilginin doğru olması için hangi şartları haiz olması gerektiğini ve yanlış ise neden yanlış olduğunu gösteren ilimdir.¹⁹ Buna benzer bir tanımlama ise şöyledir: 'Mantık bir ilimdir; onunla bir fikrin doğru olmasının şartları ve yine hatalı olanın da hatalı olmasının sebebi tespit edilir.'²⁰

Geç dönem (müteahhirin) İslam mantıkçılarından sayılan Ebherî'nin²¹ yaptığı bu tanımlardan ilki çok yaygın bir tanımdır. Buna göre mantık, akıl yürütmede insanın zihinsel işlemlerini kontrol eden bir disiplin olarak karşımıza çıkar. Ebherî burada mantığı işlevine göre tanımlamıştır. Bu işlev, doğru olanın yanlış olandan ayrılmasıdır. Yukarıda geçen ikinci ve üçüncü tanım daha dikkat çekicidir. Çünkü mantıkçıların çok zikrettikleri tanımlar olmamalarına karşın bu son ikisi, birinciden daha açıktır. Açıktır, çünkü bu tanımlara mantık, sadece bir bilginin yanlış olduğunu değil, niçin yanlış olduğunu; bundan daha da önemlisi, doğru olduğu iddia edilen bir bilginin de doğru olma şartını gösteren bilim olarak tarif edilmiştir. Yani bir anlamda bu tanımlara göre mantık, fikrin doğruluğunun ya da yanlışlığının sağlamasını yapan ilim olarak karşımıza çıkar.

2. MANTIĞIN MAHİYETİ

Mantık ilim midir? Eğer ilim ise nasıl bir ilimdir? İlim olarak kabul edildiğinde ona ihtiyaç var mıdır? Yine eğer o ilim olarak kabul edilirse onun ilkesi, amacı ve konusu nedir? İşte bu ve benzeri sorular cevaplandırıldığında mantığın mahiyetinin ne olduğu ortaya çıkar.

Mantığın, felsefenin bir dalı mı yoksa onun aleti mi olduğu meselesi Antikçağ filozofları tarafından ortaya atılmış bir problemdir. Eflatuncular mantığı hem felsefenin bir kolu hem de onun aracı olarak görmüşken Peripatetikler, yani Aristotelesçiler, mantığı sadece

¹⁷ Tasavvur, bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir; ya da olumlu veya olumsuz bir hüküm ifade etmeksizin mahiyetin idrakidir. Tasdik, şey üzerine olumlu ya da olumsuz hüküm vermektir. (Bkz. Cürcânî, Târîfât, s. 40; Kazvînî, Şemsiyye, s. 2.)

¹⁸ Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (thk. ve nşr. H. Sarıoğlu), Çantay yay. İst. 1998, s. 10; Esîrüddin el-Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr Fi-Ta'dili'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp. Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi Bl. Nr. 569, v. 2a; *Telhîsü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp. Köprülü Bl. Nr. 1618, B.n. v. 44a.

¹⁹ Esîrüddin el-Ebherî, *Kitâb-u Beyâni'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp. Köprülü Bl. Nr. 1618, B.n. v. 2b.

²⁰ Esîrüddin el-Ebherî, *Kitâbü'l-Matali*, Süleymaniye Ktp. Köprülü Bl. Nr. 1618, B.n. v. 77b.

²¹ Ebherî, geç dönem (müteahhirin) mantıkçıları arasında zikredilir. Bunu, Ebherî'nin en tanınan öğrencisi olan Necmettin Kâtibi el-Kazvînî'den öğreniyoruz. O, Ebherî'nin bazı kitaplarını istinsah ederken mukaddime bölümlerinde Ebherî için 'efdalü'l-müteahhirin' yani 'müteahhirinin faziletliyelerinden' ifadesini kullanmıştır. Bkz. Ebherî, *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 44 a; aynı ifade bazı *İsagüci* şerhlerinde de yer almıştır. Bkz. M. Fevzi Kureyşizâde, *Fethur'râci fi-Şerh-İsagüci*, s. 2; Şevket Efendi, *Muğni't-Tullâb*, (İsagüci Şerhi), İst. h. 1286, s. 3.

felsefenin aracı olarak kabul etmişlerdir. Stoacılar, mantığı müstakil bir ilim olarak felsefenin parçası saymışlardır.²² Aristoteles yorumcularından Afrodiyaslı İskender'e göre mantık, felsefenin bir aletidir.²³

Mantığın kendi şahsına münhasır, müstakil bir ilim olup olmaması meselesi, esasında, Aristoteles'in ilimler sınıflamasında mantığa yer vermemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Atademir'e göre Aristoteles'in ispat fikri üzerine kurulan düşünce sisteminde mantık, kesin bir ispatın sağlanabilmesi için zihni hataya düşmekten alıkoyan kılavuzdur. Bu yüzden Aristoteles, mantığı ilim olarak değil de zorunlu ve ispatçı ilmin aleti olarak görmüştür. Onun düşüncelerini benimseyen takipçileri ve bu arada İslam düşünürleri de bu anlayışı devam ettirmişlerdir.²⁴

Aristoteles'i takip eden ve aralarında Fârâbi gibi önde gelen isimlerin de bulunduğu pek çok İslam mantıkçısı, mantığı Aristoteles gibi 'alet' olarak kabul etmekle beraber onun her şeyden önce düşünceye girişte zorunlu bir 'ilim' olduğu görüşündedirler. Fârâbi, ilimler sınıflamasında mantığa dil ilminden (nahiv) sonra ikinci sırada yer vermiş; mantığın öncelikle doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan ilim, arkasından da alet olduğunu ifade etmiştir.²⁵

Eş-Şifa'da, 'mantığın kendi başına bir ilim mi yoksa diğer ilimler için alet mi olduğu yönündeki tartışmaların yanlış ve gereksiz olduğunu'²⁶ ifade eden İbn Sînâ, felsefi meselelere dair kaleme aldığı meşhur üç eserinde kurmaya çalıştığı felsefi sistemin başına mantığı koyarak, bu ilmi, felsefesine adeta giriş yapmıştır. O, bu tutumuyla bir taraftan mantığı, ilim ve felsefenin parçası olarak, diğer taraftan ise ilimler için alet olarak kabul etmiş görünmektedir.²⁷ Ayrıca İbn Sînâ *Mantuku'l-Meşrikiyyin*'de, yaşadığı dönemde yaygın olan anlayışa göre mantığın ilim olarak isimlendirildiğini ve bunun yanında mantık için başka isimler de kullandığını ifade ettikten sonra kendisinin de bu yaklaşım çerçevesinde mantığı ilim olarak isimlendirdiğini ifade etmiştir.²⁸

Gazâlî, bu ilme dair yazdığı eserlerine verdiği isimlerden anlaşılacağı üzere mantığı daha çok mizan, mihak (ölçü), miyar, yani bir alet olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple

²² İbn Sina, *Remarks and Admonitions (el- İşârât ve't-Tenbihat*; tercüme edenin yazdığı giriş, Arapçadan çeviren; Shams Constantine Inati), Pontifical Institute of Mediveal Studies, Kanada, 1984. s. 10.

²³ Ülken, H. Ziya, *Mantık Tarihi*, İ.Ü.E.F. yay. İst. 1942, s. 82.

²⁴ Atademir, H. Ragıp, *Aristoteles'in Mantık ve İlim Anlayışı*, A.Ü.İ.F. yay. Ank. 1974, s. 89.

²⁵ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 53-70.

²⁶ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s. 8-9.

²⁷ Bingöl, Abdülkuddüs, "İbn Sînâ'da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi", Uluslar Arası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sina Semp. D.T.K. yay. S. 42, Ank. 1990, s. 139; Günaltay, M. Şemsettin, "İbn Sînâ ve Mantık", Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ semp. T.T. K. yay. İst. 1937, s. 19.

²⁸ Ebu Ali İbn Sina, *Mantuku'l-Meşrikiyyin*, (nşr. Muhibbuddin el-Hatip, Abdülfettah Ganlan), Matbaatü'l-Müeyyed, Kahire, 1910, s. 5.

Gazâlî'nin, mantığı evrensel bir ilim olarak kabul ettiğini²⁹ söylemek yerine onun, mantığı diğer ilimler için alet olarak kabul ettiğini ifade etmek daha yerinde bir yaklaşım olacaktır. Fahreddin Râzî, kendi döneminde hikmet ehli arasında mantığın bir ilim olup olmadığının tartışıldığını vurgulamıştır. O, mantığın bir ilim olduğunu ancak diğer ilimler gibi bir ilim olmadığını; bunun sebebinin ise mantığın, varlığı sadece zihinde mevcut olan ikinci makulleri araştırması olduğunu belirtmiştir.³⁰ İbn Rüşd ise mantığı, teorik ve pratik ilimlerden müstakil bir sınıf saymıştır.³¹

İbn Sina'dan sonra genel olarak İslam dünyasında mantığın daha çok alet olarak görüldüğü ileri sürülmüştür.³² Kanaatimizce bu yaklaşım doğru değildir. Çünkü Müslüman ilim adamları mantığın gerek alet ve gerekse ilim olması noktasını dikkate almışlar ve onu tek bir tanımda birleştirmişlerdir.³³ Yaygınlık kazanmış bu anlayışa göre mantık; kendisi bakımından ilim, diğer ilimlere kıyasla alettir.³⁴ Mantık, hem felsefe yapmanın hem de bilimi kurmanın zorunlu şartıdır. Alet ve ilim gibi görülmek aslında mantığın kendine has yapısından kaynaklanan bir sorun³⁵ olarak değerlendirilebilir.

Bu konuda Ebherî'nin tutumu söz konusu edildiğinde onun, alet olmasından evvel mantığı, ilim olarak telakki ettiği görülecektir. Şöyle ki o, felsefe problemlerine ilişkin yazmış olduğu eserlerde, mantığı, '*birinci ilim*' (*el-ilmu'l-evvel*) olarak adlandırmıştır. Bunun yanı sıra Ebherî'ye göre mantık, ilimlere başlarken bir rehber niteliği taşır. Ebherî için mantık ilk önce bir ilim olmasının yanında İslam mantıçılarının kabul ettiği gibi düşünceye girişte zorunlu alettir. Bunu en açık ifadesiyle onun şu sözlerinde görebiliriz: 'Doğru ile yanlış birbirinden ayırmak için *ayırıcı bir alete (âletün mümeyyizetün)* ihtiyaç vardır. İşte o alet mantıktır.'³⁶

Mantığın, diğer ilimler için alet olarak telakki edilmesi, onun, insanı yanlışla düşmekten koruyan ölçü, doğru akıl yürütmenin kurallarını içeren kılavuz olması anlamına gelir. Ebherî'nin de diğer ilimlere göre mantığı alet olarak kabul ettiğini söylemek isabetli olacaktır. Çünkü o, *Keşfü'l-Hakâik* isimli eserinin girişinde konuyla ilgili şu ifadelerle yer vermiştir: 'Fizik ve metafizik konularında öne sürülen görüş ve delillerin çoğu zayıf, eksik ve kesinlikten uzaktır. Bu durum, söz konusu delil ve görüşleri ileri sürenlerin mantık alanındaki

²⁹ Çapak, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis yay. Ank. 2005, s. 22.

³⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, v. 2b.

³¹ Ülken, *Mantık Tarihi*, s. 82.

³² Bkz. Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. yay. Ank. 1997, s. 137.

³³ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 40.

³⁴ Türker, Sadık, *Aristoteles Gazzalî ile Leibnz'de Yargı Mantığı*, Dergâh yay. İst. 2002, s. 230.

³⁵ Köz, İsmail, *Mantık Felsefesi*, Elis yay. Ank. 2003, s. 13.

³⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 10; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 2a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 44b; *Kitabü'l-Matali*, v. 77b.

bilgilerinin eksikliğinden, sonuç vermesi mümkün olmayan bazı delil ve önermelerden delil ve sonuç çıkarmaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır.³⁷

Ebherî'nin, mantığın ilim mi yoksa diğer ilimler için alet mi olduğu konusunda kendisinden önceki anlayışa bağlı kaldığını görmekteyiz. Ona göre mantık, kendi şahsına münhasır bir ilim olmasının yanında, fikirlerin, önermelerin ve de en önemlisi çıkarımların doğruluğu ve yanlışlığını belirlemede diğer ilimler için alettir.

Mantığın kaynağı, onun öğrenilmesine gerek olup olmadığı meselesi de mantığın mahiyetine ilişkin sorunlar arasında değerlendirilebilir. Mantığın doğuştan (fitrî) mı; yoksa doğuştan olmayan (gayr-ı fitrî) mı olduğu; apaçık (bedihî) mı; yoksa sonradan mı kazanılmış (kesbî) olduğu, mantık kitaplarının girişinde tartışılan bir konudur.³⁸

Ebherî bu iki konuyu birbiriyle bağlantılı olarak tartışmıştır. Bu sorulardan birincisi, mantığın, tümüyle apaçık mı yoksa sonradan mı kazanılmış olduğu; ikincisi ise doğru akıl yürütme için mantık öğrenmeye gerek olup olmadığıdır? Ebherî, bu soruların bir uzantısı olarak insanın mantığa ihtiyacı olup olmadığını da tartışma konusu yapmıştır.³⁹

Ebherî, bu meseleyi tasavvur ve tasdik bağlamında ele almıştır. Tasavvur ve tasdikten her biri apaçık olabileceği gibi sonradan kazanılmış da olabilir. Örneğin, varlığın ve şüphenin tasavvuru, bir sayısının ikinin yarısı olması ve bütünüün parçalarından daha büyük olmasının tasdiki bilgisi apaçık bilgiler iken; akıl ve nefsin tasavvuru, Allah'ın bir olması, âlemin bir yaratıcıya muhtaç olmasının tasdiki bilgisi de sonradan kazanılmıştır.⁴⁰

Ebherî'ye göre 'mantık bütünüyle apaçıktır, öğrenilmesine ihtiyaç yoktur,' denilemez. Çünkü eğer bütünüyle apaçık olsaydı doğru akıl yürütme için onun dışında başka bir şeye ihtiyaç kalmazdı. Yani insanlar mantık bilmekle akıl yürütme sürecinde her türlü hatadan korunmuş olurlardı. O, mantığın tamamen sonradan kazanılmış olduğunu da kabul etmez. Çünkü bazı insanlar mantık öğrenmedikleri halde ona ihtiyaç duymadan fikirlerinde isabet edebilirler. Bu yüzden ona göre, mantığın bir kısmı doğuştan getirilmiştir, bir kısmı da sonradan kazanılmıştır.⁴¹

Ebherî'nin, *Tenzîlu'l Efkâr* isimli eserine eleştirel bir şerh yazmış olan Nasreddin Tûsî, mantığın apaçık, bedihî olmasının, varlığa uygunluk açısından mantığı üç kısma ayıracağını

³⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 3.

³⁸ Bkz. İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s. 11-15; Râzî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, v. 2b-3a; Sühreverdi, *Telvihat*, s. 1; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 2-3; Öner, Necati, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu ilkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", *A.Ü.İ.F.D.* 1969, c. XVII, s. 285-301; *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, M.E. B. yay. İst. 1991.

³⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 9-10; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 2a; *Beyânü'l-Esrâr*, 2b; *Telhisü'l-Hakâik*, v. 44b; *Kitabü'l-Matali*, v. 77b.

⁴⁰ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b; *Zübdetü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp. Köprülü Bl. Nr. 1618, B.n. v. 107b.

⁴¹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 2b-3b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 10.

ifade etmiştir. Bunların birinci kısmı, üzerinde tartışma olmayan salt mantık ilkeleridir. Bir anlamda aksiyomlara dayanan mantıksal ilkelerdir. Aritmetik ve geometri böyle ilkeler üzerine kurulur. Geri kalan iki kısım ise sonradan kazanılmıştır; bu yüzden onların kesinlikleri tartışmalıdır.⁴²

Ebherî'ye göre mantığın tamamen apaçık olduğunu ileri sürüp, öğrenilmesine gerek olmadığını söylemesi ne kadar yanlışsa onun tamamıyla sonradan kazanılmış olduğunu iddia etmek de aynı derecede yanlıştır. Nitekim üstün zekâ sahibi olan ve mantık öğrenmeye ihtiyaç duymayan bazı kimselerin bulunması mümkün ise de, çoğu kimse böyle değildir ve mantık öğrenmek durumundadır.⁴³ İbn Sînâ'nın deyimiyle; 'kesbe muhtaç bırakmayan bir özellikle desteklenmemiş insanın yetkinleşmesinde bu sanat, yani mantık kaçınılmazdır. Nasıl bir bedevi Arap, dilin gramerini öğrenmek zorunda değilse, aynı şekilde, ancak ilahi vahye mazhar olan bir insan mantıktan müstağni olabilir.'⁴⁴

Mantığın mahiyeti başlığı altında tartışılacak bir diğer konu da mantık karşıtlığıdır. Mantık bilimi Yunan kaynaklı olduğu için İslam dünyasında bir ilim olarak onu reddedenler olmuştur. Mantığa karşı çıkanlar, gramerciler ve din bilginleri olarak iki grupta toplanabilir.⁴⁵ İlk olarak gramercilerin eleştirilerine değinecek olursak, bazı kaynaklara göre doğru düşünme ve dolayısıyla konuşmanın mantıkla mı yoksa gramerle mi sağlanacağı konusundaki tartışmalar 2500 yıl öncesine, hatta tasavvur edilemeyecek kadar eski zamanlara kadar götürebilir.⁴⁶

Mantıkla dilbilgisinin kesiştiği noktalar bulunmasından dolayı gramerciler doğru düşünme için dil bilgisi kurallarının yeterli olacağını ve bu yüzden mantığa ihtiyaç olmayacağını savunmuşlardır.⁴⁷ Bu düşünceden hareketle gramerciler mantığı gereksiz görmüşler ve bu ilimle uğraşanlarla çetin tartışmalara tutuşmuşlardır. Mantıkçı Ebu Bişr Matta ile gramerci Ebu Sa'îd Sîrâfi arasında geçen tartışma bunun en bilinen örneğidir.⁴⁸

Mantığın gereksizliğini savunan gramercilere belki de en güzel cevabı Fârâbî vermiştir: 'Mantığın kendisine ihtiyaç duyulmayan bir fazlalık olduğunu, çünkü her hangi bir

⁴² Nasreddin Tûsî, *Ta'dilu'l- Mi'yar li-Nakd-i Tenzilü'l-Efkâr*, (Mantık ve Mebâhisu Elfaz; içinde, nşr. A. Nûrani), Tahran, 1974, s. 142.

⁴³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 10-11; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 2a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 44b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 107a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b.

⁴⁴ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s. 14; De Boer, T.J. *İslamda Felsefe Tarihi*, (çev. Y. Kutluay), A.Ü.İ.F. yay. Ank. 1960, s. 96.

⁴⁵ Emiroğlu, İbrahim, "Mantık" md. *D.İ.A.* c. 28, s. 21-23.

⁴⁶ Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, (çev. V. Ülkü), T.D.K. yay. Ank. 1995, s. 9-10; Haddad, Fuad Said, *Alfârâbî's Theory of Communication*, s. 32.

⁴⁷ Adanalı, Hadi, "Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", *İslamiyat*, S. 2, 2004, s. 61-73.

⁴⁸ Bu tartışma için bkz. Bilin, Osman, "Ebu Bişr Matta ile Ebu Sa'îd Sîrâfi Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", *İslamiyat*, 2004, S. 2, s. 155-172.

zamanda mantık kanunları hakkında bir şey bilmediği halde doğuştan mükemmel bir tabiata sahip olduğu için asla hata yapmayan bir insanın var olmasının mümkün olduğunu ileri süren kimsenin iddiası, nahvin fazlalık olduğunu, çünkü insanlar arasında nahiv kanunları hakkında bir şey bilmediği halde konuşma yanlışı yapmayan kimselere rastlandığını ileri süren kişinin iddiasına benzer.⁴⁹

Mantığa karşı çıkan ikinci grup, dini ilimlerle uğraşan bilginlerdir. Özellikle hadis ve kelamla ilgilenen bazı ilim adamları, bu ilmin İslam düşünce dünyasına ait olmadığını, İslam dinine aykırı deliller içerdiğini, bu yüzden de dine zarar vereceğini gerekçe göstererek mantığa karşı tavr almışlardır.⁵⁰

Bu gruba en etkili cevabı, mantık ilminin dine taalluk eden bir yönü olmadığını söylemekle Gazâlî vermiştir.⁵¹ Bunun yanı sıra Gazâlî, ‘*mantık bilmeyenin ilmüne itibar edilmez,*’ diyerek mantığa karşı takınılan menfî tavrı ilk etapta hafifletmiş, mantığın ebedi saadetin kazanılmasında vesile olacak kadar önemli ve faydalı olduğunu vurgulayarak da olumsuz tutumları neredeyse yok etmiştir.⁵² Gazâlî, mantığın sadece felsefeye özgü bir ilim olmadığını, onun kelam vb. gibi İslamî disiplinlere ait bir ilim olduğunu dile getirmiştir.⁵³

Gâzâlî’nin söz konusu etkisi, İslam dünyasında mantığın mahiyeti ve daha özelde faydası üzerine süregelen tartışmaları büyük oranda bitirmekle kalmamış aynı zamanda belki biraz da bunun sayesinde mesela, Ebherî’nin, mantık terimleri sözlüğü denilebilecek, didaktik tarzda yazdığı sekiz sayfalık *İsagûci* ya da diğer bir ismiyle *er-Risaletü’l- Esiriyye fi’l-Mantık* adlı eseri, on üçüncü yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar yedi asır boyunca İslam dünyasında düşünceye giriş kitabı olarak neredeyse tüm medreselerde okutulabilmiştir.

Yunan kaynaklı bir ilim olması sebebiyle mantığı toptan reddedenlere karşı Ebherî’nin söylemiş olduğu bir söze rastlamıyoruz. Kaldı ki, birtakım istisnaî çabalar dışarıda bırakılırsa, Ebherî’nin dönemine gelindiğinde söz konusu karşı çıkışın, ortadan kalktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ebherî daha çok, yukarıda da geçtiği gibi, mantığın bir ilim olarak, yani kendi

⁴⁹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 58.

⁵⁰ İslam dünyasında mantık karşıtı hareketler için bkz. Yaren, M. Tahir, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ank. 1982; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 139; Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik yay. İst. 2004, s. 13-33.

⁵¹ Ebu Hamid el-Gâzâlî, *el-Munkızu mine’d-Dalâl*, (çev. H. Güngör), Maarif Matbaası, İst. 1960, s. 33.

⁵² Keklik, Nihat, *Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İ.Ü.E.F. yay. İst. 1969, c. I, s. 69; Bingöl, Abdülkuddüs, “Gazâlî ve Mantık Bilimi”, *İslami Araştırmalar*, c. 13, S. 3-4, 2000, s.302; Öner, Necati, *Tanzimattan sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, A.Ü.İ.F.yay. Ank. 1967, s. 9; Bingöl, Abdülkuddüs, “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi”, *Felsefe Dünyası*, Temmuz, 1991/1. s. 15.

⁵³ Durusoy, Ali, “Gazâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslami Araştırmalar*, (Gazâlî Özel Sayısı), c. 13, S. 3-4, 2000, s. 309.

zati açısından doğru akıl yürütme için ihtiyaç duyulan, gerekli ve zorunlu bir ilim olduğunu vurgulamıştır.⁵⁴

Bilgi elde etmede ve doğru ispata ulaşmada rehber niteliğine sahip olan mantık ilminin, gerekliliği ve önemi Ebherî için tartışma götürmez bir hakikattir.

3. MANTIĞIN AMACI

Mantığın temel amacı zihni hataya düşmekten korumaktır. Başka bir deyimle tutarlı bir şekilde akıl yürütmesi için insan zihnine rehberlik yapmaktır. İnsan zihninin yaptığı çıkarımların, akıl ilkelerine ve geçerli çıkarım kurallarına uyup uymadığını denetlemektir.

Fârâbî'ye göre mantık sanatı, bütün olarak, akli düzeltmeye ve insanı yanıltmasının mümkün olduğu bütün konularda doğru yola, hakikate götürmeye yarayan kanunları verir. Bu sayede zihni güçlendirir ve yetkinleştirir.⁵⁵ İbn Sînâ, mantığın amacının, insanı şaşkırmaktan, yanılgıya düşmekten korumak olduğunu ifade etmiştir. Buna ilave olarak o, mantıkçının asıl işinin, tanımın ilkelerini, tanımın ve benzer şeylerin nasıl yapıldığını, kanıtın ilkelerini ve bu ilkelerle kıyas ve benzerlerinin nasıl yapıldığını açıklamak olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁶

Mantığın amacının zihnimizi düşüncede yanlışla düşmekten korumak olduğu fikri, çoğu mantıkçının kabul ettiği bir görüştür. Gazalî, bunun yanında mantık ilminin bir amacının da zihnin, bilinenden hareketle bilinmeyenlere nasıl ulaşılacağını öğretmek ve bunu yaparken de kesinlik ifade eden bilgileri kesinlik ifade etmeyenlerden ayırmak olduğunu dile getirmiştir.⁵⁷ Gâzâlî'ye göre insanın yeni bilgiler elde etmek için takip edeceği yolu göstermek de mantığın amaçlarından biridir. Fahreddin Râzî, mantığın amacının zati olarak zihni hatadan korumak olduğunu vurgulamıştır.⁵⁸ Çünkü mantık bu temel amaç için tertip edilmiştir.

Başka bir görüş açısından mantığın amacı; sözün doğrusunu yanlışından; fiilin hayırlı olanını şer olandan, itikadın hak olanını batıl olandan ayırmaktır. Onun faydasının ölçüsü, ameli ve nazari ilimlerin elde edilmesinde ortaya çıkar. Onun şerefi söz konusu olunca, mantığın bir kısmı farzdır, burhan gibi; çünkü burhan asıl olanı mükemmelleştirir; bir kısmı ise farz olmayan faydalı çalışmalardır; o da burhanın dışında kalan konulardır ki bunlar kıyasın bölümlerini oluşturur.⁵⁹

⁵⁴ Bkz. Ebherî, *Telhîsü'l- Hakâik*, v. 44b; *Kitabü'l- Matali*, v. 77b.

⁵⁵ Ebu Nasr el-Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", (*Kitabu'l-Elfâz'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, çev. S. Türker), *Kutadgu Bilig*, S. 2, İst. 2002, s. 167.

⁵⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 2-4.

⁵⁷ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 5.

⁵⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, v. 2b.

⁵⁹ Tahânevî, *Keşşafü Istilahati'l-Fünun ve'l-Ulum*, s. 46.

Mantığın amacı bağlamında onun faydasından da bahsetmek gerekir. Bu konuda en çarpıcı tespit Yahya İbn Adiy'e (ö. 974) aittir: 'Mantık sanatında elde edilen fayda onun için zâtîdir, arazî değildir. Bu onun tarifinden bellidir: Mantık, nazarî ilimde doğruyla yanlışı, amelî ilimde iyiyle kötüyü birbirinden ayırt eden bir vasıta hizmetini gören sanattır.'⁶⁰ Burada dikkat çeken nokta, mantığın ameli, yani pratik ilimlerde iyi ve kötüyü ayırt etmeye yarayan bir araç olarak görülmesidir.

Ebherî, mantığın amacının, bilinmeyenlerin elde edilmesinde içine düşülecek hatalardan zihni koruması noktasında insana güven sağlamak olduğunu söylemiştir.⁶¹ Yukarıda geçtiği gibi bu ilmi amacına göre tanımlamış olan Ebherî, onun amacının doğruyu yanlıştan ayırmak olduğunu ifade etmiştir. Böylece o, amacı bağlamında mantığın faydasını ortaya koymuştur. Bu fayda ise mantık sayesinde akıl yürütmeye doğruyu bularak kişinin düşünsel açıdan kendini güvende hissetmesidir.⁶² Mantığın amacını ve faydasını tayin etmede ortaya çıkan bu anlayış yakın dönem İslam mantıkçıları da görülür. Mesela, İzmirli'ye göre mantık, insana, fikrin doğru olanı ile yanlış olanını ayırma gücü kazandırmayı hedefler.⁶³

4. MANTIĞIN KONUSU

Mantığın konusu, bu ilmin ana bölümlerini oluşturan dokuz kitaptan ibarettir. Bunlar, *İsagüci*, *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Cedel*, *Hitabet*, *Şiir ve Safsata*'dır. Bazen lafızlar bölümü de ilave edilir ki böylece mantığın on bölümü olmuş olur. Bunlardan dokuzu mantığın asli unusuru iken; biri arazîdir.⁶⁴ Arazî olan bölüm tabii ki lafızlar bahsidir.

Aristoteles'e göre mantığın konusu ispattır ve bu ilmin bağlı olduğu ilim de ispatçı ilimdir. Klasik mantıkta ispata, akıl yürütmeye ulaşılır ve akıl yürütmenin en kesin biçimi de kıyastır. Kesin kıyaslar da kesin bilgiler üzerine bina edilir.⁶⁵ İşte bu sebepten kıyasla bağlantılı konular da mantığın inceleme alanına girer. Bunun için kesin ispatın, yani burhanın yapı taşlarını oluşturan kavramlar, kavramlardan oluşan önermeler ve önermeler arası ilişkiler de mantık ilminin kapsamı altında yer alır.

⁶⁰ Türker, Mübahat, "Yahya İbn 'Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi", *D.T.C.F.D.* c.14, S. 1-2, Ank. 1956, s. 94.

⁶¹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 44b; *Kitabü'l-Matali*, v. 77b.

⁶² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 2a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 10.

⁶³ Emiroğlu, İbrahim, "İzmirli'nin Mantık Anlayışı", İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995), Ank. 1996, s. 3.

⁶⁴ Tahânevî, *Keşşafü Istilahati'l-Fünun ve'l-Ulum*, s. 47; Fenarî, *Şerh-u İsagüci*, s. 3.

⁶⁵ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, (çev. H. R. Atademir,) M.E. B. yay. İst. 1966. s. 3; Yasin Halil, *Nazariyyetü Aristoteli el-Mantıkıyye*, Matbaat-u Esad, Bağdat, 1964, s. 18.

İslam mantıkçıları arasında Fârâbî ile başlayıp İbn Sînâ ile yerleşik hale gelen genel kabul görmüş bir tasnife göre mantık; tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır.⁶⁶ Bu yüzden onlar genel olarak mantığın konusunun tasavvur ve tasdikten ibaret olduğunu söylemişlerdir.⁶⁷ Hemen hemen bütün mantıkçılar bu yolu takip ederek, mantığı tasdik ve tasavvurat olmak üzere iki kısımda incelemişlerdir. Bu tasnife göre esas ve amaçları bakımından mantığın konuları şöyledir: Tasavvuratın esası beş tümel, amaçları ise tanımdır. Ayrıca, kavram ve terim çeşitleri, içlem, kaplam, kategoriler ve delalet konuları da tasavvurat kısmında incelenmiştir. Tasdikatin esası önermeler, amaçları da kıyas, burhan, cedel, şiiir ve hitabettir.⁶⁸

Fârâbî, mantığın işlevi açısından onun konusunu tespit etme yoluna gitmiştir. Buna göre mantığın görevi, kıyasın kullanıldığı sanatların her birine onların tamamlandıkları özel prensipler vermekten ibarettir. Söz konusu ilkeler, bu sanatlardan her hangi birine uygun olduğu ileri sürülen şeyin öyle olup olmadığının kendileri vasıtasıyla incelenip ayırt edildiği kanunlardır ki bunlar da beş kitaptır. Beş sanatın hepsinin iştirak etmiş olduğu diğer ilkeler üç kitapta verilir. Bu suretle mantığın bütün parçaları, yani konuları sekiz kitap halinde meydana çıkar.⁶⁹

İbn Sînâ, müfretlerin bilgisine ulaşma şekillerinden hareketle mantığın konusunu tayin etmiştir. Ona göre müfretleri bilmek bir telifin oluşturulmasına elverişli olmaları bakımından, o anlamın iliştiği (ya da ait olduğu) tabiat ve eşya olmaları bakımından onları bilmektir. İşte mantık sanatı bu şeylerin müfretlerini bu anlamlara ilişen yüklemeler, konular, tümeler, tikeller ve başka şeyler olmaları bakımından inceler. Yoksa bir mantıkçı, mantıkçı olmak bakımından doğrudan doğruya lafızlarla ilgilenmez.⁷⁰ Gâzâlî'ye göre mantık, kıyasların usulünü, burhanın öncüllerinin şartlarını, nasıl tertip edileceğini, haddi sahih denilen tarifin şartlarını, bunun nasıl takip edileceğini araştırır.⁷¹

Ebherî, mantığın konusunun, yani mantıkçının araştırması gereken şeyin; mahiyetleri itibariyle mantığa ilişen konular olduğunu söylemiştir. Onlar da tasavvurlar ve tasdiklerdir. Çünkü tasavvura götüren şeyleri araştıran kimse bir şeyi, külli, cüz'î, zati, arazî olmak

⁶⁶ Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, Ank. 1978, s.23; Sarioğlu, Hüseyin, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi", *İlmi Araştırmalar*, S.11, İst, 2001, s. 154; Wolfson, H. A. "The Terms Tasawwur And Tasdiq In Arabic Philosophy And Their Greek, Latin And Hebrew Equivalents", *The Moslem World*, Hartford, S. 33, 1943. (İslamic Philosophy; içinde, Vol: 97, Frankfurt 2000, içinde), s. 276.

⁶⁷ Bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, v. 4a; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 2; Fenarî, *Şerh-u İsagüci*, s. 3; Ankarâvî, *Târîfâtü's-Şemsiyye*, s. 2.

⁶⁸ Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, M.E. B.yay. İst. 1990, s. 9.

⁶⁹ Fârâbî, *et-Tavti'e*, s. 28.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 16-17.

⁷¹ Gazâlî, *el-Munkuzu mine'd-Dalâl*, s. 33.

bakımından kendisine konu edinir. Tasdike götüren şeyleri araştıran kimse ise, ya doğrudan bir şeyin önerme olması, önermenin çelişğinin alınması, önermenin döndürmesinin yapılması ve bunun gibi konular üzerinde durur; ya da dolaylı olarak konu ve yüklem üzerinde durur.⁷² Ebherî'nin yaklaşımını ele alan Tûsî, bu durumuyla mantığın konusunun, hüküm ifade eden her şey olmuş olacağını ileri sürmüştür.⁷³

Mantığın konusu, mahiyetleri bakımından ele alınan tasavvurlar ve tasdiklerdir. Mantığın konusunun tasavvur ve tasdikten ibaret olması, doğruluğu ve yanlışlığı söz konusu olmayan tasavvura dayalı, yani kavramsal bilgiyi; doğru ve yanlış olması söz konusu olabilen tasdike dayalı, yani yargısal bilgiyi incelemesi demektir.

Ebherî, mantığın konusunun tümel, tikel, arazî, zati gibi tasavvurlara ait konular; önerme, döndürme, çelişki ve önermelerin kullanıldığı deliller gibi tasdikata ait bölümler olduğunu söyleyerek mantığın konusunun, bu ilmin ana konularını oluşturan sekiz kitaptan ibaret olmasını kast etmiş görünmektedir. Çünkü Ebherî, kategorileri mantık konularına dâhil etmemiş, bu ilmi, sekiz başlığa ayırarak incelemiştir. Sekiz kitap şunlardır: Beş tümel, önermeler, kıyas, burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata. Ayrıca şunu ifade etmek gerekir ki Ebherî, İslam mantıkçılarının yaptığı gibi beş tümele bir giriş olarak lafızlar ve bununla bağlantılı olarak terimleri ve kavramları bu ilmin başında incelemiştir.⁷⁴ Ebherî'nin, eserlerinin mantığa ilişkin bölümlerinde kategorilere hiç yer vermemesinin sebebi üzerinde durmak gerekir.

İlk olarak şunu ifade etmek gerekir ki kategorilerin mantığın mı yoksa metafiziğin mi konusu olduğu tartışmalıdır. Aristoteles, kategorileri, öncelikli olarak *Organon*'un ikinci kitabı olarak kabul edilen *Kategoriler*'de işlemiştir. Bunun yanında o, kategorileri *Metafizik*'te de ele almıştır.⁷⁵ İslam mantıkçıları genellikle kategorileri mantık külliyyatından çıkarmışlardır. Eserlerinde kategorilere ya hiç yer vermemişler ya da kısaca değinmekle yetinmişlerdir.⁷⁶ Mesela, İbn Sînâ, kategorileri mantığın değil metafiziğin konusu olarak kabul etmiş görünmektedir.⁷⁷ Çünkü o, *eş-Şifa* ve *en-Necat*'da söz ettiği halde *el-İşârât ve't-Tenbihat*'ta kategorilerden hiç söz etmemiştir. Onun bu tutumu kendisini takip eden İslam mantıkçıları üzerinde etkili olmuş, bunun sonucu olarak mantık kitaplarının birçoğunda

⁷² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 3a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 11-12.

⁷³ Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 144-145.

⁷⁴ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*; *Tenzilü'l-Efkâr*; *Be'yânü'l-Esrâr*; *Telhîsu'l-Hakâik*; *Kitabü'l-Matali*.

⁷⁵ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (çev. A. Arslan), Sosyal yay. İst. 1996, p.1013a-1025a, s. 235-290.

⁷⁶ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 38.

⁷⁷ Bkz. Ülken, *Mantık Tarihi*, s. 90.

kategoriler bahsi yer almamıştır.⁷⁸ Mesela, Meşşâi ekolüne mensup mantıkçılardan Şemseddin Semerkandî'ye göre kategoriler, ilk olarak ilk felsefe, yani metafiziğin konusudur. Semerkandî, mantıkta bunlardan bahsetmenin, onların düşüncenin ilkeleri olmasından kaynaklandığını, kategorilerin zâtî olarak mantığın konusu olmadığını belirtmiştir.⁷⁹ İslam mantıkçılarının çoğu, söz konusu gerekçeden dolayı kategoriler konusunu fizik ya da metafizik ilmi içerisinde ele almışlardır. Mesela, Ebherî'nin çağdaşı olan Keşşî, kategorileri ilk önce kitabının mantık bölümünde özet bir biçimde anlatmış, bunların ayrıntılarına fizik bölümünde yer vereceğini ifade etmiştir.⁸⁰

Ebherî de aynen Meşşâi geleneğe mensup mantıkçıların yaptığı gibi kategorileri mantığın değil metafiziğin konusu olarak kabul etmiş görünmektedir. Çünkü o, bu konuyu mesela, *Keşfu'l-Hakâik*, *Tenzilü'l-Efkâr* ve *Hidâyetü'l-Hikme* gibi eserlerinde metafizik bölümünde ele almıştır. Bu yüzden biz de bu çalışmada Ebherî'nin yaptığı gibi kategorilere mantığın konuları arasında yer vermedik.

Özetlemek gerekirse, mantığın konusuyla amacı birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü her bilim gibi mantığın da gayesi doğruya ulaşmaktır. Mantıkta doğruya ulaşmak için ilk yapılması gereken, doğru önermeleri yanlış olanlarından; geçerli akıl yürütmeleri geçersiz olanlarından ayırt etmektir. Bunu yapabilmek için kavramların, önermelerin ve akıl yürütmelerin incelenmesi gerekir. Bunlar mantığın ana konularını oluşturur. Ebherî'nin konuya yaklaşımı bu bağlamda değerlendirilebilir.

⁷⁸ Yaren, M. Tahir, *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, İlahiyat yay. Ank. 2003, s. 23; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 142.

⁷⁹ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 90b-91a.

⁸⁰ Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 18b.

I. BÖLÜM

EBHERÎ'YE GÖRE LAFIZ, LAFZIN DELALETİ, KAVRAMLAR VE TERİMLER

1. LAFIZ VE DELALET

Mantıkla dil arasında kuvvetli bir bağ vardır. Dil düşüncenin ifadesidir. Bu açıdan insan, düşüncesini doğru biçimde sadece kelimelerle ifade edebilir.⁸¹ İslam mantıkçıları bundan dolayı eserlerine genellikle lafızlar ve bunların delaletlerini ele alarak başlamışlardır. İbn Sînâ, mantığın lafızlarla ilgilenmesini, onların iletişim ve konuşmanın yegâne aracı olmalarına bağlamıştır. Lafızlar konusu bu sebeple mantığın inceleme alanına girmiştir.⁸² Mantıkta lafızdan kasıt, anlam ifade eden sözcüklerdir.

İslam mantık literatüründe lafız, mana ile ilişkisi bakımından ele alınmış ve lafzın manaya delaleti mantığın birinci konusunu oluşturmuştur. Lafız; ‘çıkış yerine istinaden ağızdan çıkan bir ses; ya da insanın kendisiyle bir şeyi hakiki ya da hükmi olarak söylediği, telaffuz ettiği şeydir’; mana, ‘bir şeyle kast edilen şey ya da bir şeyin zihinsel suretidir.’⁸³ Delalet ise, ‘bir hal üzere olan şeyi bilmenin başka bir şeyi bilmeyi gerektirdiği şeydir.’⁸⁴ Delalet, İslam mantıkçıları tarafından sözlü ve sözsüz delalet olarak iki kısımda incelenmiştir. Bu iki delalet çeşidi de kendi aralarında vaz’i, akli ve tabii delalet olarak üç kısma ayrılır.⁸⁵

Ebherî, birçok eserine lafızlar konusuyla başlamıştır. Kanaatimizce Ebherî, anlamlı ya da anlamsız, ağızdan çıkan her türlü sesi lafız olarak kabul etmemiştir. Onun yaklaşımına göre mantıkta kullanılan lafızların temel özelliği, bir anlam ifade etmeleridir. Çünkü o, lafız için ‘*el-lafzü’l-müfid*,’ (bir şey, yani bir anlam ifade eden lafız) ibaresini kullanmıştır.⁸⁶

Ebherî’ye göre delaletten kasıt, bir kimsenin, bir lafzın ne için konulduğunu bilmesiyle o lafzın manasını anlamasıdır.⁸⁷ Başka bir deyimle, bir şeyin delaleti, lafzın düşünülmesi esnasında o şeyin zihinde resmedilmesidir.⁸⁸

Ebherî, hiçbir eserinde sözlü ve sözsüz delalet ayrımı yapmadığı gibi birer tanımlama olarak vaz’i, akli ve tabii delaletten de bahsetmemiştir. Yalnızca *Tenzilü’l-Efkâr*’da tabii delaletten söz etmiştir. Bunun sebebi, mantıkta esas dikkate alınan delalet çeşidinin sözlü

⁸¹ Bingöl, Abdülkuddüs, “İletişim Bağlamında Dil ve Mantık”, *A.Ü.İ.F.D.* c. XL, 1999, s. 108.

⁸² Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 15-17.

⁸³ Cürcânî, *Târîfât*, s. 149; Ankaravî, *Tarîfatü’ş-Şemsiyye*, s. 3.

⁸⁴ Cürcânî, *Târîfât*, s. 71; Tahânevî, *Keşşafü Istilahati’l-Fünun ve’l-Ulum*, s. 787; Fenarî, *Şerh-u İsağûci*, s. 3; Ankaravî, *Tarîfatü’ş-Şemsiyye*, s. 3.

⁸⁵ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 91b; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, Asr Matbaası, İst. 1315, (*Mantık Metinleri I*; içerisinde, nşr. K. Büyükoşkun, İşaret yay. İst.1998), s. 64-65; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F. yay. Ank. 1986, s.16-17; Emiroğlu, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Asa yay. Bursa, 1999, s. 67.

⁸⁶ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.17.

⁸⁷ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.17.

⁸⁸ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 3b.

vaz'î delalet olmasıdır,⁸⁹ denilebilir. Çünkü Ebherî'nin bu konuda dikkat çektiği en önemli kavram, lafzın anlam için 'vaz edilmiş (konulmuş)' olmasıdır. Mantıkçıyı ilgilendiren şey, sözlü olarak bir manayı ifade etmek için konulmuş olan lafız ve bunun gösterdiği şeydir. Bu sebeple Ebherî yalnızca sözlü vaz'î delalet ve bunun çeşitleri üzerinde durmuştur.⁹⁰ Nitekim Fenârî, *İsagüci* şerhinde, Ebherî'nin bir anlama delalet eden lafızla kast ettiği şeyin, aklî ve tabîî delalet olmayıp vaz'î delalet olduğunu ifade etmiştir.⁹¹ Zaten bütün klasik mantıkçılar delalet deyince sözlü vaz'î delaleti kast etmişlerdir.⁹²

Sözlü vaz'î delalet; mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üçe ayrılır.⁹³ Eserlerinin mantık bölümlerinin hepsine lafızların delaleti konusuyla başlamış olan Ebherî, adet olduğu üzere bu üç delalet çeşidi üzerinde durmuştur.

1.1. Mutabakatla Delalet

Sözlü vaz'î delaletin birinci çeşidi olan mutabakatla delalet, bir lafzın konulduğu anlamı tam olarak göstermesi olarak tanımlanabilir. Genel kabule göre bu tür delalet, bir lafzın ismi olduğu ya da konulduğu mananın tamamını göstermesidir. Mesela, 'insan' lafzının 'düşünen canlıya' delaleti böyledir.⁹⁴ Lafzın mutabakat yoluyla bir anlama delalet etmesi, bir sözcüğün bir anlam için konulması ve o anlamı tam olarak göstermesidir. Mesela, 'uçgen' sözünün, üç kenardan oluşmuş şekli ifade etmesi ona mutabakatla delalet etmesidir.⁹⁵ Özetle mutabakatla delalet, bir lafzın konulduğu mananın tamamını göstermesidir.

Ebherî, insanın 'düşünen canlıya' delalet etmesinde olduğu gibi, lafzın belirli mana için konulması sebebiyle o anlamı göstermesinin mutabakatla delalet olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ Burada dikkat çeken husus, lafzın mutabakat yoluyla belirli anlamı göstermesi için o lafzın bir mana için konulmuş, yani vaz' edilmiş olması gerektiğidir.

Ebherî, bu tür delaleti, bir mana için konulmuş olmasını öne çıkararak tanımlamanın yanında buna benzer başka niteliklerini göz önüne alarak şu şekilde de tanımlamıştır: 'Lafzın, ismi olduğu şeyin tamamını göstermesidir'.⁹⁷ Bu tanımlamada belirleyici olan, lafzın ismi

⁸⁹ Bkz. M. Fevzi Kureyşîzâde, *Hülâsetü'l-Mizân ale'l-Fenârî*, Hacı Muharrem Efendi matbaası, İst. 1284, s. 25.

⁹⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.17; *İsagüci*, (metin-çeviri-inceleme: H. Sarioğlu), İz yay. İst. 1998, s. 59.

⁹¹ Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, s. 4.

⁹² Semerkandî, *Kıstâs*, v. 91b; Mehmet Halis, *Mizânü'l-Ezhân*, Mahmud Bey Matbaası, İst. 1324, (*Mantık Metinleri I*, içerisinde, nşr. K. Büyükcoşkun, İşaret yay. İst.1998) s. 118.

⁹³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 36; Ebu Hamid Gazâlî, *Miyarü'l-İlm*, (nşr. Ahmet Şemsüddin) Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s. 43; Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, s. 4.

⁹⁴ Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 12b; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 4; Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, (nşr. H. T. Feyizli), Fecr yay. Ank. 1998, s. 15.

⁹⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 4.

⁹⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 3b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3a; *Telhisü'l-Hakâik*, v. 45a; *Kitabü'l-Matali*, v. 77b.

⁹⁷ Ebherî, *Kitabü'l-Matali*, v. 77b; *Hidâyetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Bl. Nr. 1410. B.n. v. 80b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 17.

olduğu şeyin ne kadarını gösterdiği. Lafzın konulduğu manayı tümüyle ifade etmesi şarttır. Kısaca Ebherî'ye göre mutabakatla delalet, bir lafzın, ismi olduğu şeyin tümüne, onun için konulmuş olması sebebiyle delalet etmesidir.

1.2. Tazammunla Delalet

Tazammun, lafzın konulduğu anlamın bir kısmını, kendi kapsamı içerisinde yer alacak biçimde göstermesidir. İslam mantıkçılarına göre bir lafız, konulduğu ya da ismi olduğu mananın tamamını değil de bir kısmını gösteriyorsa buna tazammunla delalet denir.⁹⁸

Ebherî'ye göre, insanın sadece 'canlıyı' göstermesi tazammunla delalettir.⁹⁹ Burada belirleyici unsur bir lafzın konulduğu manaya dâhil olup olmamasıdır. Tazammunla kast edilen, vaz' edilen lafzın ismi olduğu konunun içeriğinde yer alması;¹⁰⁰ ya da lafzın isim olduğu şeyin bir kısmını ifade etmesidir.¹⁰¹ İsmi olduğu şeyin bir kısmını göstermesi, lafzın, konulduğu manayı ne derecede; nicelik olarak ne oranda gösterdiği ile ilgilidir.

Ebherî, tazammun yoluyla bir anlamı gösteren lafzın, beş tümel kavramı tanımlamada temel soru olarak kullanılan 'o nedir?' sorusunun cevabında kullanılıp kullanılmayacağını tartışmıştır. Buna göre tazammun yoluyla delalet eden bir lafız, hakkında soru sorulan şeye dâhilse, insan için 'o nedir?' sorusunun cevabında bu lafız kullanılabilir. Bu soruya, canlılığın cismaniyyete delalet etmesi için insan 'düşünen canlıdır' diye cevap vermek doğru olur. Ancak canlı için 'o nedir?' şeklinde bir soru sorulduğunda, buna, 'o insanlıktır' biçiminde cevap vermek doğru değildir. Çünkü bu durumda hakkında soru sorulmanın ne olduğu tayin edilmiş olmaz.¹⁰² İstenilen amaca bu şekilde ulaşılamaz.

1.3. İltizamla Delalet

İltizam, bir lafzın bir anlamı gerektirme yoluyla göstermesidir. Klasik mantık geleneğinde bir terimin konulduğu ya da ismi olduğu manayı zihinsel gerektirme yoluyla göstermesine iltizamla delalet denir.¹⁰³ Lafzın, başka bir anlamın parçası olarak değil, o anlamdan ayrılamayan (ancak o anlamla dolaylı olarak bağlantısı olan) harici bir nedenle ona delalet etmesidir.¹⁰⁴

⁹⁸ Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v.12b; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 4; Şirvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantuk*, Es'ad Efendi matbaası, İst. 1304 (*Mantuk Metinleri I*, içerisinde, nşr. K. Büyükcoşkun), İşaret yay. İst.1998, s.36.

⁹⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 3b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3a; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 45a; *Kitabü'l-Matali*, v. 77b.

¹⁰⁰ Fenarî, *Şerh-u İsağûci*, s. 4.

¹⁰¹ Ebherî, *Kitabü'l-Matali*, v. 77b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3a.

¹⁰² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 4a.

¹⁰³ Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 12b; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 4; Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 15; Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 119.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 4.

Ebherî'ye göre bir lafız, konulduğu mananın dışında yer alıyorsa bu, iltizamla delalettir. Mesela, tavanın duvara delalet etmesi¹⁰⁵ ve merkebin aptalla ilişkisi bu türden delaletlerdir.¹⁰⁶ Bu tanım, tazammunla delaletin tanımında olduğu gibi lafzın konulduğu manaya dâhil olup olmaması noktası göz önüne alınarak yapılmıştır. Başka bir tanım ise şöyledir: 'Lafzın ismi olduğu şeyi gerektirmesi ya da işaret etmesi, iltizam yoluyla delalettir. Mesela, insanın yazma kabiliyetine sahip olması, iltizamî bir durumdur.'¹⁰⁷

İltizami delaleti diğerlerinden ayıran en önemli faktör, böyle bir delalette belirleyici olan temel unsurun zihinsel gerektirme olmasıdır. Lafızla o lafzın gösterdiği şey arasında doğrudan bir ilişki olmayıp dolaylı bir ilişki, bir çağrışım vardır. Kazvîni bu tür delalette, bir manaya isim olmuş lafzın harici bir manayı göstermesini şart koşturmuştur.¹⁰⁸

Bu tür delaletin değeri üzerine çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Ebherî'ye göre iltizami delalette, zihinsel bir gerektirme olması gerekir. Mananın meydana gelmesi için bir hayal olması lazımdır. 'Bir şeyin varlığı, kendisinden ayrı değildir, kendisinin tasavvuru yine kendisinin tasavvurudur,' demenin yanlış olduğunu ifade eden Ebherî, bir şeyi tasavvur etmenin o şeyi (sadece) akılla hatırlamak olmadığını ifade etmiştir. İltizama dayalı tasavvurlar mananın varlığının tamamıyla dışında değildir.¹⁰⁹

Ebherî, mantıkçılar arasında genel kabul görmüş bir anlayışa göre iltizamla delaletin, 'rağbet edilmeyen' (mehcure), yani tercih edilmeyen bir delalet çeşidi olduğunu ifade etmiştir. Ebherî'ye bundan kasıt, iltizamla delaletin zorunlu olarak geçersiz olması değildir. Yine burada anlatılmak istenen, iltizamla delaletin, 'o nedir?' sorusunun cevabını doğru vermediği de değildir. Çünkü bu durum sadece iltizamla delalet için söz konusu bir durum değildir. Ebherî'ye göre bunun manası, bir şeyin parçalarını tam tanımda iltizamla zikretmenin doğru olmamasıdır. Şöyle ki, 'insan' için 'o nedir?' diye sorulduğunda buna cevap olarak, 'hisleri olan düşünenidir' demek doğru olmaz. Aksine, 'düşünen canlı' denilmesi gerekir.¹¹⁰ Nitekim Fenârî, iltizamın zihinsel gerektirme olmasının, onun bir anlamın dış dünyadaki bütün öğelerini kapsayamayıp manayı tam olarak belirleyememesi olduğunu vurgulamıştır.¹¹¹ Ebherî'ye göre iltizami delaletin tercih edilmemesinin temel sebebi, onun, manayı net biçimde gösterecek açıklığa sahip olmamasıdır. Bu yolla bir anlamı gösteren lafız, istenen anlamı tam

¹⁰⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 3b.

¹⁰⁶ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 80b.

¹⁰⁷ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3a; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 45a; *Kitabü'l-Mâtâli*, v. 77b.

¹⁰⁸ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 4.

¹⁰⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 3b.

¹¹⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 20.

¹¹¹ Fenârî, *Şerh-u İsgâci*, s. 4.

olarak belirleyemeyeceğinden, varılmak istenen amaca ulaşamayacak, hatta bu sebepten dolayı bir kavram kargaşası doğması da söz konusu olabilecektir.

1.4. Delalet Konusunda Ebherî'nin Tartışma Konusu Yaptığı Farklı Fikirler

Ebherî, delalet konusunda, çeşitli yerlerde kendisinden önceki mantıkçıların görüşlerine yer vermiş, konuyla ilgili tartışmalara da atıflar yapmıştır. Görüşlerine en çok atıf yaptığı mantıkçılardan biri, bazı kaynaklarda¹¹² kendisinin hocaları arasında zikredilen Fahreddin Râzî'dir. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*'te görüşleri üzerinden Râzî ile delalet konusunda uzun uzadıya tartışmıştır. Bu tartışmanın satır başlarını vermek faydalı olacaktır.

Râzî'ye göre mutabakatla delalet, lafzın, ismi olduğu şeyin tamamına delaletidir. Tazammun, lafzın, parçası olması sebebiyle ismi olduğu şeyin parçasını göstermesidir.¹¹³

Ebherî, Râzî'nin tazammunla delaleti tanımlarken koyduğu, onun ismi olduğu şeyin parçasına delalet etmesi kaydının, aynı şekilde mutabakat için de gerekli olduğunu ileri sürmesine karşı çıkmıştır. Râzî'nin, nicelik itibarıyla ortak olan lafızların, bir manaya mutabakatla delalet etmelerinde olduğu gibi tazammunla da delalet edeceklerini ileri sürmekten kaçınarak şöyle demesi gerektiğini vurgulamıştır: 'Mutabakat, lafzın ismi olduğu şeye, isimlendirilen şey için konulmuş olması sebebiyle delaletidir.' Çünkü tikel bir durum için tazammun yoluyla mutabakata dayalı bir delalet söz konusu olduğunda, aynı şekilde o tikel durum, kendisi için isim olan şeyin parçası olması nedeniyle isimlendirilen şeye delalet eder.¹¹⁴

Râzî'ye göre, mutabakatla delalet, bir anlamın tam olarak gösterilmesi için gereklidir. Bundan dolayı bu şekilde delalet eden lafzın, isim olduğu şeyin tasavvurunun, mutabakatla delalet edilen mananın tasavvurunu gerektirmesi lazımdır. Bu durumda mutabakatla delalet, böyle bir gerektirme sebebiyle iltizamla delalet olmuş olur. Mutabakatla delaletten bunu çıkarmak imkânsız değildir. İltizamla delaletin her mahiyet için gerekli olduğunu, onun en küçük parçasının bile mahiyetin dışında olmadığını iddia eden Râzî, iltizamın, mutabakat için gerekli olduğunu savunmuştur.¹¹⁵

Ebherî, Râzî'nin bu görüşlerinin tartışmalı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ancak isimlendirilen şeyin tasavvuru, o şeyin kendisinin tasavvuru olursa böyle bir durum söz

¹¹² Sarioğlu, Hüseyin, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi", (İbnu'l-İbrî, *Târihu Muhtasari'd-düvel*'den naklen), s. 152; Ehvânî, A. Fuat, *İsagüci li Furfiryus el-Sûri Nakl Ebi Osman el-Dimeşkî*, Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1952. s. 49; Yavuz, Y. Şevki, "Fahreddin er-Râzî" md. *D.İ.A.* c. XII, İst. 1994, s. 89.

¹¹³ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Lübabü'l-İşarat ve't-Tenbihat*, (nşr. M. Şihabi), Tahran Üni. Yay, Tahran 1339, s. 173.

¹¹⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 19.

¹¹⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 19.

konusu olabilir. Ancak isimlendirilen şeyin mahiyetinin zihni bir gerektirme olması durumunda iltizam mutabakatı gerektirir. Bu ise bilinen bir şey değildir.¹¹⁶

Ebherî, Râzî'nin, 'iltizam her mahiyetin tasavvuru için gereklidir, onun en küçük parçası dahi mahiyetin dışında değildir,' iddiasına da karşı çıkmıştır. İltizamın, isimlendirilen şeyin tasavvuru, o şeyin kendisinin tasavvuru olup bunun dışında bir şey olmadığını söylemenin yanlış olacağını belirtmiştir. Çünkü insan bir şeyi akılla düşünür ki tasavvur bunun dışında bir şey değildir. Ebherî, iltizamla delalet için harici bir gerektirmenin şart koşulamayacağı kanısındadır. Çünkü 'körlük' terimi 'görmeye' delalet eder. Bu ikisi arasında hariçte bir gerektirme yoktur.¹¹⁷ Burada, Ebherî'nin, zihisel gerektirme ile harici gerektirmeyi farklı değerlendirmiş olması dikkat çekici bir husustur.

Bu tartışmada Ebherî, Râzî'nin görüşlerini tenkit etmiş, konuyla ilgili ileri sürülebilecek olası itirazları da kendi zaviyesinden cevaplandırma yoluna gitmiştir. Ayrıca bu izahattan anlaşılana, Ebherî'nin mutabakatla delaleti en üstün delalet biçimi olarak kabul ettiğidir.

Fenârî, bu üç delaletin birbirlerine göre durumunu konu ederek, mutabakatın tazammunu, tazammunun da mutabakatı; aynı şekilde iltizamın da tazammunu gerektirmeyeceğini ifade etmiştir.¹¹⁸ Ayrıca Ebherî'nin çağdaşı ve muarızı olan Keşşî, mutabakatla delaletin vaz'î olduğunu, diğer iki delalet çeşidinin akfî olduğunu; yine mutabakatla delaletin hakiki, diğer iki delalet çeşidinin de mecazi olduğunu beyan etmiştir.¹¹⁹ Gazâlî ise sadece mutabakat ve tazammunla tanım yapmanın doğru olacağını; iltizamın kesin kayıtlarla sınırlanıp belirlenmemesi nedeniyle tanımlarda kullanılamayacağını ifade etmiştir.¹²⁰ Bu tartışma ve değerlendirmelerden çıkarılacak sonuç, en kesin ve doğru delaletin, mutabakat olduğudur.

2. KAVRAM VE TERİM

Kavram, genel kabul görmüş tanımıyla bir objenin zihindeki tasavvurudur. Buna fikir de denilebilir.¹²¹ Bir kavramın dille ifadesine terim denir.¹²² Kavram, tek başına olduğu, bir önerme içerisinde özne ve yüklem olarak yer almadığı sürece ne doğru ne yanlıştır. Doğruluk

¹¹⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 19.

¹¹⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 20.

¹¹⁸ Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 4.

¹¹⁹ Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 12b.

¹²⁰ Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 44.

¹²¹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 16.

¹²² İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 74.

yanlılık kavramların değil önermelerin özellikleridir. Kavramın tek başına hiçbir işlevi yoktur; onun işlevi önerme içinde belli olur.¹²³

İslam mantık külliyyatında kavramlar konusu, mantık kitaplarının tasavvurat kısmında, lafızlar başlığı altında ele alınıp işlenmiştir. İslam mantıkçıları, Arap dilinde kavramın karşılığı olan *mefhum(at)* ifadesine çoğu zaman hiç yer vermeden, Fenârî'nin de işaret etmiş olduğu gibi anlam ifade eden lafızlar başlığı altında kavram çeşitlerine yer vermişlerdir.¹²⁴ Bir manayı ifade etmek için söylenen şey olarak, kavram ve terim karşılığında lafız ifadesini kullanmışlardır. Bunun en açık örneğini İbn Sînâ'nın yaklaşımında görebiliriz. Çünkü o, tasavvurların kelimelerle gösterdiğimiz işaretlere ve delaletlere bağlı olduğunu ifade etmiştir. Tasavvurun dil ile müfret olarak söylenmesine de lafız dendiğini beyan etmiştir.¹²⁵

2.1. Terim

Kavramın dil ile ifade edilmesine terim dendiğini daha önce zikretmiştik. Terimler isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır.

2.1.1. İsim, Fiil (Kelime) ve Harf (Edat)

İslam mantıkçıları, zaman ifade edip etmemelerini ve tam bir anlamı gösterip göstermemelerini esas alarak terimleri isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayırmışlardır.¹²⁶ Mesela, İbn Sînâ, mantıkçıların terimleri, isim, fiil ve harf olarak üç kısımda incelemelerinin yerinde bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir.¹²⁷ Ebherî de aynı yaklaşımı benimsemiştir. Şimdi sırasıyla bunları görelim.

a-İsim: Aristoteles'e göre isim, parçaları ayrı ayrı anlamlı olmayan, zaman dışı, uzlaşım sal olan anlamlı sestir.¹²⁸ Bu tanımı İslam mantıkçılarında da bulabiliriz. Mesela, Fârâbi ve İbn Sînâ, ismi benzer ifadelerle tanımlamışlardır: İsim, bir şeye zati olarak uzlaşıyla delalet eden terim olup, zamandan soyutlanmıştır ve parçalarından her hangi birinin kendi başına delaleti yoktur.¹²⁹ Ebherî de benzer bir tanım yapmıştır: Bir terim, belirli bir zamanda herhangi bir konuya delalet etmiyorsa isimdir. 'İnsan' ve 'canlı' terimleri buna örnektir.¹³⁰ İsmi'nin temel özelliği zaman ifade etmemesidir.

¹²³ Özlem, Doğam, *Mantık*, İnkılâp yay. Ank. 1999, s. 69.

¹²⁴ Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 6.

¹²⁵ Bolay, M. Naci, *Fârâbi ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, s. 62.

¹²⁶ Fârâbi, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 127; Kazvîni, *Şemsîyye*, s. 4; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 93a.

¹²⁷ Ebu Ali İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (Eş-Şifa: İbare)*, çev. Ö. Türker), Litera yay, İst. 2006, s. 19.

¹²⁸ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, (çev. S. Babür), İmge yay. Ank. 2002, s. 7.

¹²⁹ Ebu Nasr el-Fârâbi, *Kitâb fi'l-Mantık el-İbare*, (thk. M. Selim Salim), Darü'l-Kütüp, Mısır, 1976 s. 7; "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 127; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 7.

¹³⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 4b; *Kesfü'l-Hakâik*, s. 22.

b- Fiil (Kelime): Arap dilcileri, *'fiil'*e kelime demişlerdir.¹³¹ Aristoteles'e göre fiil, zamanı işaret eden, parçası ayrı olarak hiçbir şey ifade etmeyen terimdir.¹³² Ebherî'ye göre bir terim, bir oluşu, herhangi bir konunun nispetini ve belirli bir zamanı ifade ediyorsa fiildir. Mesela, 'dövdü' ve 'yürüdü' terimleri birer fiildir.¹³³ Gazâlî'ye göre fiil, anlam ve anlamın oluş anına delalet etmesi yönüyle isimden ayrılır.¹³⁴ Fiillerin temel karakteri tayin edilmiş bir zamanı göstermeleridir.

c- Harf (Edat): Fârâbî'ye göre edat, bir isme ya da fiile bitişmedikçe kendi başına bir anlam ifade etmeyen terimdir.¹³⁵ İbn Sînâ, harflerin, bir anlama tek başlarına delalet edemeyeceklerini dile getirmiştir. Bunlar ancak aralarında ilişki olan başka terimlerle birlikte bir anlamı gösterebilirler. İbn Sînâ, harfleri basit lafızlar arasında zikretmediği için Aristoteles'i eleştirmiştir.¹³⁶ Ebherî'ye göre bir terim, kendi başına tam bir manaya delalet etmiyorsa *edat* olarak isimlendirilir. Mesela, '-de, -da' (fi) ve '-olmayan' (la) terimleri birer edattır.¹³⁷

İsim, fiil ve harf konusu, Ebherî tarafından birbiriyle bağlantılı olarak iç içe ele alınmıştır. Şöyle ki ona göre bir terim, 'vurdu' örneğinde olduğu gibi bir olaya, bir konunun nispetine ve bu nispetin zamanına delalet ediyorsa fiildir. Çünkü bu terim, geçmiş zamanda belirli bir şahıs olmadan 'vurma' işinin varlığına delalet eder. Eğer böyle bir duruma delalet etmezse bu da isimdir.¹³⁸

Ebherî'ye göre edatlar isim değildir. Çünkü onlar iki şey arasındaki ilişkiyi gösteren bağ olarak kullanılır. 'O' gibi zamirler ve buna benzer sözcükler bir ilişkiye delalet ettikleri zaman edat sayılırlar. Ebherî'ye göre 'oldu' (kâne) gibi yardımcı fiiller, fiilden türetilmişlerdir. Fakat onlar belirli bir olayın zamanını göstermedikleri için fiil değildirler.¹³⁹ Diğer mantıkçılar gibi Ebherî de yardımcı fiileri edatlardan saymıştır.

İsim, fiil ve harf konusu dilin yapı taşlarını oluşturmaları sebebiyle esas itibarıyla dilcilerin inceleme alanına girer. Mantıkçılarla dilciler söz konusu ifadeleri aynı şekilde ele

¹³¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, içinde; nşr. M. T. Küyel), Ank. 1990, s. 48; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 16.

¹³² Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 9; krş. Ebu Ali İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, (Resâil-u İbn Sina, içinde; thk. H. Z. Ülken), İ.Ü. E. F. yay. İst. 1953, s. 4.

¹³³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.18; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 4b.

¹³⁴ Ebu Hamid el-Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (Makasid el- Felasife, çev. C. Erdemci), Vadi yay. Ank. 2001, s. 48.

¹³⁵ Fârâbî, *el-İbâre*, s. 7; krş. Cürçânî, *Târîfât*, s. 57.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 28.

¹³⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.18; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 4b.

¹³⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 4a; aynı eser, Laleli Bl. Nr. 2562 v. 3a.

¹³⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 5b.

almamış bu konuda derin tartışmalara girişmişlerdir. Dilcilerden yaptığı alıntılar ve bunlara verdiği cevaplardan hareketle bu tartışmalara Ebherî'nin de katıldığı anlaşılmaktadır.

Dilcilere göre kelime konulmuş (vaz'î) bir manaya delalet eder; isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılır. Bazı fiiller tam bir manaya delalet eder ve onların delaleti, ya geçmişte ya gelecekte ya da hali hazırda bir konunun bir şeye nispetini ve bir oluşu gösterir. Bazı fiiller de tam olmayan manalara delalet ederler. Mesela, 'oldu' (kâne) yardımcı fiili böyledir. Bunların delaleti sadece nispet ve zamana göre olur. Ebherî, mantıkçıların ıstilahında yardımcı fiillerin, fiil çatısı altında yer almadığını; edatlar çatısı altında değerlendirildiğini ifade etmiştir.¹⁴⁰

Bu konuda mantıkçılarla dilciler arasında iki temel fark olduğunu görüyoruz. Bunlardan birincisi, mantıkçıların kelimeyi fiil anlamında kullanmalarındadır. Dilciler zaman ifade eden terimlere sadece fiil demişlerdir. İkinci fark ise mantıkçıların yardımcı fiilleri edatlar başlığı altında ele almalarına karşılık dilcilerin yardımcı fiilleri de fiillerden saymış olmalarındadır.

Ayrıca dilciler, edat ve kelimenin haber ifade etmemeleri bakımından ortak olduklarını savunmuşlardır. Ebherî'nin bildirdiğine göre Fahreddin Râzî, dilcilerin bu görüşüne karşı çıkmıştır.¹⁴¹ Ebherî, terimleri anlamları bakımından da ele almıştır. Şimdi de bunları görelim.

2.1.2. Anlamları Bakımından Terimler

Terimler anlamları bakımından *mutavâtî* ve *müşekkek* olmak üzere temelde ikiye ayrılırlar. İslam mantıkçıları, fertlerinin zihindeki ve dış dünyadaki manası birbiriyle doğru olarak örtüşen ya da birden çok şey için konulmuş genel bir manayı baştan beri ifade eden evvelî lafza, '*mutavâtî*' demişlerdir.¹⁴² Ebherî de zihindeki varlığı dış dünyadaki varlığına tam uyan ve denk düşen terimleri *mutavâtî* olarak isimlendirmiştir. Mesela, insan ve at terimleri *mutavâtî* terimlerdir.¹⁴³ İki terimde de anlam, hem zihinde hem de dış dünya da eşit olarak bir araya gelmiştir. Bu birliktelik ister insan terimindeki gibi birden çok şey isterse de güneş terimindeki gibi bir tek şey için söz konusu olsun fark etmez.

Bir terimin anlamı akılda ve dış dünyada eşit olarak örtüşmez ise bu da *müşekkek* terimdir.¹⁴⁴ Ebherî bunu şu şekilde açıklamıştır: 'Terimin konulduğu mana, hem zihinde hem de dış dünyada bir terimde eşit olarak toplanmamışsa, yani ona bu mana tam olarak

¹⁴⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 22.

¹⁴¹ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 22.

¹⁴² Fârâbî, *el-İbâre*, s. 20; Cürçânî, *Târîfât*, s. 134; *Mevsûâtu Mustalahâti ilmi'l-Mantık inde'l-Arap*, (Haz. Komüsyân), Mektebetü Lübnan, Lübnan, 1996, s. 225.

¹⁴³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 18; *Tenzilü'l-Efkâr*, 5a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 108b.

¹⁴⁴ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 6.

yüklenmemişse bu tür terimler müşekkektir. Mesela, *beyaz* kelimesinin *gün doğumu* ve *fildişi* terimleriyle olan ilişkisinde durum böyledir.¹⁴⁵ Çünkü gün doğumu ve fildişi, ikisi de beyaz olsa da aynı derecede beyaz değildirler. İkisinin beyazlık dereceleri birbirinden farklıdır.

Ebherî, tek bir mana için konulmuş terimlere *münferit* demiştir. Mesala, ‘güneş’ terimi münferittir. Yine ona göre konulduğu manayı eşit derecede gösterebilir ya da göstermesin, birden çok manayı gösteren terimler *müşterek*’tir. Mesela, ‘göz’ terimi böyledir. Çünkü birden çok anlam için kullanılabilir. Göstertdiği ikinci anlamı birinci anlamdan çok daha güçlü bir şekilde ifade eden terimler de menkul’dür. Mesela, ‘canlı’ (hareket eden/daâbbe) terimi menkul bir terimdir. İkinci bir mana için değil, konulduğu ilk anlamı gösteren terimler de, *hakiki*’dir. Konulduğu ilk anlamı değil ikinci anlamı ifade eden terimler ise *mecazî*’dir.¹⁴⁶ Mesela, arslan terimi bilinen ilk anlamındaki hayvan, yani aslan için kullanıldığında hakiki, cesur bir insan için kullanıldığında mecazi bir terim olmuş olur.

Ebherî, Aristoteles’in yaptığı gibi,¹⁴⁷ aralarındaki anlam ilişkileri bakımından da terimleri incelemiştir. Buna göre aynı anlama gelen iki farklı terim, *eş anlamlı*’dır (müradif). Mesela, insan ve beşer terimleri eş anlamlıdır. Anlamları birbirinden farklı olanlar *ayrık* (mübayin) terimlerdir. Mesela, insan ve at terimleri ayrıktır. Aralarındaki zihinsel ilişki nedeniyle zorunlu bazı durumlarda konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanılan terimler ise *müteşabih* ve *müstear* terimlerdir. Mesela, at için, ‘süslü ve meşhur hayvan’ denilmesi böyledir.¹⁴⁸

2.2. Kavram Çeşitleri

İslam mantıkçıları kavramları ilk olarak *basit* (müfret) ve *bileşik* (mürekkap) kavramlar olarak ikiye ayırmışlardır.¹⁴⁹ Ebherî de aynı yaklaşımı benimsemiştir. Şimdi sırasıyla kavram çeşitlerini görelim.

2.2.1. Basit (Müfret) Kavramlar

Basit kavramlar genel olarak, ayrı ayrı ele alındıklarında parçaları bir anlam ifade etmeyen kavramlar olarak tanımlanmışlardır.¹⁵⁰ Farâbî, bir anlamı tek sözcükle anlatan kavrama, basit kavram demiştir. Örneğin, insan, hayvan, konuşan, beyaz, siyah gibi kavramlar

¹⁴⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 18; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 5a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 108b.

¹⁴⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 18; *Tenzilü'l-Efkâr*, 5a; krş. Fârâbî, *el-İbâre*, s. 19-20; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 3-4.

¹⁴⁷ Bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, (çev. S. Babür) İmge yay. Ank. 2002. s. 7.

¹⁴⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 18; *Tenzilü'l-Efkâr*, 5a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b; krş. Cürçânî, *Târîfât*, s.134.

¹⁴⁹ Fârâbî, *el-İbâre*, s. 7; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 19; *İşaretler ve Tembihler*, s. 5; Kazvîni, *Şemsiyye*, s.4; Fenarî, *Şerh-u İsağüci*, s. 5.

¹⁵⁰ Cürçânî, *Târîfât*, s. 151; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 5.

Fârâbî'ye göre basit kavramlardır.¹⁵¹ İbn Sînâ basit kavramları, 'bir parçası, kendisinden bizzat kast edilen anlam bütününün bir parçasına delalet etmeyen kavramlar, olarak tanımlamıştır. Mesela, insan lafzının parçaları olan 'in' ve 'san', insanın anlamının iki parçasına delalet etmez.¹⁵² Yani bir parça, insanın mahiyetini ve anlamını oluşturan 'düşüneni' diğer kısım da 'canlıyı' göstermez.

Ebherî'ye göre bir parçasının ifade ettiği anlam, bütününün anlamını göstermeyen kavram, 'basit'tir. Mesela, 'insan' kavramı böyledir.¹⁵³ Yine ona göre bir parçasıyla, kendisinin başka bir parçası kast edilmeyen kavram, basittir. Örneğin, 'Zeyd' ve 'insan' kelimeleri böyledir. Zeyd, insan, Abdullah ve benzeri basit kavramların hiçbir parçası başka bir şeye konu olmaz. Bu tür kavramların parçaları ancak kendi başlarına bir anlam ifade ettiklerinde bir şeyin konusu olabilirler.¹⁵⁴ Ebherî'ye göre basit kavramlar, belirli bir şahıs ismi kılındıklarında anlamlarının bir parçası, başka bir şeyin konusu olabilir. Fakat yine de bu kavramlarla, 'düşünen canlı' örneğindeki gibi bir anlam ifade edilemez.¹⁵⁵

Ebherî, kimi mantıkçıların, 'Abdullah' (Allah'ın kulu) örneğindeki olduğu gibi bazı kavramların özel isim kılındıklarında, delaletleri manalarının bir parçasını göstermese bile bunların basit değil, bileşik kavram olarak kabul edilmeleri gerektiğini iddia ettiklerini bildirmiş ve bu görüşü reddetmiştir. Bu karşı çıkışı da İbn Sînâ'nın¹⁵⁶ böyle kavramları basit kabul etmesine dayandırmıştır.¹⁵⁷ Fenârî, şahıs ismi olarak kullanılan 'Abdullah' isminin basit kavram kabul edilmesinin, 'düşünen canlı' kavramının da basit kabul edilmesine gerekçe olamayacağını dile getirmiştir.¹⁵⁸ Kanaatimizce, bunun sebebi, 'düşünen canlı' kavramının özel isim olarak kullanılamamasıdır.

Fillerin basit mi yoksa bileşik mi olduğu tartışmalıdır. Ebherî'ye göre 'vuruyorum', 'vuruyoruz', 'vuruyor' ve 'vuruyorsun' şeklindeki şimdiki zamanı gösteren fiiller bileşiktir. Çünkü bunların bir parçası anlamlarının diğer parçasına delalet eder. Bu durumda basit kavram olarak geriye sadece geçmiş zaman kipi, yani mazi siygası kalır. Çünkü bu siyga, kip olarak fiilin maddesini; şekil olarak da geçmiş zamanı gösterir.¹⁵⁹ Ebherî nazarında basit

¹⁵¹ Fârâbî, *et-Tavti'e*, s.24; "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 127; *el-İbâre* s. 7.

¹⁵² İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 19; *İşaretler ve Tembihler*, s. 5; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 2.

¹⁵³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, 4a; *Keşfü'l-Hakâik*, s.17; *Beyânü'l-Esrâr*, 3b; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 45a; *Kitabü'l-Matâli*, v. 77b; krş. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 2.

¹⁵⁴ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 80b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 45a; *Kitabü'l-Matali*, v. 77b.

¹⁵⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 4a.

¹⁵⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 19-20.

¹⁵⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 21.

¹⁵⁸ Fenârî, *Şerh-u İsagûci*, s. 5.

¹⁵⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, 4a; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 149.

kavramların temel karakteri, kaç parçadan oluşmuş olursa olsun parçalarının kendi başlarına bir anlam ifade etmemesidir.

2.2.2. Bileşik (Mürekkep) Kavramlar

İslam mantıkçılarının yazmış olduğu eserlerde kavramlar ilk önce basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki temel kavram çeşidi kendi içlerinde çeşitli sınıflar altında incelenir. Bu eserlerde basit kavramlara bir hayli geniş yer verildiği halde bileşik kavramlar çok kısa biçimde ele alınır.

İslam mantıkçılarına göre parçası anlamının parçasını gösteren kavram, bileşiktir.¹⁶⁰ Fârâbî'ye göre bileşik kavramlar, kendilerine, 'muhakkak, şüphesiz ki' edatı bitleştirilen bütün terkiplerdir; zira bu durumda söz tam olarak anlaşılmış olur.¹⁶¹

Ebherî'ye göre anlamının bir parçası başka bir parçasını gösterebilen kavramlar *bileşik*'tir.¹⁶² Mesela, 'düşünen canlı' ve sıfat olarak kullanıldığında, 'Abdullah' (Allah'ın kulu) ve 'taş atan' kavramları buna örnektir.¹⁶³ Burada hem 'taş' hem de 'atan' sözcükleri kendi başlarına birer manaya sahiptirler. Bileşik kavramlar genellikle iki parçadan oluşurlar ve onların her parçası ayrı bir anlam ifade eder.

Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi¹⁶⁴ Ebherî kelimelerin, yani fiillerin mazi kipi hariç diğer kiplerinin bileşik olduğunu ifade etmiştir. Mesela, 'yürüyor', 'yürüyorum', 'yürüyorsun' ve 'yürüyoruz' fiillerinin hepsi bileşiktir. Çünkü bunların bir parçası anlamlarının bir parçasına delalet eder. Fiillerde sadece mazi kipinde olanlar basittir.¹⁶⁵ Mazi fiillerin basit olduğu, tartışmalı bir görüştür. Ebherî bu görüşe karşı ileri sürülen itirazlar üzerinde de durmuştur.

Ebherî'nin naklettiğine göre mazi fiillerin bileşik olduğunu ileri sürenlerin delili şudur: 'Mesela, 'yürüdü' mazi fiilinin, aslı hadisenin kendisine ve şekli geçmişe delalet eder. Bu durumda onun parçası da anlamının bir parçasına delalet eder. Bu yüzden mazi fiiller de bileşiktir.'¹⁶⁶ Ebherî, 'bileşik kavramlarda, kavramın her parçası, mananın bir parçasını gösterir,' ifadesinin ne anlama geldiğini izah ederek bu iddiayı çürütmeye çalışmıştır. Ona göre bu ifadenin manası, 'kavramın, anlamı göstermek için meydana getirilmiş parçalarından

¹⁶⁰ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 5; Ankaravî, *Tarifâtü 'ş-Şemsiyye*, s. 3; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifâtü 'l-Azîziyye*, İst. 1308, s. 27.

¹⁶¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 136.

¹⁶² Ebherî, *Beyânü 'l-Esrâr*, v. 2b; *Telhîsu 'l-Hakâik*, v. 45a; *Kitabü 'l-Matali*, v. 77b.

¹⁶³ Ebherî, *Tenzilü 'l-Efkâr*, 4a; *Keşfü 'l-Hakâik*, s.17; *Beyânü 'l-Esrâr*, 3b; *Telhîsu 'l-Hakâik*, v. 45a; *Kitabü 'l-Matâli*, v. 77b.

¹⁶⁴ Bkz. Fârâbî, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, s. 48; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 20-23.

¹⁶⁵ Ebherî, *Keşfü 'l-Hakâik*, s. 21; *Tenzilü 'l-Efkâr*, v. 4a.

¹⁶⁶ Ebherî, *Keşfü 'l-Hakâik*, s. 21.

her biriyle, mananın bir parçasının ifade edilmesidir.’ Mazi fiilin şekli bileşik terim için söz konusu durumu sağlayacak yapıda değildir. Bundan dolayı mazi fiiller bileşik değil, basittir.¹⁶⁷ Buna benzer bir durum iki kelimedenden oluştuğu halde basit sayılan kavramlar da söz konusudur. Mesela, İbn Sînâ’ya göre bir lafız ‘Abdullah’ örneğinde olduğu gibi şeklen bileşik olduğu halde tek manaya delalet ettiği sürece yani isim olup sıfat olmadıkça basittir.¹⁶⁸

Bileşik kavramlar, *tam* ve *tam olmayan* bileşik kavramlar olmak üzere ikiye ayrılır. Tam bileşik kavramlar, anlamı üzerinde herkesin birleştiği, yani anlamı herkes tarafından bilinen kavramlardır.¹⁶⁹ Ebherî’de aynı yaklaşımı benimsemiştir. Ona göre tam bileşik kavramlar, herkesin onayladığı bir anlamı ifade eden kavramlardır. Ebherî, tam bileşik kavramların en az iki isimden veya bir isim ve bir fiilden oluştuğunu, bunun da gerçek ya da takdiri bir fiil olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁰

Tam bileşik kavramlar, doğru ve yanlış olma ihtimali taşıyorsa bunlar, *haber*’dir. Doğru ve yanlış olma ihtimali taşımıyorsa ve öncelikli olarak bir işin yapılmasını talep eden bir ifadeyse ve bir üstten geliyorsa *emir*’dir. Tam bileşik kavramlar doğru ve yanlış olma ihtimali taşıyorlarsa ve talepte bulunulan kimseye eşit düzeydeki bir kimse tarafından söylenirse *rica* (iltimas); alt düzeydeki birinden geliyorsa *soru*’dur. Eğer bu anlamlardan birini ifade etmiyorsa *tenbih*’tir. Ebherî, isimlerini zikretmeden geri kalan diğer terimlerin bunların altında sıralandığını belirtmiştir.¹⁷¹ Kazvîni geri kalan bu kavramların, *temenni*, *terecci*, *yemin* ve *nida* olduğunu söylemiştir.¹⁷²

Burada dikkat çeken husus, haber gibi yargı, hüküm bildiren ifadelerin, tam bileşik kavramlar başlığı altında ele alınmış olmasıdır. Bilindiği gibi kavramlar doğru ya da yanlış her hangi bir hüküm ifade etmez. Kanaatimizce mantıkçılar, önermelerdekinden farklı bir anlamda bu kavramların haber, yani yargı ifade edip etmemelerini dikkate almışlardır.

Tam olmayan bileşik kavramlar herkesin onayladığı, net bir anlam ifade etmez. Bunlar da iki kısımdır. Birincisi *takyîdi* olanlardır. Takyîdi kavramlar tam olmasa da belirli bir manaya sahiptir. Mesela, tek bir anlamı ifade eden ‘düşünen canlı’ terimi kayıtlanmış, belirli bir anlamı gösterir. İkinci kısımdakiler ise *takyîdi* olmayanlardır. Belirli, bilinen, açıkça anlaşılabilen bir anlamı ifade edemezler. Mesela, ‘Zeyd’de’, ‘insan-olmayan’ v.b. kavramlar

¹⁶⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 21.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 5; Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, s. 63.

¹⁶⁹ Fârâbî, *el-İbâre*, 17; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 6; Ankaravî, *Tarifâtü's-Şemsiyye*, s. 4

¹⁷⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 6a.

¹⁷¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 18; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 6a.

¹⁷² Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 7.

belirli bir anlamı ifade etmeyen bileşik kavramlardır.¹⁷³ Bunların bileşik kavram olarak değerlendirilmelerinin sebebi, iki terimden, yani bir isim ve bir edattan oluşmuş olmalarıdır.

Ebherî, bileşik kavramları, Meşşâî geleneğe sadık kalarak, her bir parçası ayrı bir anlam taşıyan kavramlar olarak tanımlamıştır. Bunları da tam ve tam olmayan bileşik kavramlar olarak ikiye ayırmıştır.

Kavramlar, manalarında ortaklık kabul edip etmemeleri bakımından tikel ve tümel kavramlar olarak ikiye ayrılır.¹⁷⁴ Manasında ortaklık kabul etmeyen kavramlara tikel, ortaklık kabul edenlere de tümel kavramlar denir. Bu kavramlar kendi içlerinde çeşitli sınıflara sahiptir. Şimdi sırasıyla bunları görelim.

2.2.3. Tikel (Cüz'î) Kavramlar

Ebherî'ye göre bir kavramın ifade ettiği anlam, başka bir şeyle ortak olmaya engel ise bu 'özel tikel kavram'dır (alemü'l-cüz'î). Ebherî'ye göre bir kavram, 'Zeyd' lafzındaki gibi anlamı, kendisinde başka bir mananın ortak olmasına engel ise tikeldir; bu ortaklık ister 'insan' lafzında olduğu gibi bilfiil, isterse de 'Anka kuşu' ifadesindeki gibi bil-kuvve olsun fark etmez. Kendisinde ortaklığa engel olan '(Allah) Teâla' lafzı da böyledir.¹⁷⁵

Tikel kavramların genel ilkeleri göstermemesi ve bir şey hakkında, onlar vasıtasıyla bütüncül bir yargıya ulaşamaması nedeniyle İslam mantıkçıları tikel kavramlarla ilgilenmeyi gereksiz görmüşler, bunun yerine dikkatlerini tümel kavramlar üzerine yoğunlaştırmışlardır.¹⁷⁶ Şimdi biz tümel kavramları incelemeye başlayalım.

2.2.4. Tümel (Küllî) Kavramlar

Tümel kavramlar, mantığın ve özellikle de felsefenin en karmaşık konularından biridir. Tümel ile ilgili birçok soru ortaya atılmıştır. Bu sorulardan bazıları şunlardır: Tümelin mahiyeti nedir? Tikellerden farkları nelerdir? Kendilerine has bir varlıkları var mıdır?¹⁷⁷ Dış dünyada mevcut mudurlar?

Tümel sorunu olarak şöhret bulmuş olan tümelin dış dünyadaki varlığı meselesi, mantık ve felsefe tarihi boyunca sürekli tartışılmıştır.¹⁷⁸ Bu soruna sistemli olarak ilk kez Porphyrios *İsagoci*'sinde işaret etmiştir. O, söz konusu problemi, hiçbir çözüm vermeden ve hiçbir çözüme girişmeden; tümel dış dünyada mevcut mu yoksa zihnimizde sırf soyut bir

¹⁷³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 19 *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 6a.

¹⁷⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 20; *İşaretler ve Tembihler*, s. 5; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 94b-95a; Ebu Hâmid el-Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakkü'n-Nazar)*, çev. A. Kayacık, Ahsen yay. İst. 2002, s. 66-67.

¹⁷⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 18; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 5a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b; krş. Kazvîni, *Şemsiyye*, 5-6.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 21.

¹⁷⁷ Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, M.E. B. yay. Ank. 2001, s. 91.

¹⁷⁸ Ehvânî, *İsagüci li Furfiryus el-Sûri Nakl Ebi Osman el-Dimeşki*, s. 52-55.

kavram olarak mı var, dış dünyada mevcutsa cismani mi ve nesnelere içinde mi yoksa nesnelere ayrı mı¹⁷⁹ şeklinde üç temel soru çerçevesinde ele almıştır. Bu tartışma tüm felsefe tarihi boyunca devam etmiştir.

Bazı mantıkçılar kavramın dilden bağımsız bir mahiyetinin olamayacağını söyleyerek tümel kavramlar konusunu bir anlamda mantığın dışına çıkarmışlardır.¹⁸⁰ Biz burada tümelleri, mantığı ilgilendiren yönüyle kısaca incelemeye çalışacağız.

İlk olarak tümelin tanımıyla başlayalım. Basit bir kavramın ifade ettiği anlam, başka bir şeyle ortaklığa engel değilse, birden fazla konuya yüklenebilme özelliğine sahipse bu, *tümel (külli)*'dir.¹⁸¹ Tümel kavram, parçaları birbirine benzeyen ve benzemeyenleri ifade eden ortak lafız, olarak da tanımlanmıştır.¹⁸² Ebherî'ye göre kavramının tasavvuru, kendisine başka bir anlamın ortak olmasına engel olmayan kavram tümeldir. Mesela, bu anlamda 'insan' kavramı tümeldir.¹⁸³ Fenârî, buradaki ortaklıktan kastın, çokluk olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁴ İnsan, denilince bununla sadece tek bir insan değil, insan cinsine dahil olan bütün insanlar kast edilir. Tümel kavramlar, tabîi, mantıkî ve aklî tümel olarak üç kısma ayrılır. Şimdi bunları görelim.

2.2.4.1. Tabîi, Mantıkî ve Aklî Tümeller

Tümeller farklı niteliklerine göre birden çok şekilde sınıflandırılmıştır. Başta İbn Sînâ olmak üzere¹⁸⁵ İslam mantıkçıları tümelleri tabîi, aklî ve mantıkî olmak üzere üç farklı kategoride incelemişlerdir.¹⁸⁶ Bu üçlü ayrım, tümel kavramların dış dünyada bulunup bulunmaması esas alınarak yapılmıştır. Ebherî'nin de benimsemiş olduğu bu ayrım, esasında klasik mantıktaki beş tümelden cinsin tabîi, aklî ve mantıkî cins olmak üzere üç kısımda mütalaa edilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.¹⁸⁷

İslam mantıkçılarının bakış açısıyla meseleye yaklaşacak olursak Kazvînî, canlı kavramı için bu tümeldir dendiğinde burada üç durumun söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Bunların birincisi, canlılığın neyse o olması; ikincisi canlılığın tümel bir kavram olması ve üçüncüsü de canlı kavramının bu ikisinden meydana gelmesidir. Yani canlı ve tümellikten

¹⁷⁹ Porphyrios, *Isagoge*, (çev. B. Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İst. 1986, s.31; ayrıca bkz. aynı eser içerisinde H. R. Atademir'in yazdığı değerlendirme bölümü. s. 82.

¹⁸⁰ Bkz. Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 11.

¹⁸¹ Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 138; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 6; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 6.

¹⁸² Yakup b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, (çev. M. Kaya), İz yay. İst. 1994, s. 63.

¹⁸³ Ebherî, *İsağûci*, s. 59; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 80b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 45a; *Kitabü'l-Matali*, v. 78a.

¹⁸⁴ Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 6.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 58; Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 92.

¹⁸⁶ Ankaravî, *Tarifâtü's-Şemsiyye*, s. 5

¹⁸⁷ Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 92.

meydana gelmesi sebebiyle canlının, tümel olarak tarif edilmesidir. Bunlardan birincisi tabîî, ikincisi mantıkî ve üçüncüsü de aklî tümel olarak isimlendirilir. Tabîî tümel, dış dünyada mevcut olan bir canlının parçasıdır. Bu durumda dış dünyada mevcut olanın parçası da dış dünyada mevcuttur. Öyleyse tabîî tümel dış dünyada mevcuttur. Diğer iki tümel çeşidinin dış dünyada mevcut olup olmadığı tartışmalıdır. Bu tartışma mantığın inceleme alanına girmez.¹⁸⁸ Konunun mantık kitaplarındaki genel izahı böyledir.

Ebherî de yukarıdaki açıklama biçimine paralel bir tutum sergilemiştir. Ona göre, ‘bir şey için bu tûmeldir’ dendiğinde bu sözden, ya bir şeyin mutlak mahiyeti, ya onun itibarî olarak mahiyet oluşu, ya da onun tümel olarak nitelenmiş olması anlaşılır.¹⁸⁹ Bunlardan birincisi tabîî tûmeldir. Tabîî tûmel, bir şeyin neyse o olması bakımından mahiyet olması demektir. Bunlar hem zihinde hem de dış dünyada mevcuttur. Bu özellikleri sebebiyle diğer iki tûmelden ayrılırlar. Örneğin, canlılık böyledir. Çünkü canlılık, zihindeki varlığının yanında, hâlihazırda canlı olarak bulunan her şeyin parçası olarak da mevcuttur. Bu yüzden canlılık kavramı hem zihinde hem de dış dünyada mevcuttur.¹⁹⁰

İkincisi mantıkî tûmeldir. Bunlar, itibari, göreceli olarak tümel kabul edilen kavramlardır ve sadece zihinde mevcuttur. Mesela, tümel bir kavram, canlılıkla birlikte düşünüldüğünde, o kavramın bir canlıya ait olmasının yanında bir şey daha tasavvur edilmiş olur. Canlılık, canlı anlamındaki şeydir. O da tümel anlamdaki şeydir. Bu ise birçok şeye uygun düşmesi sebebiyle tûmeldir.¹⁹¹ Mantıkî tûmel, bir kavram olarak zihinde bulunur ve gerektiği zaman kendi kaplamı altında yer alan fertlere yüklem olur. Ortak bir anlam olarak ya ‘insan’ gibi bir kavramın varlığındaki çeşitliliğe ya da ‘güneş’ gibi düşünülmesi mümkün olan bir çeşitliliğe delalet eder.¹⁹²

Üçüncüsü de aklî tûmeldir. Bilinen bir manaya sıfat olmaları bakımından tümel olan kavramlardır. Canlılık kavramının tümel olarak zihindeki varlığı böyledir. Bir şahsın canlılığı olarak canlı kavramı bu şekilde tümel değildir. Aklî tûmel, birçok şeyi içine alması sebebiyle zihindeki birlikteliği ifade eder. Onun dışarıda varlığı yoktur. Çünkü dış dünyada birden çok şey için aynı birlikteliği sağlaması söz konusu değildir.¹⁹³ Aklî tûmel bir bakıma varlıklarda mevcut olan mahiyetin biçimleşmiş halidir. Mesela, ‘insanlık’ kendi başına dış dünya da varlığı olmamakla birlikte, ayrı ayrı insan bireyleri için genel bir mahiyet hükmündedir.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 10-11.

¹⁸⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.28-29; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 6 a-b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 2b.

¹⁹⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 28

¹⁹¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, s. 6a.

¹⁹² Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 99.

¹⁹³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, s. 6a.

¹⁹⁴ Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 98.

Yukarıda özetle işaret edildiği gibi Ebherî de tümellerin dış dünyadaki mevcudiyetini tartışmıştır. O, tümellerin dış dünyada var olup olmaması konusunu bazı mantıkçıların görüşleri üzerinden incelemiştir. Ebherî'nin beyanına göre bazı mantıkçılar, aklî tümellerin dış dünyada mevcut olamayacağını şu şekilde delillendirmişlerdir: 'Dış dünyada var olan her şey somuttur, somut olan hiçbir şey tümel değildir; öyleyse dış dünyada mevcut olan hiçbir şey tümel değildir ve öyleyse hiçbir tümel dış dünyada mevcut değildir.'¹⁹⁵

Tabii tümeller de dâhil olmak üzere hiçbir tümelin dış dünyada mevcut olmadığına bu şekilde delillendirilemeyeceğini ileri süren Ebherî, bu iddiayı şu şekilde çürütme yoluna gitmiştir. 'Dış dünyada mevcut olan her şey somuttur' önermesiyle, görünür âlemde mevcut olan her şey, kendisinde bir ortaklığın vuku bulmasına engeldir, denilmek isteniyorsa bu mümkün değildir. Çünkü mesela, canlı kavramı, neyse o olarak dış dünyada mevcuttur. Kendisine başka bir şeyin ortak olmasına da engel değildir. Ebherî'ye göre zihinsel suretler ve tümel mahiyetler hariçte değil zihinde ortaya çıkmaları sebebiyle tümeldirler.¹⁹⁶

Ebherî, Râzî'nin,¹⁹⁷ zihinsel suretlerin tümel olmadığını şu şekilde delillendirdiğini aktarmıştır: 'Zihinsel suretler (tümeller) insanın var olmasından daha sonra ortaya çıkmış suretlerdir ve ilinekseldirler. Eğer zihni suretler tümel olsaydı, tümeller, zati ve arazî olarak ikiye bölünemezdi.' Ebherî, zati ve arazî olarak ikiye bölünen tümelin, aklî tümel olmayıp, tabii tümel olduğunu söyleyerek bu görüşe karşı çıkmıştır.¹⁹⁸

Ebherî'nin bu üç tümel çeşidi ile ilgili söyledikleri net olarak anlaşılammaktadır. Bunun sebebi mantıkçının konuyu muğlak ifadelerle ortaya koymuş olmasıdır. Başta da ifade edildiği gibi bu durum Ebherî'nin kendisinden değil konunun yapısından kaynaklanmaktadır. Konu hemen bütün mantıkçı ve felsefeciler tarafından aynı kapalılıkla incelenmiştir.¹⁹⁹

Tümeller ayrıca zati ve arazî olarak ikiye ayrılırlar.

2.2.5. Zâtî (Özel) ve Arazî (İlineksel) Kavramlar

Tümel kavramlar, bir şeyin mahiyetine dâhil olup olmamaları bakımından zâtî ve arazî olarak ikiye ayrılır.²⁰⁰ Fârâbî, bir tümelin parçalarının kendi mahiyetine dâhil olmasını ifade eden lafızları zâtî olarak isimlendirmiştir.²⁰¹

¹⁹⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 28.

¹⁹⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 28-29.

¹⁹⁷ Bkz. Fahreddin Râzî, *Lübabu'l-İşârat*, (nşr. Said Atiyye), Matbaatü's-Saâde, Mısır, h. 1355, s. 3-5.

¹⁹⁸ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 29.

¹⁹⁹ Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 94.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *İşaretiler ve Tembihler*, s. 6; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 97a; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 3; Ankaravî, *Tarîfatü'ş-Şemsiyye*, s. 5; Refik el-Acem, "Gazâlî'nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu", (çev. A. Kayacık), *İslami Araştırmalar* (Gazâlî Özel Sayısı), c. 13, S. 3-4, 2000, s. 321.

²⁰¹ Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, s. 25

Ebherî, zâtî kavramlar konusunda da bazı mantıkçıların görüşlerini kendisi için çıkış noktası yapmıştır. Örneğin, Ebherî bu konuda İbn Sînâ'nın yaklaşımının;²⁰² tümel bir kavram eğer mahiyetin dışında değilse o zatîdir ve zatî, türsel mahiyetin kendisinden elde edilir, şeklinde olduğunu ifade etmiştir.²⁰³

Ebherî, meseleye ilişkin Fahreddin Râzî'nin görüşlerini²⁰⁴ de aktarır. Râzî'ye göre zâtî, mahiyetin parçasıdır. Tümel kavramlar zatî ve arazî olarak sadece iki kısma ayrılamaz. Bunların sayısı, türsel mahiyetin de onlara eklenmesiyle üç olur. Ayrıca ona göre mahiyetin parçası, zihnî ve hâricî varoluş olarak bunların hepsinden önce gelir.²⁰⁵

Ebherî'ye göre zatî, mahiyet ve varlığın zorunlu olarak içinde yer aldığı şeydir. Zâtîye ilişkin terim, 'zatî arazî' olarak isimlendirilir.²⁰⁶ Mesela, Zeyd ve ondan başkasına nispetle 'canlı' kavramı zâtîdir. Zâtî kavramlar, altlarında yer alan kavramların gerçeklikleri dışında yer alamazlar.²⁰⁷

Ebherî'nin söylediklerini açıklama mahiyetinde Fenârî, zâtî kavramların bir şeye ilişkin ortaklığının iki türlü olabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan birincisi, ortak olduğu şeye dâhil olurken diğeri ortak olduğu şeyin dışında kalır. Fenârî'ye göre bunlardan birincisi, o şeyin tikellerinin hakikatının bütünü olması sebebiyle zâtî değilken, ikincisi zâtîdir.²⁰⁸

Ebherî, zâtî ve arazîyi, yüklem ve konu olmaları bakımından da ele almıştır. Buna göre her basit kavram, doğal olarak konudur. Çünkü basit kavramlar tek başlarına alındıklarında kendileri dışındaki başka bir şey için doğru olmazlar. Her tümel kavram ise, parçalarının her birinin, birbirine uygun olması durumunda doğal olarak yüklem olur. Yüklem, mahiyetin dışında değilse doğal olarak zâtîdir. Yüklem ister mahiyetin bizatihi kendisi olsun, ister ona dâhil olan bir şey olsun fark etmez. Ancak yüklem mahiyetin dışındaki bir şey olursa bu durumda o arazîdir.²⁰⁹

Zâtî kavramlarla ilgili yukarıdaki belirlemelerden sonra arazî kavramlar üzerinde durabiliriz. Ebherî arazî kavramları, tıpkı Fârâbî'de²¹⁰ olduğu gibi, mahiyetin dışında kalan yüklem olarak tanımlamıştır.²¹¹ Mesela, insana nispetle 'yazan' ve 'gülen' kavramları arazîdir.²¹² Arazî, mahiyete ilişkin bir nitelik olabilir.²¹³ Yalnız şu var ki bir şey için zâtî olan

²⁰² Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 30-39.

²⁰³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 31.

²⁰⁴ Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 3.

²⁰⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 32.

²⁰⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 33.

²⁰⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 80b.

²⁰⁸ Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 7.

²⁰⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 8 a-b.

²¹⁰ Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 149; Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, s. 25

²¹¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 8b.

²¹² Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 80b.

başka bir şey için arazî olabilir. Örneğin, renk, ‘aklık’ için zati iken ‘cisim’ için arazîdir. Burada dikkat edilecek husus, zatinin zatisi olduğu şey için arazî olamayacağıdır.²¹⁴

Beş tümelden bazıları zâtî bazıları da arazîdir. Cins, tür ve ayırım, zâtî kavramlar sınıfına girerken; hassa ve ilinti arazî kavramlardır.²¹⁵ Ebherî, bunu göz önüne alarak zâtî ve arazî kavramlar üzerinde beş tümeli açıklarken uzun uzadıya durmuştur.

2.3. Kavramlar Arası İlişkiler

Kavramlar konusunun bir başlığını da kavramlar arası ilişkiler oluşturur. Klasik mantıkta iki kavram arasında dört türlü ilişki olabileceği kabul edilmiştir. Eşitlik (müsavat), ayrıklık (mübayenet), tam girişimlilik (umum ve husus mutlak) ve eksik girişimlilik (umum ve husus min vech).²¹⁶

Ebherî de mantık geleneğinde olduğu gibi kavramlar arasında dört tür ilişki kabul etmiştir. Buna göre iki kavramdan biri diğèrinin bütün fertleri için doğru ise yani onun tüm fertlerini içeriyorsa bu iki kavram, ‘tam girişimli’dir. Örneğin, insanla canlı kavramları arasındaki ilişki bu türdendir. İki kavramdan her biri diğèrinin bazı fertlerini içeriyorsa bu iki kavram da ‘eksik girişimli’dir. Mesela, canlı ile beyazlık kavramları arasındaki ilişki böyledir. Her biri diğèrinin bütün fertlerini karşılayan iki kavram birbirine ‘eşit’dir. Bunun örneği, insanla gülen kavramları arasındaki ilişkidir. İki kavramdan birinin doğruladığı şey diğèri için doğru değilse, yani iki kavramdan her biri diğèrinin hiçbir ferdini içermiyorsa bunlar da ‘ayrık’ kavramlardır. İnsanla at kavramları arasındaki ilişki böyledir.²¹⁷

Ebherî, kavramlar arasındaki dört ilişki biçimini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, kavramların çelişikleri (nakîz) üzerinde durmuştur. Mantık kitaplarında ‘nakîz’ kelimesi ile çelişki kast edilir. Çelişki ise önermeler arasında söz konusu olur. Ancak önermelerin çelişğinden farklı bir anlamda kavramların çelişğinden de söz edilebileceği kabul edilmiştir.²¹⁸ Ebherî de önermelerdekinden farklı bir anlamda kavramların çelişği üzerinde durmuştur.

Ona göre tam girişimli iki kavramın çelişikleri arasında şu ilişki söz konusudur. Tam girişimli iki kavramdan geniş kapsamlı olan kavramın çelişği, dar kapsamlı olanın çelişğinden dar kapsamlıdır.²¹⁹ Mesela, canlı ve insan kavramları tam girişimlidir. Bunların çelişği ‘canlı olmayan’ ve ‘insan olmayan’ kavramlarıdır. Bunlardan ‘canlı olmayan’ kavramı

²¹³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 33.

²¹⁴ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, s. 37.

²¹⁵ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 7; Fenarî, *Şerh-u İsağüci*, s. 6

²¹⁶ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 11; Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 151; Öner, *Klasik Mantık*, s. 22.

²¹⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 27; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 5b-6a.

²¹⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 20.

²¹⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 27; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 7b; krş. Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 12.

‘insan olmayan’ kavramından daha dar kapsamlıdır. Ebherî’ye göre eksik girişimli iki kavramdan geniş kapsamlı olanın çelişigi dar kapsamlı olanın çelişiginden dar kapsamlı değildir.²²⁰ Ebherî’nin verdiği örneğe göre insanın çelişigi olan ‘insan olmayan’ kavramı bir açıdan ‘canlı’ kavramından geniş kapsamlıdır.²²¹ Mesela, canlı ve beyaz kavramları eksik girişimlidir. Bunların çelişikleri olan ‘canlı olmayan’ ve ‘beyaz olmayan’ kavramlarının hangisinin kapsamının geniş olduğu bilinemez.

Eşit kavramların çelişikleri de birbirine eşittir. Eğer böyle olmazsa iki kavramdan birinin aynı, diğerinin çelişigiyle birlikte doğru olur. Bu durumda iki kavramın eşit olması söz konusu olmaz.²²² Mesela, birbirine eşit olan ‘insan’ ve ‘düşünen’ kavramlarının çelişikleri olan ‘insan olmayan’ ve ‘düşünen olmayan’ kavramları da birbirine eşittir.

Ayrık kavramların çelişikleri arasında tümel bir ayrıklık değil, tikel ayrıklık söz konusudur. Çünkü insan ve at kavramları, ikisinden birinin çelişiginin, diğerinin çelişiginin bir kısmını içermesi durumunda ayrıkta. Tikel ayrılıkta, iki kavramdan her birinin çelişiginin, diğerinin aynı zorunlu olarak içermesi gerekir.²²³ Mesela, ‘insan olmayan’ kavramı ile ‘at olmayan’ kavramı arasında böyle bir durum söz konusudur. İnsan olmayanlar sınıfı içerisine at girerken; at olmayan kavramı içerisine de insan kavramı girer. Kazvîni de konuyu neredeyse aynı ifadelerle ortaya koymuştur.²²⁴

2.4. Beş Tümel

Beş tümel, mantıkçıların üzerinde durdukları en önemli konulardan biridir. Çünkü mantığın temel taşları olarak nitelendirilen kavramlar, beş tümele göre sınıflandırılır. Beş tümel ilk olarak Aristoteles tarafından ele alınmıştır. Fakat onları sistemli olarak Porphyrios, *İsagoci* isimli eserinde ortaya koymuştur.²²⁵ Ondan sonra da mantığa giriş olarak beş tümele yer vermek mantıkçıları arasında adet olmuştur. Doğal olarak Ebherî de cins, tür, ayırım, hasa ve ilinti olarak sıralanan beş tümel üzerinde durmuştur.

İslam mantıkçıları beş tümeli ‘o nedir?’ sorusuna verilen cevaptan hareketle ortaya koymuşlardır.²²⁶ Ebherî de bu âdete uyarak ‘o nedir?’ soruna verilen yanıtla göre meseleyi ele almıştır. O, bu noktadan hareketle konuya genel değerlendirmelerle giriş yapmıştır. Buna göre bir şeyin mahiyetinin bütünü öğrenmek isteyen kimsenin, bu soruya (o nedir?) verdiği cevapta, hakkında soru sorulan şeyin mahiyetinin tüm parçalarını zikretmesi gerekir. Bu

²²⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 28; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 7b.

²²¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 28; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 7b.

²²² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 28; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 7b.

²²³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 28; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 7b.

²²⁴ Bkz. Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 12.

²²⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 24; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 79.

²²⁶ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 142; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 9; *Mantığa Giriş*, s. 18.

durumda ona göre mahiyetin parçaları, eğer içerdiği şeyler dikkate alınarak ortaya konmak istenirse, o parçalardan her biri ‘o nedir?’ soruna verilen cevabın içinde yer alır.²²⁷ Mahiyetin parçaları eğer tam bir uyumlulukla ortaya konulacaksa, o şeyin parçalarından her biri ‘o nedir?’in cevabında söylenen söz ile meydana çıkmış olur.²²⁸

Ebherî, ne olduğu sorulan şey, eğer insan için, ‘o nedir?’ diye sorulmasında olduğu gibi tümel bir kavram ise, bu sorunun cevabında yer alan parçaların, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenmiş, ‘özel (*hususî mutlak*)’ bir kavram olduğunu ifade etmiştir. Eğer kendi nev-i şahsına münhasır tikel bir kavram ise, söz konusu soruya, ‘o nedir?’in cevabında, dışarıdaki varlığına nispeten başka bir şeyle ortak olmaması sebebiyle söylenmiş sözdür, şeklinde cevap verilir.²²⁹ Ebherî’ye göre hakkında soru sorulan şey, hakikatleri farklı birden çok şey ise, bu sorunun cevabı, o şeyler arasındaki ortak mahiyetin tümüdür. Bu, ‘o nedir?’ sorusunun cevabı için salt ortaklık sebebiyle söylenmiştir. Söz konusu durumda olan şeyler, bir tek cins altında yer alan türler ise bu durumda; ister birden çok ister az olsunlar bunlara verilen cevap bir tanedir. Eğer böyle değil iseler ve cinsten bir katman altta, uzak cins kılınmışlarsa burada iki cevap imkânı vardır. Cinsin iki katman altında yer alıyorsa burada üç cevap imkânı vardır.²³⁰ Bu soruların cevapları sırasıyla cins, tür ve ayırımı verir.

Ebherî, beş tümel kavramı ilk olarak ‘o nedir?’ sorusuna verilen cevabın işlem ve kaplamasına; genel ve özel oluşuna göre alt alta sıralamıştır. Buna göre tümel bir kavram ‘o nedir’ sorusunun cevabında, gerçeklikleri farklı şeyler için söylenmiş bir söz ise ‘cins’, böyle değil ise ‘tür’dür. ‘O nedir?’ sorusunun cevabında söylenmeyip bir şeyin mahiyetine dâhil olan bir söz ise ‘ayırım’; mahiyetin dışında olup tek bir şeyin hakikati üzere söylenmiş bir söz ise bu da ‘hassa’dır. Eğer böyle değilse ‘ilinti’dir.²³¹ Bu tanımlar neredeyse bütün mantıkçılarda aynıdır.²³²

Cins, insana nispetle canlı örneğinde olduğu gibi ‘o nedir?’ sorusunun cevabında, ortak olduğu şeylerin tümüne nispetle söylenen bir söz ise bu, ‘*yakın cins*’; böyle değilse ‘*uzak cins*’tir. Mesela, insana nispetle ‘nefsi olan cisim’ kavramı, insanın uzak cinsidir. Benzer şekilde insana nispetle düşünen (natık) örneğinde olduğu gibi kendisine ortak olan

²²⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 30; krş. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 2.

²²⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 31.

²²⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 31.

²³⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 31.

²³¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 8a.

²³² Bkz. Porphyrios, *İsagoge*, s.32; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 51; *İşaretler ve Tembihler*, s.12-13; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 42-46.

şeyleri yakın cinsinden tam olarak ayıran kavram, *yakın ayırım*; böyle olmayan kavram da *'uzak ayırım'* dır. İnsana nispetle 'hisleri olan' kavramı, insanın uzak ayırımıdır.²³³

İslam mantıkçıları, cins ve türlerin sıralanışı üzerinde de durmuşlardır. Mesela, İbn Sînâ, cinslerin yukarıya yükselerek, türlerin de aşağı doğru inerek sıralandığını vurgulamıştır.²³⁴ Ebherî ise tür ve cinslerin karşılıklı ilişkisi üzerinde durmuştur. Buna göre tür, yakın cinsin altında kendisinden başka şeylerle birlikte sıralanırsa buna *'izafi tür'* denir. Cinsler yukarı doğru yükselerek, türler ise aşağı doğru inerek sıralanır. Cinsler, üzerinde başka bir cinsin bulunmadığı yerde son bulur. En üstte yer alan cins, *'cinslerin cinsi'* diye isimlendirilir. Aynı şekilde tür de altında başka bir tür olmayan noktada son bulur. Bu da *'türlerin türü'*dür.²³⁵ Ayrıca kendinden üstündekilerin türü, altındakilerin cinsi olup üstünde ve altında başka bir tür bulunmayan tür, *'basit (müfret) türdür'*dür. Cinslerden buna karşılık gelen şeye de *'basit cins'* denir.²³⁶

Ebherî, beş tümel kavrama, Râzî'nin görüşlerini tartışarak, açıklık getirir. Râzî'ye göre,²³⁷ mahiyete dâhil olan şey, mahiyet ve onun dışındakiler arasında ortak cüzün tamamı ise *'cins'*; eğer sadece ayırıcı cüzün kemali ise *'ayırım'*; bu iki kısımdan biri değilse, ya cinsin cinsi, ya cinsin ayırımı, ya ayırımın cinsi, ya da ayırımın ayırımıdır.²³⁸ Ebherî, Râzî'nin bu görüşlerini reddeder. Çünkü ona göre mahiyete dâhil olan şey, yukarıda sayılan kısımlardan biriye, ya mahiyet ve onun dışındakiler arasında tam bir ortaklık ya da tam ayırıcı bir vasıf söz konusudur. Öyleyse bu görüşe göre ayırım, tam bir ayırıcı parça olur ki bu da genel kabulün aksine bir durum ortaya çıkarır.²³⁹ 'O nedir?' sorusunun cevabında söylenen söz olması sebebiyle beş tûmeli genel olarak yukarıdaki gibi ortaya koyan Ebherî, bunları ayrı başlıklar altında aşağıdaki gibi ele almıştır.

2.4.1. Cins

Beş tûmeli sistemli olarak ortaya koymuş olan Porphyrios, cinsi, kendisinin altında türün sıralandığı şey olarak tanımlamıştır. Bu anlamıyla cinsin, ona bağlı olan bütün türler için bir çeşit ilke olduğunu ve onun kendi altında sıralanmış bütün birçokluğu da içerdiğini ileri sürmüştür.²⁴⁰ Farâbi, 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenen iki tûmelden daha genel

²³³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 24.

²³⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 13.

²³⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 24.

²³⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 24.

²³⁷ Bkz. Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, (nşr. Said Atiyye), Matbaatu's-Saade, Mısır, h. 1355, s. 4-6.

²³⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 25.

²³⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 25.

²⁴⁰ Porphyrios, *Isagoge*, s. 32-33.

olana cins demiştir.²⁴¹ İbn Sînâ, cinsi, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında, tür bakımından farklı olan, yani gerçeklikleri farklı olan şeylere yüklem olan tümel,’ olarak tanımlamıştır.²⁴²

Ebherî bazı eserlerinde, İbn Sînâ’nın yaptığı üzere ²⁴³ beş tümelin isimlerini ve resimlerini genel hatlarıyla yukarıda geçtiği gibi bir üst başlıkta ifade ettikten sonra, bu beş tümeli ayrı başlıklar halinde yeniden incelemeye koyulmuştur. Örneğin, cinsi şöyle izah etmiştir: ‘Cins, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında, hakikatleri birbirinden farklı birden çok şey için söylenmiş tümel bir sözdür.’²⁴⁴ Bu söz, insanın ‘düşünen’ olması örneğinde olduğu gibi o şeyin parçalarının ayırt edici bütün niteliklerine delalet edebilir; ayırt edici niteliklerinin tümünü göstermeyebilir de. Hatta o kavramın ortak özelliklerinin tümüne delalet etmeyebilir de.²⁴⁵ Fenârî, cinsi belirlemede söz konusu olan sorunun, ‘insan nedir?’ sorusu olmayıp, ‘o nedir?’ sorusu olduğunu vurgulamıştır. ²⁴⁶ O, bu soruyla bir şeyin hakikatinin tamamının kast edilmesine dikkat çekmek istemiştir.

Ebherî yukarıda geçen cins tanımının analizini yapmıştır. Buna göre tanımda geçen ‘söylenmiş söz’ ifadesi, beş tümeli içine alır. ‘*Bir birinden farklı birden çok*’ ifadesi ise, belirli bir şahsı tanımın dışına çıkarır. Tanımdaki, ‘*birden çok*’ ibaresi beş tümel için cinstir. ‘*Hakikatleri birbirinden farklı*’ ifadesi ise, türü tanım dışına iter. ‘*O nedir?’in cevabında*’ ifadesi ise ayırımı, hassayı ve ilintiyi tanımın dışında bırakır. ²⁴⁷

Ebherî, söz konusu tanım üzerinden yürütülmüş tartışmalara da değinmiş, bu tanıma yapılan iki itirazı ele almıştır. Bunlardan birincisi: ‘*Birden çok şey için söylenen*’ ifadesi bu tanımda beş tümel için cins kabul edilirse, mutlak cins, bu tanımın içine dâhil olmaz. Bu durumda böyle bir cins, mutlak cinsten daha özel bir cins olmuş olur. Böylece mutlak cins, böyle bir cinsten daha genel olur ki bu da imkânsızdır. İkincisi ise şöyledir: ‘Bu tanımda cins, ‘*birden çok şey için söylenen*’ ifadesi olsaydı, o, yüklem bir parçası olmuş olurdu. Bu ifadenin parçalarından hiç biri yüklem değildir.’²⁴⁸

Ebherî bu itirazlardan ilkinе şöyle cevap vermiştir. ‘*Birden çok şey için söylenen*’ ifadesi, beş tümel için cins ise bu ifade cins olması itibariyle mutlak cinsten daha özeldir ancak zatı itibariyle mutlak cinsten daha geneldir. Bunun böyle olmasında bir imkânsızlık

²⁴¹ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 142; Fârâbî, *et-Tavti’e*, s. 26; Abed, A. Shukri, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, University of New York Press, New York, 1991, s. 11.

²⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.15; *Mantığa Giriş*, s. 41.

²⁴³ Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 40; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.10-16.

²⁴⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 34; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 8a; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 99a.

²⁴⁵ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 46a; *Kitabu'l-Matali*, v.79a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v.109b; *İsagüci*, s. 61.

²⁴⁶ Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, s. 7; krş. Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 8; Ankaravî, *Târîfâtü'ş-Şemsiyye*, s. 6.

²⁴⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 8a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 34.

²⁴⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 34-35.

yoktur. İkinci itirazı şöyle cevaplamıştır: ‘Cinsin hiçbir parçasının yüklem olmayacağı kabul edilemez. Eğer cinsin mahiyeti, neyse o olması olarak alınır, cinsin tür üzerine yüklem olması mümkündür.’²⁴⁹

İslam mantıkçıları cinsin çeşitleri olarak; yakın cins, uzak cins, en yüksek (âli) cins, en alt (sâfil) cins, orta (mutavassıt) cins, müfret cins vb. gibi cins katmanlarından bahsetmişlerdir.²⁵⁰ Ebherî cinsin çeşitlerini şu şekilde ortaya koymuştur. Cins, belirli bir şey ve ona ortak olan her şeyle tam bir ortaklık ifade ediyorsa ‘yakın cins’dir. Örneğin, ‘canlı’ kavramı, insanın yakın cinsidir. Çünkü bu kavram, insan ve canlı olmada insan olan her fert için ortaktır. Cins, belirli bir şey ve ona ortak olan bazı şeyler arasında tam bir ortaklık ifade ediyorsa ‘uzak cins’dir. Örneğin, ‘cisim’ kavramı insanın uzak cinsidir.²⁵¹ Ebherî, cinsin üç mertebesi üzerinde durmuştur. Üstünde hiçbir cins yer almayıp altında cinsler bulunan cins, ‘yüksek cins’dir ve buna ‘cinslerin cinsi’ denir. Üstünde cinsler yer alıp altında hiçbir cins bulunmayan cins ise ‘en alt cins’dir ve bunlar ‘müfret cins’ ve ‘tabîî cins’ olarak da isimlendirilirler. Üstünde ve altında cinsler yer alan cins ise ‘orta cins’dir.²⁵² Cinsin tanımı ve çeşitleri üzerinde Meşşâî geleneği esas almış görünen Ebherî, aynı yolu takip ederek beş tûmelin geri kalanlarını da aşağıdaki gibi izah etmiştir.

2.4.2. Tûr (Nev’)

Beş tûmelin ikincisi tûrdür. Porphyrios, cinse bağlı olan şeyi tûr olarak tanımlamıştır. Ona göre tûr, cinsin altında sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şeydir.²⁵³ Fârâbî’ye göre cinsin altında yer alan her şey bir tûmelin altında bulunması sebebiyle tûrdür.²⁵⁴ İbn Sînâ, tûrün en güzel tanımının; ‘tûr, iki tûmelden daha özeli olup ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenen söz,²⁵⁵ şeklinde yapılabileceğini ifade etmiştir.

Ebherî’ye göre tûr, sayı olarak birbirinden farklı birden çok şey için ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen sözdür.²⁵⁶ Ebherî bu tanımın analizini şöyle yapmıştır: ‘*Sayıca birbirinden farklı*’ ifadesiyle cins ve ilinti; ‘*o nedir?*’in cevabında’ ibaresiyle de ayırım ve hassa tanımın dışına çıkarılmıştır.²⁵⁷ Fenârî, Zeyd ve Amr gibi birden çok kişi için onların ne

²⁴⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 35

²⁵⁰ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s.143; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 13; Ankaravî, *Târîfâtü's-Şemsiyye*, s. 6; Fenârî, *Şerh-u İsgûci*, s. 8; Bingöl, Abdülkuddüs, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, M.E. B. yay. İst. 1983, s. 33-34.

²⁵¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 35; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 8 a-b.

²⁵² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 8 a-b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 35; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 80b-81a.

²⁵³ Porphyrios, *Isagoge*, s. 35.

²⁵⁴ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, 145-146.

²⁵⁵ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 55; *İşaretler ve Tembihler*, s. 13.

²⁵⁶ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3a; *Telhisü'l-Hakâik*, v. 46a; *Kitabu'l-Matali*, v. 79a; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 80b; *İsgûci*, s. 61.

²⁵⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 8b-9a.

olduğu sorusunun cevabında söylenmiş sözün tür olduğunu kaydetmiştir. Bu söz, birbirinden farklı olan şahısların tüm fertleri için geçerlidir.²⁵⁸ Zeyd ve Amr'ın ikisi için de geçerli olan, onların insan olmasıdır ki bu onların türü olmuş olur.

Ebherî, türü ilk önce 'hakiki' ve 'göreceli (izâfî)' tür olarak ikiye ayırmıştır. Hakiki tür, izafî olmayan gerçek bir durumu gösterir.²⁵⁹ Yüksek cinsler, kendi bölümleri olan ayırımlardan bağımsız olarak alındıklarında hakiki tür olurlar. Bu itibarla tabî olan orta türler ve cinsler kendi bölümleri olan ayırımlardan bağımsız olarak alındıklarında hakiki türe dönüşürler.²⁶⁰ Göreceli tür ise gerçek olmayan, izafî bir durumu gösterir. İnsan cinsinin altında yer alan Türkî ve Rûmî kavramları böyledir. Ebherî'ye göre bu ve benzeri kavramlar, türlerin türü altında yer almalarına rağmen göreceli oldukları için gerçek birer tür olarak kabul edilmezler.²⁶¹

Ebherî, türün dereceleri üzerinde de durmuştur. Buna göre altında hiçbir tür bulunmayan tür, en altta yer aldığı için 'türlerin türü' olarak isimlendirilir.²⁶² Mesela insan kavramı böyledir. Altında ve üstünde türler bulunan tür ise 'orta tür'dür.²⁶³

Ebherî şahıslara ait kavramların tür olup olamayacağını da tartışmıştır. Buna göre şahıs bildiren kavramlar, tabî ve özel olan bir türe benzemeleri sebebiyle şahıs ismi olmuşlardır. Mesela, bilinen nitelikleri dışında, 'uzun boylu kâtip olan şu adam' dendiğinde bu söz, Zeyd şahsını tayin etmez. Bu nitelikler birden çok şahısta bulunabilir. Ebherî'ye göre bir manaya işaret etmek şahsî bir durumdur. Belirli bir şahsı ancak onun varlığı ve şahsi bir anlama işaret etmesi belirginleştirir. Zeyd için 'o bir şahıstır' dendiğinde bununla onun, başka bir şeyle ortak olmasının imkânsız olduğu kast edilir.²⁶⁴ Bu yüzden şahısları bildiren kavramlar tür olamazlar.

Ebherî, tür ve özellikle de onun çeşitlerini, cinsten hareketle, yani cinse göre ortaya koymuştur. Cinsten hareketle tür ve çeşitlerinin anlatılması daha kolay; aynı zamanda anlaşılması da basit olduğu için genel olarak bütün mantıkçılar bu şekilde bir yol takip etmişlerdir.

²⁵⁸ Fenarî, *Şerh-u İsağûci*, s. 8; krş. Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 8; Ankaravî, *Târîfâtü'ş-Şemsiyye*, s. 6.

²⁵⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 36; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 9a.

²⁶⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 9a; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 100a-101a.

²⁶¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 9a.

²⁶² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 37; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 9a.

²⁶³ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3b.

²⁶⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 9a-b; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s.63.

2.4.3. Ayrım (Fasıl)

Ayrım konusu klasik mantık kitaplarında ve bu arada Ebherî'nin eserlerinde, üzerinde önemle – hatta neredeyse cins ve tür incelemelerinden daha uzun ve derinlemesine- durulan bir konudur. Kanaatimizce bunun başlıca sebebi, ayrımın, cins ve türün tanım ve belirlenmesinde temel ayırıcı vasıf olmasıdır.

Porphyrîos'a göre bir şey ister kendine göre ister bir başka şeye göre her hangi bir başkalık ile ayrı olduğu zaman, bir başka şeyden ayrıdır, denilir.²⁶⁵ İslam mantıkçılarının yaklaşımını göz önüne alacak olursak, onlar genel olarak ayrımı, bir şeyin diğer bir şeyden özü bakımından ayrıldığı şey; ya da her manayı ilişik olduğu bütünden ayıran söz ve 'o özünde hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenmiş tümel söz olarak tanımlamışlardır.²⁶⁶ Mesela, İbn Sînâ'ya göre ayrım, yakın türlerden yalnızca bir tek türü var kılar ve onun iki nispeti vardır. Birincisi böldüğü şeye- ki bu, cinstir- nispeti, ikincisi bölündüğü şeye – ki bu, türdür- nispetidir. 'Düşünen' kavramı, canlıyı insana böler ve insanı var kılar. Bu durumda ayrım, cinsi bölendir, türü oluşturandır.²⁶⁷

Ebherî, ayrımı, bir şey hakkında 'o özünde hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenmiş tümel söz, olarak tanımlamıştır.²⁶⁸ 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenmemiş olmaları sebebiyle cins, tür ve ilinti; 'o özünde hangi şeydir?' kaydıyla da hassa tanımın dışına çıkarılmıştır.²⁶⁹

Ebherî'ye göre 'düşünen' örneğinde olduğu gibi biri cinse diğeri türe olmak üzere ayrımın iki nispeti vardır. Ayrım türe nispet edilirse onu kaim kılar. Cinsin türe özel bir kavramla nispet edilmesi, ayrımın varlığını sürdürmesini sağlar.²⁷⁰

Bir başka açıdan ele alınırsa ayrım, birbirine eşit iki özden meydana gelip tek mahiyete sahip olmaları sebebiyle aynı cinsin altında yer alan şeyleri birbirinden ayırır.²⁷¹ Bu ise, 'o özünde hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenen sözle mümkün olur. Şu var ki Ebherî'ye göre her mahiyet, cins ve ayırmadan oluşmak zorunda değildir. Şeyin fertlerinin yakın ilişkisinden ve ayrımlarından da oluşabilir.²⁷²

Ayrım, ayrılamayan ilintide (araz-ı lâzım) olduğu gibi özel bir şeyi ifade edebilir. Çünkü ayrılamayan ilinti, 'insan'ın 'at'tan ayrılmasındaki gibi, ayrıldığı şeyden özel bir

²⁶⁵ Porphyrios, *Isagoge*, s. 40.

²⁶⁶ Fârâbî, *et-Tavti'e*, s. 30; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 101a; Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 11.

²⁶⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 70.

²⁶⁸ Ebherî, *İsagüci*, s. 63; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 46a; *Kitabu'l-Matali*, v.79a; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 80b.

²⁶⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 37.

²⁷⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 37; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 101b.

²⁷¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 37; krş. Fenarî, *Şerh-u İsagüci*, s. 9.

²⁷² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 9b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 37.

ayırma delalet eder. ‘İnsan’ kavramı açıkça insanlığı gösterir ve sadece insana özel bir durumdur, yani insanı attan ayırır ama atı insandan ayırmaz. Ancak özel ayrımların bir kısmı bu şekilde sürekli bir ayrımı göstermez. Mesela, ‘siyahlık’ Habeşli için ayrımdır. Fakat başka insanlar da çeşitli sebeplerle siyah olabilirler. Ancak onların sahip olduğu siyahlık Habeşli’ninki gibi bir ayrımı ifade etmez.²⁷³ İbn Sînâ bunu şu şekilde dile getirmiştir: ‘Siyahlık ayırım olması durumunda Habeşli’ye özgü olur ve Habeşli’ye özgü olmaması durumunda ayırım olmaz.’²⁷⁴

Ebherî, ayırım konusunu ilinti ile birlikte ele almış; ayırımın da ilineksel olanından bahsetmiş, ayrıca ayrılabilen ve ayrılamayan ilintiden söz etmiştir.

Mantıkçılar, yokluğun (adem) ayırım sayılıp sayılamayacağını tartışmışlardır. Ebherî’ye göre yokluk, bizatihi yokluk olması nedeniyle bir şeyin dayanağı olan manayı ifade etmiyorsa, görünürde (ayanda) varolan mahiyet için ayırım olamaz. Yokluk, görünürde mevcut olan bir mahiyetin zatî dayanağı olduğunda onun varlığı için ortaya çıkan arazlardan ibaret olmuş olur. Mesela, insanın ayırımı olan ‘düşünen olma’, insandan başka bir şeyin ayırımı değildir ve olamaz.²⁷⁵ İnsanı canlı olan başka şeylerden kesin bir şekilde ayırır. Onun başka bir şeyin ayırımı olamaması, insandan başka bir şeyin düşünmesinin söz konusu olmamasındandır. Bu yüzden insan dışındaki varlıklar için düşünen olma bizatihi bir yokluktur. Tûsî, bu türlü bir yokluğun, bizatihi yokluk olduğu için Ebherî’nin yaklaşımının isabetli olduğunu kaydetmiştir.²⁷⁶

İtibarî olarak yokluk ifade eden kavramların ayırım olup olamayacağı da tartışmalıdır. Ebherî ayırım konusu içerisinde bu kavramları da dikkate almıştır. Meselâ ona göre, ‘körlük’ ve ‘bilgisizlik’ (cehalet) gibi itibarî ayrımların bu anlamda yokluk ifade eden durumlar olarak nitelenmesi mümkündür.²⁷⁷

Cins ve tür gibi ayırımın da çeşitleri vardır. İslam mantıkçıları ayırımı, *yakın* ve *uzak* ayırım olarak ikiye ayırmışlardır.²⁷⁸ Ebherî de ayırımı, yakın ve uzak ayırım olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yakın ayırım, türü yakın cinsindeki ortaklarından ayırır. Uzak ayırım ise türü uzak cinsindeki ortaklarından ayırır.²⁷⁹ Mesela, insanın yakın ayırımı ‘düşünen olması;’ uzak ayırımı ise ‘hisleri olan’ olmasıdır.²⁸⁰

²⁷³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 9b-10b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 37.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 66.

²⁷⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 10a.

²⁷⁶ Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 153.

²⁷⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 10a.

²⁷⁸ Fenâri, *Şerh-u İsagüci*, s. 9; Öner, *Klasik Mantık*, s. 26.

²⁷⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 9b.

²⁸⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 24.

2.4.4. Hassa

Porphyrîos'a göre hassa, bütün bir türe ilişkin olmayıp, tek bir türe ilineksel olarak ait olan şeydir.²⁸¹ İslam mantıkçıları genel olarak hassayı, yalnızca bir gerçeklik üzerine söylenmiş arazî söz olarak tanımlanmıştır. Bu sözün, bir şeyin bütün fertlerinde ya da bir kısmında bulunması fark etmez.²⁸² Mesela, Fârâbî'ye göre hassa, zatında ve cevherinde olmaksızın daima bir türe ait olan kavramdır.²⁸³ İbn Sînâ ise hassanın mantıkçılar tarafından iki anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. İlk olarak mutlak olsun olmasın bir şeye özgü her anlama; ikinci olarak türlerden yalnızca bir türe özgü olan şeye hassa denir.²⁸⁴

Ebherî, hassayı ilintiden hareketle tanımlamıştır. Buna göre ayrılabilen ve ayrılamayan ilintiden her biri, 'insanın gülücü olması' örneğinde olduğu gibi biri diğerine bağlı olmaksızın özel bir gerçekliğe sahip olabilirler. Ebherî'ye göre işte bunların hepsi birer 'hassa'dır.²⁸⁵ Yine ona göre hassa, tek bir gerçeklik içinde 'o hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenen ilineksel sözdür.²⁸⁶ Ebherî, tanımdaki, 'tek gerçeklik üzerine' ifadesiyle cins ve ilintinin; 'o hangi şeydir? sorusunun cevabında' sözüyle türün; 'ilineksel söz' ifadesiyle de ayrımın tanımın dışına çıkarılmış olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁷

Hassa, mahiyete ilişkin arazî, yani ilineksel sözdür. Ebherî, hassanın ilineksel olmasından hareketle, yüksek cinsin hassası ve en alt türün hassasının dereceleneceğini dile getirmiştir. Bu durumda yüksek cinsin hassası, 'nefes alıp veren' örneğinde olduğu gibi en alt tür için ilinti olmuş olur. Çünkü nefes alıp verme, canlı için hassadır, insan için ise ilintidir. Cinsin hassası, ya aslı hassa olan şeylerin ayrılamayan tüm fertlerini kapsar; ya ayrılabilen fertlerini kapsar; ya da hiçbirini kapsamaz. En yüksek cinsin hassası, hassası olduğu durumların her birinden meydana gelmiş olan şeylerden daha genel olabilir. Ebherî'ye göre bu tür bir hassa, 'bileşik hassa'; böyle olmayan da 'basit hassa' olarak isimlendirilir.²⁸⁸

Hassanın basit ve bileşik olarak ikiye ayrılması mantık kitaplarında pek rastlanan bir durum değildir. Bu sebepten dolayı Ebherî'nin bu ayrımın dikkat çekici olduğunu söyleyebiliriz.

²⁸¹ Porphyrios, *Isagoge*, s. 45.

²⁸² Cürcânî, *Târîfât*, s. 65; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 10; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 10.

²⁸³ Fârâbî, *Tavti'e*, s.30; Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, s. 31.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, s.75.

²⁸⁵ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3b; *İsağûci*, 63; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 46b; *Kitabu'l-Matali*, v. 79a; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81a.

²⁸⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 11a.

²⁸⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 41.

²⁸⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 11a.

2.4.5. İlinti (Araz-ı Âmm)

Beş tûmelin son basamağında yer alan ilintiyi Porphyrios, konunun ortadan kalkmasına yol açmadan oluşan ve yok olan şey, olarak tanımlamıştır. Ona göre ilinti, ayrılamayan ve ayrılabilen ilinti olmak üzere ikiye ayrılır.²⁸⁹ İslam mantıkçılarına göre ilinti, bir tek ya da birden çok gerçeklik üzerine söylenmiş arazî sözdür.²⁹⁰ Mesela, Fârâbî, ilintinin bir türe veya bir cinsle ait bir kavram olabileceğine dikkat çekmiştir. Ona göre ilinti, ait olduğu cins ve türden daha genel veya daha özel olabilir. İlinti, cins ve türün zatına ve özüne dâhil değildir.²⁹¹ İbn Sînâ ilintiyi, birçok tür için ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenmiş arazî söz olarak tanımlamıştır.²⁹²

Ebherî’ye göre ilinti, çeşitli gerçeklikler üzerine tûmel olarak söylenmiş ilineksel sözdür. ‘Çeşitli hakikatler üzerine’ sözüyle hassa; ‘ilineksel söz’ ifadesiyle de cins, tür ve ayırım tanımın dışında bırakılmıştır. İlinti ya ilineği olduğu şeyin tüm fertlerini kapsar ve onların hepsi için zorunludur ya da ondan ayrılan şeyleri kapsar yahut kapsamaz. Yine Ebherî’ye göre ilinti, cinslerin cinsi ve türlerin türü için ilinti olabileceği gibi bunlar arasında yer alan orta türler ve cinsler için de ilinti olabilir.²⁹³ Ayrıca Ebherî, ilintiyi mahiyetin dışında olup tek bir şeyin hakikati üzere söylenmiş olmayan söz, şeklinde de tanımlamıştır. Ona göre bazen bir tümele kıyasla hassa olan bir şey kendisinden daha özel bir şeye göre ilinti olabilir.²⁹⁴

Mantıkçılar ilintinin iki çeşidinden bahsetmişlerdir. Bunlar, *ayrılmayan* (araz-ı lâzım) ve *ayrılabilen* (araz-ı mufarık) ilintidir.²⁹⁵ Aynı şekilde Ebherî de ilintiyi ikiye ayırmıştır. Ona göre mahiyetten ayrılması imkânsız olan, ‘ayrılmayan’; ayrılması imkansız olmayan da ‘ayrılabilen’ ilintidir.²⁹⁶ Ayrılamayan ilintinin örneği, dört rakamı için ‘çift olma’; ayrılabilen ilintinin örneği ise insan için ‘siyahlık’tır.²⁹⁷

Ebherî, ayrılamayan ve ayrılabilen ilintiyi bütün ayrıntılarıyla incelemiştir. Ona göre ayrılamayan ilinti, bir şeyin dışında olup sonradan ona yüklenen ve ondan ayrılamayan şeydir. Ayrılamayan ilinti, ‘gerçek’ (hakiki) ve ‘açık’ (beyyin) ilinti olarak ikiye ayrılır. Açık olanların da ‘vasitasız’ ve ‘vasıtalı’ olmak üzere iki kısmı vardır. Ebherî’ye göre ayrılamayan ilintinin vasitasız olması gerekir. Çünkü mahiyetten ayrılamayan şeyler için bir vasıta olduğu

²⁸⁹ Porphyrios, *Isagoge*, s. 45.

²⁹⁰ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 10; Cürçânî, *Târîfât*, s. 99; Fenârî *Şerh-u İsagüci*, s. 10.

²⁹¹ Fârâbî, *Tavti’e*, s. 30; Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Kavram Anlayışı*, s. 31.

²⁹² İbn Sina, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 3.

²⁹³ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 42.

²⁹⁴ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 8a; *Keşfü’l-Hakâik*, s. 26.

²⁹⁵ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 9; Ankaravî, *Târîfâtü’ş-Şemsiyye*, s. 5; Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, s.10.

²⁹⁶ Ebherî, *İsagüci*, s. 63; *Zübdetü’l-Hakâik*, v. 109a; *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 46b; *Kitabu’l-Matali*, v. 79b.

²⁹⁷ Sarıoğlu, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi,” s. 156.

kabul edilince, ayrılamayan ilinti ile mahiyet arasında sonsuz sayıda vasıta olduğunu kabul etmek gerekir. Böylece ayrılamayan ilinti ile mahiyet arasında sınır olarak bir sonsuzluk söz konusu olmuş olur.²⁹⁸ Bu durumda mahiyet için itibarî bir ayrılamayan ilinti kabul etmek gerekir. Üçgenin açılarının iki dik açığa; yarısının dört dik açığa; üçte birinin de altı dik açığa eşit olmasının gerekliliği ve buna benzer örneklerde durum böyledir.²⁹⁹

Ebherî'ye göre ayrılabilen ilinti, ya 'Habeşlinin siyahlığı'nda olduğu gibi birden çok şahıs içindir; ya da örneğin, insan için yaşlı olma, genç olma, ayakta durma ve oturmada olduğu gibi belirli şahıslar içindir.³⁰⁰ İkinci tür ayrımlar, ayakta duran Ahmet'i, oturan Mehmet'ten ayırır. İbn Sînâ ayrılabilen ilintiyi, yürümek ve yemek yemek, canlı için hassa iken; insan için ilintidir, şeklinde örneklendirmiştir.³⁰¹

Ebherî, ilintinin, bir türün bütün bireylerini içine almak zorunda olmadığını ifade etmiştir.³⁰² Onun söylediklerinden çıkarılabilecek en net sonuç, ilintinin, farklı gerçeklikler altında bulunan şeyleri ifade etmek için kullanılan tümel ilineksel bir söz olmasıdır. İlintinin ait olduğu şeyin varlığı ilintiye bağlı değildir.

2.4.6. Beş Tümel Arasındaki İlişkiler

Gerek Porphyrios gerekse İslam mantıkçıları beş tümel kavramı ortaya koyduktan sonra bunlar arasındaki ilişkiler, yani aralarındaki ortaklık ve ayrımlıklar üzerinde durmuşlardır.³⁰³ İbn Sînâ özellikle bu konuları ayrıntılı şekilde işlediği *eş-Şifa*'nın girişinde Porphyrios'un *İsagoci*'sini esas almış, bu ana metni açıklamış ve yer yer eksik gördüğü ya da Porphyrios'un yanlış olduğunu düşündüğü noktaları tadil etmiştir.³⁰⁴ Mesala İbn Sînâ'ya göre cins; tür, ayırım ve hassadan daha kapsamlıdır. Cins, ayırımı bilkuvve içerir. Cins ayırımdan öncedir. Türlerin yalnızca bir tek cinsi olurken birden çok ayırımı olabilir. Cins, madde, ayırım ise suret gibidir.³⁰⁵

Ebherî de beş tümel arasındaki ortaklık ve ayrımlıkları ortaya koymaya çalışmış, bu kavramlar arasındaki ortaklıklara daha geniş yer vermişken; onlar arasındaki farklara çok kısa bir biçimde değinmiştir. İlk olarak beş tümel kavramı belirlemede esas olan zâtî ve arazînin karşılıklı durumlarını ele almıştır.

²⁹⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 33.

²⁹⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 33.

³⁰⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 8a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 3a.

³⁰¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.15.

³⁰² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 42; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s.75.

³⁰³ Bkz. Porphyrios, *Isagoge*, s. 46-58; Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî*, içinde; thk. Refik el-Acem), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986. s. 89-93; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 81-103; Semerkandî, *Kistâs*, v. 9 b-10a.

³⁰⁴ Örneğin İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s.88.90.91.92'de Porphyrios'u eleştirmiştir.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s.81-87.

Ebherî'ye göre zâtî, bir şeyin zatına ait olan şeydir. Zâtî bir şeyin arazî olan şey, eğer insanın, düşünenele ilişkisinde olduğu gibi ise yine zâtîdir, çünkü onu kaim kılar. Zâtî bir kavram arazî olan bir kavramın arazî ise bir yönüyle arazîdir; bir yönüyle de zâtîdir. İnsan için 'nefes alıp verme' arazî iken 'düşünen olma' zâtîdir. Bununla beraber 'nefes alıp veren olma' kavramı 'düşünen olma' kavramı için zâtîdir. Çünkü 'nefes alıp veren' kavramı bir açıdan türün ayrımıdır.³⁰⁶ Zâtî bir kavramı zorunlu kılan kavram da zâtî olabilir. Mesela, 'canlılık' kavramı böyledir. Çünkü canlılık, düşünene için zorunludur. Bunlardan her biri, yani canlılık ve düşünene olma, insan için zâtîdir. Zâtî bir kavramı zorunlu kılan kavram zorunludur ve bu şekilde zorunlu olan, zorunlu olarak zâtî olabilir. Canlılık, bi'l-kuvve nefes alıp veren için zorunludur, nefes alıp veren olma insan için zorunludur ve canlılık da insan için zâtîdir. Ebherî, beş tümel kavramın bazen tek bir şeyde ya da birden çok şeyde itibari olarak bir araya gelebileceğine dikkat çekmiştir. Örneğin, renk kavramı böyledir. Çünkü renk, niteliğe göre tür, siyaha göre cins, cisme göre hassa, canlıya göre ilintidir.³⁰⁷

Ebherî, ayrıma izafe edildiğinde cinsin ilinti olacağını söylemiştir. Ayrım, cinse izafe edildiğinde hassa olur. Cins, ayrım, hassa ve ilintiden her biri, fertlerinde bulunan özelliklere göre değerlendirildiklerinde bunlar hakiki tür olurlar. Ancak bu göreceli bir durumdur. Bunlardan bazıları diğer bazılarına; türün cinsi, cinsin cinsi, cinsin ayrımı, ayrımın cinsi ve ayrımın ayrımı şeklinde izafe edilebilir.³⁰⁸

Ebherî, ayrımın cinsinin, cinsin cinsi olabileceğini ifade etmiştir. Örneğin, düşünene göre cevher böyledir. Ayrımın cinsi, cinsin ayrımı olabilir. Yine düşünene nispetle nefes alma bunun gibidir. İlintinin cinsinin, ilinti olması gerekir. Türün hassası, cinsin hassası olur. Ancak cinsin hassası, türün hassası olmaz. Cinsin ilintisi, türün ilintisi olur. Aksine türün ilintisi cinsin ilintisi olmaz. Ayrımın hassası, türün ayrımı olur. Buna karşılık türün ayrımı ayrımın hassası olmaz. Ayrımın ilintisinin, tür için ilinti olması zorunlu değildir. Çünkü cins, ayrım için ilintidir ve tür için ilinti değildir. Türün ilintisinin, ayrım için ilinti olması zorunlu değildir.³⁰⁹

Bu ilk belirlemelerin ardından Ebherî, cins, tür, ayrım, hassa ve ilinti arasındaki ilişkileri incelemeye geçmiştir. Buna göre o, tek bir şeyin kavramında, çeşitli itibarlarla beş tümelden iki ya da daha fazla kavramın bir araya gelebileceğini belirtmiştir. Örneğin, 'duyumsayan' (hassas) kavramı, onu idrak eden için tür, onu duyan ve gören için cins; canlı için de ayrımdır. 'Yürüyen' kavramı ise iki ayaklı ve dört ayaklının cinsi, taşınanın

³⁰⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 42.

³⁰⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 42.

³⁰⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 42; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 11a.

³⁰⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 43; krş. Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 153.

(müntakil) türü, canlıının hassası, insanın da ilintisidir.³¹⁰ Tûsî, eleştirel bir yaklaşımla, Ebherî'nin böyle bir açıklama biçimiyle, meseleyi basitleştirmiş olduğunu ileri sürmüştür.³¹¹ Kanaatimizce Tûsî bu eleştirisinde haklı değildir. Çünkü bazı meseleler ancak basit, yani kolay anlaşılır örneklerle izah edilebilir. Ebherî de böyle yapmıştır.

Beş tümel kavram çeşitli yönlerden birbirleriyle ortaktır. Ebherî'ye göre cins ile ayırım, mahiyetin parçası olmaları, 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenen şeyin bu ikisi üzerine yüklenmeleri ve 'o nedir?' sorusu yoluyla tür üzerine yüklem olmaları sebebiyle ortaktır.³¹² Cins ile tür, 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenmiş olmaları sebebiyle ortaktır. Cins ile hassa tam resme dâhil olmalarından dolayı ortaktır. Cins ile ilinti hakikatleri farklı birden çok şey için söylenmiş olmaları nedeniyle ortaktır.³¹³

Ayrımla tür, ilineksel olmamak kaydıyla karşılıklı döndürülebilmeleri sebebiyle ortaktır. Hassa ile ilinti arasındaki ortaklık, ikisinin de mahiyetin dışında olmalarıdır. Cins ve ayırımın türle ortaklıkları, bunların ilineksel olmamalarıdır. Cins ve ayırımın hassa ile ortaklıkları da tam tanıma dâhil olmalarıdır.³¹⁴

Ayırım ve türün hassa ile ortaklığı, bunların karşılıklı olarak ancak imkân-ı âemme ile döndürülebilmeleridir. Tür ve hassa ile ilintinin ortaklığı, mahiyetin bir parçası olmamalarıdır. Cins, ayırım ve türün hassa ile ortaklığı, var olan her şeyin, bunların birinde ortak olmalarının imkânsız olmasıdır. Hassa, ilinti, cins ve ayırımın ortaklığı, sadece belirli bir özellik sebebiyle mahiyete delalet etmemeleridir.³¹⁵

Ebherî'ye göre bu beş kavram, tümel olmaları sebebiyle ortaktırlar. Bunların doğal olarak yüklem olmaları zorunludur. Bu kavramlar kendi altlarındaki kavramlara isimlerini ve tanımlarını verirler. Bunların üzerine yapılan bir yükleme, tümel yüklemedir. Beş tümel kavram, altlarında bulunan kavramların da yüklemi olur.³¹⁶

3. TANIM (TA'RİFÂT)

Mantık ilminin temel amacı kesin bilgiye ulaşmaktır. Kesin bilgiye ise açık ve seçik kavramlar vasıtasıyla ulaşılır. Bir kavramı açık ve seçik kılan onun tanımıdır. İşte bu yüzden tanım, mantığın ana konularından birini oluşturmuştur. Mantığın kurucusu Aristoteles'e göre

³¹⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 11a.

³¹¹ Bkz. Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 154.

³¹² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 43; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 11b.

³¹³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 43.

³¹⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 43.

³¹⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 44.

³¹⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 44-45; krş. Porphyrios, *Isagoge*, s.46-58; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 81-103.

tanım, özün araştırılmasından ibarettir ve bir kavramın karakteristik işlemi tayin eden zihin işlemlerine denir.³¹⁷

İslam mantıkçıları tanım konusunu, mantığın tasavvurlar, yani kavramlar bölümünde incelemişlerdir. Çünkü kavram incelemelerindeki temel amaç tanıma ulaşmaktır. Onlar tanım konusunu genelde ‘el-kavlü’ş-şarih’ (açıklayıcı söz) ve ‘târifât’ (tarifler) başlığı altında işlemişlerdir. Ebherî de geleneğe bağlı kalmış ve bu konuyu, mantığın tasavvurlar kısmında ele almıştır.

Genel kabul görmüş anlamıyla tanım, mahiyete delalet eden sözdür.³¹⁸ Fârâbî, tanımı, bir şeyin varlığına ve manasına delalet eden söz, olarak nitelemiştir.³¹⁹ İbn Sînâ’ya göre tanım, şeyin mahiyetine delalet eden sözdür ve şeyin kurucu öğelerini bütünüyle kapsar. Tanım, tanımlanmak istenen şeyin mahiyetini açıklayan temel niteliklerden oluşmuş bir ifadedir. Bu yüzden tanım konusu İbn Sînâ’ya göre hem mantığın hem de metafiziğin inceleme alanına girmektedir.³²⁰ Kısaca ona göre tanımın en temel vasfı, şeylerin özünü ifade etmesidir.

Mantığın ana konularından birini oluşturan tanım bahsi, Ebherî nazarında da önemli bir yere sahiptir. Ebherî de diğer bütün mantıkçılar gibi mahiyetin, özün, aslın, bir şeyin ne olduğunun bilinmesinin ancak tanım yoluyla mümkün olabileceğini ifade etmiştir.³²¹ Ona göre tanım; ‘bir şeyin ne olduğunu gösteren söz olup insana nispetle ‘düşünen canlı’ örneğinde olduğu gibi, bir şeyin yakın cinsiyle yakın ayırımından oluşur.’³²² Buna göre bir şeyin mahiyetini bildiren sözün tasavvuru, mahiyetin tasavvurunu gerektirmeli ve onun başka şeylerden ayırt edilmesini sağlamalıdır.³²³ Yani, bir tanım efradını câmî, ağıyarını mâni olmalıdır.

Klasik mantıkçılar tanımı, ‘hadd’ ve ‘resm’ olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bunların her biri de, ‘tam’ ve ‘eksik’ kaydıyla ikiye taksim edilir.³²⁴ Ebherî bunları şöyle açıklar: ‘Şayet bir tanım, tanımladığı şeyin bütün parçalarını içeriyorsa ‘tam hadd’; bir kısmını kendisine eşit düzeyde içeriyorsa ‘eksik hadd’; içerdiği parçalar mahiyete dâhilse, ‘tam resm’; içerdiği şeyler mahiyetin dışında ise ‘eksik resm’dir.’³²⁵

³¹⁷ Öner, *Klasik Mantık*, s. 36.

³¹⁸ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 15-16; Cürçânî, *Târifât*, s. 56; Fenârî, *Şerh-u İsağüci*, s. 11.

³¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 85.

³²⁰ İbn Sînâ, *Remarks and Admonitions (el- İşârât ve 't-Tenbihat)*, s. 10; Bingöl, “İbn Sînâ’da Mantıkî Mâhiyet Ve Bilinmesi”, s. 143.

³²¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 11b-12a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 47.

³²² Ebherî, *İsağüci*, s. 65; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4a; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 46b; *Kitâbu'l-Matâli*, v. 79b.

³²³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 11b.

³²⁴ Semerkandî, *Kistâs*, v. 103a; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 15; Ankaravî, *Târifâtü'ş-Şemsiyye*, s. 7.

³²⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 48; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 109b-110a; *İsağüci*, s. 65.

Ebherî'ye göre bir şeyi tarif eden kimse için, tarif ettiği şeyin hakikatini olduğu gibi ortaya koyan bir tasavvur gerekir. İşte bu tam haddir; eğer tanımlanan şey mahiyete dâhil olursa, ister 'düşünen' örneğindeki gibi bir basit kavram olsun, ister 'düşünen cisim' örneğindeki gibi mahiyete bitişen bir kavram olsun bu da eksik haddir. Mahiyete dâhil olan söz, 'gülen canlı' örneğindeki gibi mahiyetin dışında kalan şeylere ilişen bir yakın cins ise bu tam resmdir. Bir söz mahiyetin dışında olup, ister 'gülen' örneğinde olduğu gibi bir basit kavram, ister 'insan, ayakları üzerinde yürüyen geniş tırnaklı, doğal olarak gülen' örneğinde olduğu gibi mahiyete bitişen bileşik bir kavram olsun bu, 'eksik resmdir'.³²⁶ Tûsî, mahiyete dâhil olsun ya da olmasın, basit kavramlarla bir şeyin gerçek tanımının yapılamayacağını ileri sürerek Ebherî'yi eleştirmiştir.³²⁷

Ebherî, resmin bilinen iki çeşidinin yanında 'orta resm' (er-resmü'l-mütevassıt) olarak ifade ettiği üçüncü bir resm türünden bahsetmiştir. Buna göre örneğin, 'gülücü cisim ve duyu sahibi olan gülücü' ifadelerindeki gibi mahiyete dâhil olup mahiyetin dışındaki şeylere de ilişen bir şey yakın cins değilse orta resm olur.³²⁸

Ebherî, başka bir yerde tanımın çeşitlerini şu şekilde mütalaa etmiştir: 'Tam hadd, bir şeyin mahiyetini gösteren, bu yüzden de insanın 'düşünen canlı' şeklinde tanımlanmasında olduğu gibi, bir şeyin yakın cinsi ve yakın ayrımından oluşan sözdür. Eksik hadd ise insanı 'konuşan cisim ve varlık' olarak tanımlamada olduğu gibi uzak cins ile ayırım veya ilintiyle ayırımdan oluşur. Tam resm, insanı tanımlamada, 'gülen canlı' örneğinde olduğu gibi cins ile hassadan oluşur. Eksik resm, insanı tanımlarken 'gülen cisim' veya 'gülen varlık' ifadesinde olduğu gibi uzak cins ile hassalardan veya ilinti ile hassalardan oluşur.'³²⁹ Semerkandî resmin gerçek anlamda bir tanım olmadığını, onun tarife benzeyen bir şey olduğunu ileri sürmüştür.³³⁰ Fenârî, yapılan tanımların değeri bağlamında, ilinti ve hassaya dayalı bir tasavvurun, mücerret hassaya dayalı tasavvurdan; ayırım ve hassaya dayalı tasavvurun, mücerret ayırma dayalı tasavvurdan daha güçlü olduğunu ifade etmiştir.³³¹ Ebherî'nin eserlerinde tanımın değerine ilişkin bu tarz her hangi bir değerlendirmeye rastlamamaktayız.

Mantıkçımız, konuyla ilgili Fahreddin Râzî'nin³³² görüşlerine yer vermiştir: 'Mahiyetin tanımı yapılamaz. Çünkü o, ya parçalarının tümü olur ki bu imkânsızdır. Bir şeyin parçalarının toplamı o şeyin kendisidir ve bir şeyin kendisiyle tanımlanması imkânsızdır; ya

³²⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 11b-12a.

³²⁷ Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 155.

³²⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v.12a.

³²⁹ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 109b-110a; *Kitâbu'l-Matâli*, v. 79b.

³³⁰ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 103a.

³³¹ Fenârî, *Şerh-u İsgüci*, s. 12.

³³² Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 7.

da bazı parçalarıyla tanımlanır. Bu da imkânsızdır çünkü bir şeyin tanımı, onun parçalarından her birini tanımlar ve böylece kendisini tanımlamış olur. Bu da imkânsızdır. Ya da bir mahiyet kendisi dışında bir şeyle tanımlar. Bu da imkânsızdır, çünkü mahiyetin kendisi dışında bir şeyle tanımlanması ancak mahiyete özgü bir şeyin bilinmesi ile mümkün olur. Mahiyete özgü bir şeyin bilinmesi, mahiyetin bilinmesiyle mümkün olur. Mahiyetin bu şekilde bilinmesi durumunda devr (teselsül) zorunlu olur. Ya da böyle bir tanım mahiyete dâhil olan ve onun dışında kalan şeylerden oluşmuş olur ki bu da aynı şekilde imkânsızdır.³³³

Ebherî, bu iddiaları reddetmiştir. Çünkü yukarıdaki iddiya göre bir şeyin bütün parçalarından kasıt, o şeyin mahiyetinin tümünün dışında olan parçalar ise bu, mahiyetin kendisi olmaz. Eğer parçaların tümünden kasıt, var olan mahiyetin parçalarının tümü ise, bunun mahiyetin kendisi olduğu açıktır.³³⁴ Ebherî mahiyetin tanımının yapılabileceği kanaatindedir.

Ebherî, gerçek bir tanımın var olan bir şeyin tanımı olduğunu ifade etmiştir. Fakat o, evvel emirde bir şeyin tanımı olan bir sözün, kendisine isim olduğu şey dolayısıyla mı ya da onun özü olması dolayısıyla mı onun tanımı olduğunun bilinemeyeceğini söyleyerek³³⁵ adeta bu konunun mantığın değil metafiziğin inceleme alanına girdiğini ima etmiştir.

3.1. Tanımda Uyulması Gereken Kurallar

Tanım yaparken hataya düşmemek, yani yanlış tanım yapmamak için uyulması gereken birtakım kurallar vardır. İslam mantıkçıları birçok kuraldan bahsetmişlerdir.³³⁶ Ebherî bu kurallardan kendince önemli olanları şöyle sıralamıştır:

1. Bir şeyi tanımlamak için, tanımlayan kavramın tasavvurunun, mahiyetin tasavvurunu gerektirmesi ve onu kendisi dışındaki her şeyden ayırması gerekir.
2. Bir tanım, verdiği bilgi itibariyle mahiyetten daha kapalı veya ona eşit olmamalıdır.
3. Tanım, tanımlanandan önce gelmelidir.
4. Tanım, genellik ve özellik (umum-husus) bakımından mahiyetin kendisi olmaktan; ondan daha genel olmaktan; ondan daha özel olmaktan; ona eşit olmaktan başka bir şey olamaz.³³⁷
5. Tanımda maksada delaleti açık olmayan garip, duygusal, mecazi vb. lafızları kullanmaktan kaçınmak gerekir.

³³³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 47.

³³⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 48.

³³⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 47a.

³³⁶ Bkz. Râzî, *Lübâb*, s.7; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 103a; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 15.

³³⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 47.

6. Tanımda cins genel olanı tanımladığı için ayırmadan önce gelmelidir. Genel tanımlayanın öne alınması gerekir.³³⁸

3.2. Tanımda Hataya Düşülen Yerler

İslam mantıkçıları tanımda uyulması gereken kuralları izah ettikten sonra tanım yaparken düşülebilecek olası hatalara da dikkat çekmişlerdir. Mesela, İbn Sînâ *en-Necat* ve *İşarât*'ta konuyu, 'şeylerin tanım ve resim ile tanımlanmasında, bilindikleri zaman kendiliklerinden faydalı olan ve başka yerlerdeki şekillerini gösteren yanlışların sınıfları' başlığı altında incelemiştir.³³⁹ Gazâlî ise bu konuyu *Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakkün'n-Nazar)* isimli eserinde 'tanımlardaki bozuklukların giriş yerleri' başlığı altında işlemiştir.³⁴⁰

Ebherî de bu konu üzerinde önemle durmuştur. O, meseleyi en geniş ve açık biçimde *Tenzilü'l-Efkâr* isimli eserinde ele almıştır. Ona göre tanımda hataya düşülen yerler aşağıdaki gibi sıralanabilir.

1. Tam haddin, tanımladığı şeyin zâtî özelliklerinin tamamını içine almayacak bir şekilde ortaya konması hatadır. Eksik hadde meydana gelen hata ise tanımın, tanımladığı şeyin zati özelliklerini eşit biçimde içermemesidir.
2. Bir şeyin resminde yapılan hata, tanımlanan şeyin, kendisiyle birlikte veya kendisinden sonra bilinen bir şey olmasıdır.³⁴¹
3. Tanım yapan bir kimse, belirli bir mahiyeti kendisi dışında bir şeyle tanımlamak istediğinde eğer mecazi ya da garip bir terim kullanırsa hatalı bir tanım yapmış olur.³⁴²
4. Tanımda ilintiyi cinsin yerine almak; hassayı ayırımın yerine almak; 'aşk, sevginin en uç noktasıdır ve o aşırı sevgidir' sözünde olduğu gibi ayırımı cinsin yerine koymak hatadır. Burada doğru olan, daha genel olması sebebiyle cinsi öne almaktır.
5. Tanımda madde ile cinsin yerini değiştirmek hatadır. *Kılıcın* tanımında *demiri* kılıcın yerine koymak böyledir.
6. Tanımda parçayı cinsin yerine almak hatadır. İnsanın tanımında 'hareketli olan canlı' kavramını insan yerine koymak böyledir.³⁴³
7. Tanımda yanlış (aldatıcı) bir bilgiyi cinsin yerine koymak hatadır. Mesela, 'şarap ferahlık verici bir kaynak suyudur,' denilmesi böyledir.

³³⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 49.

³³⁹ Bkz. Ebu Ali İbn Sînâ, *en-Necat*, (nşr. M. Sabri), Matbâatü's-Saâde, Mısır, h.1331, s. 137-141; *İşaretler ve Tembihler*, s. 18-20; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 103a.

³⁴⁰ Bkz. Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 150.

³⁴¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 12a; krş. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 33b.

³⁴² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 12a; krş. Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 16.

³⁴³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 13a; krş. İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 138.

8. Bir şeyi en az kendisi kadar kapalı bir şeyle tanımlanmak hatadır. Örneğin, ‘çift, tek olmayandır’, demek gibi.
9. Bir şeyi kendisinden daha kapalı bir şeyle tanımlamak hatadır. Mesela, üçgeni, ‘birbirine eşit iki dik açıdan oluşan şekil’ olarak tanımlamak böyledir.
10. Bir şeyi kendisiyle tanımlamak hatadır. Örneğin, ‘zaman, hareket müddetidir,’ demek böyledir. Zaten müddet, zamanın kendisidir.³⁴⁴
11. Bir şeyi ancak kendisiyle bilinebilen bir şeyle tanımlamak hatadır. Buna, ‘nitelik kendisiyle benzerliğin vaki olduğu şeydir,’ örneği verilebilir. Oysa benzerlik, nitelikteki uyumdur.
12. Tanımda eş anlamlı kelime tekrarı, yani bir anlamda totoloji yapmak hatadır. Örneğin; ‘insan düşünen cisim olan canlıdır.’ Hâlbuki canlı kavramı zımnen cisim kavramına delalet eder. Tanımda tekrar, ancak göreceli kavramların tanımlanmasında söz konusu olabilir. Bu da zorunluluktan kaynaklanır. Örneğin; ‘babalığı, böyle olması nedeniyle, nutfesinden kendi türünden başka birinin doğduğu canlıdır,’ şeklinde tanımlamak yanlıştır. Göreceli kavramlar ancak ilişkili olduğu şeylerle tanımlanabilir.³⁴⁵ Baba kavramı görecelidir. Çünkü babalık ancak çocuğu olmakla tanımlanabilir; bunun dışında başka kavramlarla tanımlamaz. Sağın tanımı sol; altın tanımı üst olmadan tanımlamak imkânsızdır. Bunlar matematikteki *bakışumlu* kavramlar gibi değerlendirilebilir.

Sayılan bu hata türleri ve verilen örnekler aynı şekilde Keşşî tarafından da zikredilmiştir.³⁴⁶ Bu durum konunun mantıkçılar tarafından benzer şekilde izah edildiğinin bir göstergesi sayılabilir.

Açık örnekleriyle beraber bu ayrıntılı izahat göz önüne alındığında, Ebherî’nin doğru ve tam bir tanım yapmak için nelere dikkat edilmesi, yani nelerden kaçınılması gerektiği noktasında vurguladığı hususların, bir tanıma arız olabilecek tüm noksanlıkları ortadan kaldıracabilecek nitelikte olduğu söylenebilir.

³⁴⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v.13a.

³⁴⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v.13a; krş. Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 158.

³⁴⁶ Bkz. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 33a-34a.

II. BÖLÜM

ÖNERMELER

Klasik mantıkta hüküm konusu, ilimle (bilgiyle) bağlantılı olarak ele alınmıştır. İlim, tasavvur (kavram) ve tasdik (yargı) olmak üzere ikiye ayrılır. Tasavvur bir şeyin zihinde canlandırılmasıdır. Tasdik ise zihnin bir şey üzerine olumlu ya da olumsuz hüküm vermesidir. Tasavvurlardan tasdiklere ulaşmak hüküm ile olmaktadır.³⁴⁷ Ancak bu nasıl gerçekleşmektedir? Yani hükmü bize veren nedir? Bu ve benzeri sorular ancak hükmün ortaya çıktığı yapıyı, tasdiki bilgiyi, yani önermeleri incelemekle cevaplanabilir. Ayrıca klasik mantığın bel kemiğini oluşturan kıyas, önermelerden meydana gelir. Bu yüzden önermeler, mantığın en önemli konularından biridir.

1. ÖNERMENİN TANIMI

Aristoteles, önermeyi, ‘bir şey hakkında bir şey tasdik veya inkâr eden söz,³⁴⁸ olarak tanımlamıştır. Önermenin doğru veya yanlış bir hüküm içermesi gerekir. Bu nedenle klasik mantıkta dua, emir ve soru ifadeleri önerme olarak kabul edilmemiştir.³⁴⁹ Örneğin, ‘Allah’ım beni affet. Kapıyı kapat! Saat kaç?’ gibi ifadeler önerme değildir.

İslam mantıkçıları önermeyi, Aristoteles’in yaptığı tanıma benzer bir şekilde tanımlamışlardır. Örneğin, Fârâbî önermeyi şöyle tarif etmiştir: ‘Önerme öyle bir sözdür ki, onda bir şeyle (başka) bir şey hakkında hüküm verilir. Mesela, ‘Zeyd gidiyor,’ ‘Amr uzaklaşıyor,’ ‘insan yürüyor,’ ifadeleri birer önermedir.’³⁵⁰ İbn Sînâ, önermeyi, söyleyeni hakkında o ‘doğrudur’ ya da ‘yanlıştır’ demeye elverişli söz olarak tanımlamıştır.³⁵¹ Bu tanım hemen hemen bütün İslam mantıkçıları tarafından benimsenmiştir.³⁵²

Ebherî’nin önermeler konusundaki tutumu, kendisinden önceki İslam mantıkçılarının yaklaşımıyla, özellikle de İbn Sînâ’nın bakış açısıyla paralellik arz eder. Ebherî’ye göre önerme, bir olumlama ve olumsuzlama işidir. Bunu, onun önermeyi; ‘bir şeyin diğer bir şeye nispeti konusunda olumlu veya olumsuz hüküm içeren söz,³⁵³ şeklinde tanımlamasından

³⁴⁷ Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, M.E.B. yay. Ank. 1993, s. 117.

³⁴⁸ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 3.

³⁴⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 45; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 114.

³⁵⁰ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı (Kitâb-u Kıyâ-is Sagîr; Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*; içinde; nşr. M. T. Küyel), D. T. K. yay. Ank. 1990, s. 98.

³⁵¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 21; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 4; *Yorum Üzerine*, s.30- 31.

³⁵² Bkz. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 36a; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 16; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 106b; Cürçânî, *Târîfât*, s. 117; Fenârî, *Şerh-u İsağüci*, s. 12; Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, M.E.B. yay. İst. 1993, s.61.

³⁵³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 53; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 13a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4a; *Kitâbu'l-Matâli*, v. 80a.

anlamaktayız. O, önermeyi; ‘söyleyeni hakkında ‘söylediği doğrudur veya yalandır’ demeye elverişli söz’,³⁵⁴ olarak da tanımlamıştır.

Bu tanımlardan anlaşılan, önermenin asıl vasfının olumlu ya da olumsuz bir hüküm ifade etmesidir. Önerme, gramer açısından bir cümle çeşididir. Her önerme bir cümledir ancak her cümle bir önerme değildir. İddia ve hüküm bildiren cümleler gramerde haber cümlesi sayılır. Mantıkta bu cümle türüne karşılık gelen şey önermedir. Bir cümlenin önerme sayılabilmesi için konu, yüklem ve bağdan oluşması gerekir.³⁵⁵ Mantıkta işte bu üç unsura sahip olan önermeler incelenir. Bu yüzden daha önce geçtiği gibi doğru veya yanlış bir yargı içermeyen emir, soru, dua ve temenni cümleleri mantığın inceleme alanına girmez.

2. ÖNERMENİN UNSURLARI

Önermeler, konu (mevzu), yüklem (mahmül) ve bağ (rabıta) olmak üzere üç unsurdan oluşur. Konu, kendisine hükmedilen (mahkûmun aleyh) terim; yüklem kendisiyle hükmedilen (mahkûmun bih) nitelik; bağ ise konu ile yüklem arasında ilişki kuran ek olarak tanımlanır.³⁵⁶

Ebherî nazarında yüklemli önerme, ‘Zeyd yazıcıdır’ örneğindeki gibi konu, yüklem ve bağdan oluşur. Bu önermede ‘Zeyd,’ konu, ‘yazıcı,’ yüklem ve ‘-dır’ da bağdır. Konu ve yüklem, bağ olmadan bir araya gelemez ve bu durumda bir önerme ortaya çıkmaz.³⁵⁷ Ebherî’ye göre bazı dillerde bağ açıkça zikredilmez.³⁵⁸ Çünkü bağ zihinde mevcuttur. Bağın zikredilmediği önermeler, ‘ikili önerme’ (sünâi); zikredildiği önermeler de ‘üçlü önerme’ (sülasi) olarak isimlendirilmiştir.³⁵⁹

Konu ile yüklemi bir araya getiren bağın önermede açıkça zikredilip zikredilmemesi mantıkçılar tarafından tartışılmıştır. İbn Sînâ’ya göre bağın hükmü bağlaçların hükmü gibidir. Arapçada bağ, zihin bağın anlamını kavradığı için bazen zikredilmez, bazen de zikredilir. Zikredilen bağ, bazen isim kalıbında olurken bazen de fiil kalıbında olur.³⁶⁰

Ebherî aynen İbn Sînâ’nın dediği gibi bağın, edatların içinde yer aldığını söylemiştir. Arapçada bağ, ‘insan odur ki canlıdır (el- insanü hüve hayvânün)’ sözündeki ‘o/hüve’ lafzı gibi isim olabilir. Ebherî’ye göre bu tür bağlar, ‘zamansız bağ’ (rabıtatün gayr-ı zamanıyyetin) olarak isimlendirilir. Bağ, ‘insan canlı olarak bulunur (el-insanu yücedü hayvânen)’ önermesinde olduğu gibi fiil de olabilir. Bu tür bağlar ‘zamanlı bağ’ olarak

³⁵⁴ Ebherî, *İsagüci*, s.65; Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81a.

³⁵⁵ Özlem, *Mantik*, s. 131.

³⁵⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 21; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 36a; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 16; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 106b; Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, s. 13.

³⁵⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 57; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4a; *Kitâbu'l-Matâlî*, v. 80a.

³⁵⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 13b; *Beyânü'l-Esrâr*, 4a.

³⁵⁹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 4a; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 13b; krş. Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s. 98; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 39a.

³⁶⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 37.

isimlendirilir. Arap dilinde zamana bağı olan/zamanlı bağ, belirli bir konuyu göstermez. Böyle bir şeye zamansız olan bağ delalet eder. Bir önermede zamansız bir bağ zikredilmişse bu önerme ‘tam üçlü’ (sülâsiyyetün tâammetün) önermedir. Eğer bir önermede zamanlı bir bağ zikredilmişse o da ‘tam olmayan üçlü (sülâsiyyetün gayr-ı tâammetin) önermedir.³⁶¹

Ebherî’ye göre yüklem, bir fiil ya da türemiş bir isim olduğunda tek başına bir konuya bağlanabilir. Böyle bir durumda bağ, yüklemün konuya nispeti için açık bir şekilde zikredilirse bu bir tekrar olmaz. Yine Ebherî’ye göre, ‘Zeyd yazıyor’ denildiğinde Arap dilindeki ‘o (hüve)’ lafzı, fiilin sonunda takdiri olarak yer alır; bu bağ zikredilirse tekrara düşülmüş olmaz. Bu fiilin sonunda takdiri olarak yer alan şey, ism-i fail olup diğeri de bağ olduğundan bu durumda bir tekrar söz konusu değildir.³⁶²

Ebherî, mantık geleneğinde olduğu gibi, önermenin unsurlarını, konu, yüklem ve bağ olarak zikretmiş, önermenin iki tarafı arasında ilişki kurarak bir hükmün ortaya çıkmasında önemli bir işleve sahip olan bağla ilgili kendi zamanına kadar devam etmiş olan tartışmalara da iştirak etmiştir.

2.1. Önermede Konunun Niceliği

Klasik mantıkta konu ve yüklemün niceliği üzerinde önemle durulmuştur.³⁶³ Önermede konunun fertlerinin niceliğini gösteren terim ‘niceleyici (sûr)’ olarak isimlendirilir.³⁶⁴

Ebherî, yüklemden çok konunun niceliği üzerinde durmuştur. Çünkü nicelenmiş konunun bir şey üzerine doğru olması, o şeyin ya tüm fertleri ya da bazı fertleri için doğru olması ihtimalini taşır.³⁶⁵

Ebherî’ye göre nicelik edatları yüklemün değil, konunun başına geldiğinde gerçek bir görev ifa eder. Çünkü bir önermede niceleme edatı, konunun değil de yüklemün başına gelirse, önerme net bir yargı ifade etmekten uzak olur. Mesela, ‘insanların bazısı kâtiptir’ önermesinde bazı insanların ‘kâtip’ olduğu doğru kabul edildiğinde, bu doğruluk ancak kâtiplik vasfının bazı insanlarda mevcut olması durumunda söz konusu olur.³⁶⁶

Bu meyanda Ebherî, ‘her C, B’dir,’ dendiğinde bununla neyin kast edildiği üzerinde durmuştur. Ona göre böyle bir önermede sadece C’nin bütünü kast edilmemiştir. Tümel olması sebebiyle burada sadece C’nin bütünü değil de aksine önermenin her parçası kast edilmiştir. Ebherî, bu durumun niceleyiciler arasında üç farkın ortaya çıkmasına sebep

³⁶¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 57-58.

³⁶² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 58; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 13b-14a; krş. Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 159.

³⁶³ Bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 48; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 17.

³⁶⁴ Cürçânî, *Târîfât*, s. 83; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 14; Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 150.

³⁶⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 14b.

³⁶⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 59.

olduğunu ifade etmiştir. Mesela, ‘insan türdür,’ önermesinde verilen hüküm sadece tümel bir durum için doğru olur. Bazen de verilen hüküm, sadece ortaya çıkan toplamın bütünü için doğru olur. Örneğin, ‘insanın her azası onun bedenidir,’ hükmü böyledir. Bazen verilen hüküm örneğin; ‘her insan tikeldir,’ önermesindeki gibi sadece sayısal bir bütün için doğru olabilir.³⁶⁷

Ebherî’ye göre, ‘her C, B’dir,’ önermesindeki hüküm, bilkuvve tümel bir durumu değil, aksine varlığı bilfiil C olan tümel bir durumu ifade eder. Bu durumda, ‘her C, B’dir dendiğinde bu, zihin dışında bilfiil tümel olan bir C bulunması anlamına gelir. Bu da B diye bir şeyin bulunması ile mümkün olur. Ebherî’ye göre ‘hiçbir C, B değildir’, dendiğinde bu da yine varlığı bilfiil C olan tümel bir durumu anlatır. Çünkü ‘değildir’ ve ‘yoktur’ edatları, zihinde ya da dış dünyada bulunan C’nin varlığına aittir.³⁶⁸

Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*’te bu konuda sırasıyla İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Farâbi’nin görüşlerine yer vermiştir. Örneğin, İbn Sînâ,³⁶⁹ ‘her C,’ denildiğinde bununla C’nin bi’l-kuvve C olmasının değil aksine onun bilfiil C olmasının kast edildiğini ifade etmiştir. Ebherî, Râzî’nin bu konuda İbn Sînâ’ya muvafakat ettiğini aktarır.³⁷⁰

Bir önermede zikredilen konu ile gerçek konu örtüşmeyebilir. Zikredilen konuyla gerçek konu birbirinden farklı olduğunda zikredilen konuya, konunun unvanı, ‘unvânü’l-mevzû’ veya konunun vasfı, ‘vasf-ı mevzû’ denir.³⁷¹ Yukarıdaki örneklerden hareketle Ebherî’ye göre üzerine hüküm verilen konu, C’nin kendisi üzerine doğru olduğu zattır. Bu zâtiyet, ‘konunun zatı’ (zâtü’l-mevzû); C ise ‘konunun vasfı’ (vasf-ı mevzû) ve ‘konunun unvanı’ (unvânü’l-mevzû) olarak isimlendirilir. Bunun yanında dille ifade edilen ve dışarıda mevcut olan iki konu, ‘her insan canlıdır,’ örneğinde olduğu gibi bazen örtüşebilir. Bazen de ‘her kâtip canlıdır’, önermesinde olduğu gibi gerçek konu ile zikredilen konu birbirinden farklı olabilir.³⁷²

Ayrıca önermenin konusu olan kavramın fertlerinin dışarıda varlığı mevcut ise ve hüküm, dışarıda var olan bu fertler üzerine gerçekleşirse buna ‘harici var oluş’ (vücûd-u harici) denir.³⁷³ Ebherî’ye göre, ‘her C, B’dir,’ sözü, bazen ‘harici varoluş’ ve bazen de ‘hakikî var oluş’ olarak kullanılır. Birinci durumda, ‘her C, B’dir,’ dendiğinde bundan kasıt, hariçte C olan her şeyin, ister şu anda ya da ister bundan önce isterse de bundan sonra C’nin B

³⁶⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 59-60; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 15a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4b.

³⁶⁸ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81b-82a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4b.

³⁶⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 42-48.

³⁷⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 60.

³⁷¹ Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 70; Öner, *Klasik Mantık*, s. 50.

³⁷² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 60; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 15a.

³⁷³ Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 71; Öner, *Klasik Mantık*, s. 54-55.

olmasıdır. İkinciye gelince, ‘her C, B’dir,’ dendiğinde bundan kasıt, tümel olan herhangi bir şey şayet C olarak bulursa onun B olarak mevcut olduğunda C olmasıdır.³⁷⁴

Ebherî, ‘hiçbir C, B değildir,’ şeklindeki, tümel olumsuz bir önermenin hakikatte doğru olmayacağı kanaatindedir. Hakikat itibarıyla, yani konusu gerçekle uyuşan tümel olumlu bir önerme yanlış ise bununla burhan, yani kesin bilgi elde edilemez.³⁷⁵

Klasik mantıkta, konuyu teşkil eden kavramın delalet ettiği şeyler sadece zihinde mevcut olup hariçte varlıkları düşünülemez ise ve böylece konunun zihinde var olan fertleri üzerine bir hüküm verilse bu tür önermelere, ‘zihinsel önerme’ (vücûd-i zihnî) denir.³⁷⁶ Ebherî, bazen bir önermede zihinsel var oluş sebebiyle de hüküm verilebileceğini ifade etmiştir. Ona göre bu sözle kast edilen, ‘her C, B’dir,’ önermesidir. Bunun anlamı, tümel olan herhangi bir şey, zihinsel var oluş olarak C olduğunda o B’dir.³⁷⁷

2.2. Önermede Yüklemin Niceliği

Konunun niceliği yanında yüklem niceliği de mantıkçılar tarafından gündeme getirilmiştir. Yüklemin niceliği Aristoteles’ten beri mantıkçıların dikkatini çekmişse de yüklem niceliğinin belirtilmesinde bir fayda olmadığı kanaati yaygın olarak benimsenmiştir.³⁷⁸ Mantıkçılar önermenin niceliğinden genellikle önermenin konusunun niceliğini anlamışlar, yüklem niceliğine pek fazla önem vermemişlerdir. Ebherî bazı eserlerinde önermede yüklem için bir nicelik ifadesinin neden mümkün olmayacağını izah etmiştir.

Ebherî’nin görüşlerine geçmeden önce, mantıkçımızın hemen her konuda kendisini takip ettiğini düşündüğümüz İbn Sînâ’nın yüklem niceliğiyle ilgili söylediklerini zikretmek meselenin açık bir şekilde ortaya konmasında bize ışık tutacaktır. İbn Sînâ’ya göre yüklem tümel olsa dahi nicelik lafzı, yüklem tümelliğine değil, yüklem, konuya tümel olarak nispet edilmesine delalet eder. Çünkü ‘bütün insanlar canlıdır,’ dendiğinde canlılığın tümel bir biçimde insana ait olduğu kast edilmez, aksine insanın tümel olarak canlıya ait olduğu kast edilir. Böyle bir delalete ihtiyaç duyulduğunda, bu bir niceleme edatıyla değil, niceliğe delalet eden başka bir lafızla yapılabilir. Örneğin, ‘bütün insanlar bütün canlılardır,’ denilebilir. Bu nicelik edatı söylenmeyip de ‘insan, bütün canlılardır,’ denilse bu niceleme lafzı hükmün tümelliğine delalet etmez.³⁷⁹ İbn Sînâ, yüklemnin başına nicelik lafzı getirilen

³⁷⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 60-61; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 15a.

³⁷⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 61; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 15a.

³⁷⁶ Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 76; Öner, *Klasik Mantık*, s. 55.

³⁷⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 62; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 15b.

³⁷⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 52.

³⁷⁹ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 48; krş. Semerkandî, *Kistâs*, v. 109b.

önergeleri, ‘çarpıtılmış’ (münharif) önermeler olarak isimlendirmiş ve bunlar üzerinde durmanın bir fayda sağlayamayacağını ifade etmiştir.

Ebherî’nin konuya yaklaşımı İbn Sînâ’nın görüşleriyle paralellik arz eder. Şöyle ki ona göre nicelik edatları, yüklemi değil konuyu niceler. Çünkü bu edatların ifade ettiği anlamın bir şey için doğru olması, o şeyin ya tüm fertleri ya da bazı fertleri için doğru olması ihtimalini taşır. Böylece bir önermenin bir niceleyici ile doğru olmasına, yüklemden dolayı bir yanlışlık arız olmaz.³⁸⁰

Ebherî’ye göre bir konunun başına bir niceleyici getirilip bir şeye nispet edildiğinde yüklem hakiki olur. Böyle bir nicelik, tek başına konu ya da yüklem için değil, önermenin tamamı için söz konusu olur. Ancak ‘tüm insanlar, bazı canlılardır’ dendiğinde yüklem, tek başına ‘canlılardır’ olmaz, ‘bazı canlılardır’ olur. Yani yüklem başındaki niceleme edatı ‘canlılardır’ı nicelemez, onun sadece bir parçası olmuş olur. Bu yüzden ‘canlılardır’ terimi tek başına yüklem olmaz.³⁸¹ Bu durumda önermenin niceliği konusunda bir belirsizlik ortaya çıkmış olur.

Yukarıda ortaya konulan yaklaşımdan da anlaşılacağı gibi İslam mantıkçıları, yüklem niceliğinin belirtildiği önermeleri ‘kaziyye-i münharife (çarpık önerme)’ olarak isimlendirmişler ve bu konu üzerinde fazla durmamışlardır. Ebherî çoğu konuda olduğu gibi bu konuda da kendinden önceki mantıkçıların görüşleri paralelinde konuyu ele almış, önermenin niceliğinden yüklem değil konunun niceliğini anlamıştır.

3. ÖNERME ÇEŞİTLERİ

Mantıkçılar önermeleri çeşitli sınıflamalara tabi tutmuşlardır. Bu yüzden klasik mantık kitaplarında birçok önerme türünden bahsedilmiştir. Mesela, yapıları bakımından yüklemli, şartlı, basit, bileşik; nitelikleri bakımından olumlu ve olumsuz; nicelikleri bakımından tekil, tikel, tümel vb. birçok önerme çeşidi üzerinde durulmuştur.³⁸² Biz burada Ebherî’nin dikkate aldığı önerme çeşitlerini ele alacağız.

Önermelere ilişkin sınıflamalardan en yaygın olanı ve kabul göreni, onların ilk önce ‘yüklemli’ ve ‘şartlı’ olarak ikiye ayrılmasıdır.³⁸³ İslam mantıkçıları, bir önermede bağ kaldırıldığı zaman, iki tarafın yani konu ile yüklem alacağı şekle göre önermeleri yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bağ kaldırıldığında iki tarafta tek kavram kalırsa

³⁸⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 14b.

³⁸¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 14b.

³⁸² Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 9-11; İbn Rüşd, *Telhîsu Mantıku Aristo*, (thk. Cîrâr Cihâmî; tahkik edenin yazdığı genel mukaddime içinde), Dâru'l-Fikri'l-Lünâniyye, Beyrut, 1992, s. 99-100; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifâtü'l-Azîziyye*, s. 28; Ankaravî, *Tarifâtü'l-Şemsîyye*, s. 8-9.

³⁸³ Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s. 98; İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 4; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 107a.

böyle önermeler, ‘yüklemlî’; tek kavram değil de birer cümlecik kalırsa bu tür önermeler de ‘şartlı’ olarak isimlendirilmiştir.³⁸⁴ Ebherî, önermeleri ilk önce yüklemlî ve şartlı olmak üzere ikiye ayırmış, bunların tanımlarını yapmış ve örnekler vermiştir.

3.1. Yüklemlî Önermeler

Ebherî’ye göre, ‘Zeyd kâtiptir, Zeyd kâtip değildir’, örneklerinde olduğu gibi iki ayrı önermeye ayrılamayan ve kendisinde bir şeyin diğer bir şey için olumlu ya da olumsuz olmasına hüküm verilen önermeler ‘yüklemlî’dir.³⁸⁵ Ebherî bu tanımdan farklı bir biçimde yüklemlî önermeyi; bir önermedeki hükmün, ‘insan canlıdır’ örneğinde olduğu gibi bir şarta bağlı olmaksızın verilmesidir, şeklinde de tarif etmiştir.³⁸⁶

Yüklemlî önermelerde bir mana başka bir manaya olumlu ya da olumsuz olarak yüklenir.³⁸⁷ İşte bu yüzden yüklemlî önerme ancak üç şeyle tamam olur. Bunlar, konunun anlamı, yüklem anlamı ve bu ikisi arasındaki nispetin anlamıdır.³⁸⁸ Ebherî’ye göre de yüklemlî bir önerme ancak konu, yüklem ve bağdan oluşur. Önermede hüküm bağı, konu ile yüklem arasında kurduğu ilişki sonucu ortaya çıkar. Bağ olmadıkça konu ve yüklem arasında bir ilişki kurulamaz; kurulabileceği varsayılsa bile buradan bir hükme ulaşılamaz.³⁸⁹ İşte bu yüzden yüklemlî önermeler, ‘basit kesin söz’ olarak nitelenmiştir.³⁹⁰ Batılı mantıkçılar da benzer şekilde konu ve yüklemden oluşan önermeleri ‘basit’ veya ‘kategorik’ önermeler olarak değerlendirmişlerdir.³⁹¹ Şimdi yüklemlî önermelerin yapılarını incelemeye geçebiliriz.

3.1.1. Yüklemlî Önermelerin Nitelik ve Niceliği

Önermeler için olumlu ve olumsuz olmak üzere iki nitelik kabul edilmiştir. İslam mantıkçıları, ‘insan canlıdır’ önermesinde olduğu gibi yüklemle konu arasındaki ilişkinin gerçekleştiği önermeleri ‘*olumlu*’ (mûcibe); ‘insan taş değildir,’ örneğindeki gibi yüklemle konu arasındaki ilişkinin gerçekleşmediği önermeleri de ‘*olumsuz*’ (sâlibe) olarak nitelmişlerdir.³⁹² Kısaca, yüklemde bulunan özelliğin konuda yer aldığı onayladığı önermeler olumlu, söz konusu özelliğin konuda bulunmadığını bildiren önermeler de olumsuz kabul edilmiştir.

³⁸⁴ Râzî, *Lübâb*, s. 9; Keşşî, *Hadâiku’l-Hakâik*, v. 36a; Ahmet Cevdet, *Mi’yâr-ı Sedâd*, s. 65; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 72.

³⁸⁵ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 53; *Tenzîlü’l-Efkâr*, v. 13b.

³⁸⁶ Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 4a.

³⁸⁷ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 17; Fenârî, *Şerh-u İsagûci*, s. 13.

³⁸⁸ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 36; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 107a.

³⁸⁹ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 57.

³⁹⁰ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 106b.

³⁹¹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 47.

³⁹² Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s. 99; *el-İbâre*, s. 30; İbn Sina, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 4; Gazâlî, *Mi’yârü’l-İlm*, s. 86; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 17.

Yüklemlerle önermelerin niteliği konusunda Ebherî'nin yaklaşımına gelecek olursak, ona göre, konu ve yüklem arasındaki ilişkinin, 'Zeyd kâtiptir,' örneğinde olduğu gibi, neyse o olarak ortaya çıktığı önermeler olumludur. Eğer konuyla yüklem arasındaki ilişki, 'Zeyd kâtip değildir,' önermesindeki gibi neyse o olmayarak ortaya çıkarsa bu tür önermeler de olumsuzdur.³⁹³

Mantıkta önermelerin niceliği Aristoteles'ten bu yana üzerinde durulan bir konudur. Aristoteles çoğulluğa yüklenen nesnelere tümel, çoğulluğa yüklenmeyenlere tekil demiştir.³⁹⁴ Ebherî'ye göre, 'bütün insanlar canlıdır, hiçbir insan canlı değildir,' önermelerinde olduğu gibi yüklem, konunun tüm fertlerini içine aldığı önermeler 'tümel' (külli); 'bazı insanlar yazıcıdır, bazı insanlar yazıcı değildir' önermelerinde olduğu gibi yüklem, konunun yalnız bazı fertlerini kapsadığı önermeler de 'tikel'dir (cüz'î).³⁹⁵ Önermelerin nitelik ve niceliklerinin birleşmesiyle, tümel olumlu, tümel olumsuz, tekel olumlu ve tekel olumsuz olmak üzere dört tür önerme ortaya çıkar. İslam mantıkçıları buna 'mahsûrat-ı erbea' demişlerdir.³⁹⁶

Şimdi bu dört önerme çeşidinin hangi terimlerle ifade edildiğine bakalım. Bir önermenin fertlerinin niceliğini gösteren terime 'niceleyici (sûr)' dendiğini daha önce zikretmiştik. Ebherî'ye göre bunlar tümel olumlu önerme için 'bütün (külli)' lafzı; tümel olumsuz için 'hiçbir şey (la-şey)' ve 'hiç biri (la-vâhide)'; tekel olumlu için 'bazı (ba'd)' ve 'biri (vahid)' lafzı; tekel olumsuz için 'bazısı değildir (leyse ba'dûn)' ve 'bütünü değildir (leyse küllün)' ve 'değildir bazısı (ba'dûn leyse)' lafızlarıdır.³⁹⁷ Bu edatlar küçük ifade farklılıklarıyla hemen bütün mantıkçılarda aynıdır.³⁹⁸

Ebherî bunları şöyle örneklendirir: 'Her insan canlıdır' örneğinde 'her' lafzı tümel olumluyu; 'bazı insanlar yazıcıdır' önermesinde 'bazı' ifadesi tekel olumluyu; 'hiçbir insan taş değildir' önermesinde 'hiçbir' terimi tümel olumsuzu gösterir. 'Bazı insanlar kâtip değildir' örneğindeki gibi 'bazısı değil, tümü değil, değildir bazısı' lafızları da tekel olumsuzu ifade eder.³⁹⁹ Yüklemli önermelerin nicelik ve niteliklerini tespit noktasında mantıkçılar arasında bir uzlaşma söz konusudur. Ebherî yukarıdaki tanımlama ve örnekleme aynı uzlaşma çerçevesinde yapmıştır.

³⁹³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 57; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4a; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 14 A; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81b.

³⁹⁴ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 13.

³⁹⁵ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 59.

³⁹⁶ Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 37b; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 17; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 134.

³⁹⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 59.

³⁹⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 48-49; Sühreverdî, *Telvihât*, s.21; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 27; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 14.

³⁹⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 14b.

3.1.2. Konunun Niceliği Bakımından Önerme Çeşitleri

İslam mantıkçıları konunun niceliğine göre önermeleri, tekil (mahsûsa ya da şahsiyye), tabiî (doğal), belirli (mahsûre), belirsiz (mühmele) olmak üzere dört sınıfa ayırmışlardır.⁴⁰⁰ Ebherî de bu ayrımı benimsemiştir.

1. Tekil Önermeler: Mantıkçılar bu tür önermelere ‘mahsûse’ ve ‘şahsiyye’ demişlerdir.⁴⁰¹ Ebherî’ye göre bir önermenin konusu, ‘Zeyd kâtiptir, Zeyd katip değildir’ örneklerinde olduğu gibi belirli bir şahıs ise bu önerme tekildir.⁴⁰² Ayrıca Ebherî, doğruluğu çokluğuna engel olan önermeleri de tekil önerme kabul etmiştir.⁴⁰³

2. Tabiî Önermeler: Tabiî önerme, fertlerinin niceliği açıklanmaksızın konunun tabiatına göre bir şey üzerine hüküm verilmesidir.⁴⁰⁴ Ebherî’ye göre bir önermede konu tümel bir durumu gösteriyorsa ve bu tümel durum üzerine neyse o olması sebebiyle doğal olarak bir hüküm verilmişse bu ‘tabiî’ önerme olur. Örneğin, ‘canlı cinstir ve insan türdür,’ önermeleri böyledir.⁴⁰⁵ Yine Ebherî’ye göre, mesela, ‘canlı olma insanın kurucu ögesidir,’ önermesindeki gibi bir önermenin doğruluğu çokluğuna engel değilse ve ondaki hüküm konunun bütünü üzerine verilmişse bu, tabiî önermedir.⁴⁰⁶ Kısaca Ebherî’ye göre tabiî önerme, bir şeyin doğal mahiyeti üzerine tümel olarak hüküm verilen önermedir.

3. Belirli Önermeler: Bir önermede konunun niceliği açıkça belirtilmişse buna ‘belirli’ (mahsûre) önerme denir.⁴⁰⁷ Ebherî, bir önermenin doğruluğu çokluğuna engel değilse ve ondaki hüküm konunun doğruluğu üzerine verilmiş ve bu hüküm konunun her ferdi için ya da bir kısmı için açıksa bu tür önermelerin, belirli önerme olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir.⁴⁰⁸ Ebherî’ye göre belirli önermelerde eğer ‘bütün insanlar canlıdır’ ve ‘hiçbir insan taş değildir’, örneklerinde olduğu gibi konunun bütün fertleri için bir hüküm verilmişse bu ‘tümel’ (külliye-i müsevvere) olarak isimlendirilir; eğer bu tür önermelerde ‘bazı insanlar yazıcıdır’ ve ‘bazı insanlar yazıcı değildir’, örneklerinde olduğu gibi konunun bazı fertleri için hüküm verilmişse bu da ‘tikel’ diye isimlendirilir.⁴⁰⁹ Ebherî’nin belirli önermeler konusunda

⁴⁰⁰İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* s. 23; Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 77; İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Derlseri*, s. 136.

⁴⁰¹ Gazâlî, *Mî yâru’l-İlm*, s. 89; Kutbuddin Râzî et-Tahtânî, *Şerh-u Metni Şemsiyye*, Dersaadet Matbası, İst. h. 1323, s.165; Râzî, *Lübâb*, s. 9; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 108b; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 20.

⁴⁰² Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 58; *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 81a; *Beyânü’l-Esrâr*, v. 4b.

⁴⁰³ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 14a.

⁴⁰⁴ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 108b; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 18; Cürçânî, *Târîfât*, s. 118.

⁴⁰⁵ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 58.

⁴⁰⁶ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 14a.

⁴⁰⁷ İbn Sînâ, *Uyünü’l-Hikme*, s. 4; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 20; Keşşî, *Hadâiku’l-Hakâik*, v. 36a.

⁴⁰⁸ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 58-59; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 14a.

⁴⁰⁹ Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 4a; *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 81a; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 14a.

bu son kaydı düşmesinin sebebi, yüklemli önerlerin niceliklerinin belirli önermelerden hareketle tayin edilmesi olsa gerektir.

4. Belirsiz Önermeler: Mantık literatüründe, bir önermede konunun niceliği belirtilmeyip aksine ihmal edilmişse bunlar ‘belirsiz’ (mühmele) önerme olarak kabul edilmiştir.⁴¹⁰ Ebherî’ye göre, ‘insan kâtiptir,’ örneğinde olduğu gibi tümel bir konu üzerine verilen hüküm, belirli, yani açık değilse bu tür önermeler ‘belirsiz’dir.⁴¹¹ Bir önerme bir şey hakkında ya açık bir hüküm ifade eder ya da etmez. Eğer bir önerme açık bir hüküm ifade etmiyorsa böyle bir önerme belirsizdir.⁴¹² Bir önermenin doğruluğu çokluğuna engel değilse ve ondaki hüküm konunun doğruluğu üzerine verilmiş ve bu hükmün konunun hangi fertleri için geçerli olduğu da açık değilse bu tür önermeler belirsizdir. Bunlar, önermedeki hükmün, konunun yalnızca bazı fertlerini kapsamı sebebiyle böyle isimlendirilmiştir.⁴¹³ Fenârî, nicelik vasfının ihmal edilmesi sebebiyle bu önermelerin mühmele, ihmal edilmiş olarak isimlendirildiklerini ifade etmiştir.⁴¹⁴

Nicelik itibariyle bu tür önermelerin ne hükmünde olduğu konusu tartışmalıdır. Bu tür önermeler tümel mi tikel mi yoksa tekil midir? İbn Sîna, bunların tümel olamayacağını ancak tikel kabul edilebileceklerini söylemiştir.⁴¹⁵ Ebherî’ye göre belirsiz önermeler, tikel hükmündedir. Çünkü ondaki hükmün tümel bir durum için verildiği şüphelidir. Bu durumda o, tikel önermelerin kapsamı altına girmiş olur.⁴¹⁶

Ebherî, ‘insan yazıcıdır, insan yazıcı değildir’ önermelerinde olduğu gibi olumlu ve olumsuz olan önermelerden her birinin belirli önerme değilse belirsiz olacağını kaydetmiştir. Ona göre belirsiz önermeler tikel kuvvetindedir. O, bu durumu, ‘bazı’ ibaresiyle verilen hüküm kesinlik (yakîn) anlatır, ancak ‘tüm’ (küll) lafzıyla ortaya çıkan hüküm şüphe ifade eder, diyerek delillendirmiştir. Bu gerekçe ile belirsiz önerme tikel kuvvetindedir, görüşünü benimsediğini dile getirmiştir.⁴¹⁷ ‘İnsan yazıcıdır’, denildiğinde bu, bazı insanlar yazıcıdır, demekle aynı anlama gelir. Bu yaklaşımı Kazvîni ve Fenârî’de de görürüz.⁴¹⁸ Onlar da Ebherî’nin dediği gibi, konun başında yer alan lafzın tam bir niceliği göstermediği durumlarda önermelerin tekil ve tümel olarak alınamayacağını dile getirmişlerdir.

⁴¹⁰İbn Sîna, *İşaretler ve Tembihler*, s. 23; Gazâli, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 78; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 18.

⁴¹¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 59.

⁴¹² Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4b.

⁴¹³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 14a.

⁴¹⁴ Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 14; Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 20.

⁴¹⁵ İbn Sîna, *Yorum Üzerine*, s. 60.

⁴¹⁶ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4b.

⁴¹⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81a; krş. Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 21.

⁴¹⁸ Bkz. Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 18; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 14.

3.2. Şartlı Önermeler

Bir önermede bağ kaldırıldığında geriye iki cümlecik kalıyorsa bu önerme şartlıdır. Şartlı önermeler bitişik ve ayrık şartlı olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴¹⁹

İbn Sînâ'ya göre şartlı önermeler birden çok önermeden oluşur. Onlar şart bağıyla bir önerme haline gelmişlerdir. Şartlı önermelerin doğruluğu ve yanlışlığında ister bir ister çok olsun, parçaların doğruluğu ve yanlışlığı dikkate alınmaz.⁴²⁰ Ebherî'ye göre bir önerme 'güneş doğmuşsa gündüz olmuştur,' örneğinde olduğu gibi iki önermeye ayrılabilirse bu 'şartlı önerme'dir.⁴²¹ Çünkü bağ kaldırıldığında geriye, 'güneş doğmuştur' ve 'gündüz olmuştur' önermeleri kalır.

Yüklemlenmiş önermenin ilk bölümüne konu, ikincisine yüklem denmesine karşılık, şartlı önermenin birinci kısmına 'mukaddem', ikincisine ise 'tali' denir. Şartlı bir önermenin kurulabilmesi için iki taraf yani mukaddemle tali arasında bağ aracılığıyla bir ilişki kurulması gerekir.⁴²² Bu ilişki kurulmadığında birbirleriyle bağlantısız iki cümle söylemekten başka bir şey ifade edilmiş olmayacağından buradan bir hükmün ortaya çıkması da konusu söz olmaz.

Şartlı önermelere ilişkin bu tespitler hemen bütün mantık kitaplarında aynıdır.⁴²³ Ebherî de şartlı önermeleri, bitişik ve ayrık şartlı olmak üzere iki bölümde incelemiştir.

3.2.1. Bitişik Şartlı Önermeler

'Eğer benden evvel hoca geldiye ders yapılmıştır,' örneğinde olduğu gibi, mukaddem ve talinin olumluda birleşmesi olumsuzda birleşmemesi üzerine hüküm verilen önermeler bitişik şartlıdır.⁴²⁴ İbn Sînâ'ya göre parçalarından biri diğerini gerektirecek ve izleyecek biçimde birbirine yaklaştırılan önermeler bitişik şartlıdır.⁴²⁵

Ebherî'ye göre bir önermede verilen hüküm bir şart bildiriyorsa ve bu şart önermenin iki parçası arasında bitişiklik ifade ediyorsa bu, 'bitişik şartlı' önermedir. Mesela, 'güneş doğmuşsa gündüz olmuştur,' önermesi bitişik şartlıdır.⁴²⁶ Ayrıca ona göre bitişik şartlı önerme, kendisinde, bir hükmün diğeri için gerekliliğine (lüzumuna) ya da onunla birlikteliğine

⁴¹⁹ Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 13; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 65; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 72.

⁴²⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine* s. 32; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 4.

⁴²¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 53; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 13b.

⁴²² Ebherî, *İsağûci*, s. 67; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4a.

⁴²³ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 4; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 24; Semerkandî, *Kıstâs*, 107b; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 13.

⁴²⁴ Cürçânî, *Târîfât*, s. 133; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 79; Şirvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantık*, s. 40-41; Öner, *Klasik Mantık*, s. 58.

⁴²⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 21.

⁴²⁶ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4a; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81b; *Kitâbu'l-Matâli*, v. 79b.

(yaklaştırılmasına) ya da bu gerekliliğin ya da birlikteliğin olumsuzlanmasına hüküm verilen önermedir.⁴²⁷

Bitişik şartlı önermeler iki önermeye ayrılırlar. Bu çeşit önermelerdeki hüküm, bir önermenin diğeri için de gerekli olmasını ya da ona yakın olmasını veya bu gereklilik ve yakınlığın olumsuz olmasını gösterir. Bu tür önermelerde şart edatıyla diğere parçaya yaklaştırılan ilk parça ‘mukaddem’ olarak; yine şart harfiyle diğere yaklaştırılan son parça da ‘tâli’ olarak isimlendirilir.⁴²⁸

İslam mantıkçıları, bitişik şartlı önermelerin hangi çeşit önermelerden oluşabileceği üzerinde de durmuşlardır.⁴²⁹ Ebherî de kitaplarında bu konuyu örnekleriyle anlatmıştır. Bunlar aşağıdaki gibi sıralanabilir.

1. Bitişik şartlı bir önerme iki yüklemlilerden oluşabilir. (Güneş doğarsa gündüz olur.)
2. İki bitişik şartlı önermeden oluşabilir. ‘*Bu şey her ne zaman insan ise canlıdır, her ne zaman canlı değilse insan değildir.*’
3. İki ayrı şartlı önermeden oluşabilir. Mesela, ‘her ne zaman (bu şey) canlı ise ya düşünendir ya da düşünen değildir, öyleyse cisim ya düşünendir ya da düşünen değildir,’ önermeleri böyledir.
4. Yüklemlilerden bir mukaddem ve bitişik şartlı taliden oluşabilir. ‘Güneş, gündüzün varlığının sebebiyse, her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcuttur.’⁴³⁰
5. Mukaddem bitişik şartlı, talisi yüklemlilerden oluşabilir. ‘Her ne zaman güneş doğduğunda gündüz mevcut oluyorsa güneş, gündüzün varlığının sebebidir.’
6. Mukaddem yüklemlilerden, talisi ayrı şartlı oluşabilir. ‘Bu sayı ise ya çifttir ya da tektir.’
7. Mukaddem ayrı şartlı, talisi yüklemlilerden oluşabilir. ‘Bu şey ya beyaz ya da siyah ise bu şey renktir.’
8. Mukaddem bitişik şartlı, talisi ayrı şartlı oluşabilir. ‘Her ne zaman güneş doğduğunda gündüz olursa ya güneş doğmamıştır ya da gündüz olmuştur.’
9. Mukaddem ayrı şartlı, tali bitişik şartlı oluşabilir. ‘Ya güneşin doğmadığı ya da gündüzün mevcut olduğu bir durumda her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcuttur.’⁴³¹

⁴²⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 71.

⁴²⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 5b.

⁴²⁹ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 27.

⁴³⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 74; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 19b.

⁴³¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 75; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 5b.

Bu önermelerin başına gelen nicelik edatlarını görelim. Önermelerin niceleyicilerinin varlık ifade eden (vucûdî) kelime olması gerektiğini ileri süren İbn Sînâ, bitişik şartlı önermelerin, ‘olduğunda’ (izâ kâne), ‘her ne zaman olursa’ (küllemâ kâne), ‘olduğu zaman’ (metâ kâne) ve ‘olur ise’ (in kâne) edatlarıyla nicelenebileceğini ifade etmiştir.⁴³² Benzer şekilde Ebherî, bitişik şartlı önermelerin tümel olumluları için, ‘her ne zaman olursa’ (küllemâ kâne) edatının niceleyici olarak kullanıldığını kayıt etmiştir. Örneğin, ‘her ne zaman güneş doğmuşsa gündüz olmuştur,’ önermesi tümel olumludur. Tümel olumsuz için, ‘elbette değildir’ (leyse elbettete), ibaresi niceleyici olarak kullanılır. ‘Güneş doğmuşsa elbette gece mevcut değildir,’ önermesi tümel olumsuzdur. Tikel olumlu için, ‘olabilir’ (gad yekunu) niceleyicisi kullanılır. ‘Eğer bu canlı ise insan olması mümkündür,’ önermesi tikel olumludur. ‘Bana gelersen sana ikramda bulunurum’ önermesi de tikel olumludur.⁴³³ Tikel olumsuz önermelerin niceleyicisi ise ‘olmayabilir’ (gad la-yekunu) edatıdır. ‘Bu canlı ise insan olmayabilir,’ önermesi de tikel olumsuzdur.⁴³⁴ ‘Bana gelmezsen sana ikramda bulunmam’ önermesi tikel olumsuzdur.⁴³⁵

Ebherî’ye göre bitişik şartlı tekil (mahsusa) önermeler, kendisinde belirli, özel bir durum için hüküm verildiği için onların belirli niceleyicileri olmaz. ‘Şayet Zeyd böyle bir halde denizde ise boğulmuştur,’ önermesi bunun örneğidir. Bitişik şartlı belirsiz bir önermede, ne bir belirlilik vardır ne de bir özel durum söz konusudur. Örneğin, ‘şu vakitte eğer A, B ise C de D’dir’ dendiğinde bu belirsiz bir önerme olur. Bunun, tikel ve tümel olumludan her biri için doğru olması mümkün olduğundan bu tür önermelerin belirli bir niceleyicisi yoktur.⁴³⁶

Bitişik şartlı önermelerin niteliği konusu oldukça önemlidir. Bu konuda Ebherî’nin yaklaşımını ortaya koyacak olursak, ona göre bitişik şartlı önermelerin olumluluk ve olumsuzluğu, onları oluşturan parçaların olumluluk ya da olumsuzluğuna bağlı değildir. Parçalar arasındaki birbirini gerektirme, birbirine yakınlık gibi etkenler onların niteliğini belirler.⁴³⁷ ‘Güneş doğarsa gündüz olur’ örneğinde olduğu gibi birinci bölüm ikinciyle onaylanarak hüküm elde ediliyorsa önerme, olumlu; ‘güneş doğmuşsa gece değildir’ örneğinde olduğu gibi birinci bölümün ikinciyle onaylanmadığı bir hüküm elde ediliyorsa olumsuzdur.⁴³⁸

⁴³² İbn Sînâ, *Yorum Üzerine* s. 35; krş. Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 22.

⁴³³ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81b.

⁴³⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 74; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 19a.

⁴³⁵ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81b.

⁴³⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 19a; krş. Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 175.

⁴³⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 18a.

⁴³⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 18a; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81b.

Ebherî, bitişik şartlı bir önermenin, iki parçası da olumsuz olduğu halde kendisinin olumlu olabileceğini ifade etmiştir. Örneğin; ‘gece değilse güneş doğmamıştır,’ önermesinde, önermeyi oluşturan parçalar olumsuz olduğu halde önermenin toplamından çıkan hüküm olumludur. Çünkü böyle bir gerektirmede mukaddemin, tali için zati olarak illet olması şart değildir.⁴³⁹

3.2.1.1. Bitişik Şartlı Önermelerin Çeşitleri

Klasik mantıkçılar arasında adet olduğu üzere⁴⁴⁰ Ebherî, bitişik şartlı önermeleri ‘lüzûmiyye’ (gerekli) ve ‘ittifakiyye’ (rastlantılı) önermeler olmak üzere ikiye ayırmıştır.

a. Lüzûmiyye (Gerekli): Aralarındaki ilişki sebebiyle mukaddemin doğru olduğu durumlarda talinin de doğru olduğu önermelerdir.⁴⁴¹ Ebherî’ye göre lüzûmiyye olan bitişik şartlı önermelerin temel vasfı, önermenin bir parçasının diğerini olumlu ya da olumsuz olarak gerekli ve zorunlu kılmasıdır. Örneğin, ‘güneş doğarsa gündüz olur’, önermesinin birinci parçası olan ‘güneş doğarsa’ sözü, ikinci parça olan ‘gündüz olur,’ kısmını gerektirir, yani onu zorunlu kılar.⁴⁴² Ebherî bu türden bitişik şartlı önermelere lüzûmiyye demiştir.

Ebherî, söz konusu önermelerin olumluluğu ve olumsuzluğu üzerinde durmuştur. Bu önermelerin olumlusunda hüküm, gereklilik ve yakınlık ifade eder; olumsuzunda ise hüküm bu gereklilik ve yakınlığın yokluğunu gösterir. Olumlu lüzûmiyye önermelerde, mukaddemin doğru olması talinin zorunlu olarak doğru olmasını gerektirir.⁴⁴³

Ebherî’ye göre lüzûmiyye önermeler ancak iki parçasının doğru olmasıyla doğru olabilir. Örneğin; ‘insan her ne zaman canlı ise duyu sahibidir’ önermesi böyledir. Bu tür önermelerin iki parçası da yanlış olabilir. Mesela, ‘insan her ne zaman at ise (insan) kişneyicidir’ önermesinde iki parça da yanlıştır. ‘Yeryüzü her ne zaman canlı ise cisimdir’ önermesinde olduğu gibi mukaddemi yanlış, tâlisi doğru olabilir. İki parçanın doğruluğu ve yanlışlığı belirsiz olabilir. Mesela, ‘Zeyd yazıcı ise hareketlidir’ önermesinde bir belirsizlik söz konusudur. Mukaddem doğru olup tali yanlış olabilir. Ancak bu imkânsız bir durumdur. Çünkü doğru olan bir sözün yanlış olması gerektiğini ileri sürmek saçmadır.⁴⁴⁴ Buna göre mukaddem doğru olduğunda talinin de doğru olması gerekir.

Ebherî, ‘eğer boşluk mevcut ise bazı varlıklar boşluktur,’ önermesinde olduğu gibi mukaddem ve talinin ikisinin birden doğru olmasının imkânsız olabileceğini; bazen de

⁴³⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 18a.

⁴⁴⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 142-143; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 79; Öner, *Klasik Mantık*, s. 58.

⁴⁴¹ Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 24; Cürcânî, *Târîfât*, s. 128; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 14.

⁴⁴² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 71; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 18a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 5b.

⁴⁴³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 71; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 18a.

⁴⁴⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 18a; krş. Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 171.

mukaddemin doğru olmasının imkânsız, talinin doğruluğunun ise mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Örneğin, ‘eğer güneş doğmuşsa ve gece mevcutsa güneş doğmuştur,’ önermesi böyledir.⁴⁴⁵

b. İttifakiyye (Rastlantılı): Mukaddem ve talisinin tesadüfe dayalı biçimde, olumlu ya da olumsuz olarak bir araya gelmesiyle bir hükmün ortaya çıktığı önermeler ittifakiyye olarak isimlendirilir.⁴⁴⁶

Ebherî, ittifakiyye önermeleri benzer bir şekilde tanımlamıştır: ‘Mukaddemin taliyle tesadüfe dayalı olarak bir araya gelmesiyle hüküm verilen önerme ittifakiyyedir. Örneğin, ‘insan düşünen ise merkep de anırandır,’ önermesi böyledir’.⁴⁴⁷ O, ittifâkiyye önermede, mümkün durumlardan her durumda talinin mukaddemle bir araya gelmesiyle bir hüküm elde edilebileceğini ifade etmiştir. Bu tür önermelerde mukaddemin doğru olduğu varsayıldığında, bu varsayımla birlikte tali de doğru olur. Böyle bir önermede, iki parçanın doğrulukta bir araya gelmeleri şart değildir. Bu durumda ‘şayet boşluk varsa insan da vardır’ önermesi ittifakiyye kabul edilir.⁴⁴⁸ Ebherî’ye göre ittifakî bir önermenin temel vasfı, mukaddemin doğruluğunun, talinin doğruluğuna eşlik etmesidir.

İttifakiyyenin olumsuz, olumsuz ittifakiyye olarak isimlendirilir. Bunlar ya talinin yanlış olmasıyla ya mukaddemin yanlış olmasıyla ya da ikisinin birlikte yanlış olmasıyla olumsuz olurlar.⁴⁴⁹

Ebherî, olumlu ittifakiyye önermenin ancak doğru olan iki parçadan meydana gelebileceğine dikkat çekmiştir. Çünkü iki parçanın doğrulukta birleşmeleri gerekir. Böylece ancak iki parçanın doğru olduğu durumda önerme olumlu olur.⁴⁵⁰ Bu da pek mümkün bir durum değildir. Çünkü bunlar yukarıda zikredildiği gibi tesadüfe dayalı hükümler içerir.

3.2.2. Ayrık Şartlı Önermeler

Ayrık şartlılar, aralarında birlikte doğru olma ve yanlış olma; ya da sadece doğru olma ve sadece yanlış olma noktasında ayrılık olan önermelerdir.⁴⁵¹ Ebherî’ye göre kendisinde, önermenin bir parçasıyla diğer parçası arasında uyumsuzluk (münâfât) üzerine hüküm verilen önermeler ayrık şartlıdır.⁴⁵² Bu tür önermelerin birinci parçası olumlu, ikinci parçası olumsuz

⁴⁴⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 72; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 47b.

⁴⁴⁶ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 24; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 80.

⁴⁴⁷ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 18a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 71; *İsagüci*, s. 67.

⁴⁴⁸ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 19b; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 82b.

⁴⁴⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 73-74; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 111b; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 18a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 5b.

⁴⁵⁰ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 18a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 5b.

⁴⁵¹ Cürcânî, *Târîfât*, s. 158; Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, s.13; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifâtü'l-Azîziyye*, s. 29.

⁴⁵² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 77; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 112a.

olabilir. Olumlu olan parçadaki hüküm, doğrulukta ve yanlışlıkta önermenin diğer parçasına uymaz.⁴⁵³

Mantıkta ayırık şartlı önermelerin ne tür önermelerden oluşabileceği üzerinde durulmuştur.⁴⁵⁴ Ebherî bu konuyu örnekleriyle anlatmıştır. Ayırık şartlı önermeler aşağıda sayılan altı farklı yapıda kurulabilir.

1. Ayırık şartlı önermeler iki yüklemli önermeden oluşabilir. (Sayı ya tektir ya çifttir.)
2. İki bitişik şartlı parçadan oluşabilir. ‘Ya her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcuttur ya da güneş doğduğunda gündüz mevcut olmayabilir.’
3. İki ayırık şartlı parçadan oluşabilir. ‘Humma hastalığı ya safradan kaynaklanır ya da kandan kaynaklanır ya da humma hastalığı ya kara safradan kaynaklanır ya da balgamdan kaynaklanır.’
4. Biri yüklemli diğeri bitişik şartlı iki parçadan oluşabilir. ‘Ya güneş, gündüzün varlığının sebebidir ya da her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcuttur.’
5. Biri yüklemli diğeri ayırık şartlı iki parçadan oluşabilir. ‘Ya bu şey sayı değildir ya da bu şey ya çift ya da tek olur.’
6. Biri bitişik şartlı diğeri ayırık şartlı parçalardan oluşabilir. ‘Ya her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcuttur ya da ya güneş doğmuş değildir ya da gündüz mevcuttur.’⁴⁵⁵

Ebherî, ayırık şartlı önermelerde kullanılan niceleyicileri şöyle ifade etmiştir. Tümel olumlunun nicelik edatı, ‘daima, her zaman’ (dâimen) ibaresidir. Örnek: ‘Daima bu sayı ya çifttir ya da tektir.’ Tümel olumsuzun nicelik edatı, ‘elbette değildir’ (leyse elbettete) ifadesidir. Örnek: ‘Zeyd elbette ya insan ya da düşünen değildir.’ Tikel olumlunun nicelik edatı, ‘olabilir’ (gad yekûnu) ibaresidir. Mesela: ‘İnsan ya canlı ya da beyaz olabilir.’ Tikel olumsuzun ki ise ‘olmayabilir’ (gad lâ-yekûnu) edatıdır. Örnek: ‘İnsan ya canlı ya da beyaz olmayabilir.’⁴⁵⁶

Ebherî’ye göre, ayırık şartlı mahsusa (özel) olan önermelerde, özel bir durum için hüküm verildiği; mühmele önermelerde de nicelenecek belirli bir konu olmadığı için bu tür önermelerin niceleyicisi olmaz.⁴⁵⁷

Anlaşılmalrı bazen güç olduğu için ayırık şartlı önermelerin niteliklerini tespit etmek oldukça önemlidir. Ebherî bu konuyu özet biçimde birer örnekle anlatmıştır. Buna göre ayırık

⁴⁵³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 6a.

⁴⁵⁴ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* s. 27; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 27.

⁴⁵⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 79; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 21a.

⁴⁵⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 79; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20b.

⁴⁵⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 79.

şartlı önermelerin tümel olumlusunda, birinci parçanın herhangi bir durumda ikinci parçadan ayrılmasına hükmedilir. ‘Sayı ya tektir ya çifttir’ örneğinde olduğu gibi bir ayrılığa hükmedilirse önerme olumludur.⁴⁵⁸ Ayrık şartlı bir önermenin iki parçası arasında kesin bir ayrılık söz konusu değilse bunlar olumsuzdur. Mesela, ‘Zeyd elbette ya insan ya da düşünen değildir,’ önermesi tümel olumsuzdur.⁴⁵⁹ Bu tür önermelerin olumsuzlarının doğru olduğu durumlar da söz konusudur. Örneğin; ‘ya insan ya da boşluk mevcut değildir’ önermesi böyledir.⁴⁶⁰ Bu önerme içerdiği hüküm itibariyle doğrudur.

Ebherî, bu tür önermelerle ilgili bir tartışmaya değinmiştir. O da bu önermelerin bazı sebeplerden dolayı yüklemli önermelere bezetilmesidir. Buna göre ayrık şartlı önermelerdeki ayrılık (infisal) edatı, ‘her sayı ya tektir ya da çifttir’ önermesinde olduğu gibi mukaddemin konusunun sonunda yer aldığı gibi böyle bir önerme yüklemli önermelere benzetilebilir. Ebherî’ye göre burada, ‘her sayı’ ifadesiyle kast edilen, önermenin iki parçasının birden doğru olması ise önerme yüklemli olmuş olur. Ancak bu, ‘her sayı çifttir ve her sayı tektir’ şeklinde iki parça arasında karşılıklı ayrıklığı (inad) ifade eden bir söz ise bu, ayrık şartlı maniatü’l-hulûv bir önerme olur.⁴⁶¹

3.2.2.1. Ayrık Şartlı Önermelerin Çeşitleri

Ayrık şartlı önermeler bir açıdan, ‘inadiyye’ (gerekli) ve ‘ittifakiyye’ (rastlantılı) olarak ikiye; mukaddem ve talinin birbiriyle ilişkilerinin doğruluk değerine göre ‘hakikiye,’ ‘maniatü’l-cem’ ve ‘maniatü’l-hulû’ olmak üzere de üç kısma ayrılır.⁴⁶²

a.İnadiyye: Ayrık şartlı bir önermede mukaddemle talinin çeliştiği birbirine bir nedenle bağlanıyorsa ya da ikisi de aynı nedenin sonucuysa bu tür önermelere ‘inadiyye’ denir.⁴⁶³ İbn Sînâ’ya göre bunlar, ‘ya böyledir ya da böyle değildir,’ şeklinde kurulan ayrık şartlı önermelerdir.⁴⁶⁴ Ebherî’ye göre ise ayrık şartlı önermelerden; iki parçasının birlikte doğru ve yanlış olarak bir araya gelmesi ya da sadece doğru olarak bir araya gelmesi ya da sadece yanlış olarak bir araya gelmesi imkânsız olan önermelere inadiyye denir.⁴⁶⁵

Ebherî, inadiyyenin, önermenin iki parçasının doğrulukta ve yanlışlıkta bir araya gelmelerinin imkânsız olmasından teşekkül ettiğini ifade etmiştir. Örneğin; ‘kâtip olduğu için değil siyah olması sebebiyle Zeyd ya siyahtır ya da kâtiptir’ önermesi böyledir. Ya da sadece doğru olarak bir araya gelmeleri imkânsızdır. Örneğin; ‘kâtip olması sebebiyle değil beyaz

⁴⁵⁸ Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 82a; *Telhîsu’l-Hakâik*, v. 48b.

⁴⁵⁹ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 79; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 20b.

⁴⁶⁰ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 21a; *Kitâbu’l-Matâli*, v. 80b.

⁴⁶¹ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 80; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 21a-b; krş. Tûsî, *Ta’dil’ul-Mi’yar*, s. 177-178.

⁴⁶² Fenârî, *Şerh-u İşagûci*, s. 15, İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 142.

⁴⁶³ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 25; Cürcânî, *Târîfât*, s. 106; Öner, *Klasik Mantık*, s. 60.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 39.

⁴⁶⁵ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 78; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 20a.

olması sebebiyle Zeyd ya siyahtır ya da kâtiptir' önermesinde durum böyledir. Ya da sadece yanlış olarak bir araya gelmeleri imkânsızdır. 'Her iki niteliğe birlikte sahip olması sebebiyle Zeyd ya siyahtır ya da kâtiptir' önermesi bunun örneğidir.⁴⁶⁶

Ebherî'ye göre gerçek inadiyye önermeler, bir önerme ve onun karşıtından oluşur. Mesela, 'bu sayı ya çifttir ya da tektir' önermesi gerçek inadiyyedir.⁴⁶⁷

Ebherî, inadiyye önermelerin nitelik ve nicelikleri üzerinde de durmuştur. Buna göre, tümel olumlu olan inadiyye önerme, kendisinde, birinci parçanın doğruluğuyla ikinci parçanın doğruluğunun bütün zamanlarda karşılıklı olarak inadî olmasına ya da sadece doğrulukta ya da sadece yanlışlıkta ya da her ikisinde birlikte böyle olmasına hüküm verilen önermedir. Tümel olumlunun hükmünü böyle belirleyen Ebherî diğer nitelik ve niceliklerin buna kıyasla yapılabileceğini belirtmiştir.⁴⁶⁸

b. İttifakiyye (Rastlantılı): Ayrık şartlı önermelerde mukaddemle talinin çelişğiarasında bir nedenlik ilişkisi yoksa buna ittifakiyye önerme denir.⁴⁶⁹ Ebherî, ayrık şartlı bir önermenin iki parçasının rastlantı ürünü, doğrulukta ve yanlışlıkta bir araya gelmelerinin imkânsızlığı sonucu ortaya çıkan önermelere ittifakiyye demiştir. Örneğin, 'Zeyd ya kâtiptir ya da siyah ve daima ümmi olması sebebiyle siyahtır,' önermesi böyledir. Bu tür önermelerin sadece doğru olarak bir araya gelmeleri imkânsızdır. Örneğin, 'Zeyd ya kâtiptir ya da beyaz bir ümmi olması sebebiyle siyahtır,' önermesinde böyle bir imkânsızlık söz konusudur. Sadece yanlış olarak bir araya gelmeleri de imkânsız olabilir. Mesela, 'Zeyd ya kâtiptir ya da siyah bir kâtip olması sebebiyle siyahtır,' önermesinde böyle bir durum söz konusudur.⁴⁷⁰

Ebherî, kendisinde tüm zamanlarda ayrılığa hükmedilen ittifakiyye önermenin tümel olumlu olduğunu söylemiştir.⁴⁷¹ Olumlu ittifakiyye önermeler ancak doğru olan iki parçadan meydana gelebilir. Bunun manası, iki parçanın doğru olarak bir araya gelmeleridir. Olumsuz ittifakiyye, bazen talinin yanlış olmasıyla bazen mukaddemin yanlış olmasıyla bazen de ikisinin birlikte yanlış olmasıyla meydana gelir.⁴⁷²

Ayrık şartlı önermeler başka bir açıdan, mukaddem ve talinin birbiriyle ilişkilerinin doğruluk değerine göre üçe ayrılır. Bunlar; hakikiye, maniatü'l-cem ve maniatü'l-hulûdür.

⁴⁶⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20a.

⁴⁶⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20a-b.

⁴⁶⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 78-79.

⁴⁶⁹ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 24; Öner, *Klasik Mantık*, s. 60.

⁴⁷⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 78.

⁴⁷¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 78.

⁴⁷² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 18a.

a. Hakikiyye: Bir önermenin iki parçası arasında birlikte doğru olma ve yanlış olma noktasında uyumsuzluk varsa önerme hakikiyyedir.⁴⁷³ Ebherî'ye göre ayrık şartlı bir önermenin parçaları arasında, 'bu sayı ya çifttir ya tektir' önermesinde olduğu gibi doğruluk ve yanlışlık bakımından bir uyumsuzluk olursa bu 'hakikiyye' diye isimlendirilir. Bu tür önermelerde, parçalardan ikisi birden doğru ya da yanlış olamaz.⁴⁷⁴ Verilen örnekte mukaddem ve talinin ikisi birlikte doğru olamaz. Biri doğru iken diğeri zorunlu olarak yanlış olmalıdır.

Ebherî, hakikiye olan ayrık şartlı önermelerin 'sayı ya çifttir ya da çift değildir,' önermesinde olduğu gibi bir şeyin kendisiyle, çelişiginden meydana gelebileceğini ifade etmiştir. Hakiki, yani gerçek ayrılık bir şeyle onun çelişigine eşit bir şey arasında olabilir. Örneğin, 'sayı ya çifttir ya da tektir,' önermesinde çiftin çelişigine eşit olan şey sayının tek olmasıdır.⁴⁷⁵ Bazen önermenin çelişik parçalarına eşit olan şey, ayrık şartlı olabilir. Bu tür bir önerme, 'çok parçalı önerme' olarak isimlendirilir. Örneğin, 'bu sayı ya tektir ya çiftin çiftidir ya tekin çiftidir ya da tek ve çiftin çiftidir,' önermesinde durum böyledir. Bu parçalar sonsuz sayıda olabilir. 'Bu sayı ya ikidir ya üçtür ya dördür... vesaire,' gibi.⁴⁷⁶

b. Maniatü'l-Cem: Bir önermenin parçaları arasında birlikte doğru olma noktasında uyumsuzluk varsa bu önerme maniatü'l-cemdir.⁴⁷⁷ Ebherî, mukaddemle tali arasında, 'insan ya taştır ya da ağaçtır', önermesindeki gibi yalnız doğru olmaları bakımından bir uyumsuzluk olan önermeleri, 'maniatü'l-cem' olarak isimlendirmiştir. Bu tür önermelerde, parçalar doğru olarak bir araya gelemeler. Verilen örnekte insanın taş olması da ağaç olması da yanlıştır. İşte bu yüzden iki parçanın birlikte doğruluğu üzerine bir hüküm çıkmaz. Bu tür önermeler iki yanlış parçadan oluşabileceği gibi biri doğru diğeri yanlış iki parçadan da oluşabilir.⁴⁷⁸

Ebherî'ye göre maniatü'l-cem olan önermeler, 'bu şey ya taştır ya da ağaçtır' örneğinde olduğu gibi bir şeyle ondan daha özel bir şeyin çelişiginden meydana gelebilir. (Burada 'bu şey' kavramının çelişigi olarak 'bu şey olmayan' kavramı içerisine 'bu şey' dışında kalan her şeyin dâhil olduğu varsayıldığı için ağaç ve taş kavramları 'bu şey'in çelişigi olarak alınmıştır.) Böyle bir önermenin parçalarından birinin çelişiginin altında sonsuz sayıda unsur yer alabilir. Ebherî, bir önerme işte bu unsurların toplamından terkip edilirse bunun, 'birden çok parçaya sahip önerme' olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir. Örneğin, 'bu şey ya taştır ya ağaçtır ya da çamurdur,' gibi. Ebherî'ye göre, böyle bir önermede hangi

⁴⁷³ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 25; Semerkandî, *Kıstâs*, 125b; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 15.

⁴⁷⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 77.

⁴⁷⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20b.

⁴⁷⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 77; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20b.

⁴⁷⁷ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 25; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 15; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifatu'l-Azîziyye*, s. 29.

⁴⁷⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20a; krş. Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 178.

parça alınır alınsın, birbirine uyuşmayan iki parça birlikte doğru olamaz.⁴⁷⁹ Maniatü'l-cem olan ayrık şartlı önermeler, iki parçanın da doğru olarak bir araya gelmesi durumunda olumsuz olur. Örneğin; 'insan ya canlı ya da beyaz değildir' önermesi olumsuzdur.⁴⁸⁰

c. Manitü'l-Hulû: Bir önermenin parçaları arasında birlikte yanlış olma noktasında uyuşmazlık varsa bu önerme manaitü'l-hulûdür.⁴⁸¹ Ebherî, şartlı bir önermenin parçaları arasında 'insan ya canlıdır ya da ağaçtır' sözündeki gibi sadece yanlış olma bakımından bir uyuşmazlık söz konusu olduğunda bu tür önermelerin, 'maniatü'l-hulû' diye isimlendirildiğini belirtmiştir. Böyle önermelerde taraflardan biri mutlaka doğru olmalıdır.⁴⁸² Verilen örnekte, önermenin, 'insan ya canlıdır', kısmı doğrudur ancak 'insan ya da ağaçtır', kısmı yanlıştır. Ebherî, bu tür önermelerin iki doğru parçadan oluşabileceğini ifade etmiştir. Örneğin; felek (âlem) ya renklidir ya da siyah değildir,' önermesinde durum böyledir. Bu tür önermeler, 'Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır' örneğinde olduğu gibi biri doğru diğeri yanlış olan iki parçadan da meydana gelebilir.⁴⁸³ Maniatü'l-hulû önermeler, bir önceki örnekte olduğu gibi bir şeyle ondan daha genel bir şeyin çelişğinden de meydana gelebilir. Bu tür önermeler birden çok parçadan da oluşabilir. Örneğin, 'bu şey ya siyah değildir ya beyaz değildir ya da kırmızı değildir,' gibi. Bunun manası, böyle bir önermede hangi parça alınır alınsın, birbirine uyuşmayan iki parçanın birlikte yanlış olarak bir araya gelmesinin imkânsız olduğudur.⁴⁸⁴

Ebherî'ye göre maniatü'l-hulû olan ayrık şartlı önermeler, iki parçasının yanlış olarak bir araya gelmesi durumunda olumsuz olur. Örneğin; 'İnsan ya taş ya ağaç değildir,'⁴⁸⁵ önermesi olumsuzdur.

3.3. Muhassala ve Ma'dûle Önermeler

Önermeler, kendilerini meydana getiren konunun ve yüklem olumlu (müspet) ve olumsuz (menfi) olmasına göre muhassala ve ma'dûle olarak ikiye ayrılır.⁴⁸⁶ Ebherî de aynı durumu göz önüne alarak önermeleri muhassala ve ma'dûle olarak ikiye ayırmıştır. O, bu iki önerme çeşidini, aralarında çok sıkı bağlantı olduğu için birlikte incelemiştir. Bu yüzden bu iki önerme çeşidini tek başlık altında vermeyi uygun gördük.

⁴⁷⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 77- 78.

⁴⁸⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 20b.

⁴⁸¹ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 25; Semerkandî, *Kıstâs*, 126b; Fenârî, *Şerh-u İsağüci*, s. 15.

⁴⁸² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 77.

⁴⁸³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, Süleymaniye ktp. Laleli Bl. Nr. 2562, v. 12b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 77.

⁴⁸⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 78.

⁴⁸⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, Reisü'l-Küttâb Mustafa Efendi Bl. Nr.569, v. 20b; krş. Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 179.

⁴⁸⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 25; Râzî, *Lübâb*, s. 11; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 19; İsmail Hakkı İzmirli, *Fesl-sefe Dersleri*, s.127.

Bir önermeyi meydana getiren terimler olumlu ise bu önermeye ‘muhassala’ denir. Yani önermenin gerek konusuna gerekse de yüklemine yokluk ve olumsuzluk arız olmayıp ikisi de varlık bildiriyorsa önerme muhassaladır. ‘İnsan canlıdır’, ‘at insan değildir,’ önermeleri bunun örnekleridir. Bu önermelerin birincisi olumlu, ikincisi olumsuzdur. Çoğunlukla varlığı olumlu olan önermeye, muhassala, olumsuz olan muhassala önermeye de ‘basîte’ denir.⁴⁸⁷

Ebherî, bir önermede yüklem, ‘Zeyd yazıcıdır,’ örneğindeki gibi olumlu olursa, yani varlık bildirirse bu tür önermelerin ‘muhassala’ olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir. ‘Zeyd yazıcı değildir,’ örneğindeki gibi olumsuz olursa bu da ‘basîte’ olarak isimlendirilir.⁴⁸⁸ Bu tür önermelerde bir şey başka bir şeye, neyse o olarak yüklenmişse, yüklem ister varlığa (vücûdî) ister yokluğa ait (ademî) olsun o önerme olumludur. Bunun aksine neyse o olmayarak yüklenmişse, yüklem ister vücûdî ister ademî olsun o önerme olumsuzdur.⁴⁸⁹

Konu veya yüklem ya da bunların her ikisi bakımından yoksunluk, yani menfilik bildiren önermeler ‘ma’dûle’ olarak isimlendirilir.⁴⁹⁰ Ebherî’ye göre bir önermede yüklem, yoksunluk bildiriyorsa bu önerme ma’dûledir. Örneğin; ‘Zeyd kâtip olmayandır,’ ‘Zeyd kâtip olmayan değildir,’ önermelerinde durum böyledir. Bu önermelerden birincisi olumlu ikincisi olumsuzdur.⁴⁹¹

Ebherî’ye göre bir önermenin yüklemi, olumsuzluk edatı içeriyorsa bu önerme ma’dûledir. Eğer böyle değilse, yani yüklem bir olumsuzluk edatı içermiyorsa bu durumda önermenin olumlusuna, muhassala; olumsuzuna da basîte denilir.⁴⁹² Ma’dûle önermeler ya olumlu ya da olumsuz olur.

Bir önermenin ma’dûle olup olmadığı olumsuzluk edatının bulunduğu yerden anlaşılır. Ebherî’ye göre önermedeki olumsuzluk edatı, ‘Zeyd yazıcı olmayandır’ örneğinde olduğu gibi yüklem parçası olabilir; ya da, ‘canlı olmayan, cansızdır’, örneğinde olduğu gibi konunun parçası olabilir; ya da, ‘canlı olmayan, âlim olmayandır’, örneğindeki gibi hem konunun hem de yüklem parçası olabilir. Bu önermelerden her biri ‘ma’dûle’dir.⁴⁹³

Ebherî, olumsuzluk edatının, önermenin konusundan bir parça olması durumunda bu önermenin de ma’dûle olacağını belirtmiştir. Örneğin; ‘canlı olmayan her şey cansızdır’ önermesinde durum böyledir. Fakat ma’dûle ve muhassala önermelerde yükleme itibar edilir.

⁴⁸⁷ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 111a-b; Ahmet Cevdet, *Mi’yar-ı Sedât*, s. 76; Öner, *Klasik Mantık*, s. 56.

⁴⁸⁸ Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 4a; *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 81b.

⁴⁸⁹ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 62-63; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 15b.

⁴⁹⁰ Keşşî, *Hadâiku’l-Hakâik*, v. 39; Cürcânî, *Târîfât*, s. 149; Ahmet Cevdet, *Mi’yar-ı Sedât*, s. 77.

⁴⁹¹ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 62.

⁴⁹² Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 15b; krş. Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 19.

⁴⁹³ Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 4a.

Bu yüzden Ebherî, asıl ma'dûle önermenin, olumsuzluk edatının yüklemden bir parça olduğu önerme olduğunu zikretmiştir.⁴⁹⁴

Olumlu ma'dûle ile olumsuz muhassala, yani basîte önermeleri birbirinden ayırmak bazen çok güçtür. Ebherî, üçlü (üç parçalı) olan olumlu ma'dûle ile olumsuz muhassala arasındaki farkın, bağdan hareketle anlaşılabilceğini belirtmiştir. Buna göre bağ, olumsuzluk edatından önce gelirse önerme olumlu ma'dûle, olumsuzluk edatından sonra gelirse olumsuz muhassala, yani basîte olur.⁴⁹⁵ Çünkü bağ, önermede kendinden sonra gelen kısmı konuya bağlar. Eğer bağ, olumsuzluk edatından sonra gelirse önerme olumsuz olur. Çünkü olumsuzluk edatı, bağın ispatladığı (olumladığı) şeyi ortadan kaldırır. İkili önermelerde ise nispet ve ıstılah olarak, bazı lafızlar olumsuzluk için bazıları ise olumlu ma'dûle için tahsis edilmiştir.⁴⁹⁶ Onların olumlu ya da olumsuz oldukları, önermede yer alan edatlar vasıtasıyla tespit edilir.

Ebherî, önermelerin yokluk ve varlık (udul ve tahsil) ifade etmesi itibariyle dört kısma ayrıldığını ifade etmiştir. Buna göre bir önermede konu, ya muhassala ya ma'dûle ya da her ikisinden meydana gelir. Yüklem ise ya muhassala ya da ma'dûledir. 'Her C, B'dir' örneğinde olduğu gibi bir önermenin konusu ve yüklemi birlikte muhassala olabilir. Ya da 'her C olmayan B olmayandır, önermesinde olduğu gibi iki tarafı da ma'dûle olabilir. Ya da konusu ma'dûle, yüklemi muhassala olabilir. 'Her C olmayan B'dir,' önermesinde durum böyledir. Ya da 'her C, B olmayandır,' önermesinde olduğu gibi konusu muhassala, yüklemi ma'dûle olabilir.⁴⁹⁷

Ebherî, ma'dûle önermelerin olumluluk ve olumsuzluklarının onların hangi edatlarla nitelendiğinden hareketle tespit edileceğini beyan etmiştir. Buna göre, 'her C o dur (hüve) ki o (hüve) B değildir (leyse)' dendiğinde önerme, olumsuzdur. Ancak 'her C odur ki B olmayandır (lâ)' dendiğinde önerme, olumludur. Şayet bağ (o/hüve) zikredilmemiş olsa olumlu ma'dûle önerme, olumsuz basite önermeden ayrılamaz. Ebherî bu durumun ancak niyete göre ya da bazı lafızların olumsuzluğa, bazılarının da olumluluğa tahsis edilmesiyle oluşan ıstılahaya göre ayırt edilebileceğine vurgu yapmıştır. Ebherî, ma'dûle önermede, olumlu ma'dûle için 'lâ' (olmayandır) harfini, olumsuz ma'dûle için de 'leyse' (değildir) harfini kullanmıştır.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 15b.

⁴⁹⁵ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 81b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4a.

⁴⁹⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 64; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 112a.

⁴⁹⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 16a.

⁴⁹⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 16a; krş. Tûsî, *Ta'dil'ul-Mi'yar*, s. 166.

Ebherî'nin bu konuya yaklaşımını özetleyecek olursak, konu veya yüklem ya da her ikisi açısından yokluk bildiren önermeler ma'dûle; yüklemi varlık bildiren önermeler ise muhassaladır. Bir önermeyi ma'dûle kılan, yüklem ya da konunun başına gelen olumsuzluk edatıdır. Ma'dûle önermelerin olumluluk ve olumsuzlukları onları niteleyen edatlara göre tespit edilebilir.

3.4. Modal Önermeler

3.4.1. Klasik Mantıkta Modal Önermeler

En özlü ifadesiyle bir kayıtlı kayıtlanmış önermelere modal önerme denir. Önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin 'modalitesi' denir. Konu ile yüklem arasındaki bağ bir değişikliğe tabi tutulduğu için bir modal önermede iki hüküm bulunur. Bu hükümlerden biri diğeri üzerine verilmiştir. Bu sebepten modalite, hüküm üzerine verilmiş hüküm olarak tanımlanmıştır.⁴⁹⁹

Her mantık sistemi, kontenjan ve zorunlu kavramlarını temele alarak kendi anlayışı çerçevesinde birçok modal önerme çeşidi kabul etmiştir.⁵⁰⁰ Aristoteles, arı ve basit, zorunlu, kontenjan (mümkün) olmak üzere üç tür modal önermeden bahsetmiştir. Bunlardan birincisi, yani arı ve basit önermeler, modalitesiz önerme demektir.⁵⁰¹ Burada arı ve basit önermeleri modalitesiz önerme olarak niteleyip sonra da onlara modal önerme demek, akılları karıştırabilir. Ancak literatürde bu konu hep böyle anlatılmıştır.⁵⁰²

İslam mantıkçıları önermenin modalitesine 'cihet' demişler ve konuyu iki farklı bakış açısıyla ele almışlardır. Mütakaddimin olarak isimlendirilen birinci grup mantıkçılar zorunlu (vücûb), imkânsız (imtina) ve mümkün (imkân) olmak üzere⁵⁰³ üç modalite kabul etmişler; müteahhirin olarak şöhret bulmuş ikinci grup mantıkçılar, zaman kavramını da göz önüne alarak zorunlu, devam, fiil ve imkân olmak üzere dört tür modal önermeden bahsetmişlerdir.⁵⁰⁴

Birinci grubun esas aldığı üç önerme çeşidi şöyle tanımlanmıştır. Zorunlu, yüklem sebebinin konuda ortadan kalkmasının imkânsız olduğu,⁵⁰⁵ mümkün, varlığında ve yokluğunda zorunluluk olmayan; imtina ise, hariçteki varlığı zatının yokluğunu zorunlu kılan

⁴⁹⁹ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 112b; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s.136; Öner, *Klasik Mantık*, 75-76; Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Konusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ank. 2000, s. 8.

⁵⁰⁰ "Interpretations of Modal Systems", *The Encyclopedia of Philosophy* (Ed. P. Edwards), c. V, Newyork, 1967, s. 8.

⁵⁰¹ Ülken, *Mantık Tarihi*, s. 106; Öner, *Klasik Mantık*, s. 76-77; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 132.

⁵⁰² Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 76-77; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 132.

⁵⁰³ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 30; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 5; krş. Râzî, *Lübâb*, s. 19.

⁵⁰⁴ Mehmet Halis, *Mizânü'l-Ezhân*, s. 154; Öner, *Klasik Mantık*, 81-84.

⁵⁰⁵ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 113a.

önermedir.⁵⁰⁶ Ahmet Cevdet, bu üç önermeyi şöyle örneklendirmiştir. ‘Allah Teâla’nın varlığı zorunludur.’ Zatı, varlığını *zorunlu* kılar. ‘‘O’nun benzeri ve ortağının bulunması *imkânsızdır.*’ Yani benzeri ve ortağının olmaması gerekir. ‘Yaratılmış olanların varlığı mümkündür.’ Çünkü var olmuş olmaları gösteriyor ki var olmaları imkânsız değildir. Böylece kendileri, var olmalarını gerektirmediği; var olmaları da yok olmalarını imkânsız kıldığı için zorunlu da değildir.⁵⁰⁷

Başka bir yaklaşımla mantıkta dört temel modaliteden bahsedilmiştir. Bunlar, zorunlu, kontenjan, mümkün ve imkânsızdır. Bunların tanımı genel olarak şöyledir: ‘Zorunlu, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayandır. Kontenjan, var olması açısından mümkün olandır. Mümkün, gelecekte olacak olan olması açısından mümkün olandır. İmkânsız, varlığı asla mümkün olmayandır.’⁵⁰⁸

Modal önermeler içerdikleri hüküm sayısına göre basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. Gerek basit gerek bileşik olsun modal önermelerin sayısı sabit değilse de çelişki, döndürme ve kıyasta kullanılmaları sebebiyle dikkate alınan modal önerme sayısı bir kabule göre on üç bir kabule göre on beş bir kabule göre on sekiz ve başka bir kabule göre de yirmi birdir.⁵⁰⁹ Bazı mantıkçılar altısı basit, yedisi bileşik olmak üzere on üç çeşit modal önerme kabul etmişlerdir. Basit olanlar sadece olumlu ya da sadece olumsuz olurlar. Basit modal önermeler: Zarure, dâime, meşrûta-i amme, örfiye-i âmme, mutlaka-i âmme, mümkün-i âmme. Bileşik modal önermeler hem olumlu hem de olumsuz olabilirler. Bunlar ise; Meşrutai hasse, örfiye-i hasse, vücûdiyye-lâ zarure, vücûdiyye-i la daime, vaktiyye, münteşire, mümkün-i hâsse’dir.⁵¹⁰

3.4.2. Ebherî’ye Göre Modal Önermeler

Bu konuda Ebherî’nin görüşlerine geçmeden önce bir noktayı belirtmek gerekir. Mantıkçı, modal önermeler konusuna küçük çaplı eserlerinden olan *İsagûci*’de hiç değinmemiş, *Hidâyetü’l-Hikme*’de ise konuyu birkaç cümleyle anlatmıştır. Orta büyüklükteki eserlerinden olan *Kitabu Beyâni’l-Esrâr*, *Telhisü’l-Hakâik* ve *Kitâbu’l-Matâli*’de ise konuyu genel hatlarıyla ele almıştır. Hacimli eserleri olan *Tenzîlu’l-Efkâr* ve *Keşfü’l-Hakâik*’te Ebherî, modal önermeler konusunu bütün detaylarıyla incelemiştir. Hatta *Keşfü’l-Hakâik*’te

⁵⁰⁶ Cürcânî, *Târîfât*, s. 24.

⁵⁰⁷ Ahmet Cevdet, *Mi’yâr-ı Sedâd*, s. 128.

⁵⁰⁸ Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Konusu*, s. 9.

⁵⁰⁹ Mehmet Halis, *Mizânu’l-Ezhân*, s. 154-155.

⁵¹⁰ Keşşî, *Hadâiku’l-Hakâik*, v. 41a; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 20; Hocazade Mehmet Tahir, *Zübdetü’l-Muhtelitât min’et-Tasdikât*, İst. h.1299, s.3-4; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifâtü’l-Azîziyye*, s. 30.

Ebherî, İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Keşşî gibi mantıkçıların görüşlerine yer vermiş, bu görüşleri tartışmış böylece konuya açıklık getirmeye çalışmıştır.

Ebherî, bir önermede yüklem konuya nispet edilmesi için bu nispetin olumlu ya da olumsuz bir nitelikte olması gerektiğini söyleyerek meseleye giriş yapmıştır. Söz konusu nitelik, zaruret ve imkân gibi bir kalıpta olduğunda o kalıp, ‘önermenin maddesi,’ aklın bununla hüküm vermesi de, ‘modalite’ (cihet) olarak isimlendirilir.⁵¹¹

Ebherî, bazı eserlerinde⁵¹² modal önermeleri dörde ayırmakla bu konuda müteahhirin mantıkçıların yaklaşımını benimsemiş görünmektedir. Ancak başka bazı eserlerinde⁵¹³ mütেকaddimin mantıkçıların yaptığı gibi konuyu, vacip (zorunlu), mümteni (imkânsız) ve mümkün modaliteleri temelinde ele almıştır. Mesela, *Zübdetü'l-Hakâik*’te bu kavramları; ‘insan canlıdır’ önermesindeki ‘canlı’ kavramında olduğu gibi, konunun zatının devamı için yüklem varlığının zorunlu olduğu önerme *vacip*; ‘insan taş değildir’ önermesindeki ‘taş’ gibi, konunun zatının devamı için yüklem yokluğunun zorunlu olduğu önerme *imkânsız*; konunun zatının devamı için yüklem varlığının ve yokluğunun zorunlu olmadığı önerme de *mümkün*’dür, şeklinde tanımlamıştır. Ebherî’ye göre bu üç durum önermenin maddesi olarak isimlendirilir ve önermenin maddesinin açıklanması bu üç kavramla olur. Ancak bunlar özetlendiğinde zarure ve mümkün olarak iki kısma ayrılır.⁵¹⁴

Müteahhirin mantıkçılar daha önce zikredildiği gibi modal önermeleri, zorunlu, devam, fiil ve imkân olmak üzere dörde ayırmışlardır. Ancak Ebherî *Tenzilü'l-Efkâr* ve *Beyânü'l-Esrâr*’da bu dört kavram içerisinde yer alan *fiil* modalitesini zikretmemiş bunun yerine ‘mutlaka’ modalitesinden bahsetmiştir. Buna göre bir önermenin modalitesi, ya *zaruriye* ya *daime* ya *mutlaka* ya da *mümkinedir*.⁵¹⁵

Ebherî’nin modal önermeler konusunda müteahhirin mantıkçıların yaklaşımını benimsemiş olduğunu *Keşfü'l-Hakâik*’te çok daha net olarak görebiliriz. Burada o, bir önermede yüklem konuya nispetinin, zarure, devam, imkân ve fiil niteliklerinden biri olması gerektiğini ve böyle bir niteliğin de ‘önermenin maddesi’ olduğunu; aklın da bununla hüküm vermesinin, önermenin modalitesi olduğunu söylemiştir. Bir önermede sadece yüklem konu için sabit olduğuna ya da olmadığına hükmedilir. Ebherî’ye göre bu iki durumdan her biri kuvve ve fiilden daha genel olursa önerme, ‘modalitesiz’ (gayr-ı müveccihe) olarak

⁵¹¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 16b; krş. Tûsî, *Ta'dîl'ul-Mi'yar*, s. 168.

⁵¹² Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 64; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 16b.

⁵¹³ Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 111a; *Telhisü'l-Hakâik*, v. 47b; *Kitabu'l-Matali*, v. 81a-b.

⁵¹⁴ Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 111a; ayrıca bkz. *Telhisü'l-Hakâik*, v. 47b; *Kitabu'l-Matali*, v. 81a-b.

⁵¹⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 16b; krş. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 39b.

isimlendirilir. Eğer önermede keyfiyet olarak sabit olma durumu açıksa bu da ‘modal’ (müveccihe) önerme olarak isimlendirilir.⁵¹⁶

Modal önermeleri yukarıdaki tanımlayıp çeşitlendirmiş olan Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*'te konuyla ilgili kendinden önceki mantıkçıların değerlendirmelerine yer vermiş, meseleyi bu görüşler üzerinden ortaya koyma yoluna gitmiştir.

Ebherî, bu konuda ilk önce Fahreddin Râzî'nin⁵¹⁷ görüşlerini ele almıştır. Râzî'ye göre bir önerme, ancak kendisinde yüklemın konu için sabit olduğu ya da bil-fiil sabit olmadığı esas alınarak açıklanırsa onda bir hükümden söz edilebilir. Önermede bir hükmün ortaya çıkıp çıkmadığı (gadr) açıklanırsa bu sübutun niteliği açıklanmış olmaz. Râzî'ye göre böyle bir önerme *mutlaka* olmuş olur. Eğer subûtun niteliği açıklanırsa işte bu, modal önerme olur.⁵¹⁸

Ebherî, Râzî'nin bu görüşlerinin tartışmalı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü imkân, yüklemın kendisi yapılırsa imkân modalitesinden söz edilemez. Ebherî'ye göre bir önermenin mahiyeti sübuta bağlı değildir. Bilfiil sabit olma, yani bir şeyin diğeri üzerine tahakkuk edip etmemesi, önermenin mahiyetinin sübut üzere gerçekleşmesidir. Sabit olan ve olmayan önermelerden her biri kuvve ve fiilden daha geneldir. Kuvve ve fiil, sabit olmanın kendisi üzerine fazladan, artı iki niteliktir.⁵¹⁹

Ebherî, bu konuda Zeynüddin el-Keşşî'nin görüşlerine⁵²⁰ de yer vermektedir. Keşşî'ye göre bir önermede yüklemın konuya nispeti bi'l-kuvve olursa, önerme ‘imkân-ı hâsse’; bilfiil olursa ‘itlak-ı âmmе’ olur. Fiil, daime olursa ‘mutlak devam’; la-dâime olursa ‘vücûdiyye-i la-dâime’ olur. Daime olan zaruri ise ‘zarure-i mutlaka’; la-zarure ise ‘vücûdiyye-i la-zarure’ olur. Bu altı önerme çeşidi, hâlihazırdaki yüklemaların konulara nispet edilmeleridir.⁵²¹

Ebherî'ye göre bu görüşler tartışmalıdır. Çünkü imkan-ı hasse olan bir var oluş, yani vücut ve yokluk, adem bakımından zorunluluğın kaldırılmasıdır. İmkân-ı hâsse olan böyle bir önerme kuvve ve fiilden daha geneldir. Çünkü la-zarure olan iki vücûdiyye, yüklemın konu için olumlu olduğunu ya da zarure olarak değil de bilfiil onun için olumsuz olduğunu gösterir. Bu durum devam ve la-devamdan daha geneldir. Ebherî, Keşşî'nin, fiili, devam ve la-devam olarak ve devamı da zarure ve la-zarure olarak ikiye bölüp, ‘bu nispet, hali hazırda yüklemaların konulara nispetidir,’ demesinin hata olduğunu belirtmiştir. Ebherî bu tür

⁵¹⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 64.

⁵¹⁷ Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 13-19.

⁵¹⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 65.

⁵¹⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 65.

⁵²⁰ Bkz. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 39a-40b.

⁵²¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 66.

önergeleri, kuvve, zarure-i mutlaka, daime-i la-zarure, vücûdiyye-i lâ-daime olmak üzere dört kısma ayırarak incelemiştir.⁵²²

Ebherî, bu konuda son olarak İbn Sînâ'nın görüşlerine⁵²³ yer vermiştir. İbn Sînâ'ya göre yüklem konu için varlığı ya zorunlu olandır ki bu 'vacip'tir, ya da yokluğu zorunlu olandır ki bu 'imkânsız'dır (mümteni), ya da varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır ki bu da 'mümkün'dür. Ebherî, İbn Sînâ'nın bir önermenin vacip, imkânsız ve mümkün olmak üzere toplam üç modalite kabul ettiğini bildirmiştir. Böylece İbn Sînâ, yüklem konuya nispetinin niteliğinin, bu üç durumdan biriyle doğru olması gerektiğini anlatmak istemiştir.⁵²⁴

Ebherî, görüşlerine yer verdiği ilk iki mantıkçıyı eleştirmiştir. Ancak İbn Sînâ'ya karşı hiçbir eleştiri yapmamıştır. Onun görüşlerini zikretmekle yetinmiştir. Ebherî, müteahhirin mantıkçıların modalite anlayışını benimsemiş olmasına rağmen, mütekaddimin mantıkçıların modal önermeler konusunda ana referans kaynağı olan İbn Sînâ'ya karşı böyle bir tutum sergilemesi oldukça dikkat çekicidir.

3.4.3. Ebherî'ye Göre Basit ve Bileşik Modal Önergeler

Daha önce de ifade edildiği gibi modal önermeler içerdikleri hüküm sayısına göre basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılırlar. Ebherî, kitaplarında farklı sayılarda modal önerme çeşidi üzerinde durmuştur. Mesela, *Keşfü'l-Hakâik*'te, on biri basit, üçü bileşik olmak üzere toplam on dört modal önermeden bahsetmiştir. Ancak ona göre modal önergeleri belirli bir sayıyla sınırlandırmak mümkün değildir.⁵²⁵

Ebherî, *Kitab-u Beyâni'l-Esrâr*'da, basit ve bileşik ayrımı yapmadan zarure, devam, imkân ve mutlaka kavramlarının her birinin üçer üçer çeşitlenmesiyle ortaya çıkan on iki modal önermeyi incelemiştir. Bunlar; zarure-i mutlaka, meşrûta-i âmme, meşrûta-i hasse; mümkün-i âmme, mümkün-i hasse, mümkün-i mutavassıta; dâime-i mutlaka, örfiye-i âmme, örfiye-i hasse; mutlaka-i âmme, mutlaka-i vücûdiyye ve mutlaka-i mutavassıta'dır.⁵²⁶ Mantıkçı, *Tenzîlu'l-Efkâr*'da da basit ve bileşik ayrımı yapmayıp, yukarıdaki dört modal kavramı dörder dörder çeşitlendirerek on altı modal önerme kabul etmiştir. Bunlar, zarure-i meşrûta, zarure-i mutlaka, zarure-i vaktiyye, zarure-i münteşire; daime-i mutlaka, mutlaka-i vaktiyye, mutlaka-i âmme, mutlaka-i (âmme-i) mutavassıta; mümkün-i âmme, mümkün-i

⁵²² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 66.

⁵²³ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 30-33.

⁵²⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 66.

⁵²⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 66-67.

⁵²⁶ Ebherî, *Beyâni'l-Esrâr*, 4b-5b.

mutavassıta, mümkin-i vaktiyye, mümkin-i intişariyye; vücûdiyye-i la-dâime, vücûdiyye-i la-zarure, meşruta-i hâsse ve örfiyye-i hassedir.⁵²⁷

Ebherî, modal önermeleri sadece *Keşfü'l-Hakâik*'te basit ve bileşik modal önermeler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Şimdi bu kitaptaki sınıflamayı esas alarak Ebherî'ye göre modal önerme çeşitlerinin neler olduğunu görelim.

3.4.3.1. Basit Modal Önermeler

Sadece bir kayıtla kayıtlanmış önermeler, basit modal önermelerdir. Ebherî, bütün kitaplarında toplam on bir çeşit basit modal önermeden bahsetmiştir.

a. Zarure-i Mutlaka: Konunun zatının devamı sebebiyle kendisinde yüklem için zorunlu olarak olumlu ya da olumsuz olmasına hüküm verilen önermedir. Örneğin; 'her insan zorunlu olarak canlıdır' önermesi böyledir.⁵²⁸ Başka bir şekilde Ebherî bu tür önermeleri, 'zorunlu olarak hiçbir insan taş değildir,' örneğinde olduğu gibi kendisiyle, konunun zati için yüklem sürekli olarak sabit olduğuna veya sabit olmadığına ilişkin zorunlu bir hüküm verilen önermedir, şeklinde tanımlamıştır.⁵²⁹ Kazvîni, konunun zati var olduğu sürece konunun yükleme zorunlu bir biçimde olumlu ya da olumsuz olarak nispet edildiği önermelerin zarure-i mutlaka olduğunu beyan etmiştir.⁵³⁰ Semerkandî, bu tür önermeleri, 'ezeliyye' ve 'dâime' olarak ikiye ayırmıştır.⁵³¹ Bunlar Ebherî'nin zarure-i mutlaka ve zarure-i vaktiyye dediği modal önermelere karşılık gelmektedir.

b. Meşrûta-i Âmme: Konunun vasfının, yani unvana ait vasfın devamı şartıyla kendisinde yüklem için zorunlu olarak olumlu olmasına ya da zorunlu olarak olumsuz olmasına hüküm verilen önermedir.⁵³² Ebherî, bu önermelerin 'zarure-i meşruta' olarak da isimlendirildiğini ifade etmiştir. Bu tür önermelere şu örnekler verilebilir: 'Zorunlu olarak her hareket eden hareket ettiği sürece değişkendir' ve 'zorunlu olarak hareket eden hiçbir şey hareket ettiği sürece sakin değildir.'⁵³³ Kazvîni'ye göre meşruta-i âmme önermelerde, konunun vasfı var olduğu müddetçe yüklem konuya zorunlu bir biçimde olumlu ya da olumsuz olarak nispet edilir.⁵³⁴

c. Zarure-i Vaktiyye: Ebherî'ye göre zarure-i vaktiyye, konunun mevcut olduğu vakitlerden belirli bir vakitte, kendisinde yüklem için zorunlu olarak olumlu ya da

⁵²⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17a-b.

⁵²⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 67.

⁵²⁹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 4b; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 16b.

⁵³⁰ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 20.

⁵³¹ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 112b.

⁵³² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 67.

⁵³³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 16b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 5a.

⁵³⁴ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 21.

olumsuz olmasına hükmedilen önermedir. Örnek: ‘Ay, dünya kendisiyle güneş arasına girdiği vakitte zorunlu olarak tutulur.’⁵³⁵

d. Dâime-i Mutlaka: Bunlar, yüklem için sabit olmasının ya da olmamasının konunun varlığı mevcut olduğu müddetçe devamına hüküm verilen önermedir.⁵³⁶ Ebherî’ye göre bu tür önermeler, konunun zatının devamı sebebiyle yüklem için sübûtu bağlamında kendisinde olumlu ya da olumsuz bir hüküm verilen önermelerdir. Örneğin; ‘her cisim daima bileşiktir’ ve ‘hiçbir canlı daima cansız değildir’ önermeleri böyledir.⁵³⁷

e. Örfiye-i Âmme: Bir önermenin konusunun unvanına ait bir vasfın devamı sebebiyle kendisinde yüklem için devamlı olarak olumlu olmasına ya da olumsuz olmasına hüküm verilen önermedir. Örneğin; ‘Safrası bozuk olan biri, safrası bozuk olduğu sürece hummalıdır,’ önermesinde durum böyledir.⁵³⁸ Kazvîni, örfiye-i ammeyi, konunun vasfının devamlı olması şartıyla, yüklem konuya devamlı bir biçimde olumlu ya da olumsuz olarak nispet edilmesidir, şeklinde tanımlamıştır.⁵³⁹

f. Mutlaka-i Vaktiye: ‘Ay tutulma vaktinde tutulur,’ önermesinde olduğu gibi konunun mevcut olduğu vakitlerden belirli bir vakitte, kendisinde yüklem için olumlu ya da olumsuz olmasına hüküm verilen önermedir.⁵⁴⁰ Bunlar, kendilerinde, bilfiil konunun var olduğu vakitlerden belli bir vakitte yüklem için olumlu ya da olumsuz olmasına hüküm verilen önermelerdir.⁵⁴¹

g. Mutlaka-i Âmme: Kendisinde yüklem için bilfiil olumlu ya da olumsuz olmasına hükmedilen önermelerdir. Örneğin, ‘her insan bilfiil nefes alıp verendir’ ve ‘hiçbir insan bilfiil nefes alıp verici değildir’ önermeleri böyledir.⁵⁴² Başka bir deyimle kendisiyle konu için yüklem sübutuna ilişkin hüküm verilen veya başka bir kayıt eklenmeksizin bilfiil konunun yüklem için olumsuz kılındığı önermelerdir.⁵⁴³

h. Mutlaka-i Mutavassıta: Mutlaka-i mutavassıta önermelerde konunun unvanına ait vasıfların bazı vakitlerde yüklemde konu için olumlu ya da olumsuz olmasına hükmedilir. Örneğin, ‘her kim akciğer iltihabı (zatü’l-cenp) hastalığına yakalanırsa akciğeri iltihaplı olduğu bazı vakitlerde öksürür,’ önermesinde durum böyledir.⁵⁴⁴ Ebherî’ye göre bu tür

⁵³⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 67; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 16b-17a.

⁵³⁶ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 115b; Cürcânî, *Târîfât*, s. 71.

⁵³⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 67; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 5a; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17a.

⁵³⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 67.

⁵³⁹ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 21.

⁵⁴⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 68.

⁵⁴¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17a.

⁵⁴² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 68; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 114b.

⁵⁴³ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 5a-b; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17a; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 82a.

⁵⁴⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 68; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 5b.

önermelerde bilfiil unvanın vasfının önermenin konusunda var olduğu vakitlerden bir vakitte yüklem için olumlu ya da olumsuz olmasına hüküm verilir.⁵⁴⁵

1. Mümkine-i Âmme: Ondan farklı olması sebebiyle (muhalif) kendisinde, zarure-i mutlakının hükmünün kaldırılmasına hüküm verilen önermedir. Örneğin; ‘her insan imkân-ı âmme ile nefes alıp vericidir,’ önermesi böyledir.⁵⁴⁶ Zarure-i mutlakaya muhalif olması sebebiyle kendisiyle olumsuz hüküm verilen önermedir. ‘İmkân-ı âmme ile bütün insanlar cisimdir’ ve ‘imkân-ı âmme ile hiçbir insan yazıcı değildir,’ önermeleri buna örnektir.⁵⁴⁷ Kazvîni bu tür önermeleri yukarıdaki gibi tanımlamış ve şu örneği vermiştir: ‘İmkân-ı amme ile her ateş sıcaktır; imkân-ı amme ile hiçbir sıcaklık soğuk değildir.’⁵⁴⁸

i. Mümkine-i Mutavassıta: Kendisinde zarure-i meşrutanın hükmünün kaldırılmasına hüküm verilen önermedir. Örneğin; ‘her kim akciğer iltihabı hastalığına yakalanırsa akciğeri iltihaplı olduğu bazı vakitlerde öksürmesi mümkündür,’ önermesinde durum böyledir.⁵⁴⁹ Ebherî’ye göre kendisiyle, konunun vasfına getirilen şarta muhalif olması sebebiyle zarure-i meşrutanın ortadan kalktığına ilişkin hüküm verilen önermeye mümkine-i mutavassıta denir. Örnek: ‘Safrası bozuk olan birisi, safrası bozuk olduğu müddetçe humma olabilir; ancak her ne zaman humma olursa safrasının bozuk olması zorunlu değildir; akciğer iltihabı hastalığı olan herkesin öksürmesi mümkündür; ancak bu hastalığı devam ettiği müddetçe öksürmesi zorunlu değildir.’⁵⁵⁰

j. Mümkine-i Vaktiyye: Ebherî’ye göre mümkine önermelerin diğer bir çeşidi de mümkine-i vaktiyyedir ki o, kendisinde, ona muhalif olması sebebiyle zarure-i vaktiyyenin hükmünün kaldırılmasına hüküm verilen önermedir.⁵⁵¹ Örnek: ‘Güldüğü bazı vakitlerde insanın yazı yazması mümkündür.’⁵⁵²

Basit modal önermeleri bu şekilde izah eden Ebherî, bileşik modal önermeleri de aşağıdaki gibi tanımlamıştır.

3.4.3.2. Bileşik Modal Önermeler

Basit modal önermelerin devam ve zorunluluk kavramlarıyla kayıtlanmasıyla bileşik modal önermeler elde edilir.⁵⁵³ İslam mantıkçıları bileşik modal önermelerin basitlerden temel farkının, onların hem olumlu hem de olumsuz olabilmeleri olduğunu söylemişlerdir.⁵⁵⁴

⁵⁴⁵ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 17a.

⁵⁴⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 68; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 117b.

⁵⁴⁷ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 5a; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 17a.

⁵⁴⁸ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 21.

⁵⁴⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 68.

⁵⁵⁰ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 5a.

⁵⁵¹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 17a; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 114a.

⁵⁵² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 68.

⁵⁵³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 87.

Ebherî'ye göre bileşik modal önerme, vücûdiyye-i la-daime gibi iki durumun her birinde, yani olumlu ve olumsuz olma noktasında doğruluğu zorunlu olan önermedir. Çünkü Ebherî'ye göre bu tür önermelerin olumlu ıtlak-ı âmme ve olumsuz ıtlak-ı âmme olarak doğru olması zorunludur.⁵⁵⁵ Ebherî bu tür önermeleri şöyle sıralamıştır.

a. Mümkine-i Hâsse: Kendilerinde, varlık ve yokluk açısından zarure-i mutlakanın hükmünün kaldırıldığı önermelerdir. Örneğin; 'her insan imkân-ı hasse ile yazıcıdır,' önermesinde durum böyledir. Bu önerme, olumlu ve olumsuz imkân-ı âmmeden oluşmuştur.⁵⁵⁶ Ebherî'ye göre bir önermede, yüklem için bi'l-kuvve olumlama ya da olumsuzlamasına hükmedilir. Yükleme konu, varlıkta ve yoklukta birbirleri için zorunlu olduğunda, 'bütün insanlar yazıcıdır' ve 'hiçbir insan yazıcı değildir' önermelerinde olduğu gibi özel bir mekân veya şey olmaksızın bir hüküm verilirse bu mümkine-i hâsse olur.⁵⁵⁷

b. Vücûdiyye-i la-Zarure: 'Her insan zorunlu olmayarak (la-zarure) uyur,' önermesinde olduğu gibi, kendisinde yüklem için zorunlu olarak değil de bilfiil olumlu ya da olumsuz olarak sabit olmasına hüküm verilen önermedir. Bu önermenin olumlu şekli, olumlu ıtlak-ı âmme ve olumsuz imkân-ı âmmeden oluşur. Bunun olumsuz şekli, olumsuz ıtlak-ı âmme ve olumlu imkân-ı âmmeden oluşur.⁵⁵⁸

c. Vücûdiyye-i la-Dâime: Kendisinde yüklem için sürekli olarak değil, bilfiil olumlu ya da olumsuz nitelikte sübutuna hükmedilen önermedir. Örneğin; 'her insan devamlı olmayarak gülücüdür,' önermesi böyledir. Ebherî, bu tür önermelerin olumlusu ve olumsuzunun, olumlu ıtlak-ı âmme ve olumsuz ıtlak-ı âmmeden oluştuğunu söylemiştir.⁵⁵⁹

d. Zarure-i Münteşire: Kendisinde, konunun var olduğu vakitlerden belirli olmayan bir vakitte yüklem için zorunlu olarak olumlu ya da olumsuz olmasına hüküm verilen önermedir. Örneğin; 'zorunlu olarak her insan var olduğu vakitlerden bir vakitte nefes alıp vericidir' ve 'zorunlu olarak hiçbir insan var olduğu vakitlerden bir vakitte nefes alıp verici değildir' önermelerinde durum böyledir.⁵⁶⁰

e. Mümkine-i İntişariyye: Kendisinde, zorunlu olana muhalif olması sebebiyle konunun var olduğu vakitlerden bir vakitte zorunluluğun kaldırılmasıyla hüküm verilen önermelerdir.⁵⁶¹

⁵⁵⁴ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 21; Hocazade Mehmet Tahir, *Zübdetü'l- Muhtelitât min 'et-Tasdikât*, s. 3-4.

⁵⁵⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 67.

⁵⁵⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 68.

⁵⁵⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, 82a; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 113b.

⁵⁵⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 68; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17b.

⁵⁵⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 68; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17b.

⁵⁶⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17a.

⁵⁶¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17a; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 114a.

f. Meşrûta-i Hâsse: Konu için yüklem sabit olmasına ilişkin zorunlu bir hüküm verilen veya konunun vasfının, yüklem devamı için sürekli olarak kayıtlanmasıyla hüküm verilen önermedir. Şu örnekte durum böyledir: ‘Her beyaz sürekli olmamak şartıyla beyaz olduğu sürece, zorunlu olarak göz tarafından fark edilir’ veya ‘hiçbir beyaz sürekli olmamak şartıyla beyaz olduğu sürece, zorunlu olarak siyah değildir.’⁵⁶² Meşrûta-i âmme, devamlı olmamakla kayıtlanırsa meşrûta-i hâsse elde edilmiş olur.⁵⁶³

g. Örfiyye-i Hâsse: Kendisinde, konu için yüklem sürekli olarak sabit olmasına, konunun vasfının sürekli olması ve yüklem zati olarak devamlılık ifade etmesi sebebiyle olumsuz hüküm verilen önermelerdir. Örneğin, ‘her beyaz sürekli olmamak kaydıyla beyaz olduğu sürece göz tarafından fark edilir’ veya ‘sakin olan hiçbir şey sürekli sakın olmadığı sürece hareketli değildir,’ önermelerinde durum böyledir.⁵⁶⁴ Örfiyye-i âmme devamlı olmamakla kayıtlanırsa örfiyye-i hâsse elde edilir.⁵⁶⁵

Böylece Ebherî’nin bütün eserlerinden hareketle on biri basit, yedisi bileşik olmak üzere toplam on sekiz modal önermeyi nasıl tanımlamış olduğunu gördük. Ancak yukarıda da aktarıldığı gibi Ebherî, modal önermelerin sınırlanamayacağı kanaatindedir. Bunun sebebi olarak da modal kavramların bir araya gelmesiyle birçok çeşidin ortaya çıkmasını ve bunların da özetlenmesinin mümkün olmamasını gösterir. Ebherî bu konuda bilinmesi gerekenin, *Keşfü'l-Hakâik*’te zikri geçen on bir basit, üç bileşik modal önerme olduğunu söylemiştir. O, ister basit ister bileşik olsun her önermenin hükmünün, bu on üç önermenin hükmünü bilmekle ortaya çıkacağını ifade etmiştir.

4. ÖNERMELER ARASI İLİŞKİLER

İslam mantıkçıları önermeler arası ilişkileri, önermenin hükümleri, yani ‘ahkâm-ı kazaya’ başlığı altında işlemişlerdir. Bu başlık altında karşı olma ve döndürme konularını ele almışlardır. Karşı olma, bir önermenin doğruluğundan veya yanlışlığından, karşı önermenin doğruluğunu ve yanlışlığını çıkarmadır. Mantıkçılar, karşı olmanın karşıt, *altkarşıt*, *çelişik* ve *altık* olmak üzere dört türünden bahsetmişlerdir.⁵⁶⁶ Bazı mantıkçılar ise karşı olmadan sadece çelişkiyi anlamışlardır.⁵⁶⁷

Tümel olumlu önermelerin çelişigi tikel olumsuz, tümel olumsuzların çelişigi de tikel olumludur. Bu yüzden tümel olumlu ve tümel olumsuz iki önerme birbirine ‘*karşıt*’; tümel

⁵⁶² Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 5a.

⁵⁶³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17b.

⁵⁶⁴ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 5a.

⁵⁶⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 17b.

⁵⁶⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 163-164; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 75; Öner, *Klasik Mantık*, s. 91.

⁵⁶⁷ Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 87.

olumlu ve tikel olumlu; tümel olumsuz ve tikel olumsuz önermeler birbiriyle ‘*altık (mütedahil)*’; tikel olumlu ve tikel olumsuz önermeler de ‘*alt karşıt*’ olarak isimlendirilmişlerdir.⁵⁶⁸ İbn Sînâ’ya göre nitelikte değil de nicelikte farklı olan iki önerme ‘altık’ adını alır.⁵⁶⁹

Ebherî, alt karşıtlık ve altıklıktan sadece yukarıdaki kadar bahsetmiş, onlarla ilgili başka bir şey söylememiştir. Ancak çelişki ve döndürme konularını bütün ayrıntılarıyla ortaya koymuştur.

4.1.ÇELİŞKİ

Önermeler arası ilişkiler başlığı altında ele alınan en önemli konulardan biri, çelişkidir. Çelişki, konu ve yüklemeleri aynı olan iki önermenin nicelik ve nitelik bakımından birbirinden farklı olmasıdır.⁵⁷⁰

4.1.1. Çelişkinin Tanımı

Aristoteles’e göre çelişki, aynı şeyin bir ve aynı zamanda hem var olması, hem de olmamasının mümkün olmamasıdır.⁵⁷¹ İbn Sînâ’ya göre çelişki, iki önermenin, zatı gereği belirli veya belirsiz olarak, biri doğru iken diğeri yanlış olacak tarzda olumluluk ve olumsuzluk yönünden formları nedeniyle birbirlerinden farklı olmasıdır.⁵⁷² Bunlardan farklı sayılabilecek bir tanımlama Fahreddin Râzî yapmıştır: ‘Çelişki, zâtî olarak birbirlerini gerektirmeleri sebebiyle iki önermenin olumlulukta ve olumsuzlukta birbirinden farklı olmalarıdır. Önermelerden biri doğru olursa diğeri yanlış olur.’⁵⁷³

Ebherî, çelişkiyi, ‘Zeyd yazıcıdır’ ve ‘Zeyd yazıcı değildir’ önermelerinde olduğu gibi zatı gereği biri doğru, diğeri yanlış olan iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk açısından farklı olmasıdır, şeklinde tanımlar.⁵⁷⁴ Çelişik iki önermeden biri doğru ise diğeri zorunlu olarak yanlıştır.⁵⁷⁵

Ebherî, çelişkiyi farklı bir biçimde, iki önermenin, zatî olarak birinin doğruluğu diğerrinin yanlışlığını gerektirmesi ya da bunun aksi bir durum sebebiyle olumlulukta ve olumsuzlukta birbirlerinden farklı olmalarından ibarettir, biçiminde de tanımlamıştır. Bu tanımlama oluşturan kavramların analizini de yapmıştır. Buna göre tanımdaki ‘*farklı (ihtilaflı)*’

⁵⁶⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 85.

⁵⁶⁹ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 45.

⁵⁷⁰ Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 35; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 27; Cürçânî, *Târifât*, s. 47; Tahtâni, *Şerh-u Metni Şemsiyye*, s. 104; Öner, *Klasik Mantık*, s. 94.

⁵⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, p.1062, s. 456.

⁵⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 40; *Yorum Üzerine*, s. 61.

⁵⁷³ Râzî, *Lübâb*, s. 20; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 116b.

⁵⁷⁴ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 83a; *İsagüci*, s. 69; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 49b; *Kitabü'l-Matali*, v. 81b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 112b.

⁵⁷⁵ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 6a.

ibaresi cinstir. Çünkü çelişki iki önerme arasında olabileceği gibi başka iki şey arasında da olabilir. ‘Olumlulukta ve olumsuzlukta’ sözü, olumlu ve olumsuz olmaları söz konusu olmayan (dua ve soru gibi) konu, yüklem ve bu tür diğer itibari şeylerin birbirlerinden farklı olmalarını tanımın dışına çıkarır. ‘Birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektirir,’ ifadesi ise olumlulukta ve olumsuzlukta birbirinden farklı olup, birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını zorunlu kılmayan ilişkileri tanımın dışında bırakır. ‘Kendi zâtı itibariyle’ ifadesi ise olumlulukta ve olumsuzlukta birbirinden farklı olup, birinin doğruluğunun diğerinin yanlışlığını bir vasıtayla zorunlu kıldığı durumları tanımın dışına çıkarır. Örneğin, ‘Zeyd insandır; Zeyd düşünen değildir,’ önermelerinde durum böyledir.⁵⁷⁶

Hemen hemen bütün mantıkçılarda olduğu gibi⁵⁷⁷ Ebherî’ye göre tümel olumlunun çelişkiği tikel olumsuzdur. Örnek: ‘Her insan canlıdır; bazı insanlar canlı değildir.’ Tümel olumsuzun çelişkiği de tikel olumludur. Örnek: ‘Hiçbir insan canlı değildir; bazı insanlar canlıdır.’⁵⁷⁸

İki mahsure, yani belirli önerme arasında çelişki ancak nicelik farkıyla olur. Çünkü, ‘bütün insanlar siyahtır ve hiçbir insan siyah değildir,’ önermelerinde iki tümel önerme aynı anda yanlış olabilir. İki tikel önerme de, ‘bazı insanlar siyahtır ve bazı insanlar siyah değildir’ önermelerinde olduğu gibi aynı anda doğru olabilir. Bu yüzden tümel olumlunun çelişkiği tikel olumsuz, tümel olumsuzun çelişkiği tikel olumludur.⁵⁷⁹

Şartlı önermelerin çelişikleri üzerinde de durmuş olan Ebherî, bitişik şartlı iki önermenin çelişik olabilmesi için iki önermenin mukaddem ve talisinde birlik olması gerektiğini belirtir. Ayrık şartlı iki önermenin çelişik olabilmesi için önermenin iki parçasında birlik olması gerekir. Bu tür önermelerin iki çeşidinde yani lüzûmiyye ve ittifakiyye olan önermelerde de niteliklerin farklı olması gerekir.⁵⁸⁰ Bitişik ve ayrık şartlı önermelerin tümel olumlularının çelişkiği tikel olumsuz; tümel olumsuzlarının çelişkiği de tikel olumludur.⁵⁸¹ Görüldüğü gibi Ebherî çelişkiyi tanımlama ve mahsura-i erbeanın çelişiklerini alma konusunda mantık geleneğine uygun bir yaklaşım sergilemiştir.

4.1.2. Çelişkinin Şartları

İki önermenin birbiriyle çelişik olabilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Buna göre iki önermenin konu ve yüklemine her kayıt ve şartta aynı, yani bir olması gerekir.

⁵⁷⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 21b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 83-84; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 116b.

⁵⁷⁷ Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 88; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 83; Şirvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantık*, s. 47.

⁵⁷⁸ Ebherî, *İsagûci*, s. 71.

⁵⁷⁹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 6b.

⁵⁸⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 85.

⁵⁸¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 22a.

Mütekaddimin mantıkçılara göre bu birleşme, konuda, yüklemde, zamanda, mekânda, izafette, şartta, fiil ve kuvvede, tümellikte ve tikellikte olmak üzere sekiz yerde aranır.⁵⁸²

Mütekaddimin mantıkçılarının en önemli ismi olan İbn Sînâ, *Şifa'nın İbâre* kitabında bu sekiz şartı örnekleriyle izah etmiştir.⁵⁸³ Müteahhirin mantıkçılar ise konu ve yüklem birliğinin diğer altı şartı içerdiğini ileri sürerek bunları ayrıca zikretmemişlerdir.⁵⁸⁴

Ebherî, çelişkide şu noktaların dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. İki önermenin çelişik olabilmesi için her şeyden önce yüklemde ve konuda birlik olmalıdır. Örneğin, 'Zeyd görendir; Zeyd yazan değildir,' önermelerinde yüklem birlikteliği yoktur. 'Zeyd görendir, Amr gören değildir,' önermelerinde konular aynı değildir. Bu sebeplerle yukarıdaki önermeler çelişik değildir.⁵⁸⁵

Ebherî, bazı eserlerinde, çelişki için mütekaddimin mantıkçıların işaret ettiği sekiz şartın gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸⁶ Bazı eserlerinde ise bu şartları konu ve yüklem birliğine indirgeme yoluna gitmiştir.⁵⁸⁷ Tûsi, Ebherî'nin *Tenzîlu'l-Efkâr*'da bu şartları üç duruma hasrettiğini bildirmiştir.⁵⁸⁸ Bizim anladığımız kadarıyla Ebherî söz konusu eserinde çelişkinin şartı olarak, yüklemli önermelerde konu ve yüklem birlikteliğini, modal önermelerde de modların farklı olmasını şart koşmuştur.⁵⁸⁹

Ebherî, Râzî'nin sayılan bu şartlara farklı bir biçimde yaklaştığını ifade etmiştir. Râzî'ye göre⁵⁹⁰ konu ve yüklem birlikteliği, zamanda birlik şartı hariç, diğer şartları içerir. Mesela, izafette birlik, yüklemdeki birliğe dâhildir. Örneğin, 'Zeyd, Amr'ın babasıdır; Zeyd, Halit'in babası değildir,' dendiğinde, birinci önermenin yüklemi, 'Amr'ın babasıdır,' ifadesi, ikinci önermenin yüklemi, 'Halit'in babasıdır,' ifadesidir. Bunların biri diğerinden farklıdır. Bu durumda yüklem iki konu için bir ve aynı olmaz.⁵⁹¹ Râzî'ye göre burada söz konusu olan farklılık, izafetten değil yüklemden kaynaklanmıştır.

Râzî'ye göre, 'şarap sarhoşluk verir,' dendiğinde bundan kasıt, onun bilfiil sarhoşluk verici olmasıdır. 'Şarap sarhoşluk verici değildir,' dendiğinde bundan kasıt ise onun bilkuvve sarhoşluk verici olmadığıdır. Râzî'ye göre burada da yüklem farklıdır. Mekanda birliğe gelince eğer, 'Zeyd arzın herhangi bir yerinde oturuyor ve Zeyd gökyüzünün herhangi bir

⁵⁸² Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 17; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifâtü'l-Azîziyye*, s. 30; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 83; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 145.

⁵⁸³ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 41.

⁵⁸⁴ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 117a; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 146.

⁵⁸⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 84.

⁵⁸⁶ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 83a; *İsağûci*, s. 69.

⁵⁸⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 84; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 21b.

⁵⁸⁸ Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr*, s. 180.

⁵⁸⁹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 21b.

⁵⁹⁰ Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 20.

⁵⁹¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 84.

yerinde oturmuyor,' dendiğinde, birinci önermede olumlu olan oturma yüklemi, diğerinde olumsuz olduğu için yüklemeleri bir olmuş olmaz. Bu, mekânda değil yüklemde ayrılık olduğu anlamına gelir. Râzî'ye göre nicelikteki birliktelik ise konuda birliğin içine girer. Çünkü 'zenci siyahtır, yani onun cildi siyahtır; zenci, siyah değildir, yani onun bütün parçaları siyah değildir,' denildiğinde, birinci önermede konu, zenci kavramının bazı parçaları iken ikinci önermede zenci kavramının bütünü, tümel olarak konu olmuştur. Şart birliğine gelince, eğer 'beyaz göz alıcıdır, yani beyazlığın bir cisme bağlanması şartıyla göz alıcıdır ve beyaz göz alıcı değildir yani beyazlığın bir cisme bağlı olmaması şartıyla göz alıcı değildir,' denildiğinde, birincisinde konu, beyaz olmakla nitelenmiş cisimdir, ikincisinde ise cisim beyaz olmakla nitelenmemiştir. Râzî, sadece zamanda birliğin konu ve yüklem birliğine indirgenemeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁹²

Ebherî, Râzî'nin mekânda, izafette, şartta, fiil ve kuvvede, nicelikte birlikteliğin konu ve yüklem birlikteliğine indirgenebileceği fikrine iştirak etmiştir. Ancak Râzî'nin zamanda birlikteliğin konu ve yüklem birlikteliğine indirgenemeyeceğini ileri sürmesine şöyle karşı çıkmıştır. Mesela, 'ay tutulur' (münhasifun) yani tutulma vaktinde tutulur ve 'ay tutulmaz', yani ilk dördün vaktinde tutulmaz, dendiğinde yüklem, ayın tutulma vaktinde olmasıyla kayıtlanmışken, diğerinde ayın ilk dördünde olmasıyla kayıtlanmıştır. Yani burada iki önermenin zamanı değil yüklemi farklıdır. Yüklemde birliktelik olmadığı için bu iki önerme çelişik değildir.⁵⁹³

Ebherî, yukarıda işaret edildiği gibi özet mahiyetinde yazdığı eserlerinde çelişki için ileri sürülen sekiz şartı sadece zikretmekle yetinmiştir. Hacim olarak büyük eserlerinde bu şartların konu ve yüklem birlikteliğine indirgenebileceğini ileri sürmüştür.

4.1.3. Modal Önergelerin Çelişikleri

İslam mantıkçıları modal önergelerin çelişikleri üzerinde de durmuşlardır.⁵⁹⁴ Ebherî, modal önergelerin birbiriyle çelişik olabilmesi için yüklem ve konularının aynı, kiplerinin, yani cihetlerinin farklı olması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre kiplerinin de bir olması şart olsaydı şu, 'Zeyd imkân-ı âmme ile kâtiptir; Zeyd imkân-ı âmme ile kâtip değildir,' önergelerinin birlikte doğru olmaları gerekirdi.⁵⁹⁵ Ebherî'nin öğrencisi Kazvîni de meseleyi aynı ifadelerle ortaya koymuştur.⁵⁹⁶

⁵⁹² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 84-85.

⁵⁹³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 85.

⁵⁹⁴ Bkz. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 117a-b; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 29-37.

⁵⁹⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 21b.

⁵⁹⁶ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 28.

Ebherî'ye göre belirli, yani mahsûre olan yüklemli modal iki önermenin çelişik olabilmesi için nitelik olarak birbirlerinden farklı olmaları gerekir. Eğer böyle olmazsa konuları ve yüklemleri aynı olan iki mümkün önerme birlikte doğru olabilir ve iki zarure önerme birlikte yanlış olabilir. Örneğin, 'bazı cisimler imkan-ı âmme ile hareketlidir, bazı cisimler zaruretle hareketli değildir,' önermelerinde durum böyledir. Eğer yukarıdaki şart geçerli değilse iki tümel önerme birlikte yanlış da olabilir. Örneğin, 'her cisim zaruretle hareketlidir; hiçbir cisim imkan-ı âmme ile hareketli değildir,' önermelerinin ikisi de yanlıştır. Çünkü birinin yanlış olması diğersinin doğru olmasını gerektirmez.⁵⁹⁷

Ebherî, basit ve bileşik modal önermelerin çelişkileri üzerinde ayrı ayrı durmuştur.

a. Basit Modal Önermelerin Çelişigi: Zarurenin çelişigi mümkün-i âmmedir. Meşrutâ-i âmmenin çelişigi mümkün-i mutavassıta, zarure-i vaktiyyenin çelişigi mümkün-i vaktiyye, daimenin çelişigi mutlaka-i âmme; örfiye-i âmmenin çelişigi mutlaka-i mutavassıta, mutlaka-i vaktiyyenin çelişigi ise mutlaka-i vaktiyyedir.⁵⁹⁸

b. Bileşik Modal Önermelerin Çelişigi: Mümkün-i hâssenin çelişigi zarureye ya muhalif olur ya da muvafık olur. Örneğin, 'her C, imkân-ı hâsse ile B'dir,' denildiğinde bunun çelişigi, 'muhakkak ki o böyle değildir aksine ya bazı C'ler zaruretle B değildir ya da bazı C'ler zaruretle B'dir,' olur.⁵⁹⁹ Ebherî, yaygın olan anlayışa göre tikel olan mümkün-i hâssenin çelişiginin ya tümel olumsuz ya da tümel olumlu olacağını beyan etmiştir. Bu durumda yanlış olan iki tümel önerme birlikte tikel önermenin yanlış olmasına imkan verdiği için tikel önermenin kendisi de yanlış olur. Örneğin, 'bazı canlılar imkan-ı hâsse ile insandır,' önermesi tikeldir ve yanlıştır. Bunun çelişigi olan 'hiçbir canlı zaruretle insan değildir, önermesi de yanlış olur.⁶⁰⁰ Ebherî bu ifadelerle bileşik modal önermelerin çelişkileri hakkındaki bilgileri, zihnin kavrayabileceği, açık bir şekilde ortaya koyduğunu ileri sürmüştür.

Ebherî, modal kavramların tanımlarını somut örneklerle olabildiğince ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuş olmasına karşılık modal önermelerin çelişkileri konusunda aynı açıklığı onda bulamıyoruz. Bu konuda verdiği örnekler bize göre yeterince açık değildir. Ebherî'nin öğrencisi Kazvîni, bütün modal önermelerin çelişiklerini *Şemsiyye* isimli eserinde somut örnekleriyle zikretmiştir.⁶⁰¹ Ebherî, yukarıda da zikredildiği gibi bunları herkesin

⁵⁹⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 85; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 22b; krş. Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 83.

⁵⁹⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 86; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 22a.

⁵⁹⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 86.

⁶⁰⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 86-87; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 22a; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 181.

⁶⁰¹ Bkz. Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 29-37.

kavrayacağı şekilde açıkça zikrettiğini söylemiş olsa da onun yaklaşımı öğrencisi Kazvî'nin anlatımı kadar anlaşılır değildir.

4.2. DÖNDÜRME (AKS)

Sonucu açık olmayan, kesinlikten uzak kıyasların sonuçlarının açıklanabilmesi ancak döndürmeyle mümkündür.⁶⁰² Bu yüzden döndürme konusu oldukça önemlidir. Döndürme, bir önermenin niteliğine dokunmadan konusunu yüklem, yüklemine de konu yapmaktır.⁶⁰³

Genel olarak yukarıdaki gibi tanımlanmış olan döndürmeyi, Semerkandî farklı biçimde tanımlamıştır. Ona göre döndürme, keyfiyetlerine, yani doğruluk ve yanlışlıklarına dokunmaksızın önermenin iki tarafının yerini değiştirmektir. Semerkandî bu tanımda bazılarının dediği gibi 'konu ve yüklem' ifadesini özellikle kullanmadığını, bunun yerine 'iki taraf' ibaresini tercih ettiğini belirtmiştir.⁶⁰⁴ Buna gerekçesinin, şartlıların döndürmesini de tanıma dâhil etmek olduğunu ifade etmiştir.

Döndürme konusunu bütün detaylarıyla ele aldığı *Keşfü'l-Hakâik*'te Ebherî, ilk önce başka mantıkçıların yaptıkları döndürme tanımlarına yer vermiştir. İlk olarak İbn Sînâ'nınyaptığı döndürme tanımını aktarır. İbn Sînâ'ya göre döndürme,⁶⁰⁵ bir önermenin niteliğini, doğruluk ve yanlışlığını bulunduğu hal üzere muhafaza ederek yüklemine konu, konusunu yüklem yapmaktır.⁶⁰⁶ Ebherî'den öğrendiğimize göre İbn Sînâ'nın yaptığı tanıma Râzî⁶⁰⁷ şöyle karşı çıkmıştır: 'Bu tanıma göre sadece yüklemli önermelerin döndürmesi yapılabilir, şartlı önermelerin döndürmesi tanımın dışında kalır. Şartlıların döndürmesini de tanımın içine katmak için şöyle denmesi gerekirdi: Döndürme, önermenin olumluluk ve olumsuzluğu, doğruluk ve yanlışlığı bulunduğu hal üzere baki kılınarak, kendisi üzerine hüküm verilenin, kendisiyle hüküm verilen; kendisiyle hüküm verilenin, kendisi üzerine hüküm verilen yapılmasıdır.'⁶⁰⁸

Ebherî'ye göre döndürme, bir önermede konunun unvanının (unvanü'l-mevzû) veya mukaddemin kendisinin, kendisiyle hüküm verilenle (mahkûmun bih) yer değiştirmesinden ibarettir.⁶⁰⁹ O, bu tanımda geçen, '*kendisiyle hüküm verilen*', ifadesiyle nitelik -yani olumluluk ve olumsuzluk- ve doğruluk bakımından onun aslına uygun olmakla birlikte sadece ona delalet etmesinin kast edildiğini ifade etmiştir. Şartlılar da bu tanımın içine dâhildir.

⁶⁰² Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr*, s. 183.

⁶⁰³ Bkz. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 5; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 165; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 90; Öner, *Klasik Mantık*, s. 95.

⁶⁰⁴ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 118b.

⁶⁰⁵ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 45

⁶⁰⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 89.

⁶⁰⁷ Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 22.

⁶⁰⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 89; krş. Râzî, *Lübâb*, s. 22.

⁶⁰⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 89.

Çünkü mukaddem, kendisiyle hüküm verilenle yer değiştirir ve kendisiyle hüküm verilen de mukaddemin yerini tutmuş olur.⁶¹⁰ Ebherî'nin yaptığı tanım üslup ve konuya yaklaşım itibariyle bilinen döndürme tanımlarından oldukça farklıdır. Öyle görünüyor ki Ebherî, Fahreddin Râzî'nin, İbn Sînâ'yı eleştirmesine itiraz ederken, bu iki mantıkçının tanımlarındaki noksanlığı görüp onlardan farklı bir tanım yapma yoluna gitmiştir.

Ebherî, farklı ifadelerle döndürmeyi; bir önermenin niteliğine, doğruluk ve yanlışlığına dokunmadan yüklemi konu, konuyu yüklem; ya da mukaddemi tali, taliyi de mukaddem kılmaktan ibarettir, şeklinde tanımlamıştır.⁶¹¹ Döndürme, bir önermenin nitelik ve niceliği olduğu gibi bırakılarak –bu durumun döndürme için zorunlu olması şartıyla– yüklem konu, konunun da yüklem yapılmasıdır. Tanımdaki ‘*nitelikten*’ kasıt, olumluluk ve olumsuzluktur. ‘*Onun için zorunlu olması*’ ifadesiyle kast edilen, döndürülmüş önermenin çeliğinin, asıl önerme gibi doğru olmasının zorunlu olmasıdır.⁶¹²

Ebherî, döndürmede, döndürülmüş olan önermenin doğrulukta ve yanlışlıkta önermenin aslına uygun olmasını şart koşar. Mesela, ‘her canlı insandır’ önermesi, ‘her insan canlıdır’ şeklinde döndürülürse bu yanlış olur. Çünkü asıl önermede kast edilen bu değildir. Döndürmede önermenin aslına uygunluktan kasıt, nicelik ya da başka bir şey itibariyle değil, sadece doğruluk ve nitelik itibariyle asıl önermeye uygunluğun şart olmasıdır.⁶¹³ Bir önerme döndürüldüğünde olumluluk-olumsuzluk ve doğruluk-yanlışlık bakımından aynı kalır. Bazen yanlış bir önermenin döndürmesi doğru olabilir.⁶¹⁴ Ancak bu döndürme geçerli değildir. Bu yüzden sadece doğru olan önermelerin döndürmesi doğru olur.

Ebherî'ye göre ancak doğru olan önermelerin döndürmesi söz konusu olabilir. Eğer farz edilmiş bir doğruluk söz konusu ise o önerme doğru bir şekilde döndürülemez. Çünkü doğru olduğu kabul edilerek, ‘hiçbir insan yazıcı değildir’ dendiğinde bunun döndürmesi, ‘hiçbir yazıcı insan değildir’ olur. Bu önermenin ifade ettiği anlam doğal olarak yanlış ve de kesinlikten uzaktır.⁶¹⁵ Görüldüğü gibi Ebherî, döndürmeyi İslam mantıkçılarının yaptığına benzer biçimde tanımlamış, döndürülmüş önermenin, nitelik ve nicelik itibariyle asıl önermeye uygun olmasının şart olduğunu vurgulamıştır.

⁶¹⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 89-90.

⁶¹¹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 7a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 112b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 50a; *Kitabu'l-Matali*, v. 82a; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 83a.

⁶¹² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 22b.

⁶¹³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 90.

⁶¹⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 22b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 98.

⁶¹⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 24b-25a.

İslam mantıkçıları döndürmeyi, ‘düz döndürme’ (aks-i müstevî) ve ‘ters döndürme’ (aks-i nakîz) olarak ikiye ayırmışlardır.⁶¹⁶ Şimdi döndürmenin çeşitlerini görelim.

4.2.1. Düz Döndürme (Aks-i Müstevî)

Yukarıda da geçtiği gibi Ebherî düz döndürmeyi genel olarak, bir önermenin niteliğine, doğruluk ve yanlışlığına dokunmadan kendisiyle hüküm verileni, kendisi üzerine hüküm verilen; kendisi üzerine hüküm verileni de kendisiyle hüküm verilen kılmaktan ibaret olarak görmüştür.⁶¹⁷ O sırasıyla yüklemli ve şartlı önermelerin düz döndürmesi üzerinde durmuştur. Modal önermeleri ise yüklemli önermelerin döndürmeleri içerisinde ele almıştır. Ebherî, hacimli eserlerinde daha çok modal önermelerin döndürmelerini incelemiş, bunu yaparken de ilk önce İbn Sînâ, Fahreddin Râzi, Farâbi ve Zeynüddin el-Keşşî gibi mantıkçıların görüşlerine yer vermiştir.

4.2.1.1. Yüklemli Önermelerin Düz Döndürmesi

Yüklemli önermelerin düz döndürmeleri mantıkçılar tarafından oldukça açık ve net bir biçimde açıklanmıştır. Buna göre tümel olumlunun düz döndürmesi tikel olumlu, tikel olumlunun düz döndürmesi tikel olumlu, tümel olumsuzun düz döndürmesi tümel olumsuzdur. Tikel olumsuz önermeler düz döndürülemez.⁶¹⁸

Ebherî, yüklemli önermelerin düz döndürmelerini en açık ve özlü biçimde *İsagûci*'sinde ortaya koymuştur. Buna göre, tümel olumlu önermeler tümel olumlu olarak döndürülemez; çünkü ‘bütün insanlar canlıdır’ ifadesi doğru olduğu halde ‘bütün canlılar insandır,’ ifadesi doğru değildir. Tümel olumlu önermeler tikel olumlu olarak döndürülürler. ‘Bütün insanlar canlıdır’ dendiğinde, bunun döndürmesi olarak ‘bazı canlılar insandır,’ ifadesi doğru olur. Ebherî, tikel olumluların da tikel olumlu olarak düz döndürüldüğünü ifade etmiştir. Tümel olumsuzun, tümel olumsuz olarak döndürüleceği kendiliğinden açıktır. Zira ‘hiçbir insan taş değildir’ önermesi doğru olunca, ‘hiçbir taş insan değildir,’ önermesi de doğru olur.⁶¹⁹

Tikel olumsuz önermelerin döndürmesi olmaz; çünkü ‘bazı canlılar insan değildir’ önermesi doğru olduğu halde, bunun döndürmesi olan, ‘bazı insanlar canlı değildir’ ifadesi yanlış olur.⁶²⁰ Ebherî’ye göre olumlu önermeler, ister tümel ister tikel olsun, yüklemli konudan daha genel olması ihtimaliyle tümel olarak döndürülemezler. Çünkü ‘bütün insanlar

⁶¹⁶ Cürcânî, *Târîfât*, s. 102; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 90; Öner, *Klasik Mantık*, s. 95.

⁶¹⁷ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 7a; *İsagûci*, s. 73; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 50a.

⁶¹⁸ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 5; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 91; Öner, *Klasik Mantık*, s. 96.

⁶¹⁹ Ebherî, *İsagûci*, s. 73.

⁶²⁰ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 83/2b.

canlıdır' önermesinin tümel olarak döndürülmesi doğru değildir. Bu önerme ancak tikel olarak döndürülebilir.⁶²¹

Yüklemler önermelerin döndürmelerini yukarıdaki gibi ortaya koymuş olan Ebherî, modal önermelerin döndürmelerini de incelemiştir. Bunu yaparken de kendisinden önceki mantıkçıların fikirlerine başvurmuştur. Mesela, *Keşfü'l-Hakâik*'te İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerini⁶²² zikretmiştir. Buna göre İbn Sînâ, tümel olumsuz olan zarure önermelerin, olumsuz zarure olarak döndürülmeleri gerektiğini iddia etmiştir.⁶²³ Ebherî, burada uzun uzadıya İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarmış daha sonra da bu görüşleri yer yer örneklerle izah etmiş; yer yer de birtakım konularda İbn Sînâ'ya itiraz edenlere karşı onun yaklaşımını savunmuştur. Denilebilir ki Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*'te bu başlık altında İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli eserinin mantık bölümündeki döndürme konusunu adeta şerh etme yoluna gitmiştir.⁶²⁴

Ebherî, konuyu bir de Farâbî'nin⁶²⁵ perspektifinden ortaya koymuştur. Buna göre, modalitesi zarure olan tümel olumsuz bir önerme döndürüldüğü zaman yine zarure tümel olumsuz bir önerme ile karşılaşılır. Çünkü 'hiçbir C, zaruretle B değildir' önermesi ancak 'hiçbir B, zaruretle C değildir,' şeklinde döndürülebilir. Mümkine-i âmme, mümkine-i âmme olarak döndürülür. Çünkü 'her C, imkân-ı âmme ile B'dir ya da bazısı böyledir' önermesinin 'bazı B'ler imkân-ı âmme ile C'dir,' şekilde döndürülmesi doğru olur. Mümkine önermeler aynı şekilde mümkine-i âmme olarak döndürülürler. Çünkü mümkine-i âmme olan önerme doğru ise onun döndürmesi de doğru olur.⁶²⁶

Bu tartışmalardan sonra Ebherî, yüklemli önermelerin döndürmesi konusunda kendi kanaatlerini dile getirmiştir. Ebherî, bir önermenin konusunun ya İbn Sînâ'nın ya da Fârâbî'nin yaklaşımına göre alınacağını söylemiştir. Eğer İbn Sînâ'nın görüşüne göre alınırsa, bir önerme ya basit ya da bileşik olur. Basit bir modal önerme, tümel olumsuz olan zarure ya da daime olursa bunlar daime olarak döndürülürler. Çünkü basit modal önerme, 'daime olarak hiçbir C, B değildir' şeklinde doğru olsa, bunun döndürmesi, 'öyleyse daime olarak hiçbir B, C değildir,' olur. Ebherî, bunun, zarurenin, daime olarak döndürülmesinin açıklaması olduğunu ifade etmiştir. Çünkü basit bir modal önerme, zarure olarak doğru olduğunda, daime

⁶²¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 92.

⁶²² Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 47.

⁶²³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 90.

⁶²⁴ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 90-93.

⁶²⁵ Bkz. Fârâbî, *el-İbâre*, s. 30.

⁶²⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 100.

olarak da doğru olur. Ebherî'ye göre daimenin, daime olarak; zarurenin de daime olarak döndürülmesi gerekir.⁶²⁷

Ebherî *Keşfü'l-Hakâik*'te modal önermelerin düz döndürmesi üzerinde, harflerden yararlanarak oluşturduğu örnek önermelerle sayfalarca durmuştur. En çok da olumlu ve olumsuz önermelerin döndürmelerini inceleme konusu yapmıştır. Bu incelemeden çıkardığı sonuç, asıl önermeyle birlikte döndürülen önermenin çelişğinin, muhal bir durumu zorunlu kılmasıdır. Bu yüzden ona göre, olumluların döndürmesi, olumsuzların döndürülmesiyle açıklanamayacağı gibi olumsuzların döndürmesi de olumluların döndürmesiyle açıklanamaz.⁶²⁸

Ebherî'ye göre basit modal önermelerin döndürülmesindeki temel kural, döndürülecek önerme fiiliyeden olursa onun olumlu ve doğru olmasıdır. Eğer böyle bir önerme mutlaka-i mutavassıta olarak doğru ise tikel olumlu olarak mutlaka-i mutavassıtaya döndürülür. Eğer doğru değilse tikel olan mutlaka, mutlaka-i âmme olarak döndürülür. Basit modal önermeler fiiliye değilse burada burhani malumatın olmadığı bir başlangıç noktası vardır.⁶²⁹

Ebherî'ye göre olumlu zarure, daime, meşruta-ı âmme, örfiye-i âmme, mutlaka-i mutavassıta, tikel mutlaka-i mutavassıta olarak döndürülür. Zarure-i vaktiyye, münteşire, mutlaka-i vaktiyye ve âmme, asıl önerme ister tümel olsun ister tikel olsun tikel mutlaka-i âmme olarak döndürülür. Tümel olumsuz olan zarure ve daime, daime olarak döndürülür. Tümel olumsuz meşruta-i amme ve örfiye-i amme, örfiye-i âmme olarak döndürülür. Mutlaka, mümkün, zaruriye-i vaktiyye ve münteşire olan önermeler döndürülemez.⁶³⁰

Ebherî, bileşik modal önermelerin döndürmeleri üzerinde de durmuştur. Ebherî'ye göre bu hususta kural, bileşik bir önerme ister olumlu ister olumsuz olsun, iki parçasından birinin döndürülmesi imkânsız ise bu önermenin döndürülemeyeceğidir. Ancak iki parçasından biri döndürülebiliyorsa bu önermenin döndürmesi yapılabilir. Önermenin her iki parçası birden döndürülebiliyorsa, döndürmenin de bileşik olması gerekir.⁶³¹

Ebherî, konuya, örfiye-i âmme ve meşruta-i hassenin, yani iki la-dâimenin döndürmesiyle başlar. 'C la-daime olduğu sürece hiçbir C, B değildir,' dendiğinde bu önerme olumsuz örfiye-i âmme ve tümel olumlu ıtlak-ı âmmeden oluşmuştur. Bu sebeple örfiye-i âmme olan bu önerme örfiye-i âmme olarak döndürülür ve döndürülmüş hali de doğrudur. Ki

⁶²⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 95; ayrıca bkz. Ebherî, *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 50a.

⁶²⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 98.

⁶²⁹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 22b.

⁶³⁰ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 22b-23a.

⁶³¹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 25a; krş. Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr*, s. 183-193.

o da, ‘B olduğu sürece hiçbir B, C değildir,’ önermesidir. Örfiye-i âmme, olumlu ıtlak-ı âmme olması durumunda tikel olumlu ıtlak-ı âmme olarak döndürülür: ‘Bazı B’ler bilfiil C’dir,’ şeklinde doğru olur ve bu önerme şu önermeyi zorunlu kılar: ‘La-daime olarak B olduğu sürece hiçbir B, C değildir.’ Bu önermenin tikeli için de durum böyledir.⁶³²

Ebherî, gerek yüklemli gerekse basit ve bileşik modal önermelerin düz döndürmeleri üzerinde yeterince durmuş, bu konu üzerinde bilgi sahibi olmak isteyen kimseye meselenin en can alıcı noktalarını izah etmiştir. Burada dikkat çekici olan, bileşik modal bir önermenin, ister olumlu ister olumsuz olsun, iki parçasından birinin döndürülmesi imkânsız olduğu durumlarda o önermenin döndürmesinin yapılamayacağıdır.

4.21.2. Bitişik Şartlı Önermelerin Düz Döndürmesi

Bitişik şartlı önermelerin döndürmesini bilmek, şartlı kıyasların sonuçlarının sağlamasını yapmada mantıkçılara kolaylık sağlar. Bu yüzden onların döndürmesi oldukça önemlidir. Şartlı önermelerden sadece bitişik şartlı önermelerin döndürmesi olur.⁶³³ Ebherî de sadece bitişik şartlıların döndürmesini incelemiştir.

Ebherî’ye göre bitişik şartlı önermelerin düz döndürmesi, önermenin, doğruluğu ve niteliğine dokunmadan talisini mukaddem, mukaddemini tali yapmaktan ibarettir. Ancak lüzûmiyye olan bitişik şartlı önermeler bu tanıma göre döndürülemez.⁶³⁴

Ebherî, lüzûmiyye olan bitişik şartlıların döndürülmesi konusunda yaygın olan anlayışın, onların tümel olumsuzlarının yine tümel olumsuz olarak döndürülmesi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bunu savunanlara göre, ‘elbette A, B değilse C de D değildir,’ önermesi doğru kabul edildiğinde bunun döndürmesi, ‘elbette C, D olduğunda A da B değildir,’ olur.⁶³⁵ Ebherî’ye göre bu sonucun doğruluğu tartışmalıdır. Bu yüzden bunun geçerli bir döndürme olduğu kabul edilemez.

Ebherî, lüzûmiyye olan bitişik şartlıların tümel olumlu ya da tikel olumlularının yine yaygın olan anlayışa göre tikel olumlu olarak döndürülebileceğini bildirmiştir. Çünkü bu görüşe göre, ‘her ne zaman A, B ise C, D’dir,’ önermesi doğru ise ya da ‘bazen A, B olduğunda C, D’dir,’ önermesi doğru ise, bunların döndürmesi, ‘bazen C, D ise A, B’dir,’ olur. Ebherî, yukarıdaki önermelerin döndürmesinin, ‘her ne zaman A, B ise C de D’dir,’ ya da ‘bazen A, B olduğunda C de D olur,’ şeklinde yapıldığında bunun imkânsız olacağını ifade

⁶³² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 100-101.

⁶³³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 100.

⁶³⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 25b; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 194.

⁶³⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 103.

etmiştir. Çünkü ona göre, ‘elbette C, D olmadığında A da B değildir,’ sözünün asıl önermenin ifade ettiği anlama göre doğru olması imkânsızdır.⁶³⁶

Ebherî’ye göre yüklemli önermelerde olduğu gibi lüzûmiyye olan bitişik şartlıların tikel olumsuzlarının döndürmesi olmaz. Çünkü ‘bu şey canlı ise o insan olmayabilir,’ önermesi doğru olduğunda, bunun, ‘bu şey insan ise canlı olmayabilir,’ şeklinde döndürülmesi doğru değildir. Çünkü bir şey, her ne zaman insan ise canlıdır.⁶³⁷

Ebherî, ittifakiyye olan bitişik şartlı önermelerin döndürmeleri üzerinde de durmuştur. İttifakiyye olumlu önermeler, ister tümel ister tikel olsun tikel olarak döndürülürler. Çünkü iki parça birden doğru olduğunda, bir vakitte doğru olmak kaydıyla mukaddemle talinin birlikteliğinin doğru olması gerekir ve bu durumda o tikel olarak döndürülür. İttifakiyye tümel olumsuz önermeler, tümel olumsuz ittfakiyye olarak döndürülürler. Tikel olumsuzlar ise açık bir şekilde döndürülemezler.⁶³⁸

Ebherî, bunların tümel ve tikel olumlularının, saçmaya irca (hulf) yoluyla tikel olarak döndürüleceğini ifade etmiştir. Çünkü tali tüm zamanlarda doğru olduğunda mukaddem de doğrudur. Ya da bazı zamanlarda mukaddemle talinin tek bir zamanda doğru olması gerekir. Böylece bazı vakitlerde tali doğru olduğunda mukaddem de doğru olur. Ebherî’ye göre ittifakiyye olan tümel olumsuzlar, kendi kendilerine döndürülürler. Çünkü ‘elbette A, B değilse C de D değildir,’ önermesi doğru ise bunun döndürmesi, ‘elbette C, D değilse A da B değildir,’ olur. Ancak bazen C, D ise A da B’dir; bazen de A, B ise C de D’dir, olabilir ki bu saçma bir durumdur.⁶³⁹

Bitişik şartlı önermelerin düz döndürmelerini yukarıdaki gibi açıklamış olan Ebherî, ayrık şartlı önermelerin döndürülmesinin tasavvur edilmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü onun parçaları birbirinden ayrılamaz, ancak bu vaz’ yoluyla olur.⁶⁴⁰

4.2.2. Ters Döndürme (Aks-i Nakîz)

Ters döndürme, bir önermenin olumluluğu veya olumsuzluğu, doğruluğu veya yanlışlığı muhafaza edilerek konusunun çelişğinin yüklem, yüklemnin çelişğinin de konu yapılmasıdır.⁶⁴¹ Farklı ters döndürme tanımları da yapılmıştır. Bunlardan biri Semerkandî’ye

⁶³⁶ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 104.

⁶³⁷ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 104.

⁶³⁸ Ebherî, *Tenzîlü’l-Efkâr*, v. 26a.

⁶³⁹ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 104.

⁶⁴⁰ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 104.

⁶⁴¹ Cürcânî, *Târîfât*, s. 102; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 166; Mehmet Halis, *Mizânu’l-Ezhân*, s. 156; Muhammed İbn Yusuf, *Tarîfatü’l-Azîziyye*, s. 29.

aittir. Ona göre ters döndürme, bir önermede iki tarafın çelişğinden her birini diğersinin yerine koymaktan (bedel kılmaktan) ibarettir.⁶⁴²

Ebherî, ters döndürmeyi şöyle tanımlamıştır: ‘Ters döndürme, bir önermenin niteliğ ve doğruluğ aynı kalmak suretiyle, kendisi üzerine hüküm verilenin çelişğini kendisiyle hüküm verilen, kendisiyle hüküm verilenin çelişğini de kendisi üzerine hüküm verilen; ya da talinin çelişğini mukaddem, mukaddemin çelişğini de tali kılmaktan ibarettir.’⁶⁴³ O, ters döndürmeyi, bir önermenin doğruluğunu koruyarak nitelik bakımından önermenin aslına aykırı (muhalif) bir biçimde yüklem çelişğini konu, konunun aynını da yüklem yapmaktan ibarettir, şeklinde de tanımlamıştır.⁶⁴⁴

Tûsî, bu son tanımın iki açıdan mantıkçların bu konudaki yaklaşımına muhalif olduğunu beyan etmiştir.⁶⁴⁵ Bu tanım bilinen ters döndürme tanımlarıyla aynı işlemi ifade ettiğ halde gerçekten de ifade bakımından onlardan oldukça farklıdır. Çünkü döndürülmüş önermenin nitelik bakımından asıl önermeye aykırı olması onunla çelişik olması demektir. Bu durumda yüklem çelişğ konu olur, ancak konunun aynı ise yüklem olur.

4.2.2.1. Yükleml Önermelerin Ters Döndürmesi

Daha önce geçtiğ gibi ters döndürme, önermenin nicelik ve niteliğine dokunmadan yüklem çelişğini konu, konunun çelişğini yüklem yapmaktır. Ebherî, yükleml önermelerin ters döndürmesini, kabul görmüş bu yaklaşımdan farklı biçimde ele almıştır. Ona göre yükleml önermeler, keyfiyet bakımından asıl önemeye aykırı (muhalif); doğruluk bakımından asıl önermeye uygun olmakla birlikte yüklem çelişğini konu, konunun aynını yüklem yapmak suretiyle ters döndürülür.⁶⁴⁶

Mantıkçlar arasında genel kabul görmüş bir yaklaşıma göre yükleml basit önermelerin ters döndürmesi şöyledir. Tümel olumlunun ters döndürmesi tümel olumlu, tümel olumsuzun ters döndürmesi tikel olumsuz, tikel olumsuzun ters döndürmesi tikel olumsuzdur. Tikel olumlu önermeler ters döndürülemez.⁶⁴⁷ Ebherî de genel olarak aynı yaklaşımı benimsemiştir.⁶⁴⁸ Ebherî, yükleml önermelerin ters döndürmeleri üzerinde fazla durmamıştır. Bunun yerine yükleml modal önermelerin ters döndürmelerini bütün ayrıntılarıyla izah etme yoluna gitmiştir.

⁶⁴² Semerkandî, *Kıstâs*, v. 122a.

⁶⁴³ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 8a; Ebherî, *Kitabu'l-Matali*, v. 83a.

⁶⁴⁴ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 25b.

⁶⁴⁵ Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr*, s. 196.

⁶⁴⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 111.

⁶⁴⁷ Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 92; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 86.

⁶⁴⁸ Bkz. Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 8b-9a; *Kitabu'l-Matali*, v. 83a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 113b.

Tümel olan modal önermelerin ters döndürmesindeki kesin kural, asıl önerme ile önermenin döndürülmüş şeklinin çelişğinin birlikte doğru olamamasıdır. Tümel olumlu zarure ve daime önermeler tümel daime olarak ters döndürülür. Meşruta-i âmme ve örfiye-i âmme, örfiye-i âmme olarak ters döndürülür. Ebherî'ye göre mutlaka, mümkün, zaruriye-i vaktiye ve münteşire önermeler ters döndürülemez. Çünkü 'her ay şu şu açılardan tutulmaz' önermesi doğru kabul edildiğinde bunun tümel ya da tikel olarak ters döndürülmesi doğru olmaz.⁶⁴⁹

Tümel olumsuzlar tümel olarak ters döndürülemez. Çünkü 'hiçbir insan taş değildir,' önermesi, 'taş olmayan hiçbir şey insan olmayan değildir,' şeklinde tümel olarak değil; 'bazı taş olmayanlar zorunlu olarak insan olmayan değildir' biçiminde tikel olarak ters döndürülür.⁶⁵⁰

Ebherî'ye göre tikel olumluların ters döndürmesi olmaz. Çünkü ('bazı insanlar canlıdır' önermesi ters döndürüldüğünde;) 'bazı canlılar insan değildir' önermesi doğru olduğu halde 'bazı insanlar canlı değildir' önermesi yanlış olur.⁶⁵¹

Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*'da olumsuz önermelerin ters döndürmelerinin açık biçimde yapılamayacağını; yapılsa bile onların döndürmelerinin kesin olarak kavranamayacağını ileri sürmüştür.⁶⁵² Tûsî, 'olumsuzların ters döndürmesinin bilinmeyeceği' kaydının bu konuda söylenmesi gereken ilk söz olduğunu ancak Ebherî'nin bunu sona bıraktığını ifade etmiştir.⁶⁵³

Ebherî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi mantıkçıların konuyla ilgili görüşlerine yer vermiştir. Fârâbî'ye göre⁶⁵⁴ olumlu zarure önermeler tümel zarure olarak ters döndürülürler. Çünkü asıl önerme ve konunun çelişğinden hareketle geçerli bir döndürme yapmak imkânsızdır.⁶⁵⁵

Ebherî, konuyla ilgili İbn Sînâ'nın⁶⁵⁶ görüşlerini de zikretmiştir. İbn Sînâ ters döndürmeyi, yüklem çelişğini alarak onu konu yapmak; konunun çelişğini alarak onu da yüklem yapmaktır, şeklinde tanımlamıştır. Buradan hareketle, 'her C, B'dir,' önermesi, 'B olmayan hiçbir şey C olmayandır,' önermesini gerektirir.⁶⁵⁷ Ebherî bu örnekten yola çıkarak uzun uzun İbn Sînâ'nın görüşlerini izah etmeye çalışmıştır.

⁶⁴⁹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 26b.

⁶⁵⁰ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 9a.

⁶⁵¹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 9a; krş, Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 26b.

⁶⁵² Bkz. Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 26b.

⁶⁵³ Tûsî, *Ta'dîlü'l-Mi'yâr*, s. 197.

⁶⁵⁴ Bkz. Fârâbî, *el-İbâre*, s. 30.

⁶⁵⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 112.

⁶⁵⁶ Bkz. Ebü Ali İbn Sina, *eş-Şifa* (4. Kitap: *Kıyas*, thk. Said Zâyid), Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Kahire 1964, s. 93.

⁶⁵⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 107.

Ebherî, Fahreddin Râzî'nin⁶⁵⁸ görüşlerini de ayrıntılı bir biçimde tartışmıştır. Ebherî'nin beyanına göre Râzî, ters döndürmede önermenin niteliğini olduğu gibi bırakmayı şart koşmamıştır. Mesela, 'ıtlak-ı âmme ile her C, B'dir,' önermesinin, 'daima B olmayan her (hiç bir) şey, daima B olmayadır,' önermesini gerektirdiğini iddia etmiştir. Râzî'ye göre 'daima B olmayanların bazıları bilfiil C'dir; bazı C'ler daima B olmayandır, bu durumdan her C, bilfiil B'dir, olabilir. Bu da saçmadır.⁶⁵⁹ Ebherî bunun tartışmalı bir görüş olduğunu ileri sürerek Râzî'ye karşı çıkmıştır. Râzî'nin zikrettiği şey bir ters döndürme değildir. Çünkü o, ters döndürmede, sadece yüklem çelişliğini konu yapmayı şart koşmuştur. Râzî bunu devam kaydına izafe etmiştir ki bu kabul edilemez. Çünkü buna göre, 'daima B olmayan her şey daima C olmayandır,' önermesi doğru değilse, 'daima B olmayanların bazıları bilfiil C'dir,' önermesi doğru olur ki bu da zayıf bir görüştür.⁶⁶⁰

Ebherî, ters döndürme konusunda çağdaşı Zeynüddin El-Keşşî'nin görüşlerine⁶⁶¹ de yer vermiştir. Keşşî, ters döndürmeyi, önermenin olumluluk ve olumsuzluğuna, doğruluk ve yanlışlığına dokunmadan konunun karşıtını (mukabilini) yüklem kılmak; yüklem karşıtını konu yapmaktan ibarettir, şeklinde tanımlamıştır.⁶⁶² Keşşî, tümel olumsuz olarak düz döndürülebilen önermelerle tümel olumlu olarak düz döndürülebilen önermelerin aynı şekilde ters döndürülebileceklerini iddia etmiştir. Buna şu delili getirmiştir: 'Her C, daima B'dir,' önermesi doğru ise bunun ters döndürmesi, 'B olmayan hiçbir şey, daima C olmayandır,' önermesi olur. Eğer döndürülmüş olan bu önerme yanlış ise şu önermenin doğru olması gerekir: 'Bazı C'ler bilfiil B olmayandır.' Bunun döndürülmüş hali de, 'her C, daima B'dir, olabilir ki bu da saçmadır. Keşşî bu yolla diğer olumlu önermelerin ters döndürmesini ortaya koymaya çalışmıştır. Bunlar da tümel olumsuzları düz döndürme yoluyla döndürülebilen önermelerdir. Ebherî bunun geçersiz bir yöntem olduğunu söylemiş ve Keşşî'yi eleştirmiştir.⁶⁶³

Ebherî bu konunun ya İbn Sînâ'nın ya da Fârâbî'nin yaklaşımı üzerine bina edileceğini söylemiştir. Eğer İbn Sînâ'nın görüşüne göre alınırsa, ters döndürülecek olan tümel olumlu önermeler ya basit ya da bileşik *olur*. Eğer basit olurlarsa, zarure ve daime tümel daime olarak ters döndürülür. Çünkü 'her C, daima B'dir,' önermesi doğru kabul edildiğinde bunun ters döndürmesi, 'B olmayan hiçbir şey daima C değildir,' olur. Ancak B olmayanların bazıları bilfiil C'dir. Bu ifade, asıl önermeyle birlikte düşünüldüğünde imkânsız bir durum ortaya

⁶⁵⁸ Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 22-25.

⁶⁵⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 108.

⁶⁶⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 109.

⁶⁶¹ Bkz. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 47a- 51a.

⁶⁶² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 109.

⁶⁶³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 110.

çıkar. Çünkü o, B olmayanların bazısı bilfiil C'dir, olarak doğru kabul edildiğinde; bazı C'ler bilfiil B olmayandır, olur ve her C, daima B'dir, olur ki bu da saçmadır.⁶⁶⁴

Basit modal önermelerin ters döndürmelerini yukarıda olduğu gibi bütün izahatıyla ortaya koymuş olan Ebherî, bileşik modal önermelerin ters döndürmelerini ise özet olarak açıklamıştır. Buna göre bileşik modal önermelerden, mümkün-i hâsse ve vücûdiyye olan önermelerin ters döndürmesi olmaz. Olumsuz iki bileşik önermenin ters döndürmeleri, kesin bilgi olmaktan yoksun olmaları sebebiyle bilinemez.⁶⁶⁵

4.2.2.2. Bitişik Şarhı Önermelerin Ters Döndürülmesi

Ebherî, bitişik şartlı önermelerin ters döndürmelerini de inceleme konusu yapmıştır. Yaygın olan anlayışa göre, bitişik şartlıları ters döndürmek, önermenin olumluluk ve olumsuzluğu; doğruluk ve yanlışlığı bulunduğu hal üzere bırakılarak, talinin çelişimini mukaddem, mukaddemin çelişimini de tali kılmaktan ibarettir. Ebherî, bitişik şartlıları ters döndürmenin, nitelik bakımından asıl önermeye aykırı (muhalif); doğruluk bakımından da asıl önermeye uygun olmakla birlikte talinin çelişimini mukaddem, mukaddemin aynını da tali yapmaktan ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶⁶

Ebherî, bitişik şartlılardan tümel olumsuzların ters döndürmeleriyle ilgili şu belirlemelerde bulunmuştur. 'Hiçbir A, B değilse C de D değildir,' önermesinin doğru olduğunu kabul edelim. Bu önermenin ters döndürmesi tikel olumsuzdur. Bu da iki şekilde ifade edilir: 'A, B değilse C de D olmayabilir; C, D değilse A da B değildir,' olabilir.⁶⁶⁷

Tümel olumsuzlar tümel olarak ters döndürülemez. Çünkü 'bu insan ise elbette taş değildir,' önermesi doğru olduğu halde, 'bu taş değilse elbette insan değildir,' önermesi doğru olmaz. Aksine, o, taş olmadığında insan olabilir. Bu yüzden tümel olumsuzların tikel olarak döndürülmesi gerekir. Tikel olumsuz bitişik şartlılar tikel olumsuz olarak ters döndürülürler. Çünkü 'A, B olduğunda C, D değildir,' önermesi doğru olduğunda bunun ters döndürmesi; 'C, D olmadığında A, B olmayan değildir,' olur.⁶⁶⁸

Ebherî'ye göre bitişik şartlı önermelerin tikel olumluları ters döndürülemez. Çünkü, ('her ne zaman bu şey canlı ise insan olabilir' önermesi ters döndürüldüğünde) 'bu şey her ne zaman insan olmayan ise canlı olmayan olabilir' önermesi doğru olduğu halde, 'bu şey her ne

⁶⁶⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 111.

⁶⁶⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 111; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 113b.

⁶⁶⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 27a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 113; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 199.

⁶⁶⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 114.

⁶⁶⁸ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 9a.

zaman canlı olmayan ise, insan olabilir,' önermesi yanlıştır. Çünkü bu şey canlı değilse zorunlu olarak insan da değildir.⁶⁶⁹

Ebherî'ye göre lüzûmiyye olan bitişik şartlı önermelerin ters döndürmesini açık bir şekilde yapmak mümkün değildir.⁶⁷⁰ Ebherî, ittifakiyye olarak isimlendirilen bitişik şartlı önermelerin ters döndürmelerinin, mantıkçılar arasında yaygın olan kanaate göre kesin bir biçimde yapılmayacağını ifade etmiştir.⁶⁷¹ Ancak bu tür önermelerden tümel olumlu olanlar tümel olarak ters döndürülebilirler. Bu konuda birçok açıklama yapılmış olsa da tikel olumlularla, tümel ve tikel olumsuzların ters döndürmesinin açık delili yoktur.⁶⁷²

Yaygın olarak bilinen şekliyle bitişik şartlıların ters döndürmesi, bir önermenin nitelik ve niceliğine; doğruluk ve yanlılığına dokunmadan talisinin çelişliğini mukaddem, mukaddeminin çeliğini de tali yapmakla elde edilir. Ebherî'ye göre ise bitişik şartlılarının ters döndürmesi, olumluluk ve olumsuzluk bakımından asıl önermeye aykırı, doğruluk bakımından da asıl önermeye uygun olmakla birlikte talinin çelişliğini mukaddem, mukaddemin kendisini de tali yapmaktır. Burada Ebherî'nin yaptığı tanımda küçük bir ifade farklılığı olduğunu görüyoruz. Ebherî ayrıca lüzûmiyye ve ittifâkiyye olarak isimlendirilen bitişik şartlı önermelerin nasıl ters döndürüleceğini de izah ederek çoğu mantıkçının ihmal ettiği bu konuyu açıklığa kavuşturmuştur.

III. BÖLÜM

AKIL YÜRÜTME

İnsan, düşünen canlıdır. Bu özelliği sebebiyle diğer canlılardan ayrılır. İnsan türünün ayrımı olan düşünmenin doğası, yapısı nedir? Bu ve benzeri soruların cevaplarını bize verecek olan mantıktır. Mantıkta düşünmenin karşılığı, akıl yürütmedir. Akıl yürütme, zihnin verilen ve bilinenlerden hareket ederek birtakım kurallar çerçevesinde bilinmeyenleri elde etme işlemidir.⁶⁷³ Bir başka ifadesiyle akıl yürütme, hükümler arasında ilişki kurmaktır. Zihin

⁶⁶⁹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 9a.

⁶⁷⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 114; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 27a.

⁶⁷¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 115.

⁶⁷² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 27a.

⁶⁷³ Kutbuddin Râzî et- Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, Daru'l-Âmire matbaası. İst. 1303, s. 152; Grünberg, Teo, "Mantık ve Gerçeklik", (Sempozyum Bildirileri, Kasım 1986), Ülke yay. Ank. 1999, s. 231.

bu ilişkileri kurarken akıl ilkelerine bağlıdır. Akıl bu ilkelere tabi olmadan münasebetleri kuramayacağı gibi aynı sınıfa girmeyen hükümler arasında bağ da kuramaz.⁶⁷⁴

Akıl yürütme için gerekli olan varsayımların dayandığı temel ölçüye göre değişik akıl yürütme biçimleri ortaya çıkar.⁶⁷⁵ Klasik mantıkta genellikle, tümdengelim (talil), tümevarım (istikra) ve analogi (temsil) olmak üzere üç tür akıl yürütmeden bahsedilir.⁶⁷⁶ Bunlar içerisinde mantığın en çok değer verdiği akıl yürütme biçimi tümdengelimdir. Tümdengelimün en mükemmel şekli de kıyastır.⁶⁷⁷

Aristoteles için tümdengelim, mantıksal ispatın özünü oluşturur. İspatta sonuç, delilin öncülleri denen önermelerden tümdengelim yoluyla çıkarılır. Bu ispat öyle kurulur ki, öncüller doğru ise sonuç da zorunlu olarak doğrudur. Aristoteles kesin ispatın yapısının ne olduğunu ortaya koymak istemiş,⁶⁷⁸ *Birinci Analitikler*'in başında kıyas teorisini incelerken, bu incelemenin konusunun ispat olduğunu ve bağlı olduğu ilmin de ispatçı ilim olduğunu açıkça belirtmiştir.⁶⁷⁹ Aristoteles geleneğini takip eden İslam mantıkçıları da aynı anlayışı benimsemişlerdir.⁶⁸⁰

Ebherî de üç akıl yürütme biçimi üzerinde durmuştur. Ona göre akıl yürütme, ya genelden özele, ya eşitten eşite, ya özelden genele, ya da özelden özele doğru olur. Bunların birincisi ve ikincisi kıyas, üçüncüsü tümevarım, dördüncüsü de analogidir. Bunlar içerisinde mantık için asıl amaç kıyastır, diğer ikisi ancak kıyas formuna dönüştürüldüklerinde geçerli sonuç verebilir.⁶⁸¹ Şimdi en mükemmel çıkarım biçimi olması sebebiyle kıyastan başlayarak akıl yürütme çeşitlerini görelim.

I. KIYAS

1. Kıyasın Mantıktaki Yeri ve Önemi

Klasik mantığın asıl konusunu kıyas oluşturur. Bu yüzden mantıktaki diğer konular kıyasla ilişkileri bakımından mantığın inceleme alanına girer.

Mantıkla uğraşan herkes kıyasa ayrı bir önem vermiştir. Kıyasa verilen bu değerün temelinde, Aristoteles'in kıyasa yüklediği anlam yatmaktadır. Çünkü onun kurduğu mantık sisteminde asıl amaç kesin ispata ulaşmaktır. Bu ispata ise ancak akıl yürütmeye ulaşılabilir.

⁶⁷⁴ Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, s.74.

⁶⁷⁵ Özlem, *Mantık*, s. 37-38; Şen Zekai, *Modern Mantık*, Bilge Kültür Sanat yay. İst. 2003, s. 24.

⁶⁷⁶ Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 111; Râzî, *Lübâb*, s. 30.

⁶⁷⁷ İbrahim, Mustafa İbrahim, *Mantuku'l-İstikrâ*, Maarif, İskenderiye, 1999, s. 13; Mehmet Halis, *Mizanü'l-Ezhân*, s. 161; Öner, *Klasik Mantık*, s. 104.

⁶⁷⁸ Köz, İsmail, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *A.Ü.İ.F.D.* c. XL/LL (2002) S. 2, s. 360.

⁶⁷⁹ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 3.

⁶⁸⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.57; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 66.

⁶⁸¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 169; krş. Sühreverdi, *Telvihât*, s. 46.

Akıl yürütmenin en güzel yolu dedüksiyon, yani tümdengelim, bunun en mükemmel şekli de kıyastır. Bu sebeple Aristoteles, kıyası mantığın temel direği olarak görmüştür. Kıyasın mantıktaki önemi ve değerine ilişkin bu algılama biçimi, Aristoteles'ten günümüze kadar, klasik mantıkla bağı olan herkes tarafından kabul edilip devam ettirilmiştir.⁶⁸²

Aristoteles çizgisini takip eden İslam mantıkçılarından Fârâbî, kıyası eve benzetmiştir. Evin duvarlar ve çatıdan oluştuğunu bunların da başka unsurlardan meydana geldiğini ifade etmiştir.⁶⁸³ Fârâbî'nin burada anlatmak istediği şey, kıyasın birçok parçadan oluşmasıdır. Yani kavram, tanım, önerme vb. konuların mantığın inceleme alanına girebilmesinin sebebi, kıyas yaparken onlara duyulan ihtiyaçtır. Bu yüzden mantıktaki nihai amaç kıyas olmuştur. Benzer bir yaklaşımı İbn Sînâ'da da görürüz. Mantıkta amacın kıyas olduğunu söyleyen İbn Sînâ, kıyasın insanı amaca ulaştıran bir sanat olduğunu beyan etmiştir.⁶⁸⁴

2. Kıyasın Tanımı ve Unsurları

2.1. Kıyasın Tanımı

Aristoteles kıyası şöyle tanımlamıştır: ‘Kıyas, bir sözdür ki, kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar.’⁶⁸⁵ Aristoteles ayrıca kıyası, tam ve eksik kıyas olarak ikiye ayırıp tanımlamıştır. Buna göre zorunlu bir sonucu açık kılmak için alınanlar dışında hiçbir şeyi gerektirmeyen kıyas ‘tam’; taşıyıcı terimlerden ötürü zorunlu olan, aksine öncüllerde söylenmemiş bir veya daha çok şeyi gerektiren kıyas ise ‘tam olmayan’ kıyastır.⁶⁸⁶

Fârâbî, kıyası şöyle tarif etmiştir: ‘Kıyas, ortaya konulan birtakım öncüllerden yapılmış olan bir sözdür. Bu öncüller birleştirildiği vakit onlardan arazî olarak değil, zatî olarak ve zarurî surette başka bir şey hâsıl olur’.⁶⁸⁷ İbnî Sînâ da benzer bir tanım yapmıştır: ‘Kıyas, sözlerin bir araya gelmesinden oluşan bir sözdür ki, onda ileri sürülen önermeler doğru kabul edildiği zaman ondan zorunlu olarak başka bir söz ortaya çıkar.’⁶⁸⁸ İbn Sînâ, *es-Safsata*'da, safsatalı kıyasla gerçek kıyası ayırt ederken gerçek, yani doğru kıyasın mutlak kıyas olduğunu söyleyerek bu tür kıyasları, ‘mutlak kıyas, mutlak sonuç bakımından mutlak kıyastır’⁶⁸⁹ şeklinde tanımlamıştır.

⁶⁸² Öner, *Klasik Mantık*, s. 104.

⁶⁸³ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 166-167.

⁶⁸⁴ İbn Sina, *eş-Şifa* (4. Kitap: *Kıyas*), s. 6.

⁶⁸⁵ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s.5.

⁶⁸⁶ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (çev. A. Houshiary), Dost Kitabevi, Ank. 1998, s. 13.

⁶⁸⁷ Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s. 101; “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 166.

⁶⁸⁸ İbn Sina, *eş-Şifa* (4. Kitap: *Kıyas*), s. 54; *en-Necât*, s. 47; *İşaretler ve Tembihler*, s.58; *Uyûnu'l Hikme*, s. 5.

⁶⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (7. Kitap: *es-Safsata*; Kaynak: İ. Medkur, thk. A. Ehvânî), Kahire, 1966, s. 2.

Aristoteles geleneğine bağlı olan bu iki ismin yaptığı tanımlar, diğer İslam mantıkçıları tarafından da benimsenmiş ve ortaya şöyle ortak bir tanım çıkmıştır: ‘Kıyas, sözlerden meydana gelmiş bir sözdür. Doğru oldukları kabul edildiğinde, bunlardan kendi özleri gereği zorunlu olarak başka bir söz çıkar.’ Bu tanım, çoğu mantıkçı tarafında küçük ifade farklılıklarıyla zikredilmiştir. Örneğin, Sühreverdî, Kazvîni ve Tahtanî, kıyası şöyle tanımlamışlardır: ‘Kıyas, (doğru oldukları) kabul edildiği vakit kendi özleri gereği başka bir sözü gerekli kılan sözlerden oluşan bir sözdür.’⁶⁹⁰ Gâzâlî’nin tanımı ise şöyledir: ‘Muhakkak ki kıyas, doğru oldukları kabul edilerek konulduğu zaman, kendi özleri gereği zorunlu olarak başka bir sözün çıktığı önermelerden oluşan bir sözdür.’⁶⁹¹

Kıyas yerine ‘delil’ ifadesini kullanan yakın dönem mantıkçlarımızdan İsmail Gelenbevî, İzmirli İsmail Hakkı ve Ahmet Cevdet’in yaptıkları tanımlar, erken dönem kıyas tanımlarıyla neredeyse aynıdır: ‘Kıyas, iki veya daha fazla önermeden oluşan ve kendisinin tasdikiyle başka bir önermenin tasdiki elde edilen gerekli bir sözdür.’⁶⁹²

Ebherî’nin yaptığı kıyas tanımına gelince, ilk önce belirtilmesi gereken husus, erken dönem İslam mantıkçıları arasında sayılabilecek olan müellifimizin, kendisinden önceki mantıkçıların kıyas tanımını benimsemiş olmasıdır. *İsagûci ve Hidâyetü’l-Hikme* gibi hacim olarak küçük eserlerinde kıyası şu şekilde tanımlamıştır: ‘Kıyas, doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir sözü gerekli kılan sözlerden oluşmuş bir sözdür.’⁶⁹³ Mantıkçı hacimli eserlerinde ise şöyle bir kıyas tanımı yapmıştır: ‘Kıyas, doğru oldukları kabul edildiği zaman, kendi özleri gereği başka bir sözü gerekli kılan önermelerden oluşan bir sözdür.’⁶⁹⁴ Diğer bazı kitaplarında ise şu tanımla karşılaşırız: ‘Kıyas, doğru oldukları kabul edildiğinde özleri gereği başka bir sözü gerekli kılan iki veya daha fazla önermeden oluşan bir sözdür.’⁶⁹⁵

Dikkatlice incelendiğinde rahatlıkla görüleceği üzere, bu tanımlar arasında küçük birtakım ifade farklılıkları vardır. Şöyle ki; birinci tanımdaki ‘*sözlerden oluşan*’ ifadesi yerine ikinci tanımda, ‘*önermelerden oluşan*’ ibaresi kullanılmış, üçüncü tanımda ise birinci ve ikinci tanımdan farklı olarak ‘*önermelerden/sözlerden oluşan*’ ibaresinin yerine ‘*iki veya daha fazla önermeden oluşan*’ ifadesi kullanılmıştır. Bu farklı ifadelerin hepsi aynı anlamı ifade etmektedir.

⁶⁹⁰ Sühreverdî, *Telvihât*, s. 46; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 38; Tahtânî, *Şerh-u Metni Şemsiyye*, s.131.

⁶⁹¹ Gazâlî, *Miyaru’l-İlm*, s. 111.

⁶⁹² Bkz. Gelenbevî, İsmail, *Burhan-ı Gelenbevî*, s. 30; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s.177; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedâd*, s. 94-95.

⁶⁹³ Ebherî, *İsagûci*, Vezirhânî matbaası, İst. 1287, s.5; *Hidâyetü’l-Hikme*, v.84b.

⁶⁹⁴ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.121; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 27b.

⁶⁹⁵ Ebherî, *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 51a; *Kitabu’l-Matâlî*, v. 82b; *Zübdetü’l-Hakâik*, v. 112b.

Kıyası yukarıdaki gibi tanımlamış olan Ebherî, daha sonra bu tanımın analizini yapmıştır. Yaptığı analizde ise, tanımı oluşturan ibareleri açıklama yoluna giderek bir tür kavram çözümlemesi örneği sergilemiştir. Bu analizde mantıkçı; ‘*bir sözdür*’ ibaresini kullanmakla, yalnızca dille ifade edilen bir şeyi değil, aynı zamanda akılla kavranan bir şeyi ifade etmeyi amaçladığını belirtmiştir.⁶⁹⁶ ‘*Önermelerden/sözlerden*’ ibaresini kullanmakla da, düz ve ters döndürmeye elverişli olan ‘*tek bir önermeden/sözden*’ kaçındığını ifade etmiştir.⁶⁹⁷ Çünkü döndürme yoluyla sonuç elde etme doğrudan bir çıkarımdır. Kıyas ise en az iki önermeden oluşan dolaylı bir çıkarımdır. Bundan dolayı döndürme yoluyla yapılan çıkarımlar kıyas değildir. İbn Sînâ, ‘*sözlerden oluşan*’ ibaresinin bu tanımda kıyasın cinsi gibi olduğunu belirtmiştir.⁶⁹⁸ Tanımda geçen diğer ifadeler de ayırım gibidir. Ayrıca yine bu, ‘*söz*’ ifadesi, aklî olanı da lafzî olanı da başka bir ifadeyle, bir şeyin zihindeki varlığını da dildeki varlığını da içine alan genel bir ifadedir.⁶⁹⁹ Bu açıdan bakıldığında sözün, akıl yürütme anlamında kullanılmış olduğu görülür.

Ebherî, ‘*doğru oldukları kabul edildiğinde*’ ibaresiyle, içerik olarak doğru olan bir sözü değil, doğru olduğunu varsaydığımız bir sözü ifade ettiğini belirtir.⁷⁰⁰ Bu noktada Ebherî’nin, mantığın içerikle değil, suretle ilgilenmesi gerektiği görüşünü benimsediği ortaya çıkmış olur.

‘*Gerekli kılar*’ ifadesiyle Ebherî, ya doğru olan iki öncülden zorunlu bir sonucun çıkmasını, yani sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkmasını, ya da sonucun çelişğinin zorunlu olarak doğru çıkmasını kastettiğini belirtmiştir.⁷⁰¹ Burada sergilemiş olduğu yaklaşımla mantıkçımız, Aristotelesçi kıyas anlayışında ‘sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkması gerektiği’ ilkesini benimsemiş görünmektedir.

Ebherî, ‘*kendi özleri gereği*’ demekle iki şeyi amaçladığını ifade etmiştir. Birincisi, dışarıdan bir öncül vasıtasıyla sonuç veren kıyasları tanımın dışına çıkarmaktır. Örneğin; ‘*A*’ eşittir ‘*B*’ ve ‘*B*’ eşittir ‘*C*’ öncüllerinden, (zihinde gizli olarak bulunan, ‘aynı şeye eşit olan iki şey birbirbine eşittir’ kuralından hareketle) ‘*A*’ eşittir ‘*C*’ sonucu çıkar. Bu sonuç dışardan bir öncül vasıtasıyla çıkmıştır.⁷⁰² İkinci amaç ise, önermelerin asli parçaları olan yüklem ve konunun değişmesiyle sonuç veren kıyasları tanımın dışına çıkarmaktır.⁷⁰³ Tûsî, burada

⁶⁹⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.121; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 27b.

⁶⁹⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 27b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 121.

⁶⁹⁸ İbn Sina, *eş-Şifa* (4. Kitap: *Kıyas*), s. 54.

⁶⁹⁹ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 131b; Bingöl, Abdülkuddüs, “Semerkandî’nin Kıstas’ında Kıyas Teorisi”, *Felsefe Dünyası*, 1996, S. 20, s. 12.

⁷⁰⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 27b; krş. Sühreverdi, *Telvihât*, s. 84.

⁷⁰¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.121.

⁷⁰² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 28a; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 131b-132a.

⁷⁰³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.122; *Tenzilü'l-Efkâr*, 28a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 9a.

Ebherî'nin, 'B'ye eşit olan C'dir' öncülünü düşürdüğünü buna karşılık 'C ona eşit olan B'dir,' öncülünü kullandığını, bunun da düşürülmüş olan öncüle muhalif olduğunu ileri sürerek Ebherî'yi eleştirmiştir.⁷⁰⁴ Tûsî'nin bu eleştirisi 'eşitlik' kelimesinin sonuna getirilen 'ona' zamirinin hangi harfe ait olduğunun açık olmamasına dayanır. Bu zamirin atfı kişinin kastına göre değişebileceğinden bu, sağlam temellere dayanan bir eleştiri olarak değerlendirilemez.

Fenarî, '*kendi özleri gereği*' ibaresiyle yukarıda örneği geçen eşitlik kıyasından (kıyas-ı müsavât) kaçınılmış olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰⁵ '*Başka bir sözü*' ifadesiyle, kıyastaki iki öncülün dışındaki bir söz kastedilmiştir. İki öncülün bir araya gelip buradan zorunlu olarak bir sonucun çıkması, öncüllerin birbirlerinden ve sonuçtan farklı olmasını gerektirir.⁷⁰⁶ Bu kayıtle Ebherî, sonucun, kıyasın öncüllerinde bilfiil yer almaması, bunlardan farklı bir önerme olması gerekliliğini vurgulamıştır.

2.2. Kıyasın Unsurları

Kıyas bazı parçalardan oluşur. Kıyası oluşturan ilk iki önermeye, 'öncül' denir. Her iki öncülde tekrar edilen fakat sonuç önermesinde yer almayan terime, 'orta terim'; sonucun konusunu oluşturan terime, 'küçük terim'; sonucun yüklemine oluşturan terime de, 'büyük terim' denir. İçinde küçük terimin yer aldığı öncüle 'küçük öncül'; içerisinde büyük terimin yer aldığı öncüle de 'büyük öncül' denir. Orta terimin diğer iki terime göre aldığı konum dolayısıyla meydana gelen bütüne, 'şekil' denir. Küçük öncülün büyük öncülle meydana getirdiği biçime ise, 'karîne' ve 'mod' denir.⁷⁰⁷

Ebherî'ye göre, ulaşılmak istenen sonucu zâti olarak gerekli kılan karine kıyas olarak isimlendirilir. Yani zâti bir gerektirmeyle varılmak istenen sonuç, bir karineyle ulaşılmak istenen sonuçtur. Bu yüzden gidilmek istenen ancak henüz varılamamış olan sonuca 'ulaşılmak istenen sonuç' (matlup) denir. Zorunlu olarak ulaşılan sonuca da 'netice' denir.⁷⁰⁸ Kıyasa ilişkin bu kavramlar hemen tüm mantıkçılar tarafından aynı⁷⁰⁹ şekilde tanımlanıp ele alındığı için bunlar üzerinde ayrıca başka bir şey söylemeye gerek yoktur. Ancak Semerkandî bu terimlerin isimlendirmesinde küçük farklılıklar olduğunu ifade etmiştir. Semerkandî'nin

⁷⁰⁴ Bkz. Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr*, s. 201.

⁷⁰⁵ Fenarî, *Şerh-u İsağûci*, s.19.

⁷⁰⁶ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 28b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 51a.

⁷⁰⁷ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 9b; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 29a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 51a.

⁷⁰⁸ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 29b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 9b.

⁷⁰⁹ Bkz. Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 166; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 49; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 5-6; Râzî, *Lübâb*, s. 31; Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 46-47; Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 113-115; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 38; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 134a-b.

dikkat çektiği farklar; büyük terime ‘hadd-i ekber’ demenin yanında ‘hadd-i a’zam’ da denilebileceği ve büyük öncüle de ‘kübrâ’ demenin yanında ‘ûzmâ’ da denilebileceğidir.⁷¹⁰

2.3. Kıyasın Şekil ve Modları

2.3.1. Kıyasın Şekilleri

Yukarıda zikredildiği gibi orta terimin diğer iki terime göre aldığı konum dolayısıyla meydana gelen bütüne, ‘şekil’ denir. Orta terimin kıyas içinde bulunduğu yere göre kıyaslar, birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü olmak üzere dört şekle ayrılırlar.⁷¹¹ Yukarıda da geçtiği gibi Ebherî de orta terimin diğer iki terime göre aldığı konum dolayısıyla meydana gelen bütüne, ‘şekil’; küçük öncülün büyük öncülle meydana getirdiği biçime ise, ‘mod’ demiştir.⁷¹² Buna göre orta terim, küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu olursa bu, ‘birinci şekil’ olarak isimlendirilir. Her iki öncülde de yüklem olursa bu, ‘ikinci şekil’; her iki öncülde de konu olursa bu, ‘üçüncü şekil’; küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem olursa bu da, ‘dördüncü şekil’ olarak isimlendirilir.⁷¹³ Ebherî, mantıkçılar arasında genel kabul görmüş şekliyle dört kıyas şeklini örnekleriyle şöyle izah etmiştir.

Birinci Şekil: Orta terim küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konudur. Örnek:

Her ‘C’, ‘B’ dir.

Her ‘B’, ‘A’ dır.

İkinci Şekil: Orta terim her iki öncülde de yüklemidir. Örnek:

Her ‘C’, ‘B’ dir.

Her ‘A’, ‘B’ dir.

Üçüncü Şekil: Orta terim her iki öncülde de konudur. Örnek:

Her ‘B’, ‘C’ dir.

Her ‘B’, ‘A’ dır.

Dördüncü Şekil: Orta terim küçük öncülde konudur, büyük öncülde ise yüklemidir.

Örnek:

Her ‘B’, ‘C’ dir.

Her ‘A’, ‘B’ dir.⁷¹⁴

⁷¹⁰ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 134b.

⁷¹¹ Sühreverdî, *Telvihât*, s. 47; Kazvîni, *Şemsiyye*, 38-39; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifati’l-Azîziyye*, s. 32.

⁷¹² Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 9b; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 29a; *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 51a; *Kitâbu’l-Matâli*, v. 83b.

⁷¹³ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 39; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 135b; Fenârî, *Şerh-u İsağüci*, s. 20-21; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, (çev. A. Bingöl, *Gelenbevî İsmail*, isimli eserin içinde), K.T.B. yay. Ank. 1988, s. 75.

⁷¹⁴ Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 84/1a; *Beyânü’l-Esrâr*, v. 9b; *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 51a.

Ebherî, dört şeklin tanımını *Tenzilü'l-Efkâr*'da farklı bir biçimde yapmıştır. Ebherî'nin diğer eserinde ve şimdiye kadar gördüğümüz mantık kitaplarında şekillerin bu biçimde açıklanmasına rastlamadığımız için söz konusu yaklaşımı burada aktarmanın faydalı olacağını düşündük.

Ebherî'ye göre basit kıyaslar, ya iki yüklemli öncülde ya yüklemli ve ayrık şartlı öncüllerden ya yüklemli ve bitişik şartlı öncüllerden ya iki bitişik şartlı öncülde ya iki ayrık şartlı öncülde ya da bitişik şartlı ve ayrık şartlı öncüllerden oluşur. Ebherî'ye göre öncüllerin bu şekilde bir araya gelmesinden şu dört durum ortaya çıkar.⁷¹⁵

1. Orta terim iki öncülde tam cüz' (cüz-ü tam) olabilir. Bu durumda orta terim büyük ve küçük öncülün iki parçasından birinde tam cüz olarak yer alır. Örnek: 'Her C, B'dir ve her B, A'dır.' 'Her ne zaman A, B ise her C, D'dir ve her ne zaman C, D ise H, Z'dir.'
2. Orta terim iki öncülde de tam olmayan cüz olabilir. Örnek: 'Her ne zaman A, B ise C, D'dir ve her ne zaman H, Z ise D, T'dir.'
3. Orta terim küçük öncülde tam olmayan, büyük öncülde tam cüz olabilir. Örnek: 'Her ne zaman A, B ise ve her ne zaman C, D ise H, Z'dir; her ne zaman H, Z ise G, T'dir.'
4. Orta terim küçük öncülde tam, büyük öncülde tam olmayan cüz olabilir. Örnek: 'Her ne zaman A, B ise C, D'dir; her ne zaman H, Z ise ve her ne zaman C, D ise G, T'dir.'⁷¹⁶

Ebherî bu dört durumdan hareketle şekillerin tanımını yapmıştır. Bunların birincisine göre yüklemli kıyasların dört şekli daha önce zikredildiği gibi ortaya çıkar.⁷¹⁷

Ebherî, birinci duruma göre şartlı kıyaslarda şekillerin nasıl ortaya çıktığını izah etmiştir. Buna göre şartlı kıyaslarda orta terim müstakil bir parça olup, küçük öncülde tali, büyük öncülde mukaddem olursa bu, birinci şekildir. Örnek: 'Her ne zaman A, B ise C, D'dir; her ne zaman C, D ise H, Z'dir.' Her iki öncülde de tali ise bu ikinci şekildir. Örnek: 'Her ne zaman A, B ise C, D'dir; her ne zaman H, Z ise C, D'dir.' Şayet her iki öncülde de mukaddem ise bu üçüncü şekildir. Örnek: 'Her ne zaman C, D ise A, B'dir; her ne zaman C, D ise H, Z'dir.' Şayet orta terim küçük öncülde mukaddem büyük öncülde tali ise bu da dördüncü şekildir. Örnek: 'Her ne zaman C, D ise A, B'dir; her ne zaman H, Z ise C, D'dir.'⁷¹⁸

Ebherî yukarıda zikredilen ikinci durumda orta terimin, öncüllerde müstakil bir cüz olmadığı durumların da söz konusu olabileceğini ifade etmiştir. Bu şekilde kurulmuş bir kıyasta her iki öncül de iki ayrı önermeden oluşabilir. İki parçadan oluşmuş olan bu

⁷¹⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 29b.

⁷¹⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 29b.

⁷¹⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 29b.

⁷¹⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 30a.

öncüllerden hareketle şekillerin tespiti şöyledir. Böyle bir durumda orta terim küçük öncülün ikinci parçasının yüklemi, büyük öncülün ikinci parçasının konusu olursa bu, birinci şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise her C, D’dir; her ne zaman H, Z ise her D, T’dir.’ Orta terim her iki öncülde de yüklem olursa bu da ikinci şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise her C, D’dir; her ne zaman H, Z ise hiçbir T, D değildir.’ Orta terim her iki öncülde de konu ise bu da üçüncü şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise her D, C’dir; her ne zaman H, Z ise her D, T’dir.’ Eğer birinci şeklin tersi söz konusu olursa bu da dördüncü şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise her D, C’dir; her ne zaman H, Z ise her T, D’dir.’⁷¹⁹

Ebherî, ayrıca yukarıdaki ikinci duruma göre şartlı kıyasların şekillerini de belirleme yoluna gitmiştir. Bu şekilde kurulmuş kıyasların öncülleri iki ayrı önermeden oluşur. Bu yüzden orta terim, iki parçalı öncüllerin müstakil bir parçası olarak karşımıza çıkar. Buna göre orta terim küçük öncülün talisi, büyük öncülün mukaddemi olursa bu birinci şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise ve her C, D ise H, Z’dir; her ne zaman C, T ise ve her ne zaman H, Z ise K, L’dir.’ Her iki öncülde de tali ise bu, ikinci şekil olur. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise ve her ne zaman C, D ise H, Z’dir; her ne zaman C, T ise ve K, L olduğunda elbette H, Z değildir.’ Her iki öncülde de mukaddem ise bu da üçüncü şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise ve her ne zaman H, Z ise C, D’dir; her ne zaman G, T ise ve H, Z ise K, L’dir.’ Birinci şeklin tersi söz konusu ise bu da dördüncü şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise ve her ne zaman H, Z ise C, D’dir; her ne zaman G, T ise ve her ne zaman K, L ise H, Z’dir.’⁷²⁰

Ebherî yukarıda zikredilen üçüncü durum söz konusu olduğunda, yani orta terim küçük öncülde tam olmayan, büyük öncülde tam cüz olduğunda şekillerin nasıl tespit edileceği üzerinde de durmuştur. Doğal olarak bu kıyasların öncülleri de iki ayrı önermeden oluşur. Orta terim küçük öncülün ikinci parçasında tali, büyük öncülün birinci parçasında mukaddem olursa bu birinci şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise ve her ne zaman C, D ise H, Z’dir; her ne zaman H, Z ise G, T’dir.’ Ortak cüz her iki öncülde de tali olursa bu, ikinci şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise ve her ne zaman C, D ise H, Z’dir; G, T olduğunda elbette H, Z değildir.’ Ortak cüz her iki öncülde de mukaddem olursa bu da üçüncü şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise ve her ne zaman H, Z ise C, D’dir; her ne zaman H, Z ise G, T’dir.’ Şayet birinci şeklin tersi bir durum söz konusu ise bu da dördüncü şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise ve her ne zaman H, Z ise C, D’dir; her ne zaman G, T ise H, Z’dir.’⁷²¹

⁷¹⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 30a.

⁷²⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 30a.

⁷²¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 30a-b.

Ebherî, yukarıda geçen dördüncü durum söz konusu olduğunda, yani orta terim küçük öncülde tam, büyük öncülde tam olmayan bir cüz olduğunda şekillerin nasıl ortaya çıktığını da izah etmiştir. Buna göre orta terim, küçük öncülde tali; küçük öncülün ikinci parçası olarak büyük öncülde mukaddem olduğunda birinci şekil olur. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise C, D’dir; her ne zaman H, Z ise ve her ne zaman C, D ise G, T’dir.’ Şayet her iki öncülde de tali ise bu da ikinci şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman A, B ise C, D’dir; her ne zaman H, Z ise elbette G, T olduğunda C, D değildir.’ Şayet her iki öncülde de mukaddem olursa bu da üçüncü şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman C, D ise A, B’dir; her ne zaman H, Z ise ve ne zaman C, D ise G, T’dir.’ Birinci şeklin tersi bir durum söz konusu olursa bu da dördüncü şekildir. Örnek: ‘Her ne zaman C, D ise A, B’dir; her ne zaman H, Z ise ve her ne zaman G, T ise C, D’dir.’⁷²²

2.3.1.1. Şekillerin Değeri

Şekillerin değeri konusunda çeşitli tartışmalar vardır. İlk önce belirtilmesi gereken husus, şekillerin birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü olarak adlandırılmaları, sonucun açıklığı bakımından yapılmış bir isimlendirmedir. İşte bu sebepten dolayı, birinci şeklin diğer şekillere üstünlüğü ve diğer üç şeklin bu şekle göre durumu mantıkçılar nazarında her zaman üzerinde durulan bir konu olmuştur.⁷²³

Bu konudaki genel yaklaşım şöyledir: Birinci şeklin diğer üç şekilden üstün olması, bu şeklin tabi düzen üzere olması nedeniyle sonucunun açık ve seçik olmasından kaynaklanır. Ayrıca birinci şekil, A, E, I, O olarak sembolize edilen dört temel önerme türünü sonuç verir. Diğer şekillerin açıklanmaya ihtiyaçları vardır. İkinci şekil, küçük önermesinde orta terimin yüklem olmasıyla birinci şekille ortaktır. Üçüncü şekil, büyük önermesinde orta terimin konu olmasıyla birinci şekle benzerlik arz eder. Dördüncü şeklin ise birinci şekille hiçbir ortak yanı yoktur. Bu yüzden o, kıyasın tabiatından uzaktır.⁷²⁴

Dördüncü şeklin değeri üzerine geniş tartışmalar vardır. Dördüncü şekille ilgili bu tartışmaların sebebi, Aristoteles’in bu şekli açıkça kıyas şekilleri arasında zikretmemiş olmasıdır.⁷²⁵ Bazı mantıkçılar kıyasın normal düzenine aykırı olduğu gerekçesiyle bu şekli tümüyle reddetmişlerdir. Mehmet Halis söz konusu sebepten dolayı Calinus, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâli’nin bu şekli terk ettiklerini söylemektedir.⁷²⁶ İbn Sînâ, kıyasın dördüncü şeklinin

⁷²² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 30b.

⁷²³ Sühreverdî, *Telviât*, 48; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 39; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 21.

⁷²⁴ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 134b; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 39; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 80.

⁷²⁵ Dördüncü şeklin değeri üzerine yapılan tartışmalara ilişkin bkz. Atay, Hüseyin, “Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair,” *A.Ü.D.T.C.F.D.*, XVI, 1968, s. 35-66.

⁷²⁶ Mehmet Halis, *Mîzânü'l-Ezhân*, s.164,

mümkün olabileceğini ancak onun kıyasın tabii düzeni üzere olmadığını vurgulamıştır.⁷²⁷ Ancak *eş-Şifâ*, *İşârât*, *Necât* ve *Uyûnu 'l-Hikme*'de dördüncü şekle yer vermediği gibi bu şekle ait bir tanımlama da yapmamıştır. Bazı mantıkçılar ise sorunlu da olsa birtakım çıkarımlar için kullanışlı olduğunu gerekçe göstererek eserlerinde bu şekli zikretmişlerdir.

Ebherî, şekillerin değeri konusunda diğer mantıkçılardan farklı bir şey söylemez. Ona göre, dört şekil içerisinde birinci şekil diğerlerinden üstündür. Çünkü birinci şekil kesin bilginin ölçütüdür. Birinci şeklin aksine dördüncü şekilden kesin bilgi elde edilemez. Dördüncü şekil insanın zihin yapısına terstir. Bu şekilden bir kıyasla geçerli sonuca ulaşmak oldukça zordur. Bu yüzden dördüncü şekil muhtasar metinlerde zikredilmeye layık değildir.⁷²⁸

Ebherî şekillerin değeri bağlamında onların temel vasıflarından bahsetmiştir. Birinci şeklin diğerlerinden üstün olmasını sağlayan en bariz vasfı, mahsuray-ı erbeayı sonuç vermesidir. İşte bu yüzden kesin bilginin ölçütü sayılmıştır. İkincisinin özelliği ise yalnızca olumsuz sonuç vermesidir. Üçüncüsü ise sadece tikel sonuç verir. Dördüncüsü ise tümel olumlu sonuç vermez.⁷²⁹

Birinci şekilde, sonucun apaçık olması nedeniyle bu şekle haklı olarak büyük bir değer atfeden mantıkçılar, diğer şekillere bu şekle benzedikleri ölçüde değer biçmişlerdir. Bu yüzden diğer üç şekli birinci şekle dönüştürmenin yollarını araştırmışlardır.⁷³⁰ İşte, mantıkta ikinci, üçüncü ve dördüncü şeklin birinci şekle dönüştürülmesine, 'döndürme, çevirme' anlamına gelen 'ircâ' denilmiştir.

Ebherî, kıyas şekilleri ve bu şekillerin geçerli sonuç veren modlarını incelerken, ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerin geçerli sonuç veren modlarının nasıl birinci şekle irca edileceğini tafsilatıyla anlatmıştır.

2.3.2. Kıyasın Modları

Bir kıyasta küçük öncülün büyük öncülle meydana getirdiği biçime, 'karîne' ve 'mod' denildiğini daha önce zikretmiştik.⁷³¹ Bilindiği gibi yüklemli kesin kıyaslar iki öncül ve bir sonuçtan oluşur. Bunlar da mahsura-ı erbeadan olur. Yani tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olabilir. Bu dört öncül üçer üçer sıralandığında 64 çeşit mod ortaya çıkmış olur. Kıyas kuralları ve şekillerin geçerli sonuç verme şartları dikkate alındığında bu

⁷²⁷ Yaren, M. Tahir, *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, s. 96.

⁷²⁸ Ebherî, *Hidâyetü 'l-Hikme*, v. 84/1a-b; ayrıca bkz. Ahmet Cevdet, *Mi 'yâr-ı Sedâd*, s. 111; Şevket Efendi, *Muğni 'l-Tullâb*, (İsagüci Şerhi), s. 41; Mehmet Halis, *Mizanü 'l-Ezhan*, s. 167.

⁷²⁹ Ebherî, *Keşfü 'l-Hakâik*, s.137; *İsagüci*, s.77; krş. Keşşî, *Hadâiku 'l-Hakâik*, v. 85b.

⁷³⁰ Semerkandî, *Kistâs*, v. 135a.

⁷³¹ Ebherî, *Beyânü 'l-Esrâr*, v. 9; *Tenzilü 'l-Efkâr*, v. 29a; *Telhîsü 'l-Hakâik*, v. 50b.

modlardan birinci şekilden 4, ikinci şekilden 4, üçüncü şekilden 6 ve dördüncü şekilden 5 olmak üzere toplam 19 tanesi geçerli sonuç veririr.⁷³²

Ebherî de on dokuz geçerli kıyas biçimi olduğunu ifade etmiştir. Bunu şöyle izah etmiştir. Hangi şekilde olurlarsa olsunlar, yüklemli kıyasların geçerli sonuç vermelerinin şartı, bir araya gelme biçimlerinden -yukarıda zikredilen 64 mod- bir tanesi içinde yer almalarıdır. Burada iki durum söz konusudur.⁷³³ Birinci durumda orta terim, olumlu olan küçük öncülde, ulaşılmak istenen neticenin iki tarafından biri için tümel olarak konu olur. Bunun böyle olması ya açıktır ya da değildir. Ebherî'ye göre bu durum yani bu kural, yukardaki altmışdört moddan sadece on altısında mevcuttur. Yani sadece on altı mod bu şarta uygun bir biçimde meydana gelebilir.⁷³⁴ On altı modun dört tanesi birinci şekildedir. Dört modda küçük öncül olumludur ve orta terim büyük öncülde açık bir şekilde tümel olarak konudur. Bunlardan ikisi ikinci şekildedir. Küçük öncül iki modda da olumludur. Orta terim ise büyük öncülün döndürmesiyle tümel şekilde konudur. Ebherî bunlardan altısının üçüncü şekilden olduğunu ve bunların hangi modlar olduğunu açık olduğunu bildirir. Dört tanesi de dördüncü şekildedir. Bu modlarda küçük öncül olumludur. Orta terim küçük öncül için ilk iki modda konudur, dördüncüsünde açık bir şekilde tümel olarak konudur. Beşincisinde ise orta terim, büyük öncül için tümel olacak şekilde konudur.⁷³⁵

İkinci duruma gelince onda orta terim, küçük terimden olumsuzlanarak tümel bir biçimde büyük terime yüklenir. Yine bu da ya açık bir biçimde ya da açık olmayan bir biçimde meydana gelir. Ebherî'ye göre bu kurala uyan üç mod vardır. Bunların iki tanesi ikinci şekildedir. Bu modlarda küçük öncül olumsuzdur. Orta terim küçük terimden olumsuzlanarak tümel bir biçimde büyük terime yüklenmiştir. Bunlardan bir tanesi de dördüncü şekildedir. Onda da küçük öncül olumsuzdur. Orta terim, büyük öncüle tümel olarak yüklenmiştir. Yine onda orta terim döndürme yoluyla küçük öncül için olumsuz kılınmıştır.⁷³⁶ Görüldüğü gibi Ebherî yukarıda zikredilen birinci duruma göre 16, ikinci duruma göre 3 olmak üzere toplam 19 tane geçerli sonuç veren mod kabul etmiştir.

Yukarıda da geçtiği gibi mantıkta 64 kıyas çeşidinin 19'a indirilmesinde, kıyas kurallarına ve şekillerin şartlarına uygunluk esas alınmıştır. Burada bir noktayı izah etmek yerinde olacaktır. O da mantıktaki kıyas kurallarının Ebherî tarafından nasıl ele alındığıdır. Şunu ifade edelim ki biz Ebherî'nin hiçbir eserinde açık bir biçimde ve de ayrı bir başlık altında kıyas

⁷³² Öner, *Klasik Mantık*, s. 115.

⁷³³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 136.

⁷³⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 136.

⁷³⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 136; krş. Sühreverdî, *Telvihât*, s. 49.

⁷³⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 136; krş. Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 22.

kurallarına rastlamadık. Ancak Ebherî, yukarıda geçen izahatta olduğu gibi, kıyasın şekilleri ve modlarını ortaya koymada yer yer bazı kurallardan bahsetmiştir. Bunlar da mantık kitaplarında sıralanan kıyas kuralları gibi açık ve net ifadeler olmayıp daha çok başka bir konunun açıklanması için bilinmesi gereken ayrıntılar olarak, uzak göndermelerle ifade edilmiş belirlenimlerdir. Bu tutumdan bizim anladığımız, Ebherî'nin, kıyas kurallarını, gerektiğinde başvurulacak, elde verili olarak bulunan, yani hali hazırda bilinen kurallar olarak görmüş olduğudur. Bunun en açık örneği, yukarıda izah edilen konudur. Kaldı ki Arapça yazılmış klasik mantık kitaplarında kıyas kuralları genellikle bu şekilde anlatılmıştır. Ebherî'nin bu yaklaşımı sebebiyle biz de ayrı bir başlık altında kıyas kurallarından bahsetmedik.

3. KIYASIN ÇEŞİTLERİ

Bir kıyasta öncüllerin ifade ettiği anlam kıyasın içeriğini, yani maddesini, öncüllerin bir araya geliş biçimi de kıyasın suretini, yani formunu oluşturur. Kıyas çeşitleri söz konusu olduğunda bu ayırım belirleyici bir öneme sahiptir. İçerik bakımından ele alındıklarında kıyaslar, öncüllerde ortaya konan bilgilerin kesinlik derecesine göre birbirlerinden ayrılırlar.⁷³⁷ Bunlar beş sanat adını alırlar ve kıyasın ve de mantığın en son konusunu oluştururlar. Formu açısından kıyasın çeşitleri ise kıyasın ilk bölümünü oluşturur. Şimdi bunların ne olduğuna bakalım.

İslam mantıkçıları genel olarak kıyasları, biri diğerinin içerisinde yer alacak şekilde iki ayrı sınıflamaya tabi tutmuşlardır. Bunlardan birincisi; kıyasların, basit ve bileşik kıyaslar olarak tasnif edilmesidir. Kıyasların basit ve bileşik olarak ikiye ayrılması, kıyasları oluşturan öncül sayısından hareketle yapılmıştır. Yani yalnız iki öncülden oluşan kıyaslara basit kıyaslar, ikiden fazla öncülden oluşan kıyaslara da bileşik kıyaslar denmiştir.⁷³⁸ İkinci tür sınıflama ise kesin (iktirâni) ve istisnâlı (seçmeli) kıyaslar sınıflamasıdır.⁷³⁹

Kıyaslar, sonuçları dikkate alınınca, kesin ve istisnâlı olarak; öncülleri itibara alınınca da basit ve bileşik olarak ikiye ayrılmıştır.⁷⁴⁰ Bu genel ayrımlar yanında başka ayrımlar da yapılmıştır. Mesela, yüklemli kıyasların birinci şeklinde olduğu gibi kendi yapısında hiçbir değişme olmadan doğrudan doğruya sonuç veren kıyasalara 'kıyas-ı kâmil' ya da 'tam mükemmel kıyas', böyle olmayanlara da 'kıyas-ı gayr-ı kâmil' diyerek ikili bir ayırım yapma

⁷³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa* (4. Kitap: *Kıyas*), s. 4-5; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 132a; Yaren, M. Tahir, *Kıyasların Yapısı*, İlahiyat yay. Ank. 2003, s. 19.

⁷³⁸ Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 124; Öner, *Klasik Mantık*, s. 106,

⁷³⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 58; *en-Necat*, s. 48; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 5; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 38; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 134a.

⁷⁴⁰ Şirvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantık*, s. 55.

yoluna giden mantıkçılar da olmuştur.⁷⁴¹ Bu son ayırım kıyasların değeri, açık sonuç verip vermediği dikkate alınarak yapılmıştır.

Kıyasları kesin ve seçmeli olarak iki gruba ayırmak, onların yapılarından hareketle yapılmış bir sınıflama biçimidir. Şöyle ki; sonucunun çelişği veya aynısı öncülleri arasında bilfiil yer almayan kıyaslara kesin kıyaslar, bunun aksine, sonucunun bilfiil aynı veya çelişği öncülleri içerisinde yer alan kıyaslara da istisnalı kıyaslar denmiştir.⁷⁴²

Yapılan bu iki sınıflama dikkatlice incelendiğinde, ikinci grupta yer alan kıyas çeşitlerinin, yani kesin ve seçmeli kıyasların birinci grupta yer alan basit kıyaslar kategorisine girdiği görülecektir. Kesin kıyaslar; yüklemli ve şartlı olarak, istisnalı kıyaslar da şartlı istisnalı kıyaslar olarak alt dallara ayrılır. Bileşik kıyasların da çeşitleri vardır. Ayrıca bir de bunlara ek olarak düzensiz kıyaslardan bahsedilir.

Ebherî, kaleme aldığı kitapların çoğunda genel itibariyle yukarıdaki sınıflamaya uygun sayılabilecek bir plan izlemiştir. Ancak mantıkçının konuyla ilgili tutumuna ilişkin belirtilmesi gereken bazı genel hususlar vardır.

Ebherî, hacim olarak fazla büyük olmayan eserlerinde konuya kesin kıyas ve istisnalı kıyasın tanımıyla başlamış, basit ve bileşik kıyas ayırımını hiç yapmamıştır. Kıyas bahsinin sonunda ise bileşik kıyaslardan söz açmıştır. *İsagûci*'sinde ise bileşik kıyaslara hiç yer vermemiştir.

Kesin kıyasları, yüklemli kesin kıyaslar ve şartlı kesin kıyaslar olarak alt başlıklara ayırmış, bunların şekilleri ve modlarından söz etmiştir. Aynı bir başlık altında istisnalı kıyaslar üzerinde durmuştur. Bileşik kıyaslardan ise çok kısa bir biçimde bahsetmiştir. Bu tür kıyaslar arasında sadece mevsûlü'n-netâic, mefsulû'n-netâic ve hulf'u saymıştır. Yukarıda bahsi geçen eserlerinde Ebherî, konuları çoğu yerde özetleme yoluna gitmiş, bazı kıyas şekillerini hiç zikretmemek gibi birtakım önemli sayılabilecek atlamalar yapmıştır. Modal kıyaslar konusuna ise bu eserlerinde fazla yer ayırmamıştır.⁷⁴³

Küçük kitapların aksine iki büyük eserinde mantıkçımız, kıyasın bölümlerini sistemli ve düzenli bir biçimde, konunun hiçbir başlığını ihmal etmeden ayrıntılarıyla ele almıştır. *Keşfül-Hakâik*'te, kendi görüşlerini ortaya koymanın yanında, konunun mantık bahisleri içindeki ağırlığına göre başka mantıkçıların konuyla ilgili mütalaalarına ayrı başlıklar altında yer

⁷⁴¹ Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 32; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 133a.

⁷⁴² İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 58; Râzî, *Lübâb*, s. 31; Sühreverdi, *Telvîhât*, s. 47; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 38.

⁷⁴³ Bkz. Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v.84/1a-85a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 9a-14a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 51a-54a; *Kitabu'l-Matalî*, v. 83b-87b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v.113b-118a.

vermiştir. *Tenzîlü'l-Efkâr*'da ise tartışmalı konuları ele alırken, doğrudan kendi savunduğu görüşe yöneltilen itirazları zikrederek bir cedelci üslubuyla bu itirazları reddetmiştir.

Ebherî, konuyu en ayrıntılı ve sistemli şekilde ele aldığı *Keşfü'l-Hakaik*'te kıyası ilk olarak, basit ve bileşik kıyaslar olmak üzere ikiye ayırmış, bunların tanımını yapmıştır. Basit kıyaslar başlığı altında, kesin kıyaslarla istisnalı kıyasları incelemiştir. Kesin kıyasları geleneğe bağlı kalarak; yüklemli kesin kıyaslar ve şartlı kesin kıyaslar olarak ikiye ayırmıştır. Yüklemli kesin kıyasları ise; şekillerin geçerli sonuç vermesinin şartları, modları ve modal kıyaslar alt başlıklarına ayırmıştır. Modal kıyaslar konusunda ilk önce Fahreddin Râzî'nin görüşlerini, ardından kendi düşüncelerini daha sonra da Fârâbî'nin fikirlerini aktarmıştır. Yine bu başlık altında bileşik modal önermelerden oluşan modal kıyaslara yer vermiştir. Kesin kıyasların ikinci çeşidi olan şartlı kesin kıyasları beş başlık altında incelemiştir. Mantıkçı ayrı bir bölüm halinde istisnalı kıyaslar üzerinde durmuştur.

Ebherî, *Keşfü'l-Hakaik*'te, bileşik kıyaslara kitabın sonunda, on iki başlıktan müteşekkil olan sonuç kısmında yer vermiştir. Bu sonuç kısmında dikkat çeken unsur, müellifin bileşik kıyasların yalnız birkaçından söz etmiş olmasıdır. Bu kısımdaki diğer konu başlıkları kıyasla ilgili çeşitli meselelere hasredilmiştir ki bunların içerisinde düzensiz kıyaslar da vardır. Şimdi sırasıyla kıyas çeşitlerini görelim.

A. BASİT KIYASLAR

Klasik mantıkta iki öncülünden yapılan kıyasa basit kıyas denir.⁷⁴⁴ Ebherî de yalnızca iki öncülünden oluşan kıyasa '*basit kıyas*' demiştir.⁷⁴⁵ Tûsî, bir kıyasın öncüllerin sayısına göre değil sonucuna itibarla basit ya da bileşik olacağını ileri sürerek Ebherî'yi eleştirmiştir.⁷⁴⁶ Tûsî'nin ileri sürdüğü bu iddia mantık ıstılahında pek rastlanan bir açıklama biçimi değildir.

Ebherî'ye göre basit kıyaslar ya iki yüklemli öncülünden, ya biri yüklemli diğeri ayrık şartlı iki öncülünden, ya biri yüklemli diğeri bitişik şartlı iki öncülünden, ya iki bitişik şartlı öncülünden, ya iki ayrık şartlı öncülünden ya da biri bitişik şartlı diğeri ayrık şartlı iki öncülünden oluşur.⁷⁴⁷

Basit kıyasları öncüllerinin sayısına göre tanımlayan Ebherî daha sonra bu sınıfa giren kıyas çeşitlerini incelemiştir. Bunlar, kesin kıyaslar ve istisnalı kıyaslardır. Kesin kıyasları ise yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bunları dört şekil ve bu şekillerin geçerli sonuç veren modları üzerinden ele almıştır.

⁷⁴⁴ Öner, *Klasik Mantık*, s. 106; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 159.

⁷⁴⁵ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 29b; *Keşfü'l-Hakâik*, s.123.

⁷⁴⁶ Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr*, s. 204.

⁷⁴⁷ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 29b; *Keşfü'l-Hakâik*, s.123.

1. KESİN (İKTİRANİ) KIYASLAR

Ebherî, kesin kıyası, hemen bütün İslam mantıkçılarının yaptığı gibi,⁷⁴⁸ sonucun aynı veya çelişğinin bilfiil öncüllerde yer almadığı kıyas, olarak tanımlamıştır. Örnek:

Her cisim bileşiktir.

Her bileşik yaratılmıştır.

O halde her cisim yaratılmıştır.⁷⁴⁹

Ebherî, kesin kıyasları mantık geleneğinde olduğu gibi yüklemli ve şartlı kesin kıyaslar olarak ikiye ayırmıştır.

1.1.Yüklemli Kesin Kıyaslar

Yalnız yüklemli önermelerden oluşan kıyaslar, yüklemli kesin kıyaslardır ve bunlar iktiranlı ve kesin (cazim) kıyaslar olarak isimlendirilmiştir.⁷⁵⁰ Yüklemli kesin kıyasları dört şekil üzerinden ele almış olan Ebherî, sırasıyla dört şeklin geçerli sonuç verebilmesi için gerekli olan şartlar üzerinde durmuştur. Bu şartlara neden uyulması gerektiğini izah etmiştir. Bu şartlara uyulması takdirinde geçerli sonuç veren kıyas modlarını sıralamıştır. Bazı eserlerinde bu şartların gerekli olmadığını söyleyenlere, tartışma üslubuyla cevaplar vermiştir. Şimdi bu şekil ve modları görelim

1.1.1.Yüklemli Kesin Kıyasların Geçerli Sonuç Veren Şekil ve Modları

Yukarıda geçtiği gibi Ebherî, meseleyi dört şekil üzerinden ele almıştır. Bu şekillerden geçerli sonuç elde edebilmek için ne tür şartların gerekli olduğunu ve bu şartların gerekçelerini açıklamıştır.

a. Birinci Şekil: Bu şekilde orta terim büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklemidir. Fahreddin Râzî tarafından ‘tam mükemmel kıyas’⁷⁵¹ olarak nitelenmiş olan bu şekilden kıyasların sonuç vermesi için küçük öncülün olumlu veya olumlu hükmünde, büyük öncülün de tümel olması şarttır.⁷⁵² Ebherî’ye göre de bu şeklin geçerli sonuç vermesi için iki şart vardır. Birincisi, küçük öncülün olumlu; ikincisi ise büyük öncülün tümel olmasıdır.⁷⁵³

Ebherî birinci şartı şöyle açıklamıştır. Şayet küçük öncül olumsuz olursa onu büyük öncülün kaplamı altına sokamayız. Bu durumda hüküm, orta terimden küçük öncüle geçmez. İkinci şartın açıklaması ise şöyledir: Eğer büyük öncül tümel değil de tikel olursa üzerine

⁷⁴⁸ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 58; Râzî, *Lübâb*, s. 31; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 38; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 134a; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 74.

⁷⁴⁹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 9b; *İsagüci*, s.74; *Hidâyetü'l Hikme*, v. 84/1a; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 29a; *Keşfü'l-Hakâik*, s.122.

⁷⁵⁰ Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 112; Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 47; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 134a.

⁷⁵¹ Râzî, *Lübâb*, s. 32.

⁷⁵² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 60; *en-Necât*, s. 50; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 6; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 68; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 85a.

⁷⁵³ Ebherî, *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 52b; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84a.

hüküm verdiğimiz şeyin bazısı, küçük öncül için geçerli olan şeyin bir kısmının dışında kalabilir. Bu durumda da hüküm küçük öncüle geçmez.⁷⁵⁴

Daha önce de geçtiği gibi birinci şekilden sadece dört mod geçerli sonuç verir.⁷⁵⁵ Ebherî yukarıda belirtilen iki şartı göz önüne alarak birinci şekilden geçerli sonuç veren bu dört modu tespit etmiştir. Buna göre her şekil için muhtemel altmış dört moddan kırk sekizi kıyas kurallarına uymadığı için sonuç vermemektedir. Geriye on altı mod kalır. Bu şekilde, küçük öncülün olumlu olması şartı bunlardan sekiz tanesini düşürür. Büyük öncülün tümel olması şartı da dört modu düşürür. Geriye bu şekilden geçerli sonuç veren dört mod kalır.⁷⁵⁶

Bazıları bu şeklin geçerli sonuç veren modlarını artırma yoluna gitmişlerdir. Ancak mantıkçılar nazarında bu yaklaşım kabul görmemiştir.⁷⁵⁷ Birinci şeklin değeri üzerine daha önce konuşmuştuk ancak şu noktayı tekrar etmek gerekir. Bu şekilden kıyaslar çoğu mantıkçı tarafından, ‘tam mükemmel kıyaslar,’ ‘tabîî kâmil kıyaslar’ vb. sıfatlarla nitelendirilmiştir.⁷⁵⁸ Mantıkçılar bunun sebebi olarak, Ebherî’nin de belirttiği gibi, onun mahsûrayı erbeayı sonuç vermesini göstermişlerdir.⁷⁵⁹

Ebherî, birinci şekilden geçerli sonuç veren dört modu oluşturan öncüllerin hangi nitelik ve niceliklere sahip olması gerektiğini *Keşfü’l-Hakâik* ve *Tenzîlü’l-Efkâr*’da farklı açıklamıştır. *Keşfü’l-Hakâik*’te alışlagelmiş biçimiyle, bu modların öncüllerinin açıklamasını, onların doğrudan nicelik ve niteliklerini zikrederek yapmıştır. Örneğin, birinci şeklin birinci modu için şöyle demiştir: ‘Tümel olumlu iki öncülden oluşur, tümel olumlu sonuç verir.’⁷⁶⁰ *Tenzîlü’l-Efkâr*’da ise müellif farklı bir açıklama biçimi tercih etmiştir. Başka mantıkçılarda ve Ebherî’nin diğer kitaplarında pek rastlamadığımız bir tarzda, bu modların öncüllerinin durumunu mantıkçı, onları oluşturan terimlerden hareketle yapmıştır. Birinci şeklin dört modunun açıklaması aşağıdaki gibidir.

1. Birinci Mod: Orta terim tüm kaplamıyla büyük terimin kaplamı altındadır. Küçük terim ise tüm kaplamıyla orta terimin altında yer alır. Böylece küçük öncül tüm kaplamıyla büyük öncülün içinde yer almış olur ve sonuç da tümel olumlu olur. Yani bu mod, tümel olumlu iki öncülden oluşur ve tümel olumlu sonuç verir. Örnek:

Her ‘C’, ‘B’ dir.

Her ‘B’, ‘A’ dır.

⁷⁵⁴ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.127.

⁷⁵⁵ İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 6; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 69; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 39.

⁷⁵⁶ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 127; *Tenzîlü’l-Efkâr*, v. 31a; *Beyânü’l-Esrâr*, v. 9b.

⁷⁵⁷ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 137b.

⁷⁵⁸ Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s. 102; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 134b; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 22.

⁷⁵⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 51; Keşşî, *Hadâiku’l-Hakâik*, v. 85a; Fenârî, *Şerh-u İsağûci*, s. 21.

⁷⁶⁰ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 128; *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 51b; *Kitabu’l-Matalî*, v. 84a; krş. İsmail Gelenbevi, *Kıyas Risâlesi*, s. 75.

O halde her 'C', 'A' dır.⁷⁶¹

2. İkinci Mod: Küçük terim tüm kaplamıyla orta terimin içindedir. Büyük öncül olumsuzdur, bu yüzden tüm kaplamıyla orta terimin dışında kalır. Küçük terimin tümel olarak, olumsuz olan büyük terimden uzaklaştırılmasını sonuç olarak verir. Özetle bu mod, iki tümel öncülden oluşur ve büyük öncül olumsuzdur. Sonuç da tümel olumsuz olur. Örnek:

Her 'C', 'B' dir.

Hiçbir 'B', 'A' değildir.

O halde hiçbir 'C', 'A' değildir.⁷⁶²

İbni Sîna bu şeklin bu moduna; 'her cisim bileşiktir, bileşik olan hiçbir şey ezeli değildir; öyleyse hiçbir cisim ezeli değildir,' örneğini vermiştir.⁷⁶³

3. Üçüncü Mod: Küçük terim, orta terimin kaplamı altında tikel⁷⁶⁴ olarak yer alır. Orta terim ise tüm kaplamıyla büyük terimin içindedir. Küçük terimin tikel bir biçimde büyük terimin kaplamı altında yer alması ise sonuçtur. Bu modda olan kıyaslar iki olumlu öncülden oluşur ve sonuç da tikel olur. Örnek:

Bazı 'C' ler 'B' dir.

Her 'B', 'A' dır.

O halde bazı 'C' ler 'A' dır.⁷⁶⁵

4. Dördüncü Mod: Küçük terim tikel olarak orta terimin kaplamı altındadır. Orta terim tüm kaplamıyla büyük terimden uzaklaştırılır. Küçük terimin tikel olarak, büyük terimden uzaklaştırılması ise sonuçtur. Yani büyük öncül tümel olumsuz, küçük öncül tikel olumlu olur ve sonuç da tikel olumsuz olur. Örnek:

Bazı 'C'ler 'B' dir.

Hiçbir 'B', 'A' değildir.

O halde bazı 'C' ler 'A' değildir.⁷⁶⁶

⁷⁶¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 31a; *Keşfü'l-Hakâik*, s.128; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 51b; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84a; krş. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 6; *en-Necât*, s. 50.

⁷⁶² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.128; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 31a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 51b; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84a.

⁷⁶³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 50.

⁷⁶⁴ Burada önermelerin parçaları olan terimlerin, tikellik ve tümelliğinden söz edilmiştir. Bilindiği gibi terimler kavramın dille ifade edilmiş biçimleridir. Kavramlar yalnız başlarına ele alındıklarında kaplamaları ve nicelikleri bakımından tümel, tikel ve tekil olmak üzere üçe ayrılırlar. Buna göre bir kavram, bir sınıfın tümüne işaret ediyorsa, *tümel*; kaplamının yalnız bir parçası ile alınıyorsa, yani bir sınıfın bir kısmına işaret ediyorsa *tikel* olur. (Bkz. Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, s. 69). Burada tikellik, önermelerdekinden farklı bir anlamda kullanılmıştır.

⁷⁶⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 31a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 128; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 51b; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 114b; krş. Fenârî, *Şerh-u İsağüci*, s. 22.

⁷⁶⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 31a; *Keşfü'l-Hakâik*, s.128; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 51b; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84a; *Zübdetü'l-Hakâik*, 114b; krş. Fenârî, *Şerh-u İsağüci*, s.22.

b. İkinci Şekil: Bu şekilde orta terim her iki öncülde de yüklemidir. Bu şeklin geçerli sonuç vermesi için büyük öncül tümel olmalı, iki öncülden biri de olumsuz olmalıdır.⁷⁶⁷ Bu şekilden sadece olumsuz sonuç çıkar.⁷⁶⁸ Ebherî de bu şeklin iki şartı olduğunu ifade etmiştir. Birincisi, iki öncülün nitelik bakımından farklı olması, ikincisi de büyük öncülün tümel olmasıdır.⁷⁶⁹

Birinci şarta göre iki öncül nitelik bakımından birbirinden farklı olmalıdır. Eğer böyle olmazsa iki öncül aynı anda olumlu ya da olumsuz olmuş olur. Nasıl olursa olsun böyle bir durumda ne olumlu ne olumsuz bir sonuç çıkar. Çünkü yüklem bu şekilde ortak olması halinde iki öncül birbiriyle uyumlu olabileceği gibi birbirine zıt da olabilir. İki öncülün nitelik olarak aynı olmaları durumunda bu şekilden bir kıyas hiçbir zaman geçerli sonuç vermez.⁷⁷⁰

İkinci şarta göre büyük öncül tümel olmalıdır. Büyük öncül tümel olmayıp tikel olursa bu durumda ne olumlu ne de olumsuz bir sonuç çıkar. Böyle bir durumda geçerli bir sonuç çıksaydı şu çıkarımın doğru olması gerekirdi. ‘Hiçbir insan at değildir, bazı hayvanlar attır.’ Bu öncüllerden hareketle, insanın hayvandan uzaklaştırılması ile herhangi bir sonuca ulaşamaz. Aynı örnekte atı insana yüklem yapmakla da bir sonuca ulaşamaz.

Eğer büyük öncül olumsuz olsaydı şu çıkarımın doğru olması gerekirdi: ‘Bütün insanlar hayvandır ve bazı cisimler hayvan değildir.’ İnsanlardan cismi uzaklaştırmakla bu öncüllerden bir sonuç çıkarılamaz. Yine aynı şekilde şu çıkarımın da doğru sonuç vermesi gerekirdi: ‘Bütün insanlar canlıdır ve bazı taşlar canlı değildir.’ Burada da taşı insana yüklem yapmakla bir sonuç elde edilemez.⁷⁷¹

Ebherî yukarıda belirtilen iki şartı göz önüne alarak ikinci şekilden geçerli sonuç veren dört modu tespit etmiştir. Buna göre ikinci şekilden geçerli sonuç çıkarabilmek için iki öncülün nitelik bakımından farklı olmalarının şart koşulması, muhtemel on altı moddan sekizinin düşmesini gerekli kılar. Bunlar: 1) İki olumlu öncülden oluşup küçük öncülü tümel olumlu olanlar. 2) Olumlu iki öncülden oluşup küçük öncülü tikel olumlu olanlar. 3) Olumsuz iki öncülden oluşup küçük öncülü tümel olumsuz olanlar. 4) Olumsuz iki öncülden oluşup küçük öncülü tikel olumsuz olanlar.⁷⁷²

Bu şekil için büyük öncülün tümel olmasının şart koşulmuş olması ise dört modu düşürür. Bunlar: 1) Olumsuz iki öncülden oluşup büyük öncülü tikel olumlu olanlar. 2)

⁷⁶⁷ Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s. 102; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.73; Sühreverdi, *Telvihât*, s. 48; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 76.

⁷⁶⁸ Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 85b.

⁷⁶⁹ Ebherî, *Kitabu'l-Matalî*, v. 84b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a.

⁷⁷⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.128-129; krş. Fenârî, *Şerh-u İsagûci*, s. 22.

⁷⁷¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 31b.

⁷⁷² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.129; krş. Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 32.

Olumlu iki öncülde oluşup büyük öncülü tikel olumsuz olanlar.⁷⁷³ Böylece geriye bu şekilden geçerli sonuç veren dört mod kalır.

1. Birinci Mod: Bu modun geçerli sonuç verebilmesi için gerekli olan şart, orta terimin, büyük terimin tüm kaplamından uzaklaştırılması ve orta terimin küçük öncülde tüm kaplamıyla yer almasıdır. Büyük terimin, küçük terimin tüm kaplamından olumsuzlanmasını sonuç olarak verir. Yani iki öncül de temeldir, büyük öncül olumsuzdur. Sonuç tümel olumsuzdur. Örnek:

Her 'C', 'B' dir.

Hiçbir 'A', 'B' değildir.

O halde hiçbir 'C', 'A' değildir.⁷⁷⁴

Bu modun birinci şekle çevrilmesi (ircası), ya büyük öncülün düz döndürülmesiyle ya da saçmaya irca (hulf) yoluyla olur. Sonucun çelişği doğru olursa iki öncül bir arada doğru olamaz. Çünkü sonucun çelişği doğru olduğunda, büyük öncülle küçük öncülün birlikte doğru olması, küçük öncülün çelişğinin doğru olması sonucunu verir. Bu durumda iki çelişğin bir arada doğru olması gerekir ki, bu da imkânsızdır.⁷⁷⁵ Çünkü bu, sonucun çelişğinin doğru olması anlamına gelir.

2. İkinci Mod: Ebherî'ye göre bu modun geçerli sonuç verebilmesi için orta terimin, küçük terimin tüm kaplamından olumsuzlanması, büyük öncülde de tüm kaplamıyla yer alması gerekir. Büyük terimin, küçük terimin tüm kaplamından olumsuzlanmasını sonuç olarak verir. İki öncül de temeldir, küçük öncül olumsuzdur. Sonuç ise tümel olumsuzdur. Örnek:

Hiçbir 'C', 'B' değildir.

Her 'A', 'B' dir.

O halde hiçbir 'C', 'A' değildir.⁷⁷⁶

Ebherî'ye göre bu mod, ya küçük öncülün düz döndürüp büyük öncül kıldıktan sonra sonucun döndürmesini almakla birinci şekle irca edilerek veya saçmaya irca yoluyla ispat edilir.⁷⁷⁷

3. Üçüncü Mod: Geçerli sonuç verebilmesi için orta terimin, büyük terimin tüm kaplamından uzaklaştırılması, küçük öncülde de tikel olması gerekir. Büyük terimin, küçük

⁷⁷³Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.129; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 31b.

⁷⁷⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32a; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 84/1b; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84b.

⁷⁷⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.129-130; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a; krş. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 6.

⁷⁷⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32a; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84b; *Zübdetü'l-Hakâik*, 114b.

⁷⁷⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 130; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a.

terimin bir kısmından olumsuzlanmasını sonuç olarak verir. Yani küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuzdur. Sonuç tikel olumsuz olur. Örnek:

Bazı 'C'ler 'B'dir.

Hiçbir 'A', 'B' değildir.

O halde bazı 'C'ler 'A' değildir.⁷⁷⁸

Bunun ispatı, eğer döndürülebilirse büyük öncülün döndürülmesiyle birinci şekle irca edilerek veya saçmaya irca yoluyla olur.⁷⁷⁹

4. Dördüncü Mod: Küçük öncül tikel olumsuz, büyük öncül tümel olumludur. Sonuç tikel olumsuzdur.⁷⁸⁰ Orta terimin, küçük öncülün bir kısmından uzaklaştırılması, büyük öncülde de tüm kaplamıyla orta terimin içinde yer alması gerekir. Büyük terimin, küçük terimin bir kısmından olumsuzlanmasını sonuç olarak verir. Örnek:

Bazı 'C'ler 'B' değildir.

Her 'A', 'B'dir.

O halde bazı 'C'ler 'A' değildir.⁷⁸¹

Ebherî'ye göre bu da saçmaya irca yoluyla ispat edilir.⁷⁸² Ebherî, bazı mantıkçıların bu konuda farklı bir yol tutmuş olduklarını ifade etmiştir. Onların kullandıkları yöntemin yanlış olduğunu, kendi örneklerinden hareketle tartışarak göstermeye çalışmıştır.⁷⁸³

c. Üçüncü Şekil: Bu şekilde orta terim her iki öncülde de konudur. Bu şekilden bir kıyasın geçerli sonuç verebilmesi için küçük öncül olumlu, iki öncülde biri tümel olmalıdır.⁷⁸⁴ Bu şekil sadece tikel sonuç verir.⁷⁸⁵ Ebherî'ye göre bu şeklin geçerli sonuç verebilmesi için iki şart vardır: Küçük öncül olumlu olmalı, iki öncülde bir tanesi de tümel olmalıdır.⁷⁸⁶ Ebherî'ye göre eğer küçük öncül olumsuz olursa küçük terimle orta terim bir araya gelemez ve hüküm orta terimden küçük terime geçmez. İkinci şarta göre; eğer her iki öncül de tikel olursa, küçük öncülde konu olan şeyin bazısı büyük öncülde konu olan bazı şeylerin dışında kalabilir. Bu durumda büyük terimle küçük terim bir araya gelmez, dolayısıyla da sonuç çıkmaz.⁷⁸⁷ Kısaca Ebherî'ye göre bu şeklin geçerli sonuç verebilmesi için orta terimin, küçük terimin kaplamı altında yer alması ve orta terimin her iki taraftan biri

⁷⁷⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 52a.

⁷⁷⁹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 130.

⁷⁸⁰ İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s.77.

⁷⁸¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32a; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84b.

⁷⁸² Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a.

⁷⁸³ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 130.

⁷⁸⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 64; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 6; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 75.

⁷⁸⁵ Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 86a.

⁷⁸⁶ Ebherî, *Kitabu'l-Matalî*, v. 84b; *Zübdetü'l-Hakâik*, 115a; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 64.

⁷⁸⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 131; krş. Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, 36.

için tümel bir yapıda konu olması şarttır. Böyle olmazsa, hüküm büyük terimden küçük terime geçmez ve buradan da sonuç çıkmaz.⁷⁸⁸

Bu şekilde, küçük öncülün olumlu olmasının şart koşulması, muhtemel on altı moddan sekizinin düşmesini gerektirir. Bunlar, büyük önermenin tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz olduğu durumlarda küçük önermenin tümel olumsuz ve tikel olumsuz olmasının varsayıldığı durumlardır. İki öncülden birinin tümel olması şartı ise iki modu daha düşürür. Onlar da; iki tikel öncülle beraber küçük öncülün tikel olumlu olmasından meydana gelir. Geriye sonuç veren altı mod kalır.⁷⁸⁹ Bu şekilden altı modun geçerli sonuç verdiği tüm mantıkçıların kabul ettiği bir durumdur.⁷⁹⁰ Şimdi bu altı modu görelim.

1. Birinci Mod: Bu modda orta terim, her iki terime tümel olarak bitişir. Büyük terimin, küçük terimin bir kısmı için doğru olmasını sonuç olarak verir. Yani iki tümel olumlu öncülden meydana gelir ve tikel olumlu sonuç verir. Örnek:

Her 'B', 'C' dir.

Her 'B', 'A' dır.

O halde bazı 'C'ler 'A' dır.⁷⁹¹

Ebherî, bu tür kıyasların ya küçük öncülün düz döndürmesiyle birinci şekle irca edileceğini ya da saçmaya irca yoluyla ispat edileceğini söylemiştir. Saçmaya irca yoluyla ispat şöyle ifade edilmektedir. Sonucun çelişğinin doğru olması iki öncülün birlikte doğru olması ihtimalini ortadan kaldırır. Çünkü eğer sonucun çelişğı doğru olursa, küçük öncülle büyük öncülün birlikte doğru olması, büyük öncülün çelişğinin doğru olmasını gerektirir. Böylece iki çelişik bir araya gelmiş olur ki bu da imkânsızdır.⁷⁹²

2. İkinci Mod: Bu modda büyük öncül olumsuz olmalıdır. İki tümel öncülden meydana gelir, tikel olumsuz sonuç verir. Yani orta terim, tüm kaplamıyla, büyük terimden uzaklaştırılır. Bunun yanında orta terimin tümel bir kaplamda küçük terimin altında yer alması gerekir. Büyük terimin, küçük terimin bir kısmından olumsuzlanmasını sonuç olarak verir. Örnek:

Her 'B', 'C' dir.

Hiçbir 'B', 'A' değildir.

O halde bazı 'C'ler 'A' değildir.⁷⁹³

⁷⁸⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32a; krş. İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 79.

⁷⁸⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 131.

⁷⁹⁰ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 64; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 75; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s.77.

⁷⁹¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32a; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 52a.

⁷⁹² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 131; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32b.

⁷⁹³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32b; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 52a.

Bunun ispatı, ya küçük öncülün düz döndürülmesiyle birinci şekle irca ya da saçmaya irca yoluyla olur.⁷⁹⁴

3. Üçüncü Mod: Bu modda orta terimin iki tarafın kaplamı altında yer alması gerekir. Küçük öncül tikeldir. Büyük öncülün, küçük terimin bir kısmı üzerine doğru olmasını sonuç olarak verir. Yani küçük öncülü tikel olan iki olumlu öncülden meydana gelir ve tikel olumlu sonuç verir. Örnek:

Bazı 'B'ler 'C'dir.

Bütün 'B'ler 'A'dır.

O halde bazı 'C'ler 'A'dır.⁷⁹⁵

Ebherî'ye göre bunun ispatı ya küçük öncülün düz döndürülmesiyle birinci şekle irca ya da saçmaya irca yoluyla olur.⁷⁹⁶

4. Dördüncü Mod: Ebherî'ye göre bu modun geçerli sonuç verebilmesi için küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuz olmalıdır. Sonuç tikel olumsuz olur. Örnek:

Bazı 'B'ler 'C'dir.

Hiçbir 'B', 'A' değildir.

O halde bazı 'C'ler 'A' değildir.⁷⁹⁷

Bu mod da ya küçük öncülün düz döndürülmesiyle birinci şekle irca edilir ya da saçmaya irca yoluyla ispat edilir.⁷⁹⁸

5. Beşinci Mod: Bu modun geçerli sonuç verebilmesi için orta terimin, iki tarafın kaplamı altında yer alması ve büyük öncülün de tikel olması gerekir. Büyük terimin, küçük terimin bir kısmı için doğru olmasını sonuç olarak verir. İki olumlu öncülden meydana gelir ve büyük öncül tikel olumludur. Tikel olumlu sonuç verir. Örnek:

Her 'B', 'C'dir.

Bazı 'B'ler 'A'dır.

O halde bazı 'C'ler 'A'dır.⁷⁹⁹

Bu kıyas ya büyük öncülün düz döndürülüp küçük öncül kılınması ve sonucun da düz döndürülmesiyle birinci şekle irca edilir ya da saçmaya irca yoluyla ispat edilir.⁸⁰⁰

6. Altıncı Mod: Ebherî'ye göre bu modun geçerli sonuç verebilmesi için orta terimin, büyük terimden tikel olarak olumsuzlanması ve orta terimin tümel olarak küçük terimin

⁷⁹⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.132; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a.

⁷⁹⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 131; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32b; *Hidâyetü'l-Hikme*, v.84/2a.

⁷⁹⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 132; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a.

⁷⁹⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32b; *Kitabu'l-Matalî*, v. 84b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 115a; krş. İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 78.

⁷⁹⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 132; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a.

⁷⁹⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 52b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v.115a.

⁸⁰⁰ Ebherî, *Kitabu'l-Matalî*, v. 85a; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 32b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10a.

altında yer alması gerekir. Büyük terimin, küçük terimden tikel olarak olumsuzlanmasını sonuç olarak verir. Özetle büyük öncül tikel olumsuz, küçük öncül de tümel olumludur. Tikel olumsuz sonuç verir. Örnek:

Her ‘B’, ‘C’ dir.

Bazı ‘B’ler ‘A’ değildir.

O halde bazı ‘C’ ler ‘A’ değildir.⁸⁰¹

Ebherî’ye göre bu türden kıyaslar ya büyük öncülün döndürülüp küçük öncül yapılmasıyla birinci şekle irca ya da saçmaya irca yoluyla ispat edilir.⁸⁰²

d. Dördüncü Şekil: Daha önce de geçtiği gibi dördüncü şeklin değeri, yani kesin bilgi sağlayıp sağlayamayacağı tartışmalıdır. Bu sebepten dolayı bazı mantıkçılar bu şekle eserlerinde yer vermemişlerdir.⁸⁰³ İşte bu yüzden Ebherî, *İsagûci* gibi hacim olarak küçük eserlerinde ya bu şekle hiç yer vermemiş ya da *Hidâyetü’l-Hikme*’de yaptığı gibi onu sadece isim olarak zikretmiştir.⁸⁰⁴ Ancak *Keşfü’l-Hakâik* ve *Tenzîlu’l-Efkâr* gibi eserlerinde bu şekli bütün detaylarıyla incelemiştir.

Bu şekilde orta terim, büyük öncülde yüklem, küçük öncülde konudur. Klasik mantık kitaplarında, dördüncü şeklin geçerli sonuç verebilmesi için üç kuraldan bahsedilmiştir. Buna göre, büyük öncül olumlu olursa, küçük öncül tümel olmalıdır; küçük öncül olumlu olursa sonuç daima tikel olmalıdır; olumsuz modlarda büyük öncül tümel olmalıdır.⁸⁰⁵ Ayrıca bu şekilden kıyasların tümel olumlu sonuç vermeyeceği vurgulanmıştır.⁸⁰⁶ Bunun yanı sıra bu şeklin geçerli sonuç verebilmesi için mütekaddimin mantıkçıların tek şart, müteahhirin mantıkçıların ise iki şart koştuğunu iddia edenler olmuştur.⁸⁰⁷

Ebherî, dördüncü şekilden geçerli sonuç çıkarmak için beş şart olduğunu ifade etmiştir. Bu şartların gerekçelerini ayrıntılarıyla anlatmıştır. Bunlar sırasıyla şöyledir: 1) Öncüllerden biri tikel olumsuz olmamalıdır. 2) İki öncül aynı anda tümel olumlu olmamalıdır. 3) İki öncül aynı anda tikel olumlu olmamalıdır. 4) Büyük öncül tikel olumluyken küçük öncül tümel olumsuz olmamalıdır. 5) Küçük öncül tikel olumluyken büyük öncül tümel olumlu olmamalıdır.⁸⁰⁸

⁸⁰¹ Ebherî, *Tenzîlü’l-Efkâr*, v. 32b; *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 52b; *Kitabu’l-Matalî*, v. 84b; krş. İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 78.

⁸⁰² Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.132; *Tenzîlü’l-Efkâr*, v. 32b; *Beyânü’l-Esrâr*, v. 10a; krş. Şâmî, *Dirâsetün fi’l-Mantık*, s. 39-40.

⁸⁰³ Mesela bkz. Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*; İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*.

⁸⁰⁴ Bkz. Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 84/1a.

⁸⁰⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 118; Yaren, *Kıyasların Yapısı*, s. 38.

⁸⁰⁶ Keşşî, *Hadâiku’l-Hakâik*, v. 86b.

⁸⁰⁷ Bkz. Şâmî, *Dirâsetün fi’l-Mantık*, s. 42-43.

⁸⁰⁸ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.132; *Tenzîlü’l-Efkâr*, v. 32b.

Ebherî bu şartları *Tenzîlu'l-Efkâr*'da orta terimin kaplamı açısından kısaca ortaya koymuş, *Keşfü'l-Hakâik*'te ise şartların neden gerekli olduğunu ayrıntılarıyla anlatmıştır. Mantıkta dördüncü şekille ilgili, ondan kesin sonuç elde edilip edilemeyeceği üzerinde büyük tartışmalar olduğu için Ebherî'nin *Keşfü'l-Hakâik*'teki ayrıntılı izahatını buraya almanın yerinde olacağını düşündük.

Ebherî, dördüncü şekil için ileri sürdüğü birinci şartın gerekliliğini şöyle açıklamıştır. İki öncülün biri tikel olumsuz olursa bu, ya küçük ya da büyük öncül olur. Eğer küçük öncül tikel olumsuzsa, büyük öncül; ya tümel olumlu ya tümel olumsuz; ya tikel olumlu ya da tikel olumsuz olur. Bu durumlardan hangisi söz konusu olursa olsun bunlardan sonuç çıkmaz. Eğer büyük öncül tikel olumsuz olursa, küçük öncül ya tümel olumlu ya tikel olumlu ya tümel olumsuz ya da tikel olumsuz olur. Bunlardan hiçbiri geçerli sonuç vermez.⁸⁰⁹

İkinci şarta göre, orta terime aykırı (müteanid) oldukları için iki öncül birbirine uygun olabileceği gibi karşıt da olabilir. Ebherî böyle bir kıyastan her iki durumda da, olumlu ya da olumsuz herhangi bir sonuç çıkmayacağını belirtmiştir.⁸¹⁰

Üçüncü şartın gerekçesini Ebherî şu örnekle açıklamıştır: 'Bazı canlılar konuşandır' ve 'bazı atlar canlıdır' öncülleri doğru kabul edildiğinde; 'at'ı 'konuşan'a yüklem yapmakla (yani 'bazı konuşanlar attır' demekle) geçerli bir sonuç elde edilemez. Yine; 'bazı canlılar konuşandır' ve 'bazı insanlar canlıdır' öncülleri doğru kabul edildiğinde; 'konuşan'dan 'insan' olmayı uzaklaştırmakla (yani, 'bazı konuşanlar insan değildir' demekle) olumlu ya da olumsuz herhangi bir sonuç elde edilemez.⁸¹¹

Dördüncü şart gereğince, 'hiçbir insan at değildir' ve 'bazı canlılar insandır' öncülleri doğru kabul edildiğinde, 'at'tan 'canlı' olmayı uzaklaştırmakla (yani, 'hiçbir at canlı değildir,' demekle) herhangi bir sonuç elde edilemez. Yine, 'hiçbir insan cansız değildir', 'bazı canlılar insandır' öncülleri doğru kabul edildiğinde, 'canlıyı' 'cansıza' yüklemekle (yani 'hiçbir cansız canlı değildir,' demekle) olumlu veya olumsuz hiçbir sonuç elde edilemez.⁸¹²

Ebherî, beşinci şartın gerekçesini ise şu örnekle açıklamıştır: 'Bazı canlılar attır,' 'bütün insanlar canlıdır' öncülleri doğru kabul edildiğinde, 'insan'ı 'at'a yüklem yapmakla, (yani 'bazı atlar insandır,' demekle) bir sonuca ulaşılamaz. 'Bazı canlılar attır', 'tüm kişneyenler canlıdır' öncülleri doğru kabul edildiğinde, 'at'dan 'kişneyen' (olmayı)

⁸⁰⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.132-133.

⁸¹⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 134.

⁸¹¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 134.

⁸¹² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 134.

uzaklaştırmakla da (yani ‘bazı atlar kişnemez/kişneyen değildir,’ demekle) geçerli bir sonuç elde edilemez.⁸¹³

Mantık kitaplarında dördüncü şeklin geçerli sonuç veren beş modu olduğu söylenir.⁸¹⁴ Ancak bazı mantıkçılar bu şeklin sekiz modundan bahsetmişlerdir. Mesela, Kazvîni, bu şeklin sekiz modu olduğunu ve ancak ilk beş modun açık sonuç verdiğini iddia etmiştir.⁸¹⁵

Ebherî yukarıda açıklanan birinci şart gereğince muhtemel on altı moddan yedisinin düştüğünü belirtmiştir. Geri kalan dört şartın her biri, birer modu düşürür, böylece dört mod daha düşmüş olur. Geriye bu şekilden geçerli sonuç veren beş mod kalır.⁸¹⁶ Ancak Ebherî’ye göre bu beş mod basit kıyaslara dayalı hükümlerdir. Ebherî bileşik kıyaslardan bu şekilde üç tane geçerli sonuç veren mod daha olduğunu ifade etmiştir. Böylece bu şekilden geçerli sonuç veren sekiz mod söz konusu olmuş olur.⁸¹⁷ Ebherî’nin burada bileşik kıyas dediği, modal kıyaslardır. Bunu, onun bu modları ortaya koyarken kullandığı örneklerden anlıyoruz. Biz burada basit kıyaslardan meydana gelen beş modu vermekle yetineceğiz. Beş modun izahı örnekleriyle birlikte aşağıdaki gibi yapılmıştır.

1. Birinci Mod: Orta terim, küçük terimin kaplamı altındadır, büyük terim de orta terimin kaplamı altındadır ve her ikisi de tümeldir. Büyük terimin, küçük terimin bir kısmı için doğru olmasını sonuç olarak verir. Yani iki tümel olumlu öncülden oluşur. Tikel olumlu sonuç çıkar. Örnek:

Her ‘B’, ‘C’ dir.

Her ‘A’, ‘B’ dir.

O halde bazı ‘C’ler ‘A’dır.⁸¹⁸

Bunun birinci şekle ircâi, bu tertibin düz döndürülüp (öncüllerin alt üst edilip) sonra da sonucun düz döndürülmesiyle olur. Üçüncü şekle ircâ etmek için büyük öncül düz döndürülür.⁸¹⁹ Ebherî sadece bu modun üçüncü şekle nasıl irca edileceğinden bahsetmiştir. Kanaatimizce bu mod önce üçüncü şekle daha sonra birinci şekle irca edilir.

2. İkinci Mod: Geçerli sonuç verebilmesi için orta terimin, küçük terimin kaplamı altında, büyük terimin de orta terimin kaplamı altında yer alması gerekir. Ayrıca sadece büyük öncül tikel olmalıdır. Özetle büyük öncülü tikeldir. İki öncül de olumludur ve tikel olumlu sonuç verir. Örnek:

⁸¹³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 134; krş. Keşşî, *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 87b-88a.

⁸¹⁴ İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 79; Öner, *Klasik Mantık*, s. 119; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 183.

⁸¹⁵ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 42-43; Said Paşa, *Hulasâ-i Mantık*, s. 96.

⁸¹⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.134; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 33a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 52b.

⁸¹⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 137.

⁸¹⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 33a; *Kitabu'l-Matalî*, v. 85a; *Zübdetü'l-Hakâik*, 115b.

⁸¹⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 33a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 135; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10b.

Her 'B', 'C' dir.

Bazı 'A' lar 'B' dir.

O halde bazı 'C' ler 'A' dır.⁸²⁰

Ebherî'ye göre bu türden kıyasların birinci şekle ircaı, aynen birinci modda olduğu gibi tertibin düz döndürülüp sonra da sonucun düz döndürülmesiyle olur. Üçüncü şekle ircâ etmek için de büyük öncül düz döndürülür.⁸²¹

3. Üçüncü Mod: Büyük terim tümel bir kaplamda orta terimin altında yer alır; küçük terim, orta terimin tüm kaplamından olumsuzlanır. Büyük terimin, küçük terimin tüm kaplamından olumsuzlanmasını sonuç olarak verir. Yani küçük öncülü olumsuzdur. İki öncül de tûmeldir ve tûmel olumsuz sonuç verir. Örnek:

Hiçbir 'B', 'C' değildir.

Her 'A', 'B' dir.

O halde hiçbir 'C', 'A' değildir.

Bu mod önce tertibin döndürülmesi, daha sonra da sonucun döndürülmesiyle birinci şekle irca edilir. İkinci şekle çevirmek için küçük öncül düz döndürülür.⁸²²

4. Dördüncü Mod: Orta terim, tümel bir kaplamda küçük terimin altında yer alır ve büyük terimin tüm kaplamından olumsuzlanır. Büyük terimin, küçük terimin tüm kaplamından olumsuzlanmasını sonuç olarak verir. Özetle büyük öncül olumsuzdur. İki öncül de tûmeldir ve tikel olumsuz sonuç verir. Örnek:

Her 'B', 'C' dir.

Hiçbir 'A', 'B' değildir.

O halde bazı 'C' ler 'A' değildir.⁸²³

Ebherî'ye göre bu tür kıyaslar, iki öncülün döndürülmesiyle birinci şekle, küçük öncülün döndürülmesiyle ikinci şekle, büyük öncülün döndürülmesiyle de üçüncü şekle irca edilebilir.⁸²⁴

5. Beşinci Mod: Orta terim, tikel bir kaplamda küçük terimin altında yer alır ve büyük terimin tüm kaplamından olumsuzlanır. Büyük terimin, küçük terimin tüm kaplamından olumsuzlanmasını sonuç olarak verir. Yani küçük öncül tikel olumludur. Büyük öncül tümel olumsuzdur. Sonuç ise tikel olumsuzdur. Örnek:

⁸²⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 33a; *Kitabu'l-Matalî*, v. 85a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 52b; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s.79.

⁸²¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 135; krş. Şâmî, *Dirâsetü'n fi'l-Mantık*, s. 45-48.

⁸²² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 135; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10b; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 33a; *Kitabu'l-Matalî*, v. 85a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 52b.

⁸²³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 33a; *Kitabu'l-Matalî*, v. 85a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 115b.

⁸²⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 135.

Bazı 'B'ler 'C'dir.

Hiçbir 'A', 'B' değildir.

O halde bazı 'C'ler 'A' değildir.⁸²⁵

Bu modun birinci şekle ircaı, iki öncülün düz döndürülmesi suretiyle olur.⁸²⁶

Yüklemlı basit kıyasların şekil ve modlarını yukarıdaki gibi izah etmiş olan Ebherî, bazı eserlerinde bu noktadan sonra, yüklemlı kıyasların bir çeşidi olarak değerlendirdiği yüklemlı modal kıyasları incelemiştir.

Modal kıyaslar konusu oldukça karmaşıktır. Ebherî, bu kıyasaları daha çok sembolik ifadelerden oluşan örneklerle anlatmıştır. Biz modal kıyasları, Ebherî'nin kıyas anlayışını incelediğimiz çalışmamızda bütün detaylarıyla izah etmeye çalıştık.⁸²⁷ Bundan dolayı konuya bu çalışmada yer vermedik.

1.2. Şartlı Kesin (İktirani) Kıyaslar

Kesin kıyasların ikincisi şartlı olanlardır. Öncüllerinden en az bir tanesi şartlı olmalıdır. Çünkü öncüllerden birinin yüklemlı olması mümkündür. Şartlı olan öncül bitişik şartlı olabileceği gibi ayrık şartlı da olabilir.⁸²⁸ Şartlı kesin kıyaslar ya yalnız şartlı öncüllerden veya şartlı öncüllerle yüklemlı öncüllerden oluşur. Yapıldıkları öncüllerin çeşitlerine göre genelde beş kısma ayrılırlar.⁸²⁹ Ebherî onları oluşturan öncüllerden hareketle şartlı kesin kıyasları, eserlerinde beş başlık altında ele almıştır. Ebherî'ye göre bu tür kıyaslar ya iki bitişik şartlı ya biri yüklemlı diğeri ayrık şartlı ya biri yüklemlı diğeri bitişik şartlı ya iki ayrık şartlı ya da biri bitişik şartlı diğeri ayrık şartlı önermelerden oluşabilir.⁸³⁰ Ebherî'ye göre bunlar sırasıyla şöyledir.

1.2.1. Bitişik Şartlı Önermelerden Oluşan Şartlı Kesin Kıyaslar

Bu tür kıyasların yapıları ve kuruluşlarına ilişkin birtakım ana ilkeler vardır. Bunlarda önermelerin ikisi de bitişik şartlı olduğu için sonuç da bitişik şartlı olur. Örnek:

Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur.

Her ne zaman gündüz olursa aydınlık olur.

Öyleyse her ne zaman güneş doğarsa aydınlık olur.

Bunların da yüklemlı kesin kıyaslar gibi dört şekli vardır.⁸³¹ Böyle kıyasların dört şekli, geçerli sonuç verme şartları ve modları aynen yüklemlı kesin kıyaslarda olduğu

⁸²⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 33a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 115b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 52b.

⁸²⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 135; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 33a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 10b.

⁸²⁷ Bkz. Kömürcü, Kamil, *Ebherî'nin Kıyas Anlayışı*, (Y. Lisans Tezi), Ank. 2004. s. 62-74.

⁸²⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 127; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 189.

⁸²⁹ Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 93a; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 144a; İsmail Gelenbevi, *Kıyas Risâlesi*, s. 81.

⁸³⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.123; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 29b.

⁸³¹ Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 118; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 46.

gibidir.⁸³² Ancak İbn Sînâ yüklemli kıyaslarda olduğu gibi şartlı kesin kıyasların da sadece üç şekli üzerinden işlem yapılabileceğini söylemiştir.⁸³³ Yani bu tür kıyaslarda da dördüncü şekli dikkate almamıştır.

Semerkandî'nin orta terimin öncüllerde tam cüz olup olmamasına göre üç kısma ayırdığı⁸³⁴ bu tür kıyasları Ebherî, ilk önce dört bölümde incelemiş, bu bölümlerin bazılarını da başka alt başlıklara ayırmıştır. Bu kıyaslardan geçerli sonuç elde edebilmek için dört yol önermiştir. Ebherî'nin konuyu söz konusu bu ele alış tarzı çok ayrıntılı, uzun ve çetrefilli olduğu için burada tek tek onları zikretmenin, bu tezin kapsamını aşacağını düşündük. Kaldı ki biz Ebherî'nin kıyas anlayışını konu alan çalışmamızda bu ayrıntıların hepsini zikretmiştik.⁸³⁵

Ebherî bu tür kıyasları dört şekil üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre orta terim, küçük öncülde tali, büyük öncülde mukaddem olursa bu birinci şekildir. Meseala, 'her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur, her ne zaman gündüz olursa yeryüzü aydınlanır; o halde güneş doğarsa yeryüzü aydınlanır,' çıkarımı birinci şekildedir. Orta terim her iki öncülde de tali olursa bu ikinci şekildir. Meseala, 'her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur, gece olduğunda elbette gündüz değildir; o halde güneş doğduğunda elbette gece değildir,' örneğinde durum böyledir. Orta terim her iki öncülde de mukaddem olursa bu üçüncü şekildir. 'Her ne zaman gündüz olursa güneş doğmuştur, her ne zaman gündüz olursa yeryüzü aydınlanır; o halde güneş doğduğunda yeryüzü aydınlanır,' çıkarımı bunun örneğidir. Orta terim küçük öncülde mukaddem, büyük öncülde tali olursa bu da dördüncü şekildir. 'Her ne zaman gündüz olursa güneş doğmuştur, her ne zaman yeryüzü aydınlanırsa gündüz olmuştur; o halde güneş doğduğunda yeryüzü aydınlanır,' çıkarımı da dördüncü şekilden bir akıl yürütmedir. Bu şekillerin geçerli sonuç veren modlarının sayısı yüklemli kesin kıyaslardaki kadardır.⁸³⁶

Ebherî bu tür kıyaslardaki her iki önerme de lüzûmiyyeden ise böyle kıyaslardan bitişik şartlı bir sonuç çıkmayacağını beyan etmiştir. Çünkü 'her ne zaman A, B ise C, D'dir ve her ne zaman C, D ise H, Z'dir' dendiğinde büyük öncül, hali hazırda orta terimle büyük terim arasındaki karşılıklı gerektirmeye delalet eder. Diğer öncül ise küçük terimin doğru olması halinde orta terimin doğru olduğunu gösterir. Bu durumda büyük terim küçük terimi

⁸³² Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 47; Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 56; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 81.

⁸³³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 67; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 7-8.

⁸³⁴ Bkz. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 144a.

⁸³⁵ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 155-158; Kömürcü, *Ebherî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 74-78.

⁸³⁶ Ebherî, *Kitabü'l-Matali*, v. 85b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 11a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 53a; krş. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 6-7.

gerektirmez.⁸³⁷ Tûsî, Ebherî'nin bu görüşünün zayıf olduğunu ileri sürmüştür. Bunu da İbn Sînâ'ya dayandırmıştır. Tûsî'nin beyanına göre İbn Sînâ bu durumu şu örneklerle delillendirmiştir: 'İki sayısı her ne zaman tek ise çifttir; iki sayısı her ne zaman sayı ise çifttir; öyleyse iki sayısı her ne zaman tek ise çifttir.' Bu imkânsız bir durumdur. Doğru olan iki öncülün imkânsız bir sonuç vermesi de imkânsızdır. Bu durumda böyle bir karine sonuç vermez.⁸³⁸

Bu şekilde kurulmuş kıyaslarda orta terim iki öncülde ya tam cüz olur ya tam olmayan cüz olur; ya da bir öncülde tam, diğesinde tam olmayan cüz olur.⁸³⁹ Ebherî, bu türden kıyaslarda orta terim öncüllerde eğer tam cüz' ise sonuç veren modların sayısı yüklemlielerde olduğu gibidir ve sonuç da bitişik şartlıdır, biçimindeki yaygın anlayışın tartışmalı olduğunu belirtmiştir.⁸⁴⁰

Ebherî, iki bitişik şartlıdan oluşan kıyaslarda önermelerden biri lüzûmiyye diğeri ittifakiyye olup, orta terim iki öncülde tam cüz olursa sonucun bitişik şartlı ittifakiyye olacağını ifade etmiştir. Bu tür kıyaslarda şayet ortaklık, tam olmayan cüzde ise, çıkan sonuç bitişik şartlı olmaz. Çünkü hali hazırda doğru olan öncülün, bu takdir üzere doğruluğunun ortadan kalkması mümkündür.⁸⁴¹ Eğer iki önerme de ittifakiyye ise böyle bir kıyas geçerli sonuç verir. Ancak bu kıyas bir anlam ifade etmez.⁸⁴² Çünkü sonuç kıyastan önce bilinmektedir.

1.2.2. Ayrık Şartlı Önermelerden Oluşan Şartlı Kesin Kıyaslar

Her iki öncülü de ayrık şartlı önermelerden oluşan kıyaslardır. Bu tür kıyaslarda önermelerden birisi tümel, her ikisi de olumlu olmalıdır. İkinci öncül de ya hakikiye ya maniatü'l-hulûdür.⁸⁴³ İbn Sînâ bu tür kıyaslarda ortaklığın ancak tam değil de tam olmayan cüzde olabileceğini, bu cüzün de ya talinin ya da mukaddemin parçası olacağını ifade etmiştir.⁸⁴⁴ Kazvîni, iki öncül arasındaki ortaklık tam olmayan cüzde olursa bu tür kıyasların (yüklemlielerde olduğu gibi) kıyasın doğal işleyişi üzere sonuç verebileceğini beyan etmiştir.⁸⁴⁵

Ebherî, ayrık şartlı önermelerden oluşan şartlı kesin kıyasları, öncüllerindeki ortak cüzden hareketle incelemiştir. Şartlı kıyasların öncülleri arasındaki ortak cüz, yüklemli

⁸³⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 37a.

⁸³⁸ Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 214.

⁸³⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 37a; krş. İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 81.

⁸⁴⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 155.

⁸⁴¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 38b-39a.

⁸⁴² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 162-163.

⁸⁴³ Öner, *Klasik Mantık*, s.129; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 51.

⁸⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 70; krş. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 96b.

⁸⁴⁵ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 47.

kıyasların öncüllerinde yer alan orta terime tekabül eder. Orta terim bazen küçük öncülün bir cüzüyle büyük öncülün bir cüzü arasında; ya da bazen küçük öncülün bir cüzüyle büyük öncülün her bir cüzü arasında; ya da bazen büyük öncülün bir cüzüyle küçük öncülün her bir cüzü arasında; ya da bazen küçük öncülün her bir cüzüyle büyük öncülün her bir cüzü arasında ortak olabilir.⁸⁴⁶ Mesela, birinci durum için şu örnek verilebilir:

Her cisim ya felekîdir ya da elementseldir (unsûrî).

Her elementsel cisim ya ağırdır ya da hafiftir.

O halde her cisim ya felekîdir ya ağırdır ya da hafiftir.⁸⁴⁷

Ebherî, bu tarz kıyalarda, iki öncülün tam cüzde ortak olabileceklerini ifade etmiştir. Mesela, ‘ya güneş doğmuştur ya gecedir; ya gecedir ya da gündüzdür,’ öncülleri, ayrık şartlının bitişik şartlıya dönüştürülmesiyle bitişik şartlı bir sonuç verir. Çünkü küçük öncül, ‘her ne zaman güneş doğmuşsa gece değildir,’ önermesini gerektirirken, büyük öncül, ‘her ne zaman gece değilse gündüzdür,’ önermesini gerektirir ve sonuç da ‘her ne zaman güneş doğmuşsa gündüzdür,’ önermesi olur.⁸⁴⁸ Ebherî’ye göre iki öncül tam olmayan cüz de ortak olursa sadece birinci ve ikinci şekilden geçerli sonuç çıkar. Bu iki şekle benzeyen durumlarda da böyle kıyasların geçerli sonuç vermesi mümkündür. Mesela, birinci şeklin birinci moduna şu örnek verilebilir:

Her sayı ya çifttir ya tektir.

Her çift ya çiftin çiftidir ya tekin çiftidir.

Öyleyse her sayı ya tektir ya çiftin çifti ya da tekin çiftidir.⁸⁴⁹

Ebherî, yaygın anlayışa göre iki öncül tam cüzde ortak ise bu kıyastan sonuç çıkmayacağı şeklindeki bir iddiaya karşı çıkmıştır. Ona göre, iki öncül tam cüzde ortak ise iki mukaddemin de olumlu olması ve bunlardan birisinin de tümel olması şartıyla bu kıyas sonuç verir.⁸⁵⁰ Ancak iki önerme birden bitişik ve ayrık şartlı olmaz. İki öncül tam cüzde ortak olduğunda, iki taraftan biri diğerinden ayırlamaz; küçük öncül de büyük öncülden ayırlamaz, bir şekil de diğer şekilden ayırlamaz, bir tarafın sonucu diğer tarafın sonucundan ayırlamaz. Bu durumda sonuç, ya iki hakikiye olmaktan ya böyle olmamaktan başka bir şey olamaz. Eğer sonuç birinci durumdaki gibi, yani iki hakikiye önerme olursa, bunların ikisi ya tümel olur ya da sadece ikisinden biri tümel olur. Eğer ikisi de tümel olursa sonuç iki ayrık şartlı

⁸⁴⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 40a; krş. İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 83-84.

⁸⁴⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 84b.

⁸⁴⁸ Ebherî, *Kitabü'l-Matali*, v. 85b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 53a.

⁸⁴⁹ Ebherî, *Kitabü'l-Matali*, v. 85b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 117a; krş. Fenârî, *Şerh-u İşagûci*, s.23.

⁸⁵⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 164; krş. İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 85.

maniatü'l-hulû olur.⁸⁵¹ Ebherî'ye göre orta terim iki öncülde eğer tam cüz olursa iki öncülün olumlu olması ya da öncüllerden birinin tümel olması şartı vardır. İki öncül birden sadece maniatü'l-cem ve sadece maniatü'l- hulû olmaz.

İki öncülü de ayrıık şartlı önermelerden oluşan kesin kıyaslarda, öncüllerden birincisi tikel ise sonuç tikel ve ayrıık şartlı olur. Eğer öncüllerden ikincisi tikel ise ikinci öncülü tikel ayrıık şartlı olarak sonuç verir.⁸⁵²

1.2.3. Bitişik Şartlı ve Yüklemlî Önermelerden Oluşan Şartlı Kesin Kıyaslar

Bunlar bitişik şartlı ve yüklemlî önermelerden oluşan kıyaslardır. Geçerli sonuç verebilmelerinin temel şartı, bitişik şartlının talisiyle yüklemlinin parçası olan ortak cüzün bir araya gelerek büyük öncül olmasıdır. Sonuç bitişik şartlı olur ve sonuç önermesinin mukaddemi bitişik şartlının mukaddemi olur.⁸⁵³

Ebherî, bu tür kıyasların yapıları ve kuruluşlarına ilişkin birtakım ana ilkeler üzerinde durmuştur. Buna göre böyle kıyasların en meşhuru, bitişik şartlı sonuç verendir. Bitişik şartlı olan ya olumlu ya da olumsuzdur. Eğer olumlu olursa ortaklık ya yüklemlî ile bitişik şartlının tâlisi arasındadır ya da mukaddemi arasındadır. Eğer ortaklık talide ise bitişik şartlı olan ya küçük ya da büyük öncül olur.⁸⁵⁴ Ebherî'nin bu tarz kıyaslara verdiği en açık örnek şudur:

Eğer bu, insan ise canlıdır.

Her canlı, cisimdir.

Öyleyse bu, insan ise cisimdir.⁸⁵⁵

Bitişik şartlı önerme lüzûmiyyeden ise, bu tür bir kıyas bitişik şartlı sonuç vermez. Çünkü 'her ne zaman A, B ise her C, D'dir ve her D, H'dir,' dendiğinde bitişik şartlı olan, A, B'nin, her C, D için zorunlu olmasına delalet eder. Yüklemlî olan, hali hazırda her D'nin H olduğunu ifade eder ve bu takdir üzere yüklemlî kalması mümkün olmaz. Bu durumdaki bir kıyas da sonuç vermez.⁸⁵⁶ Tûsî, Ebherî'nin, bitişik şartlı olan lüzûmiyye ise sonucun bitişik şartlı olamayacağı şeklindeki itirazının İbn Sînâ'nın görüşlerine dayandığını ileri sürmüştür.⁸⁵⁷ Bu gayet doğaldır. Çünkü Ebherî, daha önce de zikredildiği gibi birçok konuda İbn Sînâ'nın görüşlerine muvafakat etmektedir. İbn Sînâ bu tür kıyasların, yüklemlî önermelerin ortaklık tarzlarından biri üzere olumlu olan bitişik şartlının talisi ile ortak

⁸⁵¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 39b; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 217.

⁸⁵² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 39a; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 217.

⁸⁵³ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 47; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 85; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 51.

⁸⁵⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 170; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 151a.

⁸⁵⁵ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 84b.

⁸⁵⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 36a.

⁸⁵⁷ Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 211.

olmasıyla tesis edilebileceğini belirtmiştir.⁸⁵⁸ Bu durumda sonuç bitişik şartlı bir önerme olur. Bu durumda sonuç önermesinin mukaddemi, yüklemli önermenin mukaddemiyle aynı olur.

Şartlı önerme tümel olumlu olabilir. Bu vasfa sahip olan bir önerme, talinin aynı ve mukaddemin çelişğinden oluşan ayrık şartlı bir önermeyi zorunlu kılar. Bu durumda ortaklık ya yüklemli öncülle bitişik şartlının talisi arasında; ya da yüklemli ile bitişik şartlının mukaddemi arasında olur. Her iki takdir üzere de bitişik şartlı olan ya küçük ya da büyük öncül olur.⁸⁵⁹

Bitişik şartlı ve yüklemli önermelerden oluşan kıyasların da dört şekli vardır.⁸⁶⁰ Ebherî bunları da açıklamıştır. Orta terim, bitişik şartlının talisinin yüklemi, yüklemelinin de konusu olursa bu birinci şekildir. Örnek: ‘Eğer A, B ise her C, D’dir, her D, H’dir; o halde A, B ise C, D’dir, C, H’dir.’ Orta terim hem bitişik şartlının talisinde hem de yüklemli de yüklem ise bu da ikinci şekildir. Örnek: ‘A, B ise her C, D’dir, hiçbir H, D değildir; o halde A, B ise hiçbir C, H değildir.’ Orta terim bitişik şartlının talisinde ve yüklemli de konu ise bu da üçüncü şekildir. Örnek: ‘A, B ise her D, C’dir, her D, H’dir; o halde A, B ise bazı C, H’dir.’ Eğer orta terim bitişik şartlının talisinde konu, yüklemli de yüklem olursa bu da dördüncü şekildir. Örnek: ‘Eğer A, B ise her C, D’dir, her H, D’dir, A, B olduğunda bazı C, H’dir.’ Bütün bu şekillerden geçerli sonuç veren modların sayısı, yüklemli önerme küçük öncül yapıldığında yüklemli kesin kıyaslardaki gibidir.⁸⁶¹

Bitişik şartlı önerme eğer büyük öncül yapılırsa sonuç, büyük öncülün çelişğinden meydana gelen ayrık şartlı tümel maniatü’l-hulû olur. Sonuç, tâli ve yüklemelinin birleşmesinden meydana gelmiştir.⁸⁶² Şayet bitişik şartlı olan rastlantılı, yani ittifakiyye bir önerme ise sonuç; bitişik şartlıdır.⁸⁶³

Özetle söylemek gerekirse, bu kıyasların sonuç vermesinin şartı, bitişik şartlı olanın olumlu olmasıdır. Sonucun mukaddemi bitişik şartlının mukaddemidir; sonucun talisi ise bitişik şartlının talisi ile yüklemli olanın yüklemelinin bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkar.

1.2.4. Ayrık Şartlı ve Yüklemli Önermelerden Oluşan Şartlı Kesin Kıyaslar

Bunlar, biri ayrık şartlı diğeri yüklemli önermelerden oluşan kıyaslardır. Bu kıyaslarda sonuç ya yüklemli ya şartlı olur. Yüklemelinin sayısı şartlı önermenin sayısınca olup da

⁸⁵⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 68.

⁸⁵⁹ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 36a-b.

⁸⁶⁰ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 48; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 85.

⁸⁶¹ Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 11a; *Kitabü’l-Matali*, v. 85b-86a; *Zübdetü’l-Hakâik*, v. 116b.

⁸⁶² Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 171.

⁸⁶³ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 37a.

yüklemlilerin yüklemi de aynı olursa, sonuç yüklemli bir önerme olur. Ancak ayrık şartlı önerme tümel olumlu ve hakikiye olmalıdır.⁸⁶⁴

Ebherî, bu tür kıyasların kuruluşlarına ilişkin bazı temel kuralları zikretmiştir. Buna göre ister hakikiye ister maniatü'l-hulû olsun bu tür kıyaslarda ayrık şartlının tümel olumlu olması şarttır.⁸⁶⁵ Tûsî, ayrık şartlı olanın tümel olması şartının zorunlu olmadığını, yüklemli önerme, zat ve vasıf itibariyle daime olduktan sonra ayrık şartlı önerme tikel de olsa böyle bir kıyasın geçerli sonuç verebileceğini iddia ederek Ebherî'nin bu görüşüne karşı çıkmıştır.⁸⁶⁶ Ebherî, eğer bu şarta uyulmazsa, yüklemelinin, ayrık şartlıdaki ortak cüzle bir araya gelemeyeceğini ve buradan da sonuç çıkmayacağını beyan etmiştir.⁸⁶⁷

Bu tür kıyaslarda yüklemli önerme ya küçük ya da büyük öncül kılınır. İki öncül arasındaki ortaklık yüklemli ile ayrık şartlının bir parçası arasında; ya da yüklemli ile ayrık şartlının her bir parçasında olur. Yüklemli olan küçük öncül yapıldığında orta terim ya yüklemliyle büyük öncülün cüzlerinden bir cüzü arasında ortaktır ya da her iki cüzde ortaktır. Şayet birinci durum söz konusu olursa sonuç, ayrık şartlı maniatü'l-hulû olur.⁸⁶⁸

Bu tür kıyasların da dört şekli vardır. Yüklemli önerme, büyük öncül olursa sadece birinci ve ikinci şekilden geçerli sonuç çıkar. Ebherî birinci şekli şöyle örneklendirmiştir:

Her insan cisimdir.

Her cisim ya sakindir ya hareketlidir.

Öyleyse her insan ya sakindir ya hareketlidir.

İkinci şekle verdiği örnek şöyledir:

Her sayı ya çifttir ya tektir.

Her çift sayı eşit olarak ikiye bölünür.

Öyleyse her sayı ya tektir ya da eşit olarak ikiye bölünür.⁸⁶⁹

Ebherî'ye göre yüklemli önerme, küçük öncül olursa bu durumda sadece birinci ve üçüncü şekilden geçerli sonuç çıkar.⁸⁷⁰

1.2.5. Bitişik Şartlı ve Ayrık Şartlı Önermelerden Oluşan Şartlı Kesin Kıyaslar

Biri bitişik şartlı diğeri ayrık şartlı önermelerden oluşan kıyaslardır. Bu kıyaslar çeşitli şekillerde kurulabilir. İki öncül arasındaki ortaklık ya tam cüzde ya da tam olmayan cüzde olabilir. Hangi türlü olursa olsun bu tür kıyaslarda bitişik şartlı olan küçük öncül olmalıdır ve

⁸⁶⁴ Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 120; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 99; Öner, *Klasik Mantık*, s.129; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 52.

⁸⁶⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 174; krş. İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 86.

⁸⁶⁶ Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 209-210.

⁸⁶⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 35b.

⁸⁶⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 174.

⁸⁶⁹ Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 117a; krş. İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 87.

⁸⁷⁰ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 11a.

ayrık şartlı olan da olumlu olmalıdır.⁸⁷¹ Ayrık şartlı olan olumlu olduğunda ortak cüzleri tekrarlanarak birinde mukaddem, diğerinde tali olursa sonuç ayrık şartlı, yok eğer ortak cüzleri, mukaddem veya talide tam olmayan bir cüz olursa sonuç bitişik şartlı olur.⁸⁷²

Ebherî, bu tür kıyasların tabiatına ilişkin bir takım temel ilkeleri izah etmiştir. Buna göre bu tarz kıyaslarda orta terim ya her iki öncülde tam cüzdür ya da her iki öncülde tam olmayan cüzdür ya da sadece birinde tam cüzdür. Eğer her ikisinde de tam cüz ise ayrık şartlı önerme küçük öncül yapılıdır. Bu durumda birinci şekil ikinci şekilden, üçüncü şekil de dördüncü şekilden ayırt edilemez. Çünkü ayrık şartlının bir cüzü diğer cüzünden ayıramaz. Sonra bitişik şartlı olan eğer lüzûmiyyeden ise onun tümel olumlu olması şarttır. Eğer böyle olmazsa, ne ayrık şartlı ne de bitişik şartlı olarak iki öncül arasında bağ kurulup geçerli bir kıyas kurulamaz.⁸⁷³

Bitişik şartlı önerme lüzumiyye olursa, kıyasın bitişik şartlı tümel olumlu sonuç vermesi şartı vardır. Orta terim bitişik şartlıda tali olur, ayrık şartlı olan da olumlu olursa, bitişik şartlının tümel maniatü'l-cem olması; eğer ayrık şartlı olan olumsuz olursa sadece maniatü'l-hulû olması şartı vardır. Bitişik şartlı olan bazen küçük öncül bazen de büyük öncül yapılıdır.⁸⁷⁴

Ebherî, bu şekilde kurulmuş kıyaslarda bitişik şartlı olanın büyük ya da küçük öncül olabileceğini belirtmiştir. Eğer küçük öncül olursa, diğer öncülle ya tam cüzde ya tam olmayan cüzde ortak olabilir. Eğer tam cüzde ortak olursa bunun örneği şudur:

Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur.

Daima ya gündüzdür ya da gecedir.

Öyleyse her ne zaman güneş doğarsa gece değildir.⁸⁷⁵

İkinci durumun örneği ise şudur:

Eğer bu, insan ise canlıdır.

Her canlı ya uzun ya da kısa boyludur.

Öyleyse bu, insan ise ya uzun ya da kısa boyludur.⁸⁷⁶

Ebherî, bitişik şartlı olanın büyük öncül yapıldığı kıyasa da şu örneği vermiştir:

Daima ya güneş doğmuştur ya da gecedir.

Her ne zaman gece ise gündüz değildir.

Öyleyse her ne zaman güneş doğmamış ise gündüz değildir.⁸⁷⁷

⁸⁷¹ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 49; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 54.

⁸⁷² İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 90; Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 122.

⁸⁷³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 41b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 175.

⁸⁷⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 175; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 153a.

⁸⁷⁵ Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 117a.

⁸⁷⁶ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 84b.

Ebherî'ye göre bu tür kıyaslar ancak birinci ve üçüncü şekilden geçerli sonuç verirler. Bu kıyasların sonucu bitişik şartlıdır, sonucun mukaddemi bitişik şartlının mukaddemidir. Birinci şekle örnek: “A, B ise her C, D’dir, her D ya H ya da Z’dir; öyleyse A, B ise her C ya H’dir ya da Z.” İkinci şekle örnek: “A, B ise her C, D’dir, her D ya H ya da Z’dir, öyleyse; A, B ise bazı C ya H ya da Z’dir.”⁸⁷⁸ Ebherî, bu tarz kıyasların geçerli sonuç veren sekiz modu olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷⁹

Böylece yüklemli kıyasların durumları açıklanmış oldu. Şimdi kıyas çeşitlerinin ikinci ana başlığını oluşturan istisnâli kıyaslar konusunda Ebherî'nin nasıl bir yaklaşım sergilemiş olduğunu görelim.

2. İSTİSNALİ (SEÇMELİ) KIYASLAR

Basit kıyasların ikinci çeşidi, istisnâli kıyaslardır. Adından da anlaşılacağı gibi bu tür kıyaslarda bir bütünden bir parça istisna edilir. İstisna işlemi olumlu olarak yapılacağı gibi olumsuz olarak da yapılabilir. Bu şekilde bir sonuca ulaşılmaya çalışılır.

Mantık literatüründe, sonucun aynının yahut çelişğinin öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunduğu kıyasa istisnâli kıyas denmiştir.⁸⁸⁰ İbn Sînâ, istisnâli kıyası, sonucun kendisi veya çelişğii öncüllerde mevcut olan kıyas, şeklinde tanımlayıp; ‘Abdullah zengin ise haksızlık yapmaz, Abdullah zengindir, öyleyse Abdullah haksızlık yapmaz,’ şeklinde örneklendirmiştir.⁸⁸¹ Bu tür kıyaslarda iki öncülden biri şartlı olur diğer öncül ise ya ilk öncülün bir parçasını evetlemek ya da değillemek için konulmuştur.⁸⁸² Eğer soncun aynısı öncüllerde bulunuyorsa buna ‘istisna-i müstakim’ (doğru seçmeli), çelişğii bulunuyorsa buna da ‘istisnâ-i gayr-ı müstakim’ (dolaşık seçmeli) denilir.⁸⁸³

Ebherî, istisnâli kıyası şöyle tanımlamıştır: ‘Sonucun aynısının veya çelişğinin öncüllerde bilfiil yer aldığı kıyaslar ‘istisnâli’ olarak adlandırılır. Sonucun aynının bilfiil öncüllerde yer aldığı istisnâli kıyaslara şu örnek verilebilir:

Eğer bu, insan ise canlıdır.

Fakat bu, insandır.

Öyleyse bu, canlıdır.

⁸⁷⁷ Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 117a.

⁸⁷⁸ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 11b; *Telhisü'l-Hakâik*, v. 53a.

⁸⁷⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 43a; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 221.

⁸⁸⁰ Râzî, *Lübâb*, s. 31; Cürcânî, *Târîfât*, 122; İzmirlî, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 123; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 74; Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 162.

⁸⁸¹ İbn Sînâ, *İşaretler v e Tembihler*, s. 58.

⁸⁸² Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 49; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 134b; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 54.

⁸⁸³ İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 90; Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 101; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 91.

Sonucun çelişğinin öncüllerde bilfiil zikredildiğı istisnalı kıyasların örneğı de şöyledir:

Eğer bu, insan ise canlıdır.

Fakat bu, canlı değildir.

Öyleyse bu, insan değildir.⁸⁸⁴

İstisnalı kıyasların öncüllerinin ya biri şartlı, diğeri yüklemli olur veya her iki öncül de şartlı olur. Birinci öncülün şartlı önerme olması gereklidir. Bu sebeple birinci öncüle şartlı öncül, ikinci öncüle istisnalı öncül denir.⁸⁸⁵ Birinci öncülün bitişik veya ayrık şartlı olmasına göre istisnalı kıyaslar, aynî istisna (tarafların aynen istisna edilmesi) ve çelişkili istisna (tarafların çelişiklerinin istisna edilmesi) olarak ikiye ayrılmıştır.⁸⁸⁶ İbn Sînâ'ya göre istisnalı kıyasların kurulma biçimlerinden biri, bitişik şartlı öncülle olanlardır. Bu da talinin istisna edilip mukaddemin sonuç olarak çıkmasıyla olur. Mesela, 'güneş doğarsa yıldızlar kaybolur, güneş doğmuştur, öyleyse yıldızlar kaybolmuştur,' çıkarımında durum böyledir.⁸⁸⁷

Ebherî, istisnalı kıyaslar için ileri sürülen kuralları izah etme yoluna gitmiştir. Buna göre bu tür kıyaslarda öncüllerden en az birinin ya bitişik şartlı ya da ayrık şartlı olması gerekir. Eğer öncüllerden biri bitişik şartlı ise mukaddem ondan istisna edilir, taliyi sonuç olarak verir. Talinin çelişğı istisna edildiğinde mukaddemi sonuç olarak verir.⁸⁸⁸

Ebherî'ye göre istisnalı kıyaslarda en önemli şart, öncüllerden birinin ya bitişik şartlı ya da ayrık şartlı olmasıdır. Öncüllerden biri bitişik şartlı olursa, bitişme ve istisna için başka şart aranmaz. Burada ya tümel bitişme ya da tümel istisna şartı vardır. Ancak bu tür bir kıyas bitişme değil istisna ihtimali taşıyorsa buradan sonuç çıkmaz.⁸⁸⁹

Ebherî'ye göre bu tarz kıyaslardaki bitişik şartlı öncül ya lüzumiyye ya da ittifakiyyedir. Eğer ittifakiyye olursa iki cüz'ün doğrulukta birleşmesiyle tâlinin çelişğinin istisna edilmesi mümkün değildir. Eğer istisna edilen parça, mukaddemin aynısı ise tâlinin aynısı sonuç olmuş olur. Fakat bu bir anlam ifade etmez.⁸⁹⁰ Yani ittifakiyye olan bitişik şartlı öncüllerden oluşan bir kıyasta, talinin çelişğı istisna edilirse ortak olan iki cüzün doğru olarak bir araya gelmesi söz konusu olamaz.

Bu şekilde kurulan kıyaslardaki bitişik şartlı öncül eğer lüzumiyye ise mukaddemin aynısının istisnâ edilmesiyle tâlinin aynısı sonuç olur. Tâlinin çelişğinin istisna edilmesi,

⁸⁸⁴ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12a.

⁸⁸⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 77; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 90.

⁸⁸⁶ Râzî, *Lübâb*, s. 43; Fenârî, *Şerh-u İsgâci*, s. 23.

⁸⁸⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 68; *en-Necât*, s. 78.

⁸⁸⁸ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 11b-12a; *Kitabü'l-Matali*, v. 87a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 117a.

⁸⁸⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 179; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 42b.

⁸⁹⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 179; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 42b.

mukaddemin çelişğini sonuç olarak verir. Şayet istisna, tâlinin aynısı ve mukaddemin çelişkiyse, talinin mukaddemden daha genel olması ihtimaliyle buradan sonuç çıkmaz. Çünkü genel olanın doğru olması, özel olanın doğru olmasını gerekli kılmadığı gibi, özel olanın yanlış olması genel olanın da yanlış olmasını gerekli kılmaz. Mesela, şöyle dense; ‘her ne zaman insan yazıcı ise insan hareket edendir, fakat insan hareket eden değildir,’ bu iki öncülden sonuç çıkmaz. Bu öncüllerden sonuç çıkması için, ‘fakat insanlardan hiçbiri hareket eden değildir’ denilmesi gerekirdi.⁸⁹¹

Ebherî bu türden kıyaslarda öncüllerden biri ayrık şartlı olduğunda iki parça arasında karşıtlık söz konusu olmazsa, istisnanın ancak belirli bir şartla (vakitte) söz konusu olacağını ifade etmiştir. Bunun da tümel karşıtlık ya da tümel istisna olması gerekir.⁸⁹² Bu durumda ayrık şartlı öncül ya hakikiyyedir ya maniatü’l-cemdir ya da maniatü’l- hulûdür. Ebherî bu türden kıyaslarda ayrık şartlı öncülün hakikiye olduğu durumda parçalardan her hangi birinin aynısının istisna edileceğini ifade etmiştir. Bu durumda diğer parçanın çelişki sonuç olur. Parçalardan birinin çelişkinin istisna edilmesiyle de diğerinin aynısı sonuç olur.⁸⁹³ Ebherî’ye göre mesela, aşağıdaki örnekte olduğu gibi buradan dört sonuç elde edilir: ‘Bu sayı kesinlikle (daima) ya çifttir ya tektir, fakat bu sayı çifttir, (1) o halde tek değildir, fakat bu (sayı) tektir, (2) o halde çift değildir, fakat bu sayı çift değildir, (3) o halde tektir, fakat bu (sayı) tek değildir, (4) o halde çifttir.’⁸⁹⁴

Böyle kıyaslarda ayrık şartlı öncül bazen birkaç parçadan oluşabilir. Bu durumda parçalardan herhangi birinin istisna edilmesiyle, diğer parçanın çelişki sonuç olur. Mesela; ‘bu sayı ya diğer sayıdan büyüktür ya ona eşittir ya da ondan küçüktür, fakat ondan büyüktür, o halde ondan küçük de değildir ona eşit de değildir.’ çıkarımında durum böyledir.⁸⁹⁵ Yani ya ondan küçük değildir ya da ona eşit değildir. ‘Fakat o büyük değildir’ denilseydi, sonuç; ‘ya ona eşittir ya da ondan küçüktür,’ olurdu.

Ayrık şartlı öncül maniatü’l-cem olursa parçalardan herhangi birinin aynısı istisna edilir, diğer parçanın çelişki sonuç olur. Parçalardan herhangi birinin çelişki istisna edilirse, iki parçanın yanlışlıkta bir araya gelmesinin mümkün olabileceği ihtimaliyle sonuç çıkmaz. ‘Bu şey kesinlikle ya taştır ya da ağaçtır, fakat bu şey taştır; öyleyse bu şey ağaç değildir,’ örneğinde durum böyledir.⁸⁹⁶

⁸⁹¹ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 179; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 42b; *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 53b.

⁸⁹² Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 85a; *Beyânü’l-Esrâr*, v. 12a.

⁸⁹³ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 43a; *Beyânü’l-Esrâr*, v. 12a; *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 53b; *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 85a; krş. İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 91-92.

⁸⁹⁴ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.180; *Kitabü’l- Matali*, v. 87a; *Zübdetü’l-Hakâik*, v. 117b.

⁸⁹⁵ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.180; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 43a; *Zübdetü’l-Hakâik*, v. 117b.

⁸⁹⁶ Ebherî, *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 53b; *Kitabü’l- Matali*, v. 87a; *Zübdetü’l-Hakâik*, v. 117b.

Ayrıık şartlı öncül eğer maniatü'l-hulû ise mukaddemin çelişğini istisna, taliyi sonuç olarak verir. Talinin çelişğini istisna ise mukaddemi sonuç olarak verir. Durum şu örnekte olduğu gibidir: 'Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır, fakat o denizde değildir, (1) o halde boğulmamıştır, fakat o boğulmuştur, (2) o halde denizdedir.' Aynî istisna (tarafaların aynen istisnası), iki öncülün doğrulukta birleşmeleri ihtimalinden dolayı sonuç vermez.⁸⁹⁷ Ebherî'ye göre çelişkili istisna, Kazvîni ve Fenârî'nin de aynen ifade ettikleri gibi⁸⁹⁸ iki parçanın yanlılıkta birleşmeleri ihtimalinden dolayı sonuç vermez.

Özetlemek gerekirse, Ebherî, istisnâlı kıyası geleneğe uygun biçimde, sonucun; şekil ve anlam bakımından ya aynının ya da çelişğinin kıyasın öncülleri içinde yer aldığı kıyas olarak tanımlamıştır. Sonucun öncüllerde şekil olarak bulunması öncüllerden birinin, sonucun aynısı olması anlamına gelmeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Sonucun öncüllerde şekil olarak bulunması demek, öncüllerden birinin bir bölümü olarak bulunması demektir.

Yapı itibariyle kıyasın birinci çeşidini oluşturan ve sadece iki öncül ve bir sonuçtan oluşan basit kıyasların durumları açıklanmış oldu. Şimdi de yapı itibariyle kıyasın ikinci çeşidini oluşturan ve birçok öncül ve sonuçtan müteşekkil olan bileşik kıyaslar konusunda Ebherî'nin görüşlerini ortaya koyacağız.

B. BİLEŞİK (MÜREKKEP) KIYASLAR

Daha önce de ifade edildiği gibi birçok öncül ve sonuçtan oluşan kıyaslar, bileşik kabul edilir. Bileşik kıyaslar, varılmak istenen sonuca gitmek için biri diğerinin sonucu olmak üzere tertip edilmiş birçok öncülden oluşur. Bunların, mevsûlü'n-netâic, mefsûlü'n-netâic, hulf, tümevarım (istikra) ve temsil (analoji) olmak üzere dört sınıfı olduğu kabul edilmiştir.⁸⁹⁹ Bu tür kıyaslar, ya iki veya daha fazla kesin kıyastan ya iki veya daha fazla seçmeli kıyastan ya da biri seçmeli diğeri de kesin olan iki kıyastan oluşabilir.⁹⁰⁰

Ebherî, bileşik kıyaslar konusuna *Keşfü'l-Hakâik*'te on iki başlıktan oluşan sonuç (hatime) kısmında yer vermiştir. Burada, mevsul'un-netâic (zincirleme kıyas) ve mefsûl'ün-netâic olarak isimlendirilen kıyasları farklı başlıklara ayırmadan bileşik kıyaslar başlığı altında incelemiştir. Bileşik kıyaslardan olan hulfî kıyası ise müstakil bir başlık altında ele almıştır. Daha sonra klasik mantıkta düzensiz kıyaslardan sayılan bölünmüş (mukassem) kıyas ve zamîr kıyaslar üzerinde durmuştur. *Tenzîlü'l-Efkâr*'da ise bileşik kıyaslar başlığı altında yine mevsul'un-netâic ve mefsûl'ün-netâici farklı başlıklara ayırmadan bileşik kıyaslar

⁸⁹⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 180-181; *Kitabü'l-Matali*, v. 87a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 117b.

⁸⁹⁸ Bkz. Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 51; Fenârî, *Şerh-u İsağüci*, s. 24.

⁸⁹⁹ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 51-52.

⁹⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 79; Şirvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantık*, s. 55; Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 125; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 58.

başlığı altında incelemiştir. Daha sonra bileşik kıyasların hulfî kıyas, bölünmüş kıyas ve analogi olduğunu ifade etmiştir. Diğer eserlerinde de benzer bir tutum sergilemiştir.

Ebherî bileşik kıyası şöyle tanımlamıştır: ‘İkiden fazla öncülde oluşan kıyaslara bileşik kıyaslar denir.’⁹⁰¹ Bu kıyaslarda, bir kıyasın sonucu diğerinin öncülü olur. Bu şekilde meydana gelen bütünden zorunlu olarak bir sonuca ulaşılır.⁹⁰²

Ebherî bu konuda Fahreddin Râzî’nin görüşlerini de tartışma konusu yapmıştır.⁹⁰³ Râzî, bütün kıyasların ne fazla ne de noksan iki öncülde oluşması gerektiğini iddia etmiştir. Ebherî, Râzî’nin bileşik kıyaslarla ilgili söylediklerinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Ebherî’ye göre onun söyledikleri basit kıyaslar için geçerlidir. Çünkü basit kıyasların ne fazla ne de noksan sadece iki öncülde oluşması gerekir.⁹⁰⁴ Şimdi Ebherî’nin bileşik saydığı kıyas çeşitlerini görelim.

a. Mevsul’n-Netâic: Bu tip kıyaslar ardarda gelen bir çok kıyastan oluşur. Birinci kıyasın sonucu, takip eden kıyasın öncülü olur. Bu kıyaslara zincirleme kıyaslar da denmiştir.⁹⁰⁵ Sonuçlar bilfiil bazen öncül bazen de sonuç olarak alınır.⁹⁰⁶ Örnek:

Birbirine eşit üç kenarı olan şekil üçgendir.

Her üçgen şekildir.

Her şeklin açılarının sayısı, kenarlarının sayısına eşittir.

Öyleyse eş kenar üçgenin açılarının sayısı kenarlarına eşittir,⁹⁰⁷ çıkarımı zincirleme bir kıyastır. İbn Sînâ bu tür kıyaslarda, sonuçta bilfiil tekrar edilenin, öncülde tekrar edilerek sonucun bu tekrarlarla katlanarak bir sarmal oluşturması şeklinde bir işleyişin olduğunu vurgulamıştır.⁹⁰⁸

Konuyu özet biçimde incelemiş olan Ebherî, bunların, muhtevalarında basit bir kıyasın sonucunun bazen sonuç bazen öncül olarak bulunduğu kıyaslar olduğunu ifade etmiştir. Bu kıyaslara şu örneği vermiştir: ‘Her A, B’dir ve her B, C’dir ve her A, C’dir; öyleyse her A, C’dir ve her C, D’dir ve her A, D’dir.’⁹⁰⁹

b. Mefsûlü’n-Netâic: Bunlar da ardarda gelen basit kıyaslarda tekrardan kaçınmak için önceki kıyasların sonuçlarının zikredilmediği kıyaslardır. Bu sonuçlar bir sonraki kıyasın

⁹⁰¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 29b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 54a.

⁹⁰² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 183; *Kitabü'l-Matali*, v. 87a; *Zübdetü'l-Hakâik*, 117b.

⁹⁰³ Bkz. Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, (Fahreddin er-Râzî’nin ‘*Kitâbu'l-Mulahhas ve'l-Hikme*’ Adlı Eserinin Tahkiki Ve Değerlendirmesi, içinde; thk. İ. Hanoğlu) Basılmamış Doktora Tezi, Ank. 2009, c. I, s. 188-192.

⁹⁰⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.183.

⁹⁰⁵ Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 124; Öner, *Klasik Mantık*, s. 141; Şâmî, *Dirâsetin fi'l-Mantık*, s. 58.

⁹⁰⁶ Sühreverdî, *Telvihât*, s. 60-61.

⁹⁰⁷ Şirvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantık*, s. 55.

⁹⁰⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 79.

⁹⁰⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 44a; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 54a; *Zübdetü'l-Hakâik*, v.117b.

öncülü olur.⁹¹⁰ Bu tür kıyasların sonucu, ayrıık şartlı bir önerme olursa buna ‘kıyas-ı mukassim-i muhtelifin-netice’ de denir. Örneğin, ‘kelime ya isim ya fiil ya da harftir,’⁹¹¹ şeklindeki bir ifade böyle bir kıyasın sonucudur.

Ebherî’ye göre bunlar yukarıda anlatıldığı gibi basit kıyasların sonuçlarının kaldırılmasıyla ortaya çıkan kıyaslardır. Bu kıyasların yapısı, ‘her A, B’dir ve her B, C’dir ve her C, D’dir ve her D, H’dir ve her A, H’dir,’ şeklindedir.⁹¹²

c. Hulfi Kıyas: Hulfi kıyası İslam mantıkçıları farklı farklı isimlendirmişlerdir. Mesela, Zeynüddin el-Keşşî bu çeşit kıyasları, Mâverâünnehir ehlinin *lazım kıyas (kıyas-ı lâzım)*, Irak ehlinin *döndürülmüş kıyas (aksü’l-kıyas)* ve bazı kimselerin de *tard edilmiş kıyas (kıyas-ı tard)* olarak isimlendirdiklerini belirtmiştir.⁹¹³ Ebherî bu tür kıyaslar için sadece hulfi kıyas ismini kullanmıştır.

Kıyasın bu çeşidi genel olarak şöyle tanımlanmıştır: ‘Bir fikrin karşıt halini çürüterek ispatı isteneni sonuç olarak veren çıkarıma hulfi kıyas denir.’⁹¹⁴ İbn Sînâ’ya göre hulfi kıyas, biri kesin diğeri istisnalı olan iki kıyastan oluşur; sonucun çelişğinin yanlış olduğu ortaya konularak ulaşılmak istenen netice elde edilir.⁹¹⁵ Gazâlî bu tür kıyasların sonucunda yer alan öncüllerden birinin yanlış olması gerektiğini beyan etmiştir.⁹¹⁶ Tûsî, hulfi kıyasın çoğunluğun kabulüne göre iki kıyastan oluştuğunu ifade etmiştir. Bunlardan biri bitişik şartlı ve yüklemli öncüllerden oluşan şartlı kesin kıyastır, diğeri ise bitişik şartlı öncüllerden oluşan istisnalı bir kıyastır.⁹¹⁷

Ebherî’ye göre hulfi kıyas, ulaşılmak istenen sonucun çelişğinin imkânsız olduğunu ortaya koymak suretiyle istenenin hakikatini ortaya koymaktır.⁹¹⁸ Bilinen şekliyle bu tür kıyaslar, biri kesin diğeri istisnalı olan iki kıyastan oluşur.⁹¹⁹ Bunların sonucu, istisnalı olabileceği gibi kesin de olabilir.

Hulfi kıyasın, ispatı istenen iddianın, çelişğinin yanlış olduğunu ortaya koymaktan ibaret olduğunu söyledik. Şimdi bunu örneklerle gösterelim. Örneğin, ‘bazı insanlar zenci değildir,’ önermesini hulfi yoluyla ispat edelim. ‘Bazı insanlar zenci değildir’ önermesi yanlış

⁹¹⁰ Sühreverdi, *Telviât*, s. 61; Ahmet Cevdet, *Mi’yar-ı Sedâd*, s. 124; Öner, *Klasik Mantık*, s. 142.

⁹¹¹ Şirvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantık*, s. 55.

⁹¹² Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 44a; *Zübdetü’l-Hakâik*, v. 117b.

⁹¹³ Keşşî, *Hadâiku’l-Hakâik*, v. 102b.

⁹¹⁴ Râzî, *Lübâb*, s. 43; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 52; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 157a.

⁹¹⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 69; *en-Necât*, s. 85.

⁹¹⁶ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 79.

⁹¹⁷ Tûsî, *Ta’dilu’l-Mi’yar*, s. 223.

⁹¹⁸ Ebherî, *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 54a; *Kitabü’l-Matali*, v. 87b; *Zübdetü’l-Hakâik*, v. 117b.

⁹¹⁹ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.184; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 44b; *Kitabü’l-Matali*, v. 87b.

ise bunun çelişği olan ‘her insan zencidir’ önermesini doğru kabul ederek, bu önermeyi doğru olduğu kabul edilen bir başka önermeyle bir araya getirip bir kıyas yapalım:

Her insan zencidir.

Her zenci siyahtır.

Öyleyse her insan siyahtır.

Bu çıkarımda sonuç yanlıştır.⁹²⁰ Burada ispatlanmak istenen iddia, bazı insanların zenci olmadığıdır. Bu iddianın çelişği olan, ‘bütün insanlar zencidir’ savı çürütülerek birinci iddia, yani bazı insanların zenci olmadığı yargısı ispatlanmıştır.

Hulfî kıyas, kesin ispata ulaşmaktan çok bir iddiayı çürütmek için kullanılır. Ebherî özellikle bu noktaya dikkat çekmiştir.⁹²¹

d. Bölünmüş (Mukassem) Kıyas: Bölünmüş kıyaslar, ayrık şartlı bir öncülle, ayrık şartlı öncüldeki parçaların sayısınca yüklemli öncülden oluşur. Yüklemli öncüllerden her biri, ayrık şartlı öncülün parçalarından her birine ortaktır.⁹²² Mesela, ‘her üçgen ya açıları eşit olan ya da açıları farklı olandır; açıları eşit olan her şey şekildir ve açıları farklı olan her şey de şekildir; öyleyse her üçgen şekildir,’⁹²³ çıkarımında durum böyledir.

Ebherî’ye göre bu tür kıyaslar da bileşik kıyaslar sınıfına girer. Mantıkçı bu kıyasların daha çok yapıları üzerinde durmuştur. Buna göre böyle bir kıyas ayrık şartlı ve yüklemli öncüllerden oluşabilir. Ayrık şartlı önerme küçük öncül yapılıdır. Küçük öncülün parçalarının konuları ortaktır. Bunların yüklemli sonuç vermesi için yüklemli öncül, şartlı öncülün bölümleri sayısınca hüküm ihtiva ediyor olmalı ve bu hükümlerin yüklemi aynı olmalıdır. Örnek: Daima ya her A, B’dir ya da her A, C’dir ve her B, D’dir ve her C, D’dir.⁹²⁴

Ebherî, böyle kıyasları Fahreddin Râzî’nin,⁹²⁵ bütün basit kıyasların ne fazla ne de noksan, yalnızca iki öncülden oluşması gerektiği hükmü gereğince basit kıyaslardan saydığını zikretmiştir.⁹²⁶

Ebherî’ye göre bu tür kıyaslarda orta terim iki öncülde tüm kaplamıyla tekrar edilmese bile kıyas geçerli sonuç verebilir. Örneğin; ‘her C, bilfiil B’dir ve A, daima B olmayandır,’ sözü, ‘hiçbir C, daima A değildir ve ancak bazı C’ler bilfiil A’dır,’ soncunu verir.⁹²⁷ Tûsî, bölünmüş kıyaslarda maniatu’l-cem olan öncüllerin kullanılamayacağını iddia etmiştir. Bunun

⁹²⁰ Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 85a.

⁹²¹ Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 12a.

⁹²² Bingöl, *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*, s. 126; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 99.

⁹²³ Şâmî, *Dirâsetün fi’l-Mantık*, s.52.

⁹²⁴ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 44b; krş. Tûsî, *Ta’dilu’l-Mi’yar*, s. 223.

⁹²⁵ Bkz. Râzî, *Kitâbu’l-Mulahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme*, c. I, s. 188-192.

⁹²⁶ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.184; *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 45b; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 157a-b.

⁹²⁷ Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, v. 44b.

gerekçesi olarak da, böyle yapılırsa bunun bütün durumları kapsama ihtimaliyle tam tümevarım olarak ortaya çıkmasını göstermiştir.⁹²⁸

Bölünmüş kıyasları da bileşik kıyaslardan saymış olan Ebherî, bu kıyaslarda küçük öncülün ayrık şartlı olmasını şart koşturmuştur.

e. Zamîr Kıyas: Ebherî'nin sadece *Keşfü'l-Hakâik* ve *Hidâyetü'l-Hikme*'de bahsetmiş olduğu *zamîr* kıyas, Aristoteles'in *entimem*, İslam mantıkçılarının *matvî* ya da *kısaltılmış* kıyas dedikleri kıyas çeşididir. Aristoteles, entimem için, hakikate yakın öncüllerden ya da işaretlerden hareket eden kıyastır, demiştir.⁹²⁹ Matvî kıyas, ifadede eksik fakat zihinde tam olan kısaltılmış, yani anlamı zihinde saklı kıyas olarak tanımlanmıştır.⁹³⁰ İbn Sînâ, bunların, talim, yani eğitim-öğretim ehlinin âdeti üzere, gereksiz görüldüğünden ya da açık olduğundan dolayı büyük öncülün zikredilmediği kıyaslar olduğunu ifade etmiştir.⁹³¹ Öncüllerinden biri hatta ikisi gizlenmiş kıyaslar olabileceği gibi sonucu gizlenmiş kıyaslar da olabilir.⁹³²

Ebherî'nin deyimiyle zamîr kıyas, küçük öncülün zikredilip büyük öncülün hafzedilmesiyle, yani düşürülmesiyle kısaltılan kıyaslardır. Ebherî bir kıyasta öncülü gizlemenin iki sebebi olabileceğini belirtmiştir. Bunlardan birincisi, kıyasın kolay anlaşılır olmasını sağlamaktır. İkinci sebep ise düşürülen öncül yanlış olduğu için onun yanlış olduğunu gizlemektir. Mesela, 'Zeyd gece dışarda dolaşıyor o halde hırsızdır' çıkarımında büyük öncül düşürülmüştür. Gizlenen öncül şudur: 'Gece dışarda dolaşan herkes hırsızdır.'⁹³³

Görüyoruz ki Ebherî, mantıkta matvî, kısaltılmış kıyas olarak adlandırılan entimemleri zamîr kıyas olarak adlandırmıştır. Bu tür kıyaslarda, anlamca açık veya haddi zatında yanlış olmasından dolayı büyük öncül gizlenir. Büyük öncül zikredilmese de zihinde onun ne olduğu açıkça bilinir. Bu yüzden onu zikretmek gereksizdir. Ayrıca büyük öncül, kıyasın doğruluğu konusunda şüphe uyandırabileceği endişesi sebebiyle de gizlenebilir.

C. KIYASA İLİŞKİN KONULAR

Buraya kadar kıyasın yapısı ve çeşitleri konusunda Ebherî'nin yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık. Ancak mantık kitaplarında kıyas konusu sadece onun yapısı ve çeşitlerinden ibaret değildir. Kıyasla doğrudan bağlantılı olan; sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkması, orta terimin iki öncülde tüm kaplamıyla tekrar edilmesi ve istikrârû'n-netâic gibi bazı konular mantık kitaplarının kıyas bölümlerinin sonunda *levâhıku'l-kıyas* ya da

⁹²⁸ Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 223-224.

⁹²⁹ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 189.

⁹³⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 144.

⁹³¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 91; krş, Sühreverdî, *Telvihât*, s. 68.

⁹³² Yaren, *Kıyasların Yapısı*, s. 60.

⁹³³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.186; *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 85b.

tevâbiu'l-kıyas başlığı altında, yani kıyasa ilişkin konular olarak ele alınır.⁹³⁴ Ebherî de *Keşfü'l-Hakâik*'in sonuç kısmında kıyasla doğrudan ilişkili birtakım konuları müstakil başlıklar altında ele alıp işlemiştir. Bunlar, kıyasın geçerli sonuç vermesinin bazı şartları, kıyasın değeri, tümevarım, analogi gibi meselelerdir. Ebherî'nin burada ele aldığı konular benzer sıralanış ve ele alınış biçimleriyle İbn Sînâ'nın *en-Necât*, Râzî'nin *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme* ve Sühreverdî'nin *Mantıku't-Telvîhât* isimli eserlerinde de yer almaktadır. Bu konulardan bazıları Ebherî tarafından aşağıdaki gibi ele alınmıştır.

1. Sonuç Çıkarabilmek İçin Orta Terimin İki Öncülde Bütünüyle Tekrar Edilip Edilmemesi

Bu meselenin kıyas kuralları başlığı altında ele alınması gerekir. Ebherî, müstakil bir başlık altında hiçbir eserinde kıyas kurallarından bahsetmemiştir. Bu başlıkta olduğu gibi sadece *Keşfü'l-Hakâik*'te kıyas kurallarıyla ilişkili sayılabilecek bazı konulara değinmiştir.

Burada üzerinde durulan husus, orta terimin öncüllerdeki kaplamı meselesidir. Bilindiği gibi kıyas kuralları gereği orta terimin kaplamı, sonuçta, öncüllerde olduğundan daha büyük olamaz. Kanaatimizce Ebherî bu kural üzerinde durmak istemiştir. Bunu da ilk önce Fahreddin Râzî'nin görüşlerini aktarıp daha sonra bunlara itiraz ederek yapmaya çalışmıştır.

Râzî'ye⁹³⁵ göre, ' 'A' eşittir 'L, B' ve 'B' eşittir 'L, C' dendiğinde sonuç; ' 'A' eşittir 'L, C' olur.' Şayet orta terim iki öncülde bütünüyle tekrar edilmemiş olsa 'B'ye eşit olanlar küçük öncülde yüklem olur. Büyük öncülün konusu sadece 'B' olur. Keza; 'cismin içinde siyah vardır (siyah renk cisimdir) ve her siyah renktir' dendiğinde sonuç; 'cismin içinde renk vardır' (yani renk de cisimdir) olur.⁹³⁶

Ebherî, Râzî'nin bu söylediklerinin tartışmalı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü birinci örnekte sonuç ancak; 'L, B'ye eşit olan her şey 'B'ye eşit olana eşittir,' şeklindeki farklı bir öncül vasıtasıyla çıkar. İkinci örnekte büyük öncül, 'siyahın (siyahlığın) içinde olan her şey rengin içinde yer alır' şeklinde olsaydı ancak bu durumda bir sonuç çıkardı.⁹³⁷ Bu öncüllerden geçerli sonuç çıkmaz. Çünkü orta terim öncüllerde tüm kaplamıyla yer almamıştır.

2. Kıyasın Döndürmesi (Aksü'l-Kıyas)

Bu konu Aristoteles tarafından *Birinci Analitikler*'de şu şekilde ortaya konulmuştur: 'Bir kıyası aksetmek, büyük terimin orta terime ait olmayacağını, ya da orta terimin küçük

⁹³⁴ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 67; Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 109; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 100a; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 51; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 157a.

⁹³⁵ Bkz. Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, c. I, s. 186.

⁹³⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.185.

⁹³⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.185; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 80.

terime ait olmayacağını ortaya koymak için bir kıyas kurmaktır.⁹³⁸ İbn Sînâ, Sühreverdî, Râzî ve Semerkandî⁹³⁹ gibi İslam mantıkçılarının da inceleme konusu yaptıkları bu meseleyi Ebherî, sadece *Keşfü'l-Hakâik*'te ele almıştır.

Ebherî'ye göre kıyaslar şöyle döndürülür. Döndürülecek kıyasın sonucunun çelişği alınır. İki öncülde birinde, diğer öncüle karşılık gelen bir şeyin sonuç olması için sonucun çelişği yer alır. Mesela;

Her 'C', 'B'dir,

Her 'B', 'A'dır,

Öyleyse her 'C', 'A'dır,' kıyasının döndürmesinde; bazı 'C'ler 'A' değildir, denilir. Çünkü birinci kıyasta her C'nin B olduğu ifade edilmişti. Bu durumda her C'nin A olması söz konusu değildir. Bu döndürme, 'bazı 'B'lerin 'A' olmaması üzerine bina edilmiştir. Ebherî bu tür delillendirmenin bir yeri zorla işgal etme (ğasbe'l-mansıb) olarak isimlendirdiğini kayd etmiştir.⁹⁴⁰ Bir kıyasın döndürülmesinde temel hareket noktası, kıyasın sonucunun çelişğinin alınmasıdır.

3. Devr

İslam mantıkçlarına göre devr, öncüllerden birinin çeliğiyle sonucu (büyük ve küçük öncül yerine) alıp diğer öncülü sonuç yapmaktır.⁹⁴¹ Devr, geçersiz akıl yürütme biçimlerinden biridir. Bunun sebebi, ispat edilmek istenen iki şeyden her birinin diğerinden daha önce ve daha bilinir ve yine her birinin diğerinden daha sonra ve daha kapalı olmasını gerektirmesidir.⁹⁴² Devrî kıyaslarda sonuç üzerine kıyas yapılır. Daha sonra sonuç ve iki öncülde biri döndürülerek diğer öncül de sonuç yapılır. Bu durumda ulaşılmak istenen şey, öncül, öncül de sonuç olur. Böylece öncül, sonucun beyanı, sonuç da öncülün beyanı olmuştur. Hakikatte sonuç da öncül de bir ve aynı şeylerdir.⁹⁴³

Ebherî'ye göre devr, kıyasın sonucunu ve iki öncülde birinin döndürülmüş şeklini öncül yapıp, diğer öncülü sonuç yapmaktır. Ebherî bu durumun ancak tanımların ters döndürmesinde söz konusu olacağını belirtmiştir. Mesela şu örnekte durum böyledir: 'Her insan düşünendir, her düşünen gülerdir, öyleyse her insan gülerdir.'⁹⁴⁴ Mantıkta teselsül olarak da adlandırılan bu kıyas şekli, kıyasta yapılan hatalar konusu içerisinde zikredilir.

⁹³⁸ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 145.

⁹³⁹ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 85; Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, c. I, s. 193; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 61; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 103a; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 157b.

⁹⁴⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.186; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 85; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 61.

⁹⁴¹ *Mevsûatu Mustalahâti ilmi'l-Mantık inde'l-Arap*, s. 377; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 62; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 103a.

⁹⁴² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, (*Kitabu's-Şifa: Burhan*, çev. Ö. Türker), Litera yay. İst. 2006, s. 66-67.

⁹⁴³ İbn Sina, *eş-Şifa* (4. Kitap: *Kıyas*), s. 506; *en-Necât*, s. 87.

⁹⁴⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.186; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v.157b.

Kıyastaki yanlışlardan biri, devrin bir çeşidi olan devr-i batıldır. Bazı mantıkçılar bu tür yanlış kıyasları, mana yanlışlarından kabul edilen ispat edilecek olanı delil yerine alma hatasının bir çeşidi olarak zikretmişlerdir. Buna göre devr-i batıl, yani kısır döngü, ispata muhtaç olan iki önermeyi birbirine delil göstermektir. Bunun en meşhur örneği de, ‘tavuk yumurtadan çıkar’ ve ‘yumurta tavuktan çıkar’ önermeleridir.⁹⁴⁵ Bu tür kıyaslarda bir iddia ispatlanmak yerine, aynı iddia değişik bir ifade ile sonuç olarak zikredilmektedir.

4. İspat Edilecek Olanı Delil Yerine Alma (Müsadere Ale'l-Matlub)

Adından da anlaşılacağı gibi bu, ispata muhtaç olan bir şeyi, başka bir şey için delil yapmaktır. Bu konu, kıyasta yapılan hataların mana yanlışları sınıfı içinde yer alır. Çünkü bu tür çıkarımlarda şekille değil içerikle ilgili bir sorun vardır. Aristoteles'e göre bu çeşit kıyaslar birçok tarzda meydana gelebilir. Bu kıyaslar, delilin, ispatı veya iptali istenen şeye dayandırılması olarak tanımlanır.⁹⁴⁶ İslam mantıkçılarının göre müsadere ale'l-matlub, ulaşılmak istenen sonucun kendisini, terimlerden birini eş anlamlısıyla değiştirmek suretiyle kıyasın sonucu yaparak bir çıkarıma ulaşmaya çalışmaktır.⁹⁴⁷

Ebherî de işte bu yüzden olsa gerek bu tür kıyasları, öncüllerdeki bir lafzı eş anlamlısıyla değiştirip küçük terimin aynını orta terim kılmaktan ibaret görmüştür. Mesela, ‘her insan beşerdir ve her beşer mütefekkindir’ öncüllerinde, küçük terimle orta terim aynı anlamdadır. Ulaşılmak istenen sonuç zaten büyük öncülde zikredilmiştir. Bazen de büyük öncül, ‘her insan düşünenidir ve her düşünen beşerdir’ öncüllerinde olduğu gibi küçük öncülün aynısı olur. Bu öncüllerden, ‘muhakkak her insan beşerdir,’ sonucu çıkar. Ancak bu bir anlam ifade etmez. Çünkü bunun manası; ‘her insan insandır’ olur. Bu çıkarım şeklen doğrudur ancak içerik olarak bir değeri yoktur.⁹⁴⁸

Bu tip kıyasların temel karakteri, Ebherî'nin verdiği örnekte olduğu gibi eş anlamlı kavramlar kullanılması sonucu bir tekrarın ortaya çıkmasıdır. İnsan ve beşer eş anlamlı kavramlardır ve biri diğerinin yerine kullanılabilir. Kıyasın sonucu, kıyas meydana getirilmeden önce de bilindiği için, bu çıkarım hiçbir anlam ifade etmez. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu konu kıyasta yapılan hatalar sınıfına girer. Zaten Ebherî, konuyu *Hidâyetü'l-Hikme* ve *Tenzîlu'l-Efkâr*'da bu başlık altında işlemiştir. Ancak sadece *Keşfü'l-Hakâik*'te meseleyi ayrı bir başlık altında kıyasa ilişkin konular arasında zikretmiştir.

⁹⁴⁵ Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, s. 315

⁹⁴⁶ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 166-167; Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, Elis yay. Ank. 2004, s. 141.

⁹⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 87; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 66; Semerkandî, *Kıstâs*, v.157b.

⁹⁴⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.187.

5. Sonucun Öncüllerden Zorunlu Olarak Çıkması İçin Öncüllerin Doğru Olması Gerekmez

Bir kıyasta sonuç, kıyasın şekil şartlarına uyulduğunda öncüllerden zorunlu olarak çıkar. Bunun böyle olması için öncüllerde ifade edilen bilginin içerik olarak doğru olması şart değildir. Yani sonuç doğru olduğu zaman öncüllerin doğru olması gerekmez.⁹⁴⁹ Çünkü mantık öznel nitelikte olan çıkarımlarla değil bunların dilsel ifadesi olan nesnel nitelikteki akıl yürütmelerle ilgilenir. Mantıkçı verilen bir hüküm veya çıkarımın biçimine ve bu biçimin geçerlik kurallarına uyup uymadığına bakar, gerisi onu ilgilendirmez.⁹⁵⁰

Bu durum Aristoteles'in kurduğu kıyas teorisinin formel bir yapıda olmasından kaynaklanır.⁹⁵¹ İslam mantıkçıları, kurallarına uygun bir şekilde kurulmuş olan bir kıyasta, öncüller içerik olarak yanlış olsa bile kıyasın geçerli olacağını kabul etmişlerdir.⁹⁵²

Ebherî'ye göre, 'bütün insanlar taştır ve her taş canlıdır' öncülerinden hareketle, 'bütün insanlar canlıdır' sonucuna ulaşılır. Bu kıyasta öncüller yanlış olmasına rağmen sonuç doğrudur. Buna göre geçerli bir çıkarım için öncüllerin kendi özünde doğru olması şart değildir.⁹⁵³

Yukarıdaki ifadeler, önemli olanın kıyasta içerik değil form olduğunu açık bir şekilde anlatmaktadır. Bu anlayış sadece Ebherî'ye değil hemen hemen bütün İslam mantıkçılarına hakimdir. Bu da İslam mantıkçılarının, mantık anlayışlarının formel olduğunu gösterir.

II. Tümevarım (İstikra)

Mantıktaki akıl yürütme biçimlerinden biri de tümevarımdır. Modern dönemde, tümevarıma büyük değer atfedilmiş, hemen tüm bilimlerde bir yöntem olarak tümevarım kullanılmıştır.⁹⁵⁴ Tümevarımın bilgiye ulaşmada tümdengelimden daha elverişli olduğunu savunan modern mantıkçılar ve felsefeciler, tümdengelim bilinen şeyleri tekrar etmekten ibaret olan bir totoloji olarak niteleyerek tümdengelim dayanan Aristoteles mantığını eleştirmişlerdir.⁹⁵⁵ Bunun yanında tümevarımın, öncüllerin vakıya uygunluğunu temele

⁹⁴⁹ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 137.

⁹⁵⁰ Yıldırım, *Mantık*, s. 17; Özlem, *Mantık*, s. 19.

⁹⁵¹ Bkz. Köz, İsmail, "Aristo Mantığında Formalizm Tartışması", *Felsefe Dünyası*, 2001/2, S. 34, s. 36-59; Yıldırım, Cemal, *Matematiksel Düşünme*, Remzi Kitabevi, İst. 2004, s. 93-94; Türker, Sadık, "Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi," *Kutadgubilig*, Ocak 2002, S.1, s. 56; İbrahim, Mustafa İbrahim, *Mantıku'l-İstikrâ*, s. 12.

⁹⁵² Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 86; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 64-65; Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, c. I, s. 195; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 108a.

⁹⁵³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 190.

⁹⁵⁴ Özlem, *Mantık*, s. 43; Von Aster, Ernst, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, (çev. M. Gökberk), Sosyal yay. İst. 1994. s. 144-146.

⁹⁵⁵ Bkz. Yıldırım, *Mantık*, s. 231; Russell, Bertrand, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, (çev. V. Hacıkadıroğlu), Kabalcı yay. İst. 1996, s. 60; Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. A. Yardımlı), İdea yay. İst. 1993, s. 22;

alması; tündengelimine ise öncüllerden sonuca gitme işleminde bir çelişkiye düşmemeyi esas almasından dolayı bu iki akıl yürütme biçiminin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁹⁵⁶

Farâbî'ye göre tümevarım, herhangi bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak verilmiş olan bir hükmün doğru olup olmadığının belli olması için bu şeyin içine giren şeylerin, yani bir konunun tikel anlamlarının araştırılmasıdır.⁹⁵⁷ İbn Sînâ, tümevarımı, bir çok tikeline bulunan şeyden dolayı tümeli üzerine verilen hükümdür, biçiminde tanımlamıştır.⁹⁵⁸ Gâzâlî bu tür akıl yürütmeyi, birçok tikelden hareketle, tikelleri kapsayan tümel hakkında hüküm vermek,⁹⁵⁹ olarak ortaya koymuştur. Sonra gelen İslam mantıkçıları da tümevarımı benzer şekilde tanımlamışlardır.⁹⁶⁰ Tümevarım, öncüllerinin ve sonucunun mantıksal formuna bakılarak, tekilden tümele geçiştir,⁹⁶¹ diye de tanımlanmıştır.

Ebherî'ye göre tümevarım, varlığının tikel çokluğundan hareketle tümel üzerine hüküm vermektir. 'İnsanlar, hayvanlar, kuşlar bir şey çiğnediklerinde alt çenelerini hareket ettirirler, öyleyse, bütün canlılar bir şey çiğnediklerinde alt çenelerini hareket ettirirler,' çıkarımı bunun örneğidir.⁹⁶² Ebherî bu çeşit akıl yürütmeyi, bütünü parçalarını inceleyerek onun var oluşu hakkında hüküm vermektir, biçiminde de tanımlama yoluna gitmiştir.⁹⁶³

Tümevarım, tam ve eksik tümevarım olmak üzere ikiye ayrılır. Bir yoruma göre Aristoteles'in tümevarımdan kastı, eksik tümevarımdır.⁹⁶⁴ Tam tümevarım, ortaya konulması istenen öncülün konusu içine giren şeylerin bütün sınıflarının araştırılması iken eksik tümevarım bu sınıfların çoğunun araştırılmasıdır.⁹⁶⁵

Ebherî de tümevarımı tam ve eksik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre eğer yapılan akıl yürütme, incelenen bütünü tüm parçalarını kapsıyorsa bu tam tümevarımdır. Bunun örneği; 'cansız, bitki ve canlı hareketlidir; o halde bütün cisimler hareketlidir,' çıkarımıdır. Ebherî bunun kıyas olarak ifadesinin;

Bütün cisimler ya cansızdır ya bitkidir ya da canlıdır,

ayrıca bkz. Ural, Şafak, "Dedüksiyonda Öncüller mi Yoksa Sonuç mu Önce Gelir?" (Sempozyum Bildirileri, Kasım 1986), Ülke yay. Ank. 1999, s. 222-225.

⁹⁵⁶ İbrahim, Mustafa İbrahim, *Mantıku'l-İstikrâ*, s. 13.

⁹⁵⁷ Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s. 110; "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 161.

⁹⁵⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 57; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 9.

⁹⁵⁹ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 79.

⁹⁶⁰ Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 30; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 66; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 51; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 158a; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 94.

⁹⁶¹ Öner, Necati, "Türkiye'de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedâd", *A.Ü.İ.F.D.* c. VI, S. I-IV, 1957, s. 64; Nicod, Jean, *Tümevarımın Mantıksal Problemi*, (çev. M. T. Yaren), İlahiyat yay. Ank. 2003, s. 15.

⁹⁶² Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a.

⁹⁶³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.187.

⁹⁶⁴ Özlem, *Mantık*, s. 43.

⁹⁶⁵ Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, s. 111; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 90; Cürçânî, *Târîfât*, s. 11; İsmail Gelenbevî, *Kıyas Risâlesi*, s. 86; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 61-62.

Bütün cansızlar, bitkiler ve canlılar hareketlidir,

O halde bütün cisimler hareketlidir,⁹⁶⁶ şeklinde olacağını ifade etmiştir.

Ebherî, bir çıkarım, inceleme konusu olan bütünün tüm parçalarını değil de çoğunu kapsıyorsa bunun eksik tümevarım olduğunu belirtmiştir. Mesela, ‘bütün canlılar ya insandır ya hayvandır (dâbbe) ya da kuştur ve bunlardan her biri bir şey çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler,’ öncüllerinden hareketle, ‘öyleyse her canlı ya insandır ya hayvandır ya da kuştur ve bunlardan her biri bir şey çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler’ demek imkamsızdır. Bu yargı kesin bilgi ifade etmez. Çünkü yapılan akıl yürütme, doğruluğu kesin olan öncüllere dayanmamaktadır.⁹⁶⁷ Çünkü bazı canlılar bu hükmün dışında kalır. Örneğin, timsah bir şey çiğnerken alt çenesini değil, üst çenesini hareket ettirir.⁹⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârat*’ta aynı örnekten hareketle bu tarz bir tümevarımın kesin bilgi ifade etmeyeceğini beyan etmiştir.⁹⁶⁹

Görüldüğü gibi Ebherî, tümevarımı geleneğe bağlı kalarak tanımlayıp bu minval üzere sınıflandırmıştır. Tam tümevarımın kesin bilgi ifade edebileceğini savunmuş buna karşılık eksik tümevarımla kesin bilgiye ulaşılamayacağını belirtmiştir. Bunun delili, yukarıdaki örnektir. Eksik tümevarımın kesin bilgi verebilmesi için alt çenelerini hareket ettiren tüm canlıların tek tek sayılması gerekir. Bu da bir akıl yürütmenin sınırlarını aşar.

III. Analoji (Temsil)

Akıl yürütmenin bir diğer şekli de analogidir. Analoji iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi için verilen hükmü diğeri için de vermektir.⁹⁷⁰ Tikelden tikele bir akıl yürütme biçimi olan analogi, tümdengelim ve tümevarımın bir karışımıdır.⁹⁷¹

‘Gizli burhan’ olarak nitelediği analogiye çağdaşlarının kıyas dediğini belirten İbn Sînâ, akıl yürütmenin bu çeşidini, bir şey üzerine, kendi benzerinde bulunan bir hüküm vermektir; ya da bilinen, mevcut bir hükme dayanılarak bilinmeyen üzerine hüküm vermektir,

⁹⁶⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 187.

⁹⁶⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 187.

⁹⁶⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 187.

⁹⁶⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 57.

⁹⁷⁰ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 184.

⁹⁷¹ Özlem, *Mantık*, s. 45; Şen, *Modern Mantık*, s. 31.

şeklinde tanımlamıştır.⁹⁷² Gâzâlî, analojinin, fıkıhçıların ve kelamcılarının kıyas dedikleri şey olduğunu söylemiş ve onu, aralarındaki benzerlik sebebiyle tikelden tikele bir hükmün aktarılması, şeklinde tanımlamıştır.⁹⁷³ Hemen tüm İslam mantıkçıları analojiyi benzer şekilde ortaya koymuşlardır.⁹⁷⁴

Ebherî, analojiyi, iki şey arasındaki ortak anlama dayanarak biri hakkında sabit olan hükmü diğerine isnâd etmek, hükmü diğerine geçirmek, biçiminde tarif etmiştir. Mesela, ‘bir telif olması sebebiyle bina sonradan değildir; felek de telif edilmiş bir şeydir; öyleyse feleğin de sonradan yaratılmış olması gerekir,⁹⁷⁵ çıkarımı bir analogidir. Ebherî bu analojiyi şu şekilde kıyas formuna dönüştürmüştür: ‘Bina sonradan değildir; bina telif ürünüdür; telif ürünü olması onun sonradan olmasının sebebidir, telif ürünü olma, sonradan olmanın sebebidir; felek de telif ürünüdür; öyleyse felek de sonradan değildir.’⁹⁷⁶ Ebherî, telif ürünü olmada olduğu gibi ortak anlamın yani iki şey arasındaki benzerliğin, akıl yürütmelerde iki şekilde kullanılabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan birincisi, asıl öncüldeki illeti ispat etmek olan *deverân*⁹⁷⁷ yöntemidir.⁹⁷⁸

Ebherî, analojiyi bir akıl yürütme biçimi olarak kabul etmiş ve onu mantık geleneğinde olduğu gibi tanımlamıştır. Bu konuda onun diğer mantıkçılardan ayrıldığı nokta, analojiyi sebep, *devr*, *deveran* gibi kavramları kullanarak ortaya koyma yoluna gitmiş olmasıdır. Hâlbuki bu tür akıl yürütmede iki şeyin benzerliğine dayanılarak hüküm çıkarıldığı için analogide *benzeyen*, *benzetilen*, *illet* ve *teşbih* gibi dört kavramdan bahsedilir.⁹⁷⁹ İbn Sînâ bunlara *asıl*, *kök*, *mana* ve *illet* demiştir.⁹⁸⁰ Ebherî, mana ve illetten bahsetmiş; benzeyen ve benzetilen yerine ise *medâr* ve *daîr*⁹⁸¹ ifadelerini kullanmıştır.

Böylece akıl yürütme çeşitlerinin sonuna gelmiş olduk. Burada şu hususu bir daha vurgulamak gerekir: Ebherî’ye göre mantığın asıl amacı kıyası incelemektir. Birer akıl yürütme biçimi olmalarına karşın tümevarım ve analogi ancak kıyas formuna

⁹⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 57; *Uyûnu’l-Hikme*, s. 9; *en-Necât*, 90.

⁹⁷³ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 80.

⁹⁷⁴ Bkz. Râzî, *Lübâb*, s. 30; Sühreverdî, *Telvihât*, 66; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 51; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 157b; Cürcânî, *Târîfât*, s. 45.

⁹⁷⁵ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 188; *Telhîsu’l-Hakâik*, v. 56b.

⁹⁷⁶ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 188.

⁹⁷⁷ *Deverân*: Asıldaki (öncüldeki) illeti ispattır. (bkz. *Mevsûâtü Mustalahâti İlmî’l-Mantık inde’l-Arap*, s. 378.)

⁹⁷⁸ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 188.

⁹⁷⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 173.

⁹⁸⁰ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 57.

⁹⁸¹ *Medâr*, kelime olarak bağımlı olunan şey, eksen, yörünge, çevrim anlamlarına gelir. *Cedel* ve *münazara* terimi olarak ise bir delilin kendisine bağlı olduğu asıl olarak tanımlanır. *Dâir* ise kelime olarak döndüren, devreden, bir şeyi başka bir şeye bağlayan manalarına gelir. Bu kavram *cedelde*, bir delili başka bir delile bağlayan, delilin başka bir delile geçmesine aracılık eden şey anlamında kullanılır. *İshalin* sakamonya içmekten kaynaklanması buna örnektir. Bunlardan birincisi yani *ishal*, *dâir* iken, ikincisi, yani sakamonya içmek, *medârdır*. (bkz. Cürcânî, *Târîfât*, s. 72.)

dönüştürdüklerinde geçerli sonuç verebilir. Bu yüzden o tümevarım ve analogiye verdiği örnekleri, kıyas formuna dönüştürmüştür.

Böylece kıyasın uygulama yeri olan beş sanat konusuna gelmiş olduk. Beş sanat, tüm mantıkçıların yaptığı gibi Ebherî tarafından da onları oluşturan öncüller temelinde ele alınıp işlenmiştir. Şimdi bunları görelim.

IV. TASDİK ÇEŞİTLERİ VE BEŞ SANAT

Beş sanat, insanı bilgiye ulaştıran yollardır. Bir şeyi gösterme ve bildirme vasıtalarıdır. Bu yolların hepsinde zihin, kıyası kullanır. Beş sanat; burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsatadan (muğalata) oluşur.⁹⁸² Beş sanatın hepsinde kıyas kullanıldığına göre, bunlar arasındaki fark, kıyasları meydana getiren öncüllerin, tasdik türlerine göre farklı olmalarından ileri gelmektedir. İslam mantıkçıları eserlerinde beş sanata fazla yer vermemişlerdir. Çoğunlukla bunların sadece tanımlarını yapmakla yetinmişlerdir.⁹⁸³

Ebherî, tasdik türleri ve beş sanatı incelerken eserlerinde farklı planlar takip etmiştir. Bu planları farklı kılan eserlerin hacmidir. Mesela, *İsagûci* ve *Hidâyetü'l-Hikme* gibi eserlerinde kıyas konusunu bitirdikten sonra kitaba *burhan* bölümüyle devam etmiştir. Bu başlık altında kıyaslarda kullanılan öncüllerden hareketle beş sanatı özlü ifadelerle anlatmayı tercih etmiştir. Sadece bu iki eserde söz konusu öncüllerin tanımını, oluşturduğu sanat içerisinde yapmıştır. *Beyanu'l-Esrâr*'da konuya yine 'burhan bölümü' diyerek başlamış, ancak önce burhanı oluşturan öncülleri müstakil olarak anlatmış daha sonra beş sanata geçmiştir. Beş sanattan da en geniş biçimde muğalata üzerinde durmuştur. *Telhîsu'l-Hakaik* ve *Kitabu'l-Matâli*'de ise konuya kıyasın maddesini oluşturan öncüllerle başlamış, önce yakîn, kesinlik ifade eden ve etmeyen öncüllerin tanımlarını yapmış, daha sonra burhanı ele almıştır. İlimlerin konularından bahsetmiş, burhani olmayan sanatlar başlığı altında geri kalan sanatları özlü bir biçimde incelemiştir. *Zübdetü'l-Hakâik*'te ise *Beyanu'l-Esrâr*'da olduğu gibi konuya yine burhan bölümü diyerek başlamış, ilk olarak burhanı oluşturan öncülleri ele almış, bundan sonra burhanın çeşitleri üzerinde durmuş, daha sonra da burhani olmayan kıyasları izah etme yoluna gitmiştir. *Kitabu'l-Matâli* ve *Zübdetü'l-Hakâik*'te beş sanattan sonra bileşik kıyaslara yer vermiştir. Bu, diğer eserinde ve başka mantıkçıların kitaplarında pek rastlanılmayan bir durum olması sebebiyle dikkat çekicidir.

Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr*'da beş sanatı hacim olarak orantısız bir planla ele almıştır. Konuya kıyasların temelinde yer alan öncülleri izah ederek başlamıştır. Bunları yakîn, zan ve

⁹⁸² Muhammed İbn Yusuf, *Tarifâtü'l-Azîziyye*, s. 30; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s.67-71.

⁹⁸³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 189.

şüphe ifade eden tasdik çeşitleri olarak sınıflandırmıştır. Hemen ardından bu öncüllerin hangi sanatlarda kullanıldığını zikrederken; kısaca burhan, cedel, hitabet, muğalata ve şiirden bahsetmiştir. Daha sonra burhana ayrı bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde burhanı başka hiçbir eserinde ele almadığı bir genişlikte incelemiştir. Bundan sonra yine ayrı bir bölüm başlığı olarak muğalataya yer vermiştir. Muğalata üzerinde de uzun uzadıya durmuş, beş sanatı ve dolayısıyla da kitabı bu bölümle sonlandırmıştır. Ancak bu eserinde cedel, hitabet ve şiirden neredeyse hiç bahsetmemiştir.

Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*'te tasdik çeşitleri ve beş sanatı kitabın son makalesi olarak tertip etmiştir. İlk olarak kıyasın maddesi ve buna ilişkin konular başlığı altında kıyasların temellerini oluşturan öncülleri ortaya koymuştur. Daha sonra maddesi açısından kıyas başlığı altında, beş sanatı, onları oluşturan öncüllerden hareketle özet bir biçimde tanımlamıştır. Bundan sonra birçok mantıkçının yaptığı gibi⁹⁸⁴ ilimlerin konularından bahsetmiştir. Arkasından ayrı bir başlık altında cedel konusuna yer vermiş olan Ebherî, kitabın burasında cedeli diğer eserlerinde ele almadığı bir genişlikte incelemiştir. Bu bölümün üçüncü ve son ana başlığı olarak muğalatayı zikretmiştir. *Keşfü'l-Hakâik*'te muğalatayı *Tenzîlu'l-Efkâr*'dan daha ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Ancak bu eserinde burhan, hitabet ve şiirden neredeyse hiç bahsetmemiştir.

Şimdi tasdik türlerinden başlayarak yukarıda geçen konuları, Ebherî'nin yaklaşımını merkeze alarak izah etmeye çalışalım.

A. TASDİK ÇEŞİTLERİ

Tasdik, iki kavram arasında bağ kurmaktır. Kurulan bu bağ sonucu ortaya bir hüküm çıkar. Bu hüküm ya olumlu ya da olumsuz olur. İki kavram arasında olumlu ya da olumsuz bir bağ kurmak, konunun içeriğine göre dört şekilde olur. Yani dört türlü tasdik söz konusudur. Bunlar; yakın, taklit, cehl-i mürekkep ve zandır.⁹⁸⁵ Tasdik çeşitlerine tahayyül ve vehmi de ekleyerek bunların sayısını altıya çıkaranlar da olmuştur.⁹⁸⁶ İbn Rüşd, insanların tasdik konusunda farklı tabiatlara sahip olduklarını ifade etmiştir. Mesela kimisi burhan ile tasdik eder, kimisi cedele dayalı sözlerle tasdik eder, kimisi de hitabî sözlerle tasdik eder.⁹⁸⁷

Ebherî'ye göre her önerme ya hali hazırda tasdikî olarak ya da tasdikî olmayarak içerdiği hüküm sayesinde bir şey üzerinde tesir gösterir. Ebherî, önermelerin tasdiki ve gayri tasdiki olabileceğine dikkat çekerek, tasdiki olanların hüküm çıkarmada kullanıldığını beyan

⁹⁸⁴ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik yay. İst. 2008, s. 36-51; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 102-120; *İşaretler ve Tembihler*, s. 72; Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 239.

⁹⁸⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 181.

⁹⁸⁶ Bkz. Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 141-142.

⁹⁸⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (*Felsefe-Din ilişkisi*; çev. B. Karlıağa), İşaret yay. İst. 1999, s. 36.

etmiştir. Bir kimse, hüküm ifade eden bir önermeyi ya kendi görüşünü ispat etmek ya da karşıdakinin fikrini çürütmek için kullanır. Eğer bir önerme bir şahsın kendisini doğrulamak için kullanılırlarsa bu ya yakîn ya zan ya da şüphe ifade eder. Eğer böyle olmazsa yanlışa düşülmüş olur.⁹⁸⁸

Ebherî, tasdik çeşitleri olarak yakîn, zan ve şüpheyi zikretmiştir. Geri kalan tasdik çeşitleri olan taklid ve cehl-i mürekkepten bahsetmemiştir. Yakîn, zan ve şüpheyi isim olarak zikretmesine karşın onların izahına dair birer cümlecikten fazla bir söz söyleme gereği de duymamıştır.

Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*'da bu üç kavram üzerinde özet olarak durmuştur. Biz de burada sadece yakîn, zan ve şüpheden bahsedeceğiz.

1. Yakîn: Doğruluğu kesin olan bilgidir. Bir şeyin dış dünyadaki varlığının, zihindeki varlığından farklı olmasının imkânsız olması, aynı zamanda zihindeki imajın da başka türlü olmasının imkânsız olması temeline dayanır. Bir şeyin o şey olduğuna ya da olmadığına kesin olarak inanmadır. Yakînî bilgide hatadan emin olma vardır.⁹⁸⁹ Yakîn, bedihi ve nazari yakın olarak ikiye ayrılır. Bedihi olan, '(bir şeyin) bütünü parçalarından daha büyüktür', örneğinde olduğu gibi zihinde mevcut bir bilgi iken, nazari olan, 'âlem değişkendir, her değişken sonradan olmadır, öyleyse âlem sonradan olmadır,' örneğinde olduğu gibi bir çıkarımla ulaşılan bilgidir.⁹⁹⁰

Ebherî'ye göre yakîn, yani kesinlik ifade eden bilgi, bir şeyin kendisinden başka bir şey olmasının imkansız olması temeline dayanır.⁹⁹¹ Tûsî, Ebherî'nin yakîni bu şekilde tanımlamakla ya cehl-i mürekkebi ya kesin taklidi veya da her ikisini birden kastetmiş olabileceğini ileri sürmüştür. Ebherî'nin yanlış yaptığını ima ederek, doğru yaklaşımın yakînin kesin inanç olarak tanımlanması olduğunu bildirmiştir.⁹⁹² Ancak Ebherî'nin yakînden neyi kast ettiği açıktır. O da bir şeyin ne ise o olduğuna; ondan başka bir şey olmasının da imkânsız olmasına kesin bir biçimde inanmadır.

2. Zan: Zan, kesin bir inanca dayanmaksızın bir şey hakkında hüküm vermektir. Bir konuda iki tarafın da doğru olma ihtimali söz konusu olduğu durumlarda aklın bir tarafı tercih etmesidir.⁹⁹³ Zannın örneği, havada bulut görüp, 'yağmur yağacak' denmesidir. Zan, diğer tasdik çeşitlerinden, onun, tartışmalı bir bilgi olduğunun zannın sahibi tarafından da kabul

⁹⁸⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 44b.

⁹⁸⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn*, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî*; içinde; thk. M. Fahri), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 98; *Kitâbu'l-Burhan*, s. 2; Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 97; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 77.

⁹⁹⁰ Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 143.

⁹⁹¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45a.

⁹⁹² Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 226.

⁹⁹³ Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 98; Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 141-142.

edilmesiyle ayrılır.⁹⁹⁴ Zannın güçlüsüne zannı galip denmiştir. Ancak galip de olsa hiçbir zan, kesin bilgi ifade etmez.

Ebherî'ye göre zan, şuurun onun çelişğini kabul etmesi imkânıyla bir şey hakkında hüküm vermedir. Kendisindeki zan sebebiyle, bir tarafın doğru olması ihtimaliyle zihnin birbiriyle çelişik iki taraftan biri üzerine hüküm vermesidir.⁹⁹⁵ Ebherî, meşurat ve makbulatın zanni öncüller olduğunu ifade etmiştir. Tûsî, hakiki anlamda meşurat ve makbulatın zanniyat sayılamayacağını ileri sürerek Ebherî'ye karşı çıkmıştır.⁹⁹⁶ Hâlbuki İbn Sînâ da *Burhan*'da meşur ve makbul öncülleri zanniyat kategorisi içerisinde zikretmiştir.⁹⁹⁷ Çünkü onlar daha çok cumhurun kabulüne dayanır.

3. Şüphe: Bir önermede konunun yükleme olumlu ya da olumsuz olarak nispet edilmesi noktasında akıl net bir tercih yapamayıp tereddüde düşüyorsa işte bu şüphedir.⁹⁹⁸ Ebherî bu kavrama, *Tenzilü'l-Efkâr*'da onun ya doğuştan ya da sonradan kazanılmış olabileceğini söyleyerek yer vermiştir. Bunun yanında şüphenin, vehmiyyat ve muhayyelat olmak üzere iki çeşidi olduğunu ifade etmiştir. Vehmiyyatın doğuştan olan şüpheyeye dayalı bir öncül olduğunu ileri sürmüş, muhayyelatın da sonradan kazanılmış olduğunu vurgulamıştır.⁹⁹⁹ Vehm ve hayal arasındaki bu ayrım oldukça dikkat çekici ve orijinaldir.

1. Tasdik Çeşitlerine Göre Kıyaslarda Kullanılan Öncüller

İslam mantıkçıları, kıyaslarda kullanılan öncülleri, yakîn ifade eden ve etmeyenler (gayr-ı yakîni) olmak üzere ikiye ayırmışlardır.¹⁰⁰⁰ Onları böyle bir ayrım yapmaya götüren sebep, bu öncüllerin içeriklerinden elde edilen bilgilerin tasdikî değeridir. Altı çeşit yakîn ifade eden, yine altı çeşit yakîn ifade etmeyen öncül olduğu kabul edilmiştir. Yakîn ifade eden öncüller şunlardır: Evveliyyat, fitriyyat, müşahadat, hadsiyyat, mücerrebat, mütevatirat. Yakîn ifade etmeyenler ise, meşurat, müsellemat, makbulat, maznunat, muhayyelat ve vehmiyyattan ibarettir.¹⁰⁰¹

Ebherî, beş sanatta kullanılan öncüllerin yapıları konusunu, hacimli eserlerinde, ayrı bir bölüm halinde ele almıştır. *Keşfü'l-Hakâik*'te maddesi açısından kıyası ele alırken Ebherî bu öncülleri; yakîniyyât, meşhûrât, müsellemat, makbûlât, maznunât, şî'riyyât ve vehmiyyât olmak üzere yedi sınıfa ayırmıştır. Yakîn ifade eden öncülleri ise geleneğe uygun olarak,

⁹⁹⁴ Yaren, M. Tahir, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, İlahiyat yay. Ank. 2003, s. 19.

⁹⁹⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 44b.

⁹⁹⁶ Bkz. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 227.

⁹⁹⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 16-17.

⁹⁹⁸ Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 141.

⁹⁹⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 46a.

¹⁰⁰⁰ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 54; Ankaravî, *Tarifâtü's-Şemsiyye*, s. 16.

¹⁰⁰¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 17; Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 177-190.

evveliyat, müşahadat, hadsiyyat, mücerrebat, mütevatirat, kıyasları kendileriyle birlikte olanlar (fitriyyat) olmak üzere altı başlık altında ele almıştır.

Ebherî, diğer eserlerinden farklı olarak *Tenzîlu'l-Efkâr*'da tasdik çeşitlerini yakîn, zan ve şüphe ifade edenler olmak üzere üçe ayırmış, daha sonra bunların çeşitleri üzerinde durmuştur. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi genel olarak klasik mantık kitaplarında bu öncüller, yakîn ifade edenler ve etmeyenler olmak üzere ikiye ayrılarak ele alınmıştır. Bu yüzden biz de öyle yapacağız.

a. Yakîn (Kesin Bilgi) İfade Eden Öncüller

Yakînî öncüller genel olarak, 'asla şüpheyeye ve tereddüde mahal bırakmayacak derecede açık, doğruluğu kesin olarak bilinen bilgilerdir.'¹⁰⁰² Fârabi bu tür öncülleri bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmasından hareketle ortaya koyma yoluna gitmiştir. Ona göre bilginin bir kısmı tasavvur bir kısmı tasdikten; tasdik de bir kısmı yakîni bir kısmı da yakîni olmayan şeylerden ibarettir. Yakîni olan tasdik bir kısmı zorunludur bir kısmı zorunlu değildir. Farâbiye göre işte bu tür bilgiler yakîni diye isimlendirilir.¹⁰⁰³ Farâbi'nin bu şekilde tanımladığı yakîniyyâtı Ebherî, 'bir şeyin o şey olduğuna, o şey dışında başka bir şey olamayacağına inanmadır'¹⁰⁰⁴ biçiminde tanımlamıştır. Ebherî'ye göre bunlar kıyasların kurulabilmesi için temel öncüllerdir. Akıl bunlarla zati olarak, tereddüde düşmeksizin hüküm verir.¹⁰⁰⁵ İşte bu yüzden yakînî öncüller burhanın ilkelerini oluşturan öncüller mertebesine layık görülmüşlerdir.

İslam kültürü içinde yetişmiş mantıkçılar yakîniyyât diye adlandırdıkları bu kesin bilgileri yukarıda da zikredildiği gibi altı grupta toplamışlardır. Ebherî de bu tür bilgileri altı sınıfa ayırmıştır.

1. Evveliyât: Yalın akıldan çıkan temel bilgilerdir. Bunlar duyu organlarının doğrulamasına gerek olmayan, saf akıldan çıkan; modern felsefe ve mantıkta *a priori* olarak isimlendirilen öncüllerdir.¹⁰⁰⁶ Bu tür öncüllerde önermenin iki tarafından birinin tasavvuru, iki taraf arasındaki nispetin kesinliği için yeterlidir.¹⁰⁰⁷ İbn Sînâ bunları akıldan kaynaklanan zorunlu öncüller olarak nitelendirmiş ve 'bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir,' örneğini vermiştir.¹⁰⁰⁸ Gâzâlî'ye göre, zıt olan iki şeyden birinin zorunlu olarak yanlış olduğunu

¹⁰⁰² Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 235.

¹⁰⁰³ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan, (el-Mantık inde'l-Fârâbî, içinde; thk. M. Fahri), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 19-20.*

¹⁰⁰⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 193.

¹⁰⁰⁵ Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr*, v. 45a.

¹⁰⁰⁶ Soheil, M. Afân, *Avicenna, His Life and Works*, George Allen and Unwin, Lodon 1958, s. 92; Taylan, Necip, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İ.F. yay. İst. 1994, s. 53.

¹⁰⁰⁷ Kazvîni, Şemsiyye, s. 53; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s.67.

¹⁰⁰⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s.14; *Uyûnu'l-Hikme*, s.10

bilmeye olduğu gibi, bu tür öncüller akıl var olduğundan, yani doğuştan itibaren insanda mevcut olan bilgilerdir.¹⁰⁰⁹

Ebherî bu tür öncüllerin, aklın, harici bir sebep ve müşahede olmaksızın, zatı gereği bir parçasından hareketle zorunlu olarak diğer parçasını kendi suretinde düşündüğü bilgiler olduğunu söylemiştir. Mesela, *'bütün parçalarından büyüktür,'* önermesinde durum böyledir.¹⁰¹⁰ Bu tür öncüllerde bir tarafın tasavvur edilmesiyle bütünü tasavvuruna ulaşılır. *'Bir, ikinin yarısıdır,'* örneğinde durum böyledir.¹⁰¹¹ Ebherî'ye göre evveli olan bir önermede bir parça düşünülürken zorunlu olarak diğer parça da düşünülmüş olur. İşte bu yüzden bu tür öncüller başka türlü olması söz konusu olmayan, fitrî ve bedihi olarak akılda var olan öncüllerdir.

2. Müşahedât: İslam mantıkçıları arasında bu tür öncülleri isimlendirme noktasında bazı farklılıklar vardır. Mesela, Fârâbî ve İbn Sînâ, duylara dayandıkları için bu tür öncülleri bazı eserlerinde 'mahsusat' olarak isimlendirmişlerdir.¹⁰¹² Gâzâlî ise *Mi'yarü'l-İlm* ve *Makasidü'l-Felasife*'de mahsusat kavramını kullanmışken, *Mihakku'n-Nazar*'da bu tür öncülleri müşahedat olarak isimlendirmeyi tercih etmiştir.¹⁰¹³ Kazvîni gibi diğer bazıları ise sadece müşahedat demeyi tercih etmişlerdir.¹⁰¹⁴

Müşahedât, ister zahiri ister batınî olsun duylara dayanılarak verilen hükümdür. Aklın gözleme sonucu ulaştığı kesin yargılardır.¹⁰¹⁵ Bazı mantık kitaplarında bu tür öncüller, duylara ve sezgilere dayanan gözlemler olarak ikiye ayrılmıştır. Duyuya dayananlar, görme ve duymada olduğu gibi aklın somut, zahiri gözlemlere dayanarak verdiği hükümler olarak tanımlanırken; sezgiye dayananlar, korku ve kızgınlıkta olduğu gibi aklın görünmeyen, batını gözlemlere dayanarak verdiği hükümler olarak tanımlanmıştır.¹⁰¹⁶

Ebherî'ye göre bu tür öncüller, aralarındaki nispet gereği, taraflarının tasavvuru, zihindeki kesinlik için yeterli olmayan bilgilerdir. Bunlardaki kesinlik, tasavvura değil gözleme dayanır. Mesela, 'güneş aydınlatıcıdır'¹⁰¹⁷ yargısına gözlem sonucu ulaşılmıştır.

Ebherî, klasik mantık geleneğine bağlı kalarak mesela, 'ateş yakıcıdır'¹⁰¹⁸ önermesinde olduğu gibi, zahiri duylara dayalı olarak verilen hükme müşahedat demiştir.

¹⁰⁰⁹ Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 99.

¹⁰¹⁰ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12b; *İşagûci*, s. 85.

¹⁰¹¹ Ebherî, *Kesfû'l-Hakâik*, s. 193-194.

¹⁰¹² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (Türkçe çevirisinden) s. 6; İbn Sîna, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 10.

¹⁰¹³ Bkz. Gazâlî, *Miyarü'l-İlm*, s. 178; *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 88; *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 100.

¹⁰¹⁴ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 53.

¹⁰¹⁵ Cürcânî, *Târîfât*, 145; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 67; Yaren, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, s. 13.

¹⁰¹⁶ Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 100; Muhammed İbn Yusuf, *Tarîfatü'l-Aziziyye*, s. 30.

¹⁰¹⁷ Ebherî, *İşagûci*, s. 85; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45a; krş. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s.10.

¹⁰¹⁸ Ebherî, *Kesfû'l-Hakâik*, s. 194.

Yine İslam mantıkçılarının yaptığı gibi vicdaniyyâtın da müşahedatın kapsamına girdiğini ileri sürmüştür. Çünkü vicdaniyyat Ebherî'ye göre batını duyular vasıtasıyla elde edilen kuvvetli bir müşahede ve gözlemdir. Acıkma ve susama anında hissettiklerimiz vicdaniyyata ait örneklerdir.¹⁰¹⁹ Ebherî, biri zahiri duyulara, diğeri batını duyulara dayanan iki çeşit müşahedat kabul etmiş görünmektedir.

3. Mücerrebât: Tecrübeye dayalı öncüllerdir. Bu yüzden klasik mantıkta mücerrebat; gözlem ve deneyin tekrarı ile aklın kesin olarak hüküm verdiği ve tasdik ettiği bilgiler, olarak tanımlanmıştır. Mesela, sakamonya içmek ishali yapar, önermesi böyledir.¹⁰²⁰

Farâbî, bu tür öncüllerin, bizdeki deneyim sebebiyle bir kesinliğin kendileri hakkında meydana geldiği öncüller olduğunu ifade etmiştir.¹⁰²¹ Gâzâlî mücerrebâtın duyu ve aklın toplamından, yani bir araya gelmesinden meydana geldiğini; aklın duyulardan aldığı bilgileri tekrar tekrar zihne naksettiğini, bundan dolayı bu tür öncüllerin rastlantısal olmadığını vurgulamıştır.¹⁰²²

Ebherî'ye göre mücerrebat, tekrar eden tecrülere dayanarak verilen hükümlerden oluşur. Bu tür önermelerin verdiği bilgi tesadüfe dayalı değildir. Bir şeyin her zaman öyle olduğu konusunda yerleşmiş bir kanaat vardır. Mesela, '*oduna vurmak acı verir,*' önermesi böyledir.¹⁰²³ Başka bir ifade ile mücerrebât, aklın tekrar eden deneylere dayanarak verdiği hükümlerdir. Deneylerin kıyasa dönüşüp anlamlı bir ifade halini almasıyla kesin bilgiye ulaşılır. Mesela, '*sakamonya safrayı giderir,*' önermesi böyledir. Bu kesin yargı, tesadüf eseri değil, tekrar tekrar yapılan deneyler sonucu aklın bunun şuuruna varmasıyla elde edilmiştir. Çoğunlukla değil, her zaman sakamonyanın safrayı gidermesiyle bu hükme varılır.¹⁰²⁴

Mücerrebâtla tümevarım arasında benzerlik vardır. Çünkü ikisi de tecrübeye dayalı bilgi verir. Ancak ikisi aynı şey değildir. Mesela, Fârâbî, tecrübe, tümevarıma benzer ancak onunla aynı şey değildir, demiştir. Fârâbî'ye göre tecrübeyle tümevarım arasındaki fark, tümevarımda tümel bir hükme dair zorunlu bir kesinlik meydana gelmezken, tecrübeye tümel bir hükme dair bir kesinlik meydana gelmesidir.¹⁰²⁵

Ebherî, tecrübeyle tümevarım arasındaki farka dikkat çeker. Ona göre tecrübe ile tümevarım arasındaki en temel fark, tecrübeyenin aksine tümevarımda tümel hükmün kaynağının tikel gözlemler olmasıdır. Ebherî'ye göre dayanağı tikel gözlemler olan

¹⁰¹⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 194.

¹⁰²⁰ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 53; Cürcânî, *Târîfât*, s. 135; Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s.151.

¹⁰²¹ Farâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 6.

¹⁰²² Gâzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 88.

¹⁰²³ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12b.

¹⁰²⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 194; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45a.

¹⁰²⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 6.

tümevarımlar kesin bilgi vermez. Tecrübeye dayalı bilgiler, aklın verdiği hükümlere dayalı tecrübeler içermeleri sebebiyle kesin bilgi ifade ederler.¹⁰²⁶

Ebherî, tümevarım ile tecrübe arasındaki farkı, tümevarımın yapısından kaynaklanan bir sorun olarak ortaya koymuştur. Çünkü ona göre tümevarımda tümel bir hükme gidilirken tikel gözlemler esas alınır. Bu durum onun kesin bilgi ifade etmesine engeldir. Hâlbuki tecrübeye, aklın verilen hükmün sebebini göstermesi nedeniyle kesin bilgi söz konusudur.

4. Hadsıyyât: Sezgiye dayalı hükümler içeren öncüllerdir. Hads, aklın sezgi ile bir anda gerçekleşen gizli bir kıyasa dayanarak verdiği kesin hükümdür.¹⁰²⁷ Sezgi, insanın zihninde, bir bilginin hiçbir vasıta olmadan ne aklî bir istidlal ve ne de duyulara dayanan bir tecrübe ve temas olmadan doğmasıdır.¹⁰²⁸

Bu tür öncüllerin de tecrübeye dayandığını ileri süren mantıkçılar olmuştur. Mesela, İbn Sînâ'ya göre hads, tecrübeye benzer. Bunun örneği, 'ay kendisindeki ışığı şekillendiren yapılar nedeniyle ışığını güneşten alır,' önermesidir.¹⁰²⁹

Ebherî'ye göre hadsiyyât, kendisinden şüphe etmenin söz konusu olmadığı, kuvvetli sezgiye dayanılarak verilen hükümle ortaya çıkan bilgilerdir. Aklın, duyuların etkisi olmaksızın, kesin müşahede sonucu hüküm vermesidir. Örneğin, 'ay ışığını güneşten alır,' hükmünde durum böyledir. Çünkü ay güneşe uzaklaşıp yaklaştığında verdiği ışığın şeklinde değişme olur. Bu, güneşin ısıtmasındaki farklılıktan kaynaklanır ve bu mana yukarıda zikredilen hükümde içerilmiştir. Bu hüküm tesadüfe dayalı olarak verilmemiştir. Çünkü söz konusu gözlem çoğunlukla değil de daima geçerli olduğunda ayın ışığını güneşten aldığı kesinlik kazanmış olur. Böylece, tekrara gerek hissetmeksizin bir anda bu kesin bilgi elde edilmiş olur.¹⁰³⁰

Tecrübeye dayalı öncüllerde söz konusu olan gözlemler,¹⁰³¹ hadsiyatta kullanılan gözlem birbirbine benzemelerine karşılık aynı şey değildir. Ebherî bu hususa dikkat çekmiştir. Ona göre mücerrebâtta söz konusu olan gözlem ile hadsiyyâtta gözlem, yani sezgi arasında fark vardır. Sezgi vasıtasıyla bilgi sahibi olmak isteyen kimse bilgisini elde edeceği şeyin sonucunu kesin bir biçimde bilmedikçe herhangi bir bilgi elde etmiş olmaz. Gözlemde ise bir şeyin sonucu bilinmeden o şeyin bilgisine ulaşılabilir. Şayet sakamonyanın safrayı giderdiği

¹⁰²⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45b; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 194.

¹⁰²⁷ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 53; Cürçânî, *Târîfât*, s. 56; Tahânevî, *Keşşafü Istılahati'l-Fünun ve'l-Ulum*, s. 686.

¹⁰²⁸ Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *A.Ü.İ.F.D.*, 1968, S. 16, s. 165; ayrıca bkz. Yaren, M. Tahir, "Sezgi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, S. 37, s. 29-33.

¹⁰²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 51.

¹⁰³⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 194-195; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45b.

¹⁰³¹ Mantıkçılar tarafından *müşahede* kavramı hem *tecrübe* hem de *gözlem* anlamında kullanılmıştır.

bilgisi elde edilmişse, bu, bazı insanların sakamonya kullandıktan sonra safralarının temizlenmiş olması bilgisine dayanır.¹⁰³²

5. Mütevatirât: Bunlar genel itibariyle, yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluktan gelen güvenilir ve kesin olan, birden çok şehadete dayanılarak hüküm verilen önermeler olarak tanımlanmıştır.¹⁰³³ İbn Sînâ bu tür öncüllerle nefisten şüphenin kalktığını ve nefsin sükûnet bulduğunu söyleyerek, bunlardaki hükmün rastlantı yoluyla verilemeyeceğini ifade etmiştir. Mesela, onları görmeyen için, Galen'in, Öklid'in ve buna benzer şeylerin varlığına, mütevatirata dayalı bilgilerle inanılır.¹⁰³⁴

Ebherî'ye göre böyle öncüller, nefsin, kendisinin, güçlü bir dayanağa mebni olmasına bir engel olmadığını bildikten sonra birçok şahide dayanarak verdiği kesin bilgiden oluşan hükümlerdir. Mesela, Mekke'nin ve Hz. Muhammed (a.s.)'in varlığı hakkındaki bilgi bunun örneğidir.¹⁰³⁵ Bu tür öncüllerdeki hükmün dayanağını ve güvenilirliğini, bilgiyi aktaranların sayısı belirler.¹⁰³⁶ Bilgiyi aktaranların sayısı ne kadar fazla olursa bilginin doğruluğu o ölçüde kesinleşmiş olur.

Aktarılan bilgilerin birçok bildirim sonucu gerçekliğine inanılır. Eğer aktarılan haberler, bir biriyle mutabık, birbirine muvafık ise ve haberi aktaranlar birbiriyle karşılaşmamışlarsa, yalan üzerine birleşme ihtimali söz konusu olmadığından bu bilginin yakînî olduğu ortaya çıkar.¹⁰³⁷ Ebherî'ye göre bu tür hükümlerde aranan şart, verilen hükmün mümkün bir durum olmasıdır. Üzerinde ittifak edilmesi sebebiyle kişi onun doğruluğundan emindir. Bu tür önermelerdeki hükmün kesinliği, o hükmü verenlerin dışındaki insanların gözlemlerine dayanır. Örneğin; Mekke'nin var olması ve orada vuku bulan hadiselerin varlığı gibi hükümler bu türdendir.¹⁰³⁸

Bilgiyi aktaranların sayısının, bilginin kesinliğinin ölçütü olduğu söylenmişti. Bu noktada bir tartışma vardır. O da bu sayının bir sınırının olup olmayacağıdır. Bu konuda İbn Sînâ, kesinlik için gözlemlerin, yani şehadetlerin sayılarının değil gözlemlerin yeterliliğinin hükmün kesinliğini tayin edeceğini ifade etmiştir. Ancak bu durumun onu inkâr eden kimseyi ikna etmeye ya da susturmaya yeterli olmayacağını belirtmiştir.¹⁰³⁹

Ebherî'ye göre nakledilen haberler yakîn ifade edecek ölçüde kesin değilse bu, haberi meydana getiren önermelerin yanlış olduğu anlamına gelmez. Yakîn, bazen haberi

¹⁰³² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 195; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45b.

¹⁰³³ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 54; Cürcânî, *Târîfât*, 133; Ankaravî, *Tarifâtü'ş-Şemsiyye*, s. 16.

¹⁰³⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 51; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 10.

¹⁰³⁵ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12b.

¹⁰³⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45b.

¹⁰³⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 195.

¹⁰³⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45b.

¹⁰³⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 52.

getirenlerin çokluğuyla bazen de başka türlü delillerle sağlanır. Kesin bilgi ifade etme noktasında şahitlerin sayısında bir sınırlama yoktur.¹⁰⁴⁰ Açıklama yapan, yani haberi aktaran şahitlerin sayısı, konuyu tam olarak açıklığa kavuşturacak sayıda olmazsa, çoğunluk olmaksızın azınlıkta kalanların verdiği haber kesinlik ifade etmez.¹⁰⁴¹

Ebherî, bu tür öncüllerden kesin bilgi elde edilmesi için kaç kişinin şahadeti gerekir?, sorusuna; bazen şahitlerin sayısı az da olsa bir hüküm yakîn ifade edebilir; bazen de bir öncül için var olan şahitlerin sayısı bir hayli çok olsa da o hüküm yakîn ifade etmez, şeklinde cevap vermiştir.

Ebherî gerek mütevatirata tanımlamada gerekse de onu örneklendirmede kendinden önceki mantıkçılardan -ki onlara hâkim olan anlayış İbn Sînâ'nın yukarıda geçen görüşleridir- farklı bir şey söylememiştir.

Ebherî, son üç öncül çeşidi olan mücerrebat, hadsiyyat ve mütevatiratin yakînini yani kesin bilginin birer çeşidi olmalarına rağmen diğerlerine nispetle aynı derecede deliller olmadıklarını ifade etmiştir. Çünkü bunlar kendileriyle bir sonuç elde etme yönünden diğerleriyle aynı kesinlikte değildirler.¹⁰⁴²

6. Kıyasları Kendileriyle Beraber Olan Öncüller: 'Fitriyyât' olarak da adlandırılmış olan bu öncüller, bizzat değil de bir aracı vasıtasıyla bilinirler.¹⁰⁴³ Bu sebeple, aklın zihinde hazır bulunan bir orta terim vasıtasıyla hüküm vermesi, şeklinde tanımlanmışlardır.¹⁰⁴⁴ Gâzâlî, orta terim zihinden silindiği için kişi bu tür önermelerin vasıtasız ve evveli olarak ortaya çıkmış olduğunu zanneder, demiştir. Ancak bir araştırmayla bu bilginin bir kıyas sonucu ortaya çıktığı anlaşılır. Mesela, 'iki, dördün yarısıdır' hükmü, bu türden bir işlem sonucu verilmiştir.¹⁰⁴⁵

Ebherî'ye göre bunlar, aklın, zihinde hazır olan bir vasıtayla yüklemi konuya nispet ettiği hükümlerdir. Örneğin, 'dört çift sayıdır' önermesi bu yapıdadır.¹⁰⁴⁶ Dört sayısı var oluşu gereği, eşit olarak bölündüğünden çift olur. 'Eşit olarak bölünme' zihinde hazır olarak bulunan orta terimdir. Konu akla geldiğinde yüklem de akla gelir ve orta terim zihinde hükmen hazır olduğundan 'dört sayısı çifttir' denir.¹⁰⁴⁷ Bu konuda aynı misali kullanmış olan

¹⁰⁴⁰ Ebherî, *Kesfû'l-Hakâik*, s. 195.

¹⁰⁴¹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12b; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 45b.

¹⁰⁴² Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12b.

¹⁰⁴³ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 54; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 67.

¹⁰⁴⁴ Cürcânî, *Târîfât*, s. 118; Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 153.

¹⁰⁴⁵ Gâzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 89.

¹⁰⁴⁶ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12b.

¹⁰⁴⁷ Ebherî, *Kesfû'l-Hakâik*, s. 195.

İbn Sînâ, ‘bütün dörtler çifttir’, dendiğinde dördü ve çifti bilen herkesin zihninde, dördün çift olduğunun canlanacağını ifade etmiştir.¹⁰⁴⁸

Ebherî, yukarıdaki örnek üzerinden meseleyi daha net bir biçimde ortaya koyma yoluna gitmiştir. Buna göre ‘çift olma’ eşit iki parçaya bölünebiliyor olmakla delillendirilir. Bir şeyin eşit olarak ikiye bölünmesi konusunda bir şüphe ortaya çıktığında, çift olma konusunda bir şüphe doğmuş olur. ‘190 sayısı çift midir, tek midir?’ diye sorulduğunda, onun eşit iki parçaya bölündüğü cevap olarak verilir ve o, çifttir ancak onun çift olduğu konusunda şüphe vardır.¹⁰⁴⁹ Çünkü 190 sayısının tek mi çift mi olduğunu düşünürken, zihin orta terimi araştırmak durumundadır. Bu araştırma sonucunda şüphe ortadan kalkar.

b. Yakîn İfade Etmeyen Öncüller

Daha önce geçtiği gibi yakîn ifade etmeyen öncüller, zihnin zanna dayanarak verdiği hükümler sonucu ortaya çıkan bilgilerdir. Bunlar, meşhûrât, müsellamât, makbûlât, maznunât, şî’riyyât ve vehmiyyât olmak üzere altı sınıftır.

1. Meşhûrat: Meşhur, bilindiği gibi şöhret bulmuş anlamına gelir. Bunlar herkesçe bilinen şeylerden hareketle bir hükme varılan öncüllerdir.¹⁰⁵⁰ İbn Sînâ’ya göre meşhur öncüller, ‘adalet güzeldir,’ ‘zulüm çirkindir,’ ‘nimet verene şükretmek zorunludur,’ gibi yaygın olarak kabul edilen yargılardır.¹⁰⁵¹

Ebherî’ye göre meşhurat, kamu yararıyla bağlantılı ya da adet olduğu üzere veya umumimiyetle verilmiş hükümlerden oluşmuş öncüllerdir. Örneğin, ‘insan öldürmek suçtur ve insanların kusurlarını araştırmak kınanmıştır’ öncülleri herkesçe kabul edilen yaygın hükümlerdir.¹⁰⁵² Ebherî, ayrıca meşhuratın, bir topluluğun üzerinde ittifak etmesi sebebiyle nefsin kabul ettiği öncüller olduğunu ifade etmiştir. Akıl onu zati olarak kesin bir biçimde doğru kabul etmese bile, bunlar üzerinde âdeten ittifak edilmiştir ve öylece kabul edilirler.¹⁰⁵³ Ebherî’ye göre meşhur öncüller evvel emirde nefis üzerinde bir etki bırakır. Biraz düşündüğümüzde bu etki ortadan kalkar. Örneğin, ‘zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım etmelisin,’ önermesi ilk etapta şaşırtıcıdır. Çünkü normal şartlarda zalime yardım edilmez. Daha sonra üzerinde düşünüldüğünde zalim kardeşe yardımın, onu zulümden vazgeçirmek olduğu anlaşılır.¹⁰⁵⁴ Bu son örnek çoğu İslam mantıkçısı tarafından yaygın olarak zikredilmiştir. Mesela, İbn Sînâ bu örneğin kulağa ilk geldiği gibi zannedilip ona

¹⁰⁴⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 14.

¹⁰⁴⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 196.

¹⁰⁵⁰ Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 105; Şâmî, *Dirâsetün fi'l-Mantık*, s. 69.

¹⁰⁵¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 14.

¹⁰⁵² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 196.

¹⁰⁵³ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13a.

¹⁰⁵⁴ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 46a.

meyledildiğini ifade etmiştir. Burada dikkate alınması gereken meşhur öncülün, ‘ister kardeş ister oğul olsun zalime yardım doğru değildir,’ olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵⁵ Gâzâlî aynı örneği ‘görünürde meşhur olan’ öncüller kategorisinde değerlendirmiştir.¹⁰⁵⁶

Ebherî’ye göre bazen bir öncül; 1- kamu yararı (maslahat-ı âmme) ifade etmesi, 2- âdeten bilinen bir şey olması, 3- bir incelik ifade etmesi, 4- hamiyetperverlik örneği olması sebepleriyle meşhur olur.¹⁰⁵⁷ Ebherî’nin öğrencisi olan Kazvîni bu sebeplere, infial ortaya çıkarmayı, şer’î durumları ve adaba ilişkin konuları da eklemiştir.¹⁰⁵⁸

Meşhur öncüllere dayanan bilgiler doğru mudur, yanlış mıdır; kesin midir, değil midir? Mantıkçılar bu sorulara da yanıt aramışlardır. Mesela, İbn Sînâ, bunlar doğru olduklarında, doğruluklarının yalın akılla izah edilemeyeceğini belirtmiştir. Yine o, meşhur önermelerin bir kısmının doğru olduğunu fakat kesin olmaları için başka bir delil olması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre meşhur öncüller arasında yanlış olanlar da olabilir.¹⁰⁵⁹ Aynı noktaya dikkat çeken Gâzâlî, bu tür bilgilerin her zaman doğru olmayabileceğini, bu yüzden bunların kullanılmasında dikkatli olunması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰⁶⁰ Çünkü meşhur önermeler cedel sanatının kendileriyle tesis edildiği öncüllerdir. Dikkatsiz davranılırsa hasma avantaj sağlanmış olur.

Ebherî, meşhur öncüllerin doğru olabilecekleri gibi yanlış da olabileceklerini belirtmiştir. Doğru olanlar da ya bedhîdir (evveliye) ya da ispata muhtaçtır (istidlâliyye). Ebherî her millet arasında meşhur olan önermeler olduğunu, bir toplum için meşhur olan bir önermenin başka bir toplum için meşhur olmayabileceğini vurgulamıştır.¹⁰⁶¹ Buradan anlaşılan, bu tür bilgilerin toplumsal bir kabulle oluştuğu; bu yüzden bunların doğru olma ihtimali çoğu zaman yüksek olsa bile yanlış da olabileceklerinin göz önünde bulundurulmaları gerektiğidir.

2. Müsellemât: Bu isim, teslim etmekten, yani bir şeyi kabul etmekten türemiştir. Bir konuyu tartışan kimselerin, yani cedel yapanların ortaklaşa kabul ettikleri hükümlerdir.¹⁰⁶² Buradaki ortaklaşa kabul etmeden maksat, önermelerin şaşmaz gerçekler olmalarından yahut da itiraz edilemez olmalarından dolayı onları kabul değil, daha alt seviyede bazen kuvvetli bazen zayıf gerekçelere dayanan bir kabuldür.¹⁰⁶³ Bazı mantıkçılar bu tür öncüllerin, bir

¹⁰⁵⁵ Bkz. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 16; *İşaretler ve Tembihler*, s. 54.

¹⁰⁵⁶ Bkz. Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 92.

¹⁰⁵⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 46a.

¹⁰⁵⁸ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 55.

¹⁰⁵⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 14.

¹⁰⁶⁰ Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 105-106.

¹⁰⁶¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 196.

¹⁰⁶² Cürcânî, *Târîfât*, s. 144; Ankaravî, *Tarifatü'ş-Şemsiyye*, s. 16.

¹⁰⁶³ Yaren, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, s. 21.

kimse ile hasmı arasında karşılıklı olarak doğru olduğu kabul edilen öncüller olabileceği gibi; bir ilimle uğraşan âlimlerin o ilmin ana esasları üzerinde anlaşmaları manasına da gelebileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁶⁴ Ancak Gâzâlî bu tür bilgilerin sadece tartışmaya girişen iki hasım tarafından kullanılabileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁶⁵ Kazvîni, bir kıyasta müsellemtâti kullanmaktaki amacın, hasmı susturmak ya da burhani bilgiyi idrak edemeyenleri ikna etmek¹⁰⁶⁶ olduğunu vurgulamıştır.

Ebherî, eserlerinde bu tür öncüller üzerinde fazla durmamıştır. Ona göre bu öncüller, bir tartışma esnasında karşı tarafın, doğruluğunu kabul etmek zorunda kaldığı bilgilerdir.¹⁰⁶⁷ Ebherî bu tür öncüllerden oluşan kıyasa, ‘mutlak cedel’ dendiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶⁸

İbn Sînâ müsellemtâta, “teslim” isminin verilmesinin sebebi olarak, ne şekilde olursa olsun önermenin, kabule dayalı hüküm ifade etmesi için vaz edilmiş olmasını göstermiştir. Bu kabul, bazen ilk akıldan, bazen toplumsal bir uzlaşından, bazen de hasmın iyi niyetinden kaynaklanır.¹⁰⁶⁹ Müsellemat, beş sanattan biri olan cedelin öncülleri arasındadır.

3. Makbûlât: Makbul, doğruluğu kabul edilmiş demektir. Kabul edilmesinin temel sebebi ise onun bildirdiği hükmün, herkesin itimat ettiği semavi ya da beşeri bir kaynağa dayanmasıdır. İşte bu yüzden makbûlât, mantık kitaplarında ya aklın kendisine ziyadesiyle itimat ettiği bir kimseden ya da semavi bir kaynaktan alınan hükümler olarak tanımlanmıştır. Peygamlerden, evliya ve ulamadan ya da zühd ehlinde alınan hükümler bu türdendir.¹⁰⁷⁰ İbn Sînâ, bir gruba dayandırılan makbul öncüllerin bir dinin, bir sanat erbabının kabulüne dayanan öncüller gibi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bunlar belirli bir topluluk nezdinde meşhur olmuş öncüllerdir. O, güvenilir olan bir ya da birden çok kişiye dayandırılan öncüllere makbulat demiştir.¹⁰⁷¹

Ebherî en öz ifadesiyle bu tür öncülleri, görüşüne itibar edilen birinden alınan söz, olarak tanımlamıştır.¹⁰⁷² Ebherî’nin bütün eserlerinde konuyla ilgili söyledikleri üç cümleden ibarettir. Bu durum, Ebherî’nin ihmalkârlığı ya da noksanlığı olarak değerlendirilemez. Çünkü

¹⁰⁶⁴ Şâmî, *Dirasetün fi’l-Mantık*, s. 69.

¹⁰⁶⁵ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 92.

¹⁰⁶⁶ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 55.

¹⁰⁶⁷ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s.196.

¹⁰⁶⁸ Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 13a.

¹⁰⁶⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 56.

¹⁰⁷⁰ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 55; Cürçânî, *Târîfât*, s. 153; Ankaravî, *Tarîfatü’ş-Şemsiyye*, s. 16; Mehmet Halis, *Mîzânü’l-Ezhân*, s. 171.

¹⁰⁷¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 16.

¹⁰⁷² Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 13a; *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 85b; *Keşfü’l-Hakâik*, s. 196.

kimileri hariç neredeyse tüm İslam mantıkçıları bu öncülleri özet bir biçimde bir iki cümleyle anlatmakla iktifa etmişlerdir.¹⁰⁷³ Makbulata dayalı öncüller hitabet sanatında kullanılır.

Makbulat, yani otoriteden alınan bilgiler insan fitratının bir gerçekliğidir. Herkesin kesin bilgiye ulaşması mümkün değildir. Bu yüzden özellikle avam için otarite önemlidir.

4. Maznûnât: ‘Gece dolaşan hırsızdır,’ örneğinde olduğu gibi sanıya dayalı olarak verilmiş hükümlerden oluşan önermeler olarak tanımlanırlar.¹⁰⁷⁴ İbn Sînâ’ya göre bunlar, herhangi bir kesin inanca dayanmadan doğru olduğu zannedilen öncüllerdir.¹⁰⁷⁵

Ebherî’ye göre maznûnat, bir kimsenin kendisiyle zanna dayanarak hüküm verdiği önermelerdir. Zan ise bir şey hakkında birbiriyle çelişik olması mümkün olan iki hüküm vermektir.¹⁰⁷⁶ Bu tür bilgilerde, iki taraftan birinin varlığı ya da yokluğu esas alınarak önermenin bir tarafı diğeriyle kesin olmayacak biçimde ilişkilendirilir.¹⁰⁷⁷

Bu tür öncüller, çelişğinin doğru olma ihtimali olması sebebiyle zannı galiple hüküm vermektir. Bunları kullanmaktaki amaç zanna dayanarak karşı tarafı ikna etmektir. Zanna dayalı öncüller, elde kesin bilgi olmadığı zaman kullanılır. Bu hükümler, hitabet sanatının kendileriyle tesis edildiği öncüllerdir.

5. Muhayyilat: Muhayyilat, insanların yanlış olduklarını bile bile hayal kurma isteklerini tatmin için ortaya koydukları hayale dayalı hükümlerdir.¹⁰⁷⁸ İbn Sînâ’ya göre bunlar, söylendikleri zaman insanda gerilme ve gevşeme türünden ilginç tepkiler ortaya çıkarır. Örneğin, acı bir şeye benzetme yoluyla ‘bal acıdır,’ sözünün nefiste meydana getirdiği etki böyledir.¹⁰⁷⁹ Gâzâlî’ye göre bunlar, yanlışlığı açık olan bilgilerdir. Fakat teşvik ve nefret ettirmek suretiyle nefse etkide bulunur.¹⁰⁸⁰

Ebherî, bu tür öncülleri *Keşfü’l-Hakaik*’te ‘şi’riyyat’ olarak isimlendirmiştir. Fârâbî de zihinde taklidi gerçekleştiren bu tür öncüller için ‘şi’riyyat’ demiştir.¹⁰⁸¹ Ancak Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr*, *Beyânü’l-Esrâr* ve diğer bazı eserlerinde geleneğe uyararak bu tür öncülleri ‘muhayyilat’ olarak adlandırmıştır.

¹⁰⁷³ Fârâbî, İbn Sînâ ve Gâzâlî gibi mantıkçılar eserlerinde bu tür öncülleri yeteri kadar uzun sayılabilecek bir ölçüde ele almışlardır. Bkz. Fârâbî, *Kitabu’l-Burhan*; İbn Sînâ, *II. Analitikler; İşaretler ve Tembihler*; Gazâlî, *Mi’yarü’l-İlm; Düşünmede Doğru Yöntem*.

¹⁰⁷⁴ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 55; Ankaravî, *Tarifatu’ş-Şemsiyye*, s.16; Şâmî, *Dirasetün fi İlmî’l-Mantık*, 69; Mehmet Halis, *Mizânü’l-Ezhân*, s. 171.

¹⁰⁷⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 16.

¹⁰⁷⁶ Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 13a.

¹⁰⁷⁷ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 197.

¹⁰⁷⁸ Yaren, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, s. 23.

¹⁰⁷⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 56.

¹⁰⁸⁰ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 93.

¹⁰⁸¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, “Şiir Sanatının Kanunları”, (çev. M. Bayrakdar), *A.Ü.İ.F.D. c. XXXVI*, Ank. 1997, s. 48.

Ebherî'ye göre bu öncüller, neşe ya da üzüntü şeklinde nefiste farklı bir etki oluşturan hayale dayalı yargılardır. Mesela, Ebherî'ye göre bu tür bir hüküm olan, 'yumurtanın sarısı bayattır,' sözünden doğal olarak tiksiniilir. Yine örneğin, bu tip bir öncül olan, 'içki akıcı bir yakuttur' ve bunun gibi yanlışlığı apaçık olan sözlere itibar eden kimseler de vardır.¹⁰⁸²

Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*'da şüpheyeye dayalı öncüller arasında zikrettiği bu türden bilgilerin tasdiki olmadığını, yani onlarla kesin bir hükmün ortaya çıkmasının mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Bu öncüller, nefiste daralma ya da gevşeme biçiminde etki gösterir. Mesela, bal için 'o acı bir kustumuktur' denildiğinde bundan tiksiniilmesi ve kaynatılmış müşhil için, 'o hafif bir içecektir' dendiğinde bundan da hoşlanılması, bu tarz durumlardır.¹⁰⁸³ Bu son iki örnek, İbn Sînâ tarafından *Burhan*'da muhayyilata dayalı öncüllerden kurulan kıyasların yarar sağlamayacağını ispatlamak için benzer ifadelerle ele alınmıştır.¹⁰⁸⁴

Bunlar ruhta sevinç ve üzüntü uyandırarak ona tesir eden, doğru ya da yanlış olabilen önermelerdir. Ebherî bu önermelerin ruhta hoşnutsuzluk doğurduğunu ve nefiste de nefret uyandırdığını vurgulamıştır. İnsanların çoğu bu türlü şeyleri ileri sürenlerden nefret ederler. Bu yüzden muhayyilat ve ona benzeyen öncüllerle yapılan kıyaslar çoğunlukla gerçek delillendirmeler değildir. Ebherî bunlarla yapılan çıkarımları kıyas dışı şeyler olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁸⁵ İbn Sînâ hayale dayalı bütün öncüllerin yanlış olmadığını, bunların içerisinde doğru olanların da olabileceğini söylemiştir.¹⁰⁸⁶ Ebherî de aynı kanaattedir. Çünkü o, *Beyânü'l-Esrâr*'da açık bir şekilde bu tür öncüllerin doğru olabileceği gibi yanlış da olabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁸⁷ Şiir sanatı muhayyilattan olan öncüllerle kurulur.

Yukarıda da geçtiği gibi mantık kitaplarında böyle öncüller için verilen meşhur iki örnek vardır. Bunlar; 'içki akıcı bir yakuttur' ve 'bal acı bir kustumuktur,' önermeleridir. Ebherî de bu örnekleri eserlerinde zikretmiştir; bunların yanında kendine mahsus örnekler de vermiştir. Mesela, 'yumurtanın sarısı bayattır,' öncülü bunlardan biridir.

6. Vehmiyyât: Kuruntu ile verilen hükümlerdir. Var olmayan bir şeyi varmış gibi kabul etmektir.¹⁰⁸⁸ İbn Sînâ'ya göre mesela, bir kimsenin, her varlığın somut bir varlık olması

¹⁰⁸² Ebherî, *Kesfî'l-Hakâik*, s. 197.

¹⁰⁸³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 46a.

¹⁰⁸⁴ Bkz. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 13.

¹⁰⁸⁵ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13a.

¹⁰⁸⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 56.

¹⁰⁸⁷ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13a.

¹⁰⁸⁸ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 56; Cürçânî, *Târîfât*, s. 161; Ankaravî, *Tarifâtü'ş-Şemsiyye*, s. 16.

gerektiğine kesin doğru gözüyle bakması, vehme dayalı bir bilgidir. Ona göre salt vehme dayalı öncüllerin doğruluğu söz konusu değildir.¹⁰⁸⁹

Ebherî'ye göre vehmiyyât, duysal konularda vehme dayalı yargı içeren yanlış bilgilerdir. Vehim duyulara dayanır ve bununla duyulara dayanmayan konularda hüküm vermek yanlıştır. Örneğin, 'bütün varlıklar bir yöndedir' önermesinde durum böyledir. Sonucu doğru olan bir kıyasta, bir öncülün vehme dayalı olduğu için yanlış olduğu bilindiğinde, bu kıyasın geçersiz olduğu konusunda akla yardım edilmiş olur.¹⁰⁹⁰

Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*'da bu öncülleri şüpheye dayalı öncüller sınıfı içinde saymıştır. Şüpheye dayalı olanlar içerisinde de doğuştan getirilen öncüller arasında zikretmiştir. Söz konusu eserinde Ebherî, vehmiyyatı, akıl açısından doğru olan şeylere muhalif olan önerme, olarak tanımlamıştır. Örneğin, 'var olan her şey cisimdir ve işaret edilendir (müşarün ileyh)' yargısı vehme dayalıdır.¹⁰⁹¹ Bu yargı birçok mantık kitabında, vehmiyyata ilişkin yegâne örnek olarak zikredilmiştir.¹⁰⁹²

Ebherî, meseleyi başka bir örnekle izah etme yoluna gitmiştir: 'Tek bir durumda tek bir parçadan iki cisim ortaya çıkmaz.' Bu hükmün akla değil de vehme dayandığı açıktır.¹⁰⁹³ Ebherî, vehme dayalı öncüllerin doğuştan şüphe içerenlerinin yanında bir de şüphe içeren ancak doğuştan olmayan çeşidinden bahsetmiştir. Bunların şüpheli (müşebbehattan) sayılmasının sebebi, lafız ve mana olarak şüphe ifade etmeleridir. Eğer bunlar hasmın söylediğini tasdik için kullanılırsa ilzamidir, yani karşıdakini kabul etmeye mecbur bırakır ve hasım onu kabul eder. Zaten bu tür öncüller ilzam için kullanılır.¹⁰⁹⁴

Ebherî'ye göre vehim, yukarıda da geçtiği gibi içerdiği hükmün çelişliğini sonuç olarak veren öncüllerin bilinmesinde akla yardım eder. Bu öncüller ancak karşıdakini susturmaya yarar. Bunlarla doğru ve kesin bilgiye ulaşmak söz konusu değildir. Bu öncüller, muğalata sanatının temelini oluşturur.

Buraya kadar beş sanatta kullanılan öncüller üzerinde yeteri kadar durmuş olduk. Şimdi Ebherî'nin bakış açısını merkeze alarak ne tür öncüllerle hangi sanatların meydana getirildiğini ortaya koymaya çalışalım.

¹⁰⁸⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 53.

¹⁰⁹⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 197.

¹⁰⁹¹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 46a.

¹⁰⁹² Bkz. Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 56; Ankaravî, *Tarifâtü'ş-Şemsiyye*, s. 16; Şâmî, *Dirasetün fî ilmi'l-Mantık*, s. 70.

¹⁰⁹³ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 46a.

¹⁰⁹⁴ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 46a.

B. BEŞ SANAT

Daha önce de ifade edildiği gibi kıyasın uygulama alanı beş sanattır. Beş sanat burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata (safсата) olarak sıralanır. Bu sanatların esasını Aristoteles'in *II. Analitikler (Demonstration), Topika, Retorika, Poetika, Sofistik Elenchi*, isimli eserleri oluşturmuştur.¹⁰⁹⁵ Genel kabule göre bunlar Aristoteles'in *Organon*'un son beş kitabıdır. Şunu ifade etmek gerekir ki, Aristoteles ne kendi külliyyatı için böyle *Organon* diye bir isim koymuş ne de bu külliyyatı bir sıralamaya tabi tutmuştur. Hatta onun *Retorika* ve *Poetika*'yı mantığın içine dâhil etmediği bile söylenir. O, kendisinden sonra *Organon* diye isimlendirilecek olan ve *Kategoriler, Önergeler, Birinci Analitikler (Kıyas), İkinci Analitikler (Burhan), Topikler (Cedel), Sofistik Çürütmeler (Muğalata)* olarak sıralanan¹⁰⁹⁶ altı kitapta mantık konularını incelemiştir. Miladi üçüncü asırda, Aristoteles'in takipçilerinden Ammonios Saccas, Aristoteles'in bu altı mantık kitabına, yine Aristoteles'in yazdığı *Retorik (Hitabet)* ve *Poetik (Şiir)* isimli eserleri eklemiş, bunların yanında Porphyrios'un *İsagoji*'sini de bu koleksiyona ilave ederek *Organon* külliyyatını dokuz kitap olarak tasnif etmiştir.¹⁰⁹⁷

İslam mantıçları bu beş kitabı dikkate almışlardır. Bu sanatları kendi bakış açılarından ortaya koyma yoluna gitmişlerdir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bilginler beş sanat üzerinde önemle durmuşlardır. Her ikisinin de *Burhan* kitabı kendilerinden sonra gelenler için her zaman başvurulması gereken bir kaynak hüvviyetinde olmuştur. Ebherî de beş sanat üzerinde durmuştur. Konuyu eserlerinde ne tür bir planla, hangi başlıklarla, ne kadar uzunlukta ele aldığını daha önce zikretmiştik.

İsimleri daha önce de zikredilen beş sanatı İslam mantıçlarının geneli, özet bir biçimde şöyle ortak bir tanımda zikretmişlerdir. Yakîniyyattan oluşan kıyaslar 'burhan', meşhurat ve müsellemtan oluşanlar 'cedel', makbulat ve maznunattan oluşanlar 'hitabet', muhayyilattan oluşanlar 'şiir' ve vehmîyyattan oluşanlar 'safсата'dır.¹⁰⁹⁸ Bundan farklı olarak İbn Sînâ beş sanatı; zorunlu öncüllerden oluşanlar burhanî, mümkünden daha kuvvetli öncüllerden oluşanlar cedelî, mümküne eşit kuvvette öncüllerden oluşanlar hitâbî, mümkünden daha zayıf kuvvetteki öncüllerden oluşanlar safساتaya dayalı ve imkânsız öncüllerden oluşanlar da şiirî kıyaslardır, şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁹⁹ Burada beş sanat, onları

¹⁰⁹⁵ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 232.

¹⁰⁹⁶ Bu sıralamayı ilk yapan kimsenin, Aristoteles yorumcularından Afrodisiyaslı İskender olduğu kabul edilir. Bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ank. 1997, s. 137-138; Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, S. 30, 1999/2, s. 91-113.

¹⁰⁹⁷ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ank. 2009, s. 21.

¹⁰⁹⁸ Bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 62-65; *et-Tavti'e*, s. 27-28; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 70-71; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 93-94; Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 55-56; Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, s. 25-26; Ankaravî, *Tarifâtü's-Şemsiyye*, s. 16.

¹⁰⁹⁹ İbn Sina, *eş-Şifa* (4. Kitap: Kıyas), s. 4.

oluşturan kıyasların modları, yani cihetleri esas alınarak tanımlanmıştır. Bu yüzden üslup açısından farklı bir tanım ortaya çıkmıştır. Ancak anlatılmak istenen şey aynıdır.

Ebherî, geleneğe bağlı kalarak yukarıdaki ifadelere benzer şekilde beş sanatı şöyle tanımlamıştır. Yakînî öncüllerden oluşan kıyas ‘burhan’; meşhur ve müselleme öncüllerden oluşan kıyas ‘cedel’; makbul ve maznun öncüllerden oluşan kıyas ‘hitabet’; hayali öncüllerden oluşan kıyas ‘şiiir’; vehmî (kuruntuya dayanan) öncüllerden oluşan kıyas ise ‘muğâlata’ (safsata) olarak isimlendirilir.¹¹⁰⁰

1. BURHAN (Demonstration)

Aristoteles, mantık bilimini ispat, yani burhan fikri üzerine kurmuştur. Zaten felsefe ve bilimle uğraşmanın temel sebebi ve amacı burhana, yani kesin bilgiye ulaşmaktır. Ancak bu nasıl mümkün olacaktır, burhan nasıl elde edilir? Aristoteles bu soruya *II. Analitikler*’de cevap vermeye çalışmıştır. O, kesin bilginin kural ve kaidelerini tertipli ve tutarlı bir metodla bu kitabında ortaya koymaya çalışmıştır. İslam mantıkçıları da kendi bakış açılarıyla burhan teorisi geliştirme yoluna gitmişlerdir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ bu konuya oldukça fazla önem vermişlerdir. Onlar burhan üzerine müstakil kitaplar telif etmişlerdir. Daha sonra gelen mantıkçılar da genel olarak diğer konularda olduğu gibi burhan konusunda da bu iki mantıkçıyı kendilerine ölçü olarak almışlardır. Bu durumu onların kitaplarında geçen tanımlarda ve örneklerde rahatlıkla görebiliriz.

Ebherî, burhan konusunda kendisinden önceki mantıkçıların, özellikle İbn Sînâ’nın görüşlerinin etkisinde kalmıştır. Bunu açık şekilde onun *Tenzîlü’l-Efkâr* isimli eserinde görürüz. Yeri geldiğinde bu benzerlikler gösterilecektir.

Bütün mantıkçıların işaret ettiği gibi Ebherî’ye göre de mantıkta asıl amaç burhandır. Bunu, onun, ‘kıyasta ölçü ve amaç (umde) burhandır,’ ifadesinden anlıyoruz.¹¹⁰¹ Ebherî, burhanı çoğu mantıkçının yaptığı gibi,¹¹⁰² kesin sonuç elde etmek için kesinlik taşıyan öncüllerden oluşturulmuş kıyas,¹¹⁰³ şeklinde tanımlamıştır. Burhanın öncülleri ister zorunlu ister kesin olanı açıklayan bir söz olsun fark etmez.¹¹⁰⁴

a. Burhana Ulaşmada Kullanılan Bilimsel Sorular (Metalib)

¹¹⁰⁰ Ebherî, *İsagüci*, s. 85-86; *Keşfü’l-Hakâik*, s.198; *Tenzîlü’l-Efkâr*, v. 46b; *Beyânü’l-Esrâr*, v. 12b-13a; *Hidâyetü’l-Hikme*, v. 85b; *Zübdetü’l-Hakâik*, v. 118a; *Telhîsü’l-Hakâik*, v. 54b-55a; *Kitabü’l-Matali*, v. 88b-89a.

¹¹⁰¹ Ebherî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 198; krş. Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, s. 26.

¹¹⁰² Bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 62; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 70; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 93.

¹¹⁰³ Ebherî, *İsagüci*, s. 85; *Tenzîlü’l-Efkâr*, v. 46b; *Keşfü’l-Hakâik*, s. 198.

¹¹⁰⁴ Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr*, v. 12a; *Tenzîlü’l-Efkâr*, v. 46b.

Mantıkçılar bilginin elde edilmesinde insana yardımcı olacak birtakım sorular üzerinde durmuşlardır.¹¹⁰⁵ Bu sorular bir şeyin mahiyet, varlık ve varlığının nedeninin bilinmesine yöneliktir. Sorular, bilimlerin farklılıklarının ya da benzer yönlerinin ortaya konulmasında ve bilimlere ait metotların belirlenmesinde ayrı bir öneme sahiptir.¹¹⁰⁶

Bu soruların sayısı oldukça fazladır. Ancak mantıkçılar genel olarak şu dört temel soru üzerinde durmuşlardır. Bunlar; 1- nedir, (matlab-ı ma), 2- var mıdır (matlab-ı hel), 3- niçin (matlab-ı lime), 4- hangisi (matlab-ı eyyü), sorularından ibarettir.¹¹⁰⁷ İbn Sînâ bu soruların kendilerine duyulan ihtiyaç ölçüsünde bir sınıflamaya göre üç, bir sınıflamaya göre de altı olduğunu söylemiştir. Bunların ilk üçünü oluşturan, nedir, var mıdır ve niçin soruları diğerlerinden daha önemlidir.¹¹⁰⁸ Ebherî, İbn Sînâ'nın yaptığı sınıflamaya uyarak ilk üç soruyu açıklamış geri kalanlarını sadece isim olarak zikretmiştir. Şimdi üç sorunun nasıl açıklandığına bakalım.

1. Nedir? (matlab-ı mâ) Sorusu: Bir şeyin sadece zati tasavvurunu veren soru edatıdır.¹¹⁰⁹ Gâzâlî, bu soruyla bir şeyin mahiyetinin bilgisinin talep edildiğini ifade etmiştir.¹¹¹⁰ İbn Sînâ'ya göre bu soru iki kısma ayrılır. Birincisi, 'boşluk nedir?' ve 'Anka nedir?' örneklerinde olduğu gibi ismin anlamının talep edildiği sorulardır. İkincisi ise 'hareket nedir?' ve 'mekân nedir?' örneklerinde olduğu gibi bir şeyin hakikatının talep edildiği sorulardır.¹¹¹¹

Ebherî bu soruyu aynen İbn Sînâ gibi ele almıştır. Ona göre nedir? sorusu ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi, kendisiyle isme ilişkin bir anlamın talep edildiği sorulardır. Örneğin; 'boşluk nedir?', 'Anka nedir?' soruları böyledir. İkincisi, kendisiyle zati olarak varolan gerçek bir anlamın talep edildiği sorulardır. 'Hareket nedir?', 'zaman nedir?' soruları bu türdendir.¹¹¹² Görüldüğü gibi bu tanımlama ve örneklemeler adeta İbn Sînâ'nın söylediklerinin aynısıdır.

2. Var mıdır? (matlab-ı hel) Sorusu: Bu soru bir şeye bitiştiğinde, o şeyin ne miktarının, ne zamanının ve ne de mekânının bilinmek istediğini ifade eder. Var mıdır? sorusu

¹¹⁰⁵ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, (çev. H. R. Atademir) M.E.B. yay. İst. 1967, s. 87-88; Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 129-134; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 18-21; Gâzâlî, *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine*, (*el-Me'ârifü'l-Akliyye*, çev. A. K. Cihan), İnsan yay. İst. 2002, s. 39; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 104b.

¹¹⁰⁶ Peker, Hidayet, "İbn Sînâ'nın Kavram Anlayışı", *U.Ü.İ.F. D. c. 10, S. 1*, 2001, s. 170.

¹¹⁰⁷ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 98; Râzî, *Lübâb*, s. 46; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 74.

¹¹⁰⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 18.

¹¹⁰⁹ Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 131; Râzî, *Lübâb*, s. 46.

¹¹¹⁰ Gâzâlî, *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 39-40.

¹¹¹¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 18.

¹¹¹² Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 46b.

bir şeyin sadece varlığını bilmek için kullanılır.¹¹¹³ Bu soru basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. Basit olanla ‘mutlak olarak şey var mıdır?’ sorusu sorulurken, bileşik olanla; ‘bir şey şu şekilde var mıdır yoksa şu şekilde var değil midir?’ sorusu sorulur. Bu soruda ‘varlık’ yüklem değil bağdır.¹¹¹⁴

Ebherî bu soruyu iki kısma ayırarak incelemiştir. Birincisi basit *var mıdır?* sorusudur. Bununla, bir şeyin var olup olmadığı sorulur. Örneğin; ‘zaman var mıdır, yok mudur?’ sorusunda durum böyledir. İkincisi bileşik *var mıdır?* sorusudur. Bu soruyla, bir şeyin belirli bir durumda var olup olmadığı sorulur. Örneğin; ‘insan yazıcı olarak var mıdır ya da yazıcı olarak var değil midir?’ sorusu bu türdendir.¹¹¹⁵ Bu sorunun izahında Ebherî kendinden önceki mantıkçıların görüşlerine bağlı kalmıştır.

3. Niçin? (matlab-ı lime) Sorusu: Bir şeyin nedenini öğrenmeye yönelik bir sorudur.¹¹¹⁶ Bu soru da iki kısma ayrılmıştır. Birincisi, söz bakımındandır. Bununla orta terimin ne olduğu öğrenilir. Çünkü orta terim, geçerli sonuç veren bir kıyasta, çıkan sonucun nedenidir. Bu nedenden hareketle ortaya çıkan bilgi tasdik edilir. İkincisi kendinde şey bakımındandır. Bu soruyla şeyin kendindeki mutlak varlığının veya her hangi bir haldeki varlığının nedeni öğrenilir.¹¹¹⁷

Ebherî bu soruyla, bir şeyin tasdik açısından neden öyle olduğunun, niçin öyle isimlendirildiğinin talep edildiğini belirtmiştir. Ona göre bu soruyla orta terime ulaşılacak amaçlanır. Orta terim kıyasta, ulaşılacak istenen neticenin tasdiki için illettir. Bu soruyla aynı zamanda orta terimin, bir şeyin mahiyet itibariyle varlığına nasıl sebep olduğu ya da herhangi bir durumdaki varlığa nasıl sebep olduğu öğrenilmek istenir.¹¹¹⁸

Ebherî bunların yanında başka sorulardan da bahsetmiştir. Bu sorulardan *hangi? nasıl? ne zaman? Nerede?* ve bunlara benzer soruların ‘var mıdır?’ sorusunun kapsamı içerisinde değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. İbn Sînâ da bu sayılan soruların, var mıdır? sorusuna raci olduğunu; soruların sayıca çoğaltılmak istense çoğaltılabileceğini ancak bilimsel soruların, yukarıda sayılan üç sorudan ibaret olduğunu vurgulamıştır.¹¹¹⁹ Nitekim Farâbî bu soruları çoğaltma yolunu tutmuş ve yirmiyi aşkın soru üzerinde durmuştur.¹¹²⁰

¹¹¹³ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 131; Gâzâlî, *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 39; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 98.

¹¹¹⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 18; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 11.

¹¹¹⁵ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 48b.

¹¹¹⁶ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 134; Gâzâlî, *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 39.

¹¹¹⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 18.

¹¹¹⁸ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 47a; krş. Râzî, *Lübâb*, s. 46.

¹¹¹⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 18; krş. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 105a.

¹¹²⁰ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 129-134,

Bu sorulardan hangisinin daha önce hangisinin daha sonra geleceği mantıkçılar tarafından tartışılmıştır. Mesela, Gazâlî, *nedir?* sorusunun ilk anlamıyla diğer bütün sorulardan önce geldiğini, ancak ikinci anlamı söz konusu olduğunda *nedir* sorusunun, *var mıdır* sorusundan sonra geldiğini savunmuştur.¹¹²¹ Ebherî, İbn Sînâ'nın *Burhan*'da¹¹²² dediği gibi, kendisiyle bir ismin talep edildiği nedir sorusunun, tüm sorulardan önce geldiğini, sadece bir şeyin kendi özünde ne olduğunu talep eden nedir sorusunun, basit var mıdır sorusundan sonra geldiğini ileri sürmüştür. Bunun sebebi, basit nedir sorusuyla, hareketin ve zamanın zatının talep edilmesidir. Çünkü var olan bir durumun hakikatini öğrenmek isteyen kimse, ya hareket ya da zaman var mıdır; ya da boşluk var mıdır? sorularını sorar.¹¹²³ Bu meyanda Gazâlî, bazı şeylerin; ilk önce var olup olmadığının, sonra mahiyetinin ne olduğunun, en sonra da niçin var olduğunun saptanması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹²⁴

Ebherî'nin bu sorularla ilgili *Tenzîlu'l-Efkâr*'da yaptığı izahat, İbn Sînâ'nın *Burhan*'ındaki bilgilerin adeta bir özeti niteliğindedir.

Sorular konusuyla bağlantılı olarak bu sorulara verilecek cevaplar neticesinde ortaya çıkacak tanımların özelliklerinin nasıl tespit edileceği de tartışılmıştır. Mesela, İbn Sînâ, bu sorular neticesinde ortaya çıkan tanımın, mevcudun gerçek tanımı olsa bile, bu sözün, isim bakımından mı yoksa zat bakımından mı tanım olduğunun anlaşılamayacağını ifade etmiştir. Ona göre bu, ancak zatın mevcut olduğu bilindikten sonra anlaşılabilir.¹¹²⁵ Gâzâlî bu sorulardan hareketle insanı en güzel biçimde tanımlamanın, onun 'düşünen ölümlü bir canlı' olduğunu söylemek olduğunu belirtmiştir. Çünkü Gâzâlî'ye göre insanı insan kılan zati nitelik, düşünmedir.¹¹²⁶

Ebherî, gerçek bir tanımın, bir şeyin var olup olmadığını gösteren tanım olduğunu vurgulamıştır. Ebherî'ye göre böyle bir tanımın, isim dolayısıyla mı yoksa zat dolayısıyla mı tanım olduğu bilinemez.¹¹²⁷

b. Burhanın Çeşitleri

Mantık kitaplarında burhanın çeşitlerinden bahsedilmiştir. Mantıkçılar, *burhan-ı limmî*, *burhan-ı innî*, *burhan-ı müstakim*, *burhan-ı gayr-ı mustakim*, *burhan-ı riyazi*, *burhan-ı*

¹¹²¹ Gâzâlî, *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 40.

¹¹²² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 19.

¹¹²³ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 47a; krş. Râzî, *Lübâb*, s. 46.

¹¹²⁴ Gâzâlî, *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 40.

¹¹²⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 19.

¹¹²⁶ Gâzâlî, *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 40.

¹¹²⁷ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 47a.

mahlût vb. gibi çok sayıda burhan çeşidi üzerinde durmuşlardır.¹¹²⁸ Ancak daha çok *burhan-ı limmî* ve *burhan-ı innî*'yi araştırma konusu yapmışlardır. Fârâbî ve İbn Sîna burhanın bu iki çeşidini, mutlak burhan olarak isimlendirmişlerdir.¹¹²⁹

Burhanın bu şekilde çeşitlenmesinde, orta terimin öncüllerdeki illet olma durumu ve kıyasın buna göre tertip edilmesi belirleyici unsurlardır. Ebherî, sadece burhan-ı limmî ve burhan-ı innî olmak üzere iki burhan çeşidi üzerinde durmuştur. Bu yüzden biz de burada burhanın sadece bu iki çeşidinden bahsedeceğiz.

1. Burhan-ı Limmî

Bu isim, Arapçadaki 'li-me' soru edatından türetilmiştir. Bu soru edatı, Türkçede 'niçin' anlamına gelir. Bu yüzden Arapçadan çevrilen bazı mantık eserlerinde burhanın bu çeşidi, 'niçin burhanı' olarak isimlendirilmiştir.¹¹³⁰ Burhanın bu çeşidi, *burhan-ı illet* olarak da isimlendirilmiştir.¹¹³¹

Orta terimin hem zihinde hem de dış dünyada, büyük terimle küçük terim arasındaki ilişkinin illeti olduğu çıkarımlara burhan-ı limmî denir.¹¹³² İbn Sînâ kesin çıkarımlardan burhan ismini hak eden gerçek akıl yürütmenin, orta terimin, büyük terimin varlığı için küçük terimde sebep, yani illet olduğu burhan olduğunu söylemiştir ki bu da 'burhan-ı limmî'dir.¹¹³³ Gâzâlî'ye göre burhan-ı limmîde iki öncülde de tekrar edilen durumun, yani orta terimin, ortaya çıkan kesin bilgi için hem sebep hem de bu sebep sonucu ortaya çıkan şey olması gerekir.¹¹³⁴ Delil ve delillendirilen birbirini gerektirmelidir.

Ebherî de orta terimden hareketle burhan-ı limmîyi tanımlama yoluna gitmiştir. Ona göre burhan-ı limmî, orta terimin, zihinde ve dış dünyada, büyük terimin küçük terimdeki varlığı için illet olmasıdır. Mesela, 'şu odun ateşe değıyor, her ateşe değen yanar; öyleyse bu odun yanıyor,'¹¹³⁵ çıkarımı bir burhan-ı limmîdir.

Ebherî, benzer bir örnekle ancak küçük ifade farklılıklarıyla burhan-ı limmîyi başka bir biçimde tanımlamıştır. Buna göre orta terimin, zihinde ve hali hazırda, sonucun iki parçasına zihnen ve aynen nispet edilmesiyle ortaya çıkan bir tasdikle sonuca götüren kıyas, burhan-ı

¹¹²⁸ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 239-240.

¹¹²⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, s. 8; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 27.

¹¹³⁰ Bkz. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 27.

¹¹³¹ Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 121.

¹¹³² Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 104a; Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 75; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 159a.

¹¹³³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 28; *İşaretler ve Tembihler*, s. 73; *Uyûnu'l-Hikme*, s.10.

¹¹³⁴ Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 121.

¹¹³⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 198; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 118b; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 55a; *Kitabü'l-Matali*, v. 88b.

limmîdir. Mesela, ‘kömür ateşte tutuşan şeydir, ateşte tutuşan her şey yanıcıdır; öyleyse kömür yanıcıdır,’ çıkarımı böyledir.¹¹³⁶

Burhanda orta terim, zihin dışında (aynî) ve zihinde (zihnî) iki tarafın birbirine nispeti için illet olduğunda, yani hali hazırda ve tasdiki olarak söz konusu illete dayalı bir çıkarım yapıldığında bu burhan-ı limmî’dir.¹¹³⁷

Ebherîye göre burhanın bu türü, bir çıkarımın sebebini, illetini, niçin öyle olduğunu gösteren bir yapıya sahiptir. Sebepler zikredilir, böylece sonuca ulaşılır. Burhan-ı limmîde, orta terimin büyük terim için mutlak olarak illet olması şart değildir. Orta terim, büyük terimin, küçük terimdeki varlığı için illet olmalıdır. Mesela, ‘her insan canlıdır; her canlı cisimdir; öyleyse her insan cisimdir’ çıkarımında orta terim, iki tarafın bir araya gelmesi için illet olmuştur.¹¹³⁸ Tûsî, bu örnekte, ‘cismin’ iki önermede aynı anlamda kullanılmamış olduğunu ileri sürerek Ebherî’yi eleştirmiştir. Yani ‘canlı’ için yüklem olan ‘cisim’ kavramı, kendi cinsi üzerine yüklem olmuş olur. Bu da onun, canlılığın varlığının illeti, yani parçası ve maddesi olması demektir. Canlı, insan için ikisinden -cisim ve canlı olma- birinin varlığının ortaya çıkması için illettir ki o da cisimdir. Burada delillendirilen şey cisim değil, canlıdır.¹¹³⁹ Tûsî’nin bu eleştirisinin özü, eş anlamlı terimler kullanılarak bir şeyin kendisi üzerine delillendirilemeyeceği ilkesine dayanıyor. Ancak Ebherî’nin verdiği örnekte böyle bir durumun söz konusu olmadığı açıktır. Bizim anladığımız, Ebherî’nin, orta terimin mutlak olarak büyük terimi içermesini şart olarak görmediğidir. Bunun tersine orta terimin, büyük terimin varlığı için küçük terimde kapsanması gerekir. Orta terim büyük terimin varlığı için küçük terimde illet olması demek, orta terimin sonucun illeti olması; yani hükmün orta terimin aracılığıyla küçük terimden büyük terime geçerek bir sonuca ulaşılması demektir.

2. Burhan-ı Innî

Bu çeşit burhanın ismi, Arapçadaki ‘inne’ edatından gelmiştir. İnne edatı, anlamı pekiştirmek için yargıların başında yer alır.¹¹⁴⁰ Burhanın bu türünün tanımına gelecek olursak, orta terim, sonuçtaki iki terimin bir araya gelmesinin sebebi olmayıp sonucu olursa bu, burhan-ı innî olur. Mesela, ‘eğer ay tutulmuşsa yeryüzü güneşle ayın arasındadır, ay tutulmuştur, öyleyse yeryüzü (güneşle ayın) arasındadır,’ çıkarımı bir burhan-ı innîdir.¹¹⁴¹

¹¹³⁶ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12b.

¹¹³⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 47a.

¹¹³⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 47a; *Kitabü'l-Matali*, v. 89b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12b.

¹¹³⁹ Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 227.

¹¹⁴⁰ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 129.

¹¹⁴¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 73; Semerkandî, *Kıstâs*, v.159a; Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 75.

Gazâlî ise delillendirilen şeyden illete, yani eserden müessire doğru yapılan akıl yürütmenin burhan-ı innî olduğunu ve bu tür çıkarımların *delil* olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir.¹¹⁴²

Ebherî'ye göre burhan-ı innî, orta terimin dışarıda değil de sadece zihinde iki terim arasında illet olduğu kıyaslardır.¹¹⁴³ O, bu tür burhanın iki kısmından bahsetmiştir. Birincisinde orta terim, büyük terimin, üzerinde etki yaptığı şeydir ve bu *delil* olarak isimlendirilir. Mesela, 'kömür yanıyor, yanan her şey ateşe dokunuyordur, öyleyse kömür ateşe dokunuyor,' çıkarımı bu türdendir. İkincisinde ise orta terim büyük terim için illet olmaz ve dolayısıyla da geçerli bir akıl yürütme ortaya çıkmaz. 'Her insan gülerdir; her gülen yazıcıdır'¹¹⁴⁴ örneği böyledir. Ebherî, delil olmadığını söyleyerek bu kıyasın sonucunu *Tenzîlu'l-Efkâr*'ın iki nüshasında da yazmamıştır. Hâlbuki *Telhisü'l-Hakaik* ve *Kitabü'l-Matali*'de aynı çıkarımı burhân-ı innînin örneği olarak zikretmiş ve bunun sonucunun, 'öyleyse her insan kâtiptir' önermesi olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴⁵ Bu durum Ebherî'nin dikkatsizliği ya da bir konuda farklı zamanlarda farklı tutumlar benimsemesi olarak değerlendirilebilir.

Bu tür kıyaslar bir şeyin nasıl gerçekleştiğinin ya da neden öyle olduğunun tasdikini verir ancak o şeyin niçin öyle olduğunun sebebini bildirmez. Yukarıda Ebherî'nin kendi dilinden de aktarmaya çalıştığımız gibi o, burhanın bu çeşidini eserden müessire doğru gitme işleminden hareketle izah etme yoluna gitmiştir. Onun bu tavrı hemen bütün mantıkçılarda aynıdır.

Bazı mantıkçılar burhan-ı limmî ve burhan-ı innî arasındaki farklar üzerinde durmuşlardır.¹¹⁴⁶ Mesela, Gâzâlî bunların arasındaki temel farkın, birinde eserden müessire gidilirken, diğerinde bunun tam tersinin söz konusu olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁴⁷ Ebherî onları tanımlayıp örneklemenin dışında, burhanın bu iki çeşidi hakkında başka bir şey söyleme gereği duymamıştır. Kanatimizce onların arasındaki temel fark tanımlarından anlaşılmaktadır. Belki de Ebherî bu sebepten böyle bir işe girişmemiştir.

c. Burhânî İlimlerin Konuları

Burhan konusu içerisinde yer alan alt başlıklardan biri de ilimlerin konuları, yani *mevdûatü'l-ulûm* bahisleridir. Mantıkçılar bu başlık altında ilimleri konuları, ilkeleri, problemleri ve birbirleriyle olan ilişkileri açısından incelemeye tabi tutmuşlardır. Adeta bilim

¹¹⁴² Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 121.

¹¹⁴³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 198; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 12b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 118b; *Telhisü'l-Hakâik*, v. 55a; *Kitabü'l-Matali*, v. 88b.

¹¹⁴⁴ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 47a-b.

¹¹⁴⁵ Bkz. Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik*, v. 55a; *Kitabü'l-Matali*, v. 88b.

¹¹⁴⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 120; Gâzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, s. 232.

¹¹⁴⁷ Bkz. Gâzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, s. 232.

felsefesi yapmışlardır.¹¹⁴⁸ Mesela, Fârâbî bu konuda her nazari sanatın yani ilmin, konular, meseleler ve ilkeler olmak üzere üç şeyi kuşattığını söylemiştir. Konular, bir ilmin zati arazları ve bunlara nispet edilen şeylerdir. Bunun örneği aritmetikteki sayı, geometrideki çizgilerdir. Meseleler, o sanatta kullanılacak şeylerdir. İlkeler ise o sanatta kanıtlanması mümkün olmayan şeylerdir.¹¹⁴⁹ İlkeler, mesela mantığın üç ana ilkesi gibi kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan temel aksiyomlardır.

Ebherî'ye göre bütün bilimlerin kendisine has konusu, ilkeleri ve problemleri vardır. Her ilmin kendisiyle zati amaçların araştırıldığı bir konusu vardır. Mesela, varlığı varlık olmak bakımında incelemek metafiziğin zâtî konusudur. Fiziğin zâtî konusu ise cismi değişme ve değişmemenin kaynağı olması sebebiyle incelemektir.¹¹⁵⁰ Ebherî bu tanımdaki zatiden kastın, zati olarak konuya bağlı olan yüklem olduğunu söylemiştir. Bir şeyin mahiyetine bağlı olan her şey ya da bir şeyin bazı cüzlerine bağlı olan her şey o şey için zatidir. Canlı için gülme örneğinde olduğu gibi özel bir durumda bir şeye bağlı olan şey zati değildir.¹¹⁵¹ Tûsî, Ebherî'nin 'zatiden kastın, zati olarak konuya bağlı olanın yüklem olması' ve 'mahiyetine bağlı olan her şey ya da bir şeyin bazı cüzlerine bağlı olan her şeyin o şey için zati olması' cümlelerinin birbirine mutabık olmadığını ileri sürerek onu eleştirmiştir. Buna sebep olarak da, parçası sebebiyle mahiyete bağlı olan şeyin zati olarak mahiyete bağlanamayacağını göstermiştir.¹¹⁵² Ebherî'nin ifadelerinden hareketle böyle bir yargıya varmanın, yani bir anlamda bir parçasıyla mahiyete ilişkin olan bir şeyin zati olarak mahiyete dâhil olacağını söylemenin pek mümkün gözükmediği kanaatindeyiz.

Genel olarak bir ilmin konusunda, onun halleri ve zati arazları incelenir. Problemlerde yüklemeler incelenir, ilkelerle de burhan oluşturulur.¹¹⁵³ Bir ilmin ilkeleri ya kavramsal (tasavvuri) ya da yargısal (tasdiki) ilkelerdir. Kavramsal ilkeler, bir sanat ve onun parçalarının tanımlarından oluşur. Bu parçalar o ilmin zati amaçlarını meydana getiren konu içerisinde yer alır. Yargısal ilkelere gelince onlar, bir incelemeye başlarken kendilerine dayanılan ön kabullerdir. Bunlar, vaz edilmiş şeyler olarak isimlendirilir. Bunun yanında belirli bir vakitte kabul edilmiş şeyler de olabilir. Bunlar da başka bir ilim için kesin bilgi olma niteliği taşıyan şeyler (müsâderât) olarak isimlendirilir.¹¹⁵⁴

¹¹⁴⁸ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 36-51; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 102-120; *İşaretler ve Tembihler*, s. 72; Râzî, *Lübâb*, s. 45; Gâzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, s. 239; Semerkandî, *Kıstâs*, v. 160a; Mehmet Recâî, *Hâşiye-i Cürcânî ale't-Tâsavvurat*, s. 27.

¹¹⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 36; krş. İbn Sîna, *Uyûnu'l-Hikme*, s.11.

¹¹⁵⁰ Ebherî, *Kitabü'l-Matali*, v. 88b; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 47a.

¹¹⁵¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 47b.

¹¹⁵² Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar*, s. 228.

¹¹⁵³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 120; Râzî, *Lübâb*, s. 45.

¹¹⁵⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 199; *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 55a.

Burada Ebherî'nin meseleye İbn Sînâ gibi yaklaştığını söyleyebiliriz. Çünkü İbn Sînâ her ilmin zati olarak araştırdığı durumlar olduğunu, bunun o ilmin konusu olduğunu ve yine her bilimin ilkeleri ve sorunları olduğunu ifade etmiştir. Ona göre zan ile kabul edilen bazı şeyler 'konular' olarak isimlendirilir. Doğru kabul edilen şeylerin bir kısmı da 'usûlü mevdûa' olarak isimlendirilir. Bir ikinci açıdan doğru kabul edilenler de 'müsâdarat' olarak adlandırılır.¹¹⁵⁵

Ebherî, bir ilmin ilkelerinin, o ilmin konusunu, parçalarını, bir anlamda bölümlerini ve zati arazlarını, yani amaçlarını belirlediğini ifade etmiştir. İlkeler bunun yanında kendileriyle kıyasların oluşturulduğu öncülleri de verir. Örneğin, geometri ve aritmetik ilmindeki, 'tek bir şeye eşit olan şeyler birbirine de eşittir' ve 'her şeyin yarısı tamamından daha azdır,' yargıları, söz konusu ilimdeki ilkelere dayanarak ortaya konmuştur.¹¹⁵⁶ İbn Sînâ, ilkeleri ikiye ayırmıştır. Bunlardan birinci sırada gelenler her ilme özgü olan ilkeler iken ikinciler genel ilkelerdir.¹¹⁵⁷ Ebherî'ye göre ilimlerin ilkeleri, her sanat için özeldir.¹¹⁵⁸

Kısaca Ebherî'ye göre her ilmin konusu, ilkeleri ve problemleri vardır. Bir ilmin konusunda, onun çeşitli durumları ve zâtî arazları incelenir. Problemlerde yüklemeler incelenir. İlkelerle, o ilmin konusu, parçaları, bölümleri ve amaçları belirlenir.

d. İlimler Arası İlişkiler

Bu başlık altında ilimlerin birbirlerinden nasıl farklılaştığı, kapsam olarak birbirlerine göre durumları, birbirleriyle ortak oldukları ve ayrıldıkları noktalar üzerinde durulur.¹¹⁵⁹ İlk olarak ilimlerin birbirinden farklılaşması noktası üzerinde duralım.

Ebherî, ilimlerin farklılaşmasının, yani çeşitlenmesinin, onların konularının farklılaşmasıyla meydana geldiğini ifade etmiştir. Bu farklılık, ister iki konunun farklı olmasından kaynaklansın ister cins olarak ortak olsalar da iki ilmin hakikatte farklı olmalarından kaynaklansın fark etmez. Örneğin, geometri ve aritmetiğin konuları, cins olarak ortak olmalarına rağmen hakikatte farklıdır.¹¹⁶⁰

İlimlerin birbirinden ayrılmasında temel faktör olan, konuların farklılaşması, çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir. Hakikat bakımından farklı olan ilimler aynı konuyu araştırsalar bile, o konuyu incelerken, farklı metodları kullanmaları ve benzer başka sebeplerle birbirinden ayrılırlar. Örneğin, âlemin varlığı meselesi böyledir. Çünkü bu konuyu fizik ve astronomi araştırır. Fakat bunlar da kendi aralarında teorileri bakımından farklıdırlar. Çünkü

¹¹⁵⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 72.

¹¹⁵⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 48a-b; krş. Sühreverdî, *Telvihât*, s. 75.

¹¹⁵⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 102.

¹¹⁵⁸ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 48a.

¹¹⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 40; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 72; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 79.

¹¹⁶⁰ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 48b.

fizik, âlemi, hareketin kaynağı, ondaki bitkiler ve sahip olduğu özellikler açısından araştırır. Astronomi ise onu, ölçü (miktar), şekil ve konum bakımından inceler.¹¹⁶¹

İlimlerin kapsam olarak birbirlerine göre durumlarına gelecek olursak, İbn Sînâ, bazen bir ilmin konusunun başka bir ilmin konusundan daha özel, yani daha dar kapsamlı olabileceğini ifade etmiştir.¹¹⁶²

Ebherî de benzer bir tutum sergilemiştir. Ona göre özel olan ilim, genel olanın altında yer alır. Örneğin, fizik ilmi, metafizik ilmine nispetle daha dar kapsamlıdır¹¹⁶³ ve onun altında yer alır. İki ilimden birinin konusu diğeri için cins olabilir. Mesela, ikisinin de konusu temelde sayıya, miktara ve şekle dayandığı için geometri ve aritmetiğin konuları aynı cinstendir. Daha özel olan bir ilmin konusu; özel bir amaçla genel olanın konusu olabilir. Tıp ve fiziğin konularında durum böyledir. Daha özel olan ilmin bir konusu farklı bir amaçla genel olanın konusundan alınabilir. Yıldızların, yerküre altında, yani yerkürenin incelendiği başlık altında incelenmesi buna örnektir.¹¹⁶⁴ Konusu itibariyle özel olan bir ilim, konusu özel kendisine benzeyen başka ilimlerle, genel öncüller noktasında ortaklık arz ediyorsa, bu ilimlerin ilkeleri ortaktır denilebilir.¹¹⁶⁵

İlimlerin ortak oldukları noktalar da vardır. Ebherî'ye göre ilimler çoğunlukla sorunlarda ortaktırlar. Örneğin, dâirevî (kürevî) cisimler sorununu fizik ve astronomi için ortaktır. Fakat fizikçi bunu burhan-ı limmî olarak, astronom ise burhan-ı innî olarak ele aldığı için iki ilim yine farklılaşır.¹¹⁶⁶ Ebherî'ye göre geometri ve aritmetikte, 'tek bir şeye eşit olan şeyler birbirine de eşittirler; her şeyin yarısı tarafından daha azdır,' vb. gibi önermeler ortak olarak kullanılır. Bu durum onların konularının ortak olması anlamına gelir.¹¹⁶⁷

İlmin konusunu ve ilkelerini ispatlamak, ilim sahibi olmanın temel şartı olarak görülmüştür. Fârâbî, bir sanatı inceleyen kimse, o sanatta mutlak olarak ilk olan ilkelerin bilgisinden ve onları kesin bir şekilde bilmekten yoksun kalamaz; bu ilkeleri kanıtlayamayan kimse o sanatı elde etmedikçe de o ilkeleri bilemez,¹¹⁶⁸ demiştir. Ebherî de bu konuya dikkat çekmiştir. İlminin konusunu ve ilkelerini ispat edemeyen kimse ilim sahibi değildir. İlim sahibi kimse tarafından ispat edilmemiş bir bilgi diğer ilimlere nakledilemez, yani onlarda kullanılamaz.¹¹⁶⁹

¹¹⁶¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 48b.

¹¹⁶² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 72.

¹¹⁶³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 199.

¹¹⁶⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 48b.

¹¹⁶⁵ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 48b; krş. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 37.

¹¹⁶⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 49a; krş. Sühreverdi, *Telvîhât*, s. 79.

¹¹⁶⁷ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 48b.

¹¹⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 46.

¹¹⁶⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 48b.

Ebherî'ye göre ilimleri birbirinden farklı kılan, onların konularıdır. Bazı konular birden çok ilmin inceleme alanına girebilir. Ancak her ilmin o konuyu kendine has yöntemlerle ele alması yine onları farklılaştırır. İlimler konuları itibariyle farklılaşırlar ancak sorunları yani ele aldıkları problemler sebebiyle de ortak olabilirler. Bir ilimle uğraşan kimsenin o ilmin konusunu, ilkelerini ve sorunlarını ispat edecek güce sahip olması şarttır. Aksi takdirde o kimsenin ilminden bahsedilemez.

2. CEDEL (Diyalektik)

Cedel, beş sanatın ikincisidir. Yunanca 'dialectique' kelimesinin Arapça karşılığıdır. Yunanca'da 'dia' ve 'logos' kelimelerinden oluşan dilectique, karşılıklı konuşma, tartışma, delil getirme, akıl yürütme gibi anlamlara gelir.¹¹⁷⁰ Bu sanat, *Organon*'nun *Topikler* adlı kitabında incelenmiştir. Aristoteles'e göre cedel, burhan seviyesine ulaşmayan, bilgi değeri açısından ihtimal ifade eden, muhataba belli bir düşünceyi kabul ettirme yol ve yöntemlerinin ortaya konulduğu sanattır.¹¹⁷¹

Aristoteles cedelin amacının, olası öncüllerden hareket ederek, ortaya atılan her mesele üzerinden bir delil ileri sürme imkânını verecek bir yöntem bulmak ve bir delil ileri sürüldüğü zaman buna zıt bir şey söylemekten kaçınmak olduğunu söylemiştir.¹¹⁷² İslam mantıkçıları da mantığın bir bölümü olarak cedel üzerinde durmuşlardır. Fârâbî, İbn Sînâ ve Gâzâlî başta olmak üzere birçok mantıkçı müstakil olarak bu sanatı işleyen kitaplar telif etmişlerdir.¹¹⁷³

İslam mantıkçıları, cedeli, meşhur ve müsellemlerden oluşmuş kıyas olarak tanımlamışlardır.¹¹⁷⁴ Mesela, Fârâbî, cedelin ilkelerinin, yani onu oluşturan öncüllerin meşhur ve meşhur gibi işlev gören görüşlerden meydana geldiğini; bu sanatın amacının da, bilinen ve yaygın şeylere dayanarak karşıdakine üstün gelmek olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷⁵ İbn Sînâ, *İşarat*'ta cedeli, kipleri ister zorunlu ister mümkün ister mümteni olsun, yaygın ve meşhur öncüllerden yapılmış kıyaslardır,¹¹⁷⁶ şeklinde tanımlamıştır. *Eş-Şifâ*'nın *Cedel* kitabında ise cedelin ana özellikleri olarak, burhana en yakın kıyas olmasına, burhanın öğrenilmesine yardımcı olmasına, asıl faydasının bir insana hitap etmede, yani tartışmada ortaya çıkmasına, münazaradan farklı olmasına dikkat çekmiştir. Ayrıca bu sanatta gözetilen amacın ikna ve

¹¹⁷⁰ Ebu Hamid Gâzâlî, *El-Müntehal fi'l-Cedel*, (tahkik edenin yazdığı giriş bölümü, thk. inceleme, Abdülaziz b. Ali el-Umeyrîni), Daru'l-Varak, Riyad, 2004, s. 32.

¹¹⁷¹ Gâzâlî, *El-Müntehal fi'l-Cedel*, (tahkik edenin yazdığı giriş bölümünden naklen), s. 43; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 242.

¹¹⁷² Aristoteles, *Organon V: Topikler*, (çev. H. R. Atademir), M.E.B. yay. İst. 1967, s. 3.

¹¹⁷³ Bu eserlerden bazıları şunlardır: Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*; İbn Sînâ, *El-Cedel*; Gâzâlî, *El-Müntehal fi'l-Cedel*.

¹¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Uyünu'l-Hikme*, s. 11; Kazvîni, *Şemsîyye*, s. 55; Cürcâni, *et-Tarifat*, s. 51; Ankaravî, *Tarifâtü's-Şemsîyye*, s. 16; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifâtü'l-Azîziyye*, s. 30; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 103.

¹¹⁷⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, s. 38; *Kitabu'l-Cedel*, s.13; *et-Tavti'e*, s. 28.

¹¹⁷⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 70.

ilzam olduğunu söylemiştir.¹¹⁷⁷ Özet olarak ifade edilirse bu sanat, konuşurken çelişkiye düşmeme ve alt olmama sanatıdır.¹¹⁷⁸

Ebherî'ye göre bir kıyas, meşhur ya da ilzâmî, yani hasmı kabule mecbur bırakan öncüllerden oluşuyorsa cedeldir.¹¹⁷⁹ Ebherî, bazı eserlerinde cedeli tıpkı İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, yaygın (takrîrât) ve meşhur öncüllerden yapılmış kıyaslar¹¹⁸⁰ olarak tanımlamıştır. *Beyânü'l-Esrâr*'da bu sanatta amacın yine İbn Sînâ'nın dediği gibi ikna ve ilzam olduğunu söylemiştir. Ayrıca Ebherî, hasmı hemen kabul etmeye mecbur kılan söz olarak tanımladığı ilzamlarla yapılan cedele, 'mutlak cedel' dendiğini belirtmiştir.¹¹⁸¹

Konuyu en geniş biçimde ele aldığı *Keşfü'l-Hakâik*'te cedeli, meşhur ve müsellemler öncüllerden oluşan kıyas olarak tanımlamış olan Ebherî, burhan derecesine ulaşmasa da bu sanatta amacın, birini bir konuda ikna etmek ya da hasmı teslim olmaya mecbur kılmak ve onun iddiasını çürütmek olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸²

Söz konusu eserde konuya cedelde harflerin nasıl kullanıldığını izah ederek giriş yapmıştır. Buradaki harflerden kasıt, cedelde kullanılan öncülleri oluşturan parçalardır. Yani konu ve yüklemelerdir. Bu tür kıyasları, somut öncüllerle örneklendirmek yerine harflerin konu ve yüklem olduğu soyut misaller kullanmıştır.

Ebherî cedelcilerin âdetine göre, cedele dayalı bir kıyasta öncüllerin tabii düzenlerinin değiştirildiğini ve bunun da iki yolla yapıldığını ifade etmiştir.¹¹⁸³ Bu iki yol üzerinde durmuş olan mantıkçı, daha sonra bu yollardan hareketle cedelde kullanılan beş çeşit delilden bahsetmiştir. Şimdi bu delillerin neler olduğunu görelim.

a. Cedelde Kullanılan Deliller (Hucec)

Klasik mantık kitaplarında genellikle cedelde kullanılan öncüllerden bahsedilir. Ebherî de yukarıda zikri geçtiği gibi meşhurat ve müsellemler olan bu öncülleri zikretmiştir. Ancak o, *Keşfü'l-Hakâik*'te bunun yanında, başka mantık kitaplarında pek rastlanılmayan bir konu üzerinde durmuştur. O da cedelde kullanılan deliller, yani akıl yürütme biçimleridir. Ebherî, cedelde beş çeşit akıl yürütme biçiminin söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Bunları şu başlıklar altında sıralamıştır: 1-Analoji (temsil), 2- karşılıklı gerektirme (telâzüm) 3- sabit olmada (sübût) inatlaşma (teânüd) 4- ortadan kalkmada (intifada) inatlaşma (teânüd) 5-

¹¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Topikler*, (*Kitabü's-Şifa: el-Cedel*, çev. Ö. Türker), Litera yay. İst. 2008. s. 4-15.

¹¹⁷⁸ Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Münâzara Metodu", *A.Ü.İ.F.D.*, 1969, S. XVII, s. 261.

¹¹⁷⁹ Ebherî, *İsagüci*, s. 87; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 48b.

¹¹⁸⁰ Ebherî, *Telhîsü'l-Hakâik*, v. 55a; *Kitabü'l-Matali*, v. 88b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 118b.

¹¹⁸¹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13a.

¹¹⁸² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 198.

¹¹⁸³ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 201-202.

karşılıklı olarak birbirini gerektiren iki şeyden birinin delillendirilmesi (istidlal). Şimdi müstakil başlıklar altında bu konuları Ebherî'nin nasıl ortaya koyduğunu görelim.

1. Analoji

Analojinin, iki şey arasındaki benzerlikten hareketle yapılan bir akıl yürütme biçimi olduğu daha önce geçmişti. Ebherî, analogiye dayalı akıl yürütmelerin cedel yaparken nasıl kullanıldığını ortaya koymuştur. Bunu yaparken bir cedelci üslubuyla kendi görüşüne aykırı olan akıl yürütmeleri, İbn Sînâ'nın yaptığı gibi¹¹⁸⁴ 'bazı cedelciler şöyle dedi' diyerek tek tek zikretmiş ve onları çürütme yoluna gitmiştir.

Ebherî, analogiye dayalı kıyaslarla yapılan cedeli şu örnekle anlatmıştır: 'Cisim olan, görünendir (mer'î); öyleyse Bâri-i Teâla da görünendir; çünkü varlık görünür olmanın medârıdır ve her medâr da dâirin¹¹⁸⁵ illetidir ve Bâri-i Teâla mevcuttur, öyleyse O görünendir.'¹¹⁸⁶ Bu akıl yürütmede, cismin görünür olmasından hareketle, cismin var olduğu, var olanın görünür olduğu, Bâri-i Tealanın da var olduğu, bu sebepten de O'nun görünür olması gerektiği, analogi yoluyla ispatlanmaya çalışılmıştır.

Ebherî bu çıkarımı analiz ederek şöyle çürütmüştür. Bu akıl yürütme, her ikisi de bitişik şartlı öncüllerden meydana gelmiş olan iki istisnalı kıyastan oluşmuştur. İkinci öncülün mukaddemi istisna edilerek sonuca ulaşılmıştır.¹¹⁸⁷ Ebherî'ye göre bu çıkarım geçersizdir. Çünkü 'varlık, görünmenin illetidir' önermesi; 'her varlık görünmenin illetidir' anlamına gelmez. Eğer 'varlık, görünmenin illetidir' önermesiyle, bazı varlıkların görünmenin illeti olduğu kast edilirse bununla da ulaşılmak istenen sonuç zorunlu olmaz. Eğer bu önermeyle, görünmenin sebebi olan tabîî oluş sebebiyle tabîî varlık (somut nesnelere) kast edilirse, bu durumda zorunlu olarak şu iki durum söz konusu olur. Bununla ya görünmenin, cismin sebebi olduğu ya da görünmenin, her suretin sebebi olduğu kast edilir. Eğer birincisi kast edilirse ulaşılmak istenen sonuç zorunlu olmaz. Eğer ikincisi kast edilirse, görünür olmanın her suretin sebebi olması tartışmalı olduğu için muğlak bir durum ortaya çıkar. Bu sebeple çıkarım geçersizdir.¹¹⁸⁸

Bu akıl yürütmeyi çürütürken Ebherî, 'varlık görünür olmanın illetidir', önermesinin niceliğinin belirsiz olmasından hareket etmiştir. Çünkü bu analogi kurulurken, 'her varlık görünür olmanın illetidir', denmemiştir. Eğer bu öncül tikel olsa, yani, 'bazı varlıklar görünür

¹¹⁸⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Topikler*, s. 22-28.

¹¹⁸⁵ Bu kavramlar daha önce açıklanmıştı. Bkz. s. 982. dipnot.

¹¹⁸⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 202.

¹¹⁸⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 202.

¹¹⁸⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 203.

olmanın illetidir', denmiş olsaydı bu durumda da maksat hâsıl olmazdı. Yani ulaşılmak istenen sonuç ispat edilemezdi.

2. Karşılıklı Gerektirme (Telâzüm)

Ebherî, cedelde başvuru olan ikinci akıl yürütme biçiminin telâzüm, yani karşılıklı olarak iki şeyin birbirini gerektirmesi olduğunu söylemiştir. Böyle bir gerektirmenin olması için kurulan kıyasın istisnalı olması gerekir. Kıyastaki şartlı öncülün mukaddeminin ifade ettiği hüküm de analogi yoluyla ispatlanmalıdır.

Ebherî, bu durumu bir örnekle ortaya koymaya çalışmıştır: 'Cin mevcut değildir, şayet o mevcut olsaydı görünürdü, mevcut olma görünmenin illetidir. Çünkü mevcut olma görünmenin medarıdır. Her medar, dâirin illetidir; öyleyse şayet o (cin) mevcut ise görünmesi gerekir.'¹¹⁸⁹ Bu akıl yürütmede cinin mevcut olmaması onun görünür olmamasından hareketle ispat edilmeye çalışılmıştır. Ebherî bu çıkarımın zayıf bir çıkarım olduğunu, çünkü tali ve mukaddemlerin yanlış olduğunu ifade etmiştir.

Varlık, görünmenin illeti olamaz. Bunun delillendirmesi analogiye dayalı cedelde geçtiği gibi yapılır. Ancak yine de varlığın, görünmenin illeti olduğu kabul edilse bile bu, cinin varlığından hareketle delillendirilemez.¹¹⁹⁰ Varlığın görünmenin illeti olmasından kasıt, somut bir varlığın, görünmenin illeti olduğuydu; cin şayet görünmenin illeti olan somut varlıkta içerilmiş olarak var olsa cinin görünen olması gerekir, denilemez. Çünkü cinin varlığı ancak bu durumda söz konusu olur. Böyle bir durumun da somut olmaması mümkündür. Mukadder bir varlık görünmenin illeti değildir. Bundan kasıt bu takdir üzere gerçekleşmiş olan varlığın görünmenin illeti olduğuydu, bu kabul edilemez.¹¹⁹¹ Ebherî, konuyu teorik ve didaktik olarak anlatmak yerine, muhtemel itirazları göz önüne alıp, bilfiil cedel yaparak meseleyi spekülâtif bir yöntemle ortaya koymaya çalışmıştır.

3. Olumlulukta (sübût) İnatlaşma (Teânüd)

Ebherî, cedelde kullanılan üçüncü tür akıl yürütme biçiminin sübûtta teânüd olduğunu ifade etmiştir. Sübût bilindiği gibi sabit olma ya da olumlu olmadır. Teânüd ise inattan gelir. İbn Sînâ'ya göre inat, 'ya böyledir ya da böyle değildir,' şeklinde kurulan ayrık şartlı önermelerdir.¹¹⁹² Teânüd ise, karşılıklı inatlaşma için kurulmuş bir kıyasta öncüllerden birinin istisna edilmesidir. Bu tür akıl yürütmelerden ancak kıyasın iki parçası doğru olursa sonuç çıkar.¹¹⁹³ Teânüd, tartışan kişilerin iddialarının ilmî bir gerçekliği olmasa da tarafların

¹¹⁸⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 206.

¹¹⁹⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 206.

¹¹⁹¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 206.

¹¹⁹² İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 39.

¹¹⁹³ *Mevsûâtü Mustalahâti İlmî'l-Mantık inde'l-Arap*, s. 204.

çekişmesi (intiza')¹¹⁹⁴ ve iki tarafın karşısındaki iddiasını reddetme konusunda karşılıklı olarak direnmesi şeklinde tanımlanabilir.

Ebherî, cedel yapmada kullanılan bu delili şu örnekle izah etmiştir: 'Âlemin ezeli oluşuyla bitki ve canlının sonradan yaratılmış olması bir araya gelemmez, (birlikte düşünülemez). Bu önermenin ikinci kısmı, yani bitki ve canlının sonradan yaratılmış olması doğrudur (sabittir); öyleyse âlemin ezeli oluşu yanlıştır (ortadan kalkar).'¹¹⁹⁵ Buradaki iddia, âlemin ezeli olmasıyla bitki ve canlıların sonradan yaratılmış olmasının birlikte düşünülemeyeceği varsayımından hareketle bunlardan biri istisna edilirse diğerinin doğrudan yanlış olacağıdır. Burada ikinci kısım istisna edilmiş, bunun sonucu olarak, bitki ve canlı sonradan yaratılmış ise âlemin ezeli olması söz konusu olamaz, sonucuna varılmıştır.

Ebherî bu çıkarımın analizini yapmıştır. Bu analize göre yukarıdaki çıkarım, istisnâlı bir kıyastır. Ayrık şartlı maniatü'l-cem olan öncüllerden oluşmuştur. İki parçasından biri, diğerinin çeliştiğini sonuç vermesi için aynen istisna edilmiştir. Bunun anlamı, ya âlemin ezeli olmasıdır ya da maniatü'l-cem olarak kurulmuş bir yapıda canlı ve bitkinin sonradan yaratılmış olmasıdır. Fakat canlı ve bitki sonradan yaratılmıştır, öyleyse âlem ezeli değildir.¹¹⁹⁶

Ebherî, yukarıdaki çıkarımın geçersizliğini ispat etme yoluna gitmiştir. Buna göre yukarıdaki gibi bir imkân, sonradan yaratılmış olmanın ya illetidir ya da değildir. Bu ikisinden hangisi olursa olsun bu maniatü'l-cem olan bir öncülü gerektirir. Eğer imkân, sonradan yaratılmış olmanın illeti olursa, bu imkân, âlemin sonradan yaratılmış olmasının illeti olarak ortaya çıkmasını (kıyam) gerektirir. Eğer imkân, sonradan yaratılmış olmanın illeti değilse, bu imkânsızlığı ifade eder. Böyle bir imkânsızlık da, canlı ve bitkinin sonradan yaratılmış olmasını geçersiz kılar. Çünkü canlı ve bitki sonradan yaratılmış olsa, imkân sonradan yaratılmış olmanın illeti olur. Çünkü imkân, sonradan yaratılmış olmanın medârı olur, öyleyse bu takdir üzere imkân illet olur.¹¹⁹⁷

'Her ne zaman canlı ve bitki sonradan yaratılmış olsa, imkân sonradan yaratılmış olmanın illetidir,' öncülü doğru kabul edilirse, buradan şu sonuç çıkar: 'Her ne zaman imkân, sonradan yaratılmış olmanın illeti değilse canlı ve bitki sonradan yaratılmış değildir.' Çünkü karşı taraf, imkân sebep değilse o ikisi sonradan yaratılmıştır, demiştir. Canlı ve bitkinin imkân dâhilinde olması, onun kendine has bir özelliği sebebiyle sonradan yaratılmış olmanın

¹¹⁹⁴ Cürçânî, *Târîfât*, s. 149.

¹¹⁹⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 208.

¹¹⁹⁶ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 208.

¹¹⁹⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 208.

sebebi olduğu zaman söz konusudur. Çünkü imkân, medar olmuş olur ve böylece de illet olmuştur.¹¹⁹⁸

4. Olumsuzlukta (intifa'da) İnatlaşma (Teânüd)

Cedelde kullanılan dördüncü akıl yürütme biçimi Ebherî tarafından *et-teânüd fi'l-intifa'*, yani olumsuzlukta inatlaşma olarak isimlendirilmiştir. *Nefy* kökünden gelen intifa' yokluk, ortadan kalkma ve olumsuzluk gibi anlamlara gelir. Teânüdün ne olduğu daha önce açıklanmıştı. Bu tür akıl yürütmede, iki taraftan her birinin, karşıdakinin iddiasını olumsuzlayarak ortadan kaldırması, yani geçersiz kılması söz konusudur.

Ebherî bu tür akıl yürütmeyi de bir örnek üzerinden anlatmayı tercih etmiştir. Bunun örneği, 'iki durumdan biri zorunludur, o da ya âlemin sonradan yaratılmış olması ya da canlı ve bitkilerin ezeli olmasıdır,' iddiasıdır. Ebherî burada ikinci önermenin olumsuzlanıp bununla birinci önermenin doğruluğunun tayin edileceğini söylemiştir. Bu istisnalı bir kıyastır. Ayrık şartlı maniatü'l-hulû öncüllerden oluşmuştur. Diğer parçayı sonuç olarak vermesi için önermenin iki parçasından birinin çelişği, diğerinden istisna edilmiştir.¹¹⁹⁹ Bu analizden sonra Ebherî yukarıdaki iddiayı çürütme yoluna gitmiştir. Bu öncüllerden çıkabilecek olası sonuçlar şunlardır: Ya âlem sonradan yaratılmıştır; ya da maniatü'l-hulû manasıyla canlı ve bitkiler ezeldir. Birinci hüküm, 'fakat canlı ve bitkiler ezeli değildir', şeklinde istisna edirse, sonuç; 'öyleyse âlem sonradan yaratılmıştır', olur. Bu akıl yürütme geçersizdir. Çünkü daha önce geçtiği gibi imkân, sonradan yaratılmış olmanın ya illeti olur ya da olmaz. Bunlardan hangisi olursa olsun, çıkan sonuç maniatü'l-hulû olur.¹²⁰⁰

5. Karşılıklı Olarak Birbirini Gerektiren İki Şeyden Birinin Delillendirilmesi (İstidlal)

Ebherî, cedelde başvuru olan beşinci delil getirme yönteminin, birbirini gerektiren iki şeyden sadece birinin delillendirilmesi olduğunu ifade etmiştir. İstidlal, delil getirmek, bir delile dayanarak sonuç çıkarmak, zihnin eserden müessire veya müessirden esere intikal etmesi olarak da açıklanabilir.

Ebherî, bu akıl yürütme biçimini şu örnekle açıklamaya çalışmıştır: 'Zekât buluşa erme durumunda ya vaciptir ya da vacip değildir. Bu iki durumdan hangisi söz konusu olursa olsun bir çocuk dünyaya geldiğinde zekâtın ona vacip olması gerekir.' Bu istisnalı bir kıyastır. Tâlîleri ortak iki bitişik şartlı öncülden oluşmuştur. İki öncülden birinin mukaddemi istisna edilerek sonuca gidilir. Bunun kıyas şekli şöyledir: 'Her ne zaman zekât, buluşa erme

¹¹⁹⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 208-209.

¹¹⁹⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 210.

¹²⁰⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 210.

durumunda vacip olursa çocuk doğduğunda vacip olmuş olur; her ne zaman zekât buluşa erme durumunda vacip değilse çocuk doğduğunda vacip olmuş olur; fakat bu durumda zekât ya vaciptir ya da vacip değildir, öyleyse çocuk doğduğunda kesinlikle zekât ona vacip olur'.¹²⁰¹

Ebherî'ye göre bu delillendirme, birinci öncüldeki karşılıklı gerektirmeden hareketle ispat edilmek istenmiştir. Ebherî, söz konusu akıl yürütmeyi özetle şöyle çürütmüştür. Buna göre, bir çocuk buluşa erdiğinde ona zekâtın vacip olmasından hareketle çocuk dünyaya geldiğinde zekâtın ona vacip olduğu iddia edilemez. Çünkü bu iddia, henüz sonuca gitmeden daha en başta ileri sürülen iddiayı zorunlu kılacak şekilde ileri sürülmüştür. Bu yüzden geçersizdir.¹²⁰²

Bu örnekte dikkatimizi çeken husus, Ebherî'nin ilk kez İslam hukukuna dair bir önerme kullanmış olmasıdır. Ebherî eserlerinde bu tür önerme ve örneklere yer vermemiştir. Burada böyle bir önermeye yer vermesinin sebebi cedelin bu türünün anlatılmasında yukarıda geçen zekât örneğinin çok yaygın olarak kullanılmış olması olabilir. Çünkü İslam hukuk ilminde cedelin karşılığı olan *hilaf* ve *nazar* kitaplarında bu örnek çokça zikredilmiştir.¹²⁰³

Cedele benzeyen ancak cedel olmayan tartışma biçimleri de vardır. Bunlardan biri, İslam mantıkçılarının uzun adıyla '*âdâbu'l- bahs ve'l-münâzara*' dedikleri *münazara* ilmidir. Semerkandî bu ilmin eski mantıkçılar tarafından cedel bahsi içinde incelendiğini ancak kendi zamanında bunun, '*ilmu'l-hilâf*' olarak isimlendirilip cedelden bağımsız ele alındığını ifade etmiştir.¹²⁰⁴ İslam mantıkçıları bu ilime münhasır eserler yazmışlardır.

Münâzara, münferit tartışmaların usulüne uygun olup olmadığının kanunlarını veren ilim, olarak tanımlanmıştır. Onun faydası kişiyi tartışmalarda hataya düşmekten korumaktır.¹²⁰⁵ İki kişi ya da grup arasında gerçekleşmesinde olduğu gibi cedele benzeyen yanları olmasına rağmen münzara, cedelden ayrıdır. Bu iki ilim arasındaki en temel fark, münazarada maksadın doğruyu bulmak, cedelde maksadın da ne şekilde olursa olsun hasma galip gelmek olmasıdır.¹²⁰⁶

¹²⁰¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 210.

¹²⁰² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 211-212.

¹²⁰³ Bkz. Gazâlî, *El-Müntehal fi'l-Cedel*, (tahkik edenin yazdığı giriş bölümü), s. 238; İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *en-Nüket fi'l-ilmu'l-Cedel*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi Bl. Nr. 1604, v. 16a.

¹²⁰⁴ Semerkandî, *Kıstâs*, v. 162a.

¹²⁰⁵ Saçaklızâde, Muhammed b. Ebi Bekr, *Takrîru'l-Kavânin el-Mütedâvile min ilmi'l-Münâzâra*, (*Saçaklızâde'nin Takrîru'l-Kavânin el-Mütedâvile min ilmi'l-Münâzâra Adlı Eserinin Tahkiki Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi*; içinde; thk. Y. Türker), (Y. Lisans Tezi), Ank. 2005, s. 169.

¹²⁰⁶ Cedel ve münazara arasındaki farklar için bkz. Muhammed Ebû Zehrâ, *Târîhu'l-Cedel*, Dârü'l-Fikr, Kahire, 1980, s. 1; Yavuz, Y. Şevki, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür yay. Bursa, 1983, s. 13-16.

Ebherî, münazaraya eserlerinde yer vermemiştir. Ayrıca mantık kitaplarında cedelin kıyas ve tümevarım olmak üzere iki yolla icra edilebileceğinden bahsedilir.¹²⁰⁷ Ebherî bu konuya da hiç değinmemiştir.

İslam mantıkçıları cedelin amacı ve faydası üzerinde de durmuşlardır. Mesela, Fârâbî'ye göre cedelin gayesi iki şeyden biridir. Ya bir şeyin ispat ve iptalinde alıştırmadır ya da şey hakkında derinlemesine değil de genel olarak araştırma yapan iki kişinin görüşlerinin temellendirmesidir.¹²⁰⁸ Fârâbî'ye göre cedelin birinci faydası, insan zihnini yakînî ilimlere hazırlamaktır.¹²⁰⁹ İbn Sîna ise cedelin amacı ve bir anlamda da faydasının, yapılan temrin, yani alıştırmaya sayesinde kişinin zihnini keskinleştirmesi ve kendisini tartışmaya hazırlıklı hale getirmesi olduğunu beyan etmiştir.¹²¹⁰

Ebherî'ye göre cedelin amacı, bir gerçek hakkında birbiriyle inatlaşan iki kişi arasındaki anlaşmazlığı ortadan kaldırmak; bir konuda bir kimseyi burhan derecesine ulaşmayan kesinlikte ikna etmek; şeriat/kanunlar tarafından ortaya konan esasları, günlük işleri ve kamuyu ilgilendiren durumları doğru biçimde tespit etmektir. Bu sanat kişinin tabiatını düzene sokmasının yanında çok sık yapılırsa kişinin zekasını da keskinleştirir. Cedel, kesin bilgi elde etmede matematiğe de yardımcı olur.¹²¹¹

Ebherî, cedel konusunu mantık geleneğinde nasılsa öyle tanımlamış ve bu sanattan amacın bir konuda karşıdakini ikna etmek ya da onu susturmak olduğunu vurgulamıştır. Bu konuda çoğu mantıkçıdan farklı olarak, cedelde kullanılan beş akıl yürütme biçimi üzerinde durmuştur.

3. HİTABET (Retorika)

Beş sanatın üçüncüsü olan hitabet, Aristoteles'in *Retorika* isimli eserine dayanır. Bu eser üç bölümden oluşur. Birinci bölümde hitabetin tanımını yapmış olan Aristoteles, sonrasında entimem ve analogiye dayalı akıl yürütmelerle yapılan hitabeti incelemiştir. İkinci bölümde bu sanatın icra edilme şekilleri ve hatipte bulunması gereken nitelikleri zikretmiştir. Kitabın son bölümünde ise hitabetin teşkili ve hatibin uslûbu üzerinde durmuştur.¹²¹² Hitabeti, bu eserinde, 'belli bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi,' olarak tanımlamış olan Aristoteles, bunun başka bir sanatla elde edilemeyeceğini vurgulamıştır.¹²¹³

¹²⁰⁷ İbn Sînâ, *Topikler*, s. 58.

¹²⁰⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 39.

¹²⁰⁹ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 29-37.

¹²¹⁰ İbn Sîna, *Uyûnu'l-Hikme*, s.11.

¹²¹¹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 46b; krş. Cürçânî, *Târîfât*, s. 51.

¹²¹² Bkz. Aristoteles, *Retorik*, (çev. M. H. Doğan), Y.K.Y, İst. 2008.

¹²¹³ Aristoteles, *Retorik*, s. 37.

İslam mantıkçılarına göre hitabet en özlü ifadesiyle, makbul ve maznun öncüllerden kurulmuş kıyastır.¹²¹⁴ Fârâbî, hitabetle ilgili sözler, herhangi bir düşünce ile ilgili olarak insanı ikna etmeye, kendisine söylenen bir şeyi kabul etmeye ve ister zayıf ister güçlü şekilde onu onaylamaya yönelen sözlerdir, diyerek hitabetin ne olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Fârâbî hitabetin kesin bilgiye ulaştırmayacağı kanaatindedir.¹²¹⁵ İbn Sînâ, hitabetin, imkânsız olsa bile yaygın olarak bilinen ve benzeri olmayan kabul edilmiş ve zanna dayalı öncüllerin genellemesinden oluşan kıyaslar olduğunu ifade etmiştir.¹²¹⁶

Ebherî, bu sanatı, kendisine güvenilen bir kişiden alınıp kabullenilmiş veya zanna dayalı öncüllerden oluşan kıyaslardır,¹²¹⁷ şeklinde ortaya koymuştur. Bu sanatın amacı, kendilerine faydalı olan şeyler konusunda insanları teşvik etmek; zararlı olan şeyler noktasında da onları uyarmak olarak belirlenmiştir.¹²¹⁸ İbn Sînâ, toplumu ilgilendiren konularda onlara bir şeyi yasaklama ve onları bir işe teşvik ya da onları bir iş için tahrik etmede; bir konudaki şikâyeti dile getirmede, özür dilemede, birini övmeye ya da yermeye ve daha birçok konuda bu sanatın önemli rolü ve faydası olduğunu vurgulamıştır.¹²¹⁹

Ebherî de hitabetin amacı üzerinde durmuştur. Onun nazarında hitabet, dinleyicileri ilahi emirlere ve ahlaki davranışlara yönlendirmeye yarar. Ayrıca onların faydalı şeylere rağbet etmesini sağlar.¹²²⁰ Yine ona göre bu sanat, muhatapları hakka çağırarak ya da burhana inanmayan aşırı kusur sahibi kimseleri batıldan uzaklaştırmak için kullanılır.¹²²¹ Bunun yanında hitabet sanatı, umuma açık konuşmalarda ve vaazlarda da kullanılır.¹²²²

Ebherî bu sanata eserlerinde fazla yer vermemiştir. Sadece onun yapısı ve amacı üzerinde kısaca durmuştur. Bu sanatın, bir otoriteye dayandırılan makbul ve maznun öncüllerden kurulduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Bu sanatta amacın, insanı faydalı işlere teşvik etmek, zararlı işlerden de uzaklaştırmak olduğunu ifade etmiştir.

4. ŞİİR (Poetika)

Şiir, klasik mantıkta beş sanattan, yani akıl yürütme çeşitlerinden sayılmıştır. Bunun temel sebebi Aristoteles'in *Poetica*'yı yazmış olmasıdır. Bu eserde Aristoteles, şiirin ne olduğu, onun çeşitleri ve ne şekilde işlediği üzerinde durmuştur. Aristoteles gerek epik, gerek

¹²¹⁴ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 55-56; Ankaravî, *Tarifâtü'l-Şemsiyye*, s. 16; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifâtü'l-Azîziyye*, s. 30; Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 171; Şirvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantık*, s. 59.

¹²¹⁵ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 64; Fârâbî, *et-Tavti'e*, s. 28.

¹²¹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 70; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12.

¹²¹⁷ Ebherî, *İsagüci*, s. 87; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 55a; *Kitabü'l-Matali*, v. 88b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 118b.

¹²¹⁸ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 95; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 103.

¹²¹⁹ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12; krş. Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 120a.

¹²²⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 198.

¹²²¹ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13a.

¹²²² Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 46b.

trajik gerek komedi olsun güzel sanatların hepsinin taklide dayalı olmasına dikkat çekmiştir. Gerçeklikte hiç hoşlanmadığımız nesnelere aslına sadık taklitlerinden hoşlanabileceğimize vurgu yapmıştır. Buradan hareketle şiirin insan doğasındaki bu taklit ve hoşlanma duygusuna hitap ettiğini göstermeye çalışmıştır.¹²²³

İslam mantıkçıları da şiir üzerinde durmuşlardır. Onlar genel olarak bu sanatı, ruhta daralma ve gevşemeye sebep olabilen, hayale dayalı öncüllerden meydana gelen kıyaslar olarak tanımlamışlardır.¹²²⁴ Fârâbî'ye göre şiirsel sözler, üzerine konuşulan konuda herhangi bir durumu veya şeyi daha üstün veya daha kötü göstermeye yarayan şeylerden meydana gelir.¹²²⁵ İbn Sînâ bu sanatı, ister doğru ister yanlış, hayale dayalı öncüllerden yapılan kıyas olarak tanımlamıştır.¹²²⁶ İbn Sînâ, –tasdik edilmemiş bir bilgi olmasına rağmen-muhayyelatın tıpkı tasdik edilen şeyin yaptığı gibi, nefsi bir kısım şeylere kapattığını (kabz) ve bir kısım şeylere açtığını (bast), böylece bunların tekzip edilmelerine rağmen tasdik edilmiş önermelerin yerini tutuklarını ifade etmiştir.¹²²⁷

Ebherî'ye göre muhayyel, yani hayale dayalı öncüllerden oluşan sanata şiir denir.¹²²⁸ Bunlar, ruhta sevinç ve üzüntü uyandırarak ona tesir eden, doğru ya da yanlış önermelerdir. Örneğin, 'içki akıcı bir yakuttur,' sözü böyledir.¹²²⁹ Bu tür öncüller, 'bal iğrenç bir kusmuktur,' öncülünde olduğu gibi ruhta hoşnutsuzluk doğurur; nefiste nefret uyandırır. İnsanların çoğu bu tür şeyleri ileri sürenlerden nefret ederler. Şiirde kullanılan öncüller gerçek bir delillendirmede kullanılamazlar ve bunlar kıyas dışıdır.¹²³⁰

Şiir sanatının çeşitli faydaları olabileceği dile getirilmiştir. Bilinenler yardımıyla bilinmeyenlere ulaşmada insana sanatın da yardımcı olacağı aşikârdır. Bilgi veren sözler ne kadar doğru ne kadar kesin olsa da bunları kuru ifadelerle anlatmak çoğu zaman muhatapların ikna edilmesi için yetersizdir.¹²³¹ Ancak şiir gibi duygulara hitap eden bir sanatla bunu yapmak bazı durumlarda insana yardımcı olacaktır. Her ne kadar hayale dayalı öncüllerden oluşmuş olsa da bu ve benzeri sebeplerden dolayı, şiir iyi kullanıldığında muhatabı ikna etmede büyük etkiye sahiptir. İbn Sînâ şiirsel kıyasların halka yararının, kendilerinden tiket şeylerde kıyasların kurulduğu tasdik edilmiş önermelerden oluşturulan kıyasların yararına

¹²²³ Bkz. Aristoteles, *Poetika*, (çev. Y. Onay) Mitoş-Boyut yay. İst. 2008, s. 5-8.

¹²²⁴ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 56; Ankaravî, *Tarifâtü's-Şemsiyye*, s.16; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifâtü'l-Azîziyye*, s. 30; Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, 172; Şîrvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantık*, s. 60.

¹²²⁵ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 64; *et-Tavî'e*, s.28.

¹²²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 70.

¹²²⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 13; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12.

¹²²⁸ Ebherî, *İsagüci*, s. 87; *Telhisu'l-Hakâik*, v. 55a; *Kitabü'l-Matali*, v. 88b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 118b.

¹²²⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 198.

¹²³⁰ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13a.

¹²³¹ Yaren, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, s. 53.

yakın olduğunu belirtir. Çünkü söz konusu kıyaslarda gerçekleştirilen tasdikın amacı da nefsin gerilme ve rehavet üzerine tiksınmesi veya sükûn bulmasıdır.¹²³²

Görüldüğü gibi Ebherî, diğer sanatlarda olduğu gibi şiir sanatını da onu oluşturan öncüllerden hareketle tanımlamıştır. Buna göre şiir, hayale dayalı öncüllerden oluşan sanattır. Şiir, sevgi ve nefret duyguları uyandırmakla nefiste infialler ortaya çıkarmaya yarar.

5. MUĞALATA (Safsata)

Beş sanatın sonuncusu olan muğalata, Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler* isimli eserine dayanır. Aristoteles bu kitabı Sofistlerin iddialarını çürütmek için yazmıştır. İslam mantıkçıları bu kitabı Arapçaya genellikle *Kitabu's-Sufistika* ismiyle tercüme etmişlerdir.¹²³³

'Aldatmak', 'yanılmak'¹²³⁴ manalarına gelen safsata, bir sanatın adı olarak İslam mantıkçıları tarafından bazen Yunanca'da olduğu gibi *Safsata* ismiyle karşılanmışken¹²³⁵ bazen de Arapçada hata anlamına gelen *ğalat* kelimesinden hareketle *Muğalata* olarak isimlendirilmiştir.¹²³⁶ Bu iki isimlendirmede de maksat aynıdır. Ancak bazı mantıkçılar, yanlış olduğu bilinerek yapılan safsatanın, muğalata olarak isimlendirildiğini ifade etmişlerdir.¹²³⁷ Başka bir bakış açısına göre muğalata ve safsata terimleri, mütekaddimin mantıkçılar tarafından, aralarında bir fark gözetilmeksizin, sofistik türden aldatıcı deliller için özel bir ad olarak kullanılmasına rağmen sonraki mantıkçılar, kuruluş ve sunuluş gayesine göre bu iki terim arasında fark görmüşlerdir.¹²³⁸

Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme* dışındaki tüm eserlerinde bu sanatı muğalata olarak isimlendirmiş, safsata ifadesini kullanmamıştır. Biz de bu yüzden bu sanat için muğalata ismini kullanacağız. Bu ön bilgilerden sonra şimdi muğalatanın nasıl tanımlandığına geçebiliriz.

Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler*'in girişinde, gerçek güzellik ve süslenerek elde edilen sahte güzellikte olduğu gibi her şeyin bir gerçeğinin, yani doğrusunun bir de sahtesinin olabileceğinden hareketle akıl yürütmenin de doğru olanı yanında bir de yanlış olanın olabileceğini vurgulamaya çalışır. O, sofistik çürütmeleri, gerçek kıyas ve çürütmeler

¹²³² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 13; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 12.

¹²³³ Bedevî, Abdurrahman, *Mantık-u Aristo*, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1980, s. 27; İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (7.Kitap: *es-Safsata*; muhakkikin yazdığı mukaddime), s. 4.

¹²³⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 63.

¹²³⁵ Fârâbî, *Burhan*'da ve *İhsâu'l-Ulûm*'da bu sanatı *Sufistâiyye* olarak isimlendirmiştir, bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, s. 39; İbn Sînâ ise bu sanata ayırdığı *Şifa*'sının yedinci kitabına *es-Safsata* demiştir.

¹²³⁶ Fârâbî, müstakil olarak bu sanatı ele almış olduğu kitabını, '*Kitâbu'l-Emkineti'l-Muğalatati*' olarak isimlendirmiştir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Muğalatati*, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî-II*, içinde; thk. Refik el-Acem), Beyrut 1987; Gâzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 89; Fenârî, *Şerh-u İsağüci*, s. 25; Muhammed İbn Yusuf, *Tarîfatü'l-Azîziyye*, s. 30.

¹²³⁷ Bkz. Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 170; Öner, *Klasik Mantık*, s. 188.

¹²³⁸ Emiroğlu, *Mantık Yanlırları*, s. 22.

olmadıkları halde öyle zannedilen kıyaslar ve çürütmeler, sahte deliller olarak ortaya koymuştur. Tartışmalarda bizzat nesnelere kendileri değil de onların göstergelerinin, yani dilsel ifadelerinin kullanılması nedeniyle akıl yürütmelerde yanlışlıkların ortaya çıkacağına dikkat çekmiştir.¹²³⁹

İslam mantıkçılarının muğalataya bakışını söz konusu edecek olursak, onlar muğalatayı genel olarak, muhatabı susturmak veya yanıltmak için vehme dayalı ya da doğruya veya meşhur olana benzeyen ancak öyle olmayan öncüllerden kurulan kıyas, olarak tanımlamışlardır.¹²⁴⁰ Mesela, Fârâbî, bu sanatın ilkelerinin gerçekte meşhur olmadıkları halde meşhur olduğu zannedilen öncüller olduğunu söylemiştir. Onlar insanı yanıltan, aldatan, doğru olmayan bir şeyi doğru, doğru olan bir şeyi yanlış zannettiren ve bunun gibi sözlerdir.¹²⁴¹ *İşârât*'ta sofistik kıyas dediği muğalatayı İbn Sînâ, öyle olmadığı halde doğru gibi görünen öncüllerden oluşan kıyas olarak tanımlamıştır.¹²⁴² Ona göre kimi kıyaslar mevcut ve gerçek iken kimileri sofistik bir susturmadan ibarettir, gerçeğe benzer ama onun mevcut bir kıyaslık hakikati yoktur.¹²⁴³

Ebherî, muğalatayı, doğruya benzeyen, meşhur ya da vehme dayalı yanlış öncüllerden oluşan kıyas, şeklinde tanımlamıştır.¹²⁴⁴ Yine onun bir başka ifadesine göre muğalata, gerçeğe benzeyen veya yaygınlık kazanmış sahte yahut kuruntu ürünü öncüllerden oluşmuş kıyastır.¹²⁴⁵ Yani karşıdakini aldatmak için doğruluğu şüpheli öncüllerle kurulan kıyaslardır. Fenârî'ye göre muğalataya dayalı kıyaslar eğer gerçeğe benzeyen öncüllerden oluşmuşsa bu *safsata*; meşhura benzeyenlerden meydana gelmişse bu da *müşağabe* olarak isimlendirilir.¹²⁴⁶

Muğalatanın amacı üzerinde durmak gerekir. Aristoteles bu sanatın birden çok amacı olduğunu ifade etmiştir. Hatalı bir çıkarımın nasıl çürütüldüğü, çıkarımlardaki yanlışlıkların nasıl tespit edildiği, güvenilir olmayan çıkarımların yapısı, dilden kaynaklanan hataların ortaya konması ve hasmı tahrik ederek onu istenen görüşü kabule zorlamak bu sanatta ulaşılmaya gereken hedeflerdir.¹²⁴⁷

¹²³⁹ Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, (çev. O. Özgül), Say yay. İst. 2007, s. 7-8.

¹²⁴⁰ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 56; Cürcânî, *Târîfât*, s. 150; Muhammed İbn Yusuf, *Tarîfatü'l-Azîziyye*, s. 30; Ankaravî, *Tarîfatü'l-Şemsiyye*, s. 16; Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 172; Şîrvânî, Ahmet Hamdi, *Muhtasar Mantık*, s. 60.

¹²⁴¹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 63; *Kitâbu'l-Burhan*, s. 39.

¹²⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 70; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 11.

¹²⁴³ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller (Kitabu'l-Şifa: es-Safsata)*, çev. Ö. Türker), Litera yay. İst. 2006, s. 2.

¹²⁴⁴ Ebherî, *İsagüci*, s. 87; *Telhisu'l-Hakâik*, v. 55a; *Kitabü'l-Matali*, v. 88b; *Zübdetü'l-Hakâik*, v. 118b.

¹²⁴⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 197.

¹²⁴⁶ Fenârî, *Şerh-u İsagüci*, s. 25-26.

¹²⁴⁷ Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, s. 9.

Farâbî, bu sanatta amaçlanan şeyin, aslında öyle olmayıp görünüşte yaygın şeylere dayanarak zandan ibaret bir üstünlükle karşıdakini mağlup etmek olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴⁸ Muğalataya dayalı akıl yürütmeleri öğrenmenin faydası bağlamında İbn Sînâ, hataya düşülen durumların esas öğrenilince bunların çözümünün de öğrenilmiş olacağını vurgulamıştır.¹²⁴⁹

Ebherî'ye göre muğalata sanatını öğrenmenin amacı ve faydası, hatalı bir çıkarımla karşılaşıldığında hemen onu fark etmek ve ondan emin olmaktır. Bu sayede bir kimse şaşkınlıktan ve aldatmacadan kendisini muhafaza etmiş olur.¹²⁵⁰ Muğalatadan maksadın aldatma ve susturma; faydasının da onu bilmek ondan kaçınmak olduğu anlayışı daha sonraki mantıkçılar arasında yaygın bir biçimde kabul görmüştür.¹²⁵¹

Ebherî bu konuyu en geniş biçimde *Beyânü'l-Esrâr*, *Tenzilü'l-Efkâr* ve *Keşfü'l-Hakâik*'te ele almıştır. Şimdi bu kitapları esas alarak muğalatının sebeplerini ve çeşitlerini izah edelim.

a. Muğalatının Ele Alınış Şekilleri

Mantık kitaplarında kıyasta yapılan hatadan, yani 'ğalat'tan bahsedilir. Burada ğalattan kasıt bir kıyasın sonucunu geçersiz kılan kusurlardır. Bu kusurları ele almada İslam mantıkçıları arasında farklılıklar vardır. Onlardan bazıları yapılaş nedenleri ve çeşitlerini göstermek amacıyla birçok örnek vererek, bazıları konu üzerinde derinlemesine durarak, bazıları geleneksel mantığın en çok üzerinde durduğu hata türlerini sayarak, bazıları da bunları tanıyıp da tuzağına düşmemek için kısaca tanıtarak muğalatayı ele almışlardır.¹²⁵² Ebherî bazı eserlerinde özlü biçimde tanımlayarak,¹²⁵³ bazılarında çok bilinen hata türlerini sıralayarak,¹²⁵⁴ bazılarında ise konuyu derinlemesine ele alarak¹²⁵⁵ bu sanatı işlemiştir.

Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler*'de muğalatının yapılaş şekillerini, bir sofistin iki şekilde çürütülebileceğinden hareketle dile ve manaya ilişkin olanlar olmak üzere iki kısma ayırmış, dile ilişkin altı, manaya ilişkin yedi yanlışı incelemiştir.¹²⁵⁶ İslam mantıkçıları ise bazen bu sayıyı artırarak bazen de azaltarak mantık yanlışlarını ele almışlardır. İbn Sînâ, *Safsata* isimli eserinde bu sanata ilişkin meseleleri, Aristoteles mantığının en önemli konusunu oluşturan kıyas teorisiyle ilişkileri açısından ele almıştır.¹²⁵⁷ İbn Sînâ *Safsata*'da on

¹²⁴⁸ Fârâbî, *et-Tavti'e*, s. 28.

¹²⁴⁹ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 31.

¹²⁵⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216.

¹²⁵¹ Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 173; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s.104; Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedâd*, s. 170.

¹²⁵² Emiroğlu, İbrahim, "Muğalata Nedir?", *D.E.Ü.İ.F.* S.VIII, s. 238.

¹²⁵³ Ebherî, *İsagüci*, s. 87; *Kitabü'l-Matali*, v. 88b.

¹²⁵⁴ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 85b- 86/1a; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 55b.

¹²⁵⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 213-234; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 51b-53a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b-14a.

¹²⁵⁶ Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, s. 9-69.

¹²⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (7. Kitap: *es-Safsata*; İbrahim Medkur'un yazdığı giriş), s. 8.

üç yanlış türünden bahsetmiştir. Bunların altısı dile yedisi manaya ait olanlardır.¹²⁵⁸ Gâzâlî ise *Mi'yâr* ve *Mihak*'ta yedi yanlış çeşidi üzerinde durmuştur.¹²⁵⁹

Ebherî, konuyu en derin ayrıntılarıyla ele aldığı *Keşfü'l-Hakâik*'te ğalattan; maddeye, surete ve bunların her ikisine dayalı hatalar olarak bahsetmiştir. Mantık geleneğinde olduğu gibi, kıyasın suretine ilişkin hata üzerinde fazla durmamış, sadece iki örnek vermekle yetinmiştir. Ancak maddeye ilişkin hatalar üzerinde oldukça uzun durmuştur. Maddeye ilişkin hataların, biri mana ile ilgili diğeri lafızla ilgili olmak üzere iki sebepten ortaya çıkabileceğini belirtmiş olan Ebherî, ikisi lafza on beşi manaya ilişkin on yedi hata türünden bahsetmiştir. Söz konusu eserde daha sonra muğalatanın terkibi başlığı altında on tane muğalatalı kıyas kurmuş, daha sonra tek tek bunları çürütmüştür. En son başlıkta on dört muğalatalı kıyas kurmuş ve daha sonra da bunları çürütme yoluna gitmiştir.

Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr*'da, surete ilişkin dört, maddeye ilişkin on beş hatalı kıyastan bahsetmiştir. Muğalatanın terkibi başlığı altında on tane muğalatalı kıyas örneği vermiş daha sonra bunların hatalı olma sebeplerini zikretmiştir. *Tenzîlu'l-Efkâr*'a yazdığı eleştirel şerhte Tûsî, Ebherî'nin bu eserinde muğalatanın çeşitleri, sebepleri ve bunların örnekleri üzerinde yeterince durmadığını, konuyu bazı meşhur örnekleri zikrederek özetlediğini ileri sürmüştür.¹²⁶⁰ Tûsî'nin eleştirisi haksızdır. Yukarıda da zikredildiği gibi Ebherî, muğalatayı söz konusu eserinde yeteri kadar ele almıştır. Kaldı ki bazı mantık kitaplarında hatalı kıyaslara hiç yer verilmediği de vakidir. *Beyânü'l-Esrâr*'da ise Ebherî, suret açısından meydana gelen üç, madde açısından meydana gelen yine on beş hatalı kıyası incelemiştir. Bu eserde söz konusu ettiği on beş çeşit hatadan iki tanesi diğerkitaplarda hiç zikredilmemiştir. Bunları yeri geldiğinde göstereceğiz.

b. Muğalatanın Ortaya Çıkış Şekilleri

Organon'un, ilk üç kitabı kıyasın biçimi, geri kalan beşi ise kıyasın içeriği ile ilgilidir. Buradan hareketle kıyaslar bazen götürdüğü sonuçlar bakımından bazen de sonuç dikkate alınmaksızın bu sonuca nasıl ulaşılmış olduğu göz önüne alınarak incelenmişlerdir. Birinci durum mantıkta kıyasın içeriği, ikinci durum kıyasın sureti olarak isimlendirilmiştir.¹²⁶¹

Ebherî, diğerk mantıkçılarda olduğu gibi kıyasta hatanın ya onun sureti ya içeriği ya da her ikisi açısından oluşabileceğini¹²⁶² söyleyerek bu hataları özetle şöyle izah etmiştir: Maddesi açısından kıyasta oluşan hata, öncüllerin mana ya da lafız olarak doğruya benzediği

¹²⁵⁸ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 7-15; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 167b.

¹²⁵⁹ Gâzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, 199; *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 125.

¹²⁶⁰ Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr*, s. 229-231.

¹²⁶¹ Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, s. 37.

¹²⁶² İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 6; Kazvîni, *Şemsiyye*, 56-57; Sühreverdî, *Telvihât*, s. 84; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 107a.

halde yanlış olması nedeniyle oluşur. Suret açısından oluşan hata ise, yapılan çıkarımın kıyas şekillerinin hiçbirine uygun olmamasıdır. Bu durum bazen, iki öncül arasında hiçbir ortak yön bulunmaması nedeniyle ortaya çıkar. Mesela bir kıyas, kıyas şekillerinden birine uygun olacak şekilde düzenlenmiş ve orta terim müşterek lafız yapılmıştır. Fakat kıyas kurallarından birinin ihlal edilmesi sebebiyle bu kıyas geçerli sonuç vermeyebilir.¹²⁶³

Burada bir noktaya dikkat çekmek faydalı olacaktır. Mantıkçıların çoğu, muğalatalı kıyasları örneklerle anlatmışlardır. Bu örnekler bazen iki öncül ve bir sonuçtan oluşan bilinen kıyas formunda zikredilmiş, bazen de mantıkçılar bilinen şekliyle bir kıyas kurma gereği duymamışlardır. Bazı yanlışları da birçok öncül ve sonuçtan oluşan zincirleme kıyas şeklinde örneklendirmişlerdir.

Ebherî, söz konusu yanlışları, bazen öncülleri ve sonucu açıkça ifade edilmiş kıyaslarla bazen kıyasın öncüllerini açıkça zikretmeyerek bazen de sadece yanlış hüküm ifade eden önermelerle örneklendirmiştir. Kanatımızca bu durum bazı yanlışların yapısından kaynaklanmaktadır. Mesela, Ebherî, devr olmayan bir ifadeyi devr gibi göstermenin yanlış olduğunu ifade etmiş, buna örnek olarak da ‘tavuk mu yumurtadan çıkar yumurta mı tavuktan çıkar’¹²⁶⁴ ifadesini vermiştir. Zikredilen yanlışlara verilen bazı örneklerin niçin açık bir kıyas formunda olmadığı sorusunun, bu bağlamda ele alınması, meseleyi doğru ortaya koymak bakımından oldukça önemlidir.

1. Suret Yönünden Kıyasta Meydana Gelen Hatalar

Kıyas kuralları açık ve net olduğu için mantıkçılar kıyasta suret açısından meydana gelen hatalar üzerinde fazla durmamışlardır. Ebherî suret açısından ortaya çıkan hataları şöyle sıralamıştır.

a. Orta terimin iki öncülde de aynen tekrar edilmemesi nedeniyle geçerli bir sonuç çıkmaması. Mesela, ‘bazı resimler attır, her at canlıdır, öyleyse bazı resimler canlıdır,’ çıkarımında, resmin, at olduğu doğru değildir. Bu isimlendirme mecaz yoluyla böyle yapılmıştır.¹²⁶⁵ Burada at lafzı iki öncülde aynı şeyi gösteren bir terim olarak tekrar edilmemiştir. Aynı örnek bazı mantıkçılar tarafından lafız yanlışları içerisinde, doğruya benzeyen ancak yanlış olan öncüllerle kurulan kıyasa örnek olarak verilmiştir.¹²⁶⁶

b. Büyük öncülün, kıyasın geçerli sonuç veren şekilleri için zikredilen şartlara uygun biçimde alınmaması. Mesela, ‘her insan canlıdır, canlı cinstir, öyleyse insan cinstir,’ çıkarımı böyledir. Buradaki hatanın sebebi büyük öncülün tümel olmamasıdır. Böyle bir durumda

¹²⁶³ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 85b- 86/1a; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 55b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13a.

¹²⁶⁴ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b.

¹²⁶⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 213.

¹²⁶⁶ Bkz. Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 131; *Kazvîni, Şemsiyye*, s. 57.

canlı üzerine verilen hüküm, onun tikelleri için doğru olmaz.¹²⁶⁷ Bu örnek Kazvîni tarafından mana yanlışları içerisinde zikredilmiştir.¹²⁶⁸

c. Orta terimde bir atlama (gaflet/iğfâl) vuku bulduğunda, orta terimin tümel olarak iki tarafa aktarılamaması. Örneğin, ‘insan tüylüdür, bütün tüyler büyür (yenbütü), öyleyse insan büyür’ çıkarımında durum böyledir.¹²⁶⁹ Ebherî başka bir yerde bu tür durumları orta terimin iki tümele dağıtılmamasından kaynaklanan hatalar olarak zikretmiştir. Örneğin; ‘insanın saçı vardır, her saç büyür,’ öncüllerinden; ‘öyleyse, her insan büyür,’ sonucunu çıkarmak böyledir. Ebherî bu tür hatalı çıkarımların geçerli sonuç veren bir yapıda olmadıkları için kıyas sayılamayacaklarını ifade etmiştir.¹²⁷⁰

d. İki öncülden birinin bozuk, yani kusurlu bir durumla diğeriyle bir araya gelmesi. Örneğin; ‘insan tek başına gülücüdür, her gülücü canlıdır,’ öncüllerinden, ‘insan tek başına canlıdır,’ sonucu çıkarmak bu türden bir hatadır. Buradaki hatanın sebebi, ‘tek başına’ kaydının ‘insana’ bitiştirilmiş olmasıdır. Böylece küçük öncül olumlu ve olumsuz iki yargıdan meydana gelmiş olur. Bu öncülün anlamı, insanın gülücü olduğu ve onun dışında hiçbir canlının gülücü olmadığıdır. Bu yüzden, ‘insanın tek başına gülücü olması’ geçerli bir sonuç değildir.¹²⁷¹

e. Küçük terimin, sonuca, küçük öncülde olduğundan farklı olarak aktarılması. Örnek:
‘Sınırlı âlem, kendisinden başka yönü olmayan yönlü bir cisimdir.

Kendisinden başka yönü olmayan her (hiçbir) cisim bir başından bir başına geçilemez.

Öyleyse âlem bir başından bir başına geçilemez.’

Bu çıkarımda birinci öncülde küçük terim, ‘sınırlı âlem’ ifadesidir. Bu terim sonuç önermesinde sadece ‘âlem’ olarak zikredilmiştir. Bu yüzden sonuç geçersizdir. Yine örneğin;

Zeyd burhânî ilimlerde kâmil nazar sahibidir,

Burhânî ilimlerde kâmil nazar sahibi olan herkes hakîmdir,

Öyleyse Zeyd hakîmdir,¹²⁷² çıkarımında aynı yanlışlık söz konusudur.

f. Ulaşılmak istenen sonucun dışında bir şeyin sonuç yapılması. Mesela, varlığın imkânsızlığını iddia eden bir kimsenin onun imkânsızlığını, sadece zorunlu varlığın var olduğunu ispatlamak üzere delillendirmesi buna örnektir. Böyle bir delillendirme yapan kimsenin; ‘her kim zorunlu olarak var ise tektir,’ sonucuna ulaşması hatadır.¹²⁷³ Bu çıkarımda

¹²⁶⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 213; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 49b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a.

¹²⁶⁸ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 57.

¹²⁶⁹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 49b.

¹²⁷⁰ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a; krş. Sühreverdî, *Telvihât*, s. 84.

¹²⁷¹ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 49b; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 232.

¹²⁷² Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 49b; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 232.

¹²⁷³ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 49b; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 232.

kişinin ulaşmak istediği sonuç, varlığın imkânsız olduğudur. Ancak o başka bir sonuca ulaşmıştır. Burada istenmeyen bir sonucun ortaya çıkmasının sebebi, çıkarımda kıyas kurallarına uyulmamış olmasıdır. Çünkü sonuçta zikredilen ‘(zorunlu olarak var olanın) tek’ olması terimi öncüllerde yer almamaktadır.

2. Maddesi Yönünde Kıyasta Meydana Gelen Hatalar

İlk olarak bu tarz hataya düşmenin sebebi üzerinde konuşacak olursak, hemen tüm mantıkçıların kitaplarında zikrettikleri, hataya sebep olan iki temel konu vardır. Bunlardan birincisi, sonucu öncül yerine almak olan *müsadere ale'l-matlup*, ikincisi ise öncüllerin sonucu açıkça göstermemesidir.¹²⁷⁴

Ebherî de kıyasın maddesi açısından ortaya çıkan hataların iki ana sebebi olduğunu belirtmiştir. Bunların birincisi ulaşmak istenen sonucu delil yerine almadır. Bu, bir lafzı eş anlamlısıyla değiştirerek büyük öncülü ulaşmak istenen sonucun kendisi kılmaktır. ‘Her insan beşerdir; her beşer mütefekkindir; öyleyse her insan mütefekkindir,’ çıkarımı bunun örneğidir. Bu kıyasta büyük öncül ve ulaşmak istenen sonuç aynı şeydir.¹²⁷⁵

Muğalatanın ortaya çıkma sebeplerinden ikincisi, öncüllerin sonucu açık bir şekilde vermemesidir. Örneğin; ‘şu şey cevherin cüzüdür; cevherin cüzü olan her şey cevherdir; öyleyse şu şey cevherdir,’ çıkarımı böyledir.¹²⁷⁶

Kıyasın maddesinden kaynaklanan en bariz hataların sebeplerinden biri de öncüllerin yanlış olmasıdır. Bir de bundan daha aldatıcı olan sebep vardır. Ebherî’ye göre bu sebep, öncüllerin mana ya da lafız olarak doğruya benzediği halde yanlış olmalarıdır. Lafzî benzerlik, lafzen ortaklık sebebiyle olabileceği gibi mecaz sebebiyle de olabilir.¹²⁷⁷ Şimdi sırasıyla lafız ve mana yanlışlarını görelim.

2.1. Lafız Yönünden Kıyasta Meydana Gelen Hatalar

Dilin yanlış kullanılması sebebiyle ortaya çıkan hatalardır. Aristoteles ve İbn Sînâ lafza ilişkin altı yanlıştan bahsetmişlerdir.¹²⁷⁸ Ebherî, bu türden iki yanlış üzerinde durmuştur. Ebherî’nin lafız yanlışları olarak ele aldığı iki hata türünden birincisi eşesli lafız yanlışları, diğeri ise mecazî lafız yanlışlarıdır.

a. Bir lafzın birden çok anlam için ortak, yani eşesli olarak kullanılması. Ebherî’ye göre bu hatalar mesela, ‘zorunlu, ya varlığı mümkün olandır ya da varlığı mümkün olmayandır’ önermesindeki zorunlu kavramında olduğu gibi bir lafzın farklı iki anlamda

¹²⁷⁴ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 15; Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 131.

¹²⁷⁵ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13a; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 49b-50a; Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 232.

¹²⁷⁶ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 49b-50a.

¹²⁷⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 85b- 86/1a; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 55b.

¹²⁷⁸ Bkz. Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, s. 9-69; İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 7.

kullanılmasından kaynaklanır. Bu önermeden hareketle kurulan, ‘zorunlu eğer varlığı mümkün olan ise onun var olması mümkün değildir, yokluğu mümkün olur; öyleyse zorunlu yokluğu mümkün olandır; eğer varlığı mümkün olmayan ise o varlığı mümkün olan değildir, öyleyse o imkânsızdır, öyleyse zorunlu olan imkânsızdır,’ çıkarımı böyledir.¹²⁷⁹ Burada lafzi ortaklık bakımından ortaya çıkan bir hata söz konusudur. Çünkü zorunlu kavramı iki farklı anlamda kullanılmıştır.

b. Bir kıyasın maddesinde mecazî lafızlar kullanılması. Mesela, ‘Bari-i Teâla nurdur, her nur hissedilir, öyleyse Bari-i Teâla hissedilir,’¹²⁸⁰ çıkarımı böyledir. Bu çıkarımda ‘nur’ kelimesi mecazi anlamda kullanılmıştır.

2.2. Mana Yönünden Kıyasta Meydana Gelen Hatalar

Bunlar, bir kıyasın öncüllerinde ifade edilen anlamda bozukluk olması dolayısıyla ortaya çıkan hatalardır. Aristoteles ve İbn Sînâ yedi çeşit mana yanlışlığı üzerinde durmuşlardır. Bu türden on beş yanlış üzerinde durmuş olan Ebherî, örneklerle düşülen hataların yerlerini göstermiştir. Şimdi bunları görelim.

a. Ayrıntılı terkip sebebiyle iki öncül arasında bir benzerlik olması. Örneğin,

Zeyd şairdir,

Zeyd iyidir,

Şair ve iyi olan herkes iyi şairdir,¹²⁸¹ çıkarımı bu türden bir hata içerir. Burada bir terkip hatası söz konusudur. Şair ve iyi terimleri hatalı bir biçimde bir araya getirilerek yanlış bir sonuç elde edilmiştir. Yukarıdaki öncüllerden kıyas kurallarına uygun olarak geçerli bir çıkarım yapılırsa, ‘bazı şairler iyidir’ sonucu çıkar.

Ebherî, bu tür yanlışlara, ‘insan ruh ve bedenden oluşur,’ önermesinden hareketle, ‘sadece ruhtan oluşur’ veya ‘sadece bedenden oluşur,’ şeklinde bir örnek vermiştir.¹²⁸² Bu örnek, bir kıyas olarak düzenlenmemiştir. Şartlı bir önermenin iki tarafı ayrı ayrı istisna edilmek suretiyle mesele anlatılmıştır. Ayrıca burada söz konusu olan terkip değil taksim yanlışlığıdır. Nitekim Gâzâlî, taksim yanlışlığına şu örneği vermiştir: ‘Cisim ya hareketli ya hareketsizdir.’¹²⁸³ Buradan hareketle; ‘cisim sadece hareketlidir,’ ya da ‘cisim sadece hareketsizdir,’ sonucunu çıkarmak hatadır.

b. Kıyasta, doğru olmadığı halde doğruya benzeyen lafızlar kullanılması. Ebherî’ye göre bunun örneği, ‘beş çifttir ve tektir, çift ve tek olan her şey çifttir, öyleyse beş

¹²⁷⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 50a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b; krş. Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 57.

¹²⁸⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214.

¹²⁸¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b; krş. Semerkandî, *Kıstâs*, v. 167b.

¹²⁸² Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b.

¹²⁸³ Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 132.

çifttir,¹²⁸⁴ çıkarımıdır. Bu örnek benzer ifadelerle birçok mantıkçi tarafında taksimde yapılan hata sebebiyle ortaya çıkan bozukluk olarak değerlendirilmiştir.¹²⁸⁵ Söz konusu mantıkçılar bu hata türünü lafza ilişkin hatalar başlığı altında ele almışlardır ki doğru yaklaşım da budur. Ebherî açık ifadelerle böyle bir yanlışın, mana yanlışlığı olduğunu söyleyerek dikkat çekici bir hata yapmıştır.

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın lafız yanlışları içerisinde zikrettikleri¹²⁸⁶ terkip ve taksim yanlışlarını Ebherî, mana yanlışları içerisinde ele almış, ayrıntılı terkipten kaynaklanan hatalar kategorisinde değerlendirmiştir. Bu durum Ebherî'nin konuyu iyi tasnif edememesi olarak değerlendirilebilir.

c. Vehme, kuruntuya, kesin olmayan bilgiye dayalı çıkarım yapma. ‘Âlem sonsuzdur, sonsuz olan her şey boşlukta ya da dolulukta son bulur, öyleyse âlem ya boşlukta ya da dolulukta son bulur,¹²⁸⁷ çıkarımı buna örnektir.

d. Lazımı, yani gerekli olanı, lazım olmaktan çıkararak bir hüküm verme. Mesela, ‘cisim yer kaplayandır; (cisim değişime uğrar); değişime uğrayan her şey yer kaplamanın kendisidir,’ çıkarımında durum böyledir.¹²⁸⁸

e. Arazî, yani ilineksel olanı zati, yani özsel olanın yerine koyma. Bunun örneği şudur: ‘Yol alan gemideki direk hareketlidir, hareket eden her şey belirli bir konumda sabit değildir, öyleyse yol alan gemideki direk belirli bir konumda sabit değildir.’¹²⁸⁹ İbn Sînâ bu tarz hataya; ‘Zeyd, Amr’dan başkadır, Amr insandır, o halde Zeyd insandan başkadır,¹²⁹⁰ örneğinin vermiştir.

f. Bir şeyle birlikte olanı, o şeyin yerine alma. Mesela, ‘babalık evladı olmakla kaimdir; evlatlık da babası olmakla kaimdir, öyleyse bu ikisinin varlıkları mümkün değildir,’ çıkarımında durum böyledir. Hata, bu iki şeyin birlikte değil de ancak biri diğeri için vardır denilmesinden kaynaklanmıştır.¹²⁹¹ Babalık ve evlatlık biri diğeriyle mümkün olduğundan karşılıklı olarak birbirlerini gerekli kılarlar. Baba kavramı olmadan evlat; evlat kavramı olmadan da baba kavramı düşünülemez.

g. Devr olmayanı devr gibi göstermek. Mesela, ‘tavuk yumurtadan; yumurta da tavuktan çıkar,’ hükmü bunun en meşhur örneğidir. Buradaki hata, bir yumurta üzerine kaim

¹²⁸⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214.

¹²⁸⁵ Bkz. Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, s. 12; İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 12; *en- Necât*, s. 144; Gazâli, *Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 128.

¹²⁸⁶ Bkz. Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, s. 12; İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 12.

¹²⁸⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 50b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b.

¹²⁸⁸ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b.

¹²⁸⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 50b; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 233.

¹²⁹⁰ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 15.

¹²⁹¹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 50b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b.

kılınan tavuğun, her yumurtanın bir tavuk üzerine kaim kılınmasından başka izahı olmamasından kaynaklanmaktadır. Tavuktan çıkan her yumurtanın o yumurtadan çıkan tavuğun dışında bir şey olamamasıdır.¹²⁹² Hata, her yumurtanın tavuktan çıktığına hükmedildiğinde, yumurta üzerine verilen hükmün, tavuktan bağımsız olmamasından kaynaklanmaktadır.

h. Bilkuvve olanı bilfiil olanın yerine almak. ‘Cisim sonsuz bir şekilde bölünmeye elverişliyse, sonsuz olan, cismin yüzeyi ile sınırlı iki şeyle sınırsız olanın arasındaki şeyden ortaya çıkar,’ ifadeleri buna örnektir.¹²⁹³ Buradaki hata, cisim, sonsuza kadar bölünürse bundan hâsıl olan parçaların sayıca bilfiil sonsuz olacağını zannetmektir. Yine mesela, şekilsiz bir madde (heyûlî) için bi’l-kuvve hüküm verildiğinde, bunun zatî olarak bi’l-kuvve bir hüküm olup onun yokluğuna hükmetmek zorunda kalınması bu türden bir hatadır.¹²⁹⁴

1. Yok olana (ma’dûm) var olan (mevcud) hükmü vermek. Mesela, ‘eğer hareketler sonsuz ise bu hareketlerin hepsi ya tek yönlüdür (vitran) ya çift yönlüdür (şef’an), öyleyse sonsuz olan, bu iki vasıftan biriyle sıfatlanmıştır, bu durumda onun için var olan ve yok olan hareketler zannîdir, her toplam tek tek şeyleri kapsar, bunun üzerine, öyleyse hareket ya çift yönlü ya da tek yönlüdür.’¹²⁹⁵ Buradaki hata, mevcut olmayan söz konusu hareketlerin tek tek parçalar olarak sonsuz olmanın toplamında kapsanmış olduğunu zannetmektir. İbn Sînâ, bunları, yükleme itibarının kötülüğü yönünden gerçekleşen hatalar olarak değerlendirmiş, bu hataların nedeninin ise, yüklem bazen bir şartla yüklem olması, bazen mutlak olarak yüklem olması, bazen kendine yüklem olması, bazen de başkası nedeniyle yüklem olması olduğunu vurgulamıştır.¹²⁹⁶

i. Yokluğun karşıtı olarak varlığı, varlığa ait bir durum olarak almak. Mesela, ‘hayır ve şer birbirine zıt iki şeydir, birbirine zıt olan iki şeyin temeli bir değildir, öyleyse hayır ve şerrin temeli bir değildir, öyleyse hayrın temeli şerrin temelinden ayrıdır,’¹²⁹⁷ biçimindeki bir çıkarım buna örnektir. Bu tür hata, yokluğu varlığın karşıtı, zıttı olarak onun yerine almaktan kaynaklanmıştır. Şerrin kaynağının hayrın kaynağından başka olması gerekir. Bu durum karanlıkla ışık arasında hiçbir münasebetin olmamasına benzer. Tûsî, bu tür hataların ‘iyhâmu’l-aks’, yani yanıltıcı döndürme olarak isimlendirildiğini söylemektedir.¹²⁹⁸

¹²⁹² Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50b; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b.

¹²⁹³ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50b; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 234.

¹²⁹⁴ Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 51a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b; krş. Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 234-235.

¹²⁹⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50b-51a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13b-14a.

¹²⁹⁶ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 16.

¹²⁹⁷ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 51a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a.

¹²⁹⁸ Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 235.

j. Yokluk ve varlığı, olumsuzluk ve olumluluğun yerine almak. Mesela, ‘ruhun bedene bitişik olması ve ondan ayrı olması olumsuzluk ve olumluluktur, bu ikisinden bir sonuç çıkmaz; öyleyse ruh ya bedene bitişiktir ya da ondan ayrıdır,’¹²⁹⁹ çıkarımında durum böyledir.

k. İmkânsız olanı, zorunlu (farz) olanın yerine almak. Şu çıkarım buna örnektir: ‘Eğer dünya eliptik (yumurta şeklinde) ise ve en kısa çap üzere hareket ediyorsa, boşluk zorunludur, bu imkânsızdır; öyleyse dünya eliptik değildir.’ Burada imkânsız olan, dünyanın hem eliptik olması ve hem de en kısa çapla hareket etmesidir. Bu yargı kıyasın bütününden ortaya çıkan anlamın yanlış olmasını gerektirir. Kıyasın sonucu olarak zikredilen önerme ulaşılmak istenen sonucun çelişğinin yanlış olmasını gerekli kılmaz.¹³⁰⁰ Bir hükmün çelişğı doğru ise bu durum hükmün doğru olmasını imkânsız hale getirir.

l. Zihinde mevcut olanı, harici olarak mevcut görmek. Bu tür hatalar için verilen örneklerden biri şöyledir: ‘Şayet şu şey imkânsız ise onun imkânsızlığı hariçte ortaya çıkar; bu şekilde vasıflanan bir şey hariçte mevcuttur, bu durumda imkânsız olan da mevcuttur.’¹³⁰¹ Ebherî’ye göre bu hulftür. Tûsî, bunun zihinsel olarak itibari olan bir şeyi başka bir şeye yüklemekten farklı olduğunu iddia etmiştir.¹³⁰² Ebherî’ye göre imkânsızlık, harici olarak var olan bir şey değildir, zihne itibarla söz konusu olan bir şeydir. Bu durum itibari olanı zihnî olanla bir tutmaktan kaynaklanmıştır. Örneğin, ‘varlık, mahiyetin sıfatıdır,’ hükmü de böyledir. Varlığın mahiyete bu şekilde nispet edilmesi onun aynı şekilde dış dünyada mevcut olması anlamına gelir ve onun varlığını gerektirir.¹³⁰³

m. Meşhur bir önermeyi evvelî kabul etmek. ‘Dış dünya da imkânsız (mümteni) olmayan hâlihazırdaki her hangi bir şey dış dünya da imkânsızdır, diye hükmedilse bu hatadır. Bu hataların ortaya çıkma sebebi; meşhur olanı, evveliyyeden kabul etmektir. Mesela, ‘Bâri-i Teâla bir şeyden acizse bu ezeli bir noksanlıktır,’ hükmü böyledir. Bu hüküm evveliyyattan değildir, aksine bunun kesin delile (burhan) ihtiyacı vardır. Bu sözün yaygın olarak kullanılması yanlıştır.¹³⁰⁴

n. Sayısal çokluğu, bütünün yerine almak. Mesela, ‘her bir hareket sonradan yaratılmıştır, öyleyse hareketlerin tümü sonradan yaratılmıştır,’ ifadeleri böyledir.¹³⁰⁵ İbn Sînâ bu tür hataları, birden çok sorunun tek bir soru da birleştirilmesinden kaynaklanan saptırma

¹²⁹⁹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 51a; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a; ayrıca bkz. *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215-216.

¹³⁰⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216; *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 51a.

¹³⁰¹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 51a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216

¹³⁰² Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yâr*, s. 235.

¹³⁰³ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a.

¹³⁰⁴ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216.

¹³⁰⁵ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a.

olarak değerlendirmiştir. Bunlara örnek olarak, ‘yer deniz midir yoksa gök müdür?’ sorusunu vermiştir.¹³⁰⁶

Ebherî'nin hem *Keşfü'l-Hakâik*'te hem de *Tenzîlu'l-Efkâr*'da *Esrâr*'da bahsettiği mana yanlışları hemen hemen aynıdır. Biz bu yanlışların tamamını örnekleriyle birlikte yukarıda vermeye çalıştık. O, söz konusu iki eserinde bahsi geçmeyen iki yanlış türünden daha söz etmiştir ki bunlar *Beyânü'l-Esrâr*'da yer almaktadır. Bunlara da işaret etmek faydalı olacaktır.

a. Tikel nicelik edatını, hakiki cüz' yerine almak. Örneğin; ‘bazı insanlar siyahtır,’ demek yerine ‘insanlardan bazısı siyahtır,’ demek yanlıştır.¹³⁰⁷ Burada tikel bir nicelik olan ‘bazı insanlar’ terimi, ‘insan olanlardan bazısı’ şeklinde gerçek bir parça yerine konulmuş bu sebeple bir yanlışlık ortaya çıkmıştır.

b. Bir önermedeki olumsuz modu (cihet) olumsuz konu yerine almak. Örneğin; ‘her insanın kâtip olması zorunlu değildir,’ yargısına dayanarak ‘her insanın kâtip olmaması zorunludur,’ demek bu türden bir hatadır.¹³⁰⁸ Bu maddede Ebherî, modal önermelerdeki kayıtların yanlış kullanılması sebebiyle ortaya çıkan bir hatadan bahsetmiş olmaktadır. Diğer eserlerinde modal önermelerin, kıyaslarda yanlış kullanılması sonucu ortaya çıkan hatalara hiç yer vermemiştir.

Böylece Ebherî'nin eserlerinde zikrettiği, kıyasların, manasından, yani içeriğinden kaynaklanan on yedi hata çeşidini ortaya koymuş olduk. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Ebherî, muğalatalı, hatalı kıyasların belirli bir sayıyla sınırlandırılmayacağını ifade etmiş, dikkat çekici bulduğu yanlış çeşitlerini ele aldığını belirtmiştir. Hatalı kıyasların yukarıda zikredilen ölçülerle ve iki mantık ilkesi göz önüne alınarak tespit edilebileceğini vurgulamıştır. Hatalı kıyaslar üzerine çokça düşünmek ve onları tedrip için kullanmakla hataların süratli bir şekilde tespit edileceğini ifade etmiştir.¹³⁰⁹

Bu ifadelerde dikkat çeken iki nokta vardır. Onlardan birincisi hatalı kıyaslarla uğraşmanın faydasının tespit edilmiş olmasıdır. Bunları öğrenmenin faydası bağlamında İbn Sînâ'nın, hataya düşülen durumların esas öğrenilince bunların çözümü de öğrenilir,¹³¹⁰ demesinde olduğu gibi Ebherî, bunlar üzerine düşünen bir kimsenin ne şekilde olursa olsun kendisine bir hatalı kıyas sunulduğunda ondaki kusuru hemen fark edip ona göre tavır alacağını beyan etmiştir.

¹³⁰⁶ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 19.

¹³⁰⁷ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a.

¹³⁰⁸ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14a.

¹³⁰⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216.

¹³¹⁰ İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 31.

Dikkat çekici ikinci husus ise, Ebherî'nin, mantık ilkeleri göz önüne alınarak bu hataların belirleneceğini ifade etmiş olmasıdır. Tasavvurat kısmında mantığın kaynağından bahsederken, ilkeler değil de mantığın doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanılmış olduğundan söz etmiş olan Ebherî, burada ilk defa isim olarak mantık ilkelerinden bahsetmiştir. Onun işaret ettiği ilkeler, özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri olsa gerektir.

Ebherî'nin muğalata konusunda dikkat çektiği son bir nokta daha vardır. Bu da onun, en zor, en sıkıntılı muğalatalar dediği, iki çelişğin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan durumlardır. Mesela, 'şu anda/saatte konuşan herkes yalancıdır,' diyen kimsenin sözü bunun en çarpıcı örneğidir. Bir yargının iki durumdan birini ifade etmesi gereğinden hareketle bu önerme ya doğrudur ya da yanlıştır. Eğer bu önerme doğru ise onun bildirdiği hüküm aynı anda hem doğru hem de yanlış olur. Bu önerme eğer yanlışsa, bu sözün kapsamı içerisinde yer alan bazı kimselerin o saatte söylediklerinin zorunlu olarak doğru olması gerekir. Ayrıca, bu sözü söyleyen kimse kendi söylediği sözün dışında değildir. O saatte sözü söyleyenden başka kimse yoksa bu sözün doğru olduğu tayin edilir. Bu durumda da yine bu sözün aynı anda hem doğru hem yanlış olması söz konusudur.¹³¹¹

Ebherî, bu çelişkinin çözümü için böyle bir önermenin kabul edilmemesi, yani reddedilmesi gerektiğini söylemiştir.¹³¹² Tûsî bu tarz muğalataların, müttekaddimin mantıkçılar tarafından ortaya atıldığını ve bunların külliyen yanlış sözler olduğunu vurgulamıştır.¹³¹³

Ebherî bu durumu başka bir örnekle daha anlatmıştır. Bu da mesela, 'her konuşan yalancıdır' dedikten sonra hemen ölen kimsenin sözüdür. Bu söz de aynı şekilde ya doğrudur ya da yanlıştır. Eğer doğru ise konuşan herkesin yalancı olması gerekir, bu durumda bu söz yanlış olur; öyleyse bu sözün doğruluğu ve yanlışlığı aynı anda zorunlu olur. Eğer bu söz yanlış ise konuşanlardan bazılarının doğru olması gerekir. Öyleyse doğru olan ya bu söz olur ya da bunun dışında başka bir söz olur. Eğer bunun dışında başka bir söz olursa, bunun dışındakilerin yanlış olduğu farz edilebilir. Bu durumda iki sözün birlikte doğru ve yanlış olması zorunlu olur. Bu sözün birlikte doğru ve yanlış olması zorunlu olur. Bu da imkânsız bir durumdur.¹³¹⁴ Ebherî bu tarz muğalataların lafız açısından ortaya çıktığına işaret etmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Ebherî, muğalatanın tanımı yapmada ve amacını ortaya koymada Meşşâî mantıkçılarla aynı yaklaşımı benimsemiştir. Kıyaslarda ortaya çıkan hataların ortaya çıkış sebeplerini belirlemede söz konusu mantık anlayışını takip etmiş, bir

¹³¹¹ Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 51a-b.

¹³¹² Ebherî, *Tenzîlü'l-Efkâr*, v. 51b.

¹³¹³ Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yâr*, s. 235.

¹³¹⁴ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216-217.

kıyasın ya sureti ya maddesi ya da bunların her ikisi açısından bozuk olabileceğini söylemiştir. Ancak Aristoteles ve İbn Sîna'nın, altısı lafza, yedisi manaya ilişkin on üç tane maddeye ilişkin muğalatalı kıyas kabul etmelerine karşılık o, bunların sayısının istenildiği kadar çoğaltılabileceğini söyleyerek, iki çelişğin bir arada zikredilmesini de ilave edersek bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla yirmi tane madde yanlışlığı üzerinde durmuştur. Bu yanlışlardan sadece iki tanesi lafız yanlışlığı iken geri kalanlar mana yanlışlığıdır. Aristoteles, İbn Sînâ, Gâzâlî ve Kazvînî gibi birçok mantıkçının mana yanlışlıkları içerisinde ele aldıkları bazı konuları Ebherî, suret yanlışlıkları içinde; lafız yanlışlıkları içerisinde ele aldıkları bazı örnekleri de mana yanlışlıkları içerisinde incelemiştir. Bu sebepten dolayı Nasreddin Tûsî, haklı olarak onu eleştirmiştir.

SONUÇ

Esîrüddin el-Ebherî XIII. yüzyılda yaşamış önemli bir mantıkçı ve filozoftur. Daha çok *İsagûci* isimli risalesiyle tanınmıştır. Ancak mantık ve felsefeye dair *Keşfü'l-Hakâik* ve *Tenzilü'l-Efkâr* gibi çok önemli kitapları vardır. Bu eserlerinde mantığın bütün konularını, onlardaki tartışmalı noktaları da gündeme getirerek en ince ayrıntılarıyla ele almıştır.

Ebherî, mantığın tanımı ve mahiyetini, klasik mantıkta yaygın olan tasavvur ve tasdik ayırımından hareketle yapmıştır. Tasavvur, şeyin zihindeki sureti, tasdik ise şey üzerine verilen olumlu ya da olumsuz hükümdür. Şeyin zihindeki sureti ve bunun üzerine bir hüküm vermede akıl yanlış düşebilir. Bu süreçte akli yanlış düşmekten koruyacak bir ilim gereklidir. İşte bu ilim mantıktır ve o, akıl yürütme esnasında kendisine uyulduğunda zihni hataya düşmekten alıkoyar. Mantık kendisi bakımından ilim, diğer ilimler için de alettir. En özlü ifadesiye mantık, alet ilmidir.

Ebherî'ye göre mantık ne tamamıyla doğuştan ne de tamamıyla sonradan kazanılmıştır. Bir kısmı doğuştan; bir kısmı da sonradan kazanılmıştır. Bununla bağlantılı olarak Ebherî, kimsenin mantık öğrenmekten müstağni olamayacağı sonucuna varmıştır. Çünkü ister normal ister üstün bir zekâyâ sahip olsun herkesin akıl yürütme esnasında hataya düşme ihtimali vardır. Mutlak bilgiyle desteklenmeleri nedeniyle ancak ilahi vahye mazhar olanların mantık öğrenmeye ihtiyaçları yoktur.

Ebherî'ye göre mantığın konusu tasavvurlar ve tasdiklerdir. Çoğu mantıkçı gibi Ebherî de mantığın konusunun tümel, tikel, arazî, zati gibi tasavvurlara ait konular; önerme, döndürme, çelişki ve önermeler gibi tasdikata ait konular olduğunu ifade etmiştir. Böylece mantığın konusu, *İsagûci* ya da beş tümel, önermeler, kıyas, burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata olmak üzere sekiz bölümden ibaret olmuş olur. Ebherî, kategorileri mantığın konusu olarak görmemiştir. Mantığın amacı daha önce de zikredildiği gibi zihni hataya düşmekten korumaktır. Ayrıca klasik mantıkta ulaşılmak istenen asıl gaye olan kıyas mantığın asıl amacıdır.

Ebherî, mantık konularını işlemeye lafız, lafzın delaleti ve beş tümeli inceleyerek başlamıştır. Lafzı, mana ifade eden söz; delaleti ise kendisini anlamaktan başka bir şeyin anlaşıldığı şey olarak ortaya koymuştur. Sözlü vaz'î delaletin çeşitleri olan mutabakat, tazammun ve iltizam üzerinde durmuştur. Kavram ve terim konularını bütün ayrıntılarıyla incelemiştir. Terimler konusunda isim, fiil ve harfî dikkate almış ayrıca başta mutavî ve müşekkek olmak üzere anlamları bakımından terimler üzerinde durmuştur. Kavramları ilk olarak basit (müfret) ve bileşik (mürekkep) kavramlar olarak ikiye ayırmıştır. Basit kavram,

hiçbir parçası kendi başına bir anlam ifade etmeyen kavram, olarak kabul edilmişken; bileşik kavram, her bir parçası kendi başına bir anlama sahip olan kavramlar, olarak tanımlanmıştır. Ebherî bunların çeşitleri üzerinde dururken ağırlığı basit kavramlara vermiştir. Bunun yanında kavram çeşitleri olarak tikel, tümel, zâtî, arazî kavramları sıralamıştır. Özellikle tümel kavramlar, bütün mantıkçıların yaptığı gibi Ebherî'nin de üzerinde durduğu en önemli konudur. Bunların en önemlileri olan beş tümel konusunu bütün ayrıntılarıyla incelemiştir. Beş tümeli ayrı ayrı tanımlayıp örneklendirmenin yanında onları birbirleriyle olan ilişkileri bakımından da incelemiştir.

Ebherî'ye göre mantığın ilk bölümünün güttüğü yegâne gaye tanıma ulaşmaktır. Çünkü bir şeyin mahiyetini o şeyin tanımını verir. Tanım, hadd ve resm olmak üzere ikiye ayrılır. Tanımın bu iki çeşidi, tam ve tam olmayan olarak çeşitlendirilmiştir. Mantığın ilk bölümünü oluşturan tasavvurat, yani kavramlar bahsi tanım konusuyla sona erer.

Mantığın bu birinci ana bölümünde Ebherî'nin diğer bazı mantıkçılardan farklı olarak dikkate almadığı bir konu kategorilerdir. Kanaatimizce Ebherî, kategorileri mantığın konusu olarak görmediği için eserlerinin mantık bölümünde bu konuyu işlememiştir.

Mantığın ikinci bölümünü oluşturan tasdikât, yani yargılar bahsinin ilk başlığını önermeler oluşturur. Ebherî'ye göre önerme, doğru veya yanlış hüküm içeren sözdür. Anlamları, nitelik- nicelikleri ve yapıları bakımından birçok önerme çeşidini ele alan Ebherî, önermeleri ilk önce yüklemli ve şartlı olarak ikiye ayırmıştır. Yüklemli önermeleri tekil, tabi, belirli ve belirsiz olmak üzere dört kısımda incelemiştir. Şartlı önermeleri de kendi içlerinde, bitişik ve ayrık şartlı olarak ikiye; bitişik şartlı önermeleri de lüzûmiyye ve ittifakiyye olarak yine ikiye ayırmıştır. Ayrık şartlı önermeleri ilk önce lüzûmiyye ve inadiyye olarak iki, daha sonra da hakikiyye, maniatu'l-cem ve maniatu'l-hulû olmak üzere üç başlıkta incelemiştir. Önermelerde konu ve yüklem niceliği üzerinde durmuştur. Ebherî'ye göre, ister yüklemli ister şartlı olsun bir önermenin niceliğinden kasıt o önermenin konusunun niceliğidir.

Ebherî, bütün klasik mantık kitaplarında olduğu gibi modal önermeleri de incelemiştir. Müteahhirin mantıkçıların yaptığı gibi zorunluluk, devam, imkân ve fiil olmak üzere dört modal önerme kabul eden mantıkçı, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini dikkate alarak bu tür önermeleri çeşitlendirmiştir. Modal önermeleri basit ve bileşik modal önermeler olarak ikiye ayıran Ebherî, eserlerinde on bir tanesi basit yedi tanesi bileşik olmak üzere toplam on sekiz modal önerme tanımına yer vermiştir. Ancak modal önermelerin sınırlanamayacağı kanaatindedir. Bunun sebebi olarak da modal ifadelerin bir araya gelmesiyle birçok çeşidin ortaya çıkmasını ve bunların da özetlenmesinin mümkün olmamasını göstermiştir.

Önermeler arasındaki ilişkiler üzerinde de duran Ebherî, altıklık ve alt karşıtlığı sadece tanım olarak zikrederken daha çok çelişki ve döndürme üzerine eğilmiştir. Hemen tüm mantıkçılarda olduğu gibi Ebherî'ye göre de tekil önermelerle ilgili olarak çelişki, 'Zeyd yazıcıdır' ve 'Zeyd yazıcı değildir' önermelerinde olduğu gibi zata gereği biri doğru diğeri yanlış olan iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk açısından farklı olmasıdır. Tikel ve tümel yüklemli önermelerde, tümel olumlunun çelişği tikel olumsuz; tümel olumsuzun çelişği tikel olumlu olarak belirlenmiştir. İki önermenin çelişik olabilmesi için gerekli görülen sekiz şart üzerinde duran Ebherî, bu şartlarla ilgili tartışmalara da yer vermiştir. Ebherî yüklemli, şartlı ve modal önermelerin çelişiklerinin nasıl alınacağını da örnekleriyle göstermiştir.

Döndürme konusu, önermelere ilişkin son başlık olarak ele alınmıştır. Ebherî'ye göre döndürme, nitelik ve niceliğine dokunmadan bir önermenin konusunu yüklem, yüklemine de konu yapmaktan ibarettir. Döndürme, düz ve ters döndürme olarak ikiye ayrılır. Ebherî, ayrı ayrı yüklemli, şartlı, basit ve bileşik modal önermelerin düz ve ters döndürmelerini ortaya koymuştur.

Hemen tüm klasik mantıkçılarda olduğu gibi Ebherî nazarında da mantıkta asıl amaç kesin ispata ulaşmaktır. Kesin ispata akıl yürütme yoluyla ulaşılır. Akıl yürütmenin üç çeşidi vardır. Bunlar, tümdengelim, tümevarım ve analogidir. Bu üç akıl yürütme biçimi içinde kesin sonuç veren akıl yürütme şekli birincisidir. Bunun da en mükemmel şekli kıyastır. Ebherî'ye göre kıyas, 'doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir önermeyi gerekli kılan önermelerden oluşan bir sözdür. Ebherî yaptığı kıyas tanımının ayrıntılı analizini yapmıştır. Kıyasları ilk önce meydana geldikleri öncül sayısına göre basit ve bileşik kıyaslar olarak iki kısımda incelemiştir. Basit kıyasları da, kesin (iktirani) kıyaslar ve istisnالی kıyaslar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Öncüllerinde sonucunu veya çelişğini bilfiil içermeyen kıyas, kesin; sonuç veya çelişğini içeren kıyas da istisnالیdır. Kesin kıyaslar da yüklemli ve şartlı olarak ikiye ayrılır.

Ebherî, kıyasın unsurları üzerinde de durmuştur. Büyük, küçük ve orta terimin; büyük ve küçük öncülün; şekil ve modun ne olduğunu tanımlamış ve bunları örneklendirmiştir. Kıyasın dört şeklini tanımlamış, bunların geçerli sonuç veren modları ve sonuç vermeleri için gerekli olan şartları izah etmiştir. Ayrıca şekillerin değeri ve ırcasını da ayrı ayrı her şekil için beyan etmiştir. Buna göre, açık bir şekilde mahsûrayı erbeayı sonuç verdiği için birinci şeklin tam mükemmel kıyas olduğunu; aklın tabiatına ters olduğu için de dördüncü şeklin gerçek bir çıkarım biçimi sayılamayacağını vurgulamıştır. Birinci şeklin dışındaki üç şekilden ancak birinci şekle irca edilerek kesin sonuç elde edilebileceğini ifade etmiş olan Ebherî, bunun nasıl yapılacağını da göstermiştir.

Yüklemlili kesin kıyasların şekil ve modlarını örnekleriyle izah ettikten sonra şartlı kesin kıyaslar bahsini ele almış olan Ebherî, bunların biri yüklemlili diğeri bitişik şartlı, biri yüklemlili diğeri ayrık şartlı, ikisi de ayrık şartlı, ikisi de bitişik şartlı ve biri bitişik şartlı diğeri ayrık şartlı önermelerden olmak üzere beş farklı yapıda kurulabileceklerini dört şekil üzerinden örnekleriyle göstermiştir. Basit kıyasların son başlığı olarak istisnâlı kıyasları ele alan Ebherî, istisnâlı kıyasların öncüllerinin ya biri şartlı diğeri yüklemlili veya her iki öncülün de şartlı olabileceğini ifade etmiştir. Mantıkçıya göre bu tür kıyaslardaki en önemli kural, birinci öncülün şartlı önerme olmasıdır.

Ebherî, mevsul'un-netâic (zincirleme kıyas) ve mefsûl'un-netâic olarak isimlendirilen kıyasları farklı başlıklara ayırmadan bileşik kıyaslar başlığı altında incelemiştir. Bileşik kıyaslardan olan hulfî kıyası ise müstakil bir başlık altında işlemiştir. Daha sonra klasik mantıkta düzensiz kıyaslardan sayılan bölünmüş (mukassem) kıyas ve zamîr kıyasları ele almıştır.

Kıyasın son konusu olarak, İslam mantıkçılarının 'tevâbiu'l-kıyas' başlığı altında inceledikleri kıyasa ilişkin bazı meseleleri ele almış olan Ebherî, burada kıyasın geçerli sonuç vermesinin bazı şartları, kıyasın değeri, tümevarım, analoji, kıyasta hata ve devr gibi başlıkları incelemiştir.

Klasik mantıkta yaygın olan kabule göre kıyasın uygulama yeri beş sanattır. Beş sanat, onları meydana getiren öncüllerden hareketle ele alınır ve bunlara da tasdik türleri denir. Ebherî tasdik türlerini ilk önce yakîn, zan ve şüphe ifade eden öncüller olarak üçe ayırmıştır. Beş sanatta kullanılan öncülleri İslam mantıkçılarının âdeti üzere yakîn, yani kesin bilgi ifade eden ve etmeyen öncüller olarak ikiye ayırarak incelemiştir. Yakîn ifade eden öncülleri, evveliyat, müşahadat, hadsiyyat, mücerrebat, mütevatirat, kıyasları kendileriyle birlikte olanlar (fitriyyat) olmak üzere altı başlık altında ele almıştır. Yakîn ifade etmeyenleri ise meşhurat, müsellemat, makbulat, zanniyyat, muhayyilat ve vehmiyyat olarak sıralamıştır. Bunları tanımlayıp örneklendirerek böylece tasdik türlerini izah etmiştir.

Ebherî, bu öncülleri ortaya koymakla beş sanata da giriş yapmıştır. Beş sanatın birincisi, kesin bilginin ölçüsü olması sebebiyle mantığın asıl amacı olan burhandır. Ebherî'ye göre burhan kesin öncüllerden oluşmuş, kesin bilgi ifade eden kıyastır. Mantıkçı burhanı elde etmek için kullanılan üç soru üzerinde durmuştur. Bunlar, var mıdır? nedir? ve niçin? sorularıdır. Daha sonra burhanın, limmî ve innî olmak üzere iki çeşidini incelemiştir. Burhanla bağlantılı olarak ilimlerin konularından bahsetmiş olan Ebherî, burhanın hiçbir başlığını ihmal etmeden konuyu derinlemesine incelemiştir.

Beş sanatın ikincisi cedeldir. Ebherî, cedeli, meşhur ve müselleme öncüllerden oluşan kıyas olarak tanımlamıştır. Cedelin amacının hasmı susturmak ve kesin bilgiyi idrak etmeye gücü yetmeyenlere yardımcı olmak olduğunu bildirmiştir. Cedeli kıyasların; 1-analoji (temsil), 2- karşılıklı gerektirme (telâzüm) 3- sabit olmada (sübût) inatlaşma (teânüd) 4- ortadan kalkmada (intifa'da) inatlaşma (teânüd) 5- karşılıklı olarak birbirini gerektiren iki şeyden birinin delillendirilmesi (istidlal) olmak üzere beş çeşidi üzerinde durmuştur. Bunlar cedele dayalı delil, hüccet getirme yollarıdır. Cedele benzeyen bir tartışma biçimi de münazaradır. Mantıkçılar bu konuyu 'âdâbu'l-bahs ve münâzara' başlığı altında bazen mantık konuları içerisinde bazen de ayrı bir kitap olarak ele almışlardır. Ebherî, eserlerinde bu konuya yer vermemiştir.

Hitabet, beş sanattan bir diğeridir. Bu konu mantık kitaplarında çok kısa biçimde ele alınmıştır. Ebherî de hitabet sanatını sadece onun tanımı ve amacını belirterek özet bir biçimde zikretmiştir. Ebherî, hitabeti, makbul ve maznun öncüllerden oluşan kıyas olarak tanımlamıştır. Ona göre hitabette amaç, dinleyicileri ilahi emirlere ve ahlaki davranışlara yönlendirmektir. Ayrıca bu sanat, muhatapları hakka çağırarak ya da kesin bilgiyi kabul etmeyen kimseleri batıldan uzaklaştırmak için kullanılır. Bu amaçla hitabet sanatı, umuma açık konuşmalarda ve vaazlarda kullanılır.

Bir kıyas çeşidi olarak kabul edilen şiir de Ebherî tarafından onu meydana getiren öncüller temelinde incelenmiştir. Ebherî'ye göre şiir, hayale dayalı öncüllerden meydana gelmiş bir sanattır. Bu sanatın amacı, ruhta sevinç ve üzüntü uyandırarak ona etkiye bulunmaktır.

Beş sanatın sonuncusu olan muğalata, Ebherî'nin en ayrıntılı olarak işlediği konulardan biridir. Ebherî, mantık geleneğine uygun bir biçimde muğalatayı, doğruya benzeyen yanlış, meşhur ya da vehme dayalı yanlış öncüllerden oluşan kıyas olarak tanımlamıştır. Ebherî'ye göre muğalata sanatını öğrenmenin amacı ve faydası, hatalı bir çıkarımla karşılaşıldığında onun farkına varıp ondan emin olmaktır.

Muğalata, hatalı kıyas demektir. Bu yüzden kıyasta yapılan hatalar mantık kitaplarında 'ğalat' başlığı altında ele alınmıştır. Ebherî de bu başlık altında kıyasta yapılan hataları incelemiştir. Bir kıyas çeşitli yönlerden hatalı olabilir. Ebherî, bir kıyasta hatanın, onun ya maddesinden ya suretinden veya da bunların her ikisinden kaynaklanabileceğini ifade etmiştir. Kıyasın maddesi açısından oluşan hata, öncüllerin mana ya da lafız olarak doğruya benzediği halde yanlış olmasından ileri gelir. Suret açısından oluşan hata ise, yapılan çıkarımda, kıyas kurallarını ihlal etmekten kaynaklanır.

Ebherî'nin mantığa ilişkin görüşleri genel hatlarıyla yukarıda özetlendiği gibidir. Ancak Ebherî bu görüşleri nasıl bir üslupla, hangi yöntemle ele almış; kimlerden etkilenmiş, kimleri etkilemiş; kimleri eleştirmiş, kimler tarafından eleştirilmiştir? Bir sonuç cümlesi olarak bu soruların cevaplanması yerinde olacaktır.

İlk olarak önemli bir hususu ifade etmek gerekir. Mantık terimleri sözlüğü olarak nitelenebilecek, muhtasar mantık risalesi şeklinde kaleme almış olduğu kitabını, Porphyrios gibi *İsagûci* olarak isimlendirmiş olmasına karşın Ebherî, eserlerinin mantık bölümlerinde ne Aristoteles'e ne de başka bir Yunan mantıkçısına atıf yapmıştır. Bu durum, Ebherî döneminde mantık biliminin İslam ilim çevrelerince tamamen içselleştirildiğinin, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam mantıkçılarının bu ilimde birer başvuru kaynağı ve otorite kabul edildiklerinin bir göstergesi sayılabilir.

Dikkat çekici ikinci nokta, Ebherî'nin, Meşşâî mantık anlayışını benimsemiş olmasıdır. Bunu, gerek onun mantığı tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırarak ele almasından ve ispatın içeriğinden çok formuna önem vermesinden, gerekse Meşşâî felsefenin kurucuları olan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yaptığı atıflardan anlıyoruz. Küçük ayrıntılar istisna edilecek olursa Ebherî'nin mantığa ilişkin ortaya koyduğu yaklaşım, Meşşâî mantıkçıların söylediklerinden ne fazladır ne de eksik. Onun mantık çalışmalarının bütünü, mezkûr metoda ilişkin görüşlerin bazen özet bazen de ayrıntılı bir biçimde ortaya konmasından ibarettir.

Ebherî, hacimli eserlerinde spekülâtif, yani tartışmaya dayalı bir üslup sergilemiştir. *Keşfü'l-Hâkâik*'te bizzat isim ve görüşlerini zikrederek muhataplarıyla onların görüşleri üzerinden tartışma yoluna gitmişken; *Tenzîlü'l-Efkâr*'da isimler üzerinde durmadan sadece o konudaki tartışmalı görüşleri ve ileri sürülen itirazları aktararak onlar üzerinden münakaşa etme yolunu seçmiştir. Üslup olarak en farklı kitabı *Tenzîlü'l-Efkâr*'dır. Bu kitapta meseleleri analitik çözümlenmelerle ortaya koymuştur. *Keşfü'l-Hâkâik* daha çok spekülâtif bir eserdir. Ebherî'nin diğer eserlerinde yer alan mantık bölümleri adeta bu iki kitabın özeti gibidir.

Ebherî'nin, içerisinde kendinden önceki mantıkçıların görüşlerine atıflar yaptığı tek eseri *Keşfü'l-Hâkâik*'tir. Mantıkçı, bu eserinde Fârâbî, İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Zeynüddin el-Keşşî'nin görüşlerini nakletmiş, bazen bunları şerh mahiyetinde izah etmişken; bazen de söz konusu görüşlere itirazlar yönelterek onları çürütme yoluna gitmiştir.

Ebherî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan naklettiği görüşleri genelde itiraz etmeden kabul etmiştir. Özellikle İbn Sînâ'ya yaptığı atıflar ve konuları ele alış tarzındaki benzerlik; onun görüşlerini kendi anlatımlarına bir dayanak ve referans olarak almış olduğunun en açık göstergesidir. Öyle ki Ebherî, örneğin, tanımda hataya düşülen yerler, burhan, muğalatalı kıyaslara verdiği örnekler ve daha birçok konuda adeta İbn Sînâ'nın görüşlerini tekrar

etmekten başka bir şey yapmamıştır. Doğrudan ismini zikrederek İbn Sînâ'nın *İşarat*'ına atıflar yaptığı da olmuştur.

Bu durum Ebherî'nin, Meşşâilerin mantığa ilişkin görüşlerini benimsediğini rahatlıkla söyleyebilmemize imkân vermekle birlikte, onların metafiziğe ait görüşlerini de kabul etmiş olduğunu söyleyebilmemize delil teşkil etmemektedir. Ebherî'nin, mantık alanında Meşşâilerin görüşlerini takip etmesi, metafizik, İslam filozoflarının deyimiyle ilahiyat konularında da onları takip etmesi sonucunu doğurmamıştır. Onun, âlemin kıdemi vb. metafiziğe ilişkin konularda İbn Sînâ ve çoğu Meşşâî filozofu eleştirmiş olduğu bilinen bir durumdur. Hatta bu eleştirilerini, *Risale Müştemile ala semani aşere mes'ele fi'l- kalam vaka'a fihâ en-nizâ beyne'l-hukemâ ve'l-mütekellimin ve erbabi'l-mileli ve'l-edyan*, isimli bir risalede toplamıştır. (Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa bölümü, numara 1461'de kayıtlı mecmua içerisinde yer alan bu risale H. Saroğlu tarafından, *el-Ebherî'nin Kelam ve Felsefeye İlişkin Bir Risalesi*, ismiyle tahkik edilmiştir. Bkz. Saroğlu, Hüseyin, *el-Ebherî'nin Kelam ve Felsefeye İlişkin Bir Risalesi*, İst. 1995.)

Ebherî'nin, görüşlerine atıf yaptığı isimler içerisinde, bazı kaynaklarda hocası olduğu zikredilen Fahreddin Râzî de vardır. Ebherî, Râzî'nin mantığa ilişkin konularda ileri sürdüğü iddiaları uzun uzun tartışmış; yönelttiği itirazlarla onları çürütme yoluna gitmiştir. Neredeyse Râzî'nin ileri sürdüğü her şeye toptan karşı çıkmıştır. Bu durum akıllara, bir kimsenin kendi hocasını nasıl olur da bu kadar eleştirebilir, sorusunu getirebilir. Bu sorunun iki cevabı olabilir. Bunlardan birincisi onun, Râzî'nin öğrencisi olmadığıdır. Bu cevabı destekleyecek tek karine, yeterince güvenilir olmayan tarihsel bir bilgidir. O da kesin olmamakla birlikte Ebherî'nin 1200'de doğmuş olması, Râzî'nin ise 1209'da vefat etmiş olduğudur. Şayet bu tarihler doğru ise dokuz yaşındaki birinin nasıl olup da Râzî'nin öğrencisi olacağıdır. Ancak dediğimiz gibi Ebherî'nin doğum tarihi tam olarak tespit edilemediğinden bu cevap tatmin edici değildir; daha önce de doğmuş olabilir.

Söz konusu soruya verilecek ikinci cevap, onu bu kadar eleştirmiş olsa da Ebherî'nin Râzî'nin öğrencisi olduğudur. Kaldı ki bu tür eleştirilerin tarihte başka örnekleri de vardır. Bilindiği gibi Aristoteles, hocası Eflatun'u ve Vasıl b. Ata da hocası Hasan Basrî'yi külliye eleştirmişlerdir. Bu yüzden bir talebenin hocasını birçok konuda eleştirmesi gözden uzak tutulabilecek bir ihtimal değildir. İkinci cevap akla daha yatkın gelmektedir. Kaldı ki Ebherî, çok küçük bazı meselelerde Râzî'nin görüşlerini kabul etmiştir.

Ebherî'nin Râzî'yi bu kadar eleştirmesinin belki de en önemli sebebi Râzî'nin Meşşâî mantık ekolüne mensup olmamasıdır. Mesela, Râzî, tümeller sorunu, döndürme, bileşik kıyaslar konusunda olduğu gibi bazı önemli meselelerde İbn Sînâ'ya itiraz etmiştir. Daha önce

de vurgulandığı gibi Ebherî, mantığa ilişkin konularda İbn Sîna'nın görüşlerine sonuna kadar bağlı kalmıştır. Râzî'nin itirazlarına karşı İbn Sînâ'yı savunmuş; bunu yaparken de doğal olarak Râzî'yi eleştirmiştir.

Ebherî'nin görüşlerine atıflar yaptığı bir diğer isim de Zeynüddin el-Keşşî'dir. Keşşî çok tanınan bir mantıkçı değildir. Meşşâî geleneğe uygun bir tarzda yazmış olduğu, mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan *Hadâiku'l-Hakâik* isimli bir eseri vardır. İbnu'l-İbrî, Ebherî gibi onun da Râzî'nin öğrencisi olduğunu kayd etmiştir. Ebherî, bu mantıkçıyı da biteviye eleştirmiştir. Onun bu tutumundan Keşşî'yi kendisi için muarız olarak gördüğü sonucunu çıkarabiliriz.

Buraya kadar Ebherî'nin, görüşlerini kabul ettiği ya da reddettiği mantıkçılardan bahsetmiş olduk. Bir de onu eleştirmiş olanlar vardır. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebherî'yi eleştirmiş olan tek mantıkçı onun çağdaşı Nasreddin Tûsî'dir. Tûsî, Ebherî'nin, *Tenzîlu'l-Efkâr* isimli eserine *Ta'dilu'l-Mi'yar li-Nakd-i Tenzîlu'l-Efkâr* isimli eleştirel bir şerh yazmıştır. Bu şerhte Ebherî'nin bazı meselelere ilişkin söylediklerini ele alarak onları reddetme yoluna gitmiştir. O, yaptığı eleştirilerde Ebherî'nin, İbn Sînâ'yı doğru anlayamadığını ima etmiştir.

Tûsî'nin Ebherî'ye yönelttiği eleştiriler, bizzat anlatılmak istenen şeyin doğru ya da yanlış anlatılmış olmasına değil de o şeyin ifade ediliş biçimine dayanmaktadır. Tûsî, lafzî eleştiriler yapmıştır. Bu da onun eleştirilerini yüzeysel kılmıştır. Hatta bazı yerlerde mesela, Ebherî'nin söylediğinin aksine, bileşik kıyasları öncül sayısına göre değil de sonuç sayısına göre tanımlama önerisinde olduğu gibi belki de sırf Ebherî'ye muhalefet etme adına mensubu olduğu geleneğe ters düşmüştür. Yine mesela, Ebherî'nin meşhurat ve makbulatı zanna dayalı öncüller arasında saymasını da reddetmiştir. Hâlbuki kendisinin sürekli atıflar yaptığı ve görüşlerini kendine ölçü aldığı İbn Sînâ da bu öncülleri zanni olarak nitelendirmiştir. Bu ve benzeri karinelere hareketle ulaştığımız sonuç, Tûsî'nin eleştirilerinin sağlam temellere dayanmadığıdır. Tûsî'nin, Ebherî'ye yönelttiği eleştirilerde haklı olduğu küçük bazı noktalar da vardır. Bunlardan birisi Ebherî'nin muğalata bahsinde, lafız ve mana yönünden kıyaslarda ortaya çıkan hataları ele alırken lafız ve mana yanlışlarını iyi tasnif edememiş olmasıdır.

Araştırmamızdaki en önemli tespitlerden biri, Ebherî'nin, mantık konularını ortaya koyarken en çok İbn Sînâ'dan etkilenmiş olduğudur. Bunun gerekçe ve delillerini tez içerisinde İbn Sînâ'ya ilişkin düştüğümüz dipnotlarda yeterince açıkladığımız kanaatindeyiz. Bunun yanında bir de Ebherî'nin etkilemiş olduğu isimler vardır. Bunların başında onun en bilenen öğrencisi Kazvînî gelmektedir. Kazvînî, *Risâletü's-Şemsiyye* isimli eseriyle tanınmıştır. Bu eserinde her ne kadar açıkça Ebherî'ye atıf yapmamış olsa da, gerek tertip ve

tasnif gerekse de üslup ve metod olarak Kazvî'nin, hocasından önemli ölçüde etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple tezde, hem Ebherî'nin söylediklerini daha açık ve anlaşılır kılmak hem de onun etkisini göstermek için Kazvî'nin görüşlerine sıkça başvurulduğu görülecektir. Ebherî'nin meşhur bir diğer öğrencisi de Şemseddin Semerkandî'dir. Onun görüşleri üzerinde de Ebherî'nin etkileri görülebilir. Semerkandî, salt mantık kitabı olan *Kıstasu'l-Efkâr* isimli eserinde ismini zikerderek Ebherî'ye atıf yapmıştır. Ebherî'nin etkileri bağlamında *İsagûci* ya da *Hidâyetü'l-Hikme* şerhleri ve şarihlerini burada zikretmek sözü fazla uzatmak olur. Çünkü bu eserler ve onların şerhlerinin Ebherî'nin yaşadığı dönemden günümüze kadar derin ve süreğen etkisini ilim erbabı hakkıyla bilmektedir.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki Esîrüddin el-Ebherî, İslam dünyasında dini ve felsefi ilimlerin zirveye ulaştıktan sonra duraklama sürecine girmeye başladığı bir dönemde yaşamış önemli bir mantıkçı ve filozoftur. Kendi zamanında câri olan Meşşâî mantık anlayışını en mükemmel şekilde eserlerinde ortaya koymuştur. Onun ve başka mantıkçıların gayretleri sayesinde söz konusu mantık anlayışı kendi mecrasında ilerleyerek günümüze kadar ulaşmıştır.

KISALTMALAR

- A.Ü.İ.F.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 B.n.: Bileşik Nüsha
 Bkz.: Bakınız
 Bl.: Bölüm
 c.: Cilt
 çev.: Çeviren
 D.T.C.F.: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
 D. T. K.: Dil ve Tarih Kurumu
 D.İ.A.: Diyanet İslam Ansiklopedi
 Ed.: Editör
 h.: Hicri
 Haz.: Hazırlayan
 İ.Ü.E.F.: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
 K.T.B.: Kültür ve Turizm Bakanlığı
 krş.: Karşılaştırınız
 Ktp.: Kütüphanesi
 m.: Miladi
 M.E B.: Milli Eğitim Bakanlığı
 M.Ü.İ.F.: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 md.: Maddesi
 Nr.: Numara
 nşr.: Neşreden
 ö.: Ölümü
 s.: sayfa
 S.: Sayı
 T.D.V.: Türkiye Diyanet Vakfı
 thk.: Tahkik Eden
 trhsz.: Tarihsiz
 U.Ü.İ.F.: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 v.: Varak
 yay.: Yayınları

yrsz.: Yersiz

KİTAP İSİMLERİNDE YAPILAN KISALTMALAR

Ankaravî, Tarifatü'ş-Şemsiyye: Ankaravî, Mehmet Şükrüddin b. İsmail, Tarifatü'ş-Şemsiyye ala Meslekil'l-İmtihan.

Ebherî, Tenzîlü'l-Efkâr: Esîrüddin el-Ebherî, Tenzîlü'l-Efkâr Fi-Ta'dili'l-Esrâr.

Ebherî, Beyânu'l-Esrâr: Esîrüddin el-Ebherî, Kitâbu Beyâni'l-Esrâr.

Ebherî, Keşfü'l-Hakâik: Esîrüddin el-Ebherî, Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik.

Fârâbi, el-İbâre: Ebu Nasr el-Fârâbi, Kitâb fi'l-Mantık el-İbâre.

Fârâbî, et-Tavti'e: Ebu Nasr el-Fârâbî, et-Tavti'etü fi'l-Mantık, (Mantığa Başlangıç, nşr. Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, içinde)

Kazvînî, Şemsiyye: Kazvînî, Necmeddin Ömer b. Ali el-Katibi, Risaletü'ş-Şemsiyye fi-Kavâidi'l-Mantıkıyye.

Râzî, Lübâb: Fahreddin Râzî, Lübâbü'l-İşarat ve't-Tenbihat.

Semerkandî, Kıstâs: Şemseddin Semerkandî, Kıstâsu'l-Efkar fi-Tahkîki'l-Esrâr.

Sühreverdî, Telvîhât: Şihabüddin Sühreverdî, Mantıku't-Telvîhât.

Tahanevi, Keşşaf: Tahanevi, Muhammed Ali, Keşşafü Istılahati'l-Fünun ve'l-Ulum.

Tûsî, Ta'dilu'l-Mi'yar: Nasreddin Tûsî, Ta'dilu'l-Mi'yar li-Nakd-i Tenzîlü'l-Efkâr.

BİBLİYOGRAFYA

- ABED, Shukri B. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, University of New York Press, New York, 1991.
- AHMET CEVDET PAŞA, *Mi'yar-ı Sedâd*, (nşr. H. Tahsin Feyizli), Fecr yay. Ank. 1998.
- ANKARAVÎ Mehmet Şükrüddin b. İsmail, *Tarifâtü's-Şemsiyye ala Meslekil'l-İmtihan*, İst. 1305.
- ARİSTOTELES, *Kategoriler*, (çev. Saffet Babür), İmge yay. Ank. 2002.
- , *Birinci Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Dost Kitabevi, Ank. 1998.
- , *Organon III: Birinci Analitikler*, (çev. H. R. Atademir,) M.E.B. yay. İst. 1966.
- , *Yorum Üzerine*, (çev. Saffet Babür), İmge yay. Ank. 2002.
- , *Organon IV: İkinci Analitikler*, (çev. H.R. Atademir) M.E.B. yay. İst. 1967.
- , *Organon V: Topikler*, (çev. H. R. Atademir), M.E.B. yay. İst. 1967.
- , *Retorik*, (çev. M. H. Doğan), Y.K.Y, İst. 2008.
- , *Poetika*, (çev. Yılmaz Onay) Mitos-Boyut yay. İst. 2008.
- , *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, (çev. Oğuz Özgül), Say yay. İst. 2007.
- , *Metafizik*, (çev. A. Arslan), Sosyal yay. İst. 1996.
- ATADEMİR, H. Ragıp, *Aristoteles'in Mantık ve İlim Anlayışı*, A.Ü.İ.F. yay. Ank. 1974.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. yay. Ank. 1997.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Mantıku Aristo*, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1980.
- BİNGÖL, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, M.E.B. yay. İst. 1993.
- , *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, M.E.B. yay. İst. 1993.
- BOLAY, M. Naci, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, M.E.B. yay. İst. 1990.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *et-Tarifât*, Matbaatü'l-Amire, İst. 1265.
- ÇAPAK, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis yay. Ank. 2005.
- DE BOER, T.J. *İslamda Felsefe Tarihi*, (çev. Y. Kutluay), A.Ü.İ.F. yay. Ank. 1960.
- el-EBHERÎ, *Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (thk. ve nşr. Hüseyin Sarıoğlu) Çantay yay. İst. 1998.
- , *Hidâyetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Bl. Nr. 1410. B.n.
- , *Kitabü'l-Matâli'*, Süleymaniye Ktp. Köprülü Bl. Nr.1618. B.n.
- , *Telhîsü'l-Hakaik*, Süleymaniye Ktp. Köprülü Bl. Nr.1618, B.n.
- , *Zübdetü'l-Hakaik*, Süleymaniye Ktp. Köprülü Bl. Nr.1618, B.n.

- , *Kitâb-u Beyânî 'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp. Köprülü Bl. Nr.1618. B.n
- , *Tenzîlu 'l-Efkâr Fi-Ta'dili 'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp. Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi Bl. Nr. 569.
- , *Tenzîlu 'l-Efkâr Fi-Ta'dili 'l-Esrâr*, Süleymaniye ktp. Laleli Bl. Nr. 2562.
- , *İsagûci*, Vezirhânî matbaası, İst. 1287.
- , *İsagûci*, (metin-çev. inceleme: H. Sarioğlu), İz yay. İst. 1998.
- , *Risale Müştemile ala semani aşere mes'ele fi'l- kelam vaka'a fihâ en-nizâ beyne'l-hukemâ ve'l-mütekellimin ve erbabi'l-mileli ve'l-edyan*, Süleymaniye Ktp, Ragıp Paşa Bl. Nr. 1461.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *Târîhu 'l-Cedel*, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1980.
- EHVÂNÎ, Ahmet Fuat, *İsagûci li Furfiryus el-Sûrî Nakl Ebî Osman el-Dimeşkî*, Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1952.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Asa yay. Bursa, 1999.
- , *Mantık Yanlıları*, Elis yay. Ank. 2004.
- FAHREDDİN er-RÂZÎ, *Lübâbu 'l-İşârât*, (nşr. Said Atiyye), Matbaatü's-Saâde, Mısır, h. 1355.
- , *Lübâbü 'l-İşarat ve't-Tenbihat*, (nşr. M. Şihabi), Tahran Üni. Yay, Tahran h.1339.
- , *Şerhu 'l-İşarat ve't-Tenbihat*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Bl. Nr. 1309.
- FÂRÂBÎ, *Küçük Kıyas Kitabı*, (*Kitâb ul- Kıyâ-is Sagîr, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, içinde), D. T. K. yay. Ank. 1990.
- , *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, (*Mantiğa Başlangıç, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, içinde, nşr. Mübahat Türker-Küyel), D. T. K. yay. Ank. 1990.
- , *Kitâbu 'l-Burhan*, (*el-Mantık inde 'l-Fârâbî*, içinde, thk. Macit Fahri), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- , *Kitâbu 'l-Cedel*, (*el-Mantık inde 'l-Fârâbî*, içinde, thk. Refik el-Acem) Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- , *Şerâitu 'l-Yakîn*, (*el-Mantık inde 'l-Fârâbî*, içinde, thk. Macit Fahri), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- , *İlimlerin Sayımı*, (*İhsâü 'l-Ulûm*, çev. A.Arslan) Vadi yay. Ank. 1999.
- , *Kitâb fi 'l-Mantık el-İbâre*, (thk. M. Selim Salim), Darü'l-Kütüp, Mısır, 1976.
- , *Kitâbu 'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik yay. İst. 2008.
- , *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, (*Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*; içinde), (nşr. Mübahat Türker Küyel), Ank. 1990.

- , *Kitâbu'l-Emkineti'l-Muğalatati*, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî-II* içinde; thk. Refik el-Acem), Beyrut 1987.
- FENARÎ, , *Şerh-u İsagûci*, Dersaadet, İst. 1309.
- GAZÂLÎ, , *Mi'yaru'l-İlm*, (nşr. Ahmet Şemsüddin) Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- , *Makasıdu'l Felasife*, (nşr. Muhiddin Sabri), Mısır, trhsz.
- , *El-Müntehal fi'l-Cedel*, (thk. ve inceleme: Abdülaziz b. Ali el-Umeyrinî), Daru'l-Varak, Riyad, 2004.
- , *Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine*, (*el-Me'ârifü'l-Akliyye*, çev. A. Kamil Cihan), İnsan yay. İst. 2002.
- , *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), Maarif Matbaası, İst. 1960.
- , *Felsefenin Temel İlkeleri*, (*Makasıd el- Felasife*, çev. C. Erdemci), Ank. 2001.
- GELENBEVÎ, İsmail, *Burhan-u Gelenbevî*, Daru'l Matbaat'l-Amire, İst. 1253.
- , *Kıyas Risâlesi*, (*Gelenbevî İsmail*, isimli eserin içinde, çev. A. Bingöl), K.T.B. yay. Ank. 1988.
- HADDAD, Fuad Said, *Alfârâbî's Theory of Communication*, Beirut, 1989.
- HALİL, Yasin, *Nazariyyetü Aristo el-Mantikiyye*, Matbaatü Esad, Bağdat, 1964.
- HOCAZADE Mehmet Tahir, *Zübdetü'l- Muhtelitât min'et-Tasdikat*, İst. h.1299.
- İBN MANZUR, *Lisanü'l-Arap*, Dar-ı Beyrut, c. 10, Beyrut, 1956.
- Muhammed b. Ahmet İBN RÜŞD, *Telhîsu Mantık-u Aristo*, (thk. Cîrâr Cihâmî), Dâru'l-Fikri'l-Lünâniyye, Beyrut, 1992.
- , *Faslu'l-Makâl*, (*Felsefe-Din ilişkisi*, çev. B. Karlıağa), İşaret yay. İst. 1999.
- İBN SÎNÂ, *Mantığa Giriş (Kitâbu'ş-Şifa: el-Medhal*, çev. Ömer Türker) İst. 2006.
- , *Yorum Üzerine (Kitâbu'ş-Şifa: el-İbare*, çev. Ömer Türker) Litera yay, İst. 2006.
- , *eş-Şifa* (4. Kitap: *Kıyas*) (thk. Said Zâyid), Vezâretü's-Sekâfe, Kahire 1964.
- , *II. Analitikler*, (*Kitabu'ş- Şifa: Burhan*, çev. Ö. Türker) Litera yay. İst. 2006.
- , *Topikler*, (*Kitabü'ş-Şifa: el-Cedel*, çev. Ö. Türker) Litera yay. İst. 2008.
- , *Sofistik Deliller (Kitabu'ş-Şifa: es-Safsata*, çev. Ö. Türker) Litera yay. İst. 2006.
- , *eş-Şifâ* (7. Kitap: *es-Safsata*, Kaynak: İbrâhim Medkur thk. nşr. Ahmet Ehvânî) Kahire, 1966.
- , *İşaretler ve Tembihler (el- İşârât ve't-Tenbihât*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli) Litera yay. İst. 2005.
- , *Remarks and Admonitions (el- İşârât ve't-Tenbihat*, Arapçadan çev. Shams Constantine Inati), Pontifical Institute of Mediveal Studies, Kanada, 1984.
- , *en-Necât*, (thk. M. Sabri), Matbatu's-Saâde, Mısır, h. 1331.

- , *Mantuku'l-Meşrikiyyin*, (neşr. Muhibbuddin el-Hatip, Abdülfettah Ganlan), Matbaatü'l-Müeyyed, Kahire, 1910.
- , *Uyûnu'l-Hikme*, (*Resâil-u İbn Sina*, içinde; thk. H. Z. Ülken), İ.Ü. E. F. yay. İst.1953.
- İBRAHİM, Mustafa İbrahim, *Mantuku'l-İstikrâ*, Maarif, İskenderiye, 1999.
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Dersaadet Matbaası, İst. 1330.
- KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. A.Yardımlı), İdea yay. İst. 1993.
- Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtibi KAZVÎNÎ, *Risaletü's-Şemsiyye fî-Kavâidi'l-Mantıkiyye*, İst. 1301.
- KEKLİK, Nihat, *Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İ.Ü.E.F. yay. İst. 1969.
- Yakup b. İshak el-KİNDÎ, *Felsefî Risaleler*, (çev. M. Kaya), İz yay. İst. 1994.
- KÖZ, İsmail, *Mantık Felsefesi*, Elis yay. Ank. 2003.
- KUŞPINAR, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, M.E.B. yay. Ank. 2001.
- KUREYŞİZÂDE Mehmet Fevzi, *Hülâsetü'l-Mîzân ale'l-Fenârî*, Hacı Muharrem Efendi matbaası, İst. 1284.
- , *Fethur'râcî fî-Şerh-i İsağûci*, Arif Efendi matbaası, trhsz. yrsz.
- Mantık Terimleri Sözlüğü*, (Teo Grünberg, Adnan Onart, David Grünberg, Halil Turan), Metu Pres, Ank. 2003.
- Mehmet HALİS, *Mizanu'l-Ezhan*, Mahmud Bey Matbaası, İst. 1324, (*Mantık Metinleri I*, içerisinde) (nşr. Kudret Büyükcoşkun) İşaret yay. İst.1998.
- Mehmet RECÂÎ, *Hâşiye-i Cürcânî ale't-Tâsavvurât*, İst. 1273.
- Mehmet ŞAKİR, *el-İzah li-Metni İsağûci fî'l-Mantık*, Mısır, 1962.
- Mevsûatu Mustalahâti ilmi'l-Mantık inde'l-Arap*, (Haz. Komüsyen), Mektebetü Lübnan, Lübnan, 1996.
- NİCOD, Jean, *Tümevarımın Mantıksal Problemi*, (çev. M. Tahir Yaren), İlahiyat yay. Ank. 2003.
- ÖNER, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, M.E.B. yay. Ank. 1993.
- , *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, M.E.B. yay. İst. 1991.
- , *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F. yay. Ank, 1986.
- , *Tanzimattan sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, A.Ü.İ.F.yay. Ank. 1967.
- ÖZLEM, Doğan, *Mantık*, İnkılâp yay. Ank. 1999.
- PORPHYRİOS, *Isagoge*, (çev. B. Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İst. 1986.
- PORZİG, Walter, *Dil Denen Mucize*, (çev. Vural Ülkü), T.D.K. yay. Ank. 1995.
- RUSSELL, Bertrand, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, (çev. V. Hacıkadıroğlu), Kabalcı yay. İst. 1996.

- SAİD PAŞA, *Hulâsa-i Mantık*, Asr Matbaası, İst. 1315, (*Mantık Metinleri I*, içinde, nşr. Kudret Büyükçoşkun), İşaret yay. İst.1998.
- SOHEIL, M. Afnân, *Avicenna, His Life and Works*, George Allen and Unwin, Lodon, 1958.
- ŞÂMÎ, Muhammed Seyyid, *Dirasetün fi ilmi 'l-Mantık*, Şam, 1960.
- SEMERKANDÎ, *Kıstasu'l-Efkâr fi-Ta' hkîki'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya Bl. Nr. 2565 B.n.
- ŞEN, Zekai, *Modern Mantık*, Bilge Kültür Sanat yay. İst. 2003.
- ŞEVKET EFENDİ, *Muğni't-Tullâb*, (İsagûci Şerhi), İst. h. 1286.
- SÜHREVERDÎ, *Mantuku't-Telvîhat*, (thk. Ali Ekber Feyyaz) Tahran Üni. yay. Tahran, 1955.
- ŞİRÂZÎ İbrahim b. Ali, *en-Nüket fi ilmi 'l-Cedel*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi Bl. Nr.1604.
- ŞİRVÂNÎ Ahmed Hamdi, *Muhtasar Mantık*, Es'ad Efendi matbaası, İst. 1304 (nşr. Kudret Büyükçoşkun, *Mantık Metinleri I* içerisinde), İşaret yay. İst. 1998.
- TAHANEVÎ, *Keşşafü Istilahati'l-Fünun ve 'l-Ulum*, (Ed. Refik el-Acem) Beyrut, 1996.
- et-TAHTANÎ, *Levâmiu'l-Esrâr*, Daru'l-Amire matbaası. İst. 1303.
- , *Şerh-u Metni Şemsiyye*, Dersaadet Matbası, İst. 1331.
- TAYLAN, Necip, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İ.F. yay. İst. 1994.
- TÜRKER, Sadık, *Aristoteles Gazzalî ile Leibnz'de Yargı Mantığı*, Dergâh yay. İst. 2002.
- TOKTAŞ, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik yay. İst. 2004.
- Nasreddin TÛSÎ, *Ta'dilu'l- Mi'yar li-Nakd-i Tenzîlu'l-Efkâr*, (Mantık ve Mebâhisu Elfaz, içinde, nşr. Abdullah Nûrani), Tahran, 1974.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İ.Ü.E.F. yay. İst. 1942.
- VON ASTER, Ernest, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, (çev. Macit Gökberk), Sosyal yay. İst. 1994.
- YAREN, M. Tahir, *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, İlahiyat yay. Ank. 2003.
- , *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, İlahiyat yay. Ank. 2003.
- , *Kıyasların Yapısı*, İlahiyat yay. Ank. 2003.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür yay. Bursa, 1983.
- YILDIRIM, Cemal, *Matematiksel Düşünme*, Remzi Kitabevi, İst. 2004.
- ZEYNUDDİN EL-KEŞŞÎ, *Hadaiku'l-Hakaik*, Köprülü Ktp. Fazıl Ahmet Paşa Bl. Nr. 864.

MAKALELER VE TEZLER

ADANALI, Hadi, “Erken Dönem İslam’da Gramer ve Mantık Tartışması”, *İslamiyat*, S. 2, 2004.

ATAY, Hüseyin, “Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair”, *A.Ü.D.T.C.F.D.* XVI, 1968.

-----, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, *A.Ü.İ.F.D.* S. 16, 1968,

-----, “Kur’an’da Münâzara Metodu”, *A.Ü.İ.F.D.* S. XVII, 1969.

BİLEN, Osman, “Ebu Bişr Matta ile Ebu Sa’îd Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma”, *İslamiyat*, S. 2, 2004.

BİNGÖL, Abdülkuddüs, “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi”, *Felsefe Dünyası*, Temmuz, 1991/1.

-----, “Gazâlî ve Mantık Bilimi”, *İslami Araştırmalar*, (Gazâlî Özel Sayısı), c. 13, S. 3-4, 2000.

-----, “İbn Sînâ’da Mantıkî Mâhiyet Ve Bilinmesi”, (Sempozyum Bildirileri), Eylül 1985, D. T. K. yay. Ank. 1990.

-----, “Semerkandî’nin Kıyas’ında Kıyas Teorisi”, *Felsefe Dünyası*, 1996, S. 20.

----- “İhvânü’s-Safa Risalelerinden Mantık Konuları”, (Sempozyum Bildirileri, Kasım 1986), Ülke yay. Ank. 1991.

-----, “İletişim Bağlamında Dil ve Mantık”, *A.Ü.İ.F.D.*, c. XL, 1999.

DURUSOY, Ali, “Gazâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslami Araştırmalar*, (Gazâlî Özel Sayısı), c. 13, S. 3-4, 2000.

EMİROĞLU, İbrahim, “Muğalata Nedir?”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, S.VIII.

-----, “İzmirli’nin Mantık Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, (24-25 Kasım 1995), Ank. 1996.

-----, “Mantık” md. *D.İ.A.*, c. 28, Ank. 2003.

FAHREDDİN er-RÂZÎ, *Kitâbu’l-Mulahhas ve’l-Hikme*, (Fahreddin er-Râzî’nin ‘Kitâbu’l-Mulahhas ve’l-Hikme’ Adlı Eserinin Tahkiki Ve Değerlendirmesi, içinde; thk. İsmail Hanoğlu, (Basılmamış Doktora Tezi), c. I. Ank. 2009.

FÂRÂBÎ, “Şiir Sanatının Kanunları”, (çev. M. Bayraktar), *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXXVI, Ank. 1997.

-----, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, (*Kitabu’l-Elfâz’l-Müsta’mele fi’l-Mantık*, çev. Sadık Türker), *Kutadgu Bilig*, S. 2, İst. 2002.

GRÜNBERG, Teo, “Mantık Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, S. 2, Aralık 1991.

-----, “Mantık ve Gerçeklik”, (Sempozyum Bildirileri), Ülke yay. Ank. 1999.

- GÜNALTAY, M. Şemseddin, “İbn Sînâ ve Mantık”, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Sempozyumu*, T.T. K. yay. İst. 1937.
- “Interpreations of Modal Systems”, *The Encyclopedia of Philosophy* (Ed. P. Edwards), c. V, Newyork, 1967, s. 8.
- KÖMÜRCÜ, Kamil, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Kıyas Anlayışı*, (Y. Lisans Tezi), Ank. 2004.
- KÖZ, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Konusu*, (Basılmamış Doktora tezi) Ank. 2000.
- , “Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”, *A.Ü.İ.F.D*, c. XL/LL, S. 2, 2002.
- , “Aristo Mantığında Formalizm Tartışması”, *Felsefe Dünyası*, S. 34, 2001/2.
- , “İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü”, *Felsefe Dünyası D*, S. 30, 1999/2.
- AYNÎ, Mehmet Ali, “Türk Mantıkçıları”, *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 10, yıl: 3, İst. 1928.
- ÖNER, Necati, “Mantığın Ana İlkeleri ve Bu ilkelerin Varlıkla Olan İlişkileri”, *A.Ü.İ.F.D*, c. XVII, 1969.
- , “Türkiye’de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedâd”, *A.Ü.İ.F.D*, c. VI, S. I-IV, 1957.
- PEKER, Hidayet, “İbn Sînâ'nın Kavram Anlayışı”, *U. Ü.İ.F. D*, C. 10, S. 1, 2001.
- REFİK EL-ACEM, “Gazâlî'nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu”, (çev. A. Kayacık), *İslami Araştırmalar*, (Gazâlî Özel Sayısı), c. 13, S. 3-4, 2000.
- SAÇAKLIZÂDE, *Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min ilmi'l-Münâzâra (Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min ilmi'l-Münâzâra Adlı Eserinin Tahkiki Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi*, içinde; thk. Y. Türker), (Y.Lisans Tezi) Ank. 2005.
- SARIOĞLU, Hüseyin, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi”, *İlmi Araştırmalar D*. S. 11, İst. 2001.
- , “el-Ebherî'nin Kelam ve Felsefeye İlişkin Bir Risalesi”, İst. 1995.
- TÜRKER, Mübahat, “Yahya İbn ‘Adî Ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, *D.T.C.F.D*, S. 1-2, c. 14, Ank. 1956.
- TÜRKER, Sadık, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig D*, S. 1, Ocak 2002.
- URAL, Şafak, “Dedüksiyonda Öncüller mi Yoksa Sonuç mu Önce Gelir?”, (Sempozyum Bildirileri), Ülke yay. Ank. 1999.
- YAREN, M. Tahir, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ank. 1982.
- , “Sezgi”, *Felsefe Dünyası*, S. 37, 2003/1.
- YAVUZ, Y. Şevki, “Fahredden er-Râzi” md. *D.İ.A*. XII, İst. 1994.

WOLFSON, Harry Austryn, "The Terms Tasawwur And Tasdiq In Arabi Philosophy And Their Greek, Latin And Hebrew Equivalents", *The Moslem World D*, Hartford, S. 33, 1943.