

T.C
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DÂNİŞNÂME-İ ALÂÎ İLE MAKÂSİDÜ'L FELÂSİFE ADLI ESERLERİN
MANTIK BÖLÜMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

HACER ÖZBEY

DANIŞMAN

DOÇ. DR. MUHAMMET NASİH ECE

VAN-2023

KABUL VE ONAY

Hacer ÖZBEY tarafından hazırlanan “*DÂNİŞNÂME-İ ALÂÎ İLE MAKÂSİDÜ’L FELÂSİFE* ADLI ESERLERİN MANTIK BÖLÜMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	İmza
Danışman: Doç. Dr. Muhammet Nasih ECE Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Başkan : Doç. Dr. Turgut AKYÜZ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Üye : Doç. Dr. Yunus KAPLAN Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/ Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Tez Savunma Tarihi:	08/06/2023
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. Prof. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (08.06.2023)

Hacer ÖZBEY

Yüksek Lisans Tezi

Hacer ÖZBEY

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Haziran, 2023

***DÂNİŞNÂME-İ ALÂÎ İLE MAKÂSİDÜ'L FELÂSİFE* ADLI ESERLERİN MANTIK BÖLÜMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

ÖZET

Bu tez, klasik İslam mantık tarihinin iki önemli ismi olan İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'si ile Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l Felâsife* adlı eserlerinin mantık bölümlerini karşılaştırmaktadır. Böylesi bir inceleme tarzını problem olarak almamızın sebebi, iki esere dair benzerlikler konusunda ileri sürülmüş iddialardır. Modern zamanlarda ileri sürülen bu iddialar, *Makâsıdü'l Felâsife*'nin *Dânişnâme-i Alâî*'nin çevirisi veya yorumlanmış hali olduğu noktasındadır. Ancak bu iddialar, tekil bazı konularla sınırlı kaldığı için ciddi bir fikir oluşturmamaktadır. Bu nedenle bu iddiaların kesinlik kazanması veya yanlışlanabilmesi için söz konusu metinlerin kapsamlı bir şekilde karşılaştırılması gerekmektedir. Biz de söz konusu eserlerin mantık bölümlerini karşılaştırmaya çalıştık. Bu karşılaştırma, dört bölümle şekillenmiştir. Bunlar; kavramlar mantığı, önermeler mantığı, akıl yürütmeler mantığı ve kıyasın maddeleri durumunda olan beş sanattır. Her bir bölümün konusu alt başlıklarla, detaylı bir şekilde incelenmektedir. Her bir alt başlık içinde öncelikle *Dânişnâme-i Alâî*'nin görüşleri ele alınmıştır. Ardından *Makâsıdü'l Felâsife*'nin görüşleri, konulara dair benzerlik ve farklılıklara işaret edilerek incelenmiştir. Her bir konunun sonunda çarpıcı benzerlik ve çok az da olsa farklılıklara dikkat çekilmiştir. Böylelikle mantık bölümüne dair yaptığımız karşılaştırma sonucunda Gazzâlî'nin, *Dânişnâme-i Alâî*'ye bakarak metnini yazdığı fikrine vardık. Metinlerin kapsamına göre düşünüldüğünde, çok az yerler hariç, *Makâsıdü'l Felâsife*'nin büyük oranda tercümeyi andıracak veya tercümeyle yaklaştıracak bir tarza sahip olduğu fikri oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, İbn Sînâ, Gazzâlî, kavram, önerme, kıyas.

Sayfa Sayısı: vi+90

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muhammet Nasih ECE

M. Sc. Thesis

Hacer ÖZBEY

VAN YUZUNCU YIL UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

June, 2023

**COMPARISON OF THE LOGIC SECTIONS OF THE WORKS TITLED
DANIŞNÂME-I ÂLÂÎ AND *MAKÂSIDÜ'L FELÂSİFE***

ABSTRACT

This thesis compares the logic sections of Avicenna's *Dânişnâme-i Âlâî* and Ghazzâlî's *Makâsidü'l Felâsife*, two important names in the history of classical Islamic logic. The reason why we take such a style of analysis as a problem is the claims made about the similarities of the two works. These claims put forward in modern times are at the point that *Makâsidü'l Felâsife* is a translation or interpretation of *Dânişnâme-i Âlâî*. However, these claims do not constitute a serious opinion as they are limited to some singular issues. For this reason, it is necessary to comprehensively compare the texts in question in order for the claims to be certain or falsified. We tried to compare the logic sections of the works in question. This comparison is shaped by four sections. These; the logic of concepts, the logic of propositions, the logic of reasoning and the five arts that are in the case of syllogism. The subject of each chapter is examined in detail with sub-titles. Within each sub-title, first of all, *Dânişnâme-i Âlâî*'s views were discussed. Then, the views of *Makâsidü'l Felâsife* were examined by pointing out the similarities and differences on the subjects. At the end of each topic, attention is drawn to striking similarities and slight differences. Thus, as a result of the comparison we made about the logic section, we came to the idea that Ghazzâlî wrote his text by looking at *Dânişnâme-i Âlâî*. Considering the scope of the texts, it is thought that *Makâsidü'l Felâsife* has a style that resembles or approximates translation to a large extent, except for very few places.

Key Words: Logic, Avicenna, Ghazzâlî, concept, proposition, syllogism.

Quantity of Page: vi+90

Supervisor: Assoc. Prof. Muhammet Nasih ECE

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	v
ÖN SÖZ.....	vi
GİRİŞ	1
a. Dânişnâme-i Alâî	1
b. Makâsıdü'l Felâsife	3
c. Eserlerin Mantık Bölümlerinin Karşılaştırılma Sebepleri	5
d. Sınırlar, Kaynaklar ve Yöntem	6
1. KAVRAMLAR MANTIĞI	8
1.1. Mantık Biliminin Faydaları ve Bölümleri	8
1.2. Lafızlar	11
1.3. Özsel ve İlintisel Tümellerin Açıklaması	14
1.4. Beş Tümel.....	16
1.5. Tanım ve Betim	19
2. ÖNERMELER MANTIĞI	22
2.1. Önermenin Neliği	22
2.2. Yapısına Göre Önergeler.....	23
2.3. Niteliğine Göre Önergeler	25
2.4. Niceliğine Göre Önergeler	27
2.5. Modalitesine Göre Önergeler	29
2.6. Çelişik Önergeler.....	30
2.7. Önergelerin Döndürmesi	33
3. AKIL YÜRÜTMELER MANTIĞI	35
3.1. Kıyas.....	35
3.2. Kesin Kıyaslar	36
3.3. Kesin Kıyasın Şekil ve Modları	39
3.3.1. Birinci Şekil ve Modları	39
3.3.2. İkinci Şekil ve Modları	42
3.3.3. Üçüncü Şekil ve Modları	46
3.4. Bitişik Şartlı Seçmeli Kıyaslar	51

3.5. Ayırık Şartlı Seçmeli Kıyaslar.....	53
3.6. Bileşik Kıyaslar	54
3.7. Hulfî Kıyas	56
3.8. Tümevarım	57
3.9. Analoji.....	58
4. KIYASIN MADDELERİ.....	62
4.1. Kıyasta İlk Öncüllerin Çeşitleri.....	62
4.2. Öncüllerin Yerleri (Beş Sanat)	68
4.3. Burhana Dair Ek Açıklama (Konu-Zâtî Arazlar-İlkeler)	70
4.4. Burhanî Bilimlerin Meseleleri ve Kısımları	72
4.5. Burhanın Öncüllerinde Geçen Zâtî Lafzı	73
4.6. Burhan İlkelerinin Kısımları ve Yüklemleri Olan Şeyler.....	73
4.7. Burhanın Öncüllerinin Şartları	74
4.8. Burhanî Kıyasların Yapısı (Varlık ve Nedensellik Burhanı)	75
4.9. Bilimsel Soruların/Metâlib Kısımları	76
4.10. Mugâlata	77
SONUÇ.....	81
KAYNAKÇA	88
ÖZGEÇMİŞ	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU	

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Vs.	Vesaire
Vb.	Ve Benzeri
Öl.	Ölüm
Bk.	Bakınız

ÖN SÖZ

Yunan filozofu Aristoteles'in çabalarıyla mantık, bir bilim hüviyetine kavuşmuştur. Aristoteles'in başlatmış olduğu bu serüveni gerek doğu gerekse batı filozofları ortaya koymuş oldukları çalışmalarla ilerletmişlerdir. İslam dünyasında mantık bilimine ilişkin ortaya konulan çalışmalarla Aristoteles mantığı hem genişletilmiş hem de geliştirilmiştir. İslam filozofları arasında yer alan İbn Sînâ ve Gazzâlî de mantık bilimine katkılar sunan önemli filozoflar olmuştur.

Tezimizde problem olarak ele aldığımız konu, iki filozofun felsefeye dair yazmış oldukları eserlerinin mantık bölümlerini karşılaştırmak şeklinde olmuştur. Bazı araştırmacılar, Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l Felâsife* adlı eseri ile İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî* eserinin benzerliğine vurgu yapmışlardır. Hatta benzerliğin ötesinde ilk eserin ikinci eserin tercümesi veya yorumlanmış çevirisi olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki eseri dikkatli bir okumaya tabi tuttuğumuzda Gazzâlî'nin, *Makâsıdü'l Felâsife* eserini kaleme alırken hiçbir şekilde ne İbn Sînâ'nın kendisine ne de eseri *Dânişnâme-i Alâî*'ye bir vurgu veya atıfta bulunmadığını görmekteyiz. Ancak günümüzde birbirinden bağımsız iki metnin, isim zikredilmeden veya herhangi bir atıfta bulunulmadan birbirine benzemesi durumu birtakım problemlere sebebiyet vermektedir. Bu çerçevede böylesi muğlak bırakılmış bir durumun, objektif bir tutumla araştırılması ve incelenmesi gerekmektedir. Biz de felsefî ve bilimsel bir yöntemle her iki eserin görüşlerini karşılaştırmak suretiyle nihai bir karara varmaya çalışacağız.

Bu süreçte bu konuyu çalışmamı tavsiye eden ve tez süresince hiçbir yardımını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Muhammet Nasih Ece'ye çok teşekkür ederim. Ayrıca tez savunmamı kabul edip yaptıkları katkılar için Doç. Dr. Turgut Akyüz'e ve Doç. Dr. Yunus Kaplan'a teşekkürlerimi sunarım.

Hacer ÖZBEY

VAN-2023

GİRİŞ

Süryaniler tarafından Aristoteles'in mantık külliyyatının (Organon) Yunancadan Arapçaya veya Süryaniceden Arapçaya tercümesi bir İslam mantığının oluşumuna zemin hazırlamıştır. İslam mantığının gelişimini sağlayanlar daha çok Meşşâî filozoflar olmuştur. Yunan felsefe ve mantığına ilişkin tercüme ve yorumlarıyla ilk incelemelerde bulunan meşşâî filozof Kindî (ö. 866) olmuştur. O, *Organon*'u inceleyip yorumlayan ilk Müslüman mantıkçıdır, bundan ötürü bir mütercim olmanın da ötesine geçmiştir. Kindî'den sonra Aristoteles mantığını gerek yorumlama gerekse geliştirme noktasında bir olgunluğa erişiren filozof ise Fârâbî (ö. 950)'dir. O, İslam mantığında hem şerhleriyle hem de müstakil eserleriyle büyük bir fark yaratarak Aristoteles'ten sonra *Muallim-i Sâni* unvanını almıştır. Fârâbî'nin halefi ve bir takipçisi konumunda olduğu halde, mantık bilimini derleyip toplamak suretiyle sistemli hale getiren İslam filozofu ise İbn Sînâ (ö. 1037) olmuştur.¹ İbn Sînâ'dan sonra İslam dünyasında adından söz ettiren bir diğer düşünürümüz Gazzâlî (ö. 1111)'dir. O, İslam dünyasında dinî bir kaygıyla mantık bilimine mesafeli duruşu sona erdirerek mantık biliminin her alan için zorunluluğunu vurgulamakla öne çıkmıştır.² Daha sonra Osmanlı'nın son dönemlerine kadar İslam dünyasının her yerinde sayılamayacak kadar filozofun klasik mantık bilimine katkıları olmuştur.

Biz burada söz konusu erken dönemde iki önemli düşünürün, yani İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin mantığa katkıları görmezden gelinmeyecek *Dânişnâme-i Alâî* ile *Makâsıdü'l Felâsife* adlı eserlerinin mantık bölümlerinin benzerlik ve farklılıklarını görmek suretiyle karşılaştırmaya çalışacağız. Böylesi bir problemi incelememizin sebebi modern zamanlarda iki eserin benzerliğine dair ileri sürülen iddialar olmuştur. Bu hususa geçmeden önce iki esere dair kısaca bazı bilgileri hatırlatmak yerinde olacaktır.

a. Dânişnâme-i Alâî

Farsça'da "bilginin toplandığı yer", "icazet" veya "ansiklopedi" anlamlarına gelen *dânişnâme* sözcüğü, İbn Sînâ'nın felsefî eserine başlık olmuştur. İbn Sînâ'nın

¹ İsmail Köz, "Mantığın Tarihçesi", *Mantık El Kitabı*, Ed. İsmail Köz, Ali Çetin (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 53.

² İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara, Elis Yayınları, 2005), 5.

İsfahan’da bulunduğu sırada yazdığı düşünülen bu eser, hem Farsça olması hem de ansiklopedik tarzda olması sebebiyle İslam felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu eserin Farsça olmasının önemi, Farsça felsefî terminolojinin gelişimini sağlamış olmasından gelmektedir. *Dânişnâme-i Alâî* şeklindeki başlıklandırma sistemini oluşturan ise İbn Sînâ’nın kendisi değildir. Öğrencisi ve aynı zamanda eseri tedvin eden Abdolvâhid Muhammed el-Cûzcanî, onun diğer eserlerinden yola çıkarak eklemiş olduğu matematik bölümünün mukaddimesinde “*Onun büyük teliflerinden biri Dânişnâme-i Alâî’dir*” şeklinde bir vurguyla belirlemiştir. Nuruosmaniye ve Âsfiye Kütüphanesi nüshalarında kitabın isminin *Hikmet-i Alâî* şeklinde geçmesinin veya *Âlâ*, *Alâî* kelimelerinin kullanılma sebebinin hükümdara atıf amaçlı kullanılmış olduğu düşüncesinden gelmektedir. Şahmerdan bin Ebü’l-Hayr, Kitabü *Nüzhetnâme-i Alâî* adlı eserinde İbn Sînâ’nın emir üzerine *Dânişnâme*’yi telif ettiğini, İbn Ebi Useybia ise *Uyûnü’l-Enbâ*’ eserinde İbn Sînâ’nın *Dânişmâye-i Alai* kitabını Alaüddevle için telif ettiğini belirtmektedir. Kayıtlarda *Danışname* şeklinde bir vurgunun bulunmasından ötürü kitabın isminin *Dânişnâme-i Alâî* olarak belirlenmesi uygun görünmektedir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*’yi kaleme alma sebebinin ise eserinin mukaddimesinde ifade etmektedir. O, dönemin hükümdarı Alaüddevle Ebu Cafer Muhammed b. Düşmenziyar b. Kakuye’nin emri üzerine bu eseri kaleme almakla birlikte saray çalışanlarına felsefeyi kolay bir yolla öğretmeyi de hedeflemiştir.³

Dânişnâme-i Alâî, Farsça kaleme alınmış ilk felsefî ansiklopedik eserdir. Eserin Farsça ve didaktik bir tarzda yazılmış olması dikkat çeken hususlar arasındadır. İbn Sînâ her ne kadar mukaddimede bu kitabın içeriğine dair beş bilimden (mantık, fizik, astronomi, müzik, metafizik) bahsetmiş olsa da mantık, metafizik ve fizik şeklinde üç disiplini ele almakla yetinmiştir. Burada dikkate değer bir nokta bulunmaktadır. İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t Tenbihât* gibi gerek nicelik gerekse nitelik bakımından hacmini ortaya koymuş felsefî eserlerinde takip etmiş olduğu bilimler sıralaması mantık, fizik ve metafizik şeklinde olmuştur. Ancak *Dânişnâme-i Alâî*’de sıra dışı bir yöntem izleyerek metafizik bilimini fizik biliminden önce ele almaktadır. O, kitabın girişinde bu tarz bir yöntem izleyerek geleneğe aykırı

³ Murat Demirkol, “Giriş”, *Dânişnâme-i Alâî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), XVI-XVIII.

hareket ettiğini belirtmekle birlikte metafizik bölümünün girişinde de bu aykırılığı gerekçelendirmektedir. Hatta onun izlemiş olduğu bu sıralama yöntemi, onu takip eden öğrencileri (Behmenyâr b. Merzûbân, *Kitâbü't- Tahsîl*) tarafından da uygulanmıştır.⁴

Dânişnâme-i Alâî'nin birçok nüshası bulunmakla birlikte içeriklerine dair farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin eserin Fatih Kütüphanesi, Nuruosmaniye Kütüphanesi ve Bengal Kütüphanesi nüshaları; mantık, metafizik ve fizik bölümlerinden oluşurken; Hacı Hüseyin Ağa Melik Kütüphanesi nüshası; mantık, metafizik, müzik, geometri, astronomi, aritmetik ve müzik bölümlerinden oluşmaktadır. Ayrıca, Britanya Müzesindeki nüsha, mantık, metafizik, fizik, astronomi, aritmetik ve müzik; Millî Kültür Kütüphanesi nüshası ise mantık, metafizik, müzik, matematik, astronomi ve müzik bölümlerini kapsamaktadır. *Dânişnâme-i Alâî*, hem yazıldığı dil hem felsefi ansiklopedik bir eser olması hem de metafizik biliminin fizik bilimine öncelenmiş olması bakımından İslam felsefesinde bir yazım yöntemi ortaya koyması bakımından orijinal bir eser olma niteliğini taşımaktadır. Bu eser, aynı zamanda 1955-1958 yılları arasında Türkçe, Fransızca, Rusça ve Lehçe gibi çeşitli dillere de çevrilmiştir.⁵

b. Makâsîdü'l Felâsife

Gazzâlî'nin ilk felsefe kitabı olarak kayıtlara geçen *Makâsîdü'l Felâsife*, aynı zamanda onun yazmayı düşündüğü kitabı olan *Tehâfîtü'l Felâsife*'ye de giriş mahiyetinde bir eserdir. Bu eseri ile Gazzâlî, filozofların mantık, fizik ve metafizik bilimlerine dair görüşlerini özetlemeyi amaçlamıştır. Onun kelam ve fıkhıtan sonra ilgi alanına girdiğini düşündüğü ve zihnini meşgul eden problemleri barındıran temel bilimler mantık, fizik ve metafizik olduğundan bu alanlara ilişkin filozoflarla tartışma isteği öne çıkmıştır. Gazzâlî'nin *Makâsîdü'l Felâsife*'yi yazma yöntemi, kendisinin de

⁴ Hacı Sağlık, “Dânişnâme-i Alâî'nin İbn Sînâ Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bir Analiz”, *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 2 (2019), 209-234; Mustakim Arıcı, “İbn Sînâ'nın Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, s. 28 (2010), 156-157; Behmenyâr'ın *Dânişnâme-i Alâî*'yi örnek alarak eserlerinde oluşturduğu bir yazım sistemine dair ayrıca bk. Mahmut Kaya, “Behmenyâr b. Merzûbân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 354- 355.

⁵ Demirkol, “Giriş”, XVIII-XIX; Sağlık, “Dânişnâme-i Alâî'nin İbn Sînâ Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bir Analiz”, 209-234.

eserinin mukaddimesindeki ifadesiyle, filozofların görüşlerini doğru-yanlış şeklinde herhangi bir bilgisel değer yargısında bulunmadan ortaya koyma şeklindedir. Ayrıca yine kendisinin ifadelendirmesiyle eserini yazma amaçlarından bir diğerinin, felsefeye karşı olanlara yöneltilen “bilmeden eleştiriyorlar” ithamına karşılık, kendisinin felsefe ve filozofların terminolojisine ve mantık bilimi başta olmak üzere fizik ve metafizik bilimlerine hâkim olduğunu ispatlamaya çalışmasıdır. Ortaya koymayı hedeflediğini söylediği görüşleri, daha sonra eleştirmek maksadıyla ele aldığını belirten düşünür, böylelikle filozofların özellikle mantık, metafizik ve fizik bilimlerine ilişkin tutarsızlıklarını da göstermeyi amaçladığını belirtmektedir.⁶

Gazzâlî’nin *Makâsîdül Felâsife*’nin mantık bölümünü inziva döneminden önce, geri kalan bölümleri de 1094 yılında kaleme aldığı düşünülmektedir. Gazzâlî’nin ilk felsefe eseri olmasına rağmen yazıldığı tarihten bu yana ilgiyle takip edilen eserin, dünyaca ünlü kütüphanelerde onlarca nüshasının bulunduğu ve hatta erken sayılabilecek bir dönemde Latince ve İbraniceye tercüme edildiği bilinmektedir. Aynı zamanda eser üzerine İbranice şerhlerin kaleme alındığı, bunlardan en önemli ve tanınmış olanının da İbn Rüşdçi olarak bilinen Moise de Narbonne’nin şerhi olduğu kayıtlarda geçmektedir. Eser, İbraniceye birçok kez de *Kawwanot ha-Philosophim* adıyla tercüme edilmiştir. Gazzâlî’nin bu eserine yaptığı Latince çeviri ile batı dünyasında tanınmasına yol açan Dominique Gundisalvei’dir. Daha sonra bu çeviri *Logica et philosophia Algazelis Arabis* adıyla yayınlanmıştır. Bu çeviriyle birlikte batı dünyasında Gazzâlî meşşâî filozoflara yönelttiği etkili eleştirilere rağmen uzun bir süre Aristotelesçi veya İbn Sînâ’nın öğrencisi olarak anılmıştır. Bunlara ek olarak *Makâsîdül Felâsife*’nin bazı bölümlerinin İspanyolcaya çevrilmesinden oluşan bir nüshanın Madrid Milli Kütüphanesi’nin kayıtlarında mevcut olduğu bilinmektedir. Son olarak eser, Muhyiddin Sabrî tarafından 1331 ve Süleyman Dünyâ tarafından da 1961 de yayınlanmıştır.⁷

⁶ Süleyman Dünya, “Giriş”, *Makâsîdül Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemci, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 21-36.

⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslam Düşünce Tarihi*, (Eskişehir: Açıköğretim Yayınları, 2010), 225-237; Bekir Karlığa, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.13 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 521-522; Mustafa Çağrı, , “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.13 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 532.

c. Eserlerin Mantık Bölümlerinin Karşılaştırılma Sebepleri

Bu çalışmamız, büyük filozof İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî* adlı eseri ile Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l Felâsife* adlı eserinin mantık bölümlerinin karşılaştırılmasını içermektedir. *Dânişnâme-i Alâî* ile *Makâsıdü'l Felâsife* ilişkisine dair bizi böyle bir çalışmaya sevk eden bazı güçlü iddialar bulunmaktadır. Bu iddialar arasında bazı araştırmacılar, Arapça kaleme alınan *Makâsıdü'l Felâsife*'nin, Farsça yazılan *Dânişnâme-i Alâî*'nin Arapça kelime kelime bir çevirisi veya tercümesi olduğunu ileri sürmüştür.⁸ Bazıları *Makâsıdü'l Felâsife*'nin, *Dânişnâme-i Alâî*'nin bir özeti olduğunu iddia etmiştir.⁹ Bazıları *Makâsıdü'l Felâsife*'nin, *Dânişnâme-i Alâî*'nin yorumlanmış bir çevirisi olduğunu,¹⁰ bazıları birbirlerine aşırı benzediğini ve bunun da tercüme olabileceği şeklinde kuşkulara sebep olduğunu¹¹, bazıları da kısa açıklamalı bir çevirisi olduğunu ileri sürmüştür.¹² Bu iddiaları destekler mahiyette sunulan gerekçelerden birkaçını sunmak mümkündür.

Öncelikle İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'den önce ve sonra yazdığı felsefe kitapları olmasına karşılık, Gazzâlî'nin ilk felsefe kitabının *Makâsıdü'l Felâsife* olması ve onun da ilk olmasına rağmen başarılı, net, öğretici ve didaktik bir sistemle yazılması eserin tercüme mi yoksa büyük oranda alıntı mı olduğu şüphelerini oluşturmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'nin girişinde geleneğin aksine eserini mantık, metafizik ve fizik şeklinde ele alacağını belirtmesine karşılık, Gazzâlî'nin de eserinin girişinde aynı şekilde bir tertip ihlalinden bahsedip yine aynı şekilde metafiziğin önemine ilişkin bir gerekçeyle vurgulaması şüphe uyandırıcı niteliktedir. Çünkü Gazzâlî özellikle bir kişinin felsefe sistemini değil de filozofların

⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1964), 156; Arıcı, "İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", 156-157; Hamid Dabashi, "Dânes-nâma-ye' Alâî", *Encyclopedia Iranica*, c. V (California: 1993), 651; Ali Durusoy, "Giriş", *Mi'yâru'l İlmi*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, (İstanbul: TYEKB, 2013), 16-17.

⁹ Hacı Sağlık, "Makâsıdü'l Felâsife'deki Dânişnâme-i Alâî", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s. 43 (2016), 1282-1287.

¹⁰ Jules Janssens, "The Dânesh Nâme of Ibn Sînâ: A Text to Revisit", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, çev. tran. from French by Sophie Lee, vol. 28, (1986), 163-177; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 338; Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 39; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 183; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 26.

¹¹ Murat Demirkol, "Dânişnâme-i Alâî'nin İslam Felsefesi Literatüründeki Yeri", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 75-83.

¹² Bekir Karlığa, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 345-353.

felsefe anlayışını aktaracağını ifade etmektedir. Bunlara ek olarak, İbn Sînâ'nın hem kapsamı bakımından hem de bölüm başlıkları bakımından *Dânişnâme-i Alâî*'yle en çok benzerlik gösteren eseri *İşaretler ve Tembihler*'dir. Aynı yazarın farklı eserleri bile karşılaştırıldığında *Dânişnâme-i Alâî* ile *Makâsıdü'l Felâsife* arasındaki kadar benzerliklere rastlanmamaktadır. Bu çerçevede temel problem Gazzâlî'nin eserini kaleme alırken ne İbn Sînâ'dan ne de *Dânişnâme-i Alâî*'den hiç bahsetmemiş olmasıdır.¹³

Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l Felâsife*'nin girişinde, filozofların -doğruluğu ve yanlışlığına bakmadan- görüşlerini nakledeceğini söylemesinin bu iddialara cevap olabilecek nitelikte ve yeterlilikte olmadığını görüyoruz. Biz de hem bu tür iddialara küçük de olsa bir cevap verme girişiminde bulunmak hem de İslam felsefesi ve mantığı açısından büyük bir düşünür hakkında muğlak bırakılmış bir konuyu açıklığa kavuşturmayı hedefledik. Bundan dolayı söz konusu eserlerdeki cümleleri tek tek karşılaştırmak suretiyle benzerlik, aynılık ve farklılıklarını tespit etmeye çalıştık.

d. Sınırlar, Kaynaklar ve Yöntem

“*Dânişnâme-i Alâî ile Makâsıdü'l Felâsife Adlı Eserlerin Mantık Bölümlerinin Karşılaştırılması*” adlı tezimizin başlığından da anlaşılacağı üzere çalışmamızın sınırları en başta çizilmiştir. Bu tez, söz konusu eserlerin mantık, metafizik ve fizik şeklindeki tüm bölümlerini değil de sadece ilk bölümü olan mantık bölümlerinin kapsamlı bir karşılaştırmasını ele almaktadır.

Çalışmamızla doğrudan ilişkili ve birincil olarak kaynaklık eden *Dânişnâme-i Alâî* ve *Makâsıdü'l Felâsife* adlı eserlerdir. Bunlarla birlikte konumuzla bağlantılı olarak İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin diğer eserlerine de gerektiği yerlerde başvurulacaktır. Bunların dışında bir İbn Sînâ ve Gazzâlî mantığından ve eserlerinden söz edebilmek için gerek filozofların müstakil eserlerinden gerekse ikincil kaynak ve makalelerden ihtiyaç oranında yararlanılmıştır.

Son olarak izleyeceğimiz yöntemle ilişkin bazı hususları belirtmekte fayda vardır. Her iki eserimizde de mantık konularının; kavramlar, önermeler, akıl yürütmeler ve kıyasın maddeleri şeklinde belli başlı konular altında incelendiğini

¹³ Hacı Sağlık, “Makâsıdü'l Felâsife'deki Dânişnâme-i Alâî”, 1282-1287; Murat Demirkol, “Dânişnâme-i Alâî'nin İslam Felsefesi Literatüründeki Yeri”, 75-83.

gözlemlediğimizden ötürü iki eserde de bulunmayıp okuyucuya anlaşılabilirliği artırmak için bu saydığımız dört genel başlığı kullandık. Mantık bölümlerinin karşılaştırılacağı söz konusu eserlerde filozoflarımızın kısmen farklı ara başlıklandırma sistemlerinden, okuyucuya yardımcı olması açısından ortak ve anlaşılır başlık kullanma yöntemine başvurduk. Bu çerçevede filozofların konuları ele alış sıralarında farklılık olması durumunda nadir de olsa yine anlaşılabilirliğin devamı için *Dânişnâme-i Alâî*'nin sıra sistemine uygun olarak incelememize devam ettik. Son olarak, asıl amacımız *Makâsıdü'l Felâsife*'nin *Dânişnâme-i Alâî* ile benzerlik ve farklılıklarını ele almak olduğu için öncelikle *Dânişnâme-i Alâî*'yi özetleyip ardından *Makâsıdü'l Felâsife*'nin genel görüşünü ardından benzerlik ve farklılıklarını belirtmeye çalıştık.



1. KAVRAMLAR MANTIĞI

1.1. Mantık Biliminin Faydaları ve Bölümleri

Eserin mantık bölümünün girişinde İbn Sînâ, öncelikle bilgiyi tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırmaktadır. Tasavvuru “insan”, “melek”, “cin” gibi kavramların düşünülmesi şeklinde tanımlarken, tasdiki “*cinin olduğuna inanmak*” şeklinde açıklamaktadır.¹⁴

İbn Sînâ, devamında tasavvur ve tasdikin her ikisini de akıl yoluyla bilinenler ve doğrudan bilinenler şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. O, doğrudan tasavvura örnek vermezken, akıl yoluyla bilinen tasavvura, “*ruhu olan bir şeye aklen erişmek*” şeklinde bir örnek getirmektedir. Akıl yoluyla bilinen tasdiki, “*ruhun ölümsüzlüğüne inanmak*” önermesiyle örneklendiren İbn Sînâ, doğrudan bilinen tasdiki ise dört kısma ayırmaktadır. Ona göre, ilk türden olan tasdik, *önsel (evveliyât)* olarak bilinir. Bir şeye eşit olan şeylerin birbirlerine de eşit olmasının bilinmesi böyledir. İkinci türden olanlar, *duyular (mahsûsât)* vasıtasıyla bilinir. Güneşin aydınlık olduğunun bilinmesi böyledir. Üçüncü türden olanlar, şariat sahipleri ve âlimlerden *kabul edilenlerdir (makbûlât)*. Dördüncü türden olan tasdikler ise insanların üzerinde *hemfikir (meşhûrât)* oldukları şeylerdir. Yalan söylemenin kötü olduğunun bilinmesi gibi.¹⁵

İbn Sînâ, tasavvur ve tasdikin bilgisini, kavramların ve öncüllerin anlamlı olmasına bağlamaktadır. Tasavvur için “insan” kavramının tanımından yola çıkarak açıklama yapan İbn Sînâ, “*insan düşünen canlıdır*” önermesinin anlaşılır olması için “düşünen” ve “canlı” kavramlarının bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde tasdik için de “*âlem sonradan olmadır*” gibi bir çıkarımın anlaşılır olması için öncesinde “*âlem şekillidir*” ve “*her şekilli olan sonradandır*” şeklinde iki öncülün biliniyor olması gerektiğini ifade etmektedir. İbn Sînâ, bunlardan yola çıkarak, bir bilinmeyen bilinebilmesi için mutlaka bir ön bilinenin olması gerektiğini vurgulayarak bunun bir yönteminin var olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu yöntem mantık bilimidir. Buradan yola çıkarak mantığı, bilinmeyen bilinen ile bilinmesini sağlayan bilim şeklinde tanımlayan İbn Sînâ, doğru ile yanlışın ayırt edilebilmesinde de mantığın ölçü bilimi olarak yer aldığını belirtmektedir. Bu kısmı

¹⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: TYEKB, 2013), 16.

¹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 16-18.

mantığın faydasına dönük, zihnin arınması sayesinde ulaşılan bilgilerin insanı özgürleştireceği şeklinde tamamlamaktadır. O, mantığın zorunluluğuna vurgu yapmak suretiyle önemini de ifade etmektedir.¹⁶

Gazzâlî, mantık biliminin faydalarını anlattığı kısma İbn Sînâ gibi ilimleri temelde tasavvur ve tasdik şeklinde ayırmak suretiyle bir giriş yapmaktadır. Tasavvuru, “cisim”, “ağaç”, “melek”, “cin” ve benzeri şeylerin algılanması şeklinde düşünürken, tasdiki, “*evren sonradan olmadır*”, “*Allah’a itaate karşılık ödüllendirme vardır*”, “*günaha karşılık eza vardır*” gibi örnekler üzerinden açıklamaktadır. Burada Gazzâlî tasavvur tanımında “melek”, “cin” örneklerini ve tasdik tanımında “*âlem sonradan olmadır*” önermesini, İbn Sînâ ile benzer olarak vermektedir. Fakat tasdikin tanımında “*Allah’a itaate karşılık ödüllendirme vardır*”, “*günaha karşılık eza vardır*” önermeleriyle de İbn Sînâ’dan farklı örnekler getirmektedir. Gazzâlî, tasdik zorunlu olarak iki tasavvurdan oluştuğunu İbn Sînâ gibi ifade etse de farklı bir örnek sunmaktadır. “*Âlem hâdistir*” dendiğinde “âlem” ve “hâdis” kavramları bilinmedikçe önermenin anlamlı olamayacağı, bunların yerine “ğalem” ve “madis” gibi anlamsız kavramların getirilmesi durumunda da bu yargının yine bir anlam ifade etmeyeceği şeklindedir.¹⁷

Gazzâlî, İbn Sînâ gibi tasavvur ve tasdiki, bir çaba ve düşünmeye gerek kalmadan algılanan ve bir çabayla algılanan olmak üzere iki kısma ayırır. O, bir çabayla algılanan tasavvura, “ruh”, “melek”, “cin”; İbn Sînâ’nın değinmediği çabaya gerek kalmadan algılanan tasavvura ise “varlık”, “nesne” kavramlarını verirken, bir çaba ile algılanan tasdike de “*evrenin sonradan yaratılmıştır*”, “*cesetler haşır olacaktır*”, “*ibadetlerin karşılığı verilecektir*” şeklinde dinî örnekler vererek farklı ele almaktadır. Çabaya gerek kalmadan algılanan tasdiki ise, İbn Sînâ gibi türlerine ayırarak örneklendirir: “*İki birden büyüktür*”, “*bir nesneye eşit olan nesneler birbirlerine de eşittirler*” önsel (a priori) önermeleri vermektedir. Duyulara ait olan bilgiler duyusal iken, diğeri ise kabul edilebilirlerdir, diyerek noktalamaktadır. Yalnız burada Gazzâlî’nin İbn Sînâ’dan farklı olarak genel geçer önermeleri saymadığını görüyoruz. Ayrıca o, bu konuda tasdik türlerinin 13 tane olduğunu da belirtmektedir.¹⁸

¹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 18.

¹⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 47.

¹⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 47, 48.

Gazzâlî, İbn Sînâ'dan farklı olmayan bir şekilde tasavvuru çaba gerektiren şeylerin bilgisinin tanımla, tasdiki çaba gerektiren şeylerin bilgisinin de hüccetle (kıyas) elde edilebileceğini söylemektedir. Tanıma örnek olarak; “*insan nedir*” diye sorulduğunda “*insan düşünen canlıdır*” cevabının anlamlı olabilmesi için “düşünen” ve “canlı” terimlerinin önceden bilinmesi gerektiğini, aksi takdirde ortada bir bilinenin olmaması halinde bilinmeyene ulaşılamayacağını vurgulamaktadır. Kıyasa örnek olarak; “*evren sonradan değildir*” sonucunun anlamlı olabilmesi için öncesinde “*evren tasavvur edilendir*”, “*her tasavvur edilen sonradan değildir*” öncüllerinin bilinmesi gerektiğini, böylelikle bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşılabileceğini aynen İbn Sînâ gibi belirtmektedir. Gazzâlî devamında İbn Sînâ'dan farklı olarak, tasavvura götüren yolun tanım veya betim olduğunu, tasdike götüren yolun ise kıyas olduğunu, kıyasın da tündengelim, tümevarım ve analogi şeklinde üç türünün olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde tanım veya kıyastan her birinin doğru olup kesin kanaat belirten ve yanlış olduğu halde doğruya benzeyen şeklinde iki türünün olduğunu dile getirmektedir. Gazzâlî, İbn Sînâ gibi mantığın ilimlerin ölçüsü ve terazisi olduğunu söylese de bu noktada mantık biliminin, doğruyu yanlıştan ayıran bir kanun olduğunu ve kesinlik belirten bilgileri, kesinlik belirtmeyen bilgilerden ayırdığını belirterek mantığa İbn Sînâ'dan farklı ve daha kapsamlı bir tanım getirmiştir.¹⁹

Gazzâlî, İbn Sînâ gibi mantığın faydasına değinmiş, bunu bilgiyi bilgisizlikten ayırt eden ilim şeklinde belirtip bu bilginin de insanı ebedi mutluluğa götürdüğünü bu ebedi mutluluğun da nefsin mükemmelleşmesine bağlı olduğunu, bunun da ahlakın çirkinliklerinden temizlenmesi olan tezkiye ve ilahi hakikatlerin nefse nakşedilmesi olan tahliye şeklinde iki yolla mümkün olduğunu belirtir.²⁰

Bu konuda son olarak Gazzâlî, İbn Sînâ'nın değinmediği bir meseleye değinmektedir. O da mantığın amaç ve bölümleriyle ilgilidir. Ona göre, mantık biliminin amacı, tanım ve kıyasın doğru olanının, yanlış olanından ayırt edilmesidir. Bunların en önemlisinin kıyas olduğunu, kıyasın iki öncülden oluştuğunu, her öncülün bir konu ve bir yükleminden meydana geldiğini belirtmektedir. O, her konuda bir anlama gösterge olacak bir lafzın var olduğunu bu yüzden bileşik bir kıyasa ulaşmak isteyen kişinin öncelikle bileşiği oluşturan tekillere gitmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

¹⁹ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 48, 49.

²⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 50.

Gazzâlî, bunu daha anlaşılır kılmak için bir inşaat ustasının bina yapımında izleyeceği yolu örnek göstermektedir. Binayı yapabilmek için nasıl ki onun parçalarının bilinmesi gerekiyorsa bileşik kıyasa ulaşmak isteyen de öncelikle tekilleri bilmesi gerekir.²¹

Bu kısma dair benzerlik ve farklılıkları çok kısa bir şekilde vurgulamamız konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İbn Sînâ, mantık biliminin faydaları ve bölümlerine ilişkin tasavvur ve tasdik bahsiyle bir giriş yapmış ve bunların her birini akıl yoluyla bilinenler ve doğrudan bilinenler şeklinde iki gruba ayırıp örneklendirmektedir. Daha sonra mantık biliminin önemini de belirten bir tanım yaparak bu bilimin faydasına dönük kurduğu cümlelerle bölümü sonlandırmaktadır. Gazzâlî de İbn Sînâ gibi tasavvur ve tasdik ile başlayıp bunları akıl yoluyla bilinenler ve doğrudan bilinenler şeklinde iki kısma ayırarak İbn Sînâ'da olan önermelerle örneklendirmektedir. Aynı şekilde mantık biliminin faydasına dönük cümlelerinde mantığın tanımına yer vererek bölümü sonlandırmış olması dikkat çekici benzerliğe sahip noktalarındandır. Fakat Gazzâlî, gerek mantık tanımıyla ve mantığın faydasına dönük cümleleriyle gerek getirmiş olduğu örnek ve yorumlarıyla İbn Sînâ'dan daha açıklayıcı bir yöntem izlemiştir.

1.2. Lafızlar

İbn Sînâ, lafızları tekil (tek sözcüklü) ve bileşik diye ikiye ayırmaktadır. Tekil lafzı, “Zeyd”, “Muhammed”, “insan”, “bilgin” kavramlarıyla örneklendirirken; bileşik lafzı ise “insan bilgindir” veya “bilgin insan” şeklinde örneklendirmektedir. Tekillerin bilinmemesi durumunda bileşiklerin de bilinmeyeceğini ifade eden İbn Sînâ'ya göre, her tekil lafız ya tümel ya da tikel olarak ayrılır. Tümel, birçok varlığa aynı anda ortak olarak söylenebilen lafızdır. “İnsan” kavramı böyledir. Çünkü “insan” kavramı, “Zeyd” için de “Amr” için de aynı anlamda yüklenilmektedir. Burada tümel olduğu halde kuruntusal olarak/vehmen tikelmış gibi kullanılan kavramların olabileceğine de değinen İbn Sînâ, buna “güneş” örneğini vermektedir. Tikeli de bir şeyden başkasına aynı anlamda söylenemeyen şeklinde tanımlayarak “Zeyd” örneğini vermektedir. Bu konuda o, son olarak da ilim erbabının tekillikle uğraşmadığını, onların ilgisinin tümel kavramlar olduğunu ifade etmektedir.²²

²¹ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 51.

²² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 22.

İbn Sînâ en genel lafızlar probleminde her tekil lafzın ya isim ya fiil ya da harf (edat) olduğunu söyleyerek, bunlardan isim ve fiilin anlamlarının tam olduğunu, edatın ise tam olmadığını ileri sürmektedir. “Kimi gördün?” sorusuna “Zeyd”, “Zeyd ne yaptı?” sorusuna “gitti” cevaplarının verilmesinde görüldüğü gibi isim ve fiil tam anlamlar vermektedir. Fakat “Zeyd nerededir?” sorusuna “-e”, “-de”, “-da” gibi cevapların verilmesi, “evde” veya “okulda” demedikçe tam bir mana ifade etmemektedir. İbn Sînâ edatın isim ve fiilden farkını belirttikten sonra isim ve fiilin kendi aralarında da farklılaştığı bir noktaya işaret etmektedir. “İnsan” gibi isim sadece bir anlama işaret ederken, fiil hem bir anlama hem de bir zamana işaret etmektedir. “Vurdu” örneğinde olduğu gibi. Devamında karışması olasılıklı bir konuya değinen İbn Sînâ, “ay”, “dün” ve “geçen yıl” gibi kavramların zamana işaret etmesine rağmen bir oluş anlamına işaret etmemesinden ötürü, fiil olmayıp isim olduğunu belirtmektedir.²³

Gazzâlî lafızlar meselesini İbn Sînâ’dan farklı olarak beş bölümde incelemektedir. İlk bölümde İbn Sînâ’nın ele almadığı bir konu olan lafızların anlama delaletini ele almaktadır. Ona göre lafızların manaya delaleti üç yönden olur. İlk olarak *örtüşme (mutabakat)* yönündendir. Ev teriminin evin tamamına delalet etmesi gibi. İkincisi, *içlem (tazammun)* yönünden delalet, ev lafzının duvarlara delalet etmesi şeklinde olur. Üçüncüsü *gereklilik (iltizam)* yönünden delalettir. Çatının duvara delalet etmesi böyledir. Gazzâlî’ye göre ilimlerde yeni bir şey ortaya koymaması bakımından iltizam, mutabakat ve tazammundan ayrılmaktadır.²⁴

İkinci bölümde İbn Sînâ’da olduğu gibi lafızları tekil ve bileşik olmak üzere iki kısma ayıran Gazzâlî’ye göre tekil lafız, parçalarıyla anlamının cüzlerinin kastedilmemesidir. O, İbn Sînâ’nın örneğini aynen alarak “insan” kavramının “-in” ve “-san” şeklinde bölündüğü takdirde insan anlamını vermediğini belirtmektedir. Bileşik lafız ise parçalara bölündüğünde her parçanın bir anlam ifade ettiğini belirterek İbn Sînâ’dan farklı olarak “Zeyd’in kölesi” örneğini vermektedir. Devamında bileşik lafza yönelik İbn Sînâ’da olmayan bir hususa değinen Gazzâlî, örneğini “Abdullah” kelimesi üzerinden vererek bu gibi kavramların hangi durumlarda tekil hangi durumlarda bileşik olabileceğini izah etmektedir. Ona göre bu türden lafızların, nitelik

²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 36-38.

²⁴ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 53.

olarak kullanıldığında bileşik, unvan veya isim olarak kullanıldığında ise tekil olarak düşünülmesi gerekir.²⁵

Gazzâlî üçüncü bölümde İbn Sînâ gibi lafızları tikel ve tümel olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. O, tekil lafzı, anlamında ortaklık bulunmasını engelleyen lafız şeklinde tanımlayıp “Zeyd” örneğini vermektedir. Tümel lafzı ise anlamında ortaklık bulunmasını engellemeyen lafız şeklinde tanımlayıp, “insan” örneğini vermektedir. Gazzâlî tümel lafza dönük İbn Sînâ’da da aynen yer alan “güneş” kavramını tümel kabul ederek ek olarak buna ilişkin bir noktayı aydınlatmaya çalışmaktadır. Buna göre, “güneş” denildiğinde tümel bir lafzı, “bu güneş” dediğimizde tikel bir lafzı kastederiz.²⁶

Gazzâlî dördüncü bölümde, İbn Sînâ’da olduğu gibi en genel lafızları isim, fiil ve edat olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Yine İbn Sînâ’da olduğu gibi isim ve fiili tam bir anlam ifade etmeleri yönüyle edattan ayırmaktadır. İsme örnek olarak “giren kimdir?” sorusuna “Zeyd” cevabının verilmesi, fiile örnek olarak “ne yaptın?” sorusuna “dövdüm” cevabının verilmesi gibi İbn Sînâ’da yer alan örnekleri sunarak ikisinin kendi başına anlam ifade etmesi açısından tam olduğunu belirtmektedir. Fakat “Zeyd nerededir?” sorusuna “-de”, “-da” gibi cevapların anlamı kendisinde olmadığından ötürü ‘evdedir’ veya ‘çatıdadır’ demedikçe anlamsız olacağını İbn Sînâ gibi ileri sürmektedir. Gazzâlî bu meselede İbn Sînâ’nın değindiği iki noktaya da vurgu yapar. Biri, isim ve fiilin edattan farklılaşmasıyla birlikte kendi aralarında da bir farklılaşmaya gitmeleri örneğin, ismin sadece manaya delalet etmesi, fiilin ise hem manaya hem de zamana delalet etmesi iken. Diğeri, “dün”, “geçen yıl” gibi kavramların zamana delalet etmesine rağmen anlama delalet etmemesinden ötürü fiil değil isim olduğudur.²⁷

Gazzâlî beşinci bölümde, İbn Sînâ’nın değinmediği bir konuya değinerek lafızları anlamları bakımından incelemektedir. Ona göre lafızlar manaları bakımından dört kısma ayrılır. Birincisi *mütevati* (eşit anlamlı) lafızdır. “Canlılık” lafzının “at”, “öküz”, “insan” için aynı anlama gelmesi gibi. İkincisi *müteradif* (eş anlamlı) olan lafız, tek bir nesne için konulmuş farklı isimler için kullanılır. “Leys”, “esed”

²⁵ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 54.

²⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 54.

²⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 55.

lafızlarının “aslana” işaret etmesi gibi. Üçüncüsü *mütebayin (ayrık)* olan lafız, farklı varlıklara verilen farklı isimlerdir. “At”, “öküz” gibi. Dördüncüsü *müşterek (ortak)* lafız, farklı varlıklara verilmiş tek bir isimdir. “Ayn” lafzının “altın” ve “güneş”e delalet etmesi gibi. Beşincisi *müttefik lafız*, mütevatî ile müşterek lafızlardan hangisine girdiği şüpheli olan lafız çeşididir. Cevher ve araz için “varlık” teriminin isim olarak kullanılması gibi.²⁸

Lafızlar meselesine ilişkin İbn Sînâ ilk olarak, tekil ve bileşik lafızları, daha sonra tümel ve tikel lafızları, en sonunda ise genel lafızları açıklayıp örneklendirmektedir. Gazzâlî ise İbn Sînâ’dan farklı olarak bu meseleyi beş bölüm halinde ele almaktadır. Her ne kadar tekil-bileşik, tümel-tikel ve genel lafızları açıklama ve örnekleriyle İbn Sîna’nın aynısı şeklinde ele almış olsa da ilk bölümde lafızların manaya delaletini ve son bölümde anlamları bakımından lafızları geniş ve açıklayıcı şekilde ele alarak İbn Sînâ’nın değinmediği konulara değinmesi bakımından farklılık oluşturmuştur.

1.3. Özsel ve İlintisel Tümelilerin Açıklaması

İbn Sîna tümelilerin kendi tikelleri için özsel ve ilintisel şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. O, özsel bir kavramın bilinmesi için üç durum veya şart ileri sürmektedir. Birincisi, özsel kavramların ne olduğunu veya neyi gerektirdiğini bilmektir. Örneğin, “canlı” ile “insan” veya “sayı” ile “dört” kavramlarının ne olduğu bilindiğinde insanın canlı ve dördün sayı olduğu bilinmelidir. İkincisi, bir anlamın tikel bir anlama sahip olması için önce özsel anlamının var olması gerektiği şeklindedir. Canlılığın insan için, sayının dört için özsel olması böyledir. Üçüncüsü ise tikele anlamını veren tümelin kendiliğinden olmasıdır. İnsanın canlı olması, dördün sayı olması dışardan bir nedenle değil kendiliğindendir. İşte İbn Sîna’ya göre bu üç şarta sahip olan herhangi bir kavram özsel iken, olmayanlar ise ilintiseldir.²⁹

İbn Sînâ özsel ve ilintisel durumları, “insan” kavramı ekseninde izah etmektedir. Buna göre insanın düşünen olması özsel, gülen olması ise ilintiseldir. İlintiselliği de kendi içinde ayrılan ve ayrılmayan şeklinde iki kısma ayıran İbn Sîna, ayrılmayan ilintiye “gülmek” örneğini verirken, ayrılan ilintiye de “yaşlanma”,

²⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 55, 56.

²⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 22-26.

“uyuma” örneklerini vererek bunları da hızlı ve yavaş ayrılan şeklinde iki kısma ayırmaktadır.³⁰

Gazzâlî, konunun başında İbn Sînâ’nın “tümelin kendi tikelleri için özsel ve ilintisel olduğu” şeklinde kullanmış olduğu ifadeleri aynen tekrarlamaktadır. Yalnız o, “*bu insan canlıdır ve beyazdır*” önermesinde geçen “canlı” kavramının özsel, “beyaz” kavramının ilintisel olduğunu izah ederek İbn Sînâ’dan daha anlaşılır bir giriş yapmaktadır. Değindiğimiz gibi Gazzâlî, İbn Sînâ’da geçen özsel olmanın üç şartı olduğunu aynen dile getirmektedir. Bunlar kısaca şöyledir: Birincisi, özsel bir kavramı anlamak için o kavramı var eden özel kavramların bilinmesidir. Aksi takdirde bilmek mümkün olmayacaktır. Gazzâlî, İbn Sînâ’nın canlı-insan ve sayı-dört kavramlarını aynen kullanmaktadır. Buna göre canlıyı anlamadan insanı, sayıyı anlamadan dördü anlamak mümkün değildir. İkincisi, tümelin altındaki tikelin var olduğunu bilmek için önce tümelin var olması gerektiğini bilmektir. İnsan ve atın var olabilmesi için canlılığın olmasının zorunluluğu böyledir. Üçüncüsü ise özsel olanın dışarıdan bir nedene bağlı olması değil, bizzat kendinden olmasıdır. Örneğin insanın canlılığının dışarıdan değil, bizzat kendinden olması böyledir.³¹ Gazzâlî’nin özsel kavramda olması gereken özelliklere ilişkin burada dile getirdiği hususlar ve verdiği örnekler İbn Sînâ’nın söylediklerinin bir tekrarı durumundadır.

Açıklama, tasnif ve örneklendirme konusunda ilintisel olan kavramlara ilişkin Gazzâlî’nin ileri sürdüğü düşünceler, özü itibarıyla İbn Sînâ’nın söyledikleriyle benzerlik taşısa da bahsettiğimiz hususlarda daha net ve daha anlaşılır bir karakter arz etmektedir. Buna göre ilintisel kavramlar, ayrılan ve ayrılmayan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Ayrılmayan ilinti, gülmenin insan için, çift olmanın dört için olmasıdır. Bunları da kendi içinde zihinde ayrılan ve zihinde ayrılması mümkün olmayan şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ayrılan ilintiyi de, “çocukluk”, “gençlik” gibi yavaş ayrılan, “utançtan kızarmak” ve “korkudan sararmak” gibi hızlı ayrılan şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Son olarak Gazzâlî ilintiyi, genel ve özel ilinti şeklinde iki kısma ayırarak konuyu bitirmektedir.³²

³⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 26-28.

³¹ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 57, 58.

³² Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 59, 60.

1.4. Beş Tümel

İbn Sînâ, beş tümel lafızların üçünü özsel, ikisini ise ilintisel olarak düşünmektedir. Özsel olanları da iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, şeylerin hakikatlerinin ne olduğu sorulduğunda verilen özsel cevaptır. “İnsan, öküz ve at” için “nedir” sorusu sorulduğunda, “canlıdır” şeklinde cevap verilir. “Siyah, kırmızı ve beyaz” için “renk”; “on, beş, üç” için “sayı”; “Amr, Halit ve Zeyd” için “insan” denilmesi böyledir. İbn Sînâ, bunlar için Arapçada “mâ hüve (o nedir)” sorusunun cevapları olarak söylediğini ifade etmektedir. İkinci özseller, bunların kendisi içinde hangisi olduğu sorusuna verilen cevaplardır. İnsanın hangi canlı olduğu sorusuna karşı, “düşünen” diye cevaplanması böyledir. Arapçada bu durum, “eyyü şey (hangi şey)” sorusuyla cevaplanmaktadır. İbn Sînâ buna ayırım demektedir.³³ İlk özseller için açıkça ifade etmese de bunlar cins ve türdür.

İbn Sînâ, “o nedir?” sorusuna cevap olan özsel tümelleri kendi arasında “genellik” ve “özellik” ilişkilerini kurmaktadır. Örneğin cisim canlıdan genel, varlıktan daha özeldir. Canlı da insandan genel cisimden özeldir. O, buradan hareketle *“daha genel tümel olanların daha özel cins, daha özel tümel olanların da daha genel tür olduğu”* sonucuna varmaktadır. Ona göre, tümellerden hem cins hem de tür olanlar vardır. Bunları ara cinsler olarak düşünmek gerekir. “Varlık”, “nicelik”, “nitelik” gibi sadece cins olanlar vardır. Bununla birlikte “insan”, dört “siyahlık” gibi cins olmayıp sadece tür olanlar da vardır. Çünkü bunların altında sadece tikeller vardır. Örneğin, siyahın diğer siyahtan özsel olarak bir farkı yoktur. Sadece iç halleriyle fark olabilir. Kalem ve kargadaki siyahlık gibi. Her ne kadar siyahlık kargadan ayrılmasa da (zihinde ayrılır) bu böyledir.³⁴

İbn Sînâ’ya göre, bir türün altında yer alan tikeller ilintisel olarak birbirinden ayrılır. Örneğin bir şahıs başka bir şahıstan daha uzun, daha beyaz, daha yaşlı, birisinin oğlu ve başka bir şehirden olmak bakımından ayrılır. İşte bunlar ilintisel niteliklerdir. İbn Sînâ, türlerin altındaki tikellerin durumunu anlatarak cins olmayan türlerin nasıl bir şey olduklarını izah ettiğini düşünmektedir. Bunlar, altında başka türü olamayan

³³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 29-30.

³⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 31-32.

türlerin türü olmaktadır. Böylelikle özsel tümellerin ya cins ya da tür oldukları açıklığa kavuşmuş olmaktadır.³⁵

İbn Sînâ ilintisel tümelleri de hassa ve genel ilinti olarak ayırmaktadır. Hassa, insanın gülen olması gibi sadece türe aittir. Genel ilinti ise hareketli olmak gibi hem insan hem de başka türlere ait tümellerdir. Siyahlığın hem kargada hem de başka varlıklarda olması da böyledir. İbn Sînâ son olarak her beş tümel lafızları şu şekilde örneklendirmektedir. Her tümel; canlı gibi cins, insan gibi tür, düşünen gibi ayırım, gülen gibi hassa, hareketli ve beyaz gibi genel ilinti olabilir.³⁶

Gazzâlî, özsel tümelleri iki açıdan ele almaktadır. Onun bu tutumu İbn Sînâ'dan farklılık arz etmektedir. Birincisi, genel-özel açıdan özsel tümellerin ele alınması; ikincisi ise başka bir yönden dediği açıdır. Genel-özel açıdan Gazzâlî, özsel tümelleri çok açık bir biçimde izah etmektedir. Buna göre, cins kendisinden daha geneli olmayan özsel tümeldir. Tür, altında daha özeli bulunmayan özsel tümeldir. Her ikisinin arasında yer alan tümeller de mutavassıtlar olmaktadır. Özsel tümellerin üstünde daha geneli olmayana, cinslerin cinsi denir.³⁷

Buraya kadar ele alınanlar birebir olmasa da İbn Sînâ'nın da değindiği konulardı. Dolayısıyla aynılık değil, bir benzerlik söz konusudur. Ancak burada Gazzâlî, İbn Sînâ'nın değinmediği üstün cinsler meselesini irdeleyemeye çalışmaktadır. Buna göre, üstün cinsler on tanedir. Bunlardan biri töz, geri kalan dokuzu ise ilintidir. Ayrıca Gazzâlî, cins ve türün açılımını olgusal olarak örneklendirmektedir. Buna göre cins, cisim olan ve cisim olmayan olarak ayrılır. Cisim de gelişen ve gelişmeyen şeklinde ayrılır. Gelişenler ise canlılar ve bitkiler olarak ayrılır. Son olarak canlı da insan ve diğerleri olarak ayrılmaktadır. Cins ve türü izah etmeye devam eden Gazzâlî'ye göre, töz cinslerin cinsidir, insan ise türlerin türüdür. Bunların arasında yer alanlar ise duruma göre cins ve tür olabilmektedirler. İnsan özsellik bakımından son olduğu için türlerin türüdür.³⁸

Türlerin altında bulunan özelliklerin özsel olmadığı ilintisel nitelikler olduğu noktasına gelince, Gazzâlî'nin burada ifade ettikleri İbn Sînâ'nın söylediklerinin

³⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 32.

³⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 32.

³⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 60.

³⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 61.

tekrarı durumundadır. Buna göre örneğin insan; kısa-uzun, çocuk-ihthiyar ve bilgin-cahil olabilir. Bunlar özsel tümeller olmayıp ilintisel tümellerdir. İnsan tözü açısından attan farklıdır. Siyah, beyazdan farklıdır. Siyahın siyahtan farkı, farklı nesnelerde olsalar da özü itibarıyla bu fark söz konusu değildir. Siyahlığın kargaya nisbet edilmesi ilintiseldir. Zeyd, Amr'dan tözü bakımından farklı değildir. Onun farkı, başkasının oğlu olması, başka bir yerden olması ve başka bir renkten olması bakımından olabilir.³⁹ Burada Gazzâlî'nin gerek karga-siyahlık gerek Zeyd ve Amr ile ilişkili olarak kullandığı başkasının oğlu, başka yerden ve başka renkten olma analogilerinin aynısının İbn Sînâ'da yer alması dikkat çekicidir.⁴⁰

Yukarıda Gazzâlî'nin özsel tümelleri başka bir açıdan daha ele aldığımıza değinmiştik. Bu, “o nedir?” ve “o hangi şeydir?” soruları açısından bir tasniftir. Ona göre, İbn Sînâ'da olduğu gibi “o nedir” sorusu cins ve türü, “o hangisidir” sorusu ise ayrımı vermektedir. Gazzâlî'nin o nedir sorusuna verilen cevapları örneklendirirken İbn Sînâ'nın örneklerinin aynısını kullandığı görülmektedir. Buna göre “at, öküz ve insan nedir?” sorusuna “canlı” ve “Zeyd, Amr ve Halit nedir?” sorusuna “insan” cevabının verilmesi böyledir. Gazzâlî, devamında İbn Sînâ'nın yaptığı gibi insan kavramı üzerinden ayrımı da izah etmektedir. Buna göre insana işaret edilerek ona canlı denilmesi, onu diğer canlılardan ayırmaz. Onu diğer canlılardan ayırmak için ayrıca “o hangi şeydir?” sorusuna cevap olarak özsel bir tümel olan “düşünen” denilmesi gerekir.⁴¹ Gazzâlî, burada konuyu hiç kesmeden “canlı ve düşünen ifadeleri insanın tanımını vermektedir” diyerek hemen tanım konusuna geçmektedir.⁴² İbn Sînâ, tanım konusunu ayrı bir yerde ele aldığı için biz de bir sonraki başlıkta bunu incelemeye çalışacağız.

Burada dikkat çekici noktalardan birine de değinmemiz gerekir. Görüldüğü şekilde İbn Sînâ özsel tümelleri izah ettikten sonra çok geniş olmasa da hassa ve genel ilintiyi de izah etmektedir. Gazzâlî ise tanım konusunu ele aldıktan sonra sadece “ilinti ise genel ilinti ve özel ilinti olarak ayrılır” ifadesini kullanmakla yetinerek, meseleyi kısa tutmaktadır.⁴³

³⁹ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 61; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 32.

⁴⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 61; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 32.

⁴¹ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 61, 62.

⁴² Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 62.

⁴³ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 64.

1.5. Tanım ve Betim

İbn Sînâ, konuya tanım ve betimin amacını vermekle başlar. Buna göre tanımın amacı, bir şeyin özünün hakikatini vermektir. Betimin amacı ise özünün hakikatini vermeden bir şeye işaret etmektir. Bizzat işaret etmek ayırma aittir. Neticede İbn Sînâ tanımın, bir şeyin yakın cins ve ayırımından oluştuğunu ileri sürmektedir. Örneğin “*insan düşünen canlıdır*” denildiğinde bu, insanın tanımı olur. “*Dört iki defa bölününce bire ulaşan bir sayıdır*” örneği de böyledir. O, betim için ise şu örnekleri vermektedir: “*İnsan; gülen, ağlayan ve geniş turnaklı bir canlıdır*”, “*dört; kendisiyle çarpımında on altı veya iki ile çarpımında sekiz elde edilen bir sayıdır*” demek gibi.⁴⁴

İbn Sînâ, tanım ve betimi örnekleriyle izah ettikten sonra, bunlarda olması gereken dört şarta ve bu şartlara riayet edilmediği takdirde oluşacak dört hatadan bahsetmektedir. Bilinmesi gereken bir şey, kendisinden daha iyi bilinen bir şeyle tanıtılması gerekir. Aksi takdirde tanım yapmanın bir faydası olmaz. Buna riayet edilmediği takdirde şu dört yanlış meydana gelecektir. Birincisi, tanımı yapılacak şeyin kendisiyle tanımının yapılmasıdır. “*Zaman hareketin süresidir*” denilmesi böyledir. Zaman ve süre aynı olmaları ve zaman kendisiyle tanımlandığı için burada tanım yapılmış olmaz. İkincisi, tanımı yapılan şeyin, açıklık ve kapalılıkta kendisine eşit olan bir şeyle tanımının yapılmasıdır. “*Siyah, beyazın karşıtı olan bir renktir*” demek gibi. Tanımın olmamasının sebebi, açıklık ve kapalılıkta siyah ile beyazın farklı olmamasıdır. Üçüncüsü, tanımı yapılan bir şeyin kendisinden daha kapalı olan bir şeyle tanımlanmasıdır. “*Ateş, nefse benzeyen bir şeydir*” demek gibi. Burada nefis kavramı, ateşten daha kapalıdır. Dördüncüsü ise tanımı yapılan şeyin, kendisiyle tanımlanacak olan şeyle tanımlanmasıdır. “*Güneş gündüze doğan bir yıldızdır*” denilmesi böyledir. Burada gündüz, güneşle tanıtılması gerekirken (gündüz güneşten dolayı var olduğu için) sebep olan bir kavram, sonucu olan bir kavramla tanıtılmıştır.⁴⁵

Yukarıda Gazzâlî’nin beş tûmelin hemen ardından yeni başlık vermeden tanım konusuna geçtiğine değinmiştik. Bu anlamda onun beş tûmel ile tanım konusunu birbirinden ayırmaması, İbn Sînâ’nın tutumundan farklıdır.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 32-34.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 34-36.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın "*tanım, bir şeyin hakikatinin özünü vermektir*" sözünü aynı şekilde alarak tanım ve betim arasındaki farkı daha anlaşılır bir şekilde izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre tanım, bir şeyin özünün hakikatini soranın zihninde tasavvur ettirmektir. Bu anlamda "düşünen" ve "canlı", insanın tanımını verirler. Buradaki "düşünen" kavramı, "uzun boylu", "geniş omuzlu", "güler yaratılışlı" kavramlarıyla değiştirilirse bu, betim olur. Gazzâlî'ye göre bunun faydası sadece ayırmaktır. Özsel özellikler zikredilmeden tanım olmaz. Betimler özel özsel ayrımlara bağlı gerçekleşir. Canlının tanımında "canlı cisimdir, nefis sahibidir, hissedendir" denilerek, öze ait ayırt edici özellikler verilmiş olur. Ancak özsel ayrımların tamamlanması için buna "irade ile hareket edendir" ifadesinin de eklenmesi gerekir. Böylelikle nesnenin hakikati zihinde tamamlanmış olur. Burada Gazzâlî'nin anlaşılması için konuyu daha da genişlettiği görülmektedir.⁴⁶

Gazzâlî, tanım konusunda aynen İbn Sînâ gibi tanımın ve betimin ne olduğunu vererek ardından tanımda düşülen yanlışlara değinmektedir. Tanımda düşülen hataların dört olması, bunların ne oldukları ve örnekleri tamamen aynıdır. Ancak Gazzâlî, hataların neler olduğunu söyledikten sonra örnekleri ayrıca vermektedir. Birinci örnek, "*zaman hareketin süresidir, çünkü zaman hareket müddetidir*". Zaman ile süre aynı olduğu için anlaşılmasız gelmektedir. İkinci örnek, "*beyaz, siyaha karşıttır*" denilmesi gibi. Tanımı yapılan nesne karşıtıyla yapılmıştır, oysa tanımlanan nesne belirsiz ise karşıtı da belirsiz olur. Karşıt kavram, kapalılıkta kendisi gibidir. Üçüncü örnek, "*ateş nefse benzeyen bir unsurdur*" şeklindeki tanım böyledir. Nefs, ateşten daha kapalı olduğu için ateşin nefse tanımlanması doğru değildir. Dördüncü örnek ise, "*güneş, gündüzleri ortaya çıkan ışık veren bir yıldızdır*" şeklinde tanımlanmasıdır. Burada tanımlanan nesne, kendisinden dolayı var olan bir şeyle tanımlandığı için hatalıdır. Yani güneş kendisinden dolayı bilinen gündüz ile tanımlanmıştır.⁴⁷

Tanım konusunda tanım ve betimin diğer kısımları, tanımlanamazlar, tanımda düşülen başkaca hatalar olmasına rağmen Gazzâlî, İbn Sînâ'nın ele aldıklarının çerçevesini aşmamıştır. Sadece tanım ve betimin tarifleri ve örnekleri alınmıştır. Ayrıca İbn Sînâ'nın tanımda hataya düşülen yerlerin dört olduğu, nereler olduğu ve

⁴⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 62-63.

⁴⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 63.

özellikle verdiği örnekler, Gazzâlî tarafından bir ekleme ve çıkarmaya gitmeksizin aynen alınmıştır.



2. ÖNERMELER MANTIĞI

2. 1. Önermenin Neliği

İbn Sînâ önermeler bahsine tekil lafızlardan bileşiklerin meydana geldiğini söylemekle başlamaktadır. Bunlarda biri de önerme, haber, kesin söz denilen türdür. O, önermeyi, “*hakkında doğru veya yanlış diye yargıda bulunulan söz*” şeklinde tanımlamaktadır. Örneğin, “*insanın ödülü ve cezası vardır*” doğrulanabilir, “*insan uçandır*” denildiğinde bunun yanlışlanabilir, “*ne zaman güneş doğsa gündüz olur*” denildiğinde bunun doğrulanabilir, “*ne zaman güneş doğarsa yıldızlar görünür*” denildiğinde bunun yanlışlanabilir, “*sayı ya tektir ya çifttir*” denildiğinde bunun doğrulanabilir veya “*sayı ya siyah ya da beyazdır*” denildiğinde bunun yanlışlanabilir olması böyledir. İbn Sînâ önermesel cümlelerin hangileri olabileceğini belirttiikten sonra, “*bana masal öğret*”, “*benimle okula gel*” örneklerinde belirtilen emir ve istek gibi cümlelerin, yanlışlanabilir veya doğrulanabilir özelliklerinin olmamasından ötürü önerme olamayacağını belirterek, önerme olan ve önerme olmayan cümleler arasında bir ayrımı gitmektedir.⁴⁸

“*Tekil anlamlar birleştirildiğinde bölümler ortaya çıkar. Biz bu bölümlerden sadece haber üzerinden duracağız. Haber, önerme ve kesin söz olarak adlandırılır. Haber, kendisi aracılığıyla doğrudur veya yanlıştır sonucuna varılan yargıdır*”. Önermeler bahsinin girişinde Gazzâlî’nin kullanmış olduğu bu ifadeler, İbn Sînâ’nın önermeleri açıklamak için dile getirdiği ifadelerin aynısıdır. Gazzâlî, “*evren sonradan değildir*”, “*insan taşdır*”, “*güneş doğmuşsa yıldızlar gizlenmiştir*”, “*güneş doğmuşsa yıldızlar görünür*”, “*evren ya sonradan değildir ya da öncesizdir*”, “*Zeyd ya Kahire ya Medine’dir*” denildiğinde bu önermelerin doğrulanması veya yanlışlamalarının yapılabileceğini ve ne türden cümlelerin önerme olabileceğini aynen İbn Sînâ’ gibi izah etmektedir. Aynı şekilde “*bana bir konu öğret*” ve “*Kurtuba’ya gitmek için bana eşlik eder misin*” gibi İbn Sînâ’nın tercih ettiği emir ve istek cümleleriyle de ne tür cümlelerin önerme olamayacağını vurgulamaktadır.⁴⁹

⁴⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 38-40.

⁴⁹ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 65; Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife* eserinin önermeler mantığı bölümünde *Dânişnâme-i Alâî*’deki gibi hangi cümlelerin önerme olamayacağı meselesine ilişkin özellikle emir ve istek cümlelerine vurgu yaparak açıklama ve örnekler getirmektedir, yalnız onun yetkin mantık eseri olan *Mi’yarü’l-İlm*’de ne böyle bir konuya ne de bir açıklama ve örneklendirmesine

Burada İbn Sînâ'nın önerme olmayan cümle türlerinden sadece emir ve isteğe değinmesi ve Gazzâlî'nin de başka önermesel olmayan cümleleri eklemekten bunu aynen tekrarlaması dikkat çekicidir.

2.2. Yapısına Göre Önergeler

İbn Sînâ önergeleri yapısına göre; basit (yüklemli), bitişik şartlı ve ayrık şartlı diye üç kısma ayırmaktadır. Birincisi, “*insan canlıdır*” ve “*insan canlı değildir*” şeklinde tek yargı bildiren basit önermedir. İkincisi, “*böyle olunca şöyle olur*” veya “*öyle olur ise böyle olur*” şeklinde dile getirilen bitişik şartlı önermedir. Üçüncüsü, “*ya böyledir ya öyledir*” veya “*ya böyle ya böyle değildi*” şeklindeki ayrık şartlı önermedir. İbn Sînâ şartlı önergeleri örneklendirirken, olgusal cümlelerden ziyade formel örnekler üzerinden konuyu açıklamaya çalışmaktadır.⁵⁰

Önergeler bitişik ve ayrık şartlı önergelerle devam eden İbn Sînâ'ya göre, yapısı açısından basit önermenin konu ve yüklem şeklinde iki unsurunun bulunması gibi, şartlı önermenin de ön-bileşen ve art-bileşen şeklinde iki unsuru bulunmaktadır. Ön-bileşen, şartın bitişik olduğu unsur; art-bileşen ise cevap olan unsurdur. “*Eğer güneş doğarsa gündüz olur*” önermesinde geçen “güneş doğarsa” ifadesi ön-bileşen, “gündüz olur” ifadesi de art-bileşendir. “*Bu sayı ya çifttir ya da tektir*”, “*bu sayı ya o sayıya eşittir ya da az veya çoktur*” ve “*her sayı ya iki ya üç ya dört olabilir*” önergelerinde görüldüğü şekilde ön-bileşen ve art-bileşen kısımlara ayrılmaktadır.⁵¹

İbn Sînâ ardından basit önerme ile şartlı önermenin unsurlarını karşılaştırarak aralarındaki farklara değinir. Birincisi, basit önermede konu ve yüklem yerine tekil lafız gelebilirken, şartlı önermede ön-bileşen ve art-bileşen kendi başlarına birer önerme olduklarından yerlerine tekil lafzın gelememesidir. İkincisi, basit önergelerde konu ve yüklem “*Zeyd canlıdır*” ve “*Zeyd canlı değildir*” örneklerinde olduğu gibi nitelik bakımından bir yüklemenin gerçekleşip gerçekleşmemesi mümkün iken; şartlı önergelerde ön-bileşen ve art-bileşen arasında herhangi bir yüklemenin mümkün olmamasıdır.⁵² Bunu daha anlaşılır kılacak olursak, basitlerde yüklem, konunun

rastlanmaktadır. Konu ile ilgili olarak bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mî'yaru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak (İstanbul: TYEKBY, 2013), 114-146.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 40.

⁵¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 48-50.

⁵² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 50.

yüklemidir veya konu yüklemidir denilebildiği halde, bileşiklerde böyle bir şey denilmez. Yani ön-bileşen art-bileşendir ve ön-bileşen art-bileşen değildir denilemez.

İbn Sînâ'ya göre bitişik şartlı önerme ile ayrık şartlı önermenin unsurları da kendi aralarında farklılık taşımaktadırlar. Bu farklardan birincisi, bitişik şartlılarda “*eğer güneş doğarsa gündüz olur*” önermesinde görüldüğü gibi ön-bileşen ile art-bileşenin yeri değiştirilemez. Değiştirilirse anlam bozulur. Ayrık şartlılarda ise “*sayı ya çifttir ya tektir*” “*sayı ya tektir ya çifttir*” önermelerinde olduğu gibi unsurların yeri değiştirilirse anlam bozulmaz. İkinci fark ise, bitişik şartlı önermelerde, art-bileşenin ön-bileşenle uyumlu olmasıdır. “*Eğer güneş doğarsa gündüz olur*” önermesinde olduğu gibi. Oysa ayrık şartlılarda art-bileşen ön-bileşene zıddır veya uyumsuzdur. “*Sayı ya tektir ya da çifttir*” önermesinde “tek” ve “çift” kavramları böyledir.⁵³

İbn Sînâ son olarak bitişik şartlının mühmel ve nicelik olarak belirli oluşuna değinmektedir. “*Eğer güneş doğarsa gündüz olur*” gibi önermelerde “her zaman”, “her defa”, “bazen” kavramları kullanılmaz. Fakat “*güneş doğarsa bulut vardır*” önermesi tümel olumlu; *güneş doğarsa asla gece değildir*” önermesi tümel olumsuz; “*güneş doğduğunda bulut var değildir*” önermesi ise tikel olumsuzdur. İbn Sînâ, bitişik şartlı önerme ile ilgili, onun tümel olması durumunda ön-bileşenin ve art-bileşenin ikisinin de tikel önerme olacağını belirtir. *Her ne zaman bazı insanlar yazıcı olursa bazı canlılar yazıcıdır*” önermesi gibi.⁵⁴

Gazzâlî, İbn Sînâ gibi yapılarına göre önermeyi basit, bitişik ve ayrık şeklinde üç kısma ayırarak incelemektedir. Basit önermeyi iki unsurdan oluşan cümle şeklinde açıklayıp “*âlem sonradan olmadır*” örneğiyle de unsurlarını çözümlemeye gitmektedir. Buna göre “âlem” konu, “sonradan olma” yüklemidir.⁵⁵

Gazzâlî yapısına göre önerme çeşidi olan bitişik şartlı önermeyi İbn Sînâ'nın yöntemiyle açıklar. Bitişik şartlı önermenin de ön-bileşen ve art-bileşen şeklinde iki unsurunun bulunduğunu ifade eder. “*Eğer güneş doğarsa yıldızlar gizlenir*” önermesi üzerinden şart edatı olan “eğer” lafzının kaldırılması durumunda, “güneş doğar” ve “yıldızlar gizlenir” şeklinde iki ayrı önermenin ortaya çıkacağını belirtir. Şart edatının

⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 50-52.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 52-54.

⁵⁵ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 66.

bir önermeyi doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olmaktan çıkardığının uyarısını İbn Sînâ gibi o da yapmaktadır.⁵⁶

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın unsurlar üzerinden yapmış olduğu basit önerme ile şartlı önerme arasındaki iki temel farka aynen değinmektedir. Birincisi, şartlı önermelerin iki önermeden meydana gelmesidir. Bunların yerine tekil terimler gelemmez. Oysa basit önermelerin unsurları tekil terimlerden meydana gelmektedir. Başka bir ifadeyle basit önermelerin unsurları tekil bir ifadeyle dile getirilebilmektedir. İkincisi ise basit önermelerde konudan yüklemi sormanın mümkün olmasıdır. Örneğin, “*insan canlıdır*” önermesine “*insan canlı mıdır?*” sorusu sorulabilir.⁵⁷ Ancak şartlılarda böyle bir şey yapılamamaktadır. Gazzâlî, ikinci ayrımda İbn Sînâ'dan konuyu özü itibarıyla alsa da farklı kelimelerle dile getirmektedir.

Gazzâlî aynen İbn Sînâ'nın unsurlar üzerinden yapmış olduğu bitişik ile ayrık şartlı önermelerin iki temel farkına değinmektedir. Buna göre birincisi, ayrık şartlı önermede ön-bileşen ve art-bileşenin yer değiştirebilmesidir. Herhangi bir döndürme durumunda önermenin anlamında bir bozulma meydana gelmeyecektir. Oysa bitişiklerde unsurların yeri değiştirilemez. İkincisi ise bitişik şartlı önermede art-bileşenin ön-bileşene uyumlu olma zorunluluğu varken, ayrık şartlı önermede her unsurun birbirine ters veya zıt olması söz konusudur.⁵⁸ Dolayısıyla unsurlar birbirini gerektirmez, aksine birbirini öteler.

2.3. Niteliğine Göre Önermeler

Basit önermeyi açıklarken önermenin niteliğine de değinen İbn Sînâ, “*insan canlıdır*” örneğiyle bir şeye var demenin olumlu önermeyi, “*insan canlı değildir*” örneğiyle de bir şeye yok demenin olumsuz önermeyi oluşturduğunu ifade etmektedir. Bundan sonra önermenin unsurlarını ele alan İbn Sînâ, hakkında hüküm verilene konu, kendisiyle hüküm verilene de yüklem tanımlamalarında bulunmaktadır. Bu unsurlar da “*insan canlıdır*” önermesinde olduğu gibi bazen tekil lafız, bazen de “*kim yediğini*

⁵⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 66.

⁵⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 67.

⁵⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 67-68.

iyi çiğnemezse midesine zarar verir” önermesinde olduğu gibi bileşik lafız şeklinde gelebilmektedir.⁵⁹

İbn Sînâ önermeleri nitelik bakımından inceledikten ve önermelerin unsur çözümlemesini yaptıktan sonra niteliğin devamı olan madûle önermeyi açıklamaktadır. O, “Zeyd görmeyendir” veya “Zeyd evde olmayandır” önermelerinin olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu sorusuna olumlu diye cevap vermektedir. O, gerekçe olarak “nâ-bînâ/görmeyen” ifadesinin yüklem olduğunu dolayısıyla olumlu yapmamız durumunda olumlu, olumsuz yapmamız durumunda da olumsuz olacağını belirterek “nâ-bînâ est/görmeyendir” dediğimizde “est/dır” ekinden ötürü olumlu olduğunu belirterek bunu “madûlenin olumlusu” şeklinde isimlendirir. Eğer Zeyd dünyada değilse “Zeyd gören değildir” ifadesi doğru olur, çünkü yaşamı olmayan gören de olamaz. “Zeyd görmeyen değildir” önermesinin de olumsuz olduğunu, çünkü “görmeyen” kavramının yüklem olduğunu ve “değildir” kavramının kattığı olumsuz anlam ile olumsuzlaştığını belirterek buna da “madûlenin olumsuzu” adını vermektedir.⁶⁰

Gazzâlî de nitelik bakımından önermeleri olumlu ve olumsuz olarak iki kısımda incelemektedir. “Âlem sonradan olmadır” olumlu, “âlem sonradan olma değildir” olumsuz önermelerdir. O, İbn Sînâ’nın değinmediği şartlıların olumluluk ve olumsuzluklarını da ele almaktadır. Buna göre, bitişik şartlı önermedeki olumsuzluk, ön-bileşen ile art-bileşen arasındaki bitişikliğin kaldırılması iken; ayrık şartlı önermedeki olumsuzluk ön-bileşen ile art-bileşen arasındaki ayrılığın kaldırılmasıdır. “Eşek ya erkek ya da siyah değildir” olumsuz ayrık önermedir. “Eşek ya erkektir ya da dişidir” olumlu ayrık şartlı önermedir. “Âlem ya öncesiz ya cisim değildir” cümlesini olumsuz ayrık şartlı önerme iken, “âlem ya öncesiz ya sonralıdır” cümlesini olumlu ayrık şartlı önermedir.⁶¹

Gazzâlî, İbn Sînâ’nın değinmiş olduğu madûle önerme çeşidine de değinmektedir. O, Farsçada geçen “Zeyd nâ bînâ est/ Zeyd gören değildir” ifadesinin

⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 40.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 42.

⁶¹ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 68.

olumsuz gibi düşünülüğünü, ancak olumlu olduğunu çünkü ü anlam bakımından bunun “*Zeyd kördür*” cümlesiyle aynı olduğunu belirtir.⁶²

Buraya kadar Gazzâlî’den aktardıklarımız İbn Sînâ’nın söylediklerinin bir özeti mahiyetindedir diyebiliriz. Ancak o, şartlı önermelerin olumlu ve olumsuzluk durumlarını belirterek İbn Sînâ’dan farklılık oluşturmaktadır. Ayrıca Gazzâlî’nin Arapça kaleme aldığı bir eserine Farsça bir örnek getirmiş olması manidardır.

2.4. Niceliğine Göre Önermeler

Önermenin niceliğini temelde tümel ve tekil (şahsi) şekliden bir ayrıma tabi tutan İbn Sînâ’ya göre, konu eğer tümel olursa niceliği ya belirsiz (mühmele) ya da belirli (mahsûre) olmak zorundadır. Niceliği belirsiz önermedeki yargının, “herkes” veya “bazı” nicelik ifadeleriyle belirtilmemiş olmasıdır. “*İnsan hareketlidir*” veya “*insan hareketli değildir*” demek gibi. Burada konunun niceliği belirtilmemiştir. Belirli (mahsûre) önerme ise “herkes” ve “bazı” gibi hükmün niceliğinin belirtildiği önermelerdir. Önermenin niceliğini belirten terime “nicelik eki (sû)” denir.⁶³

İbn Sînâ, belirli önermeleri dört kısma ayırmaktadır. Bunlar; tümel olumlu, tümel olumsuz, tekel olumlu ve tekel olumsuzdur. Tümel olumlu, her şey hakkında olumlu yargıda bulunan önermedir. “Her”, “her ne” niceleyicilerle yapılır. “*Bütün insanlar canlıdır*”, gibi. Tümel olumsuz, her şey hakkında olumsuzluk bildiren önermelerdir. “Hiçbir” niceleyicisi ile yapılmaktadır. “*Hiçbir insan sonsuz değildir*” gibi. Tekel olumlu, yargının konunun bazısı hakkında varlık yönünden olumlanmasıdır. “Bazı” niceleyicisiyle yapılmaktadır. “*Bazı insanlar yazardır*” önermesi böyledir. Tekel olumsuz ise konunun bir kısmı hakkında olumsuzlamada bulunmak veya yokluk yönünden yargıda bulunmaktır. “*İnsan yazar değildir*” gibi. Bunun nicelik ifadesi ise “bazısı... değildir” şeklinde olmaktadır. İbn Sînâ burada tekel olumsuzun “bütün... değildir”, “...olan her şey değildir” ve “her şey... değildir” gibi başka nicelik ifadelerinin de olduğuna değinmektedir. “*Bütün insanlar yazar değildir*”, “*insan olan her şey yazar değildir*” ve “*her insan yazar değildir*” önermeleri

⁶² Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 68-69.

⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 42-44.

söylendiğinde insanın tamamı hakkında değil, bir kısmı hakkında, yani yokluk yönünden hüküm verilmiş olmaktadır.⁶⁴

Belirsiz önermelerin niceliksel hükmü hakkında fikir yürüten İbn Sînâ'ya göre, belirsizler, tikel önerme hükmündedir. O, bu düşüncesini şu şekilde temellendirmektedir: “*İnsan böyledir*” dendiğinde bu önermeden, bütün insanlar insan ve bir insan da insan olduğu için hem tümel hem de tikel anlaşılabilir. Tümel şüpheli, tikel ise kesindir. “*Bazı insanlar böyledir*” önermesi, diğer bazı insanların aksi olduğunu gerektirmez. Çünkü hepsinin doğruluğu, bazısının da doğruluğunu vermektedir.⁶⁵ İbn Sînâ'nın düşüncesini anlaşılır kılacak olursak “*insan canlıdır*” gibi zorunlu olan belirsiz bir önermeyi tümel alsak da doğru olur, tikel alsak da doğru olur. “*Bazı insanlar canlıdır*” önermesi doğrudur. Ancak “*insan yazardır*” gibi mümkün bir önermeyi ele aldığımızda “*bazı insanlar yazardır*” tikeli doğru olurken, “*bütün insanlar yazardır*” tümeli ise doğru olmaz.

Bunlardan hareketle İbn Sînâ, niceliği bakımından sekiz çeşit önermenin olduğu sonucuna varmaktadır. Bunlar; 1. Tekil olumlu 2. Tekil olumsuz 3. Belirli olumlu 4. Belirsiz olumsuz 5. Tümel olumlu 6. Tümel olumsuz 7. Tikel olumlu 8. Tikel olumsuz. Ona göre, bunlardan tekiler, bilimlerde kullanışsız olduğu ve belirsizlerin de tikel hükmünde olmasından dolayı geriye dört belirli önerme kalmaktadır.⁶⁶

Niceliği bakımından önermelerin temelde ikiye bölünmesi, İbn Sînâ'da tümel ve tekil şeklinde iken; Gazzâlî'de tekil ve tekil olmayan şeklindedir. Onun tekil olmayan dediği İbn Sînâ'nın tümel dediğinin başka bir ifadesidir. Gazzâlî, aynen İbn Sînâ gibi tümel veya onun ifadesiyle tekil olmayan önermeleri, niceliği belirsiz (mühmele) ve niceliği belirli (mahsûra) şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ona göre belirsiz önerme, konunun tamamına veya bir kısmına hükmün yüklendiğini belirten bir niceliyicinin olmadığı önermedir. “*İnsan hüsrandır*” gibi. Belirli önerme ise içinde nicelik ifadesinin geçtiği önermedir. Bunlar dört tanedir. 1. Tümel olumlu: “*Bütün insanlar canlıdır*” gibi. 2. Tikel olumlu: “*Bazı insanlar yazardır*” gibi. 3. Tümel olumsuz: “*Hiçbir insan taş değildir*” gibi. 4. Tikel olumsuz: “*Bütün insanlar*

⁶⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 44-46.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 46.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 46.

yazar değildir” veya “bazı insanlar yazar değildir” gibi.⁶⁷ Burada niceliğine göre önermelerin esas olarak tümel ve tekil olarak ayrımı, tümelerin belirli ve belirsiz şeklinde ayrımı, devamında bunların tanımlanması ve dört belirli önermenin sayılması, İbn Sînâ’da aynen geçmektedir. Ancak Gazzâlî’nin bunları daha öz bir şekilde ele aldığını ifade etmek gerekir.

Gazzâlî bu bilgileri verdikten sonra, aynen İbn Sînâ gibi sekiz önerme çeşidinin olduğunu ifade ederek bunları ele almaktadır. İbn Sînâ’da değindiğimiz için bunlara tekrar değinmemize gerek yoktur. Söz konusu sekiz önermenin değeri hakkında fikir yürüten Gazzâlî, İbn Sînâ gibi tekillerin bilimlerde kullanışlı olmadıkları ve belirsizlerin de tümelde kuşku durumundan dolayı tikel hükmünde olduklarını, dolayısıyla geriye dört belirli önermenin kaldığını düşünmektedir.⁶⁸

Gazzâlî’de niceliği bakımından önermelere dair buraya kadar ele aldığımız konuların tamamı İbn Sînâ ile birebir aynı şekilde olduğunu gördük. Ancak Gazzâlî, İbn Sînâ’dan farklı olarak nicelik konusunun sonuna şartlı önermelerin de niceliğini eklemektedir. Ona göre, hem bitişik hem de ayrık şartlı önermeler tümel ve tikel olarak ayrılmaktadır. 1. Tümel bitişik şartlı önerme: “*Her ne zaman güneş doğarsa gündüz vardır*” 2. Tikel bitişik şartlı önerme: “*Bazen güneş doğar ve bulut bulunur*”. 3. Tümel ayrık şartlı önerme: “*Her cisim ya hareket halindedir ya da hareketsizdir*” 4. Tikel ayrık şartlı önerme: “*İnsan ya gemide olur ya da boğulur*” gibi.⁶⁹

2.5. Modalitesine Göre Önermeler

İbn Sînâ zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üç modalite kabul eder. Zorunlu önerme, “*insan cisimdir*” önermesinde olduğu gibi hükmün zorunlu olmasıdır. Mümkün önerme, “*insan yazardır*” önermesinde olduğu gibi hükmün mümkün olmasıdır. İmkânsız önerme ise “*insan melektir*” önermesinde olduğu gibi hükmün mümkün olmamasıdır. İbn Sînâ mümkünü de genel ve hakiki şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutmaktadır. Genel mümkün, sadece olması mümkün olandır. Bu mümkün türü, imkânsız olmayandır ve zorunluyu içine almaktadır. Hakiki mümkün

⁶⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 69-70.

⁶⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 70.

⁶⁹ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 71.

ise hem imkânsız hem de zorunlu dışlayandır. Bu anlamdaki mümkün, her şeyin olması ve olmamasının olasılıklı olmasıdır.⁷⁰

Gazzâlî, modalite konusunda İbn Sînâ'dan farklı olarak “yüklemin konu ile ilişkisi bakımından” ibaresini kullanarak bir anlamda modalitenin ne anlama geldiğini ifade etmektedir. O da aynen İbn Sînâ gibi üç modalite kabul etmektedir. Ancak farklı olarak modalite türlerini tanımlamaz ve örnekleri verirken de önermelerin olumsuzlarını da zikretmektedir. Mümkün önerme: “*İnsan yazardır*” veya “*insan yazar değildir*” gibi. İmkânsız önerme: “*İnsan taşdır*” veya “*insan taş değildir*” gibi. Zorunlu önerme: “*İnsan canlıdır*” veya “*insan canlı değildir*” gibi. Mümkün modalitesinin ikili ayrımında da Gazzâlî, İbn Sînâ gibi düşünmektedir ve onun açıklamalarını dile getirmektedir. Ona göre, mümkün iki anlamı içerecek ortak bir kavramdır. Bazen mümkün ile imkânsız olmayan her şey kastedilir ve buna zorunlu da girer. Bu şekilde düşünüldüğünde varlıklar mümkün ve imkânsız olarak ayrılır. Bazen de mümkün kavramıyla hem varlığı mümkün olan hem de yokluğu mümkün olan varlıklar kastedilir. Bu şekilde de varlıklar mümkün, zorunlu ve imkânsız şeklinde ayrılır. Birinci anlamda zorunlu mümkün dâhil olurken ikinci anlamda dâhil olmaz.⁷¹ Gazzâlî'nin her iki duruma göre yaptığı modalite tasnifi İbn Sînâ'da aynen geçtiği görülmektedir.

2.6. Çelişik Önermeler

İbn Sînâ'ya göre, iki önermenin nitelik, doğruluk ve yanlışlık bakımından birbirine zıt olması durumunda çelişiklik meydana gelir. Fakat çelişikliğin de oluşabilmesi için bazı şartlar gereklidir. Bunlardan birincisi, basit veya şartlı önermede unsurların anlam bakımından aynı olmasıdır. “*Kuzunun babası vardır*” ve “*kuzunun babası yoktur*” önermelerinin ilkinde kuzu ile koyunun yavrusu kastedilirken, ikincisinde göğün burcu kastedilmiştir. Bu nedenle bu iki önerme çelişik değildir. Benzer şekilde “*Şeker tatlıdır*” ve “*şeker tatlı değildir*” önermelerinde geçen yüklemelerin anlamsal birliğe sahip olmaması da aynı hükümdedir. “Tatlı” ve “tatlı değil”dir aynı anlamda kullanılmadığı için bir çelişkiden bahsedilemez. Görüldüğü üzere İbn Sînâ konu ve yüklemi aynı maddede ele almaktadır. İkincisi, her iki

⁷⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 46-48.

⁷¹ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 71-72.

önermede bütün-parça ilişkisinin göz önünde bulundurulmasıdır. “*Fılanın gözü siyahtır*” ve “*filanın gözü siyah değil, beyazdır*” önermelerinin ilkinde siyahlıktan gözün tamamı kastedilirken, diğerinde gözdeki beyaz kısım kastedilmektedir. Kastedilen nesnelerin bütünlük bakımından aynılığı söz konusu olmayınca çelişiklikten de bahsedilemez. Üçüncüsü, iki önerme, fiil ve kuvve bakımından eşit olmalıdır. “*Ateş yakıcıdır*” ve “*ateş yakıcı değildir*” gibi. Birinde ateşin yakıcılığı bil-kuvve, diğerinde bil-fiil kastedilirse çelişkiden bahsedilemez. Her ikisinin ya bil-kuvve ya da bil-fiil olması gerekir. Dördüncüsü, iki önermenin görelilik bakımından aynı olmasıdır. “*On çoktur*” ve “*on çok değildir*” gibi. Birisi beş sayısına göre “on çoktur” derse, diğeri de yirmi sayısına göre “on çok değildir” derse her ikisi de haklı olabilir, bu nedenle görelikten kaynaklanan bir durumdan dolayı her iki önerme çelişik olmak zorunda değildir. Çelişkinin olması için her ikisinin “on”dan kastı mutlak olmalıdır. Beşincisi, iki önermede zaman ve mekân aynı olmalıdır. Zamanın ve mekânın değişiminden dolayı çelişki ortadan kalkar. Örneğin birisi bir insan için hastaydı birisi de sağlıklıydı derse ve aynı an için söylememişlerse o takdirde burada bir çelişkiden bahsedilmez. Son olarak İbn Sînâ, çelişik önermelerin niceliksel olarak ifade edilen ve esas olan formel boyutuna da dikkat çekmektedir. Buna göre dört belirli önerme arasında tümel (olumlu) bir önermenin çelişği tikel (olumsuz) olmalıdır.⁷² Tümel arasında gerçekleşen olumluluk ve olumsuzluk birlikte yanlış olabilir. Oysa çelişkide her ikisinden birisi mutlak doğru, diğeri yanlış olmalıdır. Örneğin, “*her insan yazardır*” ve “*hiçbir insan yazar değildir*” veya “*bazı insanlar yazardır*” ve “*bazı insanlar yazar değildir*” önermeleri, birlikte doğru veya birlikte yanlış olabildikleri için çelişik değildirler.⁷³

Gazzâlî de çelişki problemine İbn Sînâ’da olduğu gibi nitelik, doğruluk ve yanlışlık bakımından birbirine karşıt olan iki önermenin çelişik olacağını ifade ederek başlamaktadır. Aynı şekilde o, İbn Sînâ’da olduğu gibi iki önerme arasında bir çelişikliğin oluşabilmesi için bazı şartların gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, iki önermenin konu bakımından aynı olmasıdır. Örneğin “*kuzu kesilir ve kızartılır*” ve “*kuzu kesilmez ve kızartılmaz*” önermelerine konu yapılan “kuzu” kavramları, birinde koyun yavrusu, diğerinde kuzu barınağı anlamında

⁷² Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 129-131.

⁷³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 56-58.

kullanılır, dolayısıyla aynı anlamda kullanılmadığı için çelişki oluşmaz. İkincisi, iki önermenin yüklemine aynı olmasıdır. “Zorlanan muhtardır”, “zorlanan muhtar değildir” gibi. İbn Sînâ hem konuyu hem de yüklemi bir maddede ele alırken Gazzâlî her ikisini ayrı maddelerde ele almaktadır. Üçüncüsü, iki önerme, bütün-parça açısından farklı olmamalıdır. “*Falancanın gözü siyahtır*” ve “*falancanın gözü siyah değildir*” önermelerinin birinde gözün tamamı kastedilirken diğerinde gözbebeği kastedilmektedir. Bu maddede İbn Sînâ’nın örneği aynen tekrarlanmaktadır. Dördüncüsü, iki önerme, güç (bil-kuvve) ve eylem (bil-fiil) bakımından eşit olmalıdır. “*Fıçıda şarap sarhoş edicidir*” ve “*fıçıda şarap sarhoş edici değildir*” önermelerinden birinde fiilî diğerinde potansiyel olma kastedildiğinden dolayı çelişki söz konusu değildir. Beşincisi, görelilik bakımından iki önermenin aynı olmasıdır. “*On yarım*” ve “*on yarım değildir*” önermelerindeki on sayısının, yirmi sayısına veya başka sayılara göre değerlendirilmesidir. Altıncısı, iki önermenin zaman ve mekânda eşit olmasıdır.⁷⁴ İbn Sînâ’nın zaman ve mekân durumunu örneklendirmemesi, Gazzâlî de görülmektedir. Ancak anlaşılması için biz, İbn Sînâ’da örneklendirmeye çalıştık.

Sonuç itibarıyla iki önerme nitelik hariç, diğer konularda farklı olmamalıdır. Gazzâlî, İbn Sînâ’nın son olarak dört belirli önermenin formu açısından dile getirdiği çelişiklik durumlarını aynen kabul ederek fazladan bunu da bir şart olarak ileri sürmektedir. Buna göre, önermelerden biri tümel diğeri de tikel olduğunda ikisi de doğru olmak kaydıyla niceliksel bir farklılık meydana gelmesi gerekir. Her iki önerme tikel ise “*bazı insanlar yazardır*” ve “*bazı insanlar yazar değildir*” önermelerde olduğu gibi ikisi de doğru olabilir. Benzer şekilde “*her insan yazardır*” ve “*her insan yazar değildir*” önermeleri birlikte yanlış olabilirler.⁷⁵

Görüldüğü şekilde Gazzâlî’nin değindiği önermenin çelişik durumlarına dair ilk temel ilkeler, çelişkinin meydana gelmesinin şartları ve çelişikliğin dört belirli önerme üzerinden izah edilen formel durumları, İbn Sînâ’da aynen geçtiği şekilde alınmıştır.

⁷⁴ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 72-74.

⁷⁵ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 72-74; Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife* eserinin önermeler mantığı bölümünün çelişik önermeler bahsinde, *Dânişnâme-i Alâî*’deki gibi çelişiklik şartlarını veya durumlarını aynı şekilde maddelendirirken, *Mi’yarü’l-İlm*’de ise bu şartları sekize çıkarmaktadır, bk. Gazzâlî, *Mi’yarü’l-İlm*, 134-142.

2.7. Önermelerin Döndürmesi

İbn Sînâ'ya göre döndürme, basit ve şartlı önermelerde, önermenin doğruluğunu ve niteliğini değiştirmeden unsurları arasında yer değişikliği yapmaktır. Yani yüklemine konu, konusunu yüklem veya ön-bileşeni art-bileşen, art-bileşeni de ön-bileşen yapmaktır.⁷⁶

İbn Sînâ, dört belirli önermenin döndürmelerini klasik mantık tarihinde bilinen düz döndürme türleri üzerinden vermektedir.⁷⁷ O, döndürme örneklerini tümel olumsuz, tümel olumlu, tikel olumlu ve tikel olumsuz şeklinde bir sıralamayla ele almaktadır. Buna göre tümel olumsuz önermenin döndürmesi tümel olumsuz olarak yapılır. “*Hiçbir V, Y değildir*” önermesi “*hiçbir Y, V değildir*” şeklinde döndürülür. Eğer tümel olumsuz önerme, tümel olumsuz olarak döndürülemezse, onun çelişgi olan “*bazı Y’ler V’dir*” tikel önermesi doğru olur. Bu durumda da yanlış sonuç verdiğinden döndürme gerçekleşmemektedir. Tümel olumlu önerme, tikel olumlu olarak döndürülür. Örneğin, “*Bütün V’ler Y’dir*” ve “*bazı Y’ler V’dir*” önermeleri böyledir. Tümel olumlu önermenin döndürmesi tikel olumlu olarak değil de tümel olumlu olarak alınırsa yanlış sonuç verir. “*Bütün insanlar canlıdır*” önermesi doğru iken “*bütün canlılar insandır*” şeklinde yanlış bir önerme ortaya çıkacaktır. Tikel olumlunun döndürmesi de tikel olumlu olur. “*Bazı V’ler Y’dir*” önermesi “*bazı Y’ler V’dir*” önermesine döndürülebilmektedir. Tikel olumsuz önerme ise bütün örneklerde döndürülemediği için yapılamaz. Örneğin, doğru olan “*bazı canlılar insan değildir*” önermesi, “*bazı insanlar canlı değildir*” şeklinde döndürüldüğünde yanlış sonuç vermektedir.⁷⁸

İbn Sînâ bu meseleye döndürmenin tanımıyla giriş yaparken Gazzâlî, öncelikle her önermenin kendi içinde doğru ve yanlış şeklinde ayrıldığını belirterek başlamaktadır. Ona göre döndürme, bir önermenin doğruluğunu bozmadan yüklemine konu, konusunu da yüklem yapmaktır. O, bir önerme döndürüldükten sonra yanlış oluyorsa o döndürme gerçekleşmemiştir diyerek sonucun doğru olması gerektiğini de vurgulamaktadır. Gazzâlî bundan sonra İbn Sînâ gibi dört belirli önermenin

⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 58-60.

⁷⁷ Döndürmenin neliği ve çeşitleri için bk. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2022), 31.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 58-60.

döndürmelerini ele almaktadır. Tümel olumsuz önermenin döndürmesi tümel olumsuz olarak gerçekleşir. “*Hiçbir insan taş değildir*” önermesi “*hiçbir taş insan değildir*” şeklinde doğru olma zorunluluğu olarak döndürülür. Ancak tümel olumsuz önerme kendisine döndürülmesi doğru olmazsa onun çelişigi olan “*bazı insanlar taştır*” tikel önermesi doğru olur. Bu durumda da çelişigi doğru olacağı için döndürmesi olan önerme doğru olmaz. Görüldüğü gibi o da İbn Sînâ gibi tümel olumsuz önermenin kendisine döndürüldüğünü, çelişigi olan tikel olumlunun yanlışlığını ispatlayarak izah etmektedir. Başka bir ifadeyle o da İbn Sînâ gibi tümel olumsuzda Ektesiz yöntemle başvurmaktadır.⁷⁹ Tikel olumsuz önermenin döndürmesi bulunmamaktadır. Döndürülürse “*bazı insanlar yazarlar değildir*” şeklinde doğru olan bir önerme “*bazı yazarlar insan değildir*” şeklinde yanlış bir önermeye dönüşür. Tümel olumlu önermenin döndürmesi de tikel olumlu olur. Örneğin “*bütün insanlar canlıdır*” önermesi “*bazı canlılar insandır*” şeklinde döndürülür. Ancak bu tümel olumlu önermeye, tikel olumlu değil de “*bütün canlılar insandır*” şeklinde tümel olumlu bir önermeye döndürülürse sonuç yanlış olacağından döndürme gerçekleşmemiş olacaktır. Tikel olumlu önermenin döndürmesi de tikel olumlu olur. “*Bazı canlılar insandır*” önermesine doğru dediğimizde “*bazı insanlar canlıdır*” önermesi de doğru olacağından döndürme gerçekleşmiş olur.⁸⁰

İbn Sînâ, önermelerin döndürmesi meselesinde döndürmeyi kısaca tanımlayıp formel örnekler üzerinden açıklamaktadır. Klasik mantık metinlerinde çok detaylı olmasa da değinilen ters döndürmeye ise hiç değinmediğini görüyoruz. Gazzâlî’nin de aynı yolu izlerken informel örnekler dışında bir farklılık göstermemesi ve yine İbn Sînâ gibi ters döndürmeyi ele almamış olması dikkat çekici noktalardandır.

⁷⁹ Ektesiz çıkarım için bk. Aytekin Özel, “Aristotles’in Ecthesis (ektesiz) Yöntemi”, *V. Mantık Çalıştayı Bildiri Kitabı*, ed. A. Kadir Çüçen (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 69-77.

⁸⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 74-75.

3. AKIL YÜRÜTMELER MANTIĞI

3.1. Kıyas

İbn Sînâ, bu konuya “her bilginin bir elde ediliş şeklinin olduğunu” belirterek başlamaktadır. Bunun için daha önce tasavvurun tanım ve betimle elde edilişini ele almıştı. Burada ise tasdikini yolu ele alınmaktadır ki, bu delil veya akıl yürütmelerdir. O, akıl yürütmeleri kıyas, tümevarım ve analogi şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan burada sadece analogiyi tanımlayan İbn Sînâ’ya göre analogi, görünenden görünmeyen elde edildiği akıl yürütme çeşididir. Kıyas ise bu çeşitlerin en güveniliridir olurken, onun türü olan burhanî kıyas da en önemlisidir.⁸¹

Kıyası, “içinde sözler bulunan sözlerden kabul edilen başka söz” şeklinde tanımlayan İbn Sînâ, “*her cisim şekillidir*”, “*her şekilli sonradan olmalıdır*” önermeleri kabul edildiğinde “*her cisim sonradan olmalıdır*” gibi bir sonucun gerekli olduğunu vurgulayarak kıyasa örnek getirmektedir. O, ayrıca kıyası bileşik şartlı üzerinden de örneklendirmektedir: “*Eğer âlem şekilli ise o zaman âlem sonradan olmalıdır*”, “*âlem şekillidir*”, “*o halde âlem sonradan olmalıdır*” gibi. İbn Sînâ bu kısa açıklamadan sonra kıyası kesin (iktirânî) ve seçmeli (istisnâî) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁸²

Gazzâlî bu konunun girişinde önermelerin bir araya getirilmesinden amaçlananın kıyas olduğunu, bu çerçevede kıyasın form ve madde ayrımlarının önemli iki temel noktayı oluşturduğunu belirterek İbn Sînâ’dan farklı bir giriş yapmaktadır. O da İbn Sînâ gibi öncesinde bahsetmiş olduğu tasavvurun tanım ve betim; tasdikini de akıl yürütmeyle elde edildiğini belirterek akıl yürütmeyi; tümdengelim, tümevarım ve analogi şeklinde sınıflandırmaktadır. Akıl yürütmeleri üçe ayırdıktan sonra aynen İbn Sînâ gibi bunlardan sadece analogiyi (analogi, bilinmeyen bilinenle bilgisel değer kazanmasıdır) tanımlayarak devamında kıyaslardan burhânî kıyasa vurgu yapmaktadır.⁸³

Gazzâlî’nin kıyas tanımı, İbn Sînâ’dan daha açıklayıcıdır. Buna göre kıyas, bir araya getirilmiş sözlerden, bunların kabul edilmesinden sonra zorunlu olarak başka bir sözün ortaya çıkmasıdır. O bu tanımını açıklamak için “*âlem biçimlidir*” ve “*her*

⁸¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 60.

⁸² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 60-62.

⁸³ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 77.

biçimli sonradan olmadır” iki önermesinin zorunlu olarak “*o halde âlem sonradan olmadır*” şeklinde bir ifadeyi gerektirdiğini örnek getirmektedir. İbn Sînâ kıyası tanımladıktan sonra basit ve bitişik şartlı örnekleri verirken Gazzâlî, basit ve ayrık şartlı örnekleri vermektedir. Onun ayrık şartlı örneği de şu şekildedir: “*Âlem ya sonradan olmadır ya öncesizdir*”, “*âlem öncesiz değildir*” o halde “*âlem sonradan olmadır*”.⁸⁴ O da İbn Sînâ gibi kıyası tanım ve örnekleriyle açıkladıktan sonra kıyası kesin (iktirânî) ve seçmeli (istisnâî) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

Gazzâlî, kıyasın tanım, taksim ve açıklamalarında İbn Sînâ’nın akıl yürütme tasnifini, kıyasın tanımını, sadece analogiyi tanımlamasını ve burhanî kıyasa vurgu yapmasını aynen alırken, İbn Sînâ’dan sadece bitişik şartlı kıyas yerine ayrık şartlıya örnek vermesiyle ayrılmaktadır.

3.2. Kesin Kıyaslar

İbn Sînâ’ya göre kesin kıyas, bir araya getirilmiş iki önermenin bir parçada (terim) ortak, diğer parçada ayrı olduğu kıyas türüdür. Bu iki önermeden ortak terimin yer almadığı başka bir önerme gerekli olur. Örneğin;

Her cisim biçimlidir

Her biçimli sonradan olmadır

Her cisim sonradan olmadır, sonuç önermesi gerekli olur.

Bu kıyası çözümlemeye çalışan İbn Sînâ’ya göre, birinci öncülün ilk terimi “cisim” ikinci terimi “biçimli”dir. İkinci öncülün bir terimi “biçimli”, diğer terimi ise “sonradan olma”dır. Bu durumda “biçimli” terimi her iki öncülün ortak parçasıdır. Sonuç önermesinde ise biri “cisim” diğeri “sonradan olma” terimleri bulunur. Kıyas işlemi söz konusu bu üç terim üzerinde gerçekleşir. Bu terimleri veya parçaları isimlendiren İbn Sînâ’ya göre, her iki öncülde tekrarlanan “biçimli” konumundaki her terime orta terim denir. “Cisim” veya onun konumunda bulunan her terime küçük terim, “sonradan olma”nın gerektirdiği veya onun konumunda bulunan her terime de büyük terim denir. Kıyasın ilk iki önermesine öncül (mukaddime) denir. Bunlardan

⁸⁴ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 77-78.

gerekli olan önermeye sonuç denir. Sonucun yüklemine barındıran öncüle de büyük öncül denir.⁸⁵

Kesin kıyasa dair tanımlamayı konunun sonunda bir kez daha yapan İbn Sînâ'ya göre, kesin kıyas (iktirân) iki öncülün bir araya gelmesidir. Bu öncüllerin bir araya gelmesine *şekil* denir. İbn Sînâ, kıyasın üç şeklini kabul eder. Onun ifadesine göre, orta terim bir öncülde konu, diğer öncülde yüklem olursa bu birinci şekilden bir kıyas olur. Eğer orta terim her ikisinde yüklem olursa bu ikinci şekilden bir kıyastır. Eğer orta terim her ikisinde konu olursa üçüncü şekilden bir kıyas olur. Ona göre bitişik şartlı önermenin ön-bileşen ve art-bileşen hükmü, basit önermelerin konu ve yüklemelerinin hükmü gibidir.⁸⁶

İbn Sînâ, kesin kıyasları, ona dair bazı kuralları zikretmekle bitirmektedir: 1) İki olumsuz öncülden kıyas meydana gelmez. 2) İki tikel öncülden sonuç çıkmaz. 3) Küçük öncül olumsuz, büyük öncül tikel olursa sonuç çıkmaz. Ayrıca İbn Sînâ bu şartlara ilave olarak her şeklin kendine has kurallarının olabileceğini de ifade etmektedir.⁸⁷

Kesin kıyaslara dair İbn Sînâ'nın ilk ifadelerinde yer alan kapalılık ve yetersizlik Gazzâlî'nin anlatımında da mevcuttur. Ona göre kesin kıyas, aralarında ortaklık bulunan iki önermeyi bir araya getirmektir. Ancak onun öncül ve terimleri bakımından bir kıyas formunu anlatma biçimi, özü itibarıyla aynı olsa da İbn Sînâ'dan daha düzgün bir anlatıma sahiptir. Buna göre, iki önerme dört unsura sahip olur. Ancak iki öncülü ortak kılacak bir terim olmazsa sonucun meydana gelmesi mümkün değildir. Örneğin “*âlem biçimlidir*” ve “*nefs bir tözdür*” öncüllerinden bir sonuç çıkmaz. Çünkü kıyasın olması için iki öncülde de ortak bir terimin bulunması gerekir.⁸⁸

Gazzâlî de aynen İbn Sînâ gibi bir kıyas örneği vererek onun üzerinden çözümlemeler yapma yoluna gider. Örneğin;

Âlem biçimlidir

Biçimli olan sonradan olandır.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 62-64.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 64.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 64.

⁸⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 78.

Her iki öncülün üç parçası vardır, bunlara terim denir. Bunlar; “âlem”, “biçimli” ve “sonradan olma”dır. Her iki öncülde tekrarlanan terim, orta terimdir. O da aynen İbn Sînâ gibi küçük terimi ve büyük terimi sonuç önermesi üzerinden izah etmektedir. Buna göre, sonuç önermesinin konusu küçük terim, yüklemi ise büyük terimdir. Ancak İbn Sînâ’dan fazla olarak daha açıklayıcı şu bilgiyi vermektedir: Küçük terimin içinde bulunduğu önermeye küçük öncül, büyük terimin de içinde bulunduğu önermeye büyük öncül denir.⁸⁹

Gazzâlî de konunun sonuna doğru İbn Sînâ’nın yaptığı gibi bir kez daha kesin kıyası tanımlamakta ve bununla birlikte kıyas şekillerinin ne olduğunu dile getirmektedir. Buna göre iki öncülün bir araya gelmesine kesin kıyas ve iki öncülün birleşme biçimine ise *şekil* denir.⁹⁰

Gazzâlî de İbn Sînâ gibi kıyasın üç şeklini kabul etmektedir. Orta terim, iki öncülden birinde konu diğerinde yüklem olursa bu birinci şekilden bir kıyas olur. Orta terim, her ikisinde yüklem olursa ikinci şekilden bir kıyas olur. Eğer her ikisinde de konu olursa bu üçüncü şekilden bir kıyas olur. Ona göre bitişik şartlı önermelerde ön-bileşen ve art-bileşenin hükmü, konu ve yüklem hümûyle aynıdır. O da kıyasın üç kuralını saymaktadır. Bunlar, 1) İki olumsuz öncülden sonuç çıkmaz. 2) İki tikel öncülden sonuç çıkmaz. 3) Küçük öncülü olumsuz, büyük öncülü tikel olan kıyastan sonuç çıkmaz. Ayrıca o da İbn Sînâ’nın “her kıyas şeklinin kendisine göre kuralları vardır” cümlesini tekrarlayarak konuyu noktalamaktadır.⁹¹

Kesin kıyasın açıklamasına dair Gazzâlî’nin tanımı ve bir örnek üzerinden yaptığı çözümleme, anlatılan ve kullanılan terimler bakımından özü itibarıyla aynı olsa da daha düzgün bir açıklama biçimine sahip olduğu söylenebilir. Ancak konuya dair şekilleri belirleyen durumun ne olduğu, bu durumun şartlı birleşiklerde de aynı olduğu, ardından kıyas kurallarına verilen sadece üç şartın ve özellikle de bu şartlara ek olarak her şeklin kendine göre kuralları bulunduğu dair ifadeler, İbn Sînâ’nın tekrarı veya çevirisi durumundadır.

⁸⁹ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 78-79.

⁹⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 79.

⁹¹ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 79-80

3.3. Kesin Kıyasın Şekil ve Modları

Hatırlanacağı üzere her iki düşünür de Aristoteles'ten gelen üç şekil kabul etmektedirler.⁹² Şimdi de kıyasın üç şekline dair araştırmamızı sürdürmeye çalışacağız.

3.3.1. Birinci Şekil ve Modları

İbn Sînâ birinci şeklin altında bu şeklin üstünlüğü, iki şartı ve sonuç veren dört moduna değinmektedir. Buna göre birinci şeklin iki üstünlüğü vardır. Birincisi, bu şeklin modlarını ispatlayacak bir kanıtı ihtiyaç duyulmamasıdır. İkincisi ise bu şeklin sonuç önermeleri, dört belirli önerme olan tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olarak sonuç vermesidir. Oysa ikinci şekilden hiçbir olumlu sonuç çıkmaz ve üçüncü şekilden de hiçbir tümel sonuç çıkmaz. İbn Sînâ'ya göre birinci şeklin iki şartı bulunmaktadır. Birincisi, küçük öncülün olumlu olması gerekir. İkincisi ise büyük öncülün tümel olması gerekir. Aksi takdirde öncüller doğru, sonuç yanlış olabilir. Ancak sonucu doğru olmayan bir kıyasın öncüllerinin doğru olması kıyası doğru bir kıyas yapmaz.⁹³

İbn Sînâ birinci şeklin üstünlüğünü, bu şeklin iki şartını verdikten sonra geçerli olan dört modunu örneklerle sunmaya çalışmaktadır.

Birinci Mod: Bu modun öncülleri iki tümel olumludan oluşur. Örneğin;

Her cisim biçimlidir

Her biçimli sonradan değildir

O halde her cisim sonradan değildir.

İkinci Mod: Bu mod, biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki tümel öncülden oluşur. Örneğin;

Her cisim biçimlidir

Hiçbir biçimli öncesiz değildir

⁹² Kıyasın üç şekli için bk. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998), 19, 39.

⁹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 66.

O halde hiçbir cisim öncesiz değildir.

Üçüncü Mod: Bu modun küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumlu olur. Örneğin;

Bazı tözler nefstir

Her nefs bilgi formunu kabul eder

O halde bazı tözler bilgi formunu kabul eder.

Dördüncü Mod: Küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü ise tümel olumsuz olan bir kıyastır. Örneğin;

Bazı tözler nefstir

Hiçbir nefs cisim değildir

O halde bazı tözler cisim değildir.⁹⁴

Gazzâlî de İbn Sînâ gibi birinci şeklin diğer şekillere göre üstünlüğüne değinerek başlamaktadır. Birincisi, sonucunun gereği olarak, birinci şeklin başka şekillere dönüşme ihtiyacının olmamasıdır. Bu, İbn Sînâ'nın "kanıtlamaya ihtiyacı yoktur" sözünün daha anlaşılır bir açıklamasıdır. İkincisi ise aynen İbn Sînâ'da olduğu gibi sonucun tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olarak dört belirli önermeden olabilmesidir. İbn Sînâ'da yer aldığı gibi, ikinci şekil kesinlikle olumlu, üçüncü şekil ise asla tümel sonuç vermez. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın birinci şekil için ileri sürdüğü iki şartı aynen dile getirmektedir. Buna göre birincisi, küçük öncül olumlu olmalıdır. İkincisi ise büyük öncülün tümel olması gerekir.⁹⁵

Gazzâlî birinci şeklin üstünlüğü ve şartlarını aynen İbn Sînâ'da olduğu gibi verdikten sonra İbn Sînâ'da bulunmayan birinci şeklin özüne dair bir açıklama getirmektedir. Ona göre, tümel olumlu bir öncülün yüklemine dair bir hüküm, konu hakkında da geçerli olmak zorundadır. Söz konusu hükmün tümel, tikel, olumlu ve olumsuz olması bunu değiştirmez. Bunun gereği olarak dört mod ortaya çıkmaktadır. Örneğin "insan canlıdır" önermesi olumlanırsa önermenin yüklemi olan "canlı" için

⁹⁴ Kıyasın birinci şekilden geçerli dört formu; Barbara, Celarent, Darii ve Ferio kalıplardır. Bunun için bk. Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Notos Kitap, 2022), 197.

⁹⁵ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 80.

geçerli olan “taş değildir” veya “duyu sahibidir” yargıları da “insan” için geçerli olur. Bunun sebebi “insan”nın, “canlı”nın içinde olmasıdır. Tümel için doğru olan her yargı, o tümelin tikelleri için de geçerlidir.⁹⁶

Gazzâlî birinci şekle dair öz dediği açıklamayı yaptıktan sonra İbn Sînâ’nın verdiği geçerli dört modu aynen saymaktadır.

Birinci Mod: İki öncülü de tümel olumlu olur. Örneğin;

Bütün maddeler bileşiktir

Bütün bileşikler sonradandır

O halde bütün maddeler sonradandır.

İkinci Mod: İki tümel öncülden oluşur, ancak biri tümel olumsuzdur. Örneğin,

Her madde bileşiktir

Hiçbir bileşik öncesiz değildir

O halde hiçbir madde öncesiz değildir.

Üçüncü Mod: Bu modun birinci öncülü tikel olmalıdır. Örneğin,

Bazı şeyler bileşiktir

Bütün bileşikler sonradandır

O halde bazı şeyler sonradandır.

Dördüncü Mod: Küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuzdan oluşur. Örneğin,

Bazı şeyler bileşiktir

Hiçbir bileşik öncesiz değildir

O halde bazı şeyler öncesiz değildir.⁹⁷

Gazzâlî birinci şekle dair bu bilgilerden sonra yine İbn Sînâ’nın eserinde yer almayan bazı bilgiler sunmaktadır. Ona göre bu dört modun dışında sonuç veremeyen

⁹⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 80-81.

⁹⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 81-82.

on iki mod daha bulunmaktadır. Her bir şekilden on altı mod bulunmaktadır. Çünkü küçük öncülün olumlu, olumsuz, tümel ve tikel olması mümkündür. Geçerli ve geçersiz modların toplamı on altı yapmaktadır. Gazzâlî kıyasın şartlarını göz önünde bulundurarak ve onları on altı kıyas moduna uyguladıktan sonra geriye geçerli dört modun kaldığı sonucuna varmaktadır. En sonunda da Gazzâlî, birinci şeklin çeşitlerini ve sonuçlarını bir tablo oluşturarak göstermektedir.⁹⁸

3.3.2. İkinci Şekil ve Modları

İbn Sînâ'ya göre ikinci şeklin doğru sonuç vermesi için öncüllerden birinin olumlu ötekisinin olumsuz olması gerekir. Büyük öncül her zaman tümel olmalıdır. Bu durumda sonuç veren dört mod bulunmaktadır.⁹⁹

Birinci Mod: Her iki öncülü de tümel olup, bunlardan birisi olumsuz olur.

Her V, Y'dir

Hiçbir Z, Y değildir

O halde hiçbir V, Z değildir.

İbn Sînâ bu şeklin geçerliliğine dair (burhanına) bir açıklama yapmaktadır. Buna göre, “hiçbir Z, Y değildir” önermesi doğru olursa, onun döndürülmüş hali olan “hiçbir Y, Z değildir” önermesi de doğru olmak zorundadır. Bu durumda yukarıda geçen “her Y, V'dir”, “hiçbir Z, Y değildir” öncüllerinden “hiçbir V, Z değildir” sonucunun çıkması doğru olur. Aslında İbn Sînâ, büyük öncülün döndürülebilmesiyle bu kıyasın birinci şekle dönüştürülebilmekte olduğunu göstermektedir.

İkinci Mod: İki öncülü tümel olup, küçük öncülü olumsuz olan bir kıyastır.

Hiçbir V, Y değildir

Her Z, Y'dir

O halde hiçbir V, Z değildir.

⁹⁸ Bu tablo için bk. Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 83; Ayrıca orijinal Arapça metin için bk. Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Darul Marife, 1961), 74.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 68.

İbn Sînâ'ya göre, bu mod doğru sonuç vermektedir. Çünkü küçük öncül döndürüldüğünde ve iki öncülün yeri değiştirildiğinde “her Z, Y’dir” ve “hiçbir Y, V değildir” olur ve “hiçbir Z, Y değildir” sonucu çıkmaktadır. Bu sonuç önermesi döndürmeyi kabul etmektedir. “Hiçbir V, Z değildir” gibi.

Üçüncü Mod: Bu modun küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü ise tümel olumsuzdur.

Bazı V’ler Y’dir

Hiçbir Z, Y değildir

O halde bazı V’ler, Z değildir.

Burada büyük öncül döndürülebilir durumdadır. O zaman bu mod, birinci şeklin dördüncü moduna dönüştürülebilir (irca) ve doğru sonuç vermektedir.

Dördüncü Mod: Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül ise tümel olumlu olan bir kıyastır. Örneğin,

Her (bazı) V, Y değildir

Her Z, Y’dir

O halde her (bazı) V, Z değildir.¹⁰⁰

İbn Sînâ'ya göre bu modun sonuç önermesinin doğruluğu döndürme yoluyla kanıtlanamaz. Bunun sebebi küçük önermenin tikel olumsuz olmasıdır. Çünkü tikel olumsuz döndürülemez. Bu modun büyük öncülü ise tümel olumludur ve döndürmesi de ancak tikel olumlu olabilir. Bu durumda iki tikelden sonuç çıkmaz. Bu durumdan hareketle İbn Sînâ bu kıyas modunun açıklamasının ektesiz (iftiaz) ve hulf yoluyla olabileceğini ileri sürmektedir. Ektesiz şöyledir: “*Bazı V’ler Y değildir*” önermesinden “o bazı”sı kesin olan bir şeydir. Bu şeyin ise “o” olduğunu varsayalım. Bu durumda “hiçbir o, Y değildir” ve “her Z, Y’dir” denirse “hiçbir o, Z değildir” sonucu çıkar. Bu doğrulandığı takdirde şöyle denilir: “*Bazı V’ler o dur*”, “hiçbir o, Z değildir”. Böylelikle kıyas, “bütün V’ler Z değildir” şeklinde doğrulanır. İbn Sînâ, dördüncü modu hulf yöntemiyle de şu şekilde doğrulamaktadır: “*Bazı V’ler Z değildir*” önermesi

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 68-70.

yanlış ise o zaman “bütün V’ler Z’dir” önermesi doğru olur. Oysa “her Z, Y’dir” denilmişti. Öyleyse “bütün V’ler Y’dir” olmalıdır. Oysa “her V, Y değildir” denilmişti ki, bu imkânsızdır. O halde varılan sonuç doğrudur.¹⁰¹

Gazzâlî, İbn Sînâ’nın değinmediği, birinci şekilde yaptığı gibi ikinci şeklin özünü de açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, herhangi bir konuya değil de sadece yükleme yüklenmesini mümkün kılan önerme, nitelik olarak olumsuzdur. Eğer önerme olumlu olursa birinci şekilde olduğu üzere yüklem için geçerli olan hüküm, konu için de geçerli olmak zorundadır. Bu durumda yüklem için verilen bir hüküm konu için de verilmişse olumlu, verilmemiş ise olumsuzdur.¹⁰² Gazzâlî bu açılmayla daha çok olumsuz önermelerle kurulan ikinci şekle vurgu yapmak istemiş olabilir.

Gazzâlî de İbn Sînâ’nın ikinci şekil için ifade ettiği şartlara aynen değinmektedir. Buna göre iki öncülün biri olumsuz, diğeri olumlu olmalı ve büyük önerme her zaman tümel olmalıdır. İkinci şeklin geçerli dört modu bulunmaktadır. Onun geçerli modların öncüllerinin nasıl olması gerektiği ve doğru sonuç vermelerinin kanıtlayıcı izahatı tamamen İbn Sînâ’da geçtiği gibidir.¹⁰³

Birinci Mod: Küçük öncül tümel olumlu, büyük öncül ise tümel olumsuzdan oluşan bir kıyastır. Örneğin,

Her madde bölünendir

Hiçbir ben bölünen değildir

O halde hiçbir madde ben değildir.

Gazzâlî de aynen İbn Sînâ gibi bu şeklin geçerliliğini, sonuç önermesini döndürmek suretiyle izah etmektedir. Buna göre büyük öncül, tümel olumsuzdur ve tümel olumsuz olarak döndürülebilmektedir. Büyük öncül, “hiçbir bölünen ben değildir” şeklinde döndürülerek küçük öncülün yüklemi olan “bölünen”, büyük öncüle konu yapılarak kıyas, birinci şekle dönüştürülebilmektedir.¹⁰⁴

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 70.

¹⁰² Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 82-84.

¹⁰³ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 85.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 85.

İkinci Mod: Her iki öncülü tümel ve küçük öncülü olumsuz olan bir kıyasdır. Örneğin,

Hiçbir öncesiz bileşik değildir

Bütün maddeler bileşiktir

Hiçbir öncesiz madde değildir.

Gazzâlî de İbn Sinâ gibi küçük önermenin döndürülerek birinci şekle dönüştürebileceğini söyler. Bu durumda yukarıdaki kıyas, “*hiçbir bileşik öncesiz değildir*”, “*bütün maddeler bileşiktir*” öncüllerinden “*hiçbir madde öncesiz değildir*” sonucuna varılabilir. Bu da tümel olumsuz olduğu için yukarıdaki kıyasın sonucuna döndürülebilir.

Üçüncü Mod: Küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuzdan meydana gelmektedir. Örneğin,

Bazı şeyler bölünendir

Hiçbir ben bölünen değildir

O halde bazı şeyler ben değildir.

Gazzâlî de İbn Sînâ gibi kıyasın büyük öncülünün döndürülmesiyle birince şekle dönüştürülebileceğini söylemektedir.¹⁰⁵

Dördüncü Mod: Küçük öncülü tikel olumsuzdan ve büyük öncülü tümel olumludan meydana gelmektedir. Örneğin,

Bütün (bazı) şeyler bileşik değildir

Bütün maddeler birleşiktir

Bütün (bazı) şeyler madde değildir.

Gazzâlî, İbn Sînâ’nın bu modun birinci şekilden modlara döndürülemediği ve bunun sebebinin ne olduğu ve ayrıca bu modun geçerliliğinin ancak ektesiz ve hulfla izah edilebileceği şeklindeki düşüncelerini neredeyse birebir tekrarlamaktadır. Buna

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 86-87.

göre, bu modun birinci şekle dönüştürülmesi yapılamaz. Çünkü küçük öncül tikel olumsuzdur ve tikel olumsuz döndürülemez. Eğer büyük öncül döndürülürse döndürmenin tikel olmasından dolayı iki öncül tikel olur ve iki tikelden de sonuç çıkamaz. Geriye İbn Sînâ'nın yaptığı gibi ektesiz ve hulf yoluyla izah edilmesi kalmaktadır. Ancak Gazzâlî'nin ektesiz izahı İbn Sînâ'dan farklıdır. Ona göre “*bazı şeyler bileşik değildir*” önermesinde kullanılan “bazı” ifadesi kendi içinde bir bütündür ve bütün olarak da sayılabilir. Arzu edilen bir lakap ile de adlandırılabilir. Böyle bir işlemin sonucunda ektesiz kıyas, ikinci şeklin ikinci modu konumuna gelir. Gazzâlî'nin bu ifadeleri ektesizi pek izah eder gibi görünmemektedir. Onun hulf yoluyla anlatımı ise aynen İbn Sînâ gibi sonuç önermesinin çelişği varsayılarak akıl yürütülmektedir. Buna göre “*bütün şeyler madde değildir*” önermesi doğru kabul edilmezse “*bütün şeyler maddedir*” çelişği olan önerme kabul edilmek zorundadır. Gazzâlî bunun açıklamasını şu şekilde sürdürmektedir:

“*‘Bütün maddeler bileşiktir’ büyük önermesi, ‘bütün şeyler bileşiktir’ önermesini gerektirmektedir. Oysa biz küçük öncülde ‘bütün şeyler bileşik değildir’ demiştik. Eğer bu önerme doğru ise onun çelişği nasıl doğru olabilir? Eğer bu imkânsız, yani onun çelişği doğru ise küçük öncül nasıl doğru olabilmektedir? İşte bu hulfur. Çünkü sonuç önermesinin doğru olması, küçük öncülün doğru olmaması şartına bağlıdır. Çeliği doğru olduğuna göre küçük öncülün doğru olmaması gerekir*”.¹⁰⁶

İkinci şekle dair Gazzâlî'nin söylediklerinden, ikinci şeklin özüne dair açıklaması ve ektesizi izah etme biçimi İbn Sînâ'dan farklıdır. Modların oluşum biçimleri, bunların birinci şekle dönüştürülebilir olup olmaması ve gerekçeleri gibi konularda ileri sürdükleri ise tamamen İbn Sînâ'nın tekrarı durumundadır.

3.3.3. Üçüncü Şekil ve Modları

İbn Sînâ'ya göre bu şeklin iki şartı vardır. Birincisi, küçük öncülün mutlaka olumlu olması gerekir. İkincisi ise iki öncülden en az birisinin tümel olması gerekir. Bu durumda üçüncü şeklin altı modu geçerli sonuç verebilmektedir.

Birinci Mod: İki tümel olumlu öncülden meydana gelmektedir.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 87.

Her V, Y'dir

Her V, Z'dir

O halde bazı Y'ler Z'dir.

İbn Sînâ, daha önce diğer şekillerde yaptığı gibi döndürmeler aracılığıyla üçüncü şeklin modlarının hem geçerliliğini hem de birinci şeklin modlarına dönüştürülebilirliğini göstermektedir. Ona göre bu mod, birinci şeklin üçüncü moduna dönüştürülebilir. Eğer küçük öncül, “*bazı Y'ler V'dir*” şeklinde döndürülürse “*her V, Z'dir*” ile birlikte birinci şeklin üçüncü moduna dönüştürülebilir.¹⁰⁷

İkinci Mod: Büyük öncülü olumsuz olan iki tümel öncülden oluşur.

Her V, Y'dir

Hiçbir V, Z değildir

O halde her (bazı) Y'ler Z değildir.

Burada küçük öncül döndürüldüğünde bu kıyas, birinci şeklin dördüncü moduna dönüşebilir.¹⁰⁸

Üçüncü Mod: Küçük öncülü tikel iki olumlu öncülden oluşmaktadır.

Bazı V, Y'dir

Her V, Z'dir

O halde bazı Y'ler Z'dir.

Bu modun küçük öncülü döndürüldüğü takdirde, kıyasın birinci şeklinin üçüncü moduna dönüştürülebilir.¹⁰⁹

Dördüncü Mod: Büyük öncülü tikel, iki olumlu önermeden oluşmaktadır. Örneğin,

Her V, Y'dir

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 70-72.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 72.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 72.

Bazı V'lar Z'dir

O halde bazı Y'ler Z'dir.

Bu modun büyük öncülü, “*bazı Z'ler V'dir*” şeklinde döndürüldüğünde “*her V, Y'dir*” küçük önerme ile birlikte “*bazı Z'ler Y'dir*” sonucu çıkmaktadır. Bu da ilk hali olan “*bazı Y'ler Z'dir*” şekline tekrar döndürülebilmektedir.¹¹⁰

Beşinci Mod: Bu modun küçük öncülü tümel olumlu, büyük öncülü ise tikel olumsuzdur.

Her V, Y'dir

Her (bazı) V'lar Z değildir

O halde her (bazı) Y'ler Z değildir.

İbn Sînâ, bu modun diğerleri gibi döndürmeyle açıklanamayacağını, ancak ektesiz ve hulf yöntemiyle açıklanabileceğini ifade etmektedir. Ektesiz yöntemiyle şöyledir: Z olmayan o V, hiçbir “o” Z olmayacak şekilde “o” olsun. Bu durumda; “*Her V, Y'dir*”, “*bazı V'ler o'dur*” iki öncülde “*bazı Y'ler o'dur*” sonucu çıkmaktadır. “*Hiçbir o, Z değildir*” denildiğinde ise sonuç, “*bazı Y'ler Z değildir*” olur. Hulf yöntemiyle de şöyle izah edilebilir. Eğer “*her Y, Z değildir*” önermesi yanlış ise “*her Y, Z'dir*”, “*her V, Y'dir*”, “*her Y, Z'dir*” denildiğinde “*her V, Z'dir*” sonucu çıkar. Oysaki “*her V, Z değildir*” denilmişti ki bu imkânsızdır. O halde ortaya çıkan sonuç doğrudur.

Altıncı Mod: Küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuzdan meydana gelmektedir. Örneğin,

Bazı V'ler Y'dir

Hiçbir V, Z değildir

O halde her Y, Z değildir.

Küçük öncül döndürüldüğünde bu mod, birinci şeklin dördüncü moduna dönüşür. Üçüncü şekle dair İbn Sînâ, son olarak bitişik ve ayırık şartlı kıyasların da

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 72.

böyle olduğunu, yani konu ve yüklemine yerine geçen bitişik önermeleri ön-bileşen ve art-bileşen yapmak gerektiğini ileri sürmektedir.¹¹¹

Gazzâlî diğer şekillerde olduğu gibi İbn Sînâ'dan farklı olarak üçüncü şeklin özüne dair bir açıklama yapmaktadır. Buna göre, bütün olumlu önermelerin konularına dönük hüküm, dört belirli önermeden hangisi olursa olsun, yüklemine de aittir. O da İbn Sînâ'nın bu şekle dair ileri sürdüğü iki şartı aynen kabul etmektedir. Birincisi, küçük öncül olumlu olmalıdır. İkincisi ise her iki öncülden biri mutlak tümel olmalıdır. Gazzâlî, bu şeklin modlarının açıklama ve örneklemelerinde İbn Sînâ'dan farklı bir şey söylememektedir. Bu şeklin altı geçerli modu bulunmaktadır.¹¹²

Birinci Mod: İki öncül de tümel olumludur.

Tüm insanlar canlıdır

Tüm insanlar düşünüendir

O halde bazı canlılar düşünüendir.

O da İbn Sînâ gibi bu modun küçük öncülünün döndürülmesiyle kıyas, birinci şeklin üçüncü moduna dönüştürülebileceğini söylemektedir. Bundan sonraki diğer kalan beş modun kimi öncüllerinin döndürmesiyle birinci şeklin modlarına dönüştürülmeleri İbn Sînâ'da olduğu gibi modların örneklerinden sonra tekrarlanmaktadır.

İkinci Mod: Büyük öncülü olumsuz olan iki tümel öncülden oluşmaktadır.

Tüm insanlar canlıdır

Hiçbir insan at değildir

Bazı canlılar at değildir.

Küçük öncül döndürüldüğünde bu mod, birinci şeklin dördüncü moduna dönüştürülebilir.

Üçüncü Mod: Küçük öncülü tikel olan iki olumlu öncülden oluşan bir moddur.

¹¹¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 72-74.

¹¹² Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 88.

Bazı insanlar siyahtir

Bütün insanlar canlıdır

Bazı siyahlar canlıdır.

Küçük öncül döndürüldüğü takdirde, bu mod, birinci şeklin üçüncü moduna dönüştürülebilir.

Dördüncü Mod: Büyük öncülü tikel olan iki olumlu öncülden oluşmaktadır.

Tüm insanlar canlıdır

Bazı insanlar doktordur

O halde bazı canlılar doktordur.

Gazzâlî, İbn Sînâ gibi büyük öncülü tikel olarak döndürüp, küçük önerme kılarak yeni bir kıyas ortaya çıkarmaktadır.

Beşinci Mod: Küçük öncülü tümel olumlu, büyük öncülü tikel olumsuzdan oluşan bir kıyastır.

Tüm insanlar mantıklıdır

Bazı insanlar yazar değildir

Bazı mantıklılar yazar değildir.

İbn Sînâ bu modun geçerliliğinin döndürme yoluyla mümkün olmadığı, ancak ektesiz ve hulf yöntemiyle bunu doğrulamanın mümkün olduğunu örneklerle göstermektedir. Gazzâlî ise hulfa hiç değinmemektedir. Ektesizde ise örneğini vermektedir. Buna göre “tüm insanlar mantıklıdır”, “bazı insanlar okuma yazma bilmez” öncüllerinden sonra, “bazı mantıklılar okuma yazma bilmez” sonucu çıkar.

Altıncı Mod: Küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuzdan oluşur.

Bazı canlılar beyazdır

Hiçbir canlı kar değildir

Bazı beyazlar kar değildir.

Küçük öncülün döndürmesiyle bu mod, birinci şeklin dördüncü moduna döndürülebilir.¹¹³

Her iki düşünür de Aristoteles'in yaklaşımını benimseyerek kıyasın üç şeklini kabul etmektedirler. Bu nedenle her ikisinde de dördüncü şekil söz konusu değildir. Her üç şeklin modlarına dair Gazzâlî'nin şekillere başlamadan önce şeklin özüne dair yaptığı kısa açıklamalarla İbn Sînâ'dan farklı davranmaktadır. Bunun dışında Gazzâlî, şekillerin ayrı ayrı kuralları, ikinci ve üçüncü şekillerin modlarının birinci şekle döndürmeyle nasıl dönüştürülebileceği ve döndürülmeyenlerin ektesiz ve hulf yoluyla nasıl doğrulanması gerektiği gibi konularda İbn Sînâ'yı birebir takip etmektedir.

3.4. Bitişik Şartlı Seçmeli Kıyaslar

İbn Sînâ'ya göre, bu kıyas türü bitişik şartlı önerme ile seçmeli önermeden meydana gelir. Örneğin,

Eğer bu kişinin ateşi varsa nabızı hızlı atar (bitişik)

Bu kişinin ateşi vardır (seçmeli)

*O halde onun nabızı hızlı atar.*¹¹⁴

Bu kıyasın muhtemel dört modu vardır. İki tanesi geçerli, iki tanesi ise geçersizdir. İbn Sînâ önce geçerli iki modu sonra geçersiz iki modu ele almaktadır. Yukarıdaki kıyasın ilk öncülü olan “*Eğer bu kişinin ateşi varsa nabızı hızlı atar*” ilk öncül olarak kabul ettiğimizde olası şu dört mod ortaya çıkmaktadır.

Birinci Mod: Seçmeli öncül, ön-bileşenin aynısı olur ve art-bileşenin aynısı sonuç vermektedir. “*Bu kişinin ateşi vardır*”, “*o halde nabızı hızlı atar*” gibi.

İkinci Mod: Seçmeli öncül, art-bileşenin çelişigi olur ve ön-bileşenin çelişigi olarak sonuç verir. “*Bu kişinin nabızı hızlı değildir*”, “*o halde bu kişinin ateşi yoktur*” gibi.

¹¹³ Gazzâlî, *Makâsîdü'l Felâsife*, 89-90.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 74.

Üçüncü Mod: Seçmeli öncül, ön-bileşenin çelişği olur ve art-bileşenin çelişği olarak sonuç çıkmaz. “*Bu kişinin ateşi yoktur*”, “*o halde nabzı hızlı atıyor*” veya “*o halde nabzı hızlı atmıyor*” denilemez.

Dördüncü Mod: Seçmeli öncül, art-bileşenin aynısı olur. Ön-bileşenin aynısı veya çelişği olarak sonuç verememektedir. “*Nabzı hızlı atar*”, “*o halde ateşi vardır*” veya “*o halde ateşi yoktur*” sonucu çıkmaz.¹¹⁵

İbn Sînâ, burada doğrudan bitişik şartlı ve ondan sonra da ayrık şartlı iki başlık açarken Gazzâlî, seçmeli kıyaslar şeklinde genel bir başlık altında bitişik şartlı ve ayrı şartlı şeklinde bir ayrıma girmektedir. Gazzâlî’nin yaptığı, doğrudan yapılmayan bir tasnifi doğrudan yaparak daha anlaşılır kılma şeklinde bir farktır.

Gazzâlî de aynen İbn Sînâ gibi önce geçerli iki modu sonra geçerli olmayan iki modu örnekleriyle izah etmektedir. Buna göre, “*eğer evren sonradan ise onun bir var edicisi vardır*” ilk öncül alındığında;

Birinci Mod: Ön-bileşen seçilirse art-bileşenin de seçilmesi gerekir. “*Evren sonradandır*”, “*o halde evrenin bir var edicisi vardır*” gibi.

İkinci Mod: Art-bileşenin çelişği seçilirse ön-bileşenin çelişği sonuç verir. “*Evrenin bir var edicisi yoktur*”, “*o halde evren sonradan olma değildir*” gibi.

Üçüncü Mod: Ön-bileşenin çelişği seçilebilir. Bu durumda ne art-bileşenin kendisi ne de çelişği sonuç verebilir. “*Evren sonradan değildir*” öncülü seçildiğinde sonuç çıkmaz. Gazzâlî bu modu izah etmek için bir örnek daha vermektedir. “*Eğer bu insan ise bu canlıdır*”, “*o insan değildir*”, “*o halde ne canlıdır ne de canlı değildir*”. Burada İbn Sînâ’nın yaptığı gibi ön-bileşenin çelişği seçildiğinde ne art-bileşenin kendisi ne çelişği sonuç vermek zorundadır. Bu nedenle de geçerli değildir.

Dördüncü Mod: Art-bileşenin kendisi seçilmesidir. Bu durumda da sonuç çıkmaz. “*Evrenin bir var edicisi vardır*” art-bileşen seçildiğinde sonuç çıkmaz. Gazzâlî burada üçüncü modda olduğu gibi bir örnek daha sunmaktadır. Bu fikhî bir örnektir: “*Eğer bu namaz sahih ise bu namazı kılan kişi temizdir*”, “*namazı kılan kişi*

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 76.

temizdir” öncüllerinden “ *namaz sahihtir veya namaz sahih değildir*” sonucu çıkmaz. Bu nedenle geçersiz bir kıyastır.¹¹⁶

Gazzâlî bitişik şartlı kıyasın sonunda bu kıyasın geçerli ve geçersiz modlarına dair kısa bir özet daha yapmaktadır. Özeti sunduktan sonra bir kez daha “*bu nesne cisim ise bu nesne bileşiktir*” öncülü üzerinden geçerli ve geçersiz modları tek tek vermektedir. Ayrıca o, İbn Sînâ’dan farklı olarak daha önceki kesin kıyasın şekillerinde yaptığı gibi bitişik şartlının da özünün ne olduğu ve nasıl çalıştığına dair kısa bilgiler vermektedir. Ona göre art-bileşen ön-bileşenden daha genel ise genel olan olumsuzlandığında özel de olumsuzlanmış olur. Örneğin “canlı” olumsuzlandığında “insan” da olumsuzlanmış olur. Özel olan olumsuzlandığında ise genel olumsuzlanmış olmaz. Özel tespit edildiğinde genel de tespit edilmiş olur. Ancak genelin tespiti, özelin tespitini gerektirmez.¹¹⁷

3.5. Ayrık Şartlı Seçmeli Kıyaslar

İbn Sînâ, ayrık şartlı kıyasları iki parçalı ve ikiden fazla parçalı olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre iki parçalı olan ayrık kıyasların dört modu var ve hepsi de doğru sonuç vermektedir. Ön-bileşen ve art-bileşenden herhangi birinin aynısı alınırsa onun çelişigi sonuç verir. Örneğin, “*sayı ya çift ya da tektir*” öncülü söylendiğinde “*çifttir*” denilirse “*tek değildir*” şeklinde sonuç verir. “*Tektir*” denilirse bu sefer “*çift değildir*” şeklinde sonuç verir. Eğer ön-bileşen ve art-bileşenlerden herhangi birinin çelişigi alınırsa diğerinin aynısı sonuç verir. Örneğim “*çift değildir*” denilirse “*tektir*” diye sonuç verir. “*Tek değildir*” denilirse “*çifttir*” diye sonuç verir. İbn Sînâ bu hükümlerin gerçek ayrık şartlı kıyaslar için geçerli olduğunun kaydını koyarak gerçek olmayan şartlı kıyaslar için geçerli olmadığını söyler. Ancak o, gerçek olmayanlarda durumun nasıl işlediğine değinmez.¹¹⁸

Ayrık şartlı kıyasın ilk öncülünün ikiden fazla parçası varsa biri seçildiğinde diğerleri reddedilmiş olur. Örneğin, “*sayı ya çok, ya az ya da eşittir*”, “*sayı çoktur*”, “*o halde sayı az ve eşit değildir*” şeklinde sonuç verir. Seçilen herhangi birinin çelişigi,

¹¹⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 91-92.

¹¹⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 92.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 76.

geri kalanın aynısını verir. Bir tanesi kalıncaya kadar bu böyle devam eder. Örneğin “çok değildir” denilirse “ya az ya eşittir” şeklinde bir sonuç olur.¹¹⁹

Gazzâlî “evren ya sonradandır ya da öncesizdir” ayrıık şartlı ilk öncülü alarak geçerli olan mantıksal dört modu göstermektedir. O da İbn Sînâ gibi önce ön-bileşenin ve art-bileşenin aynısını ardından da bunların çelişğini alır. Buna göre ilk öncülden hareketle şu modlar ortaya çıkmaktadır:

- 1) “Evren sonradandır”, “o halde evren öncesiz değildir”.
- 2) “Evren sonradan değildir”, “o halde evren öncesizdir”.
- 3) “Evren öncesizdir”, “o halde evren sonradan değildir”.
- 4) “Evren öncesiz değildir”, “o halde evren sonradandır”.¹²⁰

İbn Sînâ’da geçen sonuç verme kuralı aynen verilmektedir. Buna göre, ön-bileşen veya art-bileşenlerden birini aynı alırken çelişğı sonuç verir. Çelişğı alınır veya seçilirse aynısı sonuç verir. Gazzâlî de İbn Sînâ gibi bu kuralların ve modların geçerliliğinin iki parçaları ayrıık şartlı önermeler için geçerli olduğunu, ikiden fazla parça olursa biri seçildiğinde diğeri ikisi sonuç verir. O da İbn Sînâ’nın örneğini kullanmaktadır: “Bu sayı ya fazla ya az ya da eşittir”, “bu sayı fazladır”, “o halde bu sayı az ve eşit değildir”.¹²¹

3.6. Bileşik Kıyaslar

“Sonuçlar, sadece iki öncülden meydana gelmez. Aksine herhangi bir problem, birçok öncül oluşturularak da izah edilebilir. İki öncülden çıkan sonuç, diğeri bir kıyasın öncülü yapılabilir. Bütün kıyaslar bu sıra ve düzende dizayn edilmez. Bazen öncüllerde kısaltmalara gidilebilir. Bazen öncüller öne alınabilir veya ertelenebilir. Gerçekte bunların hepsi kıyaslara varmaktadır”.

Bileşik kıyas başlığına bu bilgilerle başlayan İbn Sînâ, bu durumu Oklid’in kitabından aldığını söylediğı geometriden bir örnekle izah etmektedir:

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 76.

¹²⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 92.

¹²¹ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 93.

VY doğrultusundan bir çizgi üzerinde kenarları birbirine eşit bir üçgen oluşturulmak istenilsin. V noktası pergelin merkezi yapılarak Y noktasına kadar açılsın. V'nin etrafından bir daire çizilsin. Bu sefer Y noktasını merkez yaparak V noktasından başlamak suretiyle Y'nin etrafından bir daire çizilsin. Bu ikisinin kesiştiği noktaya Z denilsin. Z'den hem V'ye hem de Y'ye doğru çizgi çizilsin. Bu durumda VYZ noktaları arasında oluşan bu şekil, eşkenar bir üçgen olmuş olur.¹²²

İbn Sînâ bunun kanıtlamasını/burhanını şu şekilde izah etmektedir: Merkezden çevreye açıldıkları için VY ve VZ doğruları birbirine eşittir. YV ve YZ doğruları da birbirine eşittir. VZ ve YZ doğruları da birbirine eşittir. Çünkü bunlardan her biri VY'ye eşittir. Böylelikle VY doğrusu üzerinden tüm kenarı eşit olan bir üçgen oluşturuldu. İbn Sînâ, üçgen uç noktaları üzerinden öncülleri dile getirdikten sonra birinci şekilden dört kıyas elde etmektedir. Buna göre birincisi, VY ve VZ doğrularının birbirine eşit olması gibi sonuç veren kıyastır. İkincisi, YV ve YZ doğrularının birbirine eşit olarak sonuç verdiği kıyastır. Üçüncüsü, VZ ve YZ doğrularının VY doğrusuna eşit olması şeklinde sonuçlanan kıyastır. Bu doğruya eşit olan iki doğru da birbirine eşittir. Bundan da VY ve VZ eşitliğinin sonucu çıkmaktadır. Dördüncü kıyas ise şu şekilde izah edilmektedir: “VY doğrusunda kurulan VYZ şekli, etrafında üç eşit doğru bulunur”. “Etrafında üç eşit doğru bulunan her şey, üç kenarı eşit üçgendir”. Bu öncüller şu sonucu gerektirmektedir: “VY doğrusu üzerine kurulan VYZ şekli, üç kenarı eşit üçgendir”.¹²³

İbn Sînâ, tüm kıyasların terim ve öncüllerinin yapısı gereği basit olmadığını, bunun dışında öncülleri ikiden fazla olan kıyasların olduğunu ve kimi kıyasların da sonuçlarının başka bir kıyasa öncül olabileceğini izah etmeye çalışmaktadır. Görüldüğü üzere bu izahatını da Oklid'in geometrisinden bir örnekle izah etmeye çalışmaktadır. Gazzâlî ise matematikte kıyasın farklı bir sitemle çalıştığını ifade etmekle başlamaktadır. Ona göre buradaki kıyaslar, ya gereksinim duyulmamasından ya da bilinçli bir şekilde iki öncülden biri örtük hale getirilmektedir. Bu bilgileri verdikten sonra o da aynen İbn Sînâ'nın yaptığı gibi Oklid'in birinci şekline atıf yaparak neredeyse birebir aynı izahatlarda bulunmaktadır. Buna göre, VY doğru üzerinden bir eşkenar üçgen oluşturulacak olursa, şu şekilde delil gerilmelidir. V

¹²² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 76-78.

¹²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 78-80.

noktasını merkez alıp, pergelin ucunu buraya koyarak **Y** noktasına kadar pergelin diğer ucunu açarak merkezin etrafında daire çizilecek olursa sonra **Y** noktası merkeze alınarak pergelin diğer ucu **V**'ye doğru çizilerek **Y**'nin etrafından bir daire çizilirse iki daire birbirinin benzeri olur. Çünkü iki daire de zorunlu olarak **Z** noktasında kesişecektir. **Z** noktasından **V**'ye çizgi çizilirse bu **VZ** doğrusu, **Y**'ye çizilirse bu da **ZY** doğrusu olur. Bu durumda **VYZ** noktalarından eşkenarlı bir üçgen elde edilmektedir. Gazzâlî'nin bu açıklamaları aynen İbn Sînâ'da geçmişti. Hatta bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ'nın üçgen ve daire şeklini aynen kullanmaktadır.¹²⁴

İbn Sînâ şekil üzerinden kıyasın nasıl olduğunu ve üçgenin uçları arasından oluşan öncüllerin ilişkilerini izah ettikten sonra bunun kanıtlamasını verip ardından birinci şekilden çıkan dört kıyas örneği vermektedir. Gazzâlî de aynısını yapmaktadır. Diğer konulardan farklı olarak izahatlar tamamen teknik olduğu için ve aynısı İbn Sînâ'da geçtiği için bu kısma değinmemize gerek yoktur.¹²⁵

3.7. Hulfi Kıyas

Hulfi kıyası bileşiklerden sayan İbn Sînâ, onu düz kıyastan ise şu şekilde ayırmaktadır: Hulfi kıyas, bir tezi, karşıtını çürüterek doğrulamaktır. O, karşıtını ondan imkânsızı gerekli kılarak çürütür. Hulfi kıyas iki kıyastan oluşur. Biri kesin diğeri ise seçmeli kıyastır. Örneğin “*her V, Y'dir*” önermesi doğrulanmak istendiğinde akıl yürütme şu şekilde sürdürülür. “*Eğer her V, Y değilse ve Z V ise (şüphesiz)*”, “*o halde her V, Z değildir*” sonucu çıkar. Ancak bu imkânsızdır. “*O halde her V, Y'dir*” önermesi doğrudur.¹²⁶

İbn Sînâ'ya göre, Aristoteles daha önce hulfi kıyasa değinmiş olsa da bunun şartlı kıyastan ibaret olduğunu söylemekle yetinmiştir. Onun, Aristoteles'in hulfi kıyasın şartlıdan olduğuna dair sözünü hatırlatması, hulfi kıyasın kendisinin açıklayacağı şekilde olduğunu söylemek içindir. Buna göre birinci kıyas, bitişik şartlı ve basit kesin kıyastan meydana gelir. “*Her V, Y'dir*” önermesi yanlış ise “*her V, Y değildir*” önermesi doğru olur. “*Her Z kesin olarak Y'dir*”. Buradan şöyle bir şartlı

¹²⁴ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 99-100.

¹²⁵ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 100-101; Bileşik kıyasları *Dânişnâme-i Alâî*'deki gibi *Makâsıdü'l Felâsife* eserinde Öklid geometrisinden yararlandığı bir şekil üzerinden açıklayan ve örneklendiren Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm* adlı eserinde ne Öklid'ten ne de geliştirmiş olduğu şekilden bahsetmektedir. Bunun için bk. Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, 236-244.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 80-82.

önerme sonuç verir: “Eğer tüm V’lerin Y olduğu doğru ise her V, Z değildir”. Buradan çıkan bu sonuç önermesi tekrar şöyle bir öncülle yapılır: “Eğer tüm V’lerin Y olduğu yanlış ise her V, Z değildir”. “Ancak her V kesin Z’dir”. Buradan da doğru olan “her V, Z’dir” önermesi sonuç verir.¹²⁷

Gazzâlî’nin hulfî kıyas anlatımı İbn Sînâ’dan farklıdır. Ona göre hulfî kıyasın formu şu şekildedir: Açıkça doğru olan öncülün, açıkça yanlış olan sonuca izafe edilmesidir. İmkânsız şeylerin çelişğini gerektirmek suretiyle çelişğinin yanlışlanması suretiyle tezin ispatlanmasıdır. Bu şekilde oluşturulan kıyasta öncülün biri doğru diğeri yanlıştır. Örneğın;

Tüm benler cisimdir

Tüm cisimler bölünendir

Tüm benler bölünendir.

Gazzâlî’ye göre hulfî kıyasın öncüllerinden biri yanlış olmalıdır. İkinci öncül yanlış olunca “tüm benler cisim değildir” önermesi doğru olur.¹²⁸

İbn Sînâ’nın hulfî kıyas anlatımı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak Gazzâlî’nin anlatımında sadece ikinci öncülün çeliğinin doğruluğuna dair ifadeler hulfî kıyası hatırlatmaktadır. Onun bu konudaki anlatımı İbn Sînâ’nın anlatımından uzaktır.

3.8. Tümevarım

İbn Sînâ tümevarımı, konunun tekillerinde bulunan yargıyı konu hakkında tümel olarak verilmesi şeklinde tanımlamaktadır. Örneğın “her canlı çığnerken alt çenesini hareket ettirir” önermesi tümevarımla elde edilmiştir. İnsanlar, çoğu görünce bütün üzerine hükümde bulunurlar. İbn Sînâ’ya göre bu durumdan dolayı tümevarım zorunlu değildir. Görünmeyen imkân, görünenin tersi olabilir. Yüz bine dair oluşturulan bir yargının aksi durumu olabilir. Nitekim yukarıda verilen önermenin tersi durumunda olan timsahlar böyledir. Onlar çığnerken üst çenelerini hareket ettirirler.¹²⁹

¹²⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 82.

¹²⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 93-94.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 84.

Gazzâlî'nin tümevarım tanımı İbn Sînâ'nın tanımına benzese de ondan daha anlaşılırdır. Buna göre tümevarım; bir tekilden hareketle tekileri kuşatan tümel hakkında yargıda bulunmaktadır. Örneğin,

Her canlı ya insan ya öküz ya da bunların dışında bir şeydir

Her insan bir şeyi çiğnerken alt çenesini kullanır

Her öküz bir şeyi çiğnerken alt çenesini kullanır

Her böyle olan ve bunların dışındaki canlılar çiğnerken alt çenesini kullanırlar

*O halde canlı çiğnerken alt çenesini kullanır.*¹³⁰

İbn Sînâ'nın tümevarımın kesin olmayışına değindiği gibi Gazzâlî de değinmektedir. Bin parçada bulunan bir özellik bir parçada bulunmayabilir. Tümevarımın bu özelliğinde dolayı Gazzâlî onu fikhî meselelere elverişli bir akıl yürütme olarak görmektedir. Fikhî meselelerin bu durumuna dair herhangi bir bilgi İbn Sînâ'da geçmemektedir.

3.9. Analoji

Analojiyi tümevarımdan daha zayıf gören İbn Sînâ'ya göre analoji, bir şeye benzerinde görünen başka bir özelliikle hükmetmektir. Örneğin, gözün görmesi gibi insanın ruhunun bedenden sonra kalıcı olacağının denilmesi böyledir. Analoji, daha çok yönetim işleri ve fıkıhta kullanılır. Benzer bir hüküm, başka benzer hükme ters olma ihtimalinden dolayı zorunluluk taşımaz. Bir yönden birbirine benzeyip de bin açıdan birbirine aykırı olan şeyler olabilir. Biri üzerine doğru olan hüküm, diğeri için doğru olmayabilir veya biri için mümkün olan, diğeri için imkânsız olabilir. Bu durumda analoji, kalbin tatmin olmasını sağlayarak, sanıların bertaraf edilmesini sağlayabilir. Ancak kesinlik taşımaz. İbn Sînâ'ya göre eğer hüküm, “*bazı V'ler Y'dir*” şeklinde biri hakkında ise analoji, kıyasın üçüncü şekli kapsamında doğru bir kanıtlama yöntemi olabilir. Örneğin, “*o V'nin benzeridir*”, “*o Y'nin benzeridir*”, “*o halde bazı V'ler Y'dir*” gibi.¹³¹

¹³⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 94.

¹³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 84-86.

İbn Sînâ “Görünmeyeni Görünen ile Kanıtlama Konusunda Cedelcinin Yolu” başlığıyla analogi problemini işlemeye devam etmektedir. Ona göre cedelciler, analogiyi kullanırlar. Cedelcilerin analogiyi nasıl kullandıklarını izah eden İbn Sînâ’ya göre cedelciler, önermelerinde örneğin “her evin bir ustası olmasından hareketle onun sonradan olduğu yargısına varırlar”. “Ev”e asıl, “sonradan olma”ya ise hüküm demektedirler. Göğe yönelerek onu cisim gibi şekilli bulunca göğü eve benzettiler ve gök için “ev gibi sonradan olma” diye düşündüler. Sonuçta şu yargıya vardılar: “Evin sonradan olmasının nedeni onun şekilli bir cisim olmasındandır. O halde şekilli olan her şey sonradandır”. İbn Sînâ onların analogik akıl yürütme tarzlarını aktardıktan sonra bu akıl yürütmelerin iki şekilde araştırılabileceğini ifade etmektedir. Birincisi, döndürme ve tersini uygulama yöntemidir. Örneğin şöyle denilebilir: “Şekilli olan her cismin sonradan olma olduğunu görmekteyiz. Şekilsiz olduğunu gördüğümüz hiçbir şey ise sonradan olma değildir”. İbn Sînâ’ya göre bu yöntem zayıftır. Çünkü onlar görmese de bir şeyin bunun tersi olması olasılıklıdır. Gök dışında hepsinin böyle olması mümkündür. İbn Sînâ, onlardan zeki olanların, bu yöntemin sağlam olmadığını anlayarak yeni bir yöntem ortaya koyduklarını ileri sürmektedir. Buna göre, asıl dedikleri bir şeyi ileri sürdüler ve her şeyi onun nitelikleri olarak saydılar: “Ev varlıktır, kendinden vardır, şekilli bir cisimdir ve sonradandır. Onun sonradan bir şey olması var olmasından dolayı değildir. Aksi takdirde her varlık sonradan olurdu. O halde onun sonradan olması şekilli cisim olmasındandır. Bu durumda her şekilli olan sonradandır. O halde gök de sonradan olma”¹³².

Bu yöntemi cedele daha uygun bulan İbn Sînâ, bundaki kesin olmayışı (eksiklikleri) dört şekilde izah etmektedir. Birincisi, cedelcilerin asıl dedikleri şeyin hükmü nedensellik açısından değil, “evlik” açısından. Oysa evin “evlikte” ortağı söz konusu değildir. İkincisi, bütün niteliklerin sayılarak tüketilememesi açısından. Onlara göre, bir nitelik kalmışsa karşıtın bunu söylemesi gerekir. Bir nitelik kalsaydı bize kapalı olmazdı. Üçüncüsü, cedelcilerin asıl olarak aldıkları şeyin, bütün nitelikleri aldıklarını düşünmeleri bakımındadır. Oysa neden olarak aldıkları nitelikler daha fazla da olabilir. Dördüncüsü, ileri sürülen nedenlerin kesin bir şekilde nereye dayandırılacağına net bir sınırının olmaması açısından. Sonuç itibarıyla İbn Sînâ

¹³² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 86-88.

analojiyi kesin bilgiyi var eden bir yöntem olarak görmemekle birlikte cedeleye uygun bulunmaktadır. Avamdan olan kişiler bu yöntemi kusurlu bulamazlar.¹³³

Gazzâlî'ye göre, kalamcı ve fıkıhçıların kıyas dedikleri şeye denk gelen analogi, benzerlikten ötürü bir tekilden başka bir tekile akıl yürütmektir. Evin şekilli ve sonradan olma olduğunu gören kişinin, göğe bakarak göğün de şekilli ve cisim olmasından ötürü onun da sonradan olduğuna hükmetmektir. Analogi, kesinlik ifade etmez, ancak içsel rahatlık sağlar. Tanım, örnek ve kesinliği konusunda İbn Sînâ'nın söylediklerinin aynısını söyleyen Gazzâlî, burada analoginin retorikte kullanıldığı ve bunun nasıl olduğuna dair İbn Sînâ'dan farklı bir şey söylemektedir. Gazzâlî'ye göre, retorikten amaç, övme ve yerme gibi durumlarda sataşmalar şeklinde yapılan iki taraflı konuşmalardır. Örneğin bir hastaya “*bu içecek sana fayda verir*” denildiğinde hasta, “*neden*” diye sorarsa hastaya, “*hasta olan şu kişi içti ve iyileşti*” şeklinde denilmesidir. Hasta, bunu duyunca herkese mi faydalıdır, iyileşenler benim gibi hasta mıydı, vb. sorulabilecek birçok soruyu sormadan gönlü rahat bir şekilde bu ilacı içer.¹³⁴

İbn Sînâ'nın ele aldığı cedelcilerin analogiyi iki şekilde izah etme tarzlarını Gazzâlî de aynen ele alıp sunmaktadır. Ancak o, bu iki izah şeklini teknik terimler kullanarak anlatmaya çalışır. Buna göre;

Birincisi *tard* ve *aks* yöntemidir. Cedelciler, bu yöntemi “*her şekilli olan sonradandır, her şekilli olmayan ise sonradan olma değildir*” şeklinde kullandılar ve bu Gazzâlî'ye göre tümevarıma götürür. Tümevarım ise zorunlu değildir. Çünkü tümevarımda bütün tekileri incelemek mümkün değildir. Bir tekilin dışarıda kalma ihtimali her zaman bulunmaktadır.¹³⁵

İkincisi *sebr* ve *taksim* yöntemidir. Gazzâlî'ye göre bu yöntemi savunanlarda, örnek olarak biz evin varlık, cisim, kendinden ve şekilli olması söz konusudur. Evin varlık olması ve kendinden olmasından ötürü sonradan olması doğru değildir. Bu

¹³³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 88-94.

¹³⁴ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 95.

¹³⁵ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 95-96; Gazzâlî'nin bu eserinde *Dânişnâme-i Alâî*'deki gibi analogi (temsil) bahsine yönelik cedelcilerin bunu kullanma biçimlerinde *tard* ve *aks* şeklinde teknik kavramlar üzerinden anlatmasına karşın, *Mi'yaru'l-İlm* adlı eserinin analogi bahsinde bu kavramları birer yöntem olarak almamakla birlikte Tanım bahsinde bu kavramların teknik boyutuna değinmektedir. Bunun için bk. Gazzâlî, *Mi'yaru'l-İlm*, 232, 404.

durumda böyle olan her varlık sonradan olma olur. Geriye evin şekilli olması kalıyor. Bu nedenle evin sonradan olması onun şekilli olmasında kaynaklanmaktadır.¹³⁶ Görüldüğü gibi Gazzâlî de aynen İbn Sînâ gibi analogiyi geçerli kılmak isteyenlerin iki yöntemle bunu yaptıklarını izah etmektedir. Devamında da yine o, İbn Sînâ gibi bu yöntemlerin eksik ve mantık açısından problemli olduğunu dört maddede izah etmektedir. İfadelerde yer yer bazı farklılıklar bulunsa da içerik ve form itibarıyla aynıdır. Şimdi Gazzâlî'nin ifadeleriyle bu dört eksik kısma bakalım. 1) Aslında, yani evin sonradan olmasını gerektiren nedenler genel nedenler değildir. Kendine özgü nedenlerdir. Bu sebeple de göğe teşmil edilemez. 2) Aslın bütün nitelikleri araştırılıp hiçbir şey dışarıda bırakılmamacasına bir araştırma mümkün değildir. Cedelciler dışarıda hiçbir niteliği bırakmadıklarını düşünüyorlar. Onlara göre eğer olsaydı bu bilinirdi. 3) İbn Sînâ'nın değindiği gibi asıl kabul edilen varlığın nitelikleri (ev için ortaya konulan dört neden) dörtten fazla veya daha az olabilir. Bunu mutlak olarak belli bir sayıda kabul etmek doğru değildir. 4) Asıl için kabul edilen niteliklerin bazıları iptal edildiğinde, bu niteliklerin diğerlerine geçtiği düşünülebilir. Ancak bu doğru bir saptama değildir. Hükmü geçen nitelik bölünebildiğinden hüküm de bölünebilir.¹³⁷

İbn Sînâ'nın analoginin mantıksal geçersizliği için ileri sürdüğü dört nedenin aynısı, görüldüğü şekilde Gazzâlî tarafından alınmaktadır. Ancak Gazzâlî son olarak İbn Sînâ'nın değinmediği, ev üzerinden yapılan analogilerin şu şekilde burhanî kıyasa dönüştürülebileceğine değinmektedir.

Her şekli olan sonradandır

Gök şekillidir

*O halde gök de sonradandır.*¹³⁸

¹³⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 96-97.

¹³⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 97-98.

¹³⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 99.

4. KIYASIN MADDELERİ

Kıyasın şekli, öncüllerin birleşimiyle ilgilidir. Kıyasın maddesi ise öncülleridir. Öncülleri ne kadar doğru olursa kıyas da o kadar doğru olur. Öncüllerin tamamı doğru değildir. Kesin olmayan şüpheli öncüller de söz konusudur. Kıyasın maddesine dair ilk düşüncelerini bu şekilde ifade eden İbn Sînâ, kıyası maddesi itibariyle hakikat ve zan olarak iki kısma ayırmaktadır. O, ayrıca bazı öncüllerin dayandığı öncüllere de değinmektedir. Bunlar en temel öncüllerdir. Bunlar doğru olursa onlara dayanan öncüller de doğru olur. Eğer yanlış olurlarsa onlara dayanan öncüller de yanlış olur. İbn Sînâ'ya göre söz konusu ilk öncüllerin kısımları bilindiğinde bunlardan hangisinin burhanî, hangisinin cedelî, hangisinin hitâbî, hangisinin şîirî olduğu bilinmiş olur.¹³⁹

Gazzâlî burada İbn Sînâ'nın kıyasın maddesine dair verdiği bilgileri verdikten sonra İbn Sînâ'da olmayan kıyasın maddesi ve şeklini, dinarın girdiği şekil ve maddesiyle izah etmektedir. Dinarın maddesi altın olabilir ve dinarın yuvarlak, kare gibi şekilleri olabilir. Buradan da altının beş değerini sayarak kıyasın maddelerini buna benzetmektedir. Buna göre altın 1) Saf altın 2) Saf olmayan, ancak iyi bir gözle katkısı görülebilen altın 3) Herkesin fark edeceği derecede katkısı olan altın 4) Bir maddenin sadece altınla kaplanması. 5) Herkesin fark edebileceği katkı maddesi çok olan altın. Gazzâlî altının mevcut durumundan hareketle beş sanatı altının bu derecelerine benzetmektedir. 1) Kesin olan öncüllerden kurulan kıyasa burhanî kıyas denir. 2) Dikkatli bir gözün fark edebileceği kadar yanlış barındıran öncüllerden kurulan kıyasa cedelî kıyas denir. 3) Galip zan ifade eden öncüllerden kurulan kıyasa hitâbî kıyas denir. 4) Kesin bilgiyle karıştırılmış öncüllerden kurulan kıyasa safsata denir. 5) Herkesin yanlış olduğunu bildiği, ancak hayallerle sunulan öncüllere de şîir denir.¹⁴⁰

4.1. Kıyasta İlk Öncüllerin Çeşitleri

İbn Sînâ, kıyaslarda alınan ve kanıtlamaya ihtiyaç duyulmayan on üç öncül belirlemektedir. Onun bunları sırasıyla nasıl düşündüğünü ele almaya çalışacağız. Gazzâlî, kıyasın öncüllerinde İbn Sînâ'nın saydığı on üç öncülü aynen almaktadır. Şimdi tek tek öncüllere dair ileri sürülen görüşleri ele almaya çalışacağız.

¹³⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 94-95.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 101-103.

a) Evveliyât (Önsel): İlk başta zorunlu görülen öncüllerdir. Bu türden öncüller hakkında şüphe edilmez ve şüphenin gerçekleştiği bir zaman da bilinmez. Doğuştan akıllı olan birinin, ileri sürülen önermelerde geçen kavramların anlamlarını bilmesi durumunda bu türden öncülleri anlamaması veya inkâr etmesi mümkün değildir. “*Bütün parçadan daha büyüktür*”, “*bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir*” önermeleri böyledir. İbn Sînâ evveliyâta dair ince bir noktaya değinmektedir: Kesin bilinen bu öncüller vehmiyyâtta değildir. Bilindiği üzere vehmiyyâtın bilgisi de neredeyse evveliyât kadar kişiye kesinlik sunduğundan İbn Sînâ böyle bir hatırlatma gereği duymaktadır.¹⁴¹

Gazzâlî, İbn Sînâ’nın evveliyâta dair söylediklerini ve verdiği örnekleri olduğu gibi tekrarlamaktadır. Ancak İbn Sînâ’nın evveliyâtın vehmiyyâtla karıştırılmaması gereken uyarısını almak yerine, “*evveliyâttan öncüllerin duyular gibi olmadığı, çünkü duyular sayılı olan şeyleri konu edinmektedir*” görüşünü ileri sürmektedir.¹⁴²

b) Mahsûsât (Duyusallar): Bu türden öncüllerin doğruluğu duyular aracılığıyla bilinmektedir. “*Güneş doğar ve batar*”, “*Ay büyür ve küçülür*” önermeleri böyledir.¹⁴³

Gazzâlî mahsûsâta ilişkin sadece “*Güneş aydınlatıcıdır*” ve İbn Sînâ’nın “*Ay büyür ve küçülür*” örneğini kullanarak onun gibi mahsûsâtı kısa tutmaktadır.¹⁴⁴

c) Mücerrebât (Deneyssel): Sadece akıl veya duyuyla değil, her ikisiyle birlikte bilinme imkânını sağlayan öncüllerdir. Ateşin yakma olayı, sakamonya bitkisinin yumuşatması durumu mücerrebâtla bilinir.¹⁴⁵

Gazzâlî de mücerrebâta dair İbn Sînâ’nın duyu ve akıl birlikteliğinden oluştuğu fikrini aynen aldıktan sonra içkinin sarhoş ediciliğinin de tecrübeyle bilindiğine değinerek bu örnek üzerinden mücerrebâtı izah eder. Buna göre duyu, birçok kez içkinin içilmesiyle sarhoş olunduğunu akla bildirir. Akıl da duyunun verdiği bu bilgiye güvenerek kendisine bunu nakşeder.¹⁴⁶

¹⁴¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 96-98.

¹⁴² Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 104.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 98.

¹⁴⁴ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 104.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 98.

¹⁴⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 104.

d) Mütevâtirât (Mutlak Genel Geçerler): Çok sayıda insanın tanıklığıyla doğrulanan öncüller için kullanılır. Görülmediği halde Mısır ve Bağdat gibi yerlerin olduğunun bilinmesi bu yolla mümkündür. Mütevâtirâtın şartı onda şüphenin söz konusu olmamasıdır. Şüphenin olduğu yerde de tevatür diye bir şey yoktur. İbn Sînâ tevatürü bizzat kesinlik olarak ifade etmektedir.¹⁴⁷

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın görüşlerini ifade ettikten sonra İbn Sînâ'nın değinmediği peygamberin varlığı ile ondan sadır olan mucize üzerinden mütevâtirâtı izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre peygamberi onaylayan, mucizesini onaylamak zorunda değildir. Çünkü bir haberin başka bir haberle kıyaslanarak aynı şekilde doğrulanması isabetli değildir.¹⁴⁸

e) Fitriyyât (Kıyası Kendi Doğasında İçeren): İbn Sînâ'ya göre kıyasa ihtiyacı olan öncüller kıyası istemesi suretiyle gerçekleşmektedir. Kıyasın istemesi ise orta terimdir. Tekin çiftten bir eksik olduğunu bilmek böyledir. Kıyası bilen kişi, diliyle söylemese de onu aklıyla bilir.¹⁴⁹

İbn Sînâ fitriyyâtı bu sınırlılığa tutmaktadır. Gazzâlî ise bunu daha geniş ve daha açıklayıcı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre fitriyyât, zihinde önermelerin meydana gelmesidir. Bu tür bilgiler orta terimle bilinmektedir. Örneğin açıkça ikinin dördün yarısı olduğu bilinir. Bu orta terimle bilinmektedir. Dördün iki yarısı birbirine eşittir. Bunlar dördün iki parçasından biridir. İki de dördün birbirine eşit iki parçasından biridir. O da dördün yarısıdır. Gazzâlî'ye göre nesnenin bir aracıyla bilinmesi mümkündür. Ancak bu bir kıyasla olduğu halde zihin bunun farkında olmayabilir. Bir aracıyla farkına varılan şey ile bizzat zihinde var olan şeyler aynı değildir. İşte bu türden öncüller, bir aracıyla, yani orta terimle bilinen türdendir.¹⁵⁰

d) Vehmiyyât (Kuruntusal): İbn Sînâ'ya göre vehmiyyâtta olan öncüller yanlış olsalar da kişinin zihninde çok güçlüdür. Zihin ilk etapta şüpheyne kapılmaz. Vehm gücü zihnin iki durumuna göre oluşur: Birincisi, zihnin kanıt ile bir şeyi bilinceye kadar hüküm vermemesidir. İkincisi vehmin duyulara göre hükmetmek istemesidir. Bunun sebebi vehme duyulardan başka bir şeyin girmemesidir. Vehim

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 98.

¹⁴⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 105.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 100.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 105-106.

daha önce akılda bulunan bir şeyin zıddına davranmaz. Örneğin vehim bütünü parçadan daha büyük olmadığına dair bir şüphe inşa etmez. Vehme dair çözümlemelerinden sonra İbn Sînâ şu sonuca varmaktadır: “*O halde duyulara aykırı şeylerin varlığı evveliyât ile doğrulanınca vehim öncülleri kabul eder, ancak sonucu kabul etmez*”. Kişinin gösterilmeyen ve âlemin dışında bir şeyin olmadığını düşünmesi böyledir. “*Âlemin dışında ya boşluk ya da doluluk vardır*”, “*Bir şeye dışarıdan eklemeler yapılmadan büyümesi mümkün değildir*” demek böyledir. Bunlar akla aykırıdır.¹⁵¹

Gazzâlî vehmiyyâtın ne olduğunu İbn Sînâ gibi izah etmektedir. Ona göre vehmiyyâtın olan öncüller geçersizdir. Ancak zihinde kuşkuya yer bırakmayacak derecede güçlüdür. O da İbn Sînâ gibi vehimleri duyumlara bağlar. Çünkü duyuların getirdikleri üzerine hükmeder. Onun kullandığı iki örneğin ikisi de İbn Sînâ’nın kullandığı örneklerdir. Kendisine işaret edilmeyen bir şeyin olmayacağı görüşü vehmiyyâtındır. Yine benzer şekilde bir şeyin büyümesinin dışarıdan bir şeyin eklemesiyle olduğuna inanmak böyledir.¹⁵²

e) Meşhûrât (Genel Geçerler): Meşhûrât, halkın akılda önceden bulunduğunu sandığı öncüllerdir. Gerçekte böyle olmasa da çocukluktan beri işitilen ve birçok insan bu konuda birleştikleri için böyle zannedilir. Aklın tabiatından zorunlulukla bulunmayan, ama utanma ve merhamet gibi duygulardan dolayı kabul edilen öncüllerdir. İbn Sînâ’ya göre bunun nedeni, ya tümevarımla bilinmesinden ya da ince bir şartın olmasından dolayıdır. “*Adalet zorunludur*”, “*yalan söylenmez*”, “*insanların göreceği şekilde ayıp yerleri açmamak gerekir*”, “*kimseyi suçsuz yere incitmemek gerekir*”, “*Allah her şeyi bilir ve her şeye kadirdir*” demek gibi. İbn Sînâ’ya göre bunlardan bazıları doğrudur, ancak kanıtlama ile gösterilebilir. Bunlardan bazıları ise belli şartlar dışında yanlıştır. Örneğin “*Allah imkânsıza güç yetirir*” denilemez. Yanlış olan meşhûrlar da vardır. Bazı meşhûrlar bazı meşhûrlardan daha doğru olabilir. Bazı meşhûrlar aynı doğruluğa sahip olabilir. “*Yalan söylemek çirkindir*” demek gibi. Bazı meşhûrlar belli insan topluluklarıyla sınırlıdır. Bazı meşhûrlar belli meslek grupları içinde meşhûrdur ve meslek gruplarına göre meşhûrât değişebilir. Meşhûrların zıddı batıl değil, çirkindir. Genel meşhûr insanların geneli tarafından kabul edilen

¹⁵¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 100-102.

¹⁵² Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 106-107.

meşhûrlardır. Gerçek anlamda meşhûrât, evveliyât, mahsûsât, mücerrebât ve mütevâtirâtan olandır.¹⁵³

Gazzâlî meşhurâtı şöhretli söz veya insanların geneli tarafından kabul edilen önermeler olarak kabul eder. Gazzâlî meşhûrâta dair İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü, “insanın çocukluktan beri duymaya alıştığı”, “aklın tabiatında bunları kabul etme zorunluluğunun olmadığı”, “bunlardan bazılarının doğru bazılarının yanlış olduğu”, “meslek gruplarına göre meşhûrların değişebilirliği”, “meşhûrun zıddının yanlış değil, çirkin olduğu” vb. görüşlerini aynen ifade etmektedir. Ancak bu konuda İbn Sînâ'nın “meşhûrların bazı şartlara göre doğruluk değerinin değişebilirliği” düşüncesini, kalamî tarza büründürerek izah etmektedir. Ona göre meşhûrât mutlak doğru sanılmamalıdır. “Allah'ın gücü her şeye yeter” önermesinin doğru olduğu sanılır. Bu meşhûr sözü reddetmek hoş değildir. Oysa bu önerme doğru değildir. Çünkü Allah'ın kendisi gibisini yaratmaya gücü yetmez. “Allah'ın mümkün olan her şeyi yapmaya gücü yeter” denilmesi gerekir. Gazzâlî yine meşhûr olan, ama yanlış olan Allah ile ilgili bir örnek sunmaktadır: “Allah her şeyi bilir” denilir. Oysa ona göre Allah, kendisi gibi birinin var olduğunu bilmez.¹⁵⁴

f) Makbûlât (Kabul Edilirler): Makbûlât, erdemli ve bilge kişilerce kabul edilen sağlam öncüllerdir. Bunlar ne evveliyâtan ne de mahsûsâtandır.¹⁵⁵

Gazzâlî, makbûlâtı İbn Sînâ gibi çok kısa bir şekilde izah eder ve onun söyledikleriyle yetinmektedir. Ona göre de makbûlât, erdemli insanların, büyük adamların, selevin ileri gelenlerinden aktarılan sözlerin güzel bir şekilde kabul görmesidir. Makbul bulunan sözler zihinde tatmin bulur.¹⁵⁶

g) Müsellemât (Karşıtın İlkeleri): Ne türden bir bilgi olursa olsun rakip tarafından kabul edilmiş olan öncülün kullanılmasıdır. Bu türden öncüller sadece rakibin meşhûru iken, meşhûrât herkesin meşhûrudur.¹⁵⁷

¹⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 102-104.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 107-108.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 104.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 108.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 104.

Gazzâlî, müsellemlâta ilişkin İbn Sînâ'nın değindiği, (onun sadece rakip için geçerli oluşu ve meşhûrâtta daha özel olması itibarıyla ayrıldığı) hususları aynen almaktadır.¹⁵⁸

h) Müşebbihât (Benzeyenler): Gerçekte öyle olmadığı halde hileli bir şekilde meşhûrâta, makbûlâta, müsellemlâta benzeyen öncüllerdir.¹⁵⁹

Gazzâlî de İbn Sînâ gibi müşebbihâtı gerçek olmayan, ama gerçeklere benzeyenler olarak tanımlamaktadır. Ancak İbn Sînâ benzetilenleri meşhûrât, makbûlât ve müsellemlât diye ifade ederken, Gazzâlî bunların evveliyat, mücerrebât ve meşhûrât olduğunu söylemektedir.¹⁶⁰

ı) Görünürde Meşhûrât: İlk etapta kişiye meşhurmuş duygusu uyandıran, ama meşhur olmayan öncüllerdir. “*Kişi doğrulukta ve yanlışlıkta dostuna yardım etmelidir*” denilmesi gibi. Düşünüldüğünde meşhur olmadığı anlaşılır. Oysa gerçekte meşhur olan, “*kişi, yanlış bir konuda dostu da olsa düşmanı da olsa yardım etmemesi gerekir*” sözdür.¹⁶¹

Gazzâlî de bu meseleyi İbn Sînâ gibi izah etmektedir. Görünürde meşhûrât, işitilen bir sözün yeterince düşünülmeden herkes tarafından kabul edilmesidir. Düşündükten sonra ileri sürülen sözün doğru olmadığı anlaşılabilir. “*Zalim olsun mazlum olsun kardeşine yardım et*” cümlesi böyledir. Düşündükten sonra zalime kim olursa olsun yardım etmenin doğru olmadığı anlaşılır.¹⁶²

j) Maznunât (Sanılar): Güçlü sanılarla bilinen öncüllerdir. Yanlış olma ihtimali bilinir. “*Filan kişi gece mahalle arasında dolaşıyor, o halde bu kişi bir kötülük peşindedir*” demek gibi.¹⁶³

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 108-109.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 106.

¹⁶⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 109.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 106.

¹⁶² Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 109; Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*'de, *Dânişnâme-i Alâî*'deki gibi 13 öncülden Görünürde Meşhûrât'ı ele almaktadır. Ancak onun mantık eseri olan *Mi'yarü'l-İlm*'e baktığımızda, Görünürde Meşhûrât'ı ele almayıp, Maznunât'a Benzeyenler şeklinde bir öncül kabul ettiğini görmekteyiz. Bunun için bk. Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, 174-178.

¹⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 106.

Gazzâlî'ye göre, ileri sürülen önermenin çelişğinin doğru olma ihtimali olan öncüllerdir. Bununla birlikte güçlü bir sanı söz konusudur. Gece dışarıda gezen biri için hain denilmesi böyledir.¹⁶⁴

k) Muhayyelât (İmgesel): Yanlış olduğı bilinse de nefsin bir şeye karşı aşırı istek duyması veya nefret etmesini sağlayan kışkırtıcı öncüllerdir. Yanlış olduğı halde bal için “*çıkartılmış safradır*” denilmesi gibi. İnsan zihni bunun yanlış olduğunu bildiğı halde baldan tiksinebilir.¹⁶⁵

Daha önceki öncüllerde olduğı Gazzâlî muhayyelâtı da İbn Sînâ gibi açıklamaktadır. Buna göre muhayyelât, yanlış olduğı bilinse de zihinde güçlü etkiler bırakan öncüllerdir.¹⁶⁶

Kıyasın öncüllerinde, birkaç küçük ekleme dışında Gazzâlî'nin tamamen İbn Sînâ'yı tekrarladığı görölmektedir.

4.2. Öncüllerin Yerleri (Beş Sanat)

a) Burhan: İbn Sînâ'ya göre evveliyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât ve fitriyât öncülleri burhan sanatının öncülleridir. Burhanın amacı ve faydası kesin doğru bilginin meydana gelmesini sağlamaktır.¹⁶⁷ Gazzâlî de aynen İbn Sînâ gibi ilk beş öncülü burhana tahsis eder ve onun gibi burhanın amacının doğru bilgiyi ortaya çıkarmak olduğunu söyler.¹⁶⁸ İbn Sînâ'nın diğer mantık eserlerinde yer alan hadsiyâtın burada yer almaması dikkat çekicidir.¹⁶⁹ Gazzâlî'nin bu almaması ise daha dikkat çekicidir.

b) Cedel: Meşhûrât ve müsellemlât cedel sanatının öncülleridir. Cedelde burhanın öncülleri yer alırsa daha iyi olur. Ancak cedelin yapılma amacı meşhûr ve müselleml olmaları bakımındandır. İbn Sînâ burada cedelin dört faydasından bahseder: 1) Herhangi bir bilgi iddiasında yanlış görüşe sahip olan ve doğruyu burhan yoluyla

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 110.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 106.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 110; Gazzâlî bu eserinde 13 öncül saymaktadır ve öncüllerden Hadsiyâta *Dânişnâme-i Alâî*'deki gibi hiç değinmemektedir. Ancak, *Mi'yarü'l-İlm* adlı eserinde Mücerrebât öncülüne dâhil ederek Hadsiyâtı tanımlayıp örneklendirmektedir. Bunun için bk. Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, 258- 260.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 106-108.

¹⁶⁸ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 110-111.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 51.

bilmesinin zor olduğu kişilerle cedelî yöntemle konuşulabilir. 2) Doğruya inanmaları istenen kişiler, burhan yoluyla başarılmadığı takdirde cedelle ikna edilebilir. 3) Geometri, fizik, tıp gibi tikel alanların öğrencilerine bu alanların taklit asıllarının metafizik olduğu cedelî olarak izah edilebilir. Bu alanda çalışan öğrencilerin kalbi, cedel ile tatmin edilebilir. 4) Bazı meseleler, cedelle izah edildiği gibi izah edilmeyebilir de. İzah edildiği yerlerde cedelin böylelikle faydası görülebilir. Burhandan sonra en üstün kıyas biçimi cedeldir.¹⁷⁰

Gazzâlî de İbn Sînâ gibi meşhûrâtı ve müsellemtâtı cedele tahsis ettikten sonra cedelde burhanın öncüllerin alınmasının daha isabetli olacağını ifade eder. O da bu bilgilerden sonra İbn Sînâ'nın cedel için ileri sürdüğü dört faydayı zikretmektedir. 1) Hakikate ulaşmada burhanî yöntemi anlamaktan aciz olan ve meşhûrâtın gerçek bilgiyi sunduğunu zanneden kişilere cedel yöntemi kullanılabilir. 2) Gazzâlî ikinci faydayı biraz daha açık bir tarzda izah etmektedir. Buna göre, vaaz yöntemiyle ikna olmayan, ancak burhan yöntemiyle de bir kavrayışa sahip olmayan kişilere cedel yönteminin kullanılmasında fayda vardır. Ona göre sezgisi güçlü fakihler bu düzeydedir. 3) Geometri ve tıp gibi tekil alanlarda öğrenim gören öğrencilerin ilk etapta burhanî yöntemlerle meseleleri kavramaları zordur. Bu nedenle belli bir seviyeye gelinceye kadar cedelî yöntem kullanılabilir. 4) Gazzâlî dördüncü faydayı daha farklı anlatmaktadır. Buna göre, cedelî kıyaslarda sonucun ve çelişğinin aynı anda ortaya çıkabilme imkânı vardır. Böylelikle her iki görüşün hatalı yerleri tespit edilerek doğru ortaya çıkarılabilir.¹⁷¹

c) Safsata: Safsatanın öncülleri, vehmiyyât ve müşebbihâtıdır. Safsatanın zararı vardır, faydası yoktur. Faydası, sadece safsata yapan kişinin meseleyi bilip bilmediğini denemek açısından olabilir. Bu nedenle buna imtihan sanatı da denilmiştir. Eğer insanların ondan bir şey öğrenmeme ve safsatanın mertebesini bilmemelerinden ötürü iddia sahibi denenirse buna da inâd sanatı veya kıyası denir.¹⁷²

Safsatanın öncüllerinin ne olduğu, faydası ve buna imtihan ve inâd denilmesine kadar Gazzâlî, İbn Sînâ'nın söylediklerini aynen tekrarlamaktadır. Buna göre, safsatanın öncülleri vehmiyyât ve müşebbihât öncüllerdur. Kendilerinden sakınılması

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 108.

¹⁷¹ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 111.

¹⁷² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 110.

dışında bir faydaları söz konusu değildir. Bunlardan nasıl sakınıldığına bakarak insanlar bu sebeple imtihan edilebilirler. Bu nedenle buna imtihan kıyası da denilmiştir. Bazen de halka bilgin görünen kişilerin öyle olmadıklarını ortaya çıkarmak için onlarla tartışılarak kullanılır. Bu nedenle buna inâd kıyası da denilmiştir.¹⁷³

d) Hitâbet: Görünürde meşhûrât, maznûnât, makbûlât, hitâbet sanatının öncülleridir. İbn Sînâ'ya göre, hitâbet sanatının yönetimde, şeriatta, danışmada, düşmanlıkta, övgüde, sövgüde, bir şeyin ve kişinin değerini yüceltmede ve düşürme vb. alanlarda faydası vardır. Amaçları doğrultusunda burhanın ve cedelin öncüllerinin kullanımı iyi olabilir. Ancak mutlak bir gereklilik söz konusu değildir.¹⁷⁴

Gazzâlî de hitabet için meşhûrât, maznûnât ve makbûlât öncüllerini sayar. Ona göre hitabet, fikhî ve kesin kanıt istemeyen türden kıyasların öncülleri olmaya uygundur. İnsanların hakka yönelmesinde ve batıldan uzaklaşmada hitabetin faydası açıktır. Fıkıhta da böyle bir fayda söz konusudur.¹⁷⁵

e) Şiir: Muhayyelât, şiirin öncülüdür. Eğer şiirde meşhur öncüller bulunuyorsa bu doğru için değil, hayal edileni kullanmak içindir.¹⁷⁶ Gazzâlî'ye göre de şiir muhayyelâtan beslenir. Diğer öncüllerin şiirde ve hitabette kullanılması daha iyidir.¹⁷⁷

İbn Sînâ öncülleri ve kullanıldıkları yerleri belirledikten sonra bunların kullanacağı, yani beş sanatı, iki tür sanata indirgemektedir. Bunlar, kullanmak için burhan ve sakınmak için safsatadır.¹⁷⁸ Bu nedenle bundan sonraki konular, burhan ve safsata ekseninde gelişecektir. Gazzâlî de burhan ve safsataya dair İbn Sînâ'nın bu ifadelerini aynen almaktadır.¹⁷⁹

4.3. Burhana Dair Ek Açıklama (Konu-Zâtî Arazlar-İlkeler)

İbn Sînâ bu başlık altında burhanî bilgilerin üç unsuru olarak düşündüğü konu, zâtî arazlar ve ilkeleri açıklamaktadır. Buna göre,

¹⁷³ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 111-112.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 110.

¹⁷⁵ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 112.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 110.

¹⁷⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 112.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 110-112.

¹⁷⁹ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 112.

a) Konu: İlgili disiplin tarafından durumu gözetilen şeydir. Bedenin tıbbı, ölçümün geometriye, sayının aritmetiğe ve sesin müzik sanatına konu olması böyledir. İbn Sînâ'ya göre bir ilimle ilgilenen kişiler kendi konularını belirlemek zorunda değildir. Bir disiplinin konusu açıksa anlaşılır bir şeydir. Eğer açık değilse başka bir bilimin aracılığıyla açık hale getirilebilir.

b) Zâtî Arazlar: Bir bilimin dışında değil, konusunda meydana gelen şeylerdir. Dörtgen ve üçgenin bazı ölçülere ait olması bu şekildedir. Burada ifade edilen zâtî arazlar geometrinin konusunda bulunur. Benzer şekilde sayıda teklik ve çiftlik aritmetiğin, uyum ve uyumsuzluk sesin, sağlıklı olmak ve hasta olmak bedenin zâtî arazlarıdır. Her bir bilimin zâtî arazlarının bilinmesi ve tanımlanması gerekir.

c) İlkeler: İbn Sînâ'ya göre, bir bilimin aslını oluşturan öncüllerdir. Bir öğrenci, bir bilimi öğrenmek için öncelikle onun ilkelerini bilmesi gerekir.¹⁸⁰

İbn Sînâ, burhana dair ek açıklamayı, “her bilimin konusu, meseleleri ve ilkeleri olduğunu, burada konu ve ilkenin açıklandığı bir sonraki araştırmada bilimin meselelerini ele alacağını” söyleyerek bitirmektedir.

İbn Sînâ, burhanî bilimlerin unsurları dediği konuyu, zâtî arazları ve ilkeleri “burhana dair ek bir açıklama” başlığı altında verirken, Gazzâlî bunları “burhanî bilimlerin kullanıldığı yerler” şeklinde bir başlık altında ele almaktadır. Ayrıca Gazzâlî, İbn Sînâ'da bir sonraki başlıkta gelecek olan “burhan bilimlerinin meseleleri ve kısımları”nı, adı geçen başlık altında ele almaktadır. Şimdi Gazzâlî'nin burhanın unsurlarını nasıl ele aldığına bakabiliriz. Ona göre bu yerler, konu, zâtî arazlar, meseleler ve ilkelerdir.

a) Konu: Her bilimin zorunlu olarak bir konusu vardır. Konuya göre araştırma yapılabilir. Bedenin tıbbı, ölçünün geometriye, sayının aritmetiğe, sesin müziğe ve mükellefin davranışlarının fıkıh ilmine konu olması böyledir. Konuya dair İbn Sînâ'nın söylediklerini aynen alan Gazzâlî, onun bu ilimle ilgilenen kişilerin konuyu belirleme noktasında düşüncesini de almaktadır. Buna göre, herhangi bir bilimle

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 112-114.

ilgilenen kişi konuyu tespit etmek zorunda değildir. Örneğin fakih, eylemlerin konu olmasını tespit etmez. Onu başka kişiler tespit eder.¹⁸¹

b) Zâtî Arazlar: Aynen İbn Sînâ gibi dūřünen Gazzâlî'ye göre, zâtî arazlar, konusunun içinde kalan özelliklerdir. Örneęin geometrinin konusu içinde olan doğruluk, eğrilik, kare ve üçgen ölçüleri zâtî arazlardır. Teklik, iftlik sayının; hastalık ve sağlık canlının zâtî özellikleridir. Bu ilintilerin tespit edilebilmesi, ancak bilimin konusunun iyi bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle konunun da iyice bilinmesi gerekir.

c) Meseleler: Gazzâlî'ye göre bir bilimin meselesi, zâtî arazların konuyla bir araya gelmesinden ibarettir. Bilimin konusunda araştırıldıkları için bunlara bilimin meselesi, özellikleri istendiğinden bilimin istekleri ve kıyasın sonucu oldukları için de sonuç denilmiştir. Gazzâlî meseleye dair bu bilgileri verdikten sonra belli bir sıra takip etmeksizin İbn Sînâ'nın bilimin meselesi, bilimin konusuna girdiği takdirde buradan çıkacak olan beş ihtimalin örneklerini vermektedir.¹⁸²

d) İlkeler: Gazzâlî de İbn Sînâ gibi ilkenin, o bilimin öncülleri olduğunu söylemektedir. Ona göre öncüller ya apriori olarak bilinir ki bu, *mteârif*e olarak isimlendirilir. klidi'in kitabının girişindeki “*eşit olan iki cisimden iki eşit parça alınır sa geride kalanlar birbirine eşit olurlar, eşit şekilde artırılırsa yine de iki parça birbirine eşit olur*” sözleri buna örnektir. Ya da apriori olarak değil, sonradan bilinirler. Bu bilgilerden gönül tatmin ise buna *uslu mevzu*a, değilse *msâderât* denir. Öklid'in kitabının girişinde geçen “*her noktanın merkez olmasının ve bu merkez üzerinde bir çember çizmesinin mümkün olması*” sözü böyledir.¹⁸³

4.4. Burhanî Bilimlerin Meseleleri ve Kısımları

İbn Sînâ'ya göre bir bilimin meseleleri, ya o bilimin konusuna ya da zâtî arazlar kapsamına girmektedir. Eğer bilimin meseleleri, bilimin konusuna giriyorsa burada beş ihtimal ortaya çıkar. Birincisi, geometride görüldüğü şekilde konunun bir parçasıdır. Aritmetikte “*her iki sayısı, yanındaki (1 ve 3) sayıların ortasındadır*”, “*her iki sayının ona uzaklığı eşittir*”, “*iki, bir ile n ortasında yer alır*” demek böyledir. İkincisi, bilimin konusudur veya arazıdır. Aritmetikte “*ikiye bölünen her sayının*

¹⁸¹ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 120.

¹⁸² Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 120-121.

¹⁸³ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 122.

yarısının birbirine çarpımı kendisinin birbiriyle çarpımının dörtte biridir” demek böyledir. Üçüncüsü, bilimin konusuna ait bir türdür. “*Altı tam sayıdır*” veya “*altı bir sayı türüdür*” demek gibi. Dördüncü, araza ait bir türdür. Geometride “*bir doğru çizgi üzerinde oturan her doğru çizgi, dik açı şeklinde iki açı oluşturur*” gibi. Beşincisi arazdır. Geometride “*her üçgenin üç açısı iki dik açısına eşittir*” demek gibi.¹⁸⁴

İbn Sînâ’nın bu başlık altında ele aldıklarını, Gazzâlî’nin burhana dair ek açıklama altında, burhanın unsurları olarak zikredilen konu, zâtî arazlar ve ilkelerle birlikte ele aldığına değinmiş ve onun görüşlerine orada yer vermiştik.

4.5. Burhanın Öncüllerinde Geçen Zâtî Lafzı

İbn Sînâ’ya göre burada zâtî ile özü kendisinde olan şeyler kastedilir. Bu öz, kendisi için olduğu veya konusu kendi tanımından oluşan bir şeydir. Sanatının konusunun özü başka bir şeyin değil, kendi parçasıdır. Örneğin insanın hareketi kendinden değil, cisimden dolayıdır. Cisim, insanı içine alan genelliktir. Ondan daha özel bir konudan değildir. Örneğin cismin yazarlığı insandan kaynaklanmaktadır. Eğer insan olmasa cismin yazarlığı söz konusu olamaz. İbn Sînâ bunu, burnun basıklığına ve çizginin doğruluğuna benzetmektedir. Burun, basık burunluğun, çizgi de doğrunun tanımında mevcuttur.¹⁸⁵

İbn Sînâ’ya göre burhanî bilimlerin önermelerinde yüklem zâtî olur. Mühendis düz çizginin mi yoksa yuvarlak çizginin mi daha iyi olduğuyla ilgilenmez. Düzün, yuvarlağa ters olup olmadığıyla da ilgilenmez. Çünkü daha iyi olmak ve birbirine ters olmak çizginin zâtına ilişkin durumlar veya özellikler değildir. Geometri bilimine göre yapılan tanımlarda iyi olmak veya ters olmak söz konusu değildir. Bunlar geometrinin konularından da değildir. Bu kısımları bir cedelci konuşabilir. Burhanî bilgilerin yüklemelerinin zâtîliği ikinci anlamda değil, birinci anlamdadır. Birincil anlamda yani bizzat kendinden dolayıdır, başkasından dolayı değildir.¹⁸⁶

4.6. Burhan İlkelerinin Kısımları ve Yüklem Olan Şeyler

İbn Sînâ burhanî bilimlerde dört temel ilke ve esas belirlemektedir: Birincisi, başlangıçta esas yapılan tanımlardır. Öklides’in kitabındaki tanım; nokta, çizgi ve

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 114.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 116.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 116-118.

şekildir. İkincisi aksiyomlar ve kendisinden şüphe olmayan ilkelerdir. Bunlar için genel bilim ifadesi kullanan İbn Sînâ, Oklides'in kitabından şu aksiyomları örnek vermektedir: “*Eşit olan cisimlerin yarımları da birbirine eşittir*”, “*eşit olanlardan aynı derecede eksiltme yapılırsa cisimler yine birbirine eşit olur*”. Üçüncüsü, bilimin aslının konunun aslı olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre bunun doğruluğu başka bir bilimle sağlanır. Bunu taklit yoluyla öğrenmek gerekir. Dördüncüsü ise postülatlar (müsadere) dır. Bu da konunun aslı gibidir. İbn Sînâ hem üçüncüye hem de dördüncüye Oklides'in kitabındaki zorunlulukları örnek vermektedir. “*Her merkez noktası üzerinde bir daire çizilebilir*”.¹⁸⁷

İlk asıl olan önermelerin yüklemelerinin de ilksel olması gerektiğini söyleyen İbn Sînâ, ilkseli, kendisiyle konu arasında aracı olmayan genel bir şey olarak tanımlamaktadır. İnsana yüklenen “canlılık” ve “gülmek”, insana aracısız genel olan yüklemelerdir.¹⁸⁸

Gazzâlî bu başlık ve bir önceki başlığa dair herhangi bir şey söylememektedir. Ancak o, İbn Sînâ'da olmayan “burhanın öncüllerinin şartları” diye bir başlık açmaktadır. Şimdi bu başlıkta nelerden bahsettiğine bakalım.

4.7. Burhanın Öncüllerinin Şartları

Gazzâlî burhanın öncüllerinde olması gereken dört şarttan bahseder. Bunlar;

a) Doğru olmalıdır. Doğruluktan amaç kesinliktir. Evvelî ve duyusal olan bilgiler bu türdendir. b) Zorunlu olmalıdır. İnsan için canlı olmanın zorunlu olması böyledir. Bu şart kıyasta zorunlu bir sonuç elde etmek içindir. c) Evveliyâtan olmalıdır. Yüklem konudan dolayı öncülde bulunması demektir. “*Bütün canlılar cisimdir*”, “*insan cisimdir*”, “*çünkü insan canlıdır*” denilmesi gibi. İnsan daha genel olan cisim olduğundan değil, insan canlı olduğu için cisimdir. İnsan için cisimliliğin olması, onun canlı olmasından ötürüdür. d) Zâtî olmalıdır. Yabancı ilintilerin yer almamasına dikkat etmek gerekir. Bunların ele alınması bizzat o bilimin zâtisi değildir. Örneğin mühendis doğrusal çizginin mi yoksa çemberin mi daha güzel olduğuyula ilgilenmez. Doktor yaranın daire şeklinde olup olmadığıyla ilgilenmez.¹⁸⁹ Gazzâlî

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 118-120.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 120.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 122-123.

tarafından c ve d maddesinde ele alınanların, İbn Sînâ tarafından “burhanın öncüllerinde geçen zâtî lafzı” başlığı altında ele aldıkların aynısı olduğunu belirtmemiz gerekir.

Gazzâlî devamında zâtîlikten anlaşılması gereken iki anlamı izah etmeye çalışmaktadır. Birincisi, “insan”, “canlı”ın içine girdiği gibi zâtî de konunun tanımında yer alır. İnsanda canlı zâtî olarak bulunur. Bu durumda insan zâtî bir canlı anlamına sahiptir. İkincisi, zâtî konunun tanımında yer alamaz. Ancak konu, zâtînin tanımında yer alır. Örneğin basıklığın burunda, doğru çizginin tanımında yer alması böyledir.¹⁹⁰ İbn Sînâ burada verilen iki örneği de zâtîlik lafzına dair kullanmıştı.

4.8. Burhanî Kıyasların Yapısı (Varlık ve Nedensellik Burhanı)

İbn Sînâ, burhanî kıyası ikiye ayırmaktadır. Birincisi Arapçada “lîmmî” denilen nedensellik burhanıdır. İkincisi ise Arapçada “innî” denilen varlık burhanıdır. Örneğin, bir kimse “*şurada ateş vardır*” diye söylesen; birisi de ona “*niçin bunu söyledin*” diye sorarsa; o da “*çünkü orada duman vardır*” diye cevap verirse, niçin sorusuna cevap vermiş olur ve ateşi kanıtlamış olur. Ancak bu açıklama, orda neden ateşin çıktığını veya ateşin sebebinin ne olduğunu cevaplamıyor. Burada “duman” orta terimdir. Ancak bu var olduğu bilinen şeyin varlık sebebidir. Varlığının nedenselliğini vermemektedir. Bu temellendirme varlık burhanıdır. Dolayısıyla varlık burhanı, ateşin neden çıktığının bilgisini vermemektedir. Ancak birisi “*şu şey yanacak*” derse, birisi de neden bunu söylediğini sorarsa, o da “*burada ateş vardır, bir yerde ateş varsa orada bir şeyi yakar*” diye cevap verirse, burada hem sözün hem de olan şeyin nedenselliği verilmiş olmaktadır.¹⁹¹ Bu da nedensellik burhanıdır.

İbn Sînâ’ya göre, nedensellik burhanının şartı, mantıkçıların ileri sürdüğü gibi “orta terimin mutlak olarak büyük terimin nedeni olması gerektiği” şeklindeki açıklama değildir. Verilen örnekte ateşin yanmaya neden olması gibi. Orta terim büyük terimin nedeni olmalıdır. Büyük terim de küçük terimin içinde nedenli olarak bulunur. “*İnsan canlıdır*”, “*her canlı cisimdir*”. Burada cisim canlının nedenidir. Canlı, cismin nedeni olamaz. Ancak canlı, insanın cisim olmasının sebebidir. Bunun nedeni, cismin

¹⁹⁰ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 124-125.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 122-124.

insandan önce canlının yüklemi olmasıdır. Canlıdan ötürü insanın yüklemi de olmaktadır. Çünkü insanın cisimsiz var olması söz konusu değildir.¹⁹²

Gazzâlî'ye göre de iki çeşit burhan vardır. Bunlar, “limme” ve “inne” burhanıdır. Bir kişi, “*şu yerde duman vardır, çünkü orada ateş vardır. Ateşin olduğu yerde duman olur*” derse limme burhanı yapmış olur. Bir kişi de “*şurada ateş vardır, çünkü orada duman vardır*” derse inne burhanına göre kıyas yapmış olur. Bunu söyleyen kişi, orada ateşin olduğunu, ancak neden ateşin olduğunu söylememektedir.¹⁹³

Gazzâlî'ye göre limme burhanının mutlak bir biçimde büyük terimin varlığına neden olma zorunluluğu yoktur. Onun küçük terimi, büyük terimle nitelendirilebilecek bir nedeni olması yeterlidir. “*İnsan canlıdır*”, “*her canlı cisimdir*”, “*o halde insan cisimdir*”. Bu kıyas formu, orta terim, küçük terimin içinde büyük terimin nedeni olarak var olduğunda limme burhanı bir kıyastır.¹⁹⁴

Görüldüğü şekilde Gazzâlî, burhanın çeşitleri, onların açıklaması, örneklendirmeleri ve limme burhanının neden geçerli olduğun dair İbn Sînâ'da geçen bilgileri aynen tekrarlanmaktadır.

4.9. Bilimsel Soruların/Metâlib Kısımları

İbn Sînâ dört bilimsel sorudan bahseder. Birincisi, varlığı ve yokluğu soran “mi (hel)” sorusudur. İki çeşit “mi” sorusu vardır: ilki, bir şeyin varlığını soran; diğeri, bir şeyin böyle veya şöyle olduğunu sorandır. İkincisi, bir şeyin ne olduğunu soran “ne (mâ)” sorusudur. Bu da iki çeşittir: İlki, bir terimin anlamının ne olduğunu soran çeşittir. “*Üçgen ne demektir?*” gibi. Diğeri ise kullanılan terimin bizzat hakikatinin ne olduğuna dair sorma biçimidir. “*Üçgenin hakikati nedir?*” gibi. İbn Sînâ'ya göre “ne” sorusunun birinci türü “mi” sorularından önce gelmektedir. Çünkü bir şeyin varlığından veya yokluğundan önce onun ne olduğu belirlenmelidir. “Ne” sorusunun ikinci çeşidi ise “mi” sorularından sonra gelir. Çünkü bir şeyin varlığı bilinmeden hakikatine dair de soru sorulamaz. Ayrıca “ne” sorusu, bir şeyin özünü de açıklamaktadır. Üçüncüsü, hangi şey olduğunu soran “hangisi (eyyü)” sorusudur. Bu

¹⁹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 124-126.

¹⁹³ Gazzâlî, *Makâsîdü'l Felâsife*, 117-119

¹⁹⁴ Gazzâlî, *Makâsîdü'l Felâsife*, 119.

soru, beş tûmelden ya ayrımı ya da hassayı ortaya çıkarmak için sorulur. Dördüncüsü ise bir şeyin nedenselliğini soran “niçin (lime)” sorusudur. İki çeşit niçin sorusu vardır. Bunlar; “niçin dedin?” ve “niçin vardır?” sorularıdır.¹⁹⁵

Burada geçen sorulardan “ne” ve “hangisi” soruları tasavvur için; “mi” ve “niçin” soruları ise tasdik içindir. İbn Sînâ’ya göre bunların dışında kalan “ne zaman”, “nerede”, “kaç” ve “nasıl” soruları bilimsel konularda kullanılacak sorular değildir.¹⁹⁶

İbn Sînâ, bilimsel soruların türlerini, bunların neler olduklarını, soru türlerinin kendi içinde ayrıştığı çeşitlerini, bunlardan hangilerinin tasavvura, hangilerinin tasdike dönük olduklarını izah etmektedir. Onun bu izahatında geçen şeylerin tamamını Gazzâlî de aynen tekrarlamaktadır. Teknik olarak çok açık olduğundan dolayı, ayrıca Gazzâlî’de bunlara yer vermeye gerek duymadık.¹⁹⁷

4.10. Mugâlata

İbn Sînâ mugâlata konusunda tavsiyelerde bulunacağını söylererek, mugâlatanın yapıldığı on yerden bahsederek onlardan nasıl sakınılması gerektiğini anlatmaktadır.

1. Bir ifadenin veya akıl yürütmenin kıyas olup olmadığı hangi kıyas türünden olduğunun bilinmesi için bozuk kıyasların doğru kıyaslara nasıl dönüştürüldüğünün bilinmesi gerekir.
2. Kıyas, kısımlarına doğru ayrılmalıdır. Kıyasın formunda geçen terimlerin ve öncüllerin sayısı doğru tespit edilmelidir. Örneğin orta terim birden fazla veya eksik olursa önermenin döndürme bahsinde olduğu gibi sonuç çıkmaz. İbn Sînâ bunu bir örnekle izah etmektedir. Eğer bir kişi “hiçbir ev insanda değildir” deyip bu önermeyi “hiçbir insan evde değildir” derse yanlış olur. Burada döndürme bahsini ve örnek döndürmenin neden yanlış olduğunu izah eden İbn Sînâ’ya göre, tümel olumsuz önerme doğru olmak zorundadır. Döndürmede amaç konuyu yüklem yüklemi de konu yapmak olduğuna göre, buradaki hata “ev”in konu, “insanda”nın yüklem

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 124-126.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 124-126.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*, 117, 118.

yapılmasıdır. Buradaki “de” ifadesi döndürmeyi bozmaktadır. Bu nedenle ilk önerme “*insanda olan hiçbir şey ev değildir*” şeklinde döndürülmelidir.

3. Sonuçta yer alan büyük ve küçük terim arasında aykırılığın olmaması için çelişğin şartlarının bilinmesi gerekir.
4. İsim-anlam ilişkisinde hatalar yapılmaktadır. Genellikle isim bir, anlam iki olur. Anlamın bir olduğu zannedilir. Buna dikkat edilmelidir.
5. Zamirin olduğu yerlerin farklı olmaması gerekmektedir. Farklı kullanıldığında farklı şeylere işaret edilmiş olur.
6. Belirsizliğe dikkat edip onu tümel görmemek gerekir. Örneğin “*düşmanınla dost olan senin dostun değildir*” önermesi belirli yapıp tümel alınırsa, “*düşmanın dostu olan herkes düşmanıdır*” veya “*hiçbir düşmanın dostu dost değildir*” gibi önermelerin kabul edilmesi gerekir. Böylece yanlış düşölmüş olur.
7. Burhanî öncüllerin çelişği doğru değildir. Bu nedenle öncüllerin çelişği varsayıp bunun üzerinden akıl yürütmemek gerekir.
8. Bir meselenin kendi öncölü yapılması hata doğurur. “*Her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır*” önermesinin kanıtı olarak, “*hiçbir şey kendinden hareket edemez*” öncölü ileri sürölmemelidir. Burada öncöl ve mesele aynı hükümdedir.
9. Bir şeyi kanıtlayan şeyle kanıtlamamak gerekir. Örneğin, “*ruh ölümsüzdür*” önermesinin kanıtı, “*o sürekli vardır*” diye cevap verilir. Bu sefer “*o neden sürekli vardır*” sorusuna “*çünkü o ölümsüzdür*” diye cevaplanması bu şekildedir.
10. Meşhûrât ve vehmiyyât türündeki öncülleri tartışmasız doğru olan öncüllerin yerine kullanmak hataya neden olur. Kurulacak kıyasın öncülleri doğru olan öncüllerden seçilmelidir.¹⁹⁸

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 126-132.

İbn Sînâ böylelikle muğalata konusuyla *Dânişnâme-i Alâî*'nin mantık kısmını bitirmektedir.

Gazzâlî İbn Sînâ gibi mugâlataya dair bir başlık açmaz. O, kıyas konusunun sonunda “kıyasa dair son söz” diye bir başlık açar ve burada “yanlışın nedenleri on tanedir” diyerek İbn Sînâ'nın saymış olduğu on hatayı izah etmeye çalışır. Buna göre;

1. Tartışmalarda ileri sürülen görüşlerin kıyas olup olmadığının bilinmesi gerekir. Kıyas, kıyasın hangi türüne girdiğini, hangi şekil ve moda ait oluşunun bilinmesi gerekir ki, karıştırmanın nereden meydana geldiği bilinsin.
2. İbn Sînâ, terim sayısı ve döndürmeden dolayı meydana gelen hatayı ele aldığı gibi Gazzâlî de örneği değiştirerek çok yakın şeyler söylemektedir. Ona göre kıyasın terim sayıları olması gerekenden daha fazla ve daha eksik olursa kıyas bozulur ve sonuç doğru olmaz. Terim sayısına dair tespitten sonra, o da İbn Sînâ gibi döndürme üzerinden yanlışlığı izah etmektedir. “*Şarapta hiçbir şarap testisi yoktur*” doğru olan önerme, “*hiçbir şarap, şarap testisinde değildir*” şeklinde döndürülürse döndürmenin kuralları ihlal edildiğinden yanlış olur. Ona göre burada yapılan hata, yüklemden dolaydır ve şu şekilde düzeltilebilir: “*Şarapta hiçbir küp yoktur* (ilk öncülle aynı anlamda), “*şarapta olan hiçbir şey küp değildir*”.
3. İbn Sînâ'da geçtiği gibi küçük terimle büyük terimin çelişği arasında farkın olmadığına dikkat edilmelidir. Bu nedenle çelişğin şartlarına uyulması gerekir.
4. Gazzâlî de İbn Sînâ'nın isim-anlam ilişkisinden kaynaklanan hataya dikkat çekmektedir.
5. İbn Sînâ'nın zamirin işaret ettiği şey itibariyle dikkat çektiği hata, Gazzâlî tarafından da aynen tekrarlanmaktadır.
6. İbn Sînâ belirsiz ifadelerin belirli hale getirilmesi durumunda meydana gelen hataya işaret etmişti. Gazzâlî onun açıklamasını ve örneğini aynen almaktadır. Buna ek olarak başka bir örnek daha vermektedir. “*İnsan*

hüsrandadır” önermesi doğrudur. Ancak “*bütün insanlar zorunlu olarak hüsrandadır*” denilirse akıl bunu kabul etmez.

7. Gazzâlî İbn Sînâ’nın burhanî öncüllerin çelişğinin aranmaması gerekir sözlerini aynen aldıktan sonra, daha önce benzeri konularda olduğı gibi kalamî bir hususta bunu izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre “*Allah ’ın her şeye gücü yeter*” önermesi, kendi benzerini yaratmaya da gücü yeter mi fikri zihne gelene kadar hep onaylanır. Akıl, burada kişiyi mümkün olan şeylerde her şeye gücü yettiğı şeklinde uyarır.
8. Gazzâlî, İbn Sînâ’nın öncül ve meselenin aynı hükümde alınması gerektiğı fikrini aynen almaktadır. Kıyasta tespit edilmek istenen mesele, kıyasta öncül yapılmamalıdır. Örneğın “*her hareket eden bir hareket ettiriciye muhtaçtır*” önermesini kanıtlamak için “*hareket eden kendi başına hareket edemez*” önermesi ileri sürülemez. Burada terimler değıştirilerek kanıtlama yapılmıştır.
9. Gazzâlî, İbn Sînâ’nın bir şeyi kanıtlayan şeyle kanıtlanmaması gerekir düşüncesini aynen almaktadır. Örneğın, nefsin ölümsüzlüğüne, onun sürekli faaliyet halinde olmasının delil getirilmesi gibi. Ancak nefis ölmeden bu bilinemez.
10. Gazzâlî, İbn Sînâ’nın meşhûrât ve vehmiyyât türündeki öncüllerin kesin öncüllerin yerine kullanılmaması gerektiğı görüşünü aktarmaktadır.¹⁹⁹

Görüldüğü şekilde akıl yürütme yanlışlarından İbn Sînâ’nın belirlediğı on yer, birkaç basit ifade değışikliğı dışında Gazzâlî tarafından aynen alınmaktadır.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *Makâsıdü’l Felâsife*, 112-115.

SONUÇ

Arapça yazan klasik mantık metinleri söz konusu olduğunda dikkate alınması gereken isimlerin başında İbn Sînâ ve Gazzâlî gelmektedir. İbn Sînâ, Aristoteles mantığını kapsamlı bir şekilde yorumlaması ve daha sonraki zamanlara etkisi bakımından, Gazzâlî ise mantık bilimini dinî kavram ve problemlerle anlatması ve ayrıca dinî çevrelerce yaygınlaştırması bakımından dikkate değerdir.

Bu çalışmamızda İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî* ile Gazzâlî'nin *Makâsîdü'l Felâsife* adlı eserlerinin mantık bölümlerini karşılaştırmaya çalıştık. Böyle bir çalışmaya girişmemizin sebebi, iki eserin aşırı benzerliğine dair ileri sürülen iddialar olmuştur. Bugüne kadar *Makâsîdü'l Felâsife*'nin *Dânişnâme-i Alâî*'nin birebir tercümesi, gevşek tercümesi, tertip edilmiş hali gibi iddialar ileri sürüldü. Bu iddiaların iki önemli filozof hakkında ileri sürülmesi, bu konuyu bir problematiğe dönüştürmektedir. Söz konusu iddialarda bulunanlar, bazı tekil örneklerle sınırlı kalmışlardır. Bu da bütüne dair bir yargıya varmayı imkânsızlaştırmaktadır. Bu nedenle bu problemin, kesin olmasa da kesine yakın bir şekilde çözülmesi gerekir. Biz de eserlerin tamamına dair olmasa da bir kısmını, yani mantık bilimine dair kısımları kesine yakın bir sonuç verecek şekilde karşılaştırmaya çalıştık. Bir yargıya varmak için önce eserlerin her bir konuya dair belirli görüşlerini serimlemeye, ardından bunların benzerlik ve farklılıklarını göstermeye çalıştık.

Çalışmamız, bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kavramlar mantığı, ikinci bölümde önermeler mantığı, üçüncü bölümde akıl yürütmeler mantığı ve son olarak dördüncü bölümde kıyasın maddelerini, yani beş sanatı incelemeye çalıştık. Bu bölümleri oluşturmamızda etkili olan *Dânişnâme-i Alâî*'nin sıralama düzeni oldu. Her bir bölümü başlıklandırarak konuları ele aldık. Bölümler ve başlıklar içinde önce İbn Sînâ'nın konuya dair görüşlerini ardından Gazzâlî'nin görüşlerini, daha sonra görülen dikkat çekici benzerlik ve farklılıklara değindik. Böylelikle mantık bölümüne dair mesele hakkında merakı olanların, benzerlikleri ve farklılıkları net bir şekilde görme imkânına sahip olacaktır. Vardığımız sonuçları her bir bölüm ve alt başlıklarını maddeler halinde vermek isabetli olacaktır.

A. Kavramlar mantığına ayırdığımız birinci bölümü, mantık biliminin faydaları, lafızlar, özsel ve ilintisel tümellerin açıklaması, beş tümel ve tanım ile betim gibi alt başlıklarla şekillendirdik.

1. Mantık biliminin faydaları kısmında İbn Sînâ, tasavvur ve tasdik bahsiyle bir giriş yapmakta ve bunların her birini akıl yoluyla bilinenler ve doğrudan bilinenler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Daha sonra mantık biliminin önemini belirten açıklamalarla bu bilimin faydalarına dönük görüşlerle bölümü sonlandırmaktadır. Gazzâlî de İbn Sînâ gibi tasavvur ve tasdik ile başlayıp, bunları akıl yoluyla bilinenler ve doğrudan bilinenler şeklinde İbn Sînâ'da olan önermelerle örnekler sunmaktadır. O da aynen İbn Sînâ gibi mantık biliminin faydası hakkında mantığın tanımına yer vererek bu kısmı sonlandırmaktadır. Ancak Gazzâlî'nin mantığın tanım ve faydasına yönelik ileri sürdüğü örnek açıklamalar, İbn Sînâ'dan daha kolay anlaşılır durumdadır.

2. Lafızlara dair İbn Sînâ, ilk olarak tekil ve bileşik lafızları daha sonra tümel ve tikel lafızları, en sonunda ise genel lafızları açıklayıp örneklendirmektedir. Gazzâlî'nin, burada İbn Sînâ'dan farklı davrandığı noktalar vardır. O, bu meseleyi beş bölüme ayırarak incelemektedir. Her ne kadar tekil-bileşik, tümel-tikel ve genel lafızları açıklama ve örnekleriyle İbn Sînâ'dan farklı davranmasa da incelediği ilk bölümde lafızların manaya delaletini ve son bölümde anlamları bakımından lafızları geniş ve açıklayıcı şekilde ele almaktadır. İbn Sînâ'nın değinmediği söz konusu konulara değinmesi bakımından Gazzâlî, farklı bir tutum sergilemiştir.

3. Özsel ve ilintisel tümellerin açıklaması kısmında, açıklama, tasnif ve örneklendirme hususunda hem özsel hem de ilintisel olan kavramlara ilişkin Gazzâlî'nin ileri sürdüğü düşünceler, özü itibarıyla İbn Sînâ'nın söyledikleriyle farklı değildir. Ancak onun ifadeleri daha net ve daha anlaşılır bir karakter arz etmektedir.

4. Beş tümele dair sayıları, tanımları açıklamaları gibi birçok meselede Gazzâlî'nin görüşleri, İbn Sînâ'nın söylediklerinden farklı değildir. Bu konuya dair değindiği iki husus ise İbn Sînâ'nın metninde yer almamaktadır. Bunlar Gazzâlî'nin cinsi ele alırken üstün cinsler olan on kategori konusuna girmesi ve beş tümeli “o nedir” ve “o hangi şeydir” soruları çerçevesinde de bir ayrıma tabi tutmasıdır.

5. Tanım ve betim konusunda, bunların başlıca tanımları, kısımları, tanımda düşülen hatalar ele alınmaktadır. Burada Gazzâlî, İbn Sînâ'nın ele aldıklarının

çerçevesini aşmamıştır. Dikkat çekici olan noktalardan biri, İbn Sînâ'nın tanımda hataya düşülen yerlerin dört olduğu, nereler olduğu ve özellikle verdiği örnekler, Gazzâlî tarafından bir ekleme ve çıkarmaya gitmeksizin aynen alınmaktadır.

B. Önergeler mantığına ayırdığımız ikinci bölümde, önermenin neliği, yapısı, niteliği, niceliği, modalitesi, çelişik durumları ve döndürmeleri ele alınmaktadır.

1. Önergelerin neliği kısmında İbn Sînâ, önermenin tanımı, hangi cümlelerin önerme olacağı ve önerme olamayan cümlelerden emir ve istek cümlelerine değinmektedir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın değindiklerine aynen değinmektedir. Ayrıca onun önerme olmayan cümlelere İbn Sînâ gibi sadece emir ve isteğe değinmesi çok bariz bir benzerlik taşımaktadır.

2. Yapısına dair kısımda İbn Sînâ'nın önergelerin basit, bileşik ve ayrık tasnifi, bunların tanımları bileşik ve ayrıkların birbirinden farkları, önerme çeşitlerinin unsur çözümlemelerine dair ileri sürdüğü görüşler, bazı örneklerin değiştirilmesi dışında aynen Gazzâlî tarafından tekrarlanmaktadır.

3. Önermenin niteliğinde olumlu ve olumsuzluk durumları ele alınmaktadır. Burada ileri sürülen bilgilerden Gazzâlî, İbn Sînâ'nın değinmediği bir hususa değinmektedir. Şartlı önergelerin de olumlu ve olumsuzlukları verilmektedir. Diğer hususların tamamında bir tekrar yapılmaktadır. Ayrıca madûleye ilişkin Gazzâlî'nin Arapça kaleme aldığı bu eserine farsça bir örnek getirmiş olması dikkat çekicidir. Çünkü İbn Sînâ Farsça yazdığı eserde bu örneği zikretmektedir.

4. İbn Sînâ'nın niceliği bakımından önergeleri tümel ve tekil olarak ayırması, daha sonra tümellerin belirli ve belirsiz şeklindeki ayrımı, devamında bunların tanımlanması ve dört belirli önermenin sayılması, Gazzâlî tarafından aynen alınmaktadır. Ancak Gazzâlî, burada İbn Sînâ'nın değinmediği bir hususa değinmektedir ki, o da şartlı önergelerin niceliği konusundadır.

5. Gazzâlî, aynen İbn Sînâ gibi modaliteyi mümkün, zorunlu ve imkânsız olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Ancak farklı olarak modalite türlerini tanımlamaz ve örnekleri verirken de önergelerin olumsuzlarını da zikretmektedir. Mümkün modalitesinin ikili ayrımında da Gazzâlî, İbn Sînâ gibi düşünmektedir ve onun açıklamalarını dile getirmektedir.

6. Çelişik önermeler konusunda İbn Sînâ'nın yapmış olduğu tanım ve iki önerme arasında çelişkinin meydana gelmesi için ileri sürdüğü beş şart, Gazzâlî tarafından tekrarlanmaktadır. Burada dikkat çekici bir husus da İbn Sînâ'nın her bir çelişki şartına örnek verirken zaman ve mekân birliğine örnek vermemesi, Gazzâlî tarafından da yapılmamasıdır. Ayrıca İbn Sînâ'nın karşı-olum durumlarına uyguladığı çelişki meselesini Gazzâlî de yapmaktadır.

7. İbn Sînâ döndürmeyi tanımlayarak, dört belirli önermenin düz döndürmelerini yapmaktadır. İbn Sînâ'nın yaptığı tanım ve verdiği dört belirli önerme ve bunların sıralamalarını Gazzâlî aynen takip etmektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın değinmediği ters döndürmeye Gazzâlî de değinmemektedir.

C. Akıl yürütmeler adını taşıyan üçüncü bölüm, kıyas, kesin kıyas, kıyasın şekil ve modları, bitişik seçmeli kıyaslar, ayırık şartlı kıyaslar ve bileşik kıyaslar, hulfî, tümevarım ve analogi gibi alt başlıklardan oluşmuştur.

1. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın akıl yürütme tasnifini, kıyasın tanımını, kıyası iktirânî ve istisnâî diye ayırmasını, sadece analogiyi tanımlamasını ve burhanî kıyasa vurgu yapmasını aynen almaktadır. Buradaki fark, İbn Sînâ'nın kıyas tanımını, basit ve bileşik üzerinde örneklendirmesine karşın, Gazzâlî'nin bitişik yerine ayırık şartlı üzerinden örnek vermesi hususundadır.

2. Kesin kıyas altında İbn Sînâ, kesin kıyasın tanımı, kıyasın terim ve unsurları, üç şeklin olduğu ve bunların doğru sonuç vermesi için üç şart gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu kısımda Gazzâlî de aynı şeylere değinmektedir. Dikkat çekici olan kıyasın birçok şartı olmasına rağmen Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın verdiği sayıyla sınırlı kalmasıdır.

3. Kıyasın şekil ve modlarında İbn Sînâ üç şekil kabul etmektedir. Birinci şeklin dört, ikinci şeklin dört ve üçüncü şeklin altı modu bulunmaktadır. Her bir şeklin kendine göre kuralları bulunmaktadır. İbn Sînâ hangi şekillerin hangi şekle döndürülebileceğini ve bunlardan bazılarının ektesiz ve hulf yoluyla mümkün olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'nın bu kısımda ele aldığı konuların tamamını Gazzâlî de aynen almaktadır. Gazzâlî, burada sadece her bir şekilde, bu şeklin özünün ne olduğuna dair kısa bir açıklama yapmaktadır.

4. Bitişik şartlı kıyas konusunda İbn Sînâ'da görülen tanım ve muhtemel dört moddan ikisinin geçerli olması, Gazzâlî'de aynen tekrarlanmaktadır. Kesin kıyasların şekillerinin modlarında olduğu gibi Gazzâlî burada da bitişik şartlının özünü veren ifadeler kullanmaktadır.

5. Ayrık şartlı önermelere dair İbn Sînâ'nın değindiği hususlar Gazzâlî tarafından aynen tekrarlanmaktadır.

6. Bileşik kıyas konusunda İbn Sînâ'nın yaptığı tanım ve oldukça teknik bir detaya sahip olan Öklid geometrisinden getirdiği üçgen üzerindeki çözümlemeler ve izahatlar, Gazzâlî tarafından tekrarlanmaktadır.

7. İbn Sînâ'nın hulfî kıyas düşüncesi açıktır. Gazzâlî'nin anlatımında sadece ikinci öncülün çelişğinin doğruluğuna dair ifadeler hulfî kıyası hatırlatmaktadır. Onun bu konudaki anlatımı İbn Sînâ'nın anlatımından farklıdır.

8. İbn Sînâ'nın tümevarıma dair söyledikleri Gazzâlî tarafından aynen alınmaktadır. Ancak Gazzâlî İbn Sînâ'da olmayan bir tespitte bulunmaktadır. O da tümevarımın fikhî meselelere uygun olduğuna dairdir.

9. İbn Sînâ, akıl yürütmelerden en çok analogi üzerinde durur. Bu kapsam Gazzâlî'de de görülmektedir. Analoginin tanım, örnek ve kesinliği konusunda İbn Sînâ'nın söylediklerinin aynısını söyleyen Gazzâlî, burada analoginin retorikte kullanıldığı ve bunun nasıl olduğuna dair İbn Sînâ'dan farklı bir şey söylememektedir. İbn Sînâ'nın ele aldığı cedelcilerin analogiyi iki şekilde izah etme tarzlarını Gazzâlî de aynen ele alıp sunmaktadır. Ancak o, bu iki izah şeklini tard ve aks teknik terimler kullanarak anlatmaya çalışır. Son olarak Gazzâlî İbn Sînâ'nın analoginin mantıksal zayıflığına dair ileri sürdüğü dört neden, aynen İbn Sînâ tarafından daha önce ele alınmaktadır.

D. Son olan dördüncü bölüm ise kıyasın öncüllerinin çeşitleri, öncüllerin yerleri, konu-ilke-meseleler, burhanî bilimlerin meseleleri ve kısımları, burhanî öncüllerde zâtîlik, burhan ilkelerinin kısımları ve yüklem olan yerler, burhanın öncüllerinin şartları, burhanî kıyasların yapıları, bilimsel sorular ve mugâlata başlıklarıyla şekillenmiştir. Bu konulara İbn Sînâ kıyasın madde ve formunu ayırmakla

başlar ve öncüllerin toplandığı yerleri, yani beş sanatı ele almaktadır. Gazzâlî de aynısını yapmaktadır.

1. İbn Sînâ, beş sanatın şu öncüllerden kurulduğunu ileri sürmektedir. Evveliyât, fitriyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât, meşhûrât, müselle mât, makbûlât, maznûnât, muhayyelât, müşebihât, görünürde meşhûrât ve vehmiyyât. Gazzâlî öncüllerin sayısı, tanımlanması, onların ele alınma sıralaması, örneklendirmesi ve hangi öncülün ne kapsamda alınmasına kadar temel konularda İbn Sînâ'dan farklı davranmaz. Mütevâtirât bahsine peygamberin mucizelerini örnek vermesi dışında bir farklılık söz konusu değildir. Diğer mantık eserlerinde hadsiyâtı da sayan İbn Sînâ'nın burada buna değinmemesi ve Gazzâlî tarafından da ele alınmaması dikkat çekicidir.

2. Öncüllerin yerleri burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsatadır. İbn Sînâ bunlara dair tanımlar yapmaktadır. Hangi öncülün hangi yerlere sahip olduğu, cedelin faydalarının neler olduğu, şiirin bilgi değeri gibi ele aldığı konuların aynısını Gazzâlî de bire bir almaktadır. Hatta İbn Sînâ'nın belli gerekçelerle bundan sonra burhan ve safsataya yoğunlaşması gerektiğini söylemesi, aynen Gazzâlî de tekrarlamaktadır.

3. Burhana dair ek açıklama kısmında İbn Sînâ bir bilim türünde dikkate alınması gerekli olan konu, mesele ve ilkeler hakkındaki görüşleri, Gazzâlî tarafından tekrarlanmaktadır.

4. Burhanî bilimlerin meseleleri kısmında İbn Sînâ bir bilimin zâtî arazlarını incelemektedir. Onun ele aldıklarını Gazzâlî burhana dair ek açıklama altında burhanın unsurları olarak zikredilen konu, zâtî arazlar, ilkelerle birlikte ele almaktadır ve farklı bir anlatım söz konusu değildir.

5. Bu bölümde ele aldığımız; burhanî öncüllerde zâtîlik, burhan ilkelerinin kısımları ve yüklem olan yerler, burhanın öncüllerinin şartları, burhanî kıyasların yapıları, bilimsel sorular ve mugâlata gibi başlıklarda birkaç yer değişikliği dışında Gazzâlî, İbn Sînâ'yı aynen tekrarlamaktadır. Özellikle son konu olan mugâlatada İbn Sînâ'nın mugâlata yerleri olarak düşündüğü on safsatanın Gazzâlî'de aynen yer alması dikkate değerdir.

Mantık bölümlerine dair tek tek benzerlik ve farklılıkları gösterdikten sonra her iki eserin ilişkisine dair nasıl bir yargıda bulunabiliriz? Bize göre buradaki durum; birincisi, tamamen ayrı ayrı durumlar arz eden eserler değildir. İkincisi, birisi diğerinin birebir tercümesi de değildir. Çünkü bugünkü anlamıyla bir tercümenin olabilmesi için içeriğin birebir aynı olma şartı vardır. Üçüncüsü, kapsamı göz önünde bulundurulduğunda bir özeti de değildir. Netice itibariyle, tercümeyi andıracak, tercümeyle yakın bir durumları söz konusudur. Kanaatimize göre Gazzâlî, *Makâsıdü'l Felâsife*'yi yazarken *Dânişnâme-i Alâî*'ye bakarak yazmıştır. Değindiğimiz gibi iki elin parmağını geçmeyecek kadar farklı izahatlar ve verdiği örnekler dışında büyük oranda bir benzerlik taşımaktadır. Bu nedenle “tercümeyle çok yakın” bir durum tespitinin doğru olacağını düşünüyoruz. Öyle ki, *Makâsıdü'l Felâsife* dururken *Dânişnâme-i Alâî*'nin bir arapça çevirisine gerek yoktur da diyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Arıcı, Mustakim. “İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr’ın Felsefe Tasavvuru”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, s. 28 (2010), 135-175.
- Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Aristoteles. *Yorum Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2022.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Düşünce Tarihi*. 225-237. Eskişehir: Açıköğretim Yayınları, 2010.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Çapak, İbrahim. *Gazzâlî’nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Demirkol, Murat. “Dânişnâme-i Alâî’nin İslam Felsefesi Literatüründeki Yeri”. *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*. 75-83. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Demirkol, Murat. “Giriş”, *Dânişnâme-i Alâî*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Dabashi, Hamid. “Dânes-nâma-ye’ Alâ’i”. *Encyclopedia Iranica*, c.V. California: 1993.
- Durusoy, Ali. “Giriş”. *Mi’yâru’l İlm*. Çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: TYEKB, 2013.

- Dünyâ, Süleyman. “Giriş”. *Makâsüdü’l Felâsife*. Çev. Cemalettin Erdemci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Gazzâlî. *Makâsüdü’l Felâsife*. Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Darul Marife, 1961.
- Gazzâlî. *Makâsüdü’l Felâsife*. Çev. Cemalettin Erdemci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Gazzâlî. *Mi‘yaru’l-İlm*. Çev. Ali Drurusoy-Hasan Hacak. İstanbul: TYEKBY, 2013.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: TYEKB, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Janssens, Jules. “The Dânesh Nâmeh of Ibn Sînâ: A Text to Revisit”. *Bulletin de Philosophie Médiévale*. Trans. from French by Sophie Lee. 163-177. vol. 28. 1986.
- Karlığa, Bekir. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c.13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Karlığa, Bekir. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmut. “Behmenyâr b. Merzûbân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c.V. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Köz, İsmail. “Mantığın Tarihçesi”. *Mantık El Kitabı*. Ed. İsmail Köz-Ali Çetin. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. Çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1964.
- Özel, Aytekin. “Aristotles’in Ecthesis (ektesiz) Yöntemi”. *V. Mantık Çalıştayı Bildiri Kitabı*. 69-77. Ed. A. Kadir Çüçen. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap, 2022.

Sağlık, Hacı. “*Dânişnâme-i Alâî*”nin İbn Sînâ Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bir Analiz”. *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 2 (2019). 209-234.

Sağlık, Hacı. “Makâsıdü’l Felâsife’deki Dânişnâme-i Alâî”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 1282-1287. s. 43. 2016.

Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn Sînâ*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : ÖZBEY, Hacer
Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti
ORCİD : 0000-0002-8813-2133

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora		
Yüksek Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	2023
Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	2015

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
-----	-----	-------

Yabancı Dil

Yayınlar : Özbey, Hacer. “ Fârâbî Mantığında En Genel Tekil Terimler”.
Bilhikem V. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu Bildiri Kitabı. 253- 268. Ed. A.
Haydar Öksüz- Ali İnan. Van: www.bilhikem.org. 2022.

Hobiler



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

26/05/2023

Tez Başlığı/Konusu:

DÂNİŞNÂME-İ ÂLÂÎ İLE MAKÂSİDÜ'L FELÂSİFE ADLI ESERLERİN MANTIK BÖLÜMLERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 92 sayfalık kısmına ilişkin, 26/05/2023 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından *Turnitin* intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 11 (on bir) dir.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

26/05/2023
Hacer ÖZBEY

Adı Soyadı: Hacer ÖZBEY

Öğrenci No: 19920014083

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Programı : Mantık

Statüsü : Y. Lisans ☐ Doktora ☐

DANIŞMAN

Doç. Dr. Muhammet Nasih ECE

26/05/2023

ENSTİTÜ ONAYI
U Y G U N D U R

...../...../2023

Prof.Dr. Bekir KOÇLAR
Enstitü Müdürü