

**T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
MANTIK BİLİM DALI**

**İBN SEHLAN SÂVÎ'NİN
MANTIK ANLAYIŞI**

Yusuf DAŞDEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman
Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ**

Konya – 2010

İÇİNDEKİLER

| | |
|-----------------------------|-----|
| Bilimsel Etik Sayfası | v |
| Tez Kabul Formu | vi |
| Önsöz | vii |
| Özet | ix |
| Summary | x |
| Kısaltmalar | xi |

GİRİŞ

MANTIĞIN İSLAM DÜNYASINA GİRİŞİ

| | |
|--|---|
| 1. Mantığın İslam Dünyasına Girişi | 1 |
| 1.1. Bir Bilim Olarak Mantığın Kuruluşu | 1 |
| 1.2. Mantığın İslam Dünyasına İntikali ve Tercüme Dönemi | 3 |
| 1.3. Telif Eserler Dönemi | 4 |
| 1.4. Mantık Karşıtı Hareketler | 7 |

I. BÖLÜM

İBN SEHLAN SÂVÎ VE MANTIĞIN TANIM KONUSU VE FAYDASINA YAKLAŞIMI

| | |
|--|----|
| 1. İbn Sehlan Sâvî'nin Hayatı ve Eserleri | 10 |
| 1.1. İbn Sehlan Sâvî'nin Hayatı | 10 |
| 1.2. İbn Sehlan Sâvî'nin Eserleri | 11 |
| 2. İbn Sehlan Sâvî'nin Mantığın Tanım, Konu ve Faydasına Yaklaşımı | 12 |
| 2.1. Mantığın Tanımı | 13 |
| 2.2. Mantığın Konusu | 15 |
| 2.3. Mantığın Faydası | 17 |

II. BÖLÜM
İBN SEHLAN SÂVÎ'DE TASAVVURÂT

| | |
|---|----|
| 1. Kavram | 21 |
| 1.1. Kavramın Tanımı | 21 |
| 1.2. Kavram ve Delalet | 22 |
| 1.3. Kavram Çeşitleri | 23 |
| 1.3.1. Basit ve Bileşik Kavramlar | 23 |
| 1.3.2. Genel ve Tekil Kavramlar | 25 |
| 1.3.3. Özsel ve İlintisel Kavramlar | 26 |
| 1.4. Beş Tümel | 29 |
| 1.5. Kategoriler | 31 |
| 2. Tanım | 43 |
| 2.1. Tanım Çeşitleri | 44 |
| 2.2. Tanım Yanlıları | 47 |

III. BÖLÜM
İBN SEHLAN SÂVÎ'DE TASDİKAT

| | |
|--|----|
| 1. Önerme | 51 |
| 1.1. Önermenin Unsurları | 52 |
| 1.2. Önerme Çeşitleri | 53 |
| 1.2.1. Yüklemler ve Şartlı Önermeler | 53 |
| 1.2.2. Nitelik Bakımından Önermeler | 55 |
| 1.2.3. Nicelik Bakımından Önermeler | 56 |
| 1.3. Önermelerde Modalite | 58 |
| 1.4. Önermeler Arası İlişkiler | 63 |
| 1.4.1. Karşıolulum | 63 |
| 1.4.2. Döndürme | 65 |
| 2. Delil | 68 |
| 2.1. Kıyas | 68 |
| 2.1.1. Kıyas Çeşitleri | 70 |

| | |
|---|-----|
| 2.1.1.1. Kesin Kıyaslar | 70 |
| 2.1.1.1.1. Yüklemlı Kesin Kıyaslar | 71 |
| 2.1.1.1.2. Şartlı Kesin Kıyaslar | 77 |
| 2.1.1.2. Seçmeli Kıyaslar | 80 |
| 2.1.1.3. Bileşik Kıyaslar | 82 |
| 2.1.1.3.1. Zincirleme Kıyaslar | 82 |
| 2.1.1.3.2. Hulfî Kıyaslar | 83 |
| 2.1.2. Modal Kıyaslar | 85 |
| 2.2. Diğer Akılyürütme Tarzları | 87 |
| 2.2.1. Bölme | 87 |
| 2.2.2. Tümevarım | 88 |
| 2.2.3. Analoji | 90 |
| 2.3. Kıyasta Kullanılan Öncüller ve Beş Sanat | 91 |
| 2.3.1. Kıyasta Kullanılan Öncüller | 91 |
| 2.3.2. Beş Sanat | 99 |
| 2.3.2.1. Burhan | 100 |
| 2.3.2.1.1. Burhan Çeşitleri | 101 |
| 2.3.2.1.2. Burhan-Tanım İlişkisi | 102 |
| 2.3.2.2. Cedel | 103 |
| 2.3.2.3. Hitabet | 104 |
| 2.3.2.4. Şiir | 105 |
| 2.3.2.5. Muğalata | 106 |
| Sonuç | 109 |
| Kaynakça | 112 |
| Özgeçmiş | 122 |



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Yusuf DAŞDEMİR



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Yusuf DAŞDEMİR tarafından hazırlanan “**İbn Sehlân Sâvî’nin Mantık Anlayışı**” başlıklı bu çalışma 25/06/2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

| | | |
|-------------------------------|--------|------|
| Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM | Başkan | İmza |
| Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA | Üye | İmza |
| Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ | Üye | İmza |

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi kadar eski bir olgu olan düşünme etkinliği, Antikçağ Yunan düşünürü Aristoteles'in elinde "mantık" ismiyle sistemli bir bilim haline gelmiş ve VIII. yüzyıldan itibaren tercüme yoluyla İslam dünyasına kazandırılmıştır. Müslüman düşünür ve bilim adamları, devraldıkları bu mirası son derece büyük bir itina ile korumuş ve dahası mümkün olan en yetkin haline ulaştırmak için uğraşmışlardır. Özellikle Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozoflarda en mükemmel şeklini alan bu faaliyetler İslam kültür ve medeniyetine çok büyük bir katkı sağlamış, bu medeniyetin önemli bir unsuru olmuştur.

İslam bilim ve medeniyet tarihinin en parlak dönemi olarak görülen VIII-XIII. yüzyıllar arasında mantık bilimi de en verimli ve en aktif dönemini yaşamış, bu alanda klasik sayılan eserler kaleme alınmıştır. Bu dönemin mantık anlayışını tanımayı amaçladığımız bu çalışmamızda, İbn Sina ekolüne bağlı olmakla tanınan İbn Sehlan Sâvî'yi konu olarak seçtik. Onun kendisinden önceki mantıkçılardan özellikle de İbn Sina'dan ne ölçüde etkilendiğini ve kendinden sonraki mantık anlayışı üzerinde bir etki meydana getirip getirmediğini tespit etmeye çalıştık. Bu bağlamda önemli değişimleri ve İbn Sehlan Sâvî'nin bu değişimlerin neresinde durduğunu görmeyi amaçladık.

Bu amaçları gerçekleştirmeye yönelik olan çalışmamız, Giriş, üç bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır. Giriş'te, İbn Sehlan Sâvî'nin mantık anlayışına bir hazırlık olmak üzere ve nasıl bir mantık mirasıyla karşı karşıya olduğunu görmek amacıyla, mantığın İslam dünyasına girişinden ve karşılaştığı ilk tepkilerden bahsettik.

Birinci Bölüm'de, ülkemizde yeterince tanınmadığı gerçeğini göz önünde bulundurarak, İbn Sehlan Sâvî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermenin yararlı olacağını düşündük. Yine bu bölümde İbn Sehlan Sâvî'nin mantığın tanımı, konusu ve faydası gibi temel konulardaki yaklaşımını göstermeye çalıştık. İbn Sehlan Sâvî'nin tasavvurata ilişkin görüşlerini incelediğimiz İkinci Bölüm'de özellikle kavram, Beş Tümel ve kategorilerle ilgili değerlendirmelerde bulduk. Üçüncü Bölüm'de ise Sâvî'nin tasdikât anlayışını ele alarak, onun özellikle önerme, kıyas, Beş Sanat ve burhan konularında nasıl bir anlayışa sahip olduğunu tespit ve izah

etmeye çalıştık. Sonuç'ta ise, çalışmamızda ulaştığımız tespit ve fikirleri ifade etmeye ve değerlendirmeye çalıştık.

Çalışmamızda birincil kaynak olarak İbn Sehlân Sâvî'nin eserlerinden faydalandık. Bu bağlamda onun "*el-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*" adlı kitabı ile "*Tebsîre ve Dû Risâle-i Diger der Mantık*" adlı eser içerisindeki risâleleri temel referans kaynaklarımız oldu. Muhammed Abduh'un birinci esere yazdığı açıklamalardan da geniş ölçüde yararlandık. Abduh geleneksel yönetime uyarak açıklamalarını her bir sayfanın altında verdiği için, Abduh'a ait olduğunu belirtmek kaydıyla bunlara İbn Sehlân Sâvî'nin eserinden referansta bulunduk.

Mantık terminolojisinin ülkemizde henüz oluşma aşamasında olması, bu çalışmamızda bizim de zaman zaman sorunlarla karşılaşmamıza neden oldu. Bu konuda biz, günümüz mantık eserlerinde sıkça kullanılan ve bilinen kavramları tercih ederek Sâvî'nin kullandığı kavramları parantez içinde verdik. Bu tür terimlerin yaygın bir karşılığı olmadığı durumlarda, yine orijinalini belirtmek kaydıyla biz uygun bir karşılık bulmaya çalıştık. Yöntemle ilgili şunu da belirtelim ki, önermeleri ifade ederken Sâvî'nin tarzına bağlı kalarak terimler yerine onlara delalet eden 'A', 'B', 'C' vb. harfleri kullandık. Ancak konu çok girift olup bunlarla anlamak zor olduğunda, daha açık ifade etme gereği duyduk.

Son olarak, çalışmamızın ortaya çıkmasında bize destek olan, bizden yardımlarını esirgemeyen herkese minnettârız. Bu bağlamda başta danışmanın Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ olmak üzere, hocalarım Prof. Dr. Hüsâmettin ERDEM ve Doç. Dr. Naim ŞAHİN'e, manevi destek ve katkılarından dolayı da eşime teşekkür etmek istiyorum.

Yusuf DAŞDEMİR

Konya - 2010



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



| | | | | |
|------------|---------------------------|-------------------------------------|----------|--------------|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Yusuf DAŞDEMİR | Numarası | 084245071001 |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Felsefe ve Din Bilimleri Mantık | | |
| | Danışmanı | Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ | | |
| Tezin Adı | | İbn Sehlan Sâvî'nin Mantık Anlayışı | | |

ÖZET

İslam dünyasında mantık alanında olgun eserlerin verildiği XII. yy.'da yaşamış olan İbn Sehlan Sâvî, özellikle “*el-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*” adlı eserinde mantığın, kendi dönemindeki bütün meseleleri ile ilgili doyurucu açıklamalar vermektedir. Mantık konularını temelde tasavvurat-tasdikat ayrımı üzerinde ortaya koyan Sâvî, bilinmeyen kavramların bilgisinin tanım; bilinmeyen tasdiklerin bilgisinin ise kıyas yolu ile elde edileceği kanaatindedir.

Konuları genellikle İbn Sina'nın anlayışına uygun olarak ele alan İbn Sehlan Sâvî, önermenin üç unsurdan oluşması, kategorilerin mantığın konusu olarak değerlendirilmesi, mümkün, gerekli ve imkânsız olmak üzere üç türlü modal önerme kabul edilmesi gibi konularda kendisinden önceki mantıkçıların özellikle de İbn Sina'nın görüşlerini benimsemiştir. Bunun yanında kendisinin, zaman zaman İbn Sina'nın bazı değerlendirmelerini hatalı veya eksik bulduğu da görülmektedir.



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



| | | | | |
|---------------------|---------------------------|------------------------------------|----------|--------------|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Yusuf DAŞDEMİR | Numarası | 084245071001 |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Felsefe ve Din Bilimleri Mantık | | |
| | Danışmanı | Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ | | |
| Tezin İngilizce Adı | | İbn Sahlan Sawi on Logic | | |

SUMMARY

Ibn Sahlan Sawi, a muslim logician of XII. century, dealt with nearly all problems of logic of his time in his works, especially “*al-Basair al-Nasriye fi Ilm al-Mantiq*”. Sawi, who explains the topics of logic through a distinction between conceptions (tasawwurat) and assertions (tasdiqat), maintains that we can be obtained the knowledge of conceptions by the definition and that of assertions by the syllogism.

Sawi generally introduces the problems of logic in the same way of Avicenna’s and follow his predecessors especially Avicenna in some essential issues such as how many components the proposition consists of, whether the ten categories must be dealt with in logic and which modalities can be accepted. Despite of many parallelisms between Sawi and Avicenna’s considerations of the topics, it is occasionally possible to see that Sawi makes some criticisms to Avicenna and find some faults and deficiencies in his treatments.

KISALTMALAR

- Bkz. : Bakınız
Bs. : Baskı, basım
Çev. : Çeviren
Ed. : Editör
Haz. : Hazırlayan
İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
İst. : İstanbul
Mat. : Matbaası
MEB : Millî Eğitim Bakanlığı
Nşr. : Yayına hazırlayan
Sad. : Sadeleştiren
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. : Tahkik eden
T.y. : Yayın tarihi yok
Yay. : Yayınevi, yayınları
Y.y. : Yayın yeri yok
Yy. : Yüzyıl
Vb. : Ve benzeri
Vd. : Ve devamı

GİRİŞ

MANTIĞIN İSLAM DÜNYASINA GİRİŞİ

VE İBN SEHLAN SÂVÎ

İbn Sehlân Sâvî'nin mantık anlayışına ve tek tek meselelere dair görüşlerine geçmeden önce, mantık biliminin, ona gelinceye kadarki tarihi üzerinde durmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bundan dolayı da mantığın bilim olarak kurulmasından başlayarak İslam dünyasına intikali, belli başlı İslam mantıkçıları¹ ve mantığa gösterilen ilk tepkiler üzerinde kısaca duracağız. Ayrıca hayatı ve eserleri hakkında ülkemizde çok az çalışma bulunduğunu² ve kendisinin yeterince tanınmadığını göz önünde bulundurarak, çalışmamızın bu bölümünde İbn Sehlân Sâvî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vereceğiz.

1. Mantığın İslam Dünyasına Girişi

1.1. Bir Bilim Olarak Mantığın Kuruluşu

Mantık kavramı, Yunanca akıl, düşünme, yasa, düzen, ilke, hesap, oran, söz vb. anlamlara gelen 'logos' (Peters, 2004: 208; Stead, 1998: 817; Cevizci, 1999: 552; S. Bolay, 1999: 272) kavramının Arapça karşılığı olarak düşünülen 'nutk' kökünden mimli mastar olarak türetilmiştir (İsmail Hakkı, 1315: 7). Mantık, hem etimolojik kökenine uygun olarak, düzgün ve tutarlı düşünme diyebileceğimiz bir düşünme tarzının hem de bu düşünme tarzını konu edinen felsefi disiplinin adı olmuştur (Özlem, 2007: 27; Emiroğlu, 2005; 11-12).

Birinci anlamıyla, yani tutarlı düşünme anlamıyla mantığın insanlık kadar eski bir olgu olduğunu, çünkü insan olmanın böyle bir kabiliyetin varlığını gerektirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim insanın "düşünen canlı" olarak tanımlanması da bu anlamdadır. Ancak ikinci anlamıyla yani düzgün ve tutarlı düşünmeyi konu edinen bir disiplin olarak mantığın ortaya çıkışı çok daha yenidir. Bu anlamda mantık bilimini sistemli bir tarzda ilk olarak Antik Yunan düşünürü Aristoteles (M.Ö. 384-322) kurmuştur.

¹ Bu çalışmada kullanılan "İslam mantığı" sözü, 'İslam Dini'nin mantığı anlamında olmayıp İslam kültür coğrafyasında mantık alanında yapılan çalışmaları, "İslam mantıkçıları" ise, Müslüman olsun olmasın, bu alanda çalışmalar yapmış, eser vermiş olan mantıkçıları ifade etmektedir.

² Sâvî hakkında çalışmalar için bkz.: Kayacık 2004b; 2009.

Bununla beraber Aristoteles öncesi bazı filozofların, mantık kurallarını formüle etmeksizin kullandıkları ve Aristoteles'e öncülük ettikleri görülmektedir. Sözelimi, Parmenides (M.Ö. 540-450) "Var olan vardır, var olmayan var değildir" sözüyle Aristoteles mantığının özünü oluşturan özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini ifade etmektedir. Diyalektik'i keşfeden kişi olarak kabul edilen Elealı Zenon (M.Ö. 490-430) ise dünyanın değiştiğini kabul etmenin mantık bakımından saçmaya vardığını göstererek, değişimin bir aldanma olduğunu göstermeye çalışmakta, bu arada adını koymadan dolaylı ispatı kullanmaktadır. Her delilin karşı bir delille çürütülebileceğini söylemekle Sofistler, bilgiye ve yargıya sağlam dayanaklar bulmanın, genel-geçer öncüllere dayanmanın zorunluluğu fikrini uyandırmışlardır. Onların fikir ve faaliyetleri, sağlam gibi görünen pek çok delilin aslında zayıf veya hileli olabileceği, bunları ayırt etmek için dikkatli olunması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmış ve bir anlamda Aristoteles'e "*Sofistik Çürütmeler Üzerine*"yi yazdırmıştır. Diğer taraftan Sokrates (M.Ö. 469-399), ele aldığı her kavramda genel-geçer bir tanıma ulaşmaya çalışmış, böylece hem kavram meselesini felsefenin gündemine taşımış hem de tam bir tanım yapmanın önemini ortaya koymuştur (Löringhoff, 1973: 13-15; Emiroğlu, 2005: 39; Bochenski, 1957: 9).

Mantığın kurucusu olduğunu ifade ettiğimiz Aristoteles, bu alandaki fikirlerini altı kitapta ortaya koymuştur. İnsicamlı bir bütün teşkil ettiği için sonradan tek bir külliyat olarak "*Organon*" adıyla anılan bu kitapların birincisi *Kategoriler*'dir. Bu eserde Aristoteles, aklın genel prensiplerini veya düşünce şekillerini öğretmeyi hedeflemektedir. *Önerme*'de ise dil ile ilgili konular, akıl ameliyelerinin ifadesi olmak bakımından ele alınmıyor. *Birinci ve İkinci Analitikler*'de kıyas ve burhanın bütün şekil ve kuralları izah edilmektedir. *Topikler*, sorguya çekmek ve cevap vermek anlamında diyalektik ile ilgili konuları ele almaktadır. *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de ise Aristoteles hem sofist delilleri hem de bunları çürütme yollarını göstermektedir (Ülken, 1942: 32).

Aristoteles'ten sonra "Aristo şârihleri" olarak bilinen Yeni-Eflatuncu ekole mensup mantıkçılar hem *Organon*'u şerh etmişler hem de Porphyrios (234-305) tarafından beş tümel üzerine yazılmış olan *İsagoji*'yi *Organon*'un baş tarafına ilave etmişlerdir. Ayrıca yine Aristoteles'e ait olan *Retorik* ve *Poetik*'in de ilave

edilmesiyle *Organon* mantığının bütün konularını ihtiva eden dokuz kitaplık bir külliyat haline gelmiştir (Keklik, 1969: 34; Kaya, 1983: 80).

Buraya kadar ne olduğu, nerede ve ne şekilde ortaya çıktığı hakkında kısaca bilgi verdiğimiz mantık bilimi ne zaman ve hangi yollarla İslam dünyasına intikal etmiştir? Burada nasıl bir tepkiyle karşılaşmıştır? Şimdi bu soruları cevaplandırmaya çalışacağız.

1.2. Mantığın İslam Dünyasına İntikali ve Tercüme Dönemi

Aristoteles felsefesi ve mantığı ilk olarak, kurulduğu dönemden itibaren Doğu ile Batı arasında bir köprü vazifesi görmüş olan İskenderiye felsefe okullarındaki filozof ve mantıkçılar tarafından ele alınmış, işlenmiştir. Ancak V. asırdan itibaren İskenderiye birtakım işgaller, kilisenin taassup ve baskısı gibi bazı nedenlerle felsefe ve bilim merkezi olma özelliğini kaybetmiş ve bu alanda yeni merkez Suriye-Harran bölgesi olmuştur. Bu bölgede yaşayan Nastûri-Süryâni Hıristiyan bilginler, büyük ölçüde inançlarını anlatma ve savunma amaçlı olarak felsefe ve özellikle de mantıkla yakından ilgilenmişlerdir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Süryâni bilginleri mantığı bütün olarak ele almamışlar, kilisenin sakıncalı görmesi sebebiyle sadece *Birinci Analitikler*'in yedinci bölümüne kadar olan kısımları okuyabilmişlerdir (Keklik, 1969: 13, 21; Street, 2004: 529). Bu dönemde mantık adına önemli bir gelişme kaydedilememiş olsa da Süryâni mantıkçılar İslam dünyasının mantıkla tanışmasına öncülük etmeleri bakımından önem taşımaktadırlar. Çünkü çeviri faaliyetinde rol alanların tamamı değilse de büyük çoğunluğu bu Süryâni-Hıristiyan bilginler arasından çıkmıştır (Gutas, 2003: 17; Rescher, 1964: 20).

Yaklaşık iki yüzyıl devam eden (8.-10. yy.) ve dünya tarihi açısından İtalyan Rönesansı ve 16. ve 17. yy. bilim devrimi kadar önemli olduğu kabul edilen (Gutas, 2003: 20) bu çeviri hareketinde mantık, felsefe, astronomi başta olmak üzere dindışı bilimlere dair pek çok kaynak Arapça'ya kazandırılmıştır. Abbasi halifelerinin ve birtakım zengin ailelerin de desteğiyle yürütülen bu çalışmalar, özellikle Bağdat'ta "Beytü'l-Hikme" adlı tercüme merkezinin kurulmasıyla belli bir düzen ve programa kavuşturulmuştur (Kaya, 1992: 88).

Çeviri çalışmalarının önemli bir bölümünü teşkil eden mantık kaynaklarını Farsça, Yunanca ya da Süryaniceden Arapçaya çevirenler arasında İbn Mukaffa (ö.

758), Yuhanna b. Batrik (ö. 815), Kosta b. Luka (ö. 912), Huneyn b. İshak (ö. 873) ve oğlu İshak b. Huneyn (ö. 910), Ebu Osman Dımeşkî (ö. 932), Sabit b. Kurra (ö. 901), Ebu Bişr Matta b. Yunus (ö. 940), Yahya b. Adiy (ö. 974) ve İbn Zur'a (ö. 973) gibi mütercimler vardır. Bu bağlamda, mantığın en önemli kaynakları olan Aristoteles'in *Organon*'una dâhil olan kitaplar farklı mütercimler tarafından müteaddit defalar tercüme edilmiştir. Söz gelimi, *Kategoriler*'i İbn Mukaffa, İshak b. Huneyn, Kindi ve Ebu'l-Ferec İbn Tayyib; *Önermeler*'i yine İbn Mukaffa, Huneyn b. İshak, Sabit b. Kurra; *Birinci Analitikler*'i İbn Mukaffa ve Huneyn b. İshak; *İkinci Analitikler*'i Huneyn b. İshak, oğlu İshak b. Huneyn ve Ebu Bişr Matta b. Yunus; *Topikler*'i Yahya b. Adiy ve Ebu Osman Dımeşkî; *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*'yi Yahya b. Adiy, İbn Zur'a ve İbn Nâime Arapçaya çevirmişlerdir (Keklik, 1969: 42-46; Kaya, 1983: 85-112; Demirci, 1996: 103; Hocaoğlu, 1995: 457-458).

Çevirilerde zaman zaman Yunanca asıllar yerine başka dillerdeki tercümeleri kullanılsa ve bazen eserlerin yazarları karıştırılsa da (Kaya, 1983: 89, 111) bu tercüme faaliyeti İslam düşünce tarihi açısından iki önemli fayda sağlamıştır. Birincisi, bu dönemde çevrilen eserler üzerine öylesine derinlemesine bir tefekkür ve araştırma faaliyeti başlamıştır ki, kısa süre sonra çevrilenlerden daha yüksek bir seviyede telif eserler kaleme alınabilmiştir. İkinci olarak da bu çeviri eserlerde yer alan problemler İslam dünyasında yoğun bir düşünce hareketliliği oluşmasını sağlamıştır (Ayık, 2007: 104).

Müslüman düşünür ve mantıkçılar, çeviriler yardımıyla edinilen bu kaynakları öncelikle kısa, orta veya uzun şerhlerle açıklama yoluna gitmişler, ardından da telif eserler ortaya koymaya başlamışlardır.

1.3. Telif Eserler Dönemi

İslam dünyasında ilk defa “filozof” unvanını alan ve Meşşâî felsefeyi kuran kişinin Kindî (805-873) olduğu kabul edilmektedir (İzmirli, 1995: 69). Kindî'nin bu özelliğinin mantık sahasında da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kindî, o döneme kadar yapılmış olan tercümeleri gözden geçirmiş, düzeltmiş ve Aristoteles'in eserlerine şerhler yazmıştır (Ülken, 2004: 47). Kindî'nin mantığa dair yazmış olduğu pek çok risâlenin kaynaklarda adı zikredilmekte ve bunların sayısı dokuz hatta on bire kadar çıkartılmakta (İbn Nedim, 1929: 372; Keklik, 1969: 46) ise

de bunlardan günümüze ulaşabilen olmamıştır. Ayrıca Kindî'nin öğrencisi İbn Tayyib Serahî (ö. 896)'nin de mantığa dair birtakım risâleleri bulunduğu ve *Organon*'un ilk dört bölümünü özetlediği belirtilmektedir (İbn Nedim, 1929: 380; Rescher, 1964: 29).

Çeviri ve özümseme dönemi diyebileceğimiz dokuzuncu yüzyılda yapılan bu ve benzeri çalışmalardan sonra İslam dünyasında mantık alanında esas müstakil ve orijinal eserler onuncu yüzyılda yazılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Bağdat'ın mantık çalışmaları için en önemli merkez ve Bağdat Okulu'nun da en önemli mantık ekolü olduğunu görmekteyiz (Rescher, 1964: 33). İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan bu okulun asıl faaliyet alanı mantık olmuş ve bundan dolayı da “mantık okulu” olarak da adlandırılmıştır. Nasturî Hıristiyan Yahya Mervezî (840-910) tarafından kurulduğu kabul edilen bu okulun en önemli temsilcisi Ebu Nasr Fârâbî(873-950)'dir (Kayacık, 2004a: 29, 42).

İslam dünyasına mantığı öğreten kişi olarak “Muallim-i Sanî” unvanını alan (Kaya, 2003: 108; Türker-Küyel, 1990: V) Fârâbî, çalışmalarının büyük bir kısmını mantık alanında telif etmiştir. O, Süryânî ve Arap şârihlerinin tarzı olan üçlü şekli uygulayarak (özet, orta ve uzun şerh) *Organon*'un bütün kısımlarına şerhler yazmış, ayrıca mantığın bazı konularına dair müstakil eserler de vermiştir (Rescher, 1964: 122; Kayacık, 2004a: 65). Onun mantığa dair onlarca eserinden en önemlileri şunlardır: *Kitâbu't-Tavtue fi'l-Mantik*, *Kitâbu'l-Makulât*, *Kitâbu'l-İbâre*, *Kitâbu'l-Kiyâs*, *Kitâbu'l-Burhân*, *Şerâitu'l-Yakîn*, *Kitâbu'l-Huruf* ve *Kitâbu Elfâzı'l-Müsta'mele fi'l-Mantik* (Keklik, 1969: 51-54; Kayacık, 2004a: 66-72).

Fârâbî, mantığı, hataya düşmenin mümkün olduğu yerlerde düşünce kuvvetini doğru yöne sevk eden şeylerle ilgili ve akılla çıkarılmaktan ibaret olan bütün hususlarda hatadan koruyacak her şeyi öğreten bir sanat olarak tanımlamaktadır. Ona göre, mantık öyle bir alettir ki, felsefenin bölümlerinde kullanıldığı vakit onunla ilmî ve amelî bütün sanatların konuları hakkında kesin bilgi hâsıl olur. Ayrıca dilbilgisi sanatının dil yanındaki yeri ne ise mantık sanatının da akıl yanındaki yeri odur (Fârâbî, 1990a: 27, 29). Ancak dilbilgisinin aksine mantık, bütün halkların dillerinde müşterek olan kelime kanunlarını verir ve onları müşterek olması dolayısıyla ele alır (Fârâbî, 1955: 74).

Yaygın olarak kabul edilen tertibin aksine *İsagoji*'yi dâhil etmeyerek mantığı sekiz bölüm/kitap olarak ele alan Fârâbî, bunlar arasında şeref bakımından en yüksek olanın dördüncü bölüm yani burhan olduğunu ifade etmektedir (Fârâbî, 1955: 82, 85).

Eserleri incelendiğinde Fârâbî'nin, mantık anlayışında genelde Aristoteles'i takip ettiği görülmektedir. Ancak bu iki düşünür arasında mantık problemleri ve konularının işlenişindeki pek çok paralelliğe karşılık, temelde bir anlayış farkı da vardır. Çünkü Fârâbî, öncelikle İslamiyet'in ve ayrıca hem Hıristiyanlığın hem de Museviliğin getirdiği felsefi ve kültürel sorunlarla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Denebilir ki Fârâbî, Aristoteles mantığını farklı problemlere uygulamıştır (Ural, 1995: 35). Aristoteles mantığının Arapça ve İslamiyet'ten kaynaklanan yeni sorunlara uygulanması hususunda Fârâbî, Gazalî'ye önderlik etmiş görünmektedir (Çapak, 2004: 41).

İslam dünyasında mantığı bütüncül bir şekilde ve Arapça olarak Fârâbî ifade etmiş, halefi durumunda olan İbn Sina (980-1037) ise onun kurduğu temeller üzerinde mantığı en olgun, en yetkin haline getirmiştir. Fârâbî, özellikle kavramlaştırma alanındaki pek çok sorunu çözüme kavuşturduğu için İbn Sina, doğrudan mantığın meselelerini ele alma ve çözümler sunma imkânı bulabilmiştir (Ayık, 2007: 141).

İbn Sina, Fârâbî gibi büyük ölçüde Aristoteles'i izlemiş olmakla birlikte Yunan şârihlerin eserlerinden Sokrates (M.Ö. 470-399), Platon (M.Ö. 427-347) ve Galen (129-201) gibi filozoflardan da yararlanmış ve özellikle yargı mantığı konusunda Stoacıların fikirlerine yer vermiştir. Böylece o, Aristoteles mantığını Stoacılardan yaptığı katkılarla, muhteva bakımından daha da zenginleştirmiş, derinleştirmiştir (Ülken, 1942: 98-101; Bayrakdar, 1998: 142).

İbn Sina, İslam mantık geleneğine birtakım değişiklikler ve yenilikler getirmiş ve bunlar, kendisinden sonra hemen bütün İslam mantıkçıları tarafından kabul edilmiş, benimsenmiştir. Örneğin o, kökleri Fârâbî'de bulunan (Fârâbî, 2008: 1) tasavvur-tasdik ayırımına vurgu yaparak (İbn Sina, 1985: 43; İbn Sina, 2006a: 10-11) İslam dünyasında kendisinden sonra mantık konularının bu şekilde iki bölüm olarak incelenmesine yol açmıştır. Bundan başka İbn Sina, kategoriler konusunun mantık içerisinde ele alınmasının uygun olmayacağını ifade etmiş (İbn Sina, 2010: 3) ve bu

anlayışıyla da sonraki mantıkçılar üzerinde etkili olmuştur (Yaren, 2003: 23; Emiroğlu, 2005: 44).

Tercümelemlerle İslam âlemine giren mantık biliminin Fârâbî ve İbn Sina ile en yetkin şekline geldiğini söyleyebiliriz. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, mantık eserleri Arapçaya tercüme edilmeye başladığı andan itibaren birtakım olumsuz tepkilerle de karşılaşmış ve mantığın özellikle dinî anlamda meşruiyeti tartışma konusu olmuştur. Şimdi bu tepkiler ve sebepleri üzerinde duracağız.

1.4. Mantık Karşıtı Hareketler

İnsan topluluklarının “yabancı” olduğunu düşündükleri şeylere ve değişime karşı her zaman belli bir dirençle yaklaştıkları bilinen bir gerçektir. Tepkinin büyüklüğü, toplumun yapısı yanında bu yabancı şeyin veya değişimin özelliklerine göre farklılık gösterebilmektedir. Nitekim manevî kültür öğelerinin maddî kültür öğelerine göre değişime daha dirençli olduğu ve çok zihnî etkinlik gerektiren değişimlerin az zihnî etkinlik gerektirenlere göre daha zor gerçekleştiği kabul edilmektedir (Tezcan, 1996: 212).

İslam dünyasında mantık karşıtlığı, mantık eserlerinin tercüme edilmesiyle beraber başlamış ve X. yüzyıldan itibaren mantığın yayılım göstermesine paralel olarak artarak devam etmiştir. Mantığa karşı çıkan ve onu eleştirenler arasında kelamcılar, hadisçiler ve dil bilginleri gibi farklı kesimlerden bilim adamları bulunmaktadır (Bayrakdar, 1998: 139).

Özellikle hadisçi ve kelamcılar, mantığa olan eleştirilerinde dinî argümanlar kullanmışlar ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) bazı hadislerinden yola çıkarak mantığı “bid’at” ve “faydasız ilim” olarak nitelendirmişlerdir (Toktaş, 2004: 13-15). Bu eleştirileri sistemli bir şekilde dile getirenlerin başında İbn Teymiyye (1263-1328) ve Celaleddin Suyutî (1445-1505) gelmektedir. İbn Teymiyye, “*Nakzu’l-Mantık*” ve “*er-Redd ale’l-Mantikiyyin*” adlı eserlerinde Aristoteles mantığının özellikle tanım, kıyas ve burhan anlayışına eleştiriler getirmiştir (Yaren, 1982: 76 vd.; Uludağ, 1987: 43). Sadece mantığı değil, tümünden felsefi düşüncüyü yıkmaya yönelik bu eleştirilerinde İbn Teymiyye’nin büyük ölçüde, kendisi de bir filozof olan Şihabeddin Sühreverdî(1115-1191)’den etkilendiği ve yararlandığı iddia edilmektedir (Leaman, 2000: 17-18).

Celaledin Suyutî ise “*Savnu’l-Mantık ve’l-Kelam*” adlı eserinde mantık ve kelama yönelik eleştirileri bir arada sunmaktadır. Böyle bir yaklaşım, mantık eleştirilerini kelam eleştirilerine dayandırmak dışında, mantık aleyhine bir fikir birliği oluşmuş olduğunu gösterme amacına matuf da olabilir (Toktaş, 2004: 15). Suyutî, bu eserinde kelamın haramlığına dair pek çok söz naklettikten sonra, haramlık hükmünün aralarındaki benzerlikten dolayı mantık için de geçerli olması gerektiğini savunmaktadır (es-Suyutî, t.y., 19).

Mantığı en fazla eleştiren ve onun gereksizliğini savunan diğer bir kesim de nahivcilerdir. Nahivciler ile mantıkçılar arasında uzun vadeli sonuçlara yol açacak olan tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmaların en somut bir örneği, 938’de Halife Muktedir’in veziri el-Fadl b. Cafer b. el-Furat’ın huzurunda mantıkçı Ebu Bişr Matta b. Yunus (ö. 940) ile nahivci Ebu Said Sîrafî (ö. 979) arasında gerçekleşmiştir. Bu tartışmada Sîrafî’nin en önemli iddiası Arapçanın Yunan mantığına ihtiyacı olmadığıdır. Ona göre Yunan mantığının aslında Yunancanın grameri olması gibi Arapçanın da kendine özgü bir mantığı vardır ve bu da nahivdir. Ayrıca Aristoteles mantığı, Yunan diliyle ve terminolojisiyle konmuş olduğundan Türkler, İranlılar veya Araplar için bağlayıcı olamaz (et-Tevhidî, 2004: 66 vd.; Mahti, 1970: 51 vd.; Çıkar, 2009: 91 vd.; Bilen, 2001: 92 vd.).

Tarihî rivayetler bu münazarada mantık tarafını temsil eden Matta’nın mağlup kabul edildiğini göstermektedir (et-Tevhidî, 2004: 73). Ancak bu mağlubiyet hissi felsefe ve mantık çevrelerini rahatsız etmiş ve uzun süre mantıkçılar bu tartışmada Sîrafî’nin ortaya koyduğu tezlere cevap vermeye çalışmışlardır. Bu cevaplar temelde mantık ile nahiv arasındaki farkı göstermeye çalışmakta, nahvin ulusal, mantığın evrensel karakterine vurgu yapmaktadır (el-Câbirî, 2001: 292). Fârâbî’nin yukarıda geçen, mantık ile nahiv arasındaki benzerlik ve farkları ifade eden sözleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca Fârâbî’nin öğrencisi Yahya ibn Adıyy de mantık ile nahvin farklarını açıklamak üzere bir risâle kaleme alarak (bkz.: İbn Adıyy, 1988: 414) bu tartışmaya dâhil olmuştur.

Gerek nahivciler ve gerekse hadisçi ve kelamcılar tarafından mantığa yapılan eleştiriler ve “bid’at”, “faydasız ilim” veya “haram” olduğu yönündeki iddialar İslam dünyasında mantığın belli bir dönem meşruiyet problemi yaşamasına yol açmıştır. Bu sorunun tam olarak çözülmesi ve mantığın İslam medreselerinin ders

programlarına girmesi büyük ölçüde Gazali(1058-1111)'nin etkisiyle gerçekleşmiştir, diyebiliriz. Gazali, mantığa dair yazdığı “*el-Kıstasu'l-Müstakim*”, “*Mihakku'n-Nazar*” ve “*Mi'yarü'l-İlm*” gibi eserleriyle, ama özellikle fıkıh usulüne dair yazdığı “*el-Mustasfa*”nın giriş kısmındaki fikirleriyle (bkz.: İmam Gazâlî, 1994: 11) mantığın dinî açıdan sakıncalı değil, bilakis gerekli bir ilim olduğunu göstermeye çalışmıştır. Böylece Gazali'ye kadar şarap içmek kadar büyük hatta küfre yakın bir günah olarak telakki edilen mantıkla meşgul olma, Gazali'den sonra farz-ı kifâye olarak görülmeye başlanmıştır (İsmail Hakkı, 1330: 45).

Buraya kadar yaptığımız izahlarla bilim olarak ortaya çıktığı dönemden itibaren mantığın, çalışmamızın konusu olan İbn Sehlan Sâvî'nin yaşadığı 12. yüzyıla kadar İslam dünyasında nasıl bir değişim gösterdiği ve ne tür tepkilerle karşılaştığını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Şimdi mantık konularına dair görüşlerine geçmeden önce İbn Sehlan Sâvî'yi, hayatı ve eserleriyle tanıtmaya çalışacağız.

I. BÖLÜM

İBN SEHLAN SÂVÎ VE MANTIĞIN TANIM KONUSU VE FAYDASINA YAKLAŞIMI

Bu bölümde ilk olarak Sâvî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verecek, ardından onun mantığın mâhiyetine yani tanım, konu ve faydasına ilişkin görüşlerini ele alacağız.

1. İbn Sehlan Sâvî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. İbn Sehlan Sâvî'nin Hayatı

Tam adı Zeynüddin Ömer ibn Sehlan Sâvî olan mantıkçının hayatı hakkındaki bilgimiz oldukça yetersizdir. Kendisi, Tahran yakınlarında, Rey ile Hemedan arasında bulunan Sâve şehrine nispetle “es-Sâvî”, bazı kaynaklarda ise “es-Sâvecî” olarak anılmaktadır (el-Acem, 1993: 12; Brockelmann, 1937: 830; Nasr, 2006: 186). Sâvî'nin doğum tarihi ve yeri konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Vefat tarihi konusunda ise kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Bu rivayetleri kritik eden el-Acem, Sâvî'nin, bazı eserlerini Selçuklu Sultanı Sencer (ö. 1157) ve onun veziri Nasîreddin Mahmud ibn Ebi Tevbe(ö. 1110)'ye ithaf etmiş olmasını dikkate alarak, bu konuda doğru olan tarihin 540 h./1145 m. olması gerektiğini ifade etmektedir (el-Acem, 1993: 12). Nitekim Brockelmann, Rescher ve Meyerhof gibi tarihçiler de aynı tarihi kabul etmişlerdir (Brockelmann, 1937: 830; Rescher, 1964: 175; Meyerhof, 1948: 181).

İbn Sehlan Sâvî, Sâve'de kadılık yaparken bu görevinden ayrılmış ve Nişabur'a gelerek burada ilimle meşgul olmuş, bütün vaktini ilme hasretmiştir. Burada dönemin en önemli âlimlerinden ders almış ve özellikle İbn Sina'nın kitaplarını istinsah ederek geçimini sağlamıştır. Bu dönemde çeşitli bilim dallarına ait pek çok eser telif ettiği, ancak bunların büyük kısmının evinde çıkan bir yangınla yok olduğu belirtilmektedir (eş-Şehrezûrî, 2004: 328; Dânişpejuh, 1337: 42; Kayacık, 2004b: 42-43).

Yusuf el-İlâkî (ö. 1141)'den tıp eğitimi ve Ömer Hayyam (ö. 1131)'dan ders gören (Meyerhof, 1948: 181; Kayacık, 2009: 202) Sâvî'nin dolaylı olarak Şihabeddin

Sühreverdî ve Fahreddin Râzî'ye hocalık yaptığı belirtilmektedir. Şöyle ki Sâvî, Mecdeddin Cilî (ö. 1153)'ye hocalık yapmış ve ardından hem Sühreverdî hem de Râzî bu kişiden ders almışlardır. Ayrıca Sühreverdî'nin, Sâvî'nin “*el-Besâiru'n-Nasîriyye*” adlı eserini Zâhireddin Ahmed el-Fârisi adlı bir âlimden okuduğu ve bu eserle, neredeyse ezberleyecek kadar uzun süre meşgul olduğu da rivayet edilmektedir (eş-Şehrezûrî, 2004: 378; Street, 2005: 100; Cihan, 2001: 211).

1.2. İbn Sehlan Sâvî'nin Eserleri

Kaynaklarda İbn Sehlan Sâvî'ye atfedilen on civarında eser bulunmaktadır. Bunlar hakkında sırasıyla bilgi vermeye çalışacağız.

1. *el-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*: Sâvî'nin en çok üzerinde durulan ve kaynaklarda en fazla adı geçen mantık kitabıdır. Eser, Selçuklu veziri Nasîreddin Mahmud ibn Ebi Tevbe'ye hediye edildiğinden bu adı almıştır. Bazı kaynaklarda müelliften “Sahibu'l-Besâir” diye bahsedilmesinden (bkz.: Sühreverdî, 1380: 146, 167, 278, 352; F. Râzî, 1384: 182, 244, 307, 323), eserin şöhretinin müellifini geçtiği anlaşılmaktadır. Eser hiçbir zaman medreselerde okutulan bir ders kitabı olmadığı için fazla etkili olmamış, nispeten kenarda kalmıştır. (el-Merâğî, 2004: 48) Ancak 1898 yılında Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905) tarafından neşredilmesiyle eser yeniden tanınmaya başlamış ve daha sonra da Refik el-Acem tarafından 1993'de Beyrut'ta ve Hasan en-Merâğî tarafından 2004'de Tahran'da neşredilmiştir.

Esere yer yer açıklamalar ilave eden Abduh, eserin kısa olmasına rağmen pek çok ayrıntılı eserde bulunmayan faydalı bilgileri içerdiği, diğer taraftan da mantıkla ilgili olmayan gereksiz ayrıntılara girmediğini belirtmektedir. Ona göre, bu eser İbn Sina'nın eserlerinden sonra karşılaşılmayan bir tertip güzelliğine sahiptir (Abduh, 1898: 2). İbn Sina'nın “*eş-Şifâ*”sının bazı ciltlerinin tahkik ve neşrini yapmış olan A. Fuad el-İhvânî de bu eserin, Araplar tarafından geliştirilmiş şekliyle Aristoteles mantığının mükemmel bir özeti ve gözden geçirilmesi olarak değerlendirilebileceğini söylemektedir (el-Ehwany, 1956: 339).

2. *Tebşire der Mantık*: Farsça olan bu eser “*el-Besâiru'n-Nasîriyye*”nin özeti mâhiyetindedir ve yazarın mantığa dair diğer iki risâlesi ile birlikte “*Tebşire ve Dû Risâle-i Diger der Mantık*” adıyla M. Taki Danişpejuh tarafından Tahran'da 1337 yılında neşredilmiştir.

3. *Şerhu Risâleti't-Tayr*: İbn Sina'nın risâlesinin şerhidir ve Stuttgart'ta basılmıştır (el-Merâğî, 2004: 5). Yahya el-Mehdevî tarafından 1935 yılında bir çevirisinin yapıldığı belirtilen (Kayacık, 2009: 203) eserin, M. Hüseyin Ekberî tarafından 1991'de İran'da yeni bir neşri yayınlanmıştır. Bu neşirde İbn Sina'ya ait Arapça metin ile Sâvî'ye ait Farsça şerh mevcuttur (Daiber, 1999: 479).

4. *Muhtasaru Sıvâni'l-Hikme*: Ebu Süleyman Sicistânî(943-1020)'nin “*Sıvânu'l-Hikme*” adlı biyografik eserinin özetidir. Bu eserde Sâvî, *Sıvânu'l-Hikme*'yi yer yer düzeltmiş ve esere Fârâbî'nin biyografisi gibi birtakım ilavelerde bulunmuştur. Henüz tahkikli neşri yapılmamış olan eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 3222 numara ile kayıtlı yazma bir nüshası bulunmaktadır (Gutas, 1982: 647; Bedevi, 2004: 27).

5. *er-Risâletu's-Senceriyye fi'l-Kâinâti'l-Unsuriyye*: Sâvî'nin Selçuklu Sultanı Sencer'in sarayında olduğu bir dönemde kendisine hediye olarak yazmış olduğu bir risâledir (el-Merâğî, 2004: 7).

6. *Nehcü't-Takdis*: el-Merâğî, Allah'ın cüz'ileri bilmesi meselesi ile ilgili olduğu söylenen eserin, İran'da Kütüphane-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî'de bir nüshasını gördüğünü ve başında Sâvî'ye nispetinin belirtilmiş olduğunu ifade etmektedir (el-Merâğî, 2004: 7; Kayacık, 2009: 203).

7. *Risâle fi Beyâni'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Eâcib*: el-Merâğî, eserin Tahran'da Mülk Kütüphanesi'nde yazma bir nüshasının bulunduğunu ve ayrıca Sadreddin ŞîRâzî'nin “*Şerhu'l-Hidâye*”si ile birlikte basıldığını belirtmektedir (el-Merâğî, 2004: 6).

Hayatı ve eserleri hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra İbn Sehlan Sâvî'nin mantığın tanım, konu ve faydasına ilişkin görüşlerini, kendisinden önceki ve sonraki mantıkçılarla da mukayese ederek incelemek istiyoruz.

2. İbn Sehlan Sâvî'nin Mantığın Tanım, Konu ve Faydasına Yaklaşımı

İbn Sehlan Sâvî, İslam mantık tarihi açısından bir dönüm noktası diyebileceğimiz ilgi çekici ve verimli bir dönemde yaşamış ve eserlerini kaleme almıştır. Bu dönem, İslam dünyasında mantığın önce Fârâbî ve ardından da İbn Sina eliyle en olgun ve mükemmel şeklini aldığı ve yavaş yavaş tekrara düşülmeye başlandığı bir dönemdir. Mantık, medreselerde okutulması ve bir anlamda

kurumsallaşması ile birlikte canlılığını kaybetmeye ve donuklaşmaya başlamıştır. İşte Sâvî tam böyle bir dönüm noktasında yaşamış olmasıyla bu değişimi belli bir ölçüde yaşamış, eserlerinde yansıtmış olmalıdır. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde, mantığın konularını tek tek ele alarak İbn Sina'dan hemen sonra yaşamış olan bir mantıkçı olarak Sâvî'nin mantık anlayışında, bu dinamizm veya donukluğun izlerini tespit etmeye çalışacağız.

2.1. Mantığın Tanımı

Diğer felsefe disiplinleri gibi mantığın da üzerinde anlaşılmiş, fikir birliği edilmiş bir tanımını bulmak zordur. Her filozof ve mantıkçı, kendi anlayışına uygun bir mantık nazariyesi geliştirmiş ve bunu da yaptığı mantık tanımına ister istemez yansıtmıştır.

Mantığın tanımına dair söylenenlere bir göz attığımızda, bir bilim olarak mantığı kurduğunu ifade ettiğimiz Aristoteles'in ne mantık (logic vb.) kelimesini kullandığını ne de kurduğu bu bilim için bir tanım teklif ettiğini görmekteyiz. Onun mantık anlamına en yakın olarak kullandığı kelime 'analitik'tir (bkz.: Aristoteles, 1998: 117; 2005: 57) ve bu da ona göre, akılyürütmenin, kıyasın şekillerine ayrıştırılması anlamına gelmektedir. Ancak bu anlam, kıyasın önermelere, önermelerin de terimlere ayrıştırılmasını ifade edecek kadar genişletilebilir (Ross, 2002: 36).

İslam dünyasında ise mantık, Fârâbî tarafından, hataya düşmenin mümkün olduğu bütün hususlarda düşünce kuvvetini doğru yöne sevk eden şeylerle ilgili ve akılla çıkarılabilecek olan bütün hususlarda hatadan koruyacak olan şeyleri öğreten bir sanat olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca o, mantığın felsefenin bütün bölümlerinde kesin bilgi hâsıl eden bir alet olduğunu da ifade etmektedir (Fârâbî, 1990a: 27, 29).

İbn Sina'nın eserlerinde ise mantık için farklı tanımlar bulabilmekteyiz. O, *Mantığa Giriş*'te mantığın, bilinmeyenlerin bilgisine ulaştırmaları bakımından ikincil kavramları incelemek olduğunu söylemektedir (İbn Sina, 2006a: 9). *İşaretler ve Tembihler*'de ise mantığın tanımı, insana, zihninde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçme işlemlerini, bu bilgilerin özelliklerini, bu geçiş işlemlerini düzgün ve düzgün olmayarak meydana getiren sıralama ve yapıların sınıflarını ve bunların sayısını öğreten bir bilim olarak yapılmaktadır (İbn Sina, 2005:

2). İbn Sina'nın aynı eserinde mantığı tanımlamak değil, gayesini belirtmek amacıyla söylediği bir cümle vardır ki, bu cümle sonraki mantıkçılarca mantığın tanımı olarak sürekli tekrarlanan bir klişe haline gelmiştir. Bu cümlede İbn Sina, mantığın, kurallarına riayet edildiğinde insanı akılıyürütmelerinde hata yapmaktan koruyacak normatif bir alet (âletun kânûniyyetun) olduğundan bahsetmektedir (İbn Sina, 2005: 2).

İbn Sehlan Sâvî'ye geldiğimizde onun da yukarıdakilere benzer tanımlar yaptığını görmekteyiz. O, mantığı, zihni hatadan koruyan, düşüncenin doğrusunu yanlışından ayırt etmeye yarayan ve selim akılların üzerinde ittifak ettiği snâî bir kanun olarak tarif etmektedir (es-Sâvî, 1993: 25; 1337: 6, 131).

Bir bilim dalını diğerlerinden ayıran temel faktörler, onun konu ve gayesidir (İsmail Hakkı, 1329: 3; Mehmed Fevzi, 1307: 9-10) ve bilim dalları çoğu zaman bu ikisi ile tanımlanabilmektedir. Yukarıda verdiğimiz tanımların mantığı, bu iki yönünden birini önceleyerek tanımladığını söylemek mümkündür. Burada Sâvî'nin tanımının mantığın gayesini ön planda tuttuğu ve bu anlamda Fârâbî'nin tanımına daha yakın olduğu görülmektedir. Ancak 'selim akılların üzerinde ittifak etmesi' ilkesini koymakla Sâvî, Fârâbî'den ayrılmaktadır.

Sâvî'nin tanımında dikkati çeken bir husus, 'snaî' ifadesidir ki, o, bununla mantığın sanat olma yönünü vurgulamış olmalıdır. Çünkü mantık bilim olmasının yanında sanattır da. Mantık bir bilimdir; çünkü araştırmalarında tikel olaylarda durup kalmaz ve tikel olaylara uygulanabilecek genel ilke ve kanunlara ulaşmaya çalışır. Bu anlamda o, uygulamayı değil bilgiyi önemser, nazarî ve spekülatifdir. Ancak mantığın bir de sanat olma yönü vardır ki, bu, mantığın uygulamaya dönük bir veçhesinin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, mantık bize, akılıyürütmelerimizin sağlıklı olması için uymamız gereken birtakım talimatlar verir, yol gösterir. Bu tarafla da mantık, amelîdir ve bilgiden ziyade faydayı önceler. Mantığın zaman zaman 'formel' ve 'tatbikî' diye iki bölüme ayrılmasının da altında bu iki yönlü karakteri yatmaktadır (en-Neşşar, 2000: 8; İsmail Hakkı, 1330: 15; Mihran, 1978: 26).

Sâvî'nin tanımında, İbn Sina'da da olduğu üzere, mantığın 'kanun' olduğu söylenmektedir ki, bu ifade mantığın normatif bir bilim oluşu anlamına gelmektedir. Mantık, matematik gibi, normatif bir bilimdir; olanla değil, olması gerekenle, ideal

olanla ilgilenir. Mantığın bu yönü, onu psikoloji gibi olgu bilimlerinden ayıran en önemli özelliğidir (İsmail Hakkı, 1330: 41; Reymond, 1942: 17 vd.).

en-Neşşar, Sâvî'nin tanımında geçen “selim akılların üzerinde ittifak ettiği” ifadesinin birtakım mantıksal ve metafizik sorunlara yol açabileceği kanaatindedir. Ona göre, kadim zamanlardan beri çoğu insanın doğruluk ve kesinliğinden emin olduğu en temel prensipler dahi bugün için tereddüt ve eleştiri konusu olabilmektedir. Nitekim kıyas ve onun en sağlam şekli olan burhan, gerek Ortaçağ Müslüman düşünürleri tarafından ve gerekse Avrupalı modern mantıkçılar tarafından birtakım tenkitlere maruz kalmıştır. Bütün bunlar akılların ittifak etmesinin hiç de kolay ve hatta mümkün olmadığını göstermektedir (en-Neşşar, 2000: 9).

Sâvî, mantığın tanımına dair görüşlerini bu şekilde ifade ettikten sonra mantığın konusuna geçmekte, bu konuyu ele almaktadır.

2.2. Mantığın Konusu

Mantığın konusu hakkındaki fikirlerini açıklarken Sâvî, öncelikle “bir ilmin konusu” ifadesinden ne anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, her ilmin konusu, o ilim içerisinde kendisine ârız olan hallerden bahsedilen şeydir. Bu anlamda mantığın konusu, zihinde bir bilginin oluşmasını sağlayacak olan telifi hazırlayıcı olmaları bakımından delil ve tanımın maddesi olan anlamlardır ki, bunlar, ‘ikincil akledilirler (el-ma’kûlâtü’s-sâniye)’ olarak adlandırılır. Sâvî burada ‘ikincil’den kastının ne olduğunu şöyle açıklamaktadır: Zihin dışındaki varlıkların suret ve mâhiyetleri insan zihninde teşekkül eder ve zihin bunlar üzerinde birtakım tasarruflarda bulunur. Bir kısmını diğer bir kısmına yükler, bunlara kendilerinden olmayan bazı ilaveler yapar ve/veya bunları, hakikatlerine dâhil olmayan bir kısım haricî özelliklerinden soyutlar. İşte burada eşyanın zihinde ilk olarak oluşan mâhiyetleri birincil akledilirler (el-ma’kûlâtü’l-ûlâ), zihinde oluşmalarından sonra hâsıl olan haller de ikincil akledilirlerdir. Konu veya yüklem, tümel veya tikel olma bu tür ikincil akledilirlerdendir ve mantığın konusu, insan zihninde mevcut olmayan bir bilginin var olabilmesini sağlamaları yönünden bu ikincil akledilirlerdir. Birincil akledilirler ise ancak burhan ve tanım yoluyla öğrenilenlerin bunlara uygunluğu denenmek istendiğinde mantığın konusu haline gelir (es-Sâvî, 1993: 29).

Sâvî'nin, burada mantığın konusu olarak ikincil akledilirleri belirlediğini görmekteyiz ki bu, İslam mantığında “mütekaddimin”³ denilen döneme ait olan bir anlayıştır. Aristoteles'e ait olan birincil ve ikincil cevher ayırımından (bkz.: Aristoteles, 2002a: 11-13) kaynaklanan bu birincil ve ikincil akledilirler anlayışını ilk olarak Fârâbî'de görmek mümkündür. O, *İlimlerin Sayımı*'nda mantığın konusunun akledilirler (ma'kûller) olduğunu söylemiş (Fârâbî, 1955: 71), ancak “ikincil” nitelemesini kullanmamıştır. Başka bir eserinde ise “el-ma'kûlatu's-sevânî” terimini kullanmış (el-Fârâbî, 1971: 45-46), bir anlamda önceki kullanımına da açıklık getirmiştir. Ancak ikincil akledilirleri açık bir şekilde mantığın konusu olarak ortaya koyan kişi İbn Sina olmuştur. O, *el-İlâhiyât*'ta zihinde bilinen şeylerden bilinmeyenlere ulaştırması bakımından, birincil akledilirlere dayanan ikincil akledilirler olduğunu söylemektedir (İbn Sina, 1363: 10-11). Ancak Sâvî'nin birincil ve ikincil akledilirlerin ne olduğu ve mantığı ne açıdan ilgilendirdiği hususundaki izahlarının daha ayrıntılı ve açıklayıcı olduğu görülmektedir.

Mantığın konusu olarak ikincil akledilirleri gören bu anlayış İbn Haldun (1332-1406) tarafından açıkça eleştirilmektedir. O, bir önermenin doğruluğu için kanıtlanmasını değil, deneysel olarak doğrulanabilir olmasını esas aldığı için, bu anlamda ikincil akledilirlerin birincil olanlara göre daha az güvenilir olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ikincil akledilirler üzerine kurulmuş bir mantık ve bilim anlayışının hiç de güvenilir olamayacağını iddia etmektedir (İbn-i Haldun, 1991: 102-105; Arslan, 1999: 162-163).

Mantığın konusuna dair mütekaddiminin bu anlayışı müteahhirin mantıkçılar döneminde değişmiştir. Bu dönem mantıkçılara örnek verebileceğimiz Fenârî (1350-1430), mantığın konusunun, bilinmeyenlere ulaşmadaki faydası bakımından tasavvurat ve tasdikatin zâti arazları olduğunu söylemektedir (Mehmed Fevzi, 1307: 12). 18. yy. Osmanlı mantıkçılarından İsmail Gelenbevî(1730-1790)'nin de mantığın

³ İslam mantığında “mütekaddimin” ve “müteahhirin”in kimler olduğu ve bu dönemlerin ayrımında hangi mantıkçının/mantıkçıların esas alınacağı meselesi tartışmalıdır. Ayni, Sa'duddin Taftazani(ö. 1390)'den öncesini mütekaddimin, sonrasını ise müteahhirin olarak görürken (bkz.: Ayni, 2005: 346), İsmail Hakkı, Fârâbî ve İbn Sina ile onlardan sonra gelenleri müteahhirin, önceki Yunan filozoflarını ise mütekaddiminden saymaktadır (İsmail Hakkı, 1315: 3). Eserlerinde İbn Sina'dan “Efdalü'l-Müteahhirin” olarak bahsetmesinden Sâvî'nin de bu son anlayışa benzer bir görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır (Örneğin bkz.: es-Sâvî, 1993: 134). Biz çalışmamızda bu kategorik yaklaşımlardan ziyade, köklü değişimleri kişiler bazında göstermeye çalışacağız.

konusunu benzer şekilde belirlemesinden (Gelenbevî, 1306b: 8) bu anlayışın son dönemlere kadar devam ettiği anlaşılmaktadır.

Mantığın bir başkasına anlatılması durumunda dile ihtiyaç duyulacağından, Sâvî, dil ile ilgili konuların da mantık içerisinde ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, insan zihni, lafızları tahayyül etmeden doğrudan anlamlarla herhangi bir işlem yapamaz. Dolayısıyla mantıkçı, lafız ve onunla ilgili konuları da anlama delaleti bakımından ele almak durumundadır (es-Sâvî, 1993: 30). Sâvî'nin mantığın konusu ile ilgili bu görüşlerinin Fârâbî tarafından oldukça veciz bir şekilde ifade edildiğini görmekteyiz: Mantığın konusu “kelimelerin kendilerine delâlet etmeleri dolayısı ile mâkuller ve mâkullere delâlet etmeleri bakımından kelimelerdir” (Fârâbî, 1955: 71). Ancak Fârâbî'nin bu sözlerini eleştiren ve lafızların mantığın konuları içerisinde sayılmasına tamamen karşı çıkan mantıkçılar da vardır. Sözelimi, Sâvî'nin çağdaşı olan Ebu'l-Berekât el-Bağdadî (ö. 1152?), lafız ve kelimelerin mantığın değil, lügat ilminin konusu olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, mantıkçı, kavramları başkasına anlatmak durumunda kaldığında lafızları kullanıyor diye bunlar mantığın konuları arasına dâhil edilecekse, o zaman uzaktakilere kavramları yazı ile aktardığına göre yazının da mantığın konuları içinde sayılması gerekir. Hâlbuki bunlar yanlıştır (el-Bağdâdî, 1357: 10).

Mantığın tanım ve konusundan sonra, Sâvî'nin ele aldığı diğer bir konu da mantığın faydasıdır.

2.3. Mantığın Faydası

İslam dünyasına intikal etmesinden itibaren mantık biliminin ciddi eleştirilere maruz kalması ve başka pek çok şey yanında faydasız ilim olmakla da itham edilmesi mantıkçıları, mantığın faydalarını anlatmaya zorlamış gibi görünmektedir. Çünkü hemen her mantık kitabında, mantığın faydaları ayrıntılı bir şekilde anlatılmış hatta konu hakkında müstakil risâleler dahi kaleme alınmıştır (Yazarı bilinmeyen bir risâle için bkz. Çaldak, 2001: 417 vd.). Nitekim mantığın gerekliliği kabul edildikten ve mantık medreselerin temel derslerinden biri olduktan sonra mantığın faydası konusu kitaplarda daha kısa ele alınmıştır.

Mantığın faydası meselesini genişçe değerlendiren Sâvî, konuya büyük ölçüde bilgi nazariyesi açısından bakmakta, mantığın işlevini bu temel üzerine inşa

etmeye çalışmaktadır. Bu sebeple mantığın faydasına dair yazdıkları içerisinde onun bilgi anlayışına dair ipuçları bulmak da mümkün olmaktadır. Ona göre, insan dünyaya hiçbir şey bilmez bir halde gelir, fakat bilgi elde etmek için gerekli olan aletlere sahiptir. Bu aletler iç ve dış duyulardır. İnsan bunlarla etrafındaki eşyayı tanımaya başlayınca, onlar arasında birtakım benzerlik ve ayrılıklar olduğunun farkına varır. Buradan “ilk ilkeler (akâid-i evveliye)” denilen, hiçbir akıl sahibinin şüphe etmeyeceği ve asla çürütülemeyen prensipleri soyutlama yoluyla elde eder. “Bütün parçasından büyüktür” ve “Bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir” vb. önermeler bu ilkelere örnek olarak gösterilebilir. Bu aşamadan sonra insan bazı şeylerle ilgili birtakım tereddütler yaşayabilir. O, bunlardan bazıları hakkında kesin bilgiye ulaşamazken, bazılarında ilk ilkeler üzerinde birtakım tasarruflara gitmek suretiyle kesin bazı bilgilere ulaşır. Ancak bu tasarruflar doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. İlk bilgi ve yargılara ulaşma, kendilerine eşyayı olduğu hal üzere gösterecek ilahî bir bilgiyle desteklenen kimseler dışında bütün insanlarda bu şekilde gerçekleşir. İnsanın elde ettiği bu ilk önermeler doğru ya da yanlış; bunlar üzerinde gerçekleştirdiği tasarruflar da geçerli veya geçersiz olabildiğinden, bunları birbirinden ayırt edecek ve insanı hata yapmaktan koruyacak bir kanuna ihtiyaç vardır. Bu kanun da mantık bilimidir (es-Sâvî, 1993: 25).

Burada Sâvî'nin “ilk ilkeler” dediği önermeler üzerinde durmak gerekmektedir. O, insan zihninin bunları, etrafındaki şeyler arasındaki benzerlik ve farklılıklardan hareketle ve soyutlama (intiza') ile elde ettiğini söylemekte, fakat bu soyutlamanın tam olarak ne anlama geldiği ve nasıl mümkün olabildiği gibi ayrıntılara girmemektedir. Benzer şekilde Fârâbî de bunların nereden ve nasıl elde edildiğini bilmeksizin, herhangi bir zaman diliminde onları bilmediğimizi idrak etmeksizin, bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte bulunmaksızın elde ettiğimiz öncüller olduğunu ifade etmektedir. O, bunların nasıl oluştuğunu ve nereden geldiğini bilmemize gerek olmadığı, bu meselenin mantığı ilgilendirmediği kanaatindedir (Fârâbî, 2008: 5). Sâvî'nin bu konuda ayrıntıya girmeyişini de aynı sebebe, yani meselenin mantığı ilgilendirmediği düşüncesine bağlayabiliriz.

Sâvî, bilgi ve yargılarda doğruya ulaşma ve yanlıştan korunmayı ve dolayısıyla mantığın işlevini insanın mutluluğu ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, akıllı bir varlık olması hasebiyle insanın mutluluğu hayrı ve hakkı bilmesindedir.

Hakkı bilmek bizzat kendisi için, hayrı bilmek ise onunla amel etmek için istenir. Diğer taraftan, insan zihni akılyürütmeler esnasında çoğu zaman doğrudan sapma tehlikesiyle karşı karşıyadır ve bu yüzden insan doğru olmayan bir şeyi doğru; hayır olmayan bir şeyi de hayır zannedebilir. Bu zannı sebebiyle de o, ebedi saadetten ve Allah katındaki daimi nimetlerden mahrum kalır. O halde, kurtuluş isteyen kimsenin kendisini düşüncedeki hatadan koruyacak olan ilmin bilgisiyle hakkı ve batılı; hayrı ve şerri ve bunlara ulaştıracak yolu ayırt etmesi gerekir. Böylece mantığa olan ihtiyaç açıkça ortaya çıkmaktadır (es-Sâvî, 1993: 26).

İnsanın yetkinleşmesini ve iki dünyada mutluluğunu doğru bilgiye ve dolayısıyla da mantık bilmeye bağlaması ile Sâvî, mantığın hem dünya hem de ahiret açısından faydasız bir ilim olduğu eleştirilerine (bkz. es-Suyutî, 2005: 263) cevap vermeye çalışmaktadır. Çünkü ‘faydasız ilim’ tabirinin insanın dünya ve ahiret mutluluğu açısından pratik bir faydası olmayan bilgiler için kullanıldığı (bkz.: Şâtıbî, 1999: 51) hatırlanırsa, Sâvî mantığın dünya ve ahiret saadeti açısından faydasını izah ederek bu eleştiriyi bertaraf etmiş olmaktadır.

Sâvî, mantığın faydasını bir başka açıdan da İslam mantığında merkezi bir yere sahip olan tasavvur-tasdik ayrımı üzerinden izah etmektedir. Ona göre, mantığa olan ihtiyaç temelde bilinmeyenlerin bilinmesi içindir. Bilinmeyen bir şey de ya bir tasavvurdur yahut tasdiktir. Burada tasavvur, herhangi bir şeyin zihinde bir suretinin oluşması anlamına gelmektedir. Söz gelimi, ‘üçgen’ ve ‘insan’ kavramlarının varlık ve yokluklarına dair bir şey söylemeksizin manaları zihinde oluşur ki, bu, onların tasavvurudur. Tasdik ise zihnin iki kavram arasında, birinin diğeri olduğu veya olmadığı yönünde bir hüküm vermesi ve bu hükmün doğruluğuna yani zihin dışındaki gerçekliğe uygunluğuna inanmasıdır. Örneğin, “İki, dördün yarısıdır” dendiğinde ve biz bunu tasdik ettiğimizde, bu bizim için, ikinin gerçekten dördün yarısı olduğuna dair bir hüküm teşkil eder. Tasdikten önce mutlaka iki kavramın var olması gerekir. Ancak tasavvur, kendisinden önce bir tasdik varlığına muhtaç değildir. Bu nedenle tasavvur, “ilk bilgi (el-ilmu’l-evvel)” olarak isimlendirilir (es-Sâvî, 1993: 26).

Tasavvur veya tasdik türünden bilinmeyenlerin elde edilmesi için birtakım ön-bilgilerin var olması (delilin maddesi) ve bunların belli bir tarzda tertip edilmesi (delilin formu) gerekir. Bu işlem sırasında bazen maddeden, bazen formdan ve bazen

de her ikisinden kaynaklanan aksaklıklar meydana gelebilir. İşte mantığın faydası, amacımıza uygun olan bilgileri, amacımıza ulaşmamızı sağlayacak şekilde tertip etmeyi bize öğretmesi ve bu süreçte ortaya çıkan aksaklıklar ile bunların çözüm yollarını bize göstermesidir (es-Sâvî, 1993: 27).

Mantığın faydasının tasavvur-tasdik ayrımı üzerinden anlatılması hususunda Sâvî'nin verdiği bilgilerin neredeyse tamamıyla İbn Sina'da, özellikle de *Mantığa Giriş*'te mevcut olduğu (İbn Sina, 2006a: 11) görülmektedir. Burada İbn Sina, önemli bir hususa değinmektedir. Ona göre, mantık ilmini iyi bilen bir kimse de zaman zaman hata yapabilir. Çünkü böyle bir kişi de bir an için mantık sanatını kaybedebilir veya kullanmayabilir. Yine bu kişi bazen mantık yerine kendi içgüdü ve duygularıyla da yetinebilir. Bütün bunlar kişinin hata yapmasına yol açar ve bu kesinlikle mantığa ait bir kusur değildir. Her halükarda hata yapmamanın yolu daha çok alıştırmadır (İbn Sina, 2006a: 13). İbn Sina'nın, Sâvî'nin eserlerinde göremediğimiz bu görüşleri, mantığı en iyi bilen filozofların bile nasıl olup da hata yapabildikleri, birbirine ters düşüncelere ulaşabildikleri sorusuna cevap niteliğindedir. Nitekim bu soru, mantığa yöneltilen önemli eleştirilerden birini teşkil etmektedir (bkz.: Emiroğlu, 2005: 186-187).

Sâvî, mantığın faydası konusunu bir hatırlatma ve uyarı ile sona erdirmektedir. Ona göre, mantık biliminden yukarıda sayılan faydaların elde edilebilmesi için İbn Sina'nın da dediği gibi, çokça alıştırma ve uygulama yapmak gerekir. Yoksa sadece teorik bilginin elde edilmesi yeterli olmaz (es-Sâvî, 1993: 28).

Sâvî tarafından mantığın faydası hususunda, özellikle de tasavvur-tasdik ayrımına dayalı olarak verilen bilgilerin, sonraki mantıkçılar tarafından da nispeten uzunca yazılan mantık eserlerinde aşağı yukarı aynı şekilde verildiği görülmektedir. (bkz.: Kutbeddin er-Râzî, 1948: 6 vd.; el-Ürmevî, 2006: 3; et-Tûsî, 2004: 31).

Mantık konularına bir giriş olmak üzere ele aldığı bu bölümde Sâvî, mantığın tanım, konu ve faydasını izah etmiştir. Bunu yaparken kendisinin büyük ölçüde İbn Sina'nın eserlerinden faydalandığı, yer yer onlarda olmayan birtakım bilgiler ve ayrıntılar da ilave ettiği görülmektedir. Onun burada verdiği bilgiler, kendisinden sonra da hemen her mantık kitabında yer verilen bilgiler haline gelmiştir.

II. BÖLÜM

İBN SEHLAN SÂVÎ'DE TASAVVURÂT

İbn Sina'nın bilgi anlayışını tasavvur-tasdik ayrımı üzerine kurması ile İslam mantıkçıları, mantığı bu temelde ikiye ayırmış ve konuları tasavvurat ve tasdik olarak iki bölüm halinde ele almışlardır. Yukarıda da izah edildiği üzere tasavvur, herhangi bir şeyin zihinde bir suretinin oluşması; tasdik ise zihnin iki kavram arasında, birinin diğeri olduğu ya da olmadığı yönünde bir hüküm vermesi ve bu hükmün doğruluğuna inanmasıdır. Birtakım ön-bilgilerin tasavvurun bilgisini verecek şekilde özel formlar içerisinde telif edilmesine tanım denmekte ve tanım tasavvuratın gayesi kabul edilmektedir. Diğer taraftan yine birtakım ön-bilgilerin tasdik bilgisi elde edecek şekilde telif edilmesine ise delil demek ve delil tasdikatin gayesi olarak görülmektedir.

Bu tasnifte tasavvur, tasdike nazaran daha önsel ve basit olduğu için, mantık kitaplarında tasavvurat, tasdikat konularından önce işlenmektedir. Tasavvurat içerisinde öncelikle kavram ve çeşitleri, lafız ve onunla ilgili meseleler, kategoriler, beş tümel ve son olarak da tanım ve çeşitleri ele alınmaktadır.

Şimdi bu ayrıma ve tertibe bağlı kaldığımız gördüğümüz Sâvî'nin tasavvurata ait konularla ilgili olarak nasıl bir anlayışa sahip olduğunu inceleyeceğiz.

1. Kavram

Tasavvur ve onunla eşanlamlı olarak kullanılan kavram, mantığın kurucusu Aristoteles'ten bu yana mantığın en önemli bölümlerinden biri olagelmıştır. İslam mantıkçıları da kavramı ve onunla ilgili meseleleri mantık kitaplarının hemen başında ele almışlardır.

1.1. Kavramın Tanımı

Aristoteles tarafından nesnelere tek kelime ile ifade edilmesi olarak görülen (Atademir, 1974: 99) kavram veya tasavvur, bir objenin zihindeki yansıması veya idrak olunan bir konunun hakikatini istihzar eden şey olarak da tanımlanmıştır (Aristoteles, 2002: 7; Emiroğlu, 2005: 57; İsmail Hakkı, 1330: 65). Zihinde bulunan kavram dil ile ifade edildiğinde 'terim(lafız)' adını almaktadır (Özlem, 2007: 66).

İbn Sehlan Sâvî'ye baktığımızda ise, onun kavramı herhangi bir şeyin zihinde sadece bir suretinin oluşması olarak tanımladığını görmekteyiz. Ona göre, ismi olan bir şeyin bu ismi söylendiğinde manası zihinde oluşur. Mesela 'üçgen' veya 'insan' lafızları dile getirildiğinde, bunlara, varlıklarına, yokluklarına ya da herhangi bir vasfa sahip olup olmadıklarına dair bir hüküm ilişmeksizin anlamları zihinde oluşur. Varlığı ve yokluğu konusunda tereddüt ettiğimiz şeylerin dahi zihnimizde tasavvuru oluşmuştur. Tasavvur, tasdik yapı taşları mesabesinde olduğu için ona göre bir önceliği vardır (es-Sâvî, 1993: 26-27).

İslam mantıkçılarının eserlerinde kavramlarla ilgili olarak öncelikle bunların dış dünyadaki karşılıklarına hangi şekillerde delalet ettikleri meselesi incelenmektedir.

1.2. Kavram ve Delalet

Günümüzde 'semantik' diye bilinen özel bir bilim dalının konusu haline gelmiş olan dilsel işaretler ve bunların anlamı yani dil-dışı karşılığı (Grünberg, 2002: 7; Batuhan ve Grünberg, 1970: 37) konusu İslam mantıkçıları tarafından 'delalet' başlığı altında ele alınmaktadır. Buna göre delalet, genelde bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesini gerektirmesi olarak tanımlanmaktadır (Kutbeddin er-Râzî, 1948: 28). Diğer taraftan İslam mantıkçılarının meseleyi dilsel ifade (lafız) ve onun anlamı yani zihindeki karşılığı olan kavram çerçevesinde ele aldıklarını hemen belirtmek gerekmektedir.

Delalet meselesi İslam mantıkçıları tarafından oldukça kısa olarak ele alınmıştır. Çünkü Sâvî'nin de ifade ettiği klasik anlayışa göre, mantıkçı esas olarak lafızlarla değil, anlamlarla ilgilenir. Mantıkçı lafızlarla sadece lafız ve anlam arasındaki sıkı ilişkiden kaynaklanan bir zorunluluk sebebiyle ilgilenmek durumundadır. Ayrıca lafız, birebir anlama karşılık geldiği için lafızlarla ilgili olarak bazı konuların ele alınması mantıkçıyı aynı konuları bir de anlam bakımından ele alma zahmetinden kurtarır (es-Sâvî, 1993: 33).

Sâvî'ye göre, lafzın anlama delaleti üç şekilde olur:

a) Mutâbakat: Lafzın, kendisi için konduğu anlama delaletidir. 'İnsan'ın 'düşünen canlı'ya delaleti ve 'ev'in duvarlar ve çatıdan oluşan bütünlüğe delaleti gibi.

b) Tazammun: Lafzın, mutâbakat yoluyla delalet ettiği anlamın bir kısmına delaletidir. ‘İnsan’ın sadece ‘canlı’ya veya sadece ‘düşünen’e yahut ‘ev’in sadece duvar veya sadece çatıya delaleti gibi.

c) İltizam: İltizamı tanımlarken Sâvî, mutâbakattan hareket etmektedir. Şöyle ki, lafız bir anlama mutabakat yoluyla delalet eder. Ancak bu anlam, bir parçası değil, eşi, yoldaşı olarak bir başka anlamı, lazımını çağırır. ‘Çatı’nın duvara, yaratılmışın yaratana, için tekliğe ve insanın gülene ve ilme kabiliyetli olana delaleti gibi. Bu delalet sanki lafzî bir delalet değildir de zihnin, lafzın vaz’î olarak delalet ettiği anlamının dışında, onunla yan yana hatta birleşik olan başka bir anlama intikalidir.

İlimlerde kullanılan delalet mutabakat ve tazammundur. İltizam değildir, çünkü lazımın da bir lazımı vardır ve bu sonsuza dek devam edip gider (es-Sâvî, 1993: 33).

Sâvî’nin bu konuya ilişkin yaptığı açıklamalar, İslam mantığında klasik anlayışın sona erdiği 20. yy. başlarına kadar, neredeyse örnekleri dahi değiştirilmeden kullanılmaya devam etmiştir (Bkz. İsmail Hakkı, 1315: 12-13; Ahmed Cevdet Paşa, 1998: 15). Ancak bazı kaynaklarda aynı bilgiler biraz daha ayrıntılandırılmıştır. Sözgelimi, Gelenbevî mutabakat ile tazammun ve iltizam arasında tam-girişimlilik; tazammun ile iltizam arasında ise eksik-girişimlilik ilişkisi görmektedir (Gelenbevî, 1306b: 10). Bu demektir ki, tazammun ve iltizamın olduğu her yerde mutabakat; iltizamın olduğu her yerde ise tazammun vardır. Ancak bunun tersi geçerli değildir.

Lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi bu şekilde izah ettikten sonra kavram çeşitlerini irdeleyebiliriz.

1.3. Kavram Çeşitleri

Kavram, farklı yönleri dikkate alınarak farklı şekillerde tasniflere tâbi tutulmuştur. Sâvî’nin eserlerinde gördüğümüz kavram çeşitleri şunlardır:

1.3.1. Basit ve Bileşik Kavramlar

Kavram, yapısı bakımından basit (müfred) ve bileşik (mürekkebe) olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu taksim, ilk olarak Aristoteles tarafından yapılmış ve o, ‘İnsan

koşuyor' gibi bileşik olan ifadelerle 'insan', 'öküz' gibi bileşik olmayanları ayırmıştır (Aristoteles, 2002a: 8). Burada Aristoteles'in taksimi, dilbilgisindeki kelime-cümle ayırımına benzemekte, bileşik ifadeleri birer önerme teşkil etmektedir (Ross, 2002: 37). Ancak İslam mantıkçılarına baktığımızda konu daha farklı algılanmış görünmektedir. Örneğin Fârâbî, tek bir sözle delalet edilenleri basit sayarken, mürekkep bir sözle delalet edilenleri ise bileşik saymaktadır (Fârâbî, 1990a: 29). Fârâbî'nin taksimi Aristoteles'inkinden biraz farklıdır. İbn Sina ise, kavramın bir parçası ile anlamın bir parçası kastediliyorsa bunlara bileşik; kastedilmiyorsa bunlara da basit demektedir. O, basit kavramlara 'insan', 'hayvan' kavramlarını; bileşik olanlara ise 'taş atan' ve 'İnsan yürüyor' ifadelerini örnek vermektedir (İbn Sina, 1980: 1; 1985: 44-45). Burada Fârâbî ve İbn Sina'nın bileşik kavramları önerme olsun olmasın her türlü kelime öbeğini kapsayacak şekilde geniş tuttukları anlaşılmaktadır.

Sâvî ise, İbn Sina'nın ayırımına benzer bir şekilde basit kavramı, kendisi bir anlama delalet eden, fakat parçası hiçbir anlama delalet etmeyen kavram olarak tanımlamaktadır. Mesela, 'insan' kavramı, 'in' ve 'san' diye parçalara bölünse, bu parçalar herhangi bir anlama delalet etmez. Ancak bunların bir anlama delalet etmemesi mutlak olarak değildir, sadece 'insan'ın anlamının bir parçasına delalet etmemeleri anlamınadır. Aynı şekilde 'Abdullah' kavramı da eğer sıfat olarak değil de isim olarak düşünülürse basit bir kavram olur.

Bileşik kavram ise, bütünü anlamının bir kısmına delalet eden parçaları olan kavramlardır. Örneğin, 'Âlem hâdistir', 'Canlı akıllıdır', 'Zeyd'in çocuğu' gibi kavramların parçaları, bütünü anlamının bir kısmına delalet ettiği için bileşiktir (es-Sâvî, 1993: 34; 1337: 5).

Kavramların basit ve bileşik olarak tasnifi Sâvî sonrasında da İbn Sina'nın görüşleri esas alınarak devam ettirilmiş, neredeyse örnekler dahi değiştirilmeden bütün mantıkçılar tarafından kullanılmıştır (bkz.: Ebherî, 1998: 58; Gelenbevî, 1306a: 6; İsmail Hakkı, 1315: 13; Ahmet Cevdet Paşa, 1998: 16).

Bileşik kavramlar mantıkta kullanılmamış, daha ziyade basit kavramlar üzerinde durulmuştur. Bunlar da kaplamaları dikkate alınarak genel ve tekil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

1.3.2. Genel ve Tekil Kavramlar

Bazı mantıkçılar tarafından mantığı ilgilendiren esas kavram tasnifi olduğu söylenen (Löringhoff, 1973: 40; Özlem, 2007: 71) bu kavram taksiminde kavramların kaplamı esas alınmaktadır.

Sâvî, genel (küllî) kavramı, anlamı zihinde tek, ancak bu anlama pek çok ferdin iştirak etmesine uygun olan kavram olarak tanımlamakta ve ‘insan’ ve ‘canlı’ kavramlarını buna örnek vermektedir. Ona göre, ay ve güneş kavramları da geneldir. Çünkü her ne kadar dış dünyada bu kavramlar içerisine tek bir varlık giriyorsa da bu, anlamlarının iştirake müsait olmamasından değil, harici başka sebepler dolayısıyla. Sâvî, güneş lafzının ancak hayalî bazı güneşlere nispeten genel olabileceği kanaatini kabul etmeyerek, ne zihinde ne de hariçte kavramın anlamına iştirak edecek güneşler olmasa bile, yine de kavramın genel olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu kavramın anlamı, pek çok ferdin iştirakine uygundur (es-Sâvî, 1993: 34).

Abduh, Sâvî'nin bu sözlerini açıklarken, bilimsel gelişmelerin pek çok güneşin yani gezegenin varlığını keşfetmekle ‘güneş’ kavramının genelliğini ispat ettiğini ve Sâvî'yi haklı çıkardığını söylemektedir (es-Sâvî, 1993: 34).

Tekil (cüz'î) kavram ise Sâvî'ye göre, anlamına birden fazla ferdin asla iştirak edemediği kavramlardır. O, ‘Zeyd’ kavramını buna örnek vermekte ve şu işaret edilen Zeyd'in anlamına ancak bir tek ferdin katılabileceğini belirtmektedir. ‘Tekil (cüz'î)’ kavramının esas ve mutlak anlamı bu olmakla birlikte Sâvî, bu kavramın bir de genele izafetle oluşan anlamı olduğundan bahsetmektedir. O zaman bu kavrama ‘genelin tekili’ ya da ‘küllînin cüz'îsi’ demek daha doğru olacaktır. Ayrıca Sâvî'ye göre bu ikinci anlamıyla tekil öncekinden iki noktada farklıdır:

- a) Birinci anlamıyla tekil mutlak olduğu halde ikincisi bir genel kavrama göredir.
- b) İkinci anlamıyla tekil, kendi başına genel olduğu halde, bir başka kavrama göre tekil olabilir. Söz gelimi, ‘insan’ kavramı tek başına ele alındığında genel bir kavramdır. Hâlbuki ‘canlı’ kavramına nazaran tekildir, onun bir cüz'îsidir (es-Sâvî, 1993: 35).

Sâvî'nin burada değindiği tekilin izafî anlamı meselesine İbn Sina'nın eserlerinde rastlamadık. Ancak İbn Sina bu konuyu izah ederken, tümellerin dış dünyada gerçekliği olup olmadığı sorununa temas ederek bunun mantığın sorunu

olmadığı, metafizik ve/veya psikoloji tarafından ele alınması gerektiği yönündeki düşüncesini ifade etmektedir (İbn Sina, 2006a: 21).

Son olarak Sâvî, bilgi anlayışına dair önemli bir noktaya işaret ederek, mantığın tekil değil genel kavramlarla ilgilendiğini söylemektedir. Çünkü ona göre, hem tekiler tüketilemez ve bu yüzden bilinemez hem de tüketilebilse dahi onların bilgisinden bizim istediğimiz ilmî kemal elde edilemez. Zira tekiler akılla değil ancak duyu ve hayal gücü ile bilinebilir (es-Sâvî, 1993: 35). Sâvî'nin bu sözleriyle rasyonel-tümelci bilgi anlayışını savunduğu ve Aristoteles'in, gerçek bilginin tümel-zorunlu şeylerin bilgisi olduğu ve tekilerin hakiki anlamda bir bilgisi olamayacağı (bkz.: Aristoteles, 2005: 10, 21) fikrini devam ettirdiği açıkça anlaşılmaktadır.

Mantığın ilgi alanına girdiğini söylediğimiz genel kavramlar, birbirlerine göre olan durumları bakımından da özsel (zâtî) ve ilintisel (arazî) olarak tasnif edilmektedir.

1.3.3. Özsel ve İlintisel Kavramlar

Yukarıda verilen tasniflerin tersine kavramları tek başına değil, birbirleriyle olan ilişkisi bakımından ele alan bu tasnif, klasik mantığın en önemli ilkelerinden biri olan öz-ilinti ayrımına dayanmaktadır.

Özsel-ilintisel kavram tasnifine geçmeden önce Sâvî'nin bir kavramın diğerine yüklem olması durumunda ortaya çıkacak olan ihtimallere dair açıklamasını izah etmek gerekmektedir. Sâvî'ye göre, genel bir kavram yüklem olduğunda konunun ya doğrudan hakikatine ya da bir sıfatına delalet eder. Sıfata delalet edenler de ya konunun özüne dâhil olur ya da bu özün dışında ve ondan sonra gelen bir sıfat olur. Bunlardan konunun hakikatine delalet eden “mâhiyete delalet eden”⁴ olarak; konunun özüne dâhil olan “öz/özsel yapıcı (mukavvime zâtiye)” olarak ve öz dışında bir sıfata delalet eden de “ilintisel” olarak isimlendirilir (es-Sâvî, 1993: 36).

Mâhiyete delalet eden kavramlar, Sâvî'ye göre, “o nedir, onun hakikati nedir?” sorusuna cevap olabilen kavramlardır. Bu cevap için uygun olan ifade ya kavramın anlamına tam mutabık ya bütün tikellerini tazammun yoluyla içeren bir kavram yahut da bu delaleti yerine getirecek bir başka söz, yani tanımdır. Bunlardan

⁴ Medâinî(1190-1258), mantıkçıların bu tür kavramlar için kullandığı daha uygun, daha kısa bir isim bulunmadığını belirtmektedir (el-Medâinî, 1996: 94).

birincisine örnek, insan hakkında “o nedir?” diye sorulduğunda “o, insandır” denilmesi; ikincisine örnek ise “o, düşünen canlıdır” denilmesidir (es-Sâvî, 1993: 39).

İbn Sina'nın mâhiyete delalet eden kavramları tanımlarken sadece bunların, müşterek özsel kavramlar olduğunu söylemekle yetindiğini ifade eden Sâvî, hususta onu eleştirmektedir. Ona göre bu yeterli bir tanım değildir, çünkü bu ifade ne lügat ne de terim anlamı bakımından mâhiyete delalet eden kavramları tam olarak karşılamaz. Nitekim cinsin ayrımı müşterek özsel olduğu halde “o nedir?”in cevabı olamayacağı hususunda mantıkçılar arasında fikir birliği vardır. Müşterek özseller “o nedir?”in cevabında kullanılabilir, ama tek başına cevap teşkil etmezler. Bu anlamda mâhiyete delalet eden kavramlardan farklıdırlar (es-Sâvî, 1993: 40).

Yukarıdaki eleştiri ile ilgili olarak İbn Sina'nın eserlerine müracaat ettiğimizde, Sâvî'nin sözlerini doğrulayacak bir şey bulunmadığı gibi, aksine Sâvî'nin eleştirdiği hususu İbn Sina da eleştirmektedir. O da ‘müşterek özsel’in, mâhiyete delalet edenin tanımı için kullanılmasının yaygın olduğunu, fakat bunun hiç de doğru bir yaklaşım olmadığını uzun uzun izah etmektedir (bkz. İbn Sina, 2006a: 30-33). Dolayısıyla burada Sâvî, İbn Sina'yı yanlış anlamış, onun eleştirdiği bir düşünceyi kendisine ait zannetmiş görünmektedir. Merâgî'nin de belirttiği gibi (el-Merâgî, 2004: 26), kanaatimizce Sâvî'nin bu tür eleştirileri İbn Sina'yı yanlış anlamasından veya onun kitaplarının hatalı nüshalarını kullanmış olmasından kaynaklanıyor olabilir.

Mâhiyete delalet eden kavramları bu şekilde izah ettikten sonra özsel ve ilintisel kavramlara geçerse, konuyu oldukça ayrıntılı bir şekilde irdeleyen Sâvî'ye göre, özsel kavram bir şeyin özünde ve mâhiyetinde muhtaç olduğu şeydir. Örneğin, ‘canlı’ kavramı ‘insan’ için özseldir, çünkü insanın mâhiyeti ancak öncelikle canlı var olduktan sonra gerçekleşebilir. Ancak varlıkların, var olmak için muhtaç oldukları şeyler, mesela insan için doğmuş olmak, özsel değildir. Çünkü bu sıfatı zihnen insandan soyutlamak ve doğmamış bir insan düşünmek mümkündür. Ancak canlı olmayan bir insan tasavvur etmek mümkün değildir (es-Sâvî, 1993: 36).

Özsel kavramın tanımında bu kadarla yetinilemeyeceğini, çünkü bu anlamda özsel kavrama benzeyen bazı lâzımler olduğunu söyleyen Sâvî, özselin tanımına bir başka özellik daha ilave etmektedir. Ona göre, özsel kavram, tasavvuru, kendisi için

özel olduğu kavramın tasavvurundan önce gelendir. Bu özellik, özel kavramı lâzımlardan ayırır, çünkü lâzımlerin tasavvuru, şeyin tasavvurundan önce gelmez. Bilakis şeyin tasavvuru tamamlandığında, gerek vücut ve gerekse mâhiyette ona tâbi olan lâzımı tasavvur edilir (es-Sâvî, 1993: 37).

İlintisel kavramlara gelince; Sâvî'ye göre, sıfat gösteren bir yüklem, bir şeyin özüne dâhil değil ve ondan sonra geliyorsa, bu tür kavramlara ilintisel kavram denir. İlintisi olduğu kavramın lazımı olan ve ondan ayrılamayan ilintisellere gerekli ilintisel (araziye-i lâzime); diğerlerine ise ayrılabilen ilintisel (araziye-i mufârıka) denir. Gerekli bir ilintisel ya varlığın mâhiyeti gereği ya da haricî bir nedenle gerekli olur. Şeyin mâhiyetinden dolayı gerekli olan ilintiseller, eğer bir vasıta ile değil de doğrudan gerekli iseler, her ne kadar özel olmasalar da bunların lüzumu açıktır ve bunlar düşüncede dahi o varlıktan ayrılamazlar. Bu çeşit gerekli ilintisellere, üç için tek olmak, insan için ilim öğrenmeye kabiliyetli olmak örnek verilebilir. Eğer özel kavram, “varlıktan soyutlanması/kaldırılması imkânsız olan şey” diye tanımlanırsa işte bu türden gerekli ilintisellerle karışma ihtimali ortaya çıkar (es-Sâvî, 1993: 38-39).

Diğer pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da Sâvî'nin, İbn Sina'dan yararlanmış olması oldukça muhtemeldir. Çünkü İbn Sina *Mantığa Giriş*'te bu meseleyi Sâvî'den çok daha ayrıntılı ve konunun kapalı bir tarafını bırakmayacak bir şekilde ele almaktadır (İbn Sina, 2006a: 21-29). Sâvî sonrası mantıkçılardan ise Fahreddin Râzî (1149-1209) ve şârihi Medâinî'nin ve Siraceddin Ürmevî (ö. 1283)'nin konuyu daha kısa fakat aynı tarzda ele aldıkları görülmektedir (el-Medâinî, 1996: 94-96; el-Ürmevî, 2006: 12-13). Ancak *İsagoji* ve *Şemsiyye* ile bunların şerhlerinde konu biraz daha farklı bir tarzda değerlendirilmektedir. Şöyle ki, bu eserlerde özel kavram, mâhiyete delalet eden kavramları da içine alacak şekilde tanımlanmakta ve şerhlerde mâhiyete delalet eden kavramların, mâhiyetin tümüne delalet eden özseller olduğu söylenmektedir (Ebherî, 1998: 60; Kutbeddin er-Râzî, 1948: 46 vd.; Mehmed Fevzi, 1307: 45; Gelenbevî, 1306b: 15; el-Bursevî, 1327: 45-46). Oysaki bu yaklaşım, hem İbn Sina hem de Sâvî tarafından eleştirilmekte ve doğru olmadığı izah edilmektedir (İbn Sina, 2006a: 23-24; es-Sâvî, 1993: 38).

İslam mantıkçıları mâhiyete delalet eden, özel ve ilintisel kavramları “Beş Tümel” ile ilişkilendirmektedirler. Buna göre, mâhiyete delalet eden kavram tür;

özel kavram cins veya ayırım ve ilintisel kavram da hassa ya da ilintiyi teşkil etmektedir (Kutbeddin er-Râzî, 1948: 46 vd.; el-Bursevî, 1327: 44 vd.). Bu bilgi ışığında Beş Tümel hakkındaki incelememize geçebiliriz.

1.4. Beş Tümel

Genel bir kavramın bir başkasına yüklem yapılması halinde, ona göre alabileceği durumların ele alındığı beş tümel konusu, ilk olarak Aristoteles'in eserlerinde, özellikle de *Topikler*'de incelenmiştir (bkz. Aristo, 1967). Daha sonra Aristoteles'in şârihlerinden Porphyrios (ö. 304) onun eserlerinde dağınık olarak yer verilen konuyu düzenlemiş ve *Organon*'a giriş olmak üzere *İsagoji*'yi⁵ yazmıştır. Beş tümel konusu İslam mantıkçıları tarafından çok büyük ölçüde bu eserden hareketle incelenmiştir. Bu konuda istisna sayılabilecek bir yaklaşım İhvan-ı Safâ tarafından ortaya konmuştur. İhvan-ı Safâ, beş tümele 'şahıs'ı da ekleyerek altı tümel kabul etmiştir (bkz. İhvanu's-Safâ, t.y.: 405). Ancak onların bu yaklaşımı pek kabul görmemiş ve konu yine Porphyrios çizgisinde ele alınmıştır.

Konunun Sâvî tarafından ele alınışına baktığımızda o, "o nedir?" sorusunun cevabında, ya hakikatleri farklı pek çok şeyin ya da sadece sayıca çok olan şeylerin dikkate alındığını söylemektedir. Ona göre, bunlardan birincisine cins, ikincisine ise tür (nev') denir. Ayrıca kendileri hakkında cinsin söylendiği hakikatleri farklı pek çok şeyden her birine de tür denir. Sözelimi, insan, at ve öküz gibi varlıkların hepsine birden 'hayvan' denir. Ancak tür kavramının bu iki kullanımdaki anlamları aynı değildir. Çünkü ikinci anlamda tür, cinse nispetlidir ve cinsin, aradaki ortaklık hali dikkate alınarak "o nedir?" sorusuna cevap olarak söylendiği tümel kavramdır. Önceki anlamda alınan tür ise cinse nispetle değildir ve hakikatçe değil sadece sayıca farklı pek çok şey hakkında söylenen tümel kavramdır. Bu arada şunu söylemek gerekir ki, üstündeki kavrama göre tür olan bir kavram altındakine göre de cins olur (es-Sâvî, 1993: 42).

Porphyrios, cinsi, türlerin altında sıralanmış olduğu şey; türü ise, cins altında sıralanan ve cinsin öz bakımından kendisine yüklendiği şey olarak tarif etmektedir. (Porphyrios, 1948: 31, 34) Fârâbî, özleri bakımından benzeyen iki şeye yüklenen iki

⁵ İslam dünyasında kaleme alınan pek çok esere de ismini vermiş olan bu kitap Hamdi Ragıp Atademir tarafından Türkçeye çevrilmiştir (bkz. Porphyrios, 1948).

kavramdan daha genel olanına cins, daha dar olanına ise tür deneceğini söylemektedir. (Fârâbî, 1990a: 29) İbn Sina'ya göre, "o nedir?" sorusuna cevap olarak altındaki şeye söylenen her tümel yüklem altındaki gerçeklikler ya yalnızca sayı bakımından farklı olmayacak ya da yalnızca sayı bakımından farklı olacaktır. Bunlardan birincisine, altına giren şeyler için cins, ikincisine tür adı verilir (İbn Sina, 2005: 13). Bütün bu tanımlara baktığımızda Sâvî'nin bu konuda daha ziyade İbn Sina'nın etkisinde kaldığı, ondan istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Sâvî, cins ve türün üç farklı çeşidi olduğundan bahsetmektedir: yüksek, aşağı ve orta. Bunlardan yüksek cins kendisinin üzerinde başka cins olmayan, cinslerin cinsi; aşağı cins de altında artık başka cins kalmayan cins ve orta cins bunların arasındakilerdir. Tür için de buna benzer şeyler söyleyebiliriz. Yüksek tür, hem cins hem de türdür, fakat üstündeki cins asla tür olamaz. Çünkü o, yüksek cinstir. Orta tür, hem cins hem de tür olabilir ve üstündeki cins de tür olabilir. Aşağı tür ise tür olmakla birlikte asla cins olamayandır. Bunda türün birinci ve ikinci anlamı birlikte gerçekleşmiş olur ve bu hakiki türdür (es-Sâvî, 1993: 43).

Beş tümeden üçüncüsü olan ayırım (fasl) hakkında Sâvî, "hangi (eyyü) şey?" sorusu ile sorulduğundan bahsettikten sonra ayırımı, "tür hakkında 'o özünde hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenen tümeldir" diye tarif etmektedir. Ona göre bu soru, bir şeyin, genel bir özellikte müşterek olduğu başka şeylerden ayırt edilmesini sağlar. Mesela insanı, canlı olmak noktasında ortak olduğu diğer varlıklardan ayırt etmek için "o hangi canlıdır?" denildiğinde, bunun cevabı onu başkalarından ayıran özelliği olmalıdır ki, bunlar da insanın konuşmak ve gülmek gibi özsel ve ilintisel özellikleridir. Çünkü hangi sorusunun cevabında sadece özsel nitelikler verilecek diye bir şey yoktur. Ancak mantık bilminde, bu soru ile sadece özsel niteliklerin sorulması istenmiştir (es-Sâvî, 1993: 43).

Sâvî, hassayı anlatırken de ilintisel niteliklerin bir türe mahsus olması durumunda buna hassa deneceğini belirtmektedir. Ona göre, burada bu ilintisel ayrılabilen veya ayrılamayan bir ilintisel olmasının, türün tamamına ve bir kısmına ait olmasının ve türün son veya orta bir tür olmasının bir önemi yoktur. Ancak en üstün hassa türün tamamına ait olan ve ayrılamayan hassadır. Ayrıca o, hassayı, "bir türün tikelleri hakkında özsel olmaksızın söylenen tümeldir" diye tanımlamaktadır.

‘İnsan’ için ‘gülen’ ve ‘kâtip’ kavramları ile ‘üçgen’ için ‘iç açılar toplamı iki dik açıya eşit’ kavramı hassaya örnek verilebilir (es-Sâvî, 1993: 46).

Ayrılabilen veya ayrılamayan olması önemli olmaksızın, bir ilintisel bir türe has olmayıp pek çok türde bulunursa Sâvî buna ilinti (araz-ı âm) deneceğini söylemektedir. O, ilintiyi hakikat bakımından farklı şeyler hakkında özsel olmaksızın söylenen şey olarak tanımlamaktadır. Söz gelimi, ‘buz’ ve ‘kireç’ için ‘beyaz’, bütün hayvan türleri için ‘hareketli’ kavramları birer ilintidir (es-Sâvî, 1993: 46).

Bu konu ile ilgili olarak Sâvî bir hususa dikkat çekmektedir: Bir şey türlere nispetle ilinti iken, onlardan daha yüksek olan bir şeye nispetle hassa olabilir. Mesela yürümek insan için ilinti iken canlı için hassadır. Hatta bir tek kavramın farklı şeylere nispeten cins, tür, hassa ve ilinti olması da mümkündür. Mesela renk kavramı, niteliğin bir türü, siyah ve beyazın cinsidir; cisim için hassa, insan ve at için ilintidir (es-Sâvî, 1993: 48).

Sâvî’nin beş tümeli ana hatlarıyla ele aldığı, ayrıntıya girmediği görülmektedir. Ancak sonraki mantıkçılar konuyu, özellikle bu tümellerin tasnifi noktasında oldukça ayrıntılı ele almışlardır. Örneğin Gelenbevî’ye baktığımızda, kendisi hassayı bilfiil ve bilkuvve diye sınıflanmakta ve bunlardan birincisi varlıktan ayrılabilirdiği halde ikincisinin ayrılamadığını belirtmektedir. Ayrıca hassayı bir başka açıdan da mutlak ve görelî diye ikiye ayırmaktadır (Gelenbevî, 1306b: 23; 1306a: 10).

Mantıkçılar beş tümeli özellikle tanıma ulaştırması bakımından değerlendirmiş ve bu konudan sonra tanım meselesine yer vermişlerdir. Ancak bundan önce en yüksek cinsler olarak bilinen kategoriler üzerinde duracağız.

1.5. Kategoriler

Kelime anlamı itibariyle yüklem, isnat, itham, vasıf vb. anlamlara gelen kategori, mantık terminolojisinde en yüksek sınıf, varlığın en yüksek cinsleri, en genel yüklemeler anlamında kullanılmaktadır (Peters, 2004: 179; Meiland, 1999: 122). Kategoriler üzerinde ilk defa sistemli bir şekilde duran Aristoteles ise bu kavramı varlıklara özsel olarak yüklenebilecek en genel yüklemeler olarak görmektedir (Ross, 2002: 39). Aristoteles’in kategori teorisi, hem kendi felsefesinin diğer alanları üzerinde hem de Batı düşünce geleneği içerisindeki pek çok filozof

üzerinde son derece etkili olmuştur. Onun fizik, metafizik ve ahlak felsefesine ait pek çok soruna dair değerlendirmelerinde bu teorinin merkezi bir rolü olduğu gibi, Plotinus'tan Heidegger'e kadar birçok düşünür onun bu teorisini savunmak, eleştirmek, reddetmek veya yorumlamak durumunda kalmışlardır (Studtmann, 2008: 7). Batı düşüncesindeki bu etkileri yanında, kategoriler İslam dünyasında da yepyeni tartışmaların doğmasına sebep olmuştur. Yeri geldikçe değinmek kaydıyla bu tartışmaları şimdilik erteleyerek Sâvî'nin görüşlerine geçelim.

Sâvî, kategoriler hakkında bilgi verirken, mantıkçıların eşyayı, her biri yüksek cinsler olan on cins içine hasrettiklerini, bunları daha aşağısında başka tür bulunmayan en alt türlere kadar böldüklerini ve her bir türün özelliklerini saydıklarını söylemektedir. Çünkü ona göre, herhangi bir basit genel kavram bunlardan birine delalet etmek durumundadır. Ayrıca Sâvî, kategoriler bağlamında yapılan açıklamaların çoğunun kabul etmeyi gerektirdiği, yoksa tahkik edilecek bir tarafı olmadığı kanaatinde. Çünkü mantığa yeni başlamış olan birinin anlayışına uygun olarak yapılan açıklamalar bu konunun maksadını tahkik etmeye yeterli değildir. Buna ancak felsefi ilimlerde son noktaya ulaşılmış ve teorik bilgilerle yeterli oranda alıştırmaya yapmış zihinler güç yetirebilir. Mesela bu kategorilerin sayısının on olmasının zorunlu oluşu, bunların her birinin hakiki cins olması ve birinin cevher ve diğerlerinin araz olması gibi konular mantık bilimi içerisinde ispatlanamaz. Bilakis bunların taklit ve hüsnü zan yoluyla kabul edilmesi gerekir. Bu konuda doyurucu bir açıklamayı ancak metafizik bilimlerin tümel bilgileri üzerinde yeterince araştırma yapmış olanlar anlayabilir. Bu açıklamalardan sonra Sâvî, kategorilere burada yer vermesinin sebebinin, yeni başlayanların zihinlerini birazcık alıştırmak ve tümel kavramların anlaşılmasını kolaylaştırmak olduğunu belirtmektedir (es-Sâvî, 1993: 48).

Organon, Aristoteles'in mantık külliyatı olarak teşkil edildiği günden bu yana, içerisinde yer alan kategoriler teorisinin mantık bilimi içindeki yeri ve metafizik ile olan irtibatı tartışma konusu olagelmıştır. Sâvî'nin de konunun hemen başında bu mesele üzerinde durduğunu ve kategorilerin yerinin metafizik içerisinde olduğu, temellerinin ancak orada ispatlanabileceği ve ancak zihni metafizik konulara yeterince âşina insanlar tarafından anlaşılabilmesi kanaatini benimsediğini görmekteyiz. Onun bu kanaati üzerinde etkili olduğunu düşündüğümüz İbn Sina,

kendinden öncekilerin kategorileri mantık içerisinde ele almalarını eleştirmekte ve bunun fayda bir yana pek çok sakıncalı tarafları olabileceğini belirtmektedir. Ona göre, kategorilerin, var oluş keyfiyetleri metafiziğin, nefsin bunları tasavvur etmesi psikolojinin ve bunların kendilerine karşılık gelen lafızlarla ilgisi dilbilimin işidir. Dolayısıyla konunun mantıkçıyı ilgilendiren bir tarafı yoktur (İbn Sina, 2010: 4). Nitekim bu fikrinden dolayı İbn Sina *İşaretler ve Tembihler*, *Dânişnâme* ve *Mantıku'l-Maşrikiyyin* gibi eserlerinde kategorilere yer vermemiştir.⁶

İbn Sina'nın bu fikirleri İslam mantıkçıları üzerinde etkili olmuş ve kendisinden sonraki mantıkçılar kategoriler konusunu mantık kitaplarından tamamen çıkarmışlardır. Bu anlamda belki Sâvî'nin, kategoriler üzerinde duran son mantıkçılardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Sâvî'nin çağdaşı olan Ebu'l-Berekât Bağdadî, ondan kısa bir süre sonra yaşamış olan Fahreddin Râzi, Ebherî, Kazvinî ve daha sonraki mantıkçılar eserlerinde kategorilerden bahsetmemişlerdir.⁷ Bunlardan Râzî, *Uyûnu'l-Hikme* adlı eserine yazdığı şerhte İbn Sina'nın kategorileri sadece öncekilerin geleneğine uygun davranma hissiyle mantık içerisinde ele aldığını belirtmekte (F. er-Râzî, 1415: 95), kendi mantık eserlerinde ise konuya yer vermeyerek kategorilerin mantık konusu olmadığını açıkça ifade etmektedir (bkz. el-Medâinî, 1996: 294).

Kategorilerle ilgili önemli tartışma konularından bir diğerine işaret eden Sâvî, toplam on kategori kabul ettiğini belirtmektedir. Bunlar, cevher, nitelik (kem), nicelik (keyf), izafet, mekân (eyne), zaman (metâ), mülk, durum (vaz'), etki (en yef' ale) ve edilgi(en yenfeile)dir (es-Sâvî, 1993: 57). Burada Sâvî'nin Aristoteles'in *Kategoriler*'deki görüşünü (Aristoteles, 2002a: 11) benimsediği görülmektedir. Ancak Aristoteles'in kategorilerin sayısını on olarak belirlemesinin nedenini açıklamaması ve başka eserlerinde daha az sayıda kategori sayması, bu konuda tartışmalar yaşanmasına yol açmıştır. Sözelimi o, *İkinci Çözümlemeler*'de sekiz

⁶ İbn Sina'nın bu eserlerinde görülen bu ve benzeri değişimler sebebiyle kendisinin bunları yazdığı son dönemlerinde Aristoteles mantığından ayrılarak daha farklı bir mantık anlayışına meylettiği iddia edilmiştir (Bu iddialar ve eleştirisi için bkz. Ayık, 2007).

⁷ Bu hükümden Nasîreddin Tûsî(ö. 1274)'yi istisna etmek gerekmektedir. Çünkü o, *Esâsü'l-İktibâs*'ta kategorilere yer vererek bunun, tanımın ve kıyasın öncüllerinin elde edilmesi vb. konularda birtakım faydaları olduğunu savunmaktadır (et-Tûsî, 2004: 59 vd.). Ayrıca o, *Tecridü'l-Mantık* adlı oldukça muhtasar bir eserinde de pek çok konuyu ihmal ettiği halde kategorileri ele almaktadır (et-Tûsî, 1988: 13-16).

kategori sayarak durum ve mülkü zikretmez (Aristoteles, 2005: 38). Bu durum, bu konuda kararsız olduğu veya sonradan durum ve mülkün nihai ve çözümlenemez nosyonlar olmadığı sonucuna ulaştığı şeklinde yorumlanmıştır (Ross, 2002: 38). Metafizik'teki bazı ifadelerine dayanılarak (bkz.: Aristoteles, 1996: 589) onun cevher, nitelik, izafet ve edildiden ibaret dört kategori kabul ettiğini söylemenin mümkün olduğu da iddia edilmiştir (Studtmann, 2008: 8). İslam mantığında ise Aristoteles'in onlu kategori anlayışı benimsenmiştir.

Burada Sâvî'nin kategorilerin sayısına ilişkin yaklaşımı ile ilgili Sühreverdî'de rastladığımız bir soruna da değinmek istiyoruz. Sühreverdî, kaynak göstermeksizin Sâvî'nin cevher, nicelik, nitelik ve izafetten ibaret dört kategori kabul ettiğini söyleyerek, onun bu yaklaşımını eleştirmektedir. Kendisi bunlara hareketi de ekleyerek beş kategori kabul etmektedir (Sühreverdî, 1380: 146, 278). Sâvî'nin on kategoriyi açıkça ifade etmesi ve hatta bunları uzun uzadıya izah etmesine rağmen, Sühreverdî'nin bu sözleri pek yerinde bir eleştiri olarak görünmemektedir.

Bu açıklamalardan sonra Sâvî'nin kategoriler için verdiği izahları sırasıyla ele alabiliriz.

1) Cevher: Sâvî'nin ilk ele aldığı kategori, diğerlerinin temeli sayılan cevher kategorisidir. Ona göre, varlıklar ya cevher yahut araz olurlar. Burada cevherden kastedilen herhangi bir konuda mevcut olmayandır. Buna karşılık araz ise bir konuda mevcut olandır. Burada konudan, kendi başına ayakta duran ve kendisine ârız olanları taşıyan mahal kast edilmektedir. Cevher ya kesinlikle bir şeyde değildir ya da bir şeyde ise bile o şey kendi başına kaim olup cevheri de taşıyacak bir şey değildir. Mesela “falanca sıhhatte veya saadettedir” denir. Fakat bu haller, konu için yukarıda verilen tarzda cevheri üzerinde taşıyacak şeyler değildirler. Bunun aksine araz, tamamen kendisi için var olduğu konusundan asla ayrılamaz. Çünkü varlığı ona bağlıdır (es-Sâvî, 1993: 53).

Cevher, ‘Zeyd’, ‘Amr’, ‘bu odun’ ve ‘bu deve’ örneklerinde olduğu gibi tekil veya insan ve hayvan kavramlarında olduğu gibi genel olabilir. Aynı şekilde arazın da geneli ve tekili vardır. Mesela ‘şu beyaz’ ve ‘şu bilgi’ tekil araz olmasına karşın, ‘beyaz’ ve ‘bilme’ geneldir. Genel cevher, bir konu hakkında söylenen ve bir konuda olmaksızın mevcut olandır. Bu tanımda “bir konu hakkında söylenen” cevherin

genelliğini, bir konuda olmaksızın mevcut olma ise cevherliğini ifade etmektedir. Genel araz ise bir konu hakkında söylenen ve bir konuda mevcut olandır (Sâvî, 1993: 54).

Bu iki cevher türünden tekil cevher, cevheriyete daha yakın, daha layıktır. Çünkü onun bir konuda olmaksızın varlığı tahakkuk eder. Her ne kadar cevherin cevher oluşu bir konuda olmaksızın var olması değilse de, cevherde bir konuda olmaksızın varlığa itibar edilir. Genel cevherin ise bir konuda olmaksızın var olması tahakkuk etmez. Ayrıca genel cevherin var olması tekil ileldir. Kendisi hakkında genel cevherin söyleneceği konu durumunda olan bir tekil olmadıkça genel cevher de olamaz. Buna mukabil tekilin varlığı tümel cevher ile değildir. Çünkü eşya içerisinde hakkında herhangi bir genel cevherin söylenmediği, bilakis tek başına duran tekiler vardır ve hakkında genelin söylendiği tekilin tek başına, üzerinde herhangi bir genel olmaksızın düşünülmesi mümkündür. Diğer taraftan genel cevherler arasında da bir derecelenme vardır. Türler cinslere göre cevheriyete daha layıktır. Çünkü tür, üzerinde kendisi hakkında söylenen bir şey, yani cins olmaksızın var olabilir. Fakat cins, altında birtakım tümelerin yani türlerin bulunmasına muhtaçtır (es-Sâvî, 1993: 59).

Sâvî'nin, cevheri genel ve tekil diye sınıflandırması Aristoteles'in birincil ve ikincil cevher anlayışına dayanıyor görünmektedir. Aristoteles, bu taksiminde birincil cevherleri Sâvî'nin tekil cevherleri tanımladığı gibi "ne bir konu için söylenen ne de bir konuda olan" diye tanımlamaktadır. O, Sâvî'nin genel cevherlerine karşılık gelen ikincil cevherleri ise, türce ilk cevherler denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlar olarak kabul etmektedir (Aristoteles, 2002a: 11-13). Sâvî'nin genel ve tekil cevher anlayışının İbn Sina'da da mevcut olduğunu görmekteyiz (İbn Sina, 2010: 87 vd.).

Cevherleri yapısı bakımından da iki türe ayıran Sâvî, cevherin basit veya bileşik olabileceğini düşünmektedir. Ona göre, basit cevher, her biri kendi başına birer cevher olan şeylerden meydana gelmemiş olan tektir. Bileşik ise, kendileri de cevher olan şeylerden meydana gelmiş olandır. Basit cevherler, mürekkep cevherlerin oluşumunda ve mâhiyetinde yer almayarak maddeden tamamen berî ve ayrı olabileceği gibi mürekkebin bileşim ve mâhiyetinde bir parça da olabilir. Nitekim cisimler bileşik cevherlerdir (es-Sâvî, 1993: 58).

Cevherlerin özellikleri hususunda Sâvî, bu özelliklerden bazılarının bütün cevher çeşitlerini kapsadığını söylemektedir. Mesela cevherin zıddı yoktur. Çünkü zıtlık, iki şeyin bir konuda beraber bulunamaması demektir. Cevher bir konuda bulunmadığına göre zıddı da olmaz. Cevherin, bu özelliğine bağlı olan başka özellikleri de vardır. Sözelimi, cevher azalma ve çoğalma kabul etmez. Çünkü bu durum cevherin bulunduğu durumdan yavaş yavaş zıddı bir duruma doğru hareket etmesini gerektirir ki, cevherde zıtlık olmadığı için bu da imkânsızdır. Ayrıca cevheriyette bir şeyin diğer bir şeyden daha şiddetli olması, mesela bir insanın diğer bir insandan daha çok insan olması da mümkün değildir. Cevherin bir diğer özelliği, belirli ve tekil cevherlerin kendilerindeki bazı değişimlerle zıtlara konu olabilmesidir. Ancak bu özellik genel cevherlerde geçerli değildir. Genel cevherler zıtlara konu olmazlar ve zıtları kabul etmezler (es-Sâvî, 1993: 60). Aristoteles'in, zıtları kabul etme konusunda genel ve tekil cevherler arasında bir ayrım yapmadığı görülmektedir (Aristoteles, 2002a: 23-27). İbn Sina ise bu konuda biraz daha ayrıntılı bilgi vererek zıtları genel cevherlerin tamamının değil, ancak değişken cevherler ile madde ve suretten bileşik cevherler olan cisimlerin kabul edebileceğini söylemektedir (İbn Sina, 2010: 104).

Sâvî, cevher kategorisinden sonra nicelik kategorisini incelemektedir.

2) Nicelik: Sâvî ve benzer şekilde İbn Sina cevherden hemen sonra nicelik kategorisini incelemektedirler. Bunun sebebine dair Sâvî bir şey söylemezken İbn Sina bunu, cevher ve nicelik arasındaki bazı benzerlikler bulunmasına ve niceliğin nitelikten daha genel ve izafetten daha sağlam olmasına bağlamaktadır (İbn Sina, 2010: 108).

Nicelik kategorisini Sâvî, zâtı dolayısıyla eşitlik, eşitsizlik ve bölünmeyi kabul eden kategori olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bu kategori, ilk olarak sürekli (muttasıl) ve süreksiz (munfasıl) olmak üzere iki kısma ayrılır. Sürekli nicelik, aralarında kesiştikleri ortak bir sınır farz etmenin mümkün olduğu niceliklerdir. Bunlardan zâtı karar kılmış olanlar olduğu gibi zâtı sürekli yenilenme halinde olanlar da vardır. Zâtı karar kılmış olanlar üç tanedir: Çizgi, yüzey ve üç boyutlu matematiksel şekil. Bunlardan çizginin sadece uzunluğu vardır ve sadece bu açıdan bölünme kabul eder. Yüzeyin uzunluğu ve genişliği vardır ve bu özelliklerinde

bölünme kabul eder. Matematiksel şeklin ise hem uzunluk ve genişliği ve hem de derinliği vardır ve bunlarda bölünme kabul eder. Bazıları mekânın da bu türden sürekli bir nicelik olduğunu iddia etmişlerse de bu doğru değildir. Onun nicelik oluşu yüzey oluşundandır. Zâtı kararsız olan sürekli nicelik ise hareketin miktarı demek olan zamandır. Zamanın parçaları arasında var olduğu düşünülen kesişme noktası ise ‘an’dır (es-Sâvî, 1993: 61-62).

Süreksiz nicelik ise parçaları arasında ortak bir sınır düşünmenin mümkün olmadığı niceliktir ve tek örneği sayıdır. Çünkü örneğin, yedinin parçaları arasında böyle ortak bir sınır düşünmek mümkün değildir. Bazıları sözün de süreksiz bir nicelik olduğunu iddia ediyorsa da bu doğru değildir. Sözün nicelik olması kendisine sayının ârız olmasındandır. Sayının kendisine ârız olduğu her şeyi bizatihi nicelik sayacak olursak, o zaman kişilerin, hayvanların, yıldızların hepsini nicelik saymak gerekirdi. Sayı, bölünmeye çalışıldıkları vakit bütün sürekli niceliklere ârız olur ve bunlar kendi başlarına sürekli, sayının ârız olması bakımından da süreksiz nicelik olmuş olurlar (es-Sâvî, 1993: 62-63).

Sâvî’nin burada kabul etmediği sözün nicelik olması iddiası Fârâbî’ye aittir. O, sözü ve lafızları da süreksiz nicelikler arasında saymaktadır. Çünkü ona göre, bir parçasıyla bütünü ölçülebilen her şey niceliktir. Bu anlamda söz ve lafızlar da bir niceliktir. Çünkü sözün de kendisi için ölçü birimi olabilecek olan parçaları vardır ki, bunlar da harflerdir. Bu harfler arasında ortak bir sınır olmadığı için de sözleri süreksiz nicelik saymak gerekir (el-Fârâbî, 1985: 93; Keklik, 1970: 24-28). Fârâbî’nin bu fikrini İbn Sina da kabul etmemekte ve sözün bizâtihi nicelik olmayıp içindeki sayı unsurundan dolayı nicelik gibi görüldüğünü açıklamaktadır. Ayrıca o, ağırlığı nicelik olarak görenlerin görüşlerini de eleştirerek ağırlığın da söz gibi bizâtihi bir nicelik olmadığını söylemektedir (İbn Sina, 2010: 117, 119).

Niceliğin en önemli özelliği Sâvî’ye göre, miktar ve bölünme kabul etmesidir. Bu özelliğe bağlı olmak üzere nicelik, eşitlik ve eşitsizliği kabul eder. Cevher gibi nicelik de zıtlık kabul etmez. Bunu mantık bilimi elverdiğince izah etmek gerekirse, zıtların aynı kategori hatta aynı cins içerisinde bulunması gerekir. Hat, yüzey ve matematiksel cisim bir konuda birleşebilirler. Hâlbuki zıtlar aynı konuda aynı anda bulunamazlar. Diğer taraftan zamanın zıddı yoktur, çünkü o, sürekli geçme ve yenilenme halindedir ve konusunda ona muhalefet edecek bir şey de yoktur. Sayının

da aynı şekilde zıddı yoktur. İkiye veya üçe bir zıt düşünemeyiz. Ayrıca bir şey zıddını oluşturmaz. Oysaki her sayı kendisinden küçük sayılardan oluşurken kendinden büyük sayıları da oluşturur (es-Sâvî, 1993: 63).

Çift, tek, eğri, doğru, büyük, küçük, az, çok gibi bazı şeylerin de birbirine zıt nicelikler olduğunun zannedildiğini söyleyen Sâvî, bunların ne nicelik ne de zıt olmadığını söylemektedir. O bunu şöyle açıklar: Mesela çift ve tekin zıt olmadığı iki bakımdan izah edilebilir. Birincisi, zıtların konusu sayıca tektir ve çiftin konusu olan bir sayı aynı anda tekin de konusu olamaz. İkincisi, teklik, eşit iki parçaya bölünme imkânının yokluğudur ki, yokluk zıt olamaz. Son olarak teklik ve çiftlik kendi başlarına birer nicelik olmayıp niceliğin niteliğidirler ve bir niceliğe, zıt niteliklerin ârız olması imkansız değildir (es-Sâvî, 1993: 64).

Bütün bu özelliklere bağlı olmak üzere nicelikte artma ve eksilme olmaz. Çünkü Sâvî'ye göre, cevherde de açıklandığı üzere artma ve eksilme, bir halden onun zıddı olan bir başka hale doğru bir geçiştir. Hâlbuki niceliklerde zıtlık olmaz. Ayrıca bir niceliğin, nicelik olma hususunda diğerinden daha şiddetli olduğu da söylenemez. Mesela üçün, üç olma hususunda bir başka üçten daha şiddetli olması düşünülemez (es-Sâvî, 1993: 65).

İbn Sina da nicelik için üç hakiki iki de görelî özellik saymaktadır. Niceliğin hakiki özellikleri, zâtı gereği parçası bulunması, ölçmeyi mümkün kılması ve eşitlik ve eşitsizliği kabul etmesidir. Görelî özellikleri ise, özünde zıtlığı ve daha güçlü/daha zayıf olmayı kabul etmemesidir (İbn Sina, 2010: 136).

Sâvî, nicelikten sonra izafet kategorisini ele alarak konuya devam etmektedir.

3) İzafet: Konuyu, izafete konu olan varlık yani muzaf bakımından ele alan Sâvî, muzafı, mâhiyeti başkasına kıyasla düşünülebilen, diye tanımlamaktadır. Bu tanımdan sonra o, muzaf adı altında iki çeşit kavramın akla gelmesi gerektiğini izah etmektedir. Bunlardan birincisi özü bakımından muzaf olmayan bir mâhiyete sahip olan, ancak izafet kendisine sonradan ilişen kavramlardır. Bunlar hakiki muzaf değildir. Diğerisi ise muzaf olması dışında herhangi bir mâhiyeti olmayan veya mâhiyeti ancak başkasına kıyasla düşünülebilenlerdir. Mesela babalık kavramının oğulluk kavramına izafeti olmaksızın bir mâhiyeti yoktur. Bu hakiki muzaftır ve

onun izafete girdiğinden başka hakiki bir varlığı yoktur. Ancak bazen kavramlar bir yönden hakiki muzaf olurken başka bir yönden olmayabilir. Mesela çatı kavramını ele alırsak, bu kavramın, varlıkta lazımı olan duvar kavramına izafeti vardır ve duvara bu şekilde yani hariçteki varlığı bakımından muzaf olan çatı hakiki muzaf değildir. Ancak doğrudan bu izafetin yani çatının duvara muzaf olmasının kendisi dikkate alınır, bu durumda çatı kavramı hakiki muzaf kabul edilebilir (es-Sâvî, 1993: 65-66).

Sâvî'ye göre, muzafın özelliklerinden biri, muzafların varlığın lüzumu veya kaldırılmasındaki ve birbirlerine döndürülmedeki denklikleridir. Şöyle ki, babalık bulunursa oğulluk da bulunur, biri yoksa diğeri de yoktur. Döndürülme konusu ise şöyledir, babaya “oğlun babası” dendiği gibi, oğula da “babanın oğlu” denir. Köleye “efendinin kölesi”, efendiye de “kölenin efendisi” denir (es-Sâvî, 1993: 65-66).

İzafet, bütün diğer kategorilere ârız olabilir. Buna, cevher kategorisinde oğul ve baba, sürekli nicelikte büyük ve küçük, süreksiz nicelikte çok ve az, nitelikte daha sıcak ve daha soğuk vb. gibi örnek verilebilir (es-Sâvî, 1993: 65-66).

Sâvî'nin kategoriler tertibinde izafetten sonra nitelik kategorisi gelmektedir.

4) Nitelik: Sâvî niteliği, tasavvuru, kendisinden ve taşıyıcısından başka bir şeyin tasavvurunu, bölmeyi ve taşıyıcısının parçaları arasında bir nispeti gerektirmeyen bütün kararlı heyetlerdir, diye tarif etmektedir. Ona göre nitelik, zaman, etki ve edilgi kategorilerinden kararlı bir sıfat olması ile; izafet, mekan, zaman ve mülk kategorilerinden de harici bir şeye nispeti gerektirmemesi bakımından farklıdır. Niteliği, nicelikten bölünme gerektirmemesi ve durumdan da taşıyıcısının parçaları arasında bir nispet gerektirmemesi ayırmaktadır (es-Sâvî, 1993: 65-66).

Niteliği heyet (durum) olarak tarif etmesiyle Sâvî'nin tanımı bize, Fârâbî'nin tanımını hatırlatmaktadır. Çünkü Fârâbî niteliği, fertler hakkında “nasıldır?” sorusuna cevap olarak açıklanan heyetler olarak tanımlamaktadır. O, burada önemli bir hatırlatma yaparak, nitelikte “fertler hakkında” demenin bunları türler için düşünülen ayrımlardan ayıracağını ifade etmektedir (el-Fârâbî, 1985: 99). İbn Sina niteliği, biraz daha farklı bir şekilde, “kendisiyle fertler hakkında nasıl oldukları söylenendir” diye ve “kendisiyle şeylere ‘o benzer veya benzemez’ denilendir”, diye

tanımlamaktadır (İbn Sina, 2010: 159). Burada Sâvî'nin, niteliği tanımlarken onu diğer kategorilerden ayırmayı daha fazla ön planda tutmuş olduğunu söyleyebiliriz.

Sâvî, niteliğin dört farklı çeşidinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi niceliğe mahsus olanlardır. Şekillere has olan üçgen, dörtgen veya daire olma, çizgiye has olan eğri veya doğru olma, sayıya has olan tek veya çift olma bu kabildendir. Niteliğin ikinci çeşidi renk, koku, tat gibi duylara hitap edenlerdir. Bunların da bir kısmı konusuna sıkıca bağlıdır ve bunlara “infiâlî nitelikler” denir. Balın tatlı, gülün kırmızı, ateşin yakıcı olması bu sınıftandır. Üçüncü sınıf niteliklerden bazıları nefiste yetkin sıfatlara doğru bir yatkınlıktır ve eğer bu yatkınlık, sağlamlık ve hastalıklara dayanıklılık gibi herhangi bir şeye karşı direnç konusunda ise “tabiî kuvvet” olarak adlandırılır. Bu nitelikler şayet hastalanmaya olan yatkınlık gibi bir zayıflık türünden ise bunlar da “tabiî kuvvetsizlik” olarak adlandırılır. Niteliğin dördüncü sınıfı ise, belli özelliklere yatkınlık değil, bunlara sahip olmaktır. Bunlar içerisinde de ilim, cesaret, sert mizaçlılık gibi sabit olup kolayca yok olmayanlar “meleke”; yumuşak huylunun öfkesi ve müzmin hastanın iyiliği gibi kolayca yol olanlar ise “hâl” olarak isimlendirilir (es-Sâvî, 1993: 68-69).

Sâvî'nin, niteliğin türleri hakkında yapmış olduğu tasnif, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sina'da rastladığımız tasnifin aynısıdır. Bu konuda, bunlar arasında ciddi bir fark olmadığı görülmektedir (bkz.: Aristoteles, 2002a: 53-59; İbn Sina, 2010: 160 vd.).

Niteliğin özellikleri konusunda Sâvî, geometrik şekillere has olanlar dışında niteliklerin, zıtlık, artma ve eksilmeyi kabul ettiğini belirtmekle yetinmekte ve ayrıntıya girmemektedir.

Bu dört kategoriden sonra Sâvî “diğer kategoriler” başlığı altında geriye kalan altı kategoriye çok kısa bir şekilde ele almaktadır. Bunu yaparken Sâvî, Aristoteles ve İbn Sina'nın yöntemine bağlı kalmış görünmektedir. Çünkü bu iki filozof da bu dört kategoriden sonrasını ya çok kısa anlatmış ya da sadece adlarını anmışlardır. Hatta yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Aristoteles, *Metafizik*'te sadece bu dört kategoriden bahsetmiş, diğerlerini hiç söz konusu etmemiştir. İbn Sina'nın nitelik kategorisini anlatmak için kitabında ayırdığı yer, son altı kategorinin tamamı için ayırdığından fazladır. Demek, gerek Aristoteles ve İbn Sina ve gerekse Sâvî'de birinci derecede önemli olan kategoriler cevher, nicelik, izafet ve niteliktir. Diğerleri her ne kadar

bunlara irca edilemese de ikinci dereceden bir öneme sahiptir. Ayrıca buraya kadar ele alınan dört kategori Sühreverdi'nin, yukarıda da anlatıldığı üzere, Sâvî'nin kabul ettiğini söylediği kategorilerdir. Bundan hareketle Sühreverdi'nin, Sâvî'nin eserlerinde bu kısımdan sonraki bölümleri, eksik nüsha kullanmış olması gibi bazı sebeplerle görmemiş olabileceği akla gelmektedir.

5) Mekan: Sâvî bu kategoriyi, bir cisim hakkında “o nerededir?” sorusu sorulduğunda cevap olan kategori olarak tanımlamaktadır. Ona göre, mekânın bir kısmı birincil ve hakikidir ve bu da bir şeyin, kendisinden başkasına müsaade etmeyen özel mekânında olması demektir. Diğerisi ise ikincildir ve hakiki anlamda değildir. Mesela “falan evdedir” dendiğinde onun bedeninin dış kısımlarının, evin duvarına temas edecek şekilde evi doldurmadığı malumdur (es-Sâvî, 1993: 70).

Mekân kategorisinin özellikleri konusunda ise Sâvî şunları saymaktadır: Bu kategoride zıtlık vardır. Çünkü mesela çevresinde olmak merkezde olmaya zıttır. Çünkü bu iki kavram bir konuda bir araya gelemez ve birbirlerini takip ederler. Yine birinden diğerine yavaş yavaş geçmek mümkündür (es-Sâvî, 1993: 71).

6) Zaman: Zaman kategorisi, Sâvî'ye göre, bir şeyin zamanda veya zamanın bir ucunda bulunması demektir. Eşyanın çoğu zamanda değil, zamanın bir ucunda bulunur. Bu kategori “meta?” sorusuyla sorulur.

Sâvî, zamanın bir kısmının birincil ve hakiki olduğunu belirtmektedir. Bu türden olan zaman, ‘zeval vakti’ ifadesinde olduğu gibi, bir şeyin oluşuna tam mutabık gelir onu aşmaz. Bir de “falan sene oldu” sözünde olduğu gibi ikincil ve hakiki olmayan zaman vardır ki, hakiki olmayan mekâna benzer. Ancak hakiki zaman ile hakiki mekân arasında fark vardır. Belli bir hakiki zamana pek çok şey nispet edilir ve bunların tamamı o zamanda mutabakat yoluyla bulunur. Ancak hakiki mekâna birden fazla şey nispet edilemez. Bu ancak hakiki olmayan mekân için söz konusu olabilir (es-Sâvî, 1993: 71).

7) Durum: Sâvî, cismin, parçalarının birbirlerine veya yönlere göre olan durumu açısından heyetinin durum kategorisini verdiğini söylemektedir. Ona göre, ayakta olmak, oturmak gibi özellikler durum kategorisi içerisinde değerlendirilir. Bu

kategoride de zıtlık düşünülebilir. Mesela insanın ayakları yerde ve başı havada olduğu durumu, başı yerde ayakları havada olduğu durumuna zıttır. Aynı şekilde kuvvet ve zayıflığı da kabul eder. Mesela insan oturma ve ayakta durma durumlarına daha yakın veya daha uzak olabilir (es-Sâvî, 1993: 71-72).

8) Mülk: Mülk kategorisi, bir cismin kendisini saran ve onunla beraber intikal eden bir şeye olan nispetini ifade etmektedir. Sâvî, bu kategoriye ‘silahlı olma’, ‘gömlekle olma’, ‘yüzlü olma’ gibi ifadeleri örnek vermektedir. Bu kategoriye özsel ve ilintisel diye ayıran Sâvî, özsel olana kedinin postlu olmasını, ilintisel olana ise insanın gömlekle olmasını örnek olarak vermektedir (es-Sâvî, 1993: 72).

9) Etki: Sâvî’ye göre etki, cevherin başkası üzerinde, sürekli olmayan bir şekilde tesir icra etmesi ve tesir ettiği sürece bulunduğu haldir. Isıttığı sürece ısıtma veya soğuttuğu sürece soğutma gibi durumlar etki kategorisi için örnek verilebilir (es-Sâvî, 1993: 72).

10) Edilgi: Sâvî, edilgi kategorisini ise, bir şeyin başka bir şeyden etkilenmesi olarak tarif etmekte ve ısıtılmak, soğutulmak gibi ifadeleri buna örnek vermektedir. Sâvî, bu son iki kategoride ‘fiil’ ve ‘infial’ terimleri yerine ‘etki (en yef’ale)’ ve ‘edilgi (en yenfeile)’ terimlerini tercih etmiştir. Ona göre, bunun sebebi, fiil ve infial kelimelerinin, tam olarak olmuş bitmiş, hareketten kesilmiş durumlar için kullanılmasına karşılık, ‘en yef’ale’ ve ‘en yenfeile’nin, hareketin, oluşun devam ettiği durumlar için kullanılır olmasıdır. Burada hareket, edilgi; harekete geçirme ise etki kategorisidir (es-Sâvî, 1993: 72).

Sâvî’ye göre, bu son iki kategori için de zıtlık düşünülebilir. Mesela beyazlaşma siyahlaşmaya zıttır. Ayrıca bunlarda çoğalma ve azalma da söz konusudur ki, bunlar etkileme veya etkilenmenin hızlı ya da yavaş oluşu demektir (es-Sâvî, 1993: 73).

İslam mantıkçıları, mantık konularını tasavvurat ve tasdikat diye iki kısma ayırmış ve her ikisi için de birtakım ilke ve maksatlar belirlemişlerdir (bkz. Mehmed Fevzi, 1307: 16-17; İsmail Hakkı, 1315: 10). Çalışmamızda buraya kadar

incelediğimiz konular, İslam mantıkçıları tarafından tasavvuratın ilkeleri olarak kabul edilen ve tanıma hazırlık olduğu belirtilen konulardır. Bunların, özellikle de beş tümel ve kategorilerin doğru bir tanım elde edilmesi bakımından önemli olduğu vurgulanagelmıştır. Şimdi ise, tasavvuratın maksadı olan tanım konusunu ele alacağız.

2. Tanım

Tanım, hudut ve sınır koyma; bir kavramın veya bir nesnenin sınırlanması, belirlenmesi; kavramın içeriğini kuran belirtilerin gösterilmesi (Çankı, 1954: 540; Antonelli, 1998: 845); bir kavramın karakteristik içlemine tayin eden zihin işlemi (S. Bolay, 1999: 433) gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mantığın bilinenden bilinmeyene ulaşmayı konu edinen bir disiplin olduğu ve bu bilinmeyenlerin ilkinin kavramlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bilinmeyen bir kavramı bilinir hale getirmek demek olan tanımın mantık içindeki yeri daha iyi anlaşılmaktadır. Bu öneminden dolayı tanım, Aristoteles'ten bu yana mantık kitaplarının değişmez ve üzerinde önemle durulan bir konusu olagelmıştır.

İslam dünyasında tanımın, tasavvuratın maksadı olarak görüldüğünü daha önce belirtmiştik. Bu konumundan dolayı İslam mantıkçıları tanım konusunu tasavvuratın en sonunda, beş tûmelden -ve varsa kategorilerden- sonra ele almışlardır (Örnek için bkz. Ebherî, 1998: 65). Ancak Aristoteles'in bu konudaki uygulamasını devam ettiren Fârâbî ve İbn Sina, tanıma *Burhân* kitabı içerisinde yer vermişlerdir (bkz. Fârâbî, 2008: 24 vd.; İbn Sina, 2006c: 201 vd.; 1985: 112 vd.). Fakat İbn Sina diğer bazı kitaplarında, sözgelimi *İşaretler ve Tembihler, Mantıku'l-Maşrikiyyin* ve *Dânişnâme*'de tanım konusunun hemen beş tûmelden sonra geldiğini görmekteyiz⁸ (bkz.: İbn Sina, 2005: 16-20; 1910: 29 vd.; Avicenna, 1971: 18-20). Sâvî ve sonraki İslam mantıkçıları, tanıma tasavvurat içinde ele alırken İbn Sina'nın bu son uygulamasını esas almış olmalıdırlar.

Sâvî'nin tanıma dair görüşlerine baktığımızda, onun İslam mantıkçılarının geneline uyarak tanım konusunu 'kavl-i şârih' başlığı altında incelediğini

⁸ Tanımın bu şekilde burhandan ayrılarak tasavvurata dâhil edilmesi İbn Haldun'un İslam mantıkçıları eleştirdiği hususlardan biridir (bkz. İbn Haldun, 1991a: 597,598) .

görmekteyiz. Bundan dolayı o, öncelikle “kavil (söz)” terimine açıklık getirmektedir. Ona göre, kavil, bileşik (mürekkebe) lafızdır. Bileşik lafız oluşturmanın (terkip) farklı yolları varsa da bu konuda mantığı ilgilendiren sınırlandırma terkidir (terkib-i takyidî). Sınırlandırma terkihi, aralarına “...ki o” bağlacı konması mümkün olacak şekilde iki kavramın birbirine bağlanmasıdır. Örneğin, ‘canlı’, ‘insan’ ve ‘ölümlü’ kavramları aralarına bu bağlaç konarak terkip edilir ve “Canlı ki, o insandır ki, o ölümlüdür.” sözü oluşturulmuş olur (es-Sâvî, 1993: 81). Terkip, tanım oluşturmanın tek yoludur. Bölme, tümevarım veya burhan vasıtasıyla tanım elde edilemez (es-Sâvî, 1993: 261).

Tanımın bir söz (kavil) olması konusunda Gelenbevî'nin Sâvî'den farklı düşündüğü görülmektedir. Gelenbevî'ye göre, “kavl-i şârih” ifadesindeki kavil, bileşik lafız anlamına değil, müfred veya mürekkebe olsun mekûl (söylenen) anlamındadır. Dolayısıyla ona göre tanım müfret de olabilir ve kavlin bu şekilde anlaşılmasıyla müfret tanımlar dışarıda bırakılmamış olur (Bingöl, 1993a: 39).

Tanım, beş tümelden hangileri ile yapıldığına bakılarak kısımlara ayrılmaktadır.

2.1. Tanım Çeşitleri

Sâvî, tanım ifade eden, bize tasavvurun bilgisini veren sözleri öncelikle özsel tanım (hadd) ve ilintisel tanım (resm) olarak ikiye ayırmaktadır. O, bunlardan başka bir de ismin sözlük anlamını ifade eden sözler bulunduğunu belirtmekte, ancak bunları tanım olarak saymamaktadır. Ona göre, özsel ve ilintisel tanımın da tam ve eksik olmak üzere iki çeşidi vardır.

Tam özsel tanım, eşyanın mâhiyetine delalet eden sözdür. Bu türden bir tanım, eşyanın mâhiyetini yapıcı unsurlardan oluşturulur. Bu yapıcı unsurlar cins ve ayırım ise tam özsel tanım bunlardan, başka bir şey ise, ne ise onların toplamından yapılır. Sâvî, *İşaretler ve Tembihler*'de İbn Sina'nın, özsel tanımın cins ve ayırımdan yapılacağını söylediğini belirterek, bu görüşün eksik olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, “özsel tanım sadece bunlardan yapılır” demek yanlış olur. Çünkü bir şey birtakım arazlarla da teşekkül etmiş olabilir ve bunlar o mürekkebe nispetle yapıcı unsur durumundadırlar, fakat cins veya ayırım değildirler. ‘Beyaz cisim’ kavramında olduğu gibi ki, beyaz ve cisim bu kavramın yapıcı unsurları oldukları halde ne cins

ne de ayırdırlar. Eğer İbn Sina, burada bunu, özsel tanımını sadece cins ve ayırmadan mürekkep olan şeylere tahsis etmek için söylemişse, o zaman da “özsel tanım, mâhiyete delalet eden sözdür” sözüyle çelişkiye düşmüş olur. O halde özsel tanımda gerekli olan sadece mâhiyete delalet etmesi ve bu mâhiyetin yapıcı unsurlarının tamamından oluşmuş olmasıdır. Bu mâhiyetin cins ve ayırmadan meydana gelmiş olup olmaması önemli değildir (es-Sâvî, 1993: 81-82).

Sâvî, burada özsel tanımla ilgili açıklamalarının daha önceki bazı görüşleriyle, özsel nitelikleri cins, tür ve ayırma hasretmesiyle çelişiyormuş gibi görünebileceğini düşünerek sözlerini daha anlaşılır hâle getirmeye çalışmaktadır. Ona göre, özsellerin bu şekilde görülmesi varlıkta bileşik bir şey meydana getirmiş olan, genel ve özel anlamlardan müteşekkil mürekkep şeyler hakkındadır. Bu tür şeylerde genel olan kavram, onun cinsi ve özel olan da onun ayırımı durumundadır. Ancak her terkip bu şekilde cins ve ayırmadan meydana gelmez. Ancak yine de onun parçaları mâhiyetinin yapıcı unsurları durumundadır. Mesela ‘beyaz cisim’ kavramında ‘beyaz’ kısmı eklenmemiş olsa, yine bu şey varlığa gelebilir. O halde beyazın ona nispeti mâhiyetini oluşturma veya varlık verme nispeti değil, sadece oluşmasından sonra kendisine ârız olan bir ilinti nispetidir. Sâvî, bu ayrıntılı açıklamayı baştan yapmadığını, çünkü bu tür açıklamaların yeni başlayanların aklını karıştırabileceğini belirtmektedir. Ayrıca o, İbn Sina’nın da belki bu düşünceyle yani yeni başlayanların aklını karıştırma endişesiyle bu şekilde yazmış olabileceğini, ama konunun hakikatinin bu şekilde olduğunu ifade etmektedir (es-Sâvî, 1993: 82).

el-İşârât ve’t-Tenbihât şerhinde Tûsî de Sâvî’ye benzer bir şekilde bileşikleri akli ve haricî olmak üzere iki kısma ayırmakta ve Sâvî’nin örnek verdiği “beyaz cisim” benzeri kavramları haricî bileşikler kapsamında değerlendirmektedir. Tûsî’ye göre bu tür kavramların özsel tanımı, bileşimi oluşturan unsurlarının -eğer varsa- özsel tanımlarının yapılması yoluyla olur. Aksi takdirde bunlar ilintisel yolla tanımlanır (İbn Sina, 1960: 250). Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbn Sina ve şârihi Tûsî, Sâvî gibi düşünmemekte ve bu tür kavramların özsel tanımı olacağını kabul etmemektedir.

Diğer taraftan Abduh da Sâvî’nin bu ifadelerini açıklarken, İbn Sina ve ondan önceki mantıkçıların, mantık kurallarını anlatırken daima mantığın hakiki ilimler ve sabit hakikatlerin anlaşılması için bir mizan olduğu gerçeğini göz önünde

bulundurduklarını söylemektedir. Buna göre, onlar için hariçte bileşik olarak bulunan hakiki mâhiyetler, kabul eden durumunda olan bir genel kavram ve onun yapıcı unsuru durumunda olan bir tekil kavramdan (türsel suret) başka bir şey değildir. Bileşik olduğu halde, parçaları arasında genel bir kavramın yer almadığı mâhiyetler ise onlar nezdinde bilinen bir şey değildir. Sâvî'nin bahsettiği “beyaz cisim” tarzındaki kavramlar ise itibari bileşiktir ve itibari mâhiyetlerin, hakiki ilimleri talep eden kimseler nazarında bir değeri yoktur (es-Sâvî, 1993: 82). Burada Abduh'un da bir anlamda İbn Sina tarafını tutarak, Sâvî'nin örnek verdiği türden kavramların dikkate alınmasına ve özsel tanımının yapılmaya çalışılmasına gerek görmediği anlaşılmaktadır.

Sâvî, mâhiyetinin yapıcı unsurları cins ve ayırım olan kavramların özsel tanımının yakın cinsinin konması ve ne kadar ayırımı varsa hepsinin sayılması suretiyle yapılması gerektiği kanaatindedir. Burada sadece bazı ayırımların sayılması ve bazılarının sayılmaması doğru değildir. Yakın cins yerine uzak cinslerin kullanılması da özsel tanımı bozar ve eksik özsel tanım haline getirir, çünkü bu şekilde özsel niteliklerden bazıları tanımda zikredilmemiş olur. Demek ki, eksik özsel tanım, özsel niteliklerin hepsinin sayılmadığı ve anlamca o şeye denk olmayan tanımlardır. İnsanın ‘düşünen cevher’ veya ‘düşünen cisim’ diye tanımlanması eksik özsel tanıma örnektir. Bu tür tanımlarla, bütün zati özelliklerin sayıldığı tam özsel tanımla hâsıl olan bilgi oluşmaz, kavramın sadece bir nebze temyiz edilmesi sağlanmış olur (es-Sâvî, 1993: 84-85).

Özsel tanımdan daha düşük bir seviyede görülen ilintisel tanım konusunda ise Sâvî, bunun, kavramın hassaları veya lâzımı durumunda olan arazları ile tanımlanması olduğunu söylemektedir. Bunlardan üstün olanı, önce kavramın yakın cinsi konulup sonradan bunun tüm hassalarla kayıtladığı tam ilintisel tanımlardır. Mesela insanın tanımında “o, gülen, ilim öğrenme kabiliyeti olan, iki ayağı üzerinde yürüyen, tırnakları geniş ve derisi tüysüz bir hayvandır” ifadesi, tam ilintisel tanıma bir örnektir. Şayet böyle bir tanımda cins de yer almaz ve arazlarla ve lâzımlarla yetinilirse, bu durumda tanım eksik ilintisel olmuş olur. Bunda da lâzımların o şeye aidiyetinin açık olması gerekir ki, zihin bu lazımlardan o şeye intikal edebilsin. Mesela üçgenin eksik ilintisel tanımı “o, sadece üç tane açısı olandır” şeklinde yapılabilir (es-Sâvî, 1993: 85).

Tanımın özsel ve ilintisel diye ikiye ayrılması noktasında İslam mantıkçıları arasında genel bir birliktelik varsa da, bu ikili tasnife ilaveler yapan mantıkçılar da vardır. Sözelimi, Ebu'l-Berekât Bağdâdî, bu ikisi yanında “temsil” dediği üçüncü bir tanım çeşidinden daha bahsetmektedir. Ona göre temsil, bir şeyi benzerleriyle, düşünülen bir tümeli, tikelleri, fertleri veya duyulurları ile tarif etmektir. Temsil, her ne kadar bilgi değeri bakımından özsel ve ilintisel tanımdan sonra gelirse de, özellikle henüz soyut anlamları kavrama kabiliyeti kazanmamış zihinlerin eğitiminde faydalı olabilen bir yöntemdir (el-Bağdâdî, 1357: 48-49). Kanaatimizce, Bağdâdî'nin, konuya sırf teorik ve felsefî açıdan değil de pratik fayda açısından bakması kendi dönemindeki diğer mantıkçılardan onu ayıran bir özellik olarak değerlendirilebilir. Bu husus önemlidir, çünkü mantıkta çoğu zaman teori aşırı derecede abartılmış ve yapılan tartışmaların, ortaya konan ayrıntılı bilgi ve tasniflerin pratik bir değeri olup olmadığı pek düşünülmemiştir.

Sâvî'nin, tanımın çeşitlerinden sonra bu konu içerisinde yer verdiği diğer bir önemli mesele de tanımda ortaya çıkan hatalar ve bunlardan korunma yollarıdır.

2.2. Tanım Yanlıları

Burada Sâvî, tanımlarda yapılan belli başlı hatalar ve bunlardan ne şekilde kaçınılabileceği konusunda bilgi vermektedir. Bu bağlamda o, hakiki tanımın şartlarının yerine gelmesinin, yani bütün özsel niteliklerin alınarak uygun bir şekilde tertip edilmesinin oldukça zor olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bazen kavramların özsel niteliklerinin tamamı tespit edilemeyebilir ya da kavramın pek çok ayrımı vardır ve bunlardan sadece bir kısmı alınabilir. Ayrıca kavramın yakın cinsini tespit etmek oldukça zor olduğundan, bazen uzak cinsler yakın zannedilerek kullanılabilir. Bazen de kavramın bazı lâzımları onun özsel niteliği sanılarak tanımda kullanılmış olabilir (es-Sâvî, 1993: 89).

Özsel niteliklerin tespitinin zor olması, Aristoteles mantığının tanım nazariyesine birtakım eleştiriler yöneltmesine sebep olmuştur. Bu eleştirileri dile getirenlerden biri Sühreverdî'dir. O, Meşşâîlerin benimsediği tarzda bir tanım oluşturmanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre, bir tanımda özsel nitelikler sıralanırken, bunların tamamının alındığından ve hiçbirinin gözden kaçırılmadığından asla emin olunamaz. Dolayısıyla madem bir kavramı bilmek onun

tanımlanmasına, tanımlanması da onun bütün özsel niteliklerinin sayılmasına bağlıdır, o halde bu anlayışa göre bir kavram ne tanımlanabilir ne de bilinebilir. Sühreverdî'ye göre, bütün bunlar yanlış bir tanım anlayışının sonucudur ve doğru olan şudur: Bir şeyin tanımı, ancak birlikte alındıklarında o şeye has olan nitelikleriyle yapılabilir (Sühreverdî, 2009: 39-40).

Sühreverdî'nin bu eleştirileri sonradan İbn Teymiyye tarafından da kullanılmıştır. İbn Teymiyye, mantıkçıların, özsel tanımın ortak (müşterek) özsel ve ayırt edici (mümeyyiz) özselden oluşması gerektiği yönündeki görüşlerini ele alarak bunları tenkit etmektedir. Ona göre, mantıkçılar tanım için böyle bir şart ortaya koyduklarına göre tanımda, kavramın bütün müşterek özsellerini saymaları ve mesela 'insan'ın tanımında "irade ile hareket eden, duygulu, büyüyen cisimdir" demeleri gerekir. Çünkü sadece 'canlı' kavramı bütün bu niteliklere mutabakat yoluyla delalet etmez. Demek ki, mantıkçıların bu konudaki görüşleri sırf mesnetsiz bir yargıdan ibarettir (İbn Teymiyye, 2003: 62-63). Ancak burada 'canlı' terimi, işlemde bulunan terimlere tazammun yoluyla dahi olsa delalet ettiğinden onların yerine geçer ve onların kullanılmasını gerekli olmaktan çıkarır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin eleştirisi çok yerinde görünmemektedir.

Sâvî'nin dikkat çektiği bir diğer tanım yanlışlığı da unsurların yerlerinin karıştırılmasıdır. Bu tür yanlışlar, cinsten, ayırımında veya her ikisinde birden meydana gelebilir. Ona göre, bu yanlışlardan biri ayırımın cins yerine konmasıdır. Mesela "aşk, sevginin ifratıdır" dediğinde böyle bir hata yapılmış olur. Çünkü ifrat, aşkın cinsi değil, ayırımıdır. Bazen de şerrin tanımında "o, insanların zulmüdür" denilmesi gibi cins yerine onun bir türü konmuş olabilir. Bu konuda yapılan bir başka hata da konunun cins yerine alınmasıdır ki, bunun da örneği, "koltuk, üzerine oturan odundur" tarifidir. Burada odun koltuğun cinsi değil, koltukluğun konusudur (es-Sâvî, 1993: 89).

Ayrımla ilgili olarak yapılan hataları da izah eden Sâvî, bunların genellikle lâzımların özsel nitelikler gibi alınması, cinsin ayırım yerine konması ve "infiâlât" denilen niteliklerin ayırım zannedilmesi şeklinde olduğunu belirtmektedir. İnfiâlât denilen niteliklerin ayırımdan farklı olan tarafı Sâvî'ye göre, bunlar şiddetlendikçe o varlığın yok olmasına karşılık, ayırım şiddetlendikçe varlığın daha da sabit olmasıdır (es-Sâvî, 1993: 90). Burada Sâvî'nin infiâlât dediği özellikler, nitelik kategorisinde

de geçtiği üzere, balın tatlı olması gibi başlangıçtan olan veya deniz suyunun tuzlu olması gibi sonradan olan niteliklerdir. Bunlar, varlığın ilintisel özellikleri olduğu için özsel tanımda ayırım yerine kullanılmaları bir tanım yanlışı olmaktadır.

Sâvî'nin dikkat çektiği diğer bir tanım yanlışı ise, tanımda mecazlı, istiareli, garip, yabancı, benzetmeli terimler kullanılmasıdır. Örneğin, “Anlamak uygun gelmektir”, “Nefis, özü gereği hareketli bir sayıdır” ve “Heyula, kucaklayan bir annedir” gibi ifadeler bu tür mecazlı ve garip terimlerin kullanıldığı tanımlara örnek verilebilir (es-Sâvî, 1993: 90).

Bu konuda son olarak Sâvî bir kuralı dile getirerek, tanımda tanımlananın, kendisinden daha iyi bilinen bir şeyle tanımlanması gerektiğini belirtmektedir. Yoksa bir şeyin eşanlamlısı ile tanımlanması, kendisi kadar veya kendisinden daha az bilinen bir şeyle yahut bilinmesi kendisine bağlı olan bir şeyle tanımlanması hata olur. ‘Hareket’in, ‘nukle (yer değiştirme)’ ile ve ‘insan’ın ‘beşer’ ile tanımlanması eşanlamlı ile tanıma; ‘çift’in, “birden bir fazla olan sayıdır” diye tarif edilmesi, aynı derecede bilinen bir kavramla tanıma örnek verilebilir. Ayrıca Sâvî, ateşin nefse benzeyen bir cisim olarak tanımlanmasını, kendisinden daha kapalı bir kavramla tanıma; güneşin gündüz doğan bir yıldız olarak tanımlanmasını ise tarifi kendisine bağlı olanla tanıma örnek vermektedir (es-Sâvî, 1993: 91).

Bu ve benzeri konularda hata yapmanın son derece kolay ve hatta bazen kaçınılmaz olduğunu söyleyen Sâvî, bu nedenle muhakkikinden çoğunun şeylerin hakiki özsel tanımlarını yerine ilintisel tanımlarını vermekle yetindiklerini ifade etmektedir (es-Sâvî, 1993: 92).

Mantığın gayesinin zihni hatadan korumak olduğu düşünüldüğünde, mantığın farklı konularında yapılabilecek hatalara ve bunlardan korunma yollarına dikkat çekilmesinin önemi anlaşılmaktadır. Sâvî, İbn Sina'yı örnek alarak burada yapılabilecek muhtemel hatalar üzerinde durmuştur. Sonraki mantıkçıların ise bu konuyu hemen hiç ele almadıkları görülmektedir.

İslam mantıkçılarının, mantık konularını tasavvurat ve tasdikât diye iki bölüme ayırdıklarını ve tasavvuratın ilkesi olarak beş tûmeli ve maksadı olarak da tanımlarını gördüklerini belirtmiş ve bu konuları izah etmiştik. Bu tasnifte ikinci bölüm olan tasdikâtın da birtakım ilke ve maksatları vardır. Buna göre, tasdikâtın ilkesi

önerme ve maksadı da kıyastır. Şimdi Sâvî'nin tasdikât kısmına dâhil olan mantık konularına dair görüş ve değerlendirmelerini inceleyeceğiz.

III. BÖLÜM

İBN SEHLAN SÂVÎ'DE TASDİKÂT

İnsan, eşyayı tanıırken tedrici bir seyir takip eder ve öncelikle şeyleri tek başına idrak ederek zihninde onların kavramlarını oluşturur. İkinci aşamada ise, bu kavramların birbiriyle olan irtibatını tespit etmeye çalışır (Bingöl, 1993b; 14). İşte bu ikinci aşama İslam mantıkçıları tarafından “tasdik” olarak adlandırılmaktadır. Sâvî, tasdiki, zihnin tasavvur edilen iki anlam arasında birini diğerine yükleme veya yüklememe şeklinde hükmetmesi ve bu hükmün doğruluğuna, yani dış dünyadaki varlığa uygunluğuna inanmasıdır (es-Sâvî, 1993: 26).

Konuya başlarken Sâvî, mantığın maksadının tanım ve delile ulaşmak olduğunu hatırlatarak delil yani kıyasın, doğrudan kelimelerden değil, kelimelerden müteşekkil önermelerden oluştuğunu belirtmektedir. Bundan dolayı da tasdikatin esas meselesi olan kıyasa geçmeden önce önerme ve onunla ilgili hükümlerin ele alınması gerekmektedir (es-Sâvî, 1993: 96).

1. Önerme

Aristoteles tarafından “kendisinde doğruluk ve yanlışlık taşıyan söz” olarak tarif edilen (Aristoteles, 2002b: 11) önermeyi İslam mantıkçıları genellikle “söyleyeni için ‘söylediği doğrudur ya da yanlıştır’ demenin mümkün olduğu söz” olarak (Ebherî, 1998: 65) tanımlamaktadırlar. İbn Sehlân Sâvî ise önermeyi öncelikle bir söz olması bakımından incelenmektedir. O, sözün, bileşik lafız demek olduğunu hatırlattıktan sonra, sözlerin çok farklı şekillerde terkip edilebileceğini belirtmektedir. Bu anlamda bazı sözler soru, temenni, emir, nehiy, dua vb. ifade edebilirler. Ancak terkip tarzları içerisinde mantığı ilgilendiren ve tasdike ulaştıracak olanı, haberî terkiptir. Haberî terkip, Sâvî’ye göre, söyleyen kimsenin doğrulanmasını veya yanlışlanmasını mümkün kılan sözlerdir ve bunlara kesin söz (kavl-i câzim) veya önerme denir (es-Sâvî, 1993: 99).

Önermeyi bu şekilde tanımlayan Sâvî, onu oluşturan unsurlar hakkında da bilgi vermektedir.

1.1. Önermenin Unsurları

Sâvî'ye göre yüklemli bir önerme konu, yüklem ve bu ikisi arasındaki ilişkidir. Bu ilişki olmazsa iki kelimedenden önerme kurulamaz. Bu ilişkiye delalet eden bir lafzın bulunması gerekir ki, bu lafız “rabîta” olarak adlandırılır. Bazı durumlarda rabîta zikredilmeyip muhatabın anlamasına havale edilebilirse de bu, birtakım yanlış anlamalara yol açabileceği için genelde ‘hüve’ zamiri ve benzerleri veya varlık fiilleri denen ‘kâne’, ‘vecede’, ‘sâra’ gibi fiiller rabîta olarak tespit edilmiştir. Arapçada fiil ve müştak isimlerde ise rabîtaya gerek görülmez. Rabîtanın açıkça zikredildiği önermeler “üçlü (sülâsiye)”, zikredilmediği önermeler ise “ikili (sünâiye)” diye adlandırılır (es-Sâvî, 1993: 98-103).

Önermenin, Sâvî’de kabul ettiği gibi, üç değil dört unsuru olduğunu iddia eden mantıkçılar da olmuştur. Sözelimi, Kutbeddin Râzî, *Şemsiyye* şerhinde Kazvinî’nin üçlü tasnifine karşı çıkararak önermenin dört unsuru olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, konu ve yüklem arasındaki nispetin anlamı ya olumlama veya değillemenin ortaya konmasıdır ya da bizzat bu nispetin vuku bulması veya bulmamasıdır. Her iki halde de bu anlamlara delalet eden dördüncü bir lafız bulunması ve önermenin dört unsuru olması gerekir. Ancak rabîta, bu anlamların ikisini birden ifade ettiği için görünüşte üç unsur bulunması yeterlidir (Kutbeddin er-Râzî, 1948: 86). Benzer bir görüş ortaya koyan Gelenbevî ise konu, yüklem, nispet ve iz’an dediği dört unsurdan bahsetmektedir. Burada Gelenbevî, nispeti konu ile yüklem birleşmesi olarak, iz’anı ise, konu ile yüklem arasındaki ilişkinin (nispet) vuku bulması veya bulmaması hükmüne kesin bir şekilde kalben inanmak olarak görmektedir (Gelenbevî, 1306a: 15). Konuyu daha açık izah ettiğini düşündüğümüz İsmail Hakkî’ye göre ise, konu ve yüklem arasındaki yargı ilişkisi, olumlama veya olumsuzlamanın ortaya konmasını ifade ediyorsa “beyne beyne ilişkisi”; sadece olumlama veya olumsuzlamayı ifade ediyorsa “tam haber ilişkisi” adını alır. Önermenin üç unsuru olduğunu söyleyen önceki mantıkçılar, konu, yüklem ve tam haber ilişkisini kabul etmişlerdir. Böylece onlar birleşme veya ayrılmanın sübutunu önermenin bir unsuru olarak görmemişlerdir. Ancak önermenin dört unsuru olduğunu kabul eden sonraki mantıkçılar, birleşme ve ayrılmanın sübutunu da “beyne beyne ilişkisi” ismiyle önermenin bir unsuru olarak görmüşlerdir. Konuyu bir örnek üzerinden izah edersek, “Zeyd ayaktadır” önermesinin anlamı önceki

mantıkçılara göre, “Ayakta olma Zeyd ile birleşmiştir” şeklinde iken, sonraki mantıkçılara göre “Ayakta olmanın Zeyd ile birleşmesi vakidir” şeklindedir (İsmail Hakkı, 1315: 37).

Yüklemlerle önermedeki bu konu, yüklem gibi unsurlar şartlı önermede yer almaz. Şartlı önermede kendisine şart edatının birleştiği önerme “mukaddem”, cevap edatının birleştiği önerme ise “tâlî” olarak adlandırılır. Ancak ayrıık şartlı önermede hakiki anlamda bir mukaddem ve tâlî yoktur, sadece var kabul edilir. Çünkü bu tip önermelerde, önermenin durumunda herhangi bir değişme olmaksızın iki parçası arasında yer değiştirmek, mukaddemi tâlî, tâlîyi mukaddem yapmak mümkündür. Bu bitişik şartlıda mümkün olmaz (es-Sâvî, 1993: 100).

Önermenin tanım ve yapısı hakkında verilen bu bilgilerden sonra, farklı kriterlere göre yapılmış olan önerme tasniflerine geçebiliriz.

1.2. Önerme Çeşitleri

Önermeler öncelikle doğrudan yükleme veya şarta bağlı yükleme durumlarının varlığına göre yüklemli ve şartlı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

1.2.1. Yüklemli ve Şartlı Önermeler

Önermelerde yüklemli-şartlı ayrımı, Aristoteles’in eserlerinde net bir şekilde görülmez. O, şartlı önermeleri, yüklemli önermelerden farklı bir tür olarak ele almaz (Ross, 2002: 49). Şartlı önermeleri ilk olarak ele alan ve onları kıyasta kullanan Stoacılar, özellikle de Khryssippos(M.Ö. 280-210)’tur (Çapak, 2006: 189). Yüklemli ve şartlı önerme ayrımının, Stoacıların da etkisiyle, daha Fârâbî’den itibaren İslam mantıkçılarınca benimsenen bir tasnif olduğu görülmektedir. Fârâbî, yüklemli önermeyi, hükmün, ister olumlu ister olumsuz olarak tespit ve tasdik olunduğu önerme olarak tarif ederken, şartlı önermede hükmün tazammun ettiği her şeyin şartlı olduğunu söylemektedir. Bu şartla ya bir şeyin bir şeyle birleşmesi ya da bir şeyin bir şeyden ayrılması tazammun edilmiştir (Fârâbî, 1990b: 98). Bu ayrımı, benzer ifadelerle İbn Sina’da da görmekteyiz (İbn Sina, 2006b: 31-32).

Sâvî’ye gelirse, o, ne yüklemli ne de şartlı önermeler için herhangi bir tanım vermemekte, doğrudan örnek vererek konuyu izah etmektedir. Ona göre, önerme yüklemli ve şartlı; şartlı önerme de ya bitişik şartlı ya da ayrıık şartlı olur. Yüklemli

önerme “İnsan, canlıdır” sözündeki gibi; bitişik şartlı önerme “Eğer güneş doğmuşsa gündüz olmuştur” sözündeki gibi ve ayırık şartlı ise “Sayı ya çift olur ya da tek olur” sözündeki gibidir (es-Sâvî, 1993: 99).

Sâvî'nin şartlı önermelere dair yaptığı daha ayrıntılı tasniflere geçmeden şunu belirtelim ki, o, yüklemli ve şartlı ayrımını bu şekilde önerme konusunun hemen başında ortaya koyar, fakat burada şartlı önermeler konusunda daha fazla bilgi vermez. O, İbn Sina'nın bu konudaki uygulamasını (bkz. Avicenna, 1973: 35 vd.) örnek alarak şartlı önermelerin açıklamasını şartlı kıyaslar konusundan hemen önce açıklamaktadır. Burada Sâvî, yüklemli ve şartlı önermeler arasında karşılaştırma yapmakta, benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaktadır. Ona göre, şartlı önermelerle yüklemli önermeler arasında her ikisinin de hüküm bildiren kesin söz (kavl-i câzim) olması gibi bazı bakımlardan benzerlik vardır. Diğer taraftan yüklemli önermenin iki bölümü arasındaki ilişki bir yükleme ilişkisi iken, bu ilişki bitişik şartlı da bağlı olma, ayırık şartlı da ise aykırı olma (muâne) şeklindedir. Bu anlamda yüklemli ile şartlı önermeler arasında fark vardır (es-Sâvî, 1993: 160).

Şartlı önermelerin her iki kısmının da hakiki ve hakiki olmayan diye alt bölümleri olduğunu belirten Sâvî, bitişik şartlının hakiki olmasının, mukaddemin varlığının tâliyi gerektirmesi demek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bunun için mukaddem ile tâli arasında sebep-sonuç veya izafet türünden bir ilişki bulunması gerekir. Hakiki olmayan bitişik şartlı önermede ise böyle bir ilişki bulunmaz. Örneğin, “Her ne zaman güneş doğarsa, gündüz olur” önermesi hakikidir, çünkü mukaddem tâlinin sebebidir. “Her ne zaman insan düşünen ise, eşek de anırandır” önermesi hakiki olmayandır, çünkü mukaddem ile tâlî arasında hiçbir ilişki yoktur. Ayırık şartlı önermenin hakiki olması için ise, kısımları arasında tam aykırılık (muâne) olması, yani bir şey için aynı anda değillenmeleri de onaylanmaları da imkânsız olması gerekir. Aksi takdirde önerme hakiki olmayan ayırık şartlı önerme olmaktadır. Örneğin, “Sayı ya tek ya da çift olur” önermesi hakikidir, çünkü sayının bunlardan biri ve ancak biri olması kaçınılmazdır. Diğer taraftan “Bir şey ya hayvan ya da ağaç olur” ve “Bir şey ya hayvan olmaz ya da bitki olmaz” önermeleri hakiki olmayandır, çünkü birinci önermede bir şeyin bu iki seçeneğin dışında kalması; ikinci önermede ise bir şeyin aynı anda bu ikisi de olması mümkündür. Bunlardan

birincisine “birlikte-onaylanmaz (mâniatü'l-cem)”, ikincisine ise “birlikte-değillenmez (mâniatü'l-huluv)” denir (es-Sâvî, 1993: 160-163).

Sâvî tarafından ‘hakiki’ ve ‘hakiki olmayan’ şeklinde isimlendirilen bitişik ve ayırık şartlı önermeler sonraki mantıkçılar tarafından daha farklı isimlendirilmiştir. Sözelimi Kutbeddin Râzî, bitişik şartlı önermeleri ‘gerekli (lüzumiyye)’ ve ‘rastlantılı (ittifakiyye)’ olarak ayırmıştır ki, bunlardan birincisi Sâvî’nin ‘hakiki’ dediği önermelere, ikincisi ise onun ‘hakiki olmayan’ dediği önermelere karşılık gelmektedir. Râzî, ayırık şartlı önermeleri ise, Sâvî ile aynı şekilde tasnif etmektedir (Kutbeddin er-Râzî, 1948: 110). Ayırık şartlı önermeleri de ‘gerekli’ ve ‘rastlantılı’ diye adlandırıp rastlantılıyı ‘birlikte-onaylanmaz’ ve ‘birlikte-değillenmez’ diye ayıran mantıkçılar da vardır (bkz. Ahmet Cevdet Paşa, 1998: 81-84).

Klasik mantıkta önermeler nitelik ve nicelik bakımından da tasnif edilmiştir.

1.2.2. Nitelik Bakımından Önermeler

Önermeler, konu ve yüklem arasındaki ilişkinin varlığına veya yokluğuna hükmedilmesine göre olumlu ve olumsuz olarak sınıflandırılmıştır. Sâvî’ye göre, eğer bir önermede hüküm olumlu ise, bu önermeye ‘olumlu önerme’; olumsuz ise buna da ‘olumsuz önerme’ denir ki, buna ‘önermenin niteliği’ denir. Yüklemli ve şartlı önermelerin her birinde, bir anlamın bir değerine olumlu ya da olumsuz bir şekilde nispetine hükmedilmektedir. Yüklemli önermede olumlama, bir şeyin bir başka şey için varlığına hükmetme yoluyla, olumsuzlama ise bir şeyin bir başka şeyde yokluğuna hükmetme yoluyla gerçekleşir (es-Sâvî, 1993: 100).

Bitişik şartlı önermelerde ise olumlama, önermenin mukaddemin varlığının tâlinin varlığını gerektirdiğine hükmetmek, olumsuzlama ise bu gerekliliği ve bağı kaldırmaktır, yoksa mukaddem veya tâli olumsuz yapmak değildir. Sâvî, olumlu ayırık şartlı önermeye “Eğer güneş doğmuşsa, gündüz olmuştur” önermesini; olumsuza ise “Eğer güneş doğmuşsa, hava bulutludur’ değildir” önermesini örnek vermektedir (es-Sâvî, 1993: 161).

Sâvî, ayırık şartlı önermenin olumlusunun, iki kısmı arasında ayrıklık olduğuna hükmedilen ve olumsuzunun ise bu ayrıklığın kaldırıldığı önerme olduğunu belirtmektedir. Bunlara örnek verirken, olumluya “Bu sayı ya tek olur ya da çift olur”

önermesini, olumsuz ise “‘Cisim ya beyaz olur ya da hareketli olur’ değildir” önermesini örnek olarak seçmiştir (es-Sâvî, 1993: 162).

Burada dikkatimizi çeken husus, olumsuzlamanın, önermenin iki kısmından herhangi birine değil, bütününe ve bütünsel anlamına ilişkin olmasıdır. Aksi takdirde önerme olumlu olmaya devam etmektedir.

Özellikle kıyastaki kullanımı açısından önermenin niteliği kadar önemli olan bir diğer özelliği de niceliğidir. Bu nedenle mantıkçılar önermeleri, konusunun niceliği açısından da tasnife tâbi tutmuşlardır.

1.2.3. Nicelik Bakımından Önermeler

Klasik mantıkta önermenin niceliği, konunun niceliğine göre tespit edilir. Konunun niceliğini, başına bitişen ‘bütün’, ‘bazı’ gibi nicelik işaretleri gösterir. Yüklemin niceliği ise, Aristoteles’ten itibaren fark edilmiş olmakla birlikte, kullanışsız ve faydasız olduğu gerekçesiyle terk edilmiştir (bkz.: Aristoteles, 2002: 15). İslam mantıkçıları da yüklemının niceliği belirtilmiş olan önermeleri değiştirilmiş ve kural-dışı (munharif) saymışlardır (M. Bolay, 1984: 587; Öner, 1998: 63).⁹

Sâvî de meseleyi konunun niceliği bakımından ele almakta ve önermenin niceliği dendiğinde konunun niceliğinin akla gelmesi gerektiğini belirtmektedir. O, nicelik bakımından önermeleri şöyle tasnif etmektedir: Önerme, konusunun niceliği belirtilmemiş ise “niceliksiz (mühmele)”; niceliği belirtilmiş ve tekil ise “tekil (mahsusa)”; niceliği belirtilmiş ve çoğul ise “nicelikli (mahsura)” ismini almaktadır. Nicelikli olan önermeler de eğer konu tüm kaplamıyla alınmış ise tümel, kaplamının bir kısmı ile tikel olmaktadır. Dolayısıyla yüklemli bir önermenin nicelik bakımından dört çeşidi vardır: niceliksiz, tekil, tikel ve tümel (es-Sâvî, 1993: 101).

Sâvî, konu ile ilgili terimleri izah etmeye devam ederek, önermelerde konunun niceliğini belirten, ‘bütün’, ‘bazı’, ‘hiçbir’ gibi ifadelerle “sûr” ya da “hâsır” dendiğini belirtmektedir. O, bazı mantıkçıların, Arapçadaki harf-i tarifi de tümellik bildiren bir sûr olarak düşündüğünü ve konusu harf-i tarifli olan önermeleri tümel

⁹ Önermelerde yüklem niceliğinin de dikkate alınması gereği 19 yy.’da William Hamilton (1788-1856) tarafından gündeme getirilmiştir. Hamilton, kıyasta kullanılan dört önerme formu yerine, yüklem niceliği de hesaba katılarak oluşturulmuş olan sekiz formu tavsiye etmiştir (bkz.: Hamilton, 1860: 277 vd.).

kabul ettiğini söyleyerek buna itiraz etmektedir. Ona göre, bu yanlışır, çünkü o zaman harf-i tarifi ‘bütün’ niceleyicisi gibi kabul edilmesi gerekir. Fakat bu da bazı durumlarda yanlışlıklara yol açar. Mesela “el-insanu nev’un” cümlesindeki ‘el-insan’ ifadesini ‘küllü insan’ gibi kabul ettiğimizde hiç de doğru bir anlama ulaşamaz. Dolayısıyla doğru olan harf-i tarifli önermelerin niceliksiz kabul edilmesidir. Diğer taraftan niceliksiz önermeler kıyaslarda tikel olarak kabul edilir. Çünkü tümelin doğru olduğu her yerde tikel de doğrudur. Fakat tikelin doğru olduğu her yerde tümel doğru olmayabilir (es-Sâvî, 1993: 102).

Sâvî’nin bu görüşüne Abduh karşı çıkmakta ve “el-insanu nev’un” türünden önermelerin niceliksiz sayılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, burada ‘insan’ kelimesi insan olması bakımından değil, cins olması bakımından kullanılmıştır. Bu tür önermelere müteahhirin mantıkçılar “doğal (tabiiye)” demişlerdir. Abduh, Sâvî ve pek çok mantıkçının sınıflandırmalarında bu tür önermelere yer vermeyişlerini bunların bilimlerde kullanılmayışına bağlamaktadır (es-Sâvî, 1993: 102).

Gelenbevî, buradaki niceliksiz ve doğal önermeler hakkında daha ayrıntılı bilgi vermektedir. Ona göre, konusu tümel olup da hüküm, dış dünyadaki karşılığı kastedilmeksizin terim olması yönüyle konu (unvan-ı mevzu) üzerine verilirse veya genel olmakla kayıtlarısa önerme doğal önerme olur. Örneğin, “İnsan, genel bir kavram olarak, türdür” önermesi doğal bir önermedir. Ancak böyle genel bir kavram, altındaki tür ve fertler da kastedilerek konu yapılırsa, bu önerme niceliksiz olur. Sözelimi, “İnsan hüsrandır” önermesi böyle niceliksiz bir önermedir (Gelenbevî, 1306b: 36-37).

Önerme çeşitleri ile ilgili olarak Sâvî’de gördüğümüz bir diğer sınıf da ‘ma’düle önermeler’dir. Ona göre, bir önermede olumsuzluk edatı rabıta edatından sonra getirilir ise bu önerme ma’düle olur, çünkü burada olumsuzluk edatı yüklem bir parçası haline gelmiş olur. Örneğin “Zeyd, görür olmayandır” önermesi ma’düledir. Sâvî, önermede sadece yüklem değil, konunun da ma’düle olabileceğini söylemekte, ancak örnek vermemektedir. Ayrıca mutlak olarak ma’düle dendiğinde yüklemi ma’düle olan önermelerin anlaşılması gerektiğini de eklemektedir (es-Sâvî, 1993: 104).

Ma’düle önermeler üzerinde Sâvî fazla durmadığı halde, sonraki mantıkçılar konuyu etraflıca ele almışlar ve mümkün bütün formları ortaya koymaya

çalışmışlardır. Sözelimi İsmail Hakkı, konusu ma'dûle olan, yüklemi ma'dûle olan ve hem konusu hem yüklemi ma'dûle olan diye üç türlü ma'dûle önermeden bahsetmektedir. O, konusu ma'dûle olan önermelere örnek olarak “Diri olmayan cemâddır” önermesini; yüklemi ma'dûle olanlara “Veli parasızdır” önermesini ve hem konu hem yüklemi ma'dûle olanlara da “Parasız olan keyifsizdir” önermesini örnek vermektedir (İsmail Hakkı, 1315: 40). Gelenbevî, biraz daha farklı bir anlayış ortaya koyarak kör vb. yokluk bildiren kelimelerin geçtiği önermelerin de ma'dûle olacağını iddia etmektedir (Gelenbevî, 1306a: 20). Ancak son dönemlerde yazılan kitaplarda önermenin ma'dûle olması hususunda, terimlerin anlamından ziyade formuna bakılarak hüküm verildiği görülmektedir. Bu eserlerde ‘olmayan’ kelimesiyle olumsuz yapılan terimlerin geçtiği önermeler ma'dûle kabul edilmektedir. Örneğin, Öner bu konuyu anlatırken “Parası olmayan fakirdir” önermesini konunun ma'dûle olmasına örnek vermektedir (Öner, 1998: 66). O, meseleye Gelenbevî'nin baktığı açıdan baksaydı, ‘fakir’in yokluk bildiren bir kelime olması hasebiyle, bu önermenin her iki tarafını da ma'dûle sayması gerekirdi. Burada Gelenbevî'nin ma'dûle önermelerin kapsamını çok geniş tuttuğu anlaşılmaktadır.

Önermelerle ilgili diğer bir mesele de konu ile yüklem arasındaki ilişkinin belli bir şekilde kayıtlanması anlamına gelen cihet, kiplik ya da modalitedir.

1.3. Önermelerde Modalite

Bir önermede bazen konu ile yüklem arasındaki ilişki bir kayda bağlanır ve önermenin doğruluğu bu kaydın doğru olmasına bağlıdır. İşte bu kayda önermenin modalitesi denir. Konu ile yüklem arasındaki bağ bir değişikliğe tâbi tutulduğuna göre burada iki hüküm var demektir. O halde modalite, hüküm üzerine verilmiş bir hüküm olarak da tanımlanabilir (Öner, 1999: 161-162).

Önermenin bir unsuru olarak modalite ilk defa Aristoteles tarafından gündeme getirilmiş ve incelenmiştir. Ancak Aristoteles modalitenin tanımını vermediği gibi farklı eserlerinde farklı modlardan bahsetmiş, bu da onun bu konudaki fikrinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Örneğin o, *Yorum Üzerine*'de mümkün, olumsal, gerekli ve imkânsızdan ibaret dört mod kabul ederken (Aristoteles, 2002b: 37), *Birinci Çözümler*'de basit veya arı, gerekli ve olumsal yüklemeli önermelerden bahsetmektedir (Aristoteles, 1998: 13). Burada basit ya da

arı önerme, modalitesiz önermedir (Öner, 1998: 83). Aristoteles'in bu farklı yaklaşımlarından birincisi yani dördü modalite anlayışı Ortaçağ Batı mantıkçıları tarafından; ikincisi yani üçlü modalite ise İslam mantıkçıları tarafından esas alınmıştır.

İslam mantıkçılarına geldiğimizde, onların da konuya farklı şekillerde yaklaştıklarını görmekteyiz. Ancak bu farklı yaklaşımlar yine mütekaddimin müteahhirin ayrımı esas alınarak iki temel gruba ayrılabilir. Bu ayrımında Fârâbî, İbn Sina gibi mantıkçılar mütekaddimin mantıkçıları temsil etmektedir (Köz, 2000: 75).

Mütekaddimin mantıkçılardan Fârâbî, modu, önermenin yüklemine bitişen ve yüklem konuya yüklenme keyfiyetine delalet eden bir söz olarak tanımlamaktadır. Ona göre, üç türlü modalite vardır: zorunlu, mümkün ve mutlak. Bunlardan mutlak, modalite bildiren herhangi bir unsur taşımayan önerme demektir ki, modun kaldırılmış olması onun için mod yerine geçer (Fârâbî, 1990c: 89-91). Modaliteyi bu şekilde değerlendirmesiyle Fârâbî'nin büyük ölçüde Aristoteles'in üçlü modalite anlayışını benimsemiş olduğu görülmektedir.

İslam mantıkçılarının modalite anlayışını önemli ölçüde belirlemiş olan İbn Sina ise yine üç türlü mod kabul etmekle beraber, bunlar Aristoteles ve Fârâbî'ninkilerden farklıdır. Şöyle ki, İbn Sina'ya göre, üç mod vardır: gerekli¹⁰, imkânsız ve mümkün. Bunlardan gerekli, varlığın devamlı olmasına; imkânsız, yokluğun devamlı olmasına ve mümkün, ne varlığın ne de yokluğun devamlı olmasına delalet etmektedir (İbn Sina, 1985: 55). Fârâbî gibi İbn Sina da herhangi bir mod taşımayan önermelere "mutlak önerme" demektir (İbn Sina, 2005: 30).

Daha önceki konularda İbn Sina'nın etkisinde kaldığını ifade ettiğimiz Sâvî, bu konuda da onun tasnifine bağlı kalarak üç türlü modalite kabul etmektedir. Sâvî'ye göre mod, önermenin konu, yüklem ve rabitadan oluşan üçlü yapısına ilave olunan ve gerekli, imkânsız veya mümkün oluşa delalet eden bir lafızdır. Mod bildiren ifadenin olması gereken yer Arapça sentaks kurallarına göre, rabitadan öncedir. Çünkü o, konu ile yüklem arasındaki ilişkinin şeklini ortaya koymakta, bu ilişkinin kuvvet ve zayıflığını ifade etmektedir. Ancak özellikle olumsuz modal önermelerde modun cümlenin başına gelmesi de mümkündür. Bununla beraber böyle

¹⁰ İleride geçecek olan 'zarurî'nin karşılığı olarak kullanacağımız 'zorunlu' ile karıştırılmaması için, burada 'vacip' teriminin karşılığı olarak, 'gerekli' terimini kullandık.

olumsuz bir önerme ile modalitenin olumsuzlandığı önermeyi karıştırmamak lazımdır (es-Sâvî, 1993: 110).

Sâvî, gereklilik ve imkânsızlık belirten iki modun beraberce “zorunlu (zaruri)” olarak ifade edilebileceği kanaatindedir. Çünkü gereklilik varlığın, imkânsızlık da yokluğun zorunlu oluşudur. Bu açıklamadan sonra Sâvî zorunluluk çeşitlerini ele almaktadır:

a) Mutlak Zorunluluk: Mutlak zorunluluk, yüklem, konu var oldukça sürekli olması demektir. Bu da iki kısımdır:

i. Bunun ilk tarzı, konunun ezeli ve ebedi olarak devamlı var olması ve onun sebebiyle yüklem de bu şekilde devamlı olmasıdır. Buna “Allah diridir (Allahu hayyun)” önermesi örnek verilebilir.

ii. Diğeri ise, konunun ve onun sebebiyle yüklem sürekli var olmamasıdır. Bu ikincinin örneği, “İnsan canlıdır” sözümüzdür.

Sâvî’ye göre, zorunluluk ifadesi mutlak anlamda kullanıldığında bu iki anlam kastedilir. Bir de belli bir şarta bağlanmış olan zorunluluk vardır ki, bunun da farklı anlamları vardır.

b) Şartlı Zorunluluk: Şarta bağlanmış olan zorunluluğa gelince,

i. Bu zorunluluğun şartı, konunun, kendisiyle beraber konmuş olan sıfatla nitelenmesi olabilir. Bu sıfat, ‘insan’ ve ‘canlı’ kavramlarında olduğu gibi konu var oldukça devam edebilir. Çünkü insan, var olduğu müddetçe canlı ile nitelenmektedir. Yahut bu sıfat konu var oldukça devam eden bir özellik olmaz. Örneğin, “Her beyaz, göz tarafından fark edilir” önermesinde, göz tarafından fark edilmek beyaz için zorunludur. Ancak ezeli ve ebedi olarak sürekli veya beyaz olan şey var olduğu müddetçe değil, bilakis beyazlık sıfatıyla mevsuf olduğu müddetçe zorunludur. Yine bu kabilden olan başka bir durum da zorunluluğun, konu sıfatla nitelendiği müddetçe geçerli olmamasıdır. Hüküm, ancak konu, sıfatla mevsuf olduğu anda geçerlidir. Örneğin “Zatü’l-Cenb hastalığına yakalanan herkes öksürür” önermesinde öksürmek bu hastalığa yakalanmış kişi için zorunludur. Ancak bu hastalıkla muzdarip olduğu sürece değil, sadece zaman zaman öksürmesi zorunludur.

ii. Zorunluluğun şartı, konunun sıfatla nitelenmiş olmasına bakılmadığı belirsiz bir zaman olabilir. Buna “Her uyanmış uyuyandır” ve “Her doğan rahimde vardır” önermeleri örnek verilebilir. Bilindiği üzere, kişinin uyuyan olma hali,

uyanmış olma hali değildir. Aynı şekilde rahimde olma hali, doğmuş olma hali değildir. Bu tür zorunlulukta şart koşulmuş olan bu vakit, Ay için tutulma vakti gibi belirli bir vakit olabilir. Nitekim Ay için belli bir vakitte, yani Yeryüzünün Ay ile Güneş arasında olduğu vakitte tutulma zorunludur. Ancak bu vakit, akciğeri olan hayvanların nefes alması gibi belirsiz bir vakit de olabilir.

iii. Şartlı zorunluluğun şartı, yüklem devamlı olması da olabilir. Örneğin, “İnsan yürüyendir” önermesinde, yürümek, insan için yürüyen olduğu sürece, yani yürüme fiili kendisine yüklenmeye devam ettiği sürece zorunludur (es-Sâvî, 1993: 111-112).

Zorunluluğu böylece izah eden Sâvî, imkân kipinin izahına geçmekte ve bu konuda karışıklık ve yanlış anlamaların çok daha fazla olduğunu belirtmektedir. O, dört türlü imkândan bahsetmektedir: genel imkân, özel imkân ve en dar anlamda imkân ve geleceğe dönük imkân. Şimdi bunları sırasıyla izah edelim.

a) Genel İmkân (İmkân-ı Âm): İmkânın mantıkçılar dışında çoğu insan tarafından anlaşılan anlamıdır ki, gereklilik de bu imkânın içerisine dâhil edilir. Çünkü onlara göre bir şey ya imkânsızdır ya da mümkün. Dolayısıyla gerekli de imkânsız olmadığına göre mümkündür.

b) Özel İmkân (İmkân-ı Hâss): Bu, imkân kavramının mantıkçılar tarafından kullanılan anlamıdır. Bu anlamda mümkün, olması da olmaması da doğru olan yani imkânsız olmayandır. Bu mümkün gerekli olanı içermez, çünkü gereklinin olmaması imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla bu mümkün için “o, varlığında ve yokluğunda zorunluluk olmayandır” denilebilir. Bu imkân içerisine, yukarıda izah edilen mutlak zorunluluk girmese de şartlı zorunluluk girebilir.

c) En Dar Anlamda İmkân (İmkân-ı Ehass): Bu anlamıyla imkân, ne genel ne de şartlı zorunluluğu içerir ve varlığı yahut yokluğu ne genel ne de şartlı anlamda zorunlu değildir.

d) Geleceğe Dönük İmkân: Mümkün kavramı varlıkların gelecekteki bir hali anlatılmak için de kullanılabilir. Şu anlamda ki, bir varlık veya olayın hangi vakitte olacağını farz edersen, o vakitte olur ve varlığında veya yokluğunda herhangi bir zorunluluk yoktur. Ayrıca onun şu anda var olması veya olmaması da önemli değildir. Bu da doğru bir bakış açısıdır (es-Sâvî, 1993: 113).

Sâvî, mümkün konusunda yanlış olduğunu düşündüğü bir yaklaşımı da eleştirmektedir. Ona göre, bazı insanlar, bir şeyin mümkün olması için şu anda var olmamasını şart koşmuşlar, var olanları gerekli saymışlardır. Bu anlayış yanlıştır, çünkü mevcut, sadece var olması sebebiyle varlığında gerekli olursa, yok da yokluğu sebebiyle yokluğunda gerekli yani imkânsız olur. Çünkü yokluğu zorunlu olan imkânsızdır. Eğer şu andaki yokluk bir şeyi imkânsız yapmıyorsa, şu andaki varlık da gerekli yapmaz (es-Sâvî, 1993: 113). Sâvî'nin burada isim vermeden eleştirdiği kişinin Fârâbî olması mümkündür. Çünkü Fârâbî, mümkünün farklı anlamlarda kullanıldığından bahsettikten sonra, gerçek anlamda mümkünün, şu anda var olmayan ve gelecekte var olması veya olmaması ihtimali bulunan şeyler için kullanılabileceğini ifade etmektedir (el-Fârâbî, 1971: 19).

Modal önermeler konusunda Sâvî, bir de mutlak önermelerden bahseder ki o, bu kavramı herhangi bir şekilde mod almamış önermeler için kullandığını açıkça ifade etmektedir (es-Sâvî, 1993: 121).

Önermelerin modalitesi konusunda Sâvî'nin verdiği bilgilere baktığımızda, kendisinin İbn Sina'dan çok fazla etkilendiği anlaşılmaktadır. Onun burada anlattıkları hemen tamamıyla İbn Sina'nın *İşaretler ve Tembihler* ve *Yorum Üzerine* isimli eserlerinde mevcuttur (bkz.: İbn Sina, 2005: 30 vd.; 2006b: 103 vd.). Böylece Sâvî'nin bazı kaynaklarda belirtilen "tartışmasız tam bir İbn Sinacı" olma özelliği (bkz.: Street, 2005: 101) bir kez daha ortaya çıkmış olmaktadır.

Modal önermelerle ilgili olarak müteahhirin mantıkçıların mütekaddiminden farklı bir anlayışa sahip olduklarını söylemiştik. Bu dönemin ne zaman ve hangi mantıkçı ile başlatılması gerektiği konusunda ihtilaf varsa da, modalite konusundaki değişimin Fahreddin Râzî ile başlamış olduğu kanaatindeyiz. Çünkü o, mütekaddiminin kabul ettiği gereklilik, imkânsızlık ve imkân modlarının yanında devamı da bir mod olarak zikretmektedir (el-Medâinî, 1996: 148). Ancak müteahhirinin konu ile ilgili esas görüşü, zorunluluk, devam, fiil ve imkân şeklinde dört modun kabul edilmesi yönündedir. Bu dönem mantıkçıları, bunların farklılıkları ve birbiriyle olan ilişkilerini dikkate alarak çeşitli modal önermelerden bahsetmişlerdir. Bu önerme çeşitlerinin sayısı tartışmalı olmakla birlikte, genellikle sekizi basit, yedisi bileşik olmak üzere on beş kiplikli önerme çeşidi gösterilmektedir (Öner, 1999: 175). Örneğin, Kazvini, *Şemsiyye* adlı risâlesinde altı basit, yedi bileşik

modal önermeden bahsetmektedir. Bunlardan basit olanlar, mutlak zorunlu, mutlak devamlı, genel şartlı, genel örfi, genel mutlak ve genel mümkündür. Bileşik olanlar ise, özel şartlı, özel örfi, zorunlu varlıksal, devamsız varlıksal, zamansal, yaygın ve özel mümkündür (el-Kazvinî, 1998: 213-215). Konunun zorluğuna binaen özel bir risâle telif ettiğini belirten Gelenbevî ise, müteahhirinin kabul ettiği dört modu kabul etmektedir (Gelenbevî, 1263: 2; 1306a: 20). Burada müteahhirin mantıkçıların modlara devam ve fiili de eklemeleri, onların zaman faktörünü de göz önünde bulundurarak meseleyi tahlil ettiklerini göstermektedir.

İslam mantıkçılarının önerme ile ilgili olarak ele aldıkları diğer bir konu da önerme ile ilgili hükümlerdir. Şimdi bu konuyu “önergeler arası ilişkiler” başlığıyla inceleyeceğiz.

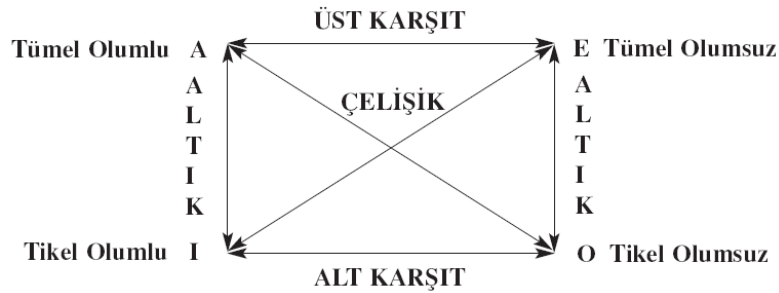
1.4. Önergeler Arası İlişkiler

Klasik mantığın temel konuları arasında yer alan önergeler arası ilişkiler, yani karşılımlar ve döndürme İslam mantıkçıları tarafından önerme konusu içerisinde ve “önermenin hükümleri” başlığı altında incelenirken, Batılı mantıkçılar meseleyi akilyürütme olarak görmüşler ve “doğrudan akilyürütme” başlığıyla ele almışlardır (Köz, 2000: 119).

Konunun iki temel bölümü vardır: karşılımlar ya da tekâbül ve döndürme.

1.4.1. Karşılımlar

Aynı terimlerden yapılmış olan iki önerme ya nicelik, ya nitelik ya da hem nicelik hem de nitelik bakımından birbirinden farklı iseler, bunlar arasında karşılımlar vardır. Bu şartlar altında iki önerme çelişik, karşıt, altkarşıt ya da altık olabilir (Emiroğlu, 2005: 127). Bu dört karşılımlar ilişkisi “Karşılımlar Karesi” denilen şu şemayla gösterilmektedir (MEB Açık Öğretim Lisesi, 2004: 41):



Bu karşılıklı ilişkilerinde Sâvî, ilk olarak çelişkiyi ele almaktadır. Ona göre, çelişki, iki önermenin, biri doğru olduğunda diğeri mutlaka yanlış olacak tarzda olumlu ve olumsuzlukta farklı olmasıdır. Çelişkinin gerçekleşmesi için bu iki önermenin -hem lafız hem de mana bakımından- konu ve yüklemde, tümellik ve tikellikte, kuvvet ve fiilde, şartta, izafette, zaman ve mekânda ortak olmaları gerekir. Bunlardan bir bölümünde bile iki önerme arasında fark olması çelişkiyi ortadan kaldırmaz. Ancak bu şartlar önermenin tekil önerme (mahsus) olması durumunda geçerlidir. Önerme, nicelikli bir önerme olduğunda ise niteliğin yani olumlu ve olumsuzluğun yanında niceliğin yani tümellik ve tikelliğin de farklı olması gerekir (es-Sâvî, 1993: 121).

Sâvî'nin burada iki önermenin çelişik sayılması için ortak olmaları gereken hususlar ile ilgili ortaya koyduğu görüşler daha çok İbn Sina'nın görüşleridir (bkz.: İbn Sina, 2005: 40 vd.). Sonraki mantıkçılardan Ebherî'nin de bu kanaati paylaştığı görülmektedir (Ebherî, 1998: 68). Ancak bu konuda farklı fikirler de ileri sürülmüştür. Sözelimi Kazvinî, sadece konu ve yüklem ortak olmasını yeterli görmekte, diğer şartların bu ikisi içerisinde mündemiç olduğunu iddia etmektedir (Kazvinî, 1998: 218). Mehmed Fevzi, bu görüşlerden birincisini mütekadimin mantıkçılara, ikincisini ise müteahhirine isnat ederken, Fenarî her ikisinin de yanlış olduğunu, doğrusunun ise Fârâbî'nin görüşü olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, çelişkide tek bir şart vardır: konu ve yüklem arasındaki yargı ilişkisi. Diğer bütün şartlar buna bağlıdır (Mehmed Fevzi, 1307: 103).

Çelişkiden sonra Sâvî'nin incelediği ilişki, karşıtlıktır. Ona göre, nitelik bakımından farklı iki önerme şayet nicelik bakımından aynı olurlar ve doğru ve yanlış olmada farklı olmaları gerekmez ise, bu önermelere karşıt (zıt) önermeler denir. Örneğin, “Bütün insanlar yazıcıdır” ve “Hiçbir insan yazıcı değildir” önermeleri zıttır ve bunların aynı anda yanlış olma ihtimali vardır. Ancak aynı anda doğru olmaları mümkün değildir. Ancak zıt önermeler aynı anda doğru olabiliyorlarsa, ki bu, karşıt tekel önermelerde olur, bunlara altkarşıt (dâhiletân tahte't-tezad) denir. Mesela “Bazı insanlar yazıcıdır” ve “Bazı insanlar yazıcı değildir” önermeleri altkarşıttır ve her ikisi de doğrudur. Ayrıca Sâvî, niceliksiz

önermeler arasında çelişki ilişkisinin bulunmadığı kanaatindedir. Çünkü bunlar, altkarşıt önermelerde olduğu gibi, beraberce doğru olabilirler (es-Sâvî, 1993: 121).

Sâvî'nin karşıolulum ilişkilerinde, çelişki, karşıtlık ve altkarşıtlığı ele aldığı halde altıklık denilen nitelik bakımından aynı fakat nicelikçe farklı önermelerin durumunu ele almadığı görülmektedir. O, karşıtlık ve altkarşıtlığın da sadece tanımlarını verirken, çelişki özellikle de modal önermelerin çelişkisi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Şimdi onun modal önermelerin çelişkileri ile verdiği kaideleri sırasıyla gösterelim.

a) Mutlak Önermeler:

1. Mutlak tümel olumlunun çelişği sürekli tikel olumsuz önerme olur.
11. Mutlak tümel olumsuzun çelişği sürekli tikel olumlu önerme olur.
111. Mutlak tikel olumlunun çelişği sürekli tümel olumsuz önerme olur.
1111. Mutlak tikel olumsuzun çelişği sürekli tümel olumlu önerme olur.

b) Mutlak Zorunlu Önermeler: Bu tür önermelerin çelişği önermenin modunun mümkününe çevrilmesi yoluyla yapılır.

c) Şartlı Zorunlu Önermeler: Bunlardan tümel olumlu olanların, mesela, “Her B, B olduğu sürece C’dir” önermesinin çelişği, ““Her B, B olduğu sürece C’dir’ değil” şeklinde değilleyerek yapılabilir. Bunlardan tikel olumlunun, mesela “Bazı B’ler, B olduğu sürece C’dir” önermesinin çelişği, “Hiçbir B, B olduğu sürece C değildir” önermesidir. Tümel olumsuzun çelişği, tümel olumluda olduğu gibi, önermenin tamamının değililmesi şeklindedir. Tikel olumsuzun çelişği ise, tümel olumlu önerme olur.

d) Mümkün Önermeler: Mümkün önermelerin çelişği alınırken önerme tümüyle değililenecek çelişği alınır. Mesela “Her B’nin C olması mümkündür” önermesinin çelişği, “Her B’nin C olması mümkün değildir” önermesidir (es-Sâvî, 1993: 124-129).

Sâvî, karşıolulum ilişkilerinden sonra döndürme konusunu ele almaktadır.

1.4.2. Döndürme

Döndürme veya İslam mantıkçıları tarafından kullanılan ismiyle akis, önermenin manası değişmeksizin konusunun yüklem ve yüklemine konu yapılması, böylece bir önermeden yeni bir önerme istihraç edilmesi olarak tarif edilmiştir

(İsmail Hakkı, 1330: 165). Döndürmenin düz ve ters döndürme olarak iki çeşidi vardır. Yukarıdaki tanım düz döndürmenin tanımıdır. Ters döndürme ise, önermenin doğruluk veya yanlışlığı aynı kalmakla beraber, konusunun çelişğinin yüklem, yüklemnin çelişğinin konu yapılmasıdır (Taylan, 1996: 120). Ters döndürmeyi, Sâvî tarafından söz konusu edilmediği için ele almayacak, sadece düz döndürme üzerinde duracağız.

Döndürmeyi, yukarıdakilere benzer bir şekilde, önermenin niteliği korunmak ve doğruluk ve yanlışlığı olduğu hal üzere kalmak şartıyla konunun yüklem, yüklem de konu yapılması olarak tanımlayan Sâvî, niceliğın ise olduğu gibi kalması gerekmediğini belirtmektedir (es-Sâvî, 1993: 129).

Sâvî, konuya mutlak tümel olumsuz önermeleri inceleyerek başlamaktadır. O, bu tür önermelerin döndürülmesinin yanlış olduğunu düşünse de bunun muhtemel yollarını göstermektedir. Ona göre, mutlak tümel olumsuz bir önerme ya mutlaklığı uzlaşmsal (örfî) anlamda anlaşılmak ya da olumsuzluğu belli bir vakitle sınırlanmak yoluyla döndürülebilir. Bunlardan birincisi, yüklem, konu kendisiyle konulan sıfatla nitelendiği sürece ondan olumsuzlanması demektir. Örneğın, “B olmakla nitelendiği sürece -var olduğu müddetçe devamlı olarak bununla nitelenebilir veya nitelenmeyebilir- hiçbir B, C değildir” önermesi “Hiçbir C, B değildir” şeklinde döndürülebilir (es-Sâvî, 1993: 130-131).

Mutlak tümel olumlu önermelerin döndürülmesinde Sâvî, bunların tikel olarak döndürülmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre, ‘insan’ ve ‘canlı’ kavramlarında olduğu gibi, yüklem konudan daha genel olabilir ve konu, yüklemnin bütün fertleri için doğru olmayabilir. Nitekim ‘canlı’nın bütün insanlara uygulanması mümkün iken, ‘insan’ bütün canlılara uygulanamaz (es-Sâvî, 1993: 132).

Mutlak tikel olumsuz önerme Sâvî’ye göre, döndürülemez. Çünkü örneğın, “Bazı insanlar yazıcı değildir” önermesi doğru iken, “Bazı yazıcılar insan değildir” önermesi doğru olmaz. Kısaca denebilir ki, özeline bazı genellerden olumsuzlanması doğru olabilir, ancak genelin bazı özellerden olumsuzlanması doğru olmaz (es-Sâvî, 1993: 133). Mutlak tikel olumlu önermelerin döndürülmesi konusunda ise Sâvî, bir açıklama yapmamaktadır.

Sâvî, zorunlu önermelerin döndürülmesini incelerken, zorunlu tümel olumsuz önermenin yine tümel olumsuz olarak döndürüleceğini ifade etmektedir. Çünkü

“Zorunlu olarak hiçbir B, C değildir” doğru ise, “Zorunlu olarak hiçbir C, B değildir” de doğrudur (es-Sâvî, 1993: 133).

Sâvî, zorunlu tümel olumlu önermeleri ise, tikel olarak döndürmektedir. Ona göre, bir yüklem konusu için zorunlu olduğu halde, o konu yüklem için zorunlu olmayabilir. Örneğin, ‘yazıcı’ için ‘insan’ zorunlu olduğu halde, ‘insan’ için ‘yazıcı’ zorunlu değil, özel anlamda mümkündür. Ancak bazen her iki kavram da birbiri için zorunlu olabilir ve bu durumda önermenin yine zorunlu olarak döndürülmesi gerekir. Bu demektir ki, zorunlu tümel olumlu önerme, bazen zorunlu bazen de özel anlamda mümkün olarak döndürülecektir. Dolayısıyla bu ikisi arasında ortak olan nokta bulunarak bu tür önermelerin, genel anlamda mümkün olarak döndürüleceği söylenebilir. Bütün bunlar zorunlu tikel olumlu önerme için de geçerlidir. Zorunlu tikel olumsuz önermenin ise döndürmesi yoktur (es-Sâvî, 1993: 136).

Mümkün önermelerin döndürülmesine gelirse, Sâvî, bunlardan olumsuz olanların döndürülmesi gerekmediği, ancak olumlu olanların döndürülebileceği kanaatindedir. Sâvî’ye göre, özel ve genel mümkünün her ikisi de genel olarak döndürülür. Çünkü sözgelimi, ‘irade ile hareket eden’ kavramı ‘canlı’ için mümkündür, fakat ‘canlı’ onun için zorunludur. O halde, döndürmenin hem zorunluluğu hem de özel anlamda mümkünü içermesi gerekir ki, bu da genel mümkündür (es-Sâvî, 1993: 136).

Döndürme konusunda Sâvî önemli bir hususa dikkat çekmekte, bu noktada çok fazla hata yapıldığını belirtmektedir. Onun döndürmenin en önemli kanunu olarak gördüğü bu husus, konu ve yüklem bütünlüğünün dikkate alınmasıdır. Bu hususta yapılan yanlışlık, döndürmenin kurallara uygun olmayan bir şekilde yapılmasına ve doğruluk değerinin korunamamasına yol açabilir. Örneğin, “Hiçbir duvar kazıkta değildir” ve “Hiçbir patates bıçakta değildir” önermeleri doğrudur ve bunların döndürmesinin “Hiçbir kazık duvarda değildir” ve “Hiçbir bıçak patateste değildir” şeklinde yapılabileceğinin zannedilmesi yanlış olur. Bu zan, yüklem bütünlüğüyle alınmamasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, önceki önermelerde yüklem ‘kazık’ değil ‘kazıkta’ ve ‘bıçak’ değil ‘bıçakta’ olduğuna dikkat edilmelidir. Bu kuralı dikkate aldığımızda, birincinin döndürmesi “Kazıkta olan hiçbir şey duvar değildir” ve ikincinin de “Bıçakta olan hiçbir şey patates değildir” olmaktadır (es-Sâvî, 1993: 137).

Daha önce de belirtildiği üzere mantığın gayesi doğru bilgiye ulaşmaktır ve insanın bu bilginin doğruluğunu anlaması için birtakım delillere başvurması, delillendirmesi gerekir. Bu anlamda mantığın temel konularından biri de delil ve onun en mükemmel şekli olarak görülen kıyastır. Kıyas, Aristoteles mantığının belkemiği olarak görülmekte ve önce işlenen konuların kıyasa hazırlık olması bakımından ele alındığı düşünülmektedir. Önermeyi oluşturması bakımından kavramları ve kıyası oluşturması bakımından önermeyi gördükten sonra şimdi Sâvî'nin delillendirme mantığı ve kıyasa dair fikirlerini ele alacağız.

2. Delil

İslam mantıkçıları tarafından tasdikatin maksadı olarak görülen bu konu, mantık kitaplarında akılyürütme, istidlal, argümantasyon, delillendirme vb. gibi çok farklı isimlerle ele alınmaktadır. İbn Sina ve onunla beraber Sâvî'nin ise konuyu delil (huccet) başlığı altında inceledikleri görülmektedir (bkz.: İbn Sina, 2005: 57; es-Sâvî, 1993: 139).

Bir iddianın doğruluğunu gösteren şey; bilinmesi ile başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey; bir önermeyi veya fikri kabul ve redde yarayan akılyürütme vb. anlamları olduğu ifade edilen (el-Cürcani, 2003: 145, 171; Çankı, 1954: 210) delil veya huccet Sâvî tarafından, sözlerden meydana gelen, kendisiyle tasdik edilmemiş diğer bir söz hakkında tasdike ulaşmanın amaçlandığı bir söz olarak tarif edilmektedir. Sâvî, kıyas, tümevarım ve analogi (misal) olmak üzere üç çeşit delilin varlığını kabul etmekte ise de Aristoteles mantığının klasik anlayışına uyarak bunlar içerisinde en güvenilir olanın kıyas olduğunu belirtmektedir (es-Sâvî, 1993: 139).

2.1. Kıyas

Formel mantığın, akılyürütmelerinde esas kabul ettiği kıyasın tanımını ilk defa Aristoteles tarafından yapılmış ve bu tanım, kendisinden sonra pek çok mantıkçı tarafından hemen hiç değiştirilmeden kullanılmıştır. Aristoteles, bu tanımında kıyası, içinde belli şeylerin belirtilmesiyle, belirtilmiş olanlardan başka bir şeyin, bunların böyle olması açısından zorunlu olarak sonuçlandığı bir akılyürütme tarzı olarak tarif etmektedir. İslam mantıkçılarından Fârâbî, İbn Sina ve bunlarla beraber Sâvî'nin,

Aristoteles'in tanımını aynen kabul ettikleri görülmektedir (Fârâbî, 1990b: 101; İbn Sina, 1985: 69; 2005: 58). Nitekim Sâvî, kıyası, “önermelerden oluşan bir sözdür ki, bu önermelerin doğruluğu kabul edilirse, sırf bunlardan dolayı (lizâtihi) başka bir söz gerekir” diye tanımlamaktadır (es-Sâvî, 1993: 140). O, ‘sözlerden oluşan’ ifadesinin kıyas ile doğruluğu, çelişğinin yanlış, döndürmesinin doğru olmasını gerektiren tek önerme arasındaki farkı ortaya koymak için söylendiğini belirtmektedir. Ayrıca ona göre, tanımdaki ‘doğruluğu kabul edilirse’ ibaresi, bunların doğru olduğu ve doğruluklarının kabul edildiği anlamına gelmiyor. Bilakis yanlış ve reddedilmiş olabilirler. Ancak doğru kabul edildiklerinde, bu önermelerin tertibi gereği başka bir söz gerekir. ‘Gerekir’ demek de kıyas ile tümevarım ve benzeri yöntemleri ayırt etmek içindir. Çünkü bunların sonucu gerekli değildir. Yine tanımdaki ‘lizâtihi’ ifadesi ise bir kıyastaki terimlerin değışmesi ile sonucun gerekli olarak çıkması durumunun değışmeyeceğini ifade etmektedir. Sâvî, Fârâbî ve İbn Sina'nın tanımlarında da görülen ‘gerekli olarak’ ibaresinin de tanıma eklenebileceğini, ancak ‘lizâtihi’ ifadesi, onun ifade edeceği anlamı ifade ettiğinden buna gerek görmediğini belirtmektedir (es-Sâvî, 1993: 140).

Sâvî, kıyasın maddesi ve formu arasında ayrıma giderek, kıyası oluşturan öncüllerin kıyasın maddesi, kıyasta kullanılan özel terkinin de kıyasın formu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kıyas, maddesi bakımından burhan, cedel, mugalata, hitabet ve şiir diye kısımlara ayrılırsa da bunların hepsinde kıyasın formu aynıdır. Dolayısıyla form genel, madde ise özeldir ve genel olanın önce ele alınması daha uygundur (es-Sâvî, 1993: 140).

Sâvî, kıyas ile ilgili birtakım temel kavramların tanımlarına da açıklık getirmektedir. Ona göre, önerme, kıyasın oluşumunda kullanılıp da kıyasın bir parçası haline geldiğinde “öncül” adını almaktadır. Öncülün, tahlil edildiğinde geriye kalan özsel parçaları ise “terim (hadd)” diye isimlendirilir. Nicelik ve modalite bildiren ifadeler öncüllerin özsel parçaları olmadığından; rabıta ise terimler arasındaki irtibatı sağlayan parça olduğundan ve önerme tahlil edildiğinde bu irtibat kalmadığından terim sayılmaz. Kıyasın öncüllerinden gerekli olarak çıkan söze ise “sonuç” denir. Ancak sonuç önermesi, kıyas kuruluncaya kadar “matlub” olarak da isimlendirilir (es-Sâvî, 1993: 140).

Kıyasın tanım ve temel terimlerini bu şekilde ortaya koyan Sâvî, onu farklı açılardan sınıflandırmaktadır.

2.1.1. Kıyas Çeşitleri

Kıyas, özellikle terkinde yer alan önermelerin yüklemli ve şartlı olmaları esas alınarak sınıflandırılmaktadır. Genellikle İslam mantıkçıları¹¹, sonuç önermesinin veya çelişğinin öncüllerde yer alıp almamasına bakarak kıyasları kesin (iktiranî) ve seçmeli (istisnâî) olarak iki kısma ayırmışlardır ki, bu tasnifi Sâvî’de de görmekteyiz.

2.1.1.1. Kesin Kıyaslar

Bilim olarak mantığın ve kıyas teorisinin kurucusu olan Aristoteles eserlerinde sadece kesin kıyaslara yer vermiş, İslam mantıkçıları ise Stoa mantıkçıları ve Aristoteles şârihlerinin geliştirdiği diğer kıyas şekillerini de incelemişlerdir. Bu anlamda kesin kıyasların, Aristoteles mantığının esasını teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Kesin kıyaslar Sâvî tarafından, sonuç önermesi veya çelişğinin öncüllerde bilfiil değil, ancak bilkuvve yer aldığı kıyaslar olarak tanımlanmaktadır. Örneğin, “Her cisim bileşiktir; her bileşik, sonradan değildir; o halde, her cisim sonradan değildir.” şeklindeki bir kıyas kesin kıyastır. Sâvî, kesin kıyasları da öncüllerin yüklemli önermelerden veya yüklemli ve şartlı önermelerden oluşmasına bakarak, “yüklemli kesin kıyaslar” ve “şartlı kesin kıyaslar” diye ikiye ayırmaktadır (es-Sâvî, 1993: 141).

¹¹ Batılı mantıkçılarda, tamamının kabul ettiği bir tasnif olmamakla birlikte, genellikle basit veya kategorik denilen ve yüklemli önermelerden oluşan kıyas çeşidi esas kabul edilmiş, diğerleri farklı şekillerde adlandırılmıştır (Öner, 1998: 111). Sözgelimi, Port-Royal mantıkçıları kıyası basit ve bileşik (conjunctive) olarak iki kısma ayırmaktadır. Orta terimin bir öncülde sonucun terimlerinden sadece birine birleştiği kıyaslar basit, ikisine birden birleştiği kıyaslar ise bileşiktir (The Port-Royal Logic, 1861: 182-183). Diğer taraftan Richard Whately (1787-1863), kıyası kategorik ve şartlı (hypothetical) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır (Whately, 1834: 106-107) ki, bu taksim, İslam mantıkçılarının tasnifine benzemektedir.

2.1.1.1.1. Yüklemlı Kesin Kıyaslar

Mantık kitaplarında en çok üzerinde durulan ve incelenen kıyas çeşidi olan yüklemlı kesin kıyaslar Sâvî'ye göre, ortak bir terimde birleşen iki öncülden meydana gelen kesin kıyaslardır. Bu ortak terime “orta terim” denir. Öncüllerde orta terim dışında birer terim daha vardır ve sonuç bu terimlerin birleşmesi ile elde edilir. Bu terimlerden sonuç önermesinde konu olana “küçük terim”, yüklem olana “büyük terim” denir. Ayrıca büyük terimin geçtiği öncüle “büyük öncül”, küçük terimi barındıran öncüle de “küçük öncül” ismi verilir (es-Sâvî, 1993: 142).

Sâvî, bu tür kıyaslarda orta terimin, küçük ve büyük terimlere göre aldığı konuma “kıyasın şekli” dendiğini ifade ettikten sonra, doğru olan taksime göre yüklemlı kesin kıyasta dört şekil olduğunu söylemektedir. Çünkü orta terim büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklem olabilir ki, bu birinci şekildir. Orta terim her ikisinde de yüklem veya konu olabilir ki, bunlar da sırasıyla ikinci ve üçüncü şekillerdir. Son olarak orta terim büyük öncülde yüklem, küçük öncülde konu olabilir ki, bu da dördüncü şekildir. Bu taksim böyle gerektiriyor olsa da bu son şekil kıyasta muteber değildir. Çünkü insan zihninin doğal işleyiş yapısından uzaktır ve sonucun geçerliliğinin anlaşılması için zor ve külfetli birtakım çıkarımlara ihtiyaç vardır. Her ne kadar ikinci ve üçüncü şekillerin geçerliliği de bizzat açık olmasa bile, bunlar zihnin doğal işleyişine yakındır ve insan zihni başka herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymadan bunların sonucunun açıklığına ulaşabilir. Bu nedenle bu iki şekil tamamen itibardan düşmemiştir. Bütün bu izahlardan sonra Sâvî, bu konudaki görüşünü ortaya koyarak, kıyasın üç şekli olduğunu açıklamaktadır (es-Sâvî, 1993: 142).

Sâvî'nin burada kısaca temas ettiği yüklemlı kesin kıyas şekillerinin sayısı problemi, mantık tarihi boyunca belki en fazla tartışılan konulardan biri olagelmiştir. Aristoteles, kıyas teorisini izah ettiği *Birinci Çözümlemeler*'de kıyasın üç şeklinden bahsetmekte, dördüncü bir şekil geçmemektedir (Aristoteles, 1998: 21, 27). O, bu üç şekli neye göre belirlediğini belirtmez. Ancak onun bu konudaki kriterinin, Sâvî'nin de belirttiği, orta terimin öncüllerdeki yeri değil, diğer terimlerle kaplam bakımından olan ilişkisi olduğu iddia edilmektedir. Buna göre, orta terimin kaplamı, diğer terimlerin birinden büyük diğerinden küçük; her ikisinden de büyük ya da her ikisinden de küçük olabilir (Ross, 2002: 53). Bu durumlar sırasıyla birinci, ikinci ve üçüncü şekil kıyasları oluşturur.

Aristoteles'in bu üçlü tasnifine karşın, dördüncü şeklin kim tarafından kıyasa eklendiği de tartışmanın diğer bir sorusudur. Bu şeklin ilk defa Galen tarafından bulunduğu iddia edilmekte ve bu iddia İbn Rüşd (1126-1198)'e dayandırılmaktadır. İbn Rüşd, Galen'in, orta terimin büyük öncülde yüklem, küçük öncülde konu olduğu kıyasları "dördüncü şekil" diye adlandırdığını belirtmekte ve bunun hatalı bir yaklaşım olduğunu izah etmektedir (İbn Rüşd, 1996: 233). Ancak Galen'in günümüzde bütünüyle mevcut tek eseri olan *Introduction to Logic*'te kıyasın üç şekli bulunduğunu ve bunu *On Demonstration*'da daha geniş izah ettiğini açıkça belirtmesi sebebiyle İbn Rüşd'ün ona yaptığı bu atıf eleştirilmektedir. İbn Rüşd'ün bu hatasının, Galen'in günümüzde kaybolmuş bulunan *Apodeictic* adlı eserindeki birtakım ifadeleri yanlış anlamasından kaynaklanmış olabileceği ve dördüncü şeklin bir başkası tarafından 6. yy. gibi çok daha geç dönemlerde ortaya konmuş olabileceği belirtilmektedir (Lukasiewicz, 1998: 39-41; Sabra, 1965: 14).

İslam dünyasına baktığımızda Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi ilk dönem mantıkçıların dördüncü şekli, Sâvî'nin ifade ettiği gerekçelerle reddettikleri ve Aristoteles'in üçlü tasnifine bağlı kaldıkları görülmektedir (Fârâbî, 1990b: 101-105; İbn Sina, 2005: 60-66; İbn Rüşd, 1996: 176). Ancak daha 12. yy.'dan itibaren dördüncü şekli kabul eden ve savunan mantıkçılar da vardır. Sözcüleri, İbn Salah¹² (1090-1153) muhtemelen dördüncü şekli savunan ilk çalışma olan "*Fi's-Şekli'r-Râbi' min Eşkâli'l-Kıyâsi'l-Hamlî*"¹³ başlıklı risâlesinde bu şeklin, onu diğer üç şekilden ayıran ve gerekli olmasını sağlayan birtakım özellikleri olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır (Atay, 1968: 46-66). Belki İbn Salah'ın bu risâlesinin de etkisiyle, bu dönemden itibaren mantık kitaplarında dördüncü şekle yer verilmeye başlanmıştır. Nitekim İslam dünyasında en fazla okunan/okutulan mantık el kitapları olan ve 13. yy.'da telif edilen *Şemsiyye* ve *İsagoji*'de dördüncü şekilden bahsedildiği görülmektedir (bkz.: el-Kazvinî, 1998: 225; Ebheri, 1998: 76). Ancak bu eserlerde

¹² Tam adı, Ebu'l-Fütuh Ahmed ibn Muhammed ibn es-Surâ (es-Serî) olan İbn Salah 1090'da İran'da doğmuş, Bağdat'ta yetişmiş ve 1153'de Şam'da vefat etmiştir. Mantık yanında fizik, matematik, astronomi gibi alanlarda da eserler vermiş olan müellif, Bağdat mantık ekolüne mensuptur (Rescher, 1964: 173-174).

¹³ Bu risâle, 1965 yılında Abdulhamid I. Sabra tarafından kısmen İngilizceye çevrilmiş ve analiz edilmiştir (bkz.: Sabra, 1965). Rescher, "*Galen and the Syllogism*" adlı eserinin sonunda risâleyi Arapça metin ve İngilizce çevirisiyle birlikte yayınlamıştır. Hüseyin Atay, bu metinden yararlanarak ve bazı notlar ilave ederek risâleyi Türkçeye çevirmiştir (bkz.: Atay, 1968).

dördüncü şeklin eksiklikleri, özellikle de zihnin doğal işleyişinden uzak olduğu mutlaka belirtilmektedir.

Sâvî'nin bu konuda da değişimin yaşandığı bir döneme tesadüf ettiği ve öncekilerin görüşlerine bağlı kaldığı görülmektedir.

Sâvî, kıyasın kuralları konusuyla ilgili de şekillerin her birine özel kurallar yanında, hepsinde geçerli olan genel kurallar da olduğunu ifade etmektedir. O, bu bağlamda şu kurallara değinmektedir:

- i. İki olumsuz öncülde sonuç çıkmaz.
- ii. İki tikel öncülde sonuç çıkmaz.
- iii. Küçük öncül olumsuz büyük öncül tikel olduğunda da sonuç çıkmaz.
- iv. Sonuç, nicelik ve nitelikte öncüllerden zayıf olana tâbidir (es-Sâvî, 1993: 142).

Sâvî'nin burada sadece öncüllerle ilgili kuralları ele aldığı görülmektedir. Ancak çoğu mantık kitabında bu kurallara terimlerle ilgili olan dört tanesi daha eklenerek sekiz kural sayılmaktadır. Örnek olarak İsmail Hakkı'ya baktığımızda onun, yukarıdakilere ilaveten şu dört şartı sıraladığını görmekteyiz:

- i. Kıyas, üç terimden oluşmuş olmalıdır.
- ii. Sonuçta orta terim bulunmamalıdır.
- iii. Orta terim her iki öncülde de tikel olarak alınamaz, en az birinde tümel alınmalıdır.
- iv. Küçük ve büyük terimler, sonuçta öncüllerdeki kapsamından daha geniş bir kaplamla alınamaz (İsmail Hakkı, 1330: 187-192).

Sâvî, kabul ettiği üçlü tasnife göre şekillere ve bunların özel şart ve modlarına dair ayrıntılı açıklamalar vermektedir.

a) Birinci Şekil: Sâvî, öncelikle bu şeklin 'birinci şekil' olarak adlandırılmasının sebebini ve diğerlerine göre olan üstünlüklerini izah etmektedir. Ona göre, bu şeklin sonucu açıktır, kıyasları tamdır ve diğer şekillerin açıklığı ancak bu şekle döndürülmeleri ile anlaşılır. Ayrıca bu şekil mahsûrât-ı erbaa'yı ve ideal önerme formu olan tümel olumluyu sonuç veren tek şekildir. Zira ikinci şekil sadece olumsuz, üçüncü şekil de sadece tikel sonuç verir.

Sâvî, birinci şeklin sonuç vermesi için küçük öncülün olumlu ve büyük öncülün tümel olmasının şart olduğunu belirtmektedir. Ona göre, küçük öncülün

olumlu olması gerekir, çünkü sonucun gerekli olması küçük terimin, orta terimin kapsamına girmesi iledir. Eğer küçük öncül olumsuz olursa, yani orta terim küçük terimden olumsuzlanmış olursa, küçük terim orta terimle vasıflanmamış olur ve orta terim hakkında söylenen şeyin geçerliliği küçük terime geçemez. Büyük öncülün tümel olmasının şart koşulmasının nedeni ise, büyük öncülün hükmünün küçük öncüle geçebilmesidir. Çünkü eğer büyük öncül tikel anılırsa, orta terim küçük terimden daha genel olabilir ve büyük terim, orta terimin küçük terimin dışında kalan kısmı için söylenmiş olabilir. Dolayısıyla da büyük terimin küçük terime yüklem olması geçerlilik kazanmayabilir (es-Sâvî, 1993: 143).

Sâvî, birinci şeklin geçerli sonuç veren dört modunu (karîne) birer örnekle şöyle açıklamaktadır:

I. mod, iki tümel olumlu öncülden yapılıdır. Örnek: Her B, C'dir. Her C, D'dir. O halde, her B, D'dir.

II. mod, küçük öncülü tümel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuz olan bir kıyastır. Örnek: Her B, C'dir. Hiçbir C, D değildir. O halde, hiçbir B, D değildir.

III. mod, küçük öncül tikel olmak üzere iki olumlu öncülden yapılıdır. Örnek: Bazı B'ler C'dir. Her C, D'dir. O halde, bazı B'ler D'dir.

IV. modun ise küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuz olur. Örnek: Bazı B'ler C'dir. Hiçbir C, D değildir. O halde, bazı B'ler D değildir. (es-Sâvî, 1993: 144)

Sâvî, birinci şekle ve modlarına dair bu izahlardan sonra ikinci şekle geçmektedir.

b) İkinci Şekil: Sâvî'ye göre, ikinci şekil, orta terimin küçük ve büyük terime yüklem olduğu şekildir ve sadece olumsuz sonuç verir. Bu şeklin geçerli sonuç vermesi için, öncüllerin nitelik bakımından farklı olması ve büyük öncülün tümel olması gerekir. Bu sonuç verme şartları dikkate alındığında da anlaşılacağı üzere, ikinci şeklin geçerli sonuç veren dört modu vardır. Bu modlar ve birinci şekle döndürülme tarzları şu şekildedir:

I. mod, büyük öncül olumsuz olmak üzere iki tümel öncülden yapılıdır. Örnek: Her B, C'dir. Hiçbir D, C değildir. O halde, hiçbir B, D değildir. Bu mod, büyük öncülü düz döndürüldüğünde birinci şeklin ikinci modu elde edilir. Ayrıca hulfî kıyasla da geçerliliği kontrol edilebilir. Şöyle ki, eğer "Hiçbir B, D değildir"

önermesi doğru değilse, çelişği yani “Bazı B’ler, D’dir.” önermesi doğru olur. Bu önerme ve yukarıdaki büyük öncülle bir kıyas kurduğumuzda birinci şeklin dördüncü modu elde edilmiş olur.

II. mod, küçük öncül olumsuz olmak üzere iki tümel öncülden yapılır. Örnek: Hiçbir B, C değildir. Her D, C’dir. O halde, hiçbir B, D değildir. Bu modun birinci şekle döndürülmesi küçük öncülü ve sonucu düz döndürülerek yapılır. Bu durumda birinci şeklin ikinci modu elde edilir. Yine bunun da hulfî kıyasla sağlaması yapılabilir. (s. 147)

III. modun küçük öncülü tikel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuz olur. Örnek: Bazı B’ler C’dir. Hiçbir D, C değildir. O halde, hiçbir B, D değildir. Bu şeklin birinci şekle ırcası büyük önermesinin düz döndürülmesi ile veya hulfî kıyas ile yapılır.

IV. mod, tikel olumsuz küçük öncül ve tümel olumlu büyük öncülden meydana gelir. Örnek: Bazı B’ler C değildir. Her D, C’dir. O halde, bazı B’ler D değildir. Bu modun birinci şekle ırcası düz döndürme ile yapılamaz. Çünkü tikel olumsuz düz döndürülmez ve tümel olumlu tikel olarak düz döndürülür. Bu durumda da iki tikel önerme ortaya çıkmış olur ki, bunlar sonuç vermez. Dolayısıyla bu mod ancak hulfî kıyas ve iftiraz yoluyla ırca edilebilir. Sâvî’ye göre, iftiraz şudur: C olmadığını kabul ettiğimiz B’den belli bir şey alır, ona A deriz ve böylece “Her A, B’dir” ve “Hiçbir A, C değildir” önermelerini elde etmiş oluruz. Ardından bu son önerme ve yukarıdaki kıyasın öncülünü kullanarak bu şeklin ikinci modundan yeni bir kıyas kurarız. Bu kıyas şöyle olur: Hiçbir A, C değildir. Her D, C’dir. O halde, hiçbir A, D değildir. Sonra iftirazın birinci önermesi yani “Her A, B’dir” düz döndürülerek “Bazı B’ler A’dır” önermesi elde edilir. Bu önerme ve biraz önceki kıyasın sonucu olan “Hiçbir A, D değildir” önermesinden yeni bir kıyas kurarız. Bu kıyastan “Bazı B’ler D değildir” sonucu çıkar ki, bu da bizim ulaşmaya çalıştığımız sonuçtur (es-Sâvî, 1993: 147-148).

Sâvî, yüklümlü kesin kıyas şekillerinden son olarak üçüncü şekli irdelemektedir.

c) Üçüncü Şekil: Sâvî, üçüncü şekilde orta terimin küçük ve büyük terimlere konu olduğunu ve bu şeklin sadece tikel sonuç verdiğini belirtmektedir. Ayrıca bu şeklin geçerli sonuç verebilmesi için küçük öncülünün olumlu ve iki öncülden birinin

tümel olması gerekir. Bu şeklin altı adet geçerli sonuç veren modu vardır. Çünkü küçük öncül olumlu ve büyük öncül tümel olduğunda birinci şekilde gördüğümüz dört form ortaya çıkar. Büyük öncülün tikel alındığında da diğer iki mod ortaya çıkar. Bunlar şöyledir:

I. mod, iki tümel olumlu öncülden meydana gelir ve tikel olumlu sonuç verir. Örnek: Her C, B'dir. Her C, D'dir. O halde, bazı B'ler D'dir. Bu mod, küçük öncülü düz döndürülerek veya hulfî kıyas ile birinci şekle irca edilebilir.

II. mod, büyük öncül olumsuz olmak üzere iki tümel önermeden yapılır ve tikel olumsuz sonuç verir. Örnek: Her B, C'dir. Hiçbir C, D değildir. O halde, bazı B'ler D değildir. Birinci şekle ircası küçük öncülün düz döndürülmesi ve hulfî kıyas yoluyla.

III. mod, küçük öncül tikel olmak kaydıyla iki olumlu önermeden yapılır ve tikel olumlu bir netice verir. Örnek: Bazı C'ler B'dir. Her C, D'dir. O halde, bazı B'ler D'dir. Bunun da ircası aynı şekilde küçük öncülü düz döndürülerek veya hulfî kıyas ile yapılabilir.

IV. mod ise, büyük öncülü tikel olmak kaydıyla iki olumlu öncülden yapılır ve tikel olumlu sonuç verir. Örnek: Her C, B'dir. Bazı C, D'dir. O halde, bazı B'ler D'dir. Bu modun ircası yapılırken öncelikle büyük öncül düz döndürülerek küçük öncül yapılır ve sonra da sonuç düz döndürülür.

V. modun küçük öncülü tümel olumlu, büyük öncülü tikel olumsuz ve sonucu tikel olumsuzdur. Örnek: Her C, B'dir. Bazı C'ler D değildir. O halde, bazı B'ler D değildir. Bu modun da ircası ancak hulfî kıyas ve iftiraz ile yapılabilir.

VI. modun küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuz ve sonucu tikel olumsuzdur. Örnek: Bazı C'ler B'dir. Hiçbir C, D değildir. O halde, bazı B'ler D değildir. Bu modun ircası hem küçük öncülün düz döndürmesi ile hem de hulfî kıyas veya iftiraz ile yapılabilir (es-Sâvî, 1993: 149).

Şekil ve modlara dair bu açıklamalardan sonra Sâvî, ortaya çıkabilecek muhtemel bir soruya cevap vermektedir. Buna göre, madem ikinci ve üçüncü şekiller kendiliğinden açık değil ve birinci şekle döndürülmesi gerekiyor, o halde bunlar gereksiz ve faydasız değil midir? Birinci şekil sayesinde bunlardan müstağni olunamaz mı? Sâvî, bu soruya olumsuz cevap vermekte ve bu şekillerin gerekliliğini savunmaktadır. Ona göre, dış dünyada bazen öyle durumlar ortaya çıkar ki, olumsuz

bir önermede bir varlığın konu ve bir diğerinin yüklem olması gerekir. Bu önerme döndürülmeye kalkılırsa doğallığı kaybolmuş olur. Örneğin, “Nefis, sıvı değildir” önermesini ele alırsak, bu önerme döndürüldüğünde doğru olmaya devam etse bile, doğal tertibinden uzaklaşmış olur. Ayrıca bazen bu tür olumsuz önermelerle ancak ikinci şekilden bir kıyas kurulabilir. Diğer yandan, bazı durumlarda tikel bir önermede daha genel olan bir kavramın kaplamından bir bölümünün konu ve daha özel bir kavramın da ona yüklem yapılması gerekir. Böyle bir önerme büyük öncül yapılarak ve bir tümel bir önermeden bir kıyas teşkil edilecek olsa, üçüncü şekilden başkasıyla kıyas kurulamayabilir (es-Sâvî, 1993: 150).

Kesin kıyaslar, buraya kadar izah edildiği gibi, sadece yüklemli önermeler kullanılarak kurulabileceği gibi, yüklemli ve şartlı önermeler karışık olarak kullanılarak da kurulabilir. “Şartlı kesin kıyas” denilen bu tür kıyasları, ne türden bir şartlı önerme kullanıldığına bakılarak beş bölüm halinde incelemek mümkündür.

2.1.1.1.2. Şartlı Kesin Kıyaslar

Şartlı kesin kıyaslarla ilgili olarak Sâvî, eserlerinin özet niteliğinde olması sebebiyle bu konunun ince ayrıntılarına girmeyeceğini, daha ayrıntılı bilgi isteyenlerin İbn Sina'nın eserlerine müracaat edebileceklerini söylemektedir. Ayrıca o, kendisinin ileride bu konu üzerine müstakil bir eser kaleme alma düşüncesi olduğunu da haber vermektedir¹⁴ (es-Sâvî, 1993: 165).

Sâvî'nin tertibine bağlı kalarak şartlı kesin kıyasları beş bölüm halinde inceleyeceğiz.

a) Sadece bitişik şartlı öncüllerle yapılan şartlı kesin kıyaslar: Sâvî'ye göre, iki bitişik şartlı öncülle yapılan kesin kıyaslardan sadece mukaddem ve tâlîleri arasında tam bir ortaklık olanlar geçerli sonuç vermekte ve bu ortak olan önermenin bulunduğu yere göre, yüklemli kıyaslarda geçerli olan üç şekil burada da aynen geçerli olmaktadır. Ayrıca yüklemli kıyaslarda verilen bütün genel kurallar ve şekillerin özel kuralları burada da geçerlidir.

¹⁴ Sâvî'nin bu düşüncesini gerçekleştirme imkânı bulup bulmadığını bilemiyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Sâvî hakkında bilgi veren kaynaklarda kendisinin pek çok eser yazdığı, ancak bunlardan pek çoğunun evinde çıkan bir yandında yok olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla böyle bir eser yazmışsa da bu eserin de aynı yangında yok olmuş olması mümkündür.

Örnek: Her ne zaman A, B olursa, C, D olur.

Her ne zaman C, D olursa, F, Z olur.

O halde, her ne zaman A, B olursa, F, Z olur.

b) Sadece ayrıık şartlı öncüllerle yapılan şartlı kesin kıyaslar: Sâvî, iki ayrıık şartlı öncülden yapılan kesin kıyaslarda ise, bu öncüller hakiki ayrıık şartlı olduğunda, ancak iki öncül arasındaki ortaklığın tam olmaması şartıyla sonuç çıkacağını belirtmektedir. Bu, öncüllerin mukaddem ve tâlîde ancak kısmen ortak olabileceği anlamına gelmektedir. Bu konuda doğal olan birinci şekilden kurulan kıyaslardır ve sonuç vermesi için küçük öncülün olumlu ve büyük öncülün tümel olması şartı geçerlidir.

Örnek: Bu sayı ya çifttir ya da bu sayı tektir.

Her çift sayı, ya sadece çiftin katı, ya sadece tekin katı ya da hem tek hem de çiftin katıdır.

O halde, bu sayı ya tektir, ya sadece çiftin katı, ya sadece tekin katı ya da hem tek hem de çiftin katıdır.

c) Bitişik şartlı ve yüklemli öncüllerle yapılan şartlı kesin kıyaslar: Bu tür kıyaslarda doğal olan Sâvî'ye göre, yüklemli önerme ile şartlı önermenin tâlîsi arasında ortaklık olmasıdır. Ayrıca bunlarda yüklemli önermenin hem küçük öncül hem de büyük öncül konumunda bulunması mümkündür ve buna göre kıyas farklı formlarda kurulabilir. Ancak her iki halde de yüklemli önermenin üç şeklini ve modlarını elde etmek mümkündür.

Örnek: A, B olursa, her C, D olur.

Her D, H'dir.

O halde, A, B olursa, her C, H olur.

d) Ayrıık şartlı ve yüklemli öncüllerle yapılan şartlı kesin kıyaslar: Sâvî, bu tür kıyaslarda yüklemli önermenin küçük veya büyük öncül olmasına göre farklı şekillerde kıyaslar kurulabileceğini ifade etmektedir. Yüklemli önerme küçük öncül durumunda olduğu takdirde, doğal olan kıyasın birinci şekle göre kurulmasıdır. Bu durumda yüklemli öncülün olumlu olması, yüklemnin, ayrıık şartlı öncülün konusu olması ve ayrıık şartlı öncülün tümel olması gerekir.

Örnek: Her hareketli olan cisimdir.

Her cisim ya bitkidir ya cansızdır ya da hayvandır.

O halde, her hareketli olan ya bitkidir, ya cansızdır ya da hayvandır.

Diğer bir ihtimal olan, yüklemli önermenin büyük öncül olması halinde ise, doğal olan kıyasta ayrık şartlı öncülün kısımlarının sayısınca yüklemli önerme bulunması ve bunların yüklemelerinin ortak olmasıdır. Bu tür kıyaslar genelde birinci şekilden kurulur ve sonuç vermesi için ayrık şartlı öncülün ve kısımlarının olumlu ve konularının aynı, yüklemli öncüllerin de tümel olması gerekir. Aslında bu tam tümevarımdır.

Örnek: Her hareketli olan ya hayvandır, ya bitkidir ya da cansızdır.

Her hayvan cisimdir, her bitki cisimdir, her cansız cisimdir.

O halde, hareketli olan cisimdir (es-Sâvî, 1993: 166-167).

Ayrık şartlı ve yüklemli önermelerden kurulan bu tür kıyaslar hakkında ayrıntılı izahlarda bulunan Gelenbevî, burada ayrık şartlı önermenin küçük öncül, yüklemli önermenin büyük öncül olmasının daha doğru olduğunu belirtmektedir. Gelenbevî, bu tür kıyaslardan yüklemli önermeyi sonuç verenleri “kıyas-1 mukassem”; şartlı önerme ya da önermeleri sonuç verenleri ise “kıyas-1 gayri mukassem” olarak adlandırmaktadır (Gelenbevî, 1306a: 45-46). Bu tasnif bakımından Sâvî'nin bu konuda verdiği birinci örneğin kıyas-1 gayri mukassem, ikincinin ise kıyas-1 mukassem olduğunu söyleyebiliriz.

e) Bitişik ve ayrık şartlı öncüllerle yapılan şartlı kesin kıyaslar: Bu tür kıyaslarda aradaki ortak unsur tam olabileceği gibi kısmî de olabilir. Sâvî'ye göre, tam olması durumunda ayrık şartlı önermenin büyük öncül ve ikisinden birinin tümel olması gerekir. İkisi de tümel olmazsa sonuç tümel çıkmaz. Bu kıyasta sonucun ayrık şartlı çıkması da bitişik şartlı çıkması da mümkündür.

Örnek: Eğer güneş doğmuşsa gündüz olmuştur.

Ya gündüz olmuştur ya da gece olmuştur.

O halde, eğer güneş doğmuşsa gece olmamıştır. (ya da)

O halde, ya güneş doğmuştur ya da gece olmuştur.

İki öncül arasındaki ortak unsur kısmî olduğunda ise, bitişik şartlının tâlîsinin ayrık şartlıda konu olması ve tümel olumlu olması gerekir.

Örnek: Eğer şu şey çoksa onun sayıları vardır.

Her sayıları olan ya çifttir ya da tektir.

O halde, eğer şu şey çoksa ya çifttir ya da tektir (es-Sâvî, 1993: 168).

Sâvî, konu ile ilgili olarak ortaya konabilecek bir itirazı da ele almaktadır. Ona göre, şartlı kesin kıyasların yüklemliye döndürülmesinin mümkün olmasından hareketle, bunların gereksiz olduğu savunulamaz. Çünkü mantık biliminde herhangi bir matlup önerme için muhtemel bütün yolları saymayıp, onların yerine geçecek olan bir yolla yetinmek doğru bir yaklaşım değildir. Şayet böyle kolaya kaçmak doğru olsaydı, bu yollardan sadece olumlu sonuç verenlerle veya sadece olumsuz sonuç verenlerle yetinilebilirdi. Nitekim olumsuz önermeler olumluya, olumlular da olumsuzla döndürülebilir. Ancak Sâvî'ye göre, bu kadarıyla yetinmeyip hem mantık sanatının ne denli mükemmel olduğu anlaşılın diye hem de önermelerin doğal formunu korumak amacıyla bir matlup için mümkün olan bütün yolları saymak gerekir. Burada kısıdan geçme veya bir yola bağlanıp kalma tercih edilmemelidir. Çünkü bazen önermelerin kullanılması zahmetli bir şekilde doğal formunun bozulmasına bağlı olabilir. Hâlbuki amacımız şartlı önermelere, o şekilde kalmaları kaydıyla birtakım yollar bulabilmektir. Yüklemli kıyaslar bize şartlı önermeleri sonuç olarak veremeyeceğinden, şartlı kıyasların kullanılmasının kaçınılmaz olduğu ortaya çıkmaktadır (es-Sâvî, 1993: 169).

Kesin kıyasların, sonuç önermesi veya çelişğinin öncüllerde bilfiil yer almadığı kıyaslar olduğunu ve bunun karşısında seçmeli kıyasların bulunduğunu belirtmiştik. Kesin kıyaslar hakkındaki değerlendirmemizi böylece tamamladıktan sonra seçmeli kıyaslara geçebiliriz.

2.1.1.2. Seçmeli Kıyaslar

Sonuç veya çelişğinin öncüllerde bilfiil bulunduğu kıyaslara seçmeli kıyas denir. Örneğin, “Bu sayı tek ise iki eşit parçaya bölünemez; bu sayı tektir; o halde, bu sayı iki eşit parçaya bölünemez.” şeklindeki bir kıyas, seçmeli bir kıyastır. Dikkat edilirse bu kıyasta sonuç, birinci öncülün tâlîsi olarak zaten zikredilmiştir (es-Sâvî, 1993: 141).

Sâvî, seçmeli kıyaslarda öncüllerden birinin mutlaka şartlı olacağını ve diğer öncülün, onun parçalarından birini onaylayacağını yahut değilleyeceğini belirtmektedir. Bu kıyasların, şartlı öncülün ayırık veya bitişik şartlı olmasına göre farklı hükümleri vardır (es-Sâvî, 1993: 169).

Seçmeli bir kıyasta şartlı öncül bitişik şartlı olduğunda iki ihtimal ortaya çıkar: ya şartlı öncülün mukaddemi onaylanır ya da tâlîsi değillenir. Diğer seçenekler yani mukaddemin değillenmesi veya tâlînin onaylanması geçerli sonuç vermez. Burada mukaddemin onaylanması tâlînin aynını, tâlînin değillenmesi ise mukaddemin çelişğini sonuç verir.

Örnek 1: Eğer bu insansa o zaman canlıdır.

Bu insandır.

O halde, bu canlıdır.

Örnek 2: Eğer bu insansa o zaman canlıdır.

Bu canlı değildir.

O halde, bu insan değildir (es-Sâvî, 1993: 169).

Şartlı öncül ayırık şartlı bir önerme olduğunda ise, bu önermenin hakiki ayırık şartlı olup olmadığına göre farklı hükümler ortaya çıkmaktadır. Bu önerme, hakiki ayırık şartlı olduğunda, seçeneklerden birinin onaylanması diğerinin çelişğini; birinin değillenmesi diğerinin aynını sonuç verecektir.

Örnek: Bu sayı ya çifttir ya da bu sayı tektir.

Bu sayı çifttir.

O halde, bu sayı tek değildir.

Ancak ayırık şartlı öncül hakiki ayırık şartlı olmadığına, birlikte-değillenmez (mâniatü'l-huluv) ise parçalarından birinin çelişğinin istisna edilmesi diğerinin aynını verirken, aynının istisna edilmesi sonuç vermemektedir.

Örnek: Zeyd ya denizde olur ya da boğulmaz.

Fakat o denizde değildir.

O halde, o boğulmaz.

Ayrık şartlı öncül birlikte-onaylanmaz (mâniatü'l-cem) olduğunda ise parçalardan birinin istisna edilmesi diğerinin çelişğini vermekte, ancak çelişğinin istisna edilmesi sonuç vermemektedir.

Örnek: Bu sayı ya fazladır ya da azdır.

Bu sayı fazla değildir.

O halde, bu sayı azdır (es-Sâvî, 1993: 171).

Sâvî'nin eserlerinde gördüğümüz diğer bir kıyas tasnifi de basit ve bileşik kıyaslardır. Kıyasların içerisinde bulundurduğu önermelerin sayısı esas alınarak

yapılan bu tasnife göre kıyas, iki öncül bir sonuçtan meydana geliyorsa basit; ikiden fazla öncülden meydana geliyorsa bileşiktir.

Dikkat edilirse şimdiye kadar verdiğimiz kıyas örnekleri iki öncül ve bir sonuç olmak üzere üç önermeden meydana geliyordu, yani basitti. Şimdi ise daha fazla öncülün kullanıldığı bileşik kıyasların Sâvî tarafından ne şekilde değerlendirildiğini açıklamaya çalışacağız.

2.1.1.3. Bileşik Kıyaslar

Sâvî, bileşik kıyasları izah ederken, kıyasta tek bir sonucun elde edilmesi için kullanılan öncüllerin ikiden fazla olabileceğini ve burada bir tek kıyas varmış gibi görünse de aslında birden fazla kıyas olduğunu belirterek konuya başlamaktadır. Ona göre, bazen kıyasın öncülleri kendiliğinden açık olmayıp başka bir kıyasla açık ve ispatlanmaya muhtaç olabilirler. İşte bu tür kıyaslara bileşik kıyaslar denir (es-Sâvî, 1993: 171).

Sâvî'nin bileşik kıyas başlığı altında ele aldığı kıyaslar, zincirleme ve hulfî kıyaslardır.

2.1.1.3.1. Zincirleme Kıyaslar

Bileşik kıyasların birinci çeşidi Sâvî'ye göre, zincirleme kıyaslardır ve “mevsûlü'n-netâic” ve “mefsûlü'n-netâic” denilen iki çeşidi vardır. Bunlardan mevsûlü'n-netâic, bileşik kıyası oluşturan kıyasların sonuç önermelerinin açıkça zikredildiği kıyas formudur.

Örnek: Her B, C'dir.

Her C, D'dir.

O halde, her B, D'dir.

Her B, D'dir.

Her D, H'dir.

O halde, her B, H'dir.

Bu kıyastan sonuç önermeleri çıkarılır ve bunlar açıkça zikredilmeden kullanılırsa bu kıyasa da mefsûlü'n-netâic ismi verilmektedir.

Örnek: Her B, C'dir.

Her C, D'dir.

Her D, H'dir.

O halde, her B, H'dir (es-Sâvî, 1993: 173).

Diğer bileşik kıyas şekli ise hulfî kıyaslardır.

2.1.1.3.2. Hulfî Kıyaslar

Sâvî'ye göre, bileşik kıyasların diğer bir çeşidi de bir seçmeli ve bir kesin kıyastan oluşan hulfî kıyaslardır. Hulfî kıyas, sonuç önermesinin doğruluğunun, çelişğinin bâtil olduğunun gösterilmesi yoluyla kanıtlandığı kıyaslardır. Bu kıyasın kuruluşunu bir örnek üzerinde şöyle izah edebiliriz: Doğruluğunu anlamaya çalıştığımız önerme, "Her A, B'dir." önermesi olsun. Bu önermenin doğruluğunu kanıtlamak için çelişğini alır ve onunla doğru bir önermenin birlikte kullanıldığı yeni bir kıyas kurarız:

Bazı A'lar B değilse, bazı A'lar B değildir.

Her C, B'dir.

O halde, bazı A'lar B değilse, bazı A'lar C değildir.

Sonra bu elde ettiğimiz sonuç seçmeli bir kıyasta kullanılır ve tâlîsi istisna edilir:

Bazı A'lar B değilse, bazı A'lar C değildir.

Her A, C'dir.

O halde, her A, B'dir.

Görüldüğü üzere, matlup olan önermenin çelişğı alınmış, doğru bir önerme ile yeni bir kıyasta kullanılmış ve sonuç muhal çıkmıştır. Bu muhal olan sonuç, kullandığımız doğru önermeden kaynaklanamayacağına göre, matlubun çelişğinden kaynaklanmaktadır. O halde bu matluba çelişik olan önerme muhaldir ve matlup olan önermemiz doğrudur (es-Sâvî, 1993: 174).

Konuyu daha açık olması için şöyle izah etmek de mümkündür:

"Bir şey kendini yoktan var edemez" önermesini ispat için,

Eğer bu doğru olmazsa, zıddı yani "bir şey kendini yoktan var eder" önermesi doğru olur.

Eğer bir şey kendini yoktan var etse, evvelce yok iken var olması lazım gelir.

O halde, ispatını istediğimiz önerme doğru olmazsa, bir şey yok iken var olması gerekir.

Bu sonucu, şartlı öncül yaparak tâlîsinin çelişğini istisna ederseniz, şöyle bir kıyas elde edilir:

İspatını istediğimiz önerme doğru olmazsa, bir şey yok iken var olması gerekir.

Bir şeyin yok iken var olması bâtıdır.

O halde, ispatını istediğimiz önerme doğrudur (Ahmed Cevdet Paşa, 1998: 126).

Sâvî'nin hulfî kıyasa olan benzerliğinden dolayı onunla beraber ele aldığı bir kıyas şekli de kıyasın evrilmesi (aksü'l-kıyas)tır. Kıyasın evrilmesi denilen bu işlem, bir kıyasın sonuç önermesinin mukabilinin (çelişği veya karşıtı) alınarak, öncüllerden biriyle birlikte yeni bir kıyas kurulması ve alınmayan öncülün mukabilini sonuç vermesidir. Daha çok cedelde veya yanıtma amaçlı olarak kullanılan bu yöntemin hulfî kıyasa benzerlikleri yanında ondan farklı olduğu taraflar da vardır. Şöyle ki, kıyasın evrilmesi, kurulmuş, sonuçlandırılmış bir kıyastan sonra yapıldığı halde, hulfî kıyas başlangıçtır, öncesinde kurulmuş bir kıyas yoktur. Ancak hulfî kıyasın normal kıyasa döndürülmesi tam bir kıyasın evrilmesi işlemidir. Çünkü hulfî kıyas, sonradan yapılmış bir kıyastır ve saçma olan sonucu alınmış, doğru bir öncülle yeni bir kıyas kurulmuştur. Bu yeni kıyas da şüpheli olan ve doğru olduğu sanılarak kıyasa konmuş olan öncülün çelişğini sonuç vermiştir (es-Sâvî, 1993: 178).

Muhammed Abduh, Sâvî'nin bu ifadelerini açıklarken ona itiraz etmektedir. Ona göre, Sâvî'nin, hulfî kıyasın belli bir kıyastan sonra yapılmadığını söylemesi hatadır. Çünkü hulfî kıyas da bazen, mesela ikinci ve üçüncü şekil kesin kıyasların birinciye döndürülmesinde, belli bir kıyastan sonra ve onun sonucunu kontrol etmek için kurulabilmektedir. Ancak şu söylenebilir ki, kıyasın evrilmesi mutlaka belli bir kıyastan sonra olabilirken, hulfî kıyasta bu şart değildir. Hulfî kıyas belli bir kıyastan sonra da yerine göre önce de kurulabilmektedir (es-Sâvî, 1993: 179).

Sâvî'nin eserlerinde kıyas konusu içerisinde önemli bir yer tutan diğer bir mesele de modal önermelerden yapılan modal kıyaslardır.

2.1.2. Modal Kıyaslar

Formel mantık içerisinde modalite ve özellikle modal kıyaslar, Aristoteles'ten itibaren sorunlu bir alan olagelmıştır. Aristoteles'in modalite ve modal kıyas teorisi ciddi eleştirilere maruz kalmış ve pek çok mantıkçı tarafından bilimsel anlamda faydasız, hatalı ve hatta tutarsız olmakla suçlanmıştır. Modal kıyas teorisindeki bu eksiklikleri, Aristoteles'in bu bölümleri sonradan yazdığı ve tamamlayamadığı şeklinde yorumlayanlar da vardır (bkz.: Lukasiewicz, 1998: 133, 181; Nortmann, 2002: 254).

Şârihler tarafından yapılan birtakım düzeltme ve eklerle İslam dünyasına intikal eden Aristoteles'in modal kıyas teorisi, özellikle İbn Sina tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve tutarlı bir şekilde yorumlanmaya çalışılmıştır. (Street, 2005: 103) Zor ve karmaşık olmasına binâen Ebheri gibi bazı mantıkçıların konuya hiç değinmemiş olmasına karşın, sırf modal kıyaslar üzerine kaleme alınan eserler de vardır. Nitekim Kilisli Hocazâde Mehmet Tahir'in "*Zübdetü'l-Muhtelitât mine't-Tasdikât*" adlı eseri modal kıyas üzerine yazılmış eserlere örnek verilebilir.

Yukarıda birkaç defa dile getirdiğimiz Sâvî'nin mantık anlayışında büyük ölçüde İbn Sinacı olma özelliğinin modal kıyaslarla ilgili olarak da geçerli olduğunu söyleyerek onun konuya bakışını izah etmeye başlayabiliriz. Sâvî, *el-Besâir*'de sadece mutlak, sadece zorunlu veya sadece mümkün öncüllerden kurulu modal kıyasları, yüklemli kesin kıyas şekillerini anlatırken diğer modal olmayan kıyaslarla birlikte vermektedir. Diğer taraftan karışık modal öncüllerden yapılan kıyasları ise, "Muhtelitât" başlığı altında ayrıca ele almaktadır. Biz, kıyas şekillerini esas alarak karışık olanlarını da bu şekiller üzerinden izah edeceğiz.

a) Birinci şekil modal kıyaslar: Sâvî, birinci şekil kıyaslarda öncüllerin her ikisinin de mutlak veya zorunlu olduğunda sonucun açık olarak çıktığı kanaatindedir. Çünkü bunlarda küçük terim, orta terim içerisinde bilfiil bulunmakta, dolayısıyla orta terim üzerine verilen bir hüküm aynı zamanda küçük terim hakkında da geçerli olmaktadır. Örneğin, "Bütün B'ler bilfiil C'dir" önermesi ile ilgili olarak 'bütün bilfiil C olanlar' üzerine bir hüküm verdiğimizde, bu hüküm B'ler hakkında da geçerli olmaktadır. Ancak öncüller mümkün önermelerden müteşekkil olduğunda, orta terimin hükümünün küçük terime geçtiği açık değildir. Çünkü bu tür önermelerde küçük terim, orta terim içerisinde bilfiil değil ancak bilkuvve mevcuttur. Burada

'bütün bilfiil C olanlar' üzerine hüküm verdiğimizde, bu hükmün B gibi 'bilkuvve C olanlar' hakkında geçerli olduğu açık değildir (es-Sâvî, 1993: 145).

Bu şekil kıyaslarda büyük öncül mutlak, küçük öncül zorunlu olduğunda ise, sonuç küçük öncüle tabi olarak zorunlu olur. Büyük öncül zorunlu, küçük mutlak olduğunda ise, yaygın olan kanaat farklı olsa da doğru olan, sonucun zorunlu olacağıdır (es-Sâvî, 1993: 151).

Birinci şekilde mümkün ve zorunlu önermelerle kıyas oluşturulduğunda sonuç, büyük öncüle tabi olur. Büyük öncül mümkün ise, sonuç da mümkün; zorunlu ise sonuç da zorunlu olur. Mümkün önerme, mutlak önerme ile birlikte kıyas oluşturduğunda, büyük öncül mümkün ise sonuç da mümkün; genel mutlak olduğunda sonuç genel mutlak olur (es-Sâvî, 1993: 154-157).

b) İkinci şekil modal kıyaslar: İkinci şekilde Sâvî, sırf zorunlu öncüllerden yapılan kıyasları, sonuç verdiği açıkça belli olduğu için ele almamakta, mutlak ve mümkünler hakkındaki tartışmaya değinmektedir. Ona göre, bu şekilde mutlak ve mümkün öncüllerin sonuç verdiği fikri yaygın olmakla beraber yanlıştır. Mutlak öncüller, ancak olumsuz önermeler yine mutlak olarak ve konunun, mevsuf olduğu sıfatla nitelenmeye devam etmesi ile şartlandırılmış olarak düz döndürülmesi ile sonuç verir. Mümkün öncüller ise kesinlikle geçerli sonuç vermez (es-Sâvî, 1993: 147).

Zorunlu ve mutlak öncüllerin karışımı ikinci şekilde her zaman zorunlu bir sonuç verir. Mümkün ve zorunlu öncüller birlikte alındığında ise, Sâvî'ye göre, sonuç yine mutlaka zorunlu olur (es-Sâvî, 1993: 152-157).

c) Üçüncü şekil modal kıyaslar: Bu şekil modal kıyaslarla ilgili olarak Sâvî, yine sadece zorunlu öncüllerden yapılanlara değinmeyerek, sadece mutlak ve sadece mümkün öncüllerden yapılanların sonuç vereceğini ifade etmektedir (es-Sâvî, 1993: 148).

Abduh, Sâvî'nin sadece mümkün öncüllerden yapılan üçüncü şekil modal kıyasların sonuç vereceğini söylemekle genel kanaate ters düşüğünü belirtmektedir. Ona göre, mantıkçıların çoğu bu tür kıyasların sonuç vermesi için küçük öncülün bilfiil olmasını şart koşmuşlardır (es-Sâvî, 1993: 148). Burada küçük öncülün bilfiil olması demek, genel veya özel anlamda mümkün olmaması demektir (Öner, 1998: 161).

Sâvî'ye göre, üçüncü şekil karışık modal önermelerde, sonucun modu her zaman büyük öncüle tabidir (es-Sâvî, 1993: 153). Ancak mümkün bir öncül bu şekilde mutlak önerme ile birlikte alındığında sonuç, genel mümkün bir önerme olur.

Sâvî'nin ortaya koyduğu izahlardan anlaşılıyor ki, modal kıyasların sonucu genelde büyük öncüle tabi olmaktadır. Dolayısıyla Sâvî'nin de İbn Sina gibi, 'Theophrastus kuralı' denilen "Sonuç, öncüllerin zayıf olanına tâbidir" ilkesini bu konuda kabul etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Sina, bu kuralın doğruluğunu iddia edenlere kulak verilmemesini salık vermekte ve sonucun sadece nitelik ve nicelikte zayıf öncüle tabi olacağını belirtmektedir (İbn Sina, 2005: 61).

Aristoteles mantığı, en sağlam akılyürütme tarzı olarak tümdengelim ve onun en mükemmel formu olan kıyası kabul etse de diğer akılyürütme tarzlarını tümünden inkâr etmiş değildir. Bu anlamda Sâvî'nin de eserlerinde bölme, tümevarım, analogi gibi akılyürütme tarzlarına yer verdiğini görmekteyiz.

2.2. Diğer Akılyürütme Tarzları

Klasik mantık, akılyürütmede esas olarak kıyası almış ve kıyası incelemeyi gâye edinmiştir. Diğer akılyürütme şekillerine kıyas kadar önem verilmemiş ve bunlara sadece değinilmekle yetinilmiştir. Bu geleneğin takipçisi olarak Sâvî de kıyasa benzeyen ve kıyasın temin ettiği faydaları temin edebileceği zannedilen bazı yöntemler olduğunu söyleyerek bölme, tümevarım ve analogi hakkında bilgi vermektedir.

2.2.1. Bölme

Aristoteles öncesi filozoflar özellikle de Platon için önemli bir akılyürütme tarzı olan ve kıyasın da öncüsü olarak kabul edilen bölme, belli bir ferden doğrudan ait olduğu tür bulununcaya kadar cinsin türlerine ayrılması olarak tanımlanmaktadır (Bochenski, 1957: 18). Aristoteles, bölmeyi bir kıyas şekli, ancak zayıf bir kıyas şekli olarak görmektedir. Ona göre bu yöntemle ne bir şey çürütülebilir ne de bir şeyin ilintileri, özellikleri ya da cinsi hakkında bir şey çıkarımlanabilir (Aristoteles, 1998: 115, 117).

Bölme yöntemine karşı Aristoteles'te görülen bu menfi bakış İslam mantıkçıları ve Sâvî tarafından da devam ettirilmiştir. Sâvî, bölmenin bir kıyas veya

tanım elde etmeye yarayan bir burhan olduğu fikirlerine karşı çıkmaktadır. Ona göre, bölme, ayrık şartlı önermeleri sonuç veren ve iki ayrık şartlı veya bir ayrık şartlı bir yüklemli öncülden yapılan kıyaslarda veya kıyas-ı mukassemelerde öncül olarak kullanılabilir. Bu durumda sadece öncül görevini görmektedir. Tanımın elde edilmesi noktasında daha ileri bir faydası yoktur. Örneğin, öncüllerde bölme işleminin kullanıldığı “Her insan canlıdır. Her canlı ya ölümlü ya da ezelidir. O halde, insan da ya ölümlü ya da ezelidir.” kıyasında insanın ölümlü mü yoksa ezeli mi olduğu tespit edilememektedir. Burada birinci öncülden sonra “Ancak canlı ezeli değildir.” veya “Ancak canlı ölümlüdür.” şeklinde bir istisna önermesi eklenerek seçeneklerden birinin veya çelişğinin sonuç olarak çıkması sağlanabilirse de bu durumda sonuç sadece bölme sayesinde elde edilmiş olmaz. O halde şunu diyebiliriz ki bölme sadece kavramlara ait yüklemelerin hatırlanmasında, akla gelmesinde faydalı olabilir (es-Sâvî, 1993: 208).

Sâvî'nin burada bölmeyi müstakil bir akılyürütme tarzı olarak ele almaktan ziyade özellikle tanımın elde edilmesindeki faydası açısından değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu bakış açısı Fârâbî ve İbn Sina'da da görülmektedir. Ancak Fârâbî, Sâvî'ye nazaran bölmeyi daha çok önemsemekte ve tanıma ulaştıran yöntemlerden biri olarak saymaktadır. Ona göre, bölmenin birçok şekilleri varsa da tanımda en faydalı olanı, cinsin özsel ayrımlara bölünmesidir (Fârâbî, 2008: 31-32). İbn Sina'ya göre de bölme, özellikle özsellerle yapıldığında tanıma ulaşmada faydalı bir yöntemdir (İbn Sina, 1985: 115).

Bu başlık altında bölmeden sonra inceleyeceğimiz diğer bir akılyürütme tarzı da tümevarımdır.

2.2.2. Tümevarım

Tümevarım, tikel ve özel olandan tümel ve genel olana doğru olan akılyürütme tarzı olarak tanımlanabilir (İsmail Hakkı, 1330: 152). Aristoteles ise tümevarımı, bir ucun orta terimde bulunduğunu öteki uçla çıkarımlamak olarak tanımlamakta ve kıyasla karşıt olarak görmektedir. Ona göre, kıyas, uç terimin üçüncüde bulunduğunu orta terim aracılığıyla kanıtlarken, tümevarım, uç terimin orta terimde bulunduğunu üçüncü terim aracılığıyla kanıtlar. Bu anlamda kıyas doğası

bakımından daha önsel ve bilindir, buna karşılık tümevarım, daha açıktır (Aristoteles, 1998: 219, 221).

Fârâbî'nin tümevarım tanımı biraz daha farklıdır. Onun için tümevarım, herhangi bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak verilmiş olan bir hükmün doğru olup olmadığının belli olması için, bu şeyin içine giren şeylerin araştırılmasıdır (Fârâbî, 1990b: 110).

İbn Sina ise tümevarımı, bir hükmün, tikellerinde bulunmasına bakarak bir tümel üzerine de verilmesi olarak tanımlamaktadır (İbn Sina, 1985: 93). Sâvî de benzer bir şekilde tümevarımı, bir şeyin tikellerinde var olmasından hareketle bir tümel kavram hakkında hüküm vermek olarak kabul etmektedir. Ona göre, burada hüküm tümel kavramın tümü için verilirse bu, tam tümevarım veya kıyas-ı mukassem; kavramın bir kısmı için verilirse bu yaygın olarak kullanılan tümevarım olur. Tam tümevarım özellikle burhanın elde edilmesinde faydalı olabilir (es-Sâvî, 1993: 209). Tam olmayan tümevarım için ise, hayvanların çoğunun gıdalarını çiğnerken çenelerinin alt kısmını hareket ettirmelerinden, tüm hayvanlar için bunun geçerli olduğu hükmüne varmak örnek olarak verilebilir. Ancak bu hüküm doğru değildir, çünkü timsah bu kurala ters düşmektedir (es-Sâvî, 1993: 211).

Sâvî, tümevarımın kıyastan açıkça farklı bir akılyürütme tarzı olduğunu belirterek bu ikisi arasındaki farkları ortaya koymaktadır. Aristoteles gibi Sâvî'ye göre de kıyasta tümel kavram için doğru olmasından hareketle hükmün, bu kavramın tikellerine de uygulanması vardır. Burada tümel kavram, tikeli ile hüküm yani büyük terim arasında orta terim işlevini görmektedir. Bu durum tümevarımda tam ters döndürülmekte ve tikelde var olan hüküm tümeline de uygulanmaktadır (es-Sâvî, 1993: 211).

Sâvî sonrası İslam mantıkçıları, eserlerinde tümevarıma ya hiç yer vermemiş ya da oldukça kısa bir şekilde değinmişlerdir. Sözelimi Ebherî bunlardan birinci, Kazvinî ise ikinci gruba girmektedir. Çünkü Ebherî, bu konudan hiç bahsetmezken, Kazvinî'nin tümevarımı İbn Sina ve Sâvî gibi tanımladığını ve Sâvî'nin verdiği örneği aynen kullandığını görmekteyiz (Kazvinî, 1998: 230).

İnsan zihninin işleme şekillerinden biri de analogi ya da İslam mantıkçılarının kullandığı ismiyle temsildir.

2.2.3. Analoji

Zihnin özelden özele yürüyüşü olarak tanımlayabileceğimiz analoji (S. Bolay, 1999: 50), Sâvî tarafından, bir tikel hakkında, başka belli bir tikel veya tikelerde varlığından hareketle ve aralarındaki benzerliğe dayanarak hüküm vermek olarak tarif edilmektedir. Sâvî'ye göre, analogide orta terim, küçük terim ve ona benzeyen bir diğer kavram hakkında ve büyük terim de orta terim hakkında onaylanmaktadır (es-Sâvî, 1993: 212) .

Sâvî, görünen (şahit) ile görünmeyen (gâib) hakkında istidlali de analoginin bir şekli olarak görmektedir. Burada görünenden kasıt duyu verileri ve buna tabi olan şeylerdir. Görünmeyen ise, o anda duyularla algılanma imkânı olmayan şeylerdir. Bu tür akılyürütmelerde aralarındaki herhangi bir benzerlikten dolayı görünenin hükmü görünmeyene aktarılır. Analoji biraz daha geniş bir kavram olarak böyle istidlalleri de içerir. Çünkü görünen durumunda olan veya görünmeyen durumunda olan iki kavram hakkında da analoji yapılabilir (es-Sâvî, 1993: 212).

Burada Sâvî'nin analoginin bir şekli olarak gördüğü görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme faaliyeti Fârâbî tarafından “nukle” olarak adlandırılmaktadır. Fârâbî'ye göre, nukle şöyle yapılmaktadır: Duyular yoluyla bir şeyin bir halde olduğu veya bir şeyin herhangi bir şey hakkında varit olduğu bilinir ve zihin bu hali, bu şeyden ona benzeyen başka bir hale geçirir ve onun hakkında o hükmü verir. Ancak buradaki benzerliğin herhangi bir benzerlik değil, görünen hakkında o hükmü vermemizi sağlayan şeyde benzerlik olması gerekir. Bu şey “illet” olarak adlandırılır (Fârâbî, 1990b: 112-114).

Analojiyi bilgi değeri bakımından da ele alan Sâvî, onun kesinlik ifade etmediğini belirtmektedir. Çünkü iki şeyin herhangi bir konuda benzer olması bütün konularda benzer olmalarını gerektirmez. Analojiyi kullananlar basit bir benzerliğin analoji için yeterli olmadığını fark ederek bu benzerliğin hükmün illetinde olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak illetin ne olduğunu tespit etmek çoğu zaman zor hatta imkânsızdır. Zaten illeti doğru tespit etmek mümkün olsa, illet orta terim olarak kullanılır ve analogiye gerek kalmadan burhan türünden bir kıyas yapmak mümkün olurdu. Buna karşılık analoginin cedelde kullanılmasında sakınca yoktur. Çünkü cedelde kesinlik aranmaz, nefsin belli bir şey için ikna edilmesi amaçlanır (es-Sâvî, 1993: 212, 215).

İbn Teymiyye, kıyasın aksine analojinin yakın değil zan ifade edeceği fikrini kabul etmemektedir. Ona göre, yakın ifade etmek bakımından kıyas ile analogi arasında bir fark yoktur. Çünkü yakın ve zan delilin şeklinden değil, öncüllerinden kaynaklanır. Öncüller yakın ifade ediyorsa kıyas olsun, analogi olsun sonuç yakın ifade edecektir (İbn Teymiyye, 2003: 99). Ancak şunu belirtmek gerekir ki, analogi, ancak illet kesin olarak biliniyorsa kesinlik ifade edebilir. İlet, kesin olarak bilindiği takdirde de Sâvî'nin belirttiği gibi, orta terim olarak işlev görür ve kıyas oluşturulur, analogiye gerek kalmaz. Demek ki, analojinin yakın ifade etmesi mümkün görünmemektedir.

Buraya kadar kıyas hakkında verilen bilgiler kıyasın formu hakkındaydı. Oysa kıyasın formu yanında bir de maddesi vardır. Şimdi kıyası, madde yani içerik yönünden değerlendirecek ve bu bağlamda “Beş Sanat” denilen sanatları ele alacağız.

2.3. Kıyasta Kullanılan Öncüller ve Beş Sanat

Yukarıda da belirtildiği üzere mantığın gayesi tasavvur ve tasdik cinsinden doğru bilgiye ulaşmaktır. Tasavvur cinsinden olan doğru bilgiyi tanım, tasdik cinsinden olan doğru bilgiyi ise kıyas vermektedir. Ancak İbn Sina'nın deyişiyle, nasıl rasgele maddelerden rasgele bir şekilde ev yapılamıyorsa, rasgele öncüllerle ve rasgele bir terkiplerle de doğru bilgiye ulaştırılacak olan bir kıyas kurulamaz (İbn Sina, 1985: 43). Dolayısıyla kıyasın formu kadar maddesi, yani öncülleri ve bunların doğruluk değeri de mantık için önem arz etmektedir.

2.3.1. Kıyasta Kullanılan Öncüller

İslam mantıkçıları, kıyasın formu yanında kıyası oluşturan öncülleri de bilgi ve kesinlik değeri bakımından incelemişler ve öncülleri bu bakımdan tasnif etmişlerdir. Sâvî, konuya öncelikle öncüllerin elde edilmesi bakımından bakmakta ve bunların kesin (yakinî) olsun olmasın ya belli bir kıyas sonucunda açık hale geldiğini ya da kıyasa bağlı olmaksızın açık olduğunu ifade etmektedir. Ancak öncüllerin, başka bir kıyas sayesinde açık hale gelmiş önermelerden meydana gelmesi sonsuzca geriye doğru gidemez, bu birtakım çelişkilerin ortaya çıkmasına yol açar. Bu nedenle de açıklıkları için başka bir şeye muhtaç olmayan birtakım

öncüllerin varlığını kabul etmek gerekir. Kıyasın ilkeleri olarak isimlendirilen bu öncüller Sâvî'ye göre, toplam onüç sınıftır: Evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, mütevâtirât, fitriyât, vehmiyât, hakiki meşhurât, müsellemlât, müşebbehât, sözde meşhurât, maznunât ve muhayyelât (es-Sâvî, 1993: 220). Sâvî, bu tasnifinde İbn Sina'nın *Kitabu'l-Burhân*'daki tasnifine bağlı kalmış görünmektedir. Ancak İbn Sina, bunlardan başka bir de "mahsusât" denilen öncüllerden bahsetmektedir ki (İbn Sina, 2006c: 17), Sâvî bunu mücerrebât içerisinde ele almaktadır. Dolayısıyla İbn Sina'nın on dört çeşit öncülüne karşılık Sâvî on üç çeşit öncülden söz etmektedir.

1) Evveliyât: İbn Sina'nın, tasdik edilmelerini gerektiren bir sebep olmadığı halde düşünme yetisi sayesinde insan zihninde oluşan önermeler olarak tanımladığı (İbn Sina, 1985: 101) evveliyâtı Sâvî, selim aklın, haricî bir sebep olmaksızın zâtı ve yaratılışı gereği doğru kabul ettiği önermeler olarak tarif etmektedir. Ona göre, akıl bunları onaylarken sadece terimlerin tasavvuruna dayanır ve tasavvurlar oluştuğu anda zihin hiç tereddüt göstermeksizin bunlar arasındaki ilişkiyi onaylar. Buna örnek olarak "Bütün parçasından büyüktür" ve "Bir şeye eşit olan iki şey birbirlerine de eşittir" önermeleri verilebilir. Bu hükümler duyu ve tecrübe ürünü olamazlar. Çünkü duyular tümeli değil ancak tikelleri idrak edebilirler. Oysaki bu hükümler bütün tümelleri kapsayacak şekilde verilmiş tümel bir hükümdür (es-Sâvî, 1993: 220).

Sâvî'nin burada, bu tür önermelerin elde edilmesi noktasında yeterli bir izahta bulunmadığı, konunun o tarafının nispeten kapalı kaldığı dikkati çekmektedir. Bu husus ile ilgili olarak Fârâbî, "ilk makuller" dediği evveliyâtı, ruhumuzda sanki yaratıldığımızdan beri varlarmış gibi bulduğumuzu belirtmektedir. Ona göre, biz bunların nereden ve nasıl meydana geldiklerini bilmesek de, doğruluklarından şüphe etmez ve hakikatin başka türlü olmasına imkân vermeyiz. Fârâbî, bunların nereden ve nasıl geldiğini bilmemize mantık sanatı açısından gerek olmadığını, bunu bilmememizin onların kesinliğine hâlel getirmeyeceğini iddia etmektedir (Fârâbî, 1990b: 101; 2008: 5).

İbn Sina, bunların elde ediliş keyfiyeti konusunda az da olsa bilgi vermektedir. Ona göre, duyu ve hayal yoluyla zihinde hâsıl olan tekil veriler insandaki müfekkire gücü tarafından birleştirilerek önerme haline getirilir ve insan bunları zorunlu olarak tasdik eder. Ancak insan bu tasdik farkında bile değildir ve bu bilgilerin onda doğduğundan beri var olduğunu sanır (İbn Sina, 1985: 101).

Görüldüğü gibi, İbn Sina bunların kaynağını insandaki müfekkire gücünde bulmaktadır.

Kesin bilgi (yakın) ifade eden önermelerin ikincisi ise müşâhedâtır.

2) Müşâhedât: Sâvî'ye göre müşâhedât, insan aklının duyu aracılığıyla doğru kabul ettiği önermelerdir. Güneşin var olduğu ve etrafını aydınlattığı, ateşin varlığı ve sıcak olduğu gibi hükümlerimiz bu kâbildendir. Kendimizde akıl, irade, korku ve öfke gibi bazı hallerin varlığının farkında olmamız gibi iç yetilerle ulaştığımız birtakım hükümler de bu sınıf içerisinde değerlendirilebilir (es-Sâvî, 1993: 220).

Burada Sâvî'nin müşâhedât içerisinde iç duyuyla algılananlar ile dış duyuyla algılananlar arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir. Sonradan bazı mantıkçılar bu ayrıma dayanarak birinci grubu "vicdâniyât", ikinci grubu ise "hissiyât" diye adlandırmışlardır (Kutbeddin er-Râzî, 1948: 167).

Sâvî için kesin bilgi veren önerme çeşitlerinden biri de mücerrebâtır.

3) Mücerrebât: Sâvî mücerrebâtı, insan aklının duyu verilerine bir kıyas eklenmesi sayesinde kabul ettiği önermeler olarak görmektedir. Ona göre, bir şeyin başka bir şeyle sürekli olarak beraber bulunduğu sayısız defalar tecrübe edildiği ve bu tecrübe de dilden dile aktarıldığı zaman zihinde doğal bir kıyas oluşur. Zihin, "şayet bu iki şeyin sürekli bir arada bulunması sadece bir tesadüf olsa idi, bu kadar çok tekrarlanmazdı" diye düşünerek, bu iki şey arasında zorunlu bir bağlantı olduğu hükmüne varır. "Sakmonya safra söktürücüdür", "Alkol sarhoş edicidir." vb. önermeler mücerrebâta örnek olarak verilebilir.

Sâvî, hadsiyât türü önermelerin de mücerrebât yerine geçebileceğini söyleyerek onları da bu başlık altında ele almaktadır. Ona göre, hadsiyât, şüpheyi ortadan kaldırıp zihni ikna eden kuvvetli bir sezgi ve duyu ile kabul edilmiş olan önermelerdir. Burada hads, zihnin bilinenden bilinmeyene hızlıca intikal etmesi anlamındadır. Bunun örneği, Ay'ın, Güneş'e olan uzaklık ve yakınlığına göre şeklinin değişmesine şahit olmamızdan sonra ışığını Güneş'ten aldığına hükmetmemizdir. Bunda da mücerrebâtteki gibi gizli bir kıyas vardır. Eğer Ay, ışığını Güneş'ten almıyor olsa idi, ona olan mesafesine göre şekillenmesi hep belli bir düzen içerisinde devam etmezdi, diye düşünürüz (es-Sâvî, 1993: 221).

4) Mütevâtirât: Sâvî, belli bir haber üzerinde birleşmeleri şüphesini ortadan kaldıracak çoklukta bir topluluğun haber vermesi sebebiyle doğruluğuna hükmedilen önermeler olarak tanımladığı mütevâtirâta Mekke, Mısır ve Bağdat gibi mekânların ve Peygamberimiz Hz. Muhammed(s.a.v.)'in varlığına hükmetmemizi örnek vermektedir. Ona göre, bunların varlığı o kadar çok kişi tarafından haber verilmiştir ki, bu konuda akıl için artık şüpheye mahal kalmamıştır. Ancak bir haberin mütevatir sayılması için kaç kişi tarafından haber verilmesi gerektiği hususunda, belli bir miktar yoktur. Burada önemli olan zihinde kesinliğin meydana gelmesidir (es-Sâvî, 1993: 222).

Sâvî, buraya kadar anlatılan öncüllerden evveliyât dışında kalan mücerrebât, hadsiyât ve mütevâtirât hakkında önemli bir noktaya değinmekte ve bunların inkâr eden kişi için ispat edilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre, bu öncüllerin sebebi durumunda olan tecrübe, hads ve tevatür bu inkâr eden kişi için hâsıl olmamış olabilir. Bu durumda bu kişinin bu önermelere sahip olması beklenemez (es-Sâvî, 1993: 222). Ancak mantığı eleştirirken İbn Teymiyye'nin, bu anlayışı da reddettiği görülmektedir. Ona göre, mücerrebât, hadsiyât ve mütevâtirât türünden önermeler, tıpkı pek çok insan tarafından algılanan eşya ve olaylar gibi bilgi ifade ederler. Sözelimi, nasıl bütün insanlar Güneş'i gördüğünden dolayı onun varlığı konusunda bir şüphe kalmıyorsa, tevatür veya tecrübe yoluyla oluşan bilgiler de aynı kesinliği sağlarlar. Diğer taraftan mütevatirâtı inkâr etmek ya da onun başkalarına karşı delil olamayacağını söylemek, İbn Teymiyye'ye göre dinsizlik ve inkâra da kapı aralamaktadır (İbn Teymiyye, 2003: 78, 84). Burada İbn Teymiyye'nin mütevatirâtı savunmasında birtakım dinî kaygıların etkili olduğu görülmektedir. Çünkü dinin temel kaynakları olan kitap ve sünnetin aktarılmasında tevatür en önemli araçtır ve tevatüre şüphe ile bakmak dini de şüpheli bir duruma düşürebilecektir.

5) Fıtriyât: Fıtriyât ismi, fitrata nispet edilen önermeleri ifade etmektedir. Fitrat ise yarmak, ikiye ayırmak; icat etmek, yaratmak anlamlarına gelen "fatr" kökünden isim olup yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip olmak anlamlarında kullanılmaktadır (el-İsfahanî, 1996: 640). Buna göre fitrat, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş durumunu belirtir (Hökelekli, 1996: 47). Sâvî ise fitratı ve fitrat gereği olmayı şöyle açıklar: İnsanın âkil ve bâliğ olarak birden bire dünyaya geliverdiğini, hiçbir bilgiye ve

inanca sahip olmadığını, kimseyle görüşmediğini farz edelim. Ancak o, beş duyusunun alanına giren şeyleri duymakta ve bunlardan birtakım hayalleri soyutlayabilmektedir. Bu halde, zihnine gelen bir fikir üzerinde hiç şüphe etmezse, bu, fitratın gereğidir, denilebilir. Şüphe ettiği hususlar ise fitrat gereği değildir. Ancak fitrat gereği olan her bilgi de doğru değildir, yine fitrî bir meleke olan akıl tarafından kontrol edilmesi, doğrulanması gerekir (es-Sâvî, 1993: 223).

Fitrata nispet edilen önermeler olarak fitriyât, Sâvî tarafından, orta terimi zihinde insanın doğası gereği var olan bir kıyas sayesinde elde edilen önermeler olarak tanımlanmaktadır. Küçük ve büyük terimleriyle matlup durumunda olan önerme zihinde oluşur oluşmaz bu orta terim akla gelir ve bir çaba olmaksızın sonuca ulaşılır. Bunun örneği, “Her dört, çifttir.” önermesidir. Burada ‘dört’ ve ‘çift’ kavramları tasavvur edildiğinde akıl hemen önceden mevcut olan orta terim vasıtasıyla bu iki kavram arasındaki ilişkiyi onaylar. Bu orta terim iki eşit parçaya bölünebilmektir (es-Sâvî, 1993: 222).

Fitriyât kesinlik bakımından evveliyâta yakın bir değere sahiptir. Ancak fitriyât, evveliyât gibi bizatihi kendisiyle değil, bir aracı (orta terim) vasıtasıyla bilinen önermelerdir. Fakat bu orta terim daima zihinde bulunur, asla kaybolmaz; bilgiyi edinmek isteyen birisi bu orta terimin hazır halde olmasından dolayı hemen sonuca ulaşır. Ayrıca fitriyât zamanla öyle bir hal alır ki, biz onu evveliyâta olduğu gibi, orta terim olmadan bizatihi önermenin kendisiyle elde edilir zannederiz; oysa araştırma sonucunda onun bir orta terimle bilindiğinin farkına varırız (Pehlivan, 2005: 17). Evveliyâta olan bu yakınlığından dolayı fitriyâta “bedihiyât-ı akliye” de denir (İsmail Hakkı, 1330: 263).

6) Vehmiyât: Sâvî, vehmiyâtı insandaki vehim kuvvetinin kabulünü zorunlu kıldığı önermeler olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bu tür önermelerden bazıları doğru, bazıları da yanlış olabilir. Doğru olanlar, bu kuvvetin duyulabilir şeyler konusunda verdiği hükümlerdir. Mesela, “Bir cisim, aynı anda iki yerde ve iki cisim aynı anda bir yerde bulunamaz” hükmü doğru olan vehmiyâttandır. Yanlış olanlar ise, vehim kuvvetinin duyulabilir şeylerden hareketle duyulamaz şeyler üzerine verdiği hükümlerdir. “Her var olanın bir mekânda var olması gerekir” yargısı buna örnek verilebilir. Vehmiyâttan yanlış olanlar ancak akıl sayesinde bilinebilir. Çünkü akıl, vehmin itiraz edemeyeceği öncüllerden, yine onun itiraz edemeyeceği şekilde

bir kıyas kurar ve sonuç vehmin elde ettiğine aykırı olursa, vehmin yanlış olduğu ortaya çıkmış olur.

Vehim, yaratılışı gereği duyulabilir şeylere benzemeyen, kütlesi ve hacmi olmayan soyut varlıkları idrak etme kabiliyetinden yoksundur. Hatta bu yüzden kendisini yani vehim kuvvetini dahi idrak edemez. Bunun gibi daha pek çok şeyi, korkuyu, öfkeyi, şehveti, üzüntüyü de vehim gücü idrak edemez. Böyle olunca, bu yeti ile yaratıcı, akıl, heyula, illet, malul gibi duyulabilirlerin çok üstünde olan varlıklar hakkında verilen hükümlerin yanlış olacağı âşikardır (es-Sâvî, 1993: 223).

Buraya kadar sayılan evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, mütevâtirat ve fitriyât ile vehmiyâtın doğru olanlarına topluca “yakiniyât” denilebileceğini söyleyen Sâvî bunların burhan türünden kıyasların öncülleri olduklarını ifade etmektedir (es-Sâvî, 1993: 227).

Kesin bilgi veren önermeleri bu şekilde açıklayan Sâvî, bilgi değeri bakımından daha düşük seviyede olan ve kesin bilgi vermeyen önermelere geçmektedir. Bunların ilki meşhurâtır.

7) Meşhurât: İbn Sina'nın “yaygın olan” anlamında “zâiât” dediği (İbn Sina, 1985: 99) meşhurât, herkesin veya çoğunluğun üzerinde ittifak etmiş olması sebebiyle tasdik edilen görüş ve hükümlerdir. “Adalet güzeldir”, “Yalan çirkindir”, “Masum birine suç atmak çirkindir” ve “İnsanların özel hayatını öğrenmeye çalışmak çirkindir” vb. yargılar meşhurâta örnek olarak verilebilir (es-Sâvî, 1993: 224).

Burada Sâvî'nin, daha çok insanlığın ortak değerleri olan evrensel ahlak ilkelerini meşhurât olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Buna karşılık daha dar bir alanda kabul gören ve yaygınlaşan önermeleri bu sınıf içerisinde değerlendiren mantıkçılar da vardır. Örneğin İbn Rüşd, belli bir sanat ehli arasında, bu sanat ehlinden çoğu veya meşhur olanlar arasında yaygın olan önermeleri de meşhurâttan saymaktadır (İbn Rüşd, 1979: 42). Aynı şekilde Gelenbevî, belli bir alanda uzmanlaşmış kişiler arasında yaygın olan hükümleri de meşhurâttan kabul etmekte ve buna da kalamcılar ve filozoflar arasında yaygın olan teselsülün bâtil olduğu fikrini örnek vermektedir (Gelenbevî, 1306a: 52).

Bunlar fitrat gereği olan şeyler değildir. Bunların meşhur olması, insan hayatını düzenlemelerinden, utanma, merhamet gibi bazı insani duygulardan, nesiller boyunca süregelen bazı toplumsal alışkanlıklardan veya çelişigine rastlanmayan

birtakım tümevarımlardan kaynaklanıyor olabilir. Bunlar kesinlik ifade etmezler. Çünkü insan bunlarda şüpheye düşebilir veya bunların yokluğunu tasavvur edebilir (es-Sâvî, 1993: 224).

Sâvî'nin burada ifade ettiği, meşhurâtın kesin bilgi vermeyeceği ve fitrat gereği olmadığı görüşleri de eleştiri konusu olmuştur. İbn Teymiyye, özellikle “Adalet güzeldir” ve “Zulüm çirkindir” önermelerini ele alarak bunların akıl ve fitrattan kaynaklandığını ve evrensel olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla bu tür önermeler kesin bilgi veren önermelerin (yakiniyât) en önemlilerinden biri olarak kabul edilmelidir (İbn Teymiyye, 2003: 347-348).

Kesin bilgi vermeyen diğer bir önerme çeşidi de makbulâttır.

8) Makbulât: Sâvî'ye göre makbulât, kendisine has semavi bir emir veya temâyüz ettiği bir fikir veya görüş sayesinde sözüne güvenilir olduğu kesinlik kazanmış birinden duyulması sebebiyle tasdik edilen görüşlerdir. “İyi insanlar ödüllendirilecek ve kötüler ceza görecektir” hükmü gibi din ve hikmet büyüklerinden duyarak kabul ettiğimiz görüşler bu kabildendir (es-Sâvî, 1993: 224).

Sâvî'nin makbulâtın tanımında kullanıldığı “semavi bir emir” ifadesinin genellikle peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerametleri olarak anlaşıldığını görmekteyiz. Bunun dışında zühd, ilim, güzel ahlak gibi hasletleriyle güvenilir oldukları anlaşılmış olan din ve hikmet büyüklerinden alınan sözlerin makbulâtın sayılacağı mantık eserlerinde kaydedilmektedir (bkz.: İbn Sina, 1985: 97; el-Kazvinî, 1998: 232; Gelenbevî, 1306a: 53; el-Bursevî, 1327: 309).

9) Müsellemât: Sâvî'nin kesin bilgi vermeyen öncüller arasında saydığı müsellemât, muhatap tarafından kabul edilmiş olması sebebiyle alınan öncüllerdir. Bunlar aslında yukarıda sayılan öncül çeşitlerine de girebileceği halde, burada esas olan kriter muhatabın kabul etmiş olmasıdır (es-Sâvî, 1993: 225).

10) Müşebbehât: Diğer mantıkçıların yukarıdaki öncül çeşitleri hakkında bilgi verirken değindikleri müşebbehâtı Sâvî müstakil bir başlık altında ele almaktadır. Ona göre müşebbehât, lafız veya anlamındaki bir benzerlik sebebiyle evveliyât, meşhurât, makbulât veya müsellemâtın zannedilmeleri sebebiyle tasdik edilen, fakat aslında bu sınıflardan olmayan önermelerdir (es-Sâvî, 1993: 225).

Abduh, bu konuda şöyle bir açıklama yapmaktadır: Lafız bakımından benzerlik ‘hâriku'l-âde’ kelimesi içerisindeki ‘âdet’ kavramında olduğu gibi ve

anlam bakımından benzerlik de ‘hârik’ kelimesinde olduğu gibidir. Bu kavram kerametın tanımında kullanılınca yanlış anlaşılmiş ve halkın alıştığı tarzın dışına çıkan her şey keramet sanılmıştır. Oysaki ‘âdet’ kelimesi tarifte kullanıldığı anlamıyla yani Allah’ın yaratıkları hakkında tekrar eden sünneti anlamında ve ‘hârik’ kavramı da Kâdir-i Muhtar’dan, varlıklar üzerinde karar kılmış olan düzeninin hilafına sâdır olan şeyler anlamında alınsa, pek çok cahilin kalbinden dalalet perdesi kaldırılmış olur (es-Sâvî, 1993: 225).

11) Söзде Meşhurât: İbn Sina’nın *İkinci Analitikler*’deki tasnifinin (İbn Sina, 2006c: 17) etkisiyle yer verdiği bu başlık altında Sâvî, ilk duyulduğu anda, zihnin iyice düşünmeden meşhurâtın sanarak kabul ettiği öncülleri incelemektedir. Ona göre, üzerinde biraz daha düşünüldüğünde bunların meşhurâtın olmadığı anlaşılır. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.), “Zâlim de olsa, mazlum da olsa kardeşine yardım et!” buyurmuştur (bkz.: el-Buharî, 1987: 2262). Duyanlar, ilk anda bunun meşhurâtın olduğunu sanmış, ancak biraz düşününce öyle olmadığını anlamışlardır. Çünkü meşhur olan anlayış, zalim dahi olsa kardeşe yardım etmek değil, onu zulümden kurtarmaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) de kendisine sorulduğunda bu sözün ne şekilde anlaşılması gerektiğini izah etmiştir (es-Sâvî, 1993: 225).

Her ne kadar bu tür öncülleri ayrı bir başlık altında ele alıyorsa da Sâvî, aslında bunların müşebbehât içerisinde ele alınmasının daha doğru olabileceğini de itiraf etmektedir. Çünkü bu öncüller meşhurâta benzemektedir (es-Sâvî, 1993: 226).

12) Maznunât: Maznunât, İbn Sina’ya göre, tasdikın kesin ve sabit olarak gerçekleşmediği ve aklın çelişğine de imkân verdiği hükümlerdir. Zihin, çelişğini mümkün görse de bu hükmü vermeye daha meyyâldir (İbn Sina, 1985: 100). Bu tanıma oldukça yakın bir tanım ortaya koyan Sâvî’ye göre, maznunât veya zanniyât, aksi mümkün görülmekle beraber, zann-ı galibe uyarak tasdik edilen önermelerdir. Zan ise, bir şeyin başka türlü olmasına ihtimal vermekle birlikte şu veya bu şekilde olduğuna inanmaktır. Gece ortalıkta dolaşan birinin hırsız olduğuna veya düşmanla gizlice görüşen birinin ihanet ettiğine hükmetmek bu tür önermelerdendir. Ayrıca yukarıda sayılan bütün önerme çeşitleri, eğer tasdik kesin değil de aksine imkân tanıyacak şekilde olursa, maznunât sınıfına dâhil edilebilir (es-Sâvî, 1993: 226, 275).

13) Muhayyelât: İbn Sina’nın tasdik edilmek üzere değil, bir şey hakkında başka bir şeyin tahayyül edilmesi için söylenen önermeler olarak tarif ettiği (İbn

Sina, 1985: 101) muhayyelât Sâvî'ye göre de tasdik edilmek üzere değil, insan nefsinde rahatlama, daralma, cesaret gibi birtakım etkileri meydana getirme gayesiyle söylenmiş olan sözlerdir. Örneğin, insanları bal yemekten alıkoymak isteyen birinin balı safraya ya da gül koklamaktan alıkoymak isteyen birinin gülü hayvan dışkısına benzetmesi buna örnek verilebilir. İnsan, bu önermeleri kabul etmese bile kendisinde kabul eden kimsenin haline benzer bir hal görüldüğünü fark etmektedir (es-Sâvî, 1993: 226).

Sâvî'den sonraki mantıkçıların muhayyelât hakkında benzer tarif ve bilgiler verdiklerini görmekteyiz. Örneğin, Gelenbevî'ye göre muhayyelat, doğru olmadıkları kesin olduğu halde sırf dinleyene neşe vermek veya nefret uyandırmak için hayal edilerek verilen hükümlerdir. Gelenbevî buna, içkinin akıcı bir yakut ve balın iğrenç bir kustumuk olduğuna hükmetmeyi örnek vermektedir (Gelenbevî, 1306a: 52). Son dönem mantıkçılarından İsmail Hakkı'nın da aynı tarif ve örneği kullandığı görülmektedir (İsmail Hakkı: 1315: 88).

Kıyaslar, bu anlatılan öncül çeşitlerinin hangisinden kurulduklarına bakılarak tasnif edilmiş ve bundan kıyasın uygulama alanı olarak kabul edilen Beş Sanat ortaya çıkmıştır.

2.3.2. Beş Sanat

Aristoteles'in mantık eserlerini ihtiva eden *Organon* külliyyatının son beş kitabı olan *Burhan*, *Topikler*, *Hitabet*, *Şiir* ve *Safsata*'ya karşılık gelen Beş Sanat, İslam mantıkçıları tarafından kıyasın uygulama alanları olarak kabul edilmiş ve incelenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak Fârâbî'nin, sanatları "kıyasla yapılanlar" ve "kıyasla yapılmayanlar" olarak ikiye ayırdığını ve kıyasla yapılanlar bölümünde bu beş sanatı zikrettiğini görmekteyiz. Yine o, başka bir yerde aynı sanatları kıyası kullanmaya yarayan sanatlar olarak ifade etmektedir (Fârâbî, 1990a: 27; 1955: 76). Sonrasında İbn Sina *İşaretler ve Tembihler* ve *Kitabu'n-Necât* gibi bazı eserlerinde Beş Sanat'a hemen hiç yer vermezken, *Kitabu's-Şifâ* ve *Uyûnu'l-Hikme* gibi diğer bazılarında konuyu müstakil başlıklar altında incelemektedir (bkz.: İbn Sina, 1980: 11 vd.).

Sâvî'ye geldiğimizde, onun, İbn Sina'nın bazı eserlerinde yaptığı gibi, burhan üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmasına karşın, diğer sanatlara hemen hiç yer

vermediğini görmekteyiz. O, diğer sanatların hangi öncüllerden kurulduğunu ve faydasını çok kısa bir şekilde belirtmekle yetinmektedir. Sâvî'nin bu tavrı sonraki İslam mantıkçıları tarafından da devam ettirilmiştir. Onlar, burhan üzerinde nispeten daha ayrıntılı dursalar da Beş Sanat genelde çok kısa bir şekilde ele alınmıştır. Örnek olarak Kutbeddin Râzî'nin *Şemsiyye* şerhine bakarsak, pek çok konuyu etraflıca inceleyen yazarın Beş Sanatı çok kısa geçtiği görülmektedir (Kutbeddin er-Râzî, 1948: 167-170).

İslam mantıkçılarının kıyasın şekilsel tarafına çok fazla önem vermesine ve bu tarafı kılı kırk yararcasına incelemesine karşın, kıyasın içeriği ile ilgili olan Beş Sanat konusunda gösterdikleri bu tavır özellikle İbn Haldun tarafından eleştirilmektedir. Ona göre, mantığın asıl önemli olan kısmı, kıyasın içeriği ile ilgili olan konular yani Beş Sanat iken, bazı mantıkçılar bunları ya tamamen ihmal etmiş ya da üzerinde çok az durmuşlardır (İbn Haldun, 1991a: 598).

Şimdi Sâvî'nin Beş Sanat'a dair değerlendirmelerine geçelim.

2.3.2.1. Burhan

Beş sanat içerisinde hemen bütün klasik mantıkçılar tarafından üzerinde en fazla durulan ve temel kabul edilen kısım burhandır. *İkinci Çözümlemeler* kitabında bilimsel bilginin temeli olarak burhanı ortaya koyan Aristoteles'in, burhanı, zorunlu ve önsel olarak doğru, sonuçtan önce ve daha iyi bilinen ve sonucun sebebinin veren öncüllerden oluşmuş kıyaslar için kullandığı (Aristoteles, 2005: 11) görülmektedir.

İslam felsefesinde, Aristoteles'in eserlerinin çeviri ve şerhleriyle gündeme gelen burhan, Fârâbî tarafından zorunlu kesinlik ifade eden öncüllerden kurulan kıyas olarak tanımlanmaktadır (Fârâbî, 2008: 7). İbn Sina ise burhanı, kesin bilgi (yakın) elde etmek amacıyla yakiniyât türü öncüllerden kurulan kıyas olarak tarif etmektedir (İbn Sina, 1985: 102). İbn Sina'nın bu tarifi Sâvî tarafından da olduğu gibi benimsenmiş ve tekrar edilmiştir (es-Sâvî, 1993: 233).

Mantıkçıların burhana atfettiği bu öneme karşın, İbn Teymiyye burhanın varlıklar hakkında herhangi bir bilgi vermeyeceği kanaatindedir. Ona göre, burhan ancak tümel öncüllerden oluşur ve tümel bir bilgi sağlar. Oysaki hakikatte içinde yaşadığımız dünyada tümel bir şey yoktur, belli tekil şeyler vardır. Tümel ancak zihinde takdir edilen şeylerdir. O halde, burhan ile bilgi elde eden kimse aslında dış

dünya varlıkları hakkında hiçbir şey bilmiyor demektir. Dolayısıyla bilgi sayesinde edinilen kemalât da bu kimse için söz konusu değildir (İbn Teymiyye, 2003: 106). Bu eleştirisinde İbn Teymiyye, mantıkçıların tümel için geçerli olan her şeyin tikel için de geçerli olacağı ilkesini göz ardı etmiş görünmektedir. Mantıkçı, burhan sayesinde tümelin bilgisine sahip olduğunda, bu tümel içerisine giren bütün tikelleri de aynı şekilde bilmiş olmaktadır ki, mantıkta tümel önermelere ve burhana bu denli önem verilmesinin sebebi de budur. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu eleştirisi çok da geçerli görünmemektedir.

2.3.2.1.1. Burhan Çeşitleri

Sâvî, burhanı “varlık burhanı (burhan-ı inne)” ve “neden burhanı (burhan-ı lime)” olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre, varlık burhanı, orta terimi sadece söze inanılmasının veya sözün tasdik edilmesinin illeti olan kıyaslardır. Neden burhanı ise, orta terimi hakikatte hükmün var oluş sebebi olan burhandır. Hüküm, sonucun konu ve yüklemi arasındaki ilişki, yani büyük terimin küçük terimde bulunması demektir. Şüphesiz bu illet aynı zamanda sözün bağlanmasını ve tasdikini de ifade eder. Bu demektir ki, neden burhanı, mutlak anlamda illeti verir. Çünkü hükmün hem tasdik edilmesinin hem de bizâtihi varlığının illetini verir (es-Sâvî, 1993: 233).

Burhanın bu şekilde tasnifi Aristoteles'ten itibaren hemen her mantıkçı tarafından yapılagelmiştir. Nitekim Aristoteles ve onu takiben Fârâbî olanın bilgisini veren burhan ile nedenin bilgisini veren burhan arasında ayrıma gitmekte, ancak tasnifi açıkça ifade etmemektedirler (Aristoteles, 2005: 27; Fârâbî, 2008: 19-21). Tasnifin açıkça ifade edilmesini ise İbn Sina'da görmekteyiz. İbn Sina, orta terimin, yargının varlığının nedeni olduğu burhanları “neden burhanı” olarak ifade etmektedir. Ona göre, bu tür burhan doğru yargıdaki sebebi ve yargının varlığındaki sebebi, dolayısıyla mutlak anlamda sebebi verir. Eğer orta terim yalnızca tasdikini sebebi olursa, bu durumda burhan tasdikteki nedenselliği verir, varlıktaki nedenselliği vermez. Bu tür burhan da “varlık burhanı”dır ki, bu, yargının varlığına nedensellik olmaksızın delalet eder (İbn Sina, 2005: 73). Sâvî'nin, İbn Sina'nın bu görüşlerinden etkilendiği açıkça görülmektedir.

Sâvî sonrası İslam mantıkçıları da bu tasnifi devam ettirmişlerdir. Sözelimi Ürmevi, burhanda orta terimin, büyük terimin küçük terim hakkında geçerli olduğuna dair bir yargı ifade etmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, bu orta terim, büyük terimin küçük terimde var olmasının nedenini ifade ederse “neden burhanı” diye adlandırılır. Çünkü o, hem tasdikini hem de hükmün dış dünyadaki varlığının sebebini vermektedir. Ancak orta terim hükmün dış dünyada varlığını ifade edip sebebini ifade etmezse, bu da “varlık burhanı” olarak adlandırılır. Varlık burhanı da aslında bir neden ifade eder. Ancak bu sadece hükmün tasdikinin nedenidir (el-Ürmevî, 2006: 107). Ayrıca Kazvinî de *Şemsiyye*'de aynı bilgilere ilaveten bu burhan çeşitlerini örneklendirmektedir. O, neden burhanına “Bu adamın salgılarının dengesi bozulmuş; salgılarının dengesi bozulan kişi hummalıdır; o halde, bu adam hummalıdır” kıyasını örnek vermektedir. Onun varlık burhanına verdiği örnek ise, “Bu adam hummalıdır; hummalı olan kişinin salgılarının dengesi bozuktur; o halde, bu adamın salgılarının dengesi bozuktur” kıyasıdır (el-Kazvinî, 1998: 231).

Sâvî'nin burhanla ilgili olarak ele aldığı diğer bir konu da burhan-tanım ilişkisidir.

2.3.2.1.2. Burhan-Tanım İlişkisi

Klasik mantığın gayesinin tasavvur ve tasdik alanında kesin bilgiye ulaşmak olduğunu ve bunun da tanım ve burhan vasıtasıyla gerçekleştiğini daha önce ifade etmiştik. Sâvî, klasik mantığın bu en önemli iki bilgi aracı arasında bir karşılaştırma yapmakta ve birtakım benzerlikler tespit etmektedir.

Sâvî, öncelikle burhan ve tanımı hangi sorunun cevabı oldukları açısından incelemektedir. Ona göre, tanım ve burhan bu anlamda bir benzerlik arz eder. Şöyle ki, tanımın cevap verdiği “nedir?” ve burhanın cevap verdiği “niçin?” sorularının her ikisi de “hangi?” sorusundan sonra gelirler. Bu anlamda burhanın sorusu ile tanımın sorusu ve burhanın cevabı ile tanımınki arasında “hangi?”nin soru ve cevabından sonra olmaları bakımından benzerlik vardır. Çünkü özsel illetler şeyi yapıcıdır ve bu yüzden de bunlar “o nedir?”in sorusuna yani tanıma dâhildir. Bundan şu anlaşılıyor ki, burhan, tanımın elde edilmesinde bir yol olmasa da, bazı tanımların ki, bunlar orta terimleri şeyin özsel illetleri olan tanımlardır, ilham edilmesinde birtakım faydalar sağlayabiliyor. Sâvî, burada bu illetlerin özsel olmasının burhanla

anlaşıldığını söylemek istemediğini özellikle belirtmektedir. Çünkü ona göre, zaten özsel olduğu önceden bilinmeyen bir şey burhanda terim olarak kullanılamaz. Ancak burhan sayesinde sadece zihnin bu tanımlara dikkati çekilmekte ve dikkatsizlik ortadan kalkmaktadır. O, buna şöyle bir örnek vermektedir: “Ay niçin tutulur?” diye sorulduğunda “çünkü Yeryüzü onunla Güneş arasına girer” denir. Her ne zaman bu durum gerçekleşirse onun ışığı ortadan kalkar. Burada tutulmanın illeti ile tanımı aynıdır. Çünkü tutulma, Yeryüzü’nün Güneş ile arasına girmesi sebebiyle Ay’ın ışığının kesilmesidir. Bu burhan sayesinde zihnin, bu olayın tanımına dikkati çekilmiş olmaktadır. Ancak tam bir tanım burhanda bir terim, yani öncüllerden birinin bir parçası olmaz, bilakis iki parçası olur. Bu iki parçanın tanımda ortaya konma tarzı da burhandakinden farklıdır: Tanımda önce gelen burhanda sonra, tanımda sonra gelen burhanda önce gelir. Yukarıdaki örneğe dönersek, burhanda, Yer’in Güneş ve Ay arasına girmesi ışığın yok olmasından önce getirilir. Tanımda ise, ışığın yok olması başa alınarak Yer’in araya girmesi en son söylenir (es-Sâvî, 1993: 268).

Sâvî’nin, burhan ve tanım arasında bu karşılaştırmayı yaparken İbn Sina’nın *Kitabu’n-Necât*’ta vermiş olduğu bilgilerden yararlandığı anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Sina ve Sâvî’nin ifadeleri oldukça yakın hatta yer yer aynıdır (bkz. İbn Sina, 1985: 117-118).

Burhanı bu şekilde müstakil bir konu olarak ele alan Sâvî, beş sanatın kalan bölümlerine sadece öncüller hakkında bilgi verirken kısaca değinmekte, bunları müstakil bir konu olarak ele almamaktadır. Şimdi bu bilgiler ışığında Sâvî’nin bu sanatlara ilişkin görüşlerini değerlendireceğiz.

2.3.2.2. Cedel

Klasik mantık kitaplarının Beş Sanat’la ilgili kısımlarında burhandan sonra cedel yer almaktadır. Büyük ölçüde Aristoteles’in “*Topikler*” adlı eseri üzerine temellendirilen cedel, söz söyleme ve tartışma metodunun belirlendiği, kurallarının bulunduğu bir sanat olarak tanımlanabilir (Emiroğlu, 1999: 18).

Sâvî, cedeli, öncülleri açısından tanımlamakta ve özellikle faydası bakımından ele almaktadır. Ona göre cedel, meşhurât ve müsellemlât türünden öncüllerle yapılan kıyaslardır. Cedelin faydası ise, burhanı anlamaktan âciz olan ve

doğruya karşı çıkan insanları doğruyu kabule zorlamaktır. Ayrıca avamdan ayrıldığı için vaaz ve hitabeti kabul etmeyen ancak burhanı da anlayamayan insanlara doğru inançların telkin edilebilmesi için yine cedel kullanılır. Ayrıca her bilim dalının, kendisinden önce olan diğer bazı bilimlerde ispat edilebilen birtakım ilkeleri vardır. İlme yeni başlayan ve bu ilkeleri kabul etmekte zorlanan kimselerin ikna edilmesinde de cedel kullanılabilir. Dahası cedel yoluyla iki çelişik önermeyi elde etmek mümkündür. Şöyle ki, belli bir önermeyi cedel yoluyla hem ispatlamak hem de iptal etmek mümkündür. Aklın bu şekilde iki çelişik arasında gidip gelmesi esnasında hakikatin ortaya çıkması mümkün olabilir ve bu anlamda da cedelin belli bir faydası vardır (es-Sâvî, 1993: 228).

Sâvî'nin, cedelin öncülleri olarak meşhurât ve müsellemtâtı sayması Aristoteles'in anlayışından biraz ayrıldığını göstermektedir. Çünkü Aristoteles cedelin öncülü olarak sadece meşhurâtı kabul etmekte, müsellemtâtın söz etmemektedir (Aristo, 1967: 20). Ayrıca Fârâbî ve İbn Rüşd'ün de bu konuda Aristoteles'i takip ederek müsellemtâtı cedelin öncülü olarak zikretmedikleri görülmektedir (bkz.: Fârâbî, 2008: 2; İbn Rüşd, 1979: 43). İbn Sina ise bu konuda meşhurât ve müsellemtâtı kabul etmektedir ki (İbn Sina, 1980: 12), Sâvî'nin de onun görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Emiroğlu, cedelin, yukarıda sayılan faydaları dışında, ortaya atılan bir konuda çabuk delil getirme; bir tartışmanın teknik olarak nasıl sürdürüldüğünü ve bir sorunun nasıl irdelendiğini görme; akılyürütmeyi canlandırıp ilmi artırarak siyasette, eğitimde, diplomaside, günlük tartışmalarda kişiyi güçlü kılma gibi başka bazı faydalarının da olduğunu kaydetmektedir (Emiroğlu, 1999: 37).

Sâvî cedelden sonra hitabet sanatını incelemektedir.

2.3.2.3. Hitabet

Aristoteles'in, sonradan *Organon*'a dâhil edilen eseri *Retorik*'e dayanan hitabeti Aristoteles, belli bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi olarak tanımlamaktadır (Aristoteles, 2008: 37). Fârâbî ise kategorilerle ilişkilendirerek hitabeti, "gayesi on kategori konusunda ikna etmek olan kıyasî sanat" olarak tarif etmektedir. Ona göre hitabetin en önemli gayesi, dinleyenin zihninde bir kanaat meydana getirmektir (el-Fârâbî, 1976: 7). İbn Sina hitabeti, makbulât,

maznunât ve ilk duyulduğu anda meşhurâtta zannedilen öncüllerle kurulmuş olan kıyas olarak kabul etmektedir (İbn Sina, 1980: 13).

Sâvî'nin konuya dair görüşlerine baktığımızda, büyük ölçüde İbn Sina'dan etkilenecek hitabeti, sözde meşhurât, makbulât ve maznunât türünden öncüllerle yapılan kıyaslar olarak tarif ettiğini görmekteyiz. Ona göre hitabetin faydası, ortak menfaatler ve idari maslahatlar veya dini görevler hususunda toplumu ikna etmektir (es-Sâvî, 1993: 229).

Sâvî'den sonraki mantık eserlerini incelediğimizde genelde bu bilgilerin tekrarlandığını görmekteyiz. Sözelimi *İsagoji*'de, hitabetin, kendisine güvenilen birinden alınıp kabul edilmiş ya da tahmine dayanan öncüllerden oluşan kıyas olduğu ifade edilmektedir (Ebheri, 1998: 86). Bu bölümün şerhinde İsmail Hakkı, hitabetin amacının, insanları faydalı şeylere teşvik etmek ve zararlı şeylerden sakındırmak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, ilahî emirlere itaat, canlılara merhamet ve şefkat gibi hususlarda da hitabetin çok büyük faydası vardır. Ancak onun bu faydayı temin etmesi için söylenen sözlerin mukteza-yı hâle mutabık olması gerekir. Bilgi değeri açısından değil de faydaları açısından bakıldığında hitabet cedelden üstündür (İsmail Hakkı, 1315: 88).

Sâvî'nin hitabetten sonra ele aldığı diğer bir sanat da şiirdir.

2.3.2.4. Şiir

Aristoteles'in *Retorik* gibi Organon'a sonradan dâhil edilen diğer bir eseri de "*Poetika*"dır ve şiir konusunda söylenenlerin temelini bu eser teşkil etmektedir. Bu eserinde Aristoteles, şiiri, mantık biliminin bir bölümü olarak gördüğüne dair bir ifade kullanmamaktadır. Ancak daha sonraki mantıkçılar şiirin önermelerden kurulmuş olmasını dikkate alarak, mantık kitaplarında onu bir sanat olarak ele almışlardır (Emiroğlu, 2005: 232).

Şiirin ne olduğu, türleri, başarılı olması için gereken şartlar vb. konuları ele aldığı bu eserinde Aristoteles'in şiiri, söz aracılığıyla taklit eden sanat olarak gördüğünü (bkz.: Aristoteles, 2004: 11-12) söyleyebiliriz. İslam dünyasında Fârâbî şiiri, herhangi bir hâl veya şeyi daha üstün veya alçak tasavvur ettirmeye yarayan şeylerden terkip edilen kıyas olarak tanımlamaktadır (Fârâbî, 1955: 79). İbn Sina ise şiiri, muhayyel önermelerden kurulan kıyas olarak görmektedir (İbn Sina, 1980: 13).

Sâvî, sadece şiirin muhayyelât türünden öncüllerle yapılan kıyas olduğunu ifade etmekte başka bir bilgi vermemektedir (es-Sâvî, 1993: 229).

Şiir, sonraki mantıkçılar tarafından da tanım ve faydaları konusunda kısa bazı izahlar yapılarak ele alınmaktadır (örn. bkz.: Ebheri, 1998: 86; el-Kazvinî, 1998: 232; Kutbeddin er-Râzî, 1948: 169; Mehmed Fevzî, 1307: 143; Gelenbevî, 1306a: 53; el-Bursevî, 1327: 309-310). Ancak Aristoteles'in *Poetika*'sını örnek alarak konu ile ilgili nispeten ayrıntılı bilgiler veren kaynaklar da vardır. Sözgelimi, el-Muzaffer, tanım ve faydası yanında şiirin insan ruhunda tesir meydana getirmesinin nedenleri, sözün şiir olması için gereken şartlar, şiir melekesinin kaynağı, şiirin bilinçaltı ile ilişkisi gibi konularda açıklamalar yapmaktadır. O, şiirin faydalarını şöyle sıralamaktadır:

- a) Savaşta askerin cesaretini artırmak,
- b) Toplumunu dini ve siyasi görevlere teşvik etmek ve fikri ve iktisadi değişimlere hazırlamak,
- c) Liderleri övmek ve yüceltmek; hasımları da asağılamak ve zemmetmek,
- d) Eğlence meclisinde heyecan ve sevinç uyandırmak,
- e) Sevgiliye karşı olan isteği harekete geçirmek,
- f) İnsanları kötü fiillerinden alıkoymak,
- g) Gece meclislerinde hüznün, acı ve elemi tahrik etmek (el-Muzaffer, 1980: 403-415). Ancak burada verilenlerin çoğunun, mantıktan beklenen faydaların temini ile çok yakından ilgili olmadığı görülmektedir.

Sâvî, beş sanattan son olarak muğâlatayı ele almaktadır.

2.3.2.5. Muğâlata

Mantık, kişiyi doğru bilgiye ulaştırma yanında yanlış ve hileli bilgiden korumayı da amaçlar. Bu amacın gerçekleşmesini sağlayacak olan bilgiler mantık kitaplarında muğâlata ya da safсата başlıkları ile verilmektedir. Nitekim İslam mantıkçıları, muhatabı aldatmak, haksız bir biçimde gâlip gelmek, dil yanlışları veya başka yollarla muhatabı yanıltmak ve şaşkırtmak gibi gayelerle kurulan muğâlata, mantığın yanlıştan koruma işlevi bağlamında ele almışlardır (Emiroğlu, 1994: 237).

Aristoteles, *Organon*'un altıncı kitabı olan *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de kıyasın özellikle Sofistler eliyle nasıl yanlış ve hileli yollarda kullanıldığını ve bu

hileleri fark ederek bunlardan kurtulmanın yollarını göstermektedir. O, bu eserinde, Sofistlere özgü kaç çeşit akılyürütme bulunduğunu, bu akılyürütmenin bölümlerini, içerikten kaynaklanan hataların farklı çeşitlerini ve Sofistik akılyürütmeye dair başka bazı konuları ele aldığını belirtmektedir (Aristoteles, 2007: 9).

Konuyu Aristoteles'in bu eserini esas alarak inceleyen Fârâbî, muğâlatayı, gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur olduğu zannedilen öncüllerden kurulan kıyas olarak tanımlamaktadır (Fârâbî, 2008: 39). İbn Sina da muğâlata türünden kıyasların müşebbehât veya vehmiyâtan yapıldığını belirtmektedir. Burada müşebbehât, isim veya sıfatlardaki bazı benzerliklerden dolayı doğru olduğu zannedilen önermeleri, vehmiyât ise vehim kuvvetinin, duyulur alana kıyasla akledilir alan hakkında verdiği hükümleri ifade etmektedir (İbn Sina, 1980: 12).

Sâvî, bu konuda da İbn Sina'nın yolundan giderek muğâlatayı, vehmiyâtan yanlış olanlar ile müşebbehât türü öncüllerden oluşturulan kıyaslar olarak tanımlamaktadır. Ona göre, muğâlata bilgisine sahip olmanın amacı, bu tür hilelerden korunabilmektir. Ayrıca muğâlata, insanların bilgi seviyesini sınamak veya kendisini bilgili göstermeye çalışan insanların câhillik ve aczini ortaya koymak için de kullanılabilir (es-Sâvî, 1993: 229).

Muğâlatayı müşâğabe ve safsata olmak üzere iki bölüme ayıran mantıkçılar da vardır. Örneğin Gelenbevî, muğâlatanın, bir filozofa karşı ortaya konduğunda safsata; bir cedelciye karşı ortaya konduğunda ise müşâğabe ismini alacağını belirtmektedir (Gelenbevî, 1306b: 71). İsmail Hakkı, muğâlatanın bu iki türünü daha farklı bir şekilde tanımlamaktadır. Ona göre, öncülleri yakiniyâta benzeyen muğâlataya safsata, öncülleri meşhurâta benzeyene ise müşâğabe denir (İsmail Hakkı, 1315: 89). Emiroğlu, müşâğabeye "Her varlığın bir yeri ve yönü vardır; Allah da vardır; o halde, Allah'ın da bir yeri ve yönü vardır" kıyasını; safsataya ise, "Filan kimse gece karanlıkta doşarır; gece karanlıkta dolaşan zâhiddir; o halde, filan kimse zâhiddir" kıyasını örnek vermektedir (Emiroğlu, 1994: 245, 248).

Kıyasta yapılan belli başlı hata ve hileler hakkında da bilgi veren Sâvî, bu hataların ya kıyasın formundan ya da kıyasın maddesi olan öncüllerden kaynaklanabileceğini belirtmektedir. Kıyasın öncüllerinden kaynaklanan hata, bunların yanlış, sonucun aynı ya da sonuçtan daha az bilinir olmaları sebebiyle meydana gelebilmektedir. Kıyasın formundan kaynaklanan hatalar ise öncüllerin

formundaki bazı yanlışlıklar sebebiyle olabileceği gibi, doğrudan kıyasın formunda da olabilir. Sözelimi kıyasın, geçerli sonuç veren üç şekilden başka bir şekilde kurulması kıyasın formu ile ilgili bir hatadır (es-Sâvî, 1993: 277, 282).

Sâvî gibi kıyasın bozukluğunun madde veya formdan kaynaklanabileceğini söyleyen İsmail Hakkı, formdan kaynaklanan hatanın, kıyasın geçerli sonuç verme şartlarına riayet etmemek olduğunu belirtmektedir. O, bu duruma “İnsan canlıdır; her canlı cinstir; o halde, insan cinstir” kıyasını örnek vermekte ve bu kıyasta büyük önermenin tümel olması şart iken, bunun yerine doğal önerme kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca İsmail Hakkı, Sâvî’nin, kıyasın öncülleri ile ilgili hatalar arasında saydığı, sonucun öncüllerin aynı olması durumuna da izah getirmektedir. Ona göre bu, “müsâdere ale’l-matlub” denilen durumdur ve kanıtlanması istenen önermenin öncül olarak alınması demektir. Buna “Her insan beşerdir; her beşer gülerdir; o halde, her insan gülerdir” kıyası örnek verilebilir (İsmail Hakkı, 1306b: 89). Dikkat edilirse burada sonuç olan “Her insan gülerdir” önermesi, öncüllerden “Her beşer gülerdir” önermesi ile aynıdır. Dolayısıyla ispatlanması gereken önerme öncül olarak kullanılmış olmaktadır.

Sâvî’nin Beş Sanat’a dair bu değerlendirmeleri ile tasdik ile ilgili bölümü de tamamlamış bulunmaktayız. Şimdi çalışmamızda ulaştığımız sonuçları ve çalışmamızın bütününe ilişkin değerlendirmelerimizi ifade etmeye çalışacağız.

SONUÇ

Kendinden önceki filozofların fikirlerinden de yararlanarak mantığı bir bilim haline getiren Aristoteles'in mantığa dair eserleri *Organon* adıyla bir araya getirilmiştir. *Organon*, büyük ölçüde Süryani mütercimler tarafından Arapçaya çevrilmiş ve İslam dünyası mantıkla tanışmıştır. Bu dönemde felsefe ve mantık aktif bir düşünce ortamının oluşmasına katkıda bulunmuş ve bu alanlarda çok değerli eserler verilmiştir. Bu bağlamda özellikle Fârâbî ve İbn Sina'nın eserleri, Aristoteles ve şârihlerinin fikirlerini sürdürmenin ötesinde onları aşmıştır denilebilir.

XII. yüzyılda İran'da yaşamış bir mantıkçı olarak İbn Sehlan Sâvî, döneminde felsefe içerisinde görülen hemen her alanda eserler telif etmiş, ancak özellikle mantık alanındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. O, "*el-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*" adlı eserinde mantık meselelerine dair fikirlerini ortaya koymuş ve bunları diğer bazı risâlelerinde de özetlemiştir.

İbn Sehlan Sâvî, İslam dünyasında mantık biliminde birtakım köklü değişimlerin yaşandığı bir döneme tesadüf etmiştir. Bu dönem, kökleri İbn Sina'da bulunan bazı yeni yaklaşımların, mantıkçıların eserlerinde iyiden iyiye yer etmeye başladığı bir dönemdir. Sâvî'nin mantık anlayışını, bu değişimlerdeki yeri açısından değerlendirmek istiyoruz.

Mantığı, insanı akılyürütme esnasında hata yapmaktan koruyacak normatif bir sanat olarak gören Sâvî'nin, bu düşüncesiyle Aristoteles'ten itibaren görülen mantığın, bilimlerin aleti olarak telakki edilmesi anlayışını devam ettirdiği görülmektedir. Mantığın konusunu 'ikincil akledilirler' olarak belirlerken de Sâvî, mütekaddim İslam mantıkçılarını, özellikle de İbn Sina'yı takip etmiştir. Nitekim bu anlayış kendisinden kısa bir süre sonra değişmiş ve mantığın konusu, tasavvurat ve tasdikat olarak görülmeye başlanmıştır.

Tasavvurat konularından Beş Tümel'le ilgili olarak Sâvî, Porphyrios'çu çizgiyi devam ettirmiş, İhvan-ı Safa'da görülen türden farklı bir anlayışa yönelmemiştir. İhvan-ı Safa, "şahıs"ı da ekleyerek altı tümel kabul etmiştir.

İslam mantığındaki en köklü değişimlerden biri, kategorilerin mantık konuları dışında bırakılmasıdır. İbn Sina, bazı eserlerinde kategorilerin mantığın konusu olmaması gerektiği yönündeki görüşünü ifade etmiş, bazı eserlerinde de kategorilere

yer vermemiştir. Sâvî ise bu konuda İbn Sina'nın birinci tavrını sergileyerek kategorileri kitabına almış, ancak bunların esasına ilişkin açıklamaların mantık bilimi içerisinde yapılamayacağını da belirtmiştir. Bu anlamda Sâvî, kategoriler konusuna mantık kitapları içerisinde yer veren son İslam mantıkçılarından biridir. Sonraki dönemlerde bu konu mantık kitaplarından tamamen çıkarılmıştır.

Sâvî'nin sonraki mantıkçılardan ayrıldığı bir konu da önermenin unsurları konusudur. Sâvî, İbn Sina gibi, önermenin konu, yüklem ve rabitadan ibaret olan üç unsuru olduğunu kabul ederken, Kutbeddin Râzî, Gelenbevî gibi sonraki mantıkçılar bunlara dördüncü bir unsur daha ilave etmişlerdir. Bu dördüncü unsur, konu ve yüklem arasındaki ilişkinin onaylanması veya inkâr edilmesidir. Ancak burada şunu belirtelim ki, bu son mantıkçılar önermeye şekil itibariyle dördüncü bir unsurun eklenmesini değil, bağın, bu işlevi görecektir şekilde yorumlanmasını savunmuşlardır. Dolayısıyla önermenin dört unsuru ancak anlam itibariyle vardır ve şekil itibariyle önermenin üç unsuru olduğu hususunda bir tartışma söz konusu değildir.

Önermelerde modalite konusunda da Sâvî, İbn Sina ve diğer mütekaddim mantıkçıların fikirlerini benimseyerek üç türlü modalite kabul etmektedir: gereklilik, imkân ve imkânsızlık. Buna karşılık, Fahreddin Râzî'den itibaren sonraki mantıkçılar zorunluluk, devam, fiil ve imkândan ibaret dört türlü mod kullanmışlardır.

Önceki İslam mantıkçılarıyla sonrakileri ayıran önemli bir husus da yüklemli kesin kıyas şekillerinin sayısıdır. Sâvî, bu konuda Aristototeles, Fârâbî, İbn Sina gibi önceki mantıkçıların kabul ettiği üç şeklin varlığını kabul etmiştir. O, zihnin doğal işleyişinden uzak olduğunu ve birinci şekle döndürülmesinin külfetli olduğunu belirterek dördüncü şekli gereksiz görmüştür. Ancak ondan sonraki mantık eserlerinde dört şekle de yer verilmiştir.

Sâvî, İbn Sina'nın da bazı eserlerinde yaptığı gibi, Beş Sanat'tan sadece burhan üzerinde durmuş, diğerlerine sadece kıyasta kullanılan öncüller bağlamında temas etmiştir. Beş Sanat'ın bu şekilde ihmal edilmesi Sâvî'den sonra artarak devam etmiş, çoğu eserde bunlara birer cümle ile değinilerek geçilmiştir. Bu durum, mantığın formel yönüne giderek daha fazla önem verilmesine ve mantığın bu yönü en ince ayrıntılarına varıncaya kadar irdelenmesine karşın, içeriksel tarafının ihmal edilmesini beraberinde getirmiştir.

Bunların yanında Sâvî, İbn Sina'da gördüğümüz gibi, tanım ve kıyasta yapılan belli başlı hatalara dikkat çekerek “mantık yanlışları” olarak bilinen konuya da eserinde yer vermiştir. Hâlbuki bu konunun sonraki mantık kitaplarında genellikle ihmal edildiği görülmektedir.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Sâvî, İslam mantığındaki önemli değişimlerde ‘mütekaddimin’ denilen önceki mantıkçıların, özellikle de İbn Sina’nın görüşlerini benimsemiştir. Bu anlamda onu da mütekaddimin mantıkçıları arasında saymak ve İbn Sina ekolünün bir mensubu olarak görmek mümkündür. Bununla beraber yer yer Sâvî’nin, İbn Sina’ya bazı eleştiriler yönelttiğini de görmekteyiz. Bunlardan birinde o, İbn Sina’nın, mâhiyete delalet eden kavramları ‘müşterek özsel kavramlar’ olarak tanımlamasına karşı çıkmaktadır. Ancak Sâvî, bu eleştirisinde İbn Sina’yı yanlış anlamış görünmektedir, çünkü İbn Sina da zaten aynı eleştiriyi dile getirmektedir. Sâvî, ayrıca tanımın cins ve ayırmadan oluşması hususunda da İbn Sina’yı tenkit etmektedir. Ona göre, tanımın mutlaka cins ve ayırmadan oluşması gerektiğini söylemekle İbn Sina hata etmiştir. Bunun yerine Sâvî, kavramın özünü oluşturan şeyler her ne ise, tanımın da bunları ifade etmesi, bunlardan oluşması gerektiği kanaatinde dir.

Sâvî, İbn Sina’dan başka, isim vermeden Fârâbî’yi de eleştirmektedir. O, mümkün modalitesinin tanımında şu anda var olmamayı şart koşanlar bulunduğunu, oysaki bunun yanlış bir yaklaşım tarzı olduğunu ifade etmektedir. Fârâbî’nin eserlerinde, burada eleştirilen yaklaşımın yer alması Sâvî’nin onu eleştirdiğini göstermektedir. Ancak bu eleştirilerin aynı şekilde İbn Sina tarafından da yapılmış olması, Sâvî’nin Fârâbî’nin eserlerini bizzat tetkik edip etmediği noktasında şüphe uyandırmaktadır.

Bütün bunları göz önünde bulundurarak, Sâvî’nin İslam mantık geleneğinin klasik dönemini başarılı bir şekilde yansıtan bir mantıkçı olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca onun, İbn Sina’nın farklı eserlerinde yer alan mantık konularını düzenli bir şekilde yeniden telif ettiğini ve özetlediğini söylemek de mümkündür. Bu anlamda Sâvî’nin eserlerinin, özellikle İbn Sina ekolünü anlamada faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu noktada, dilinin sâde ve üslubunun basit olmasının da bu eserlerin önemini artıran hususiyetler olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

1. İbn Sehlan Sâvî'nin Eserleri

- es-Sâvî, İbn Sehlan (1898). *Kitabu'l-Besâiri'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*. (Nşr.: Muhammed Abduh). Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye.
- es-Sâvî, İbn Sehlan (1993). *el-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*. (Thk.: Refik el-Acem). Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnanî.
- es-Sâvî, İbn Sehlan (2004). *el-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*. (Thk.: Hasan el-Merâgî). Tahran: Şems-i Tebrizî.
- Sâvî, Zeyneddin Ömer İbn Sehlan (1337). *Tabsıra ve Du Risâle-i Diger der Mantık* (Thk.: Muhammed Taki Danişpejuh). Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran.

2. Kitaplar

- el-Acem, Refik (1993). et-Takdim. (İbn Sehlan es-Sâvî). *el-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*. (Thk.: Refik el-Acem). Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, 5-20.
- Ahmet Cevdet Paşa (1998). *Mi'yâr-ı Sedât*. (Sad.: Hasan Tahsin Feyizli). Ankara: Fecr Yay.
- Aristo (1967). *Organon V Topikler*. (Çev.: Hamdi Ragıp Atademir). İst.: MEB Yay.
- Aristoteles (1996). *Metafizik* (2. Bs.). (Çev.: Ahmet Arslan). İst.: Sosyal Yay.
- (1998). *Birinci Çözümlemeler*. (Çev.: Ali Houshiary). Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- (2002a). *Kategoriler* (2. Bs.). (Çev.: Saffet Babür). Ankara: İmge Kitabevi.
- (2002b). *Yorum Üzerine* (2. Bs.). (Çev.: Saffet Babür). Ankara: İmge Kitabevi.
- (2004). *Poetika* (11. Bs.). (Çev.: İsmail Tunalı). İst.: Remzi Kitabevi.
- (2005). *İkinci Çözümlemeler*. (Çev.: Ali Houshiary). İst.: Yapı Kredi Yay.
- (2007). *Sofistik Çürütmeler Üzerine*. (Çev.: Oğuz Özügül). İst.: Say Yay.
- (2008). *Retorik* (9. Bs.). (Çev.: Mehmet H. Doğan). İst.: Yapı Kredi Yay.
- Arslan, Ahmet (1999). *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yay.

- Atademir, Hamdi Ragıp (1974). *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Avicenna (1971). *Avicenna's Treatise on Logic Part One of Danesh-name Alai*. (İngilizceye Çev.: Farhang Zabeeh). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff
- Avicenna (1973). al-Qiyas. (Ed. and Trans.: Nabil Shehaby) *The Propositional Logic of Avicenna*. Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing, 35-281.
- Ayık, Hasan (2007). *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*. İst.: Ensar Neşriyat.
- el-Bağdâdî, Ebu'l-Berekât Hibetullah ibn Ali ibn Melka (1357). *Kitabu'l-Muteber fi'l-Hikme I*. (Neşr.: Şerefettin Yaltkaya, Süleyman Nedvi). Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniye.
- Bayrakdar, Mehmet (1998). *İslam Felsefesine Giriş* (2. Bs.). Ankara: TDV Yay.
- Batuhan, Hüseyin ve Grünberg, Teo (1970). *Modern Mantık* (2. Bs.). Ankara: Fen ve Edebiyat Fakültesi Yay.
- Bedevisi, Abdurrahman (2004). Muhtasarı's-Sâvî li-Sıvani'l-Hikme. (Ebu Süleyman es-Sicistanî el-Mantikî). *Sıvanu'l-Hikme*. Paris: Dar Byblion, 26-30
- Bingöl, Abdülkuddûs (1993). *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İst.: MEB Yay.
- Bochenski, J.M. (1957). *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North Holland Publishing.
- Bolay, M. Naci (1984). Yüklemin Niceliği Meselesi ve İbni Sina Mantığında Yüklemin Nicelikli Önergeler. *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane Yay., 587-601.
- Brockelmann, C. (1937). *Geschichte der Arabischen Litteratur Erster Supplementband I*. Leiden: E.J. Brill.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail (1987). *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi V* (Mehmed Sofuoğlu). İst.: Ötüken Neşriyat.
- el-Bursevî, Ahmed es-Sıdkî ibn Ali (1327). *Şerh-i Tasavvurat ve Tasdikât Mizanu'l-İntizam*. Dersaadet: Matbaa-i Ahmed Kamil.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid (2001). *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (3. Bs.). (Çev.: İbrahim Akbaba). İst.: Kitabevi Yay.

- el-Cürcani, Ali ibn Muhammed eş-Şerif (2003). *Kitabu't-Ta'rifat*. (Thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlı). Beyrut: Daru'n-Nefâis.
- Çapak, İbrahim (2006). *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yay.
- Çankı, Mustafa Namık (1954).). *Büyük Felsefe Lügati I*. İst.: Cumhuriyet Mat.
- Çıkar, Mehmet Şirin (2009). *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İst.: İSAM Yay.
- Daiber, Hans (1999). *Bibliography of Islamic Philosophy Volume I Alphabetical List of Publications*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Dânişpejuh, Muhammed Taki (1373). Pîşgoftâr (Zeyneddin Ömer ibn Sehlan Sâvî) *Tabsıra ve Du Risâle-i Diger der Mantık* (Thk.: Muhammed Taki Danişpejuh). Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 2-63.
- Demirci, Mustafa (1996). *Beytü'l-Hikme Kuruluşu İşleyişi ve Etkileri*. İst.: İz Yay.
- Ebherî (1998). *İsâgûcî Mantığa Giriş*. (Çev.: Hüseyin Sarıoğlu). İst.: İz Yay.
- Emiroğlu, İbrahim (2005). *Klasik Mantığa Giriş* (3. Bs.). Ankara: Elis Yay.
- Fârâbî (1955). *İlimlerin Sayımı*. (Çev.: Ahmet Ateş). İst.: Maarif Basımevi
- (1971). *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitabi Aristotalis fi'l-İbâre*. (Thk.: Wilhelm Kutsch and Stanley Marrow). Beyrut: Daru'l-Maşrık
- (1976). *Kitab fi'l-Mantık el-Hitâbe*. (Thk.: Muhammed Selim Sâlim). Mısır: Matbaatü Dari'l-Kütüb.
- (1985). *Kitabu Katagoryas*. (Thk.: Refik el-Acem). *el-Mantık inde'l-Fârâbî I*. Beyrut: Daru'l-Maşrık, 89-131.
- (1990a). *Mantığa Başlangıç*. (Ed. ve Çev.: Mübahat Türker-Küyel). *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 27-31.
- (1990b). *Küçük Kıyas Kitabı*. (Ed. ve Çev.: Mübahat Türker-Küyel). *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 97-126.
- (1990c) *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*. (Çev.: Mübahat Türker-Küyel). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- (2008). *Kitabu'l-Burhân*. (Çev.: Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper). İst.: Klasik Yay.
- Gelenbevî (1263). *Risâletü'l-İmkân*. Y.y.: el-Matbaatü'l-Âmire.

- (1306a). *Burhân-ı Gelenbevî*. Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye.
- (1306b). *Gelenbevî alâ İsağoci*. Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye.
- Grünberg, Teo (2002). *Modern Logic*. Ankara: METU Press.
- Gutas, Dimitri (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. (Çev.: Lütfü Şimşek). İst.: Kitap Yay.
- Hamilton, William (1860). *Lectures on Metaphysics and Logic IV*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.
- İbn Adıyy, Yahya (1988). Fi Tebyîni'l-Fasl beyne Sınâateyi'l-Mantıkî'l-Felsefî ve'n-Nahvi'l-Arabî. (Ed.: Sehban Halifat). *Makâlâtu Yahya ibn Adıyy el-Felsefiyye*. Amman: Menşûrâtu'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 414-424.
- İbn Haldun, (1991a). *Mukaddime II*. (Çev.: Z. Kadiri Ugan). İst.: MEB Yay.
- (1991b). *Mukaddime III*. (Çev.: Z. Kadiri Ugan). İst.: MEB Yay.
- İbn en-Nedim (1929). *el-Fihrist*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübra.
- İbn Sina, Ebû Ali (1910). *Mantıku'l-Maşrikiyyin ve'l-Kasidetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık*. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye.
- (1960). *el-İşârât ve't-Tenbihât mea Şerhi Nasîridin Tûsî*. (Thk.: Süleyman Dünya)Mısır: Daru'l-Maarif.
- (1985). *Kitabu'n-Necât*. (Haz.: Macid Fahri). Beyrut: Daru'l-Âfâkı'l-Cedide
- İbn Sina (1363). *eş-Şifâ el-İlâhiyat I*. (Thk.: el-Eb Anavâti, Said Zayid). Y.y.: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsrev.
- (1980). *Uyûnü'l-Hikme (2. Bs.)*. (Thk.: Abdurrahman Bedevi). Beyrut: Daru'l-Kalem.
- (2005). *İşaretler ve Tembihler*. (Çev.: Ali Durusoy vd.). İst.: Litera Yay.
- (2006a). *Kitabu's-Şifâ Mantığa Giriş*. (Çev.: Ömer Türker). İst.: Litera Yay.
- (2006b). *Kitabu's-Şifâ Yorum Üzerine*. (Çev.: Ömer Türker). İst.: Litera Yay
- (2006c). *Kitabu's-Şifâ II. Analitikler*. (Çev.: Ömer Türker). İst.: Litera Yay.
- (2010). *Kitabu's-Şifâ Kategoriler*. (Çev.: Muhittin Macit). İst.: Litera Yay.
- İbn Rüşd (1979). *Telhisu Kitabı'l-Cedel*. (Thk.: Charles Buttterworth). Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab.

- (1996). *Kitabu Analûtîkâ el-Ûlâ ev Kitabu'l-Kıyas*. (Thk.: Gerard Jéhamy). Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnanî.
- İbn Teymiyye, Takiyyeddin Ebi'l-Abbas (2003). *er-Redd ale'l-Mantıkiyyin*. (Thk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail). Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İmam Gazâlî (1994). *el-Mustasfâ İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I*. (Çev.: Yunus Apaydın). Kayseri: Rey Yay.
- el-İsfahanî, el-Allâme er-Râgıp (1996). *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'an*. (Thk.: Safvan Adnan Davudî). Dimaşk: Daru'l-Kalem.
- İsmail Hakkı (1315). *Mi'yarü'l-Ulûm*. Y.y.: Yunaki Panayotidis Mat.
- (1329). *Fenn-i Menâhic*. Dersaadet: Hukuk Mat.
- (1330). *Felsefe Dersleri*. Dersaadet: Hukuk Mat.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1995). *İslam'da Felsefe Akımları* (2. Bs.). İst.: Kitabevi Yay.
- Kaya, Mahmut (1983). *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İst.: Ekin Yay.
- (2003). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İst.: Klasik Yay.
- Kayacık, Ahmet (2004a). *Bağdat Mantık Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. İst.: Üniversite Kitabevi Yay.
- el-Kazvinî (1998). *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*. (Mehdi Fazlullah) *eş-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*. Beyrut: el-Merkezü'l-Sekâfiyyi'l-Arabî, 203-233.
- Keklik, Nihat (1969). *İslam Mantık Tarihi*. İst.: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- (1970). *Fârâbî Mantığı*. İst.: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Köz, İsmail (2000). *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.
- Löringhoff, von Freytag (1973). *Mantık Saf Mantık Sistemi*. (Çev.: T. Mengüşoğlu). İst.: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Lukasiewicz, Jan (1998). *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* (2. Bs.). Oxford: Clarendon Press.
- Mahdi, Muhsin (1970). *Language and Logic in Classical Islam*. (Ed.: G.E. von Grunebaum). *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

- el-Medâinî, İbn Ebi'l-Hadid (1996). *Şerhu'l-Âyâtî'l-Beyyinât*. (Thk.: Muhtar Cebî).
Beyrut: Daru Sâdır
- MEB Açık Öğretim Lisesi (2004). *Mantık 1-2 Ders Notu*. Ankara: Açık Öğretim
Lisesi Yay.
- Mehmed Fevzi (1307). *Fenarî Şerhi Hülâsatü'l-Mizân*. Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i
Osmaniye.
- el-Merâgî, Hasan (2004). Takdim ve Tahkik (İbn Sehlân es-Sâvî). *el-Besâiru'n-
Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*. (Thk.: Hasan el-Merâgî). Tahran: Şems-i Tebrizî,
2-48.
- Mihran, Muhammed (1978). *İlmu'l-Mantık*. Kahire: Daru'l-Maarif.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza (1980). *el-Mantık*. Beyrut: Daru't-Teâruf.
- Nasr, Seyyed Hossein (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*.
New York: State University of New York Press.
- en-Neşşar, Ali Sami (2000). *el-Mantıku's-Sûrî* (5. Bs.). İskenderiye: Daru'l-
Marifeti'l-Camiye.
- Öner, Necati (1998). *Klasik Mantık* (8. Bs.). Ankara: Bilim Yay.
- (1999). *Felsefe Yolunda Düşünceler* (2. Bs.). Ankara: Akçağ Yay.
- Özlem, Doğan (2007). *Mantık* (9. Bs.). İst.: İnkılap Kitabevi.
- Pehlivan, Necmettin (2005). *İçerik Bakımından Kıyas*. Ankara: Basılmamış Yüksek
Lisans Tezi.
- Porphyrios (1948). *İsagoji*. (Çev.: Hamdi Ragıp Atademir). Konya: Atademir Yay.
- er-Râzî, Fahreddin (1415). *Şerhu Uyûni'l-Hikme*. (Thk.: Ahmed Hicazî Ahmed es-
Sekâ). Tahran: Menşûrâtu Müesseseti's-Sâdık.
- er-Râzî, Kutbeddin Mahmud ibn Muhammed (1948). *Tahriru'l-Kavâidi'l-Mantikiye
Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiye* (2. Bs.). Mısır: Mustafa el-Bânî el-Halebî ve
Evladuh.
- Rescher, Nicholas (1964). *The Development of Arabic Logic*. England: University of
Pittsburgh Press.
- Reymond, Arnold (1942). *Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit*. (Çev.: Hilmi Ziya
Ülken). Ankara: Maarif Vekilliği Neşriyatı.
- Ross, David (2002). *Aristoteles*. (Çev.: Ahmet Arslan vd.). İst.: Kabcacı Yay.

- Street, Tony (2004). *Arabic Logic*. (Ed.: Dov M. Gabbay and John Woods). *Handbook of the History of Logic I*. Amsterdam: Elsevier B.V., 523-596.
- (2005). Fahraddin ar-Razi's Critique of Avicennan Logic. (Ed.: Dominik Perler). *Logik und Theologie: Das Organon im Arabischen und im Lateinischen Mittelalter*. Leiden: Brill Academic Publishers, 99-116.
- Studtmann, Paul (2008). *The Foundations of Aristotle's Categorical Scheme*. Milwaukee, WI, USA: Marquette University Press.
- es-Suyutî, Celâleddin Abdurrahman (2005). *el-Hâvî lil-Fetâvâ*. (Thk.: Halit Tartûsî). Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî.
- (t.y.). *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*. (Nşr.: Ali Sami en-Neşşar). Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sühreverdî, Şihâbeddin Yahya (1380). *Mecmuat-i Musannefât-i Şeyh-i İşrak I*. (Nşr.: Henry Corbin). Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-i İnsanî ve Mütâlaât-ı Ferhengî.
- Şâtıbî (1999). *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi I* (2. Bs.). (Çev.: Mehmed Erdoğan). İst.: İz Yay.
- eş-Şehrezûrî, Şemseddin (2004). *Tarihu'l-Hukemâ*. Paris: Dar Byblion.
- Taylan, Necip (1996). *Mantık Tarihçesi Problemleri* (4. Bs.). İst.: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- et-Tevhidî, Ali ibn Muhammed Ebu Hayyan (2004) *el-İmta ve'l-Muânese* (Nşr.: Abdurrahman el-Mustavî). Beyrut: Daru'l-Marife.
- Tezcan, Mahmut (1996). *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay.
- The Port-Royal Logic (1861). (5. Bs.). (İngilizceye Çev.: Thomas Spencer Baynes). Edinburgh: James Gordon.
- Toktaş, Fatih (2004). *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İst.: Klasik.
- et-Tûsî, Nasîreddin (2004). *Esâsu'l-İktibâs fi'l-Mantık I*. (Arapçaya Çev.: Molla Hüsrev). (Thk.: Hasan eş-Şâfiî ve Muhammed es-Said Cemaleddin). Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe.
- Türker-Küyel, Mübahat (1990). *Fârâbî'nin Bazı Eserleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Ural, Şafak (1995). *Temel Mantık* (2. Bs.). İst.: Çantay Kitapevi.

Ülken, Hilmi Ziya (1942). *Mantık Tarihi*. İst.: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.

----- (2004). *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri* (6. Bs.). İst.: Ülken Yay.

eİ-Ürmevî, Siraceddin (2006). *Metaliu'l-Envar*. (Hasan Akkanat). *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metaliu'l-Envar Tahkik Çeviri İnceleme I*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi, 1-368.

Whately, Richard (1834). *Elements of Logic*. New York: James Monroe & Co.

Yaren, Tahir (1982). *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.

----- (2003). *İbn Sina Mantığına Giriş*. Ankara: İlâhiyât.

3. Makale, Ansiklopedi ve Sözlükler

Antonelli, G. Aldo (1998). Definition. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, II*, 845-849. London and New York: Routledge.

Atay, Hüseyin (1968). Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XVI), 35-66.

Ayni, M. Ali (2005). Türk Mantıkçıları. (Sad.: Naim Şahin). *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (17), 343-354.

Bilen, Osman (2001). Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XIII-XIV), 89-100.

Bolay, Süleyman Hayri (1999). *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (8. Bs.). Ankara: Akçağ Yay.

Cevizci, Ahmet (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (3. Bs.). İst.: Paradigma Yay.

Cihan, Ahmet Kamil (2001). Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (11), 211-222.

Çaldak, Hüseyin (2001). Mantık Sanatı ve Faydaları. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 417-422.

Çapak, İbrahim (2004). İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), 25-42.

- el-Ehwany, Ahmed Fouad (1956). Present-Day Philosophy in Egypt. *Philosophy East and West*, 5 (4), 339-347.
- Emiroğlu, İbrahim (1994). Muğâlata nedir?. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (VIII), 237-260.
- (1999). Cedel Nedir?. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XII), 17-37.
- Grünberg, Teo vd. (2003). *Mantık Terimleri Sözlüğü* (3. Bs.). Ankara: METU Press.
- Gutas, Dimitri (1982). Review: The Siwan Al-Hikma Cycle of Texts. *Journal of Americal Oriental Society*, 102 (4), 645-650.
- Hocaoğlu, İsmail (1995). Abbasi Devri Çeviri Çalışmaları, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXXVI, (1-2), 453-463.
- Hökelekli, Hayati (1996). Fitrat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13, 47-48. İst.: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Kaya, Mahmut (1992). Beytülhikme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6, 88-90. İst.: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Kayacık, Ahmet (2004b). Sâvî ve el-Besâir Adlı Mantık Eseri Üzerine Bir İnceleme. *Felsefe Dünyası*, (39), 42-54.
- (2009). Ömer b. Sehlân Sâvî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36, 202-203. İst.: : Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Leaman, Oliver (2000). Islamic Philosophy and the Attack on Logic. *Topoi*, (19), 17-24.
- Meiland, Jack W. (1999). Category. (Ed.: Robert Audi). *The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition*. New York: Cambridge University Press.
- Meyerhof, Max (1948). Ali al-Bayhaqi's Tatimmat Siwan al-Hikma: A Biographical Work on Learned Men of the Islam. *Osiris*, 8 (1948), 122-217.
- Nortmann, Ulrich (2002). The Logic of Necessity in Aristotle – an Outline of Approaches to the Modal Syllogistic, Together with a General Account of de dicto - and de re –Necessity. *History and Philosophy of Logic*, 23 (2002), 253-265.
- Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (Çev.: Hakkı Hünler). İst.: Paradigma Yay.

- Sabra, A.I. (1965). A Twelfth-Century Defence of the Fourth Figure of the Syllogism. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 28 (1965), 14-28.
- Stead, Christopher (1998). Logos. *Routledge Encycpodia of Philosophy*, 5, 817-819. London and New York: Routledge.
- Uludağ, Süleyman (1987). İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi. *İslamî Araştırmalar*, (4), 40-51.



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Özgeçmiş

| | | | | |
|--|--|---------|-----------------------|------|
| Adı Soyadı: | Yusuf DAŞDEMİR | | | |
| Doğum Yeri: | Akçaören | | | |
| Doğum Tarihi: | 20.01.1981 | | | |
| Medeni Durumu: | Evli | | | |
| Öğrenim Durumu | | | | |
| Derece | Okulun Adı | Program | Yer | Yıl |
| İlköğretim | Akçaören İlkokulu | | Akçaören Köyü / Niğde | 1990 |
| Ortaöğretim | Atatürk Ortaokulu | | Niğde / Merkez | 1993 |
| Lise | Niğde Lisesi | | Niğde / Merkez | 1996 |
| Lisans | Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | | Konya | 2001 |
| Yüksek Lisans | | | | |
| Becerileri: | Orta seviyede Arapça ve İngilizce | | | |
| İlgi Alanları: | Felsefe, Mantık | | | |
| İş Deneyimi: | İlk ve orta dereceli resmi okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenliği | | | |
| Aldığı Ödüller: | - | | | |
| Hakkımda bilgi almak için önerebileceğim şahıslar: | Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ | | | |
| Tel: | 531 540 18 35 | | | |
| E-Posta: | dasdemir81@hotmail.com | | | |
| Adres | Malazgirt Mh. Afşin Sk. No: 7/3 Selçuklu / KONYA | | | |