

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

**EBU HAMİD EL-GAZALİ’NİN MANTIK
ANLAYIŞI**

Doktora Tezi

İbrahim ÇAPAK

Ankara-2003

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

EBU HAMİD EL-GAZALİ'NİN MANTIK ANLAYIŞI

Doktora Tezi

İbrahim ÇAPAK

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. M. Tahir YAREN**

Ankara-2003
T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(MANTIK)
ANABİLİM DALI

EBU HAMİD EL-GAZALİ'NİN MANTIK ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri
Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

ÖZET

Çapak, İbrahim, Ebu Hamid el-Gazali'nin Mantık Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Doç.Dr. M. Tahir Yaren, 294s.

Bu tezde Gazali'nin mantık anlayışını inceledim. Tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, genel olarak mantıksal kavramları, mantığın önemi, amacı ve faydaları gibi belli başlıkları ele aldım. Gazali'ye mantık, olumlu veya olumsuz bakımdan dini prensiplerle ilgili bir şey içermez. Ona göre mantığın amacı, delillerin ve kıyasların çeşitlerini, önermelerin şartlarını, onların oluşumunu, tanımın kurallarını incelemektir. Gazali'ye göre mantık bütün bilimlerin ölçüsüdür.

Birinci bölümde, tanım ve kavram teorilerini inceledim. Kavram çeşitleri, onların hayal ve önermelerle olan ilişkilerinin önemini vurgulayan Gazali, kavramları kıyaslardan meydana gelen bir yapının parçaları olarak düşünür. O, beş tümel ve kategorileri kavram başlığı altında ele alır. Ayrıca Gazali, tanım konusu ve onun çeşitlerinin önemini zikreder ve tanımda yapılabilecek yanlışlıkların yerleri üzerinde durur.

İkinci bölümde önermeler, onların çeşitleri ve şartlarını inceledim. Üçüncü bölümde ise kıyas ve beş sanat konularını ele aldım. Ayrıca bu bölümde tümevarım ve analogi konularına değindim. Gazali'ye göre beş sanat burhan, cedel, hitabet, muğalata (safsata) ve şürden oluşur.

Sonuçta, tez bölümlerindeki ana fikirleri özetledim ve Gazali'nin mantık tarihindeki yerine dikkat çektim.

ABSTRACT

Çapak, İbrahim, Ebu Hamid al-Ghazali's views on logic, Ph. D. Thesis, Advisor: Doç.Dr. M. Tahir Yaren, 294p.

In this dissertation, I investigate Ghazali's views on logic. The dissertation consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the Introduction, I make a general survey of logical concepts and study certain topics such as the importance of logic, its aims and uses etc. According to Ghazali, logic contains nothing which indicates for or against the principles of religion. The aim of logic, for him, is the study of different kinds of proofs and syllogism, the conditions of propositions and their combination, and the rules for definition. Logic, in Ghazali's view, is the measure of all sciences.

In the First Chapter, I examine the theories of concept and definition. Ghazali emphasizes the importance of the kinds of different concepts and their relation to image, and propositions. He considers concepts as the building blocks of propositions from which the syllogisms are made. Ghazali includes the study of five universals and categories under the topic of concepts. In addition, Ghazali mentions the importance of definition and its various kinds and also points to the common mistakes made concerning definitions.

In the Second Chapter, I investigate the subject of propositions, their kinds and conditions. In the Third Chapter, I study the subject of syllogism and the five arts. I also examine nondemonstrative proofs such as induction and analogy. The five arts, according to Ghazali, consists of demonstration, dialectic, rhetoric, poetics and sophistic elenchi.

In the Conclusion, I summarize the main findings of the chapters and point to the place of Ghazali in the history of logic in Islamic tradition.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER -----	I
KISALTMALAR -----	IV
ÖNSÖZ -----	V
GİRİŞ -----	1
GAZALİ'YE GÖRE MANTIK İLMİNİN ÖNEMİ, FAYDALARI VE AMACI ____	1
1. Mantık İlmî ve Önemi: _____	1
2. Mantık İlminin Faydaları _____	9
3. Mantık İlminin Amacı _____	12
I- BÖLÜM -----	15
GAZALİ'DE KAVRAM VE TANIM TEORİSİ -----	15
A- KAVRAM TEORİSİ _____	15
1. Kavram ve Terim _____	15
2. Terim _____	17
3. Anlamları Bakımından Terimler _____	19
4. Farklı Şeyleri Ortak Olarak İsimlendirme Bakımından Terimler _____	24
5. Terimin Anlama Delaleti _____	27
6. Kavram ve Önerme _____	29
7. Kavram ve Hayal _____	30
8. Kavramın Çeşitleri _____	32
9. Kavramlar Arası İlişkiler _____	39
10. Algılanmaları Bakımından Kavramlar (Varlıkların İdraklerimize Nisbeti) ____	40
BEŞ TÜMEL _____	43
KATEGORİLER _____	49
B- TANIM TEORİSİ _____	66
1. Tanım _____	66
2. Tanımı Elde Etmenin Metodu _____	70
3. Soru Sorarak Tanımlama _____	71
4. Bilginin Elde Edilmesinde Tanıma Olan ihtiyaç _____	75
5. Tanım – Burhan ilişkisi _____	79
6. Tanımın Maddesi ve Sureti _____	81
7. Tanımın Çeşitleri _____	82
8. Tanımın Şartları _____	86
9. Tanımda Hataya Düşülen Yerler _____	88
10. Tanımlamada Zihnin En Fazla Zorlandığı Yerler _____	93
11. Tanımlanamazlar _____	94

II-BÖLÜM -----	97
ÖNERMELER -----	97
1. Önermenin Tanımı _____	97
2. Önermenin Yapısı _____	100
3. Önerme Çeşitleri _____	102
3.1. Oluşumu (Terkip) Bakımından Önergeler _____	102
3.2. Nitelikleri Bakımından Önergeler _____	107
3.3. Nicelikleri Bakımından Önergeler _____	110
4. Yüklemin Konuyla İlişkisi Bakımında Önergeler (Modalite) _____	114
4.1. Mümkün Önergeler _____	117
4.2. İmkansız (mümteni) Önergeler _____	118
4.3 Zorunlu (vacip) Önergeler _____	118
5. Önermenin Döndürülmesi _____	120
6. Çelişik Önerme ve Şartları _____	125
III- BÖLÜM -----	132
AKIL YÜRÜTME VE TASDİK ÇEŞİTLERİ -----	132
A. AKIL YÜRÜTME _____	132
I- KIYAS _____	134
1. Kıyas ve Tanımı _____	134
2. Kıyasın Şartları _____	141
3. Kıyasın Çeşitleri _____	142
3.1. İktirani (Yüklemlı) Kıyaslar _____	142
3.2. İstisnalı (Şartlı) Kıyaslar _____	174
3.3. Hulfi Kıyas _____	187
3.4. Nakıs Kıyaslar (Eksik Öncüllü Kıyaslar) _____	189
3.5. Bileşik Kıyaslar _____	194
4. Kıyasın Maddesi _____	196
5. Sonucun Öncüllerden Çıkmasının Gerekliliği _____	200
6. Kıyasın Değeri _____	201
7. Kıyasta Yapılan Yanlıkların Yerleri (Mesârâtül Ğalat) _____	204
8. Fıkhi Kıyasların Kaynakları (Medâriku'l Ekyasi'l Fıkhiyye) _____	219
II- TÜMEVARIM (İSTİKRA) _____	223
III- ANALOJİ (TEMSİL) _____	232
B- TASDİK ÇEŞİTLERİ VE BEŞ SANAT _____	242
1. Tasdik Çeşitleri _____	242

2. Beş Sanat _____	244
3. Beş Sanatta Kullanılan Öncüllerdeki Önerme Çeşitleri _____	255
<i>SONUÇ</i> -----	<i>275</i>
<i>BİBLİYOGRAFYA</i> -----	<i>281</i>

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.y.	: Aynı yer.
b.	: Bin, ibn
Bkz.	: Bakınız
Bsk.	: Baskı
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D.İ.A	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed	: Editör
h.	: Hicri
Hızr.	: Hazırlayan
M.	: Miladi
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
md.	: madde
Nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölüm
S.	: Sayfa
Sy.	: Sayı
Tahk.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme
V.b.	: Ve benzeri
V.d.	: Ve devam
Uni.	: Üniversite

ÖNSÖZ

İnsan, düşünme yetisiyle doğan bir varlıktır. Dolayısıyla ilk insan Hz. Adem'den beri düşünce vardır. Fakat bu düşünce zaman geçtikçe gelişmiş ve sistemli bir hal almıştır. İlkel toplumlarda düşünce gelişimi, son derece zayıf iken toplumların gelişmesiyle düşünce dünyaları da gelişmiş ve böylece medeniyetler yeni gelişmelere sahne olmuştur. Bu gelişmelerle yeni bir takım bilimler doğmuş ve bunlar zamanla sistemli hale gelmiştir. Bir bilim olarak mantık da insanlık medeniyetinin ilerlemesiyle -her ne kadar daha önceden insan düşünüyor olsa da- doğmuştur. Bu bilimin ilk kurucusu Aristoteles (m.ö. 384-322)'dir. Fakat mantık biliminin Aristoteles ile ortaya çıktığını söylemek doğru olmaz. Çünkü bu bilim, ondan önce de Hind ve Çinliler de olduğu gibi bazı toplumlar tarafından kullanılıyordu, ancak mantık bilimini ilk defa sistemli hale getiren Aristoteles olmuştur.

İslam kültür dünyasında mantık çalışmalarının Aristoteles'in eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesi ile başladığı kabul edilir. Arapça'ya yapılan tercüme mantığa karşı ilgiyi artırmış ve sistemli bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır. İslam dünyasının ilk filozofu olarak bilinen Kindi (ö.873), Aristoteles'in mantık eserleriyle ilgili bir takım çalışmalar yapmakla beraber, asıl mantık çalışmaları Farabi (870-950) ile başlar. Bu bakımdan Farabi, "Muallimi Sani" olarak isimlendirilmiştir. Farabi'den sonra İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli mantıkçı İbn Sina (980-1037)'dir. İbn Sina da Farabi gibi Aristoteles'i takip etmiş, onun mantık eserini şerh etmiştir. Bununla birlikte söz konusu her iki filozof önemli özgün eserler de ortaya koymuşlardır. Ancak ne Farabi ne de İbn Sina mantığın İslam dünyasında meşrulaşması yönünde ciddi adımlar atmamışlar ve bir çok İslam alimi tarafından Grek ilmi olduğu ileri sürülerek reddedilen mantık ilmini İslami ilimlere uygulama çabası içerisinde bulunmamışlardır. İslam dünyasında mantığı ciddi anlamda meşrulaştıran ve İslami ilimlere uygulayan Gazali (1058-1111) olmuştur. Bu bakımdan Gazali'nin mantık anlayışı oldukça önemlidir.

Gazali'nin sadece mantık değil, kelim, tasavvuf, felsefe ve diğer birçok ilimle ilgili önemli eserleri vardır. Bu eserler üzerinde hem İslam dünyasında hem de

Batıda birçok çalışma yapılmakla beraber mantık anlayışı üzerinde pek durulmamıştır. Dolayısıyla Gazali'nin mantık anlayışını incelerken onun kendi eserlerini kaynak olarak kullanmaya özen gösterdik, ayrıca Türkçe'ye kazandırılmış eserlerinden de asıllarıyla karşılaştırarak faydalandık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Gazali'nin mantık anlayışı iki çalışma dışında incelenmemiştir. Bunlardan biri Refik Acem'in 1989 yılında yayımlanan *el-Mantık İnde'l Gazali* adlı eseridir. Acem, bu çalışmasında Gazali'nin mantık anlayışını bir bütünlük içerisinde ele almak yerine onun bazı görüşlerini kısaca özetlemektedir. Mesela; bizim tezimizde, son derece önemseydiğimiz tanım, önerme ve kıyas konularını Acem, sadece eserinin birinci bölümünde ele almaktadır. Gazali'nin mantık anlayışını konu edinen ikinci eser ise Ahmed A.T. es-Seyyid'in 1981 yılında Edinburg'da *Ghazali's Views on Logic* ismiyle yaptığı doktora çalışmasıdır. es-Seyyid, çalışmasının birinci bölümünde, mantığın Gazali dönemine kadar İslam dünyasına nasıl girdiği, ikinci bölümde Gazali'nin mantığa karşı tutumu, üçüncü bölümde Gazali'ye göre kesin bilgi ve mantık, dördüncü bölümde Gazali'ye göre Kur'an ve mantık beşinci bölümde ise Gazali'ye göre hukuk (fıkıh) ve mantık başlıklarını incelemektedir. Dolayısıyla bizim çalışmamız aynı şahsı konu edinmesi nedeniyle zikredilen eserlerle isim olarak ve kısmen de olsa konu içerikleri bakımından bazı noktalarda paralellik benzerlik arz edebilir fakat plan, metot ve konuyu işleyiş tarzı açısından tamamen farklıdır.

Bize göre söz konusu iki çalışma Gazali'nin mantık anlayışının ortaya konmasında çok yararlı olmakla beraber, yeterli değildir. Ayrıca da tespit ettiğimiz kadarıyla ülkemizde tek başına Gazali'nin mantık anlayışını konu edinen herhangi bir doktora çalışması mevcut değildir. Yüksek lisans düzeyinde ise Gazali'nin bir mantık eseri olan *Mihakku'n-Nazar* üzerine Ahmet Kayacık, Kayseri'de "*Gazali'nin Mihakku'n-Nazar adlı eserinin tercüme ve değerlendirilmesi*" adıyla bir çalışma yapmıştır. Bu çalışma isminden de anlaşılacağı gibi Gazali'nin mantık ile ilgili görüşlerini ortaya koymak yerine sadece *Mihakku'n-Nazar* adlı eseri eksen almaktadır. Bu bakımdan "*Gazali'nin Mantık Anlayışının*" incelenmesinin isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Biz çalışmamızın girişinde Gazali'ye göre mantık ilminin önemi, amacı ve faydalarını inceledik. Birinci bölümde Gazali'ye göre kavram ve tanım teorisi, ikinci

bölümde önermeler ve üçüncü bölümde de akıl yürütme ve tasdik çeşitlerini ele aldık.

Bu konuyu çalışmayı tavsiye eden sayın hocam Prof. Dr. Necati ÖNER'e ve yine bu konuyu çalışmamın isabetli olacağını ifade ederek, benden hiçbir yardımını esirgemeyen sayın hocam ve danışmanım Doç. Dr. M. Tahir YAREN'e, tez komitesinde bulunan ve yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR ve Doç. Dr. Şaban Ali Düzgün'e, tezi okumanın yanı sıra fikirleriyle katkıda bulunan sayın Yrd. Doç. Dr. İsmail KÖZ ve Yrd. Doç. Dr. Hadi ADANALI'ya şükranlarımı sunuyorum.

İbrahim ÇAPAK

Ankara 2003

GİRİŞ

Gazali'ye göre mantığın ne olduğu konusuna geçmeden önce kısaca mantığın sözcük anlamı ve tanımı üzerinde durmak gerekir. “Mantık” sözcüğü, Arapça söylemek, konuşmak, dile getirmek anlamlarına gelen “nutk” kökünden türetilmiştir. Mantık, Grekçe “logos” sözcüğünün karşılığıdır. “Logos”, akıl, düşünme, ilke, söz v.b. anlamlara gelir. Mantığın bir çok tanımı yapılmakla beraber biz burada bunlardan birkaçını vermekle yetineceğiz. “Mantık, hakikate sevk eden zihin işlemlerinin bilimidir”, “Mantık, düşünme yasalarının bilimidir”, “Mantık, bilinenden bilinmeyeninin elde edilmesine vasıta olan ilimdir.”¹ Mantık, bütün ilimler için son derece önemlidir. Bu nedenle bütün ilimlere bir giriş olarak kabul edilmektedir. Önergelerin oluşturulması, kavramların anlamlı bir şekilde düzenlenmesi, bir takım öncüllerden hareketle sonuca varmak bütün ilimler için söz konusudur. Bunlar ise bilindiği gibi mantığın konusuna girer; bu bakımdan mantık bilmek bütün ilimler için zorunludur.

Gazali, mantığı bilmeyi son derece önemsemiştir. Onun bütün eserlerinde serpiştirilmiş bir şekilde mantık konuları mevcut olmakla beraber, sadece mantığı konu edinen eserleri de vardır. Gazali'nin mantığı incelemesi ve bütün ilimler için gerekli görmesi özellikle kendi dönemi için son derece önem arz etmektedir. Çünkü o dönemde mantık İslami ilimlerden sayılmadığı için eleştiriliyor ve hatta zararlı bir ilim olarak görülüyordu. Gazali mantığı inceleyerek onun diğer ilimlerde olduğu gibi İslami ilimlerde de ne kadar gerekli ve önemli olduğunu ortaya koydu. Gazali'nin genel anlamda mantık anlayışına geçmeden önce, ona göre mantığın ne olduğu, önemi, faydaları ve amacına bakmak faydalı olacaktır.

GAZALİ'YE GÖRE MANTIK İLMİNİN ÖNEMİ, FAYDALARI VE AMACI

1. Mantık İlmî ve Önemi:

Gazali, mantığı son derece önemsemiştir, onun eserlerinde mantığa ayrı bir yer vermesi ve mantığı İslami ilimlere sistemli bir şekilde uygulaması bunun en açık

¹ Bkz. Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 1996, s. 27-28; Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa, 1999, s. 13; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996, s. 13-14.

delilidir. Ayrıca Gazali, felsefenin bazı kısımlarını özellikle de metafiziği eleştirdiği halde mantığa ve açık seçik analitik düşünceye büyük saygı gösterir.² Ona göre mantık, doğru tanım ve kıyası, yanlış tanım ve kıyastan, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir ilimdir. Mantık ilmi, diğer bütün ilimlerin ölçüsü konumundadır³ ve hatta yeni bilgilere ulaşmanın tek yoludur.⁴ Mantık, bütün bilgiler, bütün bilimler için bir mizan, bir miyar, bir mihakk (ölçüt) gibidir. Bu ilmin ölçüsüne vurulmayan her fikrin ayarı bozuktur. Mantık ölçüsüne vurulmadıkça hangi bilginin tam ve hangi bilginin eksik olduğu bilinemez.⁵ Ayrıca Gazali'ye göre "Şiire göre vezin, iraba göre nahiv ne ise, akli delillere göre mantık da o dur. Zira, şiirin ölçüsüz olanı vezinli olanından ancak şiir vezinleri ile, irabın doğru olanı hatalı olanından nahiv yoluyla ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından ancak bu kitabın (*Miyaru'l-İlm fi Fenni'l-Mantık*) verdiği mantık ölçüleri ile ayrılır..."⁶ Görüldüğü gibi Gazali, mantık ile diğer ilimler arasında sıkı bir ilişkinin varlığına dikkat çekmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi mantık ile diğer ilimler arasındaki ilişki sıradan değil, şiir ile vezin ve irab ile nahiv ilimleri arasındaki ilişki gibidir. Yani vezinsiz şiir, irabsız nahiv ilmi olamayacağı gibi mantık ile alakası olmayan bir ilim de olamaz.

Farabi de bu konuda benzer şeyler söylemektedir. Farabi'ye göre, mantık nahiv ilmine benzer. Çünkü mantık ilminin akıl ile ma'kulata nisbeti, nahiv'in dil ile kelimelere olan nisbeti gibidir. Ona göre mantık ilmi, nahiv ilminin kelimeler hakkında verdiği bütün kanunların benzerini bize verir. Ayrıca Farabi'ye göre, mantık ilmi, aruz ilmine benzer. Çünkü mantık ilminin ma'kullere nisbeti, aruzun şiir vezinlerine olan nisbeti gibidir. Aruz ilminin şiir vezinleri için bize verdiği bütün kanunların makullerdeki benzerlerini bize mantık ilmi verir.⁷ Farabi, *et-Tavti'atu fi'l*

² Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), İstanbul, 2000, s. 42.

³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, (tahk. Süleyman Dünya), Mısır, 1961, s. 36.

⁴ Gazali, a.g.e., s. 37; Farabi, *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel) *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara, 1990, s. 23.

⁵ Bingöl, Abdulkuddüs, "Gazali ve Mantık Bilimi", *İslami Araştırmalar; Gazali Özel Sayısı*, 2000, s. 301.

⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961, s. 59-60.

⁷ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, Mısır, 1949, s. 54. Bkz. Cabiri, M. Abid "Mükevvinatü Fikri'l Gazali" *Ebu Hamid el-Gazali Dirasatü fi Fikrihi ve Asrihi ve Te'sirihi* içinde 1988, s. 57.

Mantık adlı eserinde de konuyla ilgili şunları söylemektedir: “Nahivin (gramer), dildeki yeri ne ise mantığın da akıldaki yeri odur. Nasıl nahiv, onu dilleri için şart koşan bir millette, dili düzenlerse, mantık ilmi de akılı, hataya düşmenin mümkün olduğu herhangi bir hususta, sadece doğruyu düşünecek şekilde, düzenler. Demek ki, nahivin dille ve sözlerle olan ilişkisi mantık ilminin akılla ve ma’kullerle olan ilişkisi gibidir. Nahiv, dilde söyleyiş bakımından hataya düşmenin mümkün olduğu yerde dilin ölçüsü olduğu gibi, mantık ilmi de ma’kullerde hataya düşmenin mümkün olduğu herhangi bir hususta aklın ölçüsüdür.”⁸ Görüldüğü gibi bu konuda Gazali ile Farabi’nin görüşleri arasında bir paralellik mevcuttur.

Gazali, bazı eserlerinde mantık ilmini, Eflatun’a dayandırmaktadır. Ona göre Eflatun’un öğrencisi Aristoteles, bu ilmi geliştirmiş ve delillendirme sanatını tertip etmiştir. Astronomi ve geometri (hendese) ilimleri de böyledir. Aristoteles’in kitapları bunlara da temel kaynak olmuştur.⁹ Aristoteles’in, mantık ilmini tertip ederek, felsefi ilimlerin daha kolay anlaşılır hale gelmesini sağladığını¹⁰ söyleyen Gazali, onun ilmini bize layıkıyla aktaranın Farabi ve İbn Sina olduğunu belirtir. Gazali’ye göre bu iki filozofun dışında Aristoteles’in ilmini bize aktaranlar, hatalı ve karışık olarak aktarmışlardır.¹¹

Gazali, filozofların mantık ilmi ile ilgili hükümlerinin doğru olduğunu, fakat mantığın sadece onlara ait bir ilim olmadığını zikreder. Ona göre mantık, kelamcılarının “Kitap en-Nazar” adını verdiği sanatın kendisidir. Filozoflar, bu ifadeyi kendi arzularına uyarak mantık şeklinde değiştirmişlerdir. Gazali, mantığın İslam alimleri tarafından “Kitap en-Nazar” ismi dışında bazen “Kitab el-Cedel” bazen de “Medarik el-Ukul” ismiyle kullanıldığını, güçsüz ve akıllı görünmek isteyen kişilerin mantık ilmini duyunca bunun, kelamcılarının bilmediği yabancı bir sanat olduğunu ve filozoflardan başka kimsenin bu sanattan haberdar olmadığını zannettiklerini ifade eder.¹² Ayrıca Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim* adlı eserinde mantığın temel

⁸ Farabi, *et-Tavti’atu fi’l-Mantık*, s. 19.

⁹ Gazali, *Miracu’s-Salikin, Resail*’in içinde, Beyrut, Lübnan, s. 56.

¹⁰ Gazali, *el-Munkız, Resail*’in içinde, Beyrut, Lübnan, tarihsiz, s. 36.

¹¹ Gazali, a.g.e., aynı yer.

¹² Gazali, *Tehafut el-Felasife*, (tahk. Maurice Bauyges), Beyrut, Lübnan, 1927, s. 45, *Tehafut el-Felasife*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1981, s. 14. Bkz. Josef von Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classic Islamic Culture*, içinde, Edit. G. E. Von Grunebaum, Los

konularından olan kıyas çeşitlerini “ölçü=mizan” olarak isimlendirmekte ve buna delil olarak da “Rahman, 1-9” ve “Haddid, 25.” ayetlerini¹³ göstermektedir. Aristoteles’e Muallim-i Evvel Farabi’ye de Muallimi Sani denmesinden rahatsızlık duyduğu anlaşılan Gazali, aynı eserde ilk öğreticinin Allah, ikinci öğreticinin Cebrail ve üçüncü öğreticinin de Peygamberler olduğunu ifade ederek mantığın kaynağını vahye dayandırmaktadır.¹⁴

Gazali’ye göre, mantık bütün ilimlerin ölçüsüdür. Bu bakımdan mantık bilmeden ilimlerin özüne varmak mümkün değildir. Ayrıca mantık, makuller konusunda düşünmenin aracı niteliğindedir ve bu noktada önemsenebilecek bir ihtilaf konusu da yoktur.¹⁵ Mantık ve matematik ilimleri fazla spekülasyona müsait olmadığından genellikle itiraza uğramamışlardır.¹⁶ Mantığın ele aldığı konular din ile ilgili olmadığından, onun din açısından reddedilmesini gerektirecek bir durum da söz konusu değildir.¹⁷ Gazali’nin felsefi ilimlerin altı disiplininde biri olarak kabul ettiği mantığa¹⁸ verdiği önemi, *el-Mustasfa* adlı eserine yazdığı mukaddimedeki, “bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak

Angeles, 1967, s. 22.; es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali el-Mehdi, *Menhecu'l-Felsefi inde'l Gazali ve Dekart lil Vusul İlel Hakika*, Kahire, s. 246-247.; Cebr, Ferid, “Müşkületü'l Marifeti Beyne Aristo ve'l Gazali: el-Mantık indel Aristo ve'l Gazali”, *el-Meşrik*, 54/1, 1960, Beyrut, s. 74.; Adanalı, A. Hadi, *Dialectical Methodology and its Critique Ghazali as a Case Study*, (Basılmamış D. Tezi), Chicago, Illinois, 1995, s. 114.

¹³ Söz konu ayetler şunlardır: “Rahmân (çok merhametli olan Allah), Kurân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı öğretti. Güneş de ay da bir hesap iledir. Bitkiler ve ağaçlar secde etmektedirler. Göğü yükseltti ve mizanı koydu. Sakın tartıda taşkınlık etmeyin. Tartıyı adaletle yapın, terazide eksiklik yapmayın.” (Rahman, 1-9). “Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve ölçüyü indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın dinine ve peygamberlerine görmeden yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.” (Hadid, 25).

¹⁴ Bkz. Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, Mısır, 1900, s. 21-22; Çağrı, Mustafa, D.İ.A. *Gazali Maddesi*, s. 496.

¹⁵ Gazali, *Tehafut el-Felasife*, s. 46.

¹⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 200.

¹⁷ Gazali, *el-Munkız*, s. 40.

¹⁸ Gazali, a.g.e., s. 38. Gazali, felsefi ilimleri; riyaziye, mantık, tabiiye, ilahiye, siyasiye ve ahlak şeklinde altı kısım olarak kabul etmektedir. Bkz. Aynı yer.

kavramamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güvenilmez,”¹⁹ şeklindeki ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır. Böylece Gazali, Aristoteles’in formel mantığına İslam aleminde meşruiyet kazandırmış, kendi döneminden başlayarak yakın zamanlara kadar medreselerde okunmasına sebep olmuştur. Onun “Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” demesi, o zamana kadar kabul görmeyen bir ilim dalı olan mantığın, İslam ilimlerinin temeli haline gelmesini sağlamıştır.²⁰ Aslında Gazali, “Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” demekle mantığa karşı takınılan olumsuz tavrı değiştirmekle kalmamış, onun öğrenilmesinin zorunlu olduğunu da vurgulamıştır. Bu da onun mantık ve felsefe düşmanı olmadığını gösterir.

Gazali, mantığı İslami ilimlere özellikle de fıkıh usulüne sistematik olarak uygulayan ilk kişi olarak bilinir.²¹ Ondan önce ciddi anlamda mantığı İslami ilimlere uygulayan olmamıştır. Gerçi Gazali’nin hocası Cüveyni, *el-İrşad* adlı eserinde mantığı kelama uygulama çabası içerisinde olmuştur ancak bu çaba çok yetersiz kalmıştır.²² Ayrıca Gazali’den önce Endülüs’te İbn Hazm (994-1064), bu çaba içerisinde olmuş, özellikle *el-Tagrib li Hadd el-Mantık* adlı eserinde mantığı savunmuş ve fıkıh ilminden örnekler vermiştir. Fakat o, Gazali’nin yaptığı gibi mantığı dini eğitim alanına sokmayı ve İslami ilimlere uygulamayı denememiştir.²³ Nicholas Rascher’e göre, Gazali’nin, mantığı başarılı bir şekilde İslami ilimlere uygulamasından sonra mantığın altın çağı denebilecek bir dönem başlamıştır.²⁴

Gazali’ye göre, mantıkta ne olumlu ne de olumsuz yönden dine taalluk eden bir şey yoktur. Mantık, kıyasların usulünü, burhanın öncüllerinin şartlarını, nasıl tertip edileceğini, haddi sahih denilen tarifi şartlarını, bunun nasıl takip edileceğini araştırır. Ona göre bilgi, ya tanım yoluyla öğrenilen tasavvurdan ya da burhan yoluyla öğrenilen tasdikten ibarettir. Bunlarda inkar edilmesi gereken bir yön yoktur.

¹⁹ Gazali, *el-Mustasfa min İlmi’l-Usul*, Mısır, h.1322, C. I. s. 10. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfa)*, (çev. Yunus Apaydın), Kayseri, 1994. C. I. s. 11.

²⁰ Uludağ, Süleyman, “Bir Düşünür Olarak Gazali”, *İslami Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, 2000, s. 251.

²¹ es-Seyyid, Ahmed, A.T., *Ghazali’s Views on Logic*, Ph.D. Edinburg Univ. 1981, s. 187.

²² Bkz. es-Seyyid, Ahmed, A.T., a.g.e., s. 21.

²³ es-Seyyid, Ahmed, A.T., a.g.e., s. 22,58; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul, 1991, s. 27,29.

²⁴ Bkz. Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, London, 1964, s. 64.

Bunlar Kelamcılarının ve diğer ilim erbabının delile ait zikrettikleri şeyler cinsindedir. Aralarındaki fark ifade şekillerinde görülür.²⁵ Gazali, mantığın dinle olumlu veya olumsuz anlamda bir ilgisinin olmadığını ifade etmekle beraber mantıkçılara bir takım eleştiriler de getirmektedir. Ona göre, felsefeciler genellikle mantık alanında doğru bir metoda dayanırlar. Çünkü mantıkta hata çok azdır. Ancak mantıkçılar anlam ve amaçlarda değil, kavram ve aktarımlarda hak ehline muhalefet etmektedirler. Onların amacı delil çıkarma (istidlal) yollarını süslemektir.²⁶ Ayrıca onlar tanım ve bölmeye (taksim) fazla önem verirler; bunları etraflı olarak anlatırlar.²⁷

Gazali'ye göre mantıkçılar, mantık ilminin uygulamasında da bazı yanlışlıklara sebep olmuşlardır. Mesela onlar, "burhan" için yakın ifade eden bir takım şartlar ortaya koymuşlar, fakat dini meseleleri inceleme sırasında bu şartlara tamamıyla riayet etmeyip çok toleranslı davranmışlardır.²⁸

Gazali, mantığın din ile bir ilgisinin olmamasına rağmen onunla ilgilenenlerin şu yönlerden dine zarar verebileceklerini ifade eder:

1. Bilgisiz insanların, dini savunmak amacıyla fasid fikirleri reddetmek için mücadele ederken filozoflar tarafından kabul gören ve önemsenen ilimlerin tamamına saldırmaları. Mesela, onlarla mücadeleye kalkışan bazı bilgisizler geometri, aritmetik, mantık ve astronomi - yıldızlar ilmi (ilm-i nücum) gibi dört ilmi inkara kalkışmışlardır. Halbuki bu ilimler, onların bilgilerinin temeli, sözlerinin unvanı ve delillerinin birer unsurudur. Bu ilimler üzerinde yapılan karşılıklı inatlaşma ve çekişmeler anlamsızdır.²⁹ Gazali'ye göre yapılması gereken, temel ilkelerde bulunması muhtemel hataları düzelterek bu ilkeleri, gereken yerlerde kullanmaktır, çünkü onlar bunu, ihmal etmiş ve kullanmamış olabilirler. Dünyanın yuvarlak olduğunu, iklimlerin değişmesini, yönlerin ve Güneş tutulmalarının incelenmesini inkar ve bunların yanlışlığı konusunda onlarla tartışmak ise tamamen

²⁵ Gazali, *el-Munkız*, s. 40. Bkz. E. Marmura, Michael, "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences And Logic" *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. By George F. Hourani, Albany, 1975, s. 103.

²⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 32

²⁷ Gazali, *el-Munkız*, s. 40.

²⁸ A.g.e., s. 41.

²⁹ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 56.

yersiz ve anlamsızdır.³⁰ Bu ilimlerin, dinin esaslarıyla hiçbir ilgisi yoktur, dolayısıyla mantıkçılar bunları inkar edenin aklından, hatta dininden şüphe edebilirler.³¹

2. Çoğu zaman mantığı inceleyen bir kimse onu beğenir, çok açık ve kesin bulur. Mantıkçıların, kendilerinden rivayet edilen ve küfre varan meseleleri bu gibi burhanlarla ispat ettiklerini sanır. Dini ilimlerde, o meseleler hakkında yapılan çalışmalara iyice vakıf olmadan yanlış fikirleri kabul ederek küfre düşer.³² Böylece Gazali, mantığı inceleyen kimselerin de hatalara düşmeye karşı hazırlıklı olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Aslında bu tehlike bütün ilimlerde söz konusudur. Mesela, mantık ilmiyle uğraşanların da bu ilimde yanlışlıklara düşmeleri mümkündür.

Gazali, muhaliflerine Aristoteles'in mantığını kullanarak karşı çıkar; çünkü ona göre, düşüncenin kanunlarını mantık ortaya koymuştur ve bunları inkar etmek imkansızdır; bunlar, matematiğin önermelerine benzer. O, delillerini çelişmezlik prensibine dayandırır ve Allah'ın fiillerinin de bu prensiple mutabakat halinde olduğunu ifade eder.³³ Aslında Gazali, mantığı muhaliflerine karşı kullanmakla beraber ona karşı sadece toleranslı olmakla kalmamış onu, güzel bir hayat kılavuzu olarak da gerekli görmüştür.³⁴

Gazali, *Kitab al-Muztazhiri*'nin adeta bir özeti niteliğinde olan *Kitab-Kavasim al-Batiniye* adlı çalışmasında, Batınilerin iddialarına karşılık dört delil getirir. Bu delillerde doğrudan mantık konularını ele almamakla beraber fikirlerini mantığın temel ilkelerine dayandırır, Batınilerin mantıktan faydalandıklarını fakat uygulamada yanlışlık yaptıklarını ifade eder.³⁵ Böylece Gazali, mantık ilminin hem olumlu hem de olumsuz şekilde kullanılabileceğini vurgulamıştır.

³⁰ A.g.e., s. 57.

³¹ Gazali, *el-Munkız*, s. 41. Bkz. Korlaelçi, Murtaza, "Gazali'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi", *Ebu Hamid Muhammed el-Gazali*, Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Ayrı Basım, Kayseri, 1990, s. 145.

³² Gazali, *el-Munkız*, s. 41.

³³ de Boer, T.j., *İslam'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Ankara, 1960, s. 112.

³⁴ Rescher, N., *Studies in the History of Arabic Logic*, 1963, London, s. 145.

³⁵ Bkz. Gazali, *K. Kavasim el Batiniye*, (nşr. Ahmet Ateş), *A.Ü.İ.F.Dergisi*, C. 3. 1954, s. 74,76. Gazali'nin bu çalışmasını Prof. Dr. Ahmet Ateş, "Batınilerin Belini Kıran Deliller" ismiyle A.Ü.İ.F. Dergisinin 3. cildinde yayınlamıştır.

Gazali, müderris olarak Bağdat'ta 1091'den itibaren geçirdiği dört yılın çoğu zamanını, felsefe okumaya ve felsefe hakkında yazmaya ayırmıştır. Onun, Bağdat'ta yaptığı incelemelerinde elde etmeyi amaçladığı şey, özellikle mantık, fizik ve metafizik alanlarında bu ilimleri uzmanlarıyla mukayese edilebilecek derecede bir bilgi elde etmek olmuştur.³⁶ Gazali, *el-Munkızu min-ad-Dalal* adlı eserinde, filozofların, kendilerinin bütün metafizik görüşlerini kıyas yoluyla ispat etmeyi başaramadıklarına işaret etmektedir; bu da onun mantıkla derinden ilgilendiğinin ve hem başkalarının, hem de bizzat kendi düşüncesinin mantıksal yönlerine önem verdiğinin bir belirtisidir.³⁷

Gazali'nin mantığa dair yazdığı eserler, onun mantığa olan ilgisini açıkça ortaya koymaktadır. Bu eserleri telif tarihi sırasına göre şöyle sıralamak mümkündür:

Makasıdu'l-Felasife (1095): Gazali, bu eserde mantık, fizik ve metafizik konusunda filozofların görüşlerini ele almaktadır. Bu eser aynı zamanda, Gazali'nin, mantıkla ilgili meselelerine değinmeksizin filozofların iddialarına cevap verdiği *Tehafütu'l-Felasife* adlı eseri için bir giriş olarak da kabul edilir.

Miyaru'l-İlm (1099): Bu eser Gazali'nin mantık ile ilgili en kapsamlı eseridir. Gazali bu eserde, bazı İslami terim ve örnekleri kullanmaya özen göstererek mantığın İslami ilimler için önemini vurgularken, Aristoteles'in mantık eserlerinden örnekler vermeyi de ihmal etmez.

Mihakku'n-Nazar (1099): Bu eserde de Gazali'nin mantık ile ilgili görüşleri yer almaktadır. Gazali, bu eserde mantıki terminolojiyi kullanmakla beraber, örneklerini kelimeler ve usul ilminden seçmektedir.

el-Kıstasu'l-Mustakim (1103): *el-Kıstas'ta* Gazali'nin mantığı ele alış tarzı onun diğer mantık kitaplarından biraz farklılık arz eder. Çünkü bu eserde Gazali, mantığın Kur'an kaynaklı olduğunu ifade ederek kıyas şekillerinin Kur'an'da mevcut olduğunu vurgular ve her kıyas çeşidini ayetlerden örnekler vererek açıklar.

Mustasfa min İlmi'l-Usul (1109): Bu eserde, *Mihakk'u-Nazar'da* yaptığına benzer mantıkla ilgili bir giriş mevcuttur. Bu bölüm kitabın geri kalan kısmında Gazali'nin açıkladığı gibi, fıkıh ilminin tamamen usulle ilgili yönlerini ele alıp, akli

³⁶ Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual*, Edinburgh, 1963, s. 58.

³⁷ A.g.e., s. 123.

ölçüler üzerinde yoğunlaşarak, usul ilmine bir giriş olarak düzenlenmiştir.³⁸ Gazali, bu eserinde hem Aristoteles mantığından hem de İslam hukukundan örnekler vermektedir. Ayrıca İslami terminolojiyi kullanmaya özen göstererek mantığı İslam hukuku alanında başarılı bir şekilde uygulamaya çalışmaktadır.³⁹

Gazali'nin mantık hakkındaki düşüncelerinin, kendini tamamen tasavvufa adadıktan sonra da değişmediğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Bu onun eserlerinin kronolojisinden çıkarılabilir. Nitekim, mantık hakkında geniş bilgi verdiği eserleri; *Makasıdu'l-Felasife* (1095), *Mihakku'n-Nazar ve Miyaru'l-İlm* (1099), *el-Kıstasu'l-Mustakim* (1103) ve *el-Mustasfa* (1109) yazılış tarihleri itibariyle göz önüne alındığında, mantık anlayışı bakımından öncekiler ile sonraki eserleri arasında önemli bir fark görülmez.⁴⁰ Zira Gazali, bütün eserlerinde mantığın önemine değinmiş ve mantığa karşı olumsuz bir tutum sergilememiştir.

2. Mantık İlminin Faydaları

Gazali, mantığın faydalarını önemle vurgulamıştır. Zaten o, mantığın faydalarına inanmasa mantığın bütün ilimler için gerekli olduğunu ifade etmez ve onu İslami ilimlere uygulamaya çalışmazdı. Ona göre bilinmeyenin bilgisi ancak bilinen ile elde edilir. Her bilinenle her bilinmeyenin bilgisine ulaşamadığı, aksine her bilinmeyenin kendisine uygun bir bilineninin olduğu, onu zihne getiren, zihinde hazırlayan özel bir yönteminin bulunduğu ve bu yöntemin bilinmeyeni keşfetmeye götürdüğü de açıktır. Gazali, tasavvurları keşfetmeye götüren yolu “tanım (hadd)” veya “ilintisel tanım (resm)” olarak isimlendirirken, tasdik edici bilgilere (el-ulumu't-tasdikeye) ulaştırın yolu da “hüccet” olarak isimlendirir.⁴¹ Ona göre kıyas, tümevarım (istikra), analogi (temsil) yöntemlerinin her biri değişik zamanlarda kullanılan birer akıl yürütme şeklidir. Hem tanım hem de kıyas, doğru olup kesin

³⁸ Acem, Refik, *Giriş, Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994, s. 22,23. Bkz. Acem, Refik, “el-Mantık fi Eba'dihi'l İslamiyeti ve'l Arabiyeti Beyne'l-Farabi ve'l-Gazali”, *Ebas*, c.xxxv, 1987, Beyrut, s. 24.

³⁹ Bkz. Josef von Ess, a.g.m., s. 47.

⁴⁰ Bkz. Çağrıçı, Mustafa, D.İ.A., *Gazali Maddesi*, s. 495; Taylan, N., *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul, 1989, s. 123; es-Seyyid, Ahmad, A.T., a.g.e., s. 28; Cebr, Ferid, a.g.m., s. 75.

⁴¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 35.

bilgi (yakini) ifade eden ve yanlış olup doğruya benzeyen olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu yollarla mantık, doğru bilgileri, yanlış olanlardan, kesinlik ifade eden bilgileri de kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayırır. O, bütün ilimlerin ölçüsü konumundadır. Terazide tartılmadan nasıl ki bir şeyin ağır olanı hafif olanından, kârlı olanı zararlı olanından ayırt edilemezse, ölçüye vurulmadan bir şeyin doğru olanı yanlış olanından ayırt edilemez. Dolayısıyla Gazali'ye göre mantık ilminin asıl faydası, doğru/geçerli bilgiyi yanlış bilgiden ayırmaktır.⁴² Mantık, kesin (yakini) bilgiyi, kesin olmayan bilgiden ayıran bir kanunlar bütünü ve bütün bilgiler için bir ölçüdür. Ayrıca bizi teorik bilgiye götüren tanım (hadd) ve kıyasta bazen madde, bazen şekil, bazen de hem madde hem şekil açısından hata olabilir ve böylece bunların sağlıklı olanları ile sağlıklı olmayanları, doğru olanları ile yanlış (galat) olanları birbirine karıştırılabilir. Bu karışıklıktan kurtulmanın en güzel yolu ve en güvenilir yöntemi mantık bilimidir.⁴³ Mantığın diğer bir faydası da doğru bilgiyi elde etmek isteyen kişiye tasavvur ve tasdikte doğru hüküm vermesini sağlamaktır.⁴⁴

Mantığın faydasız olduğunu iddia eden, Gazali'nin tanım ve kıyas anlayışını eleştiren İslam düşünürleri de olmuştur. Mesela İbn Teymiyye (ö.728/1326), mantığın sanıldığı gibi bir faydasının olmayacağını vurgulayarak Gazali'nin, dolayısıyla Farabi'nin mantık tanımlarına karşı çıkar. Ona göre mantık insanı doğruya yöneltmediği gibi yanlış yapanı da yanlışlıktan alıkoyamaz. Nitekim, Sahabe ve Tabiin, Aristoteles'in ortaya koyduğu mantığa ihtiyaç duymamış ve fikri yanlışlıklara da düşmemişlerdir. Ayrıca İbn Teymiyye, Gazali'nin Kur'an'da geçen mizan kelimesini kıyas şekillerinin karşılığı olarak almasına itiraz ederek, mizan kelimesinin adalet anlamında olduğunu ifade eder.⁴⁵

Gazali'nin mantığın faydalarıyla ilgili ifadelerini Farabi ve İbn Sina'da da görmekteyiz. İbn Sina mantığın faydasının, doğru tanım ile doğru kıyası, bunların çeşitlerini, ayrıca yanlış tanım ile yanlış kıyası ve bunların çeşitlerini bize öğretmek olarak kabul eder.⁴⁶ Farabi ise mantığın hataya düşmenin mümkün olduğu bütün

⁴² A.g.e., s. 36.

⁴³ Bkz. Bingöl, Abdulkuddüs, a.g.m., s. 300-302.

⁴⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 60

⁴⁵ Bkz. Salim, Muhammed Reşad, *Mukarenetün Beyne Gazali ve İbn Teymiyye*, Kuveyt, 1980, s. 30-31.

⁴⁶ İbn Sina, *en-Necat*, (tahk. el-Kurdi Muhyiddin Sabri) Mısır, h.1331, s. 5-6.

hususlarda düşünce kuvvetini doğru yöne sevk ettiğini ifade ederek,⁴⁷ Gazali'de olduğu gibi mantığı, bilgilerimizin doğruluğunu kontrol etmek için bir teraziye benzetir.⁴⁸ Ayrıca Farabi'ye göre mantık, akli düzeltmeğe ve yanlış yapılması mümkün olan noktalarda insanı doğruya yönelttiği gibi, yanlış yapan bir kimsenin ma'kullerde yanlış yapıp yapmadığından emin olması için bir takım kanunlar vererek kontrol görevi yapar.⁴⁹ Ebu Bişr Matta (870-940) ile Ebu Said el-Seyrafi (893-979) arasında geçen mantık ve gramer ile ilgili bir tartışmada Matta da, mantık ile doğru sözün yanlış olandan, doğru anlamın da yanlış anlamdan ayırt edilebileceğini ifade ederek mantığı bir teraziye benzetir.⁵⁰ Zikredilen ifadelerden de anlaşıldığı gibi bütün mantıkçılar mantığın faydaları üzerinde durmuş ve onun bilginiz için son derece önemli olduğunu vurgulamışlardır.

Gazali'ye göre mantıktan başka kesin bilgiyi elde etmenin yolu olmadığı için, onun bir faydası da bilgidен yararlanmaktır. Bilginin faydası da ebedi mutluluğun elde edilmesini sağlamaktır. Mutluluğu elde etmenin nefsin kemaline, tezkiye ve arındırılmasına dayandığı doğru olduğuna göre mantık zorunlu olarak büyük faydaları olan bir ilim dalıdır.⁵¹ Ona göre mantığın bir başka önemli faydası da, duyuların yanıltmalarına karşı insana aklın güvenilirliğini göstermesidir.⁵² Çünkü akıl bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmeyi sağladığı gibi, kişiyi çelişkiye düşmekten de alıkoyar. Bu durum bütün ilimler için böyledir.⁵³ Mantığın doğruyu yanlıştan ayırmasında dini olan ve dini olmayan ilimler açısından bir fark yoktur. Dolayısıyla mantık bütün ilimlerde doğru olanı yanlış olandan ayırır.

Gazali, Eş'ari'nin yolunu takip eden Ebu Bekir el-Bakilani (ö.333/944) ve diğer bazı kelamcılar tarafından kabul edilen in'inkas-ı edille (delilin butlanından medlulun butlanının lazım gelmesi) anlayışını mantıki ilkelere aykırı bularak "delilin çürütülmesinden, delilin hakkında ileri sürüldüğü meselenin çürütülemeyeceğini"

⁴⁷ Farabi, *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, s. 19.

⁴⁸ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s. 54.

⁴⁹ Farabi, a.g.e., s. 53-54. Bkz. Haddad, Fuad, "Al-Farabi's View on Logic and its Relation to Grammer", *Islamic Quarterly*, c.1: XIII, nr.4 (1969), s. 194.

⁵⁰ Leaman, Oliver, a.g.e., s. 32.

⁵¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s.37. Bkz. Dumitriu, Anton, *History of Logic*, C.II, Kent, 1977, s. 29.

⁵² Gazali, *el-Munkız*, s. 26.

⁵³ Taylan, N., a.g.e., s. 122.

ortaya koymuştur.⁵⁴ Böylece Gazali, in'ikas-ı edilleyi reddederek mantığın kapısını kelam ve diğer İslami ilimlere açmış, “Mantık bilmeyenin ilmüne güvenilmez” diyerek kelam, fıkıh, fıkıh usulü gibi ilimler için mantığı zorunlu görmüştür. Kendisiyle müteahhirin⁵⁵ ilm-i kelamının başladığı Gazali, kelam ilminde mantığı kabul etmek ve in'ikas-ı edilleyi reddetmekle mantık ilminin bu alanda da ne kadar faydalı bir ilim olduğunu ortaya koymuştur.

3. Mantık İlminin Amacı

Her ilminde olduğu gibi mantık ilminin de bir amacı vardır. Mantık ilminin amacı, tanım ve kıyasın doğru olanını yanlış olanından ayırt etmektir. Mantığın amacını ortaya koymak bakımından kıyas, tanımdan daha önemli bir yere sahiptir. Kıyas birleşiktir (murekkeb) ve en az iki öncülde oluşur. Her öncülde de bir konu (mevdu) ve bir yüklem (mahmul) bulunur.

Bileşik olan kıyası incelemek isteyen kimse, ister varlık isterse de bilgi hakkında olsun ilk önce kıyası oluşturan tekileri ve bu tekilerin cüzlerini ele almak zorundadır. Bir inşaat ustası önce tahta, çimento ve tuğlaya ihtiyaç duyar ve malzemesini hazırlar, daha sonra bina ile uğraşır.⁵⁶ Aynı şekilde bilgi de bilinenin yolunu izler. “Bilgi, bilinene uygun bir tasavvurdur.”⁵⁷ Bileşik olan kıyası elde etmek isteyen ilk önce bileşiği oluşturan öğelerin bilgisini elde etmelidir. Öyleyse öncelikle terimleri ve anlamlara delalet biçimlerini, anlam ve kısımlarını, konu ve yüklemden oluşan önermeleri ve kısımlarını, daha sonra da iki önermeden meydana gelen kıyası anlamak gerekir ki mantığın amacı anlaşılabilir.⁵⁸ Buna göre Gazali, mantığın amacını ortaya koyarken, mantığın alanına giren konu ve kavramların iyice bilinmesi gerektiğini önemle vurgulamaktadır.

⁵⁴ Öner, N., *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, 1967, s. 10; Batak, Kemal, “Tehafütü’l-Felasife ile Alakalı Genel Problemler”, *İslami Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, s. 381-382. Bkz. Topaloğlu, B., a.g.e., s. 26. vd.

⁵⁵ Bazıları Müteahhirin’i Sa’duddin Taftazani (ö. 792/1390) ile başlatır. Bkz. M. Ali Ayni, “Türk Mantıkçıları”, *Daru’l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sene: 3, Sayı: 10, İstanbul, 1928, s.52.

⁵⁶ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 37.

⁵⁷ A.g.e, s. 38.

⁵⁸ A.g.e., aynı yer.

Mantık ilminin bir amacı da akli şeyleri, hisse dayanan şeylerden ve inanç alanında (itikat) burhanı şüpheden ayırt etmektir.⁵⁹ Gazali'ye göre ayrıca mantığın amacı, akıl yürütme yollarını açıklamaktır. Bilinenler yardımıyla bütün bilinmeyenlere ulaşmak mümkün değildir, fakat bilinmeyenleri bilmenin en önemli yolu bilinenlerden hareket etmektir; bunu bize sağlayan da mantıktır. Gazali, mantığın sadece bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri elde etmeyi sağlayan bir metottan ibaret olmadığını, onun doğruyu (ilim), yanlıştan (cehil) ayırmaya yaradığını da ifade etmektedir.⁶⁰ İbn Haldun, mantık hakkında “mantık, bilinen şeylerden bilinmeyen, bilinmesi arzu edilen şeyleri çıkarma işleminde zihni yanlışlara düşmekten koruyan bir ilimdir. Mantığın faydası bilgi peşinde koşan kişiye tasavvur ve tasdikte doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlamasıdır”⁶¹ diyerek mantığın tanımında Gazali'de olduğu gibi amacını ve faydasını da zikretmektedir. Buna göre mantığın temelde amacı, bilinen şeyleri bilinmeyenlerden ayırmak ve zihni yanlışlıklara düşme ihtimalinden korumaktır.

Mantık ilminin diğer bir amacı da zihnin, doğruluğu apaçık olan bilgilerden bilinmeyenlere nasıl ulaşacağını öğretmektir. Bu intikalın metodu ise, doğruluğu bilinmeyen şeylerden kesinlikle şüphe etmektir.⁶²

Görüldüğü gibi Gazali, mantığı sadece bir alet olarak ele almamaktadır. O mantığı, bir alet olarak kullanmakla beraber onun bir ilim olduğunu da ifade etmektedir. Ayrıca bütün ilimlere bir giriş, bir başlangıç mesabesinde olduğu için bu ilim bilinmeden diğer ilimlere layıkıyla vakıf olmak mümkün değildir. Bu bakımdan

⁵⁹ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 110.

⁶⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 35; Taylan, N., a.g.e., s. 120.

⁶¹ Arslan, Ahmet, “Aristoteles ve İbn Haldun'un Mantık Anlayışları”, *İslam Felsefi Üzerine* adlı eserin içinde, Ankara, 1999, s. 160-161; İbn Haldun, *Mukaddime*, C. 2. (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1970, s. 592-593.

⁶² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 60.

Gazali'ye göre mantık salt bir ilim değil, bütün ilimlerle i içedir. Buradan hareketle Gazali'nin mantığı evrensel bir ilim olarak gördüğü söylenebilir

I- BÖLÜM

GAZALİ'DE KAVRAM VE TANIM TEORİSİ

A- KAVRAM TEORİSİ

1. Kavram ve Terim

Kelime olarak kavram, “kavramak”dan gelir ve bir objenin, bizim düşünmemizden bağımsız olan bir şeyin kavranması demektir.¹ En kısa ifadesiyle kavram, “Bir objenin zihindeki tasavvurudur”; diğer bir ifade ile “nesnelerin tarifi”nin ifadesidir. Buna fikir (ide) de denir. Kavram dil ile ifade edildiğinde bu, mantıkta terim olarak isimlendirilir.²

Gazali'ye göre kavram ve terimi ortaya koyabilmek için onun bir şeyin varlık mertebeleri olarak ifade ettiği şu aşamalara bakmak gerekir:

- 1) Şeyin kendi nefsindeki hakikati (ayandaki varlık).
- 2) Şeyin hakikatının idesinin (misal) zihinde sabit olması (kavram).
- 3) Şeye delalet eden harfler ile bir sesin oluşturulması (terim). Bu, zihinde olan ide'ye delalet eden ibaredir.
- 4) Görme duyusu ile algılanan ve söze delalet eden işaretlerin oluşturulması ki bu da yazıdır.³

Gazali'ye göre bu dört husus, birbiriyle örtüşüktür. Fakat ilk ikisi, asırlara ve milletlere göre değişmeyen hakiki varlıklar olarak kabul edilirler. Son ikisi yani söz (terim) ve yazı ise zamanlara ve milletlere göre değişir. Çünkü bu ikisi seçim ve benimseme yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bunların ortaya çıkışı, biçimleri bakımında birbirinden farklı olsa da, kendileriyle “hakikate mutabık olmanın” kastedilmesi yönüyle müttefiklerdir.⁴ Ancak zihin dışında mevcut olan objeler ile kavramlar arasındaki bağı kuran terimdir.

¹ Taylan, N., a.g.e., s. 54.

² Atademir, H. R., *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974, s. 99; Öner, N., *Klasik Mantık*, s. 27; Bkz. Taylan, N., a.g.e., s. 54; Emiroğlu, İ., a.g.m., s.190.

³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 75; *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi'l Esmail-Husna, Resail*'in içinde, Beyrut. Tarihsiz, s. 8; *el-Mustasfa I*, s. 21, *Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994, s. 145.

⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 22; *Mihakku'n-Nazar*, s. 146.

Gazali, yazıyı terimden ayrı olarak ele almakla, söz ile ifade edilen şeyin, yazıyı ifade eden şeyden farklı olduğunu belirtmiş oluyor. Farabi de ağızdan çıkan sesi (terimi), yazıdan ayrı tutmuş, ağızdan çıkan sesin zihindeki imgelere veya kavramlara doğrudan doğruya, vasıtasız olarak delalet ettiğini ileri sürmüştür.⁵

Yazı, terime, terim ise zihnin dışında mevcut olan şeyin varlığının (ayan) bir yansıması veya sureti olan kavrama delalet eder.⁶ Eğer zihinde oluşan bir kavram yoksa, ona delalet eden bir terim de olmaz. Seslerin ve harflerin kendisinde olduğu terim olmazsa ona delalet eden yazı da olmaz.⁷

Gerçek ve hakiki olan varlık (vücut), asıldaki varlıktır. Zihinlerdeki varlık ilmi ve şekli, lisanlardaki varlık ise lafzî ve istidlâlidir. Mesela, göğün (sema) aslında ve zatında bir varlığı (vücut) vardır; zihinlerimizde ve gönüllerimizde de bir varlığı vardır. Çünkü göğün şekli, gözlerimizde ve dolayısıyla hayalimizde iz (imge) bırakır. Göğün yok olduğunu, varlığının ortadan kalktığını farz etsek bile, onun şekli hayalimizde devamlı olarak kalacaktır.⁸ Göğün dildeki varlığı ise bir takım seslerden oluşan bir terimden ibarettir. Bu sesler, gök terimini oluşturan “g”, “ö”, “k” olmak üzere üç parçadan oluşur. Gök terimi, zihindeki göğün bir delili ve zihindeki gök de gerçek göğe uygun olan bir surettir. Asıldaki vücut olmazsa şekil ve suretlerin zihinlerde meydana gelmesine, zihinlerde suret meydana gelmezse insanın o sureti duymasına ve insan o sureti duymazsa, onu dil ile ifade etmesine imkan yoktur.

Gazali, bir şeyin gerçekte, zihinde ve dildeki (lisan) varlığının farklı olduğunu ve her birinin kendisine has bir takım özelliklerinin bulunduğunu ifade eder. Mesela insan, gerçek varlığı itibariyle uyuyan, uyanan, yaşayan, ölen, gezen, oturan... bir varlıktır. Kavram olmak itibariyle de özne, yüklem, genel, özel, tümel, tikel, önerme... gibi şeylerden oluşur.⁹ Şeyin varlığı dildeki varlığı itibariyle ise Arap, Acem, Türk, Zenci, çok harfli, az harfli, isim, fiil, harf ve benzeri şeylerdir ki, bu

⁵ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, (çev. Ahmet Ateş), Ankara, 1990, s. 75-76; Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1956, s. 107.

⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 75,77; Bkz. Türker-Küyel, Mübahat, a.g.e., s. 107

⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 76.

⁸ Gazali, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi'l Esmail-Husna*, s. 8.

⁹ A.g.e., s. 8.

varlık zamana ve her ülkenin örf, adetlerine göre değişir. Fakat şeyin gerçek varlığı kavram olması yönüyle ne zamana ne de toplumlara göre değir.¹⁰

2. Terim

Gazali'ye göre terimler, eşyanın asıllarına delalet etmek üzere insan iradesinin özel surette ortaya koyduğu (vaz') alfabetik harflerden ibarettir. Bu terimler (lafız), "vaz'-ı evvel" ve "vaz'-ı sani" olmak üzere iki kısma ayrılır. Mesela gök, ağaç, insan v.b. terimler vaz'-ı evvel; isim, fiil, harf, emir, nehy, muzari gibi terimler ise vaz'-ı sanidir. Terimler zihinde oluştuktan sonra, onların ifade edilmeleri isim, fiil ve edatlarla (harf) olur.¹¹ Bir cümlenin oluşturulması, doğrulanması veya yanlışlanması için isim, fiil ve edatın olması gerekir. Çünkü bunları kullanmadan bir cümleyi kurabilmek mümkün olmadığı gibi doğrulamak veya yanlışlamak da mümkün değildir.¹² Gazali'de olduğu gibi Farabi'ye göre de müfret olarak ağızdan çıkan sesler, ister dışarıda bir varlığa dayanan terimlere delalet etsin, isterse dışarıda bir varlığa dayanmayan terimlere delalet etsin, ne doğru ne de yanlıştır.¹³ Buna göre Gazali, terimi yani müfret olarak ağızdan çıkan sesleri; fiil, isim ve edat olmak üzere üçe ayırmaktadır:

Fiil: Fiil tekil bir lafızdır. Belirli olmayan, manaya ve zamana delalet eden, herhangi bir şey için konmuş sözcüktür.¹⁴ Farabi'ye göre ise fiil, yalnız başına ve kendiliğinden anlaşılabilen bir manaya delalet eden tekil bir sözdür.¹⁵ Gazali fiili, zamanda manası gerçekleşen şey olarak da tanımlamaktadır; "kalktı", "kalkıyor", "vurdu", "vuruyor" terimleri gibi.¹⁶ Ancak bir şeyin fiil olabilmesi için zamana delalet etmesi yeterli değildir, çünkü dün, bugün, yarın, önceki yıl, hacdan önce

¹⁰ A.g.e., s. 8; *Miyaru'l-İlm*, s. 76. Gazali'nin zikrettiğimiz bu fikirleri Farabi'de de mevcuttur. Bkz. Türker-Küyel, Mübahat, a.g.e., s. 108.

¹¹ Gazali, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi'l Esmail-Husna*, s. 9.

¹² Zimmermann, F. W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, London, 1981, s. 10

¹³ Türker-Küyel, Mübahat, a.g.e., s. 111.

¹⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 80.

¹⁵ Farabi, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel), *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara, 1990, s. 37; Bkz. Zimmermann, F. W., a.g.e., s. 220.

¹⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 41; *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi'l Esmail-Husna*, s. 9.

sözleri de zamana delalet eder, fakat fiil değildir. Fiil, anlam ve zamana delalet eder ve kendisinde anlam gerçekleşir. Ayrıca fiil, daima başka bir şeye yüklenmiş anlama delalet eder.¹⁷ Aristoteles ise fiili “kendi öz anlamına zaman anlamını ekleyen bir kelime” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸

İsim ile fiil arasındaki fark ise sadece anlamın zamanı kapsamasıdır. Fiil, anlama ve anlamın oluş anına delalet ettiği için isimden farklıdır, mesela “dövdü” fiili böyledir. Çünkü bu fiil, geçmişte meydana gelmiş dövme eylemine delalet etmektedir. İsim, herhangi bir zamana delalet etmez. At, insan v.b. isimler gibi.¹⁹

Gazali’ye göre isim ve fiil kendi başlarına tam bir anlam ifade ettikleri için edattan ayrılırlar.²⁰ “Giren kimdir?” denildiğinde “Zeyd’dir” denirse, tam bir cevap verilmiş olur. Aynı şekilde, “Ne yaptın?” diye sorulduğunda, “dövdüm” denirse yine tam bir cevap verilmiş olur. Ancak “Zeyd nerededir?” şeklinde bir soru sorulduğunda, ...de (fi) veya ...üzerinde (ala) denirse, evdedir veya çatıdadır şeklinde bir cevap verilmedikçe cevap eksik kalmış olur. Çünkü edatın anlamı kendisinde değil, başka bir terimde gerçekleşir.²¹

İsim: İsim, zamanla ilişkisi olmayan bir manaya delalet eden müfret sözdür. Gök ve yer gibi.²² İsim, belirli (muhassal) olan şeydir, “Zeyd” ismi belli bir şeyi ifade eder. İnsan ismine olumsuzluk harfi bitiştirilerek “insan değildir” demek ise belirli olmayan şeyi ifade eder.²³ “İnsan değildir” sözü, insan olmayan her şeye delalet ettiği için belirli bir manası yoktur.²⁴ Çünkü o, bir şeyin ispatına değil, insanın olumsuzluğuna delalet etmektedir, böyle olumsuzlukları ifade eden şeyler isim

¹⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 80.

¹⁸ Aristoteles, *Organon, II, Önerme*, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1996. s. 7.

¹⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 41.

²⁰ A.g.e., s. 41; Farabi, a.g.e., s. 37; *Peri Hermeneias, (Kitabu'l-İbare)*, (nşr. M. Türker-Küyel), Ankara, 1990, s. 21.

²¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 41.

²² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 80; *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi'l Esmail-Husna*, s. 9. Bkz. Farabi, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, s. 37; *Peri Hermeneias, (Kitabu'l-İbare)*, s. 21; İbn Sina, a.g.e., s. 16.

²³ Gazali, a.g.e., s. 80; Farabi, *Peri Hermeneias*, s. 25; İbn Sina, a.g.e., s. 16.

²⁴ Gazali, a.g.e., s. 79. Bkz. Ebi Salt Dani, *Kitabü Takvimü'z-Zihn, Islamic Phylosophy* içinde, C. 81, Frangfurt, s. 15.

olarak nitelenmez.²⁵ Aristoteles'e göre ise isim, zamanla ilgisi olmaksızın belirli bir manası olan ve bölümleri, ayrı ayrı alındığı zaman, hiçbir manası olmayan bir sedadır.²⁶

Harf (edat): Harf, tek başına bir anlamı olmayan, isim veya fiile bitişerek anlam kazanan tekil sözcük ya da edat olarak tanımlanır. Mesela; “den”, “üzerinde”, “de”, “da”, “içinde” v.b. edatlar böyledir; bu edatlar bir kelimeye bitişmeksizin bir anlama delalet etmez.²⁷ Edatın anlamı, kendisinde değil, başka bir terimde ortaya çıkar.²⁸

İsim, fiil ve harf sözcüklerinin anlamlı olabilmeleri için, biri diğerine isnad edilmiş iki ismin olması gerekir (mesela, “Zeyd senin kardeşindir”, “Allah senin Rabbindir” önermeleri böyledir) veya bir fiile isnad edilmiş bir ismin olması gerekir (mesela, “Zeyd dövdü”, “Amr kalktı” önermelerinde olduğu gibi). “Zeyd...dendir” ve “Amr...dedir” gibi, isnad bağı olmaksızın yan yana getirilmiş bir isim ve bir harf ise anlam ifade etmez. Bunların anlam ifade edebilmesi için “Zeyd, Mudar kabilesindedir” ve “Amr evdedir” gibi eklemelerin yapılması gerekir. Aynı şekilde, “vurdu kalktı” gibi yan yana gelmiş iki fiil de, arada isim olmaksızın bir anlam ifade etmez. Yine yan yana getirilmiş “de”, “den”, “üzerinde” gibi harfler de bir anlam ifade etmez.²⁹

3. Anlamları Bakımından Terimler

Farklı isimlendirmelere izafetle değişen sözcükler, eşanlamlı (müteradif), ayrık (mütebayin), uyumlu (mütevati') ve eşesli (müşterek) sözcükler olmak üzere dört gurup altında toplanır.³⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife* adlı eserinde bunlara müttetik terimleri de ekleyerek sayılarının beş,³¹ *Miyaru'l-İlm* adlı eserinde ise müteşabih

²⁵ Gazali, a.g.e., s. 80; Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 80; Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 17; *Mantıku'l-Maşrikiyyin, Islamic Phylosophy* içinde, C. 42, Almanya, 1999, s. 58; Farabi, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, s. 37; *Peri Hermeneias, (Kitabu'l-İbare)*, s. 21; Zimmermann, F. W., a.g.e., s. 220.

²⁸ Gazali, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi'l Esmail-Husna*, s. 9.

²⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 334.

³⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 31; *Mihakku'n-Nazar*, s. 74; *Miyaru'l-İlm*, s. 81.

³¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 42.

terimleri de ekleyerek sayılarının altı olduğunu ifade etmektedir.³² Ayrıca Gazali, bu terimler için bazen lafız bazen de isim sözcüğünü kullanırken, Farabi sadece isim sözcüğünü kullanır.³³

Gazali, müstear, menkul ve müşterek terimleri ayrı bir başlıkta ele alırken, Aristoteles, bu tür terimleri sadece üçlü bir gruptandırmaya tabi tutarak, eşanlamlı (müteradif) terimlerin karşılığı olarak “sinonim”, eşsesli (müşterek) terimlerin karşılığı olarak da “homonim” sözcüklerini kullanmıştır. Onun üçüncü gruptandırması ise “hal” yönünden bir başkasından farklı olmakla beraber, onun ismine göre adlandırılan “paronim (müştak)”lardır. Gramerden “gramerci”, cesareten “cesaretli” isimlerinin türemesi böyledir.³⁴ Farabi ise müstear, menkul ve müşterek terimleri diğer terimlerle (isim) beraber ele almaktadır. Farabi’ye göre isimler müstear, menkul, müşterek, mutevatı’, umumi ve hususi, mubayene, müteradif ve türemiş başlıkları altında toplanabilir.³⁵

3.1. Eşanlamlı (Müteradif) Terimler:

Eşanlamlı terimler, tek bir nesne için konulmuş farklı isimlerdir. Mesela, Arapça’da “hamr” ve “ukar” terimleri “şarap” anlamında, “leys” ve “esed” terimleri “aslan” anlamında,³⁶ “sehm” ve “nüşşab” terimleri “ok” anlamındadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, isimlendirilen bir şeyin iki ismi varsa ve bunlardan her biri arada hiç fark olmaksızın diğerinin ifade ettiği şeyi ifade ediyorsa, bu iki terim birbirinin eşanlamlısı olur.³⁷

Aristoteles, söz konusu terimleri sinonim olarak isimlendirmektedir. Ona göre sinonim hem isim birliği, hem de anlam özdeşliği olan nesnelere ifade eder.³⁸

³² Bkz. Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 84.

³³ Gazali, a.g.e., s. 84; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 42; Bkz. Farabi, *Peri Hermeneias*, (*Kitabu’l-İbare*), s. 34.

³⁴ Aristoteles, *Organon, I, Kategoriyalar*, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1995. s. 3

³⁵ Farabi, a.g.e., s. 34; Farabi’ye göre bu terimlerin tanımları için bkz. Aynı eser, s. 34-39.

³⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 31; *Mihakku’n-Nazar*, s. 75; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 42, *Miyaru’l-İlm*, s. 81.

³⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 31; *Mihakku’n-Nazar*, s. 75. Bkz. *el-Maksadu’l-Esna fi Şerhi’l Esmail-Husna*, s. 21.

³⁸ Aristoteles, *Organon, I, Kategoriyalar*, s. 3.

Eşanlamlı (sinonim) olarak kullanılan terimlerin tanımları aynıdır.³⁹ Mesela, hem Hamr hem de Ukâr'ın tanımı, “üzümden sıkılmış, sarhoş edici bir sıvıdır” şeklinde yapılabilir.⁴⁰

3.2. Ayrık (Mütebayin) Terimler:

Ayrık terimler, farklı varlıklara verilen farklı isimlerdir. Yani bunların her biri diğerinin delalet ettiği şeyden başka bir şeye delalet eder.⁴¹ Mesela siyah, kudret, aslan, anahtar, gök, yer, v.b. isimler böyledir. Sayıca en çok olan terimler bu tür terimlerdir.⁴² Bu terimlere “mütezayile” terimler de denir. Bunlar, aralarında ortaklık bulunmayan terimler şeklinde de tanımlanabilir. Bu terimler birbirlerinden farklı olduğu gibi, hakikat ve tanım bakımında da farklı anlamlara delalet ederler.⁴³

3.3. Mütevatı' Terimler:

Gazali'ye göre mütevatı' terimler, sayıca farklı olmakla beraber, ismin konulduğu anlam bakımından birbirine uygun düşen bir kaç şeyi ifade eden terimlerdir.⁴⁴ Farabi'ye göre ise mütevatı', bir çok şey hakkında söylenen ve o şeyden her birinin tanımı neye delalet ediyorsa, o şeyin tanımına aynen delalet eden isimdir.⁴⁵ Mesela insan terimi, hem Zeyd, hem Amr, hem de Halid için kullanılır. Cisim terimi de hem gök, hem yer, hem de insan için kullanılır. Çünkü bu şeyler, cisim sözcüğünün karşılığında konulmuş olan “cismiyet” anlamında müşterektir.⁴⁶ Ayrıca canlı terimi, zayıflık, kuvvetlilik, öncelik ve sonralıkta ayırım olmaksızın at, öküz ve insan için aynı anlama gelir ve canlılık bunların tümü için birdir.⁴⁷ Mütevatı' terimler, kendi aralarında ortak bir mana içermekle beraber bir çok şeye delalet eden terimlerdir. Ancak bu terimlerdeki anlam ortaklığı, “ayn” kelimesindeki göz ve su

³⁹ Aristoteles, a.g.e, aynı yer. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 81; Farabi, *Peri Hermeneias (Kitabu'l-İbare)*, s. 38.

⁴⁰ Gazali, a.g.e., s. 81.

⁴¹ Farabi, a.g.e., s. 37.

⁴² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 31; *Mihakku'n-Nazar*, s. 75; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 42.

⁴³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 81.

⁴⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 42; *Miyaru'l-İlm*, s. 81; *el-Mustasfa I*, s. 31; *Mihakku'n-Nazar*, s. 75.

⁴⁵ Farabi, *Peri Hermeneias (Kitabu'l-İbare)*, s. 35.

⁴⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 42; *Miyaru'l-İlm*, s. 81; *el-Mustasfa I*, s. 31; *Mihakku'n-Nazar*, s. 75.

⁴⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 42, *Miyaru'l-İlm*, s. 81.

kaynağı anlamlarından farklıdır. Gazali'ye göre mütevatı' terimler, her alanda kullanılabilmesi gibi özellikle de burhanda kullanılmalıdır.⁴⁸

3.4. Eşsesli (Müşterek) Terimler:

Tanım ve hakikat bakımından ortaklığı bulunmayan değişik isimlerle ifade edilen terimlerdir. Bu tür terimler farklı varlıklara verilmiş tek bir isim şeklinde de tanımlanabilir. Mesela, “ayn” terimi; terazi, göz, altın ve güneş anlamlarına gelir.⁴⁹ Yine “müşteri” terimi, hem satım akdini kabul eden hem de bu adla bilinen yıldız (jüpiter) anlamında kullanılır.⁵⁰ Aristoteles, bu tür terimleri “homonim” olarak isimlendirir. Ona göre homonim, adı bir ama bu adın ifade ettiği anlamı farklı olan nesnelere verilen addır.⁵¹

Gazali'ye göre eşsesli (müşterek) terim, iki farklı şeye delalet ettiği gibi, iki zıt şeye de delalet edebilir. Mesela, “celel” terimi hem hakir (adi, aşağı) hem de önemli, “nahil (suya kanmış)” terimi, hem susuz hem de suya kanmış, “cevn” terimi, hem beyaz hem de siyah anlamına gelmektedir.⁵² Gazali, bu tür terimlerin tanım ve hakikatlerinin birbirlerinden farklı olmasından dolayı burhanda kullanılmaktan sakınmak gerektiğini ifade eder.⁵³

3.5. Müttefik Terimler:

Mütevatı' terimler ile müşterek terimlerden hangisine girdiği şüpheli olan terimlerdir; cevher ve ilinti (araz) terimleri için “varlık” teriminin kullanılması gibi. Varlık terimi, “ayn” terimi gibi değildir. Çünkü “ayn” kelimesinin kullanıldığı nesnelere arasında bir ortaklık yoktur. Varlık, cevher için olduğu kadar ilinti için de vardır. Müttefik terim, mütevatı' terim gibi de değildir. Çünkü insan ve at için canlılık farklı yönlerden değil, tek bir yönde söz konusudur.⁵⁴ Oysa ilk önce cevherin varlığı daha sonra da cevher vasıtasıyla ilintinin varlığı meydana gelir. Dolayısıyla

⁴⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 81.

⁴⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 32; *Mihakku'n-Nazar*, s. 75; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 42; *Miyaru'l-İlm*, s. 81; *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhil Esmail-Husna*, s. 24.

⁵⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 32; *Mihakku'n-Nazar*, s. 75.

⁵¹ Aristoteles, a.g.e., s. 3.

⁵² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 32; *Mihakku'n-Nazar*, s. 75.

⁵³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 81.

⁵⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 43.

cevher ve ilinti öncelik ve sonralık bakımında sabittir. Tereddütlü oluşu dolayısıyla böyle terimlere şüpheli (müşekkek) terimler de denilmiştir.⁵⁵ Gazali'ye göre bu terimler, tek bir mana ile iki şeye delalet eder, fakat bu mana başka açıdan aralarında farklı olur. Mesela, hakikatte “mevcudat” ve “vücut”un anlamlarının aynı olması böyledir. Fakat isimlendirilen şeylere izafetleri bakımından birbirlerinden farklıdır.⁵⁶

Gazali, söz konusu terimlerden bazılarının bir takım yanlışlara sebep olabilecekleri üzerinde durur. Mesela, müşekkek terimin bazen nisbet bakımından tek bir şeyin mebdei olması mümkündür. Arapça'da tıp (tıbbiyün) kelimesi, kitap, bıçak ve ilaç için kullanılabildiği gibi bir tek gayeye yönelik olarak kullanılabilir. Sağlıklı (sihhiyün) kelimesinin deva, riyazet ve fast (hastaya hacamat yapıp kan almak) için kullanılması da böyledir. Bazen de eşesli (müşterek) terim, tek bir gayenin mebdei olur; “bütün eşyanın” ilahî olduğunu söylemek gibi.⁵⁷ Ayrıca eşesli terim, bazen mütevatı' terime yakın benzerliği olan bir durumda olabilir ve son derece açık da olsa ikisini birbirinden ayırt etmek zihne zor gelebilir. Buna da “müteşabih” denir.⁵⁸ Aynı manaya gelmeyen fakat aralarında benzerlik olan müteşabih terimlere, insanın, “insan suretiyle çamurdan oluşmuş sureti” ile onun gerçek (hakiki) sureti örnek olarak verilebilir. Birincisi, insanın, “ölümlü, konuşan (düşünen) canlı olmasının suretiyle yapılmış bir şeklini” ifade ederken, ikincisi, onun, “ölümlü, konuşan (düşünen) canlı” olmasını ifade eder. İnsan ve sedir için “ayak” teriminin kullanılması da böyledir: Birinde; ayak, canlıyı ayakta tutan tabii organdır, canlı onunla yürür. Diğerinde ise ayak, sediri ayakta tutan yapılmış bir cisimdir. Fakat biz bunlar arasında şekil ve hal bakımından bir benzerlik görüyoruz.

Böyle isimler, birinde önce (mutekadim) yer alarak konu (mevzu) olur ve başkasına geçer (menkul). Eğer bir terim ikisine de izafe ediliyorsa, “müteşabih isim”, eğer onlardan ilk önce yer alana izafe ediliyorsa konu; eğer sonrakine izafe ediliyorsa “menkul”, olarak isimlendirilir.⁵⁹ Böylece Gazali'nin temelde terimleri şu

⁵⁵ Gazali, a.g.e., aynı yer; *Miyaru'l-İlm*, s. 82.

⁵⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 82.

⁵⁷ A.g.e., s. 83.

⁵⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 32; *Mihakku'n-Nazar*, s. 75.

⁵⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 83.

altı kısma ayırdığını görmekteyiz: ayrık (mütebayin), eşanlamlı (müteradif), mütevatı', müttefik, eşesli (müşterek), şüpheli (müşekkek) ve benzer (müteşabih).⁶⁰

Gazali'ye göre bir diğer yanılğı, eşanlamlı (müteradif) sözcüklerin, ayrık (mütebayin) terimlerle karıştırılabilmesidir. Şöyle ki; bir şeye, değişik itibarlarla değişik isimler verildiğinde, bunların eşanlamlı olduğu zannedilir. Mesela, Arapça'da kullanılan "seyf", "mühenned" ve "sarim" terimleri böyledir. Mühenned sözcüğü Hind'e nisbet edilme fazlalığıyla birlikte kılıca delalet eder. Öyleyse mühenned teriminin anlamı, kılıç teriminin anlamına aykırıdır. Sarim terimi de, keskinlik niteliğiyle birlikte kılıca delalet eder.⁶¹ O halde seyf, mühenned ve sarim terimleri kılıcı ifade etmekle beraber, her birinin delalet ettiği kılıcın özellikleri diğerinden farklıdır.

Gazali, eşesli (müşterek) terimler konusundaki yanılğıya şöyle bir örnek vermektedir: Şafii, öldürmeye zorlanan (mükreh) kişi, bu zorlama sonucunda öldürme fiilini işlerse, seçme gücüne sahip olduğu için (muhtar) kendisine kısas gerekeceğini söylemiştir. Buna karşılık Hanefi mezhebine göre bu kişi, seçme gücüne sahip değil mükreh'tir, bu nedenle de kendisine kısas gerekmez. Neredeyse zihin her ikisini de tasdik edebilecek durumdadır ancak iki zıddı doğrulamının imkansız olduğunu biliyoruz. Fakihler, bu konuda bir çözüme ulaşamamışlardır. Bunun sebebi "muhtar" sözcüğünün müşterek bir sözcük olmasıdır. Çünkü muhtar terimi bazen, "güç yetiren (kadir)" sözcüğüyle eşanlamlı ve eşit olarak kullanılabilir. Bazen de onunla, gücünü ve zatının itici sebeplerini, dışarıdan harekete geçiren bir hareket olmaksızın kullanamayan kişi kastedilebilir.⁶²

4. Farklı Şeyleri Ortak Olarak İsimlendirme Bakımından Terimler

Gazali, ortak isimlendirme bakımından terimleri müstear, menkul ve müşterek başlıkları altında ele alır:

⁶⁰ A.g.e., s. 84.

⁶¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 32; *Mihakku'n-Nazar*, s. 76; *Miyaru'l-İlm*, s. 84.

⁶² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 33.

4.1. Müstear Terimler:

Gazali'ye göre müstear, ilk konuştuğu andan şimdiye kadar bir şeyin zatına delalet eden, fakat bazı durumlarda başka bir şey için de geçici olarak kullanılan isimdir. Aralarındaki ilişkiden dolayı ilk anlam ikinciye de nakl edilir (menkul) ve onun için sabit olur.⁶³ Farabi de müstear terimi aynı şekil de tanımlamaktadır.⁶⁴

“Ümm” terimi müstear bir terimdir, bu terim “anne” anlamında kullanılmak üzere konmuştur, fakat “yer/toprak (arz)” için müstear olarak kullanılır. Şöyle ki: “Ona (arz), insanlığın annesi (ümmü'l beşer)” denir ve bu anlam “dört unsura (enasırı erbaa)” nakledilir böylece dört unsur da “anneler (ümmühat)” olarak isimlendirilir. Ayrıca “ümm” terimi, aynı şekilde “çocuk” için asıl anlamdadır. Bu anlam “ümm” teriminin özel anlamıdır fakat, bu gibi isimler bazı durumlarda istiare olarak kullanılırlar, istiare olarak kullanılmaları devamlı değil, geçicidir.⁶⁵ Gazali bu konuyla ilgili Kur'an'dan da bir çok örnek vermektedir.⁶⁶

Gazali, mecaz ile müstearı aynı anlamda kabul ettiği için onun üzerinde ayrıca detaylı durma gereği duymamıştır. Ona göre mecaz ile müstear kastedilir ve mananın konulduğu anlamdan başka bir anlamda kullanılması demektir. Mesela, “köye sor” dendiğinde gerçekte bu , köye değil, köyün halkına sor demektir.⁶⁷

4.2. Menkul Terimler:

İsmin kendisi için konulduğu şeyden başka bir anlama nakledilmesidir. Nakledildiği şey kendisinin daimi ismi olur. Ayrıca birinci anlamda da kullanılabilir; bu durumda iki anlam arasında ortak bir kavram olur, “salat”, “hac”, “kafir” ve “fasık” terimleri böyledir. Bu terimlerin her birisinin iki anlamı vardır.

⁶³ *Miyaru'l-İlm*, s. 85

⁶⁴ Bkz. Farabi, *Peri Hermeneias*, (*Kitabu'l-İbare*), s. 34; Zimmermann, F. W., a.g.e., s. 27.

⁶⁵ *Miyaru'l-İlm*, s. 86.

⁶⁶ Gazali'nin Kur'an'dan musteara verdiği bazı örnekler şunlardır: “Hiç şüphesiz o, bizim katımızda olan ana kitap'tadır” (Zuhruf/4); “İşte bu (kitap), şehirlerin anasını ve çevresindekileri uyarıp-korkutman için indirdiğimiz kutlu kitaptır” (En'am/92). “Onlara acıyarak alçak gönüllülük kanadını ger” (İsra/24). “Ve nefes almaya başladığı zaman, sabaha” (Tekvir/18). “Allah ona açlık ve korku elbisesini tattırdı” (Nahl/112). “Onlar ne zaman savaş amacıyla bir ateş alevlendirdilerse Allah onu söndürmüştür” (Maide/64). “Onlar için ne gök, ne de yer ağlamadı” (Duhan/29). “Baş yaşlılık aleviyle tutuştu” (Meryem/4). “Rabbin, onların üzerine bir azap kamçısı çarpıverdi” (Fecr/13). Bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 87.

⁶⁷ A.g.e., s. 88.

Menkul terim ile müstear terim arasındaki fark şöyle açıklanabilir: Menkul terimler, konulduğu şey için daimi olduklarından dolayı müstearlardan farklıdır. Çünkü müstear, konulduğu anlam için devamlı değil, geçici bir anlam taşır. Menkul, müşterek terimlerden, ilk konduğu andan itibaren iki anlam arasında ortak olmasından dolayı ayrılır. Müsterek terim, iki isimden biri için kullanılmadığından birinden diğerine nakledilmez. Mesela, “ayn” terimi, “suyun kaynağı”, “dünya”, “güneş” ve “göz” terimleri için ortak olarak kullanılır. Bu terim, “menkul” ve “müstear” terimlerin tersine konulduğu her şey için eşit durumdadır. Müstear terimler, mübalağalı olduklarından dolayı ilim ve cedel’de değil, vaaz, şiir ve hitabette kullanılır.⁶⁸

Gazali’ye göre menkul terimler ise, kendilerine ihtiyaç duyulan tüm ilimlerde kullanılabilir, çünkü dili ilk defa ortaya koyanlar bütün anlamları bilmiyorlardı, bildikleri anlamların dışındaki anlamlar, nakil ile zorunlu hale gelmiştir. İlk defa dili ortaya koyanlar “cevher” terimini sarrafların bildiği “taş” anlamında kullanmışlardır. Kelamcılar ise, onu, bir şeyin özü anlamında kullanmışlardır. İlim ve sanatlarda bu tür kullanımlar çoktur.⁶⁹

4.3. Eşsesli (Müşterek) Terimler:

Gazali, eşsesli (müşterek) terimleri anlamları bakımından terimler başlığı altında da ele almaktadır. Ancak bu tür terimleri burada farklı şeyleri isimlendirme bakımından incelemektedir. Bu bakımdan söz konusu terimlere kısaca değinmek gerekmektedir. Eşsesli terimler, tanım ve hakikat bakımından ortaklığı bulunmayan değişik isimlerle ifade edilen terimlerdir. Farklı varlıklara verilmiş tek bir isim şeklinde de tanımlanabilir.⁷⁰ Eşsesli terimler, iki kısım halinde incelenebilir:

1. Siga durumunda gerçekleşen eşsesli terimler: Bu terimler, fail ve mef’ul sigalarındaki ismin birliği gibi aynı şekilde yazılıp, aynı şekilde okunurlar. “Muhtar” kavramı için “Zeyd seçme gücüne sahiptir (muhtar)” ve “İlim seçilmiştir (muhtar)”

⁶⁸ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 86; Bkz. Farabi, a.g.e., s. 39; Zimmermann, F. W., a.g.e., s. 228-229.

⁶⁹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 86. Farabi’ye göre ise menkul terimlerin çoğu, müşterek olarak, nakledildikleri sanatlarda kullanılırlar. Ona göre cevher terimi böyledir, bu terim nazari ilimlere nakledilmiş ve orada “müşterek” olarak kullanılmıştır. Bkz. Farabi, *Peri Hermeneias, (Kitabu’l-İbare)*, s. 39.

⁷⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 32; *Mihakku’n-Nazar*, s. 75, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 42, *Miyaru’l-İlm*, s. 81; Farabi, a.g.e., s. 35.

denebilir. Birincisi fail anlamında, ikincisi ise mef'ul anlamındadır,⁷¹ fakat okunuş ve yazılışları aynı, anlamları ise farklıdır. Muztar (mecbur bırakan ve mecbur bırakılmış) vb. terimler de böyledir.

2. Ayrılıkları üzerinde durmaksızın, hakikatte farklı olmakla beraber görünüşte benzer olan şeylerin gerçekleşmesi. Bitki, insan ve Allah için kullanılan “hay (canlı)” terimi gibi. “Nur” teriminin, gözle görme, karanlığın zıddı ve işlerin inceliklerine bizi vakıf kılan akıl, anlamında kullanılması da böyledir.⁷²

Gazali’ye göre eşesli terim, hangi anlamda kullanıldığına dair bir karine olmaksızın hitabette ve burhanlarda kullanılmamalıdır.⁷³

5. Terimin Anlama Delaleti

Delalet konusu mantığın en önemli konularından biridir. Çünkü delalet, terim ile terimin anlamı arasındaki ilişkidir; bu ilişkinin bilinmesi ise mantığın göz ardı edemeyeceği bir konudur. Bu bakımdan delalet konusu neredeyse bütün klasik mantıkçılar tarafından ele alınmıştır. Gazali, terimlerin anlama delaletini mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç şekilde ele almaktadır:

5.1. Mutabakat Yoluyla Delalet:

İsmin bir şeye karşılık olarak konmasıdır. Mesela, “duvar” teriminin “duvara” delaleti,⁷⁴ “ev” teriminin, eve delalet etmesi böyledir.⁷⁵

5.2. Tazammun Yoluyla Delalet:

Tazammun, bir şeyin başka şeyi veya şeyleri içermesidir. “Ev” sözcüğünün, evin tavanına delaleti tazammundur. Çünkü ev, tavan ve duvarlardan ibaret olduğu için, tavanı da içerir.⁷⁶ “İnsan” sözcüğünün canlıya delaleti de tazammundur.⁷⁷ Ayrıca “ev” teriminin belirli duvarlara delalet etmesi de böyledir. Nitekim “duvar” kelimesi, tazammun yoluyla isimlendiği şeyin konusudur ve bu yolla eve delalet

⁷¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 87.

⁷² A.g.e., s. 87.

⁷³ A.g.e., s. 86.

⁷⁴ A.g.e., s. 72.

⁷⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s.30; *Mihakku'n-Nazar*, s. 73, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 39.

⁷⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s.30; *Mihakku'n-Nazar*, s. 73, *Miyaru'l-İlm*, s. 72.

⁷⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 72.

etmektedir. Ev kelimesi eve (ev'in tanımına) delalet etmektedir. Fakat delalet yönü itibariyle duvardan ayrılmaktadır.⁷⁸

5.3. İltizam Yoluyla Delalet:

İltizam zihni olarak bir terimin diğer terimi zorunlu olarak gerektirmez. Mesela, tavan sözcüğünün duvara delaleti iltizamdır. Tavan sözcüğünün duvara delalet etmesi, duvar sözcüğünün duvarı ifade etmesi gibi olmadığından, tavan sözcüğü duvara karşılık (mutabık) gelmez. Yine mesela, tavan ve duvarların evin birer parçası olması gibi duvar, tavadan bir parça olmadığı için, tavan sözcüğü duvarı tazammun da etmez. Fakat duvar, tavanın zatının dışında olan ve tavanın kendisinden ayrılması düşünülmeyen bir arkadaş gibidir.⁷⁹ İbn Sina'ya göre ise tavan, duvarı gerektirir (iltizam), fakat onu tazammun etmez; ev, duvarı hem gerektirir (iltizam) hem de kapsar (tazammun). Ona göre bu, aynı zamanda iltizam ile tazammunun farkını da ortaya koymaktadır.⁸⁰ İbn Sina ile Gazali, arasında terimin anlama delaleti konusunda bir fikir ayrılığı yoktur. Fakat konuyla ilgili verdikleri örnekler yer yer birbirinden farklılık arz etmektedir.⁸¹

Ebheri, "İnsan" teriminin "düşünen canlı"yı göstermesini mutabakata, ikisinden birini göstermesini tazammuna, bilme ile yazma sanatına olan yeteneği göstermesini de iltizama örnek olarak göstermektedir.⁸² Katibi de Ebheri'nin delaletle ilgili görüşlerini neredeyse aynen tekrar etmektedir.⁸³

Gazali'ye göre, ilimlerde kullanılan ve kavramlarda kendisine dayanılarak karar verilen, mutabakat ve tazammun metotlarıdır. İltizam ise ilimlerde kullanılmaz. Çünkü gerektirenin de gerektireni vardır ve bu sınırsız nesnelere çağırır. Bu nedenle iltizam yoluyla anlaşmak mümkün değildir.⁸⁴

⁷⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 39.

⁷⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 30; *Mihakku'n-Nazar*, s. 73, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 39; *Miyaru'l-İlm*, s. 72.

⁸⁰ İbn Sina, *en-Necat*, s. 13.

⁸¹ Bkz. İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyin*, s. 14.

⁸² Ebheri, *İsaguci*, Vezirhani Matbaası, 1287, s. 2. Bkz. Öner, N., a.g.e., s. 19.

⁸³ Bkz. el-Katibi, Necmeddin, *Risaletü'ş-Şemsiye*, *Islamic Philosophy* içinde C. 89, 2000, Frankfurt, Almanya, s. 282.

⁸⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 39; *Miyaru'l-İlm*, s. 72.

Yapılması gereken şey iltizam yoluyla delalet eden sözcükleri aklî incelemede (nazaru'l-akl) kullanmayıp, mutabakat ve tazammun yoluyla delalet eden sözcüklerle yetinmektir. Çünkü, iltizam yoluyla delalet, bir tanıma münhasır değildir. Nitekim tavan, duvarı; duvar, temeli; temel de yeri gerektirir ki yukarıda da belirtildiği gibi bunun sonu yoktur.⁸⁵

6. Kavram ve Önerme

İlimler temelde tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. Tasavvur, cisim, ağaç, melek, cin v.b. kelimelerden kastedilen anlamın algılanması şeklinde, tekil bir ifadenin delalet ettiği özlerin tahkik ve anlama yoluyla idrak edilmesidir. Tasdik ise “evren sonradan olmadır”, “Allah’a itaate karşılık mükafatlandırma, günaha karşılık cezalandırma vardır” gibi yargıları (hüküm) bilmektir.⁸⁶

Buna göre bilgi (ilim), cisim, hareket, âlem, hadis, kadim vd. tekil kavramların bilinmesi, ayrıca da bu tekil kavramların birbirlerine nisbet edilmelerinin kavranmasıdır.⁸⁷ Çünkü ilk önce, tekil birer terim olan âlem, hadis ve kadim’in anlamları bilinir, daha sonra kadim terimi aleme olumsuz şekilde nisbet edilir ve “Âlem kadim değildir” ya da hadis terimi aleme olumlu bir şekilde nisbet edilir ve “Âlem hadistir” denir. Bu şekilde oluşan önermelerde doğrulama (tasdik) veya yanlışlamaya (tekzip) gidilebilir; fakat âlem, hadis, kadim gibi tekil olan kavramların doğrulama ve yanlışlamalarını yapmak mümkün değildir.⁸⁸ Çünkü doğrulama ancak “hüküm bildiren önermede” söz konusudur. İki tekil kavramdan meydana getirilebilecek en alt bileşik ise nitelik ve nitelenenden ibarettir. Nitelik, olumsuzlama veya olumlama yoluyla bir şeye nisbet edildiğinde ya doğrulanır ya da yanlışlanır. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi hadis, cisim veya kadim gibi kavramlar tekil oldukları için doğrulanmaları ve yanlışlanmaları söz konusu olmaz.⁸⁹

Buna göre, her bilginin doğrulaması yapılabilir. Ancak bu doğrulamanın yapılabilmesi için, önceden iki marifet’in yani iki bilgi/tasavvur’un biliniyor olması

⁸⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 30; *Mihakku'n-Nazar*, s. 73.

⁸⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 33

⁸⁷ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 69.

⁸⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 11; *Mihakku'n-Nazar*, s. 69.

⁸⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 11.

gerekir.⁹⁰ Aristoteles'e göre doğrulama veya yanlışlama deklarativ (bildiri) sözlerde söz konusudur. Çünkü kendisinde doğruyu veya yanlış bulunduran söz deklarativ sözdür. Ancak dua gibi bazı sözler deklarativ olmakla beraber önerme olmazlar. Deklarativ söz, doğruluk (tasdik) veya yanlışlık (inkar) ifade ettiği zaman önerme olur.⁹¹ Yani deklarativ sözün önerme olabilmesi için olumlu veya olumsuz bir hüküm ifade etmesi gerekir.

Önerme ve kıyasları oluşturmak için ilk önce basitleri yani bunları oluşturan tekilleri ve onların cüzlerini bilmek gerekir.⁹² Aynı şekilde bilgi bilinenin yolunu izlediği için önermeyi elde etmek isteyen, onu oluşturan öğelerin (tekillerin) bilgisini elde etmelidir. Öyleyse bir önermeyi oluşturabilmek için öncelikle kavramları ve anlamlara delalet biçimlerini, daha sonra da anlam ve kısımlarını bilmek gerekir.⁹³

Mantıkçılar, tekil şeyleri bilmeyi “tasavvur”, iki tekil şey arasındaki haberi nisbeti bilmeyi de “tasdik” olarak adlandırmışlar ve “bilgi/ilim”in ya tasdik ya da tasavvur olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı bilginlerimiz ise, birinci tür idraki “ma’rifet (tanım)”, ikinci tür idraki de “ilim” olarak isimlendirmişlerdir.⁹⁴ Görüldüğü gibi kavramların tek başına birer anlamları vardır. Fakat doğru ya da yanlış olmazlar, doğru ya da yanlış olabilmeleri için bir hükümde yer almaları gerekir. Hüküm ise önermelerde gerçekleşir.

7. Kavram ve Hayal

Gazali, tasavvur ile hayal arasındaki farklara dikkat çekerek ikisinin aynı şey olmadığı üzerinde durur. Tasavvur ile hayal aynı şey olmadığı gibi kavram ile hayal de aynı şey değildir. Çünkü kavram tasavvur edilebilen her şeyden oluşurken, tasavvur edilen her şey hayal edilemez. Gazali'ye göre önceden duyularla algılanmış eşyaların sureti hayalde kalır. Görülen bir şeyin sureti, göz kapağımızı kapadığımız anda hayalimize yerleşir. Bu duruma “gündüz uykusu” denir. Görülen bir cismin suretinin hayaldeki nakışlama gücüne “hayal”, bu hayal gücüne de “ortak duyular

⁹⁰ Gazali, a.g.e., aynı yer. *Mihakku'n-Nazar*, s. 70.

⁹¹ Aristoteles, *Organon, II, Önerme*, s. 9.

⁹² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 37.

⁹³ A.g.e., s. 38.

⁹⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 11.

(his)” denir. Çünkü hayal gücü, beş duyunun etkisi altında kalan nesnelere izinden başka bir şey değildir.⁹⁵

Hayal, beş duyu idraklerinin hepsinde etkili olmakla beraber, en güçlü olduğu duyu, görme duyusudur. Hayal; renk, miktar, yakınlık, uzaklık, gibi görülen şeylerden oluşur.⁹⁶ Görülen bir şey yok olsa bile onun hayali tasavvur edilerek zihnimize oluşturulabilir.⁹⁷

Aklın bir faaliyeti olan müfekkire kuvvetinin, hayaldeki şeyleri terkip ve tahlil etme özelliği vardır. Müfekkire kuvveti, insan sureti hayale gelirse, onu iki parçaya ayırıp yarısı insan yarısı at olan bir şahıs olarak terkip edebilir. Ya da onu uçan bir insan olarak hayal edebilir.⁹⁸ Hayal, duylardan oluştuğu için at, insan başlı olarak kuş, at başlı olarak hayal edilebilir.⁹⁹ Fakat görülmeyen bir şeyi hayal etmek mümkün değildir. Hayal kuvvetinin bütün tasavvurları, kendisinde bulunan suretleri parçalara ayırma (tahlil) ve birleştirme (terkip) işlemiyle oluşur.¹⁰⁰ Hiç görmediğimiz bir meyveyi hayal etmek mümkün değildir. Ama görülen bir şeyin renk v.b. niteliklerini değiştirerek hayal etmek mümkündür. Mesela, siyah bir meyve ya da karpuz büyüklüğünde bir meyve hayal edilebilir.¹⁰¹ Ancak hayal ile elde edilen bilgi doğru bilgi olmaz. Bu nedenle hayalden yüz çevirip, aklın gerektirdiği şeye yönelmek en doğru yoldur.¹⁰²

Kısaca ifade etmek gerekirse kavram, bir objenin zihindeki tasavvurdur,¹⁰³ tasavvur ise hayalden farklıdır. Çünkü hayal sadece duylara dayandığı halde,¹⁰⁴ kavram tasavvur edebileceğimiz her alanla ilgilidir. Dolayısıyla hayal ile kavram aynı şey değildir.

⁹⁵ Gazali, *Mizanu'l-Amel*, (tahk. Muhyidin Sabri el-Kurdi), 1328, s. 24-25.

⁹⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 91.

⁹⁷ Gazali, *el-Mustasfa*, s. 33; *Mihakku'n-Nazar*, s.79; *Miyaru'l-İlm*, s. 91.

⁹⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 34; *Mihakku'n-Nazar*, s. 80.

⁹⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 92. Bkz. Taylan, N., a.g.e., s. 66.

¹⁰⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 92; *el-Mustasfa I*, s. 34; *Mihakku'n-Nazar*, s. 80.

¹⁰¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 91.

¹⁰² A.g.e., s. 92.

¹⁰³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 11.

¹⁰⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s.92. Bkz. Emiroğlu, İ., “İzmirli'nin Mantık Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı* (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995), Ankara, 1996, s.190.

8. Kavramın Çeşitleri

Gazali'ye göre kavram çeşitlerini aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür.

8.1. Basit ve Bileşik Kavramlar

8.1.1. Basit Kavramlar:

Parçaları ayrı ayrı ele alındığında bir anlam ifade etmeyen kavramlara basit kavramlar denir. Gazali'ye göre insan ve isa gibi kavramlarda “in” ve “san” heceleri ile insanın kendisi kastedilmediği gibi “i” ve “sa” heceleriyle de isa kavramının kendisi kastedilmez. Zeyd'in kölesi ve Zeyd yürüyor, ifadelerinin aksine insan ve isa kavramlarını oluşturan heceler onların anlamlarının parçalarını oluşturmaz.¹⁰⁵ Zira cümlenin bir parçası olan köle kavramından bir anlam, Zeyd kavramından başka bir anlam kastedilmemektedir. Benzer şekilde Abdullah ve Abdulmelik kavramları tekil birer isimdir. Çünkü bunlarla Zeyd kavramı ile kastedilen şeyden fazlası kastedilmemektedir.¹⁰⁶ Bunların parçaları (abd ve melik veya abd ve Allah) “Zeyd” isminin parçaları gibidir, onlar şekilde tek isim haline getirilmiş iki isimdir.¹⁰⁷ Farabi'ye göre ise basit kavram, kendisine tek sözle delalet edilen kavramdır. Mesela “insan”, “hayvan”, “konuşan”, beyaz”, “siyah” gibi kavramlar basit kavramlardır.¹⁰⁸

8.1.2. Bileşik Kavramlar:

Eğer abduallah veya abdulelelik gibi kelimeleler sıfat olarak kullanılırsa birleşik birer kavram olurlar. Bu anlamıyla bu gibi isimleleri alan herkes zorunlu olarak Allah'ın kuludur. Dolayısıyla birini tanıma amacına yönelik olarak kullanılan Abduallah veya Abdulelelik gibi kavramlar basit (müfred); bir nitelik olarak kullanılanlar ise, birleşiktir.¹⁰⁹

Abdulelelik ismi, Melik'in kölesi olarak da anlaşılabilir. Bu durumda, onun zatının tarifî yapılsa basit, sıfatının tarifî yapılarak, Melik'in kölesi olduğu kabul edilirse, bileşik (mürekkab) olur.¹¹⁰

¹⁰⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 40; *Miyaru'l-İlm*, s. 77; İbn Sina, *en-Necat*, s. 7.

¹⁰⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s.40; *Miyaru'l-İlm*, s.77.

¹⁰⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 77.

¹⁰⁸ Farabi, *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, s.24.

¹⁰⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s.40, *Miyaru'l-İlm*, s.77; Farabi, *Peri Hermeneias (Kitabu'l-İbare)*, s.31.

¹¹⁰ Gazali *Miyaru'l-İlm*, s.78.

Farabi, bileşik kavramı “konuşan canlı”, “beyaz insan” gibi kendisine bileşik bir sözle delalet edilen kavram şeklinde tanımlarken,¹¹¹ basit kavramlar konusunda Gazali’den farklı düşünmeyen İbn Sina, *en-Necat* adlı eserinde bileşik kavramlar hususunda Gazali gibi tam ve eksik bileşik bölümlenmesine gitmemiş, bileşik kavramları, “bölümleri olan ve bir anlam ifade eden kavramlar”¹¹² olarak tanımlamıştır. İbn Sina’nın bileşik kavram olarak kabul ettiği şey Gazali’ye göre tam bileşiğin karşılığıdır.

8.2. Tekil ve Tümel (Genel) Kavramlar

8.2.1. Tekil Kavram:

Bir tek şeye delalet eden sözcüğe “tekil (muayyen)” kavram denir. Mesela “zeyd”, “bu ağaç”, “bu at”, “bu siyahlık” gibi kavramlar tekildir. Tekil (muayyen) kavram, mefhumu sadece bir tek şey olan sözcüktür. Şayet başka şeylerin de buna müşterek olmasını kastedecek olursak bizzat sözcüğün mefhumu buna engel olur.¹¹³ Yani tekil kavram mefhumunda ortaklık bulunmasını engelleyen kavramdır.¹¹⁴

Tekil kavramlar için doğruluk veya yanlışlık söz konusu değildir, yani tekil kavramlar doğrulanamaz ve yanlışlanamaz. Çünkü doğrulama sadece hüküm bildiren önermede söz konusu olur.¹¹⁵

8.2.2. Tümel Kavram:

Bir anlam altında yer alan bir çok şeye delalet eden sözcüklere tümel kavram denir. Tümel kavram, mefhumu manasında ortaklığın gerçekleşmesine mani olmayan sözcüktür.¹¹⁶ Siyah, hareket, at ve insan sözcükleri tümel kavramlardır. Gazali, tümel kavramı “mutlak” kavram olarak da adlandırmaktadır.¹¹⁷ Dünya da bir attan başka hiçbir at bulunmasa da at kelimesi, tümel bir kavramdır. Çünkü bilfiil olarak

¹¹¹ Farabi, *et-Tavti’atu fi’l-Mantık*, s. 24.

¹¹² Bkz. Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 78; İbn Sina, a.g.e., s. 7.

¹¹³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 30-31; *Mihakku’n-Nazar*, s. 74; *Miyaru’l-İlm*, s. 73; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 40; Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 8; *Mantıku’l-Meşrikiyyin*, s. 12.

¹¹⁴ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 40; *Miyaru’l-İlm*, s. 73; Ebheri, a.g.e, s. 2.

¹¹⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 11.

¹¹⁶ Gazali, a.g.e., s. 30-31; *Mihakku’n-Nazar*, s. 74; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 41; *Miyaru’l-İlm*, s. 73,265; Ebheri, a.g.e., s. 2; İbn Sina, *en-Necat*, s. 8

¹¹⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 30-31; *Mihakku’n-Nazar*, s. 74; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 41; *Miyaru’l-İlm*, s. 73.

bulunmasa da bilkuvve olarak ortaklığı mümkündür. “Bu at” denildiğinde ise, terim tekil olmuş olur. Bundan dolayı “bu güneş” teriminin yerine güneş denirse tümel bir terim kullanılmış olur. Çünkü birden fazla güneş takdir edilmiş olsaydı bu ismin altına girerdi.¹¹⁸ Bu isimler türlerin ve cinslerin isimleridir, manaları ise genel küllidir (külliyyet’ül-amme).¹¹⁹

Arapça da başına elif-lam (harfi ta’rif) getirilen tekil isim tümellik ifade eder. Başlarında elif-lam bulunmasına rağmen, “el-İlah”, “eş-Şems” ve “el-Arz” gibi terimlerin tek bir şeye delalet ettiği ileri sürülerek, az önceki ifadenin yerinde olmadığı söylenebilir. Gazali’ye göre bu tenkit, bir yanılgıdır. Çünkü bu kavramlarda ortaklığın mümkün olmayışı, kavramın mefhumunun kendisinden kaynaklanan bir şey değildir. el-İlah sözcüğünde ortaklığın imkansızlığı sözcüğün mefumu sebebiyle değil, ikinci bir ilahın varlığının imkansızlığındandır. Güneş sözcüğünde ortaklığın olmayışı sadece bir tek güneşin olmasındandır.¹²⁰

Arapça da elif-lam getirilen her isim tekil ya da belirli (muayyen) bir şeyi ifade etmez. Mesela, başında elif-lam bulunan “adam (el-recül)” tekil bir kavram değildir. Bu kavram bir cins isimdir. Bazen de elif-lam takısının başına getirildiği “adam (el-recül)” kavramıyla önceden tanınan biri kastedilebilir. Mesela, “Adamla karşılaştım” dendiğinde elif-lam, tarif için “adam” kavramının başa getirilir ve “daha önce bana gelen adamla karşılaştım” demek istenebilir. Eğer böyle bir karine yoksa “adam” ismi, tümel ve her şahıs için ortak bir kavram olur.¹²¹

Gazali, tümelleri üç madde halinde ele almaktadır:

1. Bilfiil olarak ortaklığın kendisinde bulunduğu tümel, “insanların” var olması (bir çok insanın var olması) gibi.

2. Bilkuvve olarak ortaklığın kendisinde gerçekleştiği tümel, sadece bir tek “insanın” var olması. Ve “on iki yıldız kuşatan kürenin” var olması da böyledir, çünkü sadece bir tane küre (felek) vardır.

¹¹⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 41.

¹¹⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 73.

¹²⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 31; *Mihakku'n-Nazar*, s.74; *Miyaru'l-İlm*, s. 74.

¹²¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 73.

3. Bilfiil ve bilkuvve olarak kendisinde ortaklığın olmadığı tümel, “İlah” gibi. İlah lafzı tümeldir, çünkü “Zeyd” lafzının tersine, lafzın konu ve yüklemde olmayan şeyi men eder.¹²²

8.3. Muayyen ve Muayyen Olmayan Kavramlar

8.3.1. Muayyen Kavramlar:

Gazali’ye göre muayyen kavramlar, duyularla idrak edilen nesnelere karşılık gelen kavramlardır. Zeyd, Amr, bu at, bu ağaç, bu gök, bu yıldız vb. tekil kavramlar böyledir. Aynı şekilde, “bu beyaz” ve “bu kudret” gibi muayyen olan kavramlar araz ile cevherde bir arada bulunurlar. Gazali bu tür kavramları şahsi ve tikel (cüziyat) olarak da isimlendirmektedir.

Zeyd, bu at, bu ağaç ve bu beyaz gibi kavramlar, dış dünyada (ayanda) ortak değildir. Çünkü bunların muayyen oluşları birbirlerinden farklıdır ancak, bu tür kavramlar bazı durumlarda birbirlerine benzerler. Mesela; ağaç, insan ve at cisim olmak bakımından birbirlerine benzedikleri halde, canlı olmak bakımından sadece insan ve at kavramları birbirine benzer. Varlıklarının bu şekilde benzer olmaları tümel veya genel şeyler olarak isimlendirmelerini sağlamaktadır.¹²³

8.3.2. Muayyen Olmayan Kavramlar:

Muayyen olmayan kavramlar, tümel veya genel olan kavramlardır. Mesela, cisim kavramı, at, insan ve ağaç kavramları için ortak kullanıldığından tümeldir.

Bazen, Zeyd ve Amr, cisim, canlı ve insan olmak bakımından birbirlerine benzedikleri gibi uzun ve beyaz olmakta da birbirlerine benzerler. Beyaz olmaları ve uzunlukları arasında fark gözetilmeksizin onlar tümel kabul edilir. Böylece, Zeyd ve Amr’da gerçekleşen anlam cisim, canlı, insan, beyaz ve uzun olmak bakımından tümel olur.¹²⁴

8.4. Birbirleriyle Olan İlişkilerine Göre Kavram Çeşitleri

Bir kavram, diğer bir kavramla nitelendiğinde ve ona nispet edildiğinde ya “özel (zati)” ya “ayrılmaz (lazımı)” ya da “ilintisel (arızı)” olarak isimlendirilir.¹²⁵

¹²² A.g.e., s. 74.

¹²³ A.g.e., s. 93.

¹²⁴ A.g.e., aynı yer.

¹²⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13-14; *Mihakku'n-Nazar*, s. 78.

Gazali, bu bilgileri *Mihakku'n-Nazar* adlı eserinde, tekil anlamların incelenmesi başlığı altında ele alırken, *el-Mustasfa* adlı eserinde “tanımın kanunlarından ikinci kanun” başlığı altında ele almaktadır.

8.4.1. Özsel (Zati) Kavramlar:

Özsel ile bir şeyin mahiyetine (neliğine) ve hakikatine dahil olan ve mananın anlaşılması kendisine bağlı olan kavramlar kastedilir. Mesela, siyahlık için “renk”; at ve ağaç için “cisimlik”; at ve insan için canlılık böyledir.

Özsel kavram, genel ve özel olmak üzere iki kısma ayrılır. Genele cins, özele ise tür (nevi) denir.¹²⁶ Özsel olan şey, varlık bakımından yok olduğunda kendisinin özünü oluşturduğu şey de yok olur. Mesela, Zeyd’in boyu düşünüldüğünde uzunluk onun özsel niteliğidir. Zeyd’in boyu yok olunca özsel niteliği de yok olur. Boyun, Zeyd’le münasebeti, onun özüne ilave edilmiş bir şey değildir.¹²⁷

“Bu insan, canlıdır ve beyazdır” dendiğinde beyazlığın ve canlılığın insana olan nisbetinin farklı olduğu görülür. Canlının insana nisbeti özselidir. Çünkü insanın varlığı canlı olmasına bağlıdır. Beyazlığın insana nisbeti ise ilintiseldir. Dolayısıyla beyaz rengi olmasa da insanın varlığı mümkündür. Buna göre altındaki tekile nisbet edilen her tümel mana, ya özsel veya ilintisel olur

Özseli ve özselin ait olduğu şeyi anlarken, özselin kendisi için var olduğu şeyi anlamadan, özselin içinde yer aldığı şeyi anlamak mümkün değildir. Özsel olmaksızın konuyu da anlamak mümkün değildir. İnsanı ve canlıyı anlarken, canlıyı anlamadan insanı, aynı şekilde sayıyı ve dört sayısını anlarken; sayıyı anlamadan dört sayısını anlamak ve zihindekilere katmak mümkün değildir.¹²⁸ İnsan için canlılık, siyah için renk, beş rakamı için sayı özselidir.

İster zihinde ister dış dünya da olsun, tümelin altındaki tekilin var olması için önce tümelin kendisi var olmalıdır. Mesela canlılık olmadan insan veya atın olması mümkün değildir. Aynı şekilde sayı bulunmadan dört, beş gibi rakamlar var olamaz.

¹²⁶ Cins ve tür için beş tümel başlığına bakınız.

¹²⁷ Gazali, *el-İktisat fi'l-İtikad*, önsöz ve notlarla hazırlayan İ. Agah Çubukçu ve H. Atay, Ankara, 1962, s. 30; *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 78.

¹²⁸ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 44; Bkz. İbn Sina, *en-Necat*, s. 10.

İnsan olmak için, önce gülen olmak değil, tersine gülen olmak için, önce insan olmak gerekir.¹²⁹

8.4.2. Ayrılmaz (Lazım) Kavramlar:

Ayrılmaz nitelik, nesnenin özden ayrılmamasıdır. Fakat nesnenin hakikat ve mahiyetinin anlaşılması bu niteliğe bağlı değildir. Güneşin doğuşu anında atın, bitkinin ve ağacın gölgesinin düşmesi böyledir. Bu durum nesnenin özsel değil, onun tabi ve ayrılmaz bir niteliğidir.¹³⁰

8.4.3. İlintisel (Arızı) Kavramlar:

İlinti, bir şey ile sürekli birlikte bulunması zorunlu olmayıp, ayrılması düşünülebilen niteliktir. İlintinin birlikte olduğu şeyden ayrılması, utanmaktan dolayı yüzün kızarması gibi çabuk, altının sarılığı, gözün maviliği, zencinin siyahlığı gibi yavaş da olabilir.¹³¹

İlintisel olan, bir nedene bağlıdır. Çünkü, insanı var kılan kimdir? diye sorulabilir ve bu soru doğrudur. Fakat insanı canlı kılan nedir? diye sorulması doğru olmaz. Çünkü insanı canlı kılan nedir? sorusu, insanı insan kılan nedir? sorusu gibidir. Ve bu soruya, “insan özü gereği insandır” ve “özü gereği canlıdır” denilebilir. Çünkü insanın anlamı, düşünen canlıdır (hayvan-ı natık). Düşünen canlıyı, düşünen canlı kılan nedir? sorusu ile, insanı canlı kılan nedir? sorusu arasında fark yoktur. Fakat iki sorudan birinde, iki özden biriyle yetinilmiştir.¹³²

Kısaca yüklem, konudan farklı olmadığı ve bütünüyle ondan çıkmadığı sürece, kendisi için bir nedenin aranması mümkün değildir. Mümkün niçin mümkündür? Zorunlu niçin zorunludur? gibi sorular sorulamaz, fakat mümkün niçin mevcuttur? sorusu sorulabilir.¹³³ Görüldüğü gibi Gazali, konu ve yüklem farklılığına dikkat çekmektedir. Buna göre bir şey konu ve yüklemden oluşmuyorsa ilinti olamaz.

¹²⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 45-46.

¹³⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 79.

¹³¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 14. Ayrıca bkz. *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 30; *Mihakku'n-Nazar*, s. 79; Fevzi, Ömer, *Tercümelî Mi'yarul Ulum*, 1309, s. 16.

¹³² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 46.

¹³³ A.g.e., s. 47.

8.4.3.1. İlintinin Bölümleri

İlinti ikiye ayrılır:

8.4.3.1.1. Ayrılmayan ilintisel nitelik (lazım-ı la yufarık):

Nesneden kesinlikle ayrılmayan ilintisel niteliktir. İnsanın gülen, dört sayısının çift, üçgenin iki kenar açılarının eşit olması bu tür bir ilintidir. Bu özellik üçgenden kesinlikle ayrılmaz. Söz konusu nitelikler özsel değil, ayrılmayan ilintisel niteliklerdir.

Ayrılmayan ilinti, zenci için siyahlık gibi dış dünyada değil, zihinde ayrılan ve dördün çift olması, noktanın yer tutması gibi zihinde de ayrılması düşünülemeyen olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İlinti bazen dış dünyada değil, zihinde özden ayrılır; üçgenin iki kenarının açılarının eşit olması gibi. Çünkü bazen üçgenin bu özelliğini anlamayan da üçgeni anlar. Çift olma düşüncesi kendisiyle birlikte olmadan dördün anlaşılması mümkün değildir. Bu tür nitelikler, özsel olana yakındır ama özsel değildir.¹³⁴

8.4.3.1.2. Ayrılan ilintisel nitelik (lazım-ı yufarık):

Çocukluk ve gençlik gibi yavaş ayrılan nitelikler ve korkudan sararma, utançtan kızarma gibi hızlı ayrılan ilintisel nitelikler olmak üzere iki kısma ayrılır.¹³⁵

Bir başka açıdan ilinti genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır: Eğer ilintinin konusu özel ise, buna “has ilinti” denir. İnsanın gülen olması gibi. Eğer ilintinin konusu başkalarını içine alacak şekilde genel ise buna da “mutlak ya da genel (amm) ilinti” denir. İnsan için yiyen denilmesi böyledir.¹³⁶

Gazali, *el-Mustasfa ve Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde özsel, ayrılmaz ve ilintisel kavramları ayrı başlıklar altında ele alırken¹³⁷ *Mekasıdu'l-Felasife*'de özsel ve ilintisel kavramları ele almış, ayrıca ilintisel kavramları da ayrılan ve ayrılmayan şeklinde ikiye ayırmış, böylece ayrılmaz kavramları, ayrı bir başlık olarak ele almak yerine, ilintisel kavramlar altında ayrılmayan ilintiler şeklinde ele almıştır.¹³⁸

¹³⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 48.

¹³⁵ A.g.e., s. 47.

¹³⁶ A.g.e., s. 48.

¹³⁷ Bkz. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13,14; *Mihakku'n-Nazar*, s. 78-79.

¹³⁸ Bkz. Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 46-47.

9. Kavramlar Arası İlişkiler

Bir kavram diğer bir kavrama nisbet edildiğinde, ya ondan daha genel (eam), ya ondan daha özel (ehas), ya ona eşit (musavi)¹³⁹ ya da bir bakımdan genel bir bakımdan da daha özel (umum ve husus min vech) olduğu görülür.¹⁴⁰ Birçok mantıkçının kavramlar arası ilişkiler başlığı altında bir birine aykırı olan yani biri diğerinin hiçbir ferdini içermeyen kavramları ele alırken Gazali, söz konusu başlık altında bu tür kavramları ele almamıştır.

Gazali'ye göre kavramların birbirlerine nisbetleri şöyle sıralanabilir:

9.1. Daha özel olan kavramlar (ehas):

İnsan kavramı, canlı kavramına nisbet edildiğinde, insan kavramının canlı kavramından daha özel olduğu görülür.¹⁴¹ Cisim kavramı da varlık kavramına göre daha özeldir.¹⁴²

9.2. Tam-girişimlilik (eam):

İki kavramdan sadece biri diğerinin bütün fertlerini içerirse bu iki kavram arasında tam girişimlilik vardır. Mesela, canlı kavramı, insan kavramına nisbet edildiğinde, canlı kavramının, insan kavramından,¹⁴³ varlık kavramı, cisim kavramına nisbet edildiğinde de, varlık kavramının cisim kavramından daha genel olduğu ve aralarında tam girişimliliğin bulunduğu görülür.¹⁴⁴

9.3. Eşitlik (musavi):

İki kavramdan her biri diğerinin bütün fertlerini karşılarsa bu kavramlar arasında eşitlik oluşur. Mesela, canlı kavramı, duyulara (hasas) izafe edildiğinde, daha genel veya daha özel değil ona eşit olduğu görülür.¹⁴⁵ Ayrıca “boşlukta yer tutan şey (mütehayyiz)”, kimilerine göre cevhere, kimilerine göre de cisme eşittir.¹⁴⁶ Yani mütehayyiz kavramı kişinin bakış açısına göre cevher veya cisme eşit olarak

¹³⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 92; *el-Mustasfa I*, s. 33; *Mihakku'n-Nazar*, s. 78.

¹⁴⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 92.

¹⁴¹ A.g.e., s. 92.

¹⁴² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 33.

¹⁴³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 92.

¹⁴⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 33.

¹⁴⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 92.

¹⁴⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 33; *Mihakku'n-Nazar*, s. 78.

kabul edilebilir. Bu durum mütehayyiz kavramının tam karşılığının herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

9.4. Eksik-girişimlilik (eam min vech ve ehas min vech):

İki kavramdan her biri diğerinin sadece bazı fertlerini içerirse buna eksik girişimlilik denir. Mesela, beyaz kavramı, canlı kavramına nisbet edildiğinde, bir yönden canlı kavramından daha genel, diğer yönden ise daha özel olmaktadır. Çünkü beyaz kavramı, kireç, kafur (beyaz madde) gibi beyaz varlıkların hepsini içerirken, karga, zenci gibi canlıların hepsini içermemektedir.

Gazali'ye göre ilişkileri/nisbetleri bakımından kavramlar ifade edildiği gibi bu dört şeklin dışında ele alınmaz.¹⁴⁷ Dolayısıyla bir kavram diğer bir kavrama göre ele alınacaksa zikredilen dört şekilden biriyle ele alınabilir. Buna göre bir kavram diğer bir kavrama göre ele alındığında ya daha genel ya daha özel ya bir yönden genel bir yönden özel ya da diğerine eşit olur.

10. Algılanmaları Bakımından Kavramlar (Varlıkların İdraklerimize Nisbeti)

Gazali, kavramları çeşitlerine ve ilişkilerine göre ele almakla yetinmemiş, onların nasıl algılandıkları üzerinde de durmuştur. Ona göre kavramlar üç şekilde algılanabilir; bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Duyular (mahsuse) ile algılanan kavramlar.
2. Hayal gücü (mütehayyile) ile algılanan kavramlar.
3. Akli inceleme (ma'kule) ile algılanan kavramlar.¹⁴⁸

10.1. Duyularla Algılanan Kavramlar:

Bu tür kavramlar, duyularla idrak edilen şeylerdir. Renkler, şekiller ve miktarlar duyularla bilinir; bunlar görme duyusuyla ilgilidir. Sesler işitme, yemekler tatma ve kokular koklamak duyularıyla idrak edilir.¹⁴⁹ Pürüzlülük ve pürüzsüzlük,

¹⁴⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 92.

¹⁴⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 33; *Mihakku'n-Nazar*, s. 79; *Miyaru'l-İlm*, s. 92. Farabi de kavramların üç şekilde ortaya çıkacağını söylemektedir. Ancak o, tahayyül yoluyla elde edilen kavramlar yerine, duyuların dışında ilk (evveli) bilgilerden elde edilen kavramları ele almaktadır. Bkz. Farabi, *Aristo'nun Felsefesi, Farabi'in Üç Eseri* içinde (çev. H. Atay), Ankara, 1974, s. 92.

¹⁴⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 89.

yumuşaklık ve sertlik, soğukluk ve sıcaklık, nemlilik ve kuruluk ise dokunma duyusu ile idrak edilir.¹⁵⁰ Görme esnasında algılamanın şartı, görülen şeyin var olmasıdır. Görülen şey yok olursa, görme de yok olur, fakat onun şekli, kişi hâlâ ona bakıyormuş gibi zihinde kalmaya devam eder.¹⁵¹

Rengin şekli düşünülduğünde, hayal onun tadını ve kokusunu talep etmez. Çünkü bunlar tatma ve koklama duyularıyla ilgilidir. Tat alma ve koklamanın zâtı düşünülduğünde hayal görme duyusunu talep eder, hayal beş duyu idraklerinin hepsinde tasarruf sahibi olmakla beraber, en güçlü olduğu duyu, görme duyusudur. Alemin yaratıcısı düşünülduğünde, alemin yaratıcısı her yerde (la fi cihet)'dir. Hayal Onun için renk, miktar, yakınlık, uzaklık, aleme bağlı ve ondan ayrı olmayı ve bunların dışında renk ve şekillerden gördüğü şeyleri talep eder; Onun, için tat alma ve kokuyu talep etmez.¹⁵²

Varlıklardan bazıları da akıl yürütme (istidlal) ile bilinirler, böyle varlıkları beş duyu (işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma) idrak etmez, bunlar hayal ve akıl ile bilinir.¹⁵³

10.2. Hayalle Algılanan Kavramlar:

Gazali'ye göre mütehayyile, diz ve karında değil de zihinde hissedildiğine göre, zihni de tahayyüle hazırlayan bir sıfat ve bir eğilim (garize/iç güdü) vardır.¹⁵⁴ Mesela, göğün (sema) gerçekte (zatında), ayrıca zihnimizde ve kalbimizde bir vücudu vardır. Çünkü göğün şekli, gözlerimizde ve dolayısıyla hayalimizde iz bırakmış bulunmaktadır. Göğün yok olduğunu, vücuttan kalktığını farz etsek bile, onun şekli hayalimizde devamlı olarak kalacaktır.¹⁵⁵

Gazali'ye göre zihinde, tahayyülü koruyan kuvveyi bozan, fakat görmeyi bozmayan bir hastalık ortaya çıkabilir. Böyle bir hastalığa yakalanan kişi, eşyayı görür fakat gözünün önünden kalktığında unuttur. İşte bu kuvvet hususunda hayvan insanla ortak niteliklere sahiptir. Mesela at, arpayı gördüğü zaman arpanın şekli onun zihninde olduğu için arpanın kendisine lezzetli gelen bir şey olduğunu hatırlayarak

¹⁵⁰ A.g.e., s. 90.

¹⁵¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 33; *Mihakku'n-Nazar*, s. 79.

¹⁵² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 91.

¹⁵³ A.g.e., s. 90.

¹⁵⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s.34; *Mihakku'n-Nazar*, s. 80.

¹⁵⁵ Gazali, *el-Maksadu'l-Esna fi'l Şerhi'l Esmail-Husna*, s. 8.

hemen ona yönelir. Eğer arpanın şekli atın zihninde olmasaydı, onun arpayı ikinci kez görmesi, ilk kez gördüğü gibi olurdu ve ikinci bir defa tatmak suretiyle tecrübe etmedikçe ona yönelmezdi.¹⁵⁶

10.3. Akılla Algılanan Kavramlar:

Gazali, duyu ve hayal ile elde edilen kavramların yanı sıra Akıl ile algılanan kavramlar üzerinde de durmaktadır. Ona göre akıl kuvvetinin, tahayyül kuvvetine aykırılığı, tahayyülün görmeye olan aykırılığından daha fazladır. Çünkü görme kuvveti ile tahayyül kuvveti arasında fark yoktur. Görülen şeyin varlığı, hayalin varlığı için şart olmadığı halde, görme olayının gerçekleşmesi için şarttır.¹⁵⁷ Bunun örneği duyuların bizzat kendileridir. Yani bunlardan her biri müdrike kuvvetidir; müdrike kuvveti ise beş duyu ile bilinmez ve aynı şekilde hayal de onu idrak etmez. Kudret, ilim ve irade de böyledir. Korku, utanma, aşk, öfke vb. kavramları duyularımızla değil, akıl yürütme ile kesin bir bilgi olarak biliriz.

İlmi gerçekleştiren şeyler sadece duyular ve hayal değildir. Hayal edilmeyen şeyin hakikatinin olmadığını zannetmek yanlıştır. Eğer ilim ve kudretin zata düşünülürse, hayalin şekil oluşturmada, renklerde ve ölçülerde tasarruf sahibi olduğu ve onun tasarrufunun yanlışı olduğu görülür. Dolayısıyla hayal ile algılanamayan kavramları algılamak için akla ihtiyaç vardır.¹⁵⁸

İnsanın hayalindeki suretleri parçalara ayırma ve onları birleştirip bir araya getirme, “müfekkire” kuvveti ile mümkündür. Bu kuvvet başka bir şeyi idrak etmez. Fakat bir insan sureti hayale gelirse, onu iki parçaya ayırmaya ve insanın yarısını tasvir etmeye yetkindir. Yarısı insan yarısı at olan bir şahıs hatta uçan bir insan bile tasavvur edilebilir.¹⁵⁹ Daha önce de ifade edildiği gibi hayal, duyularda tasarruf sahibidir; onun tasarrufunun çoğu görülen şeylerle ilgilidir, o, görülen şeylerden çeşitli şekiller oluşturur. At, insan başlı olarak, kuş, at başlı olarak hayal edilebilir. Fakat görülmeyen bir şeyi hayal etmek mümkün değildir. Hayal kuvvetinin bütün

¹⁵⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 34; *Mihakku'n-Nazar*, s. 80.

¹⁵⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 34; *Mihakku'n-Nazar*, s. 80.

¹⁵⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 90.

¹⁵⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 34; *Mihakku'n-Nazar*, s. 80.

tasavvurları, kendisinde bulunan suretleri parçalara ayırma ve birleştirme işlemiyle olur.¹⁶⁰

Buna göre algılanmaları bakımından kavramları sadece duyulara veya hayale ya da akla indirgemek doğru değildir. Çünkü kavramlar bunların her üçü tarafından da algılanabilir. Fakat her birinin algıladığı kavramlar diğerinden farklıdır.

BEŞ TÜMEL

Modern felsefe ile birlikte “genel düşünceler”, “genel sözcükler” adını alan tümeller, felsefenin en önemli problemlerinden birini oluşturmuştur. Tümellerle ilgili sorulan sorular, her zaman düşünenle düşünülen arasındaki ilişkiyi aydınlığa kavuşturmada büyük rol oynamıştır. Birçok felsefe tarihçisinin de söylediği gibi, tümelleri anlamak, kavramak; düşünmeyi, düşünme sürecini anlamaya, kavramaya başlamak için son derece önemlidir.¹⁶¹

Klasik mantıkta beş tümel, herhangi bir şeyin tanımını ortaya koymak için üzerinde durulması gereken en önemli konudur. Çünkü beş tümeli bilmeden hakiki bir tanım yapmak mümkün değildir. Bu nedenle Gazali, *el-Mustasfa* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde, cins, tür ve faslı tanım konusu içinde ele almakta ve bunları hakiki bir tanımın yapılabilmesi için gerekli görmektedir.¹⁶² Porphyrios da Aristoteles'in kategoriler öğretilerini öğrenmek için cins, ayırım, tür, hassa ve ilintinin ne olduğunu bilmenin zorunlu olduğunu ifade etmektedir.¹⁶³

Gazali'ye göre, özsel (zati) olan nitelik, cins, tür ve ayırım (fasl) olmak üzere üç kısma ayrılırken, ilinti (araz), özel ilinti ve genel ilinti olmak üzere iki kısma ayrılır.¹⁶⁴ Böylece tümeller beş kısma (el-mufredatu'l-hamse) ayrılmaktadır.¹⁶⁵

Cins: Gazali'ye göre, kendisinden daha genel bir şey olmayan özsel, “cins” olarak isimlendirilir.¹⁶⁶ “Cins, “O nedir?” sorusunun cevabı olarak farklı hakikatlere

¹⁶⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 92; *el-Mustasfa I*, s. 34; *Mihakku'n-Nazar*, s. 80.

¹⁶¹ Porphyrios, *Isagoge*, Önsöz, (çev. Betül Çotuksöken), İstanbul, 1986, s. 11.

¹⁶² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 14; *Mihakku'n-Nazar*, s. 136.

¹⁶³ Porphyrios, a.g.e., s. 31.

¹⁶⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 52; *Miyaru'l-İlm*, s. 100. Bkz. Fevzi, Ömer, a.g.e., s. 16-19.

¹⁶⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 100.

¹⁶⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 48; *el-Mustasfa I*, s. 14; *Mihakku'n-Nazar*, s. 136; *Miyaru'l-İlm*, s. 100.

ve zatlara yüklem olabilen tümeldir”¹⁶⁷ şeklinde de tanımlanabilir. Aristoteles’e göre “cins, çok ve nevi yönünden kendi aralarında farklı nesnelere öz yönünden yüklenen şeydir.” Ona göre, öz bakımından yüklemeler ise “O nedir?” sorusunun cevabını oluşturur. Mesela, insanın ne olduğu sorulursa verilecek cevap onun canlı olduğudur.¹⁶⁸ Farabi ise iki şeyin özleri bakımından benzediği iki basit yüklem daha genelinin “cins”, daha özelinin ise “tür (nevi)” olduğunu ifade eder.¹⁶⁹ Yani O, “en umumi” olan tümele el-cins’ül-ali (yüksek cins), “en özel/hususî” tümele de el-nevül-ahir (son nevi) adını vermektedir.¹⁷⁰

Kendisinden daha geneli bulunmayan cinse “cinslerin cinsi (cinsu’l-ecnas)” denir.¹⁷¹ Üstünde başka cins bulunmayan üstün cinsler (el-ecnasu’l-aliyye) on tanedir. Biri cevher, dokuzu ise ilintidir. Cevher, cinslerin cinsidir. Çünkü kendisinden daha genel olan bir kavram yoktur.¹⁷²

Mesela; “Cevher, “cisim” ve “cisim olmayan”; Cisim, “büyüyen (nami)” ve “büyümeyen (nami olmayan)”; Büyüyen, “canlı” ve “cansız (nebat)”; Canlı, “insan” ve “insan olmayan” kısımlarına ayrılır” dediğimiz zaman, cevher kavramı “cinslerin cinsi” olur. Çünkü ondan daha genel bir cins yoktur; insan kavramı ise “türlerin türü” olur. Çünkü ondan daha özel bir tür yoktur, ayrıca insan ancak; çocuk-ihthiyar, uzun-kısa, alim-cahil gibi ilintisel anlamlara ayrılabilir. Bunlar özsel olmayıp, ilintisel olan şeylerdir. “Büyüyen” ise, cisimden daha özel olduğu için, cisme izafetle türdür, fakat canlıdan daha genel olduğu için canlıya izafetle cinstir. Aynı şekilde “canlı” da daha genel olan büyüyen ile, daha özel olan insan arasında yer alır.¹⁷³ Zikredilen örneği tablo ile şöyle gösterebiliriz.

¹⁶⁷ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 100,106; İbn Sina, a.g.e., s. 12; Ebheri, a.g.e., s. 3.

¹⁶⁸ Aristoteles, *Organon, V, Topikler*, İstanbul, 1996, s. 10.

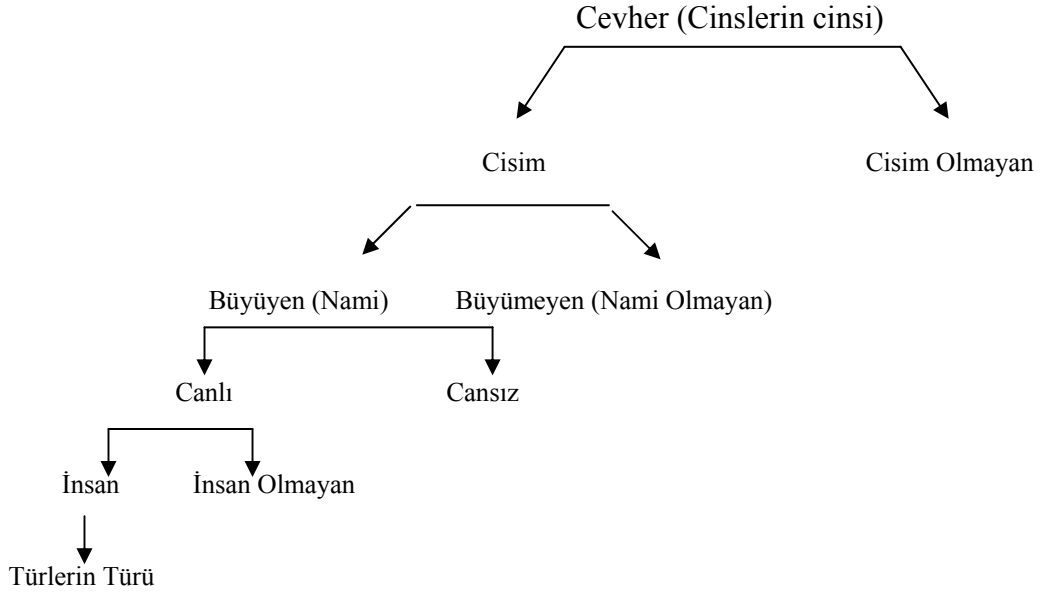
¹⁶⁹ Farabi, *et-Tavti’atu fi’l-Mantık*, s. 25.

¹⁷⁰ Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul, 1969-1970, C .2, s. 10.

¹⁷¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 14; *Mihakku’n-Nazar*, s. 136; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 48; İbn Sina, a.g.e., s. 14.

¹⁷² Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 48.

¹⁷³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 14; *Mihakku’n-Nazar*, s. 136; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 49; *Miyaru’l-İlm*, s. 316.



Özsel kavramlar; kendisinin üstünde başka bir cins bulunmayan en üstün cins olan, cinslerin cinsine varana kadar yukarıya doğru, son türe ulaşılanaya kadar da yukarıdan aşağıya doğru sıralanır.¹⁷⁴ Yukarıda cevherle ilgili verilen örnek, büyük ihtimal ile Farabi’den alınmadır. Çünkü Farabi de konuyla ilgili aynı örneği vermektedir.¹⁷⁵

Tür: Gazali’ye göre, altında daha özeli olmayan özsel, “tür” olarak isimlendirilir.¹⁷⁶ “O nedir?” sorusunun cevabı olarak zikredilir.¹⁷⁷ İnsan, at, deve birer türdür.¹⁷⁸ Kindi’ye göre ise tür, “İnsan konuşan, canlı ve ölümlüdür” örneğinde olduğu gibi cins ve ayırımın meydana getirdiği bir bileşiktir.¹⁷⁹ Ebheri ise türü, “O nedir?” sorusuna cevap olarak gerçeklik bakımından değil, sayıca değişik birçok şeyi ifade etmek üzere söylenen tümeldir¹⁸⁰ şeklinde tanımlamaktadır.

Gazali’ye göre tür, bir anlamıyla, “O nedir?” sorusunun cevabında sadece sayı bakımından farklı olabilen şeylere yüklenebilen tümel, diğer bir anlamıyla da cinsin

¹⁷⁴ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 107.

¹⁷⁵ Bkz. Farabi, *Kategoriler, Islamic Philosophy* içinde, Frankfurt, Almanya, 1999, C. 11. s. 260.

¹⁷⁶ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 48; *Miyaru’l-İlm*, s. 100; *el-Mustasfa I*, s. 14; *Mihakku’n-Nazar*, s. 136.

¹⁷⁷ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 100.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 102.

¹⁷⁹ Kindi, *Resail*, (tahk. Ebu Ride), Mısır, 1950, s. 129.

¹⁸⁰ Ebheri, a.g.e., s. 3.

kendisine ve başka şeylere evveli özsel (zatiyen evveliyen) yüklem olarak yüklenebildiği tümel olan şeydir.¹⁸¹ Kendisinden daha özeli bulunmayan özsele, “türlerin türü (nev’u’l-enva’)” denir.¹⁸² Üstündekine nisbetle tür, altındakine nisbetle cins diye isimlendirilen özsel ise, “mutavassıt” olarak isimlendirilir.¹⁸³

Ayırım (Fasl): Cevherinde (özünde) “O hangi şeydir?” sorusunun cevabı olarak nesnelere yüklenebilen tùmeldir.¹⁸⁴ Yerden biten bir şeye işaretle “Bu nedir?” diye sorulduğunda, “O, bir cisimdir” demek gerekir. Ancak sadece “O bir cisimdir” demek yeterli değildir. Çünkü taşın da bir cisim olduğu söylenerek bu cevap geçersiz hale getirilebilir. O halde “O bir cisimdir” sözüne bir ilave yaparak “O büyüyen bir cisimdir” denmelidir. Böylece “büyümeyen” şeylerden kaçınılmış olur. İşte bu kaçınmaya “ayırım” denir. Yani bu ayırımın yapılmasıyla tanımlanan, diğer şeylerden ayrılmış olur.¹⁸⁵ Şarabın sarhoş edici olması, insanın konuşan ve duygulu olması da ayırma verilebilecek örneklerdir.¹⁸⁶

Ayırım ile tür arasındaki fark ise şöyle açıklanabilir: Tür, “O nedir?” sorusunun cevabı olarak zikredilirken ayırım, “O hangi şeydir?” sorusunun cevabı olarak zikredilir. Mesela, içki (hamr) işaret edilerek, “O nedir?” şeklinde bir soru sorulduğunda, cevap olarak “O içkidir” denir. Tekrar aynı soruyu içki için sormak doğru değildir, bundan sonra sorulabilecek soru “O nasıl bir içecektir” şeklinde olmalıdır. Böyle bir soru sorduğumuzda ise, cevap “içki sarhoş edicidir bir içecektir” şeklinde olur. İşte onun sarhoş edici olması ayırımdır.¹⁸⁷ Fakihler, bunu “ihtiraz (sakınma, korunma)” olarak isimlendirirler.

¹⁸¹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 106.

¹⁸² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 14; *Mihakku’n-Nazar*, s. 136; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 48; İbn Sina, *en-Necat*, s. 14.

¹⁸³ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 48.

¹⁸⁴ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 100,106; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 50; Bkz. Ebheri, a.g.e., s. 3. Durusoy, Ali “İbn Sina’nın el-Mücezü’s-Sağir fi’l-Mantık” adlı risalesi, *M.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı, 13-14-15, İstanbul, 1997, s. 152; Ebi Salt Dani, a.g.e., s. 8. Farabi’ye göre, bir şeyin diğer bir şeyden özü bakımından ayrıldığı şeye “ayırım (fasl)” denir. Bkz. Farabi, *et-Tavti’atu fi’l-Mantık*, s. 25. Bkz. Farabi, *İsaguci, Islamic Philosophy* içinde, C.11. Frankfurt, Almanya, 1999, s. 227; Keklik, N., a.g.e., C. 2, s. 13-14.

¹⁸⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 15.

¹⁸⁶ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 102; Farabi, *et-Tavti’atu fi’l-Mantık*, s. 25; İbn Sina, a.g.e., s. 14.

¹⁸⁷ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 102.

Gazali'ye göre ihtiraz bazen özsel, bazen de özsel olmayan (ğayri zati) olur, eğer “O nasıl bir içkidir?” sorusu sorulduğunda “fazlalığı atılan kırmızı şeydir” denirse içki, bazen bununla diğerlerinden ayrılır ve kendisiyle ihtiraz gerçekleşir. Fakat bu, özsel olmayan bir ayırım olur. “Sarhoş edicilik (musker)”, şarap için, “konuşmak (natık)” ise canlı için özsel birer ayırımdır.¹⁸⁸

Buna göre, özsel, “O nedir?” sorusu açısından cins veya tür, “O nasıldır?” sorusu açısından ise ayırım olarak isimlendirilir. Birincisine örnek: At, öküz ve insanın her birine işaret edilerek “O nedir?” şeklinde bir soru sorulduğunda, cevap “O canlıdır” şeklinde olacaktır. Aynı şekilde Zeyd, Amr ve Halit'e işaret dildikten sonra “Onlar nedir?” şeklinde bir soru sorulduğunda, cevap “Onlar insandır” şeklinde olur. Böylece hayvan cins, insan ise tür olur. İkincisine örnek: İnsana işaret edildikten sonra “O nedir?” denirse, “O canlıdır” şeklinde cevap verilir. Ancak bu durumda soru bitmez. Çünkü canlı, insandan başka şeyleri de kapsar. Öyleyse insanı diğer canlılardan ayırmak gerekir; bu ise “O nasıl bir canlıdır?” şeklinde sorulabilecek bir soru ile mümkündür. Böyle sorulan bir sorunun cevabı ise, “O konuşan (düşünen) canlıdır” olacaktır. Burada “konuşan” ifadesi, “O nasıl bir şeydir?” sorusunun cevabında verilen “özsel bir ayırım (el-faslu'z-zati)” olmaktadır. Canlı ve konuşan ifadeleri hakiki bir tanım (hadd) verirler. Çünkü tanım, nesnenin mahiyetinin kühünü, soranın nefsinde tasavvur ettirmekten ibarettir.¹⁸⁹

Hassa: Gazali'ye göre, “özsel olmayan bir yükleme ile yüklenebilen, tek bir hakikatin altında bulunan şeye hassa denir.”¹⁹⁰ Yürümek ve yemek canlının bütün fertlerine ait olan hassalardır. Bu iki nitelik izafet ile insanın hassalarıdır. Çünkü bunlar her zaman insanda olmasa da canlılardan başka varlıklarda bulunmaz. Ayrıca, kişneme, at için, gülmek ise insan için hassadır.¹⁹¹ Aristoteles hassayı, “nesnenin mahiyetini ifade etmekle beraber, yalnız bu nesneye ait olan ve onunla karşılanabilen” şey olarak tanımlar, ona göre gramer öğrenmeye yatkın olmak insanın bir hususiyetidir, bu nedenle de onun hassasıdır.¹⁹²

¹⁸⁸ A.g.e., s. 102.

¹⁸⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 50.

¹⁹⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 106.

¹⁹¹ A.g.e., s. 98. Bkz. Farabi, *İsaguci*, s. 231; Averroes, *Midle Commentary On Porphyry's Isagoge*, (İng. Çev. Herbert A. Davidson) 1969, Cambridge, s. 16-17.

¹⁹² Aristoteles, *Organon, V, Topikler*, s. 9.

Kindi'ye göre hassa, bir türü ve onun kapsamındaki her şahsı ifade eder ve bir şeyin mahiyetini bildirir, fakat mahiyetini bildirdiği şeyin parçası (cüz) değildir.¹⁹³ Farabi'ye göre, özü bakımından olmayarak bir şeyin bir şeyden ayrıldığı şeye “hasa” denir. “Gülmek” ve “boyu dik olmak” insanın hassalarıdır.¹⁹⁴ İbn Sina'ya göre ise hasa, özsel olarak değil, ilintisel olarak “O hangi şeydir?” sorusunun cevabı olarak söylenen, tek bir türe delalet eden tümeldir.¹⁹⁵

İlinti (Araz-ı amm): Bir çok mantıkçının ilinti ya da araz dediği şeye Gazali, genel ilinti (araz-ı amm) demektedir. Ona göre, kendisine nisbet edilen şey sadece kendisinde bulunmayan, başka varlıklarda da bulunan nitelik “genel ilinti” olarak isimlendirilir.¹⁹⁶ Ayrıca Gazali'ye göre genel ilinti, farklı gerçeklikler altında bulunan şeyleri ifade etmek için söylenen tümeldir.¹⁹⁷ Aristoteles ilintiyi, “bir tek ve aynı şeye ait olabilen veya ait olamayan şey” olarak tanımlar. Mesela, “oturmuş olmak” aynı varlığa ait olabildiği veya ait olamadığı gibi, “ak” da böyledir. Çünkü hiçbir şey aynı nesneyi bazen “ak” bazen de “ak olmayan” olmaktan alıkoyamaz.¹⁹⁸ Farabi'ye göre ise, iki veya daha fazla şeyin özleri bakımından benzemedikleri yükleme “ilinti” denir.¹⁹⁹

Gazali, genel ilintiye şu örneği vermektedir: İnsan, özü itibariyle attan farklıdır. Siyahlık da özü itibariyle beyazlıktan farklıdır. Bu siyah, şu siyahtan özü ve yapısı itibariyle farklı değildir. Fakat siyahlardan biri, mürekkepte diğeri ise kargada bulunur. Siyahlığın kargaya nisbet edilmesi, karga için ilintisel bir durumdur. Zeyd, insanlık ve özsel durumu itibariyle Amr'dan farklı değildir; başka birinin oğlu olması, başka bir yerden olması veya başka bir renkte olması itibariyle Amr'dan farklı olur.²⁰⁰

¹⁹³ Kindi, a.g.e., s. 130.

¹⁹⁴ Farabi, *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, s. 25. Bkz. Farabi, *İsaguci*, s. 231,232.

¹⁹⁵ İbn Sina, a.g.e., s. 14,15.

¹⁹⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 98.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 107; Ebheri, a.g.e., s. 3.

¹⁹⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 10.

¹⁹⁹ Farabi, *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, s. 25.

²⁰⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 49.

Gazali, beş tûmelden özelikle ilk üçüne yani cins, tür ve ayrıma daha fazla önem vermiştir, ancak bir çok klasik mantık kitaplarında kolaylıkla karşılaşılabileceğimiz beş tûmelin her birinin çeşitleri üzerinde durmamıştır.

KATEGORİLER

Kategoriler, isimlendirilmesi mümkün olan çeşitli varlıklar hakkında özsel olarak tasdik edilebilecek olan en genel yüklemelerdir. Onlar varlıkların esasta ne çeşit varlık olduğunu ifade ederler.²⁰¹ Gazali'ye göre, özsel olan şeyler, en son türde ve en üstün cinsde (cinslerin cinsi) son bulurlar.²⁰² Üstünde başka cins bulunmayan üstün cinsler (el-ecnasu'l-aliyye) on tanedir; biri cevher, dokuzu ise ilintidir. İlinti olanlar: Nicelik, nitelik, görelilik (izafet), mekan, zaman, durum, sahip olma, etki, edilgidir.²⁰³ Gazali, kategorileri sıralamada Aristoteles'i takip ederken Farabi, bu sıralamadan farklı olarak zamanı mekandan, İbn Sina ise göreliyi nitelikten önceye almıştır.²⁰⁴

Aristoteles'e göre kategoriler, hiçbir bağlantısı olmayan terimlerdir. Bu terimlerden hiçbiri kendi kendine bir şeyi tasdik veya red etmez. Tasdik veya red ancak terimler arasında bir bağlantının kurulmasıyla meydana gelir. Bu deyimler tasdik veya red ifade etmediklerine göre ne doğru ne de yanlış olurlar.²⁰⁵ Aristoteles ve Gazali gibi filozoflar, kategorileri mantık konuları içinde ele alırken, kategorilerin mantığın konusu içinde yer almadığını söyleyen filozoflar da olmuştur. Mesela, İbn Sina'ya göre kategoriler mantıktan daha ziyade metafizik alanla ilgilidir, ancak tanımların yapılabilmesi için yardımcı olurlar;²⁰⁶ bu nedenle İbn Sina, *en-Necat* adlı

²⁰¹ Atademir, H. R., a.g.e., s. 105; Taylan, N., *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul, 1996, s. 85.

²⁰² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107.

²⁰³ Gazali, a.g.e., s. 107,313; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 48,163: Bkz. Aristoteles, *Organon-I, Kategoryalar*, s. 6, *Organon-V, Topikler*, s. 15,16; Farabi, *Peri Hermeneias (Kitabu'l-İbare)*, s. 40; İzmirli, İ. Hakkı, *Felsefe Dersleri*, 1330, s. 76; Averros, a.g.e., s. 35; Ebi Salt Dani, a.g.e., s. 10.

²⁰⁴ İbn Sina, a.g.e., s. 126-128; Aristoteles, *Organon-I, Kategoryalar*, s. 6; Farabi'nin kategoriler sıralaması için bkz. Farabi, *Kategoriler*, s. 289,290; Keklik, N., a.g.e., C. 2. s. 19; Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990, s. 34.

²⁰⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²⁰⁶ Yaren, Tahir, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara, 1999, s. 16.

eserinde kategorileri tanım teorisi ile birlikte ele almış, *İşarat*'ta ise kategorilere yer vermemiştir.²⁰⁷

Gazali, kategorileri şöyle sıralamaktadır:

Cevher: Gazali'ye göre cevher, cinslerin cinsidir. Çünkü varlıktan daha genel bir şey yoktur.²⁰⁸ Varlık ise, cevher ve ilinti olmak üzere ikiye ayrılır.²⁰⁹ Her varlık, ya bir yeri işgal eder veya etmez. Yer işgal eden herhangi bir şey birleşik değilse cevher, bu şey başka bir şeyle birleşik ise cisim, yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir cisme muhtaç ise, ilinti olarak isimlendirilir. Eğer yer işgal etmeyen bir şeyin varlığı, hiçbir şeye muhtaç değilse, bu varlık da yüce ve münezzeh olan Allah'tır.²¹⁰

Cevher, kendi kendine var olmak bakımından ilintilerden farklıdır. O, ilintilerin kaybolmasıyla varlığını kaybetmez. Halbuki bütün ilintilerin varlığı cevher üzerinde gerçekleşir. Eğer cevher yok olursa, varlığı cevherle ayakta duran ilinti de yok olur.²¹¹ Gazali'ye göre cevher, kendi nefsiyle kaimdir, herhangi bir yerde yer almayan her varlık cevherdir. Form (suret) ve heyula her hangi bir özünde (mevzuda) yer tutmadıkları için cevherdirler. Cevher, ona göre heyula, suret, cisim ve ayırıcı akıl (el-aklu'l-mufarık) olmak üzere dört guruba ayrılmaktadır. Üç cevherin (heyula, form ve ayırıcı akıl) ispatı burhan, cismin ispatı ise gözlem ile olmaktadır.²¹²

Aristoteles'e göre cevher, "terimin en esaslı, ilk ve belli başlı anlamında ne bir konu hakkında, ne de bir konu içinde tasdik edilmemiş olan şeydir; At ve insan gibi."²¹³ Gazali ise cevhere insan, hayvan ve cisim örneklerini vermektedir.²¹⁴ Aristoteles ve tabii olarak onun yolunu takip eden bazı mantıkçılar, kategorilerin her birinin bölümleri üzerinde önemle dururken,²¹⁵ Farabi ve Gazali'nin kategorilerin bölümleri hakkında detaya girmediklerini görüyoruz. Bu iki filozof, Aristoteles'in

²⁰⁷ İbn Sina, a.g.e., s. 126; Yaren, T., a.g.e., s. 19.

²⁰⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 48.

²⁰⁹ Gazali, a.g.e., s. 141; *Miyaru'l-İlm*, s. 108.

²¹⁰ Gazali, *el-İktisat fi'l-İtikat*, s. 24.

²¹¹ Farabi, *Peri Herneneias (Kitabu'l-İbare)*, s. 40.

²¹² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 143.

²¹³ Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²¹⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107.

²¹⁵ Kategorilerin bölümleri için bkz. Aristoteles, a.g.e., s. 13-17; Öner, N. *Klasik Mantık*, s. 39.

azalıp çoğalmaya müsait olmaması, zıtları kabul etmemesi gibi, cevherin hususiyetlerine dair bazı bilgileri ele almamışlardır.

Gazali, cevher ile ilinti arasındaki farkın anlaşılması için renk ve suyun akıcılığını örnek verir. Ona göre, insan ve cismin varlığı olmadan onların renkliliği söz konusu olamaz. Çünkü insan olmak veya cisim olmak renkliliğe bağlı değildir. Yine su, havaya dönüştüğü zaman akıcılığını kaybeder, fakat mahiyeti değişmez; yani suyun akıcılığını yitirmesi, bir şeyin sıcak ve soğuk olması gibi değildir. Böylece Gazali, mahiyetini kaybetmeyen, özünü koruyan her şeyi cevher, değişen şeyleri de ilinti olarak kabul etmektedir.²¹⁶

Gazali'ye göre, Zeyd ve Amr gibi tekil (şahsi) cevherlerin yüklem olmaları mümkündür. Fakat insan, cisim ve canlı gibi tümel cevherlerin yüklem olmaları mümkün değildir. Tekil cevherler, tümel cevherlere yüklenebilir. Mesela, Zeyd tümel cevhere yüklenerek “Zeyd insandır, canlıdır, cisimdir” denebilir. Ancak tümel cevherleri tekil cevherlere yüklemek mümkün değildir.²¹⁷

İlintilere gelince; Gazali'ye göre tümel ilintiler, yüklem olabilirler. Mesela renk ilintisi, beyaz, siyah ve diğer şeylere yüklenerek “beyaz renktir” ve “siyah renktir” denebilir. Tekil ilintilerin ise yüklem olmaları mümkün değildir. Zeyd'in yazması, beyaz şahıs gibi. Çünkü şeye yükleme mümkün değil ki, “O, Zeyd'in yazmasıdır ve beyaz şahıstır” denebilsin. O halde ister cevher ister ilinti olsun, tümel olması itibariyle bir şeyin yüklem olması mümkündür. Tekil ister ilinti, ister cevher olsun yüklem olmaz. Tümel cevherler, tekiler üzerine kurulur. Çünkü tekiler olmazsa, tümeller var olmaz, ayrıca tekil derece bakımından tümelden öncedir.²¹⁸

Gazali, cevherin kısımlarını ise şöyle sıralar: Cevher, “cisim (mütahayiz olan) ve “cisim olmayan (mütehayiz olmayan)”; cisim, “büyüyen (gıdalanın)” ve “büyümeyen (gıdalanmayan)”; büyüyen, “canlı” ve “cansız”; canlı “insan” ve “insan olmayan” sınıflarına ayrılır. Büyümeyen (gıdalanmayan) cisimler grubuna; gök, yıldızlar, dört unsur (enasır-ı erbaa) ve bütün madenler girer.²¹⁹ Gazali, cevherin

²¹⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 313.

²¹⁷ A.g.e., s. 314.

²¹⁸ A.g.e., s. 315.

²¹⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 316. Bkz. *el-Mustasfa I*, s. 14; *Mihakku'n-Nazar*, s. 136; *Makasidu'l-Felasife*, s. 49.

kısımlarını böyle sınıflandırırken aynı sınıflandırmayı selefi Farabi’de de görmekteyiz.²²⁰ Bu sınıflandırmadaki fertler, ferdi cevherler, külliler ise, külli cevherler olarak isimlendirilir.²²¹

Gazali’ye göre, ilinti ikiye ayrılır:

1. Özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duymayan ilinti

Bu tür ilinti nicelik ve nitelik olmak üzere ikiye ayrılır.

Nicelik (kemmiyet): Uzunluk, derinlik, zaman gibi ölçme, artma, eksilme ve eşitlik sebebiyle cevhere ilişen bir ilintidir.²²² Bu tür ilinti, tasavvurunda dışardan bir şeye bağlanmaya ihtiyaç duymaz. Fakat kendisi dolayısıyla cevherlerde bölünme meydana gelir.²²³ Bir arşın sahibi (zira’), üç arşın sahibi,²²⁴ iki dirsek uzun, üç dirsek uzun gibi.²²⁵

Farabi’ye göre nicelik, “kendinden bir parçayla o şeyin bütünü ölçülebilen şeydir.”²²⁶ Nitekim buna misal: sayı, çizgi, yüzey/satıh, mekan, zaman, sözler ve kelimelerdir. İşte bunlar arasında herhangi birisi ele alınacak olursa, kendisinde birbirine eşit sayılan bölümlerin mevcut olduğu görülür. Başka bir ifade ile beş sayısında olduğu gibi, bir ölçü (ki o da “1”dir) mevcuttur. İşte bu “1” beş’i beş defada ölçer, yani onu beşe böler ve böylece bu “beş”i meydana getiren parçalar görülmüş olur. On sayısı da böyledir: Mesela “2” bu sayıyı, beş defada ölçecek veya onu beş bölüme ayıracak ve onu da meydana getiren bir takım cüzlerin bulunduğu anlaşılacaktır.²²⁷

Gazali’ye göre nicelik, sürekli (muttasıl) ve süreksiz (munfasıl) olmak üzere iki kısma ayrılır:

1. Sürekli (muttasıl) nicelikler; Çizgi, yüzey, cisim ve zaman olmak üzere dört kısma ayrılır. Bunları da şöyle sıralayarak açıklamak mümkündür:

²²⁰ Bkz. Farabi, *Kategoriler*, s. 260; Bolay, M. N., a.g.e., s. 34-35.

²²¹ Farabi, a.g.e., s. 260; Bolay, M. N., a.g.e., s. 33,35.

²²² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 163; *Miyaru'l-İlm*, s. 317.

²²³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 163

²²⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107.

²²⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²²⁶ Farabi, a.g.e., s. 261; Bolay, M. N., a.g.e., s. 36.

²²⁷ Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 318; Farabi, a.g.e., s. 261; Bolay, M. N., a.g.e., s. 36.

Çizgi: Uzunluktur; tek yönde kendisinde ölçü ve uzanım bulunur. Çizgi cisimde bilkuvve olarak vardır, bilfiil olarak bulunması durumunda bu adı (çizgi adını) alır.

Yüzey: İki yönde, enine ve boyuna uzamadır. Cisimde bilkuvve olarak bulunur. Cisim kendisiyle fiilî olarak meydana gelir ve yüzey adını alır. Yüzeyden kasıt, cismin görünen/açık ve kesin yüzüdür.

Cisim: Üç boyutu olan nesneye cisim denir. Cismin içindeki şeylere itibar etmeksizin sadece temas edilen yönüne itibar edilecek ise, bu yüzeydir; yüzey de ilintidir. Çünkü yüzey yok iken cisim vardır ve yüzey ancak cisim ile açığa çıkar. İlintinin anlamı da budur.²²⁸

Zaman: Hareketin miktarından ibarettir.²²⁹ Gazali'ye göre zaman içinde bir cüz olan saati ele alırsak, bununla bir günü taktir eder, ölçeriz. Aynı şekilde zaman içinde gün, bir ölçü birimi olarak alınır, bununla ay (el-şehr) ölçülür yani bir ay şu kadar gün eder denilebilir. Bunlar gibi "ay" da ölçü birimi olursa bununla da bir sene ölçülebilir yani bir sene şu kadar aydır denilebilir.²³⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm* adlı eserinde, diğer eserlerinden farklı olarak sürekli niceliğe mekan eklemekte ve onun sürekliliğini açıklamaktadır.²³¹

2. Süreksiz nicelikler (el-kemiyyetu'l munfasile): Bölümlerinde ne bilfiil ne de bilkuvve olarak onun iki tarafını karşılayan ortak bir şeyin bulunmamasıdır: Söz ve sayı gibi.²³² Sayılar da ilintidir, çünkü sayı, tekin toplamından meydana gelir. Eğer bir (vahid) ve birlik (vahidat) ilinti ise bunlardan meydana gelen sayının da, ilinti olması gerekir.²³³

Nicelik konusunda Gazali'nin Aristoteles'ten çok farklı olduğu söylenemez. Çünkü Aristoteles de niceliği süreksiz ve sürekli olmak üzere ikiye ayırmakta, süreksiz olan niceliklere sayı ve sözü, sürekli olan niceliklere de çizgi, yüzey, cisim, zaman ve mekan örneklerini vermektedir.²³⁴ Görüldüğü gibi Gazali de bu örnekleri

²²⁸ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 166.

²²⁹ Gazali, a.g.e., s. 167; *Miyaru'l-İlm*, s. 317, 318.

²³⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 318; Farabi'de de aynı örnek mevcuttur. Bkz. a.g.e., s. 262.

²³¹ Bkz. Gazali, a.g.e., s. 318.

²³² A.g.e., s. 318.

²³³ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 167.

²³⁴ Aristoteles, a.g.e., s. 17.

aynen aktarmaktadır. Farabi ve İbn Sina'da da aynı bölümlenme daha önceden vardır; yani bu iki filozof da niceliği, sürekli ve süreksiz kısımlarına ayırır.²³⁵ Farabi'ye göre "ortasında müşterek bir sınır bulunan her şey sürekli dir."²³⁶ Süreksiz nicelikler ise, ortalarında kendilerini ikiye ayıracak ve ayırdığı iki kısım arasında müşterek bir sınır olması imkansız olan niceliklerdir. Buna "on" sayısı örnek verilebilir. Bunun iki parçası, mesela "beş" ve "beş" tir. Fakat "on" sayısını meydana getiren iki tane "beş" arasında (mesela çizgide bulunduğu gibi) ortak bir sınır bulmak mümkün değildir.²³⁷

Nitelik (keyfiyet): Gazali niteliği, "fertlerle ilgili olarak "O nasıldır?" sorusunu soran birisine verilebilecek bir cevaptır" şeklinde tanımlar. Kısaca nitelik, cisimde sabit olan her durumdan ibarettir.²³⁸ Ona göre nitelik, tasavvurunda dışardan bir şeye ihtiyaç duymaz ve kendisi dolayısıyla cevherlerde bir bölünme de meydana gelmez; renk, tat, koku, sertlik, kuruluk, sıcaklık, soğukluk gibi duyu ile idrak edilen duyular (mahsusat) ve olgunluğa (kemale) yatkın olmak veya olmamak, sağlıklı olmak-olmamak, güçlü olmak, zayıf ve hasta olmak gibi duyularla idrak edilmeyen, duyuların dışında başka bir şeyle idrak edilen niteliksel ilintiler gibidir.²³⁹

Aristoteles'e göre "nitelik, kendisiyle bir şeyin nasıl olduğu söylenen terimdir":²⁴⁰ Ak, gramerci gibi.²⁴¹ Gazali, niteliğe beyaz ve siyah örneklerini vermektedir.²⁴² Farabi'ye göre ise nitelik, "umumi bir şekilde fertler hakkında "nasıldır" sorusuna cevap olarak açıklanan durumlardan ibaret" iken,²⁴³ İbn Sina, niteliği, "bir cisimde sabit olarak bulunan her durumdur" şeklinde tarif etmektedir.²⁴⁴

Gazali, niteliği renk ve şekilleri örnek vererek açıklar:

Renkler: Gazali, renkleri ilinti olarak kabul eder. Mesela, siyahlık bir ilintidir. Çünkü siyahlık herhangi bir nesnede var sayılmadığı zaman, ya kendisine işaret

²³⁵ İbn Sina, a.g.e., 126; Farabi, a.g.e., s. 263.

²³⁶ Farabi, a.g.e., s. 263.

²³⁷ A.g.e., s. 263. Bolay, M. N., a.g.e., s. 38. Ayrıca bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 318.

²³⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 319.

²³⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 163; Ayrıca bkz. Aristoteles, a.g.e., s. 37.

²⁴⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 35.

²⁴¹ Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²⁴² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107.

²⁴³ Farabi, *Kategoriler*, s. 266; Bolay, M. N., a.g.e., s. 41.

²⁴⁴ İbn Sina, a.g.e., s. 127.

edilir ve bölünür ya da kendisine işaret edilmez ve bölünmez. Siyahlık, işareti ve bölünmeyi kabul etmezse karşıtı da kabul etmez ve göz ile algılanmaz. Çünkü siyahlık, görende belli bir yönde meydana gelen bir durumdan ibarettir. Göz, siyahlığı idrak eder, siyahlık da bölünmeyi kabul eder. Siyahlık bölünmeyi kabul ettiği takdirde; siyah olması, bölünen olmasından başkadır. Çünkü bölünme, beyazlık ve siyahlık için ortak bir husustur. Siyahlık hissi bir işaretle mahhalinde ayırt edilemez. Fakat aklın işaretiyle ayırt edilebilir. Öyleyse siyahlık bir ilintidir.²⁴⁵

Şekiller: Gazali'ye göre şekiller de ilintidir. Örneğin mum farklı şekillere girer ve bununla birlikte varlığını sürdürür. Mumun farklı şekillere girişini göz önünde bulundurduğumuzda daire, kare, üçgen gibi şekillerin nitelik ve ilinti olduğunu görürüz.²⁴⁶ Gazali, ayrıca niteliği, niceliğin ne olduğu yönüyle “nicelikle özelleşen” ve “nicelikle özelleşmeyen” şeklinde ikiye ayırarak, birincisine; “yüzeyin dörtgen”, “çizginin düz” ve “sayının tek ve çift” olmasını örnek verir.

Ona göre, nicelikle özelleşmeyen nitelik ise; “duyularla kavranan (mahsus)” ve “duyularla kavranamayan (gayri mahsus)” şeklinde ikiye ayrılır.

a) Duyularla kavranan nitelikler: Duyularla idrak edilen (yünfail) niteliklerdir. Renk, tatlar, sıcaklık, soğukluk ve beş duyudan meydana gelen diğer şeyler gibi. Bu şekilde gerçekleşen nitelikler, “infiali nitelikler (keyfiyet)” olarak isimlendirilir, altının sarılığı ve balın tatlılığı gibi. Utanmaktan kızarmak ve korkudan sararmak gibi çabuk yok olan nitelikler ise “infial” olarak isimlendirilir.

b) Duyularla kavranmayan nitelikler: Duyularla kavranmayan nitelikler, başka bir iş için istidadı olan ve kendisi dışında başka bir şeye istidadı olmayan olgunluk (kemal) olmak üzere ikiye ayrılır.²⁴⁷ Eğer istidat “fiilin zorluğu” ve “infialin kolaylığı” için ise “zayıflık”, yani kuvveti nefy etmek olarak isimlendirilir: Hastalık ve yumuşaklık gibi. Başka bir olgunluğun (kemal) istidadına imkan vermeyen olgunluklar (kemaller), kendi zatlarıyla duyumsanmazlar, ilim ve sağlık gibi. Çok çabuk yok olan nitelikler, “durumlar” olarak isimlendirilir, sakin bir kimsenin öfkelenmesi ve sağlıklı bir kimsenin hastalanması gibi. Sabit olan nitelikler

²⁴⁵ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 133,168.

²⁴⁶ A.g.e., s. 169.

²⁴⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 319.

ise “meleke” olarak isimlendirilir, ilim ve sağlık gibi.²⁴⁸ Gazali’nin niteliklerle ilgili olarak zikrettiğimiz bu fikirleri, İbn Sina’nın *en-Necat* adlı eserinde de bulunmaktadır.²⁴⁹

2. Özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duyan ilinti.

Tasavvurda, özünün dışında bir şeye bağlanmaya ihtiyaç duyulan ilintiler ise yedi tanedir. Bunlar: Görelili (izafet), mekan, zaman, durum (vaz’), sahip olma, etki, edilgidir.²⁵⁰

Görelili (İzafet): Babalık, kardeşlik, evlatlık, komşuluk, arkadaşlık, paralellik, sağında ve solunda bulunma şeklinde karşıtların bulunmasından dolayı cevherde meydana gelen ilintilerdir.²⁵¹ Yani varlığı bir başka şeye kıyasla olan niteliktir.²⁵² Mesela, babalık vasfı; karşısında evlatlık bulunmadan, babaya ait bir özellik olamaz.²⁵³ Göreliliye iki kat, yarım, çocuk, baba,²⁵⁴ daha büyük gibi²⁵⁵ örnekler verilebilir.

Aristoteles’e göre, “varlığı başka şeye tabi olduğu veya her hangi bir suretle bir başka şeye taalluk ettiği söylenmekten ibaret olan terimler göreliliktir.”²⁵⁶ Farabi’ye göre ise görelili, “biri diğerine kıyas ile söylenen iki şey arasında ayniyle ve kendisiyle vaki bir nisbettir.”²⁵⁷ Ona göre bu kategori “O, onun nesidir?” sorusuna verilen cevapta bulunur.²⁵⁸

Gazali’ye göre görelilik, cevher ve arazda meydana gelir ve izafe edildiği kategorilere nisbetle kısımlara ayrılır:

Cevhere nisbetine; Baba ve çocuk, efendi ve köle vb.

²⁴⁸ A.g.e., s. 320.

²⁴⁹ Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 127,128.

²⁵⁰ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 163.

²⁵¹ A.g.e., s. 164. Bkz. Ebu Salt Dani, a.g.e., s. 11.

²⁵² Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 320; İbn Sina, a.g.e., s. 126.

²⁵³ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 164; *Miyaru’l-İlm*, s. 320.

²⁵⁴ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 107.

²⁵⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²⁵⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 25.

²⁵⁷ Farabi, a.g.e., s. 269.

²⁵⁸ Keklik, N., a.g.e., C. 2, s. 39.

Niceliğe nisbetine; Küçük ve büyük, az ve çok, yarım ve tam vb.

Niteliğe nisbetine; Meleke ve hal, his ve mahsus, ilim ve malum.

Mekana nisbetine; Yukarı ve aşağı, üst ve alt, sağ ve sol.

Zamana nisbetine göre ise; Hızlı ve yavaş, önce ve sonra gibi örnekler verilebilir.²⁵⁹

Gazali, göreliyi bir de şu kısımlara ayırmaktadır:

1. İzafe edilenlerin ikisinin isimlerinin değişmesi; Baba ve çocuk, efendi ve köle gibi.

2. İsimleri bir birine uygun olanlar; Kardeşin kardeşe, arkadaşın arkadaşla ve komşunun komşuyla olması gibi.

3. İsmın kökünün değişmesi ve türevlerinin değişmemesi; malik ve memluk, alim ve malum gibi.

Muzaf olmadığı zaman, göreli gerçekleşmez, “baba” insandır ancak o, insan olması itibariyle muzaf değildir, çünkü onun izafetine delalet eden baba lafzıdır. İzafete lafzın delalet etmesi, iki yönden uygun olmalıdır; yani baba, çocuk için babadır ve “çocuk, baba için çocuktur.” Eğer “baba” insanın babasıdır denirse, insan çocuk için insandır demek mümkün değildir.²⁶⁰

Görelide/İzafette ittihadın gözetilmesi gerekir. İki izafe edilenden biri daha muhassal olarak bilindiğinde, diğerinin de aynı şekilde bilinmesi izafetin özelliklerindedir; onlardan birinin varlığı diğerinden önce veya sonra değil, onun varlığıyla birlikte olur.²⁶¹

Mekan: Gazali’ye göre mekan, altta ve üstte olması şeklinde nesnenin bir mekanda bulunması²⁶² ya da cevherin, kendisinde bulunduğu mekana nisbet edilmesidir. Ona göre mekan, “O nerededir?” sorusunun cevabı olarak da tarif edilebilir. Mesela “Zeyd nerededir?” sorusuna, “O evdedir, çarşıdadır” vs. şeklinde cevap verilir.²⁶³ Burada “nerededir?” sorusunun cevabından evin kendisi değil, evin içinde bulunan cisim kastedilmektedir.²⁶⁴

²⁵⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 321.

²⁶⁰ A.g.e., s. 322.

²⁶¹ A.g.e., s. 323.

²⁶² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 164.

²⁶³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107,323; İbn Sina, a.g.e., s. 128.

²⁶⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 323.

Mekan hakkında Aristoteles, *Kategoriler* adlı kitabında hiç bilgi vermemiş ve sadece ismini zikretmekle yetinmiştir. Farabi'ye göre "mekan" kategorisi, bir cismin kendi mekanına olan nisbeti, bağlılığıdır. Fakat bu, ne bizzat mekanın kendisidir ne de mekan ve cisimden mürekkeptir. Ona göre, bu kategori "O nerededir?" sorusuna verilen cevapta bulunur.²⁶⁵

Gazali'ye göre, bütün cisimler bir mekandadır, ancak bunlardan bazıları açıkça bilinir; insan, tek bir alem gibi. Diğer bazılarının mekanı ise te'vil ile bilinir; bütün alemin mekanının bilinmesi gibi.²⁶⁶

Farabi de olduğu gibi Gazali'de de mekanın iki türü vardır: Bizzat bir yerde olan tür ve izafet ile bir yerde olan tür.

a. Bizatihi Mekan: Evdedir, çarşıdadır, vs.

b. İzafi Mekan: Yukarıda, aşağıda, sağda, solda, etrafta ve ortada, arasında, arkasında, yanında, beraber, üstünde vs.²⁶⁷

Buna göre, bir cismin bulunduğu cüz'i mekan, onun zati mekanıdır, ancak gerçekte mekan olmayan fakat bir başka varlığa nisbetle söylenen şey de izafi mekan olarak kabul edilir.

Zaman: Gazali'ye göre zaman, "Ne zaman?" sorusunun cevabı olarak söylenen şeydir.²⁶⁸ Yani nesnenin dün, önceki yıl, bugün gibi, bir zamanda bulunmasıdır.²⁶⁹ Ayrıca zaman kategorisine, şu zamanda, şu vakitte,²⁷⁰ dün, geçen yıl,²⁷¹ vs. gibi örnekler verilebilir.

Aristoteles, zaman kategorisine neredeyse hiç değinmezken, Farabi zaman (meta) kategorisini, "bir şeyin belirli bir zamana taalluku"²⁷² şeklinde tanımlar. İbn Sina'ya göre ise zaman, geçmişte, gelecekte veya belli bir zaman içinde bulunmayı ifade eden yüklemidir.²⁷³

²⁶⁵ Farabi, a.g.e., s. 290; İbn Sina, a.g.e., s. 128.

²⁶⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 323.

²⁶⁷ A.g.e., s. 324; Bkz. Farabi, a.g.e., s. 29.

²⁶⁸ Gazali, a.g.e., s. 324.

²⁶⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 164.

²⁷⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107.

²⁷¹ Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²⁷² Farabi, a.g.e., s. 289.

²⁷³ İbn Sina, a.g.e., s. 128; Durusoy, Ali, a.g.m., s. 153.

Gazali'ye göre zaman; şimdi, geçmiş veya gelecekte olması bakımından tanımlanır. Bu tanımlama ya dün, dünden önce, yarın, gelecek yıl, yüz seneye kadar gibi meşhur isimlerle ya da sahabe dönemi, hicret vakti gibi şimdiye kadar bilinen hadiselerle olur.²⁷⁴ Ayrıca ona göre, meydana gelen bir hadisenin “birinci” ve “ikinci” olmak üzere iki tane zamanı vardır. Mesela, savaşın filan sene, filan ay, filan gün saat altıda olmasında, “saat altı” ifadesi “birinci” zamandır. Yani asıl zaman “şu saatlerde” dediğimiz zamandır. “İkinci” zamanı ise filan senenin, filan ayının, filan günü vs., den ibarettir.²⁷⁵

Durum (vaz’): Gazali'ye göre durum, oturuyor, uzanıyor, ayakta, yaslanmış, yatmıştır gibi²⁷⁶ cismin bazı parçalarının diğer parçaları ile olan ilişkisidir.²⁷⁷ Gazali'ye göre, insan yürüdüğü zaman, onun durumu değil, üzerinde olduğu mekan değişir, çünkü durum, mekanın değişmesi değildir. Ona göre bazen durum, cismin kendi zatına nisbetle olur, insanın cüzleri (ecza) gibi. Bazen de başka bir cisme izafet ile olur, orta, sağ, alt, üst ve diğer yönler bakımından izafetin kendisinde sabit olduğu mekan böyledir. Böylece, durum hem zat ile hem de izafet ile meydana gelmektedir. Fakat zatı itibariyle (bizatihi) durumu olmayan şeyin, izafet ile durumu olmaz. Ayrıca durum, bazen ilk özel mekanına (birinci mekan), bazen de kendisi ve kendisinin çevresindekiler arasında müşterek olan ikinci mekana nisbetle olur. Çünkü her insan için hem kendisi hem de çevresindeki şeyler bakımından bir mekanı (mevdu’) vardır.²⁷⁸

İbn Sina'ya göre ise durum, “parçaları açısından bütünün, bütün olarak; oturma, ayakta durma ve eğilme durumlarında olduğu gibi; durumunu bildiren yüklemeldir.”²⁷⁹ Aristoteles, bu kategori hakkında kitaplarında bilgi vermezken, Farabi durumu, “belirli (mahdud) bir cismin cüzlerinin, içinde buldukları belirli bir mekanın bölümlerine müsavi veya uygun olmasıdır”²⁸⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Böyle bir hal ise her cisimde mevcuttur. Çünkü her cismin belli bir durumda mekanı

²⁷⁴ Gazali, a.g.e., s. 324.

²⁷⁵ A.g.e., s. 325,326; Farabi için, bkz. Farabi, a.g.e., s. 289-290.

²⁷⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 164; *Miyaru'l-İlm*, s. 107; Bkz. Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²⁷⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 164.

²⁷⁸ A.g.e., s. 326.

²⁷⁹ İbn Sina, a.g.e., s. 128; Durusoy, Ali, a.g.m., s. 153.

²⁸⁰ Farabi, a.g.e., s. 291.

vardır. Mesela, bilindiği gibi insan, durum kategorisinde çeşitli durumlara sahip olabilir; durmak, oturmak, dikilmek, yaslanmak, sırtüstü yatmak gibi. İşte bu durumlarda insanın başı, sırtı, omuzları gibi organlarından her biri ya kendisine uygun yahut da ona musavi olan bir mekan parçasında bu adı geçen durumlardan birinde bulunur.²⁸¹ Gazali de Farabi'nin bu fikirlerini paylaşmaktadır.²⁸²

Sahip olma: Nesnenin, yer değiştirmesi ile içinde yer alan şeyin de yer değiştirmesidir. İnsanın sarıklı, giyinik, ayakkabılı olması veya atın semerli ve gemli olması böyledir. Atın veya insanın yer değiştirmesi ile kendileriyle bulunan şeyler de yer değiştirir. Eğer bir nesne bir nesneyi kuşatmıyor fakat onun yer değiştirmesi ile değişiyorsa kuşatan, kuşatılan nesnenin mülkü değildir. Mesela, giysisini başının üstünde taşıyan, giyinik değildir. Bir nesne bir nesneyi kuşatıyor fakat onun yer değiştirmesi ile yer değiştirmiyorsa yer değiştirmeyen, yer değiştirenin mülkü değildir. Ev, insanı; kap, suyu kuşatır, fakat ikisi de kendilerini kuşatan şeyin yer değiştirmesi ile yer değiştirmez.²⁸³ Gazali'ye göre, sahip olmanın anlamı bir şeyin bütününe ya da bir kısmını kapsayarak bir cismin başka bir cisme nisbet edilmesinden başka bir şey değildir, çünkü kuşatanın hareket etmesiyle kuşatılan da hareket eder.²⁸⁴

Farabi'ye göre bu kategori “belli bir cismin, belli olan uygun başka bir cisme tamamen veya kısmen ilgisidir. Yeter ki bu uygun cisim (el-cismu'l-muntabık) yer değiştirdiğinde, kendisini kuşatan şey de beraberce yer değiştirmiş olsun.”²⁸⁵

Gazali, sahip olmayı ikiye ayırır:

- a. Tabii sahip olma: Canlının derisi ve kaplumbağanın kabuğu gibi.
- b. İradi sahip olma: İnsanın gömleğinin olması gibi.

Fakat “kova içinde su” böyle değildir, çünkü kova, suyun intikal ettirilmesiyle intikal etmez aksine su, kovanın intikaliyle yer değiştirmektedir. Gazali'ye göre suyun kovada taşınması, sahip olma kategorisine değil, mekan kategorisine girer.²⁸⁶

²⁸¹ A.g.e., a.y.

²⁸² Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 325.

²⁸³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 164; *Miyaru'l-İlm*, s. 326-327; Bkz. Aristoteles, a.g.e., s. 6; İbn Sina, a.g.e., s. 128.

²⁸⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 326.

²⁸⁵ Farabi, a.g.e., s. 292.

²⁸⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 327.

Farabi de sahip olmayı ikiye ayırmakta ve Gazali'nin bu konudaki örnekleri neredeyse aynen onda da bulunmaktadır. Bu durum, Gazali'nin Farabi'den faydalandığı, hatta yer yer alıntı yaptığı intibainı uyandırmaktadır.²⁸⁷

Etki: Başkasına etki ederken, nesnenin aktif (fail) olmasıdır; yanma eylemi esnasında ateşin yakıcı ve sıcak olması gibi.²⁸⁸ Ayrıca Gazali etkiyi, “cevherde mevcut olan şeyin kendisinin dışında olan bir şeye etki yoluyla nispet edilmesidir” şeklinde tarif etmektedir,²⁸⁹ yakıyor, kesiyor gibi.²⁹⁰ Ona göre, etkinin var olabilmesi için her şeyden önce etkilenebilen bir şeyin olması gerekir.²⁹¹ Farabi'ye göre ise etki, “bir failin kendine mahsus nisbetlerde devamlı olarak infial halinde olan bir cisim içindeki hadis olan cüzlere intikal etmesidir.”²⁹²

Gazali, varlığın sebeplerine inanan bir kimseye göre, kardaki soğukluğu, ateşteki sıcaklığı, eşyadaki kesilmeyi meydana getiren bir sebebin var olduğunu ifade eder. Sebep yönüyle olan bu nisbet, etki olarak isimlendirilir. Çünkü “ısıtıyor, soğutuyor” dediği zaman, “ısıtıyor”un anlamı ısıtma, “soğutuyor” un anlamı ise soğutma fiilini gerçekleştirmektir.

Böyle biri, iradesi olmayan her şeyin fiilini mecazi olarak gördüğü için, bunların etki olarak isimlendirilmelerinin mecazi olduğunu kabul eder. Fakat bu durum onun “onu ateş ısıttı” sözünü inkar etmesini gerektirmez.²⁹³

Edilgi: Edilgi, etkinin karşıtıdır yani suyun ısınması, soğuması, siyahlaşması ve beyazlaşması gibi nesnenin sürekli başka bir şeyden etkileniyor olmasıdır. Isınma, ısıdan, siyahlaşma da siyahtan farklıdır. Çünkü ısı ve siyahlık tasavvurunda başka şeye bağlanmaya ihtiyaç duymayan niteliklerdendir.²⁹⁴ Her edilginin mutlaka bir faili vardır. Her “ısıtılan” ve “soğutulan” şeyin inanan bir kimseye göre, zorunlu olarak bir “ısıtıcı” ve “soğutucu” vardır.²⁹⁵

²⁸⁷ Bkz. Farabi, a.g.e., s. 292.

²⁸⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 165.

²⁸⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 327; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 170.

²⁹⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107; Aristoteles, a.g.e., s. 6.

²⁹¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 170.

²⁹² Farabi, a.g.e., s. 293.

²⁹³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 327.

²⁹⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 165.

²⁹⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 327.

Kısaca, Gazali'ye göre edilgi değişiklik demektir. Ona göre etkilenme ve değişimin olması, nesnenin bir durumdan başka bir duruma intikal etmesidir.²⁹⁶ Mesela, sıcaklığın artması ve eksilmesi,²⁹⁷ saçın siyahlıktan beyazlığa dönüşmesi birer etkilenmedir. Saçın siyahlıktan beyazlığa dönüşmesi, büyüklerde tedrici olarak meydana gelir. Suyun soğukluktan sıcaklığa dönüşmesi de bir etkilenmedir. Su ısıtıldığı zaman, kendisindeki soğukluk yavaş yavaş azalır ve soğuk ile sıcak suyun bir araya gelmesiyle sudaki soğukluk yavaş yavaş sıcaklığa dönüşür. Ancak suyun ısıtılma işlemi her durdurulduğunda onun sıcaklığı ve soğukluğu kendisinden önceki ve sonraki durumdan farklı olur, yani ısıtılma işlemi boyunca istikrarlı bir durumu olmaz.²⁹⁸ Cisimde istikrar varsa, sıcaklık artıp eksilmiyorsa, cisim ısı ile nitelenir ve edilgen olmaz.²⁹⁹ Edilgiye, yakılıyor, kesiliyor gibi örnekler de verilebilir.³⁰⁰

Farabi'ye göre edilgi, bir cevherin bir şeyden başka bir şeye veya bir halden başka bir hal'e geçmesi şeklinde gerçekleşir. Ona göre bu iki hal arasında devamlı olarak geçiş suretine edilgi adı verilir.³⁰¹ Gazali'ye göre ise edilgi, etkilenme yoluyla bir şeyin başka bir şeye nispet edilmesi olduğu için öncelikle kendisine etkide bulunulabilen bir nesnenin olması gerekir. Ona göre zaman, mekan, durum, izafet kategorileri bir mekana ihtiyaç duyarlar. Çünkü onlar ya zamana ya mekana ya bir çevreye ya da bir cüz'e nispet edilmişlerdir. Bir şeyin zaman, mekan, durum veya bir şeyle izafet kategorilerinde bulunabilmesi için söz konusu kategorilerden önce bulunması gerekir.

Buna göre yukarıda zikredilen on kategoriden cevher hariç geriye kalan dokuzu ilintidir. Bunlar üstün cinslerdir, tanımla bilinmeleri mümkün değildir. Çünkü bunlardan daha genel bir cins yoktur.³⁰² Bu on kategori bir tek şahısta toplanabilir; Mesela, fakih, filan kişidir (cevher), uzundur (nicelik), esmerdir (nitelik), filanın

²⁹⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 165; *Miyaru'l-İlm*, s. 328.

²⁹⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 165; Farabi, a.g.e., s. 292.

²⁹⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 328.

²⁹⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 165.

³⁰⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 107; Aristoteles, a.g.e., s. 6.

³⁰¹ Farabi, a.g.e., s. 292.

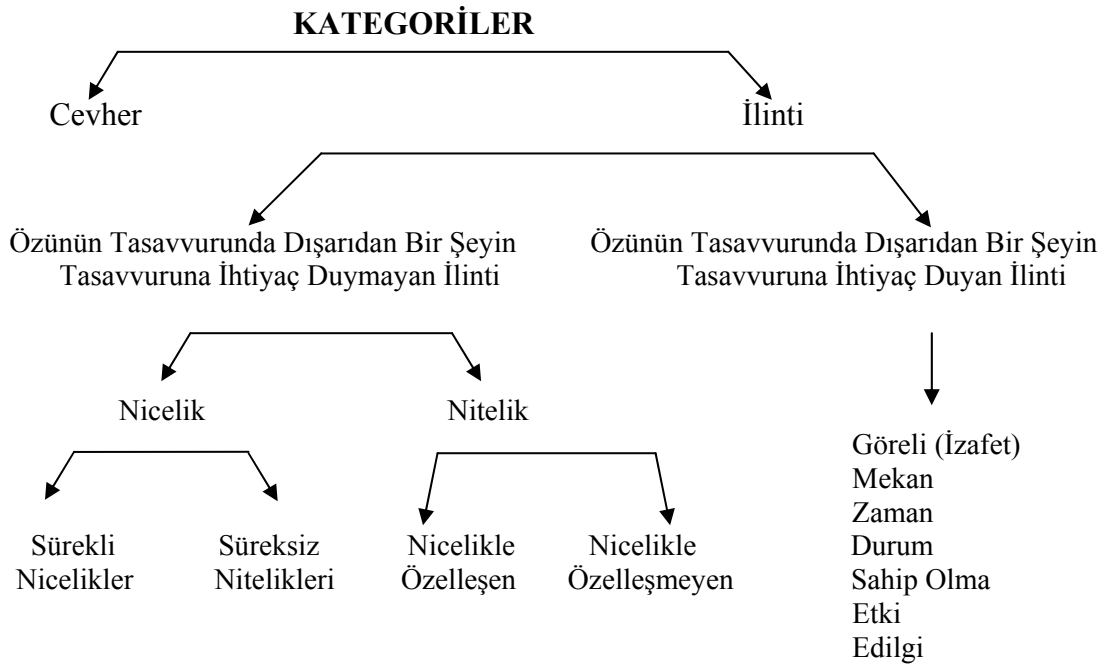
³⁰² Bkz. Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 170.

çocuğudur (görelî), oturuyor (durum), evindedir (mekan), şu senede (zaman), öğretiyor (etki), öğreniyor (edilgi), ipek elbiselidir (sahip olma).³⁰³

Cevher dışındaki dokuz kategori, fiziksel nesnelere değişebilen özelliklerini ifade eder. Mesela, bir insan zaman içinde yaşlanacak, boyu, kilosu, yaptığı iş değişecek, ama o insan aynı kişi olarak kalacaktır.³⁰⁴ O insanın aynı kişi olarak kalması cevher, yaş, boy, kilo gibi özelliklerinin değişmesi ise ilintiye ifade eder. Bu durum söz konusu dokuz kategorinin, fiziksel nesnelere değişebilen, gelip-geçici, özelliklerini ifade etmeye yaradığını göstermektedir.³⁰⁵

Kategoriler, mevcut varlıkların cinsleridir. Bunlara delalet eden lafızlar, onların zihindeki izleri sebebiyle olur. Yani nefiste suretlerinin sabit olmasıyla bunlar ilim haline gelir, bir şey bu kategorilerden birine dahil olmadıkça bilinmez.³⁰⁶

Gazali'nin kategori anlayışını şöyle bir tablo halinde gösterebiliriz



³⁰³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 108. Bkz. Averroes, a.g.e., s. 35; İzmirli, İ.Hakkı, a.g.e., s. 77.

³⁰⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 15, *Mihakku'n-Nazar*, s. 137.

³⁰⁵ Ural, Şafak, *Temel Mantık*, İstanbul, 1985, s. 30; Taylan, Necip, a.g.e., s. 85.

³⁰⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 108.

Kategorilerin varlık olarak isimlendirilmesi:

Gazali'ye göre söz konusu on kategoriye varlık ismi verilmesi ne ortaklıktan (iştirak) ne de uyuşmaktan (tevatü) kaynaklanmaktadır. Bazıları, aralarındaki ortaklıktan, on kategoriye bu ismin verildiğini zannederler, oysa bu doğru değildir. Cevherin varlığından maksat bizzat cevherin kendisi, niceliğin varlığından maksat da niceliğin kendisinden başka bir şey değildir. Varlık, anlam bakımından kesinlikle ortak olmayan bir çok farklı şeyi kapsayan bir isimdir. "Ayn" kelimesi, isim olarak kullanıldığı şeyler için böyledir.

Gazali'ye göre on kategoriye varlık isminin verilmesinin "müştereklikten (ortaklık)" dolayı olmadığını şöyle açıklamak mümkündür:

1. "Cevher vardır" önermesi bir anlam ifade eder. Bu önerme ile cevherin varlığının kendisi kastedilmemektedir. Eğer cevherin varlığı cevherin kendisi olmuş olsaydı, "cevher vardır" önermesi, "cevher cevherdir" önermesi gibi olurdu. Aynı şekilde "Etki ve edilgi varlık değildir" denirse bu ifade, bazı durumlarda onaylanabilir. Fakat "etki ve edilgi bir etki ve edilgi ile olmazlar" denirse bu kesinlikle onaylanmaz. Eğer varlık kelimesi, etki kelimesi gibi olsaydı, "etki, varlık değildir" ifadesi "etki, etki değildir" ifadesi gibi olurdu.

2. Akıl, nesnelere ikiden fazla bölünmenin olamayacağına hükmeder. Çünkü; "bir şey ya vardır ya yoktur." Varlığın on kategorinin dışında da anlamları olabilir. Çünkü varlığın söz konusu on kategorinin dışında bir anlamı olmasaydı, bölünme iki ile sınırlanmaz ve "bir şey ya vardır ya yoktur" önermesi de anlaşılır olmazdı. "Nesne ya cevher ya nitelik ya nicelik...v.b." denilmesi gerekirdi. Bölünme de iki değil on olurdu.³⁰⁷

Gazali'ye göre on kategoriye varlık isminin verilmesi "mutedavî' isimden" dolayı da değildir:

Mutedavî' isim, isimlendirildiği varlıkları öncelik, sonralık ve herhangi bir çelişki olmaksızın tek bir defada içeren bir isimdir. At ve insan için canlılık, Zeyd ve Amr için insanlık isminin kullanılması böyledir. Bu iki isimden biri diğerinden önce değildir.

³⁰⁷ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 171.

Gazali'ye göre öncelikle cevher için varlık tespit edilir. Nitelik ve nicelik için de cevher vasıtasıyla varlık tespit edilir. Geriye kalan diğer ilintilerin varlıkları da bu ikisi vasıtasıyla tespit edilir. Bunlarda öncelik ve sonralığın olduğu görülmektedir.

Aralarındaki çelişkiye gelince: Siyahlığın varlığı; hareket, değişim ve zaman gibi olmayıp, kalıcı bir durumdur. Çünkü bunların sebat ve kararı yoktur; hareket, zaman ve heyulanın varlığı, diğer varlıkların varlığından daha zayıftır. Öyleyse bu on kategori varlıkta bir yönden birlik (ittifak) halinde iken başka yönden de ayrılık (ihtilaf) halindedir. Bu on kategori, mutevati ve eşesli (müşterek) isimleri ile isimlenir. Bundan dolayı bu tür cins isimler müşekkek isim veya müttetik isim diye de isimlendirilirler.³⁰⁸

Farabi'ye göre de kategorilerin ayrı ayrı isimleri olduğu gibi, ortak isimleri de vardır ve onların her birine ortak olarak delalet ederler, “varlık”, “şey”, “husus”, “bir” gibi. Bunlardan her biri o isimlerin her biri hakkında söylenir. “Varlık” hepsi hakkında müşterek olarak söylenir. Bu isim sıra ve tenasüple ilgili olarak söylenen müşekkek isimler gurubundandır. “Varlık ismi” ilk önce cevher hakkında, sonra da diğer kategorilerden her biri hakkında söylenir. Çünkü cevher kendi kendine var olmak bakımından ilintilere ihtiyaç duymaz. Halbuki bütün ilintilerin varlığı cevhere bağlıdır.³⁰⁹

Görüldüğü gibi Gazali, kategorileri son derece önemsemiş ve Aristoteles, Farabi çizgisini takip ederek, her kategoriye örneklerle ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Gazali'nin diğer bir çok konuda olduğu gibi kategoriler konusunda da söz konusu iki filozofun anlayışlarıyla benzerlik ve farklılıkları vardır. Benzerliğin olması son derece tabiidir. Çünkü söz konusu filozoflar klasik mantık tarihinin ilk ve en otoriter simalarıdır. Farklılıklar ise Gazali'nin kendi anlayışından kaynaklanmaktadır.

³⁰⁸ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 172; Farabi, *Peri Hermeneias (Kitabu'l-İbare)*, s. 40.

³⁰⁹ Farabi, a.g.e., s. 40.

B- TANIM TEORİSİ

1. Tanım

Tanım konusu, mantık içinde, kavramlar mantığı ile önermeler mantığını birlikte içeren bir konu olduğu kadar; mantık, ontoloji, epistemoloji ve metodolojinin üzerinde kesiştikleri bir konudur.³¹⁰ Bu bakımdan tanım, bilginin elde edilmesinde son derece önemlidir. Gazali, tanım konusunun önemini farkında olduğu için eserlerinde, tanıma ayrı bir yer vermiş özellikle de *el-Mustasfa* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde “tanımın kanunları” başlığı altında tanımla ilgili bilgileri ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu eserlerinde Gazali, altı tane kanun altında ana hatlarıyla; sorularla tanımla elde etme, tanım için son derece önemli olan özsel, ilintisel ve ayrılmaz nitelikleri, tanımın şartlarını, burhan ile tanımın elde edilip edilemeyeceğini ve tanımlanamazları tartışmaktadır.³¹¹

Aristoteles'e göre, en genel anlamıyla tanım, “bir şeyin ne olduğunu açıklamaktır”³¹² yani Gazali de olduğu gibi “nesnenin mahiyetini ifade eden bir sözdür.”³¹³ Aristoteles'in bir diğer tanımı da “türde nesnenin niçin var olduğunu gösteren sözdür”³¹⁴ şeklindedir. Tanım, her şeyden önce bir önermedir, çünkü tanım konunun içeriğini izah etmekten ibarettir.³¹⁵ Bu bakımdan tanım bir kavramın anlamını belirleme işlemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kavramın anlamını belirlemek ise, o kavrama yükletilebilecek özellikleri dil aracılığıyla ifade etmektir. Bu da ancak önermelerle mümkündür.³¹⁶ Bir başka deyişle tek başını hiçbir kavram tanım ifade etmez.³¹⁷

³¹⁰ Özlem, Doğan, a.g.e., s. 85

³¹¹ Bkz. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12-21; *Mihakku'n-Nazar*, s. 134-144.

³¹² Aristoteles, *Organon, IV, İkinci Analitikler*, İstanbul, 1996, s. 93,106.

³¹³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 267; Aristoteles, *Organon, V, Topikler*, s. 7,8,223,228. İbn Teymiyye'ye göre, böyle bir tanım, tanımlanan şeyin tanımını yapmayı gerektirdiği için bir teselsül gerektirir ve geçerli olamaz. Bkz. Salim, Muhammed Reşad, a.g.e., s. 40.

³¹⁴ Aristoteles, *Organon, IV, İkinci Analitikler*, s. 107.

³¹⁵ İzmirli, İ.Hakkı, a.g.e., s. 101. Bkz. Emiroğlu, İ., “İzmirli'nin Mantık Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı* (Sempozyum: İzmir, 24-25 Kasım 1995), Ankara, 1996, s. 194.

³¹⁶ Özlem, Doğan, a.g.e., s. 85.

³¹⁷ A.g.e., s.88; Emiroğlu, İ., *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 92.

Gazali'ye göre bilginler, tanımın (hadd) tanımında ihtilaf etmişlerdir. Kimileri, “şeyin tanımı, onun hakikati ve zatıdır” derken kimileri, “şeyin tanımı onun manasını ‘cami ve mani bir şekilde’ açıklayan terimdir” demiş, kimileri de “bu mesele tartışmalıdır” diyerek, bu iki tanımdan birinin diğerinden üstün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. İlk iki tanımı yapanlar, hiçbir zaman bir nokta etrafında toplanmamış, aksine birbirine uzak ve aykırı noktalardan hareket etmişlerdir. Filozofumuza göre bu yanılığın kaynağı ise, “eşsesli (müşterek)” ismi bilmemektir. Şöyle ki “ayn” kelimesinin “görme yoluyla renkleri algılayan organ” şeklindeki tanımı, hiçbir şekilde onun “en değerli para olan madeni cevher” şeklindeki tanımına, hatta birincinin hakikatine tamamen zıt başka bir tanıma aykırı değildir. Çünkü “ayn” kelimesi müşterek bir isimdir ve birden fazla tanımı vardır.³¹⁸

Gazali, tam bir tanımın yapılabilmesi için anlamın önemine dikkat çekerek şöyle der: “Anlamları terimden çıkarmaya çalışmak boş bir uğraştır. Böyle yapan kişi, batıyı ararken batıya sırtını dönen kişi gibidir. Her şeyden önce anlamları akılda tespit edip, sonra bu anlamları terimlere yüklemek gerekir. Öyleyse biz önce anlamları tespit etmek zorundayız”,³¹⁹ daha sonra Gazali, “şeyin varlık dereceleri” olan: Bir şeyin kendi nefsindeki hakikati, hakikatinin zihindeki örneği (kavram), şeye delalet eden harflerle bir sesin oluşturulması (terim)³²⁰ ve görme duyusuyla algılanan söze delalet eden işaretlerin oluşturulması (yazı) üzerinde durur. Çünkü bunları bilmek hakiki bir tanımı yapabilmek için gereklidir.

Gazali'ye göre, tanım anlamında kullanılan “hadd” kelimesi, başlangıçta engelleme, mani olma anlamında kullanılmaktaydı. Ancak daha sonraları, aynı kelime istiare yoluyla farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ona göre, hadd kelimesindeki engelleme anlamı yukarıda “şeyin varlık dereceleri” olarak sayılan dört maddede de bulunmaktadır fakat gelenek, tanımın “yazı” ve “ilim” için kullanılması yönünde gelişmemiş, “hakikat” ve “söz/sözcük” arasında müşterek kalmıştır. Ayrıca iki hakikat arasında ortak olan her sözcük için, birbirinden farklı iki tanımın bulunması

³¹⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 21,23; *Mihakku'n-Nazar*, s. 145,147

³¹⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 21; *Mihakku'n-Nazar*, s. 145.

³²⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 21; *Mihakku'n-Nazar*, s. 145.

gerekir. Nitekim, “ayn” sözcüğü böyledir. Yani böyle sözcükler, birçok anlama geldiğinden dolayı her anlam için ayrı ayrı tanımlanmalıdır.³²¹

Gazali, tanımın (hadd) asıl tanımını vermeden önce şu tanımlara dikkat çeker:

Mevcudada “şey”, ilme “marifet” ve harekete de “yer değiştirme” denmesinde olduğu gibi, sözcüğün tekrarlanabileceği kanaatinde olanlara göre, tanımın tanımı: “Bir sözcüğü, cami ve mani olmak kaydıyla, soran açısından daha açık ve anlaşılır başka bir sözcükle karşılamaktır.”³²²

İlintisel (resm) tanımları benimseyenlere göre ise tanımın tanımı: “Bir şeyi başka şeylerden muttarid ve münakis³²³ olarak ayırabilecek bir şekilde, özsel veya ayrılmaz niteliklerini sayarak açıklayan sözdür.”³²⁴ Tanımı sadece hakiki tanım olarak kabul edenlere göre ise, tanımın (hadd) tanımı: “Şeyin mahiyetinin tamamına delalet eden ve bu hususta tard ve aksin zikredilmesine ihtiyaç duymayan sözdür.”³²⁵ Çünkü bunlar zaruri olarak mahiyete tabi oldukları için ayrıca ayrılmaz ve ilintisel niteliklerin belirtilmesine gerek yoktur.

Gazali, bu tanımlardan hareketle “hadd” isminin, ““hakikat”, “terimin şerh edilmesi”, “ilintisel niteliklerin toplanması” ve “mahiyete delalet” gibi değişik anlamlarda kullanıldığını ifade eder.³²⁶ Buna göre tanımın (hadd) bir değil, birden çok tanımı vardır. İbn Sina’nın tanımın (hadd) tanımıyla ilgili görüşleri Gazali’ninkilerle paralellik arz emektedir. Çünkü İbn Sina da “hadd” isminin tek bir anlamı olmadığını, birkaç anlamda ortak olduğunu ifade etmektedir.³²⁷

³²¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 22; *Mihakku'n-Nazar*, s. 146.

³²² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 22, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, (el-Mustasfa)*, (Çev. Yunus Apaydın), Kayseri, 1994, C. 1. s. 29; *Mihakku'n-Nazar*, s. 146.

³²³ İttirad, tanımın (tarifin) ağıyarına mani olması, yani tanımlanan şeye dahil olmayan şeyin zikredilmemesi, İn'ikas ise tanımın (tarif) efradını cami' olması yani tanımlanan şeye dahil olan bir şeyin tanımın dışında tutulmaması demektir. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, s. 37; İzmirli, İ. H., *Felsefe Dersleri*, s. 112.

³²⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 22, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, (el-Mustasfa)*, C. 1, s. 29; *Mihakku'n-Nazar*, s. 146.

³²⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 22; *Mihakku'n-Nazar*, s. 146.

³²⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s.22; *Mihakku'n-Nazar*, s. 147.

³²⁷ İbn Sina, a.g.e., s. 130.

Gazali, tanımın (hadd) tek bir tanımının olmadığını ifade etmekle beraber onu, “nesnenin mahiyetinin kühünü, soranın nefsinde tasavvur ettirmekten ibarettir” şeklinde tanımlar³²⁸ yani ona göre tanım, cins ve ayrımı birleştirmekten ibarettir.³²⁹ Konuşan (düşünen insan); uzun boylu, geniş omuzlu, yaratılışı itibariyle gülücü gibi insanı, diğer canlılardan ayıran ilintiler ile değiştirildiğinde, bu ilintiler, insanı diğer canlılardan ayırır. Fakat bu, ilintisel tanım olarak isimlendirilir, faydası ise tanımlanan şeyi diğerlerinden ayırmaktır.³³⁰ Tam (hakiki) tanımla ise nesnenin özünün hakikati öğrenilmek istenir. Gazali’ye göre, özsel ayrımlar zikredilmeden tanım elde edilemez. Temyiz de özsel ayrımlara bağlı olarak elde edilir. Temyiz, bazen tek bir ayrımla elde edilirken, bazen de birkaç ayrımla zikredilmeden, hakikat tasavvur edilemez. Ona göre, bir çok nesnenin birden fazla ayrımı vardır. Böyle bir nesneyi talep edenin bu ayrımları zihnine getirerek nesnenin mahiyetini düşünmesi gerekir. Mesela, canlının tanımında; “canlı cisimdir, nefis sahibidir, hissedendir” denirse ayırt edici, muttarid ve munakis özsel özellikler getirilmiş olur. Fakat özsel ayrımların tamamlanması için buna, “irade ile hareket edendir” ifadesinin ilave edilmesi gerekir. Özsel ayrımlara bu ifadenin eklenmesiyle nesnenin hakikatının tasavvuru tamamlanmış olur.³³¹

Gazali’ye göre insan, “düşünen, ölümlü, dik duran, gülücü bir canlıdan ibarettir” dendiğinde bu bir tanım oluşturur ve bu tanım, insanın kendi nefsinin de cismini de kapsar. Çünkü tarifte, insan ile diğer canlıları ayırt etme zorunluluğu vardır. Ancak sadece “insan düşünen canlıdır” denirse, bu yalnızca onun nefsinin kapsar.³³² Ona göre tanım, “bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür.”³³³ Mahiyete ise “O nedir?” ve “O kimdir?” sorularıyla ulaşılır, fakat bunların cevabında da dikkatli davranılmalıdır. Mesela, sıradan bir insanı işaret edip “O kimdir?” denmeyip “O nedir?” denirse, bunun cevabı “insandır” olmalıdır. Şayet “canlıdır” denirse, mahiyetin cevabı olmaz. Çünkü insan, mücerret olarak canlı değil, akıllı canlıdır. İnsan yerine beyaz, uzun, alim veya katip denilirse yine cevap olmaz.

³²⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 50.

³²⁹ Gazali, a.g.e., s. 141; *Miyaru'l-İlm*, s. 272; Aristoteles, *Organon, V, Topikler*, s. 225,228.

³³⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 50.

³³¹ A.g.e., s. 51.

³³² Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 62.

³³³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 267.

Aynı şekilde bir renk işaret edilerek “O nedir?” dendiğinde, “beyazdır” cevabı verilir. Eğer bunun yerine bir türemiş isim zikredilerek “aydınlatici” veya “gözün ışığını dağıtıcı” denirse, bu da cevap olmaz. Çünkü “O nedir?” sorusundan kasıt zatın hakikat ve mahiyetini öğrenmektir.³³⁴ Buna göre tanım, dil içerisinde ve pratik yaşamda, “Nedir?” sorusuna verilen bir cevap olarak karşımıza çıkar.³³⁵

2. Tanımı Elde Etmenin Metodu

Sıradan kavramların bir araya getirilmesi ile tanım yapılmaz, çünkü sıradan kavramların yan yana getirilmesi bir anlam da ifade etmez. Her şeyden önce tanım bir anlam ifade eden önermedir. Bu nedenle tanım yapmanın da bir tekniği vardır. Gazali’ye göre, tanım elde etmenin yolu terkip (sentez)tir. Ona göre, tam bir tanım elde etmek için ilk önce tanımı yapılmak istenen şeyin, on kategoriden hangi cinse ait olduğuna bakılır. Ayrılmaz ve ilintisel niteliklere göz ardı edilerek, bu cinsten ona uygun düşecek bütün yüklemeler alınır, daha sonra alınan bu yüklemeler, yakın cinse ulaşana kadar teker teker azaltılır ve yakın cinse, ayırım ilave edilir. Bu yüklemeler bir araya getirildiği zaman tanımlanana yüklem ve anlam açısından eşit bir şeye ulaşılır, işte böylece “tanım (hadd)” elde edilir.³³⁶

Bir örnek vermek gerekirse: İçkinin tanımı yapılmak istendiğinde, belli bir içki işaret edilerek kendisine yüklem olabilecek bütün sıfatlar bir araya getirilir, bu sıfatlar arasında “köpüğü atılmış kırmızı bir şey” görülür, fakat bu da ilintisel nitelik olduğu için atılır. Ayrıca onun (içki) “keskin bir kokusu olan bir sıvı” olduğu görülür bu da ayrılmaz bir nitelik olduğu için atılır.³³⁷ Geriye onun “üzümden sıkılmış, sarhoş edici, akıcı bir içki” olduğu kalır ki, bu da onun özsel niteliğidir. Böylece bütün özsel nitelikleri içine alan yakın cins alınır ve içkinin tanımına ulaşılır.³³⁸

Gazali’ye göre, ayrıca bir tanım yapabilmek için ismin, yüklemenin iki tarafına eşit olup olmadığına bakılır, eğer eşit ise kendisi olmadan zatının tamam olmayacağı özsel başka ayırımın terk edip edilmediğine bakılır, eğer terk edilen özsel bir ayırım

³³⁴ Gazali, *el-Maksadu'l-Esna fi'l Şerhil Esmail-Husna*, s. 13.

³³⁵ Özlem, Doğan, a.g.e., s. 87.

³³⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 276; İbn Sina, a.g.e., s. 122,123.

³³⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 276.

³³⁸ A.g.e., s. 277.

varsa isme ilave edilir. İnsanın tanımında o, “ruh sahibi ve duygulu cisimdir” dediğimizde bu, hakiki değil eksik (nakıs) bir tanım olur. Hakiki bir tanım olabilmesi için buna, özsel başka bir ayırım olan “iradesiyle hareket edendir” ifadesinin eklenmesi gerekir.³³⁹ Eğer tanımlanmak istenen şey eşsesli (müşterek) bir isim ise, eşsesliliğin bulunduğu birkaç anlam aranır. Diyelim ki tanımlanacak şeyin, eşsesli olduğu anlamlar üç tane ise, bunlar için üç ayrı tanım yapılır. Çünkü eğer hakikatler değişiyorsa, bunların tanımlarının da değişmesi gereklidir. Mesela “İnsan nedir?” diye sorulursa, hemen bir tek tanım yapıp bırakmak doğru değildir. Çünkü insan kelimesi birçok şey için ortak (müşterek) olarak kullanılabilir. Şöyle ki, insan kelimesi casus (ayn), tanınmış ve ölmüş bir insan için kullanılabilir ve bunların her birinin ayrı bir tanımı vardır. Mesela, “kesilmiş el”e de “el” denir, fakat bu isimlendirme, elin kesik olmaması durumundaki isimlendirme gibi değildir. Çünkü “el”, kesilmemiş durumda iken, kavrama, tutma aleti olması sebebiyle “el” olarak adlandırılır. Halbuki kesildikten sonra ona yine “el” denmesi, şekil itibariyle tutma aletinin şekline benzediği içindir. Böyle olduğu içindir ki, birkaç defa kesilmek suretiyle şeklini yitirdiği zaman artık ona “el” denmez. Yine aklın da birden fazla tanımı olduğundan o da bunun gibidir. Akla ait tek bir tanım yapıp onunla yetinmek doğru değildir. Çünkü “akıl”, birkaç anlama gelen eşsesli bir terimdir.³⁴⁰ Gazali’ye göre, zikredilen şeklin dışında tanımı elde etmenin başka yolu yoktur.³⁴¹

Tanımı elde etme konusunda birçok mantıkçı benzer ifadeler kullanmaktadır. Mesela İbn Sina, *en-Necat* adlı eserinde tanımdan söz ederken tanımı elde etme konusundaki fikirleri Gazali’nin fikirleriyle paralellik arz etmektedir.³⁴²

3. Soru Sorarak Tanımlama

Tanım, karşılıklı konuşmalarda sorulan sorulara cevap olarak zikredilir. Her soru bir talep olduğu için istenileni ve bir kalıbı vardır. Gazali’ye göre bu istek kalıpları çok olmakla beraber, dört grup altında toplanabilirler.

³³⁹ A.g.e., s. 277; İbn Sina, a.g.e., s. 123.

³⁴⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 23; *Mihakku’n-Nazar*, s. 147.

³⁴¹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 277.

³⁴² Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 122-123.

1- “Mi/midir? (hel?)” kalıbı ile talep olunan şeyler: Mi/midir? kalıbı, nesnenin varlığını öğrenmeye yönelik bir sorudur³⁴³ ve kendisiyle iki şey istenir;

a- Bir şeyin var olup olmadığı; mesela “Allah var mıdır?” sorusu böyledir.

b- Var olan bir şeyin durumu ve niteliğinin olup olmadığı; mesela “Allah beşerin yaratıcısı mıdır?”, “Allah konuşan, emreden ve yasaklayan mıdır?”, “Allah dileyen midir?” soruları böyledir.³⁴⁴

Nasıl? (keyfe?), nerede? (eyne?), ne zaman (meta?) gibi kalıplar “midir? (hel?)” soru kalıbına dahildir. Çünkü bütün bu kalıplarla “varlığın sıfatları” öğrenilmek istenir.³⁴⁵

2- “Ne/nedir? (ma?)”, bu kalıp nesnenin mahiyetini bilmeye yönelik bir soru kalıbıdır.³⁴⁶ Bu soru kalıbı ile üç şey bilinmek istenir;

a- Bir sözcüğün açıklanması; mesela Arapça’da şarap (hamr) anlamına gelen “ukar” sözcüğünü bilmeyen kimsenin “Ukar nedir?” demesi böyledir.³⁴⁷

b- Sorulan şeyi diğer şeylerden ayıran uygun “cami”, “mani” (efradını cami ağıyarını mani) bir sözcüğün istenmesi.³⁴⁸ Mesela, “Hamr nedir?” diye sorana, “hamr, köpüren, sonra mayalanmış hale dönüşen ve küpte saklanan sıvıdır” denilmesi böyledir. Burada amaç, tanımlanan şeyin hakikatine değinmeksizin onun ilintisel ve ayrılmaz niteliklerini ifade etmektir.

c- Bir şeyin mahiyetinin ve zatının hakikatinin istenmesi; mesela “Hamr nedir?” diye sorana, “hamr, üzümden sıkılarak elde edilen sarhoş edici içkidir” denmesi böyledir.³⁴⁹

“Bu nedir?” sorusu insandan daha özel olan ve mahiyete dahil olmayan niteliklerin değişmesi ile değişmez. Nitekim- bir insan gösterilerek- “Bu nedir?” diye

³⁴³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 118; *Miyaru'l-İlm*, s. 248; *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-Akliye)*, (çev. A.Kamil Cihan), İstanbul, 2002, s. 39.

³⁴⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12; *Mihakku'n-Nazar*, s. 134; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 118; *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-Akliye)*, s. 39.

³⁴⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135.

³⁴⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 118; *Miyaru'l-İlm*, s. 248; *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-Akliye)*, s. 40.

³⁴⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12; *Mihakku'n-Nazar*, s. 134; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 119.

³⁴⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12; *Mihakku'n-Nazar*, s. 134.

³⁴⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 119; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135.

sorulursa “bu insandır” diye cevap verilir. Bu insan, o sırada çocuk olsa ve daha sonra büyüse veya kısa olup uzasa ve tekrar “Bu nedir?” diye sorulsa, yine aynı cevap verilir.³⁵⁰

3. “Niçin? (lime?)” soru kalıbıyla istenen şeyler: Bu soru kalıbı, nedeni (illet) öğrenmeye yöneliktir, kendisine burhan ile cevap verilir.³⁵¹

Gazali, *Mekasıdu'l-Felasife* adlı esrinde bu soruyu iki yönünden ele almaktadır:

a. Varlığın nedenini öğrenmeye yönelik bir sorudur. Mesela, “Bu elbise niçin yandı?” sorusunu soran kişiye; “çünkü ateşe düştü” şeklinde cevap verilir.

b. İddianın nedenine yönelik bir sorudur: “Niçin elbise ateşe düştü? dedin” dendiğinde, “çünkü onu yanmış olarak gördüm” demek böyledir.³⁵²

4- “Hangi/hangisi? (eyyü?)” soru kalıbıyla istenen şeyler: Bu kalıp ile, ana hatlarıyla bilinen bir şeyin, kendisine karışan diğer şeylerden ayrılması istenir.³⁵³ Hangi/hangisi? (eyyu) soru kalıbı; nesneyi, cinsinde kendisine ortak olan nesneden ayırmaya³⁵⁴ yani ayırım ve hassaya yönelik bir sorudur.³⁵⁵ Mesela “Ağaç nedir?” sorusuna, “ağaç bir cisimdir” şeklinde cevap verilmesi durumunda, “Hangi türden cisim?” diye yeni bir soru sorulması uygun düşer. Bu soruya da “büyüyen, gelişen bir cisimdir” ifadeleriyle cevap verilir.³⁵⁶

Kindi'ye göre de varlık hakkındaki bilgi dört soru ile soruşturulur: Bunlar; “mıdır?” (hel), “nedir?” (ma), “hangisidir?” (eyyu) ve “niçin?” (lime)dir. “Mıdır?” sadece mahiyeti soruşturur. Her mahiyetin bir cinsi vardır, işte “nedir?” o cinsi soruşturur. “Hangisidir?” mahiyetin faslını soruşturur. “Nedir?” ve “hangisidir?” soruları mahiyetin türünü soruşturur. “Niçin?” ise onun tamamlayıcı (gaye) sebebini soruşturur; çünkü “niçin?” sorusu mutlak sebebi araştıran bir sorudur.³⁵⁷

³⁵⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 15; *Mihakku'n-Nazar*, s. 137.

³⁵¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 118; *Miyaru'l-İlm*, s. 249.

³⁵² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 119.

³⁵³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135; *Miyaru'l-İlm*, s. 249.

³⁵⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 118.

³⁵⁵ A.g.e., s. 119.

³⁵⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135.

³⁵⁷ Kindi, a.g.e., s. 101; Kindi, *Felsefi Risaleler*, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 1994, s. 2.

Gazali'ye göre, ne/ma? ve hangi/eyyu? soruları tasavvur, mıdır/hel? ve niçin/lime? soruları ise tasdik içindir.³⁵⁸ Ona göre, “niçin? (lime?)” sorusunun “mıdır? (hel?)” sorusundan sonra sorulması gibi, “O nedir?” sorusu da “mıdır? (hel?)” sorusundan sonra sorulur,³⁵⁹ eğer bir şeyin varlığına inanılmadan önce “O nedir?” denirse, sorulan bu sorunun cevabı, tanımlanması istenen şeyin ismini açıklamaya yönelik olur.³⁶⁰ Bir kimsenin “Boşluk nedir?, Kimya nedir?” demesi böyledir. Eğer sorulan şeyin varlığına inanılırsa, verilecek cevap onun zatını ve tertibini tasavvura yönelik olur. Mesela, hurma ağacına işaretle “O nedir?” dendiğinde, eğer yakın cins ile cevap verilmek istenirse, “o ağaçtır” şeklinde cevap verilir. Ancak bu tatmin edici bir cevap değildir, bu nedenle “O nedir?” sorusuna “Hangisidir (eyyu?)” sorusu eklenir ve “O hangi ağaçtır?” denir. Eğer o hurma veren ağaçtır denirse, amaca ulaşılmış olur. Fakat “hurma” ve “ağaç”ın anlamı bilinmezse soru son bulmaz ve “nedir? (ma?)” sorusu yeniden sorulur. Mesela, Hurma nedir?, Ağaç nedir? gibi. Bunun cevabında ağacın cinsi ve faslı zikredilerek “o, gövdesi üzerine duran bir bitkidir” denir. Eğer “Gövde nedir?” denirse, onun cinsi ve ayrımı zikredilerek, “O, beslenen, çoğalandır” cevabı verilir. “Cisim nedir?” denirse, “O, üç boyutu olan şeydir, yani eni boyu ve derinliği olan şeydir” denir. Soru sona erinceye kadar böyle devam eder. Çünkü teselsül sonsuza kadar devam etmez, aksine cins ve türlerde son bulur. Böylece soru soran kişi istediği bilgiye ulaşmış olur.³⁶¹

Gazali, bir şeyin ilmine ulaşmak için özellikle yukarıdaki dört soru kabı üzerinde dururken, Aristoteles'in de aynı sorular üzerinde durduğunu görüyoruz. Aristoteles'e göre, bizim bir şeyin ilmi bilgisine ulaşmak için ortaya koyduğumuz sorular, bildiğimiz şeylere eşit sayıdadır. Ancak önemli olanı şu dört alanla ilgili sorulardır: Birinci soru vakıanın tespitiyle ilgilidir. Burada falan yüklem falan konuya yüklenmiş olup-olmadığı tespit edilir. Eğer vakıa tespit edilirse, Niçin? sorusu sorulur, bu da yüklem sebebini aramaktır. Üçüncü soru, şeyin var olup-olmadığını, dördüncü soru şeyin mahiyetinin ne olduğunu araştırmakla ilgilidir.³⁶²

³⁵⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 119.

³⁵⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 270; Aristoteles, *Organon, IV, İkinci Analitikler*, s. 87.

³⁶⁰ Gazali, a.g.e., s. 270.

³⁶¹ A.g.e., s. 271.

³⁶² Aristoteles, a.g.e., s. 87.

Gazali'nin zikredilen sorularla hedeflediği şey, “tanımda, zihinde tanımlanana eşit bir şeklin (suret) meydana gelmesi ve onun özsel ayrımlarının (zati fasıl) hepsine uygun olmasıdır.”³⁶³ Onun özsel ayrımlara dikkat çekmesinin birkaç sebebi var:

1. Bazen bir şey, zatının kendisiyle kaim olmadığı ilintilerle diğer şeylerden ayrılır. Kırmızı elbisenin, siyah elbiseden ayrılması gibi.

2. Bazen bir şey, ayrılmayan lazım ile diğer şeylerden ayrılır. Ziftin siyahlıkla kardan ve karganın papağandan ayrılması gibi.

3. Bazen de bir şey, zati ile diğer şeylerden ayrılır. Kılıçtan, ipekten ve pamuktan yapılmış elbiselerin birbirlerinden ayrılması gibi.

Bir kimse, elbisenin mahiyetini sorarsa, elbiseliğin kendisiyle olduğu unsurları istemiş olur, çünkü elbiselik (elbise oluşu) renk, uzunluk ve genişlik ile açıklanamaz. elbisenin kendisiyle kaim olmadığı hususları sormak imkansızdır.³⁶⁴

4. Bilginin Elde Edilmesinde Tanıma Olan ihtiyaç

Bilgiyi elde etme metodu ve kaynakları üzerinde tarih boyunca bir çok tartışma olmuştur; günümüzde de bu konu ile ilgili tartışmalar günceliğini korumaktadır. Biz bu başlık altında bilgiyi kapsamlı olarak değil, sadece tanımla olan ilişkisi açısından ele alacağız. Çünkü bilindiği gibi bilginin elde edilmesinde tanımın rolü son derece önemlidir.

Gazali'ye göre ilim iki kısımdır.

Birincisi: Tasavvur olarak isimlendirilen, varlıkların zatlariyle ilgili olan ilimdir.³⁶⁵ Tasavvur cisim, ağaç, melek, cin vb. kavramlardan kastedilen anlamın algılanması şeklinde, tekil bir ifadenin delalet ettiği özlerin (zatlar) tahkik ve anlama yoluyla idrak edilmesidir.³⁶⁶ Tasavvurun amacı bütün temel unsurlariyle en önemli ve en genel bilginin tertibine riayet etmektir. Bu durumda ilk önce daha genel, daha sonra da daha özel (ehas) olan zikredilir.³⁶⁷

³⁶³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 272.

³⁶⁴ Gazali, A.g.e., s. 272.

³⁶⁵ A.g.e., s. 265.

³⁶⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 133. Bkz. *el-Mustasfa I*, s. 11

³⁶⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 270.

İkincisi: Tasdik olarak isimlendirilen olumluluk veya olumsuzluk ile, zatların (konu-yüklem) bazılarının bazılarına nisbeti ile olan ilimdir.³⁶⁸ Tasdik, “Alem sonradan olmadır”, “Allah’a itaate karşılık mükafatlandırma vardır, günaha karşılık cezalandırma vardır” gibi yargıları bilmekten ibarettir.³⁶⁹

Gazali’ye göre, tasdike delil ile ulaşılırken, tam bir tasavvura tanım ile ulaşılır. Ona göre mevcut olan şeyler; ya Zeyd, Mekke ve bu ağaç gibi, tekillerden ya da insan, bölge, ağaç, buğday ve içki gibi tümellerden oluşur. Onun için, önemli olan tümellerdir, çünkü onlar burhanlarda kullanılırlar. Tümel, bazen cins ve türler için bir grubun mücerret isminin ve lakapların anlaşılması gibi genel bir anlayış şeklinde anlaşılır iken,³⁷⁰ bazen de özel, ayrıntılı, nesnenin kendisiyle kaim olduğu bütün özselini (zatiyat) içerecek şekilde kapsamlı bir şekilde anlaşılır ve bu özsel nitelikler onu diğer şeylerden tam bir ayırımla ayırt eder.³⁷¹ Tümeller tanımlanabildiği için tümel isim, söz konusu özellikleri yansıtırken, bu özellikler de ismi yansıtır. Mesela: “Üzümden sıkılmış sarhoş edici içki”, “Ölen konuşan canlı”, “İradesiyle beslenen (gidalanan) hareketli, duygulu, nefis sahibi cisim” ifadelerinden, sırasıyla içki (hamr), insan ve canlı isimleri anlaşılır. Öyle ki bu ifadeler, mücerret isimlerinden ayırt edici (temyiz), şüpheye yer vermeyen, ayrıntılı ve son derece özlü bir anlayışla gerçekleşmiştir. Bir şeyin bu şekilde anlatılması ise “tanım” olarak isimlendirilir. Tanım, ayrıntılı bilgi elde etmemizi sağlarken, isim sadece genel bilgi elde etmemizi sağlar.³⁷²

Gazali’ye göre, her tasdik zorunlu olarak iki tasavvuru gerektirir; tek başına “alem” ve tek başına “hadis” (sonradan olan) kavramlarını anlamayan “alem hadistir” önermesini tasdik edemez. “Hadis” kelimesinin anlamı bilinmezse örneğin; madis kelimesi gibi anlamsız bir kelime ile değiştirilirse; “alem madistir” denildiğinde bu önerme ne tasdik edilebilir ne de yalanlanabilir, çünkü anlaşılan bir şey değildir.³⁷³

³⁶⁸ A.g.e., s. 265. Bkz. *el-Mustasfa I*, s. 11

³⁶⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 133.

³⁷⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 265.

³⁷¹ A.g.e., s. 266.

³⁷² A.g.e., s. 266.

³⁷³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 133.

Tasavvur ve tasdikten her biri; bir çabaya ihtiyaç duyulmadan algılanan ve bir çabaya ihtiyaç duyularak algılanan olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bir çabaya ihtiyaç duyulmadan algılanan şeyler: Varlık, nesne (şey) ve benzerleridir. Bir çaba ile idrak edilen şeyler ise: Ruh, melek, cin ve özleri gizli olan nesnelere hakikatlerinin bilinmesidir.

“İki birden büyüktür”, “aynı nesneye eşit olan nesnelere birbirlerine de eşittir”, gibi hükümler akılda a priori olarak bulunan tasdiklerdir. Buna, duylara ait bilgiler, makbulat ve bir düşünme, bir çaba olmaksızın zihnin sahip olduğu diğer bilgiler eklenebilir. Alemin sonradan yaratılmış olduğu, cesetlerin haşır olunacağı, günahların, ibadetlerin karşılığının verileceği ve benzerleri yargıların tasdik edilmesi ise zihinsel bir çaba ile algılanan tasdiklerdir.

Tasavvuru zihinsel bir çabayı gerektiren nesnelere bilgisi, ancak tanım ile elde edilebilir. Tasdik edilmesi bir istek gerektirmeyen şeylerin bilgisi ise ancak delil (hüccet) ile elde edilebilir. Bunlardan her birinin önceden bilinmesi zorunludur. İnsan teriminin anlamı bilinmiyorsa; “İnsan nedir?” diye sorulduğunda; “insan, konuşan bir canlıdır” şeklinde cevap verilir.³⁷⁴ Bilinmeyen insan terimi hakkında bilgi elde etmek için önceden konuşan ve canlı kelimelerinin biliniyor olması gerekir.

“Alem sonradan değildir” önermesini tasdik etmediğimiz zaman bize şöyle denilir:

Alem tasavvur edilendir.

Her tasavvur edilen sonradan değildir.

O halde alem sonradan değildir.

Bu önerme; “alem tasavvur edilendir”, “her tasavvur edilen sonradan değildir” şeklinde kendisini gerektiren bir tasdik olmadıkça, alemin sonradan olduğuna dair bilgisizliğimizi ortadan kaldırmaz. Bu durumda bilmediğimizin bilgisine ulaşabilmek için bilinenden yararlanmamız gerekir. Bundan, istenen her bilginin ancak kendisini gerektiren bir bilgi ile elde edilebildiği anlaşılmaktadır. Fakat bu durum sonsuza kadar devam etmez. Bunun bir ilk bilgide son bulması gerekir. Bu ilk bilgi ise, hiçbir tefekkür ve çaba olmadan aklın garizasında bulunan bilgidir.³⁷⁵

³⁷⁴ A.g.e., s. 34.

³⁷⁵ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 35.

Gazali'ye göre bir şey hakkında bilgilenmek için her şeyden önce onun mahiyetini sormak gerekir, bir şeyin mahiyetini ise ancak "ne?/nedir?" sorusu ile sorulup öğrenilebilir, çünkü bu soru, nesnenin mahiyetini bilmeye yönelik bir sorudur. Ona göre, mi?/midir? soru kalıbı ise, nesnenin varlığını öğrenmeye yönelik bir sorudur.³⁷⁶ Nasıl?, nerede?, ne zaman? gibi soru kalıpları, "mi?/midir?" kalıbına dahildir. Çünkü bütün bu kalıplarla "varlığın sıfatlarının" öğrenilmesi amaçlanır.³⁷⁷ Gazali'ye göre bu soru kalıplarının dışında "hangisi?" ve "niçin?" soru kalıpları da önemlidir. "Niçin?" soru kalıbı, nedeni öğrenmeye yöneliktir.³⁷⁸ "Hangisi?" soru kalıbıyla ise, ana hatlarıyla bilinen bir şeyin, kendisine karışan diğer şeylerden ayırımı istenir.³⁷⁹

Gazali'ye göre, illeti olan her şeyin tanımında, onun zatının suretinin tamamlanması için, zati illetinin zikredilmesi gerekir. Dört illeti olan şeyin tanımında, bu dört illet de yer alır. Mesela, keserin tanımında: "Keser, kendisiyle odun düzeltilerek (yontularak) kesilen, şekli şöyle olan, demirden yapılmış (sınai) bir alettir"³⁸⁰ demek böyledir. Bu tanımda, "Alet" cinse, "yapma (sınai)," failin mebdesine, "şekil" surete, "demir" maddeye, "düzeltilme" gayeye delalet eder ve keser, bu nitelikle matkap ve testereden ayrılır, çünkü onlarla düzeltilme olmaz.³⁸¹

Kindi'ye göre, biz bir şeyin maddi sebebine ait bilgi edindiğimiz zaman onun cinsine ait bilgiyi de edinmiş oluruz; formuna ait bilgi edindiğimiz zaman onun türüne ait bilgiyi de edinmiş sayılırız. Buna göre türün bilgisi içinde ayırımın bilgisi de vardır. Biz bir varlığın maddi, formel ve tamamlayıcı (gaye) sebebine ait bilgi edindiğimiz de onun tarifine ait bilgiyi edinmiş oluruz. Çünkü her tarif edilene ait gerçek, tarifi içinde mevcuttur.³⁸²

Zikredilen bilgileri göz önünde bulundurduğumuzda Gazali'ye göre, bilginin tasavvur ve tasdikten oluştuğunu, onun tasavvur ve özellikle de tasdikte tanımın önemini vurguladığını söylemek mümkündür. Tasavvur tekil kavramların

³⁷⁶ A.g.e., s. 118.

³⁷⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135.

³⁷⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 118.

³⁷⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135.

³⁸⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 273.

³⁸¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 119.

³⁸² Kindi, *Resail*, s. 101.

algılanması için önemli iken, tasdik bu tekillerin bir araya gelerek oluşturduğu tümeller için önemlidir. Çünkü tekillerin tanımları yapılmazken tümellerin tanımları yapılabilir. Tanımı yapılmayan ise bir hiç mesabesindedir.

5. Tanım – Burhan ilişkisi

Gazali'ye göre tanım, burhan ile elde edilemediği gibi tartışma esnasında tanım burhan ile ispat etmek de mümkün değildir. Çünkü tanımlanan ile tanımlayan anlam ve yükleme bakımından eşit oldukları için, burhanda büyük ve küçük terime müsavi bir orta terime ihtiyaç duyarlar, bu ise muhaldir.³⁸³ İbn Sina'ya göre de tanım burhan ile elde edilemez. Çünkü böyle olabilmesi için, orta terimin diğer iki tarafa (terime) eşit olması gerekir bu ise imkansızdır.³⁸⁴ Bu bakımdan şarabı tanımlarken “şarap, sarhoş edici içecektir” dendiğinde, “niçin” denilirse, buna delil (burhan) getirmek imkansızdır. Eğer karşımızda bir muhatap yoksa ve biz şarabın ne olduğunu öğrenmek istiyorsak, onu burhan ile nasıl talep ederiz?.

“Şarap, sarhoş edici içecektir” ifadesi hüküm verileni (mahkum) “şarap”, hükmü “sarhoş edici içecek” olan bir önermeden ibarettir. Bu önerme eğer vasitasız olarak biliniyorsa burhana gerek yoktur. Eğer bu önerme doğrudan bilinmiyor ve bir orta terime (ki burhanın anlamı budur) yani vasıta talebine gerek duyuyorsa, bu taktirde bu vasıtanın, hakkında hüküm verilen (mahkumun aleyh/konu) açısından sıhhati ve hükmün vasıta açısından sıhhati birer önerme olur. Bu önermenin sıhhati nasıl bilinecektir? Bu da bir vasıtaya gerek duyacaksa sonu gelmeyen araçları çağırıştırır. Eğer vasıta olmaksızın bir yerde durulacaksa, bu yerde onun sıhhati ne ile bilinecektir?³⁸⁵ Gazali, bu durumu şöyle açıklamaktadır: Mesela,

“İlmin tanımı marifettir” dendiğinde niçin? denirse

Çünkü her ilim bir itikattır.

Her itikat da bir marifettir.

O halde her ilim marifettir” denir. Bu, burhan metodudur.

³⁸³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 275.

³⁸⁴ İbn Sina, *en-Necat*, s. 120.

³⁸⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 17; *Mihakku'n-Nazar*, s. 139.

Eğer niçin “Her ilim bir itikattır” ve “Her itikat bir marifettir” diyorsunuz denirse, orta terimin ya küçük terimin tanımı ya da resm veya hassa olmak üzere iki durumu ortaya çıkar.³⁸⁶

Birinci durum: Orta terimin, küçük terimin tanımı olması: Bu iki yönden geçersizdir; Birincisi: Bir tek şeyin iki tam tanımı olmaz, çünkü tanım cins ve türden meydana gelen şeydir. Konu orta terim olur, bu aynı zamanda, lafızda (söylenişte) farklı olsa bile büyük terimin aynısıdır. Eğer gerçeklikte ondan farklı olursa, orta terim, küçük terimin tanımı olmaz. İkincisi: Orta terimin, küçük terimin tanımı olacağı nereden biliniyor? Eğer başka bir tanımla bilinirse, aynı soru onun için de geçerli olur. Ya bu sonsuza kadar devam eder ki bu imkansızdır, ya da vasıtasız bilinir. Eğer, tanımın marifetini vasıtasız bilmek mümkün ise, bunun baştan itibaren vasıtasız bilinmesi gerekir.

İkinci durum: Orta terimin, küçük terimin tanımı olmaması, aksine orta terimin resm veya hassa olması.³⁸⁷ Bu da iki yönden geçersizdir: Birincisi: Orta terimin tanım olmayıp resm veya hassa olması halinde, öze ait olmayan bir vasıta ile özün bilgisine ulaşılmak istenecektir. Bu da daha az bilinen ve özün bilgisinden sonra olan bir şey ile, özün bilgisine gitmek olacaktır ki, bu mümkün değildir.³⁸⁸ Çünkü insanın “cisim” ve “canlı” olduğu bilinmedikçe, onun “yürüyen” ve “gülen” olduğu bilinemez. İkincisi: Orta terim, sadece küçük terime yüklem olabilir, onun tanımı olmaz. Bu durumda tanımın gerçekleşmesi muhaldir, çünkü hassa ve ilintinin tanımı, hassa ve ilintinin konusunun tanımı olmaz.³⁸⁹ Gülen kimsenin tanımı insan tanımının aynısı değildir.³⁹⁰ İşte bu gibi zorluklardan dolayı tanım burhanla elde edilemez.

³⁸⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 275; *el-Mustasfa I*, s. 17; *Mihakku'n-Nazar*, s. 139.

³⁸⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 275.

³⁸⁸ A.g.e., s. 276; İbn Sina, a.g.e., s. 120.

³⁸⁹ Gazali, a.g.e., s. 276; Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 120,121; Bingöl, Abdülkuddus, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, İstanbul, 1993, s. 77.

³⁹⁰ Gazali, a.g.e., s. 276.

6. Tanımın Maddesi ve Sureti

Kıyasta olduğu gibi her bileşiğin maddesi ve sureti vardır. Tanımın maddesi; cinsler, türler ve ayırımlardır.³⁹¹ Tanımın sureti ise tanımın şeklinde, yakın cinse yer vermeye özen göstererek özsel ayırımlardan hiçbirini geride bırakmaksızın onların hepsini birden getirmektir. Şöyle ki; yakın cinsin getirilmesi ile insanın tanımında “İnsan, ölen, konuşan cisimdir” denmez, aksine “cisim” yerine “canlıdır” denir. Çünkü “canlı” cisim ile insan arasında bir vasıta vardır ve istenen şeye “cisim”den daha yakındır. Aynı şekilde hamrın (içki) tanımında ”O, sarhoş edici bir sıvıdır” denmez, tersine ”hamr, sarhoş edici içecektir” denir. Çünkü “şarap”, “sıvı” olmaktan daha özel ve “hamr”a daha yakındır. Ayrıca ayırt etme (temyiz) ayırımların bazılarında meydana gelse bile düzenli bir şekilde özsel ayırımların hepsine yer vermek gerekir. Mesela, canlılığın (hayvan) tanımı sorulduğunda canlı, “iradesiyle hareket eden, ölümlü, duygulu bir şekli olan ve nefis sahibi bir cisimdir” denir.³⁹² Böylece bütün ayırımlar zikredilir, eğer duyguludan sonrakiler (yani iradesiyle hareket eden, ölümlü) zikredilmeseydi yine de temyiz gerçekleşirdi, fakat canlı tasavvuru bütün özselleriyle gerçekleşmezdi.

Tanım, tanımlanan şeyin unvanıdır; anlam bakımından tanımlanan şeye eşit olması gerekir. Tanım tanımlananı, tanımlanan da tanımı gerektirse ve kendisiyle ayırt etme (temyiz) gerçekleşse bile, bu ayırımlardan bazıları eksik olduğunda “eksik tanım” olarak isimlendirilir. Tanımda yakın cins ve özsel ayırımların hepsi yer aldığı anda, ona yeni bir şey ilave etmek gerekmez.

Tanımın şekli ve maddesinde bu şartlar bilindiği zaman, bir şeyin sadece tek bir tanımının da olacağı bilinir. Tanımı daha kısa (icaz) veya uzun tutmak mümkün değildir. Onun kısa tutulması bazı ayırımların hafız edilmesi ile mümkün olur, bu ise bir eksikliklidir. Uzunluğu ise, cins yerine tanımın yakın cinsinin zikredilmesidir. Mesela, insanın tanımında “insan; ölümlü, konuşan, iradesi ile hareket eden, duygulu, nefis sahibi cisimdir” demek, böyledir.

Gazali’ye göre amaç tanımın, bir şeyin bilkuvve ya da bilfiil olarak bütün özsel niteliklerini kapsamaması olmalıdır. Mesela, canlı zikredildiğinde tazammun yoluyla onun “cisim, hareketli ve duygulu” olduğu anlaşılır. Aynı şekilde bazen suret ve

³⁹¹ Cins, tür ve ayırım için beş tümel başlığına bakınız.

³⁹² A.g.e., s. 268.

maddeden bileşik olan bir şeyin tanımı bunlardan birinin zikredilmesi ile yapılabilir. Mesela, öfkenin (gadap) tanımında “Öfke, kalpteki kanın harekete geçmesidir” dendiğinde tanımlanan şeyin (öfke) maddesi zikredilmiş olur. Ayrıca öfke, “İntikam isteğidir” şeklinde tanımlanırsa onun suretinin tanımı yapılmış olur. Öfkenin tam tanımı ise “intikamı istemek için, kalpteki kanın galeyana gelmesidir” şeklinde yapılır.³⁹³ Bazı ayırımları terk ederek tanımda yapılan kısaltma, tasavvurdaki eksiklikten kaynaklanır. Tanımda ilintilerin çoğaltılması ise, kamil tasavvurdan meydana gelen şey için kusur sayılmaz, aksine açıklama ve keşfin artırılması gibi, bazı yerlerde faydası olabilir. Buna göre tanımı istenen şeyin gayesini unutmamak gerekir. Çünkü bir şeyin tanımlanmasında gaye son derece önemlidir. Gazali’ye göre, bütün özsel nitelikler bilindiğinde, ilintiler artırılır veya cinsin yerine yakın cinsin tanımı yapılırsa yine de amaç gerçekleşmiş olur.³⁹⁴

7. Tanımın Çeşitleri

Gazali’ye göre tanımın temelde üç çeşidi vardır. Tanımın bu üç çeşidi de “ne/nedir? (ma?)” sorusunun cevabı olarak ortaya konabilir. Çünkü “ne/nedir? (ma?)” sorusunun hakkında sorulduğu şeyin, hem lafzi, hem resmi hem de hakiki tanımını yapmak mümkündür.³⁹⁵

7.1. Lafzi (Adsal) Tanım: Sadece sözcüğün açıklanmasının yapıldığı tanım şeklindedir. Mesela, Arap dilinde şarap (hamr) anlamına gelen “ukar” sözcüğünü bilmeyen kimsenin “Ukar nedir?” demesi böyledir. Eğer bu şahıs “hamr” sözcüğünü biliyorsa ona “ukar, hamrdır” şeklinde cevap verilir,³⁹⁶ işte bu şekilde verilen cevap lafzi tanımdır. Çünkü lafzi tanımda sadece sözcüğün açıklanması amaçlanır.³⁹⁷

7.2. Resmi (İlintisel/Biçimsel) Tanım: Resmi tanım daha ziyade fıkıh usulü ve kelamda kullanılan bir tanım şeklindedir.³⁹⁸ Bir şeyin şeyin hakikatini değil, onun

³⁹³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 269.

³⁹⁴ A.g.e., s. 270.

³⁹⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 118.

³⁹⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12; *Mihakku'n-Nazar*, s. 134; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 119.

³⁹⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135. Bkz. Diyarbakırlı Said Paşa, *Hulasatü'l Mantık*, İstanbul, 1315, s. 11.

³⁹⁸ es-Seyyid, Ahmed A.T., a.g.e, s. 198.

biçimsel şeklini tanımlamaya resmi tanım denir. Resmi tanım, sorulan şeyi diğer şeylerden ayıran uygun “cami” ve “mani” niteliklerinin istenmesi ile olur. Bu niteliklerin, sorulan şeyin “ilintisel, ayrılmaz ya da hakikatini ifade eden nitelikler” olup olmaması fark etmez. Mesela, “Hamr nedir?” diye sorana, “hamr, köpük ile atılan, sonra mayalanmış hale dönüşen ve küpte saklanan sıvıdır” denilmesi böyledir. Bunun amacı, hakikatine değinmeksizin şarabın ilintisel ve ayrılmaz niteliklerini, kendisini (şarabı) dışarıda bırakmayacak ve ona ait olmayanı da dahil etmeyecek şekilde bir araya getirmektir.³⁹⁹ Gazali’ye göre ayrıca resmi tanım, “gizli olan şeyin açık olan şey ile bilinmesidir” şeklinde de yapılabilir.⁴⁰⁰

Gazali’ye göre, resmi tanımların en güzeli, en yakın cinsi ortaya konan ve herkesçe bilinen meşhur özelliklerle tamamlanan tanımdır. İnsan hakkında “O, iki ayağı üzerine yürüyen, tırnakları geniş, tabiatıyla gülücü canlıdır” demek gibi.⁴⁰¹ Gizli olan özellikler zikredildiği zaman genelde tanım bilgi ifade etmez. Mesela, “iki dik açıya eşit üç açısı olan şekil üçgendir” şeklinde, üçgenin açılarının hususiyeti ile yapılan resm, Gazali’ye göre matematikçilerden başkası için tanım ifade etmez. Üçgenin şekli hakkında “açılarının toplamı iki dik açıya eşittir” dendiği zaman, bu sadece mühendisler için resmi bir tanım ifade eder. O halde tanım (hadd) bir şeyin mahiyetine delalet eden söz olduğu halde, Resm ilintilerden ve hassalardan oluşan bileşik bir sözdür. Sadece temyizi isteyen bir kimse resm ile yetinebilir.⁴⁰² Buna göre hakiki tanım (hadd-i tam) ile rasmi tanım birbirlerinden farklıdır. Mantıkçılar hakiki tanımı, hadd-i tam ve hadd-i nakıs olarak ikiye ayırırken resmi tanımı da resmi tam ve resmi nakıs şeklinde ikiye ayırmışlardır.

Gazali’ye göre resm, hadd gibi tam ya da nakıs olabilir. “Nakıs resm (eksik ilintisel tanım)” yakın cinsi ortaya konmayan ve herkesçe bilinen bütün meşhur özellikleri zikredilmeyen tanımdır. Yani korunması gereken bazı niteliklerin terk edilmesiyle tanımlayan, tanımlanan şeyden daha geniş olduğu zaman “nakıs resm (eksik ilintisel tanım)” olarak isimlendirilir. Tanımda bazı zati ayırımların terk

³⁹⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12; *Mihakku'n-Nazar*, s. 134-135; *Makasidu'l-Felasife*, s. 119; *Miyaru'l-İlm*, s. 266.

⁴⁰⁰ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 141.

⁴⁰¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 16; *Mihakku'n-Nazar*, s. 138; *Miyaru'l-İlm*, s. 267.

⁴⁰² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 267.

edilmesi ise “nakıs tanım/hadd (eksik özsel tanım)” olarak isimlendirilir.⁴⁰³ İbn Sina tanımı hakiki ve lafzi tanım olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁴⁰⁴ Ona göre, tanım yapıcı unsurların bütününe şamil olmayıp bazısına şamil olursa, “hadd-i nakıs” (eksik özsel tanım) olarak isimlendirilir. İnsanı “konuşan cisim” veya “konuşan cevher” şeklinde tanımlamak gibi.⁴⁰⁵ Farabi’ye göre ise “hadd, öyle bir sözdür ki teşkili “takyid”in teşkili gibi olup, herhangi bir isimle delalet edilen manayı bu mananın kaim olduğu şeylerle anlatır.” Resm ise, “öyle bir sözdür ki teşkili “takyid”in teşkili gibi olup, herhangi bir isimle manayı o mananın kaim olmadığı aksine, o mananın hallerinin kaim olduğu şeylerle anlatır.”⁴⁰⁶ Mesela duvar, “taştan veya kerpiçten ya da topraktan, çatı meydana getirmek üzere, dikilmiş olan cisimdir” dendiğinde duvarın tanımı; duvar, “kapılarının tespit edildiği, kireçten kazıkların tutturulduğu, burçların yapıldığı ve oturanın dayandığı bir cisimdir” dendiğinde duvarın resmi yapılmış olur. Çünkü birincisi duvarın kendisi ile kaim olduğu şeyleri anlatırken ikincisi, duvarın kendisiyle kaim olmadığı şeyleri anlatmaktadır.⁴⁰⁷

Katibi ise, *Risaletu’ş-Şemsiye* adlı eserinde tanımı hadd ve resm olarak ikiye ayırmakta, bunların her birinin de “tam ve nakıs” olabileceklerini ifade etmektedir. Ona göre “tam tanım”, yakın cins ve yakın ayırımdan, “nakıs tanım” yakın ayırım ve uzak cinsten, “tam resm”, yakın cins ve hassadan, “nakıs resm” ise yalnız hassadan veya hassa ve uzak cinsten yapılır.⁴⁰⁸ Aynı bölümlemeyi son dönem mantıkçılarından Ahmed Cevdet Paşa ve Diyarbakırlı Said Paşa’da da görmekteyiz.⁴⁰⁹

7.3. Hakiki Tanım: Bir şeyin bütün zati niteliklerini ortaya koyarak onu tanımlamaya “hakiki tanım” denir. Hakiki tanım ile bir şeyin mahiyeti ve zatının hakikati öğrenilir; Mesela, “Hamr nedir?” diye sorana, “hamr, üzümden sıkılarak

⁴⁰³ A.g.e., s. 267. Bkz. Fevzi, Ömer, a.g.e., s. 21-23; Kayacık, Ahmet, *Ebheri'nin İsaguci'sinin İlk Şerhleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri, 1996, s. 86.

⁴⁰⁴ Bkz. Yaren, Tahir, a.g.e., s. 47.

⁴⁰⁵ Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 87.

⁴⁰⁶ Farabi, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, s. 42.

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 42,43.

⁴⁰⁸ el-Katibi, Necmeddin, *Risaletu’ş-Şemsiye*, s. 227.

⁴⁰⁹ Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat, Mantık Metinleri 2* içinde, İstanbul, 1988, s. 36-38. Diyarbakırlı Said Paşa, a.g.e, s. 11-12.

elde edilen sarhoş edici içkidir” denmesi böyledir. Bu tanım, şarabın hakikatini ortaya koyar.⁴¹⁰ Bu tür tanımda, tanımlanan şeyin tüm özsel niteliklerinin zikredilmesi gerekir. Mesela, canlılığın tanımı sorulduğunda “canlı, duyarlı cisimdir” denirse özsel bir niteliği söylenmiş olur. Fakat bu nitelik, cem’ ve men’ hususunda yeterli olmakla birlikte yine de eksiktir. Bu cevaba bir de “irade ile hareket eden” ifadesinin eklenmesi gerekir. Çünkü akıl, canlılığın hakikatini özünü, ancak bu iki temel özelliğin toplamıyla idrak edebilir. Bir şeyi diğer şeylerden ayırabilecek bir biçim oluşturmak isteyen kişi ise, canlılığın tanımında, ayrıca “cisim” demese de “duyarlı” demekle yetinir.⁴¹¹ Hakiki tanımda, tanımlanan şeyin hakikatini ve özünün tasavvur edilebilmesi için bütün özsel nitelikleri belirtilmelidir.⁴¹²

Gazali’ye göre hakiki tanımda tanımlanan şeyin bütün özsel nitelikleri zikredileceğinden tanımlayan tanımlananı, tanımlanan da tanımlayanı tam olarak karşılar. Çünkü nitelikler tanımlanan şeyi, tanımlanan şey de nitelikleri tam olarak ifade eder. Diğer tanım türlerinde bu özellik tam olarak gerçekleşmez.⁴¹³ Dolayısıyla hakiki tanım hadd-i tam olarak kabul edilen tanım şeklidir.

Lafzi ve resmi tanımları yapmak hakiki tanıma göre daha kolaydır. Çünkü bu tür tanımları “ukar” sözcüğünü “hamr” sözcüğü ile, “ilim” sözcüğünü “ma’rifet” sözcüğü ile değiştirerek yapmak mümkündür. Asıl zor ve derin olan, hakiki tanımdır, çünkü hakiki tanımda, mahiyete dahil olan şeyleri zikretmek gerekir. Şeyin mahiyetini ortaya koyan da zaten budur.⁴¹⁴

Gazali’ye göre, bir şeyin birden çok tanımları yapılabilir. Mesela, lafzi tanım bin tane bile olabilir. Çünkü bu tanım, bir şey için konulmuş olan isimlerin çokluğuna bağlıdır, isimlerin çokluğu ise dilden dile ve milletten millete göre değişir. Resmi tanımın da birden fazla olması mümkündür. Çünkü bir tek şeyin ilinti ve ayrılmazları çok olabilir. Ancak hakiki tanımın birden çok olması tasavvur olunamaz. Çünkü özsel nitelikler belli ve özeldir. Bunlar zikredilmezse, tanım hakiki tanım olmaz. Sözkonusu nitelikler yanında başka şeyler de zikredilse, bu başka şeyler kuru

⁴¹⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 12; *Mihakku’n-Nazar*, s. 135; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 119.

⁴¹¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku’n-Nazar*, s. 134,135.

⁴¹² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 14. Gazali, hakiki tanımın en güzel örneklerini 300’e yakın kavramın tanımını verdiği *Miyaru’l-İlm* adlı eserinde ortaya koymaktadır. Bkz. *Miyaru’l-İlm*, s.273. vd.

⁴¹³ Bkz. Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 266.

⁴¹⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 15.

kalabalık olur.⁴¹⁵ Bu nedenle, müteradif terimlerin (eş anlamlı) değişik olması mümkün olsa da, hakiki tanım birden fazla olmaz. Mesela “hadis”in tanımında “yokluktan sonra var olan”, “yok iken olan”, “öncesi yokluk olan mevcut” veya “yokluktan var edilen” gibi şeyler söylenebilir. Tüm bu ifadeler, müteradif hükmünde olup, hepsinin bir tek anlamı vardır.⁴¹⁶

Gazali zikrettiğimiz tanım çeşitlerine ilaveten, hadd isminin kendisiyle ifade edildiği tanım çeşitlerinden de söz eder. Ona göre bu tür tanımları teşkik yani bakış açısına göre beş madde halinde sıralamak mümkündür.

1. İsmi anlamını açıklayan tanım.

2. Zat yönüyle yapılan burhanın sonucu olan tanım.

3. Zat yönüyle yapılan fakat burhanın mebdei olan tanım.

4. Zat yönüyle yapılan burhanın mebdeini ve sonucunu bir araya getiren tam tanım (haddi tam). Mesela; Ay tutulmasının anlamı sorulduğunda; “Dünyanın, kendisi ile güneşin arasına girmesinden dolayı ayın ışığının görülmemesidir” denir. “Ayın ışığının görülmemesi” burhanın sonucudur, “dünyanın araya girmesi” mebde’dir.

5. Sebepleri ve illetleri olmayan şeylerin tanımıdır. Bu tür tanımlarda illet olsa bile, bu illet o şeylerin cevherlerine dahil olmayan bir illet olur.

Bu kısımlar, tanım (hadd) isminin kendileri için kullanıldığı şeylerdir. Gazali’ye göre bazen ayırt edici olmasına dayanılarak resm, hadd olarak isimlendirilebilir, bu da altıncı bir tanım şekli olur.⁴¹⁷

8. Tanımın Şartları

Bir şeyin mahiyetini tanımlamak için hakiki tanım gereklidir. Hakiki tanımlamanın da bir takım şartları vardır; bu şartlar yerine getirilmediği zaman tanım, hakiki tanım değil, “resmi tanım” veya “lafzi tanım” gerçekleşmiş olur. Böyle bir tanım da şeyin hakikatini belirtici olmaktan ve şeyin nefisteki anlamını zihinde tasvir etmekten çıkar. Gazali’ye göre hakiki bir tanım yapmak için aşağıdaki şartlara riayet etmek gerekir:

⁴¹⁵ Gazali, a.g.e., s. 28; *Mihakku'n-Nazar*, s. 150.

⁴¹⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 28; *Miyaru'l-İlm*, s. 272.

⁴¹⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 273-274.

1. Tanımın, cins ve ayırımdan yapılması gerekir. Mesela, yerden biten bir şeye işaretle “Bu nedir?” diye sorulduğunda “O, bir cisimdir” denir, ancak sadece cisimdir demek yeterli değildir. Çünkü taş’ın da bir cisim olduğu söylenerek bu cevap geçersiz kılınabilir, o halde “O cisimdir” sözüne bir ilave yapılarak “O büyüyen bir cisimdir” denmeli ve büyümeyen şeyler dışarıda bırakılmalıdır. İşte bu kaçınmaya “ayırım” denir. Yani tanımda cins ve ayırımın olması yeterli değildir, tam bir tanımın gerçekleşmesi için yakın cins ve yakın ayırımın olması gerekir.⁴¹⁸

2. Tanımlanan şeyin bütün özsel nitelikleri zikredilmeli ve daha genel olan daha özel olandan önce alınmalıdır. Mesela, bitkiyi tanımlarken “O büyüyendir, cisimdir” değil, tersine “O cisimdir, büyüyendir” demek gerekir.⁴¹⁹

3. Yakın cins bulunduğu uzak cinsi zikretmekten kaçınılmalıdır. Aksi taktirde tekrara düşülür. Mesela; “sıvı içecek” dendiğinde veya sadece uzak cins belirtildiğinde tanım zihinde uzaklaştırılmış olur. Şöyle ki, şarabın tanımında “O, cisimdir, sarhoş edicidir ve üzümde elde edilmiştir” denir ve aslında özsel, muttarid ve mün’akis olan zikredilmiş olur. Fakat bu tanım bozuktur ve şarabın hakikatini tasvire yetmez. En doğrusu şöyle demektir: “O sarhoş edici içecektir”. Çünkü “içecek” sözü en yakın cinstir.

Cins, zikredildikten sonra “ayırım” araştırılmalıdır, çünkü içecek sözü, diğer içecekleri de içine alır. Bu içeceğin özsel niteliklerini sıralamak suretiyle diğerlerinden ayırmak gerekir. Eğer bunu gerçekleştirmek zor olursa, bu taktirde, cinsi zikrettikten sonra ayrılmaz niteliklere geçip, zikredilen ayrılmaz niteliklerin açık ve bilinen niteliklerden olmasına dikkat etmek gerekir. Çünkü, gizli nitelik bilinmez. Mesela, “aslan nedir?” denildiğinde, köpekten ayırt etmek için “ağzı kötü kokan (ebhar) yırtıcı canlıdır” dense, her ne kadar ağzı kötü kokulu olması aslanın özelliklerinden olsa da, bu herkesçe bilinmeyen gizli bir niteliktir. Bunun yerine “aslan, boynu kalın yiğit canlıdır” dense, bu ayrılmaz ve ilintisel nitelikler maksada

⁴¹⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 15; *Mihakku’n-Nazar*, s. 137. Bkz. *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me’arifu’l-Akliye)*, s. 40; İzmirli, İ.H., a.g.e., s. 101; Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 62.

⁴¹⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 15; *Mihakku’n-Nazar*, s. 137. Bkz. Aristoteles, *Organon V, Topikler*, s. 129; Öner, N., *Klasik Mantık*, s. 51.

daha yakındır. Çünkü bunlar daha açık ve belirgindir. Özsel niteliklerden bir kısmını idrak etmek kolay, bir kısmını idrak etmek ise zordur.⁴²⁰

4. Az kullanılan, yabancı, uzak mecazlı ve belirsiz müşterek sözcüklerden kaçınmak gerekir. Mümkün olduğu kadar, tanımın kısa-özlü olmasına ve doğrudan delalet eden temel terimi (el-lafzu'n-nass) bulmaya çalışmak gerekir.⁴²¹ Eğer temel terimi bulmak zor olursa ve istiareye başvurmak zorunda kalınırsa, amaca en uygun olan istiareyi araştırmak gerekir. Bir kimse tanımı uzatıp istiare yapar veya müşterek bir sözcük getirip amacını net bir açıklama veya ipucu ile belirtirse, eğer bütün özsel nitelikleri zikretmek suretiyle şeyin hakikatini ortaya koymuşsa, artık onun bu yaptığını çok görmemek ve onu kınamada aşırı gitmemek gerekir. Çünkü amaç, şeyin hakikatinin ortaya konmasıdır. Gerisi, tıpkı daha iyi hale gelmesi için yemeğe katılan baharat gibidir; süsleme ve güzelleştirmelerden ibarettir.⁴²²

5. Tanım yapan kişinin özsel, ilintisel ve ayrılmaz nitelikler arasındaki farkı iyi bilmesi gerekir.⁴²³ Özsel nitelik bir şeyin mahiyetine ve hakikatine dahil olan ve mananın anlaşılması kendisine bağlı olan şeydir. Mesela, siyahlık için “renklilik”, at ve ağaç için “cisimlik” böyledir. Ayrılmaz nitelik zattan ayrılmaz, fakat şeyin hakikat ve mahiyetinin anlaşılması buna bağlı değildir. Güneşin doğuşu anında atın, bitkinin ve ağacın gölgesinin düşmesi böyledir. Bu husus şeyin özsel niteliği değil, onun tabi ve ayrılmaz bir niteliğidir.⁴²⁴ İlintisel nitelik ise şey ile sürekli birlikte bulunması zorunlu olmayıp, ayrılması düşünülebilen niteliktir. Bu ayrılma, utanan kişinin kızarmasında olduğu gibi çabuk, altının sarılığı, gözün maviliği, zencinin siyahlığı gibi yavaş da olabilir.⁴²⁵

9. Tanımda Hataya Düşülen Yerler

Tanımdan bahsedildiğinde hataya düşülen konulara dikkat etmek gerekir. Bu da temelde yakın cins ile diğer bütün özsel ayırımları düzenli olarak bir araya

⁴²⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 16; *Mihakku'n-Nazar*, s. 138.

⁴²¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 16; *Mihakku'n-Nazar*, s. 138. Bkz. Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, s. 3.

⁴²² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 16; *Mihakku'n-Nazar*, s. 138.

⁴²³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13; *Mihakku'n-Nazar*, s. 135.

⁴²⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 13.

⁴²⁵ Gazali, a.g.e., s. 14; *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 30.

topladıktan sonra, nesneyi kendisinden daha açık olmayan bir şeyle tanımlamaya kalkışmakla olur.⁴²⁶

Tanımlarda hatalar üç yönden oluşur.

1. Cins yönünden,
2. Ayrım (fasıl) yönünden,
3. İkisi arasındaki ortak bir durum yönünden.

1. Cins yönünden meydana gelen hata yerleri: Gazali'ye göre, tanımlarda hatanın yapıldığı birinci yer, cinslerle ilgilidir. Ona göre, cins ile ilgili hatalar birkaç şekilde meydana gelebilir:

a. Tanımda cinsin yerine ayırımın alınması: Aşk hakkında, “Aşk, sevginin ölçüyü aşmasıdır (ifratu'l-mahhabbe)” demek gibi. Halbuki Aşk, ölçüyü aşan bir sevgidir (el-muhhabbetu'l-mufrita). “Sevgi” cins, “ölçüyü aşmak” ise ayırımdır. Burada aşırılık niteliği, sevgiyi diğer sevgi türlerinden ayırmaktadır.⁴²⁷ Aristoteles de tanımda cinsin yerine ayırımın konmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁴²⁸

b. Cinsin yerine maddenin alınması: “Kılıç, kendisi ile kesilen demirdir (kesmeye yarayan demirdir).” “Sandalye, üzerine oturulan tahtadır” demek gibi.⁴²⁹ Bu iki şeyin tanımında madde cins yerine kullanılmıştır.⁴³⁰ Aslında kılıcın tanımında “demirden yapılmış, eni şöyle olan, şu şekilde kesmeye yarayan, uzun sınaî (yapılmış) alettir” denilmesi gerekir. Bu durumda, “alet” sözü cins olurken, demir sözü ise cins değil, şeklin (suretin) maddesi olur.⁴³¹

c. Cinsin yerine heyulanın alınması (cinsin yerine şu anda mevcut olmadığı halde, önceden mevcut olan şeyin alınması): “Kül, yakılmış bir ağaçtır”, “çocuk dönüşümler geçirmiş döldür” demek böyledir. Sedirdeki ağacın tersine kül daha önce ağaç iken, halihazırda “ağaç” değildir. Ağaç, sedirde madde olarak mevcut iken, külde mevcut değildir, fakat daha önce külde de mevcut olmuştur. Ağaç, zati suretin

⁴²⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 51.

⁴²⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 277-278; *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku'n-Nazar*, s. 140; İbn Sina, a.g.e., s. 137-138.

⁴²⁸ Aristoteles, *Organon, V, Topikler*, s. 97.

⁴²⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 278; *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku'n-Nazar*, s. 140.

⁴³⁰ İbn Sina, a.g.e., s. 138.

⁴³¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku'n-Nazar*, s. 140.

yani heyulanın değişmesi ile küle dönüşmüştür.⁴³² Ayrıca demir, her zaman kılıçta olduğu halde döl ve ağaç, çocuk ve külden her zaman mevcut olmaz.⁴³³

d. Cinsin yerine, cüzlerin alınması: On sayısının tanımında; “On, beş ile (artı) beştir, altı ile dördtür ya da üç ile yedidir” demek gibi.⁴³⁴

e. Kuvvetin yerine melekenin alınması: İffet sahibi, “şhevi lezzetlerden kaçınma gücü olan kimsedir” dendiğinde kuvvetin yerine meleke alınmış olur. Ancak bu doğru değildir, doğrusu “ıffetli, şhevi lezzetleri terk edendir” denilmesidir. Çünkü günahkar (facir) kimse de şhevi lezzetlerden kaçınabilir. Aksi taktirde günahkar da bunları terk etmediği halde terk edebilme gücüne sahip olduğu için iffetli tanımına girmiş olur.⁴³⁵ Ayrıca iffet sahibi bir kimsenin şhevi lezzetleri terk etmesi kendisinde yerleşmiş bir melekedenden olduğu halde, günahkarın kaçınması kuvvet ile olur.⁴³⁶ Gazali’ye göre, “zülüm yapmaya kadir olan, başkasından kendisine ait olmayan şeyi zorla çekip almayı alışkanlık haline getiren kimsedir” ifadesinde olduğu gibi bazen meleke kuvvete benzeyebilir.⁴³⁷

f. Cinsin yerine türün alınması: Mesela, “şer, insanlara zulüm etmektir” şeklinde yapılan bir tanımda, zulüm şerrin (kötülüğün) türlerinden biridir, şer ise zulüm dışında başka şeyleri de içine alan genel bir cinstir. Dolayısıyla cinsin yerine tür kullanılmış olur.⁴³⁸ Aristoteles’e göre, tanımlanan tür ile tanımlayan cins, aynı taksim içinde olmalıdır. Tür bir cevher ise cins de bir cevher olmak zorundadır. Mesela, ak bir nitelikse rengin de bir nitelik olması gerekir.⁴³⁹

g. Zati olmayan ayrılmaz niteliklerin cins yerine konulması: Mesela, yerin veya güneşin tanımında “bir” ve “var” denilmesi böyledir.⁴⁴⁰

⁴³² Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 278; *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku’n-Nazar*, s. 141; İbn Sina, a.g.e., s. 138.

⁴³³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku’n-Nazar*, s. 141.

⁴³⁴ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 278; *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku’n-Nazar*, s. 141; İbn Sina, a.g.e., s. 138.

⁴³⁵ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 278; *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku’n-Nazar*, s. 141; İbn Sina, a.g.e., s. 138,139.

⁴³⁶ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 278.

⁴³⁷ A.g.e., s. 279.

⁴³⁸ Gazali, a.g.e., s. 279; *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku’n-Nazar*, s. 141; İbn Sina, a.g.e., s. 139.

⁴³⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 90,91.

⁴⁴⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku’n-Nazar*, s. 141; İbn Sina, a.g.e., s. 139.

2. Ayırım yönünden oluşan hata yerleri: Hatanın yapıldığı ikinci yer ayırımlarla ilgilidir. Cins olan şeyin ayırımın yerine veya hassa, lazım ya da ilintinin ayırımın yerine konmasıyla meydana gelir.⁴⁴¹ Ayrıca, ihtiraz (kaçınma) hususunda ayrılmaz ve ilintisel niteliklerin, özsel nitelikler yerine alınması ve bütün ayırımların zikredilmemesi de ayırım yönünden hataya sebep olur.⁴⁴²

3. Her ikisi arasındaki ortak bir durum yönünden meydana gelen hata yerleri: Hatanın yapıldığı üçüncü yer cins ve ayırımda ortak olan şeyle ilgilidir. Bununla ilgili hatanın birkaç yönü vardır:

a. Bir şeyi, kendisinden daha kapalı olan bir şey ile tanımlamak: Ateşin tanımında; “ateş, nefse (ruha) benzeyen bir cisimdir” gibi. Nefis (ruh), ateşten daha kapalı olduğu halde, ateşle tanımlanmaktadır.⁴⁴³

b. Zıddı, zıt ile tanımlamak: Mesela bilgiyi, “zan olmayan ve cehalet olmayan şey” şeklinde tarif etmek böyledir.⁴⁴⁴ “Çift, tek olmayan şeydir. Tek, çift olmayan şeydir veya çift, tek üzerine tekin eklenmesidir. Tek, çift olan şeyden birin çıkarılmasıdır”⁴⁴⁵ dediğimizde de bir şeyi zıddıyla tanımlamış oluruz. Böylece kısır döngüye girilmiş olur ve hiçbir açıklama gerçekleşmez. Ayrıca, beyazın tanımında; “beyaz, siyaha zıt olandır” dediğimizde, nesne zıddıyla tanımlanmış olur. Ancak nesne müphem kaldıkça zıddı da müphem kalacaktır, çünkü zıddı kapalılıkta kendisi gibidir.⁴⁴⁶

Gazali, zıtların tanımıyla ilgili olarak, bir birine zıt olan iki şeyin mutlaka ayrı şeylere delalet ettiğini ifade eder. Çünkü bir mekanda iki oluş olmadığı gibi, iki mekanda da bir oluş olmaz. Öyleyse ona göre, bir araya gelemeyen iki şey, iki zıt olarak isimlendirilmelidir. Beyaz, herhangi bir rengin değil, siyahın; sıcak, ılığın değil, soğğun zıddıdır.⁴⁴⁷ İbn Sina’ya göre de tanım, iki zıt şeyin tanımından

⁴⁴¹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 279; İbn Sina, a.g.e., s. 139.

⁴⁴² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 18; *Mihakku’n-Nazar*, s. 141.

⁴⁴³ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 52; *Miyaru’l-İlm*, s. 279; İbn Sina, a.g.e., s. 139; Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., s. 37.

⁴⁴⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 19; *Mihakku’n-Nazar*, s. 141.

⁴⁴⁵ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 279; *el-Mustasfa I*, s. 19; *Mihakku’n-Nazar*, s. 141; İbn Sina, a.g.e., s. 140.

⁴⁴⁶ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 51,52.

⁴⁴⁷ Gazali, *Mihakku’n-Nazar*, s. 52-53.

meydana gelmez. Çünkü birbirine zıt olan iki şeyin tanımında biri diğerinden öne alınamaz.⁴⁴⁸

c. Bir şeyi, kapalılık açısından kendisine eşit bir şey ile tanımlamak: Mesela bilgiyi, “bilinen şey” veya “sayesinde kişinin alim olduğu şey” diye tanımlamak böyledir.⁴⁴⁹ Zamanın tanımındaki şu ifadeler de buna örnek teşkil eder; zaman, hareket süresidir; çünkü zaman, hareket müddetidir. Kime zaman anlaşılmaz gelirse, aslında ona hareket süresi de anlaşılmaz gelir.⁴⁵⁰

d. Bir şeyi kendisi ile veya bilinme bakımından kendisinden sonra olan bir şeyle tanımlamak: “Güneşin, gündüzleri ortaya çıkan, ışık veren bir gezegendir” şeklinde tanımlanması böyledir. Gündüz, güneşin tanımında kullanılmıştır. Oysa gündüz, güneş bilinmeden bilinemez. Eğer, doğru tanım istenirse “gündüz, güneşin doğuşundan batışına kadar olan süredir” denmesi gerekir.⁴⁵¹

e. Bağlantı bakımından birbirine denk oldukları halde, aralarında bağlantı (izafet) bulunan iki şeyi bir birine dayandırarak tanımlamak: Mesela, babayı “çocuğu olan” diye tanımlayan, çocuğu da “babası olan” diye tanımlayabilir. Ancak doğrusu, babayı “nutfesinden kendi türünden başka bir canlı doğan canlı” diye tanımlamaktır. Bu böyle olduğu için babadır. Yoksa tanım yaparken babayı oğula izafe etmek doğru değildir. Çünkü ilim ile alim, baba ile çocuk vs. birbirleri ile bilinir.⁴⁵²

Gazali’ye göre saydığımız bu durumlar tanımlı bozarken, Aristoteles’e göre de tanımda cins olarak alınan terimin gerçekte cins olmaması, zikredilen unsurlardan birisinin, yani cins ve ayırımın tanımlanana ait olmaması,⁴⁵³ tanımlayanın tanımlananın fertlerinden her birine ve yalnız onlara ait olmaması, tanımın ortadan kalkması, yok olması için yeterli bir sebeptir.⁴⁵⁴

Gazali, tanımlarda meydana gelebilecek hata yerlerinin hepsini zikretmemiş, bunların bazıları ile yetinmiş, ancak o zikrettiği hata yerlerinin dışında başka hata

⁴⁴⁸ İbn Sina; a.g.e., s. 122.

⁴⁴⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 19; *Mihakku'n-Nazar*, s. 141.

⁴⁵⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 51.

⁴⁵¹ Gazali, a.g.e., s. 52; *el-Mustasfa I*, s. 19; *Miyaru'l-İlm*, s. 280; *Mihakku'n-Nazar*, s. 141; İbn Sina, a.g.e., s. 140.

⁴⁵² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 19; *Mihakku'n-Nazar*, s. 141; *Miyaru'l-İlm*, s. 280.

⁴⁵³ Aristoteles, a.g.e., s. 12.

⁴⁵⁴ Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 65.

yerlerinin de olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁵⁵ Nitekim bunlara değişik eserlerde rastlamak mümkündür.⁴⁵⁶ Tanımda hataya düşülen yerler bakımından İbn Sina ile Gazali'nin fikirleri büyük oranda birbirlerine paralellik arz etmektedir, hatta onlar, bir çok yerde aynı örnekleri kullanmışlardır. Ancak Gazali'nin dikkat çekmediği mürekkeb, müstear isim (takma ad) ve ismin tekrarlanması gibi hataların meydana gelebileceği bazı yerlere İbn Sina, dikkat çekmiştir.⁴⁵⁷

Gazali'ye göre bir tanım yapmaya çalışırken insanı yanılgıya düşüren bir çok etken olduğu için doğru bir tanım yapmak çok zordur.⁴⁵⁸ Ancak söz konusu noktalara dikkat edildiği zaman bu zorluğu aşmak kolaylaşır. Bu bakımdan tanım yapmak isteyen bir kimsenin tanımda hata yapılabilecek yerleri mutlaka incelemesi gerekir.

10. Tanımlamada Zihnin En Fazla Zorlandığı Yerler

Büyük bir gayret göstermeksizin doğru bir tanım yapmak gerçekten zordur, çünkü tanımın bütün şartlarına riayet etmek büyük bir titizlik ister. Gazali, tanımın şartlarını ve onda hataya düşülebilen yerleri ortaya koymanın yanı sıra tanım da zihnin kendisinde en fazla zorlanıldığı noktalar üzerinde ayrıca durur. Ona göre, tanım ile ilgili yapılan hataların yerlerini bilen kimse, nadir durumlar dışında beşeri kuvvetin bütün bunlardan kaçınamayacağını da bilir. Gazali, tanımlamada zihnin kendisinde çok fazla zorlandığı şeylerin sayısının dört olduğunu ifade eder:

1. Yakın cinsi almak: Tanım yapmak isteyen bir kimse, yakın cins zannederek herhangi bir cinsi alabilir, bu da onun yanılmasına sebep olur. Bazen yakın cins zannedilen şeyden daha yakını bulunabilir. Mesela, hamrın (içki) tanımında, “hamr, sarhoş edeci bir sıvıdır (mai)” demek böyledir. Sıvı kavramının altında bulunan “şarap” terimi göz ardı edilmiştir ki “şarap” kavramı hamr kavramı için sıvı (mai) kavramından daha yakın bir cinstir. İnsanın tanımında “insan, konuşan, ölen bir cisimdir” demekte böyledir. Burada da canlı kavramı ihmal edilerek onun yerine cisim terimi alınmıştır.

⁴⁵⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 280.

⁴⁵⁶ Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 137; Emiroğlu, İ., *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 99,100; Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 61-67,91-94.

⁴⁵⁷ Bkz. Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 91-94.

⁴⁵⁸ Bu etkenler için bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 281-283.

2. Bütün ayrımların özsel olması: Vücut (varlık) ve zihinde ayrılmayan nitelikler, özsel niteliklere çok fazla benzerler, aradaki farkı anlamak çok zordur. Böyle nitelikler ayırımın yerine alınıp, özsel nitelik zannedilebilir.

3. Hiçbir özsel ayırım dışarıda kalmayacak şekilde bütün özsel ayrımları almak: Özellikle de kendisiyle ayırt etmenin (temyiz) gerçekleştiği ve yüklemde isme eşit olmanın sağlandığı ayrımlar bulunduğu zaman, bölümlenmede onlardan bir tanesinin bile ihmal edilmediğine nasıl inanabiliriz? Mesela cismin, nefis sahibi ve duygulu olması böyledir. Burada “canlı” teriminde eşitlik sağlanmıştır ancak, “iradesi ile hareket eden” ifadesi ihmal edilmiştir. Bunun anlaşılması ise çok fazla dikkat gerektirir.

4. Ayırımın, türü ayakta tutan (mukavim) ve cinsi de bölen bir şey olması: Bölmenin (taksim) şartlarına riayet edilmediği zaman, bölümlenmede cins için evveli olmayan ayrımlar alınır, bu da tanımda kabul edilmesi zor bir durumdur. Cisim, canlı (nami) ve canlı olmayan şeklinde bölümlendiği zaman, özsel ayırımla bölünmüş olur. Fakat “cisim konuşan ve konuşmayandır” şeklinde bir bölme olduğunda, bu bölme özsel ayırımla olan bir bölümlenme değildir. Tanımların inceliklerine uymak için, bu gibi şeylerde tertibe riayet etmek şarttır.⁴⁵⁹

11. Tanımlanamazlar

Her şeyi tanımlamak mümkün değildir. Gazali'ye göre tanımlanamayanları aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür.

1. Tecrübenin doğrudan doğruya verileri tanımlanamaz. Duyumlar (renk, ses, vs.) ve duygular (aşk, kin, vs.) bu türdendir.⁴⁶⁰ Tecrübenin verileri tanımlanamadıkları için tasdiki bilgilerden farklıdır. Çünkü tasdiki bilgiler, burhanla elde edilebilirken, duyumsal ve duyusal bilgileri elde etmek için burhandan faydalanmak imkansızdır.⁴⁶¹ Duyularla algılanan pek çok şeyin tanımlanması zordur. Mesela, “misk”in kokusunu veya balın tadını tanımlamak istersek, buna muktedir olamayız. Fakat bölme ve analogi yoluyla, tanımlamak istediğimiz şeyin manasını açıklayabiliriz.⁴⁶² Mesela, siyahlığın anlaşılabilmesi için renk, mevcut, ilinti, görülen,

⁴⁵⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 281-282.

⁴⁶⁰ Öner, N., a.g.e., s. 51.

⁴⁶¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 21; *Mihakku'n-Nazar*, s. 144.

⁴⁶² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 25.

bilinen, parlak, bulanık vs. gibi onunla ilgili birtakım niteliklerin anlaşılması gerekir. “Siyahlık, bir renktir ve bir siyahlıktır” demek doğru değildir, aksine “bizatihi bu rengin rengi siyahlıktır” demek gerekir. Akıl ilk önce “renkli oluşu” mutlak olarak kavrar, daha sonra siyahlığı anlar.⁴⁶³

2. Üstün cinslerin yani son derece genel olan, daha üstünde içlemi bulunmayan terimlerin de tanımı yapılamaz. Mesela, varlık, zaman, mekan gibi kavramlar üstün cinstir, bunlar tanımlanamaz.⁴⁶⁴

Şüphesiz tanım, bir şeyin cinsinden ve onun özsel ayrımından meydana gelir, cinsi ve ayrımı olmayan şeyin hakiki tanımı yapılamaz. Kendisinde bileşiklik bulunmayan anlamın tanımı, ancak sözcüğü şerh etme veya resm etme yoluyla yapılabilir. Mesela “varlığın” tanımı nedir? denilirse, “o, şeydir” veya “o, sabit olandır” denilebilir. Ve böylece bir isim, kendisine muradif olan bir ismin yerine konmuş olur. “Hamr” için “ukar”, “ilim” için “marifet”, “hareket” için “yer değiştirmek” terimlerini kullanmak böyledir.⁴⁶⁵

Varlık gibi cevher ve diğer kategorilerin de tanımlanmaları mümkün değildir. Çünkü bunlar en üstün cinslerdir ve bunlardan daha genel bir cins yoktur.⁴⁶⁶ Ancak bu gibi kavramların kaplamsal tanımı yapılabilir. Örneğin, “zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak duyumsadığımız anların ardışıklığıdır.”⁴⁶⁷ Buna göre her şeyin kaplamsal tanımı yapılabileceğine göre, en yüksek cins kavramların da kaplamsal tanımları yapılabilir. Ama tanım deyince içlemsel tanımı kastediyorsak (ki bilgi verici tanım budur), bu anlamda en yüksek cins kavramlar tanımlanamaz.⁴⁶⁸

3. Fertleri gösteren, türleri olmayan tek şeylerin de tanımı yapılamaz. Örneğin, İstanbul, Gazali gibi terimleri tasvir edilebilir ama tam tanımları yapılamaz.⁴⁶⁹

Gazali’ye göre tekil anlamın hakiki tanımı yoktur. Çünkü “Bir şeyin tanımı nedir?” diye soranın sözünün anlamı “Bu evin tanımı nedir?” diyenin sözünün anlamına yakındır. Halbuki evin, tanımının dayanıp duracağı birçok sayıda yönü

⁴⁶³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 20; *Mihakku'n-Nazar*, s. 143.

⁴⁶⁴ Emiroğlu, İ., a.g.e., s. 101.

⁴⁶⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 272; *el-Mustasfa I*, s. 19; *Mihakku'n-Nazar*, s. 142.

⁴⁶⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 141,170.

⁴⁶⁷ Özlem, Doğan, *Mantık*, s. 94.

⁴⁶⁸ A.g.e., s. 95.

⁴⁶⁹ Emiroğlu, İ., a.g.e., s. 101.

vardır. Evin tanımlanması, onu kuşatan ve çevreleyen değişik birçok yönü zikretmek suretiyle olur.

Tekilin hakiki tanımı yapılamaz, ancak lafzi veya resmi tanımı yapılabilir. Mesela, varlığın lafzi tanımı “şey”, resmi tanımı ise, “yaratıcı ve yaratılan, güç yetiren ve güç yetirilen, tek ve çok, kadim ve hadis, baki ve fani gibi varlığın ayrılmaz ve tali niteliklerine ayrılabilen” denilerek yapılır. Bütün bunlar varlığın zatından haber vermeyip, onunla sürekli birlikte bulunan ayrılmaz ve tabi niteliklerinden haber verir.⁴⁷⁰

Aristoteles’e göre, basit tasavvurların, yüksek cinslerin, fertlerin ve bir cins teşkil etmeyen tek tek vakaların, tesadüfi olguların tanımı yapılamaz. Duyumların doğrudan doğruya verileri tanımlanamaz.⁴⁷¹ Ona göre varlığını bilmediğimiz şeylerin tanımını yapmak da zordur, bu zorluğun sebebi ise nesnenin var olup olmadığını ancak ilinti yoluyla bilmemizdir.⁴⁷² İbn Sina’ya göre de basitler tanımlanamaz, çünkü tam tanım için ayırımlar zorunludur. Böylece görülmektedir ki, basitler hariç, her mürekkep tanımlanabilmektedir. Şayet bu mürekkepler başkalarının terkinde yer alıyorsa, kendileriyle tanım da yapılabilir, aksi takdirde kendileri ile tanım yapılamaz.⁴⁷³

Görüldüğü gibi Gazali, tanım konusunu son derece kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Tanım konusunu ele alırken de önemseydiği tanım şekli hakiki tanımdır. Çünkü önemli olan bir şeyi yakın cinsi ve yakın ayırımı ile ortaya koymaktır. Bu da sadece hakiki tanımda mümkündür. Gazali, klasik mantıkta adeta gelenekleşen hadd-i tam, hadd-i nakıs; resm-i tam ve resm-i nakıs bölümlenmelerine de fazla iltifat etmemiş, tanımı lafzi, resmi ve hakiki tanım şeklinde üçe ayırmıştır. Ayrıca da tanım yaparken dikkat edilmesi gereken noktalar üzerinde özenle durmuştur.

⁴⁷⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 19-20; *Mihakku'n-Nazar*, s. 142-143.

⁴⁷¹ Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 67.

⁴⁷² Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, s. 106,107.

⁴⁷³ Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 95-96.

II-BÖLÜM

ÖNERMELER

Bilindiği gibi önerme konusu, klasik mantığın en temel konularından biridir. Çünkü önerme konusu bilinmeden ya da önermenin şartlarına riayet edilmeden kıyasları kurmak ve onlardan kesin sonuçlar elde etmek mümkün olmaz. Bu bakımdan önermeler, klasik mantığın temel konusundan biri olmakla beraber kıyaslara bir hazırlık olarak da ele alınmaktadır.

1. Önermenin Tanımı

Düşünmemizin en basit birimleri tekilerdir; bu nedenle bunlar ilk algılanan şeylerdir; “cisim”, “hareket”, “alem”, “hadis” ve “kadim” gibi tekil isimlerle gösterilen şeylerin anlamını bilmek böyledir. Tekillerin birbirlerine nisbet edilmeleriyle cümleler oluşur. Bu bakımdan Gazali, öncelikle tekillerin anlamlarının bilinmesi gerektiğini vurgular. Ona göre tekil şeyleri bilmek “tasavvur”, iki tekil şey arasındaki haberi nisbeti (nisbet-i haberiyye) bilmek de “tasdik” olarak isimlendirilir. Buna göre bilgi ya “tasavvur” ya da “tasdik”tir.⁴⁷⁴

Farabi’ye göre ise tasdik, üzerinde hüküm verilmiş herhangi bir şey hakkında insanın o şeyin dışındaki varlığının, zihinde inanılmış olduğu şekilde bulunduğuna inanmasıdır. Doğru ise zihin dışındaki şeyin, zihinde nasıl inanılmışsa o şekilde olmasıdır. Buna göre tasdik, geçekten doğru ve gerçekten yanlış olan şeyin tasdikidir.⁴⁷⁵ İ. H. İzmirli (1868-1946) ise tasdikın önerme ile ifade edildiğini lafzın tasavvura nisbeti ne ise önermenin de tasdike nisbetinin o olduğunu zikreder. Ona göre “tasdik, iki tasavvurun nisbete vazedilmesidir.”⁴⁷⁶

Gazali, bir önermenin gerçekleşebilmesi için tekillerin birbirlerine olumlu (ispat) veya olumsuz (nefy) yönden nisbet edilmeleri gerektiğini ifade eder. Ona göre birer tekil terim olan “alem”, “hadis” ve “kadim” terimlerinin anlamlarını önceden bilip, bunlardan birini diğerine olumlama veya olumsuzlama yoluyla nisbet etmek

⁴⁷⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 11.

⁴⁷⁵ Farabi, *Şeraitu'l-Yakin*, s. 64.

⁴⁷⁶ İzmirli, İ. H., a.g.e., s. 118.

böyledir. Mesela, “kadim” sözcüğü, “alem” sözcüğüne olumsuzlama yoluyla nisbet edildiğinde, “Alem kadim değildir” yine “hadis” sözcüğü, “alem” sözcüğüne olumlu bir şekilde nisbet edildiğinde “Alem hadistir” denir.⁴⁷⁷ Bu ikinci çeşit idrak için “doğrulama (tasdik) ve yanlışlama (tekzip)” söz konusudur. Ancak birinci çeşit idrakin yani tekillerin doğrulama ve yanlışlaması yapılamaz. Çünkü doğrulama ancak “hüküm bildiren önerme”de söz konusu olur. İki tekil sözcükten meydana getirilebilecek en alt bileşik ise “nitelik” ve “nitelenen”den ibarettir. Nitelik, olumsuzlama veya olumlama yoluyla bir şeye nisbet edildiğinde ya doğrulanır ya da yanlışlanır. Ancak hadis, cisim veya kadim gibi tekil terimlerin doğruluk ve yanlışlığı olmaz.⁴⁷⁸ Buna göre önermeyi, “doğrulaması ve yanlışlaması yapılabilen sözdür” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Terimler birleştirildiği zaman kendilerinden “soru”, “talep”, “temenni”, “ümit”, “hayret” ve “haber” cümleleri meydana gelir. Gazali için asıl önemli olan sonuncusu yani haber cümleleridir. Çünkü ilimlere ulaştıran burhanları elde etmek ancak haber cümleleri ile mümkündür. Bu tür cümleler Gazali’ye göre, “önerme” ve “kesin söz (el-kavlu’l-cazim)” olarak isimlendirilir. Buna göre “haber (önerme), bir kimsenin arazla değil, zatla doğrudur veya yanlıştır dediği şeydir.”⁴⁷⁹ Yani kendisiyle doğrudur veya yanlıştır sonucuna varılan yargıdır. Çünkü böylece hakkında konuşulan şeye “doğrudur veya yanlıştır” demek mümkün olur. Mesela, “Alem sonradan değildir”, “Güneş doğmuşsa yıldızlar gizlenmiştir” veya “Alem ya sonradan değildir ya da öncesizdir (kadim)” diyen bir kimseye doğru söyledin; “İnsan taşır”, “Güneş doğmuşsa yıldızlar görünür”, “Zeyd ya Iraktadır ya da Hicazdadır” diyen bir kimseye de yanlış söyledin denilebilir.⁴⁸⁰ Aristoteles, “önermeyi, bir şey hakkında bir şey tasdik etmek veya bir şey hakkında bir şey inkar etmektir” şeklinde tanımlarken,⁴⁸¹ Farabi, öncül ve önermenin hükümlerden meydana geldiğini ifade ederek, “öncül” ve “önerme”yi “öyle bir sözdür ki onda bir şeyle bir şey hakkında hüküm verilir”

⁴⁷⁷ Gazali, a.g.e., s. 11,35; *Mihakku'n-Nazar*, s. 83.

⁴⁷⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 11.

⁴⁷⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 109; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 53.

⁴⁸⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 53.

⁴⁸¹ Aristoteles, *Organon, II, Önerme*, s. 10; Atademir, H. R., a.g.e., s. 107.

şeklinde tanımlar; Zeyd gidiyor, Amr uzaklaşıyor, İnsan yürüyor gibi.⁴⁸² İbn Sina ise önermeyi, “kendisini doğru ve yanlış hükmünün takip etmesi bakımından iki şey arasındaki nisbettir”⁴⁸³ şeklinde tanımlayarak, Aristoteles’in tanımına benzer bir tanım ortaya koymaktadır. Ebheri ve Katibi’nin önerme tanımları da bu tanımlara yakındır. Ebheri ve Katibi önermeyi, “söyleyeni hakkında ‘söylediği doğrudur veya yanlıştır’ demeye elverişli sözdür” şeklinde tanımlamaktadırlar; “Zeyd katiptir”, “Eğer güneş doğarsa gündüz olur” gibi.⁴⁸⁴

Gazali’ye göre önerme, zatı itibariyle iki tekil parçaya ayrılır. Birincisi, haber diğeri ise kendisinden haber verilendir. “Zeyd ayaktadır” dendiğinde Zeyd, kendisinden haber verilen, ayaktadır kısmı ise haberdir. Yine “Alem hadistir” dendiğinde, “alem” kendisinden haber verilen, “hadis” ise haberdir.⁴⁸⁵ Gazali, “Nahivcilerin önermenin ilk kısmını “mübteda” ikinci kısmını ise “haber”; kelamcılarının birini “vasıf” diğeri “mevsuf”; mantıkçıların birini “konu (mevzu)” diğeri “yüklem (mahmul)”; fakihlerin ise birini “hüküm” diğeri “mahkumun aleyh” olarak adlandırdıklarını ifade eder.⁴⁸⁶ Yukarıda da geçtiği gibi Gazali, konu için “mahkumun aleyh”, yüklem için ise “haber” ifadelerini kullanmaktadır. Fakat o, genellikle mantıkçıların isimlendirmesini kabul etmektedir.

Farabi ve Ebheri de yüklemli önermenin birinci kısmını konu, ikinci kısmını ise yüklem olarak tanımlamaktadırlar. Onlara göre şartlı önermenin birinci bölümüne ise mukaddem, ikinci kısmına da tali denir.⁴⁸⁷ Aynı tanımları Gazali ve diğer mantıkçılarda da görmekteyiz.⁴⁸⁸

Gazali, önermenin oluşumu ve tanımı konusunda Aristoteles ve İbn Sina geleneğini devam ettirmiştir. Zaten bu konuda bazı isimlendirme farklılıkları dışında mantıkçılar arasında bir ayrılık yoktur.

⁴⁸² Farabi, *Kitabu Kıyasi’s-Sağır*, (nşr. M. Türker-Küyel) *Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara, 1990, s. 54.

⁴⁸³ İbn Sina, *en-Necat*, s. 17.

⁴⁸⁴ Ebheri, a.g.e., s. 3; el-Katibi, Necmeddin, a.g.e., s. 276.

⁴⁸⁵ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 109-110.

⁴⁸⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 35; *Mihakku’n-Nazar*, s. 83.

⁴⁸⁷ Ebheri, a.g.e., s. 3; Farabi, a.g.e., s. 66.

⁴⁸⁸ Bkz. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 35; *Mihakku’n-Nazar*, s. 83; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 55.

2. Önermenin Yapısı

Tekil anlamlar, birleştiği zaman çeşitli cümleler meydana gelir, ancak her cümle önerme değildir. Bu bakımdan Gazali, her cümleyi önemsememiş, hüküm ifade eden yani haber cümleleri üzerinde durmuştur.⁴⁸⁹ “Alem hadistir”, “Allah kadimdir” şeklindeki önermeleri ele aldığımızda, bu önermelerde, müfekkik kuvvetin iki tekil şeye ait olan iki bilgiyi (marifet), birini diğerine nisbet etmek suretiyle bir araya getirdiğini görürüz. Bu nisbet, “Alem hadistir” önermesinde olduğu gibi olumlama yoluyla olabileceği gibi, “Alem kadim değildir” önermesindeki gibi olumsuzlama yoluyla da olabilir. Böyle bir önerme iki parçadan oluşur; biri konu, diğeri ise yüklemdir.⁴⁹⁰ Ancak bir konu ve yüklemden oluşan her cümle önerme olmaz, çünkü önermede bir hükmün ya da yargının olması gerekir, nitekim zikredilen önermeler birer yargı ifade etmektedir. Çünkü bunlarda konu ve yüklem ek olarak, onları birbirine bağlayan bir bağ vardır.

Gelenbevi'ye göre, hüküm için “kendisi üzerine hükmolunacak bir şey” ile “kendisiyle hükmolunacak diğeri bir şey”in var olması zorunludur. Böylece konu ile yüklem (mahkumun aleyh ile mahkumun bih) önermenin maddesi, bunları birbirine bağlayan “hüküm” ise önermenin sureti durumundadır. Önermenin tanımındaki “söyleyene doğrudur veya yanlıştır, demek doğru olur” şeklindeki kayıtla, “Allah kabul etsin”, “Zeyd kalksın”, “Sen otur” gibi dilek-istek cümleleri ile, “Sarı kalem”, “Ahmed'in elbisesi” v.b. gibi hüküm bakımından eksik olan cümleler önermenin tanımının dışında kalır.⁴⁹¹ Gelenbevi'nin bu anlayışı, Gazali'nin önermeler hakkındaki fikirlerini tamamlar mahiyettedir. Çünkü Gazali'ye göre bir hüküm ifade etmeyen veya hakkında “ne doğrudur nede yanlıştır” denemeyen cümleler, terimlerin (tekillerin) birleşmesinden meydana gelmekle beraber önerme olmazlar. Buna göre “soru”, “talep”, “temenni”, “ümit”, “hayret” cümleleri hüküm ifade etmedikleri için önerme olarak kabul edilmez.⁴⁹² “Bana bir konu öğret” veya “Mekke'ye gitmede

⁴⁸⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 53.

⁴⁹⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 35; *Mihakku'n-Nazar*, s. 83.

⁴⁹¹ Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul, 1993, s. 43-44.

⁴⁹² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 109.

bana eşlik eder misin?” diyen bir kimseye, “ne doğru ne de yanlış söyledin” denilemediği için bu tür cümleler önerme olmaz.⁴⁹³

Müellifimize göre, bir önermenin gerçekleşebilmesi için bilindiği gibi, üç unsur gereklidir: Konu, yüklem ve üçüncü olarak yüklemi konuya bağlayan bağ. Mesela, “Alem hadistir” önermesini ele aldığımız da “alem” konu, “hadis” yüklem, “tir” ise bağdır. Gazali’ye göre Arapça’da bağ diğer dillerdeki gibi açık değildir; bu nedenle iki unsurla yetinilir. Mesela, “Zeyd görendir” (zeydün basirün), önermesinde aslında bağın (rabita) eklenmesiyle “Zeyd gören kimsedir” (zeydün huve basirün) denmesi gerekir. Eğer rabita harfi “ğayr” ifadesine getirilirse, “Zeydin kendisi görmeyendir (Zeydun huvve ğayru basir)” denir. “Zeyd” konu, “ğayru basir” yüklem olur; “huvve” lafzı ise ikisini birbirine bağlayan bağdır.⁴⁹⁴ Gazali, “Güneş doğmuşsa yıldızlar gizlenmiştir” gibi önermelerdeki bağ üzerinde durmamakla beraber böyle önermeler arasındaki şarta dikkat çekmektedir. Buna göre söz konusu önermeler arasındaki bağ, onları birbirine bağlayan şart edatıdır. Yukarıdaki önermenin iki tarafını birbirine bağlayan “sa” ifadesi böyledir.⁴⁹⁵ Bir yargıdaki bağ dört anlama gelebilir. Bağ konunun bir kavrama ilişkin olduğunu, bir niteliği olduğunu, başka bir obje ile bağlantısı olduğunu ve var olduğunu anlatabilir.⁴⁹⁶ Önermenin unsurları hakkında Gazali’nin fikirleri Farabi’nin fikirlerine paralellik arz etmektedir.⁴⁹⁷

Aristoteles’e göre fiil ne tasdik, ne de inkarı ifade eder. Çünkü “dir”, “olacak”, “idi”, “olmaktadır” gibi deyimler birtakım fiillerdir ve onlar kendi öz anlamlarına zaman anlamını eklerler.⁴⁹⁸ Ona göre “dir” fiilinin giremeyeceği, “seyahatte olur”, “geziniyor” gibi önermelerde yerleştirilmiş olan fiil, tatbik olunan “dir” fiili imiş gibi aynı sonucu verir.⁴⁹⁹

⁴⁹³ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 54.

⁴⁹⁴ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 115. Bkz. Atademir, H. R., a.g.e., s. 107-108; Broadie, Aletxander, *Introduction to Medieval Logic*, Oxford, 1993. s. 25.

⁴⁹⁵ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 53; *Miyaru’l-İlm*, s. 110.

⁴⁹⁶ Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000, s. 152.

⁴⁹⁷ Bkz. Farabi, a.g.e., s. 54-55.

⁴⁹⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 22.

⁴⁹⁹ A.g.e., s. 25.

Görüldüğü gibi Aristoteles'te olduğu gibi Gazali'ye göre de önermenin unsurları üç tanedir: Konu, yüklem ve bunlarını bir birine bağlayan bağ. Ancak Aristoteles, “seyahatte oluyor”, “geziniyor” gibi, sonu “yor” ekiyle biten önermeler ele alırken Gazali, bu tür önermelere değinmemiştir.

3. Önerme Çeşitleri

3.1. Oluşumu (Terkip) Bakımından Önermeler

Müellifimize göre oluşumu bakımından önermeleri üç grup altında incelemek mümkündür:

1. Yüklemler önermeler
2. Bitişik şartlı önermeler
3. Ayrık şartlı önermeler⁵⁰⁰

3.1.1. Yüklemler Önermeler

Gazali, önermelerin taksimine yüklemler önerme ile başlar. Ona göre yüklemler önerme, bir mananın başka bir manaya yüklenmesi veya bir manaya yükleme yapılmadan hükmün kendisinde gerçekleştiği şeydir; “Alem hadistir”, “Alem hadis değildir” önermeleri gibi.⁵⁰¹

Yüklemler önerme iki kısımdan meydana gelir; bunlarda biri “konu” olarak isimlendirilir. Konu, kendisinden haber verilen şeydir. “Alem, sonradan değildir” önermesindeki “alem” kelimesi konudur. Yüklemler önermeyi meydana getiren ikinci kısım ise, “yüklem (mahmul)” olarak isimlendirilir. Gazali, yüklemi aynı zamanda “haber” olarak kabul etmektedir. “Alem sonradan değildir” önermesindeki “sonradan değildir” ifadesi yüklemdir.⁵⁰² İbn Tumlus (1160-1223)⁵⁰³ da Gazali gibi yüklemler önermeleri konu ve yüklem şeklinde ayırma tabii tutmakta bu durumu açıklamak için

⁵⁰⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 110. Aynı bölümler Ebheri'de de mevcuttur. Bkz. Ebheri, a.g.e., s. 3.

⁵⁰¹ Gazali, a.g.e., s. 110.

⁵⁰² Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 54; *Miyaru'l-İlm*, s. 110.

⁵⁰³ İbn Tumlus (1160-1223), İspanya'lı Müslüman bir fizikçidir, Mantığın yanı sıra tıp ve felsefi konularla ilgili eserleri mevcuttur. Bkz. Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, London, 1964, s. 188.

de “İnsan hayvandır”, “Her insan yürüyendir” önermelerini örnek olarak vermektedir.⁵⁰⁴

Konu ve yüklemden her biri, bazen tekil, bazen de birleşik terimlerden meydana gelir. Fakat birleşik terimlere, tek bir terimin delalet etmesi de mümkündür; “Konuşan hayvan, ayaklarının yer değiştirmesiyle (intikal) yer değiştirir” önermesinde olduğu gibi. Bu önermede “konuşan hayvan” ifadesi konudur ve tekil olan “insan” teriminin yerini tutmaktadır, “ayaklarının intikal etmesiyle intikal edendir” ifadesi de yüklemdir ve “yürüyendir” ifadesinin yerini tutmaktadır.⁵⁰⁵

3.1.2. Şartlı Önermeler

Klasik mantıkçılarda olduğu gibi Gazali, şartlı önermeleri bitişik ve ayrı şartlı olmak üzere ikiye ayırır:

3.1.2.1. Bitişik Şartlı Önermeler

Eğer şartlı önermede mukaddem ve talinin olumluda birleşmesi ve olumsuzda birleşmemeleri ile hükmolunursa bunlara bitişik şartlı önermeler denir.⁵⁰⁶ Gazali’ye göre, “Eğer güneş doğarsa, yıldızlar gizlenir” ve “Eğer alem hadis ise, onun bir yaratıcısı vardır”, “Eğer güneş doğmuşsa, gündüz olmuştur” önermeleri birer bitişik şartlı önermedir. Çünkü mukaddemin varlığı tali için şart koşulmuştur.⁵⁰⁷ Ona göre, bitişik şartlı önerme de iki parçadan yani mukaddem ve taliden oluşur, fakat parçalardan her biri, ayrı bir önermeyi ifade eder.

1. Mukaddem: “Eğer güneş doğarsa, hemen yıldızlar gizlenir” önermesinde “eğer güneş doğarsa” ifadesi mukaddem olarak isimlendirilir. Şart edatı olan “eğer” sözcüğü kaldırılırsa geriye “güneş doğar” ifadesi kalır. Bu cümle tek başına bir önermedir. Ancak şart edatı, bu önermeyi doğrulanabilecek veya yanlışlanabilecek bir önerme olmaktan çıkarmış gibi bir izlenim uyandırır.

2. Tali: “Hemen yıldızlar gizlenir” ifadesi, tali olarak isimlendirilir. Cevap harfi olan “hemen” (fa) kaldırılırsa geriye “yıldızlar gizlenir” ifadesi kalır. Bu da bir

⁵⁰⁴ Ebi Hacac Yusuf b. Muhammed b. Tumlus, *Kitabu'l Madhal li Sanaatil Mantık*, Islamic Philosophy, C. 82, Frankfurt, Almanya, 2000, s. 82. Tumlus’un sözkosu eserini önemli bulduğumuz için zaman zaman atıfta bulunacağız.

⁵⁰⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 54-55.

⁵⁰⁶ Öner, N., *Klasik Mantık*, s. 67; A.Cevdet Paşa, a.g.e., s. 49.

⁵⁰⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 110; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 55.

önermedir.⁵⁰⁸ Yine “Eğer alem hadis ise, onun bir yaratıcısı vardır” önermesi bitişik şartlı olarak isimlendirilir. Çünkü mukaddemin varlığı talinin varlığı için şart koşulmuştur. “Eğer”, “sa” “dığı zaman” ve bunların yerini tutan kelimeler şart edatıdır. “Eğer alem hadis ise” ifadesi mukaddem “Onun bir yaratıcısı vardır” ifadesi ise tali olarak isimlendirilir. Tali, yüklem gibi hareket eder fakat bir yönden de ondan ayrılır. Şöyle ki, yüklem bazen konunun hakikatine raci olur ve ondan ayrı bir şey olmadığı gibi tabii ve lüzum yoluyla da ona bitişik de olmaz; “İnsan canlıdır” önermesi gibi. “Onun bir yaratıcısı vardır” önermesi bundan farklıdır. Çünkü bu önermenin gerçekleşebilmesi için bir konuya yani “Eğer alem hadis ise” mukaddemine ihtiyaç vardır; dolayısıyla tek başına aleme işaret etmez.

Bitişik şartlı önermeden ceza ve şart edatları kaldırıldığı zaman iki ayrı yüklemli önerme meydana gelmiş olur; sonra her yüklemli önerme, tekil yüklem ve tekil konu halini alır.⁵⁰⁹ Böylece bitişik şartlı önermenin ilk önce mukaddem ve tali şeklinde iki ayrı önermeye, bu önermelerin her birinin de birer konu ve yüklemle sahip olması gerekir.

3.1.2.2. Ayrık Şartlı Önermeler

Bitişik şartlı önermelerde iki önermenin birleşmesi gerektiği halde, ayrık şartlı önermelerde önermelerin ayrılmaları gerekir. Bu nedenle böyle önermeler ayrık (munfasıl) olarak isimlendirilir. Mesela, “Alem ya hadistir ya da kadimdir” önermesinde iki yüklemli önerme bir araya getirilerek ayrık şartlı formuna sokulmuştur. Ancak bu şartlı önermeyi oluşturan önermelerden bir tanesi doğrudur. Yani biri diğerinden ayrılmak durumundadır. Kelamcılar bunu, “sebr ve taksim” olarak isimlendirirler.

Ayrık şartlı önermelerin bazen iki, bazen üç veya daha fazla bölümleri olabilir. Mesela, “Bu sayı, şu sayıya ya eşittir ya ondan küçüktür ya da ondan büyüktür” önermesi üç bölümlü hasredilmiştir. Bazen hasra dahil olmama yönüyle böyle önermelerin bölümleri daha fazla olabilir. Mesela, “Bu ya siyahtır ya beyazdır”, “Filan ya Mekkededir ya Bağdattadır” önermeleri böyledir.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 55.

⁵⁰⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 110-111.

⁵¹⁰ A.g.e., s. 111; Sebr ve taksim için bkz. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 295.

Gazali'ye göre ayrık şartlı önermeler üç kısma ayrılır:

1. Hem “maniatü'l-cem hem maniatü'l-hulu” olan şartlı önermeler: “Alem ya hadistir veya kadimdir”, “Sayı ya çifttir veya tektir” gibi. Kadim ve hadisin hem doğruluk hem de yanlışlık bakımından birleşmeleri imkansızdır. Yani mukaddem ve talinin ikisi birden doğru ve ikisi birden yanlış olamaz fakat biri doğru biri yanlış olabilir.⁵¹¹ İbn Sina, ayrık şartlının bu türünü “hakikiye” olarak isimlendirmektedir.⁵¹²

2. Sadece “maniatü'l-cemi” olan şartlı önermeler: Bir kimsenin “Bu şey ya hayvandır veya ağaçtır” demesi gibi. “Bu şey ya hayvandır ya da ağaçtır” şartlı önermesindeki iki hükmün her ikisi de birden doğru olmaz. Buna göre bu iki hüküm aynı anda bir arada olamaz. Mukaddem ile tali arasında aykırılık bulunduğu için ikisi aynı anda doğru olmaz, fakat aynı anda ikisi birden yanlış veya biri doğru biri yanlış olabilir.

3. Sadece “maniatü'l hulu” olan şartlı önermeler: Eğer önermenin bölümleri arasında doğrulukta değil, sadece yanlışlık bakımından aykırılıkla hükmedilirse, önerme maniatü'l hulu olur. Mesela, “Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır” önermesi maniatü'l hulu'dur. Bu önermenin mukaddeminin karşıt hali ile gerçekleşmesi için mümkün olan bir tali beyan edilmektedir. “Zeyd denizdedir” önermesinin karşıtı “Zeyd denizde değildir” şeklinde olur. Zeyd'in denizde olmadığı gerçek ise Zeyd'in boğulmadığı ortaya çıkar. Çünkü Zeyd denizde değil ise onun boğulduğu düşünülemez. Bu durumda mukaddem ve tali birlikte yanlış olamaz fakat ikisi birden doğru olabilir. Çünkü Zeyd, denizde olduğu halde boğulmayabilir; karada ise zaten boğulması söz konusu olmaz.⁵¹³

Bitişik şartlı önermelerle yüklemli önermeler arasında bir takım farklar vardır. Gazali, bu farkları iki şık altında incelemektedir:

a. Bitişik şartlı önerme iki parçadan (cüz) yani birer önerme olan mukaddem ve taliden meydana gelir ve yüklemli önermenin aksine bunların her birini, tekil bir terim ile ifade etmek mümkün değildir.

⁵¹¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 112

⁵¹² Bolay, M. Naci, *İbn Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul, 1994, s. 39.

⁵¹³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 112. Ayrıca bkz. Ebheri, a.g.e., s. 4; Öner, N., a.g.e., s. 73; Bingöl, Abülkuddus, a.g.e., s. 76; Bolay, M. N., a.g.e., s. 34,35,36; Kayacık, Ahmet, a.g.e., s. 99.

b. Yüklemlı önermede konu hakkında ‐O yüklem midir?‑ diye sormak mümkündür. Mesela, ‐İnsan canlıdır‑ denildiğinde ‐İnsan canlı mıdır?‑ diye sorulabilir. Fakat bitişik şartlı önerme hakkında bu soruyu sormak mümkün değildir. Ayrıca bitişik şartlı bir önermedeki mukaddem, tali olamaz. Fakat tali, bazen mukaddemden başka bir şey olabilir, ancak bu durumda bile, ona bitişik ve onun var olması için varlığında tali ve lazım (gerekli) olarak bulunur.⁵¹⁴

Gazali, bitişik şartlı önermeler ile ayrıık şartlı önermeler arasındaki farkı da iki şık altında ele almaktadır:

a. Ayrıık şartlı önerme, iki parçadan yani mukaddem ve taliden meydana gelir; bunların her biri şart edatı kaldırıldığında birer önermedir. Mesela, ‐Alem ya sonralıdır ya da öncesizdir‑ denirse, daha sonra da bunlar ‐Alem ya öncesizdir ya da sonralıdır‑ şeklinde döndürülürse anlam değişmez. Fakat bitişik şartlı önermede tali, mukaddem kılınırsa anlam değişir ve bunlardan biri onaylanırken diğeri onaylanmayabilir.⁵¹⁵ Yani bitişik şartlı önermeyi döndürerek, mukaddemi tali, taliyi mukaddem yaptığımızda iki önerme elde etmiş oluruz:

1. Önermenin döndürülmemiş asıl durumu; ‐Güneş doğmuş ise, yıldızlar gizlenmiştir.‑

2. Önermenin döndürülmüş durumu; ‐Yıldızlar gizlenmiş ise, güneş doğmuştur‑ gibi.

Yani ikisinden biri –asıl veya onun döndürülmüş hali- doğrulanırken diğeri yanlışlanmış olur. Yukarıda zikrettiğimiz örnekte bu açıkça görülmektedir. Burada temel önerme doğru, onun döndürülmüş şekli ise yanlıştır.⁵¹⁶

b. Bitişik şartlı önermede tali, mukaddeme bitişmesi, bir nitelik olarak bulunması ve ona ters düşmemesi anlamında mukaddeme uyar. Ayrıık şartlı önermede ise parçalarından (cüz) her biri diğesine ters ve ayrııktır. Çünkü birinin varlığı diğesinin yokluğuna bağlıdır.⁵¹⁷

Aristoteles, şartlı önermeleri ele almamıştır. Ali Sami en-Neşşar, Aristoteles’in şartlı önermeleri tanımadığını ve eserlerinde zikretmediğini ileri sürmektedir. Neşşar,

⁵¹⁴ *Makasıdu'l-Felasife*, s. 55.

⁵¹⁵ A.g.e., s. 56.

⁵¹⁶ Bkz. A.g.e., s. 56, S. Dünya'nın dip notu.

⁵¹⁷ A.g.e., aynı yer.

Menahicu'l Bahs adlı eserinde Ebu'l Berakat el-Bağdadi'den naklen Aristoteles'in şartlı önermeleri ihmal etmesinin nedenlerini de zikreder. Ona göre ilimlerde kullanılmaya fazla elverişli olmaması, faydasının az olması, yüklemli önermelere dayanması, yüklemli önermeleri bilen zihinlerin şartlı önermeleri de bilebilmesinden dolayı, Aristoteles şartlı önermelere yer vermemiştir. Neşşar'a göre, Ebu'l Berakat bununla da yetinmemiş, Aristoteles'in şartlı önermelerle ilgili müstakil bir eserinin olduğunu fakat bize ulaşmadığını söyleyenlerin, batıl bir tahmin yürüttüklerini ifade etmiştir. Çünkü ona göre Aristoteles, bu konuyu ele alsaydı *Kitabu'l-İbare (Önermeler)* adlı eserinde zikrederdi, müstakil bir eser yazmazdı.⁵¹⁸

Farabi, özet halindeki "*Kitabu'l-İbare*" adlı eserinde şartlı önermelerin sadece tanımıyla yetinirken, İbn Sina ayrıntılı bir şekilde incelediği önermeleri önce bitişik ve ayrık şartlı diye ikiye ayırmakta, ayrık şartlı önermeleri de "hakikiye", "maniatü'l-cemi" ve "maniatü'l-hulu" olmak üzere üçe ayırmaktadır.⁵¹⁹

3.2. Nitelikleri Bakımından Önermeler

Gazali, önermenin çeşitleri olarak kabul ettiği üç sınıf önermenin her birini nitelikleri yani olumlu ve olumsuz oluşları bakımından ikiye ayırır.

3.2.1. Yüklemli olumlu önermeler: "Alem sonradan olmadır", "İnsan taştır" ve "İnsan canlıdır"⁵²⁰ gibi önermeler, yüklemli olumlu önermelerdir. "İnsan canlıdır" dediğimizde, zihinde var saydığımız şey insandır; ona herhangi bir hal ve zaman eklemesi yapmadan, onun canlı olduğuna hükmederiz. "O her zaman (külli hal) canlıdır veya o bazı durumlarda canlıdır" dendiğinde "O canlıdır" önermesine eklemeler yapılmış iki önerme ortaya çıkar. Oysa "İnsan canlıdır" önermesi herhangi bir kayda bağlı olmaksızın umum ifade eder.⁵²¹

3.2.2. Yüklemli olumsuz önermeler: "Alem sonradan olma değildir", "İnsan taş değildir" ve "İnsan hayvan değildir" gibi önermeler yüklemli olumsuz önermelerdir.⁵²²

⁵¹⁸ Neşşar, A. Sami; *Menahicu'l Bahs İnde Müfekiri'l İslam*, İskenderiye, 1947, s. 46,47.

⁵¹⁹ Bolay, M. Naci, a.g.e., s. 37.

⁵²⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 53,57.

⁵²¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 113.

⁵²² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 53; *Miyaru'l-İlm*, s. 113.

3.2.3. Bitişik şartlı olumlu önermeler: Mukaddem ve talinin olumluda birleşmesi ile meydana gelir; “Eğer güneş doğarsa gündüz olur”, “Eğer alem hadis ise onun bir yaratıcısı (muhdisi) vardır” önermeleri gibi.

3.2.4. Bitişik şartlı olumsuz önermeler: Bitişikliğin yani, mukaddem ile tali arasındaki gerekli bitişikliğin kaldırılmasıdır; “Eğer güneş doğmuş ise gündüz değildir”, “Eğer bu alem hadis değil ise bir yaratıcısı yoktur” önermeleri gibi.⁵²³

Bitişik şartlı olumlu önermelerde mukaddem ile talinin, birleşmesi bitişik şartlı olumsuz önermelerde ise birleşmemesi ile hükmedilmiştir. Yani birincisinde mukaddem olan “güneş doğar” ve tali olan “gündüz olur” bir araya getirilmiştir. Dolayısıyla mukaddem ile tali bir arada bulunur. İkincisinde ise mukaddem olan “güneş doğar”la tali olan “gece olur”un birleşmemeleri ile hüküm olunduğundan mukaddem ile talinin bir arada bulunması mümkün değildir.⁵²⁴

3.2.5. Ayrık şartlı olumlu önermeler: Mukaddem ile tali arasında bir ayrılığın gerçekleşmesi ile olur. “Merkep ya erkektir ya da dişidir”, “Alem ya kadimdir ya da hadistir” ve “Bu sayı, şu sayıya ya eşittir ya da farklıdır”⁵²⁵ önermeleri olumlu ayrık şartlı önermelerdir.

3.2.6. Ayrık şartlı olumsuz önermeler: Mukaddem ile tali arasındaki ayrılığın kaldırılmasıdır. Yani mukaddem ile tali arasında bir ayrılığın gerçekleşmemesidir. Mesela, “Merkep ya erkektir ya da siyah olur değildir” ve “Alem ya kadimdir ya da cisim olur değildir” önermeleri olumsuz ayrık şartlı önermelerdir.⁵²⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm* adlı eserinde ise bu tür önermelere “Bu sayı şu sayıya ya eşittir ya da ondan farklı değildir” örneğini vermektedir.⁵²⁷

Gazali'ye göre bazen mukaddem de tali de olumsuz, onlardan meydana gelen şartlı önerme ise olumlu olabilir; “Eğer güneş doğmamışsa, gündüz olmuş değildir” önermesi olumlu bir önermedir. Çünkü gündüz olmamasının gerekliliği, güneşin doğmamış olmasına bağlanmıştır; bu ise olumluluk ifade eder. İşte burada bir yanlışlık oluşabilir. Bu tür yanlışlıklar yüklü önermelerde de meydana gelebilir. Ona göre,

⁵²³ Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 113; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 57.

⁵²⁴ Öner, N., a.g.e., s. 67.

⁵²⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 113; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 57.

⁵²⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 57.

⁵²⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 113.

“Zeyd gören değildir” önermesinin, olumsuz olduğu zannedilir. Oysa bu önerme de olumludur, çünkü bu önermenin anlamı “Zeyd kördür” demektir. “Zeyd, görmeyen değildir” denilebilir; bu durumda “gören değildir” nitelemesi Zeyd’den kaldırılmaktadır.⁵²⁸ Gazali’ye göre, “Zeyd görmeyendir (ğayri basir)” önermesi olumlu bir önermedir, çünkü “ğayru basir” (görür olmayan) tek bir manadır, “Zeyd leyse basirdir” önermesi ise olumsuzdur.⁵²⁹ İşte bu tür önermelere “ma’dule” ve “ğayri muhassala” denir. Yani gerçekte bu önermeler olumludur fakat olumsuz birer siga ile ifade edilmişlerdir.⁵³⁰

Gazali, *Miyaru’l-İlm* adlı eserinde “Zeyd ğayru basirdir”, “Zeyd leyse basirdir” ve “Zeyd amadır (kördür)” önermelerini ele alarak aralarındaki fark üzerinde durur ve bu farkın daha iyi anlaşılması için de Farsça’dan örnekler verir. Ona göre, bu konuda insan yanılabilir; bunun açıklamasına özen göstermek gerekir. Bir kimse olumlu ve olumsuz arasındaki farkı ayırt edemezse, burhanda bir çok yanlış yapabilir. Çünkü burhan (kıyas) iki olumsuz önermeden kurulamaz, sonuç verebilmesi için ikisinden birinin olumlu olması gerekir.⁵³¹

Gazali, “madule” ve “muhassala” ile ilgili zikrettiklerimizin dışında bilgi vermemektedir. Oysa bir çok mantık kitaplarında “ma’dule”nin çeşitlerine ve “muhassala” ile “basite” hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşmak mümkündür.⁵³² Farabi, *Peri Hermenias (Kitabu’l- İbare)* adlı esrinde bunlara örnekler vererek olumlu ve olumsuz şekillerini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.⁵³³

⁵²⁸ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 57-58; *Miyaru’l-İlm*, s. 114.

⁵²⁹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 114.

⁵³⁰ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 58; *Miyaru’l-İlm*, s. 114.

⁵³¹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 114.

⁵³² Prof. Necati Öner, *Klasik Mantık* adlı esrinde konuyla ilgili şu bilgilere yer vermektedir: Eğer önermenin konu ve yükleminden her ikisi veya ikisinden birisi olumsuz ise, böyle önermelere “madule”; eğer konu ve yükleminden her ikisi de olumsuz olursa buna iki taraflı madule (madulet’ül tarafeyn); yalnız konusu olumsuz olursa, konunun madulesi (madülat’ül mevzu); yalnız yüklemi olumsuz olursa buna da yüklem madulesi (madülat’ül mahmul) adı verilir. Ona göre, eğer önermeyi yapan terimler olumlu ise bu önermeye “muhassala” denir. “İnsan canlıdır”, “İnsan at değildir” önermelerinde olduğu gibi asıl muhassala olumlu olan önermedir, olumsuz olana ise “basite” denir. Yani “insan canlıdır” önermesi “muhassala”, “İnsan at değildir” önermesi ise basitedir. Bkz. N. Öner, *Klasik Mantık*, s. 65-66.

⁵³³ Bkz. Farabi, *Peri Hermenias (Kitabu’l-İbare)*, s. 46,47.

Gelenbevi de konu ve yüklem olumlu ve olumsuz oluşuna göre yüklemli önermeleri madule ve muhassala olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre yüklemli önermede eğer iki taraf (konu-yüklem) lafız ve anlam yönünden mevcut olursa bu tür önermelere muhassala adı verilir. “İnsan canlıdır” olumlu muhassala, “İnsan at değildir” önermesi ise olumsuz muhassaladır. Eğer yüklemli önermenin konusu ile yüklemi lafız ve anlam yönünden mevcut olmaz ise bu tür önermelere de madule adı verilir. Madule üçe ayrılır: Maduletü’l-mevzu, madulatü’l-mahmul ve mahmumatü’t-tarefeyn.⁵³⁴

3.3. Nicelikleri Bakımından Önermeler

Gazali, tekil önerme karşılığında “şahıs”, belirsiz önerme karşılığında “muhtemel”, tümel önermeler karşılığında “umum/külli” ve tikel önermeler karşılığında “husus” terimlerini kullanmaktadır.

el-Mustasfa ve *Mihakku’n-Nazar* adlı eserlerinde niceliklerine göre önermeleri (hakkında hüküm verilene izafetle) tekil, muhtemel, tümel ve tikel olmak üzere dört kısma ayıran Gazali,⁵³⁵ *Miyaru’l-İlm* ve *Mekasıdu’l-Felasife* adlı eserlerinde tekil ve tekil olmayan/tümel olarak ikiye ayırmakta, diğer önermeleri de bu ikincisinin altında izah etmektedir. Ebi Salt Dani’nin (1068-1134) niceliklerine göre önermeler taksimi Gazali’ninki gibidir.⁵³⁶ Gelenbevi’nin taksimi de Gazali’nin taksimine benzemektedir. Ancak Gazali, Gelenbevi’nin “tabiiyye”⁵³⁷ olarak isimlendirdiği önermelere değinmemektedir.⁵³⁸

İbn Tumlus, önermeleri niceliklerine göre ele alırken, önermenin konusu üzerinde durur. Ona göre konu, şahsi, tümel, tikel ve belirsiz (muhtemel) olabilir. Bunların her birinin de olumlu ve olumsuz şekilleri vardır. Tumlus, bunların tanımlarıyla yetinmez her birine ayrı ayrı örnekler de verir.⁵³⁹ Gazali’nin de

⁵³⁴ Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 53.

⁵³⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s.36; *Mihakku’n-Nazar*, s. 84,85.

⁵³⁶ Bkz. Ebi Salt Dani, a.g.e., s. 16,17.

⁵³⁷ Yüklemli önermelerde zikredilen konu tümel olup hüküm unvan al-mavzu üzerine verilirse veya konu “umum” ile kayıtlanırsa buna “tabiiyye” denir. Bkz. Abdülkuddus Bingöl, *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*, s. 48

⁵³⁸ Bkz. Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 48.

⁵³⁹ Ebi Hacac Yusuf bin Muhammed b. Tumlus, a.g.e., s. 84,85.

niceliklerine göre önermeleri aynı şekilde ele aldığını görüyoruz. Buna göre Tumlus'un Gazali'yi takip ettiğini söylemek mümkündür.

Gazali, konularına (nicelik) göre önermeleri ikiye ayırmaktadır:

a. Tekil önerme (kaziye-i şahsiye): Belirli bir şey hakkında olan yani konusu şahsi olan önermelerdir. Mesela, “Bu siyah arazdır”,⁵⁴⁰ “Zeyd alimdir”, “Zeyd katiptir”, “Zeyd katip değildir”⁵⁴¹ gibi önermeler tekil önermelerdir.

b. Tekil olmayan önerme (kaziye-i gayri şahsiye): Tekil olmayan önerme, “Belirsiz (muhammel)” ve “Belirli (mahsure)” olmak üzere ikiye ayrılır.⁵⁴²

1. Belirsiz önerme: Konunun bütün fertlerine veya bir kısmına hüküm yüklediğini açıklayan önermedir. Örneğin, “İnsan hüsrandır” ve “İnsan hüsranda değildir” önermelerinde insanların bir kısmını veya bütünü kastetmek mümkündür.⁵⁴³ İbn Sina'ya göre muhammel önerme, konusu tümel olan yüklemli önermedir. Fakat hüküm bütününde veya bir kısmında açık olmaz, “İnsan beyazdır” önermesi gibi.⁵⁴⁴

2. Belirli önerme: Belirli önerme niceliği (konusu) açıkça ifade edilen önermedir. Belirli önerme tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer hüküm konunun tamamına yüklenirse “belirli tümel önerme (mahsureti külliye)” olarak isimlendirilir; “Bütün insanlar canlıdır” gibi. Eğer hüküm konunun bir kısmına yüklenirse “belirli tikel önerme (mahsureti cüziye)” olarak isimlendirilir; “Bazı canlılar insandır” gibi. Buna göre Gazali, şu dört çeşit önermeyi kabul etmektedir: Tekil (şahsi), belirsiz (muhammel), belirli tümel (mahsureti külliye) ve belirli tikel (mahsureti cüziye).⁵⁴⁵

Gazali, belirli önermeleri olumluluk ve olumsuzluk bakımından dört guruba ayırmaktadır. Şöyle ki:

⁵⁴⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku'n-Nazar*, s. 84

⁵⁴¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 116; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 58.

⁵⁴² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 58.

⁵⁴³ Gazali, a.g.e., s. 59; *Miyaru'l-İlm*, s. 116.

⁵⁴⁴ İbn Sina, *en-Necat*, s. 19.

⁵⁴⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 116-117

Tümel olumlu (A): “Bütün insanlar canlıdır”,⁵⁴⁶ “Her cisim boşlukta yer tutar”, “Her siyah renktir” gibi⁵⁴⁷ önermeler tümel olumludur.

Tümel olumsuz (E): Hiçbir insan taş değildir.⁵⁴⁸

Tikel olumlu (I): “Bazı insanlar katiptir”, “Bazı canlılar insandır”, “Bazı insanlar alimdir”, “Bazı cisimler durağandır” gibi⁵⁴⁹ önermeler tikel olumludur.

Tikel olumsuz (O): “Bütün insanlar katip değildir” veya “Bazı insanlar katip değildir.” Bu iki önerme de tikel hüküm ifade etmektedir.⁵⁵⁰

Böylece bu sınıflamaya göre toplam sekiz kısım önerme bulunmaktadır; diğer dört grup ise şunlardır: Tekil olumlu, tekil olumsuz, belirsiz olumlu, belirsiz olumsuz. Gazali’ye göre bu son dört önerme gurubu bilimlerde kullanılmadıkları için asıl önemli olan ilk dört guruptur.⁵⁵¹

Bu şekildeki bölümlenmenin hareket noktası şudur: Hakkında hüküm verilen ya kendisine işaret edilen belirli bir şeydir ya da değildir. Eğer hakkında hüküm verilen belirli bir şey olmayıp bütünü ifade ediyorsa “tümel”, cüziyet ifade ediyorsa “tikel” ya da hakkında hüküm verilen hiç hasredilmez; bu durumda da “belirsiz (mühmel)” olur.

Gazali’ye göre nazar konusunda muğalatacıların metotlarından biri, tümel önermeler yerine belirsiz önermeleri kullanmaktır. Çünkü belirsiz önermeler ile tikel ve tümel kastedilebildiği gibi nakizin iki tarafı da doğrulanabilir. Mesela, kafir kastedilerek “İnsan hüsrandır” denebileceği gibi peygamber kastedilerek “İnsan hüsranda değildir” de denebilir.⁵⁵² Ayrıca Gazali, bu durumu izah etmek için Şafii mezhebi ile ilgili şu örneği vermektedir. Şafii mezhebine mensup olan bir kişi şöyle diyebilir:

Bilinmektedir ki, yiyecek maddelerinde riba (faiz) söz konusu olur.

Ayva da bir yiyecek maddesidir.

⁵⁴⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 59; *Miyaru'l-İlm*, s. 116,117.

⁵⁴⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85.

⁵⁴⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 59; *Miyaru'l-İlm*, s. 117.

⁵⁴⁹ Bkz. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku'n-Nazar*, s. 84; *Miyaru'l-İlm*, s. 117; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 59.

⁵⁵⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 59; *Miyaru'l-İlm*, s. 117.

⁵⁵¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 59.

⁵⁵² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85; *Miyaru'l-İlm*, s. 117.

O halde ayvada da riba söz konusudur.

Bunu ileri sürene, yiyecek maddesinde faizin söz konusu olduğunu neye dayandırdığı sorulursa, buğday, arpa ve hurmanın yiyecek maddesi olmasını delil gösterebilir. Bu durumda ona “yiyecek maddesi ribevidir” önermesiyle, bütün yiyecek maddelerini mi, yoksa bir kısmını mı kastettiği sorulur. Eğer bir kısmını kastediyorsa sonuç çıkmaz. Çünkü ayvanın, ribevi olmayan yiyecek maddelerinden olması mümkündür. Eğer yiyecek maddelerinin hepsini kastediyorsa bunu nereden çıkardığı sorulur. Çünkü saydığı buğday ve arpa, yiyecek maddelerin bütünü değildir.⁵⁵³

Gazali’ye göre kıyaslarda belirsiz önermelerden kaçınmak gerekir. Çünkü belirsiz önermelerle doğru sonuç elde etmek mümkün değildir.

Mesela,

Tartılan şeyler (mekil) ribevidir.

Kireç tartılabilir.

O halde kireç ribevidir, dendiğinde

Bu kıyasta mekil (tartma) sözü belirsizdir. Eğer bütün tartılabilen şeyler kastedilirse doğru sonuç vermez; eğer onunla bazı tartılabilen şeyler kastedilirse sonuç tikel olur, fakat sonucun doğruluğu tartılan şeyin ribevi olup olmamasına göre belirlenir. Mesela, eğer

Bazı mekiller ribevidir.

Kireç mekildir.

O halde kireç ribevidir, denirse bundan da sonuç çıkmaz, çünkü kirecin ribevi olmayan diğer bazı mekillerden olma ihtimali vardır.⁵⁵⁴

Gazali’ye göre, bilimlerde belirli tekil önermenin (eş-şahsiyyu’l-muayyen), hükmü istenmez.⁵⁵⁵ Çünkü bilim için önemli olan tek bir şahıs hakkındaki hüküm değil, onun bağlı olduğu türün hükmüdür. Mesela, Zeyd hakkında verilen bir hükümden ziyade, insan hakkında verilen hüküm daha önemlidir. Belirsiz önerme tikelin gücüne sahiptir. Çünkü belirsiz önerme, zorunlu olarak tikel hakkında verilmiş bir hükümdür. Bütünün (tümel) hükmüne sahip olması ise şüphelidir.

⁵⁵³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku’n-Nazar*, s. 85.

⁵⁵⁴ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 117-118.

⁵⁵⁵ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 59; *Mihakku’n-Nazar*, s. 88.

Müellifimize göre belirsiz önermeler şüphenin oluşmasına sebep olduğundan aritmetikte (talimat) kullanılmamalıdır.⁵⁵⁶

Böylece sekiz önerme çeşidinden geriye nicelik bildiren tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz önerme çeşitleri kalmaktadır. Gazali'nin önermeleri nicelik bakımında zikredilen çeşitlemesi İbn Sina'nın taksimine benzemektedir. Ancak Gazali, önermeleri önce tekil (şahsi) diye ayırdıktan sonra, belirli ve belirsiz önermeyi içeren önermeye bazen, tekil olmayan (gayr-i şahsi) ve tümel demektedir; İbn Sina ise sadece tümel ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca Gazali, önermenin niceliğine göre önermeleri “konularına göre önermeler” şeklinde isimlendirmektedir.

Gazali, yukarıda zikrettiğimiz önermeleri konularının niceliklerine göre ele alırken, şartlı önermelerin niceliklerine sadece *Mekasıdu'l-Felasife* adlı eserinde kısaca değinmiştir. O, bu eserde niceliklerine göre şartlı önermeleri şöyle ele almaktadır:

Bitişik şartlı önerme, tümel ve tikel önermeler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

1. Tümel bitişik şartlı önerme; “Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur” önermesi gibi.

2. Tikel bitişik şartlı önerme; “Bazen güneş doğduğu zaman, hava bulutlu olur” önermesi gibi.

Ayrık şartlı önerme de tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

1. Tümel ayrık şartlı önerme; “Her cisim ya hareket halindedir ya da durgundur.”

2. Tikel ayrık şartlı önerme; “İnsan ya denizde olur ya da denizden ayrılır.”⁵⁵⁷

Gazali, bitişik ve ayrık şartlı önermelerin tümel ve tikel olumsuzlarının örneklerini getirmeyip, okuyucuya bırakmıştır.⁵⁵⁸

4. Yüklemin Konuyla İlişkisi Bakımında Önermeler (Modalite)

Önermenin modalitesi konusunu felsefeye sokan Aristoteles'tir. Çünkü reel, mümkün ve zorunlunun ayırdına düşünce tarihinde ilk defa Aristoteles'te

⁵⁵⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 59.

⁵⁵⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 60.

⁵⁵⁸ Necati Öner, bu tür önermeleri örnekleriyle birlikte detaylı bir şekilde ele almıştır. Bkz. N. Öner, *Klasik Mantık*, s. 76.

rastlanmaktadır. A, B'dir; A'nın B olması zorunludur; A'nın B olması mümkündür gibi önermeler, açık bir şekilde Aristoteles tarafından ayırt edilerek ortaya konmuştur. Zorunlu, olmamazlık edemeyen, başka suretle olamayandır; mümkün ise, aynı zamanda, var veya yok olabilen şeydir.⁵⁵⁹

Modal önermelerde diğer önerme çeşitlerinde olduğu gibi konu ile yüklem arasında bir bağ vardır. Fakat bu bağ, bir değişiklik arz eder. Çünkü bir modal önerme iki hükümden yani iki küçük önermeden oluşur. Mesela, "Ateşin sıcak olması zorunludur" önermesi modal bir önermedir ve "Ateş sıcaktır", "Ateşin sıcak olması zorunludur" önermelerini içerir. Söz konusu önermede ateş ile sıcak arasındaki bağ zorunlulukla kayıtlanmıştır.⁵⁶⁰

Son dönem mantıkçılarından Ahmed Cevdet, önermenin modalitesini şöyle tanımlamaktadır: "Bir önermede bazen konu ile yüklem arasındaki nisbet bir kayıtlı kayıtlanır; önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin kipliği, "ciheti" denir.⁵⁶¹ Diğer bir deyişle kiplik, bir önermenin işaret ettiği şeyin mümkün, mümteni veya zorunlu olup olmamasıdır.⁵⁶² İbn Sina'ya göre "cihet" yüklem konuya olan nisbet ve bağlantısının derecesini göstermek için, önermenin üç elemanına eklenen bir lafızdır. İbn Sina, üç cihet kabul etmektedir; zorunlu varlığın devamına, imkansız (mümteni) yokluğun devamına, mümkün ise varlığın ve yokluğun devamsızlığına delalet eder.⁵⁶³ Doç.Dr. Tahir Yaren'e göre İbn Sina, kontenjan önermelere de yer vermiş ancak kontenjanı tanımlamayı ve mümkünden ayırmayı denemişse de daha sonra mümkün içinde zikretmekte bir sakınca görmemiştir.⁵⁶⁴

Farabi'ye göre, önermenin parçaları olarak alınan bazı lafızlara kip (cihet) denir. Kip, önermenin yüklemine bitiştirilen, ağızdan bir defada çıkan sestir ve önermenin yüklemine, önermenin konusuna yükleme keyfiyetine delalet eder. Mümkün, zorunlu, muhtemel, mümteni, vacip, çirkin, güzel, gerekli, olabilir v.s. gibi. İki parçalı bir önermede cümle "Zeyd'in konuşması lazımdır", "Zeyd'in

⁵⁵⁹ Atademir, H. Ragıp, a.g.e., s. 110-111.

⁵⁶⁰ Öner, N., "Klasik Mantıkta Modalite: Modal Önermeler", *A.Ü.İ.F.Dergisi*, C. XV, 1967, s. 69.

⁵⁶¹ Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., s. 78. Bkz. Öner, N., a.g.m., s. 69.

⁵⁶² Emiroğlu, İ., *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 131.

⁵⁶³ İbn Sina, a.g.e., s. 24,25.

⁵⁶⁴ Yaren, Tahir, a.g.e., s. 75.

yürümesi mümkündür”, “Ay’ın tutulması zorunludur” şeklinde olur.⁵⁶⁵ Zikredilen önermeleri Farabi, önermenin modalitesi kabul etmekle beraber, bunların hepsi ilk kipler değildir. Ona göre ilk kipler üç tanedir ki bunlar da; zaruri, mümkün ve mutlakdır. Bunlar, varlığın ilk ayırımına delalet ederler. Zaruri, varlığı daimi olan, ortadan kalkmayan, olmaması hiçbir zaman mümkün olmayan şeydir. Mümkün, şimdi var olmayan, fakat gelecekte herhangi bir zamanda var olmaya veya var olmamaya hazır bulunan şeydir. Mutlak ise mümkünün tabiatındandır. Var olması ve var olmaması mümkün iken, halihazırda var olan şeydir. Onun gelecekte olmaması da mümkündür.⁵⁶⁶ Zorunlu, mümkün ve imkansız, hüküm üzerine hemen verilebilecek hükümlerdir. Yani bunlar birinci dereceden modalitelere dir. Halbuki devam, fiil ve zaman ikinci dereceden birer modalitedirler. Bunlarla asıl hükümler arasında, zorunlu, mümkün ve imkansız’dan birisi bulunur.⁵⁶⁷

Farabi’nin zikredilen modalite ayırımı Aristoteles’in üç önerme tipini karşılamaktadır. Aristoteles yorumcularına göre basit önerme modalitesiz önerme olarak kabul edilir. Farabi, basit önermeyi karşılayan “mutlak”ı da bir modalite çeşidi saymakta ve bu yönüyle de Aristoteles’ten ayrılmaktadır. Ancak Farabi’ye göre “mutlak”tan anlaşılan, bütün modalite bildiren unsurların ortadan kaldırılmasıdır. Bu nedenle Farabi de Aristoteles gibi temelde iki modalite kabul etmektedir.⁵⁶⁸ Gazali, kipleri ilk ve daha sonra gelen şekilde ayırma tabi tutmamış sadece mümkün, mümteni ve vacibi ele almıştır.

İbn Tumlus bu konuda Farabi’yi takip ederek, modalitesi bakımından önermeleri zaruri, mümkün ve mutlak kısımlarına ayırmaktadır. Ona göre “Zeyd zaruri olarak yürüyendir” önermesi zorunlu, “Zeyd’in yürümesi mümkündür” önermesi de mümkündür. Mutlak önerme ise ne zaruri ne mümkündür. Bu önermede konu ile yüklem birleşmesi önemlidir; mesela “Zeyd yürüyendir” dediği zaman bununla bilfiil yürüyen olduğu kastedilir ve mümkün ile zorunluluk dışarıda bırakılabilir, böyle önermelere “vücutiyye” önermeler denir.⁵⁶⁹ Mutlak önermenin

⁵⁶⁵ Farabi, *Peri Hermenias (Kitabu'l-İbare)*, s. 57.

⁵⁶⁶ Farabi, a.g.e., s. 61.

⁵⁶⁷ Öner, N., *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, s. 181-182.

⁵⁶⁸ Köz, İsmail, a.g.e., s. 75.

⁵⁶⁹ Ebi Hacac Yusuf b. Muhammed b. Tumlus, a.g.e., s. 99,100.

“vücudi” olarak isimlendirilmesi, onun zorunluluk ve imkan şartı olmaksızın vücuda delalet etmesinden dolayıdır.⁵⁷⁰

Gazali’ye göre yüklem, konu ile ilişkisi bakımından önermeler “mümkün”, “mumteni” ve “vacip” olmak üzere üçe ayrılır.⁵⁷¹

4.1. Mümkün Önermeler

Bir şeyin kendisinden varlığı ve yokluğunun olmamasıdır.⁵⁷² “İnsan katiptir”, “İnsan katip değildir” gibi.⁵⁷³ Bu önermelerde katiplik, izafet yoluyla imkan ifade eder.⁵⁷⁴ Mantıkçılar imkanı, imkanı has ve imkanı amm olarak ele almışlardır.⁵⁷⁵ Ancak Gazali’nin ele aldığı imkan, sadece imkanı has’a karşılık gelir. Buna göre Gazali, imkan-ı amm üzerinde durmamıştır.

Gazali’ye göre mümkün, iki anlamı olan müşterek bir kelimedir. Bazen mümkün kelimesi ile imkansız (mumteni’) olmayan yani zorunlu dahil olmak üzere her şey kastedilir. Bu durumda varlıklar; mümkün ve mumteni’ olmak üzere iki kısma ayrılmış olur. Bazen de mümkün kelimesi ile, varlığı mümkün olduğu gibi yokluğu da mümkün olan nesnelere kastedilir. Bu, özel bir kullanımdır ve bu durumda varlıklar; “mümkün”, “zorunlu” ve “imkansız” olmak üzere üç’e ayrılır. Birinci anlamda mümkünün yokluğunun (ademiyyet) mümkün olması gerekmez. Aksine onun, zorunlu varlık gibi, yokluğu imkansız da olabilir. Mümkün bu anlamda yalnızca mumteni’ olmayan şeyden ibarettir.⁵⁷⁶ Gazali, bu izahları yapmakla mümkünün tanımının doğru yapılması gerektiğini vurgular, çünkü ona göre mümkünün tanımı doğru yapılmazsa yanlış bir takım sonuçlara varılır.

⁵⁷⁰ Kız, İsmail, a.g.e., s. 170

⁵⁷¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 6; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85; *Miyaru'l-İlm*, s. 118.

⁵⁷² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 119. Bkz. Çağrııcı, Mustafa, “İbn Teymiyye Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması”, *İslami Tetkikler Dergisi*, C. IX, (Ayrı Basım), s. 89.

⁵⁷³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85; *Miyaru'l-İlm*, s. 119.

⁵⁷⁴ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 85.

⁵⁷⁵ Bkz. A. Cevdet Paşa, a.g.e., s. 79; Öner, N., “Klasik Mantıkta Modalite: Modal Önermeler”, s. 78.

⁵⁷⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61.

4.2. İmkansız (mümteni) Önermeler

Yüklemin konuya olan nisbetinin var olmamasının zorunlu olduğu hallerdir. Mümteni'ye “İnsan taştır”, “İnsan taş değildir”, “Siyahlık özel isimdir” ve “Siyahlık özel isim değildir” önermeleri örnek olarak verilebilir.⁵⁷⁷ Gazali'ye göre eğer “İnsan taş değildir” önermesinde imkansızlık yoktur; tersine o zorunludur (vacip) ve “Siyahlık renk değildir” önermesinde de zorunluluk yoktur; tersine o imkansızdır denirse, olumluluk ve olumsuzluğun arasını birleştirmek mümkün olmaz. Ayrıca Gazali, kabul edilen önermelerde yüklem ve konu üzerine zorunluluk ve imkansızlığın zikrini kastetmediğini, yüklemi müfret olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.⁵⁷⁸

4.3. Zorunlu (vacip) Önermeler

Zorunlu önermeler, yüklemin konuya nisbeti zorunlu olan önermelerdir.⁵⁷⁹ Zorunluya “İnsan canlıdır”, “İnsan canlı değildir” önermeleri örnek olarak verilebilir. Bu önermede canlı, konu olan insana yüklem olmuştur. Yüklem olarak canlılığın insana nisbeti zorunludur.⁵⁸⁰

“İnsan katiptir”, “İnsan katip değildir” önermelerinde, yazma eyleminin (katiplik) insanla ilişkisi imkan ilişkisidir. Dolayısıyla ifadedeki olumluluk ve olumsuzluk farkına önem verilmez. Çünkü olumlu, olumlulukla yüklendiği gibi olumsuz da olumsuzlukla yüklenmiştir.⁵⁸¹ Yukarıda geçen taşın insana nisbeti, imkansızlık (imtina'), canlılığın insana nisbeti ise zorunluluk ifade eder.⁵⁸² Gazali, *Mihakku'n-Nazar* adlı eserinde ise zorunluya “Siyahlık renktir” ve “Siyahlık renk değildir” önermelerini örnek olarak vermektedir. Çünkü ona göre rengin siyahlığa nisbeti, zorunluluk ifade eder.⁵⁸³

Gazali'ye göre, zorunlu önermeler ikiye ayrılır:

⁵⁷⁷ Bkz. Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61; *Miyaru'l-İlm*, s. 119; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85.

⁵⁷⁸ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 85.

⁵⁷⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 118.

⁵⁸⁰ Gazali, a.g.e., s. 119; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61.

⁵⁸¹ A.g.e., aynı yer.

⁵⁸² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 61; *Miyaru'l-İlm*, s. 119.

⁵⁸³ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 85.

1. Kendisinde şartın olmadığı önermeler: “Allah haydır” önermesi gibi. Allah her zaman hay idi ve her zaman hay olacaktır.⁵⁸⁴ Ahmed Cevdet, bu tür önermeleri “vücub-u zati” olarak isimlendirmektedir, çünkü burada zorunluluk zatin özünden çıkmaktadır.⁵⁸⁵

2. Kendisinde konunun varlığı şart koşulan önermeler: “İnsan canlıdır” gibi. İnsan, var olmaya devam ettiği sürece canlı olacaktır; konunun varlığı bu önerme çeşidinde şart koşulmuştur. Bu şart koşulan şey, birinci zaruri olan şeyden zaruret bakımından değil, zati için konunun ezel ve ebedde devam edip etmemesi ve onun nefsinin hakikatinde varlığının gerekli olması bakımından ayrılır. Gazali, bunu “mutlak zaruri” olarak isimlendirir.

Ona göre, şartlı zorunlu önermeler ise üç kısma ayrılmaktadır:

1. Kendisinde konunun varlığının devamı şart koşulan önermeler. Yukarıda zikredilen “İnsan canlıdır” önermesi buna örnek olarak verilebilir.

2. Konunun bir nitelikle nitelenmesinin devamı şart koşulan önermeler. “Bütün hareketliler değişkendir” gibi. Hareket eden şey, sadece muteharikin zatının mevcut olmasının devam etmesiyle değil, hareket devam ettiği sürece değişken bir durumdadır.

3. Kendisinde belli bir zamanın şart koşulduğu önermeler. Bu tür önermeler, ya “muayyen” ya da “ğayri muayyen” olur. “Ay zorunlu olarak tutulur” önermesinde “ay tutulması” belirli bir zamanla kayıtlanmıştır. Bu belirli zaman güneşin ışığına perde olarak dünyanın (arz) gölgesinde gerçekleşir. “İnsan zorunlu olarak nefes alıcıdır” önermesindeki nefes alma ise belli bir zamanla kayıtlı değildir.

Gazali’ye göre devamlı olan ama zorunlu olmayan şeylerin varlığı da mümkündür. Mesela, zenci için “o siyah tenlidir” dendiğinde siyah tenli olması, onun varlığı devam ettikçe devam eder ancak, varlığı siyah tenli olmasına bağlı değildir. Yani siyah tenli olmak onun şartı değildir, fakat onunla devamlı var olmaya ittifak etmiştir. Müellifimize göre bu tür önermelere “vücudi” önermeler denir.

Tümele (ğayri muayyen) örnek olarak ise “Her yıldız ya şarkta ya garptadır veya garptadır” önermesi verilebilir. Yıldızların şarkta veya garpta olması her zaman için

⁵⁸⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 119.

⁵⁸⁵ A. Cevdet Paşa, a.g.e., s. 79.

geçerlidir, ancak onların zata gereği şarkta veya garpta olması zorunlu değildir. Çünkü söz konusu önerme “İnsan canlıdır” önermesi gibi değildir.⁵⁸⁶

Görüldüğü gibi Gazali, modal önermeler konusunda mümkün, mümteni ve zorunlu üzerinde durmakta ve bunları örneklerle açıklamaktadır. Gazali, diğer mantıkçılardan farklı olarak önermeleri, zorunlu, mümkün ve imkansız olmaları bakımından “mutlak” ve “mukayyed” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mukayyed, yüklem için zorunlu, mümkün veya zorunlulukta değil, devamda mevcut olduğu belirlenen önermelerdir. Mutlak, bu türden herhangi bir şeyin kendisinde sunulmadığı önermelerdir.⁵⁸⁷ Ayrıca Gazali, zorunluyu ele alırken şartlı olan ve şartlı olmayan kısımları üzerinde durmaktadır ki, bu kendisine has bir ayırımdır.

“Vücub”, “imkan” ve “imtina” terimlerinden kastedilen anlamı daha iyi ortaya koymak için eski mantık kitaplarının çoğunda şu örnek verilmektedir: Ateşin sıcak olması zorunlu, soğuk olması imkansız, sönmesi mümkündür. Bunlar önerme halinde şöyle ifade edilir:

Ateşin sıcak olması zorunludur.

Ateşin soğuk olması imkansızdır.

Ateşin sönmesi mümkündür.

İslam mantıkçıları modaliteyi bu tarzda açıklarken dayandıkları kaynak İbn Sina'nın eserleridir. İbn Sina ise, Batı Ortaçağ mantıkçıları gibi, Aristoteles'in *Organon* adlı eserinin ikinci kitabı olan *Önermeler*'den faydalanmıştır.⁵⁸⁸ Gazali de bu konuda İbn Sina'yı takip etmiştir. Gazali, modaliteyi ela alma bakımından mutekaddimin mantıkçıları arasına girer, çünkü mutekaddimine göre modal önermeler, imkan, imtina ve vücub olmak üzere üçe ayrılırken, Müteahhirine göre zorunluluk, devam, fiil ve imkan olmak üzere dörde ayrılmaktadır.

5. Önermenin Döndürülmesi

Döndürme, önermeler için son derece önemlidir, çünkü delil bazen istenilen sonucun kendisine değil, onun döndürülmüş şekline karşılık gelir; böylece sonuca

⁵⁸⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 119-120.

⁵⁸⁷ Bkz. A.g.e., s. 119.

⁵⁸⁸ Öner, N., *Klasik Mantık*, s. 89; *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 174.

ulaşmak mümkün olur.⁵⁸⁹ Yani bazen bir şeyin döndürmesini bildiğimizde kıyasın sonucunu da biliriz. Ayrıca bazı kıyaslar döndürmenin (aks) sonucuna bağlı olarak daha açık hale gelir.⁵⁹⁰ Gazali, önermelerin döndürülmesini son derece önemsemiş, örneklerini de özenle seçmiştir. Ancak o, döndürmeyi klasik mantıkçıların yaptığı gibi düz ve ters döndürme şeklinde ikiye ayırmamış, döndürme başlığı altında düz döndürmeyi ele almıştır.

Gazali'ye göre görünüşü itibariyle her önermenin döndürülmesi mümkündür. Ancak döndürülen her önerme doğru olmaz. Çünkü döndürme, “niteliğine yani olumluluk ve olumsuzluk, doğruluk ve yanlışlığa dokunmadan bir önermede yüklemi konu ve konuyu yüklem yapmaktır; döndürme yapıldıktan sonra önerme eskisi gibi doğruluğunu koruyorsa bu önermeye döndürülmüş (makus) önerme denir.”⁵⁹¹ Eğer önermede doğruluk devam etmiyorsa “döndürme (inikas)” değil, “inkilab (yer değiştirme)” olarak isimlendirilir.⁵⁹²

Gazali, döndürme başlığı altında klasik mantıkçıların ele aldıkları, tekil önermelerin döndürülmesi üzerinde durmamaktadır, çünkü ona göre tekil önermeler nazariyatta kullanılmayıp, tersine işler, zanaatlar ve alışkanlıklarda kullanılır.⁵⁹³ Önermeler A, E, I, O sembolleri ile gösterilir. A ve I, latince “Affirmo” (evetliyorum/onaylıyorum), E ve O harfleri de “Nego” (değilliyorum/onaylamıyorum) anlamlarına gelen kelimelerden gelir. A, tümel olumlu, I, tikel olumlu, E, tümel olumsuz, O, tikel olumsuz önermeyi ifade eder.⁵⁹⁴

Gazali'ye göre önermelerin döndürülmesi şöyledir:

⁵⁸⁹ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 88.

⁵⁹⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 129.

⁵⁹¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 64; *Miyaru'l-İlm*, s. 126; *Mihakku'n-Nazar*, s. 88. Bkz. Emiroğlu, İ., “İzmirli'nin Mantık Anlayışı”, s. 199; Zimmermann, F. W., *Al-Farabi's Commentry and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, s. 234.

⁵⁹² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 126. Farabi, İbn Sina ve Ebheri'nin de döndürme tanımları Gazali'nin yaptığı tanım gibidir. Bkz. Farabi, *Peri Hermenias (Kitabu'l-İbare)*, s. 44; İbn Sina, a.g.e., s. 42; Ebheri, a.g.e., s. 4.

⁵⁹³ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 88.

⁵⁹⁴ Bkz. Taylan, N., *Mantık Tarihçesi Problemleri*, s. 111; Emiroğlu, İ., *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 125; Öner, N., *Klasik Mantık*, s. 62.

1. Tümel olumsuz: Tümel olumsuz bir önerme, tümel olumsuz olarak döndürülür⁵⁹⁵ (E -E). Gazali'nin tümel olumsuz önermenin döndürülmesi ile ilgili verdiği örnekleri şöyle sıralamak mümkündür:

Hiçbir ezeli bileşik değildir.	Doğru
Hiçbir bileşik ezeli değildir. ⁵⁹⁶	Doğru
Hiçbir insan taş değildir.	Doğru
Hiçbir taş insan değildir.	Doğru
Hiçbir insan kuş değildir.	Doğru
Hiçbir kuş, insan değildir.	Doğru

Zikredilen örneklerdeki ikinci önermeler, birincinin döndürülmüş şeklidir. Yani tümel olumsuz önerme yine tümel olumsuz olarak döndürülmüştür.⁵⁹⁷ Eğer birinci önerme doğru ise ikinci önermenin de doğru olması gerektiği açıktır. Böyle bir önermenin açılımı şu şekilde yapılabilir: “Hiçbir kuş insan değildir” önermesi doğru olmazsa, bazı kuşların insan olması imkanı doğar. Eğer bu mümkün ise “Hiçbir insan kuş değildir” önermesi yanlış olur. Bu durumda insanın kuş olması mümkün olur; bu da doğru olarak kabul ettiğimiz “Hiçbir insan kuş değildir” önermesinin doğruluğunu ortadan kaldırır.⁵⁹⁸

Görüldüğü gibi tümel olumsuz bir önerme, tümel olumsuz olarak döndürülmekte ve eğer tümel olumsuz önerme doğru ise döndürülmüş şekli de doğru olmaktadır.

2. Tikel olumsuz: Tikel olumsuz önerme döndürülemez⁵⁹⁹ (O-Yok). Çünkü “Bazı renkler siyah değildir” dendiğinde, “Bazı siyahlar renk değildir” demek doğru olmaz ve bunun böyle olması “Her siyah renktir” deme imkanını da bize vermez.⁶⁰⁰

⁵⁹⁵ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 88-93; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 64; *Miyaru'l-İlm*, s. 126.

⁵⁹⁶ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 88,93.

⁵⁹⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 64; *Mihakku'n-Nazar*, s. 88.

⁵⁹⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 126-127.

⁵⁹⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 65; *Mihakku'n-Nazar*, s. 88; *Miyaru'l-İlm*, s. 127.

⁶⁰⁰ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 88.

Yine “Bazı insanlar katip değildir” ifadesinin doğru olması “Bazı katipler insan değildir” ifadesinin doğru olmasını gerektirmez.⁶⁰¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm* adlı eserinde ise şu örneği vermektedir; “Bazı canlılar insan değildir” önermesi doğrudur, ancak bu önermenin döndürülmesi “Bazı insanlar canlı değildir” olur; bu ise doğru değildir.⁶⁰² Yani tikel olumsuz önermenin döndürmesi olmaz, çünkü asıl önerme doğru olduğu halde, döndürme yoluyla elde edilen önerme bazen doğru bazen yanlış olmaktadır. “Bütün insanlar canlı değildir” denemez. Böyle bir önermenin ne tümel ne de tikel döndürmesi doğru bir sonuç verir.⁶⁰³

3. Tümel olumlu: Tümel olumlu bir önerme, tikel olumlu olarak döndürülür⁶⁰⁴(A-I). Gazali, eserlerinde tümel olumlu önermenin döndürülmesine aşağıdaki örnekleri vermektedir:

Her siyah renktir.	Doğru
Bazı renkler siyahtır. ⁶⁰⁵	Doğru
Bütün insanlar canlıdır	Doğru
Bazı canlılar insandır.	Doğru

Eğer tümel olumlu önerme tümel olarak döndürülürse, zikredilen önermenin döndürülmesi “Bütün canlılar insandır” şeklinde olur ki bu da yanlıştır.⁶⁰⁶ Buna göre, tümel olumlu bir önerme tümel olarak döndürülmez. Çünkü “canlı” olan yüklem konudan daha genel olması mümkündür. Örneğimizde yüklem olan “canlının” konu olan “insandan” daha fazla kısımları vardır; bu nedenle “Bütün canlılar insandır” demek mümkün değildir. Çünkü canlılardan insan olmayanları da vardır; at ve onun gibi diğer türler böyledir.⁶⁰⁷

⁶⁰¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 65.

⁶⁰² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 127.

⁶⁰³ Emiroğlu, İbrahim, a.g.e., s. 148.

⁶⁰⁴ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 94; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 65; *Miyaru'l-İlm*, s. 127.

⁶⁰⁵ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 88,94.

⁶⁰⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 65; *Miyaru'l-İlm*, s. 127.

⁶⁰⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 127.

4. Tikel olumlu: Tikel olumlu bir önerme tikel olumlu olarak döndürülür⁶⁰⁸ (I-I). Gazali, döndürmenin bu şekline de şu örnekleri vermektedir

Bazı renkler siyahtır.	Doğru
Bazı siyahlar renktir. ⁶⁰⁹	Doğru
Bazı canlılar insandır.	Doğru
Bazı insanlar canlıdır. ⁶¹⁰	Doğru
Bazı insanlar katiptir.	Doğru
Bazı katipler insandır.	Doğru

Gazali'ye göre eğer bu son örnekten “Bütün katipler insandır” önermesi gerekli olur denirse, bu sonuç tikel olumlu önermeden çıkmaz, ancak hariçten bildiğimiz “İnsandan başka katip yoktur” bilgisine dayanılarak böyle denebilir. Yoksa tikel olumlu bir önermenin tümel olarak döndürülmesi mümkün değildir.

Bu karışıklıkları önlemek için mantıkçılar önermeleri bir takım harflerle izah etmeye yönelmişlerdir. Mesela, konuyu A ile yüklemi de B ile ifade etmişlerdir:

Her A, B dir.

Bazı B'ler A'dır gibi.⁶¹¹

Yani “Her insan canlıdır” önermesi doğru olunca bundan “Bazı canlıların insan olduğu” anlamı çıkar. Bu, tümel olumlu önermenin döndürülmesi tikel olumludur (Mucibe-i külliye'nin aksi, mucibe-i külliye'dir) kaidesiyle ifade edilir.⁶¹² Zikredilen form tümel olumlu bir önermenin formudur; dolayısıyla tikel olumlu olarak döndürülmüştür. Burada “A ve B” harfleri çeşitli müphem şeyleri ifade etmektedir; önermenin daha kolay anlaşılması için birer sembol olarak kullanılmışlardır.

⁶⁰⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 65; *Mihakku'n-Nazar*, s. 88; *Miyaru'l-İlm*, s. 128; *el-Munkız*, s. 41.

⁶⁰⁹ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 88-89

⁶¹⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 65.

⁶¹¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 128; *el-Munkız*, s. 40.

⁶¹² Gazali, *el-Munkız*, s. 41.

Gazali'ye göre Batıniler, bir şey ile aksini birbirlerinden ayıramadıkları için yanlışla düşmüşler ve döndürmeyi, lazım⁶¹³ sanmışlardır. Ona göre Batinilere bu şaşırtıcı delilleri hazırlayanlar dindar olmayan filozoflardır, bunlar mantık şartlarına uygun olarak konuşurlar. Ancak tümel olumlunun aynen değil, tikel olumlu olarak döndürülmesi gerektiğini unutmuslardır. Halbuki “Her siyah renktir” önermesi doğru olursa, “Her renk siyahtır” önermesi doğru olmaz. Bunun gibi “Her doğru ve gerçek birdir” önermesi doğru ise, “Her bir olan doğru ve gerçektir” önermesi doğru değildir.⁶¹⁴

Görüldüğü gibi Gazali, önermelerin döndürülmesi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuş döndürmenin şartlarına riayet edilmediği zaman bir takım yanlışlıkların meydana gelebileceğini örneklerle izah etmiştir.

6. Çelişik Önerme ve Şartları

Önermelerin çelişikliği konusu, doğru bilgiyi elde etmek için son derece önemlidir. Bu nedenle bütün mantıkçılar çelişik önermeleri ele almışlardır. Aristoteles'e göre her tasdikın karşı olan bir inkarı, her inkarın da bir karşı tasdiki vardır. Tasdikın ve inkarın bu karşı oluşları çelişme olarak adlandırılır. “Çelişme adı verilen bu karşı olma bütün olarak alınan, bütüncül bir konuyu ifade eden bir tasdikın, bütün olarak alınmamış olan aynı konuyu ifade eden bir inkara karşı olmasıdır.”⁶¹⁵ Gazali öncesi ve sonrası bazı mantıkçıların konuya bakışlarına bir göz atacak olursak, *Kitabu'l-İbare (Peri Hermeneias)*'de çelişik önermelere değinen Farabi, Gazali'nin tersine çelişik önermelerin şartlarını zikretmemiş, sadece çelişik olabilecek önermeler üzerinde durmuştur.⁶¹⁶ Ebheri ise “çelişkiyi, “Zeyd katiptir (yazıcıdır)” ve “Zeyd katip değildir” önermelerindeki gibi özü gereği biri doğru diğeri yanlış olan iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı

⁶¹³ Lazım, iki şeyin birbirini veya bir kıyasta sonucun öncülleri zaruri olarak takip etmesidir; bazen de kıyasta sonuç anlamında kullanılır. Bkz Gazali, *K. Kavasim al-Batiniye* (Batınilerin Belini Kıran Deliller, ismiyle çeviren, Ahmet Ateş), *A.Ü.İ.F.Dergisi*, C. 3. 1954, s. 49'daki 2. dip not.

⁶¹⁴ Gazali, *K. Kavasim el-Batiniye*, (nşr. Ahmet Ateş), *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. 3. 1954, s. 74.

⁶¹⁵ Aristoteles, *Organon, II, Önerme*, s. 11-12.

⁶¹⁶ Bkz. Farabi, *Peri Hermeneias (Kitabu'l-İbare)*, s. 69,70.

oluşudur” şeklinde tanımlarken⁶¹⁷ Katibi de neredeyse aynı tanımı kabul ederek Ebheri’yi takip etmiştir.⁶¹⁸

Gelenbevi, çelişik önermeleri ele alırken Gazali’nin değinmediği şahsi önermelerin çelişikliğine de değinerek olumlu olan tekil (şahsiyye) önermenin çelişğinin, tekil olumsuz bir önerme, olumsuz olan tekil önermenin çelişğinin de tekil olumlu bir önerme olduğunu ifade eder. Mesela, “Zeyd insandır” önermesi “Zeyd insan değildir” önermesinin çelişğidir.⁶¹⁹

Gazali’ye göre çelişik iki önerme, mesela “Alem hadistir”, “Alem hadis değildir” önermelerinde olduğu gibi, biri doğrulandığında diğeri zorunlu olarak yanlışlanan iki önerme demektir. Bu iki önermeden birinin yanlışlanması durumunda, diğerin doğrulanmasının gerekebilmesi için bir takım şartlar vardır.⁶²⁰ Gazali, bu şartları bazı eserlerinde yedi olarak sıralarken, bazılarında da sekiz olarak sıralamaktadır. O, bu şartlara örnek verirken bir çok mantık kitabında bulabileceğimiz örneklerin yanı sıra fıkhıtan da örnekler vermekte, böylece fıkıh ile ilgili hüküm veren kimselerin çelişik önermeleri bilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ona göre çelişik önermeleri anlamak, düşünce (nazar) için son derece önemlidir. Çünkü bazen burhan bir şeyin kendisine değil, onun çelişğine delalet eder; böylece ona delalet etmiş gibi olur. Bazen bir şey kıyasın öncülleri için konur ve onun çelişği bilinmezse delalet yönü bilinmez. Bazen de delaletin açık olduğu zannedilir; aslında açık değildir. Bu nedenle çelişik önermelerin şartlarını bilmek gerekir. Eğer bu şartlara dikkat edilmezse pek çok alanda özellikle de nazariyatta yanlışlıklar meydana gelir.⁶²¹ Ona göre çelişik önermelerin şartlarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Her iki önermede kendisi hakkında hüküm verilen (konu/mahkumun aleyh), mücerret sözcükle değil bizzat aynı olmalıdır.⁶²² Yani iki önerme, isimde bir oldukları gibi konuda da gerçekten bir olmalıdır;⁶²³ anlam bir olmadığı halde sözcük

⁶¹⁷ Ebheri,a.g.e., s. 4; Fevzi, Ömer, a.g.e., s. 37.

⁶¹⁸ el-Katibi, Necmeddin, a.g.e., s. 270.

⁶¹⁹ Bingöl, Abdülkuddus, a.g.e., s. 86.

⁶²⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku'n-Nazar*, s. 86.

⁶²¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 121.

⁶²² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku'n-Nazar*, s. 86.

⁶²³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 62; *Miyaru'l-İlm*, s. 122.

aynı olursa, iki önerme çelişik olmaz. Mesela, “Nur göz ile algılanır” ve “Nur göz ile algılanmaz” önermelerinde birinci önermedeki nur ile “ışık”, ikinci önermedeki nur ile “akıl” kastedilirse çelişiklik ortaya çıkmaz.⁶²⁴

İki önermedeki konu farklı olunca çelişiklik gerçekleşmediği gibi, konu müşterek bir terim olursa yine çelişiklik gerçekleşmez. Mesela, “Alem hadistir”, “Allah hadis değildir” önermeleri çelişik değildir, çünkü bu iki önermede konu farklılığı vardır. Konunun müşterekliğine ise Gazali, *Miyaru'l-İlm*'de şu örneği vermektedir: “Ayn sarıdır”, “Ayn sarı değildir.” Ayn terimlerinin biriyle “dinar” diğeriyle de “göz organı” kastedilirse çelişiklik oluşmaz.⁶²⁵

2. Önermelerde isim farklı olsa da hükmün (yüklem) bir olması gerekir.⁶²⁶ Mesela, “Alem kadimdir”, “Alem kadim değildir” deyip, birinci önermede geçen kadim terimiyle, Allah'ın “ke'l-urcuni'l-kadim” (sonunda o, eski bir hurma dalı gibi döndü. 36.Yasin,39) ayetinde zikrettiği anlamı kastetmek böyledir.⁶²⁷ Bunun içindir ki fakihlere göre “Bir şey yapmaya zorlanan (mükreh), muhtardır (seçme gücüne sahiptir)”, “Bir şey yapmaya zorlanan, muhtar değildir (mükreh muhtar değildir)” önermeleri birbirine çelişik olmaz.⁶²⁸ “Muhtar” kelimesi müşterek olduğu için iki farklı anlam için kullanılmaktadır. Yani kendisiyle bir şeyi terk etmeye güç yetiren ve bir takım arzulardan dolayı bir şeye atılan kimse kastedilir. Lafız müşterek olduğu zaman, hakikatte “konu” ve “yüklem” birden fazla olur ancak, görünüşte onların bir olduğu zannedilir. Bu bakımdan önemli olan lafızın zahiri değil, hakikatidir.⁶²⁹

“Ayn” ismi, önermelerin konusu olduğunda (bir önceki örnekte olduğu gibi) onların birbirlerinin çelişigi olmayı engellediği gibi, yüklem olan “muhtar” ismi de müşterek bir kelime olduğundan, önermelerin birbirlerine çelişik olmalarını

⁶²⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku'n-Nazar*, s. 86.

⁶²⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 122. Ayrıca bkz. *Makasidu'l-Felasife*, s. 62.

⁶²⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku'n-Nazar*, s. 86; *Makasidu'l-Felasife*, s. 62; *Miyaru'l-İlm*, s. 122.

⁶²⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku'n-Nazar*, s. 86.

⁶²⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku'n-Nazar*, s. 86; *Miyaru'l-İlm*, s. 122.

⁶²⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 122.

engellemektedir.⁶³⁰ Gazali'ye göre "İnsan yaratılmıştır", "İnsan taş değildir" önermeleri de çelişik olmaz, çünkü yüklemeleri bir birlerinden farklıdır.⁶³¹

3. İzafele ilgili iki önermede izafetin bir olması gerekir. Mesela, "Zeyd babadır", "Zeyd baba değildir" denirse bu öncüler çelişik olmaz. Çünkü Zeyd, Halid'in babası olmadığı halde Bekir'in babası olabilir. Aynı şekilde yirmiye ve otuza izafetle "on yarımdır", "on yarım değildir" demek de böyledir.⁶³² Yine "Kadına veli olunur", "Kadına veli olunmaz" önermeleri nikah ve satım akdine nispetle doğru olur.⁶³³ Gazali, fıkıh ile ilgili olan bu son örnekle ilgili olarak *Miyaru'l-İlm*'de Ebu Hanife ile Şafii arasındaki görüş farklılıklarını ayrıntılı bir şekilde izah etmektedir.⁶³⁴

4. İki önerme kuvve ve fiil bakımından eşit olmalıdırlar.⁶³⁵ Mesela, "Su bardakta iken yanılıcıdır", "Su bardakta iken yanılıcı değildir" yani su bardakta iken kuvve olarak yanılıcı, fiilen yanılıcı değildir. "Kınındaki kılıç kesicidir", "Kınındaki kılıç kesici değildir" önermeleri de böyledir.⁶³⁶ Ayrıca Gazali, konuyla ilgili şu örnekleri vermektedir: "Testideki şarap (hamr) sarhoş edicidir", "Testideki şarap sarhoş edici değildir"; birinci önerme ile potansiyel (bilkuvve) olarak sarhoş edicilik, ikinci önerme ile de fiili olarak sarhoş edicilik kastedilirse, çelişiklik meydana gelmez.⁶³⁷ Yine "Bardaktaki su akıcı ve temizdir", "Bardaktaki su akıcı ve temiz değildir" önermelerinde suyun bilkuvve olarak akıcı olduğu ve bilfiil olarak akıcı olmadığı kastedilirse, yüklem bakımından bir ihtilaf oluşacağı için, çelişiklik meydana gelmez. Gazali konuyla ilgili Kur'an'dan şu örneği vermektedir: "Attığın zaman sen atmadın ama Allah attı."⁶³⁸ Bu ayetteki "atma" nefy ve ispat içindir. Fakat

⁶³⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 62.

⁶³¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 122.

⁶³² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku'n-Nazar*, s. 86; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 63; *Miyaru'l-İlm*, s. 123.

⁶³³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku'n-Nazar*, s. 86; *Miyaru'l-İlm*, s. 123.

⁶³⁴ Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 123-124.

⁶³⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku'n-Nazar*, s. 87; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 63; *Miyaru'l-İlm*, s. 124.

⁶³⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku'n-Nazar*, s. 87.

⁶³⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 63.

⁶³⁸ Enfâl, 17.

nefy (olumsuzluk) ciheti, ispat (olumluluk) ciheti değildir, bu nedenle bu ayette çelişiklik yoktur.⁶³⁹

5. Yüklemin, konunun farklı bölümleri hakkında olmaması gerekir. Mesela, “Zenci siyahtır”, “Zenci siyah değildir” önermelerinden ikinci önermede zencinin dişlerinin siyah olmadığı kastedilebilir.⁶⁴⁰ “Falancanın gözü siyahtır” “Falancanın gözü siyah değildir” önermelerinden birincisi ile sadece gözün bebeğinin siyah olduğu, ikincisiyle de bütün gözün siyah olmadığı kastedilebilir. Bu durumda bu önermeler arasında çelişik olmaz.⁶⁴¹

Gazali, Fıkıh ile ilgili olarak da şu örneği vermektedir:

Hırsız kesilir (maktu’).

Hırsız kesilmez. Bu örnekten hırsızın ellerinin kesilip, ayakları ve burnunun kesilmeyeceği kastedilebilir.⁶⁴²

6. Önermelerde mekan ve zaman bakımından eşitlik olmalıdır.⁶⁴³ Mesela, “Alem hadistir”, “Alem hadis değildir” önermelerinde alemin ilk varlığı zamanında hadis olduğu, daha önce ise hadis olmadığı yani mevcut olmadan önce “yok”, mevcut olduktan sonra “baki” olduğu kastedilirse⁶⁴⁴ ya da “Çocuğun dişleri çıkar”, “Çocuğun dişleri çıkmaz” önermelerinden biriyle çocuğun bebekliliği, diğeriyle de daha sonraki dönemi kastedilirse,⁶⁴⁵ bu önermeler arasında çelişiklik meydana gelmez. Gazali, fıkıh ile ilgili şu örneği vermektedir; “İçki haramdır”, “İçki haram değildir” önermelerinde birincisi ile haram hükmünün gerçekleştiği, ikincisi ile de haram hükmünün gerçekleşmediği dönemler kastedilirse çelişiklik olmaz.⁶⁴⁶

7. Önermelerden birinin olumlu, diğeri olumsuz olması gerekir. Mesela, “Alem hadistir”, “Alem hadis değildir” önermeleri çelişik iken “Alem hadistir”,

⁶³⁹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 124.

⁶⁴⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku’n-Nazar*, s. 87.

⁶⁴¹ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 62.

⁶⁴² Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 123; Bkz. Emiroğlu, İ., *Mantık Yanlışları*, s. 144 vd.

⁶⁴³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku’n-Nazar*, s. 86; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 63; *Miyaru’l-İlm*, s. 124.

⁶⁴⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku’n-Nazar*, s. 86,87.

⁶⁴⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37; *Mihakku’n-Nazar*, s. 86,87; *Miyaru’l-İlm*, s. 124; Bkz. Emiroğlu, İ., a.g.e., s. 144 vd.

⁶⁴⁶ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 124.

“Alem hadistir” önermeleri birbirinin çelişği olmazlar. Bu nedenle çelişik iki önerme olumluluk ve olumsuzluk bakımından birbirlerinden farklı olmalıdır. “Alem hadistir” dediğimizde önerme doğru, “Alem hadis değildir” dediğimizde de önerme yanlış olur, eğer kendisiyle hadisin nefyini kastediyorsak “kadim” sözü de böyledir.⁶⁴⁷

Özetle iki önerme olumluluk ve olumsuzluk hariç diğer konularda kesinlikle birbirlerinden farklı olmalıdırlar.

İki önermeden biri, aralarında çelişik olmaksızın aynı konuda diğerinin olumlu kıldığını olumsuz kılar. Eğer konu tümel olup tekel değilse, ona bir şart daha eklenmelidir. O da önermelerden biri tümel diğeri de tekel olduğundan nicelikte birbirlerinden farklı olmalarıdır. İki önerme de tekel ise “imkan” şikkına dayanarak ikisinin de doğru olması mümkündür:

Bazı insanlar katiptir.

Bazı insanlar katip değildir, önermelerinde olduğu gibi.

İki önerme de tümel ise, “imkan” şikkına dayanarak bunların yanlış olması mümkündür.

Bütün insanlar katiptir.

Bütün insanlar katip değildir, gibi.⁶⁴⁸

Tümel olumlu ile tekel olumsuz, tümel olumsuzla tekel olumlu önermeler çelişiktir. Gazali bu tür önermeleri örnekleriyle şöyle sıralar:

Tümel olumlu önermeler:

Bütün insanlar canlıdır. Doğru

Bazı insanlar canlı değildir. Yanlış

Bütün insanlar katiptir. Yanlış

Bazı insanlar katip değildir. Doğru

Bütün insanlar taştır. Yanlış

Bazı insanlar taş değildir. Doğru

Zikredilen önermelerden biri doğru, diğeri ise yanlıştır.

⁶⁴⁷ A.g.e., s. 121-122.

⁶⁴⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 63; *Mihakku'n-Nazar*, s. 88; *Miyaru'l-İlm*, s. 125.

Tümel olumsuz önermeler;	
Hiçbir insan canlı değildir.	Yanlış
Bazı insanlar canlıdır.	Doğru
Hiçbir insan taş değildir.	Doğru
Bazı insanlar taştır.	Yanlış
Hiçbir insan katip değildir.	Yanlış
Bazı insanlar katiptir.	Doğru

Zorunlu olarak zikredilen bu önermelerden doğru olanı da yanlış olanı da vardır.

Gazali, iki tümel önermenin aynı şekilde imkansızlık (imtina) ve zorunluluğa (vucup) göre de doğru ve yanlış olarak bölümlere ayrılabilceğini, ancak bunun için yüklemın konuya nisbeti ve onun zaruri olup olmadığının bilinmesinin şart olduğunu ifade eder.⁶⁴⁹

Görüldüğü gibi Gazali'ye göre her önermenin olumluluk ve olumsuzlukta görünürde kendisine muhalefet eden bir çelişigi vardır. Bunlar doğrulama ve yanlışlama şeklinde bölünürse, çelişik önerme olarak isimlendirilir. Yani birinci önerme doğru olduğunda ikinci önermenin yanlış, birinci önerme yanlış olduğunda ise ikinci önermenin doğru olması gerekir.⁶⁵⁰ Farabi, karşıt ve altkarşıt önermelere kısaca da olsa değinirken,⁶⁵¹ Gazali karşıt, altkarşıt ve altıkları açık bir şekilde ele almamıştır dolayısıyla Gazali, karşı olumları yani karşıt, alt karşıt ve altıkları ele almadığı için, Aristoteles karesi olarak da isimlendirilen "karşıtlık karesini" göz önünde bulundurmamıştır. O sadece bu karede bulunan çelişik önermeleri ele almıştır. Bu da, bize göre onun çelişik önermelere verdiği önemi göstermektedir.

⁶⁴⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 125.

⁶⁵⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 62.

⁶⁵¹ Bkz. Farabi, *K. Kıyasi's-Sağır*, s. 57-58.

III- BÖLÜM

AKIL YÜRÜTME VE TASDİK ÇEŞİTLERİ

A. AKIL YÜRÜTME

Klasik mantığın, kavram ve önermelerden sonraki bölümünü akıl yürütme oluşturur. Akıl yürütme, zihnin bilinenlerden hareket ederek bilinmeyenlere ulaşma faaliyetidir. Bir başka ifade ile akıl yürütme, “en az iki düşünce arasında, bu düşüncelerden birinin öbürünün kanıtlayıcı olarak ele alınıp buradan bir sonuca ulaşmasıdır.”¹ Mantık tarihinde genellikle üç türlü akıl yürütme ele alınır: Kıyas (talil/deduction), tümevarım (istikra/induction), analogi (temsil/analogie). Gazali de bu üç tür akıl yürütmeyi ele almıştır. Ancak en çok önem verdiği akıl yürütme dedüksiyon yani kıyastır. Dedüksiyonda zihin, bir veya birkaç öncülden hareket ederek zorunlu bir sonuca varır. Ona göre ilim, tasavvur ve tasdikten ibarettir, tasavvur’a tanımla, tasdik’e ise delil ile ulaşılır.² Gazali’nin burada delilden kastettiği şey kıyasın çeşitleri, tümevarım ve analogi yani akıl yürütme şekilleridir. Delil, tasdikat ilimlerinden ispatına ihtiyaç duyulan şeyi ispat etmek için kullanılır.³

Gazali, burhan olarak da isimlendirdiği kıyasın (dedüksiyon) Kur’an kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. O, burhanı üç nemat olarak kabul etmekte birinci nemat’ın içinde iktirani (yüklemler) kıyası ve üç şeklini, ikinci namat’ta, telazüm metodunu yani bitişik şartlı kıyasları, üçüncü nemat’ta ise teanüd metodunu yani ayrıklı şartlı kıyasları ele almakta ve bunların bütün peygamberler özellikle Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed tarafında kullanıldıklarını ifade etmektedir.⁴

Ona göre, burhan kıyasın bir türüdür. Çünkü kıyas tümel (amm), burhan ise onun türlerinden özel (has) bir isimdir. Kıyas, iki öncül olmadan oluşturulamaz. Her öncül ise “konu” ve “yüklem” den meydana gelir.⁵ Gazali, burhanı kıyasın kesin

¹ Özlem, Doğan, a.g.e., s. 29.

² Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 131; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 66.

³ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 131. Bkz. Von Ess, Josef, a.g.e., s. 34.

⁴ Gazali, *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 30, 41,42; *el-Mustasfa I*, s. 38. vd.

⁵ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 70. Gazali, konu ve yüklem yerine “mahkum”, “hüküm”; “mahkumun aleyh”, “mahkumun bih”; “mevdu” , “mahmul”; “mevsuf”, “sıfat”, ”mubteda” ve “haber”

sonuç veren bir türü olarak kabul etmekle beraber, zaman zaman ikisini aynı anlamda da kullanmıştır. Çünkü o, delil çeşitlerini kıyas, tümevarım ve analogi şeklinde sıralamakla kıyası, tümevarım ve analogiden ayırmaktadır ancak kıyasın çeşitlerini sıralarken tümevarım ve analogiyi kıyasın birer çeşidi olarak kabul etmektedir. Buna göre delilin çeşitlerinden saydığı kıyası, burhan anlamında kullandığını kabul etmek gerekir.⁶

Kıyasın önemi, belirli deliller açısından olmaktan çok, bir bütün olarak sistem açısından kendisini gösterir. Kıyasla ilgili akıl yürütmede belirli bir düzen vardır. Bir kıyasın öncülü diğerinin sonucu olabilir ve o zaman bu diğeri, mantıksal olarak öncedir. Eğer öncelik sırasına tam olarak uyulmazsa, akıl yürütmede fasit bir daire oluşur⁷ ve istenen sonuca ulaşamaz.

Gazali'nin akıl yürütme yollarını eleştiren İbn Teymiyye akıl yürütme yolları olarak sadece tümdengelim (ta'lil), tümevarım (istikra) ve analogi (temsil) olmak üzere üç çeşit yöntemin bulunduğunu söylemenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Ona göre, insanlar bu akıl yürütme yolları dışında da çeşitli şekillerde akıl yürütebilirler. Önemli olan delilin, hakkında delil olarak ileri sürüldüğü şey için gerektirici olmasıdır. Bu gerekliliğin kendisinde bulunduğu delilin şu veya bu tarzda ortaya konmuş olması sonucu değiştirmez.⁸

Akıl yürütme hakkında bu temel bilgileri verdikten sonra Gazali'nin son derece önemseydiği ve İslami ilimlerde de kullanılıp kullanılmayacağı bir dönem tartışılan kıyas konusuna geçebiliriz.

terimlerini kullanır. Bkz. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 29,38-39; *Mihakku'n-Nazar*, s. 70,90,92; *Miyaru'l-İlm*, s. 70-134; *el-Kistasu'l-Mustakim*, s. 34.

⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 131.

⁷ Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual*, s. 122.

⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Vural, Mehmet, *Gazzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998, s. 42. Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslami Araştırmalar*, sy. 4, 1987, s. 46; Muhammed Reşad Salim, a.g.e., s. 45-46.

I- KIYAS

1. Kıyas ve Tanımı

Gazali'nin mantık bölümleri içinde en çok önem verdiği kıyas konusudur. Bunun sebebi mantığın asıl konusunu kıyasın oluşturması, diğer konuların ise kıyasa yardımcı konumunda olmasıdır. Çünkü kavramlar önermeleri, önermeler de kıyası meydana getirir. Ayrıca kıyas ile doğru bilgilere ulaşılır. Fakat her kıyas ile değil, sadece öncülleri yakini olan kıyaslarla doğru bilgilere ulaşmak mümkündür. Çünkü kıyas formunda olan her kıyas doğru sonuç vermeyebilir. Gazali, doğru sonuç veren kıyası, şer'i bakımdan da gerekli görmektedir. Ona göre böyle kıyasların gerekliliğini sahabe ve sahabenin onun kabulü hakkındaki icmasından öğrenmek mümkündür. Kıyası inkara davet etmek yanlış, onun ön gördüğü her şey ise doğrudur.⁹

Gazali, kıyas konusuna kıyasın tanımı ile başlar, çünkü kıyası anlayabilmek, onun tanımını anlamak ve bilmekle olur. Ona göre “kıyas, önermelerden meydana getirilmiş ve bunların kabulü ile zorunlu olarak diğer bir önermeyi sonuç olarak veren sözdür.”¹⁰ Aristoteles kıyası, “kıyas bir sözdür ki kendisine bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilenlerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar” şeklinde tanımlamaktadır.¹¹ Farabi'ye göre ise “kıyas, ortaya konulan bir takım öncüllerden yapılmış olan bir sözdür.” Bu öncüller birleştirildiği zaman onlardan arazi olarak değil, fakat zati olarak ve zorunlu bir şekilde başka bir şey meydana gelir.¹²

Aristoteles ve İbn Sina, kıyası tam ve nakıs olarak ikiye ayırmaktadırlar, Aristoteles'e göre, sonucun gerekliliğinin apaçık olması için öncüllerde konulmuş olanın dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan kıyasa “tam (yetkin) kıyas”; kendileri, gerçekten, konulan terimlerden gerekli olarak çıkan, ama öncüllerde açıkça zikredilmemiş olan bir veya birçok şeye muhtaç olan kıyasa “eksik kıyas” denir.¹³

⁹ Gazali, *Şifau'l-Ğalil*, Bağdat, 1971, s. 309.

¹⁰ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 90; *Miyaru'l-İlm*, s. 131; *Makasidu'l-Felasife*, s. 67; Necmeddin el-Katibi, a.g.e., s. 265.

¹¹ Aristoteles, *Organon, Birinci Analitikler*, s. 5. Bkz. Broadie, Aletxander, a.g.e., s. 171; Cebr, Ferid, a.g.m., s. 53.

¹² Farabi, *Kitabu Kıyasi's-Sağir*, s. 59.

¹³ Aristoteles, a.g.e., aynı yer.

İbn Sina'nın tam ve eksik kıyas tanımları da Aristoteles'in tanımı gibidir.¹⁴ Gazali ise "öncüller bilinen şeylerden olursa burhan (kıyas) "kesin", zanni şeylerden olursa "fıkhi" olarak isimlendirilir"¹⁵ diyerek kıyası ikiye ayırtmaktadır. Buna göre "kesin kıyas" tam kıyası, "fıkhi kıyas" ise eksik kıyası karşılamaktadır. Ona göre eğer öncüller "memnu" ise (yani müselleme değilse) bunların ispat edilmesi gerekir. Öncüller kabul edildikten sonra çıkacak olan sonuçtan şüpheye edilemez. Başka bir ifade ile öncülleri doğrulayan herkes, bu öncülleri zihinde hazır tuttuğu ve bunların toplamını hatırında bulundurduğu sürece, sonucu doğrulamaya mecburdur.¹⁶

Gazali'ye göre kıyas (burhan), özel bir şartla özel bir biçimde telif edilen, araştırmacının araştırma yoluyla elde etmek istediği kanaati (rey) sonuç olarak veren sözlerden oluşur. Bu sözler, elde edilmek istenen şeyin kendilerinden elde edilmesi amacıyla kıyas kalıbına sokulduğunda, "öncül (mukaddimat)" adını alır. Ona göre kıyas, araştırma ve inceleme yoluyla elde edilmek istenen tasdiki bilgilere ulaştırmaya yarar.¹⁷ Ayrıca Gazali kıyası, "hususî bir şartla tanzim edilmiş, özel olarak bir araya getirilmiş, kendisinden hüküm çıkan sözlerden ibarettir"¹⁸ şeklinde de tanımlamaktadır.

Gazali, temel de kıyası iki başlık altında ele almaktadır:

1. Kıyasın formu (suret): Sureti, "tertibin özel bir şekline göre öncüllerin bir araya getirilmesi" şeklinde tanımlayan Gazali, bu başlık altında iktirani (yüklemli) kıyas, bu kıyasın üç şekli, istisnâlı kıyaslar yani bitişik ve ayrık şartlı kıyasları, hulfi kıyas, tümevarım ve analogiyi ele almaktadır.

2. Kıyasın maddesi: Gazali, kıyasın maddesi bölümünde de kıyası oluşturan öncüller üzerinde durmuştur. Çünkü kıyasın maddesini öncüller oluşturur.¹⁹

Gazali'ye göre bir kıyastaki eksiklik ise şu durumlara bağlı olarak oluşur.

a- Öncüller bakımından: Burhandaki yanlışlık bazen bizzat öncüllerden kaynaklanır, çünkü öncüller bazen gerekli şartları taşımayabilir.

¹⁴ Bkz. İbn Sina, *en-Necat*, s. 48.

¹⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 39.

¹⁶ A.g.e., aynı yer.

¹⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 29.

¹⁸ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 69; *el-Mustasfa I*, s. 29.

¹⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 130; Mantıkta Suret (biçim) ve madde (içerik) için bkz. Emiroğlu, İ., *Mantık Yanlışları*, s. 43-47.

b- Nazım ve tertip (düzen ve oluşum) bakımından: Burhandaki yanlışlık bazen de her ne kadar öncüller açık ve kesin doğru (yakini) olsalar bile şekil ve oluşumun keyfiyetinden kaynaklanabilir.

c- Hem öncüller hem de nazım ve tertip bakımından meydana gelen yanlışlık. Bununla beraber burhanın her iki yönden de aynı anda yanlış olması mümkündür.²⁰

Gazali, kıyasta meydana gelebilecek yanlışlıkları bir evde meydana gelebilecek yanlışlıklara benzeterek açıklar. Ona göre ev, terkip edilmiş bir şeydir, duvarların eğri, tavanın küçük olması gibi yapılaş tarzındaki bir sebepten dolayı kendisinde bir eksiklik meydana gelebilir. Bu şekildeki bir ev her ne kadar kerpiç, direkleri ve diğer malzemeleri sağlam olsa bile şekil yönünden bozuk olur. Bazen de ev, dört köşeli yapısı, duvarları ve tavanı itibariyle sağlam fakat, direklerin gevşekliği, kerpiçlerin dağınık olması yönünden kusurlu olabilir. İşte kıyas (burhan), tanım ve terkip edilen bütün şeylerin hükmü böyledir. Yani kusur ya bunların terkip tarzında ya da terkipin dayandırıldığı asılda meydana gelir. Mesela, gömlek için kumaş, sandalye için ağaç, duvar için kerpiç, tavan için direk birer asıl mesabesinde. Bir bina yapıcısının bina yapabilmesi için her şeyden önce ayrı olan şeyleri yani kerpiç yapmak için su, kum ve çimentoyu özel bir şekil oluşturmak üzere bir araya getirmesi, daha sonra da kerpiçleri bir araya getirip, onları üst üste koyarak ikinci bir şekli meydana getirmesi gerekir. Bütün bileşiklerde (mürekkep) de durum aynıdır.²¹ Buna göre bir kimsenin kıyası elde edebilmesi için onun medde ve suretini göz önünde bulundurması gerekir, aksi takdirde kıyası oluşturmak mümkün olmaz.

Doğru bir kıyasın oluşabilmesi için doğrulaması ve yanlışlaması yapılabilen en az iki öncülün olması gereklidir. Bir öncülün oluşabilmesi için de en az iki “bilgiye (marifet)” ihtiyaç vardır; bu bilgilerden biri “konu”, diğeri de “yüklem”dir. Böylece kıyas, iki öncülden ve her öncül de biri diğesine nisbet edilen iki bilgiden oluşmuş olur. Her müfret, birer anlamdır ve bunların her biri birer sözcük ile ifade edilir. Bu nedenle önce tekil anlamlara ve kısımlarına, sonra da tekil terimlere ve bunların delalet yönlerine bakmak gerekir. Sözcük ve anlamı tekil olarak anlaşıldıktan sonra, iki mana birleştirilip öncül haline getirilir. Bu öncülün hükmü ve şartlarına

²⁰ Daha fazla bilgi için “Kıyasta Yapılan Yanlışların Yerleri” başlığına bkz.

²¹ Gazali, a.g.e., s. 71,130; *el-Mustasfa I*, s. 29; *Mihakku'n-Nazar*, s. 69.

bakıldıktan sonra, iki öncül bir araya getirilip bunlardan kıyas oluşturulur.²² Gazali'ye göre, bu yolun dışında kıyası bilmek isteyen bir kimse, düzenli yazmayı çok isteyip de güzel yazamayan veya kelimeler yazmayı çok arzulayıp da tek tek harfleri güzel yazamayan kimse gibidir.

Kıyası düşünen kimsenin, kıyas bölündüğünde onun öncülleri, öncülleri düşünen kimsenin, öncülleri oluşturan “konu” ve “yüklemi”, konu ve yüklemi düşünen kimsenin de kendisiyle “konu” ve “yüklemin” tamamlandığı tekil manaları düşünmesi gerekir. Ayrıca öncülleri düşünen kimsenin, onların şartlarını da göz önünde bulundurması gerekir.²³ Ancak Gazali'ye göre, kıyasın öncüllerinin doğru olması değil, aksine önermeler kabul edildiğinde onlardan sonucun çıkması kıyasın şartlarındandır. Önermeler, çoğu zaman kabul edilmeleri gerekmeyen sözlerden oluşabilir, buna göre kıyas, sonucun geçerli olması yönüyle isimlendirilmelidir.²⁴

Gazali, terimleri, *Mihakku'n-Nazar* adlı eserinde onların anlamlarını ve önermeleri kıyasa bir hazırlık olarak ele alarak bu anlamda kıyası üç kısma ayırmaktadır:

Birincisi: Sevabık (öncelik) konusu ile ilgilidir. Yani ilk önce terimler, sonra anlamlar ve daha sonrada tek tek özlerin (müfretlerin) anlamlarını bir araya getirerek öncül oluşturmaya uygun doğrulayıcı bir ilim oluncaya kadar onlar üzerinde inceleme yapmaktır.

İkincisi: Öncüllerin oluşumunun niteliği üzerinde incelemidir. Böylece öncüllerden kıyasın sağlam şekilleri meydana getirilir. Bunun kıyasa nisbeti, kumaşın gömleğe nisbeti gibidir.

Üçüncüsü: Levahık (ekler) ile ilgilidir. Tanım ve şartlarını inceler.²⁵

Gazali'nin kullandığı kıyas şekilleri:

Gazali'nin ele aldığı bütün kıyas şekilleri üzerinde duracağız. Ancak burada Gazali'nin *el-Kıstasu'l-Mustakim* adlı eserindeki kıyas şekillerine dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü onun bu eserdeki kıyas şekillerini ele alış tarzı, form olarak olmasa da içerik ve isimlendirme bakımından diğer eserlerindeki alış tarzından farklıdır. En

²² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 29; *Mihakku'n-Nazar*, s. 70; *Miyaru'l-İlm*, s. 70.

²³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 70-71.

²⁴ A.g.e., s. 131.

²⁵ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 70.

bariz faklılık ta mantığın Kur'an kaynaklı olduğunun ifade edilmesi ve bu görüşün ayetlerle desteklenmesidir. Gazali'ye göre doğru ile yanlış ortaya çıkarıcı ölçülerin en doğrusu ve en adili olan kıstas'ı mustakim, Allah'ın Kur'an'da indirdiği ve onunla peygamberlerine ölçmeyi öğrettiği beş ölçüdür.²⁶ Gazali'nin söz konusu eserinde, Kur'an ölçüleri olarak da isimlendirdiği ve *Miyaru'l-İlm*'de de kıyas çeşit ve şekilleri²⁷ dediği bu ölçüleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Mizan-ı Teadül: Gazali'nin mizan-ı teadül dediği kıyas, klasik mantıktaki iktirani kıyası karşılamaktadır. M. Okumuş'un iddiasına göre Gazali'nin ele aldığı bu kıyas türü klasik mantıkta yüklemli kesin ve şartlı kesin kıyası karşılamaktadır.²⁸ Oysa Gazali, böyle bir ayırımı gitmemektedir. Gazali, mizanı teadülü, iktirani kıyasın ve mizan-ı teadülün üç şeklini de iktirani kıyasın üç şeklinin karşılığı olarak ele almaktadır. Şöyle ki;

- a- Mizan-ı Ekber; İktirani kıyasın birinci şekli,
- b- Mizan-ı Evsat; İktirani kıyasın ikinci şekli,
- c- Mizan-ı Asgar; İktirani kıyasın üçüncü şekli'nin karşılığıdır.

2. Mizan-ı Telazüm: Bu isimlendirme klasik mantıkta bitişik şartlı kıyasa karşılık gelmektedir. Bu kıyas türünün öncüllerinden biri bitişik şartlı diğeri ise yüklemli önermeden oluşur.

3. Mizan-ı Teanüd: Gazali, bu ifadeyi ayrık şartlı kıyaslar için kullanmaktadır. Bu kıyas, büyük öncülü ayrık şartlı önermeden oluşan kıyasıdır.²⁹ Kelamcılar, buna "sebr ve taksim" derken, mantıkçılar ve fıkıhçılar "ayrık şartlı", bir öncekine de bitişik şartlı derler.³⁰

²⁶ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 20. Bkz. el-Esîzâz Teysîr Şeyh el-Ard, "Nazariyetü'l Marifetü'l İnde'l Gazali", *Ebu Hamid el-Gazali fil Zikra'l-Mievîyeti't-Tasiati li Miladihi* içinde 1961, Dimeşk, s. 606.

²⁷ Bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 131-134; *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 26.

²⁸ Okumuş, Mesut, *Gazzali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, (Basılmamış D. Tezi) Ankara, 2000, s. 80-84.

²⁹ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 26. Bkz. Acem, Refik, *el-Mantık İnde'l Gazali*, Beyrut, 1989, s. 159-160; Kleinknecht, Angelika, "Al-Qıstas al-Nustakim, Eine Ableitung der Logic Aus Dem Koran", *İslamic Philosophy and The Classical Tradition* içinde, Columbia, South Carolina, 1973, s. 72; Bedevi, Abdurrahman, "Gazali ve Mükârenetü'l Yunaniye", *Ebu Hamid el-Gazali, fi Zikra'l-Mievîyeti't-Tasiati li Miladihi* içinde, Dimeşk, 1961, s. 234.

³⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98; *Miyaru'l-İlm*, s. 156.

Müellifimiz, bu ölçüleri “mevazinü’l akliyat” olarak da tanımlayarak³¹ bunların Allah tarafından konduğunu, Cebrail (a.s) tarafından öğretildiğini, Hz. İbrahim, Hz. Muhammed ve diğer peygamberler tarafından da uygulandığını ifade eder.³²

O, bu ölçülerin nerelerde kullanılabileceğini ise şöyle ifade etmektedir: “O ölçülerle ben, matematik/aritmetik, geometri, tabii, fıkhi, kelami... hasılı vaz’i olmayan her hakiki ilmi ölçerim. Bu ölçülerle o ilimlerin hak olanlarını batıl olanlarından ayırt ederim. O ölçüler kıstasu’l müstakim’dir; Kur’an’ın, Kitabın refikidir.”³³ Gazali, bu ölçülerin kıstasu’l müstakim olduğunu ispatlamak için de mizan kelimesinin kitap ile beraber geçtiği şu ayeti zikretmektedir. “Andolsun, elçilerimizi apaçık burhanlarla gönderdik ve insanlar adaleti ayakta tutsunlar diye, onlarla birlikte *Kitabı* ve *Mizanı* indirdik. Bir de kendisinden hem çetin bir sertlik, hem de insanlar için menfaatler bulunan demiri indirdik.”³⁴

Gazali, Kur’an’da geçen mizan kelimesini kıyas şekilleri karşılığı olarak kabul etmekte ve böylece bütün kıyas çeşitlerinin vahiy kaynaklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Müellifimiz, eserlerinde kıyas konusunu son derece önemsemiştir; bunu onun bütün mantık eserlerinde görmek mümkündür. O, kıyası esas delil olarak kullanmaktadır. Mesela, Allah’ın varlığı hakkındaki esas delili şöyle zikreder:

Her yaratılmış şeyin bir sebebi vardır.

Dünya yaratılmış bir şeydir.

O halde dünyanın bir sebebi vardır.³⁵

Gazali’ye göre, zaruri öncüllerin veya zaruri öncüllerden sonuçlanan öncüllerin düzenlenmesiyle yapılmayan hiçbir kıyas hakkında hüccet yoktur. İşte akla uygun olan, öncülleri doğru olan ve doğru sonuç veren kıyas budur. Ancak devamlı olarak ya mutlak veya taksimli öncüllerle düzenlenen bu kıyaslar ya yüklemli (iktirani) veya şartlı olarak isimlendirilir.³⁶

³¹ Gazali, *Esasu’l-Kıyas*, (nşr. Fahd Muhammed es Sudhan), Riyad, 1993, s. 26.

³² Gazali, *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 26.

³³ A.g.e., s. 105.

³⁴ Hadid, 25. Ayrıca bkz. Gazali, *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 105.

³⁵ Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual*, s. 121.

³⁶ Gazali, *Fedaihu’l-Batiniyye / el-Muztazhiri*, Kahire, 1964, s. 86.

Esasu'l-Kiyas adlı eserinde şer'i kıyasın daha iyi anlaşılması için dil (lugat) ve akılda kıyasın sakınılması gereken yönleri üzerinde duran³⁷ Gazali, akliyatta mücerret kıyasla hüküm vermenin uygun olmadığını ifade eder. Burada onun kıyastan kastettiği ğaibi şahide indirgemedir.³⁸ Gazali, bu eserinde sadece iktirani kıyas ve üç şekli, bitişik şartlı ve ayırık şartlı kıyaslara değinmektedir. Bu kıyas çeşitlerine değinirken de iktirani kıyasın üç şeklinin modlarına ve nasıl sonuç verdiklerine değinmemekte, kısaca tanımlayarak örnek vermekle yetinmektedir. Aynı durum bitişik şartlı ve ayırık şartlı kıyaslar için de geçerlidir. Gazali, bu kıyas şekillerine de kısaca değinirken³⁹ diğer eserlerinde yer verdiği, tümevarım ve analogiyi ele almamaktadır.

Şunu ifade etmeden geçemiyeceğiz; Gazali, modal kıyaslara değinmezken, modal kıyaslara değinen bir çok İslam mantıkçısı vardır. İbn Sina, *en-Necat* adlı eserinde modal kıyaslara değinerek bunları sembollerle açıklamaya çalışırken⁴⁰ Ebi Salt Dani, *Kitabu Takvimu'z-Zihn* adlı eserinde modal kıyaslara ayrı bir özen göstermiş, örneklerini tablolarla göstermiştir.⁴¹ Fakat Gazali, her ne kadar modal kıyaslara değinmeyip, onları sembollerle ifade etmemiş ise de sembollerden tamamen uzak durmamıştır. Gazali, mantıkçıların anlaşılması zor olan kıyasları sembollerle yani C harfini küçük terim, B harfini orta terim ve A harfini büyük terim yerine kullandıklarını ifade ederek şu örneği vermektedir:

Bütün C'ler B dır

Bütün B'ler A dır

Bütün C'ler A dır.⁴²

Buna göre Gazali'nin mantığı sembollerden soyutladığını ve sembollerin kullanılmasına karşı olduğunu söylemek mümkün değildir. Onun ifadelerinden gerektiğinde sembollerin kullanılmasının ilgili kıyasın anlaşılmasını kolaylaştırabileceği anlaşılmaktadır.

³⁷ Gazali, *Esasu'l-Kiyas*, s. 3.

³⁸ A.g.e., s. 13.

³⁹ Bkz. A.g.e., s. 27-32.

⁴⁰ Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 50.vd.

⁴¹ Bkz. Ebi Salt Dani, a.g.e., s. 29. vd.

⁴² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 137.

2. Kıyasın Şartları

Gazali'ye göre kıyasın şartlarını aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1. İki olumsuz öncülden kıyas yapılamaz. Çünkü orta terim bir şeyden selb edildiğinde onun üzerindeki olumsuzluk veya ispat hükmü selb edilmiş şeye geçmez. Selb, aykırılık gerektirir ve meslub üzerine sabit olan meslubun anh'a geçmez.

Hiçbir insan taş değildir

Hiçbir taş kuş değildir

O halde hiçbir insan kuş değildir, denirse bu sonuç doğrudur. Fakat onun doğruluğu bu kıyasın gerektirdiği bir şey değildir.

Hiçbir insan beyaz değildir

Hiçbir beyaz canlı değildir

O halde hiçbir insan canlı değildir, denirse sonuç doğru olmaz. Görüldüğü gibi bu örnek ile bir önceki örnek şekil olarak aynıdır ancak biri doğru, diğeri ise yanlış sonuç vermektedir.⁴³

Eğer beyaz ile insan arasındaki bağ kaldırılırsa beyaz üzerine olan hüküm hiçbir şekilde insana geçmez. O halde her kıyasta bir olumlu öncül veya olumsuz bir sigada geçmiş olsa bile olumlu hükmünde olan bir öncülün olması gerekir.⁴⁴ Yani iki öncülde biri olumlu olmalıdır, sadece iki olumsuzdan sonuç çıkmaz.

2. Her kıyasta, büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terim bulunmalıdır. Öncüllerde üçten az terim bulunursa kıyas gerçekleşmez.

3. Bir kıyas en az iki öncülde meydana gelir. Bir öncülde ikiden az mana olursa yani konu veya yüklemde biri eksik olursa öncül geçerli olmaz.⁴⁵

4. Kıyasın her üç şeklin de; iki olumsuz, iki tikel, küçük öncülü (önerme) olumsuz ve büyük öncülü tikel olan kıyaslar sonuç vermez.⁴⁶

5. Bir kıyasın gerçekleşebilmesi için öncüller arasındaki bağı kuran orta terimin olması gerekir, orta terim olmazsa kıyas gerçekleşmez.⁴⁷

⁴³ A.g.e., s. 136

⁴⁴ Gazali, a.g.e., s. 137; *Mihakku'n-Nazar*, s. 95,125.

⁴⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 132; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 67; *el-Mustasfa I*, s. 38; *Mihakku'n-Nazar*, s. 90.

⁴⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 69.

⁴⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 38, *Mihakku'n-Nazar*, s. 91; *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 62.

6. Orta terim sonuç önermesinde bulunmamalıdır.

7. İki öncülden biri mutlaka tümel önerme olmalıdır. İki tikel öncülden kesinlikle sonuç çıkmaz.⁴⁸

8. Yükleme yani büyük terim konudan daha genel veya ona eşit olmalıdır. Konunun (küçük terim) yüklemden daha geniş olması düşünülemez. Eğer böyle olursa kıyas yanlış sonuç verir.⁴⁹

3. Kıyasın Çeşitleri

Gazali, temelde kıyası şu dört guruba ayırmaktadır:

1. İktirani (Yüklemli) Kıyaslar.
2. Bitişik (Muttasıl) Şartlı Kıyaslar.
3. Ayrık (Munfasıl) Şartlı Kıyaslar.
4. Hulfi Kıyas.⁵⁰ Bu dört çeşit kıyası inceledikten sonra Gazali'nin değindiği diğer kıyas çeşitleri üzerinde duracağız.

3.1. İktirani (Yüklemli) Kıyaslar

Yüklemli kıyas olarak isimlendirilen İktirani kıyas, kesin kıyas olarak da isimlendirilir.⁵¹ Gazali'ye göre "iktirani kıyas, aralarında ortaklık olan iki önermeyi tek bir tanımda bir araya getirmektir."⁵² İbn Sina'ya göre ise iktirani kıyas ne sonuç ne de çelişğinin öncüllerde açık olarak bulunmadığı kıyastır. Ona göre, istisnâlı kıyas ise ya sonucun bizzat kendisi veya çelişğii öncüllerde açık olarak görülen kıyastır.⁵³

Yüklemli kıyaslar iki öncülden oluşur. Mesela,

Bütün cisimler bileşiktir (müellef).

Bütün bileşikler sonradan (muhtes) değildir.

O halde bütün cisimler sonradan değildir.

⁴⁸ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 95,125.

⁴⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 132. Bkz. Cebr, Ferid, a.g.m., s. 76-77.

⁵⁰ Gazali, s.g.e., s. 131.

⁵¹ A.g.e., aynı yer.

⁵² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 67. Ayrıca Bkz. Ebheri, a.g.e., s. 5-6; Cebr, Ferid, a.g.m, s. 81.

⁵³ İbn Sina, a.g.e., s. 48,77; Bkz. Yaren, T., a.g.e., s. 92.

Bu kıyas iki öncülde her öncül de bir konu ve bir yüklemde oluşmaktadır. Bu öncüllerin kapsadığı terimlerin toplamı dördür. Ancak orta terim her iki öncülde de tekrar edildiği için terimlerin sayısı üç'e iner. Öncüllerde üç'ten az terim bulunursa kıyas gerçekleşmez. Bir kıyas en az iki öncülde meydana gelir. Bir öncülde ikiden az mana olursa, yani konu veya yüklemde biri eksik olursa öncül geçerli olmaz. Öncüllerde konu veya yüklemde birisinin ortak olması gerekir. Böyle olmazsa öncüller arasında uyum (kaynaşma) olmayacağından, onların bir araya gelmelerinden de sonuç çıkmaz.⁵⁴ Mesela, "Bütün cisimler bileşiktir" dense, ikinci öncülde de ne cisimden nede bileşikten bahsedilmeyip, "Bütün insanlar canlıdır" önermesi kullanılırsa bu öncüllerden sonuç çıkmaz.⁵⁵ İbn Sina da Gazali'nin kullandığı bu örneği kullanarak iktirani kıyası açıklamaya çalışır, bu durum Gazali'nin İbn Sina'dan esinlendiği izlenimini vermektedir.⁵⁶

Görüldüğü gibi her kıyasın bölünmesinde üç müfred söz konusudur. Bu müfredler, terim olarak isimlendirilir, üç terimden her birisinin, kendisinin dışındaki şeylerden ayrılması için müfred bir ismi vardır.

Gazali'ye göre, önerme herhangi bir kıyasın parçası kılındığında "öncül (mukaddime)" adını alır. Her iki öncülde de tekrar eden ve ortak olan terime; "orta terim", kıyasın sonucunda konu olarak bulunan terime; "küçük terim", sonuçta yüklem yani yargı olarak bulunan terime de "büyük terim" denir. Kıyasın sonucunda elde edilmesi gerekli olan şey "lazım", kıyas kurulduktan sonra ulaşılan vargı, "sonuç (netice)" olarak çıkmadan önceki durumu ise "istenen (matlup)" olarak adlandırılır.⁵⁷ Zikredilen örnekte, "Bütün cisimler sonradan değildir" önermesindeki "sonradan değildir" terimi, büyük terimdir ve bu aynı zamanda yüklemdir. Konudan daha genel ve konuya eşit olması mümkün olduğu için büyük terim olarak isimlendirilir. Konunun ise yüklemde daha geniş olması düşünülemez, eğer böyle olursa, hüküm yanlış olur. "Bütün canlılar insandır" önermesi böyledir. Bu önerme yanlış, döndürülmüş şekli ise doğrudur.⁵⁸ Örnek olarak sunduğumuz kıyasta üç terim

⁵⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 132; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 67; *el-Mustasfa I*, s. 38; *Mihakku'n-Nazar*, s. 90

⁵⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 132; *el-Mustasfa I*, s. 38; *Mihakku'n-Nazar*, s. 90

⁵⁶ Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 48-49.

⁵⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 68; *Miyaru'l-İlm*, s. 131-133. Bkz. Acem, Refik, a.g.m., s. 33-34.

⁵⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 132.

vardır: Cisim, bileşik (müellef) ve sonradan olma (muhtes). “Bileşik” orta, “cisim” küçük, “sonradan olma” ise büyük terimdir.

“Bütün cisimler bileşiktir” önermesi küçük öncül,
“Bütün bileşikler sonradan değildir” önermesi büyük öncül,
“Bütün cisimler sonradan değildir” önermesi ise sonuçtur.⁵⁹

Gazali, iktirani kıyasa fıkıh ile ilgili ise şu örneği vermektedir:

Bütün sarhoş ediciler içkidir

Bütün içkiler haramdır

O halde bütün sarhoş ediciler haramdır.

Bu örnekte de içki, sarhoş edici ve haram, kıyasın terimleridir. “İçki” orta terim, “sarhoş edici” küçük terim, “haram” ise büyük terimdir. “Bütün sarhoş ediciler içkidir” önermesi küçük öncül, “Bütün içkiler haramdır” önermesi ise büyük öncüdür.⁶⁰ Gazali’ye göre böyle bir kıyasta yanlış bazen öncülden (kefe), bazen ortak terimden (direk), bazen de öncülün orta terime (kefenin direğe) teallukundan meydana gelir.⁶¹

Gazali’ye göre, iki öncülün birleştirilmesine “iktiran”, iki öncülün birleştirilmesi biçimine yani orta terimin öncüllerdeki yerine göre oluşan duruma “şekil” denir. Ona göre, iki öncülün birleştirilmesi üç şekilde gerçekleşir:

Orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem ise, birinci şekil,

Orta terim iki öncülde de yüklem ise, ikinci şekil,

Orta terim her iki öncülde de konu olarak bulunuyorsa, üçüncü şekil meydana gelir.⁶²

Birinci şekil açık olduğu için ikinci ve üçüncü şekiller, birinci şekle irca edilerek açık hale getirilebilir.⁶³ Gazali’ye göre kıyasın her üç şeklinde de bulunması gereken iki durum vardır: Birincisi; Öncüllerde bir tümel önermenin olmasıdır. İki tikel öncülden kesinlikle sonuç çıkmaz. İkincisi ise; İki öncülden biri olumlu olmalıdır. Sadece iki olumsuzdan sonuç çıkmaz. Bunlara ulaşmanın da iki yolu

⁵⁹ A.g.e., s. 133

⁶⁰ Gazali, a.g.e., s. 133-134; *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 61.

⁶¹ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 62.

⁶² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 68-69; *Miyaru'l-İlm*, s. 134; *el-Mustasfa I*, s. 39; *Mihakku'n-Nazar*, s. 92. Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 49.

⁶³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 39; *Mihakku'n-Nazar*, s. 92.

vardır: Biri, dikkat gerektiren noktaları iyice düşünmek diğeri de yabancı sözcüklere aşina olmaktır.⁶⁴ Bir başka ifade ile kıyasın her üç şeklinde de; iki olumsuz, iki tikel, küçük öncülü (önerme) olumsuz ve büyük öncülü tikel olan kıyaslar sonuç vermez.⁶⁵

İktirani kıyas, içinde bulunan önermelerin nitelik ve niceliğine göre “mod” (darb)’lara; orta terimin bulunduğu yere göre de şekillere ayrılır. Gazali, Aristoteles’in yolunu takip ederek iktirani kıyasın üç şeklini ele almıştır. Kendisinden önce bazı mantıkçıların dile getirmekle beraber gereksiz bulduğu ve kendisinden sonra bazı mantıkçıların detaylı olarak ele aldığı kıyasın dördüncü şekline ise hiç değinmemektedir.

3.1.1. Kıyasın Birinci Şekli

Gazali, kıyasın birinci şeklini, *el-Kıstasu'l-Mustakim* adlı eserinde adalet-müsavat ölçüsünün büyük ölçüsü (mizan-ı ekber) olarak isimlendirmekte, örneklerini Kur’an’dan seçerek, kıyasın bu şekline uygulamakta ve bir takım sonuçlara varmaktadır.

Gazali’ye göre bu ölçü, Hz. İbrahim’in ölçüsüdür ve Hz İbrahim, bu ölçüyü Nemrut’a karşı kullanmıştır. Biz de bu büyük ölçüyü Kur’an vasıtasıyla ondan öğreniyoruz. Şöyle ki; Nemrut yaşadığı dönemde uluhiyyet iddiasında bulunuyordu. Ona göre uluhiyyet, her şeye kadir olan demek idi. İbrahim (a.s), ona karşı bu kıyas şeklini Bakara suresinde geçen şu ifadelerle kurmuştur:

İlah, benim ilahımdır.

Çünkü O, dirilten ve öldürenidir.

O, buna kadirdir, sen kadir değilsin.

Nemrut: “Ben de diriltir, öldürürüm”⁶⁶ demişti.

Nemrut bu sözüyle normal yol ile insanı diriltmeyi ve onu bir cellada katlettirmek suretiyle de öldürmeyi kastediyordu. İbrahim (a.s) onun bu cevabı üzerine bu yolla kendisini ikna etmenin güçlüğüne anlayarak başka bir ikna yolunu seçmiştir. Bu da şu ayette ifade edilmektedir:

⁶⁴ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 95.

⁶⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 69.

⁶⁶ Bakara, 258.

“Allah, Güneşi doğudan getirir, haydi sen de onu batıdan getir!” deyince Allah’ı inkar eden Nemrut, şaşırıp kaldı.”⁶⁷

Allah, bu delilleri ise şu ayette övmektedir:

“İşte bunlar, kavmine karşı İbrahim’e verip öğrettiğimiz delillerdir. Biz, dilediğimizi derece derece yükseltiriz. Şüphesiz Rabbin tam hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”⁶⁸

Gazali, bu ayetlerden hareketle şöyle demektedir: “İşte bundan dolayı bildim ki, huccet ve burhan, İbrahim (a.s)’ın sözünde ve ölçüsündedir. İbrahim (a.s)’ın ölçüsüne baktım, gördüm ki bu huccette, birbiriyle imtizaç etmiş ve ikisinden bir sonuç çıkmış iki öncül var. Bu sonuç marifet’tir. Çünkü Kur’an’ın temeli, az söz ile çok şey ifade etme esasına dayanmaktadır.”⁶⁹

Zikredilen ayetin tam kıyas şekli ise şöyledir:

Güneşi doğurmaya kadir olan her zat İlahdır.

Benim İlahım güneşi doğdurmaya kadirdir.

O halde İlah benim İlahımdır.

Gazali’ye göre “İlah, güneşi doğdurmaya kadir olandır” öncülünden şüphe edilemez. Çünkü münazara yapmakta olan İbrahim (a.s) ile Nemrut ve herkese göre İlah, her şeye kadir olandır. Güneşi doğurmak ise bu her şey cümlesindedir. Bu, ittifakla kabul edilen bir öncüdür. “Güneşi doğurmaya kadir olan Allah’tır” öncülü ise müşahede ile bilinmektedir. Çünkü Nemrut’un da, Allah’ın dışındaki diğer bütün varlıkların da güneşi doğdurmaktan ve hareket ettirmekten aciz oldukları hissen müşahede edilmektedir. O halde ittifakla kabul edilen birinci öncül ile müşahedeyle bilinen ikinci öncülün bilinmesinden Nemrut’un, güneşi doğdurmağa muktedir olamadığı sonucu çıkmaktadır.⁷⁰

Gazali, bu ölçünün sadece Nemrut’un ilahlığını reddetmek için değil, bütün konularda kullanılabileceğini ifade ederek şöyle der: “Bir terazi ile altını tartabilen birisi, aynı terazi ile gümüşü ve diğer eşyaları da tartabilir. Çünkü altın, altın olduğu için değil, bir miktar ifade ettiği için tartılabilir. Gümüş ve diğer şeyler de birer

⁶⁷ Bakara, 258.

⁶⁸ En’am, 83.

⁶⁹ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 30; Bkz. Acem, Refik, a.g.e., s. 163.

⁷⁰ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 31. Bkz. Cebr, Ferid, a.g.m., s. 75.

miktar ifade etmektedir. O halde bunlar da aynı terazi ile tartılabilir.”⁷¹ Ona göre burhandan bu sonucun elde edilmesinin sebebi nitelik (sıfat) üzerine olan hükmün, nitelenen (mevsuf) için de geçerli olmasıdır. Bu zorunlu bir şeydir ve İbrahim (a.s)’ın Nemrut’ta karşı kullandığı delilde açıkça görülmektedir. Şöyle ki;

Benim Rabbim Güneşi doğdurandır.

Güneşi doğduran ise İlahtır.

O halde benim Rabbim İlahtır.

Doğduran kelimesi Rabb’in niteliğidir. “Güneşi doğduran İlahtır” demekle Rabb’in niteliği olan doğdurana ilahlık hükmü verilmiş olur. O halde bunda doğduranın niteleneni olan Rabb’a ilahlık hükmünün verilmesi gerekir. İşte bir şeyin niteliği ve niteliğine ait bir hükmün gerçekleştiği bilinirse, bu iki bilgiden üçüncü bir bilgi meydana gelir ki, o da nitelik için gerçekleşen aynı hükmün nitelenen için de zorunlu olarak gerçekleşmesidir.⁷²

Gazali, kıyasın bu şekilde bilinen ölçülerin evveli olduğunu ifade eder. Ona göre bunlar ya his ya tecrübe veya tabii akıl ile bilinir. Evvelilerde nitelik için gerçekleşen bir hüküm mutlaka nitelenen için de gerçekleşir. Gazali, bu durumu izah etmek için kendisine muhatap olarak seçtiği biriyle arasında geçen şu hayali diyalogu zikreder: Mesela önünden karnı şişkince bir katırın geçtiğini gören bir kimse şöyle diyebilir:

Bu katır hamiledir.

Gazali- Katırın kısır olduğunu ve hamile kalmayacağını bilmiyor musun?

Öteki- Evet, bunu tecrübe ile biliyorum.

Gazali- Bu geçenin katır olduğundan emin misin?

Öteki- Evet o, katırdır. Bunu his ve müşahede ile biliyorum.

Gazali- Şimdi onun hamile olmadığını biliyor musun?

Gazali, yukarıdaki diyalogu zikrettikten sonra biri tecrübeye diğeri de hisse dayanan iki öncül bilindikten sonra söz konusu olan kimsenin, katırın hamile olmadığı hususunda şüpheye düşmesinin mümkün olmadığını, aksine kendisinde

⁷¹ Gazali, a.g.e., s. 32.

⁷² A.g.e., s. 33. Ayrıca bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 134-136.

önceden bulunan tecrübi ve hissi bilgilerden dolayı onun hamile olmadığına dair zorunlu bir bilgi var olduğunu ifade eder.⁷³

Nitelik için gerçekleşen bir hükmün nitelenen için de gerçekleşmesinin sebebini Gazali, şöyle açıklar: “Mesela, “Bu bir katırdır” dense bu bir nitelendirir. Burada “katır” niteliklidir. Tekrar “Her katır kısırdır” dense, bu da birinci önermede bir “nitelik” olan “katır” kelimesini kısırlık hükmüyle hükümlenektir. Bu ifadelerden “katır” niteliği ile nitelenen hayvana “kısırlık” hükmünün yüklenmesi gerektiği ortaya çıkar. Bu, zorunlu bir durumdur. Kendisinden hiçbir şekilde şüphe edilmez. Kıyasın bu şeklinin temel şartı, niteliğin nitelenene eşit veya ondan daha genel olmasıdır.”⁷⁴

Öncüller kabul edildikten sonra sonuçta şüpheye düşülmez. Fakat eğer öncüllerde şüpheye düşülürse, onları bilmek başka öncülleri bilmeyi gerektirir. Böylece kendilerinde şüpheye düşülmesi imkansız olan evveli bilgilere kadar gidilir. Çünkü gizli ve evveli bilgiler, açık ve derin ilimlerin esasıdır. Evveli ilimler birer tohum mesabesinde. Fakat onlardan ancak öncüller arasında uygun bir birleştirme yapabilenler faydalanabilirler.⁷⁵

Kıyasın birinci şeklinde orta terim, iki öncülden birinde yüklem diğerinde konu olmalıdır.⁷⁶ Mesela;

Her cisim bileşiktir.

Her bileşik hadistir.

O halde her cismin hadistir.

Öncüller bu şekilde kabul edildiğinde sonucun böyle çıkması zorunlu olur.⁷⁷

Bu kıyasta biri “Her nebiz sarhoş edicidir” diğeri “Her sarhoş edici haramdır” şeklinde iki öncül vardır. Her öncüllün ise biri “mübtada” diğeri “haber” olmak üzere iki parçası vardır. Mübtada, “konu”, haber ise “yüklem”dir.⁷⁸ Daha önce de ifade edildiği gibi bir kıyasın gerçekleşebilmesi için öncüller arasındaki bağı kuran orta terimin olması gerekir, orta terim olmazsa kıyas gerçekleşmez. Şöyle ki; “Her nebiz

⁷³ Gazali, *el-Kıyasu'l-Mustakim*, s. 33-34.

⁷⁴ A.g.e., s. 34.

⁷⁵ A.g.e., s. 37.

⁷⁶ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 90.

⁷⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 37-38; *Mihakku'n-Nazar*, s. 90; *Esasu'l-Kıyas*, s. 27.

⁷⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 38; *Mihakku'n-Nazar*, s. 90

sarhoş edicidir” dense ve ikinci öncülde de gerek nebiz ve gerekse sarhoş ediciye değinilmeksizin “Gasp edilen şey tazmin edilir” veya “Alem hadistir”, “Öldürmek haramdır” dense, iki öncül arasında hiçbir bağ kurulamaz. Bu nedenle zorunlu olarak kıyasta bulunan dört parçadan birinin tekrarlanması gerekir. Tekrar edilen şey “orta terim (illet)” olarak isimlendirilir. Gazali’ye göre tekrar edilen bu şeyin, “niçin” sorusuna cevap verilirken kullanılan “çünkü” terimine bitişik olması da mümkündür. Mesela “Niçin nebiz haramdır” denirse, “Çünkü o sarhoş edicidir” şeklinde cevap verilir, “Çünkü o nebizdir” veya “Çünkü o haramdır” denemez. “Çünkü” teriminin bitiştiği şey orta terim olur.⁷⁹

Sonuçta, “Öyleyse nebiz haramdır” deneceğine göre, “nebiz” durumunda olan şeyleri “konu”, “haram” mesabesinde sayılan şeyleri ise “yüklem” olarak adlandırmak ve her iki öncül için bu ikisinden iki ayrı isim türetmek gerekir. Orta terim, her iki öncülde de tekrarlandığı için ondan türetme yapılmaz. Konuyu içeren öncüle (Her nebiz sarhoş edicidir) birinci öncül, yüklemi içeren öncüle de (Her sarhoş edici haramdır) ikinci öncül denir. Birinci ve ikinci şeklindeki isimlendirme sonuçtan hareketle yapılır. Sonuçta önce nebiz, sonra haram zikredilerek “Öyleyse her nebiz haramdır” denir.⁸⁰

Kısaca bu şeklin özü şudur: Tümel olumlu bir önermenin yüklemelerine ait hüküm, zorunlu olarak önermenin konularının da hükmüdür. Yüklem hakkındaki hükmün olumlu olması veya olumsuz olması ya da konunun tümel veya tikel olması bu durumu değiştirmez. Bundan dört mod (darb) sonuç olarak çıkar ve bu sonucun gereği açıktır; “İnsan canlıdır” önermesi doğru olursa, önermede yüklem olarak bulunan canlı terimi için; “taş değildir”, “duyu sahibidir” şeklinde verilen hükümlerin önermede konu olarak bulunan insan için de geçerli olması gerekir.⁸¹ Çünkü insan kavramı, zorunlu olarak canlı kavramının içerisinde yer alır. Canlı için doğru olan her hüküm, zorunlu olarak onun bazı tikelikleri için de doğru olmalıdır.

Bu şeklin dört modu ise şöyle sıralanabilir:

⁷⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 38; *Mihakku'n-Nazar*, s. 91. Değişik örnekler için Bkz. *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 62-63. *Makasıdu'l-Felasife*, s. 68. Gazali'ye göre, her iki öncül arasında da ortak olan bu şeye “ölçünün direği (mizanul ‘umud)” denir. Bkz., *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 62-63.

⁸⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 38; *Mihakku'n-Nazar*, s. 91.

⁸¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 70.

Birinci Mod: İki tümel olumlu öncülden meydana gelir.⁸² Mesela;

Her cisim bileşiktir (müellef).

Her bileşik olan sonradan değildir.

O halde her cisim sonradan değildir.⁸³

Bütün sarhoşluk veren şeyler şaraptır.

Bütün şaraplar haramdır.

O halde bütün sarhoşluk veren şeyler haramdır.⁸⁴

Görüldüğü gibi bu mod iki tümel olumlu öncülden meydana gelmekte ve sonucu da tümel olumlu olmaktadır.

İkinci Mod: Büyük öncülü olumsuz olan iki tümel öncülden meydana gelir, özü itibariyle birinci şekildir. Fakat önermeyi olumsuz kılmak için “sonradan değildir (muhtes)” ifadesi, öncesiz (kadim) değildir ifadesi ile değiştirilmektedir. Örnek:

Bütün cisimler bileşiktir.

Hiçbir bileşik öncesiz değildir.

O halde hiçbir cisim öncesiz değildir.⁸⁵

Bütün sarhoşluk veren şeyler şaraptır.

Hiçbir şarap helal değildir.

O halde hiçbir sarhoşluk veren şey helal değildir.⁸⁶

Üçüncü Mod: Birinci mod'un aynısıdır. Fakat birinci öncülde konu tikel kılınmalıdır. Bu durum hükümde değişiklik meydana getirmez. Çünkü her tikel kendine izafe edilenle tümel olur. Tikelin bütün yüklemelerine dair hüküm, bu tikelin de hükmüdür. Örnek:

Bazı varlıklar (cisim) bileşiktir.

Bütün bileşikler sonradan değildir.

O halde bazı varlıklar sonradan değildir.⁸⁷

⁸² Gazali, a.g.e., 71; *Miyaru'l-İlm*, s. 135.

⁸³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 71; Ebheri, a.g.e., s. 5

⁸⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 149.

⁸⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 71; *Miyaru'l-İlm*, s.136; Ebheri, a.g.e., s. 5.

⁸⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 149.

⁸⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 71; *Miyaru'l-İlm*, s. 135; Bkz. Ebheri, a.g.e., aynı yer.

Bazı içecekler şaraptır.

Bütün şaraplar haramdır.

O halde bazı içecekler haramdır.⁸⁸

Bu kıyaslar küçük öncülü tikel, büyük öncülü tümel olan iki olumlu öncülden oluşturulmuştur. Sonucu da tikel olumludur.

Dördüncü Mod: Üçüncü mod'un aynısıdır, fakat büyük öncül olumsuz kılınmakta ve olumluluk sigası olumsuzza dönüştürülmektedir. Küçük öncül ise üçüncü mod'da olduğu gibi tikel olumlu olarak kalmaktadır. Örnek;

Bazı varlıklar bileşiktir.

Hiçbir bileşik ezeli değildir.

O halde bazı varlıklar ezeli değildir.⁸⁹

Bazı içecekler şaraptır.

Hiçbir şarap helal değildir.

O halde bazı içecekler helal değildir.⁹⁰

Görüldüğü gibi bu kıyaslar, küçük öncülü tikel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuz önermelerden oluşturulmuş, sonucu da tikel olumsuz olarak gerçekleşmiştir.

Zikredilen bu modlar dışında sonuç vermeyen on iki mod kalmaktadır. İktirani kıyasın her bir şekilden on altı mod meydana gelmektedir. Çünkü küçük önermenin; olumlu, tümel veya tikel; olumsuz, tümel veya tikel olması mümkündür. Bunların toplamı dört etmektedir. Bunların her birine dört büyük önerme eklendiğinde (4x4'ten) 16 mod elde edilir. Küçük öncülün olumlu olması şart olduğundan, iki olumsuz ve olumsuz üzerine kurulan sonuçlar bunun dışında kalır. Böylece 8 mod iptal edilmiş olur. Geriye iki olumlu kalır. Küçük tümel olumluya dört büyük önerme izafe edilir, bunların iki tanesi zorunlu olarak tikel olacaktır ve bu ikisi de geçersiz olacaktır. Bu şekilde bulunan büyük önermenin tümel olması şart koşulduğundan, geriye altı mod kalır. Küçük tümel olumlu ise ne olumlu ne de olumsuz büyük tikel önermeye izafe edilemez. Çünkü iki tikel önermeden kıyas yapılamaz. Bundan da

⁸⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 149.

⁸⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 72; *Miyaru'l-İlm*, s. 136; Ebheri, a.g.e., aynı yer

⁹⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 149

geriye kalan altı mod'un ikisi daha düşer ve geriye dört mod kalır.⁹¹ Geriye kalanların tasviri ve oluşum şekillerinin şeması şöyledir.

Birinci şeklin türlerinin sınırları ve sonuçları

⁹¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 72-73. *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıdu'l-Felasife)*, (çev. Cemaleddin Erdemci), Ankara, 2001, s. 70.

Küçük	Örneği	Büyük	Örneği	Sonuç
Tümel olumlu,	Her A, B'dir.	Tümel olumlu,	Her B, C'dir.	Tümel olumlu sonuç verir: Her A, C'dir.
Tümel olumlu,	Her A, B'dir.	Tümel olumsuz,	Hiçbir B, C değildir.	Tümel olumsuz. Hiçbir A, C değildir.
Tümel olumlu,	Her A, B'dir.	Tikel olumlu,	Bazı B, C'dir.	Bu mod akimdir çünkü büyük önerme tikeldir.
Tümel olumlu,	Her A, B'dir	Tikel olumsuz	Bazı B, C değildir.	Önceki sebepten bu da akimdir.
Tikel olumlu,	Bazı A, B'dir.	Tümel olumlu,	Her B, C'dir.	Tikel olumlu sonuç verir: Bazı A, C'dir.
Tikel olumlu,	Bazı A, B'dir.	Tikel olumlu,	Bazı B, C'dir.	Bu akimdir. Çünkü iki öncül de tikeldir.
Tikel olumlu,	Bazı A, B'dir.	Tikel olumsuz,	Her B, C değildir.	Önceki sebepten bu da akimdir.
Tümel olumsuz,	Bazı A, B'dir.	Tümel olumsuz,	Hiçbir B, C değildir.	Tikel olumsuz sonuç verir: Her A, C değildir.
Tümel olumsuz,	Hiçbir A, B değildir.	Tümel olumlu,	Her B, C'dir.	Akimdir. (sonuçsuz)
Tümel olumsuz,	Hiçbir A, B değildir.	Tikel olumlu,	Bazı B, C'dir.	Akimdir.
Tümel olumsuz,	Hiçbir A, B değildir.	Tümel olumsuz,	Hiçbir B, C değildir.	Akimdir.
Tümel olumsuz,	Hiçbir A, B değildir.	Tikel olumsuz,	Her B, C değildir.	Akimdir.
Tikel olumsuz,	Her A, B değildir.	Tümel olumlu,	Her B, C'dir.	Akimdir.
Tikel olumsuz,	Her A, B değildir.	Tikel olumlu,	Bazı B, C'dir.	Akimdir.
Tikel olumsuz,	Her A, B değildir.	Tümel olumsuz,	Hiçbir B, C değildir.	Akimdir.
Tikel olumsuz,	Her A, B değildir.	Tikel olumsuz,	Her B, C değildir.	Akimdir. ⁹²

⁹² Gazali, a.g.e., s. 74. *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıdu'l-Felasife)*, (çev. Cemalettin Erdemci), s. 71.

Gazali, bu tablo ile kıyasın birinci şeklinden olan kıyasların sonuç veren ve vermeyenleri ayrıca öncüllerim tümel, tikel, olumlu veya olumsuz olma durumlarını ortaya koymaktadır. Hüseyin Atay, “Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair” adlı makalesinde kıyasın üç şekline ve Gazali’nin ele almadığı kıyasın dördüncü şekline ait benzer tablolar ortaya koymuştur.⁹³

Gazali kıyasın birinci şeklinin on altı moddan sadece dört modunun sonuç vermesinin nedenlerini de irdelemektedir. Ona göre küçük tümel olumlu öncül, iki büyük tikel ile değil, büyük tümel olumlu ve büyük tümel olumsuzla sonuç verir. Küçük tikel olumlu öncül ise büyük tümel olumlu ve büyük tümel olumsuzla sonuç verir. İki büyük tikel ile sonuç vermez.

Küçük tümel olumlu ve küçük tikel olumlu öncüle dört büyük önerme yüklenildiğinde, sekiz mod elde edilir, bunlardan dört tanesi geçersizdir. Çünkü büyük önermeler tikelden oluşturulmuştur. Oysa hükmün konuya geçmesi için büyük önermelerin, tümel olması gerekir. Geriye tümel ve tikel, iki küçük olumsuz önerme kalmaktadır. Bunların her birine dört nicelikli önermeden (mahsurat-ı erbaa) dört büyük önerme eklenir. Küçük önermedeki halelden dolayı hiçbiri sonuç vermez. Çünkü yüklem için gerçekleşen hüküm, konuya da geçtiği için önermenin olumlu olması şarttır. Oysa olumsuz yükleme, konu arasında farklılık (mubayenet) vardır. Böyle bir durumda yüklem hükmü, konuya geçmez. Mesela, “İnsan taş değildir” dedikten sonra ister olumlu ister olumsuz, taş için ne hükümde bulunulursa bulunulsun, bu hüküm insana yani konuya geçmez. Çünkü olumsuzlukla, insan ile taş birbirlerinden ayrılmıştır.⁹⁴

Kıyasın bu şekilde sonucun doğrulanabilmesi şu şartlar gereklidir:

1. Birinci öncüllün (küçük öncül) olumlu olması gerekir. Eğer birinci öncül olumsuz olursa sonuç çıkmaz. Mesela, “Hiçbir sirke sarhoş edici değildir” ve “Her sarhoş edici haramdır” dendiği zaman, sirke hakkında herhangi bir sonuç çıkmaz. Çünkü bu öncüllerde “sarhoş edici” ve “sirke” arasında bir aykırılık meydana gelmiş olur. Dolayısıyla sarhoş edici hakkında verilen hüküm sirke için geçerli olmaz.

⁹³ Bkz. Atay, Hüseyin, “Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair”, A.Ü.İ.F Dergisi, C. XVI, s. 42-45.

⁹⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 75-76; *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıdu'l-Felasife)*, (çev. Cemaleddin Erdemci), s. 72. Ayrıca bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 114-118.

2. İkinci öncülün (büyük öncül) tümel olması gerekir. Böylece konu, ikinci öncülün tümelliği sebebiyle bu öncüle dahil olur. Mesela, “Her ayva yenilir”, “Bazı yenilenler ribevidir” dendiğinde, bundan ayvanın ribevi olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü bazı yenilen şeyler hakkında verilen hükmün, ayvayı içine alması zorunlu değildir. Ancak “Her yenilen ribevidir” denirse, bu hüküm ayva hakkında da geçerli olur. Bu iki şart gerçekleşmezse, iki öncül onaylandığı halde sonuç gerekmebilir.⁹⁵

3. Orta terim ilk öncülde yüklem, ikinci öncülde konu olmalıdır.

Kıyasın birinci şekli, söz konusu şartlar gerçekleştiğinde en üstün şekil olarak kabul edilir. Bu şekli diğer şekillerden daha üstün kılan önemli özelliklerden biri de dört ayrı şekilde yani tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz olarak sonuç verebilmesi ve öncüllerinden hiçbirinin tikel olumsuz olmayışıdır.⁹⁶ Gazali, bu şeklin üstünlüğünü *Makasıdu'l-Felasife* adlı eserinde iki esasa dayandırmaktadır, birincisi; bu şeklin başka şekillere irca edilmemesi, ikincisi de *Miyaru'l-İlm*'de de zikredildiği gibi bu şeklin dört ayrı şekilde sonuç verebilmesidir.⁹⁷ Birinci şeklin mükemmelliği ile ilgili benzer ifadeleri Ebi Salt Dani de görmekteyiz.⁹⁸

3.1.2. Kıyasın İkinci Şekli

Gazali, kıyasın ikinci şekline “ikinci nazım” dediği gibi “orta ölçü” de demektedir. *el-Kıyasu'l-Mustakim* adlı eserinde kıyasın diğer şekillerinde olduğu gibi bu şekli de diğer mantık eserlerinden daha farklı ele alan Gazali, bu eserde kıyasın modlarına değinmeksizin ana hatlarıyla kıyasın ikinci şekli üzerinde durmakta ve kıyasın diğer şekillerinde olduğu gibi örneklerini Kur'an'dan seçmektedir. Ona göre kıyasın ikinci şekli de İbrahim (a.s)'a aittir. Nitekim; “..Ben böyle sönüp batanları Tanrı diye sevmem”⁹⁹ demiştir.

Bu ayetin kıyas formu ise şöyledir:

Ay batar, değişir.

⁹⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 39; *Mihakku'n-Nazar*, s. 92; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 70; *Miyaru'l-İlm*, s. 137,147.

⁹⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 147

⁹⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 70, Acem, Refik, a.g.e., s. 120.

⁹⁸ Bkz. Ebi Salt Dani, a.g.e., s. 23.

⁹⁹ En'am, 76.

İlah batmaz, değişmez.

O halde Ay İlah değildir.

Gazali'ye göre Kur'an'ın temeli, az sözle çok şey ifade etme esasına dayandığı için bu şekil kısaca ifade edilmiştir. Ay'ın İlah olmadığını kesinlikle ifade etmek ancak birinci ve ikinci öncüllerin bilinmesiyle mümkündür.

Ay batar, değişir (birinci öncül),

İlah batmaz, değişmez (ikinci öncül),

Bu iki öncül bilindikten sonra, Ay'ın İlah olmadığı sonucu kesinlikle ortaya çıkar. Bu iki öncülden birincisi olan "Ay'ın batması ve değişmesi" his ile bilinirken ikinci öncül, İbrahim (a.s)'da meydana gelen bilgidir. Çünkü her ne kadar onun için bu bilgi evveli olmasa da o, "İlah'ın değişmeyeceğini" biliyordu. Gazali'ye göre bu bilgi şu iki öncülden faydalanılarak elde edilmiştir:

İlah değişmez.

Her değişen hadistir.

İbrahim (a.s), söz konusu kıyasla ölçmeyi kendisindeki bilgilere dayanarak yapmıştır.¹⁰⁰

Kıyasın ikinci şekli hakkında Gazali şöyle der: "Birbirinin misli olan iki şeyden birinde bulunan bir nitelik diğerinde bulunmazsa, bu iki şey birbirine zıttır. Yani bu iki şeyden biri, kendi niteliğini diğerinden selbeder. O, bu nitelikle nitelenmez. Adalet-müsavat ölçülerinden büyük ölçünün (iktirani kıyasın birinci şekli) tarifine göre, "daha genel için verilen bir hüküm, daha özel olanı kapsar ve onun için de geçerli" iken, orta ölçünün (ikinci şekil) tarifinde ise durum şöyledir: İki şeyden birinde yokluğu söylenen bir nitelik diğerinde gerçekleşirse, kendisinde bu nitelik bulunmayan şey diğerine zıttır. Mesela, "İlah değişmez, halden hale dönmez", "Ay ise değişir halden hale döner" önermelerinde İlah ile Ay arasında bir zıddiyeti gerektirir ki bu, Ay'ın İlah olmaması, İlahın da Ay olmaması demektir."¹⁰¹

Gazali, Allah'ın İbrahim (a.s)'a uyması için, Muhammed (a.s)'a bu ölçü ile ölçmeyi Kur'an'ın bir çok yerlerinde öğrettiğini ifade ederek şu iki örnek üzerinde durmaktadır:

Birincisi, Allah'ın, Nebisine şu sözüdür:

¹⁰⁰ Gazali, *el-Kıstasul-Mustakim*, s. 41. Bkz. el-Esitaz Teysir Şeyh el-Ard, a.g.m., s. 608

¹⁰¹ Gazali, a.g.e., s. 42. Bkz. Acem, Refik, a.g.m., s. 42

“Yahudi ve Hıristiyanlar, “Biz Allah’ın oğulları ve sevgilileriyiz” dediler. De ki: Öyleyse niçin Allah sizi günahlarınız yüzünden azaplandırıyor? Hayır, siz O’nun yarattığından birer beşersiniz. O, dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Göklerin, yer’in ve bunlar arasındakilerin mülkü Allah’ındır. Son dönüş de Onadır.”¹⁰²

Bu ölçünün tam şekli şöyledir:

Oğullar azap olunmazlar.

Siz ise azap olunuyorsunuz.

O halde siz, oğullar değilsiniz.

Burada iki öncül vardır:

1. Oğulların azap olunmayışı. Bu öncül tecrübe ile bilinir.

2. Onların azap olunmakta oluşu. Bu öncül de müşahede ile bilinir.

Bu iki öncülden de zorunlu olarak, “onların Allah’ın oğulları olmadıkları” sonucu çıkar.

İkinci örneğimiz de Allah’ın şu kelimidir:

De ki: “Ey Yahudiler eğer insanlar arasında yalnızca kendinizi Allah’ın dostu zannediyorsanız, haydi ölümü temenni edin, samimi iseniz. Ama onlar, yaptıkları işler yüzünden ölümü asla temenni etmezler. Allah zalimleri bilir.”¹⁰³

Bu ayete göre Yahudiler, Allah’ın dostu olduklarını iddia etmektedirler. Oysa bilinmektedir ki dost dostu kavuşmayı arzular. Yine bilinmektedir ki Yahudiler, Allah’a kavuşmaya vesile olan ölümü istememektedirler. Bundan, zorunlu olarak “Yahudiler Allah’ın dostu değillerdir” sonucu çıkar.¹⁰⁴

Bu kıyasın tam şekli şöyledir:

Her dost, dostuna kavuşmayı arzular.

Yahudiler, Allah’a kavuşmayı arzulamamaktadırlar.

O halde Yahudiler Allah’ın dostu değillerdir.

Temenni, arzulama dostun niteliğidir. Yani Allah’ın dostu Ona kavuşmayı temenni eder, arzular. Bu nitelik, Yahudilerde yoktur. O halde Allah’ın dostu ile Yahudi birbirine zıttır. Çünkü birinde bulunan bir nitelik, diğerinde

¹⁰² Maide, 18.

¹⁰³ Cuma, 6, 7.

¹⁰⁴ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 43.

bulunmamaktadır. Buna göre Allah'ın dostu, Yahudi; Yahudi de Allah'ın dostu olamaz.

Gazali'ye göre, kıyasın ikinci şeklinin kullanıldığı pek çok ilmi konu vardır. Allah'ı bilmenin yollarından birisi de, Onun şanına layık olmayan niteliklerden münezzehe olduğunu bilmektir. Allah'ı, şanına layık olmayan şeylerden tenzih etmenin bütün yolları bu ölçüden geçer. Nitekim İbrahim (a.s), şanına layık olmayan niteliklerden Allah'ı tenzih hususunda bu ölçüyü kullanmıştır. Aynı zamanda onunla ölçmeyi bize de öğretmiştir. Çünkü bu ölçü ile Allah'ın cisim olmadığı esası bilinir, Ondan cisimlik nefyedilir.¹⁰⁵ Mesela,

Araz diri değildir, alim değildir.

İlah ise diridir, alimdir.

O halde İlah araz değildir.

Allah'ı, şanına layık olmayan diğer niteliklerden takdis ve tenzih etmek de aynı şekilde iki öncülün imtizacıyla bilinir. Bu iki öncülden birinin özelliği, niteliği selbedici olması yani o niteliğin Allah'ta bulunmadığını ifade etmesidir. Diğer öncülün de niteliği ispat edici olması yani o niteliğin Allah'ta var olduğunu ifade etmesidir.¹⁰⁶

Söz konusu kıyas şeklinde orta terim öncüllerin birinde konu diğerinde yüklem veya ikisinde de konu olmayıp, her iki öncülde de “yüklem” olmalıdır.¹⁰⁷ Mesela,

Allah bileşik değildir.

Her cisim bileşiktir.

O halde Allah cisim değildir.

Bu kıyasta üç kavram vardır: “Allah”, “bileşik” ve “cisim.” Tekrarlanan kavram “bileşik” kavramıdır aynı zamanda bu kavram “orta terim” (illet)dir. Birinci şekildeki “sarhoş edici”nin aksine “bileşik”, her iki öncülde de haber ve hüküm (haber de, hüküm de yüklem anlamındadır) olarak bulunmaktadır. Zira birinci şekilde “sarhoş edici”, bir öncülde yüklem, diğerinde de konu olarak bulunuyordu. Kıyasın bu şekilde birinci öncülde olup, ikinci öncülde olmayan şeyler birbirlerine

¹⁰⁵ Gazali, a.g.e., s. 44.

¹⁰⁶ A.g.e., s.45.

¹⁰⁷ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 92; *el-Mustasfa I*, s. 39.

aykırıdır. Bileşiklik, cisim için geçerli olduğu halde Allah için geçerli değildir. Yani Allah cisim olmadığı gibi, cisim de Allah olamaz.¹⁰⁸

Kıyasın bu şekilden sonucun elde edilmesi, döndürme (aks) yoluyla ilk şekle irca ile açıklanabilir. Bu durumda olumsuz önermenin döndürülmesi gerekir; o da tümel olumsuzdur. Tümel olumsuz ise tümel olumsuz olarak döndürülür. “Hiçbir ezeli bileşik değildir” önermesi doğru olduğunda “Hiçbir bileşik ezeli değildir” önermesi de doğru olur. Bu öncül, öncekinin döndürülmüş şeklidir. Kendisine, “Her cisim bileşiktir” önermesi ilave edilerek birinci şekle dönülebilir.¹⁰⁹

Bu şeklin faydası, bir tek şey ile iki şey hakkında hüküm vermeye raci olmasıdır. Halbuki, haklarında bir tek şey ile hüküm verilen iki şeyden birisiyle diğerinden haber verilmesi zorunlu değildir. Nitekim biz, siyahlık ve beyazlık üzerine bir tek şey ile yani “renklilik” ile hükmediyoruz. Buradan hareketle, siyahı anlatırken onun beyaz olduğu söylenemeyeceği gibi, beyazı anlatırken de onun siyah olduğu söylenemez. Bu husus kıyas şekline döküldüğünde şöyle ifade edilir:

Her siyah bir renktir.

Her beyaz bir renktir.

Bu öncüllerden her siyahın beyaz, her beyazın siyah olduğu sonucu çıkarılamaz. Demek ki, biri hakkında, diğeri hakkında verilen haberin olumsuz biçimiyle haber verilebilen iki şey arasında bir farklılığın bulunması gerekir ki, bu farklılık öncüllerden birinin olumsuz olmasıdır.¹¹⁰

Kısaca bu şeklin özü şudur; bir hükmün konuya değil, yalnızca yükleme yüklenmesine imkan tanıyan önerme olumlu değil, olumsuz önermedir. Çünkü bu önerme olumlu olursa, birinci şekilde olduğu gibi, yüklem için geçerli olan hüküm, konu için de geçerli olur. “Bütün olumlu önermelerin yüklemelerine ait hüküm, konu için de geçerlidir” dedikten sonra yüklem hakkında verilen bir hükmün konu hakkında verilmediğini görürsek, önermenin olumlu değil, olumsuz olduğunu anlarız. Çünkü önerme olumlu olsaydı, yüklem hükmü konuda da bulunurdu.

Bu ikinci şekil, birinci şekilde olduğu gibi on altı moddan sadece dört mod olarak sonuç vermektedir.

¹⁰⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 39; *Mihakku'n-Nazar*, s. 93.

¹⁰⁹ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 93; *el-Mustasfa I*, s. 40

¹¹⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 40; *Mihakku'n-Nazar*, s. 94. Ayrıca bkz. *el-Kıstasul-Mustakim*, s. 70

Birinci Mod: Küçük öncülü tümel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuz olmalıdır. Bu modda büyük önerme döndürme ile kıyasın birinci şekline döner. Bu kıyasların ikinci şekil olarak isimlendirilmesinin sebebi, ikinci şeklin açıklanmasında birinci şeklin ircasına ihtiyaç duyulmasıdır.¹¹¹ Kıyasın bu şekline şöyle bir örnek verilebilir:

Bütün cisimler bölünendir.

Hiçbir nefis bölünen değildir.

O halde hiçbir cisim nefis değildir.

Bu kıyasta “Hiçbir nefis bölünen değildir” önermesi tümel olumsuzdur ve tümel olumsuz olarak döndürülür. Mesela, “Hiçbir bölünen nefis değildir” önermesindeki “bölünen” ifadesi, yukarıda küçük önermenin yüklemi olduğu halde, burada büyük önermenin konusu olmakta ve birinci şekle dönmektedir.¹¹² Bu mod’a fıkıh ile ilgili olarak da şöyle bir örnek verilebilir:

Bütün giyilecek şeyler metre ile ölçülebilirdir.

Hiçbir ribevi metre ile ölçülebilir değildir. (döndürme ile)

O halde hiçbir giyilecek şey ribevi değildir.

Bu mod, kıyasın birinci şeklinin ikinci moduna irca edilir.¹¹³

İkinci Mod: Küçük öncülü olumsuz, iki tümel öncülden meydana gelmektedir.¹¹⁴ Mesela,

Hiçbir ezeli bileşik değildir.

Bütün cisimler bileşiktir.

O halde hiçbir ezeli cisim değildir.

Küçük önermeyi döndürerek büyük önerme yapabiliriz. Şöyle ki;

Hiçbir bileşik ezeli değildir.

Bütün cisimler bileşiktir.

O halde hiçbir cisim ezeli değildir.

¹¹¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 139.

¹¹² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 77; *Miyaru'l-İlm*, s. 138.

¹¹³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 149.

¹¹⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 78; *Miyaru'l-İlm*, s. 139.

Sonra da bu sonucu döndürürüz. Çünkü sonuç, tümel olumsuzdur. Bundan da; “Hiçbir ezeli, cisim değildir” sonucu elde edilir.¹¹⁵

Küçük önerme tümel olumsuz, büyük önerme tümel olumlu, sonuç ise tümel olumsuzdur. Orta terim olan “bileşik” ifadesi ezeli terimine olumsuzlukla, cisim terimine de olumlulukla yüklem olmuştur. Böylece aralarında bir aykırılık (tebayün) ortaya çıkmıştır.

Tümel olumsuz olan küçük önerme döndürüldüğünde yine tümel olumsuz önerme elde edilir ve bu durumda yüklem, konu olur. Kendisinde orta terimin olduğu birinci şekle döner, iki öncülünden biri için konu, diğeri için yüklem olur.¹¹⁶ Bu mod’da aynı şekilde kıyasın birinci şeklinin ikinci moduna döndürülür.¹¹⁷

Üçüncü Mod: Küçük tikel olumlu ve büyük tümel olumsuz öncüllerden meydana gelir. Birinci şeklin ilk modu budur, fakat burada küçük önerme, tikel kılınmıştır. Mesela,

Bazı varlıklar bölünendir.

Hiçbir nefis bölünen değildir.

O halde bazı varlıklar nefis değildir.¹¹⁸

Bazı sahip olunan şeyler (metre ile) ölçülebilirdir.

Hiçbir ribevi ölçülebilir değildir. (döndürülür)

O halde bazı sahip olunan şeyler (mal) ribevi değildir.¹¹⁹

Bu kıyaslar büyük önermelerinin döndürülmesi ile kıyasın birinci şekline dönerler.¹²⁰ Bu mod, birinci şeklin dördüncü moduna irca edilir.¹²¹

Dördüncü Mod: Bu modda küçük öncül tikel olumsuz büyük öncül ise tümel olumlu olmalıdır.¹²² Mesela,

Bazı sahip olunan şeyler ribevi değildir. (varsayma ile)

¹¹⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 78.

¹¹⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 140. Bkz. *Makasıdu'l-Felasife*, s. 78.

¹¹⁷ A.g.e., s. 150.

¹¹⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 78.

¹¹⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 139,150.

¹²⁰ Gazali, *Makasıd el-Felasife*, s. 78; *Miyaru'l-İlm*, s. 139.

¹²¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 150.

¹²² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 79; *Miyaru'l-İlm*, s. 139.

Bütün yiyecekler ribevidir.

O halde bütün sahip olunan şeyler yiyecek değildir.¹²³

Bazı varlıklar cisim değildir

Bütün hareketliler cisimdir

O halde bazı varlıklar hareketli değildir

Bu kıyasların döndürme yoluyla birinci şekle döndürülmeleri mümkün değildir. Çünkü küçük önerme tikel olumsuzdur ve tikel olumsuz döndürülemez. Büyük tümel olumlu öncül döndürüldüğünde, tikel olarak döndürülür; iki tikelden ise, ancak iki yol ile kıyas düzenlenir: Birincisine iftirad,¹²⁴ İkincisine hulf¹²⁵ denir.¹²⁶ Bu moddan olan kıyasların varsayma (iftirad) yoluyla birinci şekle irca edilmeleri tikel önermenin, tümel önermeye dönüştürülmesi ile mümkündür. Mesela, “Bazı varlıklar cisim değildir” önermesindeki “varlık”, “siyah” olarak kabul edilirse, önerme “Bütün siyahlar cisim değildir” şeklini alır.¹²⁷

Kıyasın bu şeklinin dört şartı vardır:

1. Kıyasın birinci şeklinde olduğu gibi büyük önermenin tümel olması gerekir.¹²⁸

¹²³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 150.

¹²⁴ Varsayımsal (iftiradi) Kıyas: “Bazı varlıklar bileşik değildir” önermesinde kullanılan “bazı” ifadesi kendi içinde bir bütündür (kül) ve bütün olarak varsayılabılır, istenilen bir lakap ile de isimlendirilebilir. Böyle bir işlemin sonucunda ikinci şeklin ikinci modu konumuna gelir.

Varsayımsal kıyasa örnek:

Bütün insanlar konuşandır.

Bazı insanlar ümmidir (okuma ve yazması olmayan),

O halde bazı konuşanlar ümmidir.

Hiçbir ümmi katip değildir.

Bütün konuşanlar katip değildir. (=bazı konuşanlar katip değildir).

O halde bazı konuşanlar ümmi değildir. Bkz. Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 79,82

¹²⁵ Hulfî Kıyas, “Bütün varlıklar cisim değildir” önermesi doğru değilse, onun çelişği (nakızı) olan; “Bütün varlıklar cisimdir” önermesi doğrudur demek hulfî kıyastır. Bkz. Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 80. Ayrıca “hulfî kıyas” başlığına bakınız

¹²⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 79; *Miyaru'l-İlm*, s. 140.

¹²⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 140.

¹²⁸ Gazali, a.g.e., s. 141; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 77. Bkz. Acem, Refik, a.g.e., s. 121.

2. Orta terim her iki öncülde de yüklem olmalıdır.

3. Keyfiyetleri bakımından öncüller birbirinden farklı olmalıdır. Yani öncülün biri olumlu, diğeri ise olumsuz olmalıdır.¹²⁹

4. Kesinlikle olumlu sonuç vermez.¹³⁰ Keyfiyet yani olumluluk ve olumsuzluk bakımından öncüller birbirlerinden farklı oldukları için sonuç daima olumsuz olur.¹³¹

Görüldüğü gibi bu şekil sadece olumsuz önermeyi sonuç verirken, birinci şekil tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olmak üzere dört şekilde sonuç verebiliyor.¹³²

3.1.3. Kıyasın Üçüncü Şekli

Gazali, kıyasın üçüncü şeklini “küçük ölçü” olarak tanımlar. Ona göre, biz bu şekli Allah’tan öğreniyoruz, çünkü Allah bunu, Kur’an yoluyla Muhammed (a.s)’a öğretmiştir.

Gazali, kıyasın bu şekline şu ayeti örnek olarak vermektedir:

“Yahudiler: Allah, beşere hiçbir şeyi indirmemiştir demekle, Allah’ı kadrinin hakkını vererek takdir etmediler. De ki: Musa’nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği ve sizin de parça parça kağıtlar haline koyup işinize geleni göstererek açıkladığınız, fakat çoğunu gizlediğiniz o kitabı kim indirdi?”¹³³

Gazali’ye göre onların, Allah’ın hiçbir insana vahiy indirmemiş olduğunu iddia etmeleri batıl bir sözdür. Bunun böyle olduğu şu iki öncülün imtizacından ortaya çıkmaktadır:

1. Musa (a.s) bir insandır.

2. Musa (a.s)’a Allah’tan kitap gelmiştir.¹³⁴

Bu iki öncülün sentezinden, zorunlu olarak “Bazı insanlara kitap indirilmiş, vahiy gelmiştir” sonucu çıkar. İşte bu kıyasla “Allah hiçbir insana kitap göndermemiştir” şeklindeki iddia çürütülmüş olur. Bu iki öncülden birincisinin doğruluğu his ile ikincisinin doğruluğu ise onların itiraflarıyla sabittir. Çünkü onlar,

¹²⁹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 141,148; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 77; Bkz. Acem, Refik, a.g.e., a.y.

¹³⁰ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 148; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 70.

¹³¹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 138.

¹³² Gazali, *Mihakku’n-Nazar*, s. 93; *el-Mustasfa I*, s. 40

¹³³ En’am, 91.

¹³⁴ Gazali, *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 45; *Esasu’l-Kiyas*, s. 30. Bkz. Acem, Refik, a.g.m., s. 43

Musa (a.s)’a indirilen kitabın esaslarından bazılarını gizlemiş, bazılarını açığa vurmuşlardır. Nitekim Allah “İşinize geleni gösterip açıkladığınız, fakat çoğunu gizlediğiniz o kitabı kim indirdi?”¹³⁵ şeklinde buyurmaktadır.¹³⁶

Gazali’ye göre bu ayet, inkarcılarla en iyi şekilde mücadele edebilmek amacıyla zikredilmiştir. Mücadelenin en önemli özelliklerinden biri, muarızın iki öncülü kabul etmesinin meselenin ispatı için yeterli olmasıdır. Yukarıdaki iki öncülün doğruluğu muarız tarafından kabul edilmekte, yani Yahudiler, bunların doğruluğunu itiraf etmektedir. O halde Yahudilerin söz konusu öncüllerin sonucunu da kabul etmeleri gerekir. Kur’an’ın bir çok delilinin işleyiş tarzı bu şekildedir.¹³⁷

Gazali’ye göre bu şeklin kullanıldığı yerler de çoktur. Mesela, bir peygamber veya veliyi, öldürmek için arayan bir zalime, yerlerini bilen birisinin onların nerede olduklarını bilmediğini söylemesi yalandır. Fakat onun burada yalan söylemesi kötü ve çirkin değildir. Çünkü kötü ve çirkin olan peygamber veya velinin yerini söyleyip onların öldürülmesine sebep olan doğru sözdür. Buradan hareketle Gazali şöyle bir kıyas oluşturmaktadır:

O kimsenin, peygamberi veya veliyi gördüğü halde zalimin sorusuna “görmedim” diye cevap vermesi yalandır. (Birinci öncül)

Fakat bu söz yalan olmakla beraber kötü ve çirkin değildir. (İkinci öncül)

Bu iki öncülden ise “Her yalan, kötü ve çirkin değildir” (veya bazı yalanlar kötü ve çirkin değildir) sonucu çıkar.¹³⁸

Gazali’ye göre bir şeyde toplanan iki nitelikten birinin zaruri olarak diğeri ile nitelenmesi gerekir. Lüzumen ve zaruri olarak birinin, diğerrinin tamamı olacak şekilde nitelenmesi ise zorunlu değildir. Aksine bu bazı durumlarda mümkün olduğu halde, bazı durumlarda da mümkün değildir. Nitekim canlı ve cisim olma nitelikleri insanda toplanmıştır. Bundan, zorunlu olarak bazı cisimlerin canlı olması gerekir. Fakat her cismin canlı olması gerekmez. Her canlının cisim olabileceğinin imkan

¹³⁵ En’am, 91.

¹³⁶ Gazali, *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 46; Acem, Refik, a.g.e., s. 164.

¹³⁷ Gazali, a.g.e., s. 46-47.

¹³⁸ Gazali, *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 47-48.

dahilinde olması kişiyi yanıltmamalıdır. Eğer her nitelik, zorunlu olmadığı her durumda diğeriyle nitelenirse, onunla meydana gelen bilgi zorunlu bir bilgi olmaz.¹³⁹

Kıyasın bu şeklinde orta terim her iki öncülde de “konu” olmalıdır.¹⁴⁰ Bu durum sonucun tikel olmasını gerektirir.¹⁴¹ Kıyasın bu şekli, kesinlikle tümel olumlu olarak sonuç vermez.¹⁴² Fıkıhçılar, bu şekli “nakz” olarak isimlendirmişlerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu şeklin şartları gerçekleştiğinde tümel değil, tikel olarak sonuç verir.

Mesela,

Her buğday yiyecek maddesidir.

Her buğday ribevidir (artırıcıdır).

O halde bazı yiyecek maddeleri ribevidir.

Bu kıyasta “ribevi” ve “yiyecek maddesi” kendileriyle bir şey hakkında hüküm verdiğimiz şeylerdir. Söz konusu iki kavram da buğdaya yüklem olmuştur. Yüklem olmanın en alt derecesi ise, tikel bir hüküm gerektirmesidir.¹⁴³ Bu tümel olmasa bile, tikel bir durum olarak “Bazı yiyecekler ribevidir”, “Bazı ribeviler yiyecektir” denilmesine imkan verir. Bunun açıklanması ise “Her buğday yiyecektir” öncülünün döndürülmesi ile olur. Tümel olumlu, tikel olumlu olarak döndürülür. “Her buğday yiyecektir” önermesi doğru ise “Bazı yiyecekler buğdaydır” önermesi de doğru olur ve geriye ikinci öncül kalır. O da “Her buğday ribevidir” önermesidir ki bu, birinci şekle irca edilir. Çünkü yiyecek, öncüllerden birinde konu ve diğesinde yüklem olarak tekrarlanan şey olur.¹⁴⁴

Gazali, bu şeklin kafa karıştırmakta, hasmı gaflete ve cehalete düşürmekte kullanıldığını, bunun ise öncüllerden birinin terk edilmesi ile yapıldığını ifade etmektedir. Mesela,

“Her kahraman zalimdir” denildiğinde “niçin” diye sorulur ve buna cevaben “çünkü Haccac, kahramandır ve zalimdir” denilir. Bu kıyasın tam şekli şöyledir:

Haccac kahramandır.

¹³⁹ A.g.e., s. 48.

¹⁴⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 40; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 80.

¹⁴¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 141.

¹⁴² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 70.

¹⁴³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 40.

¹⁴⁴ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 94; Ayrıca bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 141-142.

Haccac zalimdir.

O halde her kahraman zalimdir.

Böyle bir kıyas sonuç vermez. Çünkü söz konusu kıyas, üçüncü şekilden bir kıyastır ve kendisinden tümel bir sonuç elde edilmek istenmektedir, oysa üçüncü şekilden sadece tikel sonuçlar meydana gelir. Bu üçüncü şekildir, çünkü “konu” olması sebebiyle her iki öncülde de tekrarlandığı için Haccac “orta terim”dir. Bu kıyastan çıkacak olan sonuç “Bazı kahramanlar zalimdir” olmalıdır.

Gazali, mutasavvıfların veya bütün fakihlerin fesadına hükmedenlerin yanılığının bu tür kıyaslarda olduğunu ifade eder. Çünkü bunlarla ilgili kıyas şöyle düzenlenmiştir.

Fulan fakihtir.

Fulan fasıktır.

O halde bütün fakihler fasıktır.

Böyle bir sonuç doğru değildir, çünkü bu kıyasın sonucu “Bazı fakihler fasıktır” olmalıdır. Gazali’ye göre bu gibi yanılığlara fıkhıta sıklıkla rastlanılır. Çünkü fakih, belli bir konu hakkında bir hüküm görür ve bu hüküm ile genel üzerine hükmeder. Mesela,

Buğday yiyecek maddesidir.

Buğday ribevidir.

O halde yiyecek maddesi ribevidir, der.

Kısaca ifade etmek gerekirse; orta terim, “yüklem” ve sonuç hususunda “konudan” daha özel olduğu sürece bundan sadece tikel sonuç çıkar. Zaten kıyasın üçüncü şeklinin anlamı da budur. Orta terim; konudan genel, yüklemden özel veya ona eşit ise bu, kıyasın birinci şeklinden olur. Daha önce ifade edildiği gibi bu şekil, tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz ve tikel olumsuz olarak sonuç verir. Orta terim, hem yüklemden hem de konudan genel olduğu sürece, kıyasın ikinci şeklinden olur ve bundan olumlu değil, olumsuz sonuç elde edilir.¹⁴⁵

Kıyasın bu şeklinde altı mod sonuç vermektedir.

Gazali, *Miyaru'l-İlm* adlı eserinde fıkıhçıların daha iyi anlamaları amacıyla kıyasın bu şeklinin geçerli bütün modlarına, fıkhıtan örnekler vermekte ve her

¹⁴⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 50; *Mihakku'n-Nazar*, s. 111.

öncülün de varsayımla (iftiradi) mı yoksa döndürme ile mi kıyasın birinci şekline irca edildiğini göstermektedir.¹⁴⁶

Birinci Mod: Olumlu iki tümel öncülden meydana gelir.¹⁴⁷

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün insanlar konuşandır (natık).

O halde bazı canlılar konuşandır, sonucu çıkar. Çünkü küçük öncül, tikel olarak;

Bazı canlılar insandır, şeklinde döndürülür.

Bütün insanlar konuşandır.

O halde bazı canlılar konuşandır.¹⁴⁸

Bütün hareketliler cisimdir.

Bütün hareketliler sonradan değildir.

O halde bazı cisimler sonradan değildir.

Bu kıyaslarda küçük önermenin döndürülmesi ile küçük önerme tikel olur. Buna göre, “Bütün hareketliler cisimdir” önermesi “Bazı cisimler hareketlidir” şeklini alır ve “Bütün hareketliler sonradan değildir” önermesine izafe edilir. Onun, birinci şekle irca edilmesi ile “Bazı cisimler sonradan değildir” önermesi sonuç olarak ortaya çıkar. Eğer birinci öncül döndürülürse, konu yüklem olur. Orta terim birinci öncülde yüklem, ikinci öncülde ise konu olur.¹⁴⁹

Üçüncü şeklin bu modu birinci şeklin üçüncü moduna irca edilir.¹⁵⁰

Gazali, bu moda fıkıh ile ilgili şu örneği vermektedir:

Bütün yiyecekler ribavidir. (döndürülür)

Bütün yiyecekler tartılır.

O halde bazı ribeviler tartılır (mekildir).¹⁵¹

İkinci Mod: Büyük öncülü olumsuz, iki tümel öncülden oluşur.¹⁵²

¹⁴⁶ Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 149

¹⁴⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 81; *Miyaru'l-İlm*, s. 142.

¹⁴⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 81.

¹⁴⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 142.

¹⁵⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 81; *Miyaru'l-İlm*, s. 150.

¹⁵¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 150.

¹⁵² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 81; *Miyaru'l-İlm*, s. 143.

Bütün ezeliiler faildir.

Hiçbir ezeli cisim değildir.

O halde bütün failler cisim değildir, sonucu ortaya çıkar.

Çünkü bu mod birinci şekle küçük öncülün döndürülmesi ile döner, küçük öncül ise döndürüldüğünde tikel olumlu olur, bu durumda bu sonucun aynısı ortaya çıkar.¹⁵³ Zikredilen kıyasın döndürülmüş şekli ise şöyledir:

Bazı failler ezeliidir.

Hiçbir ezeli cisim değildir.

O halde bazı failler cisim değildir.¹⁵⁴

Fıkıhtan örneği ise şöyledir:

Bütün elbiseler sahiplenilebilirdir. (döndürülür)

Hiçbir elbise ribevi değildir.

O halde bazı sahiplenilebilir şeyler ribevi değildir.¹⁵⁵

Bu mod, birinci şeklin dördüncü moduna irca edilir.¹⁵⁶

Üçüncü Mod: Küçük öncül tikel, iki olumlu öncülden oluşur.¹⁵⁷ Bu mod tikel olumlu olarak sonuç verir.¹⁵⁸

Bazı cisimler faildir.

Bütün cisimler bileşiktir.

O halde bazı failler bileşiktir, sonucu ortaya çıkar.

Bu kıyasın döndürülmüş şekli şöyledir:

Bazı failler cisimdir.

Bazı cisimler bileşiktir

O halde bazı failler bileşiktir.¹⁵⁹

Fıkıhtan örneği,

Bazı yiyecekler tartılırdır. (döndürülür)

¹⁵³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 143; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 81.

¹⁵⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 143.

¹⁵⁵ A.g.e., s. 150.

¹⁵⁶ Gazali, a.g.e., s. 143; *Miyaru'l-İlm*, s. 150; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 81

¹⁵⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 81; *Miyaru'l-İlm*, s. 143.

¹⁵⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 143

¹⁵⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 143. Bkz. *Makasıdu'l-Felasife*, s. 81.

Bütün yiyecekler ribevidir.

O halde bazı tartılabilen şeyler ribevidir.¹⁶⁰

Görüldüğü gibi bu mod'da küçük öncül, tikel olumlu olarak döndürülür ve böylece birinci şeklin üçüncü moduna döner.¹⁶¹

Dördüncü Mod: Büyük öncülü tikel, iki olumlu öncülden meydana gelir.¹⁶² Tikel olumlu olarak sonuç verir.¹⁶³ Bu mod, birinci şeklin dördüncü moduna irca edilir.¹⁶⁴

Bütün insanlar canlıdır.

Bazı insanlar katiptir.

O halde bazı canlılar katiptir.

Çünkü büyük öncül, tikel olarak döndürülüp, küçük önerme formunda şu şekle girer;

Bazı katipler insandır.

Bütün insanlar canlıdır.

O halde bazı katipler canlıdır, sonucu çıkar.

Sonuç döndürülünce "Bazı canlılar katiptir" haline gelir.¹⁶⁵

Fıkıhtan örneği,

Bütün yiyecekler ribevidir.

Bazı yiyecekler tartılabilirdir (mekil). (döndürülür, sonra birinci öncül yapılır, sonra da sonuç döndürülür).

O halde bazı ribeviler tartılabilirdir.¹⁶⁶

Beşinci Mod: Nitelik ve nicelik yönünden farklı olan iki öncülden meydana gelir, yani küçük öncül tümel olumlu ve büyük öncül tikel olumsuz olmalıdır.¹⁶⁷ Bu mod, birinci şeklin dördüncü moduna irca edilir.¹⁶⁸

¹⁶⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 151.

¹⁶¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 81; *Miyaru'l-İlm*, s. 143,151.

¹⁶² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 82; *Miyaru'l-İlm*, s. 144.

¹⁶³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 144.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 151.

¹⁶⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 82. Bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 144.

¹⁶⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 151.

¹⁶⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 82; *Miyaru'l-İlm*, s. 145.

¹⁶⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 151.

Bütün insanlar konuşandır.

Bütün insanlar katip değildir (veya bazı insanlar katip değildir)

O halde bütün konuşanlar katip değildir (veya bazı konuşanlar katip değildir).¹⁶⁹

Bu kıyas döndürme ile açıklanamaz. Çünkü tikel olumsuzun döndürmesi olmaz. Tümel olumlu döndürüldüğünde tikel olur ve iki tikelin kıyası olmaz yani iki tikel öncülden sonuç çıkmaz.¹⁷⁰

Fıkıhtan örneği;

Bütün taşınabilirler mal edinilebilirdir.

Bazı taşınabilirler ribevi değildir. (varsayma ile)

O halde bazı mallar ribevi değildir.¹⁷¹

Altıncı Mod: Hem nitelik hem de nicelik bakımından birbirinden farklı olan iki öncülden meydana gelir.¹⁷² Yani küçük öncül, tikel olumlu ve büyük öncül, tümel olumsuz olmalıdır.¹⁷³ Bu mod, tikel olumsuz olarak sonuç verir.¹⁷⁴ Birinci şeklin dördüncü moduna döndürülür.¹⁷⁵

Bazı cisimler faildir.

Hiçbir cisim ezeli değildir.

O halde bazı failer ezeli değildir.

Çünkü küçük öncül “Bazı failer cisimdir” önermesine döndürülür, büyük öncül olan “Hiçbir cisim ezeli değildir” önermesi olduğu gibi kalır. Bunun sonucu, kendiliğinden apaçık olan kıyasın birinci şeklinin sonucunun aynısı yani “Bazı failer ezeli değildir” önermesi olur.¹⁷⁶

Fıkıhtan örneği ise şöyledir:

Bazı ölçülebilir (metre ile) şeyler mal edinilebilirdir. (döndürülür)

¹⁶⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 82.

¹⁷⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 145-146.

¹⁷¹ A.g.e., s. 151.

¹⁷² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 144.

¹⁷³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 83; *Miyaru'l-İlm*, s. 144.

¹⁷⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 144.

¹⁷⁵ Gazali, a.g.e., s. 151; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 83.

¹⁷⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 144-145. Bkz. *Makasıdu'l-Felasife*, s. 83.

Hiçbir ölçülebilir şey ribevi değildir.

O halde bazı mal edinilebilir şeyler ribevi değildir.¹⁷⁷

Kıyasın bu şeklinin şartları şunlardır:

1. Küçük öncül olumlu veya onun hükmünde olmalıdır.¹⁷⁸ Büyük önermenin tikel olmasının mümkün olması, bu şeklin en önemli özelliklerinden biridir.¹⁷⁹

2. Öncüllerden birinin tümel olması gerekir. Çünkü iki tikel öncülden oluşan kıyas sonuç vermez.¹⁸⁰

3. Orta terim, her iki öncülde de konu olmalıdır.

4. Sonuç daima tikeldir.¹⁸¹

İktirani kıyaslarda önermelerin bir araya gelmesiyle birinci şekilden dört, ikinci şekilden dört ve üçüncü şekilden altı olmak üzere toplam 14 mod kesin sonuç verir. Bu durum mühmeller (belirsizlerin sonuçları) çıkartıldıktan sonra böyledir. Çünkü mühmel önermeler tikel önerme hükmündedir. Bunların dışında kalanlar ise sonuç vermez. Gazali'ye göre sonuç vermeyen modların ayrıntılarıyla uğraşmanın bir faydası yoktur. Bunların ayrıntılarına kafa yormak isteyenler, taktiri olarak sonucun çıkacağını ümit ederek uğraşmalıdır.

Kitabu'l Kıyasi's-Sağir adlı eserinde kıyas konusunu son derece özet olarak ele alan Farabi, Gazali de olduğu gibi on dört yüklemli kıyas şeklinden bahseder. Bu on dört şeklin dördü kıyasın birinci şekli, dördü kıyasın ikinci şekli, altısı da kıyasın üçüncü şeklinin modlarıdır. Farabi, sonuç vermeyen kıyaslara değinmezken zikrettiği kıyas şekillerini örnekler vererek açıklar; ona göre birinci şekil açıkça doğru sonuç verdiği için "mükemmel kıyas" olarak isimlendirilir. Diğer kıyas şekilleri de birinci şeklin modlarına irca edilir. Farabi, bunların nasıl irca edildiklerini de örneklerle açıklamaktadır.¹⁸²

İbn Sina da Gazali gibi iktirani kıyasın üç şeklini ele alır. Onun kıyasın birinci şekline verdiği örnek, Gazali'nin birinci şekle verdiği örneğin aynısıdır fakat İbn

¹⁷⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 151.

¹⁷⁸ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 80; *Mihakku'n-Nazar*, s. 94; Ayrıca bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 141,142,146.

¹⁷⁹ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 94; Ayrıca bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 141,142.

¹⁸⁰ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 80; *Miyaru'l-İlm*, s. 146.

¹⁸¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 148.

¹⁸² Farabi, *Kitabu'l Kıyasi's-Sağir*, s. 59-66.

Sina, ayrıca bu şekli ve kıyasın diğer iki şeklini A,B,C gibi sembollerle örneklendirerek açıklamakta ve bu şekillerin nasıl sonuç vereceği üzerinde durmaktadır.¹⁸³ İbn Sina, kıyasın dördüncü şeklinin mümkün olduğunu ifade etmekle beraber onun normal dışı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁸⁴ Katibi ise kıyasın dördüncü şeklini diğer üç şekil gibi ele alarak modlarını sıralar ve nasıl sonuç verdikleri üzerinde durur.¹⁸⁵

Gazali, Aristoteles'te olduğu gibi kıyasın dördüncü şeklini ele almamıştır. Hüseyin Atay, Aristoteles'in kıyasın dördüncü şeklini ele almayışının sebebini şöyle açıklar: "Aristoteles'in dördüncü şekilden bahsetmemesinin sebebi istikra yoluyla gitmiş olmasıdır. Yaptığı tecrübeler neticesinde önünde bulunan misalleri sınıflamış ve böylece kıyasın üç şekli kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Geri kalan birkaç uymayan misal elinde kalmışsa da onları kolayca birinci şekle çevirmekle yetinmiş ve böylece şekilleri çoğaltmaktan kaçınmıştır. Elinde kalan misallerle bir şekil daha kurunca bir beşinci şekle ve bir altıncı şekle gitme ihtimali olmayacağını daha önceden kestirememiştir. Çeşitli misaller buldukça sürüp gidecek sanmıştır."¹⁸⁶

Aristoteles'in istikra yani tecrübe yoluyla ortaya koyduğu kıyas şekilleri üzerinde, kendisinden sonra gelen ve düşünme imkanı bulanlar onun sınıflamasını aklileştirmek isteyince dördüncü şekil kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Ancak bu durumda onun verimli ve kullanışlı bir şekil olduğu üzerinde çalışmak gerekmiş, bir çok mantıkçı da bunun için kafa yormuştur. Böylece kıyasın dördüncü şekli yeni bir kalıp bulmuştur. Bu dördüncü şekilden ilk defa Theophrastus'un bahsettiği ve Calinus'un onu tamamladığı ileri sürülmektedir.

Avrupa bu dördüncü şekli İbn Rüşd vasıtasıyla tanımıştır. İbn Rüşd'ün bilgisinin de Farabi'nin, Aristoteles'in ilk tahlillerine olan ve şimdilik kaybolmuş bulunan büyük şerhine dayandığı sanılmaktadır. Her ne kadar İbn Sina da bu şekle değinmiş ise İspanya da hakim olan Farabi'nin eserleri ve özelliğidir.¹⁸⁷

¹⁸³ İbn Sina, a.g.e., s. 50-55.

¹⁸⁴ Yaren, T., a.g.e., s. 96.

¹⁸⁵ Necmeddin el-Katibi, a.g.e., s. 263.

¹⁸⁶ Atay, Hüseyin, a.g.m., s. 35.

¹⁸⁷ Atay, Hüseyin, a.g.m., aynı yer. Ayrıca kıyasın dördüncü şekli için bkz. Öner, N., *Klasik Mantık*, s. 122-123; Lameer, Joap, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden, 1994, s. 123-125.

Görüldüğü gibi Gazali, kıyasın üç şekli üzerinde son derece ayrıntılı bir şekilde durmuş, Aristoteles'te de olmayan dördüncü şekle ise hiç değinmemiştir. Kıyasın dördüncü şekli ise müteahirin mantıkçıları ile önem kazanmıştır.

İktirani kıyas şekillerinin büyük, orta ve küçük olarak isimlendirilmesi

Gazali, kıyasın birinci şeklinin sonucunu göz önünde bulundurarak onu büyük ölçü diye isimlendirmiştir. Çünkü birinci şeklin sonucu apaçıktır. Diğer kıyas şekillerinin sonuçları bu şekle irca edilerek açık hale getirilir.¹⁸⁸ Ayrıca birinci şekil, (büyük ölçü) bir çok şeyi içine alırken, üçüncü şekil (küçük ölçü) bunun aksine çok az şeyi içine almaktadır.¹⁸⁹ Çünkü üçüncü şekilde sonuç tikeldir. Tümel, tikelden daha üstündür. Tümelin üstün olmasının sebebi ise insani üstünlükleri sağlayan, insanı kurtuluşa ve mutluluğa götüren ilim yollarının tümel hükümler olmasıdır. Tikel hükümler, ilim ifade etse de arızidir.¹⁹⁰

İkinci şekil (orta ölçü) ise bu iki şeklin arasında kalmaktadır. Birinci şekil (birinci ölçü) ölçülerin en genişidir. Çünkü ondan tümel olumlu (umumi isbat), tikel olumlu (hususî ispat), tümel olumsuz (umumi nefî) ve tikel olumsuz (hususî nefî) yollarla bilgi elde edilmesi mümkündür. Buna göre, kıyasın birinci şekliyle (büyük ölçü), dört tür bilginin ölçülmesi mümkündür. İkinci şekil (orta ölçü) ile ise sadece tümel olumsuz (umumi nefî) ve tikel olumsuz (hususî nefî) sonuçlara varmak mümkündür. Üçüncü şekle (küçük ölçü) gelince, onunla sadece tikel olumlu (hususî ispat) sonuç elde edilebilir. Nitekim onda, aynı şeyde bir araya geldikleri için iki nitelikten biri ile diğerinin nitelenmesi gerekir. Gazali'ye göre bu şekil ile tümel hükümleri ölçmek şeytanın işlerindedir. Batıniler, bazı bilgilerini bu şekil ile ölçmüşler ve bu şekli İbrahim (a.s)'ın "Ben böyle söñüp batanları Tanrı diye sevmem"¹⁹¹ sözündeki doğruluğuna tercih etmişlerdir.¹⁹²

Gazali'ye göre iktirani kıyası ve üç şeklini ele aldıktan sonra şimdi de onun istisnalı kıyaslara bakışını örneklerle açıklayalım.

¹⁸⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 148.

¹⁸⁹ Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 49.

¹⁹⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 148.

¹⁹¹ En'am, 76.

¹⁹² Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 49.

3.2. İstisnalı (Şartlı) Kıyaslar

Gazali, bitişik şartlı kıyasları istisnalı kıyasların bir bölümü olarak ele almaktadır. Ona göre, istisnalı kıyaslar bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslar olmak üzere iki kısma ayrılır.

3.2.1 Bitişik Şartlı (Muttasıl) Kıyaslar

Bitişik şartlı kıyaslar iki öncülde meydana gelir. Birinci öncül iki önermeden oluşurken, ikinci öncül birinci öncüldeki iki önermeden birinin olumlu veya olumsuz şeklindedir. Böylece birinci öncüldeki iki önermeden biri veya çelişigi sonuç olarak ortaya çıkar.¹⁹³ Fıkıhçılar, kıyasın bu şeklini bazen “delalet” bazen de “kıyasu’d delalet” olarak isimlendirirken¹⁹⁴ Gazali, bitişik şartlı kıyasları “telazüm metodu” olarak isimlendirmekte¹⁹⁵ ve bu tür kıyasları, ikinci nemat başlığı altında ele almaktadır. Ona göre birinci nemat yüklemli (iktirani/adalet-musavat ölçüsü), ikinci nemat bitişik şartlı (telazüm metodu), üçüncü nemat ise ayrık şartlı (teanüd metodu) kıyasları içermektedir.

Gazali’ye göre bitişik şartlı kıyaslar şu ayetlerden elde edilir:

“Eğer yerde ve gökte Allah’ın dışında ilahlar olsaydı, hiç tartışmasız, ikisi de bozulup gitmişti. Arşın Rabbi olan Allah onların nitelendirdikleri şeylerden yücedir.”¹⁹⁶

“De ki: "Eğer dedikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar olsaydı, o zaman bu ilâhlar Arş'ın sahibine bir yol ararlardı."¹⁹⁷

Bu ayetlerin kıyas formu ise şöyledir:

1. Eğer alemde Allah’ın dışında ilahlar bulunsaydı, mutlaka fesatlık çıkar, Yer ve Gök harap olurdu. (Birinci öncül).

Bilinmektedir ki alemin düzeni bozulmamıştır. (İkinci öncül).

O halde alemde Allah’ın dışında ilahlar bulunmamaktadır.¹⁹⁸ (Sonuç)

¹⁹³ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 151; *el-Mustasfa I*, s. 40; *Mihakku’n-Nazar*, s. 95. Bkz. Farabi, a.g.e., s. 66.

¹⁹⁴ Gazali, *Esasu’l-Kiyas*, s. 31.

¹⁹⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 40; *Mihakku’n-Nazar*, s. 95; *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 52. Bkz. Kleinknecht, Angelika, a.g.m., s. 174; Adanalı, A. Hadi, a.g.e., s. 127-128.

¹⁹⁶ Enbiya, 22.

¹⁹⁷ İsrâ, 42.

¹⁹⁸ Gazali, *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 52; *Esasu’l-Kiyas*, s. 32.

2. Eğer Arş'ın sahibi (Allah) ile beraber başka ilahlar bulunmuş olsaydı, mutlaka arş sahibinden arzuları olur, O'na karşı çıkarlardı. (Birinci öncül).

Var oldukları tasavvur edilen bu ilahların bir talepte bulunmadıkları bilinmektedir. (İkinci öncül).

O halde Arş sahibinden başka İlah mevcut değildir. (Sonuç)

Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim* adlı eserinde bitişik şartlı kıyaslara yukarıdaki ayetlerin dışında şu örnekleri de vermektedir:

Eğer güneş doğarsa yıldızlar görünmez. (Bu öncül, tecrübe ile bilinir)

Güneş'in doğduğu bilinmektedir. (Bu öncül de his ile bilinir)

O halde yıldızlar görünmez. (Sonuç)

Eğer filan kişi yemiyorsa toktur. (Bu öncül, tecrübe ile bilinir)

Onun yediği bilinmektedir. (Bu öncül de his ile bilinir)

Hisse ve tecrübeye dayanan bu iki öncülden zorunlu olarak şu sonuç çıkar:

O halde o, tok değildir.¹⁹⁹ Bu tür kıyasları birbirlerine bağlayan şart "eğer... ise" ifadesidir.

Bitişik şartlı kıyaslarda, dört mod bulunur. Bunların ikisi sonuç verir, ikisi de sonuç vermez.

Sonuç veren modlar şunlardır:

a- Talinin (lazım) çelişği (nakiz) ikinci öncül olarak kabul edildiğinde, mukaddemin çelişği sonuç olur.²⁰⁰ Yani taliyi istisna etmek, zorunlu olarak mukaddemin (melzum) istisna edilmesini gerektirir.²⁰¹

Mesela;

Eğer bu namaz sahih ise namaz kılan temizdir.

Namaz kılan temiz değildir.

O halde bu namaz sahih değildir.²⁰²

¹⁹⁹ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 53.

²⁰⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41; *Makasidu'l-Felasife*, s. 85.

²⁰¹ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 55.

²⁰² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41; *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 55.

Görüldüğü gibi tali bulunmayınca, mukaddem de bulunmamaktadır. Tali olan “namaz kılan” temiz olmayınca, mukaddem olan “namaz” da sahih olmamaktadır.²⁰³ Gazali, bu tür kıyaslarda tali için lazım, mukaddem için de melzum ifadelerini kullanmaktadır.

b- Mukaddemin aynısı ikinci öncül olarak alınırsa, sonuç talinin aynısı olur.²⁰⁴ Yani mukaddemin varlığı, zorunlu olarak talinin varlığını gerektirir.²⁰⁵ Mesela;

Eğer bu namaz sahih ise namaz kılan temizdir.

Bu namazın sahih olduğu bilinmektedir.

O halde namaz kılan temizdir.²⁰⁶

Görüldüğü gibi mukaddem bulununca, zorunlu olarak tali de bulunmamaktadır.

Sonuç vermeyen modlar ise şunlardır:

a- Talinin aynısı alındığında kıyas sonuç vermez.²⁰⁷ Yani talinin varlığı, mukaddemin varlığına delalet etmez.²⁰⁸ Mesela;

Namaz sahih ise namaz kılan temizdir.

Namaz kılanın temiz olduğu bilinmektedir.

Bu öncüllerden namazın sahih veya bozulmuş olduğu sonucu çıkmaz, çünkü namaz başka bir nedenden dolayı da bozulabilir.²⁰⁹

b- Mukaddemin çelişliğini ikinci öncül olarak kabul etmek de, talinin aynını ve çelişliğini sonuç vermez.²¹⁰ Yani mukaddemin istisna edilmesi, talinin istisna edilmesine delalet etmez.²¹¹

Namaz sahih ise namaz kılan temizdir.

Namazın sahih olmadığı bilinmektedir

²⁰³ Gazali, *el-Kıyasu'l-Mustakim*, s. 55.

²⁰⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41.

²⁰⁵ Gazali, *el-Kıyasu'l-Mustakim*, s. 55.

²⁰⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41; *el-Kıyasu'l-Mustakim*, s. 55; *Esasu'l-Kıyas*, s. 32.

²⁰⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 85.

²⁰⁸ Gazali, *el-Kıyasu'l-Mustakim*, s. 55. Bkz. Emiroğlu İ., *Mantık Yanlıları*, s. 91 (taliyi onaylama yanlışı)

²⁰⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 85; *el-Kıyasu'l-Mustakim*, s. 55,56; *Mihakku'n-Nazar*, s. 96.

²¹⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 85; *Mihakku'n-Nazar*, s. 96; *Miyaru'l-İlm*, s. 153.

²¹¹ Gazali, *el-Kıyasu'l-Mustakim*, s. 56.

Bu kıyas da sonuç vermez, çünkü namazının sahih olmayışı temizliğin dışında başka bir sebepten olabilir.²¹² “Eğer bu namaz sahih ise, namaz kılan temizdir” önermesi; temiz olmanın, namazın geçerliliğinin ayrılmaz bir özelliği olduğunu göstermektedir. Fakat namaz kılan kişinin temiz olmasının ne namaz ve ne de geçerlilik için bir özellik yapılması mümkün değildir.²¹³

Talinin aynı ve mukaddemin çelişliğinin sonuç vermediği şu örnekten de açıkça anlaşılmaktadır: Mesela,

Uzaktan fark edilen bir şey insan ise canlıdır.

Fakat o insandır.

O halde o canlıdır, bu hüküm açıktır.

Bu kıyasta istisna edilen önerme mukaddemin aynısıdır. Fakat ikinci öncülde “O canlı değildir” denirse, istisna edilen önerme, talinin çelişği olur. Böyle bir durumda görülen şeyin insan olmadığı sonucuna varılır. Bunu anlamak da çok ince bir idrak gerektirir. Bu idrak “Eğer o şey canlı değil ise insan da değildir” önermesinin bilinmesi ile kendisini gösterir. “Eğer insan ise canlıdır” öncülü ise basit bir idrakle anlaşılır.²¹⁴ Gazali, sonuç vermeyen bu iki modu şeytanın ölçüsü olarak kabul etmekte ve bazı Batınilerin bilgilerini bu ölçülerle ölçtüğünü ifade etmektedir.²¹⁵

Gazali’ye göre, bir şey başka bir şeye tali kılındığında, mukaddemin taliden daha genel olmayıp, ona eşit veya daha özel olması gerekir. Özeli gerçekleşmesi, zorunlu olarak daha genelin de gerçekleşmesini gerektirir. Çünkü, siyahın varlığı, rengin varlığını gerektirir. “Talinin aynının teslimi”nden (alınmasından) kastedilen budur.

Daha genelin gerçekleşmemesi, zorunlu olarak daha özeli de gerçekleşmemesini gerektirir. Zira, rengin olmaması, siyahın olmamasını gerektirir. “Lazımın çelişliğinin teslimi”nden kastedilen de budur. Ancak daha genelin gerçekleşmesi daha özeli gerçekleşmesini gerektirmez. Rengin varlığı, siyahın

²¹² Gazali, a.g.e., s. 56; *el-Mustasfa I*, s. 41; *Mihakku'n-Nazar*, s. 96.

²¹³ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 97.

²¹⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 153; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 84.

²¹⁵ Gazali, *el-Kıstasul-Mustakim*, s. 55.

varlığını gerektirmez; bundan dolayı talinin aynısı ikinci öncül olarak kabul edildiğinde kıyas sonuç vermez.²¹⁶

Daha özeline olmaması, daha genelin ne varlığını nede yokluğunu gerektirir. Şöyle ki, siyahın olmaması rengin ne varlığını nede yokluğunu gerektirir. “Mukaddemin çelişğinin teslimi (ikinci öncül olarak kabul edilmesi) asla sonuç vermez” ifadesinden kastedilen de budur. Daha özel bir şeyin, daha genel bir şeye tali olması ise hatadır. Mesela, “Eğer bu bir renk ise bu siyahlıktır” demek böyledir.²¹⁷

Gazali, zikredilen bu açıklamaları *Makasıdu'l-Felasife* adlı eserinde şu örnek ile izah etmektedir: “Canlı” kelimesi “insan” kelimesinden daha genel olduğu gibi tali mukaddemden daha genel ise; genel olan olumsuzlandığında özel olan da olumsuzlanmış olur. Bu durumda canlı olumsuzlandığında insan da olumsuzlanmış olur. Özel olan olumsuzlandığında ise, genel olan olumsuzlanmaz. Dolayısıyla insanın olumsuzlanması canlının olumsuzlanmasını gerektirmez. Buna göre özel olan tespit edildiğinde genel de tespit edilmiş olur fakat, genelin tespit edilmesi, özeline tespit edilmesini gerektirmez.²¹⁸

Görüldüğü gibi bu dört istisnadan sadece iki tanesi yani; mukaddemin aynı, talinin aynını; talinin çelişğı de mukaddemin çelişğini sonuç vermektedir. Mukaddemin çelişğinin, talinin aynı olması, talinin mukaddeme eşit ve ondan daha genel olmaması şartına bağlıdır. Bu şartlar gerçekleştiğinde mukaddemin çelişğı, talinin kendisini sonuç olarak verir.²¹⁹

Eğer tali mukaddeme eşit ise, dört mod sonuç verir.²²⁰ Mesela;

Bu nesne cisim ise bileşiktir.

Bu nesne cisimdir.

O halde bu nesne bileşiktir.

Bu nesne bileşiktir. (ikinci öncül)

O halde bu nesne cisimdir.

²¹⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41; *Mihakku'n-Nazar*, s. 97.

²¹⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 97.

²¹⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 86

²¹⁹ Gazali, a.g.e., s. 85; *Miyaru'l-İlm*, s. 152-153.

²²⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 97; *Miyaru'l-İlm*, s. 154.

Bu nesne cisim değildir.

O halde bu nesne bileşik değildir.

Bu nesne bileşik değildir.

O halde bu nesne cisim değildir.²²¹

Gazali, alemin bir yaratıcısının varlığını ispatlamak için bitişik şartlı kıyastan şu örneği vermektedir:

Eğer alem sonradan olma (hadis) ise, onun bir yaratana (muhdisi) vardır.

Alemin sonrada olduğu bilinmektedir.

O halde alemin bir yaratana vardır.²²²

Birinci öncül iki önermeden oluşmaktadır. Aralarındaki şart edatı düşürülürse bu iki önerme birbirlerinden ayrılır. Bu iki önermeden biri, “Eğer alem hadis ise” diğeri de “Onun bir yaratana vardır” önermesidir. Birinci önermeye “mukaddem” ikincisine de “lazım” veya “tabi” (tali) denir.²²³ İkinci öncül ise “mukaddem” adı verilen önermenin aynısıdır ki bu, “Alemin hadis olduğu bilinmektedir” önermesidir. Bu iki öncülden “O halde alemin bir yaratıcısı vardır” sonucu çıkar.²²⁴

Gazali, yukarıda zikrettiğimiz sonuç veren ve sonuç vermeyen bitişik şartlı kıyasların modlarını *Mekasıdu'l-Felasife* adlı eserinde, zikrettiğimiz bu örnek üzerinde uygulamaktadır.²²⁵

Bitişik şartlı kıyaslara fıkıh ile ilgili şu örnekği vermek mümkündür:

Eğer vitir namazı binek üzerinde kılınabiliyorsa nafil namazdır.

Vitir namazının binek üzerinde kılındığı bilinmektedir.

O halde vitir namazı nafil bir namazdır.²²⁶

Bitişik şartlı kıyasın öncülleri hem olumlu hem de olumsuz olabilir. Mesela;

²²¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 85. Bkz. *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 97; *Miyaru'l-İlm*, s. 154.

²²² Gazali, *el-İktisat fi'l-İktisat*, s. 24; *el-Mustasfa I*, s. 40; *Mihakku'n-Nazar*, s. 95.

²²³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 40; *Mihakku'n-Nazar*, s. 95; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 84; *Miyaru'l-İlm*, s. 152.

²²⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41; *Mihakku'n-Nazar*, s. 95; *Miyaru'l-İlm*, s. 152.

²²⁵ Bkz. Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 85.

²²⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 41; *Mihakku'n-Nazar*, s. 95; *Miyaru'l-İlm*, s. 152; Acem, Refik, a.g.e., s. 134.

Eğer İlah tek değil ise alem düzenli değildir

Fakat alem düzenlidir.

O halde İlah tektir.²²⁷

Bitişik şartlı kıyaslarda mukaddem bir çok hükümden oluşabilirken, talinin tek bir hüküm olması gerekebilir. Mesela;

Eğer ilim tek şey ise bölünmez.

Bölünmeyen bir şey bölünende yer edinmez.

Bütün cisimler bölünendir.

İlim nefiste bir haldir.

O halde nefis (ruh) cisim değildir.

Böyle bir kıyasta öncüller sabittir ve zatidir. Tali – ki o “nefis cisim değildir” önermesidir- lazımdır.

Aynı şekilde mukaddem bir tek ve tali bir çok hükümden meydana gelebilir. Mesela;

Eğer çocuğun Müslüman olması sahih ise, onun Müslüman olması ya farz ya mubah ya da nafiledir.

Onun Müslüman olması ne farz, ne mubah nede nafiledir.

O halde çocuğun Müslümanlığının sahih olması mümkün değildir.

Eğer ruh (nefis) bedenden önce var ise o ya çoktur ya da tektir.

Ruhun ne çok ne de tek olması mümkün değildir

O halde ruhun bedenden önce var olması mümkün değildir.²²⁸

Gazali şartlı kıyasları genellikle olumlu hükümlerden oluştururken Farabi, şartlı kıyasların sadece iki olumlu hükümden değil, iki olumsuz hükümden de yapılabileceğini ifade etmektedir. Mesela, ona göre “Eğer güneş doğmazsa gündüz olmaz” önermesi iki olumsuz hükümden meydana gelmiştir. Ayrıca böyle bir kıyas bir olumlu ve bir olumsuz hükümden de yapılabilir. Nitekim, “Eğer gece olmazsa gündüz olur” önermesi biri olumlu biri olumsuz olmak üzere iki hükümden oluşmaktadır.²²⁹

²²⁷ A.g.e., s. 155.

²²⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 155.

²²⁹ Farabi, a.g.e., s. 67.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Gazali, bitişik şartlı kıyasları vahiy kaynaklı olarak görmekte, bu kıyaslara Kur'an'dan, fıkhıtan, kelimadan ve diğer bazı ilimlerden örnekler vermektedir. Ona göre bitişik şartlı kıyaslar son derece önemlidir, çünkü bu kıyaslar pek çok ilmi alanda kullanılabilir. ²³⁰ Gazali, bu kıyasların özellikle de sonuç vermeyen modlarının Batıniler tarafından kötü niyetli olarak kullanılmasına da dikkat çekmekte ve bu kıyasları kullanan kimseleri bu anlamda uyarılmaktadır.

3.2.2. Ayrık Şartlı (Munfasıl) Kıyaslar

Gazali, ayrık şartlı kıyasları bazı eserlerinde “teanüd metodu” olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu kıyas şekli “telazüm metodu (bitişik şartlı)” denen kıyas şeklinin tersidir. ²³¹ Kelamcıların kıyasın bu şekline “sebr ve taksim”, ²³² mantıkçılar ve fıkıhçıların ise “ayrık şartlı”, bir öncekine de “bitişik şartlı” adını verirler. ²³³

Ayrık şartlı kıyaslar da iki öncül ve bir sonuçtan oluşur. Mesela;

“Alem ya kadim ya da hadistir” öncülü iki önermeden meydana gelmektedir. İkinci öncül ise bu iki önermeden birinin aynı veya karşıt halinden oluşur. Bu durumda böyle bir kıyas dört şekilde sonuç verebilir. Şöyle ki;

Alem ya kadimdir (öncesiz) ya da hadistir (sonradan olma).

Alem hadistir.

O halde kadim değildir.

Alem kadimdir.

O halde hadis değildir.

Alem hadis değildir.

O halde kadimdir.

Alem kadim değildir.

²³⁰ Bkz. Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 53.

²³¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98; *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 57. Bkz. Kleinknecht, Angelika, a.g.m., s. 175.

²³² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98; *Miyaru'l-İlm*, s. 156. Ayrıca bkz. *Esasu'l-Kıyas*, s. 20,32 ve aynı eser, sayfa 20 deki 6. dip not. Cebr, Ferid, a.g.m., s. 74.

²³³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98; *Miyaru'l-İlm*, s. 156.

O halde hadistir.²³⁴

Birinci öncüldeki önermelerden birinin aynını seçmek, ötekinin çelişğini sonuç olarak verir. Birinci öncüldeki önermelerden birinin çelişğini seçmek, ötekinin aynını sonuç olarak verir.²³⁵ Gazali'ye göre bu durum, hasr söz konusu ise geçerlidir, eğer hasr söz konusu değil ise kıyas sonuç vermez. Ancak böyle kıyaslar, doğru sonuç vermemelerine rağmen doğru sonuç veriyormuş gibi kullanılabilir. Bu nedenle Batıniler, ayrık şartlı kıyasların hasredilmemiş şeklini kullanmışlardır.²³⁶ Ona göre bu hasr şartı iki kısımda incelenir, eğer bu şart üç önermede ise yani birinci öncülde üç önerme var ise, her birinin kendisini istisna etmek, diğer ikisinin çelişğini sonuç olarak verir.

Mesela;

Bu sayı ya küçük ya büyük ya da eşittir.

Bu sayı büyüktür.

O halde bu sayı küçük ve eşit değildir.²³⁷

Önermelerden birinin çelişğini seçmek; seçileni değil, geriye kalan iki şıktan birini gerektirir. “Sayı eşit değildir” ifadesi sayının küçük veya büyük olmasını gerektirir.

Eğer birinin ispatı diğerlerinin çelişğini gerektirmezse, hasr (sınırlandırma) ortadan kalkmış olur. Mesela, “Zeyd ya Irak'tadır ya da Hicaz'dadır” öncülünü alırsak, bu iki ihtimalden birinin ispatı diğerinin çelişğini gerektirir. Fakat birinin iptali diğerinin ispatını gerektirmez. Çünkü Zeyd'in başka bir bölgede de olması mümkündür.²³⁸ Mesela, “Zeyd Hicaz'da değildir” dediğimizde Irakta olması da olmaması da mümkündür.²³⁹ Bu durum hasrın söz konusu olmaması diğer bir

²³⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98; *Makasidu'l-Felasife*, s. 86; *Miyaru'l-İlm*, s. 156. Bkz. Farabi, a.g.e., s. 67; Dumitriu, Anton, a.g.e., s. 31; Cebr, Ferid, a.g.m., s. 81.

²³⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Makasidu'l-Felasife*, s. 86; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98; *Miyaru'l-İlm*, s. 157; *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 58. Bkz. Farabi, a.g.e., s. 67.

²³⁶ Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 58.

²³⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Makasidu'l-Felasife*, s. 86; *Miyaru'l-İlm*, s. 157; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98. Bkz. Farabi, a.g.e., s. 68.

²³⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98; *Miyaru'l-İlm*, s. 158; *Makasidu'l-Felasife*, s. 87.

²³⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 158.

ifadeyle birinci öncülde bütün bölümlerin zikredilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu örnekleri ve benzer ifadeleri Farabi’de de görmekteyiz.²⁴⁰

Gazali, ayrık şartlı kıyasları Kur’an’ın şu ayetinden çıkarmaktadır:

“De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? De ki: Allah. O halde ya biz veya siz, doğru yol üzerinde veya apaçık bir sapıklık içindeyiz.”²⁴¹

Bu ayetin ayrık şartlı kıyas şekline dönüştürülmesi ise şöyledir:

Ya biz veya siz açık bir dalaletteyiz.

Bizim dalalette olmadığımız bilinmektedir.

O halde siz dalalettesiniz.²⁴²

Gazali, bu kıyastaki ikinci öncülün doğruluğunu Sebe’ süresinin 24. ayetinde geçen “Allah sizi gökten ve yerden rızıklandırır” ifadesiyle ispatlamaya çalışır. Ona göre inananlar, Allah’ın kendilerini yağmur yağdırmak suretiyle gökten, nebat bitirmek suretiyle de yerden rızıklandıklarına inanmakla dalaletten kurtulmuşlardır. İmansızlar da, bu gerçeği inkar ettikleri için dalalete düşmüşlerdir.

Gazali, bu kıyas şeklinin daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek vermektedir: Mesela, birisi yalnız iki odası bulunan bir eve girse, peşinden biz de girsek ve odalardan birine baksak, fakat bu odanın içinde bizden önce giren kişiyi görmesek, böyle bir durumda zorunlu olarak onun diğer odada olduğunu biliriz. Bu örnek iki öncülden meydana gelmiştir.

O mutlaka iki odadan birindedir.

O birinci odada değildir.

O halde o, ikinci odadadır.

“O halde o, ikinci odadadır” sonucu iki şekilde ortaya çıkar.

1. Onun ikinci odada bulunduğunu bizzat görmekle,
2. Birinci odada bulunmayışını göz önüne getirmekle.

Eğer ikinci odada olduğunu bizzat görerek bilirsek bu, “aynel yakın” bir ilim olur. Eğer ikinci odada olduğunu gözlerimizle görmez, sadece birinci odada

²⁴⁰ Bkz. Farabi, a.g.e., s. 67-68.

²⁴¹ Sebe’, 24.

²⁴² Gazali, *el-Kıstasul-Mustakim*, s. 57; Bkz. Acem, Refik, a.g.e., s. 165; Acem, Refik, a.g.m., s. 46.

bulunmayışından istidlal ederek bilirsek, bu da kıyas ile bilinen bir bilgi olur. Fakat kıyas ile bilinen bu bilgi de, “aynel yakin” yani görerek bilinmiş gibi kesindir.²⁴³

Gazali’ye göre, ayrık şartlı kıyasların ilmi derinliklerde kullanıldığı yerler çoktur. Nazari delillerin çoğu bu tür kıyaslara dayanmaktadır. Mesela, konuyla ilgili şu örnekler zikredilebilir:

Varlığın tamamı ya hadistir ya da bir kısmı hadis, bir kısmı kadimdir.

Oysa bilinmektedir ki varlığın tamamı hadis değildir.

O halde varlığın içinde bir kadim vardır.²⁴⁴

Ya sizin sözünüz ya da bizim sözümüz haktır.

Sizin sözünüz hak değildir.

O halde bizim sözümüz haktır.²⁴⁵

Gazali’ye göre insan vücudunun her zerresi hikmetlerle ve garipliklerle doludur. Bütün bunlar basiret sahiplerinin gözünden kaçmaz. Şüphesiz insan vücudu, akılların iktiza ettiği en kamil hikmet üzere yaratılmıştır. Bunu yaratan bir varlık olmalıdır.

İnsan vücudunu ya bizzat kendisi ya bir cemad (cansız varlık) ya başka bir mahluk ya da Allah yaratmıştır.

İnsan vücudunu, bizzat kendisi, bir cemad veya başka bir mahluk yaratmamıştır.

O halde insan vücudunu Allah yaratmıştır.

Birinci şık imkansızdır. Bir şey kendi kendini yaratamaz. Çünkü yaratanın yaratılandan önce var olması gerekir. Bir şey, yaratan ise yaratılan olamaz. Aynı şekilde, yaratılan ise yaratan olamaz. İkinci şık da imkansızdır. Çünkü cemad (cansız eşya) yaratıcı olamaz. Üçüncü ihtimal de mümkün değildir. İnsan vücudunu tabiat veya başka bir şey olmak üzere, diğer bir yaratılan yaratmış olamaz.²⁴⁶ Görüldüğü gibi Gazali, şartlı kıyasları vahye dayandırmakta ve Kur’an’ın yanı sıra İslami ilimlerden de örnekler vermektedir. Gazali, şartlı kıyasların içeriklerini İslami

²⁴³ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 57.

²⁴⁴ A.g.e., s. 58.

²⁴⁵ Gazali, *K. Kavasim al-Batiniye*, s. 76.

²⁴⁶ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 67. Bkz. Aynı eser, s. 83.

ilimlerden verdiği örneklerle doldurmakla yetinmemekte, bir de onları kendisinin bulunduğu bir takım isimlerle isimlendirmektedir.

Gazali'nin Kıyasları İsimlendirmesi

Gazali, birinci nematı, adalet-müsavat, ikinci nematı, telazüm ve üçüncü nematı da teanüd olarak isimlendirir. Onun birinci nematı, adalet-müsavat ölçüsü (iktirani/yüklemli kıyaslar) olarak isimlendirmesinin sebebi ondaki dengeli iki öncülün varlığıdır. Ona göre sanki bu iki öncül, birbirine eşit iki kefe gibidir. Onun ikinciye lüzumluluk ölçüsü (bitişik şartlı) adını vermesinin sebebi ise iki öncülden birinin, iki cüz'e de şamil olmasıdır. Bunlardan biri tali, diğeri ise mukaddemdir. Gazali, bunu açıklamak için bitişik şartlı kıyaslarda zikrettiğimiz Enbiya süresinin 22. ayetini örnek vermektedir.²⁴⁷

Üçüncü nemata, teanüd ölçüsü (ayrık şartlı) adını vermesinin sebebi ise, bu ölçünün birinci öncülündeki önermelerden birinin aynısının seçilmesi durumunda ötekinin çelişğini, birinci öncüldeki önermelerden birinin çelişğinin seçilmesi durumunda da ötekinin aynısını sonuç vermesidir.²⁴⁸ Gazali, bu isimlendirme hakkında ayrıca şöyle demektedir: “Bu isimleri ilk defa ben kullandım. Ölçüleri de Kur'an'dan çıkardım. Bu ölçüleri Kur'an'dan ilk çıkaran ben miyim, bilmiyorum. Fakat ölçülerin esasını ilk çıkaran benim. Müteahirin alimlerinden bazıları da bu ölçüleri çıkarmışlardır. Fakat onların kullandığı isimler, benim kullandığım isimlerden farklıdır. Yine İsa ve Muhammed (a.s)dan önce bazı kavimlerin alimleri de bu ölçüleri çıkarmışlardır. Onların kullandığı isimler de farklıdır. O kavimlerin alimleri, bu ölçüleri İbrahim (a.s) ile Musa (a.s)'ın suhuflarından öğrenmişlerdir. Ben, geçmiş kavimlerin alimlerinin ve ulama-i müteahhirin'in kullandığı kelimelerden farklı isimler kullandım.”²⁴⁹

Gazali'yi mantık terimlerini yeniden bir takım isimlerle adlandırmaya sevk eden şey, bazı kimselerin mantık terimlerini kullananlara, bu isimlerden dolayı aldanıp inanmalarıdır. Gazali, bununla ilgili olarak *el-Kıstasu'l-Mustakim* adlı

²⁴⁷ Bkz. Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 52, 59. Bkz. Bedevi, Abdurrahman, a.g.m., s. 234.

²⁴⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 86; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98; *Miyaru'l-İlm*, s. 157; *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 58-59.

²⁴⁹ Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 59.

eserinde karşılıklı sohbet ettiği Batini anlayışa sahip birine şöyle demektedir: “Beni buna sevk eden husus şudur: Senin karakterin zayıftır. Nefsin vehimlere tabi olmaktadır. Görünüşe aldanmaktasın. Öyle ki sana hacamatçı (kan alıcı)nın kabında bir miktar halis bal sunulsa, kendinde buna uzanmağa takat bulamayacaksın. Çünkü bir defa senin tabiatın hacamatçı kabından tiksiniştir. Aklın da temiz olan her kaptaki balın temiz olacağı hususunu idrak edemeyecek kadar zayıftır.”²⁵⁰

Gazali, bazı insanların görünüşe bakarak nasıl yanıldıklarını açıklamak için bir de şu örneği vermektedir: “Fakih ve sofi olmadıkları halde bazı Türklerin kaftan giydiklerini görürsün, onların fakih veya sofi olduklarına hükmedersin. Buna karşılık eğer bir sofi aba giyse ve başına külah koysa, senin vehmin onun da Türk olduğuna hükmeder. Sözün kısası, vehmin seni ebedi olarak böyle kılığa, kıyafete ve görünüşe bağlar, işin özüne ve iç yüzüne nüfuz edemezsin.”²⁵¹

Gazali, mantiki kavramlarla ilgili farklı isimlendirmelere *el-Mustasfa*’nın “Mukaddime”sinde ve *Mihakku’n-Nazar*’da yer vermekle beraber asıl farklılığı Batinilere karşı yazdığı *el-Kıstasu’l-Mustakim*’de ortaya koymaktadır. Çünkü Gazali, bu eserde kıyas yerine ölçü, öncül yerine esas, önerme yerine kefe, orta terim yerine de mizanul ‘umud, tali yerine lazım veya hüküm ve mukkadem yerine de melzüm veya mahkumun aleyh ifadelerini kullanmayı tercih etmektedir.²⁵² Ayrıca daha önce de zikrettiğimiz gibi iktirani kıyaslara birinci nemat, bitişik şartlı kıyaslara ikinci nemat ve ayrık şartlı kıyaslar da üçüncü nemat demek ve bitişik şartlı kıyasları telezüm ölçüsü, ayrık şartlı kıyasları da teanüd ölçüsü olarak isimlendirmektedir.²⁵³

Gazali, mantıkla ilgili yeni bir takım kavramlar kullanmakla beraber, bunların herkes tarafından kullanma zorunluluğu olmadığını isteyeninin kullanabileceğini vurgulamaktadır. Konuyla ilgili şu görüşleri dikkat çekicidir: “Ben bunların çoğunu kendiliğimden ortaya çıkardım. Zira bu alandaki terimler kelamcılarının, fakihlerin ve mantıkçıların ıstılahlarıdır. Ben sana onlardan birine tabi olmanı yeğlemiyorum; yoksa anlayışın onunla sınırlanır ve diğer iki grubun terimlerini anlayamazsın. Ancak hepsi arasında geçerlilik taşıdığını gördüğüm terimleri kullandım ve kullanımda

²⁵⁰ A.g.e., s.61. Bkz. Cebr, Ferid, a.g.m., s. 78.

²⁵¹ Gazali, a.g.e., aynı yer.

²⁵² Bkz. Gazali, *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 52,58,61-63.

²⁵³ Gazali, a.g.e., s. 30 vd.; *el-Mustasfa I*, s. 38-43; *Mihakku’n-Nazar*, s. 90-97.

ortak olmadıkları terimleri ortaya koydum.”²⁵⁴ Görüldüğü gibi Gazali, yeni kavramları kullanma önerisi getirmekle beraber son derece objektif davranmakta, her alanla ilgili kavramların bilinmesinin faydalı olacağına dikkat çekmektedir.

3.3. Hulfi Kıyas

Usulcülerin “kıyasu’l-aks” mantıkçıların ve felsefecilerin ise “kıyasu’l-hulf” olarak isimlendirdikleri hulfi kıyas, öncüllerden birinin doğru diğerinin de yanlış veya şüpheli ve sonucun yanlışlığının apaçık olması, bu yanlışlığa da yanlış olan bir öncül ile varılması durumunda gerçekleşir.²⁵⁵ Gazali, hulfi kıyası “öncülü açıkça doğru, sonucu da açıkça yanlış olan şeyi dayatarak (izafe), imkansız şeylerin (muhâlât) çelişimini gerektirmek suretiyle çelişimi iptal edip, görünüşünü tespit etmektir”²⁵⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Farabi, öncüllerinden birisi doğru diğeri şüpheli ve sonucu açıkça yanlış olan kıyasa “hulfi kıyas” derken,²⁵⁷ İbn Sina da “hulfi kıyası, istenen şeyin kendisinde çelişiminin yanlış olması ile açıklandığı kıyastır” şeklinde tanımlamaktadır.²⁵⁸ Hulfi kıyasın yapısı, yüklemli kıyasın yapısı gibidir. Fakat eğer kıyasta iki doğru öncül var ise “doğru kıyas” (müstakim kıyas) olarak isimlendirilir.²⁵⁹ Şüphesiz, böyle bir kıyastan doğru sonuç elde edilir. Mesela;

Her cisim mürekkeptir,

Her mürekkep zamanda olmuştur,

O halde her cisim zamanda olmuştur, gibi.²⁶⁰

Yanlış sonuç, ancak yanlış öncüllerden meydana gelir. Hulfi kıyasta, öncüllerden biri doğru olduğuna göre, ikinci öncüldeki yanlışlık belirlenir. Mesela;

Bütün nefisler cisimdir.

Bütün cisimler bölünendir.

O halde bütün nefisler bölünendir.

İnsan nefsi dikkate alındığında bu kıyasın açıkça yanlış olduğu görülür.

²⁵⁴ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 95.

²⁵⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 158. Bkz. Ebi Salt Dani, a.g.e., s. 48; Cebr, Ferid, a.g.m., s. 77.

²⁵⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 88.

²⁵⁷ Farabi, a.g.e., s. 69.

²⁵⁸ İbn Sina, a.g.e., s. 85.

²⁵⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 158; Farabi, a.g.e., aynı yer.

²⁶⁰ Farabi, A.g.e., aynı yer.

Hulfi kıyasta, sonucun ve öncüllerden birinin yanlış olması gerekir. Zikredilen kıyasta “Bütün cisimler bölünendir” öncülü doğrudur. Öyleyse yanlışlık “Bütün nefisler cisimdir” öncülünde bulunmaktadır. Bu öncülün yanlış olduğu tespit edilince; “Nefis cisim değildir” ifadesinin doğru olduğu anlaşılmış olur.²⁶¹

Gazali, hulfi kıyasa fıkıh ile ilgili olarak şu örneği vermektedir:

Hiçbir farz namaz, binek üzerinde kılınmaz.

Vitir namazı farzdır.

O halde vitir namazı binek üzerinde kılınmaz.²⁶²

Bu sonuç yanlıştır, çünkü böyle bir sonuçla sadece öncülleri arasında yanlış bir öncülün bulunduğu bir kıyasta karşılaşılabılır. Fakat “Hiçbir farz namaz binek üzerinde kılınmaz” öncülünün doğruluğu açıktır, yanlışlık “Vitir namazı farzdır” öncülündedir, çünkü bu öncülün çelişği olan “Vitir namazı farz değildir” önermesi doğrudur.²⁶³

Gazali, kelam ile ilgili olarak da şu örneği vermektedir:

Ezeli olan hiçbir şey bileşik değildir.

Alem ezelidir.

O halde alem bileşik değildir.

Bu kıyastaki sonucun yanlışlığı da açıktır, bu durumda öncüllerden birisinin yanlış olması gerekir. “Hiçbir ezeli bileşik değildir” öncülü doğru olduğuna göre, yanlışlık “Alem ezelidir” öncülündedir. O halde “Alem ezelidir” öncülünün çelişği olan “Alem ezeli değildir” öncülü doğrudur. Bu kıyastan beklenen sonuç da zaten budur.²⁶⁴

Farabi de zikredilen bu örneği ve açıklamaları aynen vererek kendisinden yanlış meydana gelen şeyin de yanlış olacağını ifade etmektedir.²⁶⁵ Farabi, bu bilgileri basit kıyaslar için zikreder. Ona göre bileşik kıyaslarda hulfi'nin yapılaş tarzı

²⁶¹ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 88. Ayrıca bkz. Aynı eser, s. 79-80.

²⁶² *Miyaru'l-İlm*, s. 158.

²⁶³ A.g.e., s. 159. Ayrıca Bkz. Wael B. Hallaq, “Sünni Fıkhi Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar” (Çev. Bilal Aybakan), *İLAM Araştırma Dergisi* C. III, sy, 2 (Temmuz-Aralık 1998), s. 177.

²⁶⁴ Gazali, a.g.e., s. 159.

²⁶⁵ Farabi, a.g.e., s. 69-170.

çok farklıdır, parçalarından bir çoğu atılır ve araya bir çok şeyler girer.²⁶⁶ Farabi ve İbn Sina'nın değindiği bileşik hulfî kıyasları²⁶⁷ Gazali ele almamıştır.

Kısaca hulfî kıyas, hasmın görüşünü alıp öncül yapmak ve ona doğru olan bir başka öncül eklemektir. Böyle bir kıyastan yanlış sonuç çıkar. Sonucun yanlış olması öncüllerden birinin yanlış olmasından kaynaklanır.²⁶⁸ İşte bu duruma hulfî kıyas denir. Böyle bir kıyasın hulfî kıyas olarak isimlendirilmesinin sebeplerinden biri, sonuçtan hareket ederek hulfun ortaya konması, diğeri de öncüllerden birinin kesin olarak doğru olduğunun bilinmesi ve diğeri öncülün çelişğinin doğru olarak kabul edilmesiyle sonuca ulaşılmasıdır.²⁶⁹ Buna göre hulfî kıyas, öncüllerden birinin yanlış olmasından dolayı zorunlu olarak yanlış sonuç veren kıyastır. Ancak böyle bir kıyasta çıkan sonucun çelişği olan önerme doğru sonuç olur.

3.4. Nakıs Kıyaslar (Eksik Öncüllü Kıyaslar)

Eksik öncüllü kıyaslar, mantık tarihinde olduğu gibi günümüzde de önem arz etmektedir. Çünkü çoğu zaman günlük hayata düşüncülerimizi ifade etmek için kıyasın tümünü değil, sadece sonucu ya da sonuç ve öncüllerden birini zikrederiz. Bu durumda kıyasın öncüllerinden biri ya da sonucu eksik olur. Öncüllerinden biri veya sonucu, gizli tutularak ifade edilen kıyaslara “eksik önermeli kıyaslar (entimem)” denir.²⁷⁰ Bu tür kıyaslar, ifade de eksik fakat zihinde tamdır. Gazali, nakıs kıyaslardan eksik öncüllü kıyasları kasteder. Ona göre kıyas (delil), eğer kıyas şekillerine uygun zikredilmemiş ise, bunun sebebi; ya bilgi eksikliği ya iki öncülden birinin açıklığı yüzünden terk edilmesi ya da bilinçli bir şekilde kıyasta karışıklığın meydana getirilmek istenmesidir.²⁷¹

Gazali'ye göre kitaplarda, öğretimde ve karşılıklı konuşmalarda ifadeler çoğu zaman ya eksik ya fazla ya da birbirine karıştırılmış olarak zikredilir. Bu durum kişiyi onların kıyas olmadıkları anlayışına götürmemelidir. Bunların her birinin

²⁶⁶ Bkz. Farabi, a.g.e., s. 70-71.

²⁶⁷ Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 85.

²⁶⁸ Gazali, a.g.e., s. 159.

²⁶⁹ A.g.e., s. 160. Bkz. Wael B. Hallaq, a.g.m., s. 175.

²⁷⁰ Bkz. Taylan, N., *Mantık Tarihiçesi Problemleri*, s. 128; Yaren, Tahir, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1982, s. 41.

²⁷¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 49; *Mihakku'n-Nazar*, s. 109; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 96.

özünde bir kıyas şekli vardır. Fakat önemli olan sözün şeklini değil, manayı anlamaktır.²⁷² Bir kıyastaki öncüllerden birinin veya sonucun zikredilmemesinin sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür:

1- Birinci öncülün terk edilmesi: Bir kıyasta birkaç nedenden dolayı birinci öncül terk edilebilir.

a- Meşhur olduğu için birinci öncülün terk edilmesi: Meşhur öncüller, genellikle sözü uzatmaktan kaçınmak için fihri konularda ve karşılıklı konuşmalarda terk edilir.²⁷³ Fakat nazariyatta hatanın nerede olduğunun bilinmesi için durumun açıklanması gerekir.²⁷⁴ Mesela,

Bu evli (muhsan) olduğu halde zina yapmıştır. O halde ona recm gerekir” önermesi böyledir. Halbuki bu kıyasın tam şekli şöyledir:

Evli (muhsan) iken zina eden herkese recm gereklidir.

Bu kişi, evli iken zina etmiştir.

O halde ona da recm gerekir.²⁷⁵

Bu kıyasta birinci öncül herkesçe bilindiği için terk edilmiştir.

b- Tartışmalı olduğu için birinci öncülün terk edilmesi: Mesela, şığar (değiş tokuş yaparak mehirsiz evlenmek) nikahı ile ilgili olarak; “Şığar nikahı fasittir, çünkü o, yasaklanmıştır” denir. Halbuki bunun tamamı şöyledir:

Yasaklanan her şey fasittir.

Şığar nikahı yasaklanmıştır.

O halde şığar nikahı fasittir.

Gazali’ye göre bu örnekteki kıyasın birinci öncülü tartışmalı olduğu için terk edilmiştir. Şayet birinci öncül açıkça belirtilirse, hasım tartışmalı olduğu gerekçesiyle bu öncüle itiraz edebilir.²⁷⁶

c- Kafa karıştırmak (telbis) amacıyla birinci öncülün terk edilmesi: Gazali, Kur’an delilerinin çoğunun bu şekilde olduğunu ifade ederek, “Şayet yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar olsaydı ikisi de bozulurdu”²⁷⁷ ve “Eğer onların dedikleri gibi,

²⁷² Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 177.

²⁷³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 49,50; *Mihakku’n-Nazar*, s. 109; *Miyaru’l-İlm*, s. 179.

²⁷⁴ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 179.

²⁷⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 49-50; *Mihakku’n-Nazar*, s. 109.

²⁷⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 49-50; *Mihakku’n-Nazar*, s. 109.

²⁷⁷ Enbiya, 22.

başka tanrılar olsaydı onlar arşın sahibine gitmenin yolunu ararlardı”²⁷⁸ ayetlerini örnek olarak göstermektedir.²⁷⁹

Gazali'nin kafa karıştırmak amacıyla birinci öncülün terk edilmesine verdiği yukarıdaki iki örneğin aslında ilk öncülleri verilen ayetlerde açıkça zikredilmektedir. Kanaatimizce söz konusu örnekleri ikinci öncülü ve sonucu gizli olan kıyaslara örnek olarak vermek daha doğru olur.

2- İkinci öncülün terk edilmesi:

a- Kafa karıştırmak amacıyla ikinci öncülün terk edilmesi: Gazali'ye göre kafa karıştırmayı amaçlayan kişinin yapacağı şey, hasmı gaflete ve cehalete düşürmek için kafa karıştırmamanın yer aldığı öncülü terk etmektir. Mesela, “Fulan kişi ile içli dışlı olma” “Çünkü hasetçilerle içli dışlı olunmaz” ifadeleri tam bir kıyası ifade etmez. Bunun tamam olabilmesi için şu ilavenin yapılması gerekir:

Bu adam hasetçidir (kıskanç).

Hasetçi ile içli dışlı olunmaz

Öyleyse bu adamla içli dışlı olunmaz.²⁸⁰

Ayrıca Gazali, şu örneği vermektedir; “Bu kadın hamiledir”, “çünkü kadının karnı büyüktür” denilirse yanlış bir kıyas olur, çünkü iki öncülden biri atılmıştır. Bu kıyasın tam şekli ise şöyledir:

Bu kadının karnı büyüktür.

Her karnı büyük olan hamiledir.

O halde bu kadın hamiledir.

Gazali, bu kıyasta orta terimin, “karnın büyük olmasıdır” ifadesi olduğunu ve her iki öncülde de yüklem olduğunu zikretmektedir.²⁸¹ Ancak söz konusu kıyasta “karnın büyük olması” ifadesinin ikinci öncülde konu olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle, bu kıyas şöyle kurmak daha doğru olabilir.

Bu kadının karnı büyüktür.

Hamile olanın karnı büyük olur

O halde bu kadın hamiledir.

²⁷⁸ İsra, 42.

²⁷⁹ Bkz. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 49-50; *el-Kıyasu'l-Mustakim*, s. 52-53.

²⁸⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 50; *Mihakku'n-Nazar*, s. 110.

²⁸¹ Bkz. Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 111.

Bu kıyastaki orta terim, konudan daha geneldir. Çünkü konu, belirli bir kadındır. Aynı şekilde yüklemde de daha geneldir. Yüklem hamile olmaktır. Karnın büyük olması, ondan daha geneldir. Çünkü karın bedendeki hastalık, şişmanlık ve böbürlenmek sebebiyle de büyüyebilir. Gazali'ye göre bu tür yanlışlar, fihhi ve kelami konularda sayılamayacak kadar çoktur.²⁸²

b- Yalanın gizli kalmasını amaçlamak için ikinci öncülü terk etmek: Kıyas, yalanın gizli kalması amaçlanarak karışık hale getirilebilir. Bu durumda büyük öncül terk edilir, çünkü büyük öncül açık olursa muhatap yalanın nerede olduğunun farkına varır. Mesela;

Şu kaledeki şahıs haindir kaleyi teslim edecektir.

Çünkü onu düşmanla konuşurken gördüm.

Bu kıyasın tam şekli şöyledir:

Düşmanla konuşan herkes haindir kaleyi teslim edecektir

Bu şahıs düşmanla konuşmaktadır

O halde bu şahıs haindir kaleyi teslim edecektir.

Eğer büyük önerme açıklanırsa, yalan ortaya çıkar ve düşmanla konuşan herkesin hain olmadığı ortaya çıkar. Bu fihhi kıyasta çok kullanılan bir tarzdır.²⁸³

c- Açıklığından dolayı ikinci öncülün terk edilmesi: Bu durumda büyük öncül (ikinci öncül) son derece açık olduğu için herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla da zikredilmesine ihtiyaç duyulmaz. Mesela,

Şu iki şey birbirine eşittir.

Çünkü o ikisi aynı şeye eşittir.

Bu kıyasta küçük öncül ve sonuç zikredilip büyük öncül terk edilmiştir. O da şudur: “Aynı şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir.” Buna göre bu kıyasın tam şekli şöyledir:

Şu iki şey birbirine eşittir.

Aynı şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir.

O halde şu iki şey aynı şeye eşittir.

²⁸² Gazali, a.g.e., a.y. Bkz. Emiroğlu İ., *Mantık Yanlışları*, s. 64 vd. (dağıtılmamış O.T.)

²⁸³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 178.

Bu kıyasta açıklığından dolayı ikinci öncül terk edilmiştir, konuşmalardaki ve kitaplardaki kıyasların çoğu bu şekildedir.²⁸⁴

3- Sonucun terk edilmesi:

Kıyaslarda sonuç açıklığından veya ihtiyaç duyulmamaktan dolayı terk edilebilir.²⁸⁵ Mesela, Hz peygamber şöyle buyurmuştur:

Kişi nasıl yaşarsa öyle ölür.

Kişi nasıl ölürse öyle haşredilir. Bu iki öncülün sonucu,

O halde kişi nasıl yaşarsa öyle haşredilir, önermesidir. “Hayatın/yaşamın durumu” küçük terim, “Ölümün durumu” ise orta terimdir. Haşrin durumu, ölümün durumuna eşit olduğu zaman, ölümün durumu hayatın durumuna eşit olur. Gazali’ye göre böyle bir sözden kasıt ahiretin dünyanın tarlası olduğunu ve oranın istifade yeri olduğunu insanlara tenbihte bulunmaktır. Kim dünya da mutluluğu elde etmemiş ise onu ölümden sonra elde etmenin bir yolu yoktur. Kim bu dünya da ama ise ahirette de amadır yani hakkı idrakten mahrumdur. Kim ölümünde kör ise o aynı şekilde haşr esnasında da kördür.

Sonuç olarak, Gazali’ye göre konuşmalarda geçen kelimelerin hepsi, şekli değiştirilmiş kıyaslardır. Kolaylık olsun diye oluşumları değişmiştir, insanın şekle bakarak “o kıyas değildir” demesi gerekmez tersine nakledilen şeylere değil akli gerçeklere bakmak gerekir.²⁸⁶

İbrahim Emiroğlu’na göre öncüllerden birinin veya sonucun zikredilmemesinin üç sebebi vardır:

1. Dinleyiciyi konuşmaya veya düşünceye ortak etmek. Bunu gerçekleştirmek için genellikle büyük önerme saklı tutulur.

2. Her şeyi açıkça söylememe isteği.

3. Edebi üslup ve ustalık için.²⁸⁷

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi Gazali, bir kıyastaki öncüllerden birinin veya sonucun terk edilmesinin birden fazla sebebinin olduğunu vurgulamaktadır.

²⁸⁴ A.g.e., aynı yer.

²⁸⁵ A.g.e., s. 180.

²⁸⁶ A.g.e., s. 181.

²⁸⁷ Emiroğlu, İ., *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 206-207.

3.5. Bileşik Kıyaslar

Bileşik kıyasların formu normal kıyasların formundan farklıdır. Çünkü normal kıyaslar iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelirken, bileşik kıyaslarda öncül sayısı daha fazladır. Buna göre öncül sayısı ikiden fazla olan kıyaslar, bileşik kıyas olarak isimlendirilir.²⁸⁸ Gazali'ye göre peş peşe gelen arada sonuçları zikredilmeyen veya bir çok öncülden aynı sonuca varılan kıyaslar bileşik kıyaslardır. Bu kıyaslar aynı zamanda birbirlerine karıştırılmış kıyaslardır.²⁸⁹ Bileşik kıyaslarda her kıyas şeklinden bir öncül zikredilir ve bazısı bazısının üzerine getirilerek tek bir sonuca varılır. Ona göre bu tür kıyaslar, öğretimde ve karşılıklı konuşmalarda çok sık kullanılır.²⁹⁰

Gazali, kıyastaki karışıklıktan ve bileşik olmasından dolayı kıyasın formundan uzaklaşılacağını ancak buna rağmen farklı öncüllerden mesela; yüklemli, bitişik şartlı ve ayrık şartlı öncüllerden tek bir sonuca varılabileceğini ifade eder.²⁹¹ Bileşik kıyaslara şöyle bir örnek verilebilir:

Alem ya ezeldir ya da sonradan değildir.

Eğer ezeli ise sonradan olan şeylere bitişik değildir.

Fakat alem cisim olması hasebiyle sonradan olan şeylere bitişiktir ve cisim sonradan olan şeylere bitişik değilse, ondan hali (onunla bir ilgisinin olmaması) olması gerekir.

Sonradan olan şeylerden ari olan bitişik değildir ve hareket etmesi mümkün değildir.

O halde alem sonradan değildir.

Bu kıyas; ayrık şartlı, bitişik şartlı, hulf yoluyla kesin kıyastan (min cirmi ala tarikil hulf) ve müstakim²⁹² (min cirmi müstakim) kıyaslardan oluşmaktadır.²⁹³

²⁸⁸ Öner, N., a.g.e., s. 142.

²⁸⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 49; *Mihakku'n-Nazar*, s. 109; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 96.

²⁹⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 181.

²⁹¹ A.g.e., s. 179,181.

²⁹² Eğer bir kıyasta iki doğru öncül var ise “müstakim kıyas” olarak isimlendirilir. Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 158.

²⁹³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 179-180.

Ayrıca bileşik kıyaslarla ilgili şu örnekleri zikretmek de konunun daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır.

Her cisim bileşiktir.

Her bileşik, kendisinden ayrılmayan bir araza bitişiktir.

Her araz hadistir.

Her hadise bitişik olan şey, ondan önce olamaz.

Her varlığı hadisten önce olmayan şey, varlığı onunla (hadisle) olandır.

Her varlığı hadisle olan şey sonradan değildir.

O halde alem sonradan değildir.

Bu öncüllerden her biri sonuçları hazf edilmiş birer tam kıyastır. Sonuçları zikredilirse şöyle olması gerekir:

Her cisim bileşiktir.

Her bileşik kendisinden ayrılmayan bir araza bitişiktir.

O halde her cisim kendisinden ayrılmayan bir araza bitişiktir.

Sonra tekrar baştan başlanır ve kendisine başka bir öncül ilave edilir, o da şudur:

Kendisinden ayrılmayan bir araza bitişik olan her şey, hadis olana bitişiktir.

Gazali, kıyasın devamının açık olduğunu ifade ederek zikretmez,²⁹⁴ ancak bu kıyasın tam şekli şöyledir:

Her cisim bileşiktir.

Her bileşik kendisinden ayrılmayan bir araza bitişiktir.

O halde her cisim kendisinden ayrılmayan bir araza bağlıdır.

Her cisim kendisinden ayrılmayan bir araza bağlıdır.

Kendisinden ayrılmayan bir araza bitişik olan her şey, hadis olana bitişiktir.

O halde her cisim hadis olana bitişiktir.

Her cisim hadis olana bitişiktir.

Her hadise bitişik olan sonradan değildir.

O halde her cisim sonradan değildir.

Bu tür kıyaslar sadece sonuçları ortadan kaldırıldığı için “mefsulun-netaic” olarak isimlendirilir.²⁹⁵

²⁹⁴ A.g.e., s. 181.

²⁹⁵ Öner, N., a.g.e., s. 144.

Gazali karışık bileşik kıyaslara şu örneği vermektedir;
Allah, eğer arş üzerinde ise ya ona eşit, ya ondan büyük ya da ondan küçüktür.
Her eşit, küçük ve büyüğün bir miktarı vardır.
Her miktarı olan ya cisimdir ya da cisim değildir.
Miktarı olan şeyin cisim olmaması batıl olduğundan, onun cisim olduğu sabit olur.

Bundan Allah'ın (c.c) cisim olması gerekir.

Allah'ın (c.c) cisim olması muhaldir.

O halde Allah'ın arş üzerinde olması muhaldir.

Bu kıyas, karışık olarak hem iktirani, hem bitişik hem de ayrık şartlı kıyasları kapsamaktadır. Gazali'ye göre bu kıyastaki karıştırmayı, ayrıntılı bir şekilde incelemeyen kişi anlayamaz. Ancak müfredleri (tekilleri) bilen kişinin, karışık örnekleri sözkonusu müfredlere irca etmesi mümkündür.²⁹⁶

Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*'de bileşik kıyaslara kısaca değinir. Ancak onun burada bileşik kıyasları ele alış tarzı diğer eserlerinkinden farklıdır. O, bu eserde öncüllerden birinin neden zikredilmeyebileceğine kısaca değinerek Oklides'in birinci şekli üzerinde durur.²⁹⁷

Yukarıda da ifade edildiği gibi, bileşik kıyasların formu; sadece kıyas çeşitlerinin birinden oluşabileceği gibi bütün çeşitlerinden de oluşabilir. Bu bakımdan bileşik kıyaslar, form bakımından diğer kıyas çeşitlerinden tamamen farklıdır. Gazali'ye göre kıyasın çeşitlerini sıralayıp açıkladıktan sonra, kıyasların kendisinden meydana geldiği kıyasın maddesini inceleyebiliriz.

4. Kıyasın Maddesi

Kıyasın maddesini öncüller oluşturur. Öncül, doğru ve kesin ise sonuç da doğru ve kesin olur. Öncül, yanlış ise kıyas doğru sonuç vermez. Öncül, zanni ise yine kıyas, kesin sonuç vermez.²⁹⁸

Gazali, kıyasın maddesi olan öncüllerin durumunu açıklamak için, altın örneğini vermektedir. Ona göre, dinarın maddesi saf altındır. Altının yuvarlak olması ise dinarın şeklidir. Eğriltiyle ya da dikdörtgen şekline sokularak yuvarlaklığının

²⁹⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 51; *Mihakku'n-Nazar*, s. 111.

²⁹⁷ Bkz. Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 96-98.

²⁹⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 100.

giderilmesi suretiyle dinarın sahte olduğunu belirtmek mümkündür. Çünkü bunlar, onun maddesi üzerinde bir fazlalıktır.²⁹⁹ Bu durumda altın, dinar olarak isimlendirilmez. Dinarın maddesi olan altını, demir veya bakırla değiştirmek suretiyle de dinarın dinarlığını bozmak mümkündür.³⁰⁰ Ayrıca Gazali, kıyasın maddesini ve formunu açıklamak için sedir örneğini de vermektedir. Sedir tahtadan yapıldığı için tahta sedirin maddesidir. Tahtadan bir sedir şeklinin meydana gelmesi de onun formudur.³⁰¹

Kıyas da böyledir. Bazen kıyasın formunun bozulması ile kıyas bozulur; bu, kıyas şekillerinden hiç birine dayanmadan kıyasın yapılmasıyla gerçekleşir. Bazen de kıyasın formu doğru olduğu halde, maddesini bozmak suretiyle kıyas bozulabilir. Bu da öncüllerin zanniyattan olması ya da yanlış olması ile gerçekleşir.³⁰² Gazali'ye göre, altının beş aşaması vardır,³⁰³ bu beş aşamaya bakılarak kıyasın maddesinin dereceleri ortaya konabilir. Şöyle ki:

1. Hakiki saf altın.

2. Hakiki saf altın kadar saf olmayan; ancak tenkitçi bir gözle inceleyenine ortaya çıkarabileceği miktarda katkı katılmış saf altın. Bu aşamadaki altın bir önceki dereceye yakın olan altındır.

3. Her tenkitçi gözün, hatta tenkitçi olmayan gözün bile görebileceği derecede katkı maddesi katılmış altın. Yani kendisinde bakır ve külçenin fazlalığından dolayı hilesi fazla olan altın.³⁰⁴

4. Üstü ince bir altın tabakasıyla kaplanmış altın; içinde hiç altın olmadığı halde, dikkatli bir şekilde inceleyen kimse bile neredeyse onun altın olmadığını farkına varmaz.³⁰⁵

5. Herkesin katkılı olduğunu fark edeceği kadar katkı maddesi olan altın.³⁰⁶

Aynı şekilde öncüllerin de beş derecesi vardır;

²⁹⁹ Gazali, a.g.e., a.y. *Miyaru'l-İlm*, s. 184.

³⁰⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 100.

³⁰¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 182.

³⁰² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 100.

³⁰³ *Miyaru'l-İlm*'de bu aşamalar dört olarak zikredilmektedir, bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 184.

³⁰⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 100; *Miyaru'l-İlm*, s. 184.

³⁰⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 101; *Miyaru'l-İlm*, s. 184.

³⁰⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 101.

1. Öncülün doğru ve kesin (yakın) olmasıdır. Böyle öncüllerden kurulan kıyasa “burhani kıyas” denir.³⁰⁷

2. Sadece dikkatli bir kimsenin fark edebileceği derecede kendisinde hata bulunan, kesine yakın öncüller. Bu öncüllerden meydana gelen kıyasa “cedeli kıyas” denir.³⁰⁸ Kesinliğe yakın olan fikirler, görünüşte herkes tarafından kabul edilir, ince bir tefekkür olmadan bir anda zihnin onun çelişğini ortaya koyması mümkün değildir.³⁰⁹

3. Galip zan ifade eden zanni öncüller. Nefis, çelişğinin farkına vararak ondaki hatayı rahatlıkla tespit edebilir. Bu tür öncüllerden kurulan kıyasa “hitabi kıyas” denir. Bu kıyaslar, eğitimde ve bir takım diyaloglarda kullanılabilir.

4. Ne zanni ne de yakini olan fakat yakiniyatla karıştırılmış bir biçime sokulmuş öncüller. Bu öncüllerden oluşturulan kıyasa “muğalata ve safsata kıyası” denir. Bu tür kıyaslarda sadece muğalata ve safsata amaçlanır.

5. Yanlış olduğunu herkesin bildiği öncüller. Bu öncüllerin yanlışlığının bilinmesine rağmen nefis bu tür öncüllere yönelir. Bunlardan elde edilen kıyasa “şiiiri kıyas” denir.³¹⁰ Şiiiri kıyas ilim veya zan ifade etmez, muhatap onun doğru olmadığını bildiği halde karşısındakini rağbete, nefrete, cömertliğe, cimriliğe, korkutmaya veya cesaretlendirmeye yönlendirmek için kullanır.³¹¹ Refik Acem’e göre Gazali, bir çok konu da olduğu gibi bu öncül türlerini belirlemede de İbn Sina’dan etkilenmiştir.³¹²

Müellifimize göre, kıyasın maddesini tasavvuri değil, tasdiki ilimler oluşturur. Tasavvuri ilim, tanımın maddesidir. Tasdiki ilim ise olumluluk ve olumsuzluk bakımından hakikatlerin bazılarının diğer bazılarına olan nisbetini bilmektir. Yani konu ve yüklem arasında bir bağın kurulması dolayısıyla öncüllerin oluşturulmasıdır.³¹³

³⁰⁷ A.g.e., s. 66,101.

³⁰⁸ A.g.e., s. 101.

³⁰⁹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 184.

³¹⁰ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 101; *Miyaru’l-İlm*, s. 184,185.

³¹¹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 185. Bkz.Acem, Refik, a.g.e., s. 127.

³¹² Acem, Refik, a.g.e., aynı yer.

³¹³ Öncül çeşitleri için *Miyaru’l-İlm*, s. 186-193; *Makasıdu’l-Felasife*, s. 102 ve “Beş Sanatta Kullanılan Öncüllerin Önerme Çeşitleri” başlığına bakınız.

Gazali, kıyasın maddesinin öncüller olduğunu söylemenin aynı zaman da mecazi bir yönünün varlığına işaret eder. Çünkü öncül, konusu ve yüklemi olan dille ifade edilen bir söz demektir.³¹⁴ Kıyasın maddesi kendisine yüklem ve konunun delalet ettiği ilimdir, söz (lafız) değildir. Fakat söz olmadan öncülü (konu ve yüklemi) anlamak mümkün değildir. Gazali'ye göre, madde ve hakikate üç aşamadan (kırş) sonra dördüncü aşamada ulaşılabilir. Bu aşamalar ise şunlardır:

1. Sözün kitap üzerindeki sureti.
2. Yazının delalet ettiği tertip edilmiş seslerden oluşan söz, bu da zihindeki konuşmaya delalet eden şeydir.
3. Ya yazılan ya da sözle ifade edilen harflerin ve sözlerin bir araya getirilmelerinden oluşan insanın içindeki konuşma (düşünce).
4. Özler, hakikatin maluma mutabakatı (uygunluğu) gibi ilmi süslemeye dönen, kendi başına var olan ilim.

Bu ilimler kıyasın maddeleridir, iç konuşmayla sözler bir araya getirilmeden kıyasın maddesinin zihinden soyutlanması zordur. İlim ile sözün bir olduğu hayaline kapılmamak gerekir. Mesela, katip bir kimseye yazmanın unsuru olan harflerle örneklendirilmedikçe mananın tasavvuru zor gelebilir, öyle ki duvarı düşündüğü zaman, onun duvar hakkındaki tasavvuru yazılmış olan duvar sözü (harfleri)den oluşur. Fakat duvarı bilmek yazının aslının bilinmesine bağlı değildir. Yazı ilmin kendisi değil, bir vasıtasıdır. Ayrıca insanın dilleri bilmeden bir çok ilimleri bildiği tasavvur edilebilir. O halde gerçek tasdik ilimler kıyasın maddesidir, eğer onlar zihinde belli bir tertip üzere hazır olursa nefis onları almaya yatkın hale gelir.³¹⁵

Kısaca ifade etmek gerekirse, gömlek için kumaş, koltuk için ağaç ne ise, kıyas için öncül odur. Nasıl ki, her cisimden kılıç ve koltuk yapılamıyorsa, aynı şekilde her öncülden geçerli bir sonuç veren kıyas yapılamaz. Tersine sonuç veren kıyas, eğer matlub yakini ise yakini öncüllerden, eğer matlub fihhi ise zanni öncüllerden meydana gelir.³¹⁶ Yakini öncüllerden oluşan kıyas kesin sonuç verirken zanni ve yanlış öncüllerden oluşan kıyas kesin sonuç vermez.

³¹⁴Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 182.

³¹⁵A.g.e., s. 183.

³¹⁶Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 43; *Mihakku'n-Nazar*, s. 99. Bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 130.

5. Sonucun Öncüllerden Çıkmasının Gerekliliği

Sonucun öncüllerden gerekli oluşu “vechu’d-delil (delilin yönü)” olarak isimlendirilir. Müfekkir kuvvetin bir araya getirip, birini diğerine olumlu veya olumsuz olarak nisbet ederek akla sunduğu iki tekil karşısında, aklın tavrı ya bunu onaylama (tasdik) veya onaylamama (tasdikten kaçınma) şeklinde olur. Eğer akıl bunu onaylarsa bu, vasıtasız olarak bilinen “evveli bilgi” olur. Eğer akıl bunu onaylamazsa, onaylama ancak bir vasıta ile mümkün olabilir.

Mesela, akla, “Nebiz haramdır” önermesini onayla dendiğinde akıl, onu onaylamaksızın “bilmiyorum” der. Bundan, zihinde söz konusu önermenin iki tarafının yani “haram” ve “nebiz” kavramlarının birleşmediği anlaşılır. O halde aklın bu iki kavramın zihinde birleştiklerini gösterebilmesi için bir vasıtaya ihtiyaç vardır. Bu vasıtayı tespit etmek için de akla ilk önce “Nebiz, sarhoş edici midir?” sorusu sorulur, eğer akıl bunu tecrübe yoluyla öğrenmişse “evet” der. Arkasından “Sarhoşedici şey haram mıdır?” denilir, eğer akıl bunu işitme yoluyla elde etmişse “evet” der. Son olarak da eğer bu iki öncül onaylanırsa, şüphesiz üçüncü yani “nebin zaruri olarak haram oluşu” ile ilgili önermenin de onaylanması gerekir.³¹⁷ Böyle bir kıyasın tam şekli şöyledir:

Sarhoşedici şey haramdır.

Nebiz sarhoşedicidir.

O halde nebiz haramdır.

Gazali’ye göre eğer böyle bir kıyasın sonucunun, onun öncüllerinden farklı olmadığı ve onlara ek bir bilgi getirmediği söylenirse, bu düşünce bir yönden doğru, bir yönden de yanlıştır:

Yanlışıklık yönü şudur; Bu kıyasın sonucu olan “Nebiz haramdır” önermesi, hem “Nebiz sarhoş edicidir” önermesinden hem de “Sarhoş edici haramdır” önermesinden farklıdır. Bunların aynılığı bir yana bunlar birbirlerinden farklı üç önermedir ve bunlar birbirinin tekrarı da değildir. Çıkan sonuç da, bu sonucu gerektiren öncüllerden farklıdır.

Doğruluk yönü ise şudur; “Sarhoş edici haramdır” önermesi tümel bir önermedir, sarhoş edicilerden biri olan nebiz’i de içermektedir. Dolayısıyla “Nebiz

³¹⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 52; *Mihakku’n-Nazar*, s. 114.

haramdır” önermesi, bu önermenin içerisinde zaten fiilen değil, kuvve olarak vardır. Bazen, zihinde tümel var olduğu halde, tikel hazır olmayabilir. Şöyle ki, “Cisim boşlukta yer kaplayandır (mütehayız)” diyen bir kimsenin aklına o anda, tilkinin boşlukta yer kapladığı, hatta boşlukta yer kaplaması bir yana, belki de tilki hiç gelmemiş olabilir. Öyleyse sonuç iki öncülde birinde, “yakın kuvve” olarak bulunmaktadır. “Yakın kuvve olarak var olan” bir şeyin “fiilen var olan” bir şey olduğu zan edilmemelidir. Sonuç, sadece iki öncülün zihinde bilinmesi ile, kuvveden fiile geçmez. Bunun kuvveden fiile geçebilmesi için iki öncülün zihinde hazır bulunması ve sonucun bu iki öncülde kuvve olarak var olma yönünün hatırdan tutulması gerekir.³¹⁸

6. Kıyasın Değeri

Gazali, mantıkla ilgili eserlerinde kıyasa yapılabilecek itirazları da göz önünde bulundurarak kıyası savunmuştur. Bunu yaparken de kıyasa yapılan itirazları bir başkasını konuşturarak ortaya koymakta kendisi de bu itirazlara cevap vermektedir.

Yukarıda da değinildiği gibi Gazali, “kıyas yöntemiyle elde edilen sonucun hiçbir faydası yoktur. Çünkü öncüllerin bilinmesiyle bu öncüllerle birlikte sonuç da bilinir. Daha doğrusu sonuç öncüllerde aynen mevcuttur. Mesela:

İnsan canlıdır

Canlı cisimdir

öncüllerini bilen kimse “İnsan cisimdir” sonucunu da bilmiş olur. İnsanın cisim olduğunu bilmek ise öncüllerden ayrı yeni ve orijinal bir bilgi değildir” diyen bir kimseye şöyle cevap vermektedir:

“Sonucu bilmek, öncüllerin bilinmesine ilave edilen üçüncü ve yeni bir bilgidir. Aslında öncüllerden her birinin aynen beyan edilmesi, sonucun bilinmesine imkan vermeyebilir. Mesela,

Her cisim müelleftir (bileşik).

Her müellef hadistir

öncüllerini bilen kimse bununla beraber hudusun cisme nisbetini yani “Cisim hadistir” sonucunu bilmeyebilir. Öyleyse hudusun cisme nisbeti, hudusun-müellefe

³¹⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 52-53; *Mihakku'n-Nazar*, s. 115.

nisbetinden ve müellefin cisme nisbetinden tamamen farklı bir şeydir.”³¹⁹ Gazali’ye göre yukarıda belirttiğimiz ve buradan da anlaşılacağı üzere “sonuç öncüllerde kuvve halinde vardır. Ama sonucun öncüllerin altında ayrıca belirtilmesi bilfiil kazanılmış olan yeni bir bilgidir.”³²⁰

Gazali, çoğu kimsenin öncülleri bildikleri halde, sonucu bilemediklerini ifade ederek bu hususu daha önce de yer verdiğimiz ilgi çekici bir örnekle ortaya koymaya çalışır: Şöyle ki; birinin önünden karnı şişkince bir katır geçtiğinde onun hamile olduğunu düşünmesi mümkündür. Gazali böyle biri ile kendisi arasındaki şu diyalogu zikreder:

Biri- Bu katır hamiledir.

Gazali- Katırın kısır olduğunu ve doğurmayacağını bilmiyor musun?

Biri- Evet, bunu tecrübe ile biliyorum.

Gazali- Bu geçenin katır olduğundan emin misin?

Biri- Evet, o katırdır. Bunu his ve müşahede ile biliyorum.

Gazali- Şimdi onun hamile olmadığını biliyor musun?

Gazali’ye göre biri tecrübeye dayanan, diğeri de hissi olan iki öncülü bildikten sonra o kimsenin, katırın hamile olmadığı hususunda şüpheyne düşmesi mümkün değildir. Aksine onun hamile olmadığına dair kendisinde zaruri bir bilgi meydana gelir ki, bu bilginin oluşmasına sebep olan şey de kendisinde daha önce var olan tecrübe ve hissi bilgileridir.³²¹

Yukarıdaki diyalogun tam kıyas şekli şöyledir:

Her katır kısırdır (soysuz).

Bu bir katırdır.

O halde bu katır kısırdır.

Buna göre katırın karnındaki şişkinliğin sebebi onun doğurgan olması değildir. Onun şişkinliğinin bir çok sebebi olabilir.³²²

³¹⁹ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 235-236; Bolay, M. Naci, “Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazali” (Kıyasa yapılan itirazlara dair), *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, sayı, 6. Erzurum, 1996, s. 110.

³²⁰ Gazali, a.g.e., s. 239-240.

³²¹ Gazali, *el-Kıstasü’l-Mustakim*, s. 33-34; *el-Mustasfa I*, s. 53; *Mihakku’n-Nazar*, s. 115; *Miyaru’l-İlm*, s. 238.

³²² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 53; *Mihakku’n-Nazar*, s. 115.

Gazali'ye yöneltilen tenkitler ile Descartes (1596-1650), Bacon (1561-1626) ve Mill (1806-1873)'in tenkitleri arasında paralellikler vardır. Descartes, *Metod Üzerinde Konuşma* adlı eserinde şöyle demektedir: “Mantık, kıyasları ve başka bir sürü kuralları ile yeni bir şey öğretmekten ziyade, belli şeyleri başkalarına yahut da Lullus'un sanatı gibi, bilinmeyen şeyler hakkında muhakemesiz söz söylemekten başka şeye yaramıyor.”³²³

F. Bacon, kendi döneminde var olan mantık sisteminin gerçeği araştırmaktan çok gelişigüzel kavramlar üzerine kurulan hataları onaylamaya ve kuvvetlendirmeye yaradığını ifade ederek, onun yararından çok zararının varlığının söz konusu olduğunu vurgular. Ona göre kıyas, bilimlerin ilkelerine uygulanmadığı ve tabiatın inceliğine de denk olmadığı için, aradaki aksiyomlar boşunadır. Kıyas önermeyi onaylamaya zorlar, ‘bu nedenle de şey’leri (thing) dikkate almaz. Ayrıca Bacon, kıyastaki bütünlüğünü sağlayan kavramlar karışık olarak ele alındığında kıyasın sağlam olamayacağını ifade eder. Ona göre bu durumda yapılması gereken şey gerçek bir tümevarıma sarılmaktır.³²⁴

Mill'e göre ise kıyas, klasik anlamı ile, bir savı kanıtsama (musadere alelmatlup)dır. Mesela,

Bütün insanlar ölümlüdür.

Sokrates insandır.

O halde Sokrates ölümlüdür.

Bu kıyasta, “Sokrates ölümlüdür” sonucu, “Bütün insanlar ölümlüdür” öncülünde önceden kabul edilmiştir. Her insan ferdinin ölümlülüğü bizim için kesin olmadan bütün insanların ölümlü olduğuna inanamayız. Eğer Sokrat'ın ölümlü olduğu bizim için şüpheli ise, “Bütün insanlar ölümlüdür” iddiası da aynı şekilde şüpheli olur; içinde bulundurduğu bir halin şüpheli olması, onun doğru olarak kabul edilmesine engeldir.³²⁵

Görüldüğü gibi Gazali'ye yöneltilen tenkitler Descartes, Bacon ve Mill'in itirazlarıyla hemen hemen aynıdır. Gazali'nin kıyası savunurken ileri sürdüğü fikirler

³²³ Descartes, *Metod Üzerinde Konuşma*, (trc. M. Karasan), Ankara, 1947, s. 22-23.

³²⁴ Bacon, Francis, *The New Organon*, Edited by Fulton H. Anderson, New York, 1960, s. 41.

³²⁵ Mill, John Stuart, *System of Logic Retiocrinative and Inductive*, London, 1967, s. 120; Öner, N., a.g.e., s. 168.

ve gerekçeleri de kıyasın değerini müdafaa eden, modern mantıkçıların görüşleriyle aynıdır. Gazali'nin sonucun öncüllerde kuvve hailinde bulunduğunu, bunun ayrıca belirtilmesinin, öncüllere ilave yeni bir bilgi olduğunu söylemesi, modern mantıkçıların esas kaynaklarından birisinin de Gazali, olduğunu göstermektedir.³²⁶

Gazali'nin mantık ile ilgili eserlerinde dile getirdiği bu fikirler Bolay'ın da belirttiği gibi, kıyasa ilk itirazların Descartes, Bacon ve Mill tarafından yapılmadığını, Gazali'nin, bu itirazları ve cevaplarını zikredilen batılı mantıkçılardan çok daha önce bildiğini ortaya koymaktadır.

Gazali'nin Batılılardan çok önce kıyasa yapılan itirazları cevaplarıyla birlikte ilmin gündemine getirmesi ve üstelik Mill'in anlayışına uygun olarak "gözlem ve araştırmaya dayanan özelden genele varan bir istikra metodunu gerekli görmesi"³²⁷ onun, Batılı ilim adamlarının 17 ve 19. asırda düşünmeye başladıkları ilmi meseleleri 11. asırda düşünüp hallettiğini gösterir.³²⁸

Gazali'nin kıyası ele alırken gelebilecek itirazları da zikrederek cevaplandırması onun ele aldığı konuyu subjektif değil, objektif olarak ele aldığını, lehte ve aleyhte olabilecek bütün ihtimalleri göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Kıyasla ilgili bu değerlendirmeden sonra kıyaslarda yanlışlık yapılır mı? Yapılar ise nerelerde yapılır. Gazali'nin bu konu hakkındaki görüşlerini incelemek faydalı olabilir.

7. Kıyasta Yapılan Yanlışların Yerleri (Mesârâtûl Ğalat)

Yakini öncüllerden elde edilen sonuç zorunlu olarak doğrudur, bunda herhangi bir şüphe olmaz. Fakat yakini olan öncüllerden elde edilmeyen sonucun da doğru olması mümkündür. O halde yakini olan öncüllerin dışındaki öncüllerden doğru veya yanlış sonuç veren kıyaslar olabilir. Bu nedenle kıyasların hangi durumlarda yanlış sonuç verebileceğini incelemek gerekir.

Gazali, kıyas yanlışlarının yerini tesbit ederken şeytandan bahseder. Çünkü ona göre şeytan, gerçeğin karıştırılmasına ve gizli kalmasına sebep olur. Bunu ifade

³²⁶ Bolay, M. Naci, a.g.m., s. 111.

³²⁷ Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 160-161.

³²⁸ Bolay, M. Naci, a.g.m., aynı yer.

ederken de şeytandan söz edilen Sad süresinin 82 ve 83. ayetlerine dayanmaktadır. Bu ayetler şöyledir: İblis: "Öyle ise izzet ve şerefine yemin ederim ki, ben onların hepsini mutlaka aldatır, saptırırım. Ancak içlerinden ihlas ile seçilmiş has kulların müstesna" dedi. Buna göre şeytan sözünü yerine getirmede ısrarlıdır ve sadece halis olanlar ona kanmayacaklardır.³²⁹

Gazali'ye göre, hatadan korunmak için Kur'an'a müracaat etmek gerekir. Kur'an insana doğru yolu öğretir. Nitekim Allah: "Takvaya erenler yok mu? Onlara şeytandan herhangi bir vesvese iliştiği zaman, Allah'ın emrettikleriyle nehyettiklerini iyice düşünürler, bir de bakarsın ki onlar hakikati görüp bilmişlerdir"³³⁰ şeklinde buyurmaktadır.³³¹ Buna göre gizli hatalardan ancak Allah'ın yardımıyla kurtulmak mümkündür.³³²

Ayrıca Gazali, şeytanın vesveselerinden kurtulmanın yolunun akıl olduğunu ifade etmektedir. Akıl, Allah'ın zikrettiği ordulardan bir ordu ve insana verdiği askerlerden bir askerdir. Sadece akıl ile şeytanın gireceği yerler araştırılabilir. Sağlam düşünce ve delilin şartlarından birisi, şeytanın girebileceği boşlukların olmamasıdır. Çünkü şeytan, ancak boşluklardan delil ve düşünceye girerek insanları hataya düşürebilir. Kim bu boşlukları tıkar ve sağlamlaştırırsa şeytanın sunacağı yanlış ölçülerle tartı yapmaktan korunmuş olur.³³³ Ona göre bu yanlışlara düşüren şeylerin hepsi her kıyasta bulunmaz. Tersine kıyaslarda hataya düşüren şeyler sınırlıdır; bu nedenle bunlarda ihtiyatlı olmak mümkündür. Mesela, üç terime riayet eden, onları lafız olarak değil, mana olarak zihninde oluşturan, sonra da bazılarını bazılarına yükleyen, bunlardan öncüller yapan, yüklemenin şartlarına ve kıyasın şekline riayet eden kimse, bir kıyastan çıkması gereken sonucu bilir. Eğer ulaşılmaması gereken sonuçta tam bir güven oluşmazsa, bir matematikçinin yaptığı hesaba defalarca dönmesi gibi böyle bir kimse öncüllere, tasdik yönüne (vech), kıyasın şekli ve terimlerine defalarca dönüp kontrol etmelidir. Eğer buna rağmen bir güven oluşmazsa, kendi başına düşünmeyi bırakıp bilen birine tabi olmalıdır. Çünkü her işi

³²⁹ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 121.

³³⁰ Araf, 201.

³³¹ Gazali, *el-Kıstasul-Mustakim*, s. 79.

³³² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 213.

³³³ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 121; *el-Kıstasul-Mustakim*, s. 69.

yapabilecek insanlar vardır.³³⁴ Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi Gazali, kıyasta yapılabilecek yanlışların yerini tesbit etmenin son derece dikkat gerektirdiği üzerinde durmakta, dikkate rağmen kıyas yanlışlarının yerini bilmeyen kimselerin bu konuda ısrarlı olmamaları gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü her insanın kabiliyeti ve eğilimi aynı değildir.

Gazali, kıyasla ilgili olarak yapılabilecek yanlışların yerlerinin *Miyaru'l-İlm* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde 7, *Makasıdu'l-Felasife* ve *el-Kıstasu'l-Mustakim* adlı eserlerinde ise 10 olarak ifade etmektedir. Ancak bu eserlerdeki kıyas yanlışlarını sıralamaya tabi tuttuğumuzda bu sayıyı 15'e çıkarmak mümkündür. Çünkü Gazali'nin *Miyaru'l-İlm* ve *Mihakku'n-Nazar*'da zikrettiği kıyas yanlışları ile *Makasıdu'l-Felasife*'de zikrettiği yanlışlar yer yer birbirinden farklılık arz etmektedir. Buna göre kıyasta yapılabilecek yanlışların yerlerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Sıralamaya dikkat etmemek. Tartışmalar genellikle şaşkınlık (teşviş) yaratır, dolayısıyla yanlışların meydana gelmesine sebep olur. Bu nedenle de tartışmacı, tartışmada ileri sürülen fikirlerin bir kıyas olup olmadığını öğrenmek için kıyasa öncül olabilen şeyleri sıralamaya tabi tutmalıdır. Eğer sıralamaya tabi tutulan bu ifadeler, bir kıyas ise karıştırmanın nerede yapıldığının ortaya çıkması için kıyasın hangi türü oldukları, kıyasın hangi şekliyle yapıldıkları ve hangi modlardan oluşturulduklarının bilinmesi gerekir.³³⁵ Mesela, öncüllerin orta terime olan taalluklarının doğru olmaması³³⁶ ve aşağıda zikredilecek olan güneşin büyüklüğü ve Hak'ın Vahdeti örnekleri böyledir. Çünkü onların şekilleri bozuktur, ters döndürülmüştür. Bu örneklerdeki kıyas şekli, terazinin kefelerini terazi kolunun üst tarafına kaldırıp öylece tartı yapmağa kalkışmağa benzer. Gayet tabii ki böyle bir durumda doğru tartı yapılamaz. Hatta tartı yapmak bile mümkün olmaz.³³⁷

2. Öncüllerin doğru olmaması. Öncüller; hüsn-ü zann, vehim ve hatanın bulunması muhtemel olan duyulardan oluşursa kıyasın sonucu yanlış olur. Araştırmacıların yanlışlarının çoğu; çocukluklarında babalarından, hocalarından,

³³⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 217-218.

³³⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 113.

³³⁶ Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 74.

³³⁷ A.g.e., s. 75.

buldukları bölgenin sakinlerinden ve faziletleri ile meşhur olan kimselerden işittip almış oldukları şeyleri doğrulamaktan kaynaklanmaktadır. Böyle insanların örneği, derinliklerine mürekkebin nüfuz ettiği yumuşak kağıt gibidir. Eğer ona sinmiş olan mürekkep yok edilmek istenirse, o kağıdı yırtmak veya yakmak gerekir. Kağıt var olduğu sürece onun üzerindeki mürekkebin izi de var olacaktır. Aynı şekilde, bu gibi insanların beyinleri var olduğu sürece oradaki yanlış fikirler de var olacaktır.

Mesela, “Fılan inandığı yanlışlıklardan dolayı, sabah olduğunda Allah onu köpeğe dönüştürdü ve filanın şu sözü nedeniyle mezarından köpek sesleri işitiliyordu” şeklinde, hikayeler ortaya atılır ve bunlar gerçekmiş gibi anlatılır. Bu durum nakışın taşa işlenmesi gibi, çocukluktan itibaren tekrar edildikçe farkında olmaksızın insanın ruhuna tedricen yerleşir. Bunun tedavisi ise oldukça zordur. Çünkü büyüdükten sonra alimlerin bunu tedavi etmesi, doktorun gücünü aşan bir hastalığı tedavi etmesi gibidir.³³⁸ Gazali, kıyastaki yanlışlığın öncülün kendisinden ve maddesinin bozukluğundan da meydana gelebileceğini şu ifadelerle açıklar: “Bir terazi kefesi, ya demirden ya bakırdan veya hayvan derisinden yapılır. Eğer kardan veya pamuktan yapılmış ise onunla tartı yapılmaz.”³³⁹ Ayrıca Gazali, doğru bir kıyası kılıca benzetir. Kılıç baston gibi düz olabileceği gibi keskin olmaya bilir. Bu durumda kılıç, şekil yönünden bozuk olacağı için görevini yapmaz. Kılıç maddesi bakımından da, ağaç ya da çamurdan yapıldığı zaman bozuk olur.³⁴⁰ Kıyas da tıpkı bunun gibidir. Kurallarına riayet edilmediği zaman hem şekil hem de içerik bakımından yanlış olabilir.

3. Kıyasın şeklinde bir bozukluğun olması. Yani zikredilen kıyas şekillerinden herhangi birine dahil olmamasıdır.³⁴¹ Ayrıca bu, sonucun sadece bir tek öncülden meydana gelmesi şeklinde de olabilir. Gazali, bununla iki öncülden meydana gelmeyen veya iki öncülü bilkuvve olarak var olan kıyası kastediyor. Fakat bu iki öncülde tekrar eden orta terim ile birleşme ve ortaklık gerçekleşmemiştir. Eğer ortaklığın yokluğu lafız ve manada ise bunu anlamak kolaydır. Çünkü bunun sonuç vermediği açıktır. Mesela, “Gökyüzü üstümüzdedir” ve “Güneş daha küçüktür”

³³⁸ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 122-123; Ayrıca bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 213

³³⁹ Gazali, *el-Kıyasu'l-Mustakim*, s. 74.

³⁴⁰ A.g.e., aynı yer.

³⁴¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 207; *Mihakku'n-Nazar*, s. 123.

dediğimizde bu iki öncülün birbirleriyle herhangi bir ilişkilerinin olmadığı görülür. Eğer ortaklık manada değil de lafız da ise bu ancak orta terimin kullanılması sebebi ile olur.³⁴² Orta terim ise ya her iki öncülde konu ya her iki öncülde de yüklem ya da öncülün birinde konu diğerinde yüklem olur. Orta terim zikredilen şekilde olmazsa kıyas şekillerinin dışına çıkmış olur.

Bir terimdeki müştereklik ortadan kaldırıldığı zaman terim hakiki olur, zihnin onda hataya düşmesi söz konusu olmaz. Anlamları ihtilafli olmakla beraber hata, eşesli olan terimlerde bulunursa, bu durumda eşesli terimler açısından sözün tahkik edilmesi gerekir.³⁴³

Gazali'ye göre müştereklik ile ilgili ihmal edilen gizli şeyleri şöyle sıralamak mümkündür:

a- Müşterekliğin, edatların birinde veya önermenin oluşturulmasında bağ olarak kullanılan zamirin neresine raci olacağı hakkında tereddüdün olması.

Mesela;

Akıllı bir kimsenin bildiği her şey, O'nun bildiği (şey) gibidir.

Akıllı bir kimse taşı bilir.

O halde o taş gibidir.

O (huve) zamiri, akıllı kimseye (bilen) veya aklolunan (bilinen) şeye raci olma konusunda tereddüt oluşturur. Onun aklolunan şeye raci olduğu kabul edilirse, sonuçta bir karışıklık çıkar ve onun akıllı olana raci olduğu zannedilir.³⁴⁴ Bu örnekte kıyasın farklı anlaşılmasına sebep olan zamirdir, çünkü zamir hem bilene hem de bilinene raci olabilmektedir.

b- Harflerin dizilişlerinde iki mana arasında birini tasdik etme diğerini tekzip etme konusunda bir tereddüdün olması. Aynı öncüldeki parçaların atif harfleri sebebiyle ayrı olarak doğrulandığı zannedilir. “İnsan, canlı ve cisimdir”, “Beş çifttir ve tektir”, “Alem, cevherler ve arazlardır” denildiğinde, birinci önermede “ve” bağlacı ile parçaların hepsi, yani hem canlı hem de cisim kastedilirken, ikinci ve üçüncü önermelerde sadece parçanın bir kısmı kastedilmektedir. Mesela, “Beş çifttir ve tektir” denilerek beşin iki ve üçten meydana geldiği ifade edilirse bu önerme

³⁴² Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 123.

³⁴³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 208

³⁴⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 208; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 115. Bkz. *Mihakku'n-Nazar*, s. 124.

doğru olur ancak “Beş çift bir sayıdır” anlamı yüklenmek istenirse yanlış olur. Çünkü bu önermedeki “ve” bağlacı ile beşin hem çift hem tek olduğu zannedilebilir.³⁴⁵

c- Niteliğin, konunun niteliği ve ondan önce zikredilen yüklem niteliği olma konusunda bir tereddüdün olması.³⁴⁶ Yani ayrı ayrı doğrulanan şeyin, bütün olarak doğrulandığının zannedilmesi. Mesela, “Zeyd basirdir” yani terzilikte basirdir ve “Zeyd cahildir” yani tıpta cahildir gibi. Bu önermelerin her biri tek tek doğrulanır. Ancak “Zeyd basirdir, cahildir” denirse çelişik bir durum ortaya çıkar.³⁴⁷ Ayrıca “Zeyd ileri görüşlüdür” yani kör (kısır görüşlü) değildir. “Zeyd doktordur” önermeleri “Zeyd doktordur, ileri görüşlüdür” şekline getirilerek doktorun tıpta basiret sahibi olduğu zannedilebilir. Oysa bu önermeler ayrı ayrı tasdik edilirken, birlikte tasdik edilmeleri doğru değildir. Bu gibi örnekler kıyasın şeklini değiştirir hatta tanınmaz hale getirebilir.³⁴⁸

d- Bir yönden mütevatî’ terimlere benzerlik arz eden kelimelerin bulunması. Bu, ister yakın ister uzak olsun ayrılmaz ilintilerin ittifak ettiği ve gerçeklikte birbirlerinden farklı olan sayısız objelerin içerdiği şeydir. “Kulun fiili, kul ve Allah için takdir edilmiştir” önermesi buna örnek olarak verilebilir. Yani fiil, kazanmak yönünden kul için, yaratmak bakımından da Allah için takdir edilmiştir. Allah’ın kudretinin taalluku, kulun kudretinin taallukundan farklıdır. Eğer onlar salt eşselsilikte (müşterek) birbirlerine benzetilirse yanlış olur. Çünkü “ayn” ve “müşteri” terimlerinde olduğu gibi kendilerine ad verilmiş bu iki şey arasında sadece lafızda bir ortaklık vardır. Eğer onlar mütevatî’ e benzetilirse doğru olmaz, çünkü mütevatî’, tanımda ortaklıktır. Mesela; gökyüzü, insan ve ağaç terimleri cisim olmak bakımından ortaklıktır.³⁴⁹

e- Cümlelerin nerede başladığını ve bittiğini bilme. Mesela, “Allah’tan başkası bilemez ve ilimde derinleşenler.....”³⁵⁰ ayetinde cümlelerin başlama yerine göre iki

³⁴⁵ Gazali, *Mihakku’n-Nazar*, s. 124; *Miyaru’l-İlm*, s. 209.

³⁴⁶ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 209.

³⁴⁷ Gazali, *Mihakku’n-Nazar*, s. 124

³⁴⁸ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 209.

³⁴⁹ Gazali, *Mihakku’n-Nazar*, s. 124.

³⁵⁰ Al-i İmran-7.

farklı anlamı vardır. Bu ayet iki öncül de farklı anlamlarda olabilir, böylece ortak terim (haddü'l müşterek) iptal edilmiş olduğu halde var olduğu zannedilir.³⁵¹

4. Kıyasın şartlarına uyulmaması. İki öncül arasında ortaklık gerçekleştikten sonra kıyasın iki olumsuz veya iki tikel öncülden meydana gelmesi, birinci şekilden olup küçük öncülün olumsuz veya büyük öncülün tikel olması, ikinci şekilden olup bundan olumlu bir sonucun istenmesi ve üçüncü şekilden olup bundan tümel bir sonucun istenmesiyle kıyasın şartlarına uyulmamış olur.³⁵² Mesela,

İnsanların azı katiptir.

Bütün katipler akıllıdır.

O halde insanların azı akıllıdır.

Bu kıyasda eğer azın ispatıyla çoğun olumsuzluğunda tereddüt edilmezse, sonuç doğru olur. Çünkü çok olan kısım akıllı ise onun içinde az da vardır. Eğer sadece az olanın, katip ve akıllı olduğu söylenmek isteniyorsa kıyasın şekli yanlış olur. “İnsanların azı katiptir” önermesi kuvve olarak “Bazı insanlar katiptir” ve “Bu bazıları azdır” öncüllerini içinde barındırır. Katip ve az terimleri “bazı” üzerine yüklemidir. Böylece söz konusu kıyasın doğru sonuç vermemesi onun şeklinin bozukluğundan kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili şöyle bir örnek de verilebilir:

İnsanın taş olması imkansızdır.

Taşın canlı olması imkansızdır.

O halde insanın canlı olması imkansızdır.

Bu kıyas iki olumsuz öncülden oluşturulmuştur, sadece “İnsanın taş olması imkansızdır” önermesindeki olumsuzluğu “Hiçbir insan taş değildir” önermesindeki olumsuzlukla değiştirerek aynı anlamı elde edebiliriz. Sonucun olumsuzluğunu göstermek için bu yeterlidir. Kıyasın birinci şeklinin birinci öncülü, olumlu olmadığı zaman kesinlikle sonuç vermez. Zihin anlamları hakikatleriyle elde etmeden sözlere (lafiz) yapıştığı zaman, bu yanlışlar çoğalır.³⁵³

³⁵¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 208; Acem, Refik, a.g.e., s. 137. Konuyla ilgili olarak bkz. Emiroğlu, İ., *Mantık Yanlışları*, İstanbul, 1993, s. 20.

³⁵² Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 125.

³⁵³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 210-211.

5. Bilgilerin unsurlarının (mufredat) olmaması. Gazali, bununla ilk unsurların birbirlerinden ayrılmadan farklı durumlarla iç içe olmasını ve onlarla bitişmesini kastediyor. Mesela;

Bir mal telef edildiğinde onun bedeli ödenir. Çünkü her kim bir mala zarar verirse onun bedelini öder.

Gasıp mala zarar vermiştir.

O halde gasıp zarar verdiği malı ödemelidir.

Bu kıyastaki sonucun doğrulanabilmesi için, her şeyden önce “Gasıp mala zarar vermiştir” öncülünün doğrulanması gerekir. Çünkü “Gasıp mala zarar vermiştir” öncülünde “mal” ve “zarar verme” kelimeleri tekil olarak zikredilmiştir. Bu iki kelimenin tekil olarak ifade edilmesi, başka anlamların anlaşılmasına da sebep olabilir. Bu öncül, ancak aşağıdaki durumlar incelendikten sonra doğrulanabilir:

a- Menfaatlerin varlığı açıklanmalıdır. Bazı insanlar, menfaatin varlığını inkar etmişlerdir. Fakat sadece var olan şeye zarar verilebilir, zarar verilen şeyde bir menfaat yoksa onun telef edilmesi söz konusu olmaz.

b- Zarar verilen mallardan geri kalanlar belirlenmelidir. Çünkü zarar vermek geriye kalanları gerektirir. Aksi taktirde onun tek başına nasıl telef edildiği bir şey ifade etmez.

c- Zarar verilen şeyin mal olduğunun ortaya çıkması gerekir. Çünkü telef edilen şeyin mal olduğu ortaya çıkmazsa, telef edildiğine inanılmayabilir.

d- Zarar verilen şeyin mal olduğu açıklanmalıdır, “bu şey” demek yeterli değildir, çünkü bu sadece malın tanımını zikretmektir.

e- Ödenebilir her malın açıklanması gerekir, çünkü tane (habbe) olan şey de maldır, fakat ödenmez.

f- Zarar verilen şeyin ödenmesinin mümkün olduğu açıklanmalıdır. Çünkü ödenmesi mümkün olmayan bir şeyin, ödenmesi gerektiğine hükmetmek mümkün değildir. “O, mala zarar vermiştir” önermesi, bilinmeyen bir çok durumları içeren iki tekil sözcükten meydana gelmektedir bu da karışıklığın meydana gelmesine sebep olmaktadır.³⁵⁴

Buna kelamla ilgili olarak “bir kimsenin arazların hadis olduğunu ispat etmesi” örnek verilebilir. Şöyle ki; “Şimdi gördüğümüz bir şeyin daha önce zıddını görmüş

³⁵⁴ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 125.

isek o şey hadistir” deriz. Mesela; saçın şimdi beyaz, daha sonra da siyah olduğunu görürsek, o saç hadistir. İlk önce; göz duyusuyla idrak edilen saçın, idrak edildiği gibi olduğu açıklanmalıdır. Bu da ancak, sebeplerin açıklanması, gözlemlerin incelenmesi ve görmenin sıhhatinin şartlarının incelenmesi ile mümkündür. İkinci olarak; arazın gizli ve kapalı olmadığının açıklanması gerekir, bu taktirde görülen şeyin görülme anı göz için ortaya çıkar, onun ortaya çıkışı görülen şeyin hadis olması demektir. Üçüncü olarak; onun başka bir yerde olmadığını açıklanması gerekir.³⁵⁵

6. Sonucun öncülde farklı değil, onun aynısı olması. Burada yanlışlık anlamları aynı olan iki ismin kullanılması ile meydana gelir.³⁵⁶ Ortak bir ismin bulunmaması için üç terim ve sonucun tarafları ayrı ayrı düşünülmelidir. Birden fazla anlamı olan isimler kıyas için uygun değildir.³⁵⁷

Mesela,
Bütün insanlar beşerdir.
Bütün beşerler canlıdır.
O halde bütün insanlar canlıdır.

Her içki şaraptır.
Her şarap sarhoş edicidir.
O halde her içki sarhoş edicidir.

Bu örneklerde orta terim ile küçük terim aynıdır, çünkü anlamları aynı olan insan ile beşer ve içki ile şarap terimleri tekrar edilmiştir. Burada yazılışları farklı anlamları aynı olan müteradif terimler kullanılmıştır.³⁵⁸

7. Öncüllerin ayrı ve ayırt edilmiş ve şu iki durum altında toplanmış olmaları. Birincisi; konudan olan fakat yüklemde olduğu zannedilen bir şeyin bulunması veya bunun tersinin olması ile, konu ve yüklemün unsurlarının ayırt edilmemiş olmasıdır. Mesela; “Cisim, cisim olması itibariyle ya hareketli ya da hareketsizdir.” “Cisim olması itibariyle” sözünün konudan mı yoksa yüklemde mi

³⁵⁵ A.g.e., s. 126.

³⁵⁶ Gazali, a.g.e., a.y. *Miyaru'l-İlm*, s. 207.

³⁵⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 114.

³⁵⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 211. Bkz. Emiroğlu İ., a.g.e., s. 82,157.

olduğu bilinmez. İkincisi; konu ve yüklem parçalarının bir birlerine benzemeyecek şekilde ayırt edilmesi gerekir.³⁵⁹ Mesela;

Müslüman'ın bildiği her şey, onun bildiği gibidir.

Müslüman kafiri bilir.

O halde o kafir gibidir.

Konuluşları itibariyle bu kıyastaki öncüllerde olan terimler, birbirinden ayrılmıştır fakat düzenlenmelerinde bir yanlışlık vardır; bu da ayrıntılı olarak onu açıklamayı terk etmektir. Şöyle ki: “Müslüman'ın bildiği şey” konu, “O, onun ilmi gibidir” ifadesi ise yüklem. Fakat tereddüt “O (huve)” ifadesindedir. Bu örnekte “O (huve)” hem konuya hem de yüklemeye ait olabilir. Mesela; “Uzun Zeyd beyazdır” önermesinde, yüklem sadece “beyaz” terimidir, “uzun” ise konuya aittir. “Uzun olan Zeyd beyazdır” diyerek, “uzun” terimini Zeyd'e raci olan bir siga olarak zikretmek mümkündür. Eğer “Zeyd uzundur, beyazdır” denirse “Uzun” kelimesi yüklemden bir cüz olur.³⁶⁰

8. Sözdaki karışıklıktan (iltibas) dolayı kıyaslarda yanlışlığın meydana gelmesi. İltibastan dolayı yanlışlığın meydana gelmesi, yanlışlığı meydana getirecek anlam ile doğru anlam arasında bir münasebetin olmasını gerektirir. Mesela, iki terimin bir manada ortak olması ve bunlar arasında ince bir nüansın olması böyledir. Bunlardan biri için doğru olan hükmün, diğeri için de doğru olduğu zannedilir. Böyle bir durumda isimlendirmede (müsemma) aynı olmakla beraber, mananın eksikliği veya fazlalığı bakımından onlarda olan ayrılıktan dolayı bir yanlışlığa düşülür.

Mesela, Arapça'da sitr ve hidr terimleri örtmek anlamındadır, eğer cariye örtünmesi söz konusu ise hidr, değil ise sitr terimi kullanılır. “Beka” (ağlamak) ve “avil” (sesli ağlama) terimlerinin ikisi de ağlamak anlamındadır. Ancak sesi yükselterek ağlama söz konusu ise “avil” yoksa “beka” denir. “Sera” ve “türab” terimleri toprak anlamındadır. “Sera”, “türab”dır fakat nemli olmak şartıyla.³⁶¹ Bu terimler birbirlerinden anlam bakımından farklı olmakla beraber anlamları birbirlerine yakın oldukları için karıştırılabilmektedir. Hatta bunların birbirleriyle

³⁵⁹ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 127.

³⁶⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 212,207.

³⁶¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 113-114. Ayrıca diğer bazı örnekler için bkz, *Miyaru'l-İlm*, s. 114.

anlamdaş oldukları bile zannedilebilir. Bu nedenle böyle terimlerin kullanılması kıyaslarda yanlışlığın meydana gelmesine sebep olabilmektedir.

9. Bazısı bazısı için delil olarak alındığında, (görelî kavramlarda olduğu gibi) öncüllerin bilinme bakımından sonuca eşit olması sebebiyle, öncüllerin sonuçtan daha iyi bilinmemesi. Mesela; “Zeyd, Amr’ın babasıdır çünkü Amr, Zeyd’in oğludur” denirse; Amr’ın Zeyd’in oğlu olması, bilinme bakımından Zeyd’in Amr’ın babası olması önermesine eşittir. Amr’ın, Zeyd’in oğlu olması öncül; Zeyd’in, Amr’ın babası olması ise sonuç olur. Veya öncül ister sonuçta açıklansın ister açıklanmasın sonuçtan daha gizli olmamalıdır. Mesela;

Her cisim yer kaplayıcıdır.

Her yer kaplayıcı olan şey değişiklik kabul eder.

O halde her cisim değişiklik kabul eder.

Niçin “Her yer kaplayıcı olan şey değişiklik kabul eder” denirse, çünkü “Cisim yer kaplayıcı olduğu için değişiklik kabul eder” denir. Burada sonuç, büyük önermeye delil yapılmış ve sonuç da, ona delil getirilen şey olmuştur. Bu bir şeyin kendi kendisini açıklamak olup, bir kısır döngüdür ve bu da muhaldir.³⁶²

Ayrıca kıyasta tespit edilmek istenen sonuc, kıyasın öncülü yapılmamalıdır. Mesela; “Her hareket bir hareket ettirene ihtiyaç duyar” ifadesini ispatlamak için; “Hareket eden kendi kendine hareket etmez” ifadesi öncül olarak kullanılmamalıdır. Çünkü bu öncül, istenen şeyin kendisidir. Terimlerin yerleri değiştirilerek delil kılınmıştır.³⁶³

10. Orta terimin iki öncülde aynı şekilde yer almış olması. İster fazlalık isterse eksiklik yönünde olsun, orta terimin her iki öncülde de farklı şekilde yer alması, kıyası bozar ve sonuç yanlış olur. Mesela,

“Hiçbir şarap testisi, şarapta değildir” diyen doğru söylemiş olur. Bu önermenin “Hiçbir şarap, şarap testisinde değildir” şeklindeki döndürmesi ise onaylanmaz. Çünkü burada döndürmenin kurallarına riayet edilmemiştir. Bunun doğru döndürmesi şöyledir:

Hiçbir küp, şarap değildir.

Hiçbir şarap, küp değildir.

³⁶² Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 127; *Miyaru'l-İlm*, s. 216. Ayrıca bkz. a.g.e., s. 215.

³⁶³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 116; *Miyaru'l-İlm*, s. 207.

Arapça fi (içinde) harf-i cerini cümleye ekleyip; “Şarapta hiçbir küp yoktur” denildiğinde bunun döndürmesi; “Şarapta olan hiçbir şey küp değildir” şeklinde olacaktır ve bu da doğrudur. Yanlışlık, bu önermedeki yüklemdedir. Yani yalnızca şarap ifadesi kullanılacağına şarabın içinde (fi-şarab) ifadesi kullanılmıştır. Bunun döndürmede bütünüyle konu olması gerekir, buna riayet edildiğinde döndürme doğru olur.³⁶⁴

11. Küçük terimle büyük terim arasında çelişkinin olması. Kıyas, iki terimin birbirleriyle çelişmeksizin bir araya getirilmesini gerektirir.³⁶⁵

12. Kıyasta belirsiz ifadelerin bulunması. Belirsiz ifadeler, kıyasın doğru olduğunu zannettirir. Fakat belirsiz ifadeler belirli hale getirilince akıl, yanlışlıkların hemen farkına varır: Mesela, “İnsan hüsrandadır” denildiğinde nefis bu önermeyi onaylar. Ancak bu önerme, belirsizlikten kurtarılarak “Bütün insanlar zorunlu olarak hüsrandadır” denilirse akıl, bütün insanların hüsranda olmadığını fark eder ve bunun yanlış olduğunu anlar.³⁶⁶

13. Öncülün çelişğinin zihinde arandığında bulunmaması. Bazen kıyasın öncülünü tasdik ederiz, tasdik etmemizin sebebi ise öncülün çelişğini zihnimizde aradığımız halde bulamayışımızdır. Böyle bir kıyasın öncülünü tasdik etmek gerekmez. Ancak kendi içinde çelişğinin olmadığını öğrendiğimizde, bu kıyas tasdik edilebilir. Çünkü kıyasın içinde çelişği olduğu halde bulamamış olabiliriz, “Allah her şeye kadirdir” önermesini tasdik etmek gibi. Allah kendi benzerini yaratmaya kadir midir? sorusu zihne gelinceye kadar, akıl Allah’ın her şeye kadir olduğunu tasdik eder. Akıl, tasdikte Allah’ın, kendi içinde mümkün olan her şeye kadir olduğu hususunda kişiyi uyarır ve bunun kendi içinde çelişği yoktur.³⁶⁷

14. Kıyasın, nesneyi sahih olan bir şeyle doğrulamaması. Mesela, “Nefis (ruh) ölmez, çünkü nefis sürekli faaliyet içerisindedir” denilmesi böyledir. Oysa nefsin sürekli faaliyet içerisinde olduğu, nefsin ölmediği bilinmedikçe bilinmez. Nefsin fiilinin devam ettiği de yine onun ölmediğiyle bililir.³⁶⁸

³⁶⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 113-114.

³⁶⁵ A.g.e., s. 114.

³⁶⁶ A.g.e., s. 115.

³⁶⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 115-116.

³⁶⁸ A.g.e., s. 116.

15. Vehmiyyat, meşhurat ve muşebbihat'tan sakınılma. Kıyas ancak evveliyat, hissiyat vb. bilgi kaynaklarından oluşan bilgilerin öncül kılınmasıyla tasdik edilir. Bu şartlara riayet edilirse zorunlu olarak kıyas doğru sonuç verir ve içinde tereddüt olmayan, kesin bilgi (yakın) meydana gelir. Böyle bir kıyastan tereddüt edilmek istense bile tereddüt edilemez.³⁶⁹

Gazali, kıyasta yapılabilecek yanlışları, *Miyaru'l-İlm*, *Mihakku'n-Nazar* ve *Makasıdu'l-Felasife* adlı eserlerinde maddeler halinde sıraladığı halde *el-Kıstasu'l-Mustakim*'de detaylı olarak değinmemiş sadece onlarla ilgili bazı örnekler vererek açıklama yolunu seçmiştir.³⁷⁰ Yukarıda kıyas yanlışlarının her birini örnekleriyle birlikte zikretmemize rağmen burada Gazali'nin *el-Kıstasu'l-Mustakim*'de verdiği örneklerin bazıları üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü Gazali'nin söz konusu eserde verdiği örnekler hem içerik olarak farklı, hem de kıyas yanlışlarını genel olarak ifade edebilecek tarzdadır.

Gazali'ye göre şeytan, İbrahim (a.s)'ın kıyas şekillerini yanlış kullanarak hataya düşmesine sebep olmuştur. Bu yanlışlık, İbrahim (a.s)'ın güneşe yönelmesi hadisesinde meydana gelmiştir. İbrahim (a.s) güneşi görünce “Bu benim Rabbimdir, bu hepsinden büyüktür”³⁷¹ dediği için şeytan onu aldatmak istemiştir. Şeytan, İbrahim (a.s)'ın şu yanlış kıyası kurmasına sebep olmuştur:

İlah her şeyden büyüktür.

Güneş, yıldızların hepsinden büyüktür.

O halde Güneş İlahtır.

Birinci öncüldeki “İlahın her şeyden büyük olduğu” ittifak ile ikinci öncüldeki “Güneşin, görülebilen diğer yıldızların hepsinden büyük olduğu” ise his ve müşahede ile bilinmektedir.

Zikredilen bu kıyas iktirani kıyasın üçüncü şeklidir. Bu kıyasta “en büyük oluş” İlah ve güneş için ortak bir niteliktir. İlah ile güneşten birinin, diğeriyle niteleneceği düşünülebilir. Halbuki bu, kıyasın üçüncü şeklinin aksidir. Bu ölçüye göre, bir şeyin iki şey için var olması değil, iki şeyin bir şey için var olması gerekir. Çünkü eğer iki şey, bir şey için var olursa o ikisinden biri diğeriyle nitelenebilir.

³⁶⁹ A.g.e., s. 117.

³⁷⁰ Bkz. Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 69.

³⁷¹ Hac, 52.

Fakat bir şey, iki şey için var olduğu zaman iki şeyden biri diğeriyle nitelenemez. İşte şeytan, bir şeyin aksi ile işi karıştırıyor ve böylece yanlış sonuçlara varılmasına sebep oluyor. Buna göre zikredilen akıl yürütme şekli yanlıştır. Çünkü iki zıddın bir nitelikle nitelenmesi doğru değildir. İki şeyin bir nitelikle nitelenmesi, o iki şey arasında bir bitişiklik gerektirir. Fakat bir şeyin iki şeyle nitelenmesi, iki nitelik arasında bitişikliği gerektirmez.³⁷² Gazali, şeytanın bu aldatmacalarını söz kalabalığıyla yaptığını ifade ederek Batınilerin şu ifadelerini tam bir söz kalabalığı olarak niteler.

Hak, vahdet ile nitelenir.

Batınilerin yolu da vahdet ile nitelenir.

O halde Batınilerin yolu Hak'tır.

Çünkü onlara göre vahdet, bir şeydedir. Bununla iki şey nitelenmiştir. O halde iki şeyden birinin diğeriyle nitelenmesi zorunlu hale gelir. Buna göre bu kıyas ile, rengin; siyah ile beyaz, büyük oluşun; İlah ile güneş ve vahdettin; Batıniler ile hak için varlığı arasında hiç bir fark yoktur.³⁷³

Söz konusu kıyaslarda hata; bir şeyin iki şeyle nitelenmesinin, iki şeyin bir şeyle nitelenmesiyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu hatanın aslı, döndürmenin şüphede bırakmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü “her tek’in hak olduğunu” bilen kimse çoğu zaman hak’ın da tek olduğunu zanneder. Oysa bu önerme tümel değil tikel olarak döndürülmelidir, böyle olunca “Bazı tekler hakktır” şeklinde sonuç verir. Mesela, “Her insan canlıdır” önermesini tümel olarak döndürmek doğru değildir. Eğer tümel olarak döndürülürse yanlış olur. Bu önermenin tümel döndürmesi, “Her canlı insandır” şeklindedir. Oysa böyle bir önerme doğru değildir. Halbuki bu döndürme “Bazı canlılar insandır” şeklinde döndürülürse doğru olur. İşte şeytanın ölçüleri de böyledir.³⁷⁴

Gazali, kıyasın maddesinin bozukluğuna *el-Kıstasu'l-Mustakim* adlı eserinde, Şeytanla ilgili şu ayeti de örnek vermektedir: Allah: “Ey İblis! Benim kudretimle yarattığıma secde etmene ne engel oldu? Kibirleşmek mi istedin? Yoksa yüksek

³⁷² Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 69-70.

³⁷³ A.g.e., s. 71.

³⁷⁴ Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 73-74.

derecelerde bulunanlardan mı oldun?” dedi. İblis dedi ki: “Ben ondan hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın.”³⁷⁵

İblis ifadelerine iki ölçü sokuşturmuştur. Çünkü secde etmeyişiine illet olarak, kendisinin Adem (a.s)’dan daha hayırlı olduğunu ifade etmiş, hayırlı oluşunu da ateşten yaratılmış bulunmasıyla ispat etmeye çalışmıştır. Hayırlı oluşunun delillerini bütün teferruatıyla açıklayınca, ölçüsünün terkinin doğru, fakat maddesinin fasid olduğu görülür. İblisin görüşünün tam kıyas şekli şöyledir:

Ateşten yaratılan daha hayırlıdır.

Daha hayırlı olan secde etmez.

O halde ateşten yaratılan (ben de) secde etmez.

Bu kıyasın her iki öncülü de doğru değildir. Çünkü bu kıyas bilinen öncüllerden hareketle kurulmuş değildir. Halbuki bilinmeyen bilgiler bilinen bilgilerle ölçülür. Oysa iblisin zikrettiği gerekçe, açık ve herkesçe bilinen bir bilgi değildir. Secde etmemeye hak kazanmak, hayırlı oluşla değil, Allah’ın emri iledir.³⁷⁶

Gazali’ye göre Şeytan, çoğu zaman tümel döndürmeler yaptırmak suretiyle insanı hatalara düşürür. Öyle ki bu, gözle görülen şeyler de bile olabilir. Mesela, renk renk nakışlı, siyah ve kıvrımlı bir ip gören kimse ondan korkar. Bunun sebebi, her yılanın uzun, renk renk nakışlı olduğunu bilmesidir. İpi görünce onun vehmi hemen tümel bir döndürmeye gider ve her uzun ve renk renk nakışlı şeyin yılan olacağına hükmeder. Hemen “Her siyah, uzun ve renk renk nakışlı şey yilandır” şeklinde tümel bir döndürme yapar. Oysaki burada gerekli olan, tümel değil tikel döndürmedir. Buna göre zikredilen önermenin döndürmesi, “Bazı uzun ve renk renk nakışlı şeyler yilandır” şeklinde olmalıdır. Çünkü bu özelliklerde olan her şey yılan değildir.³⁷⁷

Gazali, dağınık bölüştürme (kısmetül münteşire) metodunun çürük olduğunu ifade eder. Ona göre bu metod, söz kalabalığı ile bir nevi şaşkırtmacadan ibarettir. Mesela, Allah’ın cisimliliğini ispat etmek kastıyla Mücessime şöyle demektedir:

Ben faillerin sıfatlarını inceledim. Failler cisim idiler. Çünkü faildirler, mevcutturlar, şöyledirler, böyledirler...

³⁷⁵ Sad, 75,76.

³⁷⁶ Gazali, a.g.e., s. 75.

³⁷⁷ Gazali, *el-Kıstasul-Mustakim*, s. 74; Bkz. *K. Kavasim al-Batiniye*, s. 75.

Bunları söyleyen kişi, sonra bütün cisimleri iptal eder ve der ki: “İşte bundan, onların cisim olması gerekir. Çünkü faildirler.” İşte dağınık bölüştürme metodu budur. Şeytan bütün kıyaslamalarını böyle saçmalıklar dolu bir ölçü ile yapmaktadır.³⁷⁸ Görüldüğü gibi Gazali, kıyas yanlışları üzerinde dururken sadece kıyasın şekillerinde meydana gelebilecek yanlışlıklara değil, tümevarım, döndürme ve kısmetül münteşire metotlarında meydana gelebilecek yanlışlıklara da değinerek örnekler vermektedir.

8. Fıkhi Kıyasların Kaynakları (Medâriku'l Ekyasi'l Fıkhiyye)

Fıkhi kıyaslar, İslam hukukunda son derece önemlidir. Çünkü kıyas İslam hukukunun ana kaynaklarından biridir. İslam hukukunda kıyas kelimesi, hem sahih hem de fasid kıyas anlamını ihtiva eden mücmel bir kelime olarak kabul edilir. Sahih kıyas, birbirine denk ve benzer olan iki işlemin hükmünü birleştirmek ve birbirine uymayan muhtelif iki işlemin hükmünü ayırmaktır. Fıkhi kıyasların öncülleri; dini metinler (Kur'an ve Sünnet), temsil ve fıkhi istikra dediğimiz çoğunluğun istikrasından çıkarıldığı için, sonuçları zan ifade eder. Fıkıh konusunda kesin (yakın) bilgi aramak boşunadır. Çünkü bu alanla ilgili konularda yakini bir sonucu ulaşılmak mümkün değildir. Kelam'da analogi yoluyla kanıtlamaya itibar edilmezken, fıkıh'da analoginin yanısıra *el-kısmetü'l-munteşire* denilen, bölümlerin hepsini kapsayamayan bölme tarzı da kullanılabilir. Fakat fıkıh usulünün yöntemleriyle bulunan illetin, gerçekten istenilen illet olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylenemediği için fıkhi kıyas, suri olarak yakın ifade etse de, maddesi bakımından her zaman zann-ı galip ifade edecektir.³⁷⁹

Gazali, kıyası İslam hukukuna uygulayan en önemli şahsiyetlerden biridir. Ona göre şer'i hükmün kaynağı, bazen ilmin aslı bazen de ilmin aslına bağlı olan şeylerdir. İlmin aslıyla bilinen şey, ramazan ayının gündüzünde cima yaparak orucunu bozan kimseye, kefarettin gerekmesini bilmek gibidir. Burada asıl, şeriat sahibinin (Hz. Peygamberin) söz, fiil, işaret veya takdiridir.

³⁷⁸ Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 105; Benzer örnekler için bkz. *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 104.

³⁷⁹ Durusoy, Ali, “Gazali’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslami Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, 2000, s. 315.

İlmin aslına bağlı olan şeyler ise kısımlara ayrılır ve bunlar, hükmün kapsamının artması için aslın bazı niteliklerinin hazfedilmesinin gerekliliğinde ortaktır. Çünkü hükmün kapsamının artması, bazı niteliklerin kaldırılması ile mümkündür. Niteliği, eksik olması da, nitelenen şeyin genel olmasını sağlar. “Buğdayın dışındakiler, ribevi hükmündedir” dendiğinde “buğdayın dışındakiler” kabulü ortadan kalkmadıkça, “buğday ribevidir” denemez. Yine yiyecek maddesi olma özelliği var olduğu sürece, nohuda ölçülebilen her şey ilhak (ilave etmek) edilemez. Çünkü nohudun, ölçülebilenin yanında bir de yiyecek maddesi olma özelliği vardır. Buna göre ilhakı artan her şeyin hazfi de artar.

Gazali’ye göre ilhakın iki yolu vardır:

Birinci Yol: İlhak edilene (mulhak), sadece kendisine ilhak yapılan (mulhak bih) ve ilhak olan (mulhak) arasındaki ayırıcı niteliğin hazfi için dokunulur, birleştirici illete kesinlikle dokunulmaz, bununla beraber onun ilhakı doğru olur. Bunun da dereceleri vardır:

a. Bu derecelerin en üstünü, ilhak edilen konusundaki hükmün öncelikli olmasıdır. Mesela, “Arabi, ailesiyle cima etti, öyleyse ona kefarete gerekir” dendiğinde, zina edene kefaretin gerekmesi daha önceliklidir. Çünkü hanımıyla cima etmekle, yabancıyla cima etmek arasındaki ayırıcı nitelik, hanımıyla cima etmenin helal olmasıdır. Kefaretin gerekmesi açısından bu niteliğin kaldırılması daha uygundur.³⁸⁰

b. İkinci derece, ilhakın eşitlik yoluyla olmasıdır. Hz. Peygamberin “Bir kimse bir köleden kendisine ait olan kısmı azad ederse, geri kalan kısmı buna göre takdir edilir” demesi bu dereceye örnek olarak verilebilir. Burada bir önceki örnekteki gibi kefaretin gerekmesinin illeti belirtilmemiştir. Ancak azad etmenin sirayetinin illetini belirtmeksizin, cariye de böyle olduğunu ifade etmek mümkündür. Eğer Hz. Peygamber bir Arap hakkında hüküm verseydi, Hintli hakkında da aynı hüküm verilirdi ve onun diğerine eşit olduğu kabul edilirdi. Yine Hz. Peygamber sabah namazında sehiv nedeniyle secde etseydi, öğlenin ve diğer vakitlerin de aynı anlamda olduğu kabul edilirdi. Çünkü vaktin farklı olmasının, eksikliğin telafisi

³⁸⁰ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 129.

konusunda etkisi yoktur. Bu derece, ayırt edici niteliğin ortadan kaldırılmasının kesin değil, zanni olduğunu ifade eder.³⁸¹

Gazali'ye göre, eğer zihin muteber anlamların hepsini bilmezse, hafızetmeye yeltenez. Fakat illetteki ortaklığa itiraz eden kişi, illetin açıklanmasına ihtiyaç duyabilir. İletteki açıklamanın yokluğu iki yöndedir:

Birincisi; illetin aslının bilinip, niteliklerinin hususiliğinin bilinmemesidir. Secdenin sebebinin ya onun noksan olması yönünden ya da yanılma yönünden olsun, eksikliğin tamamlanması olduğunu bilmesek de, Rasulullah'ın yanıldığı namaz dışındaki bir yanılma, onun yanıldığı namazdaki bir sehivle aynı anlamda olduğuna hükmetmek gibi. Eğer o, eksiklik için ise ve bir kısmı bilerek terkedilmişse, secde edilmesi gerekir. Yanılma yönünden ise, bilerek terk etmede secde edilmez.

İkincisi; illet ve onun vasfının muayyen olmamasıdır. Fakat bu illet, genel anlamlar içerisinde müphem olarak bilinebilir. Mesela, faizli (ribevi) olan mallar konusunda bazen illetin ölçü, tartı, maliyet veya saklanılabilir olduğu ortaya çıkmadan önce, kuru üzümün hurma anlamında olduğu söylenebilir. Çünkü illet, bunlardan hangisi olursa olsun, kuru üzüm bu konuda onunla ortak ve ondan sadece kuru üzüm olmakta ayrılır. Bu durumun ise herhangi bir etkisi yoktur.³⁸²

İkinci yol: Muteber anlama karşı çıkılmasıdır, bu durumda ayırıcı nitelikte uğraşmaya gerek kalmaz. Bu da üç kısımdır:

1. Haramlık sarhoş edicilik niteliği gibi mananın uygun olması.
2. Anlamın müessir olması. Ebu Hanife'nin "bir zarar söz konusu ise teslim almadan önce, bir malın satılması geçersizdir" sözü böyledir.
3. Birleştirici illetin uygun olmaması ve nasla başka bir konuda tesirin ortaya çıkmamasıdır. Mesela, "abdest kısmi bir temizliktir, teyemmümde olduğu gibi, bunda da niyete ihtiyaç vardır" ifadesi böyledir.³⁸³

Kısaca zikrettiğimiz bilgileri fıkhi kıyasların kaynakları başlığı altında zikreden Gazali, sünni İslam havzasında mantığı, hukuk teorisine geniş çapta dahil eden ilk

³⁸¹ Gazali, a.g.e., s. 130.

³⁸² A.g.e., s. 132.

³⁸³ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 133.

hukukçudur.³⁸⁴ O, sadece *Mihakku'n-Nazar* adlı eserinde “fikhi kıyasların kaynakları” isimli bir başlık kulansa da, kıyasların bütün çeşit ve şekillerinde fikhi alana ayrı bir önem verir. Çünkü O, eserlerinde ele aldığı kıyas bölümünde örneklerini genellikle fıkıhtan ve kelimadan seçer. Böylece mantığı İslami ilimlere mükemmel bir şekilde uygular. Gazali, kıyasın çeşit ve şekillerinin dışında yine kıyas konusu altında ele alınan tümevarımı da çok önemser. Çünkü tümevarım, her ne kadar çoğu zaman kesin şeyler için uygulanmasa da fikhi konular için uygundur. Ona göre tümevarım (istikra), kesinlik gerektiren (yakiniyat) hususlardan ziyade fikhi meselelerde kullanılmaya elverişlidir. Fikhi meselelerde araştırma ne kadar kuvvetli ve bütünü oluşturan parçalar ne kadar çok ise, tümevarımda galip zan o kadar güçlüdür.³⁸⁵

Gazali'nin hukuk mantığına sağladığı bireysel katkı, pek çok muteber fıkıh usulü eserinde belirli yapısal değişimlerin gerçekleşmesinde etkili olmuştur. Mesela, Wael b. Hallaq'ın belirttiğine göre, İbn Kudame (ö.620/1223), mantığı hukuka entegre etmede Gazali'nin izini takip eden en erken hukuk usulcüsü olarak bilinmektedir. Gazali, *el-Mustasfa* adlı eserinin mukaddimesinin okunmasını okuyucunun tercihine bırakırken İbn Kudame, pek çok genç çağdaşı ve halefleri gibi, mantığın esaslarını hukuki incelemesinin parçası haline getirmiştir. Tasdikinde elde edildiği çıkarımları, hukuki konulara aktarmak maksadıyla İbn Kudame, iki öncülünün kesin olduğu çıkarımlarda burhan teriminin kullanıldığını, fikhi kıyas adını verdiği şeyi ise ihtimalli öncüllerin oluşturduğunu açıklamaktadır.³⁸⁶

İbn Kudame dışında Gazali'yi mantığı hukuka entegre konusunda takip eden önemli bilginlerden biri Seyfeddin el-Amidi (ö.631/1233) diğeri de Cemaleddin İbnü'î Hacib (ö.646/1248) dir. Bu bilginlerin de zikredilen konu hakkında önemli çalışmaları vardır.³⁸⁷ Gazali'nin mantığı hukuka uygulama çabası İslam dünyasında genellikle olumlu karşılanmakla beraber mantığın şeri ilimlerden olmadığı,

³⁸⁴ Wael b. Hallaq, Mantık, “Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, (çev. Bilal Aybakan), *M.Ü.İ.F.D.* Sayı. 16-17, Ayrı basım, İstanbul, 1998-1999, s. 198.

³⁸⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 89; *Miyaru'l-İlm*, s. 161; *el-Mustasfa I*, s. 51,52; *Mihakku'n-Nazar*, s. 112-113.

³⁸⁶ Wael b. Hallaq, a.g.m., s. 202-203.

³⁸⁷ Bkz. Wael b. Hallaq, a.g.m., s. 206-209.

dolayısıyla reddedilmesi gerektiğini ileri sürenler de olmuştur. Ancak Gazali'nin *el-Mustasfa*'nın başına koyduğu mukaddimede niyeti hukuki tahlili tamamen değiştirmek değil, daha ziyade sayesinde bütün çıkarımların rasyonel bir tasarıma göre sağlam bir şekilde biçimlendirebileceği tek anlamlı alet olarak mantığın gerekliliği üzerinde ısrar etmek³⁸⁸ olduğu için onun bu alanda önemli katkıları olmuştur.

II- TÜMEVARIM (İSTİKRA)

Tümevarımın günlük hayatımızda olduğu gibi bütün bilimlerde de çok önemli bir rolü vardır. Yarın güneşin doğacağına, gündüzün arkasından gecenin, gecenin arkasından da gündüzün geleceğine her insan inanmaktadır. Bunun sebebi ise şimdiye kadar hep böyle olmasıdır. Mantığın yanı sıra fizik, biyoloji, tarih ve diğer bilim dallarında tümevarıma dayanılarak sonuca varılır.³⁸⁹ Tümevarımın bütün bilimlerde önem arz etmesi, Gazali'nin bu konuyu ele alışını da önemli kılmaktadır. Gazali; kavram, terim, önerme ve tanım gibi mantığın temel konularına eserlerinde geniş yer verir. Ancak klasik mantık geleneğine uyarak esas ele aldığı konu dedüksiyondur. Bunun yanında, metot meselesinin ön plana çıkmasıyla daha fazla önem kazanan Tümevarım ve Analoji, düşünürümüzün mantık eserlerinde nicelik olarak az fakat, sistemi içerisindeki değerlendirmelerinde önemli bir yer tutar.³⁹⁰

Gazali, eserlerinde birbirine benzer birkaç tane tümevarım tanımı vermektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Tümevarım, “tikel şeyleri tek tek inceleyerek onları içine alan tümel bir hükme varmaktır.”³⁹¹ Tümevarım, “bir çok tikelden hareketle, tikelleri kapsayan tümel hakkında hüküm vermektir.”³⁹² Tümevarım, “bir çok tikeli gözden geçirerek elde edilen hükmü onları kapsayan tümeller için de geçerli saymaktır.”³⁹³

³⁸⁸ Ag.m., s. 199.

³⁸⁹ Aster, Ernest Von; *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 145-146.

³⁹⁰ Taylan, N., *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 129.

³⁹¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 51; *Mihakku'n-Nazar*, s. 112.

³⁹² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 89. Katibi'nin tümevarımı tanımı da aynıdır, bkz. Necmeddin el-Katibi, *Risaletü'ş-Şemsiye*, s. 259.

³⁹³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 160. Bkz. Cebr, Ferid, a.g.m., s. 76.

Farabi'ye göre tümevarım, herhangi bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak verilmiş olan bir hükmün doğru olup olmadığının belli olması için bu şeyin içine giren şeylerin araştırılmasıdır. Ona göre, bir şey hakkında bir şeyi tasdik etmek veya ondan onu kaldırmak istediğimiz zaman, o şeyin ait olduğu şeyleri araştırırız. Bu şeyin ya hepsini veya çoğunu buluruz ve bunun yardımıyla o şeyi, o şey hakkında tasdik ederiz; veya araştırırız, fakat bu şeyi onlardan hiçbiri hakkında varit olmuş görmeyiz, bunun üzerine o şeyin bu şey hakkında varit olmadığını ifade ederiz.³⁹⁴ İbn Sina'ya göre ise tümevarım, tümeller (külli) üzerine verilen bir hükümdür. Bu hükmün verilmesinin sebebi aynı hükmün tikelerde bulunmasıdır. Bu hüküm ya bütün tikeler tek tek göz önünde bulundurulularak hepsi için verilir buna "tam tümevarım" ya da bazıları göz önünde bulundurulularak bütün için verilir buna da "meşhur tümevarım" denir.³⁹⁵ 19.yy filozoflarından olan Jules Lachelier (1832/1918) tümevarımı "bizi olguların bilgisinden bu olguları idare eden kanunların bilgisine geçiren işlemdir" şeklinde tanımlar.³⁹⁶ Ona göre olgulardan kanunları çıkarmak sade bölümcülden bütüncülü çıkarmak değil, aynı zamanda olağandan gerekliyi de çıkarmaktır; bu da tümevarımın bir mantık ameliyesi olduğunu ifade eder.³⁹⁷

Gazali, tümevarımı nakledilen üç hüküm çeşidinden biri olarak kabul ederek onları şöyle sıralar:

1. Tümelden tikele geçen hükümdür. Gazali, bununla kıyası kasteder, ona göre bu doğru bir yoldur.

2. Tikelden diğer bir tikele geçen hükümdür. Gördüğümüz bir şeyin hükmü ile görmediğimiz şey hakkında bilgi vermektir. Bu analogi (temsil)dir.

3. Bir çok tikelin hükmünü, bir tek tikele vermektir. Bu tümevarımdır, analogiden daha güçlüdür.³⁹⁸

³⁹⁴ Farabi, *Kitabu Kıyasi's-Sağir*, s. 73.

³⁹⁵ İbn Sina, a.g.e., s. 90.

³⁹⁶ Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, (çev. H. R. Atademir), İstanbul, 1967, s. 3.

³⁹⁷ Lachelier, Jules, a.g.e., s. 6.

³⁹⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 161. Gazali'nin akıl yürütme yollarını eleştiren İbn Teymiyye akıl yürütme yolları olarak sadece tüm dengelim (ta'lil), tümevarım (istikra) ve analogi (temsil) olmak üzere üç çeşit yöntemin bulunduğunu söylemenin, yanlış olduğunu belirtmektedir. Ona göre, insanlar bu akıl yürütme yolları dışında da çeşitli şekillerde akıl yürütebilirler. Kıyas yerine tecrübe yöntemini tercih eden İbn Teymiyye, kıyas olarak ortaya konan bir çok konunun tecrübe ile bilindiğini

Gazali, tümevarımı ikiye ayırır:

a- Tam tümevarım: Tam tümevarım, bir bütünü oluşturan her parçayı inceleyerek bütün hakkında hüküm vermektir. Tam tümevarım kesinlik ifade eder. Çünkü kendisinden birinci şekilden bir kıyas kurulabilir. Tam tümevarımda tikellerin her biri tek tek araştırılarak tümel bir hükme varılır. Eğer araştırılması gereken tikellerden birine bile ulaşılamazsa tam tümevarım gerçekleşmez.

b- Eksik tümevarım: Eksik tümevarım, çoğunlukta görülen bir niteliğin geride kalanlarda da olmasıdır. Eksik tümevarım kesinlik ifade etmez. Çünkü bütünü oluşturan her parça incelenmeden bütün hakkında bir hükme varılmaktadır.³⁹⁹ Gazali'nin daha ziyade üzerinde durduğu bu son çeşit tümevarımdır. Çünkü ona göre, tam tümevarım mümkün değildir. Onun için tümevarım yoluyla elde edilecek sonuçta, şüpheyi tamamen kaldırmayan bir zan olabilir.⁴⁰⁰ Farabi de tümevarımı, tam ve eksik tümevarım olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre tam tümevarım, ortaya konulması istenen öncülün konusu içine giren şeylerin bütün sınıflarının araştırıldığı tümevarımdır. Eksik tümevarım ise bu şeylerin sınıflarının birçoğunu araştırmaktır. Bir şeyin tümevarımla ortaya konulmasının amacı, bu şeyi bir kıyasta öncül olarak kullanmaktır; o kıyasın amacı da öncülün yüklemine öncülün konusuna giren bazı şeyler hakkında tasdik etmektir. Mesela, tümevarımla her hareketin veya yüzmenin zamanda olduğunu ortaya koyarak şu şekilde bir kıyas yapmak mümkündür: “Her hareket zamandadır, halbuki yüzmek bir harekettir, o halde yüzmek zamandadır.”⁴⁰¹ “Her hareket bir zamandadır” önermemizi yüzmeye, uçmaya, yürümeye vb. hareket çeşitlerini tümevarım metoduna uygulayarak elde edebiliriz. Ancak böyle bir

söylemektedir. O, bu düşüncesini temellendirmek için şu örneği vermektedir: “Her ateş yakıcıdır” önermesi tümel bir önermedir. Ateşin yakıcılığı hakkında kurulabilecek:

Her ateş yakıcıdır.

Bu da ateştir.

O halde bu da yakıcıdır.

Şeklindeki kıyasa, “görülen ateşin yakıcı olduğu” tecrübe ile bilindiği için, bu şekilde elde edilen kesin bilgiyi tekrar kıyas yöntemi ile elde etmeye gerek yoktur, şeklinde tenkit getirmektedir. Bkz. Vural, Mehmet, *Gazzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 42; Yaren, Tahir, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, s. 85.

³⁹⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 52; *Mihakku'n-Nazar*, s. 112, 113.

⁴⁰⁰ Taylan, N., a.g.e., s. 129.

⁴⁰¹ Farabi, a.g.e., s. 73-74.

tümevarımda yüzmenin bir zamanda olduğunu ispat etmek istediğimizde, bu tümevarım tam bir tümevarım olmaz.⁴⁰²

Gazali, her ne kadar tümevarımı ikiye ayırıp, tam tümevarımın kesinlik ifade ettiğini zikretse de tam tümevarımın gerçekleşmesinin zorluğunu vurgular. Ona göre tümevarım şu nedenlerden dolayı kesinlik ifade etmez:

1. Bütünü oluşturan tikellerin tümünü incelemek mümkün değildir, bütünü oluşturan tikellerden birinin incelenmemiş olma ihtimali her zaman vardır.

2. Tümevarım işlemi yapılırken acaba gök bütünüyle incelenmekte midir? Eğer incelenmiyor ise, bütünü incelenmiyor demektir. Örneğin bin tikel inceleniyor, fakat bir tikel incelenmiyor olabilmekte ve bu tikel de aşağıda timsah örneğinde olduğu gibi, bu bin tikelden, hüküm bakımından farklı olabilmektedir. Eğer gök'ün incelenip musavver olduğundan dolayı muhdes olduğu sonucuna varılsa yine de tartışma konusu olacaktır. Çünkü bu durumda, kıyasın öncülü doğrulanmadan sonuç açığa çıkmış olur, eğer bu şekilde sonuç tespit ediliyorsa kıyasa gerek kalmaz.⁴⁰³

Gazali'nin hemen hemen bütün mantık eserlerinde tümevarım ile ilgili olarak zikrettiği temel örneklerden biri şudur:

“Alemin faili cisimdir” diyen bir kimseye niçin böyle dediği sorulduğunda “Çünkü bütün failer cisimdir” şeklinde cevap verir. Ona bütün failerin cisim olduğunu nereden bildiği sorulduğunda ise “dokumacı, marangoz, ayakkabıcı, inşaatçı, terzi ve diğer şeylerin faillerini araştırdım, onlardan her birinin fail olduğunu gördüm ve fail olmak için cisim olmanın gerekli olduğunu öğrendim ve böylece bütün failerin cisim olması gerektiğine hükmettim” der. Ona “peki alemin failini de araştırdın mı, yoksa araştırmadın mı? Eğer araştırdıysan, failerin hepsini değil, bir kısmını araştırmış ve bazı failerin cisim olduğunu görmüşsün demektir. Böylece ikinci öncül, tikel olmuş olur. Bu da sonuç vermez. Eğer “Allah'ı (c.c) araştırdım ve onu da bir cisim olarak buldum” dersen, tartışma konusu zaten budur. “Kıyasının başında bunu bulduysan onu kendisine delil teşkil eden bir öncül haline nasıl koydun ve bulduğun şeyin kendisini bulduğuna nasıl delil yaptın?” denilir. Çünkü bu, hatadan başka bir şey değildir. Eğer kainatın faili olan Allah'ın araştırılıp cisim olduğu ortaya çıkmış olsaydı, yukarıdaki kıyasında “Allah da faildir” denerek

⁴⁰² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 164.

⁴⁰³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 91.

sonucun elde edilmesinde bir “öncül” olarak kullanılmazdı. Eğer alemin faili araştırılmadıysa, onun durumu bilinemez. Böyle bir durumda da bütün faillerin cisim olduğuna hükmedilemez, bazı failer incelenirse bundan ancak bazı faillerin cisim olduğu hükmüne varılabilir.⁴⁰⁴

Gazali’ye göre bütün faillerin cisim olduğu hükmünün gerekli olabilmesi için, hiçbir faili dışarıda bırakmadan bütün faileri içine alan bir araştırma yapmak gerekir. Eğer hakkında hüküm verilecek şeyin hepsi araştırılmadan, araştırılan kısma dayanılarak tümel bir hükme varılırsa hüküm geçersiz olur. Çünkü faillerin bir tanesi bile incelenmese bütün faillerin cisim olduğunu söylemek doğru olmaz.⁴⁰⁵ Böyle bir durumda yakın değil zan oluşur, bu da fihhi konular için yeterlidir.⁴⁰⁶ Düşünürümüze göre bu örnekten şu sonuçlara varılabilir: Eğer tümevarım tam ise, kıyasın birinci şekline racidir ve kesin şeyler için uygundur. Eğer tümevarım tam değil ise, sadece fihhi konular için uygun olur. Çünkü çoğunluk her ne zaman bir durum (nemat) üzerinde bulunursa, diğerinin de böyle olduğu zanna galip gelir.⁴⁰⁷

Gazali, yukarıda zikredilen örneği batıl kıyas olarak nitelendirerek *el-Kıstasu’l-Mustakim* adlı eserinde Mücessime’nin böyle bir iddiasının olduğunu ve bunun yanlışlığını ifade etmektedir. Ona göre Mücessime’nin bu iddiasını kıyas formuna şöyle koyabiliriz:

Her fail cisimdir.

Allah da faildir.

O halde Allah da cisimdir.⁴⁰⁸

Bu kıyastaki ikinci öncül doğrudur. Geçekten Allah faildir, fakat birinci öncül doğru değildir. Mücessime’ye her failin cisim olduğunu nereden bildiği sorulduğunda, böyle bir soru karşısında cevap bulamayacak, ya tümevarım ya da “dağınık bölüştürme (kısmetül münteşire)” metoduna sarılacaktır. Oysaki bunların

⁴⁰⁴ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 160; *el-Mustasfa I*, s. 51-52; *Mihakku’n-Nazar*, s. 112-113; *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 103,104. Aynı örnek ve benzer ifadeleri Farabi de kullanmaktadır. Bkz. Farabi, *Kitabu’l Kiyasi’s-Sağir*, s. 73-74.

⁴⁰⁵ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 161; *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 104. Bkz. el-Esitaz Teysir Şeyh el-Ard, a.g.m., s. 610.

⁴⁰⁶ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 161. Bkz. Cebr, Ferid, a.g.m., s. 76

⁴⁰⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 52. Ayrıca bkz. *Miyaru’l-İlm*, s. 169.

⁴⁰⁸ Gazali, *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 103.

her ikisi de yakın (hucet) ifade etmez.⁴⁰⁹ Gazali'ye göre dağınık bölüştürme metodunun çürüklüğünün sebebi, söz kalabalığı ile bir nevi şaşırtmacadan ibaret olmasıdır. Ona göre yukarıda Allah'ın cisimliği ile ilgili verilen örnek aynı zamanda dağınık bölüştürme ile de ilgilidir. Çünkü Mücessime'nin Allah'ın cisimliğini ispat etmek kastıyla söyledikleri tam bir şaşırtmacadır. Şeytan bütün kıyaslamalarını böyle saçmalıklarla dolu bir ölçü ile yaparak bu metodu kullanmaktadır.⁴¹⁰ Ayrıca fıkıhçı ve kelamcılar, tam bir bölme yapmadıkları için bölmede el-kısmetü'l münhasıra yerine, el-kısmetü'l münteşireyi kullanırlar ve böylece yanlış sonuç veren tümevarım elde etmiş olurlar.⁴¹¹

Gazali, Mücessimenin “Bir çok failleri araştırdım. Hepsinin cisim olduğunu gördüm. O halde Allah da cisimdir” tümevarımını, şu örneklerdeki kişinin haline benzetir:

1. Adam gider, at, deve, fil, haşerat, kuşlar,... gibi bir takım canlılar üzerinde araştırma yapar. Hepsinin ayaklı olduğunu görür. Fakat bu arada yılan, solucan,... gibi canlıları görmemiştir. Yalnız ayaklı canlıları gören bu adam, “Bütün canlılar ayakla yürürler” hükmüne varır⁴¹² Oysa yılan ve solucan gibi hayvanların ayakları olmadığı için yürüyerek değil sürünerek giderler.

2. Veya bazı canlılar üzerinde bir araştırma yapar. Gördüğü bütün canlıların, yiyeceklerini çiğnerken alt çenelerini hareket ettirdiğini müşahade eder. Fakat timsahı görmemiştir. Diğer müşahadelerinden hareketle şöyle bir metot izler:

Her canlı ya insan ya at ya da bunların dışında bir şeydir.

Her insan çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir.

Her at çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir.

Her şöyle, böyle olan ve bunların dışındakiler çiğneme esnasında alt çenelerini hareket ettirir.

O halde her canlı çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir.

Oysaki timsah yiyeceklerini yerken üst çenesini hareket ettirmektedir.

⁴⁰⁹ A.g.e., s. 104.

⁴¹⁰ Gazali, *el-Kıstasul-Mustakim*, s. 105.

⁴¹¹ Durusoy, Ali, a.g.m., s. 308.

⁴¹² A.g.e., s. 104.

Bütünü oluşturan parçaların hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde bütün parçaları, bütünün altında toplayarak bundan birinci şekilde bir kıyas düzenlemek mümkündür. Fakat bütünü oluşturan parçalardan birinin dışarıda kalma ihtimali var ise –üst çenesini hareket ettiren timsah örneğinde olduğu gibi- bu kıyas kesinlik ifade etmez. Çünkü bazen bütünü oluşturan bin parçada bulunan bir özellik, birinde bulunmayabilir. Ya da bin şahsın, bir cinsten bir hüküm üzere olup, bir şahsın bu bin şahsa muhalif olması mümkündür.⁴¹³ Bu durum yakin’in reddini ifade etmediği için zikredilen kıyas batıl bir kıyas olur.

Gazali, tümevarıma örnek verirken sadece Mücessime’nin vardığı yanlış sonuçlar üzerinde durmaz, Batini’lerden de örnek verir. Ona göre Batini’lerin durumu şuna benzer: Alacalı bir yılanın soktuğu bir bunak, bundan sonra alacalı bir ip gördü mü, ondan kaçır; ona “Neden bundan kaçıyorsun?” denilince, “Çünkü yılan uzun ve alacalı renktedir. Bu da uzun ve alacalıdır, o halde bu da sokucudur” cevabını verir. Bu, Batinilerin “Gerçek ve doğru her zaman birdir, bu da birdir, o halde bu gerçek ve doğrudur” sözlerine benzer.⁴¹⁴

Gazali’nin tümevarıma İslam hukuku ile ilgili verdiği örnekler ise şunlardır:

1. “Eğer vitir namazı farz ise binek üzerinde kılınmaz” dendiğinde farz namazların binek üzerinde kılınmayacağından nereden bilindiği sorulursa, beş vakit namaz ve cenaze, adak, kaza namazı gibi diğer namazların istikra edilerek bilinebileceği ifade edilebilir.⁴¹⁵

2. Ebu Hanife şöyle der:

- Bir insanın bir şey vakfetmesi için sağ olması gerekmez, eğer öyle olsaydı vakfeden kimsenin şartını yerine getirmek gerekmezdi.

Ona denilir ki;

⁴¹³ Gazali, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 104; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 89; Necmeddin el-Katibi, a.g.e., s. 259; Ayrıca bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 163.

⁴¹⁴ Gazali, *K. Kavasim al-Batiniye*, s. 75; *Batinilerin Belini Kıran Deliller*, s. 49; Ayrıca bkz. *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 74.

⁴¹⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 162. Bu örnek *Mihakku'n-Nazar* ve *el-Mustasfa*'da, *Miyar*'ın tersine “Vitir namazı farz değildir, çünkü binek üzerinde kılınabilmektedir”, “Farz namaz, binek üzerinde kılınmaz.” Öncüllerinden hareketle verilmektedir. Bkz. Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 112; *el-Mustasfa I*, s. 51,52.

- Her gerekli olan şeyde akit yapanın şartına uyulması gerektiğini niçin söylemedin.

Ebu Hanife derki;

- Alış veriş, nikah, köle azat etmek, boşanma v.d. den gerekli olan tasarrufların cüzlerinin hepsini istikra ettim. Kendisiyle hiçbir münasebetin kurulmadığı mücerret analojiye baş vuran kimseye göre bu böyledir. Tersine usullerin çoğalması zannın güçlenmesi demektir.⁴¹⁶

Gazali'ye göre eğer vitir namazının farz, vakfin lazım (gerekli) olduğuna dair delilimiz yoksa, onun ve vitir namazının binek üzerinde kılındığını ve bir farzın da bu şekilde kılınmayacağını biliyorsak, bir malı vakfeden kimsenin şartına uyulması gerektiğini ve yine lazım bir tasarrufta öyle bir şeyin olmadığını biliyorsak, buna dayanarak “vitir namazı farz değildir ve lazım tasarrufun (vakf) şartlarına uymak gerekli değildir” deriz.⁴¹⁷

3. Müşahede edilen usuller (temeller), yani parçaların (cüz) birbirinden farklı olarak çoğalmasıyla, zan güçlenmiş olur. Mesela, başın mesh edilmesi abdestte asli bir görevdir, abdestte meshin tekrarlanması mustehaptır. Bunun niçin böyle olduğu sorulursa yüzün, ellerin ve ayakların yıkanmasının tümevarım metoduna uygulanmasıyla bu sonuca varıldığı söylenebilir. Ebu Hanife, teyemüm ve gizli (mest üzerine yapılan) mesti tümevarım metoduna dayanarak mesh'te tekrarın gerekmediğini ifade eder. Farklı iki tekilin incelenmesine delalet ettiği için onun zannı daha kuvvetlidir.⁴¹⁸

Gazali'ye göre, eğer fakihe “tümevarımının tam olmadığı asıl ihtilaf yerini araştırmadığı” söylenirse şöyle cevap verebilir: Tümevarımın tam olmaması, iki şeyde eşit düzeyde ihtimalin olmasını değil, ortaya çıkan tümevarımın kusurlu oluşunu gerektirir. Bu durumda da zanna dayanılarak ihtimallerden biri tercih edilir. Bu da fıkhıta yeterlidir çünkü fıkhıta zan yeterlidir. Eğer tümevarım tam değil ise bir konuda bir durumun tersinin imkanı, zannı ortadan kaldırmaz ve yine imkanın tamamen reddedilmesini de gerektirmez. O halde bundan tam tümevarımın ilim, eksik tümevarımın da zan ifade ettiği ortaya çıkar. Eğer bazı tekillerde aksi durum

⁴¹⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 162.

⁴¹⁷ A.g.e., s. 163.

⁴¹⁸ A.g.e., s. 162.

varsa tümevarımın faydası olmaz ve bu durumda tümevarım tümel ilim ifade etmez. Böyle bir tümevarımda, kıyasta kullanılacak yakini bir öncül elde edilemez, buna rağmen hüküm bazı fertler için geçerli olur. Kısaca; tümevarım ile elde edilen bir önermede, konusuna geçmesi için yüklem üzerine bir hüküm verilirse bunun bir sakıncası olmaz fakat önermenin yüklemi konunun bazı cüzlerine nakledilirse bu doğru olmaz. Çünkü sonuç tümevarımın kendisinde değildir, dolayısıyla böyle bir durumda kıyasın faydası ortadan kalkar.⁴¹⁹

Buna göre Gazali, tümevarımı, kesinlik gerektiren (yakiniyat) hususlardan ziyade fihhi meselelerde kullanmak üzere ele alır. Ona göre fihhi konularda araştırma ne kadar kuvvetli ve bütünü oluşturan parçalar ne kadar çok ise, tümevarımda da zann-ı galip o derece güçlü olur.⁴²⁰

Aster, Aristoteles'in tam ve eksik tümevarım ayırımına değinerek⁴²¹ Gazali'nin eksik tümevarım hakkındaki görüşlerini teyyid edici fikirler ileri sürer. Ona göre mantık bakımından eksik tümevarım, yani gözlemlenen az sayıdaki hallerden bütün haller için hüküm vermenin bir problem olduğu açıktır. Bütün insanlar ölümlü ise, şu ya da bu insanın da ölümlü olması gerektiği açık ve tabiidir. Çünkü burada sonuç önermesi büyük önermede kapsanmıştır. Ama 1000 insan ölmüş diye, ileride bütün insanların öleceğini ne hakla çıkarıyorum? 100 halden 101 inciye çıkarmaya ne hakkım var? Bu problem daha Eskiçağ'da Antik felsefenin şüpheli çıkışlarında, sonra da Ortaçağ felsefesinde Gazali, Yeniçağ felsefesinde de özellikle Hume ve Kant tarafından ortaya atılmıştır.⁴²²

Sonuç olarak, tümevarım konusunu bir çok mantıkçı ele alıp tam ve eksik tümevarım ayırımına tabi tutmuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi Gazali, tümevarımı tam ve eksik tümevarım olarak ikiye ayırmakla beraber, tam tümevarımın gerçekleşmesinin neredeyse imkansız olduğunu ancak gerçekleşmesi halinde de yakın ifade ettiğini, eksik tümevarımın da fihhi konular için elverişli olduğunu ifade eder. Gazali'nin tümevarımı fihhi ile ilişkilendirmesi ve eksik

⁴¹⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 164.

⁴²⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 89.

⁴²¹ Aristoteles'in tümevarım anlayışı için bkz. *Organon, Birinci analitikler*, s. 182 ve *İkinci Analitikler*, s. 100; *Topikler*, s. 15-21; Atademir, H. R., *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 136, vd.

⁴²² Aster, Ernest Von, *Bilgi Teori ve Mantık*, (çev. Macit Gökberk), İstanbul, 1994, s. 145-146.

tümevarımı fihki konular için yeterli görmesi İslam mantık tarihi açısından önemli bir yeniliktir.

III- ANALOJİ (TEMSİL)

Analoji, günlük hayattaki konuşmalarda, tartışmalarda ve tabiat bilimlerinde çokça kullanılan bir akıl yürütme şeklidir. Bu nedenle, klasik mantıkta dedüksiyonun yanında analogi ve tümevarıma da yer verilmiş, ne oldukları üzerinde durulmuştur. Ancak analogi ve tümevarım yeniçağ felsefesinde metot meseleleri ele alınınca daha fazla önem kazanmıştır.

Gazali'ye göre, delil (hucet); dedüksiyon, tümevarım ve analogi olmak üzere üç'e ayrılır. Ona göre "Bilinmeyen bilinen ile değer kazanmasına analogi" denir. Buna göre analogi, gördüğümüz bir şeyin hükmü ile görmediğimiz şey hakkında hüküm vermektir.⁴²³ Gazali, zikredilen bu tanımı kelamcılarının kullandığını⁴²⁴ te'vilin de kıyasın bu çeşidine dayandırılarak yapıldığını ifade etmektedir.⁴²⁵ Ona göre analogiyi, "bir tikel hakkında verilen hükmü, diğer bir tikel hakkında da vermek" diğer bir ifade ile "tikelden diğer bir tikele geçen hüküm"⁴²⁶ veya "Bir hükmün belli bir tikelde bulunması ve bu tikeldeki hükmün, kendisine herhangi bir yönden benzeyen başka bir tikele intikal ettirilmesidir"⁴²⁷ şeklinde de tanımlamak mümkündür.

Analoji, "İki ayrı şeyde, bazı yönlerden vaki olan benzerlik veya benzerliklerden hareketle, biri için varılan sonucu, diğeri için de geçerli bir hüküm

⁴²³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 161. İbn Sina, *Uyunu'l-Hikme* adlı eserinde Analogiyi "şahidi (görüneni/bilineni) gaibe (görünmeyene/bilinmeyene) delil getirme şeklinde tanımlar. Bkz. Emiroğlu, İ., *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 222. 185. dip not. Buna göre Gazali ile İbn Sina'nın analogi tanımı birbirine benzemektedir. Konuya ilgili daha fazla bilgi için bkz. Yeren, Tahir, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, s. 39-40; Lameer, Joap, a.g.e., s. 204.

⁴²⁴ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 66; *Miyaru'l-İlm*, s. 165. Bkz. Cebr, Ferid, a.g.m., s. 76.

⁴²⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 66.

⁴²⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 161. Bkz. Wael B. Hallaq, "Sünni Fihki Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar", s. 178.

⁴²⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 165; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 90.

olarak ortaya koymaktır” şeklinde de tanımlanabilir.⁴²⁸ İbn Sina’ya göre analogi, “muayyen şey üzerine verilmiş bir hükümdür, bu hükümün verilmesinin sebebi ise diğer bir şeyin veya şeylerin de muayyen olmasıdır. Bu hüküm aralarındaki benzer manadan dolayı tûmeldir.”⁴²⁹ Gazali, fıkıhçıların ve kelamcılarının bu çeşit akıl yürütmeye “fikhi kıyas” dediklerini belirterek, onun kesin bilgi ifade etmediğini fakat, diyaloglarda kalbi rahatlatmaya ve karşıdakini ikna edebilecek bir özelliğe sahip bulunduğunu zikreder.⁴³⁰

İslam mantıkçıları fıkhıta da çok kullanılan bir akıl yürütme şekli olan analogide dört unsurun bulunduğunu ifade ederler.

1. Kendisine benzetilen (müşebbeh-ün bih), asıl olan unsur budur.
2. Benzetilen (müşebbeh), bu unsur asıl değil ikinci derecedendir.
3. İki arasında bulunan ortak anlam, buna “illet” denilir.
4. Benzetme (teşbih) buna da “hüküm” denilir. Bu asıl hakkında sabit olan ve analogi yoluyla fer’a da uygulanmak istenen unsurdur.⁴³¹ Mesela,

Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar;

Merih’te de atmosfer vardır.

O halde Merih’te de canlılar yaşar.

Bu örnekte Merih; benzetilen, yer gezegeni; kendisine benzetilen, atmosfer; illet, canlıların yaşaması ise sonuç hükmüdür.

Gazali’ye göre, bir eve bakıp evin musavver ve hadis olduğunu gören kişinin, göğün de musavver olduğunu görünce göğü, eve kıyas ederek; “Gök musavver bir cisimdir” “Öyleyse gök de ev gibi hadistir” sonucuna varması analogidir.⁴³² Ancak bu hüküm, kesinlik ifade etmez fakat diyaloglarda kalbi rahatlatmaya, karşıdakini ikna etmeye yarayabilir. Analogi, daha çok hitabette (retorik) kullanılır. Hitabetten kasıt;

⁴²⁸ Farabi, *Kitabu Kıyasi’s-Sağır*, s. 93; Öner, N., *Klasik Mantık*, s. 174; Taylan, N., a.g.e., s. 130. Emiroğlu, İ., *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 222.

⁴²⁹ İbn Sina, a.g.e., s. 90.

⁴³⁰ Bkz. Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 90; *Miyaru’l-İlm*, s.165; *el-Mustasfa I*, s. 38.

⁴³¹ Şa’ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü’l-Fıkh)*, (Çev. İ. Kafi Dönmez), Ankara, 1990, s. 121; Öner, N., a.g.e., s. 174; Emiroğlu, İ., a.g.e., s. 222-223.

⁴³² Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 91. Katibi’nin analogi tanımı Gazali’nin tanımıyla aynıdır ancak Katibi kullandığı örnekte gök yerine alem kelimesini kullanmaktadır. Bkz. Necmeddin el-Katibi, a.g.e., s. 259. Aynı örneği İbn Sina da kullanmaktadır. Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 91.

övme, yerme, hakir görme gibi hususlarda mazeretler, şikayetler ve sataşmalar şeklinde yapılan karşılıklı konuşmalardır. Müellifimize göre bir hastaya; “bu içecek sana fayda verir” denildiğinde; “Niçin?” der. Hastaya; “çünkü falanca hastaydı, içti ve faydasını gördü” denilir. Hasta bunu duyduktan sonra; bu içecek herkese mi fayda verir? Bu içeceği içip iyileşenin hastalığı onun hastalığıyla aynı mıdır? İyileşen hasta yaş, güç ve diğer hususlarda onunla aynı durumda mıdır? gibi soruların cevaplarını araştırmadan, o içeceği içmekle iyileşeceğine inanır.⁴³³ Ancak diyalektikçiler, bu izahın yetersiz kaldığını ifade ederek hükmün anlam ve nedeni üzerinde durur. Onlar şu iki yöntemle analogiyi açıklamayı denemişlerdir.

1. Tard ve aks yöntemi.⁴³⁴ Diyalektikçiler, bunu “Her musavver olan muhdes, musavver olmayan şey de muhdes değildir” akıl yürütmesi ile açıklarlar. Onlara göre bu akıl yürütme, zorunlu olarak tümevarıma götürür. Tümevarım ise kesinlik ifade etmez.

2. Sebr ve taksim yöntemi.⁴³⁵ Bu yöntemi savunanlar; örneğin biz, evin niteliklerini inceleriz ve “ev; varlıktır, cisimdir, kendi nefsiyle kaimdir (kaimu’n-binefsihi), musavverdir deriz” derler. Oysa evin; varlık olması, kendi nefsiyle kaim olması veya şu ve bu sebepten muhdes olması doğru değildir. Çünkü bu durumda kendi nefsiyle kaim olan her varlığın muhdes olması gerekecektir. Bu özellikler, evin muhdes olmasının nedeni değilse, geriye evin musavver olma özelliği kalmaktadır. Öyleyse evin muhdes olmasının nedeni, musavver olmasıdır.⁴³⁶

Gazali’ye göre diyalektikçilerin bu görüşü şu dört açıdan geçersizdir:

⁴³³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 90-91.

⁴³⁴ Aklın benzer şeylere benzer hükümler vemesi veya onları belli bir hüküm altında toplamasına tard, farklı şeylere ayrı hükümler vermesi aks kıyastır. Bkz. Uludağ, Süleyman, “İbn Teymiyye’nin Mantık Meselesi”, s. 481. Ayrıca tard ve aks için bkz. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 307-308.

⁴³⁵ Bitişik şartlı önermelerde iki önermenin birleşmesi gerektiği halde, ayrık şartlı önermelerde önermelerin ayrılmaları gerekir. Bu nedenle böyle önermeler ayrık (munfasıl) olarak isimlendirilir. Mesela, “Alem ya hadistir ya kadimdir” önermesinde iki yüklemli önerme bir araya getirilerek ayrık şartlı formuna sokulmuştur. Ancak bu şartlı önermeyi oluşturan önermelerden bir tanesi doğrudur. Yani biri diğerinden ayrılmak durumundadır. Kelamcılar bunu “sebr ve taksim” olarak isimlendirirler. Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 111; *el-Mustasfa I*, s. 295.

⁴³⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 91-92.

1. Zikredilen örnekte, asılda bulunan yani evin muhdes olmasını gerektiren nedenler yukarıda ifade edilen türden genel nedenler değildir. Belki de evin muhdes olmasını gerektiren, evin kendisine has ve başka hiçbir varlığa geçmeyen bir niteliktir. Örneğin; ev'in ev olarak bulunması, evin muhdes olmasına neden olan nitelik olabilir. Eğer evden başka şeyler de muhdes ise, evi ve evin dışında muhdes olan varlıkları meydana getiren şeylerin toplamı, onların muhdes olmasını sağlayan nedenlerdir, bu özellikler onlara özgüdür ve bunlara dair hüküm, göğe geçmez.

2. Onların bu görüşü, ancak aslın bütün nitelikleri araştırılıp dışarıda hiçbir nitelik bırakılmadığı zaman geçerli olabilir. Varlığa ait özellik ve araştırma (istiska) birer delil değildir; Çünkü illet olması muhtemel olan bir niteliğin, değerlendirmenin dışında kalması mümkündür.

3. Araştırma, asıldaki nedeni bulma yöntemi olarak kabul edilecekse; eğer dört nitelik bulunursa, üçünün geçersiz kılınması, dördüncü niteliğin sabit olduğunu gerektirmez. Çünkü varlığın birleşimindeki nitelikler dörtten fazladır. Öyleyse nesnenin hadis olmasının nedeni; varlık ve cisim olması; varlık ve kendi nefsiyle kaim olması; varlık ve musavver olması olabileceği gibi; varlık, cisim ve kendi nefsiyle kaim olması; cisim ve musavver olması ya da; varlık, cisim ve kendi nefsiyle kaim olması; varlık, kendi nefsiyle kaim olması ve musavver olması da olabilir.

Gazali'ye göre bir çok hüküm, onlardaki hususlar bir araya getirilmedikçe tespit edilemez. Örneğin, mürekkebin siyah olması; mazı, karaboya (zac) ve bunların su ile karıştırılmasından meydana gelmiştir. Hükümlerin çoğu birleşik şeylerden oluşur. Bu durumda bütünü oluşturan öğelerin iptal edilmesi, nedenin ortaya çıkarılması için nasıl yeterli olacaktır?

4. Eğer araştırma yöntemi; yani dört nitelikten oluşan varlığın üç özelliği iptal edildiğinde dördüncü nitelikten başka bir şeyin geriye kalmadığı kabul edilirse, bu; hükmün ilk üç nitelikte olmadığına ve dördüncü niteliğe de geçmediğine delalet eder. Bu, hükmün zorunlu olarak dördüncüye bağlı olduğuna delalet etmez. Bilakis dördüncü anlamın ikiye ayrılması ve hükmün ikisinden birinde olması mümkündür. Üç özelliğin iptal edilmesi, hükmün dördüncüye geçmediğine delalet eder, fakat dördüncü niteliğin illet, olduğuna delalet etmez.

Gazali'ye göre diyalektikçilerin ortaya koydukları diyalektik (cedeli) delil, aşağıdaki şekilde ifade edilmedikçe burhan olarak kabul edilemez.

Her musavver sonradan değildir.

Gök musavverdir.

O halde gök de sonradan değildir.

Bu kıyastaki “Her musavver sonradan değildir” öncülü tartışmaya açık ise, bunun tespit edilmesi gerekir. Bu da ne bir ne de bin sonradan olma musavveri görmekle tespit edilebilir. Çünkü öncülün kendisi ispat edilmesi gereken bir nazariyeye dönüşmüştür. Öyleyse bunu aksiyomlardan iki öncülle veya yukarıda zikredilen yöntemlerden biriyle ispat etmek zorunludur.⁴³⁷

Gazali, “Gök sonradan değildir, çünkü o cisimdir” önermesindeki cismin hadisliğinin bitki ve canlılardan kıyasla bilindiğini ifade eder. Çünkü bitki ve canlı cisimdir ve bunların hadisliği de açıktır. Zikredilen önerme, bitkinin (nebat) hadis olduğu ortaya çıkmadıkça doğru olmaz. Çünkü bitkinin cisim oluşu hadis için orta terimdir. “Cisim hadistir” önermesi tümel olduğu için bitkinin hadis oluşu sabit olunca canlının da hadis olduğu anlaşılır. Bundan hareketle birinci şekle uygun bir kıyas oluşturulabilir. Şöyle ki:

Gök cisimdir.

Bütün cisimler sonradan değildir.

O halde gök sonradan değildir.⁴³⁸

Bu kıyasta hüküm tümelden tikele nakledilmiştir. Örneğimizde canlının zikredilmesi önermede bir fazlalık oluşturur. Çünkü bitki cisimdir ve hadistir, aynı illet gökte de olduğu için gök de hadistir. Dolayısıyla cisim olan her şey hadistir. İki insan arasında geçen aşağıdaki diyalogdaki durumda bunun gibidir.

A - Neden deniz ticareti yapıyorsun?

B - Zengin olmak için.

A - Niçin deniz ticareti yaparsam zengin olurum dedin?

B - Çünkü bu Yahudi, deniz ticareti yaptı ve zengin oldu.

A - Sen Yahudi değilsin, onunla ilgili hükmün senin için de geçerli olması gerekmez. O, Yahudi olduğu için değil, deniz ticareti yaptığı için zengin oldu.

⁴³⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 92-95.

⁴³⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 165.

Bu akıl yürütmede “Yahudi” teriminin zikredilmesi yerine “Her kim deniz ticareti yaparsa zengin olur” şeklinde tümel bir hüküm vermek daha doğru olur. Böylece “Yahudi” terimini zikretmeye gerek kalmaz.

Yine “Gök hadistir çünkü o canlı gibi hadislerle beraber bulunmaktadır” önermesinde de “canlı” terimini zikretmemek gerekir. Çünkü bu durumda sadece canlının hadislerle beraber olduğu söylenebilir, canlı kavramını devreden çıkarıp şöyle demek daha doğru olur:

Hadislerle beraber olan her şey hadistir.

Gök hadislerle beraberdir.

O halde gök hadistir.⁴³⁹

Gazali’ye göre bu kıyasın büyük öncülüne hasmımız itiraz edip, belli bir durum dışında “Bütün hadislerle beraber olan şeyler hadistir” önermesini kabul etmeyebilir. Bu durumda hadis olanla beraber olan şeyin hangi niteliklerle onunla beraber olduğu belirlenmeli ve buna göre bir kıyas kurulmalıdır. Şöyle ki:

Şu nitelikle hadislere bitişik olan her şey hadistir.

Gök şu nitelikle hadise bitişiktir.

O halde gök hadistir.⁴⁴⁰

Gazali, zikredilen bu örneklerde iki şey arasında bezerlik varsa üçüncü bir şeyin zikredilmesine gerek olmadığına dikkat çekiyor. Ona göre iki şey arasında analogi yapılabiliyorsa aynı durumda olan üçüncü bir şeyin tekrar zikredilmesine gerek yoktur. Dolayısıyla Gazali, sadece analogiyi tanımlamakla kalmamış bir çok örnek vererek analogide yapılabilecek yanlışlıkların kaynakları üzerinde de durmuştur. Aşağıdaki örnekler bu durumu daha iyi ortaya koymaktadır.

1. Bir kimse bina yapıcısını fail ve cisim olarak görüp “fail cisimdir” şeklinde hüküm verebilir. Başında elif ve lam harflerinin bulunduğu fail sözünün özellikle Arap dilinde bütün failleri kastettiği vehmedilir; bu, tümel bir önerme olarak alınır ve onun tümel olduğu zannedilir, böylece bir kıyas oluşturulur. Şöyle ki:

Fail cisimdir.

Alemin yaratıcısı faildir.

O halde alemin yaratıcısı cisimdir.

⁴³⁹ A.g.e., s. 166.

⁴⁴⁰ A.g.e., s. 167.

Bunun gibi bir çok defa üzüme bakan bir kimse, onun yenebilir olduğunu ve onda ribanın (faiz) gerçekleştiğini görür ve “Bütün yenen şeyler ribevidir” der. Buna “Ayva yenebilirdir” “O halde ayva ribevidir” ifadelerini ekler. Böyle bir kimsenin “yenebilir” sözü ile “bütün yenebilir” sözü arasında bir karışıklık meydana gelir. Araştırmacı biri, bu ifadeleri duyduğunda “yenebilir” sözü ile bütün yenebilirlerin mi yoksa bazı yenebilirleri mi? kastedildiğini inceler. Eğer “yenebilirlerin bazıları” kastediliyorsa, belki ayva diğer bazılarından. Eğer bütün yenebilirler kastediliyorsa, bu nereden biliniyor? Eğer buğdaydan biliniyorsa, buğday yiyeceklerin tamamı demek değildir, eğer buğday ribevi olarak kabul edilirse, ondan sadece bütün buğdayın ribevi olduğu gerekli olabilir. Oysa ayva buğday değildir, dolayısıyla ikisi hakkında aynı hüküm verilemez. Buna göre “bazı yiyecekler ribevidir” denebilir, bundan da diğer bazıların ribevi olması gerekmez.⁴⁴¹

2. Bir kimse çok defa faillerin bir çok sınıfını gözden geçirerek (istikra) bu gözden geçirdiği faillerden hareketle “Bütün failler cisimdir” hükmünü verebilir. Oysa “Benim gördüğüm ve araştırdığım bütün failler cisimdir” denmesi daha doğrudur. Çünkü alemin failini müşahade etmeden onun hakkında hüküm vermek doğru değildir.

Böyle bir analogi yapan kimse de bunun gibi buğday, arpa vb. ölçülebilen ve tartılabilen yiyecekleri gözden geçirir. Bunu tümel olarak yorumlayarak zihninde birinci şekilden bir kıyas oluşturur. Şöyle ki:

Bütün yiyecekler ya buğday ya arpa veya bunların dışındakilerdir.

Bütün buğday, arpa veya bunların dışındakiler ribevidir.

O halde bütün yiyecekler ribevidir.

Sonra şöyle der:

Ayva yiyecektir.

O halde ayva ribevidir.

Böylece yanlış bir sonuca varılmış olur.

Müellifimiz, analoginin geçersizliğine dair bu örnekleri verdikten sonra şu önemli uyarıyı yapar. “Hakkı insanlarla tanımak gerekmez, aksine insanları hak ile tanımak gerekir, ilk önce hakkı öğrenip, kim hakkın yolunu takip ederse onu haklı olarak bilmek gerekir. Eğer bir şahsın önceden haklı olduğuna inanılır, sonra hakk

⁴⁴¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 168-169. Bkz. *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85.

onunla bilirse bu Yahudilerin, Hıristiyanların ve diğer taklitçilerin dalaletidir.”⁴⁴² Gazali, bu örneklerle analoginin akliyatda geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre analogi kurallarına uygun bir halde kıyasın birinci şekline indirgenmedikçe geçerli olmaz. Çünkü sonuç böyle bir durumda kesin olurken analogi vasıtasıyla elde edildiğinde ihtimalli olur.⁴⁴³ İbn Kudame de (ö.620/1223), Gazali'nin izini takip ederek birinci şekil kıyasa indirgenmediği sürece analoginin geçerli olamayacağına ısrar eder.⁴⁴⁴

Ancak Gazali, analoginin fıkıh için son derece önemli olduğunu vurgular. Çünkü fıkıhta verilen hükümlerin çoğu akli kesinliğe değil, zanna dayanmaktadır. Gazali'ye göre prensip itibarıyla fıkıhta akliyatı terk etmek gerekir, aksi takdirde yakini isteyen kişinin yoluyla zanni isteyen kişinin yolu birbirine karışabilir. Nazariyatda yakini bilgiyi bilmek varlık bakımından en üstün bilgidir. Fakat zan ulaşılması ve elde edilmesi en kolay yoldur. Fıkıhtayta itibar edilen zan, öne almakta ve reddetmekte iki şey arasında tereddüt edildiği zaman kolay olarak tercih edilen şeydir. Mesela, insan tecrübe yoluyla ticaret eşyasını elinde bulundurmakta veya fiyatının düşeceği korkusuyla onu elinde tutarak satımını geciktirmektedir. İnsan kendisinde tereddüt ettiği iki yönü olan her şeyde zanna dayanır. Akıllı bir kimse, iki şey arasında tereddüt ettiğinde, ikisi de gayesine uygun ise ya bir delile ya da zihninde doğru bildiği şeye göre ikisinden birini tercih etmeksizin seçimde bulunamaz. İki şeyden birini seçmeye güç yetirmek ise onun için zandır.

Gazali, analoginin yakiniyat ve zanniyat açısından yerini belirlemek için aşağıdaki örnek üzerinden durmaktadır: “Bir kişiye ticaret için yolculuk et” dendiğinde, o şöyle der; “Yolculuğa çıktığım zaman para kazanacağımı nereden bileyim?” Ona “falan falan kişiye bak” denir. O da şöyle cevap verir; “Falan falan kişi yola çıktılar ya yolda öldüler ya öldürüldüler ya da yolları kesildi.” Ona, “fakat kazananlar kaybedenlerden veya öldürülenlerden daha fazladır” denir. O da “benim kaybedenlerden veya öldürülenlerden veya ölenlerden olmamı engelleyen ne var?

⁴⁴² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 170.

⁴⁴³ Wael B. Hallaq, a.g.m., s. 180.

⁴⁴⁴ Wael b. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, s. 206.

Eğer ben onlardan olursam başkasının kazanmasının bana ne faydası olur?” şeklinde cevap verir.

Gazali’ye göre bu örnek yakine ulaşmak için bir araştırmadır, böyle bir kimse için uygun olan şey ticaret yapmaması ve kazanmamasıdır, bu tür insanlar korkak ve vesveseli olarak kabul edilirler. Bu nedenle “korkak tüccarlar kazanmaz” şeklinde hükmedilir. Bu örnek aynı zamanda fıkhiyatta da araştırmaların örneğidir. Çünkü fıkha göre hareket eden kimsenin ticaret yapmayı tercih etmesi gerekir. Ona göre her şey kaynağından alınmalıdır, araştırmayı yapmak gereken yerde terk etmek ne kadar istenmeyen şey ise araştırmayı terk etmek gereken yerde araştırmaya kalkışmak da o kadar hoş karşılanmayan bir şeydir.⁴⁴⁵ Gazali, adeta analojinin tanımını tekrarlayarak “fıkhiyatta eğer aralarında bir ortak nitelik varsa, belli bir tikelin hükmünün diğer bir tikele geçmesinin uygun”⁴⁴⁶ olduğunu ifade eder. Ona göre bu ortak nitelik, hükümde ancak kendisine bir delil delalet ettiği zaman ortaklık gerektirir. Bunları genel olarak şöyle sıralamak mümkündür.

1. Hüküm sahibinin delile işaret etmesi gerekir. Hüküm üzerine bina edildiği bir nitelikte, birleşmek ayrıldığı nitelikte birleşmekten daha uygundur. Hz. Peygamberin yaş hurmayı kuru hurma ile satışı hakkındaki hükmü böyledir, O bu şekilde ticaret yapmayı doğru bulmamıştır. Çünkü yaş hurma kuruduğu zaman eksilir. O halde yaş hurmanın satışının batıl olması, onda meydana gelecek olan eksilme ile ilgilidir. Kendisinde oluşacak eksikliğin ortaklığı bakımından üzüm yaş hurmaya kıyas edilir. Eğer bu üzüm, şu da yaş hurma ise, yaş hurma ile ilgili bir sorunun sorulması üzümün de onun hükmünü almasını engellemez. Çünkü bu farklılık isimde ve görünüşte olan bir farklılıktır. Çoğu zaman hukuk isim ve şekle değil, manaya önem verir.

2. Kendisinde birleşilen şeyin hükme uygun olması. “Üzüm suyu (nebiz) sarhoş edicidir, şarap gibi haram kılınmıştır” önermesi gibi. “Eğer niçin sarhoşluk veren şey haramdır” denirse, “Çünkü o kendisiyle teklifin gerçekleştiği hidayete erdiren akli ortadan kaldırmaktadır, gerçeğe uygun olan budur” denir.⁴⁴⁷ Bu örnekte

⁴⁴⁵ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 176-177.

⁴⁴⁶ A.g.e., s. 170.

⁴⁴⁷ A.g.e., s. 171. Bkz. Brunschwig, Robert, “Logic and Law in Classic İslam”, *Logic in Classical İslamic Culture* içinde, Edt. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden, 1970, s. 18.

hamr, asıl (veya makis aleyh=müşebbeh bih); üzüm suyu (nebiz), fer' (veya makis = el müşebbeh); hidayete erdiren akli ortadan kaldırmak illet, hamrın haram olması, nassın bildirdiği hüküm; üzüm suyunun haram oluşu ise, kıyas yoluyla fer' için belirlenen hükümdür.⁴⁴⁸

3. Uygun olmayan yerde ortak bir niteliğin (vasfi cami') tesirinin açıklanması. Ebu Hanife'nin yetim bir kız çocuk hakkındaki ifadeleri buna örnektir. Ona göre kız çocuğun yetim oluşu dışında, o küçük olduğu için ona veli tayin edilir. Bunun nedeni ise erkek çocukta ve yetim olmayan kız çocuklarda küçüklüğün eserinin ittifakla bilinmesidir.

4. Ortaklığın (iştirak) çok olması nedeniyle kendisinde olan şeylerin sayısız ve sınırsız olması. Hz. Peygamberin şu sözü gibi: "Bir kimse sahip olduğu köleden bir kısmını azat ederse, geri kalan kısmını azat etmiş sayılmaz." Cariye de buna kıyas edilir. Ancak nikahtaki velilik hakkında düşünüldüğünde cariyeye nikaha zorlanabildiği halde, köle buna zorlanamaz. Ayrıca hukukta adet olan şeye bakıldığında köle ile azat olmuş kölenin hükmü, zaman ve mekan, uzunluk ve kısalık, siyahlık ve beyazlık ve benzeri şeylerle değişmediği gibi kadın ve erkek olmakla da değişmez.

5. Cami' (birleştirici) mananın tek, belli bir şey olması. Gazali'ye göre, ortak niteliklere dayanılarak verilen hüküm, farklılıklara dayanılarak verilen hükümden daha önceliklidir. Mesela, "Haddesten temizlenmek olan abdest hükmi bir temizliktir" önermesi, teyemmüm gibi niyete ihtiyaç duyar. Teyemmüm ve abdest niyette ortaktır. Abdestte su ile temizliğin olması ve teyemmümde bunun olmaması bakımından birbirlerinden ayrılırlar, teyemmümün abdeste benzetilmesi necasetin izalesi bakımındandır. Hükmi temizlik ifadesi teyemmümü içine alır fakat necasetten temizlenmeyi içine almaz.⁴⁴⁹

Görüldüğü gibi Gazali, analogiyi akli alan için yetersiz görürken fıkhî alan için son derece önemsemektedir. Çünkü analogi akli alan için bir kesinlik ifade etmediği halde fıkhîta verilecek hükümlerde benzerliklerden hareketle son derece önemli bir işlev görmektedir. Bu bakımdan analogi, hem klasik mantıkta hem de fıkhîta azımsanamayacak derecede önem arz etmektedir.

⁴⁴⁸ Bkz. Şa'ban, Zekiyüddin, a.g.e., s. 111.

⁴⁴⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 172-174.

B- TASDİK ÇEŞİTLERİ VE BEŞ SANAT

Gazali, mantıkla ilgili çalışmalarını beş sanatla tamamlar. Bu özellik diğer İslam mantıkçılarında da söz konusudur. Çünkü beş sanat kıyasın uygulama alanıdır. Gazali, çalışmalarında kıyasa önemli bir yer ayırdığı gibi, kıyasın uygulama alanı olan beş sanat üzerinde de önemle durur.

1. Tasdik Çeşitleri

Tasdik iki kavram arasında bağ kurmakla gerçekleşir. Bu bağla “İnsan akıllıdır” önermesinde olduğu gibi iki kavram ya bir birbirine yaklaştırılır ya da “Kar beyaz değildir” önermesinde olduğu gibi birbirinden uzaklaştırılır. Buna göre tasdik “Alem hadistir”, “Allah’a itaate karşılık mükafatlandırma vardır”, “Günaha karşılık cezalandırma vardır” gibi hükümleri bilmektir.⁴⁵⁰ Her tasdik hüküm ifade eden önermelerden oluşur. Ancak her hüküm yakın değildir. Çünkü şüphe ve zan ifade eden hükümler de vardır. Bu da her öncülden, geçerli sonuç veren bir kıyasın kurulamayacağını göstermektedir. Sonuç veren kıyas, eğer matlub yakini ise yakini öncüllerden, eğer matlub fihhi ise zanni öncüllerden meydana gelir.⁴⁵¹ İslam mantıkçılarının çoğunda zikredilen yakınlaştırma ve uzaklaştırmada zihin dört şekilde bulunurken, Gazali’ye göre zihin üç şekilde bulur. Yani üç türlü tasdik olabilir, bunlar da: Yakın (kesin bilgi), taklit ve zan’dır. Bazı klasik mantık kitaplarında taklit yerine cehl-i mürekkep ifadesi zikredilir, ayrıca zikredilen üç duruma “şüphe” eklenir. Böylece zihin, bir şeyi onaylama veya reddetme konusunda dört durum içinde olur. Gazali, eserlerinin bir çok yerinde şüpheye değinmekle beraber, onu tasdik türlerin biri olarak zikr etmemektedir.

1.1. Yakın: Bir şeyi yakinen bilmek ve onun hakkında kesin bir kanaatin oluşmasıdır. Yakini bilginin doğruluğuna kesin olarak inanıldığı gibi onda herhangi bir unutmama, yanılma ve karıştırmanın olmadığı da kesin olarak bilinir. Dolayısıyla

⁴⁵⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 133.

⁴⁵¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 43; *Mihakku'n-Nazar*, s. 99.

yakinde hatadan emin ve mutmainlik söz konusudur.⁴⁵² Buna göre gerçek bilgi kendisinden hiçbir şekilde şüphe edilmeyen, yani yakın ifade eden bilgidir.

Gazali'ye göre yakın derecesine ulaşan bilgilerde bilinen şey, kendisinde herhangi bir şüphe olmayacak derecede anlaşılır olmalıdır. Yakini bilgide yanılma, vehme kapılma ihtimali yoktur. Bu bilgiden öyle emin olunmalıdır ki, mesela birisi böyle bir bilginin batıl olduğunu iddia etse ve taşı altına, değneği ejderhaya dönüştürebileceğini ya da bir peygamberin mucize göstererek buna zıt bir şeyi iddia ettiğini anlatarak davasının doğruluğuna delil gösterse bu keyfiyet, o bilgi sahibini şüpheye düşürmez. On sayısının üç'ten büyük olduğu bilindiği halde birisi "hayır üç on'dan daha büyüktür. Sözüme inanmanız için de şu değneği ejderhaya çevireceğim" dese ve dediğini yapsa, yine de yakini bilgide herhangi bir şüphe olmaz. Eğer herhangi bir şüphe ihtimali olursa bu yakini bilgi olmaz.⁴⁵³ "Üç, altıdan küçüktür", "Bir şahıs, aynı zamanda iki yerde olamaz", "Bir şey, bir durumda hem kadim hem hadis, hem yok hem var, hem sabit hem hareketli olamaz" gibi önermeler, yakini önermelerdir.⁴⁵⁴

1.2. Taklit (tasdikan cezmen): Bu ikinci durumda akıl, önermeyi çelişğini de his etmeyecek şekilde bir kesinlikle tasdik eder. Ancak akıl önermenin çelişğini his etse bile, onu kabullenmesi imkansız olmalıdır. Bu, bilginin nakzedilmesinin mümkün olup olmadığını idrak etmeden, aklın bir şeyi tasdik etmesi demektir. Fakat bir kimse bir önermeyi kabul etse, o önermenin çelişği, kendisine insanların en alimi olan peygamber ve doğru sözlü bir kimseden nakledilse, bu nakil o kişide bir tereddüt meydana getirebilir. Böyle bir inanç taklid (tasdikan cezmen) olarak adlandırılır. Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların halk tabakasının çoğunun inançları böyledir. Hatta, kelamcılarının çoğunun, kendi mezheplerinin deliller yoluyla üstün olduğu yönündeki inançları da böyledir.⁴⁵⁵ Eğer akıl, seçmesinde bir tarafa kararlı olup da, seçilen taraf gerçeğe uymazsa cehl-i mürekkep olur.⁴⁵⁶

⁴⁵² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 43; *Mihakku'n-Nazar*, s. 99-100; Taylan, N., a.g.e., s. 53.

⁴⁵³ Gazali, *el-Munkuzu Min-ad-Dalal*, s. 26; *el-Mustasfa I*, s. 43; *Mihakku'n-Nazar*, s. 99-100.

⁴⁵⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 43; *Mihakku'n-Nazar*, s. 99-100.

⁴⁵⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 43; *Mihakku'n-Nazar*, s. 100.

⁴⁵⁶ Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., s. 86.

1.3. Zan: İster çelişğini his etsin ister his etmesin, nefsin bir şeyde karar kılıp onu kabul etmesidir. Fakat nefis onun çelişğini hissettiğinde ondan kaçmaz. İşte böyle bir inanç “zan” olarak isimlendirilir.⁴⁵⁷ Diğer bir ifade ile zan, tereddütlü ve ihtimalli de olsa bir hükme varmaktır.⁴⁵⁸

Güvenilir birinden bir şey duyan kimse, duyduğu şeye inanır, aynı şeyi ikinci ve üçüncü bir kişiden de duyarsa buna özellikle bu kişilerin doğruluğu hakkında bir tecrübe eklenirse inancı daha da artar. Buna, mesela korkutucu bir şeyden haber verilme esnasında, yüzün sararması ve davranışların düzensizlik göstermesi gibi bir ipucu eklenirse zan iyice artar. Böylece zan, yavaş yavaş tevatür sınırına ulaşarak kesin bilgiye dönüşür. Gazali, hadisçilerin bu duruma gelmiş bir bilgiyi yakın olarak adlandırdıklarını ifade etmektedir.⁴⁵⁹

Ahmed Cevdet Paşa, tasdik türlerinin hepsine şu örneği vermektedir:

Alemin sonradan olduğunu doğru delillerle kesin olarak tasdik edenlerin bilgisi gerçeğe uymakla yakındır.

Yanlış delillerle alemin başlangıcı olmadığını kesinlikle tasdik edenlerin bu bilgisi cehli mürekkeptir.

Hiçbir kanıt göstermeden bilim adamlarının fikrine dayanarak, alemin başlangıcı olduğunu kesin bir şekilde tasdik eden cahilin bu bilgisi taklittir.

Geceleyin karanlıkta dolaşan birisi için hırsızdır, demek zan’dır.⁴⁶⁰

2. Beş Sanat

İslam mantıkçılarının kıyasın uygulama yeri olarak gösterdikleri beş sanatı Gazali, özellikle *Miracu’s-Salikin* adlı eserinde insana sağlayacağı mutluluk açısından incelemektedir. Bu eserinde mutluluğu mutlak ve mukayyet olarak ikiye ayıran Gazali, safсата, hitabet, cedel ve şiiirin mukayyet mutluluğu sağladığını, verecekleri faydaların dünyevi ve geçici olduğunu ancak istenirse peygamberlerin

⁴⁵⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 44; *Mihakku’n-Nazar*, s. 100-101. Zikredilen üç aşama için bkz. Mohd Zaidi bin İsmail, “Logic in Al-Ghazali’s Theory of Certitude” *Al-Shajarah Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 1996, v.1. Nos.1-2, s. 104-105.

⁴⁵⁸ Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, 1992, s. 44.

⁴⁵⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s.44; *Mihakku’n-Nazar*, s. 100-101.

⁴⁶⁰ Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., s. 86.

yaptığı gibi uhrevi mutluluğu elde etmek için de kullanılacaklarını ifade etmektedir.⁴⁶¹ Ona göre, mutlak mutluluk dünyada başlayıp sonsuza kadar devam ederken, mukayyet mutluluk geçici bir zamana veya geçici bir duruma bağlıdır.⁴⁶² Bu ayırımı Farabi’de de rastlamak mümkündür. Çünkü Farabi, burhani öncüllerin insanın nihai mutluluğu (es-saâdetü’l-Kusvâ) olduğunu, insanının nazari erdemlerini ancak bunlara sahip olmakla kazandığını, “fikri”, “ahlaki” ve “ameli” erdemlere ilişkin öncüllerin ise zanni olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶³

Bilgi vasıtası olan ve zihin kıyasının kendilerinde kullanıldığı beş sanat şunlardır: Burhan, cedel, hitabet, şiir, muğalata. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

2.1. Burhan (Demonstration)

Burhan, kesin sonuç elde etmek için kesinlik taşıyan öncüllerden oluşturulmuş kıyastır.⁴⁶⁴ Gazali’ye göre burhan, öncülün şeksiz, şüphesiz doğru (sadık) ve kesin (yakın) olmasıdır. Böyle öncüllerden kurulan kıyasa “Burhani kıyas” denir.⁴⁶⁵ Burhani kıyas, sonucun var olmasının ve sonucun varlığını tasdik etmenin nedenlerini ortaya çıkaran kıyastır.⁴⁶⁶ Burhani öncüller, bilinmesi istenilen “matlup” hakkında kesin bilgi vermeğe yarayan sözlerdir; dolayısıyla burhan kesin bilgi ifade eder. Burhani bilgi aksi bulunması mümkün olmayan bilgidir. İnsanın bundan dönmesi mümkün olmadığı gibi dönülebileceğini zannetmesi de mümkün değildir.⁴⁶⁷

Gazali, burhanı, “burhan-ı limmi” ve “burhan-ı inni” olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre burhan-ı limmi ve burhan-ı inni ifadelerini mantıkçılar kullanırken fıkıhçılar, burhan-ı limmi’ye “burhan-ı illet”, burhan-ı inni’ye de “burhan-ı delalet” derler.

⁴⁶¹ Gazali, *Miracu’s-Salikin*, s. 110.

⁴⁶² A.g.e., s. 108.

⁴⁶³ Türker-Küyel, Mübahat, “İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy” Uluslar Arası İslam Düşüncesi Konferansı 2 (25-27 Nisan 1997), s. 82.

⁴⁶⁴ Ebheri, a.g.e., s. 6; Ömer, Fevzi, a.g.e., s. 63; Halis, Mehmed, *Mizanu’l-Ezhan, Mantık Metinleri I*’in içinde, İşaret yayımları, İstanbul, s. 169.

⁴⁶⁵ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 101; *el-Mustasfa I*, s. 38

⁴⁶⁶ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 120.

⁴⁶⁷ Farabi, *İhsau’l-Ulum*, s. 64.

1. Burhan-ı limmi (Burhan-ı illet): Bir şeyi illetleriyle ispat eden kıyastır. Başka bir ifade ile, müessirden esere, illetten ma'lüle yani sebepten sonuca istidlal suretiyle düzenlenen burhandır.⁴⁶⁸ Buna, delilin illet ve nedeni araştırıldığı için, Arapça'da "niçin?" manasına gelen "lime?" ye nisbetle bu ad verilmiştir.⁴⁶⁹ Gazali, burhan-ı limmi'ye (burhan-ı illet) duyulularla ilgili olarak, yağmurun yağmasını bulutun varlığına ve Zeyd'in tokluğunu da yemek yemesine bağlayarak, örnek vermektedir. Şöyle ki:

Her çok yemek yiyen doymuş bir haldedir.

Zeyd çok yemek yemiştir.

O halde Zeyd doymuş haldedir.⁴⁷⁰

Bir yerde dumanın yükseldiğini gören kimse şöyle bir kıyas kurar:

Orada ateş vardır.

Ateşin olduğu yerde de duman vardır.

Öyleyse orada duman vardır.

Bu kıyasta tasdikini nedeni olan burhan-ı limmi, dumanın varlığını ve dumanın var olma nedenini öğrenmemizi sağlamaktadır.⁴⁷¹

Gazali, burhanı limmi'ye fıkıh ile ilgili şu örneği vermektedir:

Bu şey bizzat necistir.

Necis olan şeyle namaz sahih olmaz

O halde bu şeyle namaz sahih olmaz.

Bu örneğin tersi burhan-ı inni olur. Şöyle ki:

Bu şey bizzat namazın kendisiyle sahih olmadığı şeydir.

Namazın kendisiyle sahih olmadığı şey necistir.

O halde bu şey necistir.⁴⁷²

Bu örnekte önce sonuç zikredilmiş daha sonra sebebe varılmıştır.

2. Burhan-ı inni (Burhan-ı delalet): Burhan-ı limmi'nin aksine, bir şeyi eserleriyle ispat eden kıyastır. Başka bir ifade ile, eserden müessire, ma'lülden illete

⁴⁶⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 54; *Mihakku'n-Nazar*, s. 119; *Miyaru'l-İlm*, s. 243; Bkz. Ahmed Cevdet (Paşa), a.g.e., s. 106; Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 239.

⁴⁶⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 243; Emiroğlu, İbrahim, a.g.e., s. 239.

⁴⁷⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 54; *Mihakku'n-Nazar*, s. 119; *Miyaru'l-İlm*, s. 243.

⁴⁷¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 120.

⁴⁷² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 244. Bkz. *el-Mustasfa I*, s. 54-55; *Mihakku'n-Nazar*, s. 120.

yani sonuçtan sebebe istidlal suretiyle düzenlenen burhandır. Gazali'ye göre burhan-ı inni, iki öncülde tekrarlanan şeyin malum ve musebbeb olmasıdır. İlet ve malul mütelazımdır yani aralarında sebep sonuç ilişkisi vardır. İlet ile malule istidlal edildiği zaman burhan, burhan-ı limmi; malul ile illet'e istidlal edildiği zaman ise, burhan, burhan-ı inni olur.⁴⁷³ Buna, hükmün hariçte tahakkuk ettiğini gösterdiği için, Arapça'da "tahkik" manasına gelen "inne" ye nisbetle bu ad verilmiştir.⁴⁷⁴

Gazali, burhan-ı limmi'ye verdiği ateş örneğini burhan-ı inni'ye uyarlayarak tekrarlamaktadır. "Orada ateş vardır" diyen kişiye; "niçin orada ateş vardır diyorsun?" denilir, o da; "çünkü orada duman vardır ve dumanın olduğu yerde ateş vardır" der. Bu da; ateşin varlığını tasdik etmenin nedenini öğrenmemizi sağlamaktadır. Fakat ateşin var olma nedenini ve hangi sebeple bu yerde olduğunu bu soru bize öğretmez.⁴⁷⁵ Gazali'nin, burhan-ı inni'ye verdiği diğer bir örnek de şöyledir:

Bu adam toktur (doymuştur).

Tok olan yemek yemiştir.

O halde bu adam (yakın bir zamanda) yemek yemiştir.⁴⁷⁶

Kısaca ifade etmek gerekirse; Gazali'ye göre nedenli (ma'lul), nedene (illet); neden de, nedenliye delalet eder. Fakat neden nedenliyi gerektirirken; nedenli, nedeni gerektirmez. Burhan-ı limmi'de müessirden esere gidilirken burhan-ı inni'de eserden müessire gidilir. Burhan-ı inni ile Burhan-ı limmi arasındaki fark budur.

2.2. Cedel (diyalektik)

Cedel, meşhurattan olan öncüllerden oluşan kıyastır.⁴⁷⁷ Gazali'ye göre dikkatli bir gözün fark edebileceği derecede kendisinde hata bulunabilen öncüllerden meydana gelen kıyasa "cedeli kıyas" denir.⁴⁷⁸ İbni Haldun'a göre ise cedel, "çekişme ve yanıltmalar (muhalat)ın arkasını keserek hasmı susturmak için faydalı olan bir

⁴⁷³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 54; *Mihakku'n-Nazar*, s. 119; *Miyaru'l-İlm*, s. 243; Bkz. Ahmed Cevdet (Paşa), a.g.e., s. 106.

⁴⁷⁴ Emiroğlu, İbrahim, a.g.e., s. 239.

⁴⁷⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 120.

⁴⁷⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 243. Bkz. *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 53.

⁴⁷⁷ Ebheri, a.g.e, s. 6.; Ömer, Fevzi, a.g.e., s. 66.

⁴⁷⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 101; *Miyaru'l-İlm*, s. 184; *el-Mustasfa I*, s. 38.

kıyastır.⁴⁷⁹ Cedeli kıyasta kullanılan öncüller kesine yakın olan fikirlerden oluşur. Kesinliğe yakın olan fikirler ise görünüşte herkes tarafından kabul edilir, ince bir tefekkür olmadan bir anda zihnin bu tür fikirlerin çelişliğini ortaya koyması mümkün değildir.⁴⁸⁰

Cedel'in gayesi, hitap etmekte olduğu kişiye meşhur şeyleri kullanarak muhataba üstün gelmektir. Mesela, Allah'ı Teala'nın Yahudilere şu sözü buna açık bir örnektir.⁴⁸¹ De ki: "Ey Yahudi olanlar! Eğer insanlar arasında yalnız sizin, Allah'ın dostları olduğunuzu sanıyorsanız, o halde ölümü temenni edin, doğru iseniz?" "Ama onlar, ellerinin (yapıp) öne sürdüğü (işler) yüzünden ölümü asla temenni etmezler. Allah zalimleri bilir."⁴⁸²

Bu ayette vurgulanmak istenen sevenlerin sevdikleri şeye kavuşma istediğidir. Çünkü herkes bilmektedir ki, her seven, sevdiğine kavuşmayı ister. Bununla ilgili olarak şu kıyas kurulabilir:

Eğer Yahudiler, Allah'a kavuşmayı seviyorlarsa onlar, O'nun dostudurlar.

Fakat onlar Allah'a kavuşmayı (ölümü) istemiyorlar.

O halde Yahudiler, Allah'ın dostu değildirler.

İbrahim (a.s)'in kendisiyle mücadele eden Nemrut'a verdiği cevap da cedeli kıyasa bir örnektir. Nitekim, İbrahim (a.s) uluhiyyet hususunda kendisiyle tartışmaya girişen Nemrut'a "Allah Güneş'i doğudan getirir, (haydi) sen de onu batıdan getir" demiştir.⁴⁸³

Farabi, cedeli sözlerin iki şeyde kullanıldıklarını ifade etmektedir:

1. Soranın, cevap verenin, meşhur sözler ile korunmak veya zafer elde etmek istediğini görünce, kendisinin de ona karşı üstünlük ve galebe temin etmek için, bütün insanların kabul ettikleri meşhur sözleri kullanmasıdır.

⁴⁷⁹ İbni Haldun, a.g.e., C. 2, s. 596.

⁴⁸⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 184.

⁴⁸¹ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 109.

⁴⁸² Cuma, 6-7

⁴⁸³ Bakara, 258. Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 110; *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 43-44.

2. İnsanın ya kendi kendisinde veya başkasından düzeltmek istediği bir fikir hakkında kuvvetli bir zan meydana getirmek için kullandığı sözlerdir. Bunlar kesin bilgi olmadığı halde insan onu kesin bir bilgi zanneder.⁴⁸⁴

Gazali'ye göre, cedeli kıyasın bir çok faydası vardır, bunları şöyle sıralamak mümkündür.

1. Hak yolu takip etmeyen, hakkın bilgisine burhan ile ulaşmaktan aciz olan ve meşhuratın bir gerçek gibi kabul edilmesi gerektiğini zanneden bidatçı ve başı boş kimseleri delil ile susturmak ve yanlış görüşlerini ortaya koymak.

2. Bilgi düzeyi avamın üstünde, vaazlarla ikna olmayan ve burhani kıyasın şartlarını inceleyecek beli bir seviyeye ulaşmamış, bununla birlikte hakkı öğrenmek isteyen bir kimseyi cedeli kıyaslarla etkilemek ve hakkı öğretmek.

3. Tıp, geometri ve bunların dışındaki tikel ilimlerin (el-ulumu'l-cüziyye) öğrencilerinin nefisleri, onların işin başında burhana yönelerek bu ilimlerin öncüllerini ve ilkelerini öğrenmeye müsaade etmez. Böyle insanların burhanla öğrenmeyi öğrenene kadar, öncülleri meşhurattan olan cedeli kıyaslarla gönülleri kazanılmalıdır.

4. Cedeli kıyasın özelliklerinden biri, bir problemde sonucun ve çelişğinin aynı anda ortaya çıkmasına imkan tanımasıdır. Bu gerçekleştiğinde ikisinin hatalı noktaları üzerinde düşünülüp meselenin gerçek yönü ortaya konulabilir.⁴⁸⁵

Cedel, insanda tam ve kesin bilgi meydana getirmediğinden mümkün veya muhtemel sonuç verir. Ancak hedeflediği şey kullandığı ifadelerle muhatabı mağlup etmek olduğundan bir çok ilimde özellikle mantık tarihinde çok kullanılan bir metot olmuştur.

2.3. Muğalata (Safsata)

Muğalata, doğru olmayan fakat doğru olduğu kolaylıkla düşünülebilen öncüllerden hareketle yapılır. Amacı ise muhatabı aldatmak haksız bir şekilde ona karşı üstün gelmeye çalışmaktır. Gazali'ye göre muğalata “bilmediği taraflardan hasma galebe edebilmek için, doğru olduğu sanılan fakat aslında doğru olmayan deliller (hucet) düzenleyerek bir kıyas kurmaktır”⁴⁸⁶ diğer bir ifade ile “ne zanni ne

⁴⁸⁴ Farabi, a.g.e, s. 64.

⁴⁸⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 110-111.

⁴⁸⁶ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 109.

de yakini olan fakat yakiniyatla karıştırılmış bir biçime sokulmuş öncüllerden oluşturulan kıyasa Muğalata ve Safsata Kıyası denir.”⁴⁸⁷ Bu tür kıyaslarda sadece muğalata ve safsata amaçlanır. Farabi, *Aristoteles Felsefesi* adlı eserinde muğalata'nın gayelerini “çürütme, defetme, şaşırtma, yağcılık ve siyaset yaparak konuşma, münakaşada dil yanlışlığına düşürme, münakaşada karışıklığa götürerek susturmak yani muhatabı susmayı tercih edeceği bir duruma veya bir sebebe zorlamak suretiyle konuşmasına engel olmak”⁴⁸⁸ şeklinde sıralamaktadır. Muğalata'da kullanılan ifadeler, insanı şaşırtmak, sapıtmak ve yanlış düşürmek için kullanılır; gerçek olmayan şey hakkında gerçek ve gerçek olan şey hakkında gerçek değil zannını verir. Mesela, alim olmayan kimseyi iyi bir alim, hakim olan bir kimseyi de hakim değilmiş zannettirir.⁴⁸⁹ Ebheri'ye göre ise muğalata, “doğruya benzeyen veya meşhurdan olan yanlış öncüllerden yahut da yanlış olan vehmi öncüllerden kurulan kıyastır.”⁴⁹⁰ Klasik mantık kitaplarında muğalata ile ilgili genlikle şu örneğe yer verilir:

Her varlığın bir yeri ve yönü vardır.

Allah da vardır.

O halde Allah'ın da bir yeri ve yönü vardır.⁴⁹¹ Zikredilen bu kıyas vehme dayanılarak kurulan bir kıyastır.

Gazali'ye göre nazar konusunda muğalatacılarının metotlarından biri, tümel önermeler yerine belirsiz önermeleri kullanmaktır. Çünkü belirsiz önermeler ile tikel ve tümel kastedilebilir ve nakizin iki tarafı da doğrulanabilir. Mesela, kafiri kastederek “İnsan hüsrandır” denebileceği gibi, peygamberi kastederek “İnsan hüsranda değildir” de denebilir.⁴⁹² Diğer bir aldatmaca yolu ise cümlelerin dizilişinde

⁴⁸⁷ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 101; *Miyaru'l-İlm*, s. 185. Safsata, vehmiyyat'tan yapılan kıyastır. Yanlış olduğu bilinerek yapılırsa buna muğalata denir. Bkz. Ahmed Cevdet (Paşa), a.g.e., s. 105; Nacim, Abdurrahman, *Türkçe Mantık Hulasası, Mantık Metinleri, 1'in içinde* s. 31; Öner, N., *K. Mantık*, s. 188.

⁴⁸⁸ Farabi, *Aristo Felsefesi, Farabi'nin Üç Eseri içinde* (çev. Hüseyin Atay) Ankara, 1974, s. 113.

⁴⁸⁹ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s. 65.

⁴⁹⁰ Ebheri, a.g.e., s. 7.

⁴⁹¹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 199; Bkz. Ahmed Cevdet (Paşa), a.g.e., s. 105; Emiroğlu, İbrahim, a.g.e., s. 275; Ömer, Fevzi, a.g.e., 1309, s. 70.

⁴⁹² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 36; *Mihakku'n-Nazar*, s. 85; *Miyaru'l-İlm*, s. 117.

yanlışlık yapmak veya anlamları farklı fakat yazılışları aynı olan isimleri kullanmaktır.

Mesela, iki kişi arasında şöyle bir diyalog gelişebilir:

A- Marangoz bir sanatkar, bir yaratıcı değil midir?

B- Evet.

A- Marangoz bir cisim değil midir?

B- Allah bir yaratıcı değil midir?

A- Evet.

B- O halde Allah cisimdir.

Bu bir kıyastır. Fakat yanlış ve safsata olan bir kıyastır. “Her yaratan cisimdir” hükmü yanlıştır, hatadır. Çünkü her yaratanın mutlaka cisim olduğuna dair elde delil yoktur. İşte yukarıdaki örnekle karşı taraf, bir safsata ile galebe çalmış, hasmını mağlup etmiş olur. Böylece geçici bir mutluluk duyar.

Anlamları farklı fakat yazılışları aynı olan muğalata’ya ise şu örnek verilebilir:

Ayn görür.

Dinar da bir ayn’dır.

O halde dinar da görür.

Burada ayn kelimesi iki manada kullanıldığı için bir şaşkınlığa meydana getirmektedir. Dinar ile ayn birbirinden hem hakikat hem tanım bakımından farklıdır.⁴⁹³ Çünkü birinci öncüldeki “ayn” göz, ikinci öncüldeki “ayn” ise para anlamında kullanılmıştır.

Muğalata’nın örnekleri apaçık olsa da yanıltıcıdır. Çünkü nazari ilimlerdeki hataların hepsi, açık hükümlerden ve bu konuda müsamahalı olmaktan ortaya çıkmaktadır. Eğer açık olanlar ele alır, incelenir ve sonrada yavaş yavaş gizli yön kalmayınca kadar, tedrici olarak ondan ötesine gidilirse; o şey yakınlık olarak kendinden öncekiyle açıklığa kavuşur ve böylece muğalatalar ortadan kalkar.⁴⁹⁴

Muğalata, doğruya benzeyen ya da meşhur önermelerden oluştuğu için yanlış kaynağıdır. Bu nedenle bir kıyası incelerken öncüllerinin muğalatalı olup olmadığına dikkat edilmelidir. Aksi takdirde yanlış doğru olarak kabul etmek mümkün olur.

⁴⁹³ Gazali, *Miracu’s-Salikin*, s. 109.

⁴⁹⁴ Gazali, *Mihakku’n-Nazar*, s. 117-118.

2.4. Hitabet (Retorik)

İnsanlar, birbirlerini etkilemek veya karşdakine amacını daha iyi ifade etmek için konuşmalarında çarpıcı kelimeler ya da cümleler kullanırlar. Bu kelimeleri veya cümleleri kullanan kişi güvenilir ise onun konuşmaları daha fazla etkili olur. Konuşmacı olan kişinin takındığı bu tutum beş sanattan biri olan hitabetin alanına girer. “Hitabet, kendisine güvenilen bir kişiden alınıp kabullenilmiş yahut tahmine dayalı (makbulat ve maznunat) öncüllerden oluşan kıyastır.”⁴⁹⁵ Gazali’ye göre ise “aklın, çelişğinin farkına vararak ondaki hatayı rahatlıkla tespit edebildiği zanni öncüllerden meydana gelen kıyasa hitabi kıyas denir.”⁴⁹⁶ Buna göre hitabi kıyas, kesinlik ifade etmediği gibi bağlayıcılığı da yoktur.

Bu kıyaslar, daha ziyade eğitimde ve bir takım diyaloglarda kullanır.⁴⁹⁷ Gayesi ise dinleyiciyi ikna etmektir. Ayrıca hitabet insanları kendileri için faydalı olan şeylere yöneltir, zararlı olan şeylerden de uzaklaştırarak nefret ettirir. Böylece insanın nefsi bir çeşit sukut ile sükunete kavuşur. Nitekim hatipler ve vaizlerin yaptığı iş budur. Mesela, konuşmakta olan hatip tatlı, şecaatli birtakım sözler söyler. Ölümden bahseder, dinleyicileri korkutur, ürkütür, gayesi onların nefislerinde bir takım etkiler meydan getirmektir.⁴⁹⁸ Farabi’ye göre, hitabi sözler, insanı herhangi bir fikre yöneltmek için kullanılan ve zihni kendine söylenen şeyler ile sükunet bulmağa ve herhangi bir şekilde o fikri kabul ve tasdik etmeğe meylettiren sözlerdir.⁴⁹⁹ Bu bakımdan hitabetin kullanılması hatip, vaiz, öğretmen kısacası her konuşmacı için son derece önemlidir.

2.5. Şiir (Poetik)

Şiir, mutehayyilat türünden olan önermelerden oluşturulan kıyastır. Şiirin insanlar üzerinde olumlu veya olumsuz etkiler bıraktığı bir gerçektir. Bu bakımdan Gazali, beş sanattan biri olan şiirin önemini vurgulayarak örneklerle açıklamıştır. Ona göre şiir, “ruhun rahatlamasına veya sıkılmasına yol açan öncüllerden oluşan

⁴⁹⁵ Farabi, *Fusulu'l-Medeni*, (çev. Hanefi Özcan), İzmir, 1987, s. 48; Ebheri, a.g.e., s. 6; Ahmed Cevdet (Paşa), a.g.e., s. 104; Ömer, Fevzi, a.g.e., 1309, s. 67.

⁴⁹⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 101; *Miyaru'l-İlm*, s. 184.

⁴⁹⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 101; *Miyaru'l-İlm*, s. 184,185.

⁴⁹⁸ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 109; Bkz. İbni Haldun, a.g.e., C. 2, s. 597; Ömer, Fevzi, a.g.e., s. 68.

⁴⁹⁹ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s. 66.

kıyastır”⁵⁰⁰ bir başka ifade ile şiir “muhayyemat türü öncüllerden kurulmuş kıyastır.”⁵⁰¹ Şiiri kıyas, konuşulan şeyde, herhangi bir hal veya şeyi daha üstün veya daha alçak tasavvur ettirmeğe yarayan şeylerden oluşturulur.⁵⁰² Bu bakımdan ilim veya zan ifade etmez, ancak muhatap onun doğru olmadığını bildiği halde karşısındakini rağbete, nefrete, cömertliğe, cimriliğe, korkutmaya veya cesaretlendirmeye yönlendirmek için kullanır.⁵⁰³ Böylece şiiri kıyas, insanın ruhunda inkar edilmesi mümkün olmayan çok garip bir etki meydana getirir.⁵⁰⁴

Şiirin gayesi ise nefiste etki meydana getirerek şehvani-gadabi kuvvetleri olumlu veya olumsuz anlamda harekete geçirmektir. Şair bunu, bazı şeyleri diğer bazılarına benzetmek suretiyle yapar.⁵⁰⁵ Mesela, bir insan, birini bir diğerine saldırganlıkla itham etmek isterse onu ihtiyatlı olmaktan alıkoyar, ihtiyatı saldırganlıkla nitelendirir ve onu kötüler, ihtiyatlıyı yererek “Korkaklar ihtiyatı korkaklık olarak görür, bu kötü olan nefsin halidir” der. Bu şekildeki sözlerle hareketsiz halde olan bir insan, saldırgan hale gelebilir. Aynı şekilde cömertliğe teşvik istenirse, cömertliği övmekte mübalağalı davranır onu benzemediğini bildiği halde bir şeye benzetir fakat bu benzetme insanda bir etki bırakır.⁵⁰⁶ Şairin birini denize benzettiği şu kıyasta olduğu gibi.

O bir denizdir.

Durgun iken onda inciler doludur.

Köpüklü olduğu zaman ise ondan sakın.

Şair burada, övdüğü kişinin cömertliğini denize benzetmektedir. Buna göre o kişi, cömertlikte bir deniz gibidir. Ayrıca o kişi cömertlikte bir deniz kadar geniştir. Nasıl ki deniz dalgalandığı zaman çok şeyler yapabiliyorsa, bu kişi de öfkelenildiği zaman benzer şeyler yapabilir. Övülen kişi hakkında söylenen güzel şeyleri duyduğu zaman ruhen rahatlar ve mutlu olur.

⁵⁰⁰ Ebheri, a.g.e., s. 6.

⁵⁰¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 101.

⁵⁰² Farabi, a.g.e., s. 67.

⁵⁰³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 185; Bkz. Acem, Refik, a.g.e., s. 127; Farabi, a.g.e., s. 68; İbni Haldun, a.g.e., C. 2, s. 597.

⁵⁰⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 186.

⁵⁰⁵ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 109.

⁵⁰⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 185.

Bazen güzel bir şey, çirkin bir şeye benzetilir, bu benzetmeden dolayı insan güzel olan şeyden nefret eder. Mesela, “su içmekte olduğu bardağa basurluların veya cüzamlıların kanı değdiği söylense” bazı kişiler bundan nefret eder. Bir daha o bardaktan su içmez. Aynı şekilde birisinin üzerine bir ip sarkıtılarak, “üzerine yılan geliyor” dense ipten nefret eder. Yine, bal yemekte olan birine “bu bal, sanki serçe pisliğidir” dense baldan nefret eder ve bir daha onu yemekten sakınır.⁵⁰⁷

Gazali, şiiri sadece yerme aracı olarak görmemekte, onun son derece olumlu işlevlerinin de olabileceğini ifade etmektedir. O, bununla ilgili şöyle demektedir: “Şiirin durumunu yerdiğimiz için bütün şiirlerin batıl olduğu düşüncesine kapılmak gerekmez, nice şiirlerde hikmet ve nice sözlerde de sihir (beyan) vardır. Hakikatin şiir vezninde ortaya konması onu hakikatten çıkarmaz. Böyle şiirlerin sözlerinin doğruluğu gerçektir, insanın nefsinde etkilidir, vezni güzeldir nazmı yalındır.”⁵⁰⁸

Gazali’nin kıyasın maddesi başlığında da zikrettiğimiz altın ile ilgili verdiği aşağıdaki örnek ve benzetme beş sanatı gayet güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre altının beş aşaması vardır, bu beş aşamaya bakılarak beş sanat ortaya konabilir.

Şöyle ki:

1. Hakiki saf altın. (Burhan)
2. Hakiki saf altın kadar saf olmayan fakat, tenkitçi bir gözle inceleyen ortaya çıkarabildiği az miktarda katkı katılmış saf altın. (Cedel)
3. Her tenkitçi gözün, hatta tenkitçi olmayan gözün bile görebileceği derecede katkı maddesi katılmış olan altın. Yani kendisinde bakır ve külçenin fazlalığından dolayı karışımı fazla olan altın.⁵⁰⁹ (Hitabet)
4. Üstü ince bir altın tabakasıyla kaplanmış altın; içinde hiç altın olmadığı halde, dikkatli bir şekilde inceleyen kimse bile neredeyse onun altın olmadığını farkına varmaz.⁵¹⁰ (Mugalata)
5. Herkesin fark edebileceği kadar katkı maddesi olan altın.⁵¹¹ (Şiir)

⁵⁰⁷ Gazali, *Miracu’s-Salikin*, s. 109; *el-Kıstasu’l-Mustakim*, s. 61.

⁵⁰⁸ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 186.

⁵⁰⁹ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 100; *Miyaru’l-İlm*, s. 184.

⁵¹⁰ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 101; *Miyaru’l-İlm*, s. 184.

⁵¹¹ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 101.

Aynı şekilde öncüllerin de oluşturduğu ve beş sanat olarak isimlendirdiğimiz beş derece vardır:

1. Öncülün doğru ve kesin olmasıdır. Böyle öncüllerden kurulan kıyasa “burhani kıyas” denir.⁵¹²

2. Ancak dikkatli bir kimsenin fark edebileceği derecede kendisinde hata bulunan, kesine yakın öncüller. Bu öncüllerden meydana gelen kıyasa “cedeli kıyas” denir.⁵¹³ Kesinliğe yakın olan fikirler görünüşte herkes tarafından kabul edilir, ince bir tefekkür olmadan bir anda zihnin onun çelişğini ortaya koyması mümkün değildir.⁵¹⁴

3. Galip zan ifade eden zanni öncüller. Nefis, çelişğinin farkına vararak ondaki hatayı rahatlıkla tespit edebilir. Bu tür öncüllerden kurulan kıyasa “hitabi kıyas” denir.

4. Ne zanni ne de yakini olan fakat yakiniyatla karıştırılmış bir biçime sokulmuş öncüller. Bu öncüllerden oluşturulan kıyasa “muğalata ve safsata kıyası” denir. Bu tür kıyaslarda sadece muğalata ve safsata amaçlanır.

5. Yanlış olduğunu herkesin bildiği öncüller. Bu öncüllerin yanlışlığının bilinmesine rağmen nefsin hayali bu tür öncüllere yönelir. Bunlardan elde edilen kıyasa “şiiiri kıyas” denir.⁵¹⁵ Görüldüğü gibi Gazali, beş sanatı beş aşama halinde yine “altın”da var olabilen beş aşamayı da göz önünde bulundurarak son derece anlaşılabilir bir dille açıklamaktadır.

3. Beş Sanatta Kullanılan Öncüllerdeki Önerme Çeşitleri

Her kıyas bir takım öncüllerden oluşur, bu öncüllerin durumuna göre kıyas kesin, zanni veya yanlış bir sonuç verir. Gazali’ye göre bir kanıtı dayanmadan ön kabul ile ele alınıp, kendisinden kıyas düzenlenen her öncül şu on üç hususun dışında değildir.

1. Evveliyat, 2. Mahsusat, 3. Mutevatirat, 4. Vehmiyyat, 5. Musellemat, 6. Zanniyat, 7. Tecrübiyyat, 8. Meşhurat, 9. Muşebbihat, 10. Muheyvelat, 11. Makbulat,

⁵¹² A.g.e., s. 66,101.

⁵¹³ A.g.e., s. 101.

⁵¹⁴ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 184.

⁵¹⁵ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 101; *Miyaru’l-İlm*, s. 184,185.

12. Görünürde meşhur, 13. Zihnin orta terim ve kıyaslarında soyutlayamadığı önermeler (Fitriyyat).⁵¹⁶ Ancak yakini kıyasın maddesi, yakini doğruluk ifade eden öncüllerdir.⁵¹⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*'de yakini öncüllerin çeşitlerini evveliyat, mahsusat, mücerrebat, fitriyyat olmak üzere dört gurup halinde sıralarken, yakini öncüllerden olan hadsiyyatı da mücerrebat başlığı altında incelemektedir.⁵¹⁸ *el-Mustasfa ve Mihakku'n-Nazar* adlı eserinde kendilerinden kıyas düzenlenen öncüllerinin sayısının evveliyat, batini müşahedeler, dış duyular (el-mahsusat ez-zahire), tecrübiyyat, mütevatirat, vehmiyyat, meşhurat olmak üzere yedi olduğunu ve bunların ilk beşinin burhanlara öncül olmaya uygun hakiki yakini bilgi kaynakları olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁹ Katibi (ö.675/1276) ise *Risaletu's-Şemsiye* adlı eserinde kıyasın öncüllerini 12 olarak saymakta bunların altı tanesinin yakini altı tanesinin de gayri yakini olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁰ Bunların ilk altısına bedihi-yi celi, diğerlerine bedihi-yi gayr-i celi de denmektedir.⁵²¹

Ebheri'ye göre de kesinlik ifade eden öncüller altı tanedir. Ebheri, bunları örnekleriyle beraber şöyle sıralar:

Evveliyat (aksiyomlar): Bir, ikinin yarısıdır. Bütün, parçadan daha büyüktür.

Müşahadat (gözlemler): Güneş aydınlattıcıdır. Ateş yakıcıdır.

Mücerrebat (tecrübeler): Sakmunya ishal edicidir.

Hadsiyyat (sezgiler): Ay, ışığı Güneşten almaktadır.

Mütevatirat (doğru haberler): Muhammed (a.s) Peygamberlik davasında bulundu ve mucize gösterdi.

Kıyası Kendinde Önermeler (Fitriyyat): Zihinde mevcut olan “iki eşit parçaya bölünme” ilişkisi gereği “Dört çifttir” dememiz gibi.⁵²² Bu konuda Ahmed Cevdet

⁵¹⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 102; Bkz. Acem, Refik, a.g.e., s. 129, Mohd Zaidi bin İsmail, a.g.m., s. 108-123. Gazali, beş sanatta kullanılan bu on üç madde için bazen öncül, bazen önerme ifadesini kullanmaktadır.

⁵¹⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 130.

⁵¹⁸ A.g.e., s. 186-192.

⁵¹⁹ Bkz. Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45-49; *Mihakku'n-Nazar*, s. 102-108. Adanalı, A. Hadi, a.g.e., s. 134.

⁵²⁰ Bkz. Necmeddin el-Katibi, a.g.e., s. 257-258. er-Razi, Kutbuddin Muhammed b Muhammed, *Thariru-Kavaidi'l-Mantık, Şerhu'r- Rrisaleti's-Şemsiye*, Kum, Tarihsiz, s. 168.

⁵²¹ Bkz. Halis, Mehmed, a.g.e., s. 169.

⁵²² Ebheri, a.g.e., s. 6; Ömer, Fevzi, a.g.e., s. 64-65.

Paşa, Ebheri'yi takip ederek onun yakini olarak nitelendirdiği öncülleri aynen sıralamaktadır.⁵²³

Gazali, beş sanatta kullanılan öncülleri yakini öncüller ve yakini olmayan öncüller olmak üzere ikiye ayırmaktadır:

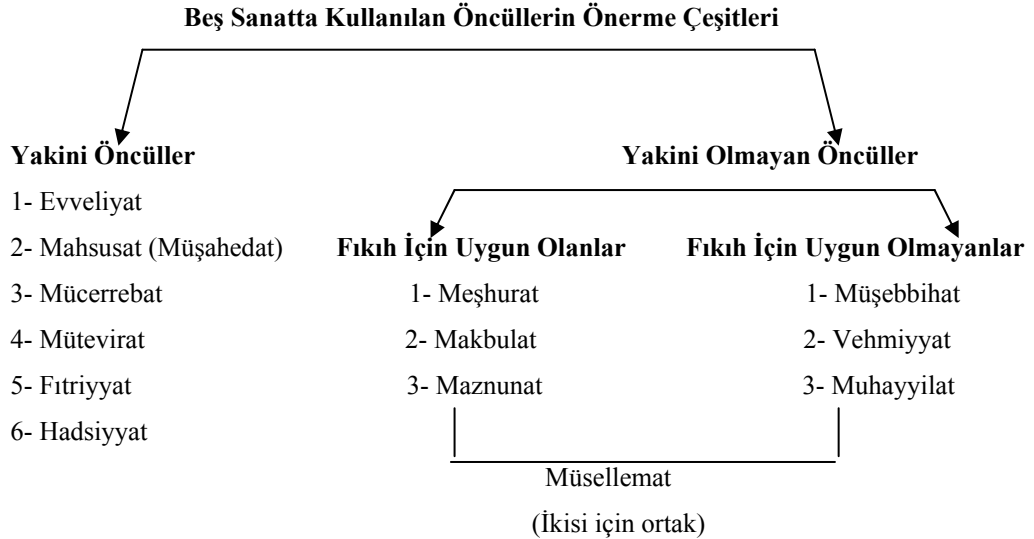
A. Yakini Öncüller: Evveliyat, mahsusat (müşehadat), mücerrebat, mutevirat, Fitriyyat yani kendiliğinden değil bir vasıta ile bilinen önermeler ve hadsiyyat.

B. Yakini Olmayan Öncüller: Vehmiyyat, musellemat, zanniyat, meşhurat, muşebbihat, muheyyelat, makbulat, görünürde meşhur. Gazali, yakini olmayan öncülleri de fıkhiyat için uygun olan ve fıkhiyat için uygun olmayanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır:

1. Fıkhiyat için uygun olanlar: Meşhurat, makbulat ve maznunat'tır.

2. Fıkhiyat için uygun olmayanlar: Muşebbihat, vehmiyyat, muhayyilat'tır, bunlara bilginin doğruluğu göz önünde bulundurularak musellemat da eklenebilir.⁵²⁴

Zikrettiğimiz bu öncüllerin sınıflarının sayısı Gazali'nin kitaplarında farklılık göstermektedir. Ancak Gazali'nin, hadsiyyatı, tecrübiyyat başlığı altında ele aldığını hesaba katarsak yakini öncüllerin sayısını altı olarak kabul etmek gerekir. Geri kalanlar ise yakini kıyaslar için uygun olmayan önerme çeşitleridir. Bütün bu öncül çeşitlerini şöyle bir tablo ile göstermek mümkündür.



⁵²³ Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., s. 90-94.

⁵²⁴ Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 202.

3.1. Yakini Öncüller

3.1.1. Evveliyat: Evveliyat, sırf akli olan yani bizzat aklın, his ve tahayyülden yardım almaksızın vardığı ve tasdik ettiği şeylerdir. Mesela, “İki birden büyüktür”, “Üç ile üçün toplamı altı eder”, “Bir şey aynı zamanda hem hadis hem kadim olamaz”, “Bir şey aynı anda hem olumlu hem olumsuz olamaz”, “Bütün parçasından büyüktür”, “Bir nesneye eşit olan nesnelere birbirlerine eşittir” vb. önermeler evveliyattan olan önermelerdir. Zihin bu tür önermelerdeki tasdikini nereden geldiğini düşünmeksizin onları zorunlu olarak tasdik eder.⁵²⁵

Akıllı olan, doğuştan getirdiği bilgilerin dışında eğitim ve öğretim görmemiş, bir huy edinmemiş kişiye, bu tür önermeler sunulup bunların zihinde tasavvuru meydana geldiğinde yani; bütün, parça, daha büyük kelimelerinin anlamlarını düşündüğünde mutlaka bütünü, parçadan büyük olduğunu onaylar, bunu onaylamaması imkansızdır. Bu bilgiler, duyu ile elde edilen bilgiler değildir. Çünkü duyu ancak bir, iki gibi sayılı şeyleri kavrayabilir.⁵²⁶

Evveli önermeler, varlığından itibaren akılda düzenlenmiş olarak bulunmaktadır. Bu bilginin meydana gelmesi, aklın varlığı dışında başka herhangi bir şeye bağlı değildir. Çünkü “var”, “kadim”, “hadis” kavramları akılda birer tekil olarak bulunmaktadır. Müfekkiri kuvvet (düşünce melekesi) bu tekilleri bir araya getirip bir kısmını diğer kısmına nisbet eder. Mesela, müfekkiri kuvvet, “Kadim hadistir” dediğinde akıl bunu yalanlar; “Kadim hadis değildir” dediğinde ise akıl bunu tasdik eder. Öyleyse evveli bilgi, sadece tekillerin şekillendiği bir zihne ve bunları birbirine nisbet eden bir müfekkiri kuvvete muhtaçtır. Akıl, zorunlu olarak bu nisbeti tasdik veya tekdize yönelir.⁵²⁷ Buna göre evveliyat, tamamen akli olan şeylerle alakalıdır. Yani kabul edilmeleri gerekli olan, kendisine hiçbir mana eklenmeyen insanda sadece akıl kuvvetiyle ortaya çıkan önermelerdir.

⁵²⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 102; *el-Mustasfa I*, s. 43,44; *Mihakku'n-Nazar*, s. 99-100,102; *Miyaru'l-İlm*, s. 187; *Miracu's-Salikin*, s. 112; *el-Munkız*, s. 28. Bkz. es-Seyyid Muhammed Akil bin Ali el-Mehdi, a.g.m., s. 134; Mohd Zaidi b. İsmail, a.g.m., s. 110.

⁵²⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 102.

⁵²⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 44; *Mihakku'n-Nazar*, s. 102; *Miyaru'l-İlm*, s. 186-187.

Öncüller kesin ise, bunlar ister analogi ister kategorik kıyas biçiminde yer alsın, sonuç kesin olur. Öncüller kesin değil ise, içinde kalıba döküldükleri kanıtlayıcı biçimden bağımsız bir şekilde, zorunlu olarak kesin olmayan bir sonuç verir.⁵²⁸ Evveliyattan olan öncüller bir araya getirildiklerinden onlardan herkesin zorunlu olarak kabul edeceği sonuçlar çıkar. Bu bakımdan evveli bilgi kendisinde hiçbir şekilde şüphe olmayan bilgidir.

3.1.2. Mahsusat: Gazali, *Miyaru'l-İlm*, *Makasıdu'l-Felasife* ve *Miracu's-Salikin* adlı eserlerinde mahsusat kavramını kullanırken, *el-Mustasfa* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde Mahsusat kavramı yerine onun alt başlıkları olarak incelenebilecek “zahiri mahsusat (dış duyular)” ve “batini müşahede (iç duyular)” ifadelerini kullanmaktadır. Buna göre mahsusatı dış duyular ve iç duyular şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Gazali'ye göre mahsusat; renkleri, tatları, kokuları, sesleri, sertlikleri, yumuşaklıkları... ayırt etmek gibi beş duyu ile bilinen şeylerdir.⁵²⁹ Bu tanım, dış duyuları tanımlayacak bir tanımdır. Eğer mücerret akıl, duyu organlarını kullanmazsa mahsusattan olan önermelerle ilgili hüküm veremez.⁵³⁰ Mesela, “Kar beyazdır”, “Ay yuvarlaktır”, “Güneş aydınlatıcıdır”, “Kafur bitkisi beyazdır”, “Kömür siyahtır”, “Ateş yakıcıdır”, “Buz soğuktur” önermeleri mahsusatla bilinir⁵³¹ ve bunların bilinmesini de duyu organları sağlar. Beş duyu ile tasdik edilen bilgilere “zahiri mahsusat” denir. Eğer iç duyular vasıtasıyla hükümlenirse buna da “batini müşahede” denir.⁵³² Ancak birincisine “hissiyat”, ikincisine “vicdaniyat” da denmektedir.⁵³³

Batini müşahede (iç duyular)'ye insanın açlık, susuzluk, korku ve sevgi, kısaca beş duyusu olmayanların da idrak edebileceği bütün iç halleri bilmesi örnek verilebilir. Bunlar beş duyudan olmadığı gibi, akıl da bunları algılamaya yetkin değildir. Çünkü akıl olmaksızın hayvanlar, bu şeyleri kendi nefislerinde idrak edebilmektedirler. Çocuk da böyledir. Halbuki evveli bilgiler, hayvanlar ve

⁵²⁸ Wael B. Hallaq, “Sünni Fıkhi Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar”, s. 180.

⁵²⁹ *Miracu's-Salikin*, s. 112.

⁵³⁰ *Miyaru'l-İlm*, s. 187.

⁵³¹ *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103; *Miyaru'l-İlm*, s. 187; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103.

⁵³² Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 102-103; *el-Mustasfa I*, s. 45

⁵³³ Öner, N., a.g.e., s. 186. Bkz. Ahmed Hamdi Şirvani, *Muhtasar Mantık, Mantık Metinleri I*'in içinde, (hız. Kudret Büyükçoşkun) İstanbul, s. 58.

çocuklarda mevcut değildir.⁵³⁴ Öyleyse bu algıdan insanın kendisinin aç, mutlu ve korkmuş olduğunu, kesin olarak bilmesi gibi, çok sayıda yakini hükümler ortaya çıkar. Kendisini, mutluluğu ve mutluluğun içindeki tatlılığı bilen kimse, bu bilgilerden bir önerme düzenler ve kendisinin sevinçli olduğuna hükmeder. Bundan düzenlenmiş olan önerme, akla göre gerçek bir önerme olur.⁵³⁵

Mahsusatla ilgili bilgiler açıktır ancak uzaklık, yakınlık veya gözün zayıflığı gibi geçici sebepler yüzünden, görme için yanlış söz konusu olabilir.⁵³⁶ Mesela, gölge hareketsiz olarak görünür, halbuki akıl onun hareketli olduğuna hükmeder; Yıldız hareketsiz olarak görünür, fakat o hareketlidir. Aynı şekilde göz yıldız bakar, onu bir altın büyüklüğünde görür. Halbuki hendesi deliller, onun üzerinde bulunduğumuz küreden daha büyük olduğunu gösteriyor. Gelişmekte olan çocuk ve bitki, tedrici olarak bir büyüme ve gelişme içinde olduğu halde duruyor olarak görünür.⁵³⁷ Gazali'ye göre bu gibi bazı arazi durumları istisna ettikten sonra mahsusatla (duyu) bilinen şeylerin doğruluğundan şüphe etmemek gerekir.⁵³⁸ Eğer bunlar şüphe edilebilecek durumda olsalar kendilerinden yakini öncüller oluşturulamayacağı gibi kesin bilgi de ifade etmezler.

3.1.3. Mücerrebat/Tecrübiyyat: Mücerrebat, insanın defalarca aynı şeylerle karşılaşmış ve bu karşılaşmalarından bir hüküm çıkarmasıdır. Mücerrebatla ilgili bilgiler, duyu ve aklın toplamından elde edilen bilgilerdir.⁵³⁹ Bu bilgilerle adetlerin düzenli olarak hareketleri (ittıradu'l-adet) kastedilir. Ateşin yakıcı olduğuna, ekmeğin doyurucu olduğuna, taşın aşağıya düştüğüne, şarabın sarhoş edici olduğuna hükmetmek böyledir.

Tecrübi bilgiler, onu tecrübe eden açısından yakinedir. İnsanlar, tecrübe hususundaki farklılıkları yüzünden bu tür bilgilerde ihtilaf etmişlerdir. Oysa bir doktorun Sakmunya'nın müşhil olduğunu bilmesi ne ise, sıradan bir kimsenin suyun susuzluğu giderici olduğunu veya ekmeğin doyurucu olduğunun bilinmesi tecrübe

⁵³⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s.45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103.

⁵³⁵ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 103.

⁵³⁶ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 113; *el-Munkız*, s. 27; *el-Mustasfa I*, s. 45.

⁵³⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103; *Miyaru'l-İlm*, s. 188; *el-Munkız*, s. 27.

⁵³⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 188.

⁵³⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103.

açısından aynıdır.⁵⁴⁰ Bilen açısından, mıknaşın demiri çektiğine hükmetmek yakın ifade eder. Mıknaşın çekici olması, hislerle algılanabilen şeylerden değildir. Çünkü hissın algısı belli bir taşın yere doğru düşmesidir. Her taşın düştüğüne hükmetmek ise, tikel değil tümel bir önermedir. Birinin bir sıvı görüp, onu içerek sarhoş olması ve bu sıvı cinsinin sarhoş edici olduğuna hükmetmesi de böyledir. His ancak belli bir içme ve sarhoş olmayı idrak edebilir. Hepsi hakkında hüküm vermek ise akla aittir. Bu da ancak his aracılığıyla ya da hissetmenin birbiri ardına tekerrür etmesiyle olur. Mesela, bir yeri ağrıyan kimse, ağrıyan yerine bir sıvı dökse ve ağrısı geçse, ağrıyı giderenin bu sıvı olduğu bilgisi bu kişide oluşmaz. Çünkü bu ağrının tesadüfen geçmiş olması mümkündür. Ancak bu iş farklı durumlarda birkaç defa tekrarlanırsa, nefiste bir yakın oluşur ve iyileşmeyi sağlayan şeyin o sıvı olduğu bilinir.⁵⁴¹

Mücerrebatın oluşabilmesi için mutlaka hakkında hüküm verilecek şeyin defalarca benzer şekilde tekrar etmesi gerekir. Çünkü mücerrebat ile ilgili olan şey tesadüfi olarak gerçekleşmez. Mesela, içki peş peşe içildikten sonra duyu, içkinin sarhoş edici olduğunu idrak eder ve akılı uyarır. Tesadüfi olmuş olsaydı duyu, akılı çoğu zaman uyarmaz, akıl da duyunun getirdiği bu bilgilere güvenerek onları zihne nakşetmezdi.⁵⁴² Akıl bu tür bilgileri zihne nakşediyor çünkü akıl açısında bu bilgilerde herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Bu nedenle bu bilgiler rahatlıkla kesin kıyasları oluşturmakta kullanılabilir.

Mücerrebat, bir şeyin aynı şekilde defalarca tekrarlanmasından sonra gizli bir kıyasla gerçekleşir. Çünkü mücerrebatın oluşması özel bir çabayla değil, kişinin bile fark etmediği tecrübenin tekrarıyla kendiliğinden oluşur.⁵⁴³ Mesela, “Vurma canlı için acı vericidir”, “Boyun kesmek öldürücüdür”, “Sakmunya mushildir”, “Ekmek doyurucudur”, “Su susuzluğu gidericidir”, “Ateş yakıcıdır” önermeleri böyledir.

Boynun kesilmesiyle his, ölümü idrak eder ve vurulmadaki hazırlıkla kesme esnasındaki acıyı bilir. Bunu zikretmeyi tekrar etmek kendisinde şüphe olmayan kuvvetli bir inancı te’yid eder. Böylece tecrübe kesin bir önerme şeklini alır.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103; *Makasidu'l-Felasife*, s. 103

⁵⁴¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 104.

⁵⁴² Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 103. Bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 189

⁵⁴³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 46; *Mihakku'n-Nazar*, s. 104; *Miyaru'l-İlm*, s. 188.

⁵⁴⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 188

Gazali'ye göre eğer kelimcilerin bu tür önermelerde şüphede oldukları, mesela boyun kesmenin ölümün, yemek yemenin tokluğun, ateş yakmanın yanmanın sebebi olmadığı, Allah'ın bu işlerin yapılması esnasında ya da onlar yapılmadan “tokluğu”, “ölümü” ve “yanmayı” halk ettiği ifade edilirse, tecrübenin varlığı ortadan kalkmaz. Çünkü böyle bir durumda bir kelimcinin oğlunun boynunun vurulduğu kendisine haber verilirse o kelimci oğlunun ölümünden şüpheye düşmeyecektir.⁵⁴⁵ Buna göre boyun kesmenin ölümü, yemek yemenin tokluğu, ateş yakmanın yanmayı gerçekleştirdiği tecrübe ile sabittir.

3.1.4. Hadsiyat (sezgi): Gazali'ye göre hadsiyyat, mucerreat türündendir. Hads zihnin ani kavraması (sür'at-ı intikal) demektir. Zihinde çok hızlı gizli bir kıyas vasıtasıyla meydana gelir.⁵⁴⁶ Akıl, kendisinden şüphe etmeye gücü yetmediği için onu tasdik etmek zorunda kalır. Ancak biri hadsi inkar ederse, ona hadsi izah etmek zordur. Çünkü hads kişisel tecrübeye dayanır. Mesela, “Ay ışığını güneşten alır” önermesi hadse dayanır. Bu önerme bir başkasına, aynaya benzetilerek anlatılabilir. Çünkü güneşin ışınlarının aleme yansması, aynaya yansıyan ışınların aynanın karşısında bulunan cisimlere yansması gibidir. Fakat güneşin aleme yansması ile aynaya yansıyan ışınların eşyaya yansması, onların eşyaya olan yakınlık ve uzaklıklarına göre farklılık arz eder.⁵⁴⁷

Gazali'ye göre ilimlerle uğraşan bir kimse tecrübe ve hads (sezgi) yoluyla bir çok önerme elde eder. Ancak hadsi, kişisel tecrübeye dayandığı ve herkes aynı tecrübeyi yaşamadığı için burhana dayandırmak zordur. Fakat hadsten şüphe etmek de mümkün değildir.⁵⁴⁸ Buna göre Gazali, her ne kadar hadsi mucerreattan sayarsa da mucerreat derecesinde görmemektedir. Çünkü mucerreat genel tecrübelerle dayanırken, hads kişisel tecrübelerle dayanmaktadır. Mucerreat herkese kolaylıkla anlatılabilirken hads bir başkasına anlatılsa bile onun yaşanması ve hissedilmesi gerekir. Zira hadsi anlatan ile dinleyen kişinin aynı şeyleri hissetmesi eğer dinleyici anlatanla aynı ruh yapısına sahip değilse ve aynı metodu kullanmıyorsa mümkün değildir.

⁵⁴⁵ A.g.e., s. 190-191.

⁵⁴⁶ Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., s. 92; Öner, N., a.g.e., s. 186.

⁵⁴⁷ Gazali, a.g.e., s. 191.

⁵⁴⁸ A.g.e., s. 192.

3.1.5. Fitriyyat (Kıyası, kendisinde bulunan önermeler): Orta terimleri zihinde meydana gelen önermelerdir. Fakat orta terim, zihinden silindiğinden kişi onun vasıtasız ve evveliyattan bir öncül ile elde edildiğini zanneder. Ancak araştırma sonucunda bu tür bilgilerin orta terimle bilindiğinin farkına varılır. Bu tür önermelerde akıl orta terim vasıtasıyla konu ile yüklem arasında bir bağ kurar. Mesela, bedihi olarak ikinin, dördün yarısı olduğu bilinir. Aslında ikinin, dördün yarısı olduğu orta terimle bilinmektedir; dördün yarısının her biri diğerine eşit, bütünü iki parçasından biridir; iki de dördün birbirine eşit iki parçasından biridir ve o da dördün yarısıdır.⁵⁴⁹ Aynı şekilde “İki altının üçte biridir” önermesi de bir orta terim ile bilinir, o da şudur: Üç kısma eşit olarak bölünen her sayının bölümleri bir birine eşittir, her kısım bölündüğü sayının üçte biridir. Altı ikiye bölündüğünde üç eşit kısım ortaya çıkar. O halde iki altının üçte biridir.⁵⁵⁰

Dört ve altı sayıları küçük oldukları için hemen onları zihinde düşünüp bölerek bir sonuca varmak kolaydır. Fakat sayı büyüdükçe bölme işlemine baş vurmada bir sonuca varmak zorlaşır. Mesela, otuz dörtte, kaç tane on yedi vardır? diye sorulursa, otuz dördü ikiye bölüp, her parçanın on yedi olduğunu görmeden; on yedinin, otuz dördün yarısı olduğuna hemen karar vermek kolay değildir. Bunun bölme işlemine başvurulmadan bilindiğini varsaysak bile eğer bu sayıların yerine daha büyük sayıları koyarsak, ya da yarısı yerine, altıda bir, onda bir, oranlarını koyarsak bunları bedihi olarak bilmek mümkün olmayacaktır.⁵⁵¹ Aynı şekilde 22, 66'nın 3'te birimidir? dendiğinde bu durum 6'nın 3'te birinin 2 olduğu hükmünün zihinde oluşması gibi aniden zihinde oluşmaz. Aksine çoğu zaman 66'nın 3'e bölünmesine ihtiyaç duyulur. 66, 3'e bölündüğü zaman her kısmın 22 olduğu ortaya çıkar ve bunun 66'nın 3'te biri olduğu bilinir.⁵⁵²

Kısaca ifade etmek gerekirse, nesnenin bir orta terim ile bilinmesi mümkündür. Fakat bir vasıta ve kıyasla bilindiği halde zihin bunun farkına varmaz. İnsanın, bir vasıta ile varlığının farkına vardığı şey ile, bizatihi zihinde sabit olan şey aynı değildir. Bir şeyin varlığının bilincine varmakla, onu ifade etmek arasında da fark

⁵⁴⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103.

⁵⁵⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 192.

⁵⁵¹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 104.

⁵⁵² Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 192-193.

vardır.⁵⁵³ Buna göre bu tür bilgiler kendiliklerinden değil, bir vasıta ile bilinen önermelerden oluşur. Bu yönüyle de evveli bilgilerden ayrılırlar. Çünkü evveli bilgiler vasıtasız olarak bilinen bilgilerdir.

3.1.6. Mütevatirat (Mütevahir Bilgiler): Bir topluluğun haber vermesi ile elde edilen bilgilerdir. Bu tür bilgilerde şüphe söz konusu değil ise, mütevahir olarak isimlendirilirler.⁵⁵⁴ Görmediğimiz halde Mısır ve Mekke'nin varlığını ve beş vakit namazın sayısını, mütevahir haber ile biliriz. Mütevahir bilgi, his ile algılanan bilgiden farklıdır. Çünkü hisse ait olan sadece, Mekke'nin varlığını haber veren kişinin sesini duymaktır. Onun doğruluğuna ise akıl ile hükmedilir. Akıl, haberin doğruluğuna hükmederken mücerret duymaya değil, duymanın tekerrür etmesine dayanır.⁵⁵⁵ Bilginin oluşması belli sayıda insanların bir haberi rivayet etmesine bağlı değildir. Az sayıda insan tarafından rivayet edilen haberin de bilgi değeri vardır. Ancak böyle bir bilgi mütevahir bilgi olmaz. Çünkü mütevahir bilgi, yalan söylemeleri aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından verilen bilgidir.

Gazali'ye göre hataya düşme yerlerine dikkat edildikten sonra zikredilen bu önerme çeşitleri burhanlarda kullanılabilir. Bunların dışında kalan önermeler ya zan ya da muğalata ifade eder.

3.2. Yakini Olmayan Öncüller

Yakini olmayan öncüller fıkhiyat için uygun olanlar ve fıkhiyat için uygun olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır.

3.2.1. Fıkhiyat için uygun olan öncüller: Bunlar, meşhurat, makbulat ve maznunattır.

3.2.1.1. Meşhurat: Meşhurat, “Şöhretleri ve genelin görüşü dolayısıyla kendilerine güvenilen önermelerdir”⁵⁵⁶ diğer bir ifade ile “ya herkesin ya çoğunluğun ya da faziletli grupların şahitliği sebebiyle doğrulanması gerekli görülmüş görüşlerdir.”⁵⁵⁷ Mesela, “Yalan kötüdür”, “Suçsuza acı çektirmek kötüdür”, “Nimet

⁵⁵³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 103,104.

⁵⁵⁴ A.g.e., s. 103.

⁵⁵⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 46; *Mihakku'n-Nazar*, s. 105.

⁵⁵⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 106; *Miracu's-Salikin*, s. 112; Türker-Küyel, *Mübahat*, a.g.m., s. 82.

⁵⁵⁷ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 48; *Mihakku'n-Nazar*, s. 107,

verene şükretmek ve ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalmış olanları kurtarmak güzeldir”, “Adalet gereklidir”, “Zülüm çirkindir” gibi önermeler meşhurattandır. Meşhurat bazen doğru, bazen yanlış olabilir. Meşhurattan olan öncüller yakın ifade etmediği için burhanda değil, sadece fihhiyyat ve cedeli kıyaslarda kullanılabilir. Bu öncüller ne evveli ne de vehmidir. Bunların kabulü, çocukluğun başlangıcından itibaren bir takım nedenlerden dolayı nefise yerleşir. Bunlar çocukta defalarca tekrarlandığı için çocuk, bunlara inanmaya başlar. Bazen barış içinde olma ve iyi geçinme düşüncesi bunları kabule sevk ederken; nezaket, korkaklık ve haya gibi yaratılışın icapları da meşhur ifadeleri kabul etmeyi teyit eder.⁵⁵⁸ Bazen bunlar, şefkat ve yaratılış inceliğinden kaynaklanır. Nitekim bazı insanların hayvan boğazlamanın çirkinliğini tasdik edip onun etini yemekten kaçınmaları bundandır. Bazen de önerme doğrudur, fakat doğruluğunu fark etmek biraz dikkat gerektirir. Zihin dikkat etmeksizin önermenin doğruluğunu tekrarlamaya devam eder ve neticede bu önerme nefiste yerleşir.⁵⁵⁹ Mesela, “tevatür ilim gerektirmez. Çünkü tek tek ahad haberler ilmi gerektirmez. Ahad haberlerin toplamı ahad’a yeni bir şey katmadığı için bunların toplamı da ilim gerektirmez” diyen kişinin durumu böyledir. Ancak bir kişinin sözü (haberi), tek başına ele alındığında ilim gerektirmediği için bu akıl yürütme yanlıştır. Tevatürde bir kişinin değil, yüzlerce hatta binlerce kişinin haberi söz konusu olduğu için, tek bir kişinin rivayet ettiği habere benzemez. Tevatür ile ahad haber arasındaki bu farka dikkat edilmediği zaman zikredilen kıyas mutlak olarak tasdik edilir.⁵⁶⁰ Bu da tabii olarak yanlış sonuca götürür. Zikredilen bilgilerden anlaşıldığı gibi meşhurat milletler, şehirler ve şahısların içinde buldukları duruma göre değişiklik gösterir. Mesela, bir kavmin diğerlerinden farklı olan birer meşhuratı olabildiği gibi, tıpçıların yanında meşhur olmayan bir ifade marangozların yanında meşhur, marangozların yanında da meşhur olmayan bir ifade de tıpçıların yanında meşhur olabilir.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 106; *el-Mustasfa I*, s. 48,49; *Mihakku'n-Nazar*, s. 107,108; Bkz. *Miracu's-Salikin*, s. 112; *Miyaru'l-İlm*, s. 193.

⁵⁵⁹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 48; *Mihakku'n-Nazar*, s. 107.

⁵⁶⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 48; *Mihakku'n-Nazar*, s. 108.

⁵⁶¹ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 113; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 107.

Gazali'ye göre kelamcılarının ve fakihlerin pek çoğunun kıyasları mücerret şöhretlerinden dolayı kabul ettikleri “meşhur öncüllere” dayanmaktadır. Bu nedenle, onların kıyasları çelişik sonuçlar doğurmuştur.⁵⁶² Araştırma veya bir delil şartına bağlı olarak bazen meşhurattan olan öncüller doğru olur fakat, bunların mutlak doğru oldukları zannedilir. Mesela, “Allah'ın gücü her şeye yeter” önermesi meşhur olduğu için doğru olduğunu zannederiz. Oysa bu ifade doğru bir ifade değildir. Çünkü Allah, kendisi gibi birini yaratmaya kadir değildir. Öyleyse; “Allah, yapılması mümkün olan her şeyi yapmaya kadirdir” denilmesi gerekir.⁵⁶³ Yine “Allah her şeyi bilir” denilir. Oysa Allah, kendisi gibi birinin var olduğunu bilmez.⁵⁶⁴ Zikredilen meşhur önermeler, mantıken muhal olanı ortaya koymanın bir kudret işi olmadığını ifade eder. Allah kendi adaleti, merhameti ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri yaratmaz, çünkü kudret sıfatı öteki sıfatlardan tamamen ayrı olarak değil, onlarla birlikte fonksiyon icra eder.⁵⁶⁵

Meşhurattan olan önermeleri destekleyen ve sabit kılan arızı sebepler olmadıkça, zihin mücerret akıl ve beş duyu ile onlar hakkında hüküm veremez. Meşhuratı destekleyen ve sabit kılan bu arızı sebepler beş tanedir:

1. Akıl hükmüyle meydana gelen kalp inceliği: Kalp inceliğinin insanların çoğunda bulunduğu bir gerçektir. Öyle ki akıl hükmüyle meydana gelen kalp inceliği bir kavmin düşüncesi haline gelebilir. Mesela, akla göre bir hayvanı kesmek kötüdür. Eğer İslam, hayvanların insanların emrine verildiğini ve onların kurban olarak kesilebileceğini ifade etmeseydi, hayvan kesmenin kötü olduğu anlayışı, insanların çoğu tarafından kabul edilerek genel bir inanç haline gelebilirdi.⁵⁶⁶ Nitekim Mü'tezile ve diğer bazı fırkalar hayvan kesme esnasından onların çektikleri acıdan dolayı farklı bir takım yorumlar yapmışlardır.⁵⁶⁷

2. İnsanların üzerinde birleştiği hamiyet ve ünfiyet: Bir kimsenin karısının kötü fiiller işlemesine rıza göstermesi çirkin olarak kabul edilir. Bu hükmün akıl için zaruri bir hüküm olduğu zannedilir. Bununla beraber insanların bir kısmı kadınlarına

⁵⁶² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 48; *Mihakku'n-Nazar*, s. 108.

⁵⁶³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 106.

⁵⁶⁴ A.g.e., s. 107.

⁵⁶⁵ Bkz. Aydın, M., *Din Felsefesi*, 3. Baskı, Ankara, s. 143.

⁵⁶⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 193-194.

⁵⁶⁷ Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 194.

kötülük işler ve bu durumdan nefret etmez. Çünkü zina edenlerin hepsi şehvetlerine uygun olduğu için başkalarının kadınları ile kötülük işlemeyi güzel, böyle kadınları uyararı ve onlara zina fiilini bildiren kişiyi çirkin bulur, bunun dedikodu ve çekemezlik olduğunu iddia ederler, onlara göre asıl çirkinlik budur.

Doğruluk ehli (Ehli salah), hamiyet ve ünfiyet üzerinde birleşmeyen insanların bu anlayışlarını hıyanet ve emaneti terk etmek olarak nitelendirir. Onlara göre böyle insanların iyilik ve kötülük konusundaki hükümleri bir biri ile çeliştiği halde bunun akla uygun olduğunu iddia ediyorlar.⁵⁶⁸

3. Kazançta yardımlaşmayı, karşılıklı uyum ve barış içinde yaşamayı sevmek: Böyle olan insanlara göre yemek yedirmek ve selamı yaymayı sevmek güzeldir. Küfür, nefret ve nimete kaşı nankörlük etmek vb. şeyler kötüdür.⁵⁶⁹ Eğer insanlar, muhtaç oldukları bu sebepleri ortaya çıkaran hususlara yönelmeyip onlardan yüz çevirselerdi, tabii haliyle akıl bunların olumluluğu veya olumsuzluğu hakkında hüküm veremezdi. Bunun için barışı sevmeyen ve galibiyete meyleden topluluklar vardır. Onlara göre en güzel olan şey gurur, yağmalama, saldırma ve öldürmedir.

4. İnsanları ıslah etmek için şer'i terbiye: Bu, küçüklükten itibaren hocalardan ve babalardan tekrar tekrar işitilerek oluşur, defalarca işitilen bu şeyler inançlara, öyle yerleşir ki bu durum onların akli sonuçlar olduğu zannına götürür. Rükü ve secdenin iyi olması, Allah'a yakın olmak için hayvanların kurban edilmesi buna örnektir.

5. Bir çok tikel için istikra: Çeşitli yönlerden bir şey diğer bir şeye benzediği zaman genellikle o şey için gerekli olan şeyin diğer şey için de gerekli olduğu zannedilir, selamı yaymanın mutlak olarak iyi olduğuna hükmetmek gibi. Çünkü o bir çok bakımdan iyi olarak kabul edilir.⁵⁷⁰

Gayelere uygunluğundan dolayı “doğruluğun iyi olduğuna” hükmedilir. Bir kimsenin bulup öldürmek amacıyla bir peygamber veya velinin yerini sormasına doğru cevap vermek kötü bir sonuç vereceğinden doğru değildir. Ancak çoğu hallerde yalan kötülüğe sebep olduğu için ondan sakınılır. Zikredilen örnekte ise

⁵⁶⁸ A.g.e., s. 195.

⁵⁶⁹ A.g.e., aynı yer.

⁵⁷⁰ A.g.e., s. 196.

doğru söylenirse kötü bir sonuç meydana gelir. Bu nedenle böyle durumlarda doğru söz gizlenilir. Buna göre bazı doğru konuşanlar övülmez, bazı yalancılar yerilmez. Çünkü yerilen kimse doğru, övülen kimse yalancı olabilir.⁵⁷¹ Buna göre “Doğruluk övülür” ve “Doğruluk güzeldir” önermeleri bir takım şartlara bağlı olarak onaylanabilir. Çünkü bu önermeler -öldürülme kastı olan peygamberin yerini tarif etmek ve benzeri durumlarda olduğu gibi- mutlak doğruluk ifade etmez. Böyle bir durumda doğruluk kötülüğe sebep olur.

Meşhurattan olan bu önermelerle evveliyattan olan önermeler arasındaki farkı şöyle açıklamak mümkündür:

Akıllı fakat herhangi bir eğitim almamış, bir şeyden hoşlanma veya hoşlanmama şeklinde bir huy kazandırılmamış ve kendi haline bırakılmış bir insan varsayıldığında, böyle birine “insan öldürmek kötüdür”, “İnsanı helaktan kurtarmak güzeldir” gibi meşhur önermeler sunulduğunda bunları reddetmesi mümkündür. Fakat “tek bir durumda hem olumluluk hem de olumsuzluk doğru olamaz”, “iki birden büyüktür” gibi önermelerde tereddütte düşmesi veya reddetmesi mümkün değildir. Çünkü bu önermeler evveliyattandır.⁵⁷² Buna göre Meşhurat ile evveliyat arasındaki en bariz fark, meşhuratan olan önermelerin kabul edilmeyip reddedilebilmeleri, evveliyattan olan önermelerin ise hiç kimse tarafından reddedilememesidir.

3.2.1.2. Makbulat: Faziletli insanların, alimlerin, selefın ileri gelenlerinin benzer şekilde naklettikleri sözlerin hüsnü zanla kabul edilmesidir.⁵⁷³ Diğer bir ifade ile makbulat, sayıları tevatür sayısına ulaşmamış bir topluluk veya başkalarından açık bir adaletle ya da üstün ilimle ayrılan bir şahıs tarafından haber verilen, tasdik ederek inandığımız şeylerdir.⁵⁷⁴ Buna göre makbulat bir otoriteden alınan bilgidir, onun sağlamlığı da haber veren otoritenin sağlamlığına bağlıdır.

Makbulat, adil ve sağlam bir kaynak tarafından verilen haberlerin kabul edilmesi ile oluşur. Ancak meşhuratta olduğu gibi makbulat da milletler, şehirler ve

⁵⁷¹ Gazali, a.g.e., s. 196; *el-Kıstasü'l-Mustakim*, s. 47-48.

⁵⁷² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 106; *Miyaru'l-İlm*, s.197.

⁵⁷³ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 107.

⁵⁷⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 197; Bkz. Türker-Küyel, Mübahat, a.g.m., s. 82.

şahısların içinde buldukları duruma göre değişiklik arz eder. Bu nedenle her milletin veya her kavmin diğerlerinden farklı olan birer makbulatı olabilir.⁵⁷⁵ Nitekim, birer otorite olarak kabul edilebilecek imamlar, hocalar ve aile reislerinin söyledikleri şeyler makbulattandır. Ancak bunların söyledikleriyle kesin bir kıyas kurulamaz. Çünkü bunların söyledikleri ahad haber değerindedir. Ahad haber ise burhan için değil, fıkhi kıyaslar için uygundur.⁵⁷⁶ O halde makbulatı burhanda kullanmaktan sakınmak gerekir.

3.2.1.3. Maznunat: Çelişğinin olma imkanı his edilmekle beraber, galip zan ifade eden önermelerdir. Mesela, gece dışarı çıkan kişiye; “o haindir, eğer hain olmasaydı gece çıkmazdı” veya “falanca düşmanı çağırıyor, öyleyse o da çağırıldığı düşman gibi düşmandır” önermeleri zanna dayandıkları için maznunattandır.⁵⁷⁷ Bu önermelerin hükmü yakini değil zannidir. Çünkü bu önermelerde ifade edilen şeyin çelişğinin gerçekleşme imkanı vardır. Nitekim, düşmanı çağırmanın nedeni, düşmanı aldatmak veya arkadaşı için düşmana tuzak kurmak olabilir.

Gazali’ye göre meşhurat ve makbulatı, çelişğini hissetme yönü itibariyle bazı durumlarda maznunat olarak isimlendirmek mümkündür. Çünkü ilk bakışta meşhurattan veya makbulattan olan bir önerme araştırıldıktan sonra zanni veya yanlış (yalan) olarak ortaya çıkabilir. “Zalim olan veya mazlum olan kardeşine yardım etmen gerekir” önermesi böyledir. Bu önerme meşhurattandır. Zihin ilk bakışta bunu kabul eder ancak biraz düşünüldüğünde bu önermenin “zalime yardım etmek gerekmez aksine onun zulmünü men etmek ve ona karşı mazluma yardım etmek gerekir” şeklinde olması gerektiği anlaşılır. Nitekim Hz. Peygamber, zalime yardımın yapacağı kötülükten onu, men etmek olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁸ Maznunattan olan önermelerinin çelişğinin her zaman doğru olma imkanı olduğu için, bu önermeler yakini olmazlar bu nedenle de burhanda değil, sadece fıkhıta kullanılabilirler.

⁵⁷⁵ Gazali, *Miracu’s-Salikin*, s. 113.

⁵⁷⁶ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 197.

⁵⁷⁷ Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 109; *Miyaru’l-İlm*, s. 198

⁵⁷⁸ Gazali, *Miyaru’l-İlm*, s. 198

3.2.2. Fıhiyat için uygun olmayanlar

Bunlar, kesin (yakın) ve fıhiyat (zanniyat)tan olan kıyaslar için değil, karıştırma ve muğalata için uygun olan önermelerdir.⁵⁷⁹ Bu gruba, muhayyelat, vehmiyyat ve muselemat'tan olan önermeler girer. Ancak Gazali, *el-Mustasfa* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde bunlardan sadece vehmiyyatı ele alırken, *Miyaru'l-İlm*'de, fıhiyata uygun olmayan önermeleri müşebbihat başlığı altında ele almaktadır.

3.2.2.1. Müşebbihat: Gazali'ye göre müşebbihat, zahiren evveliyat, mucerreat ve meşhurata benzeyen fakat gerçekte onlarla hiçbir ilgisi olmayan bilgilerdir.⁵⁸⁰

Müşebbihat üçe ayrılır:

a. Salt vehmi olan önermeler.

b. Maznunata benzeyen önermeler: Musellemat ve muhayyelattan olan bazı önermeler maznunata benzerler ancak bunlar araştırıldığında onların zanna dayanmadıkları anlaşılır. Fakat ilk bakışta onların zanna dayanmadıklarını anlamak zordur.

c. Ya lafzın manasıyla ya da muğalata lafzıyla gerçekleşen önermeler: Bu tür önermeler, ya hata yapan bir kimsenin sözünden ya da sözün manasından meydana gelir.⁵⁸¹

Mekasıdu'l-Felasife'de ise Gazali, müşebbihat, musellemat, vehmiyyat ve muhayyelatı ayrı ayrı başlıklar altında ele alıp, bunların kesin kıyaslar için uygun olmadığını ifade etmekle beraber, fıhiyat için uygun olup olmadıkları konusuna değinmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu tür önermelerin hem kesin kıyaslar hem de fikhi kıyaslar için uygun olmadıklarını *Miyaru'l-İlm* adlı eserinden öğreniyoruz. Müşebbihatı kısaca tanımladıktan sonra diğer üçünü sırayla inceleyebiliriz:

3.2.2.2. Musellemat: *el-Mustasfa*, *Mihakku'n-Nazar* ve *Miyaru'l-İlm*'de musellemat ayrı bir başlık halinde ele alınmamakla beraber *Mekasıdu'l-Felasife*'de beş sanatta kullanılan öncüllerin önerme çeşitlerinden biri olarak incelenmektedir.

⁵⁷⁹ A.g.e., aynı yer.

⁵⁸⁰ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 198; *Mekasıdu'l-Felasife*, s. 107.

⁵⁸¹ Bkz. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 200-202.

Musellemat, karşı tarafın (hasım) kabul ettiği veya sadece birbirine karşı olan iki taraf arasında meşhur olan önermelerdir. Bu tür önermeler sadece iki hasım arasında kullanılır. Musellemat, meşhur önermelerden sadece genel ve özel olma bakımından ayrılmaktadır. Meşhur öncülü herkes, musellematı ise sadece hasım kabul eder.⁵⁸²

Muselematla alakalı bir tartışmada iki kişinin üzerinde uzlaştığı maznunat veya meşhurata benzeyen şeyler, ya vaz'i (sonradan konma) ya da inanç yoluyla oluşur. Fakat muselemattan olan bir şey tekrar tekrar işitilerek kabul edildiğinde onunla bir ünsiyet meydana gelir ve nefis onun doğru olduğunu zanneder.⁵⁸³ Bu guruba dahil olan önermeler araştırıldığı zaman onların zanna dayanmadıkları anlaşılır. Bu bakımdan bunlardan oluşan kıyaslar doğru bilgi vermez. Fakat muselemattta, iki kişinin karşılıklı olarak kullandığı öncüllerin doğru olma ihtimali olabilir. Bu bakımdan eğer muselematta kullanılan öncüller doğru bilgilerden oluşuyorsa, bu bilgiler fıkhiyat için kullanılabilir.

3.2.2.3. Vehmiyyat: Geçersiz batıl öncüllerden oluşan vehmiyyat, insan vehminin kendisiyle hükmettiği önermelerden oluşur.⁵⁸⁴ Vehim, ancak duyulara (mahsusat) uygun olan şeyleri kabul eder, uygun olmayan şeyler hakkında da hüküm vermekten ya kaçar ya da onları inkar eder. Mesela, “Bir şeyin alemin içinde, dışında, ona bitişik veya ondan ayrı olmaksızın var olması muhaldir”, “Altı yön olmadan, bir şeyin ispat edilmesi imkansızdır”, “Bir cisim dışarıdan kendisine bir şey eklenmeden kendi kendine artmaz” gibi önermeler vehmi önermelerdir. Ancak vehmin bu şekilde yanlış kararlar vermesinin nedeni, bu tür hususların duyuya uygun olmaması ve vehmin alanına girmemesidir.⁵⁸⁵ Buna göre duyuların alanına girmeyen konularla ilgili, vehim bir hüküm verirse bu hüküm yanlış olur. Çünkü vehim, duyularla haşir neşirdir, duyulara dayanmayan şeyler hakkında duyulara dayanarak hüküm verir.⁵⁸⁶ Nitekim ilim, kudret ve beş duyunun idrak edemediği nitelikleri, vehim de idrak etmez. Vehmin yanılığa düştüğünü ise bu tür belirli meseleler ortaya koymaktadır. Çünkü bu meseleler, vehmin kabul edilmesine yardım ettiği,

⁵⁸² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s.107.

⁵⁸³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 199.

⁵⁸⁴ Gazali, a.g.e., s. 198; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 105.

⁵⁸⁵ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 105; *el-Mustasfa I*, s. 47; *Mihakku'n-Nazar*, s. 106. Bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 199.

⁵⁸⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 199. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e., s. 103.

evveliyattan kurulmuş kıyasların gerekli sonuçlarıdır ve vehim, öncülleri evveliyattan olan kıyasların sonuçlarının doğru olduğunu kabul eder.⁵⁸⁷

Aslında fitrat evveliyatı doğruladığı gibi vehmiyyatı da doğrular. Fakat fitratın doğruladığı her şey doğru değildir. Aksine doğru olan, aklın doğruladığı şeylerdir. Aklın kaynağı da kendilerinden kesin kıyaslar oluşturulabilen önerme çeşitleridir.⁵⁸⁸ Gazali'ye göre duyulara dayanan vehmi önermeler, meşhurattan olan “adalet güzeldir ve zulüm kötüdür” önermelerinden daha kuvvetlidir. Vehim, akli öncüllere dayanarak hüküm verdiği gibi bu yanlış öncüllere dayanarak da hüküm verebilir. Bu bakımdan eğer vehmiyyat, mahsusatla ilgiliyse doğru ve kesin olabilir. Çünkü vehim, yanlış öncüllerin en kuvvetlisidir.⁵⁸⁹

Gazali'ye göre vehmi yalanlamada kullanılabilecek iki yol vardır:

1. Vehmin varlığı, kudret, ilim ve irade hakkında kuşku duymamaktır. Bu sıfatlar nazariyattan değildir. Şayet vehmin kendisi vehme arz edilirse, vehim onu da inkar eder. Çünkü vehim, kendisine arz edilen vehim için bir takım somut özellikler yani uzunluk, miktar ve renk talep eder ve bunları bulamayınca onu kabulden kaçınır. Aynı şekilde vehim, kudret, ilim ve iradenin zatını düşünmekle mükellef tutulursa, bunlardan da duyularla ortaya konabilecek bir takım somut özellikler ister.⁵⁹⁰ Aksi halde ya bunları reddeder ya da bunlar hakkında yanlış hüküm verir.

2. Tek tek meseleler hakkında bir kıstastır. Yani, vehmin bütün önermelerinin yanlış olmadığını bilmektir. Mesela, vehim “bir şahsın aynı anda iki mekanda bulunması imkansızdır” önermesini destekleme konusunda akla eşlik eder; geometrik, matematiksel ve his ile idrak edilen bilgilerin hiç birinde tartışmaya girmez. Sadece, duyular ötesi bilgiler hususunda akıl ile tartışır. Çünkü vehim mahsusatla ilgili olmayan alanlar konusunda mahsusata dayanarak hüküm verirken akıl bunu yanlış bulur. Gazali'ye göre vehmin yanlışlığını anlama konusunda aklın başvuracağı çare ise, yakini öncülleri alarak, bunları burhani kıyas formuna uygun olarak düzenlemektir. Böyle bir durumda vehim, çıkan sonucu onaylar.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 105

⁵⁸⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 47; *Mihakku'n-Nazar*, s. 106.

⁵⁸⁹ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 199.

⁵⁹⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 47; *Mihakku'n-Nazar*, s. 106.

⁵⁹¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 47-48; *Mihakku'n-Nazar*, s. 106-107.

Vehmiyyattan olan önermeler, her ne kadar duyularla ilgili bir takım konularda akla uygun olsa da, çoğu zaman akla uygun düşmezler. Bu bakımdan vehmiyyattan olan önermeler kesin kıyasları oluşturmada kullanılmadığı gibi, fikhi kıyasları oluşturmada da kullanılamazlar.

3.2.2.4. Muhayyelat: Yalan olduğu bilinen öncüllerdir. Fakat bu öncüller teşvik veya nefret ettirmek suretiyle nefiste etki meydana getirir.⁵⁹² Muhayyelat, niteliklerinin ortak olmasından dolayı bir şeyi iyi veya kötü bir şeye benzetmektir. Niteliğin ortak oluşu iyilik ve kötülük sebebi değildir, ancak nefis bu ortak niteliğe dayanarak bir şeyi iyi ya da kötü kabul eder. Muhayyelat, önerme çeşitleri arasında derece bakımından en aşağıda olmakla beraber, insanların bir çok fiilini harekete geçirerek onların fiillerini gerçekleştirme veya gerçekleştirilmeme bakımından etkili olur.

Muhayyelat, şiirin öncülleridir. Bu nedenle insanların muhayyelatın etkisinden uzak durmaları kolay değildir. Öyle ki bir kadın bir erkekle muhatap olduğunda, eğer o kadının ismi sevilmeyen bazı Hintliler veya bazı Sudanlıların ismi olarak zikrediliyorsa insan tabiatı, o kadının isminin sevilmemesinden dolayı, ondan nefret eder. Yine hiçbir ekole göre kendilerinde olumluluk ve olumsuzluk bakımından herhangi bir itiraz olmayan mantık ve matematik ilimleri hakkında “Bunlar mulhid (inançsız) felsefenin ilimlerindedir” denirse dindar insanların tabiatı onlardan nefret eder.⁵⁹³ Ayrıca bir kimseye hacamatçının kabından bal sunulsa, onu yemekten sakınır bunun sebebi, hayalinde o kabın hacamat için kullanıldığını düşünmesidir. Oysa temiz olan her kaptaki bal yenilebilir.⁵⁹⁴

Zikredilen örneklerde olduğu gibi ortaya çıkan meyil veya nefret, ilim ve zandan oluşmaz, tamamen hayal ürünüdür. Bu tür önermelerin fikhiyatta, zanniyatta ve kesin kıyaslarda öncül olarak kullanılmasını tercih etmek doğru değildir.⁵⁹⁵ Vehmi önermeler, önermeyi ortaya koyanın vehmine dayanırken, muhayyelattan olan önermeler de onları ortaya koyanın hayaline dayanır. Bu tür önermelerden tümel

⁵⁹² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 109.

⁵⁹³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 200.

⁵⁹⁴ Gazali, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, s. 61.

⁵⁹⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 200.

bilgi elde edilemediği gibi, ortaya konan bilginin kendisi de doğru olmaz. Bu nedenle böyle önermeler ne yakini ne de fıkhi kıyaslarda kullanılabilirler.

Bu öncüllerin kullanıldıkları yerler:

Kesin sonuç veren evveliyat, mahsusat, tecrübiyyat, mütevatirat ve kıyası yapısında olan öncüller yani Fıtriyat, burhani kıyaslarda kullanılır. Burhani kıyasın amacı, gerçeğin ortaya çıkması ve kesin inancın oluşmasıdır. Bu nedenle zikredilen öncüllerin dışında kalan öncüller burhani kıyaslarda kullanılamaz.

Meşhurat ve Musellemat: Cedeli kıyasın öncülleri olarak kullanılır. İhtiyaç duyulursa yakini kıyasları oluşturan öncüller de cedeli kıyaslarda kullanılabilir.⁵⁹⁶

Vehmiyyat ve Muşebbihat: Muğalata ve safsata kıyasının öncülleridir. Kıyaslarda yanlışlık yapmamak için vehmiyyat ve muşebbihattan olan öncüllerden sakınmak gerekir. Bu tür öncüllerden nasıl sakındıklarına bakarak insanların ilimde yeterli olup olmadıkları ortaya konabilir. Bu nedenle bu tür kıyaslara, “imtihan kıyası” adı verilir. Vehmiyyat ve muşebbihattan olan öncüller bazen halka, kendini alim olarak tanıtan ve halkı peşinden sürükleyen kişilerin ayıplarını ortaya çıkarmak için kullanılır. Bu amaç için kullanılan kıyaslara “inadi kıyas” denir.

Görünürde (zahir) Meşhur, Zanniyat ve Makbulat: Hitabi, fıkhi ve kesin inanç istenmeyen bütün kıyasların öncülleri olarak kullanılabilir. Hitabi kıyas, gönüllerin hakka yönelmesinde ve batıl şeylerden nefret etmesinde etkin rol oynar. Fıkhın da bu anlamda faydası olduğu için, bunları fıkhi kıyaslarda da kullanmak mümkündür.

Muhayelat: Şiiri kıyasların öncülleridir. Yakini kıyaslarda kullanılan önerme çeşitleri şöhretlerinden dolayı hitabet (retorik) ve şiirde kullanılabilir.⁵⁹⁷ Ancak şiirler kişinin hayal dünyasını yansıttığı ve yansıttığı şeylerle de karşısındakini etkilediği için öncüllerini genellikle muhayyelattan oluşturur.

⁵⁹⁶ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 110.

⁵⁹⁷ Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 111-112. Bkz. Nacim, Abdurrahman *Türkçe Mantık Hulasası, Mantık Metinleri I*'in içinde, (hız. Kudret Büyükçoşkun) İstanbul, s. 29-31; Şirvani, Ahmed Hamdi, a.g.e., s. 59-60.

SONUÇ

Mantığın ne olduğu bilinmeden önemi, amacı ve faydalarını ele almak doğru olmaz. Bu bakımdan Gazali mantığın tanımı üzerinde önemle durmaktadır. Ona göre mantık, doğru tanım ve kıyası, yanlış tanım ve kıyastan ayıran kanun, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir ilimdir; yani mantık, diğer bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi konumundadır.

Gazali'nin felsefi ilimlerin altı kısmından biri olarak kabul ettiği mantığa, verdiği önemi *el-Mustasfa* adlı eserine yazdığı mukaddimedeki “bu mukkadime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavramamış kimselerin ilimine kesinlikle güvenilmez” şeklindeki ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Gazali, mantığın gerekliliğinin yanı sıra faydası ve amacı üzerinde de özenle durmaktadır. Ona göre mantık;

- a) Bilgiyi bilgisizlikten ayırdığı gibi, duyuların yanıltmalarına karşı insana aklın teminatını sağlar.
- b) Doğru tanım ve kıyası yanlış olanından ayırt eder.
- c) Akli şeyleri, duyulara dayanan şeylerden ve inanç alanında burhanı şüpheden ayırt eder.
- d) Zihnin, doğruluğu apaçık olan bilgilerden bilinmeyenlere nasıl ulaşılacağını öğretir.

Gazali, kıyasları elde etmek için gerekli olan kavram konusunu çok detaylı bir şekilde ele almış, çeşitlerini örneklerle izah etmiştir. O, kavramları çeşitlerine göre incelemekle yetinmemiş onların menşei yani nasıl algılandıkları üzerinde de durmuştur. Ona göre kavramlar sadece akıl ile değil, aklın yanısıra duyu ve hayal ile de algılanabilir. Buna göre kavramlar akıl ile kavranan, duyu ile kavranan ve hayal ile kavranan olmak üzere üçe ayrılmaktadır.

Gazali, kavramların yanısı beş tümel ve kategorileri de ele almaktadır. Ona göre beş tümel, herhangi bir şeyin tanımını ortaya koymak için üzerinde durulması gereken en önemli konudur. Çünkü beş tükemli bilmeden hakiki bir tanım yapmak mümkün değildir. Gazali, *el-Mustasfa* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde, cins, tür ve ayrımı (fasl) tanım konusu içinde ele almakta ve bunları hakiki bir tanımın yapılabilmesi için gerekli görmektedir. Ona göre, özsel olan nitelik; cins, tür ve ayrım olmak üzere üç kısma ayrılırken, ilinti, özel ilinti ve genel ilinti olmak üzere

iki kısma ayrılır. Böylece tümeller beş kısma (el-mufredatu'l-hamse) ayrılmaktadır. Gazali, beş tümelden özellikle ilk üçüne yani cins, tür ve ayrıma daha fazla önem vermiş, ancak bir çok klasik mantık kitaplarında kolaylıkla karşılaşılabileceğimiz beş tümelin her birinin çeşitleri üzerinde durmamıştır.

Kategoriler, isimlendirilmesi mümkün olan çeşitli varlıklar hakkında özsel olarak tasdik edilebilecek olan en genel yüklemelerdir. Onlar varlıkların esasta ne çeşit varlık olduğunu ifade ederler. Gazali'ye göre, özsel olan şeyler, en son türlerde ve en üstün cinslerde son bulurlar. Üstünde başka cins bulunmayan üstün cinsler on tanedir. Biri cevher, dokuzu ise ilintidir. İlinti olanlar da, nicelik, nitelik, görelilik, mekan, zaman, durum, sahip olma, etki, edilgidir. Ona göre ilinti, özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duymayan ve özünün tasavvurunda dışardan bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duyan olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi, nicelik ve nitelik olmak üzere ikiye ayrılırken, nicelik de sürekli ve süreksiz olmak üzere iki kısma ayrılır.

Kavramdan sonra kıyasa ulaşmanın ikinci aşamasını önermeler oluşturur. Önermeler oluşturulmaksızın sadece kavramlarla bir hükme varmak mümkün değildir. Gazali, bir önermenin gerçekleşebilmesi için tekillerin birbirlerine olumlu veya olumsuz yönden nisbet edilmeleri gerektiğini ifade eder. Ona göre birer tekil terim olan “alem”, “hadis” ve “kadim” terimlerinin anlamlarını önceden bilip, bunlardan birini diğerine olumlama veya olumsuzlama yoluyla nisbet etmek böyledir. Mesela, “kadim” sözcüğü, “alem” sözcüğüne olumsuzlama yoluyla nisbet edildiğinde, “Alem kadim değildir”, yine “hadis” sözcüğü, “alem” sözcüğüne olumlu bir şekilde nisbet edildiğinde “Alem hadistir” denir.

Gazali'ye göre modal yani yüklem, konu ile ilişkisi bakımından önermeler ise “mümkün”, “mumteni” ve “vacip” olmak üzere üçe ayrılır. Mümkün, bir şeyin kendisinden varlığı ve yokluğu olmayan şeydir. Gazali, modeliteyi ela alma bakımından mutekaddimin mantıkçıları arasına girer, çünkü mutekaddimine göre modal önermeler, imkan, imtina ve vücup olmak üzere üçe ayrılırken, müteahhirine göre zorunluluk, devam, fiil ve imkan olmak üzere dörde ayrılmaktadır.

Gazali, akıl yürütme çeşitleri olan kıyas, tümevarım ve analogiyi ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre “kıyas, önermelerden meydana getirilmiş ve bunların kabulü ile zorunlu olarak diğer bir önermeyi sonuç olarak veren sözdür.”

Temelde kıyası kıyasın formu ve kıyasın maddesi başlıkları altında ele alan Gazali, kıyasın formunu yani sureti, “tertibin özel bir şekline göre öncüllerin bir araya getirilmesi” şeklinde tanımlayarak, bu başlık altında iktirani (yüklemlı) kıyas, bu kıyasın üç şekli, istisnalı kıyaslar yani bitişik ve ayrık şartlı kıyaslar, hulfı kıyas, tümevarım ve analogiyi ele alır. O, kıyasın maddesi bölümünde ise kıyası oluşturan öncüller üzerinde durmaktadır. Çünkü kıyasın maddesini öncüller oluşturur. Ayrıca Gazali kıyas yanlışlarını maddeler halinde sıralayarak bunlardan nasıl korunulabileceğini de izah etmektedir.

Gazali, modal kıyaslara değinmezken, modal kıyaslara değinen bir çok İslam mantıksısı vardır. Mesela, İbn Sina, *en-Necat* adlı eserinde modal kıyaslara değinerek onları sembollerle açıklamaya çalışırken Ebi Salt Dani, *Kitabu Takvimü’z-Zihn* adlı eserinde modal kıyaslara ayrı bir önem vermiş örneklerini tablolarla göstermiştir.

Gazali, tasdik türlerinin yanısıra kıyasın uygulama alanı olan beş sanat üzerinde de durarak, beş sanatın her birini ayrıntılı bir şekilde incelerken, beş sanatta kullanılan önerme çeşitlerini maddeler halinde sıralayarak bunlardan elde edilen sonucun nasıl bir bilgi ifade ettiğini sorgulamaktadır.

Yaptığımız bu kısa değerlendirmeden sonra Gazali’nin mantık anlayışıyla ilgili şu sonuçlara varmak mümkündür:

1. Gazali, Aristoteles mantığını açık bir şekilde İslami ilimlere uygulamıştır. Onun felsefi ilimlerin altı kısmından biri olarak kabul ettiği mantığı, İslami ilimler için zorunlu görmesi *el-Mustasfa* adlı eserine yazdığı mukaddimedeki “bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavramamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güvenilmez” şeklindeki ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan bazı İslam alimleri özellikle de İbn Teymiyye (h.661-728) tarafından eleştirilmiştir.

2. Gazali, Aristoteles mantığının olumlu veya olumsuz bakımdan dinle bir ilgisinin olmadığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla ona göre mantığa karşı çıkmamanın hiçbir gerekçesi olamaz. Gazali, mantık ve felsefeye değil, filozofların metafizik ile ilgili anlayışlarına karşı çıkmış ve bir takım eleştiriler getirmiştir.

3. Mantık bir ilim olmakla beraber, aynı zamanda bir alettir. Çünkü Gazali’ye göre mantık, doğru tanım ve kıyası, yanlış tanım ve kıyastan, kesinlik ifade eden

bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir ilimdir. Fakat aynı zamanda mantık ilmi, diğer bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi konumunda olduğu için, bütün bilgiler, bütün bilimler için bir mizan, bir miyar, bir mihakk (ölçüt) gibidir. Bu ilmin ölçüsüne vurulmayan her fikrin ayarı bozuktur.

4. Geleneksel mantık terimleri yerine bizzat kendisinin bulduğu bir takım terimleri kullanmanın yanı sıra, çoğu zaman İslami ilimlerde özellikle de fıkıh ve kelamda meşhur olan terimleri kullanmayı tercih etmiştir. Mesela, İktirani (yüklemler) kıyaslara birinci nemat, bitişik şartlı kıyaslara ikinci nemat ve ayrık şartlı kıyaslar da üçüncü nemat demek ve iktirani kıyası mizan-ı teadül, bitişik şartlı kıyasları mizan-ı telazüm, ayrık şartlı kıyasları da mizan-ı teanüd olarak isimlendirmektedir. Ayrıca Gazali, öncül yerine esas, önerme yerine kefe, orta terim yerine mizanul-‘umud, tali yerine lazım veya hüküm ve mukkadem yerine de melzüm veya mahkumun aleyh ifadelerini kullanmayı tercih etmektedir.

5. Tanım anlayışına yeni bir bakış açısı getirmiştir. Çünkü ondan önce fukaha tanımı, bir lafzın tefsiri olarak kabul ederken, kendisi tanımlanan şeyin mahiyetine dikkat çekmiştir. Gazali, hadd’in tek bir tanımının olmadığını ifade etmekle beraber onu, “nesnenin mahiyetini, soranın nefsinde tasavvur ettirmekten ibarettir” şeklinde tanımlayarak, onun cins ve ayırımı birleştirmekten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tanımın maddesi, cinsler, türler ve ayırımlardır. Tanımın sureti ise tanımın şeklinde, yakın cinse yer vermeye özen göstererek özsel ayırımlardan hiçbirini geride bırakmaksızın onların hepsini birden getirmektir.

Gazali’ye göre temelde lafzi, resmi ve hakiki olmak üzere tanımın üç çeşidi vardır. Tanımın söz konusu her üç çeşidi de “ne/nedir? (ma)” sorusunun cevabı olarak ortaya konabilir. Çünkü “ne/nedir?” sorusunun hakkında sorulduğu şeyin, hem lafzi, hem resmi hem de hakiki tanımını yapmak mümkündür. Ancak asıl önemli olan hakiki tanımdır. Çünkü hakiki tanım ile bir şeyin mahiyeti öğrenilir.

6. Beş sanatta kullanılan öncüllerin önerme çeşitlerini incelerken, bu önerme çeşitlerinden hangilerinin fıkıh için kullanılacağını ve hangilerinin kullanılmayacağını ortaya koymuştur. Gazali, beş sanatta kullanılan öncülleri yakini öncüller ve yakini olmayan öncüller olmak üzere ikiye ayırmaktadır: Yakini öncüller, evveliyat, mahsusat (müşahadat), mücerebat, mutevatirat, fitriyat yani kendiliğinden değil bir vasıta ile bilinen önermeler ve hadsiyattır. Yakini olmayan öncüller ise

vehmiyat, musellemat, zanniyat, meşhurat, muşebbihat, muheyvelat, makbulat ve görünürde meşhurdur. Gazali, yakini olmayan öncülleri de fikhîyat için uygun olan ve fikhîyat için uygun olmayanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır: Fikhîyat için uygun olanlar, meşhurat, makbulat ve maznunattır. Fikhîyat için uygun olmayanlar ise muşebbihat, vehmiyat, muhayilattır. Musellemat ise bilginin doğruluğuna bağlı olarak fıkıh için geçerli olabilir veya olmayabilir.

7. Mantığı ele alırken özellikle önerme ve iktirani kıyasta form olarak Aristoteles'i takip etmekle beraber muhtevayı genellikle İslami ilimlerden getirdiği örneklerle doldurmaktadır. Kıyaslara kelimeler, fıkıh ve Kur'an'dan örnekler vermesi bunun en açık göstergesidir.

8. Gazali, Aristoteles'in mantık ilmine olan katkısını ifade etmekle beraber mantığın özellikle de kıyasın vahiy kaynaklı olduğunu, ortaya koyucusunun Allah, öğreticisinin, Cebrail en fazla kullananların ise Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Muhammed (a.s) olduklarını ifade etmektedir. Ona göre mantık ilminin Grek ilmi olduğu anlayışı doğru değildir. Çünkü mantık sadece onlara ait olan bir bilim değildir. Bu ilmi kelimacılar "Kitab en-Nazar", "Kitab el-Cedel", bazen de "Medarik el-Ukul" ismiyle kullanmışlardır.

9. Mantığı İslami ilimlere sistemli bir şekilde uygulamakla onun İslam dünyasında meşrulaşmasını sağlamıştır. Gazali, Ebu Bekir el-Bakilani (ö.333/944) ve diğer bazı kelimacılar tarafından kabul edilen in'ikas-ı edille (delilin butlanından medlulun butlanının lazım gelmesi) anlayışını mantıki ilkelere aykırı bularak "delilin çürütülmesinden delilin hakkında ileri sürüldüğü meselenin çürütülemeyeceğini" ortaya koymuştur. Böylece Gazali, in'ikas-ı edilleyi reddederek mantığın kapısını kelimacılık ve diğer İslami ilimlere açmış, "Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" diyerek kelimacılık, fıkıh, fıkıh usulü gibi ilimler için mantığı zorunlu görmüştür. Kendisiyle müteahhirin ilm-i kelamının başladığı Gazali, kelam ilminde mantığı kabul etmek ve in'ikas-ı edilleyi reddetmekle mantık ilminin bu alanda da ne kadar faydalı bir ilim olduğunu ortaya koymuştur.

10. Gazali tümevarım konusunu ele alırken tümevarımı, tam tümevarım ve eksik tümevarım olarak ikiye ayırmakla beraber, tam tümevarımın gerçekleşmesinin imkansız olduğunu ancak gerçekleşmesi halinde yakın ifade edeceğini vurgular. Ona

göre eksik tümevarım zan ifade eder, zanni bilgi ise fikhi kıyaslar için yeterlidir. Bu da önemli bir yenilik sayılır.

11. Gazali, mantık ile ilgili bir çok eser yazdığı ve bu eserlerinde mantığın bütün konularını ayrıntılı bir şekilde ele aldığı için, kalamcı, tasavvufçu ve felsefeci olmanın yanı sıra iyi bir mantıkçıdır da.

Görüldüğü gibi Gazali'nin klasik mantığı ciddi katkıları var. Bu çalışmamızla onun mantık anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Ancak onun mantık anlayışını ortaya koymak için bu çalışmayla yetinilmeyip daha başka çalışmaların da yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

- Acem, Refik, *el-Mantık İnde'l Gazali*, Beyrut, 1989.
- Adanalı, A. Hadi, *Dialectical Methodology and its Critique Ghazali as a Case Study*, (Basılmamış D. Tezi), Chicago, Illinois, 1995.
- Ahmed Cevdet (Paşa), *Mi'yar-ı Sedat*, (hızr. Kudret Büyükçoşkun) *Mantık Metinleri 2* içinde, İstanbul, 1988.
- Aristoteles, *Organon, I, Kategoriyalar*, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1995.
- , *Organon, II, Önerme*, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1996.
- , *Organon, IV, İkinci Analitikler*, İstanbul, 1996.
- , *Organon, V, Topikler*, İstanbul, 1996.
- Aster, Ernest Von; *Bilgi Teorisi ve Mantık*, (çev. Macit Gökberk), İstanbul, 1994,
- Atademir, H. R., *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974.
- Averroes, *Middle Commentary On Porphyry's Isagoge*, (İng. Çev. Herbert A. Davidson), Cambridge, 1969.
- Aydın, Mehmet., *Din Felsefesi*, 3. Bsk., Ankara.
- Bacon, Francis, *The New Organon*, Edit. by Fulton H. Anderson, New York, 1960.
- Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul, 1993.
- , *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, İstanbul, 1993.
- Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990.
- , *İbn Sina Mantığında Önergeler*, İstanbul, 1994.
- Broadie, Aletxander, *Introduction to Medieval Logic*, Oxford, 1993.
- Çağrıncı, Mustafa, D.İ.A., *Gazzali Maddesi*.
- De Boer, T.j., *İslam'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Ankara, 1960.
- Descartes, *Metod Üzerinde Konuşma*, (trc. M. Karasan), Ankara, 1947.
- Diyarbakırlı Said Paşa, *Hulasatu'l Mantık*, İstanbul, 1315.
- Dumitriu, Anton, *History of Logic*, C. II, Kent, 1977.
- Ebheri, *İsaguci*, Vezirhani Matbaası, 1287.
- Ebi Hacac Yusuf bin Muhammed bin Tumlus, *Kitabu'l Madhal li Sanaatil Mantık*, *Islamic Philosophy*, C. 82, Frankfurt, Almanya, 2000.

Ebi Salt Dani, *Kitabu Takvimu'z-Zihn, Islamic Phylosophy* içinde, C. 81, Frankfurt, Almanya,

el-Katibi, Necmeddin, *Risaletü'ş-Şemsiye, Islamic Philosophy* içinde C. 89, Frankfurt, Almanya, 2000.

Emiroğlu, İ., *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa, 1999.

-----, *Mantık Yanlıları*, İstanbul, 1993.

er-Razi, Kutbuddin Muhammed b. Muhammed *Thariru Kavaidi'l-Mantık, Şerhu'r-Risaletiş-Şemsiye*, Kum, Tarihsiz.

es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali el-Mehdi, *Menhecu'l-Felsefi inde'l Gazali ve Dekart lil Vusul ilel Hakika*, Kahire.

es-Seyyid, Ahmed, A.T., *Ghazali's Views on Logic*, Ph.D. Edinburg Unv. 1981.

Farabi, *Aristo'nun Felsefesi, Farabi'nin Üç Eseri* içinde (çev. H. Atay), Ankara, 1974.

-----, *et-Tavti'atu fi'l Mantık*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel) *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara, 1990.

-----, *Fusulu'l-Medeni*, (çev. Hanefi Özcan), İzmir, 1987.

-----, *İhsau'l-Ulum*, Mısır, 1949.

-----, *İhsau'l-Ulum*, (çev. Ahmet Ateş), Ankara, 1990,

-----, *İsaguci, Islamic Philosophy* içinde, C. 11. Frankfurt, Almanya, 1999.

-----, *Kategoriler, Islamic Philosophy* içinde, C. 11. Frankfurt, Almanya, 1999.

-----, *Kitabu Kıyasi's Sağır*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel) *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara, 1990.

-----, *Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel), *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara, 1990.

-----, *Peri Hermeneias, (Kitabu'l-İbare)*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990.

-----, *Şera'it ul-Yakin*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990.

Fevzi, Ömer, *Tercümeli Mi'yarul Ulum*, 1309.

Gazali, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-Akliye)*, (çev. A. Kamil Cihan), İstanbul, 2002.

-----, *el-İktisat fi'l-İtikad*, (önsöz ve notlarla hzr. İ. Agah Çubukçu ve H. Atay), Ankara, 1962.

-----, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, Mısır, 1900.

-----, *el-Munkız, Resail*'in içinde, Beyrut, Lübnan, Tarihsiz.

-----, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Mısır, h.1322.

-----, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi'l Esmail-Husna, Resail*'in içinde, Beyrut, Tarihsiz.

-----, *Esasu'l-Kıyas*, (nşr. Fahd Muhammed es Sudhan), Riyad, 1993.

-----, *Fedaihu'l-Batiniyye / el-Muztazhiri*, Kahire, 1964.

-----, *Felsefenin Temel İlkeleri (Mekasid el-Felasife)*, (çev. Cemaleddin Erdemci), Ankara, 2001.

-----, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfa)*, (çev. Yunus Apaydın), Kayseri, 1994.

-----, *K. Kavasim al-Batiniye* (Batinilerin Belini Kıran Deliller, ismiyle çeviren, Ahmet Ateş), *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. 3. 1954.

-----, *K. Kavasim el-Batiniye*, (nşr. Ahmet Ateş), *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. 3. 1954.

-----, *Makasidu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961.

-----, *Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994.

-----, *Miracu's-Salikin, Resail*'in içinde, Beyrut, Lübnan.

-----, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961.

-----, *Mizanu'l-Amel*, (tahk. Muhyidin Sabri el-Kurdi), 1328.

-----, *Şifau'l-Ğalil*, Bağdat, 1971.

-----, *Tehafut el-Felasife*, (çev. B. Karlığa), İstanbul, 1981.

-----, *Tehafut el-Felasife*, (tahk. Maurice Bauyges), Beyrut, Lübnan, 1927.

Halis, Mehmed, *Mizanu'l-Ezhan*, (hzr. Kudret Büyükçoşkun) *Mantık Metinleri I*'in içinde, İstanbul.

İbni Haldun, *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1970.

İbni Sina, *en-Necat*, (tahk. el-Kurdi Muhyiddin Sabri) Mısır, h.1331.

- , *Mantiku'l Maşrikiyyin, Islamic Philosophy* içinde, C. 42, 1999, Frankfurt, Almanya,
- İzmirli, İ. Hakkı, *Felsefe Dersleri*, 1330.
- Kayacık, A., *Ebheri'nin İsağuci'sinin İlk Şerhleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri, 1996.
- Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul, 1969-1970.
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 1994.
- , *Resail*, (tahk. Ebu Ride), Mısır, 1950.
- Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000.
- Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, (çev. H. R. Atademir), İstanbul, 1967.
- Lameer, Joap, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden, 1994.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (çev. Turan Koç), İstanbul, 2000.
- Mill, John Stuart, *System of Logic Retiociative and Inductive*, London, 1967,
- Nacim, Abdurrahman *Türkçe Mantık Hulasası*, (hızr. Kudret Büyükçoşkun) *Mantık Metinleri 1*'in içinde İstanbul.
- Neşşar, A. Sami; *Menahicu'l Bahs İnde Müfekiri'l-İslam*, İskenderiye, 1947.
- Okumuş, Mesut, *Gazzali'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara, 2000.
- Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999.
- , *Klasik Mantık*, Ankara, 1996.
- , *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, 1967.
- Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, 1992.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 1996.
- Porpyrios, *İsağoge* (çev. Betül Çotüksöken), İstanbul, 1986.
- Rescher, N., *Studies in The History of Arabic Logic*, London, 1963.
- , *The Development of Arabic Logic*, London, 1964.
- Salim, Muhammed Reşad, *Mukarenetün Beyne Gazali ve İbni Teymiye*, Kuveyt, 1980.

Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, (çev. İ. Kafi Dönmez), Ankara, 1990.

Şirvani, Ahmed Hamdi, *Muhtasar Mantık*, (hız. Kudret Büyükçoşkun) *Mantık Metinleri I'*in içinde, İstanbul.

Taylan, Necip, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul, 1989.

-----, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul, 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul, 1991.

Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1956.

Ural, Şafak, *Temel Mantık*, İstanbul, 1985.

Vural, Mehmet, *Gazzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998.

Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual*, Edinburgh, 1963.

Yaren, Tahir, *İbni Sina Mantığına Giriş*, Ankara, 1999.

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

Zimmermann, F. W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, London, 1981.

Tezde Kullanılan Makaleler

Acem, Refik, "el-Mantık fî Ebadihil İslamiyeti ve'l Arabiyeti Beyne'l Farabi ve'l Gazali", *Ebas*, C. XXXV, Beyrut, 1987.

Arslan, Ahmet, "Aristoteles ve İbni Haldun'un Mantık Anlayışları", *İslam Felsefesi Üzerine* adlı eserin içinde, Ankara, 1999.

Atay, Hüseyin, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XVI.

Ayni, M. Ali, "Türk Mantıkçıları", Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Sene: 3, Sayı: 10, İstanbul, 1928,

Batak, Kemal, "Tehafütü'l-Felasife ile Alakalı Genel Problemler", *İslami Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, 2000.

Bedevi, Abdurrahman, "Gazali ve Mükarenetü'l Yunaniye", *Ebu Hamid el-Gazali, fî Zikra'l Mieviyeti't-Tasiati li Miladihi* içinde, Dımeşk, 1961.

Bingöl, Abdulkuddüs, “Gazali ve Mantık Bilimi”, *İslami Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, 2000

Bolay, M. Naci, “Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazali” (Kıyasa yapılan itirazlara dair), *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, sy., 6, Erzurum, 1996.

Brunschuig, Robert, “Logic and Law in Classic İslam”, *Logic in Classical Islamic Culture* içinde, Ed.. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden, 1970.

Cabiri, M. Abid “Mükavvinatü Fikri’l-Gazali” *Ebu Hamid el-Gazali Dirasatü fi Fikrihi ve Asrihi ve Te’sirihi* içinde, 1988.

Cebr, Ferid, “Müşkületül Marifetü Beyne Aristo ve’l Gazali: el-Mantık İndel Aristo ve’l Gazali”, *el-Meşrik*, 54/1, Beyrut, 1960..

Çağrı, Mustafa, “İbn Teymiyye Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması”, *İslami Tetkikler Dergisi*, c.1x, (Ayrı Basım).

Durusoy, Ali, “Gazali’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslami Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, 2000.

-----, “İbn Sina’nın el-Mücezû’s-Sağir fi’l-Mantık” adlı risalesi, *M.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı, 13-14-15, İstanbul, 1997.

E. Marmura, Michael, “Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic” *Essays on Islamic Phylosophy and Science*, ed. By George F. Hourani, Albay, 1975.

el-Esitaz Teysir Şeyh el-Ard, “Nazariyetü’l Marifetü’l İnde’l Gazali”, *Ebu Hamid el-Gazali fi Zikra’l-Mieviyeti’t-Tasiati li Miladihi* içinde 1961, Dimeşk

Emiroğlu, İ., “İzmirli’nin Mantık Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı* (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995), Ankara, 1996.

Haddad, Fuad, “Al-Farabi’s View on Logic and its Relation to Gramer”, *Islamic Guanterly*, c.1: XIII, nr.4, 1969.

Josef von Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classic Islamic Culture* içinde, Edit. G. E. Von Grunebaum, Los Angeles, 1967.

Kleinknecht, Angelika, “Al-Qıstas al-Mustakim, Eine Ableitung der Logik Aus Dem Koran”, *Islamic Phylosophy and The Classical Tradiation* içinde, Columbia, South Carolina, 1973.

Korlaelçi, M., “Gazali’ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi”, *Ebu Hamid Muhammed el-Gazali*, Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Ayrı Basım, Kayseri, 1990.

Mohd Zaidi b. İsmail, “Logic in al-Ghazali’s Theory of Certitude” *Al-Shajarah Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 1996, v.1. Nos.1-2.

Öner, Necati, “Klasik Mantıkta Modalite: Modal Önergeler”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c.xv, 1967.

Türker-Küyel, Mübahat, “İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy” *Uluslar Arası İslam Düşüncesi Konferansı 2 (25-27 nisan 1997)*.

Uludağ, Süleyman, “Bir Düşünür Olarak Gazali”, *İslami Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, 2000.

-----, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, *İslami Araştırmalar*, sy., 4, 1987.

Wael B. Hallaq, “Sünni Fıkhi Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar” (çev. Bilal Aybakan), *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy., 2 (Temmuz-Aralık 1998).

-----, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi” (çev. Bilal Aybakan), *M.Ü.İ.F. Dergisi*, sy. 16-17, Ayrı Basım, İstanbul, 1998-1999.