

**T. C.**  
**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İBN SÎNÂ MANTIĞINDA ŞARTLI KIYASLAR**

**Ayşe ŞAVKLIYILDIZ**  
**1330206261**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Doç. Dr. Hülya ALTUNYA**

**ISPARTA - 2016**

# SINAV TUTANAĞI



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



## YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |                                                                              |      |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|------|
| Öğrencinin Adı Soyadı                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | Ayşe ŞAVKLIYILDIZ                                                            |      |
| Anabilim Dalı                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Felsefe ve Din Bilimleri                                                     |      |
| Tez Başlığı                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | İbn Sînâ Mantığında Şarhî Kıyaslar                                           |      |
| Yeni Tez Başlığı <sup>1</sup><br>(Eğer değişmesi önerildi ise)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                                                              |      |
| <p>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 03/06/2016 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için;</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> OY BİRLİĞİ <input type="checkbox"/> OY ÇOKLUĞU<sup>2</sup></p> <p>ile aşağıdaki kararı almıştır.</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez <b>KABUL</b> edilmiştir.<br/><input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin <b>DÜZELTİLMESİ</b><sup>3</sup> kararlaştırılmıştır.<br/><input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin <b>REDDEDİLMESİ</b><sup>4</sup> kararlaştırılmıştır.</p> |                                                                              |      |
| TEZ SINAV JÜRİSİ                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Adı Soyadı/Üniversitesi                                                      | İmza |
| Danışman                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | Doç. Dr. Hülya ALTUNYA-Süleyman Demirel Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi      |      |
| Jüri Üyesi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU-Dokuz Eylül Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi       |      |
| Jüri Üyesi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU-İstanbul Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi |      |
| Jüri Üyesi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |                                                                              |      |
| Jüri Üyesi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |                                                                              |      |

<sup>1</sup> Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

<sup>2</sup> OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

<sup>3</sup> DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezin aynı jüri önünde yeniden savunur.

<sup>4</sup> Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrenci, yeni tez konusu belirler.

## YEMİN METNİ



T.C.

**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü**

## YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “İbn Sinâ Mantığında Şartlı Kıyaslar” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

  
**Ayşe ŞAVKLIYILDIZ**  
09.06.2016

## ÖZET

**ŞAVKLIYILDIZ, Ayşe, *İbn Sînâ Mantığında Şartlı Kıyaslar*, Yüksek Lisans Tezi, 121 Sayfa, Isparta, 2016.**

Tüm bilimlerin merkezinde olan düşünme eylemi, akli çıkarımlarla yeni bilgiler elde edilmesini sağlamaktadır. Geçerli ve tutarlı akli çıkarımlar yapmanın sistematik bir şekilde formunu belirleme gayesindeki klasik mantık (Aristoteles Mantığı), bu akli çıkarımlarda tümdengelim kendine temel metot olarak seçmiştir. Bir çeşit tümdengelim olan kıyas da, klasik mantığın akıl yürütme biçimidir. Öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurma işlemi olan kıyas, öncüllerin yapısına göre çeşitlere ayrılır ki, bu çeşitlerden biri de şartlı kıyastır. Herhangi bir yeni bilgiye ulaştırmadığı ve basitçe öncüllerden birinin sonuç olarak belirlenip tekrar edildiği gerekçesiyle eleştirilen şartlı kıyas, kayıtlama ya da varsayım üzerine kuruludur. Sosyal ve fen bilimlerin tamamında yapılan akli çıkarımlarda ve gündelik dilde sıklıkla kullanılan şartlı kıyasları, İslam mantık geleneği içerisinde en ayrıntılı şekliyle sistemli hale getiren ilk mantıkçı İbn Sînâ'dır. Dolayısıyla İslam mantığında şartlı kıyasların formları ya da içerikleriyle ilgili yapılacak tüm çalışmalarda, İbn Sînâ'nın eserlerinden önemli ölçüde yararlanmak gerekmektedir. Şartlı kıyaslara, Aristoteles öncesi Antik dönemde, şartlı düşünme biçimi olarak hangi oranda başvurulduğu, form ve içerik olarak şartlı kıyasların bilgi değerlerinin var olan eleştiri ve tartışmalar ekseninde tespit edilmesi ve İbn Sînâ'nın konu üzerine katkılarının neler olduğu, araştırma alanımızı oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Antik dönem, Aristoteles, İbn Sînâ, Kıyas, Şartlı kıyas, Bilgi, Geçerlilik.

## ABSTRACT

**ŞAVKLIYILDIZ, Ayşe, *Hypothetical Syllogism in the Logic of Avicenna*, Thesis of M. A., Pages of 121, Isparta, 2016.**

The act of thinking which is in the center of all sciences provides obtaining new knowledge by inference. Classical Logic (Aristotelian Logic) the aim of which is the determining of systematic forms for valid and consistent inferences, accepts deduction as its basic method. Syllogism, a kind of deduction, is the form of reasoning of classical logic too. Syllogism, being a logical valid relating process between many sentences named as premises and a premise named as conclusion, is classified according to the kinds of premises that one of these kinds is hypothetical syllogism. Hypothetical syllogism which is criticized on the grounds that it does not provide any new knowledge and the premises are repeated as conclusion by determining one of them simply, is based on qualification and assumption. Within the tradition of Islamic logic, Avicenna is the first logician who systemized hypothetical syllogism, which is frequently used in the inferences of social and naturel sciences, and ordinary language, in detail. Thereby; it is necessary to utilize from Avicenna works considerably in the whole studies, related with the forms and contents of Islamic logic that will be carried out. To what extent conditional syllogism is used as a way of hypothetical thinking in Antique period before Aristoteles; determining the knowledge value of hypothetical syllogism as form and contents within the context of present criticisms and discussions and the contributions of Avicenna on the issue will be the aim of this study.

**Key Words:** Antique period, Aristoteles, Avicenna, Syllogism, Hypothetical syllogism, Knowledge, Validity.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                           |      |
|---------------------------------------------------------------------------|------|
| SINAV TUTANAĞI.....                                                       | II   |
| YEMİN METNİ .....                                                         | III  |
| ÖZET.....                                                                 | IV   |
| ABSTRACT .....                                                            | V    |
| İÇİNDEKİLER .....                                                         | VI   |
| KISALTMALAR .....                                                         | VII  |
| ÖNSÖZ.....                                                                | VIII |
| GİRİŞ .....                                                               | 1    |
| I. ŞARTLI DÜŞÜNME BİÇİMİNİN TARİHSEL ARKA PLANI .....                     | 4    |
| I.I. Aristoteles Öncesi Şartlı Düşünme Biçimi .....                       | 4    |
| I.II. Aristoteles ve Sonrası Şartlı Düşünme Biçimi .....                  | 21   |
| <b>I. BÖLÜM</b>                                                           |      |
| <b>İBN SÎNÂ VE KIYAS</b>                                                  |      |
| I.I. Kıyasın Tanımı ve Yapısı .....                                       | 34   |
| I.II. İktiranî Kıyasın Yapısı ve Çeşitleri .....                          | 42   |
| I.II.I. Yüklemlî Öncüllerden Oluşan İktiranî Kıyas.....                   | 46   |
| I.II.II. Şartlı Öncüllerden Oluşan İktiranî Kıyas .....                   | 50   |
| I.III. İktiranî Kıyasın Bilgi Değeri.....                                 | 53   |
| <b>II. BÖLÜM</b>                                                          |      |
| <b>İBN SÎNÂ'DA İSTİSNAÎ KIYASIN YAPISI</b>                                |      |
| II.I. İstisnaî/Seçmeli Kıyasın Tanımı ve Yapısı .....                     | 67   |
| II.II. İstisnaî Kıyasın Çeşitleri .....                                   | 73   |
| II.II.I. Bitişik Şartlı Öncülle Yapılan İstisnaî Kıyas .....              | 74   |
| II.II.II. Ayrık Şartlı Öncülle Yapılan İstisnaî Kıyas .....               | 78   |
| II.II.II.I. Uzlaşmazlıkları Tam Olan Ayrık Şartlı İstisnaî Kıyas .....    | 79   |
| II.II.II.II. Uzlaşmazlıkları Eksik Olan Ayrık Şartlı İstisnaî Kıyas ..... | 81   |
| II.III. İstisnaî Kıyasın Bilgi Değeri .....                               | 83   |
| SONUÇ.....                                                                | 96   |
| BİBLİYOGRAFYA .....                                                       | 101  |
| ÖZGEÇMİŞ.....                                                             | 112  |

## KISALTMALAR

|           |                                                           |
|-----------|-----------------------------------------------------------|
| AKM       | : Atatürk Kültür Merkezi                                  |
| A  F.     | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi                  |
| Bkz.      | : Bakınız                                                 |
| C.        | : Cilt                                                    |
| C  F      | : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi              |
|  ev.      | : Çeviren/ evirenler                                      |
| D         | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi               |
| Ed.       | : Editör (Yayınlayan)                                     |
| H./h.     | : Hicri                                                   |
|  B .      | : İstanbul Bilgi  niversitesi                             |
|  FAV      | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları |
|  nc.      | : İnceleme                                                |
|   EF      | : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi                |
|  SAM      | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi       |
|  ng.  ev. | : İngilizce'ye  eviren                                    |
| MEB.      | : Milli Eēitim Bakanlığı                                  |
| M. .      | : Milattan önce                                           |
| Neşr.     | : Neşreden, Nařir                                         |
| No.       | : Numara                                                  |
|  . M. .   | :  l m  milattan önce                                     |
| s.        | : Sayfa                                                   |
| ss.       | : Sayfa sayısı                                            |
| S  F      | : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi                 |
| Thk.      | : Tahkik                                                  |
| TTK.      | : Türk Tarih Kurumu                                       |
| TYEKB     | : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bařkanlıēı                 |
| Yay.      | : Yayını/Yayınları                                        |
| YKY.      | : Yapı Kredi Yayınları                                    |
| yy.       | : Yüzyıl                                                  |

## ÖNSÖZ

Klasik mantığın kurucusu Aristoteles'tir. Ancak günümüzdeki şekliyle tüm mantık sistemini Aristoteles'in bizâtihi kendisine atfetmek doğru değildir. Çünkü bütün bilimlerde olduğu üzere, klasik mantıkta da, dönemler içerisinde gelişim söz konusudur. Dolayısıyla mantığın tarihini ve konularını inceleme çabasındaki çalışmalar, Aristoteles'ten başlatılamayacağı gibi, Aristoteles'le birlikte de sonlandırılmaz. Bunun en net örnekleri, Aristoteles öncesi filozofların, günümüze ulaşan ilk yazılı felsefi metinleri içerisinde gözlemlenen, mantıksal tutarlılık içeren ifadeler ve argümanlar, Aristoteles sonrasında mantığa dâhil edilmiş ve bu bilim kapsamında bütünlüğün sağlanmasına sebep olmuş konulardır.

Mantığın esas konusu olan kıyasın örneklerine, Antikçağ'dan günümüze kadar gelen metinler içerisinde rastlamaktayız. Bir çıkarım metodu olarak Aristoteles'in sistemleştirdiği kıyasın örneklerine, söz konusu dönemlerde özellikle ontoloji, epistemoloji gibi metafizik tartışmalarda yer verilmesi, kıyasın ve çeşitlerinin birer düşünme biçimi olarak zaten uygulanmakta olduğunu göstermektedir. Öyle ki, temel araştırma konumuz olan şartlı kıyaslardan -ki söz konusu kıyas çeşidi Aristoteles'in kıyas teorisi içerisinde günümüzdeki şekliyle yer almamaktadır- Antik dönemde yararlanıldığı ve şartlı düşünme biçimi olarak filozoflar tarafından uygulandığı açıktır.

Aristoteles mantığının tercümeler dönemiyle birlikte İslam coğrafyasına dâhil olmasıyla gelişmeye başlayan İslam mantık geleneğine en büyük katkıyı sağlayanlar, kuşkusuz Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Mantığa katkısı nedeniyle "Muallim-i Sani/İkinci Öğretmen" ünvanıyla anılan Fârâbî, İbn Sînâ'dan önce mantığın ilk sistemleştiricisi kabul edilmektedir. İbn Sînâ da, Aristoteles mantığına, bazı yeni fikirler ilave ederek, İslam mantığının özgün kazanımlarına katkı sağlamıştır. Aristoteles mantığının dışında olmamakla birlikte, onu geliştiren ve özellikle kıyas konusunda sistematik bir sınıflamaya giden İbn Sînâ, araştırma konumuz olan şartlı kıyasları da en detaylı şekliyle İslam mantığına kazandıran filozoftur. Dolayısıyla İbn Sînâ'dan bağımsız İslam mantığı çalışmak doğru olmayacağı gibi, İbn Sînâ'dan bağımsız İslam mantık geleneğinde şartlı kıyas yapısını konu alan bir çalışma yapmak da mümkün gözükmemektedir.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, konunun ve problemlerin izahı yapılmakta ve ele aldığımız şartlı çıkarım biçimlerinin Antik

dönemlere ait örnekleriyle değerlendirmelerine yer verilmektedir. İlk bölümde, Aristoteles, İbn Sînâ ve diğer bazı İslam filozoflarının iktiranî/basit kıyas teorileri ele alınmakta ve bu teoriler karşılaştırmalı olarak değerlendirilerek, iktiranî kıyasların bilgi değerleri üzerine incelemeler yapılmaktadır. İkinci bölümde, yine Aristoteles, İbn Sînâ ve diğer bazı İslam filozoflarının istisnâ/seçmeli kıyas teorileri karşılaştırmalı olarak ele alınmakta ve bölüm bu kıyasların epistemik değerleri, onlara yapılan eleştiriler bağlamında incelenerek sonlandırılmaktadır. Sonuçta ise, bölümlerdeki ana fikirler özetlenmek suretiyle, araştırmamıza dair bulgulara yer verilmektedir.

Çalışmanın her aşamasında varlığını hissettiğim, tezimi defalarca titizlikle okuyarak, maddi ve manevi desteğini esirgemeyen danışman hocam sayın Doç. Dr. Hülya ALTUNYA'ya, her anlamda birikiminden yararlanmamızı sağlayan ve değerli vaktini bize ayıran kıymetli hocamız sayın Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU'na, yapıcı eleştirilerinden ve katkılarından dolayı sayın Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU hocama, tezimi titizlikle okuyarak katkı sağlayan Doç. Dr. Nejdett DURAK ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa YEŞİL hocalarıma, bu süreçte yardımlarına başvurduğum araştırma görevlisi arkadaşlarıma ve aileme şükranlarımı sunarım. Bu çalışma Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamında (Proje No: 4331-YL1-15) desteklenmiştir.

Ayşe ŞAVKLIYILDIZ

Isparta 2016

## GİRİŞ

Tümdengelim (dedüksiyon) bir akıl yürütme biçimidir ve kıyas, bir tümdengelim çeşididir.<sup>1</sup> Tümden tikele, kaplamı geniş olandan daha dar olana, sebepten sonuca, müessirden esere, prensiplerden sonuçlara erişme yöntemini kullanan tümdengelim en temel uygulama alanı da kıyastır.<sup>2</sup> Mantığın kurucusu Aristoteles, kıyasın en mükemmel akıl yürütme biçimi olduğunu iddia etmiştir. Ancak sonraki dönemlerde başta Francis Bacon (1561-1626) olmak üzere, bazı filozoflar tarafından tümdengelim yeni bir bilgi vermediği gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>3</sup> Kıyas, klasik mantığın merkezinde bulunur ve bu bilim içerisinde, kavram ve önermelerin öğretilmesindeki amaç, kıyasa zemin hazırlamaktır. Bu bağlamda, tümdengelim eleştirmenin kıyası eleştirmek, kıyası eleştirmenin de klasik mantığı eleştirmek olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla Bacon'ın eleştirisi bir çeşit mantık eleştirisi olarak değerlendirilmiş ve karşıt iddialar da mantık tarihi boyunca bu çerçevede tartışılmıştır.

Modern dönemlerde, bahsi geçen tartışmalar yerini, bazı kıyas çeşitlerinin bilgi değerlerinin sorgulanmasına bırakmıştır. Bu noktada değinilmesi gereken ve tezde sıklıkla ele alınacak olan en temel iddia, araştırma konumuz şartlı kıyasın basit bir tekrardan ibaret olduğu ve öncüllerinde zaten var olan kayıtlar vasıtasıyla, sonucun herhangi bir yeni bilgi değeri taşımadığı yönündedir. Aristoteles'in eserlerinde şartlı kıyasa özel olarak yer vermemiş olması, yani onu İslam mantık geleneğinde kullanılan haliyle şartlı kıyaslar başlığı altında ifade etmemiş olması, bahsi geçen iddia savunucuları için güçlü bir dayanak olarak kabul edilmektedir. Çünkü Aristoteles'in, kendi mantık sisteminde önemli bir yer ayırmadığı şartlı kıyaslar, daha ziyade Stoacılar, Peripatetikler ve İslam mantıkçıları tarafından klasik mantığa dâhil edilmiştir. Ne var ki, az da olsa bir kısım Batılı mantıkçıların, Aristoteles'in mantık sisteminde şartlı kıyaslardan bahsedilmesine rağmen, söz konusu metinlerin günümüze ulaşmadığı şeklinde iddiaları olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>4</sup> Çünkü onlara göre,

<sup>1</sup> Klasik mantığın dedüksiyon merkezli olması, onun “dedüktif mantık” olarak isimlendirilmesine sebep olmuştur. Bkz. Doğan Özlem, *Mantık*, Ara Yay., İstanbul, 1991, s. 35.

<sup>2</sup> Kaan H. Ökten, *Aristoteles*, Fikir Mimarları Dizisi-13, Say Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 49.

<sup>3</sup> Hüseyin Gazi Topdemir, Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 30, İstanbul, 1999, ss. 53-60.

<sup>4</sup> Anthony Speca, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, Brill Leiden, Boston, Köln, 2001, s. 2.

Aristoteles'in eserlerinde şartlı kıyaslara bir delillendirme biçimi olarak bizzat başvurmuş olması, onun oluşturduğu mantık biliminde bu konuya yer vermemiş olduğu yönündeki iddiayı çürütmektedir. Ancak şartlı kıyasların Aristoteles mantığında bulunmadığı kanaatine sahip olanlara göre, sorulması gereken öncelikli soru şu olmuştur: Kurucusu tarafından kabul görmemiş bir yapıyı, onun sistemi içerisine dâhil ederek, bunun üzerine inşa edilmiş bir sınıflamayla iddialarda bulunmak doğru mudur?

Aristoteles'in şartlı kıyaslara yer vermediğine dair iddialar kabul edildiği takdirde cevaplanması gereken bazı sorularla karşılaşmak son derece olasıdır. Başta İbn Sînâ olmak üzere, Aristoteles şarihi olarak bilinen İslam mantıkçılarının, onun mantığında var olmayan bir konuyu kendi mantık sistemlerine dâhil etmelerinin sebebi nedir? Yahut onlar bu gruplamayı yaparken yukarıdaki iddialarda geçen Aristoteles mantığında şartlı kıyasların yeri olmadığı savını kabul etmemekte midirler?

Aristoteles'in kendi mantık sisteminde şartlı kıyasın yeri olmadığını iddia etmek bile, bu konunun klasik mantığa dâhil edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Bilimler için var olan ortak bir kabule göre, kuşkusuz bilimler ilerleyerek ve bilgiler birbirleri üzerine inşa edilerek varlıklarını devam ettirirler. Klasik mantığın da, kurucusu Aristoteles'ten sonra hiçbir surette gelişme gösteremeyeceğini öne sürmek, onun ilmî yönü bir yana, alet olmasıyla dahi çelişecektir. Zaten özellikle İslam mantıkçıları ve modern dönemde Batılı mantıkçılar tarafından kaleme alınan mantık eserleri, bu iddiayı çürütecek niteliktedir.

Bilindiği üzere mantık her ne kadar Aristoteles'le birlikte sistemli hale gelmiş ve bir ilim yahut alet olarak kabul görmüş olsa da, mantıklı düşünmenin tarihi insanlık tarihiyle birlikte var olmuştur. Formel anlamda kıyas ismi verilmemiş akıl yürütmeler için de durum farklı değildir. Çünkü insan zihni, klasik mantıkta öncül adı verilen kabullerin varlığıyla, ki doğru kabuller ispatlanmış bilgiye erişmenin ilk basamağıdır,<sup>5</sup> düşünsel bir eylem neticesinde onlardan çıkarım yapabilmekte ve dolayısıyla farkında olmadan tümdengelinin yani kıyasın birçok örneğini gündelik dilde kullanmaktadır. Özellikle klasik mantıkta entimem (kısaltılmış kıyas) başlığı altında ele alınan kıyas türüne sıklıkla başvurulur. Şartlı kıyaslar için de durum böyledir. Bu bilgilerle birlikte

---

<sup>5</sup> İsmail Latif Hacınebioğlu, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açından Mantıksal Analiz*, Nokta Digital Baskı Merkezi, Isparta, 2014, s. 117.

yukarıda bahsi geçen iddialara dönecek olursak, insanlık tarihiyle varlığını kabul ettiğimiz ve aklın kendiliğinden uyguladığı bir eylemin değerini, tartışmaktan öte yok saymak anlamlı olmayacaktır.

Şartlı kıyasların mantık sistemine ne zaman, ne şekilde kimler vasıtasıyla dâhil olduğunu ve İslam mantık geleneği içerisinde İbn Sînâ'nın gerek teorik, gerekse pratik olarak şartlı kıyaslarla ilgili görüşlerini belirlemeyi hedeflediğimiz bu çalışmayı yapmaya bizi iten temel sebep, bahsi geçen şartlı düşünme biçiminin tüm bilim dalları tarafından kullanılması ve klasik mantığın ana konusu olan kıyasın bir çeşidini oluşturmasıdır. Buna ek olarak, tüm bilimlerin en azından bir düşünme biçimi olarak kullandığı şartlı kıyasların, yüzeysel bir şekilde bilgi değerine sahip olmadığı yönündeki iddiaların gerçeği yansıtmaması, konunun çalışılmasını gerekli hale getirmektedir. Konuyla ilgili özellikle Türkçe literatürde yaşanan kaynak sıkıntısı, İbn Sînâ'ya ait tüm mantık eserlerinin Türkçe'ye çevrilmemiş olması, çalışma süresince karşılaştığımız güçlüklerdendir.

Araştırma konumuz olan şartlı kıyaslara ilişkin bilgilere rastladığımız bazı tezler Türkçe literatürde mevcuttur. Bunlardan ilki Aytekin Özel tarafından yazılmış olan ve İbn Sînâ mantığında yüklemli kıyasların incelenip, sembolik dilde denetlendiği, “İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu” başlıklı doktora tezidir. Bir diğer çalışma Halil İmamoğlu'na ait Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin kıyas anlayışlarının konu edildiği “İlk Dönem İslam Mantıkçılarında Kıyas” isimli doktora tezidir. Kıyası, öncülleri bağlamında değerlendiren bir yüksek lisans çalışması, Nursema Kocakaplan tarafından “İbn Sînâ Mantığında Kıyasın Öncülleri” başlığıyla hazırlanmıştır. Doğrudan şartlı kıyaslar üzerine yapılmış tek yüksek lisans tezi ise “İbn Sînâ'da Şartlı Kıyaslar” başlığıyla Samet Büyükada tarafından hazırlanmış ve bu kıyaslar önermeler mantığı kapsamında sembolik dile aktararak denetlenmiştir.

Hazırlanan bu tezlerin ortak noktaları, içlerinde İbn Sînâ'nın şartlı kıyaslarına ve onların bilgi değerlerine dair bazı araştırmalara yer vermiş olmalarıdır. Ancak her bir tez birbirinden farklı temel araştırma sorularına cevap aramaktadır. Biz de çalışmamız içerisinde şartlı kıyaslar konusunun, İbn Sînâ'ya kadar olan gelişimini ve İbn Sînâ'yla birlikte değişen yönlerini ele alarak, konunun Antik dönem, klasik dönem, İslam mantığı ve günümüz mantığındaki karşılıklarını ve farklılıklarını tespit etmeye çalıştık.

Bu konunun merkezine şartlı kıyasların epistemik açıdan konumlanışını yerleştirerek incelemeye gayret ettik. Bahsi geçen çalışmalardan farklı olarak araştırmamızın temel konularından bir diğeri, öncelikli olarak şartlı kıyasların Aristoteles'e daha yakın dönemlerde karşılığının bulunup bulunamadığıdır. Bu noktada tespit edilmesi gereken ilk şey, şartlı kıyasların mantık sistemine dâhil olmadan önce bir düşünme biçimi olarak kullanılıp kullanılmadığıdır. Yani şartlı kıyaslar konusu her ne kadar en sistematik haline İslam mantığında İbn Sînâ'yla ulaşmış olsa da, onların şu anki aşamaya gelene kadar geçirdiği süreç önem taşımaktadır. Bunun anlaşılabilmesi de, günümüze ulaşan ilk felsefi metinlerin irdelenmesiyle mümkün olacaktır ki, bu dönem Antikçağ olarak isimlendirilir.

## **I. ŞARTLI DÜŞÜNME BİÇİMİNİN TARİHSEL ARKA PLANI**

### **I.I. Aristoteles Öncesi Şartlı Düşünme Biçimi**

Düşüncenin başlangıcı hakkındaki bilgilerin insanlık için hala karanlık olması, mantığın menşei noktasında bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar, mantığın bir disiplin olarak bilim dünyasında karşılık bulmaya başladığı dönemin mi, yoksa mantık biliminin kurallarına uygun şekilde yapılmış çıkarımların, yazılı olarak var olmaya başladıkları dönemin mi mantığın başlangıcı ilan edilmesiyle ilgilidir. Her iki ihtimali de savunular olmasının ötesinde, mantığın bilim anlayışı veya teorisi olarak varlığını kabul ettirmeden çok önce, zihinsel bir iş olarak yapılmakta olduğu açıktır.<sup>6</sup> Bunun en net örneklerini ise Antikçağ'a ait metinlerde var olan akıl yürütmelerde görmektediriz. Antikçağ'a ait bu akıl yürütmelerin genelinde ortak nokta, evreni anlamlandırma çabası içerisindeki filozofların yaptıkları zihinsel çıkarımların, sonradan sistemleşmiş olan günümüz mantığının temel kurallarına uygun olmasıdır. Ancak buradan formel mantığa ait kaidelerin tamamına uygun çıkarımların yapıldığı anlaşılmamalıdır. Anlaşılması gereken, dönemin etkin filozoflarından Ksenophanes (M.Ö. 570-480), Herakleitos (M.Ö. 535-475), Parmenides (M.Ö. 510-460), Zenon (M.Ö. 490-430), Empedokles (M.Ö. 490-430) gibi evreni anlamlandırma gayesi taşıyanların düşünme biçimlerindeki mantıksal geçerliliklerdir. Antikçağ'a ait metinlerde kullanılan bu akıl yürütmelerin genelinin şiirsel bir dile sahip olması, bu

---

<sup>6</sup> Anton Dumitriu, *History of Logic*, Vol. I, Abacus Press, Bükreş, 1975, ss. 5,9.

tarzın bir bilim öncesi şekil olduğunun iddia edilmesinin sebebidir.<sup>7</sup> Bunun yanı sıra bahsi geçen şiirsel dilin kendi içerisinde bir tutarlılık ve anlamlılık taşıdığı günümüze ulaşan metinlerden anlaşılmaktadır. Yani şiirsel dil, büyük ölçüde Antikçağ felsefesinin dilidir.<sup>8</sup> Mantığın kuvve olarak hazırlığının yapıldığı dönem, onun kurucusu olarak isimlendirilecek olan Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) yaşadığı Antikçağ Grek çevresidir. Ancak mantığı felsefeden bağımsız düşünmenin, özellikle menşeyini tespit etme çabaları açısından imkânı yoktur. Bu yüzden Antikçağ ya da İlkçağ olarak isimlendirilen dönem mantık bilimi için büyük öneme sahiptir. Bu dönem felsefe tarihinin başlangıcı olduğu gibi felsefeden beslenen mantığın da başlangıcıyla ilgili çok sayıda örneğe kaynak teşkil etmektedir.

Doğrudan varlıkla ilgilenen Thales (M.Ö. 624-546 ), Anaksimandros (M.Ö. 630-546), Anaksimenes (M.Ö. 585-528) gibi ilk Grek filozoflarından sonra, duyularla elde edilen bilgilerin doğruluk değerlerinin tartışılmaya başlanmasıyla, Parmenides (M.Ö. 515-460), Herakleitos (M.Ö. 535-475), Anaksagoras (M.Ö. 500-428) gibi tabiat filozofları tarafından, bilme fenomeni üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bahsi geçen bilme fenomeni, bilme arzusu ve en doğru bilgi arayışı, insanları bilmenin kaidelerini belirlemeye yahut var olan kaideleri keşfetmeye yöneltmiştir. Dönemin en temel felsefi soruları/sorunları olan ilk maddenin (arkhe) ne olduğu ve neliği, ilk madde için var olması muhtemel ilk hareket ettiricinin mümkünlüğü, evrenin oluşum evreleri ve temelde metafizik tartışmalar gibi tüm meselelerin ifade edilip felsefe tarihinde konumlandırılabilmesi de, oluşmuş bilme fenomeninin sözle ifadesi/dille aktarımı ile anlam kazanmıştır. Ancak böylesine soyut problemler üzerine iddialarda bulunabilmek/var olan iddiaları çürütebilmek, şeylerin bilgisinde akıllı iyi kullanabilmeyi gerektirdiği gibi, dil ile ifade edilen tüm düşüncelerin, formel yasa ve şartlarının oluşturulmasını ve şartlar bağlamında doğruluk/yanlışlıklarının tespitini de zorunlu hale getirmiştir. Mantığın bu dönemde, Aristoteles'le birlikte sistemleşme aşaması, dönemsel altyapısının varlığı ve gereksinimleriyle ilişkilidir. Çünkü tüm bilimlerin ihtiyaçlarla ve ilgi yoğunluklarıyla birlikte ortaya çıktıkları, bilinen bir gerçektir.

<sup>7</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Baydur, Sosyal Yay., İstanbul, 1984, s. 1.

<sup>8</sup> Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyen Ay Yay., İstanbul, 2014, s. 128.

Mantiğın menşeyini oluşturan Antikçağ'a ait fragmanlardan şiirsel dil, diyalektik (dialogos) ve şartlı yapı barındıran çok sayıda örnek bulunabilir. Bu bağlamda dönemin şekillenmekte olan dil anlayışı etkili olmuştur. Şiirsel dili, şartlı yapılarla birlikte kullanan Antikçağ filozoflarından Ksenophanes'e (M.Ö. 570-480) ait örnek fragmanlardan biri şu şekildedir:

“Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların, yahut resim ve iş yapabilselerdi elleriyle insan gibi, atlar atlara, öküzler öküzlere benzer, tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı, her biri kendinin şekli nasıl ise ona göre...Habeşler tanrılarının kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kıvılc saçlı olduklarını söylerler.”<sup>9</sup>

Homeros-Hesiodosçu çok tanrı anlayışını reddeden Ksenophanes, aynı zamanda onların insan biçimci tanrı anlayışlarına da karşıdır. Tanrının en üstün ve mükemmel varlık olduğunu savunan Ksenophanes,<sup>10</sup> insan biçimci tanrı anlayışını reddedişini gerekçelendirerek yukarıdaki çıkarımı yapmış ve çıkarımı yaparken şartlı düşünme biçimini kullanmıştır.

“Sarımtırak balı yaratmasaydı Tanrı, söyleyeceklerdi incirin daha tatlı olduğunu.”<sup>11</sup>

Verdiğimiz Ksenophanes'e ait bu örnek de diğerleri gibi Aristoteles öncesi dönemlere ait şartlı yapı kullanımının tipik bir örneği gibi gözükmektedir. Bu örnekler her ne kadar bize şartlı yapıların menşeyi hakkında kesin bilgi vermiyor olsa da, başlangıç noktasını Aristoteles'ten önceki dönemlerde aramamız gerektiğinin ipuçlarını vermektedir. Şartlı düşünme biçimiyle oluşturulan önerme ve kıyasların Aristoteles'ten önce başlayan varlıkları, kendisinden sonra da gelişmeye devam etmiştir.

Evrendeki değişme olgusunu ilk defa elen alan, her şeyin bir akış içinde var olduğunu savunan ilkçağ filozoflarından Herakleitos, evrendeki çatışma ve savaşın her şeyin temeli olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre tüm varlıkların var olmaları veya yok olmaları karşıt güçlerin çatışmasına bağlıdır. Dolayısıyla söz konusu savaş olmazsa, varlık da olmaz. Varlıkların zıtlarıyla birlikte anlam kazanacağını belirten Herakleitos

<sup>9</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 53.

<sup>10</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İBÜ Yay., 4. Baskı, Cilt: 1, İstanbul, 2011, s. 168.

<sup>11</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 54.

“İnsanlar *eğer* bu şeyler (adaletsizlikler) var olmasaydı, adaletin adını bilmezlerdi.”<sup>12</sup> ifadesini kullanarak, adaletin bilinmesini, adaletsizliğin var olmasıyla ilişkilendirmiştir. İlk maddenin ateş olduğunu iddia eden Herakleitos, bu görüşüyle<sup>13</sup> sürekli akış ve karşıt güçlerin oluşturduğu varlık anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır. Ateşi sürekli değişimin varlığı olarak tanımlayan Herakleitos, onun var edici ve yok edici niteliklerine de dikkat çeker. Sürekli değişim için söylediği “Aynı ırmakta iki kez yıkanamayız. İkinci kez girdiğimizde bu ırmak büsbütün başka bir ırmaktır artık. Bu arada akıp giden sular onu başka bir ırmak yapmışlardır.”<sup>14</sup> sözüyle değişimi şu şekilde açıklamak mümkündür: Varlığın sürekli değişim halinde olduğunu kabul edersek, nehrin de varlığını kabul etmemizle birlikte, onun sürekli değişim halinde olduğu/olacağı açıktır. Sürekli değişim halinde olan bir nehre ikinci kez girmek, ilk defasında karşılaşılan suyla karşılaşamayacağı anlamına gelir.<sup>15</sup> Bu durumda, *eğer* nehir sürekli değişiyorsa (akıyorsa), onunla iki kez aynı varlıkta buluşmak imkânsızdır. Ancak burada bahsi geçen değişim Herakleitos’a göre bir ölçüye, değişmeyen bir yasaya göre gerçekleşir. Ona göre buradaki ölçü ve yasa “logos”tur. “Güneş ölçülerini aşmayacaktır. *Eğer* bunu yaparsa adaletin hizmetkârları olan Erinys’ler onu yakalayacaktır.”<sup>16</sup> Aynı şekilde var olan şeyler karşıt güçlerin çatışmasından/savaşından varlık boyutuna ulaşabiliyorlarsa, bu durumda çatışma veya savaşın her şeyin babası/kralı olduğu açıktır.

“Homeros Tanrılar ve insanlar arasında keşke çatışmalar sona erseydi demekte haksızdır, o, evreni ortadan kaldırmak istediğinin farkında değildi. Çünkü *eğer* onun isteği yerine gelmiş olsaydı, her şey yok olurdu.”<sup>17</sup>

Görüldüğü gibi Herakleitos’un en temel felsefî anlayışlarında belirli bir düşünsel zeminin ve bunlardan çıkarımlar yapma olgusunun varlığı açıktır. Tüm bu çıkarımlar mantıksal olmakla birlikte, şartlı/koşullu bir düşünme biçiminin de örneğidir. Önce

<sup>12</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 74.

<sup>13</sup> “Herkes için aynı olan bu dünyayı tanrılar veya insanlardan hiçbiri yapmamıştır. O her zaman ateş olmuştur, şimdi ateştir ve her zaman ateş olarak kalacaktır. Ölçüyle yanan ve ölçüyle sönen canlı bir ateş.” Jonathan Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yay., İstanbul, 2004, s. 130. “Nasıl ki bütün mallar altınla, altın ise bütün mallarla değiş tokuş edilirse, her şey ateşle, ateş ise her şeyle değiş tokuştur.” Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, s. 72.

<sup>14</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 12; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 2013, İstanbul, s. 24.

<sup>15</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2014, s. 47-48.

<sup>16</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 73.

<sup>17</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt:1, s. 190.

kabullerini belirten, sonradan bu kabullerden hareketle çıkarımlar yapan Herakleitos'un şartlı bir düşünme biçimini kullandığı ifade edilebilir. Yine "bilmek"le "bilgelik" arasındaki ayrıma dikkat çeken Herakleitos'un söylediği "Çok şey bilmek akli eğitmez. Eğer eğitseydi, Hesiodos, Pythagoras, Ksenophanes ve Hekaitos'u eğitirdi."<sup>18</sup> önermesinde yaptığı şartlı çıkarım net şekilde görünmektedir. "İse" bağıyla kurulmuş olan söz konusu öncül sonraki dönemlerde bitişik şartlı önerme olarak isimlendirilecektir.

Varlık problemini tündengelimsel bir akıl yürütmeye ifade eden Elea Okulu'nun kurucusu Parmenides, Yunan felsefesinin sonraki seyrini etkilemiş olan ve günümüze en çok fragmanı ulaşan Presokratik dönem filozofudur. Varlık problemi bağlamında, varlığın varlığa ya varlıktan ya da yokluktan gelmiş olabileceği ihtimalleri üzerinde duran, duyuların kesin olmadığını, mantığın ölçüt olduğunu belirten Parmenides,<sup>19</sup> hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı yönündeki görüşüyle paralel olarak varlığın varlıktan geldiğini savunur. Ancak bu durum varlığın varlığa gelmemiş, yani yaratılmamış olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla varlık kendi kendisiyle aynı olmak durumundadır. Bilgi konusuyla ilgili olarak akılsal, mantıksal bilgiyle, duyusal, deneysel bilgiyi birbirinden ayıran Parmenides'e göre, varlık bilgisine sahip olmak en üst erdemlerdendir. Varlığın sonsuz olmadığı iddiası taşıyan "Bundan dolayı var olanın sonsuz olmasına izin yoktur. Çünkü onun hiçbir eksiği yoktur. Oysa eğer sonsuz olsaydı, her şeye muhtaç olurdu."<sup>20</sup>, "Nasıl yok olabilir var olan öyleyse? Nasıl doğabilir? Doğduysa var değildir, ileride doğacaksa da öyle. Böylece doğuş sönmüştür ve ölüm yok olmuştur."<sup>21</sup> fragmanları incelendiğinde, varlığın başlangıçsız, ancak sonlu bir yapıda olduğu anlaşılabılır. Parmenides'in varlık ve evren görüşlerini açıklayan bu akıl yürütmeler, sadece şartlı düşünme biçimine değil, bu düşünme biçiminin yazılı olarak ifade edilip, yapısal olarak gerekli forma bürünmesine de örnektir.

Parmenides'in öğrencisi olan Elealı Zenon'un on dört tane paradoksu olduğu söylenmekte, ancak bunlardan yalnızca sekiz tanesi hakkında bilgi elde edilebilmektedir. Felsefe tarihi açısından önemli olan paradoksların bizim araştırma

<sup>18</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt:1, s. 179.

<sup>19</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY, İstanbul, 2003, s. 430.

<sup>20</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt: 1, s. 229.

<sup>21</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 91.

konumuz olan şartlı düşünme biçimi bakımından da değerli olduğu söylenebilir. Çünkü paradoksların genel yapısı düşünüldüğünde, ihtimaller dâhilinde gerçekleşmesi muhtemel durumlar ve bunların karşıt yahut çelişikleri göz önünde bulundurulur. Yapılacak olan akıl yürütmelerle de ihtimallerin geçerliliği tespit edilmeye çalışılır. İşte bu ihtimallerin ifade edilip, onanması veya reddedilmesi durumlarında, fikrin dille en kolay aktarımı şartlı yapılarla olmaktadır.<sup>22</sup> Bu durum, onun uzay paradoksuyla örneklendirilebilir. Onun uzay paradoksuna göre, uzayın var olduğunu ve tüm varlıkların uzayda bulunduklarını kabul edersek, uzayın nerede olduğu sorusunu cevaplamak mümkün gözükmemektedir. Yani her varlık uzayda ise ve uzayın kendisi de bir gerçeklik ise onun da başka bir uzaya ihtiyaç duyacağı açıktır. Bu sonuç bizi “O halde uzay gerçekte var değildir.” hükmüne götürür. Bu durumun paradoksal yapısını yine şartlı bir ifadeyle anlatan Zenon “Yer diye bir şey varsa ne içinde bulunuyor?”<sup>23</sup> sorusuna verilecek cevabı bilmediğini de belirtmiştir. Zenon’un bir başka ünlü paradoksu ise en hızlı varlığın en yavaşla yetişemeyeceğini iddia eden Akhilleus’le ilgilidir. En yavaş olanın önde başladığı bir yarışta diğerinin hızı ne oranda fazla olursa olsun, sonlu bir zamana karşılık gelecektir ve bu sonlu zaman içerisinde aradaki farkın azalması mümkünken, kapanması imkânsızdır.<sup>24</sup> Bu paradoksun çıkış noktası da ‘eğer zaman sonluysa’ kabulüdür. Görüldüğü gibi, bahsi geçen paradoksların birer şartlı düşünme örneği oldukları ifade edilebilir. Çünkü şartlı yapıya sahip ifadelerde zihin

<sup>22</sup> Doğa ve ontoloji hakkındaki fikirlerini şiirsel bir dille *Doğa Hakkında* adlı eserinde ifade eden Parmenides, varlıkla ilgili görüşlerini şartlı yapıdaki cümleleriyle şu şekilde dile getirmektedir: “Madem hâlihazırda vardır evren; hemhal, sürekli... Ne tür bir doğuş arayacaksın ki ona? Hangi minvalde gelişmiş olabilir? Var olan, olmayandansa, ne söz etmene izin vereceğim senin, ne de düşünmene, zira söz edilebilir değil, ne de düşünülebilirdir ‘yoktur’. Hangi zorunluluk onu çağırmış olabilir, sonra ya da önce hiçlikten fışkırmaya? Böylece ya bütünüyle hazır olması zorunludur ya da olmaması. Ne de inanç kudreti izin verecek var olmayandan meydana gelmesine bir şeyin kendinden öte, bu sebepten, ne oluşa icazet vermiştir Dike, ne de bozuluşa bırakmak suretiyle zincirleri, bilakis sıkı sıkıya tutmaktadır onları, bunun eleği ise şudur: Varlık ya da yoktur; ayrıştırıldı öyleyse, sanki zorunlu birini bir kenara atması düşünülemez ve isimsiz diye, değildir zira bu yol, diğerini ise o halde zorunlu kabul etmesi hazır ve gerçek olarak. Nasıl öyleyse hazır olabilir var olan? Nasıl varlığa gelebildi? Zira eğer varlığa geldiyse, yoktur, ya da eğer günün birinde yazgılıysa var olmaya... Böylece oluş sönüktür ve bilinemezdir bozuluş...” Parmenides, *Doğa Hakkında*, Çev. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2015, s. 27. Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Parmenides, evrenin varlığa gelişle ilgili ihtimalleri sıralamış ve bir şeyden veya bir şey tarafından var edilenin var eden olmayacağını ifade etmiştir. Konumuz bağlamında dikkat çekici olan ise fikrini kendi içinde tartışırken sıklıkla bitişik ve ayrık şartlı formda kullandığı önermelerdir. Böylelikle Parmenides’in ifadelerinin bitişik yahut ayrık şartlı kıyaslar formuna getirilme imkânları doğmuştur. Şöyle ki: “Evren hâlihazırda ve sürekli olarak varsa, onda bir doğuş aranamaz. Evren hâlihazırda ve sürekli olarak vardır. Onda bir doğuş aranamaz.” Bitişik şartlı bir kıyas formuna getirdiğimiz bu alıntıda, bitişik şartlı önermenin önbişeni onaylanmış ve sonuç ardbişenin aynı olarak elde edilmiştir.

<sup>23</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 97.

<sup>24</sup> W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 40-41.

ihtimallerin tamamını düşünür, bazılarını itiraz eder, bazılarını ise destekler. Tarih boyunca en yoğun düşünme serüvenlerini içinde barındıran felsefenin, şartlı düşünme biçimiyle kolaylıkla ifadesini bulduğu aktarılan örneklerden tespit edilebilir.

Zenon'un çıkarım yapmak ve yapılan çıkarımı ifade edebilmek için şartlı düşünme biçimini kullandığını söylemek mümkündür:

“Eğer şeyler çok iseler, ne kadar iseler ondan daha çok veya daha az olmamaları, oldukları kadar çok olmaları gerekir. Ne kadarlarsa o kadar çok olmaları durumunda onların (sayı bakımından) sonlu olmaları gerekir. Eğer şeyler çok iseler, onlar sayı bakımından sonsuzdurlar, çünkü var olan şeyler arasında her zaman başka şeyler ve bu şeyler arasında da daha başka şeyler vardır. Böylece şeyler (sayı bakımından) sonsuzdur.”<sup>25</sup>

Varlıkların sonlu veya sonsuz olmasıyla ilgili tartışmada her iki ihtimale ait çıkarımları şartlı yapılarla kurguladığı akıl yürütmeleriyle ifade eden Zenon, akıl yürütme içerisindeki kabullerin yani kayıtların zorunlu olarak ulaştıracakları sonuçları belirlemiştir.

Parmenides'ten sonra düşüncelerini şiir formunda ifade eden Empedokles de varlıkla ilgili görüşlerini şartlı ifadelerle aktarmıştır. “Var olmayandan meydana gelme olamaz asla, yapılmamış ve iştirilmemiş var olanın yok olması, nereye konulmuşsa orada olacaktır daima.”<sup>26</sup> Ayrıca Parmenides'in aksine değişim ve hareketin var olduğunu, varlıkların tek değil birden çok olduğunu savunan Empedokles, bu görüşlerini şu akıl yürütmelerle ifade eder:

“Nasıl çoklardan bir tek biliyorsa bitip yetişmesini ve yine bir tek ayrılınca nasıl çoklar çıkıyorsa, öylece doğmaktadır ve sürekli değil onlar için yaşama, nasıl değişir dururlarsa hiç kesilmeden, öylece hareketsiz kalırlar çevre içinde daima.”<sup>27</sup>

Bu örnek ilk bakışta her ne kadar bir şartlı düşünme örneği gibi gözükme de, irdelendiğinde akıl yürütme içerisinde şartlı yapıların olduğu anlaşılacaktır. Şöyle ki, bu cümlelerin tersten okunması, ‘çoklar çıkıyorsa bir tek ayrılmıştır’ ve ‘hiç kesilmeden

<sup>25</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt: 1, s. 245.

<sup>26</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 119.

<sup>27</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 119.

değişir dururlarsa, çevre içinde daima hareketsiz kalırlar' şeklinde iki farklı şartlı önermeyi ortaya çıkaracaktır. Verilen örneklerden anlaşılmaktadır ki, Antikçağ'ın felsefi zemininde gerçekleşmiş tartışmalar, sonraki dönemlerde gerçekleşen tartışmalara kaynaklık etmiş ve bu durum diğer bilim dallarını etkilemiştir. Mantık ise bu bilim dallarından yalnızca biridir. Antikçağ'a ait çıkarımları her ne kadar kendi çalışma konumuz kapsamında değerlendirip örneklendirmiş olsak da, mantık biliminin içerisindeki diğer konuların da bu çağa ait metinlerden örneklendirilebileceği açıktır. Antikçağ'a ait verilerine ulaşılabilen filozofların evren ve varlık odaklı problemlerinin tamamında, bazı akıl yürütmelere başvurulduğu, bunlardan mantığın genel kaidelerine uygun çıkarımlar yapıldığı tespit edilebilir. Ancak burada asıl dikkat çekici olan bu akıl yürütmelerin içerisinde, neredeyse tüm filozoflarda şartlı düşünme biçiminin kullanılmış olmasıdır. Tartışma, onaylama veya reddetme amaçlı olarak kullanılan bu düşünme biçimine ait yapılar, dil bilimsel olarak değerlendirildiğinde, iddiaların daha güçlü bir şekilde ifade edilmesini sağlamıştır. Bu yüzden, şartlı düşünme biçimine günümüze ulaşan en eski felsefi nitelikteki kaynaklarda dahi rastlanmaktadır. Bu anlamda şartlı ifadelerin ilk kez yazıya geçirildiği dönem ilk yazılı felsefi metinlerin de ortaya çıktığı Antikçağ'a denk gelmektedir. Söz konusu felsefi gelişim sürecinin devamında ise mantığa bazı katkılar sağlamış olan Sofist dönem incelenmelidir.

Günümüzde klasik mantık olarak isimlendirilen Aristoteles mantığının oluşum süreci, aşamalarıyla birlikte irdelendiğinde, belagat ve ikna sanatı örneklerinin yoğunluğu dikkat çekicidir. Bu bağlamda Sokrates (M.Ö. 469-399) ve Sofistlerin (M.Ö. 5. yy.) Aristoteles mantığına zemin hazırladığını ifade etmek yanlış olmayacaktır.<sup>28</sup> Ancak konunun tahlilinin güçlüğü noktasında belirtilmesi gereken en önemli problem, yaşanan kaynak sıkıntısıdır. Bu yüzden özellikle Sofist filozofların felsefelerini anlayabilmek için günümüze ulaşan çok az sayıdaki metni incelemek gerekmektedir. Sofistlerin genel felsefi anlayışlarının temelinde ise Tanrı, varlık, bilgi gibi konuların merkezde olduğu tartışmalar yer almaktadır.

Çok sayıda eseri olduğu söylenmesine rağmen, hakkında doğrudan neredeyse hiçbir kaynağa ulaşmanın mümkün olmadığı ilk dönem sofistlerinden Protagoras'a göre (M.Ö. 481-420) Tanrıların var olup olmadıkları ve şekilleri hakkında herhangi bir şey

---

<sup>28</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay., 5. Baskı, Ankara, 1986, s. 5.

iddia edilmesi doğru değildir. Bunun sebebi ise Tanrılar hakkında duyularla bilgi elde edilememesi ve insan hayatının bu tür bir araştırma için oldukça kısa olmasıdır.<sup>29</sup> Bilginin görelî olduğunu ve anlık duyulara bağılı olarak algılanabileceğini savunan Protagoras, şeylerin ölçüsünün insan olduğunu ifade ederek,<sup>30</sup> bu ölçünün değişkenliğine vurgu yapmış ve sofist gelenekle çelişmeyerek kesin bilgi elde etmenin imkânsızlığını savunmuştur. Onun şüpheciliğı her ne kadar görelî bir şüphecilik olsa da, bu bakış açısının septisizme de zemin hazırladığı söylenebilir. Protagoras'ın bilginin duyularla algılanması ve duyuların görelî olduğuyula ilgili ifadesi şartlı bir düşünme biçimiyle karşımıza çıkmaktadır:

“Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle...Üşüyen için rüzgar soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir.”<sup>31</sup>

Alıntıda verilen örnek sofist düşüncenin merkezinde olan görelî anlayışın sözle ifadesi, şartlı düşünme biçiminin yazıyla aktarılmış halidir. Bu düşünme biçiminin farklı örneklerine Platon'a ait, Sokrates-Protagoras ve Hippokrates tartışmasının anlatıldığı metinde Protagoras'ın Sokrates'i ikna etmek veya söylediğinin imkânsızlığını gösterebilmek için kullandığı şartlı önerme yapılarında da rastlanmaktadır. Örnek teşkil etmesi için metinden çıkarılabilecek bazı alıntılar şunlardır:

“Görüyorsun ki ruhunun eğitimini sofist dediğın bir adamın eline bırakmak üzeresin. Ama sofist nedir? Bunu bilersen şaşarım, yok bilmiyorsan ruhunu kimin eline bıraktığını, iyi mi kötü mü ettiğini bilmiyorsun demektir...Bize ressamılar hangi çeşit bilinecek şeylerde bilgilidir diye sorsalardı, resim yapmakta bilgililer derdik.”<sup>32</sup>

<sup>29</sup> “Tanrılara gelince, ne onların var oldukları, ne var olmadıkları, ne de ne şekilde olduklarını biliyorum; çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı.” Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 442.

<sup>30</sup> “Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının.” Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 441.

<sup>31</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 202.

<sup>32</sup> Platon, *Protagoras*, Çev. Şazi Kösemihal, MEB Yay., İstanbul, 1997, s.7; Plato, *Complete Works, Protagoras*, Ed. John M. Cooper, Cilt: 1, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997, 312c, s. 750. “Sokrates, suçluları cezalandırmak ne demektir, bunun üzerinde biraz düşünürsen insanların erdemi neden öğrenilir bir şey saydıklarına hemen aklın yatar.” Platon, *Protagoras*, s. 22; Plato, *Complete Works, Protagoras*, 324b, s. 759.

Yukarıda verilen alıntıda Sokrates'i ikna etmeye çalışan Protagoras, iki aşamalı bir şartlı düşünme biçimiyle ona kendi sofist düşüncesinin üstünlüğünü ifade etme çabasıdadır. Protagoras, bir bilge olarak tanınan Sokrates'in kendisini alt eden düşünceyi dahi tanımadığını, hatta bunun iyi ya da kötü olması noktasında da herhangi bir fikre sahip olmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca Sofistlerin şüpheci bilgi anlayışıyla doğru orantılı olarak bir ressamın ancak resim konusunda bilgili olabileceğini ifade etmiş, bunun dışında söylenecek her şeyin bir varsayımdan ibaret olacağını belirtmiştir. Sokrates sonrası dönemlerde onun "Hiçbir şey bilmediğimin bilincinde olarak..."<sup>33</sup> ifadesinden ve Sofistlerle girdiği tartışmaların çıkmazlarından yola çıkılarak Sofistlere yakın olduğu düşüncesi sıklıkla dile getirilmiştir. Ancak yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Sokrates bir Sofist gibi görünmek istememekte, aksine bilinemezcilik üzerine onlarla tartışmalara girmektedir. Sokrates'in bahsi geçen sözü tüm bilgilerin sorgulanması odaklı olup, özellikle diyalektik uslamlama yöntemi gibi akli çıkarım merkezli metotları, onun ulaşılabilir bilgiye inandığı ve bu arayışını devam ettirdiği sonucuna varılmasını sağlamaktadır.

Protagoras'tan sonra Sofist düşünceye en çok katkı sağlayan filozof kuşkusuz Gorgias (M.Ö. 483-376)'tır. Empedokles'in öğrencisi olan ve hitabeti ondan öğrenen Gorgias'ın, en önemli felsefi itirazı ise varlık konusundadır. "Hiçbir şey var değildir, var olsaydı bile bilinemezdi, bilinebilseydi bile başkasına anlatılamazdı."<sup>34</sup> cümlesiyle kısaca özetlediği bu itiraz, sofistik düşüncenin de temelini oluşturmaktadır. Bu manada Sofistik felsefenin temelinde şartlı argümanlarla oluşturulan bir düşünme biçimi olduğu ifade edilebilir. Buradan yola çıkarak onun varlık eleştirisinin ispatını Ahmet Arslan şöyle açıklamıştır: Eğer hiçbir şeyin var olmadığını reddediyorsak onun varlığını kabul ediyoruz demektir ki bu durumda bir şeyin ya var olacağı, ya var olmayacağı ya da var olanla olmayan arasında olacağı ihtimalleri doğar. Var olmayan zaten var olmadığı için var olması mümkün değildir. Var olan olamaz, çünkü var olanın ya ezeli olması, ya bir şeyden meydana gelmiş ya da her ikisinin de olması gerekmektedir. Ezeli olması mümkün değildir, çünkü ezeli olması, sınırsız olması, sınırsız olması ise yersiz olması anlamına gelir. Çünkü yeri olan şey kendini çevreleyen başka bir şeye ihtiyaç duyar ki, bu durumda sınırsız olamaz. Kendi kendini çevreleyemeyeceği için de, kendini

<sup>33</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Erman Gören, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006, s. 49; Plato, *Apology, Complete Works*, 22d, s. 22.

<sup>34</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 205.

çevreleyen şeyle birlikte varlığın en az iki olması gerekir ki, bu saçmadır. Var olanın bir şeyden meydana gelme ihtimali de yoktur, çünkü bu kabul edildiği takdirde bir başka varlık oluşturunun daha kabul edilmesi gerekecektir ki, bu da saçmadır. Var olanın hem ezeli, hem de bir başka maddeden meydana geldiğini savunmak ise iki çelişigi aynı anda savunmak anlamına gelir ki, bu da saçmadır. Bu durumda var olanın mevcut olmadığı kabul edilmelidir. Ayrıca var olanın bir olması mümkün değildir, çünkü var olanın bir büyüklüğü vardır ve büyüklüğü olan her şey bölünebilirdir. Bu durumda tek olamaz. Var olan çok da olamaz. Çünkü çokluk birlerin birleşmesiyle mümkündür ki, bu durumda bir yoksa çok da yoktur. Var olan var olanla olmayanın karışımı da değildir çünkü bu saçmadır. Bu durumda var olan yoksa hiçbir şey var değildir.<sup>35</sup> Gorgias'ın ilk tezi bu varlık tartışması, onun yukarıdaki cümlesi üzerinden yürütülebilecek bir şartlı akıl yürütmedir. Bu açıklamanın dilsel anlamda başka bir yapıyla açıklanması ise oldukça güçtür.

Gorgias'a ait ikinci tez, yani düşünme tezi ise şu şekilde açıklanabilir: Herhangi bir şey var olsa bile bilinemeyeceğine göre, zihnin kavramlarının gerçek olmadığı kabul edilirse, gerçekler düşünülemez. Düşünülen şey var değilse, var olmayan düşünüldür. Çünkü düşünülenin varlığı açıktır ki, geriye kalan tek alternatif budur. Bu durumda varlık ve gerçeklik düşünülebilen şeyler olamayacaktır. Ancak düşünülen her şeyin gerçek olmadığı da açıktır. Öyleyse gerçek, düşüncenin konusu değildir ve düşünce tarafından bilinemez. Gorgias'ın düşünce ve bilginin bilinse bile aktarılamayacağı yönündeki görüşü ise şu şekilde ispat edilir: Var olan şeyler duyularla algılanır ve her duyunun algı alanı farklıdır. Ancak aktarım ve iletişim aracı olan dil, duyularla bağlantılı olarak işlev görmez. Gözle görülenler görme yetisine hitap ederken, dil için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Dil duyu organlarından farklıdır ve onları temsil edemez.<sup>36</sup> Böyle bir şey mümkün olsaydı, dilin doğrudan duyularla bağlantılı olduğu kabul edilmeliydi ancak bu saçmadır.

Gorgias'ın yukarıda yer alan akıl yürütmeleri belirsiz olduğu ve basamaklarında bazı boşluklar bulunduğu gerekçesiyle eleştirilmiş olsa da, söz konusu akıl yürütmelerin tamamının şartlı düşünme biçimiyle gerçekleştirildiği açıktır. Bu akıl yürütmelerde kullanılan bazı ön kabuller ve bağlarla, düşünme biçimi şartlı yapıya dönüştürülmekte

<sup>35</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İBÜ Yay., 3. Baskı, Cilt: 2, İstanbul, 2010, s. 46-47.

<sup>36</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 47-48.

ve ihtimallerin tamamı hakkında yapılan sorgulamalarla muhatabın iknası amaçlanmaktadır. Böylece Sofistler ve Aristoteles'in farklı bilgi anlayışları, şartlı düşünme biçimiyle dile aktarılmıştır. Aristoteles'in her insanın sadece bilmek için bilgi sahibi olması gerektiği yönündeki görüşüne karşın, Sofistler işe yarar olduğu sürece bir şeyin bilgi olabileceği ve işe yaradığı sürece bunun salt bilgi değil aynı zamanda bir sanat olacağını savunur. Görelî ve pragmatik bir bilgi anlayışını benimseyen Sofistlerin şartlı düşünme biçimini, istenen yöne düşüncüyü kolaylıkla sevk ettiği için sıklıkla kullandıkları ifade edilebilir. Çünkü dilde kullanılan şartlı yapılar, hitabeti güçlendirdiği gibi, düşüncüyü yönlendirir ve iknayı kolaylaştırır. Aristoteles tarafından bu faydacı bilgi anlayışı ve Sofistik felsefe reddedilir. Ancak aynı şeyi şartlı düşünme biçimi için de söylemek doğru olmayacaktır. Her ne kadar Aristoteles detaylı bir şekilde şartlı yapılara *Organon*'da yer vermemiş olsa bile, onun, anlaşılabilir olmak adına eserlerinde bu yapıyı kullandığı açıktır. Ancak Aristoteles tarafından reddedilen Sofistik anlayış, çoğunlukla şartlı düşünme biçimini kullanır. Bu durum ise Aristoteles'in Sofistlere yönelik söz konusu eleştiri ve itirazları bağlamında değerlendirildiğinde makul görünmektedir.

Sokrates ve Platon felsefesine zemin hazırlayan Sofistlerde şartlı düşünme biçimiyle ilgili bahsi geçen örneklerin benzerleri yapı bakımından daha düzgün şekilde Sokrates'te karşımıza çıkmaktadır. Ancak daha önce ifade edildiği gibi Sofistler ve Sokrates'e ait kaynaklara ulaşamaması sebebiyle Platon (M.Ö.427-347) aracılığıyla bazı çıkarımlar yapma zorunluluğu söz konusudur. Bahsi geçen problem araştırma konumuz olan şartlı önerme ve kıyasların incelenebilmesi için de mevcuttur. Bu bağlamda Platon'un *Sofist* diyalogu Theodoros, Sokrates, Elealı bir yabancı ve Theaitetos'un tartışmalarından elde edebileceğimiz şartlı yapılara kaynaklık edecektir:

“Homeros'un dediğine göre, adalete büyük saygısı olan insanlara yoldaşlık eden tanrılar varsa eğer bunların başında insanların eylemlerindeki hakka aykırılıkları ya da uygunlukları böyle denetlemeye gelen Yabancılar Tanrısı yer alır...”<sup>37</sup>

Yukarıda verilen bitişik şartlı önermeye göre herhangi bir tanrının varlığı kabul edilecekse, bunun yabancılar tanrısı olduğu ifade edilmiştir. Cümledeki “ise” bağı onu

---

<sup>37</sup> Platon, *Sofist*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000, s. 9; Plato, *Sophist*, *Complete Works*, 216b, s. 236.

bitişik şartlı yapmış ve bağdan sonra gelen kısım önermenin ardbileşeni, önceki kısım ise önbileşenidir.

“Sandaletle ihtiyacım olsaydı, sen de bana sandalet yapayım diye kösele verseydin benim bunu kabul etmem gülünç kaçardı.”<sup>38</sup>

“...Evet, *eğer* insan evcil bir hayvansa öyle. Şimdi şu tezlerden birini seç: *ya* evcil hayvan diye bir şey bulunmadığını *ya da* bulunduğunu, ama insanın dışında bulunduğunu ve de insanın yabani olduğunu kabul et *yahut da* insanın evcil olduğunu ama insan avı diye bir şeyin bulunmadığını söyle.”<sup>39</sup>

Platon’un *Sofist* diyalogunda geçen yukarıdaki ifade ise hem bitişik şartlı, hem de ayrık şartlı önermeleri içinde barındırır. İnsanın evcil bir hayvan olduğunun kabul edilmesi, onu zorunlu olarak evcil hayvan yapar. Bu cümle aynı zamanda Aristoteles’in “akıl ilkeleri” olarak kabul edilen ve mantığın/düşünmenin ilkeleri olarak adlandırılan üç temel prensipten ilkinde yani “özdeşlik ilkesine” kaynaklık eder. Bilginin temeli olarak görülen ve diğer iki akıl ilkesinin de kaynağı olan özdeşlik ilkesine göre A, A’dır. Yani bir şey ancak kendisidir ya da kendisi ise kendisidir. İkinci cümlede istenen evcil hayvan diye bir şeyin bulunduğunun yahut bulunmadığının seçilmesinin gerekliliği ve diğer tüm durumların dışarıda bırakıldığı ifade ise ayrık şartlı önerme formuna bir örnektir. Ayrık şartlı önermelerde yapılan sınıflama ve ayrımlar için tüm ihtimaller verildikten sonra, bunun dışında başka bir olasılığın kalmadığı durumlar ifade edilir. Bunu örnek üzerinden açıklayacak olursak, bir hayvan için evcil olmak ve olmamak haricinde, bahsi geçen konu üzerinde başka bir ihtimal yoktur. Ayrıca evcil olduğunun kabulü, evcil olmadığını, evcil olmadığının kabulü de evcil olduğunu zorunlu olarak imkânsız hale getirir. Örneklerden de anlaşılacağı üzere, Aristoteles mantığında yer alan konuların birçoğuna Platon vasıtasıyla Sokrates’te ulaşılabilir. Sokrates’e ait herhangi bir metnin var olmaması, onun ve yöntemlerinin bilgilerini,

<sup>38</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 77. “Eğer mantıksızlık etmek istemiyorsak av sanatını iki bölüme ayırmamız gerekir.” Bu önermeden de anlaşılacağı üzere mantıksızlık etmek istememenin şartı, av sanatını iki bölüme ayırmayı zorunlu kılmıştır. Söz konusu önerme “ise” bağıyla kurulduğu için bitişik şartlı bir önermedir.

<sup>39</sup> Platon, *Sofist*, ss. 20-30. “Balık avcılığı bir sanat mıdır *ya da eğer* sanat değilse onu nasıl bir faaliyet türü olarak görebiliriz?”, “...Bu metodun amaçlarından bir şey anlıyorsak *eğer* onun burada yapacağı şeyin, düşünceyi hedef alan arındırmayı belirlemek ve bunu bütün diğer arındırmalardan ayırmak olduğunu görürüz. “Kötülüğün ruhun bir uyumsuzluğu, bir hastalığı olduğunu söylersek doğru bir söz söylemiş oluruz.” Platon, *Sofist*, ss. 22-36.

Platon'un Sokrates'in ağızından ifade ettiğı diyaloglarından elde etmemizi sağlamaktadır.<sup>40</sup>

Biz burada her ne kadar konumuzun kapsamı gereğı Platon'daki şartlı ifadelere yer vermiş olsak da, mantığın diğerkonularına ilişkin örnekler de onun diyaloglarında mevcuttur. Bu sebeple Sokrates ve Platon'un Aristoteles mantığına önemli ölçüde zemin hazırladığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Sokrates'in Aristoteles mantığı için önemine dikkat çeken Fındıkoğlu, bu görüşünü şu ifadelerle belirtir:

“Hiç şüphesiz ki Sokratsız bir devre sonunda *Organon* doğamazdı. Zira düşünen sujenin düşünme kanunlarını ilkin Sokrat sezip gösterdi. Feylesofun muhatabını sorguya çekmekle güttüğü maksat, diyalektiğı umumi mefhumu bulmak yolunda vasita olarak kullanmaktı.”<sup>41</sup>

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere *Organon*'a zemin hazırlayan Sokrates, aslında mantığın informel anlamda altyapısını oluşturmuştur. Bilindiğı üzere tartışma-ikna sanatları ve akli çıkarımlar, mantığın temel konuları arasında yer almaktadır ve bu konuların oluşmaya başlaması Aristoteles'ten önceye dayanmaktadır.

Bu bağlamda söz konusu dönemler için dikkat çeken ilk mantıki yöntem diyalektiktir. Diyalektiğın mantık bilimi içerisindeki yerinin ne oranda temel olduğu, her ne kadar günümüze ulaşan mantık tartışmalarında dahi konu ediliyor olsa da, onun mantığa ait olduğu noktasında herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Diyalektiğın tez ve antitezleri sentezleyen bilgiler üzerindeki sürekli gelişmeyi temsil eden bir düşünme biçimi olması, mantığın ise tüm düşünme biçimleriyle ilgilenen ve temelde düşünme biçimlerini düzenlemeyi hedefleyen bir alet/giriş ilmi olması, onları ortak bir paydada buluşturmaktadır. Diyalektiğın veya Sokratik yöntemlerin, kişileri bir bilgi yahut kabulle, başka bir bilgiye ulaşma yoluna yönlendirdikleri dikkate alındığında, verilmiş önermelere dayanarak, zihnin zorunlu olarak bunlardan sonuç çıkarması işlemi şeklinde tanımlanabilecek olan kıyastan faydalanması anlamlı olacaktır.

<sup>40</sup> Bahsi geçen metinlerin hangilerinin Sokrates'e, hangilerinin Platon'a ait olduğu tartışmaları, felsefe tarihi açısından, bir sorunsal olarak varlığını devam ettirmektedir. Çeşitli sebeplerle, metinlerin bir kısmını Sokrates'e, diğerkısmını Platon'a atfedenler olsa da, konuyla ilgili net bir veri, ne yazık ki mevcut değildir. Dolayısıyla bu eksiklik, Sokrates ve Platon'un metinlerini birlikte değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

<sup>41</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Metodoloji Nazariyeleri*, İctimaiyat, İstanbul, 1950, s. 22.

Bir çeşit akıl yürütme olan diyalektik, kimi düşünce tarihçileri tarafından Herakleitos'a (M.Ö. 535-475) kimileri tarafından da Elealı Zenon'a (M.Ö. 490-430) dayandırılır. Ancak diyalektiğin asıl gelişimini, Sokrates ve Platon'la gösterdiği hususunda genel bir fikir birliği vardır. Sokrates'in diyalektik yaklaşımını ayrıntılı biçimde anlatan Platon, tartışabilme yetisini "diyalektik gücü (power of dialectic)" olarak nitelirmektedir. Diyalektik, kişilere sadece şeylerin bilgisini vermekle kalmaz, aynı zamanda onları hakikate ulaştırır. Hakikate ulaşma yolunda harcanan çaba ise diyalektik yürüyüşü olarak isimlendirilir. Dolayısıyla, her şeyin özünün bilgisine ulaşanlar, ancak diyalektikacılardır.<sup>42</sup> Bunların içindeki en değerli kişi, Platon'a göre, kuşkusuz Sokrates'tir. Sonraki dönemlerde Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831) gibi filozofların diyalektiği tartışmaları,<sup>43</sup> onun bir metot olarak önemini ve felsefe tarihi açısından etkinliğini gözler önüne serer niteliktedir.

Bununla bağlantılı olarak Platon'un diyalektik anlayışını kavrayabilmek için, onun dikotomi yani bölme yöntemi bilinmelidir. Platon'un diyalektik için nihai hedef olarak gördüğü şey, varsayımları birer hareket noktası kabul ederek, doğruluğunu ispatlamak için başka hiçbir bilgiye ihtiyaç duymayan kesin bir ilkeye ulaşmaktır.<sup>44</sup> Bunun için ise bilginin ortak olan özellikleri ve ayrıldıkları noktalar olmak üzere bölümlenmesi gerekmektedir. Ona göre doğru olan bölme ise ikilidir. Platon için bir tanımın yapılması bile cinsin bir alt türüne bölünebilmesiyle mümkündür. Çünkü cins, türüne göre cinstir. Ancak konumuz açısından asıl dikkat çekilmesi gereken nokta, dikotominin bir araya gelmesi mümkün olmayan zıtlıkları bölümlenmesi yani ayırması temeline dayanmasıdır. Bu nitelik özellikle ayrık şartlı önerme ve kıyaslarla benzerlik gösterir. Nasıl ki, dikotomide aynı anda var olması mümkün olmayan ve biri gerçekleştiğinde diğerrinin gerçekleşme olasılığı kalmayan durumlar varsa, ayrık şartlı önermelerde de aynı anda geçerli olması mümkün olmayan ve birinin kabulünün

<sup>42</sup> Plato, *Republic VI, Complete Works*, s. 1131-1132.

<sup>43</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ragıp Ege, *Diyalektik, Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Cilt: 4, Etik Yay., İstanbul, 2005, ss. 576-591; Meriç Bilgiç, *Kant ve Hegel Diyalektiklerinde Rol Değişimi*, FLSF, Sayı: 18, Güz, Ankara, 2014, ss. 231-244.

<sup>44</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt: 2, s. 335. Platon'un dikotomi/bölme anlayışı için bkz. Platon, *Diyaloglar, Sofist*, 235b; *Şölen*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000, 205; *Devlet Adamı*, 262.

diğerinin reddini zorunlu olarak ortaya çıkardığı durumlar kastedilir.<sup>45</sup> Örnekle açıklayacak olursak, “Ya güneş vardır, ya gecedir.” önermesinde güneşin varlığı onaylandığı takdirde, gecenin var olmadığı sonucu zorunlu olarak ortaya çıkar ya da güneşin var olduğu reddedildiği takdirde, gecenin var olduğu kabul edilir.<sup>46</sup> Platon’un bölme vasıtasıyla diyalektik içerisinde kullandığı şartlı argümanlar bazı görüşlere göre geometri kaynaklıdır ve geometride kullanılan kesin bilgi elde etme formlarının felsefeye aktarılmış halidir.<sup>47</sup> Çünkü ön kabullerin tamamı uygun bir şekilde var olduğunda, yapılacak çıkarımların kesin bilgi vereceği gerçeğiyle, şart bağlarıyla yapılmış sınırlama içerisinde şartlı yapı ve düşünme biçimlerinin kesin ve zorunlu bilgiyi ortaya çıkaracağı gerçeği arasında tam bir örtüşme mevcuttur.

Gelinen bu noktada bizim iddiamız, diyalektik için kullanılan ve Platon’un felsefesinin tamamına etki eden bölme anlayışının, şartlı yapılara ve şartlı düşünme biçime uygulanabilir olduğudur. Söz konusu örtüşmeyi diyaloglardaki örnekler üzerinden incelemek mümkündür. Ayrıca çalışmamızın amacı da, konumuzla bağlantılı olarak sonraki dönemlerde şartlı kıyas olarak isimlendirilen yapıya, Antikçağ’a ait kaynaklarda diyalektik kullanımlar içerisinde ne derece yer verildiğini veya onlar tarafından ne sıklıkla, ne amaçla kullanıldığını tespit etmeye çalışmaktır. Buna göre Platon’un *Parmenides* diyalogu incelendiğinde, bazı şartlı önerme örneklerine yer verdiği görülmektedir:

“Selam Kephalos, yapabileceğimiz bir şey varsa söyle...Benzemez olanların benzer, benzer olanların benzemez olması olanaksızsa, çok şeyin var olması olanaksızdır değil mi?...Benzerlikten pay alanlar ne kadar pay alıyorsa o kadar benzer, benzemezlikten pay alanlar ne kadar pay alıyorsa o kadar benzemez, her ikisinden de pay alanlar o kadar her ikisi de olmazlar mı?... O zaman bir şey ideaya benziyorsa, o ideanın benzer kılındığı ölçüde o ideanın kendisine benzetilene benzer olmaması olanaklı mıdır?”<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Aristoteles tarafından da bu, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesiyle ortaya koyulmuştur. Aristotle, *Metaphysics, The Basic Works of Aristotle* içinde, Ed. Richard McKeon, C.D.C. Reeve, The Modern, Library, New York, 2011, IV, Ch. 2, 1006b, s 738-739.

<sup>46</sup> Ayrık şartlı kıyasın formlarındaki geçerlilik değerleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Kreeft, *Socratic Logic*, St. Augustine’s Press, Indiana, 2010, ss. 290-293.

<sup>47</sup> Wincety Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato’s Logic*, London, 1897, s. 208.

<sup>48</sup> Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara, 2014, ss. 31-41; Platon’un diyaloglarındaki şartlı önerme örnekleri için bkz. Platon, *Protagoras*, ss. 7-12; *Symposion, (Şölen)*, ss. 11-37; Platon, *Sokrates’in Savunması*, ss. 35-53; *Kratylos*, Çev. Suad Baydur, MEB Yay., İstanbul,

Alıntıda yapısı gereği bölünmüş bitişik şartlı yapıların soru kalıbına dökülmüş halleri göstermektedir ki, Antikçağ'da muhatapı ikna etme amaçlı kullanılan şartlı yapıların tamamı, doğrudan kabulü ifade etmez. Aksine belki de ikna gücünü arttırabilmek için yapılan ve tüm ihtimalleri içerisinde bulunduran sorular sorularak muhatap, istenilen fikre yönlendirilmek üzere çaresiz bırakılabilir. Metodun daha etkili olmasının sebebi ise, elde edilmek istenen sonucun bizzat muhatap tarafından dile getirilmesine imkân vermesidir. Bu metotta kullanılan teknik ise diyalektiğin yöntemidir. Sorular sorularak uygulanan diyalektikte amaç, muhatapı istenen fikre yönlendirebilmek olmakla birlikte, aynı zamanda bunun muhatap tarafından yapılacak çıkarımlarla ifade edilmesini sağlamaktır. Bu noktada diyalektiğin şartlı yapıları kullanarak daha güçlü hale geldiği göz ardı edilmemelidir. Çünkü şartlı ifadeler belirli bir kayıtlı anlamı sınırlarken, sonucu zorunlu hale getirmektedir.

Görüldüğü gibi bazı kıyas çeşitlerine dâhil edilebilecek olan ve tamamıyla ikna amaçlı kullanılmış önermelerde şartlı yapılara Platon'da sıklıkla rastlanmaktadır. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus sonraki dönemlerde daha üstün ve temel kabul edilen ayrık şartlı önerme yapısından (ya...ya da...) ziyade bitişik şartlı önermelerin kullanılmasıdır. Henüz sistemleşmemiş olan şartlı önerme ve kıyas formlarından bitişik şartlı olanların günlük dilde kullanımının daha yoğun olmasıyla basitçe açıklanabilir olan bu durum, yine de şartlı yapıların pragmatik anlamda kullanımı açısından Antik dönemi günümüzden ayıran bir özelliktir.

---

1989, ss. 10-16; “Eğer beni oraya götürecek olursan buna bir mazeret bulma işi sana kalmış demektir...Eğer başka bir şey için geldiysen onu sonraya bırak.” Platon, *Symposion*, (Şölen), s. 11-12; “Bizden önce konuşanlar makul ve güzel sözler söyleyecek olurlarsa bu bizi tatmin edecektir.” Platon, *Symposion*, (Şölen), s. 18; “Eğer âşıklardan ve sevgililerden oluşan bir site veya bir ordu kurulabilseydi, bunlar için çirkin olan her şeyi reddedip şan ve şeref yolunda yarışa çıkmaktan daha iyi bir yönetim şekli olamazdı.” Platon, *Symposion*, (Şölen), s. 20; “Eğer kul köle olacaksan, iyi ahlaklı insana ol ve de henüz onunla aynı niteliklere sahip değilsen, gelişip aynı niteliklere sahip olmak için yap bunu.” Platon, *Symposion*, (Şölen), s. 37; “Şayet şans eseri buralara yabancı olsaydım, büyüdüğüm yerin ağızıyla, tarzıyla konuşsaydım, belki beni hoş görürdünüz” Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 35; “Her kim aksini söylerse ya yalan söylüyordur ya da beni zan altında bırakmaktır niyeti.” Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 43; “Bu meseleleri kurcalayacak olursanız karşınıza bunlardan başkası çıkmayacak.” Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 53; “Prodikosun dediğine göre bu mesele üzerine hiç eksiksiz bilgi edindiren elli drakhmelik dersini dinlemiş olsaydım, senin de adların doğruluğu üzerine hakikatin nasıl olduğunu öğrenmene hiçbir engel olmazdı” Platon, *Kratylos*, s. 10; “Kesmenin ve kesilmenin tabii tarzına uygun olarak ve bu iş için yaradılmış bir şeyle kesmek istersek, bu işi başaracak ve doğru olarak yapacağız.” Platon, *Kratylos*, s. 16.

## I.II. Aristoteles ve Sonrası Şartlı Düşünme Biçimi

Sofistler ve Platon’la birlikte net bir düşünme biçimi olarak ortaya çıkan şartlı yapılar, Aristoteles’le mantığa dâhil olmuş, ancak günümüzdeki şekliyle formunun önemli bir kısmını Peripatetikler ve Stoalılarla birlikte kazanmıştır. Menşei<sup>49</sup> Peripatetikler ve Stoalılara atfedilen ve onlar tarafından aktif olarak kullanılan şartlı önerme kalıpları, bu görüşü savunanlara göre şartlı yapı sisteminin oluşmasını sağlamıştır. Bu oluşum ve sonrasındaki gelişim süreciyle ağırlıklı olarak ilgilenenler ise şartlı kıyasları bileşik kıyaslar içerisine konumlandıran<sup>50</sup> Batılı mantıkçılar olmuştur, denilebilir. Onları bu fikre iten temel sebep; bahsi geçen kalıpların Aristoteles’ten önce de kullanılıyor olduğu gerçeğidir.

Anthony Specia’ya göre günümüzde kullanılan ve kalıplaşmış bir bütün olarak ifade edilen kıyas ve önerme çeşitlerinden tümünü, mantığın kurucusu Aristoteles’e atfetmek, yani tüm kıyas çeşitlerini onun keşfettiğine inanmak tarihi bir yanılıştır. Aristoteles mantığı sistemleştiren kişi olarak kabul edilebilir olmasına rağmen, ondan önce de söz konusu kıyas formları birebir aynı olmamak kaydıyla kullanılmış ve bu formların ayrımları gözetilmiştir. Ona göre şartlı kıyas, Aristoteles’ten önce kullanılan kıyas çeşitlerindendir.<sup>51</sup>

Tarihsel gelişim süreci incelendiğinde, Aristoteles’in ölümünün ardından (M.Ö. 322) Lyceum’un başına geçen halefi ve eserlerinin varisi Theophrastus (M.Ö. 370-287) ölümüne kadar 35 yıl süreyle Lyceum’a başkanlık yapmıştır. Sonrasında ise onun öğrencisi Neleus’un Aristoteles’in eserlerine sahip çıkmış olduğu, ancak daha sonraki dönemlerde felsefeye olan ilginin azalması sebebiyle, eserlerin tamamının günümüze ulaşmadığı savunulmaktadır. Bu durum Aristoteles’in tanımlamadığı, ancak kullandığı şartlı kıyaslara ait bilgilerin günümüze ulaşmayan eserler arasında olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Specia’ya göre ise Aristoteles’in eserlerinin tamamının korunamadığı kabul edilse dahi, bu eserlerde tam anlamıyla var olmayanların Aristoteles’e atfedilmesi ve var olanların da tamamıyla özgün olarak ona ait olduğunun

<sup>49</sup> Burada “menşei”den kasıt, sistemli olarak şartlı yapılar ismi altında kullanılabilir bir dil bilimsel yapı haline getirilmesidir.

<sup>50</sup> Halil İmamoğlu, “Akıl Yürütme (İstidlal)”, *Mantık El Kitabı* İçinde, Grafiker Yay., Ankara, 2016, s. 201.

<sup>51</sup> Anthony Specia, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, s. 1.

iddia edilmesi doğru olamayabilir.<sup>52</sup> Bunun sebebi ise yukarıda bahsedildiği gibi şartlı kıyaslar başta olmak üzere diğer kıyas çeşitlerinin Aristoteles öncesi dönemlere ait metinlerde kullanılmasıdır. Ancak şartlı yapılarla ilgili olarak tafsilatlı açıklamalar yapmayan Aristoteles'in, konuyla ilgili hiçbir bilgi vermediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Buna ek olarak, Aristoteles'ten önce yazılmış, günümüze ulaşan eserlerde, bazı kıyas çeşitlerinin birçok tartışmada kullanıldığı, bu kıyaslardan yararlanılarak çeşitli eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü bilinmektedir. Elbette burada kıyas formlarının Aristoteles'in sistemli hale getirdiği şekliyle, form bakımından geçerliliğin ön planda olduğu kıyas çeşitlerinden söz edilmemektedir. Spec'a'nın iddiasına göre, akıl yürütmenin formunda doğrudan şart anlamı taşımayan bağların kullanılması, anlamsal açıdan şartlı akıl yürütme manası ifade eden söylemlerin de şartlı kıyas ismini taşıyabileceği yönündedir.<sup>53</sup>

Aristoteles'in kıyas anlayışını kavrayabilmek, onun epistemoloji görüşünü bilmeyi gerektirmektedir. Çünkü kıyasta amaç, bilinenden hareketle bilinmeyi bilinir kılmaktır. Ona göre mantık, insanı doğru bilgiye götüren bir araçtır. O, mantığı bilgi temelini üzerine kurarak bu konuyla doğrudan ilgilenmiştir. Onun kıyasında, mantığın her bölümü gibi doğru bilginin elde edilmesi amaçlanır. Bilginin gerekliliğinin önemini, mantığın temelini oluşturan tasavvurat için, onun malzemesi olan kavramlara dolayısıyla bilgilere ihtiyaç duyduğunu ifade ederek vurgulamıştır. Ona göre duyu organlarıyla elde edilen veriler, zihindeki kavramlarla bir araya gelerek bilgiyi oluşturur. Bu işlemlerin neticesinde, dilin ögesi olarak kavramlar ve tanımlar ortaya çıkmaktadır.<sup>54</sup> Aristoteles'e göre mantık, hangi bilim dalı olursa olsun, kişiyi doğru bilgiye ulaştıracak genel bir yöntemdir. Kavramlar Aristoteles'in varmak istediği temel nokta olan kıyasları oluşturan önermelerin yapı taşlarıdır. Dolayısıyla kavram olmaksızın önerme, önerme olmaksızın da kıyas düşünülemeyeceği için, kavram ve önermeler klasik mantık açısından kıyas kadar önemlidir.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Anthony Spec'a, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, s. 1-2.

<sup>53</sup> Anthony Spec'a, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, s. 2.

<sup>54</sup> Aristotle, *On Interpretation, The Basic Works of Aristotle* içinde, ss. 40-43; Aristoteles, *Yorum Üzerine*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 2002, ss. 8-13.

<sup>55</sup> Aristocu anlayışa göre kavramlar önermelerden öncedir. Ancak Stoalılara göre önce gelen önermelerdir. Bahsi geçen tartışma hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Elis Yay., Ankara, 2003, ss. 114-120.

Aristoteles duyu ve deney vasıtasıyla elde edilen bilgi görüşüyle empirist (deneyci) bir yaklaşım sergilemiştir. Bu durum onun kesin bilgi elde etmek için zorunlu gördüğü tümdengelimci desteklemektedir. Ona göre zihin bilgiye ulaşma yetisine sahiptir. Bu aşamada ise duyu organları faaliyete geçer. Doğru bilgiye kavramlarla varılır, ancak bu noktada faydalı olabilecek kavramlar tikel kavramlar olamaz. Çünkü ona göre hakiki bilgi, durumlara göre değişiklik göstermeyen tümel önermelerle kurulur.<sup>56</sup> Bu değişmeyen gerçekler ise formlarda bulunur. Ancak duyulur verileri işleyen ve onları düzene koyan akıl yetisidir. Duyularla elde edilen algılar aktif akıl tarafından işlenir ve düzenlenir. Bu düzenleme sisteminin merkezinde akıl yürütmeler yani kıyaslar devreye girer. Tüm bu zihinsel işlemlerin sonucunda ortaya çıkan şeye ise bilgi denir. Gerçek bilgi, kaynağı duyu verilerinde olan, zihinle kavranılıp anlamlı hale getirilen bir bilgidir. Ancak herhangi bir duyu verisinin bilgi olduğunu ifade edebilmek, temelde kavramlara, kavramlar aracılığıyla önermelere dayanır. Söz konusu bilgilerden yenilerine ulaşmak ise kuşkusuz doğru formda bir kıyas kurmayı gerekli kılar. Aristoteles'e göre duyular insanı yanıltmaz. Her çeşit yanlış duyu verilerinin zihinde yanlış ilişkilendirilmesinden kaynaklanır.<sup>57</sup>

Kıyasın Aristoteles için önemini vurgulayan bir başka nokta, onun bilginin elde edilmesi hakkındaki görüşleriyle örtüşmektedir. Aristoteles'e göre bilimsel bilgi, salt duyularla elde edilemez, bu noktada aklın faaliyeti daha üstündür.<sup>58</sup> Çünkü akıl vasıtasıyla bilgiler doğru şekilde ifade edilir. Bu ifade işlemi esnasında dil, zorunlu olarak kavramları kullanır ve zihin zorunlu olarak kavramlardan oluşmuş önermeler ve bu önermeler arasında kurulan bağlarla kıyas yapar. Bu durumda bir akıl yürütme olan kıyas vasıtasıyla elde edilen bilgilerden diğerlerine ulaşma imkânı doğmaktadır. Böylelikle tüm bilimlerin temel amacı olan bilgi elde etme gayesi gerçekleşmiş olur ki, bu faaliyetin yani kıyasın, bilimlerde zorunlu olarak kullanıldığı açık bir şekilde kavranabilmektedir. Tüm bu gerekçelerle Aristoteles'in eserlerinde ele aldığı kıyas çeşitlerinin mantık sisteminin merkezinde olması olağan görünmektedir. Bu kıyas çeşitlerinden biri de çalışmamızın ana konusu olan şartlı kıyaslardır.

<sup>56</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 134-135; G. Skirbekk, N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2011, s. 97; Nesrin Kale, *Felsefiyat*, Pegem Akademi Yay., Ankara, 2009, s. 38.

<sup>57</sup> Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yay., 5. Baskı, Konya, 2010, s. 226-227.

<sup>58</sup> Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi*, Doruk Yay., İstanbul, 2010, ss. 89-103.

Aristoteles *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler* ve *Topikler*'de yer verdiği hipotetik/şartlı kıyas ve onu oluşturan şartlı önermelerin tanımını net bir şekilde yapmamış olmasına rağmen, kıyasların çoğunluğunun koşullu olarak tanımlanabileceğini belirtmiştir. Bunların araştırılarak tespit edilmesinin gerekliliğine yapılan vurgu ise konu açısından önem arz etmektedir.<sup>59</sup> Çünkü söz konusu ifadeler irdelendiğinde, şartlı anlatımların tüm kıyas çeşitleri açısından değerli olduğu anlaşılmaktadır. Koşul/şart bağları iki durumu birbirine bağlamanın yoludur ve elde edilmesi istenen sonucun kesinliği noktasında tartışmaya yer bırakmayacak kadar sınırlıdır. Aristoteles'e göre, içinde şart barındıran kıyaslarda onları şartlı olarak belirleyici kılan şey bir çeşit *önceden kabulün* varlığıdır. Bu önceden kabul yahut sınırlamayla şartlı kıyas çeşitlerinin (bitişik ve ayrık şartlı kıyas) formları rahatlıkla açıklanabilmektedir. Çünkü her iki tür şartlı kıyasta ve onların olumsuzlanmış hallerinde, bir ön kabul/ön kayıt yahut sınırlayıcı ifadenin var olması zorunludur. Zaten şartlı kıyası temelde diğer kıyas çeşitlerinden ayıran da budur. Önceden ifade edilen kayıtlama ile birlikte elde edilen sonucun, söz konusu sınırlar içerisinde yanlış olma ihtimali olmadığı için kendi şartları dâhilinde şartlı kıyasların kesin bilgi ifade ettiği söylenebilir.

Şartlı kıyasın kökeni hakkındaki en temel iddia, Aristoteles şarihlerinden Alexander (Ö. M.Ö. 200)'a ulaşan ve şartlı kıyasları içeren herhangi bir metnin var olmama nedeninin, Aristoteles'in konuya yer vermemesi değil, bu konu hakkında yazdığı metinlerin tahribata uğraması sonucunda onlara ulaşmanın imkânsız hale gelmesidir.<sup>60</sup> Ancak bu iddianın doğrulanabilmesi birbirini çürüten ve destekleyen iddiaların varlığı sebebiyle mümkün değildir. Aristoteles şarihleri için sonraki dönemlerde onun sistemleştirdiği kıyas kuramı üzerine, şartlı kıyasları dâhil etmek çok da zor olmasa gerektir. Çünkü Aristoteles'in her ne kadar bölümlere ayrılmış bir şartlı kıyas teorisi bırakmadığı ifade edilse bile, şartlı kıyasın ve önermenin formuna örnek olabilecek misallerle konuya değindiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

“Tümelin bir tümelde olduğu *ya da* olmadığı öne sürülürse, karşıt önermeler olur...Başka bir şey *ya da* aynı şey başka bir şeyden ayrılırsa, bunlar karşı

<sup>59</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1989, s. 88-90.

<sup>60</sup> Anthony Speca, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, s. 1-2.

olmaz, bir başka şey olur...Ama iki şeyin tek adı olup, bunlar tek bir şey olmuyorsa, evetleme tam bir evetleme değildir...Yarın olacaksa yarın olacaktır...Bir nesnenin olmaması olanaksızsa, onun olması zorunlu olur.”<sup>61</sup>

Aristoteles’in mantık sisteminin kayda geçirildiği *Organon* külliyyatının tamamında ve diğer eserlerinde şartlı yapılara çok sayıda örnek bulunabilir. Biz metin içerisinde örnek teşkil etmesi açısından sınırlı sayıda önermeye yer vermeyi uygun bulduk. Örneklerden yola çıkarak Aristoteles’in herhangi bir ikna amacı taşımaksızın ifadelerinin kesinliğini belirtmek amaçlı şartlı yapılar kullandığı söylenebilir. Zira bahsi geçen örneklerin tamamı, Aristoteles’in akıl ilkeleriyle tahlil edilebileceği gibi, tartışılabilir nitelikte görünmemektedir.

Aristoteles’in mantık görüşlerinin sistematik halde ele alınmaya başlandığı dönemin Peripatetiklerle başlayıp Stoacılarla devam ettiğini ifade etmek, mantık tarihi açısından yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla, özellikle şartlı kıyaslar gibi Aristoteles tarafından detaylı bir şekilde açıklanmayan, ancak mantığın temel konularından olan bazı bölümlerin günümüzdeki haliyle anlaşılması için bu dönemlere dikkat çekmek bir zorunluluktur. Söz konusu dönemlerde şartlı kıyas anlayışı şekillenmiş ve Theophrastus<sup>62</sup> (M.Ö. 370-287), Afrodisialı Alexander ve Boethius (480-524) gibi bazı Aristoteles şarihleri tarafından konuyla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Bu dönemde ilk kez şartlar arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışan Boethius’a ‘hipotetik anlamlandırmanın

<sup>61</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, ss. 15-21; Aristotle, *On Interpretation, The Basic Works of Aristotle* İçinde, ss. 43-47; Aristoteles’in farklı eserlerindeki şartlı yapılara örnekler için bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2014, ss. 41-45; Aristotle, *Categories, The Basic Works of Aristotle* İçinde, s. 19-20; Aristoteles, *İkinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1989, s. 67; Aristotle, *Posterior Analytics, The Basic Works of Aristotle* İçinde, s. 151; “Kanat kuşun kanadı diye alınmışsa ‘kanadın kuşu’ diye evirme olamaz” Aristoteles, *Kategoriler*, s. 41; Aristotle, *Categories, The Basic Works of Aristotle* İçinde, s. 18-19; “Kanatlı kanatlının, dümenenden dümenlinin gelmesi gibi, ilk terimlerden gelen adlar evriklerine konursa, adı olmayanlara en kolay bu biçimde ad bulunabilir” Aristoteles, *Kategoriler*, s. 43; Aristotle, *Categories, The Basic Works of Aristotle* İçinde, s. 19; “Nitekim köle ‘insanın kölesi’ kanat ‘kuşun kanadı’ diye alınmışsa, insanın ‘efendi olmak’ niteliği kaldırıldığında artık ‘köle’ insan için söylenmeyecektir.” Aristoteles, *Kategoriler*, s. 45; Aristotle, *Categories, The Basic Works of Aristotle* İçinde, s. 20; “Üçgen en şumullü bir terim ise üçgenin bir tek ve aynı kavramı varsa başka deyimle yalnız homonimi yoluyla üçgen denilmemişse ve iki dik açıya eşitlik her üçgene aitse, açılarının böyle olması üçgenin ikizkenar olması yönünden değil, ikizkenarın üçgen olması yönündendir.” Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 68; Aristotle, *Posterior Analytics, The Basic Works of Aristotle* İçinde, s. 151.

<sup>62</sup> Aristoteles şarihlerinden Theophrastus’un günümüze ulaşan ve içerisinde şartlı yapı barındıran önermesi ise şudur: “Kykeon karıştırılmazsa ayrışır.” Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 287.

keşfedicisi' denmiştir.<sup>63</sup> Ancak onun bu konudaki eserinin günümüze ulaşmaması sebebiyle, konuya ilişkin bilgiler elde edilememektedir.

Kıyas içerisindeki önermelerden en az birinin şartlı olmasının, kıyası şartlı hale dönüştüreceği yönündeki günümüz mantığı açısından son derece basit görünen bilginin, ilk kez ifade edildiği dönem, Peripatetiklere rastlamaktadır.<sup>64</sup> Bu durumda, kıyasın tek bir önermesinin şartlı olması, şartlı kıyas formu için geçerli çıkarım yapabilmeyi mümkün kılmaktadır. Bu şartlı yapı, Stoacılar tarafından daha da geliştirilerek, günümüz mantığında şartlı kıyasın var olan şeklinin belirlenmesine katkı sağlamıştır. Yani, Antikçağ'dan itibaren bir düşünme biçimi olarak kullanılan şartlı yapıların, Stoacılarla birlikte Aristoteles kaynaklı olarak formu tayin edilmiştir.

Diğer taraftan Stoacıların kıyasın doğruluk değeriyle ilgili olarak, doğru öncüllerden yanlış çıkarım yapılamayacağı, yanlış öncüllerden ise doğru sonuç çıkabileceği yönündeki görüşlerinde Aristoteles'ten etkilenmişlerdir. Ancak burada yanlış öncüllerden doğru çıkarımın yapılabilmesi, öncüllerden bağımsız genel bir doğruluk değerine ulaşılabilme ihtimalindendir. Yani şartları ve sınırları değişmiş bir akıl yürütme için başka bir akıl yürütme sonucunun doğru olabileceği kast edilmektedir. Bunun *Organon*'dan çıkarılan kıyas teorisiyle ilk bakışta çeliştiği düşünülebilir. Öncüllerden bağımsız olarak düşünülmesi gerektiği yönündeki vurgunun amacı, bu yanlış anlamayı gidermektir. Çünkü Stoacıların genel kıyas anlayışı incelendiğinde görülecektir ki, sonucun nedene tekabül etmediği, doğrudan varlığa ya da gerçekliğe tekabül ettiği savunulmaktadır. Ancak formelleşen mantıkla birlikte yanlış öncüllerden doğru sonuç çıkmayacağı yönündeki düşünce kabul görmüştür. Söz konusu sonuç tesadüfi bir şekilde doğru gözükmüş olsa bile, kuralların göz önünde bulundurulmaması sebebiyle bunun doğru bir akıl yürütme olmadığı belirtilmiştir.<sup>65</sup> Dikkat edilmesi gereken bir başka nokta ise, Aristoteles'te ispatçı kıyaslar, yani burhan bağlamında ele alınan hipotetik kıyasların, şarihler dönemiyle birlikte müstakil bir kıyas türü olarak kabul görmeye başlamasıdır. Çünkü Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de hipotetik kıyası

<sup>63</sup> Anthony Dumitriu, *History of Logic*, Vol. I, Abacus Press, 1977, s. 211.

<sup>64</sup> Jonathan Barnes, *Logical Matters: Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford University Press, 2012, s. 417-418.

<sup>65</sup> Anthony Dumitriu, *History of Logic*, Vol. I, ss. 202-212.

ispatçı kıyas için bir güçlendirme metodu olarak kullandığı ve onu bağımsız bir kıyas çeşidi olarak ele alıp tanımlamadığı açıktır.<sup>66</sup>

Sonraki dönemlerle birlikte ayrıca ele alınan şartlı kıyaslar, bu detaylandırma vasıtasıyla işlevsellik kazanmış ve özellikle diyalektik ve retorik için büyük bir öneme sahip olmuştur. Dilin incelikleri ve iknanın önemli olduğu diyalektik ve retorikte kullanılan argümanlar için şart bağları, durumları birbirine bağlayarak tek bir hüküm çıkarmayı mümkün kılmaları sebebiyle sıklıkla kullanılmıştır. Ne var ki, burada kesin bilgi arayışında olan Aristoteles'in kıyas tercihinin yüklemli basit olanlardan yana kullanmış olduğu ve dolayısıyla kendi bilgi felsefesine uygun olarak şartlı yapılara çok fazla yer vermediği ve hatta Sofistleri bu bağlamda eleştirdiği unutulmamalıdır.

Bilgi elde etmede verileri geliştiren ve sonraki dönemlerde söz konusu mevzu ile ilgili kilit rolü üstlenen Stoalılardır. Mantığın günümüze geliş süreci değerlendirilmeye çalışıldığında, Stoalılar göz ardı edilirse, Aristoteles mantığı ile günümüz mantığı arasında bazı boşluklar bulunmaktadır. Çünkü Stoalılar Aristoteles mantığı ile günümüz mantığı arasında önemli bir köprü kurmuşlar ve mantığın günümüzdeki şekliyle sistemleşmesinde kurucu rolü üstlenmişlerdir. Üstelik bu tamamlama işlemi esnasında, klasik mantık olarak isimlendirilen pratik alanın haricinde, söz konusu ilmin felsefi alt yapısıyla da ilgilenmişler, dolayısıyla Aristoteles sonrası dönemde onun şarihlerinin büyük çoğunluğunun haklı gerekçelerle alet olarak niteledikleri mantığı, ilim boyutuna taşıyabilmek için çaba harcamışlardır.

Stoalılara göre, kıyasın kurallarının belirlenmesi oldukça yararlıdır. Çünkü bu kurallar kesin bilgiyi elde etme yolunda kanıtlama kurallarını göstermenin yanı sıra, sağlam bir kavrayışın gelişmesine yardımcı olur. Sağlam bir kavrayışın var olabilmesi için diyalektik bilmenin zorunluluğuna dikkat çeken Stoalılara göre bilgi, ancak bu sağlam kavrayışla elde edilebilir. Zihnin doğru ile yanlış ayırt edebilmesi ve bu amaçla sorular sorup yanıtlayabilmesi işlemi olan diyalektik olmaksızın, kişilerin düzensizlik ve düşüncesizliğe düşmeleri olağan bir durumdur. Diyalektik metodun içinde anlamı güçlendirme amaçlı olarak sıklıkla şartlı ifadeler kullanan Stoalılarda, asıl şart bağı “eğer/if”tir. Bu bağ ikinci bölümün, birinciye izlemesini gerekli kılar ve muhatabı “mademki” bağıyla kurulan bir sonuç önermesine yönlendirir. Ayrıca Stoalılara göre,

---

<sup>66</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 89.

şartlı önermeler muhatapları onaylamaya yahut reddetmeye yönlendirdiği için, bu öncüllerle kurulan kıyaslarda, önermeyi kuran kadar muhatap da aktiftir.<sup>67</sup>

Aristoteles ve Stoalıların genel felsefî anlayışlarına bakıldığında, her iki sistemin de deneyimcilik üzerine kurulduğu söylenebilir. Ancak bu ortak çıkış noktası, yer yer farklılıklar göstermektedir. Aristoteles'in duyuları güçlü araçlar olarak betimlediği hiyerarşik bir sistemi olduğu açıktır.<sup>68</sup> Stoalılarda ise deneyimcilik insan ve dünyanın birbirlerini kapsayan ve gerektiren işleyişlerinin tecrübelerini ihtiva etmektedir.<sup>69</sup> Temel anlayışlarının merkezindeki söz konusu önemli fark, felsefe açısından doğru-yanlış tartışmalarına girilmeksizin, birer değer ve gelişim olarak kabul edilmelidir. Aksi takdirde Stoa mantığı, felsefesindeki farklılıklar olmaksızın Aristoteles mantığının kuru bir tekrarı olmaktan ileriye gidemezdi. Ancak Aristoteles'in mantığa genel yaklaşımını anlayabilmenin yolu, kuşkusuz onun kıyas sistemini anlamaktan geçtiği gibi, Stoalılar için de durum bundan farklı değildir. Stoalıların eksiltilmiş kıyas ve önerme anlayışları hakkında bilgi veren bazı örnekler şunlardır:

“Kölemi cezalandırmazsam gittikçe küstah olur...*Eğer* çocuklarının, karının, dostlarının ebediyen yaşamasını istiyorsan, sen delisin...*Eğer* yenmesi senin elinde olmayan bir savaşa girmezsen, yenilmezsin...Şayet bir gün birine yaranmak için harici eşyaya bağlanırsan bil ki seviyenden düşmüşsündür.”<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, ss. 318-326.

<sup>68</sup> Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2014, s. 423-424; Aristotle, *Metaphysics, The Basic Works of Aristotle* içinde, s. 837-838.

<sup>69</sup> Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, Çev. Medar Atıcı, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2010, s. 39.

<sup>70</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Burhan Toprak, MEB Yay., İstanbul, 1989, ss. 22-26. “Bir iş yapacağın zaman yapacağın işin ne olduğunu iyice düşün. Hamama gideceksen, hamamlardaki adetleri, insanların birbirlerini su ile ıslattıklarını, itip kaktıklarını, küfür ettiklerini ve bu muhitte hırsızlığın tabii bir hal olduğunu düşün. *Eğer* önceden kendi kendine ‘Yıkanacağım, fakat aynı zamanda varlığımın hakiki nimeti olan hürriyetimi, istiklalimi muhafaza edeceğim.’ dersen o zaman yapmak istediğini daha emniyetle yaparsın. Başına gelecek her iş için bu böyledir. Zira bu usul sayesinde yıkanmana herhangi bir şey engel olursa cevabın hazırdır: ‘Ben sadece yıkanmak istemiyordum. Fakat aynı zamanda hürriyet ve istiklalimi de muhafaza etmek niyetindeydim. *Eğer* kızmış olsaydım onları muhafaza edemezdim.’ diyebilirsin.”; Stoalılar tarafından kullanılmış bitişik ve ayrık şartlı yapıların örnekleri için bkz. Seneca, *Tanrısal Öngörü*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2007, ss. 53-59; “*Eğer* alkışlar içinde yaşlanıyorsan, *eğer* zapt olunmaz ve bütün insanların yüreğini sana bağlayan bir sevgi sürekli peşinden geliyorsa, rezalete, kötü şöhrete ve toplumun nefretine karşı ne ölçüde bir dayanıklılığın var, nereden bileyim?” Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s. 53; “Kendine kederlenmeyi yasaklamış olsaydın, ancak o zaman dikkatimi çekerdin...Herhangi bir insanın esirgendiğini düşünürsen, yanılırsın” Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s. 55. “Şu yoksul ama yoksulluğundan ötürü sapasağlam olan halkların ne çileler çektiğini düşünecek olursan, işte ancak o zaman zorlukların bizi nasıl güçlendirdiğini anlarsın.” Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s. 59.

Yukarıda örnekleri verilen Epiktetos’a (55-135) ait bu cümlelerin tamamında sonuç bir şarta bağlıdır. Ağırlıklı olarak kullanılan şart bağı, Platon’da olduğu gibi “ise”dir. Bu cümleler şartlı önerme formlarının kurallarına uygun oldukları için kıyasa dönüştürülmeleri oldukça kolaydır.

*Eğer yenmesi senin elinde olmayan bir savaşa girmezsen, yenilmezsin. Yenmesi senin elinde olmayan bir savaşa girmedin. O halde yenilmezsin.*

Ayrık şartlı kıyasın önbileşeni onaylama formuna göre düzenlenmiş olan bu kıyasın, önbileşeni onaylamama, ardbileşeni onaylama ve ardbileşeni onaylamama şeklindeki yapılarda kurulması mümkündür.<sup>71</sup> Epiktetos’un kullandığı söz konusu şartlı önermelerdeki bir diğer husus ise verilen tek bir şartlı ifadeden zihnin olumlu ve olumsuz sonuçları kendiliğinden çıkarıyor olmasıdır. Yani bu önermeye muhatap olan kimse, önermenin her iki kısmından hangisini kabul ya da reddederse sonucun nasıl şekilleneceğini anlamaktadır. Dolayısıyla zihin burada örtülü bir kıyası, formu düzgün tek bir önerme vasıtasıyla yapabilmektedir. Diyalektik ve retorikte şartlı ifadelerin sıklıkla kullanılma sebeplerinden biri bu olabilir. Çünkü ikna ve hitabetin merkezde olduğu her iki uygulama alanı için zihni kabule/redde veya zorunlu bir sonuca ulaştırmak asıldır.

Aristoteles tarafından şartlı/hipotetik kıyas, kısmi örneklerinin ifadesi dışında neredeyse ele alınmamıştır. Daha önce değinildiği gibi, günümüz klasik mantık sınıflamasında oluşturulan ve genel olarak kıyas sisteminin, özel olarak şartlı kıyas yapılarının ilk kez detaylı şekilde ele alınması Peripatetiklerle birlikte başlamış olsa da, geliştirilmiş hali Stoalılar dönemine rastlamaktadır. Stoa mantığına göre bazı akıl yürütmeler bir şart ve bir sonuçla oluşturulur ki burada şarttan doğan şeye sonuç denir. Şart ve şartın çelişigi büyük önermeye karşıt sonuç elde edilmesini sağladığı gibi ayrışmalar (ayrık şartlı ifadeler) ve onların terimlerinden de diğer terimin çelişigine ulaşılır. Ayrışma ve onların çelişiginden ise geriye kalan terimler elde edilir. Stoalıların formel anlamda kurdukları şartlı kıyas ve önermelerin sureti ve örnekleri şu şekildedir:

“Bunların hepsi aynı görüşü paylaşmışsa ya da içlerinden en az biri doğruların ne olduğunu keşfetmişse, işte ancak o zaman ben Academiacıların hadlerini

<sup>71</sup> Bunlardan geçersiz olan önbileşeni onaylamama ve ardbileşeni onaylama formları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, Elis Yay., Ankara, 2011, ss. 78-81.

bilmediklerini düşüneceğim.”<sup>72</sup> “İnsan biçimi tüm canlıların biçimlerinden üstünse, öte yandan Tanrı da canlıysa, Tanrı elbette bütün biçimlerin en güzeli olan insan biçiminde olacaktı.”<sup>73</sup>

Yukarıdaki örneklerde kullanılmış olan iç içe geçmiş bitişik şartlı yapılar Stoalı filozoflar tarafından kendi fikirlerine dayanak oluşturmak amaçlı kullanıldığı gibi, bazı ön kabullerin zorunlu olarak ulaştırdığı sonucu da kendiliğinden açığa çıkarmıştır. Örnek üzerinden bunu açıklamak gerekirse, insan biçiminin tüm canlılar arasındaki üstünlüğünün ve Tanrı’nın da canlı olduğunun biliniyor olması sebebiyle, Tanrı’ya bir biçim atfetmek gerektiğinde, bu biçimin tartışmasız olarak en üst biçime, yani insana yakın olması gerektiği kabul edilmelidir. Görüldüğü gibi şartlı yapının kullanılması varılmak istenen neticenin, öncesinde verilen kabullerle birlikte, sebep-sonuç ilişkisi kurularak kolaylıkla elde edilmesini sağlamıştır. Ancak bu ifadelerden yapısal olarak ayırık ya da bitişik şartlı ifadelerin doğruluğuyla geçerliliği arasında herhangi bir ayrımın olamayacağı anlaşılmamalıdır. Çünkü tüm kıyas formlarında olduğu gibi şekilsel açıdan doğru olan bir kıyasın, aynı zamanda geçerli olma zorunluluğu yoktur. Yani biçimdeki ve içerikteki geçerliliğin farkı, kıyasın doğruluk-geçerlilik bağlamında aynı değere sahip olmasını gerektirmez.

Felsefe tarihçileri tarafından erken, orta ve geç dönem Stoası olarak bölümlere ayrılmış Stoa tarihi, mantık anlayışları bakımından bazı farklılıklar arz etmektedir. Söz konusu farklılıklardan bazılarını, araştırma konumuz olan şartlı kıyas sistemleri oluşturmaktadır. Yunanca’da şart bağı olan “*or*” erken Stoalılar tarafından temelde disjunktif (ayırık) anlamı gözetilerek ele alınmıştır. Erken Stoalıların şartlı kıyas anlayışlarını özel kılan da ayırık şartlı ifadeleri asıl kabul edip, diğer şartlı ifade oluşumlarının çıkış noktası olarak disjunktifleri, yani ayırıkları, temel almalarıdır. Aristoteles’in “şartlı” ifadesini kullanmamış ve yine bu bağlamda “bitişik-ayırık” ayrımı

<sup>72</sup> Cicero, *Tanrıların Doğası*, Çev. Çiğdem Menzilioğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s. 49.

<sup>73</sup> Cicero, *Tanrıların Doğası*, s. 85; Daha fazla örnek için bkz. Seneca, *Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine*, Çev. Bedia Demiriş, Doğu-Batı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2015, ss. 31-57; “Bu iyiliğe doğuştan sahip olmasaydın da bir an için sahip olsaydın bu zor olurdu” Seneca, *Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine*, s. 31. “Bir kimse sessizlik ve huzur istiyorsa, barışı seven ve ellerine hâkim olan bir erdemi kendi karakterine uygun bulmuş demektir” Seneca, *Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine*, s. 33; “Sen devletin ruhuysan, devlet de senin bedeninse, hoşgörünün ne kadar gerekli olduğunu anlıyorsun.” Seneca, *Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine*, s. 35; “Evcilleştirmede usta bir sahip gene de aralıksız kamçı darbeleriyle atını ürkütmez, zira onu okşayan dokunuşlarla nazikçe sıvazlamazsan, korkak ve inatçı olur.” Seneca, *Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine*, s. 57.

yapmamış olması, şartlı kıyas sisteminin sonraki dönemlerde oluşturulmasında bir zorunluluk ortaya çıkarmıştır. İşte bu sistemin ilk ve en detaylı şekli Stoalılar dönemine isabet etmektedir. Günümüzde herhangi bir formsal değişiklik kazanmamış olan ayrık şartlı kıyaslar, Stoalılarda tek birinin doğru olabildiği, kıyasta zikredilen diğer ihtimallerin ise bu doğrulukla çatıştığı ifade bütünlerinden elde edilmeye çalışılan sonuçlara işaret eder. Başka bir deyişle, ayrık şartlı kıyaslarda var olan hükümlerin tamamının doğruluğu ve tamamının yanlışlığı kıyas sıhhati açısından olanaksızdır. Basitçe bu şekilde ifade edilebilecek olan ayrık şartlı kıyas anlayışını tam olarak kavrayabilmek ise Stoalıların sahip oldukları doğruluk kriterlerini ve zihinsel çatışmaları bilmeyi gerektirir.<sup>74</sup> Günümüze az sayıda Stoa dönemine ait kaynağın ulaşması, şartlı kıyaslar konusunda söz konusu geliştirme çabalarının Stoalılar tarafından yapılmadığına dair bazı iddiaların da ortaya atılmasına sebep olmuştur. Bu iddialarda formun öncelik kazanması yani yapıların formalize edilmesi, gramatik konumlamaların olmaması gibi çıkış noktaları mevcuttur. Burada yapıların formalize edilmesinden kasıt ise konunun Aristoteles'ten sonra en sistemli haline getirilmiş olmasıdır. Ayrık şartlı önermeler için gösterilebilecek Stoa dönemine ait bazı örnekler ise şunlardır:

“İster istemez *ya* onları örnek tutarsın sen de, *ya da* nefret edersin onlardan...Kendin için öğrendiysen emeğin boşa gitmedi ki...Apathia'yı hemen bir tek sözcükle çevirip de impatientia deyiverirsek ikircikli bir anlama düşmekten kurtaramayız.”<sup>75</sup> Kimini *ya* başkasının parası *ya da* kendininki işkence içinde bırakmaktadır.”<sup>76</sup>

Stoik mantık geçerlilik tartışmalarının mantığı olduğu için kıyas ve akıl yürütme kuralları Stoalılar için büyük öneme sahiptir. Ancak buradaki geçerlilikten tamamen formu önemseyen bir şekilsel geçerlilik anlaşılmamalıdır. Aksine Stoalıların geçerlilik anlayışları büyük ölçüde akılsal geçerlilik olup, form zaman zaman göz ardı edilebilir

<sup>74</sup> Brad Inwood, *The Cambridge Companion to The Stoics*, Cambridge University Press, New York, 2003, s. 96.

<sup>75</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, Çev. Tükan Uzel, TTK Yay., Ankara, 1992, s. 37-39; Daha fazla örnek için bkz. Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, s. 111, “Razı iseniz dayanmak zorundasınız...Bu şekilde yaparsanız, insanın hem cesarete hem de tedbire aynı anda nasıl sahip olacağını ispat etmiş olursunuz.”; “İnsan her şeyden kuşkulanırsa hiçbir yaşama nedeni kalmaz, hiçbir felaketin sınırı olmaz.” Epiktetos, *Söylevler*, Çev. Yahya Kurtkaya, Şule Yay., İstanbul, 2014, s. 142.

<sup>76</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, s. 111.

niteliktedir. Bunun en net örneklerinden biri de, öncüllerin yer değiştirdiği takdirde, aynı anlam elde edildiği sürece, bunu yapısal bir bozukluk olarak görmemeleridir. Aksine bu durum kıyasın bir nevi sağlaması olarak düşünülmekte ve güvenilirliğiyle ilgili iddiayı güçlendirmektedir. Onlara göre öncüllerin yer değiştirmesi meselesinde aslolan mananın bozulmamasıdır. Manaya etki edecek derecede büyük formsal değişikliklerde ise yapılması gereken zıtlıkların veya çelişikliklerin ele alınarak değişim işleminin yapılmasıdır. Bu Stoa mantığında “görünürde/sahte ayrışma prensibi/durumu zıtlama prensibi” (pseudo-disjunction/ paradiezeugmenon) olarak isimlendirilir. Temel çıkış noktaları geçerlilik olsa da erken Stoalılarda konuyla ilgili kaynak azdır ve bu konu özellikle sonraki dönemler için daha ulaşılabilir.<sup>77</sup> Verilen örneklerden anlaşılacağı üzere modern dönemde tam anlamıyla formel bir nitelik kazanan şartlı kıyas ve şartlı önermelerdeki yapı, Stoahıların kıyas sistemlerinde aslî kabul edilmemektedir.

Şartlı kıyasın kökeni konusundaki bir başka iddiaya göre, Aristoteles’in kıyas sistemini ortaya koyan ilk düşünür olması ve şartlı ifadelerle eserlerinde az da olsa rastlanması sebebiyle şartlı kıyaslar, onun sistemine dâhil edilmiş ancak günümüzdeki tanımlandığı haliyle Peripatetikler ve Stoahılar tarafından formalize edildiği sonraki dönem mantıkçılar tarafından ileri sürülmüştür. Başta ikna ve muhatabı etkileme amacıyla kullanılan şartlı ifadelerin sistemli hale gelmesiyle birlikte bilgi elde etme ve geçerli çıkarım yapma amaçlarını taşıyarak işlevsel hale dönüşmüştür. Özellikle sınırlarının formu gereği önceden belirli olması sebebiyle kesin bilgi verdiği yönündeki iddialarla güçlenen şartlı kıyaslar, aynı gerekçelerle eleştirilmiştir. Söz konusu bilgi değeri tartışmalarına ilerleyen bölümlerde yer verilecektir.

Kısaca denilebilir ki, Aristoteles’e ait kabul edilen mantık sistemi içerisinde kendine çok fazla yer bulamayan şartlı kıyaslar sonraki dönemlerde değer kazanmaya başlamıştır. Aristoteles’ten önce kullanılmış olduğunun kolaylıkla tespit edilebilmesi ise onun, şartlı önermelerin ve kıyasın bulucusu olma ihtimalinin olmadığı anlamına gelebilir. Şartlı yapıların Antikçağ’da bir düşünme biçimiyken, sonraki dönemlerde kazandığı formun tarihsel gelişimine kısaca değinilerek verilen yukarıdaki bilgiler de bu iddianın gerçekliğini ortaya koymaktadır. Ancak bu durum şartlı düşünme biçiminin

---

<sup>77</sup> Brad Inwood, *The Cambridge Companion to The Stoics*, ss. 96-99.

form kazanmış nihai hali değildir. Bahsi geçen yapılar, İslam mantık geleneğinde ele alınmış ve günümüzdeki şeklini, yani kabul görmüş asıl formunu İslam mantıkçıları ve özellikle İbn Sînâ aracılığıyla kazanmıştır.



## I. BÖLÜM

### İBN SÎNÂ VE KIYAS

#### I.I. Kıyasın Tanımı ve Yapısı

Klasik mantığın İslam dünyasına intikali ve gelişimi açısından İbn Sînâ'nın (980-1037) yeri yadsınamayacak kadar temeldedir. Öyle ki, İslam mantık geleneğine katkıda bulunan isimlerin her biri “Şeyhu'r-Reis” ünvanıyla şöhret bulmuş İbn Sînâ'nın<sup>78</sup> yazdıklarını dikkate almak durumunda kalmışlardır. Her ne kadar İbn Sînâ, İbn Rüşd (1126-1198) gibi bazı filozoflar tarafından mantık ilmi açısından Aristoteles'in yolundan sapmış olarak nitelense de, onun etkin bir Aristoteles şarihi olduğu ve mantığı İslam felsefesine dâhil ederek diğer ilimlerle bağını kurduğu bilinmektedir. İbn Rüşd'ün söz konusu ithamlarına<sup>79</sup> rağmen kendisinin, İbn Sînâ'nın ve Fârâbî'nin (870-950) aynı sistemi geliştirmek için çabaladıkları açıktır. Buna göre Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın modern dönem için mantığın üç önemli referansı olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

İnsan aklının noksan olması ve bu noksanlıkların sebep olacağı hatalardan zihnin korunabilmesi için mantığa ihtiyaç hissettiğini ileri süren İbn Sînâ'ya göre, bir alet ilmi olarak mantığın konusu maddeden soyutlanmıştır.<sup>80</sup> Daha açıkçası bir düşünme sanatı olan mantık, kurallarına riayet edildiğinde insan aklını hataya düşmekten muhafaza eder. Ancak hem felsefî araştırma sahası hem de felsefenin diğer kısımları için araç olan mantığın,<sup>81</sup> araç mı yoksa felsefeye ait bir cüz mü olduğu sorusu sonuçsuz ve gereksizdir.<sup>82</sup> Zira mantığın amacı, insanı yanlıştan korumayı sağlayan işaretleri

<sup>78</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, AÜİF Yay., Ankara, 1985, s. 10.

<sup>79</sup> İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik yöntem eleştirisi için bkz. Yaşar Aydın, Oya Şimşek, *İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi*, UÜİF Dergisi, Cilt: 17, Sayı:1, Bursa, 2008, ss. 285-287.

<sup>80</sup> İbrahim Özkılıç, “İbn Sînâ'nın ‘el-Urcuze Fi'l-Mantık’ Adlı Eserinin Tanıtımı”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2006, s. 283.

<sup>81</sup> A. I. Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy*, 72, 1980, ss. 746-764.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *Medhal, Mantığa Giriş*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 8-9; *Mantiku'l-Meşrûkiyyîn ve'l Kasîdetü'l- Müzdevicetü fi'l-Mantık*, Kahire, 1910, s. 5; Şemsettin Günaltay, İbn Sînâ ve Mantık, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ* İçinde, İstanbul, 1937, s. 1-2; Ali Durusoy, *İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları*, Elis Yay., Ankara, 2003, s.190.

vermek<sup>83</sup> olduğuna göre, bu kuralların öğretilmesi ve uygulanması üzerinde durulmalıdır.

Esasında İbn Sînâ'nın gerçekliğin ve iyiliğin bilinmesinde en güvenilir araç olarak mantığı kabul etmesi, onun varlık anlayışıyla ilişkilidir. Zira varlık, akıl tarafından bilinebilen mantıksal bir yapıya sahiptir. Yani varlığın yapısı, insan aklının kavrayışına müsaittir. İnsan aklının varlığı kavrayabilmesi ise mantığın ve kıyasın bilinmesiyle mümkündür. Hatta mantık, zihinle gerçeklik arasındaki bağı kurar. Aynı şekilde iyiliğin bilinmesine vasıta olan mantık, onu ahlaki yetkinliklere ulaştırır. Hakikatin bilgisini elde etmeyi amaçlayan insanın, mantıksal düşünme biçimini ve kıyası kullanmaktan başka çaresi yoktur.<sup>84</sup>

Kendisinden önceki mantıkçılarda olduğu gibi İbn Sînâ, ölçü ilmi olan mantığın merkezine kıyası yerleştirir. Mantıkta kıyas, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin elde edilmesini sağlar. Akıl yürütme işleminde hataya düşme ihtimali fazla olduğu için kıyasın kurallarına riayet edilmelidir. Kıyasın doğru biçimde yapılabilmesi için şeylerin önce tasavvuru sonra bu tasavvurların olumlu ya da olumsuz olarak tasdik edilmesi zorunludur.<sup>85</sup> Yani İbn Sînâ'ya göre eşya, tasavvur edilip tasdiklenmesiyle birlikte ilim kazanılmış olur.<sup>86</sup>

Gelenen bu noktada klasik mantığın metodu olan kıyası tanımlamadan önce, tanımın ne olduğunu ifade etmek anlamlı olacaktır. Bilindiği üzere tanımlar tanımlanan varlığın nitelikleri hakkında bilgi verir. Filozoflar için hakikat ve iyiye vakıf olmayı sağlayan araç konumundaki mantık,<sup>87</sup> bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesiyle ilgili gerekli kaideleri insanlara öğretir.<sup>88</sup> Bunun için de tanımlara ihtiyaç vardır. Çünkü bir şeyin tanımı onun mahiyetine delalet eder.<sup>89</sup> En temel niteliklerin belirtildiği yani tanımlanan şeyi o şey yapan özellik olan yakın ayırım (fasl-ı karib) ve yakın cinsle (cins-i karib) yapılan tanımlar tam tanımken (hadd-i tam), bu özelliğe sahip olmayanlar eksik tanım (hadd-i nakıs), tam betimleme (resm-i tam) ve eksik betimleme (resm-i nakıs)

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 2; *Medhal, Mantığa Giriş*, ss. 8-13.

<sup>84</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 4; *Medhal, Mantığa Giriş*, s. 7; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 250.

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *Medhal, Mantığa Giriş*, s. 8.

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *Medhal, Mantığa Giriş*, s. 11; *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 2.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *Medhal, Mantığa Giriş*, s. 5; Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, s. 63.

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *Medhal, Mantığa Giriş*, s. 11.

<sup>89</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 3-4-16; *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed. Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Baskı, Cilt: İstanbul, 2011, s. 281.

olarak isimlendirilir.<sup>90</sup> Ancak bu tanım çeşitlerinin tamamında ortak özellik, tanımlanan şeye dair bilgi vermeleridir.

Tanım vasıtasıyla dille ifade edilen bu bilgiler kıyas oluşturulurken kullanılır. Çünkü kıyasta da amaç, var olan bilgiler aracılığıyla yenilerini ortaya çıkarmaktır.<sup>91</sup> Burada var olan bilgilerin önemli bir kısmı tanımlar vasıtasıyla ifade edilenlerdir. Dolayısıyla tanım konusu kıyasa kaynaklık etmesi, şeylerin bilgilerine dair birer önerme olmaları sebebiyle kıyas için zemin teşkil etmektedir.

İsimlendirme ve sınıflamalarda bazı farklılıklar olmakla birlikte İslam mantıkçılarında kıyasın tanımı genel itibarla benzerdir. Ancak bazı nüansların olması, kıyasın İslam mantıkçıları tarafından Aristoteles'ten olduğu şekliyle alınmadığının göstergesidir. Örneğin, kıyası, “Öyle bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar.”<sup>92</sup> şeklinde tanımlayan Aristoteles, tümevarım yani istikrayı kıyasa tabi kabul etmekte ve onu “istikrai kıyas” olarak isimlendirmektedir. Kıyasları yetkin ve eksik kıyaslar olarak sınıflandıran Aristoteles’e göre, sonucun gerekliliğinin apaçık bir şekilde öncüllerde bulunduğu kıyaslar “yetkin kıyaslar”, sonucun öncüllerde açıkça zikredilmediği ancak terimlerden çıkarıldığı kıyaslar “eksik kıyaslar” olarak adlandırılmaktadır.<sup>93</sup>

İslam düşünce tarihinde ilk İslam filozofu olarak tanınan Kindî'nin (801-873) mantık metinlerinin büyük kısmı ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan risalesinde o, Aristoteles'in kıyas sisteminin kurgulandığı *Birinci Analitikler*'i, döndürmeler (el-aks) olarak Arapça'ya çevirmiştir. Yani Kindî, *Birinci Analitiklerin* temel konusunu kıyas olarak değil, öncüllerin döndürülmesi ve bu döndürme işleminin yapıldığı kıyasların birinci şekle indirgenmesi olarak ele almıştır.<sup>94</sup> Aristoteles'in eserlerinin sayısı üzerine yazdığı risalede, *Organon*'un her kitabı için bir tanıtım yapmış ve kıyası Aristoteles'le benzer şekilde şöyle tanımlamıştır: “Kıyas bir sözdür ki,

<sup>90</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., 6. Basım, Ankara 2010, s. 83.

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 3-4.

<sup>92</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 5; Aristotle, *Prior Analytics*, *The Basic Works of Aristotle* içinde, Ch. 1, 24b, s. 66.

<sup>93</sup> Aristoteles, *I. Analitikler*, s. 5; Aristotle, *Prior Analytics*, *The Basic Works of Aristotle* içinde, Ch. 1, 24b, s. 66.

<sup>94</sup> Nicholas Rescher, “Aristoteles Organon'unun Kindî Taslağı”, Çev. Nazım Hasırcı, *SÜİF Dergisi*, Cilt: 13, Sayı, 24, 2011/2, s. 226.

kendisine bazı şeyleri koyduğumuzda ondan, o sözde belli olmayan bir şey ortaya çıkar ama ortaya çıkan, o sözün dışında da değildir.”<sup>95</sup> Bu ifadesiyle Aristoteles’ten farklı şekilde kıyası tanımlamayan Kindî, kıyasta, verili öncüllerin haricinde bir sonucun elde edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Kindî’ye göre, her kıyas bir orta terimin bulunduğu iki önerme ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Kıyasta, terimlerin konu ya da yüklem olmasına göre üç şeklin ve sonucun kesinlik, ihtimal ya da geçersizlik barındırmasına göre üç türün (burhani/cedeli/sofistik kıyas) bulunduğunu belirten Kindî, Aristoteles’in *Birinci Analitikler* kitabını kısaca özetlemiştir.<sup>96</sup> Bunun dışında özgün bir kıyas anlayışına sahip olduğu iddia edilemeyen Kindî’nin, özet mahiyetindeki bu risalesiyle, Aristoteles ve Fârâbî arasında bir köprü konumunda bulunduğu söylenebilir.

Fârâbî ise kıyası “Ortaya konulmuş bir takım önermelerden yapılmış olan bir delildir ki, bu önermeler birleştirildiğinde zorunlu olarak başka bir önerme meydana gelir.”<sup>97</sup> şeklinde tanımlamakta ve onu burhan, diyalektik kıyas, sofistik kıyas, retorik kıyas ve poetik kıyas olarak beş kısma ayırmaktadır.<sup>98</sup>

Temyiz gücünün mantığın temelinde bulunduğunu iddia eden Fârâbî, bu güç sayesinde insanın iyi-kötü, güzel-çirkin ayrımını görebileceğini ve ilim ve sanatın elde edilebileceğini belirtir. Ona göre, temyiz gücüyle ruhta oluşan makullerin dışavurumu ses ile gerçekleşir ve bu dışavurum iç konuşma (kavl) ve dış konuşma (nutk) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu noktada ister ruhta, isterse de dışarıda bulunsun, bir fikrin düzeltilmesini sağlayan söze ise kıyas adı verilir.<sup>99</sup> Bu durumda kıyasın hem ruhta hem

<sup>95</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler, Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2014, Arapça metin/Türkçe çeviri, s. 281. Kindî’nin kıyas tanımı şöyledir:

هي قول نضع منها اشياء يظهر بها شيء اخر لم يكن ظاهرا في ذلك القول و ليس هو شيئا خارجا عن ذلك القول

Bkz. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2014, s. 281.

<sup>96</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler, Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 281.

<sup>97</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, (Neşr. Mübahat Türker-Küyel), AKM Yay., Ankara, 1990, s. 92; *Kitabu'l-Kıyas (el-Mantık inde'l-Fârâbî İçinde)*, Neşr. Refik el-Acem, C. II, Beyrut, 1986, s. 19; Fârâbî’nin kıyas tanımı şöyledir: القياس قول تركيب عن مقدمات توضع اذا الفت لزوم عنها بذاتها لا بالعرض شيء اخر غيرها اضطرارا

Bkz. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, AKM Yay., Ankara, 1990, s. 59.

<sup>98</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *et-Tavti’atu Fi'l-Mantık*, (Neşr. Mübahat Türker-Küyel), *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri İçinde*, AKM Yay., Ankara, 1990, s. 20.

<sup>99</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm, İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, Divan Kitap, Ankara, 2011, s. 75-76; Kıyasî sözlerin bölümlenmesi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 85-86; “Kıyasî sözler, ister ruhta bulunsun, isterse ses ile harice çıkmış olsun, birleştirilmiş (müellef) sözlerdir. Ruhta bulunanlar bir şeyi düzeltmek (tahsis) için birbirine yardım eden birbirine bağlı ve tertipli olan birçok makullerdir; ses ile dışarı çıkanlar ise, bu makullere delâlet eden ve onlara müsavi olan birbirine bağlı, tertipli birçok kelimelerdir. Bunlar onlarla birleşerek dinleyendeki bir şeyi düzeltmeye yardım eder. Sesle dışarı çıkan sözlerin en azı, iki tane ikişer ikişer kullanılan

de hariçte varlık bulduğu ifade edilebilir. Ancak zihinde bulunan kıyas dille ifade edilmediği sürece rasyonel bir zeminde değerlendirilme ihtimali yoktur. Dolayısıyla klasik mantık dille ifade edilmiş hariçte varlık bulan kıyasla ilgilenir ve kıyaslar bilgi değerlerine göre beş ana başlık altında incelenir. Bunlar; kesin bilgi verenler (burhanî), zan verenler (cedelî), aldatanlar (mugalata/safsata), ikna edenler (hatabî) ve hayaller verenlerdir (şiişel). Bu bilgilerden sonra Fârâbî, bu beş unsurun Aristoteles'in eserleriyle olan bağlantısını kurup, onun *Organon* ismi verilen külliyyatı hakkında açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>100</sup> Ancak Fârâbî'yle birlikte kıyas çeşitleri hakkında farklı sınıflamaların yapılmaya başladığı göz ardı edilmemelidir. Onun bu sınıflamayı yaparken dayandığı temel husus, kıyasın bilgi değeri bağlamında karşılığıdır. Kıyas çeşitlerinin bilgi değerleri bir sonraki bölümde irdeleneceği için bu bölümde yukarıda verilen bilgiyle yetiniyoruz.

İbn Sînâ tarafından kıyas manasında kullanılan "istidlal", yani akıl yürütme, muhatabı amaca götürme gayesi taşıyan bir sanattır ve tüm sanatlar kendi madde ve suretleriyle ilişkilidir. Yani madde ve suretteki herhangi bir değişiklik sonuçta da değişikliğe sebep olur. İbn Sînâ bu durumu, çürük tahta ve kötü çamurdan inşa edilen bir evin güzel şekle sahip olamayacağı şeklinde örneklendirerek açıklar.<sup>101</sup> Ancak ona göre akıl yürütme, insan aklının bilme gücü nispetinde gerçekleşir ve "kıyas" kendisinden başka bir söz ya da hükmün gerekli olduğu zannedilen şey değil, gerçek manada ondan bir sözün gerekli olduğu akli çıkarım biçimidir.<sup>102</sup> Yani İbn Sînâ'nın kastettiği şekliyle burhani bir kıyas için sonuç ihtimaller içinden yapılmış bir tercih değil, zorunlu olarak ve kendiliğinden elde edilen bir bilgidir.

Akıl yürütme anlamında kullanılan bir başka terim olan "istikra"nın kelime anlamı araştırma yapma ve çaba harcamadır.<sup>103</sup> İbn Sînâ'ya göre, istikra yapan kimse

---

kelimelerden mürekkeptir, ruhta bulunan sözler de iki tane ikişer ikişer bulunan tek makulden mürekkeptir. Basit olan sözler iste bunlardır. Kıyasî sözler, basit sözlerin birleştirilmesi ile meydana getirilir. Bunlar, o zaman mürekkep olur. Mürekkep sözlerin en azı iki basit sözden mürekkep olanlardır, en çoğu ise hudutsuz (sınırsız)'dur. Her kıyasî sözün en büyük bölümleri basit sözlerdir, en çok küçük bölümleri ise bölümlerinin bölümleridir, bunlar da tek makuller veya onlara delâlet eden tek kelimelerdir." Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 85-86.

<sup>100</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 70-71.

<sup>101</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, Thk. Said Zayid, Cilt:4, Kahire, s. 6-7.

<sup>102</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, Tahkik: Macit Fahri, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, 1985, s. 69; Kamil Kömürcü, "İbni Sina'ya Göre Mantık Yanlışları ve Sebepleri", *CÜİF Dergisi*, 2010, Cilt: 14, Sayı: 2, s. 175-195; İbn Sînâ, *Danişnâme-i Âlâi*, Çev. Murat Demirkol, TYEKB Yay., İstanbul 2013, s. 60.

<sup>103</sup> Bkz. Abdülkuddüs Bingöl, "İstikra" Maddesi, *DİA*, Cilt: 23, Ankara, 2002, s. 358.

tikelleri tek tek ele alarak tümelin bilgisine sahip olabilir.<sup>104</sup> Bu yüzden İbn Sînâ istikrayı, tümel bir hüküm için tikellerin hepsinden veya bazılarından hareketle bilgi elde etme yöntemi olarak tanımlamaktadır.<sup>105</sup> Bu yöntem ise daha ziyade fakihler tarafından kullanılan çıkarım metodudur.<sup>106</sup> Zira istikrayla, ortaya çıkan somut problemlerin çözümü gerçekleştirilirken bununla birlikte elde edilen sonucun tümellenmesiyle aynı mesele için farklı uygulamaların yapılmasına engel olunur. Her ne kadar istikranın bilgi değeri, kıyas kadar güçlü olmasa bile o, pratik alana ait meselelerde kullanım imkânına sahiptir. Dolayısıyla hem İbn Sînâ hem de Fârâbî, istikranın bilgi değerinin az olması ve metafizik konularda akıl yürütme metodu olarak kıyasın tercih edilmesi nedeniyle bu konuya kısaca değinirler.

Aristoteles'in "yetkin ve eksik kıyaslar"ını, "mükemmel ve mükemmel olmayan kıyaslar" olarak isimlendiren Fârâbî, her iki kıyası şöyle tanımlar: "Zikredilen öncüllerden sonucun kendiliğinden lâzım geldiği açık olan kıyaslar 'mükemmel kıyaslar'; sonucun kendiliğinden lâzım geldiği açık olmayan, ancak, mükemmel kıyaslara ircâ edildiğinde sonucun kendiliğinden lâzım geldiği açık olan kıyaslar 'mükemmel olmayan kıyaslardır.'"<sup>107</sup> Aristoteles ve Fârâbî'den farklı bir tanımlama yapmayan İbn Sînâ'ya göre ise mükemmel (kâmil) ve mükemmel olmayan kıyaslar şu şekilde açıklanabilir: "Sonucunun gerekliliği, öncüllerin ifadesinden ispata ihtiyaç olmayacak şekilde açık olarak anlaşılan bütün kıyaslar mükemmeldir. Bunun aksine olarak sonucunun gerekliliği, açık bir şekilde hemen anlaşılamayan ve bir aracı vasıtasıyla ispat edilmiş olması gereken kıyaslar da mükemmel olmayan kıyaslardır."<sup>108</sup> Alıntılardan anlaşılacağı üzere Fârâbî ve İbn Sînâ için mükemmel ve mükemmel olmayan kıyasların tanımlamalarında önemli bir farklılık mevcut değildir ki, söz konusu tanımların kaynağı her ikisi için de Aristoteles'tir.

Kıyasın terim ve öncüllerinin isimlendirilmesi bakımından Aristotelesçi terminolojiyi benimseyen İbn Sînâ, büyük ve küçük terimi belirlemek için sonucu esas

<sup>104</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 3-4, 50.

<sup>105</sup> İbn Sînâ, *Uyunû'l-Hikme*, Ed. Hilmi Ziya Ülken, İÜEF Yay., 552, Ankara, 1953, s. 9-10; *en-Necât*, s.93.

<sup>106</sup> Fakihlerin hüküm çıkarmada kullandıkları yöntem için bkz. Abdülkuddüs Bingöl, "İstidlal" Maddesi, *DİA*, Cilt: 23, Ankara, 2002, s. 323. Mevlüt Uyanık, "İbn Sînâ'ya Göre Tümevarımın Tutarlılığı Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul, 2008, s. 207.

<sup>107</sup> Fârâbî, *Kıyasi's-Sağır*, s. 102; *Kitabu'l-Kıyas*, s. 24.

<sup>108</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 32.

almış, büyük ve küçük önermeyi de büyük ve küçük terimi kendisinde bulundurması yönüyle isimlendirmiştir.<sup>109</sup> Bu bağlamda İbn Sînâ'nın kıyasın unsurlarıyla ilgili belirleyici bir terimler sınıflaması yaptığı söylenebilir.

Sonraki dönem kıyas çalışmalarında da yukarıda bahsi geçen sınıflama kullanılmıştır. O, kıyası şöyle tanımlamıştır: “Kendisinde, birden daha çok şey söylendiğinde, bu söylenmiş olan şeylerden, ilinti değil de özü nedeniyle zorunlu olarak başka bir sözü gerekli kılan bir sözdür.”<sup>110</sup> İbn Sînâ *Kıyas* kitabının bazı bölümlerinin özeti mahiyetinde olan *Kitâb'ün-Necât* adlı eserinde kıyasla ilgili tanımlamayı şu şekilde yapmıştır: “Kıyas, sözlerin bir araya gelmesinden oluşan bir sözdür. Söylenildiğinde, ilinti nedeniyle değil de, özü nedeniyle o sözlerin dışında başka bir söz zorunlu olarak gerekli olur.” ‘gerekli olur’un anlamı, onunla bir tasdikin elde edilmesi ve bu öncüller ve onların şekliyle tasdikin bir “gereken” (sonuç) olarak ortaya çıkmasıdır.”<sup>111</sup> Yine İbn Sînâ *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde kıyası şu şekilde açıklamaktadır: “Kendisini kabule ve doğru görmeye gidilemeyen veya gidilebilecek olsa bile gidilmeyen bir şeyi ispatlamada kullanılan şeyler üç sınıftır: Birincisi kıyas, ikincisi tümevarım ve benzerleri, üçüncüsü ise analogi ve benzerleridir.”<sup>112</sup> Bu bölümde kıyasla tümevarım ve analogiyi ayıran İbn Sînâ'nın daha açık bir şekilde verdiği kıyas tanımı şöyledir: “Kıyasa gelince o temeldir ve sözlerin bir araya gelmesinden oluşan bir sözdür. Kıyasın içerdiği önermeler(in doğru olduğu) kabul edildiğinde, bu bir araya gelişin kendisinden dolayı başka bir söz gerekli/zorunlu olur.”<sup>113</sup> Ancak İbn Sînâ'nın *el-Kıyas* adlı eserinde tümevarımın da bir çeşit kıyas olduğuna dair ifadelerini görmek mümkündür. “...Bu (bölümlü) kıyasların bir kısmı, tümevarım kıyasına (alâ kıyasî'l-istikraî) benzer şekilde, bir ayrık şartlı önerme ile birkaç yüklemli önermenin bileşiminden oluşur.”<sup>114</sup> Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, İbn Sînâ'nın kıyas

<sup>109</sup> Tahir Yaren, *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, Ankara, 2003, İlahiyat Yay., s. 86-71.

<sup>110</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 54.

<sup>111</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 69.

<sup>112</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 57.

<sup>113</sup> Bkz. İbn Sînâ, s. 58. İbn Sînâ'nın kıyas tanımının Arapça'sı şöyledir:

واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول اخر

İbn Sînâ'nın diğer eserlerindeki benzer kıyas tanımları için bkz. *Uyûnu'l-Hikme*, s. 3; İbn Sînâ, *el-Urcûze fi'l-Mantık*, Neşr. Fatih Demirel, İstanbul, 2003, s. 46, 47; *Danîşnâme-i Âlâî*, s. 29.

<sup>114</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 349.

sözcüğünü genel akıl yürütme manasında kullandığıdır. Dedüktif ve analogik çıkarımların da bu nispetle değerlendirilebileceği ifade edilebilir.<sup>115</sup>

Fârâbî'ye göre analogik akıl yürütme bir kıyas değildir ancak o, Aristoteles'in analogik akıl yürütmeyi kıyas gücünde saydığını belirtmektedir.<sup>116</sup> İbn Sînâ analoginin bazı mantıkçılar tarafından kıyas olarak isimlendirildiğini belirtirken,<sup>117</sup> onun kıyas anlayışının Aristoteles'in "syllogism" olarak adlandırdığı akıl yürütme çeşidiyle örtüştüğü anlaşılmaktadır. Yani Aristoteles'in kıyası da bu anlamda genel bir akıl yürütme olarak tanımlanabilir.<sup>118</sup> Müslüman mantıkçıların Aristoteles mantığından farklı olarak kıyas konusunu yapısal bakımdan iktirânî (basit/birleşmeli) kıyas, istisnâî (seçmeli) kıyas gibi isimlerle gruplandırmalarının yanı sıra, kıyasın uygulama alanı sayılan sanatlarla bağlantılı olarak, onu cedeli ve burhani kıyas gibi sınıflandırmalara tabi tuttukları bilinmektedir. Bu sınıflama İslam mantıkçılarının Aristoteles mantığını daha pratik manada ele aldıklarının ve Aristoteles mantığı için salt bir tekrarın ötesine geçtiklerinin göstergesidir.

Kısacası denilebilir ki, Fârâbî ve İbn Sînâ'yla birlikte genel olarak mantık konuları ve özelde de kıyas hakkında çalışmalar geliştirilmiştir.<sup>119</sup> Bu mantıkçılar tarafından kıyas geniş biçimde ele alınmış ve kıyas çeşitleriyle ilgili özgün sınıflandırmalar yapılmıştır. Bir sonraki başlıkta değerlendirilecek olan bu sınıflandırmalar, sonraki dönem mantıkçılar tarafından da kabul görmüştür. Buna göre İbn Sînâ'nın kıyas sınıflaması şu şekilde şemalaştırılabilir:

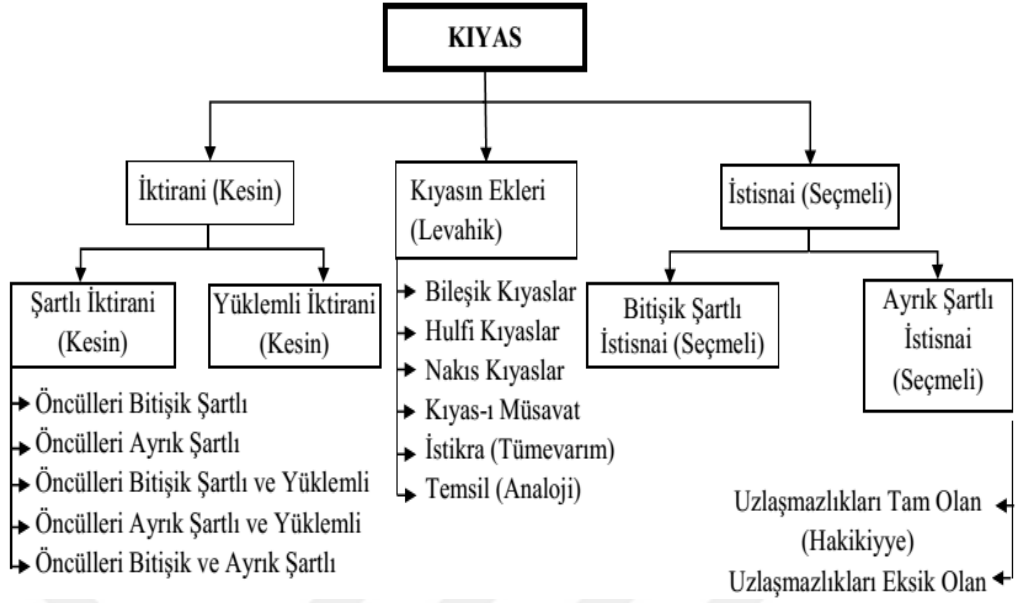
<sup>115</sup> Aytekin Özel, "Kıyas Sözcüğünün Semantik Analizi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 4, 2008, s. 180.

<sup>116</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, Arapça metin s. 94, Türkçe çevirisi s. 125.

<sup>117</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 57.

<sup>118</sup> Aytekin Özel, *Kıyas Sözcüğünün Semantik Analizi*, s. 176, 181.

<sup>119</sup> Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami İlimler Dergisi*, Sayı: 2, Çorum, 2010, s. 15; Sadettin Elibol, Abdülkuddüs Bingöl, *Felsefe Konuşmaları*, Akçağ Basım, 2. Baskı, İstanbul, 2012, s. 63-64.



### I.II. İktiranî Kıyasın Yapısı ve Çeşitleri

Zihnin bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma çabası anlamına gelen akıl yürütme (reasoning) veya akıl yürütmenin dille ifade edilmiş hali olan çıkarımın (istidlal/inference), geçerli olup olmadığının sağlaması bazı mantıksal ilkelerle yapılır.<sup>120</sup> Bu ilkelerin uygulanabilmesi, akıl yürütmelerin bir uygulama alanına sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Bu uygulama alanı ise çıkarımın formu haline dönüşen kurallı akıl yürütmelerdir. Klasik mantık açısından ele alındığında bu form kıyas olarak karşımıza çıkmaktadır.

Akıl yürütme veya çıkarımlarda elde edilen hükme tek bir hüküm vasıtasıyla ulaşılmışsa buna “doğrudan/vasıtasız çıkarım” denir. Ancak elde edilmesi istenen çıkarımın var olabilmesi birden fazla hükme bağlıysa, bu “dolaylı/vasıtalı çıkarım” olarak isimlendirilir. Doğrudan akıl yürütme karşıt olma ve döndürme olarak ikiye ayrılırken, dolaylı akıl yürütme tümdengelim, tümevarım ve analoji olmak üzere üçe ayrılır.<sup>121</sup> Klasik mantığın temel konusu olan kıyas ise bir tümdengelim ki, kıyas dedüksiyonun en güçlü şeklidir.<sup>122</sup> Doğru çıkarım yapmayı hedefleyen mantık ilmi, var

<sup>120</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 135.

<sup>121</sup> Şafak Ural, *Temel Mantık*, Çantay Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1995, ss. 75-80.

<sup>122</sup> İslam mantığında kıyas hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Durusoy, “Kıyas” Maddesi, *DİA*, Cilt: 25, Ankara, 2002; Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, İlahiyat Yay., Ankara, 2003.

olan bilgilerden yenilerini elde edebilmek için yapılacak işlemlerin doğruluğunu belirleme aracıdır.<sup>123</sup> Bu işlemler esnasında mantığın başvurduğu yöntem ise kıyastır.

Aristoteles'in bazı çeviri eserlerinde kategorik olarak isimlendirilen kıyas çeşidi yüklemli yalın önergelerden oluşturulan kıyaslara karşılık gelmektedir. Dolayısıyla ikiden fazla öncülde oluşan kıyaslar "bileşik/mürekkep" ve iki öncülde oluşan kıyaslar "basit kıyas" olarak adlandırılmaktadır. Sonucun öncüllerde anlamca bulunup şeklen bulunmadığı çıkarımlar olan iktirani kıyasların<sup>124</sup> bir bölümü, yüklemli kıyaslardır. İslam mantıkçılarının üzerinde en çok durduğu kıyas çeşidi de budur.<sup>125</sup> Her kıyasta aralarında belirli bir ilişki bulunan iki öncül ve bu öncüllerin ilişkisinden elde edilen bir sonuç bulunur. İkişer terimden oluşan öncüllerin müşterek olan kısımlarına "orta terim (hadd-i evsat)", farklılık bulunduran kısımlarına da "kıyasın iki tarafı" ya da "büyük ve küçük terim" denir. Orta terimin Aristoteles'in kurguladığı kıyas yapısı içerisinde en önemli yere sahip terim olduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla orta terimin, Aristoteles'te olduğu gibi onun eserlerine şerhler yazan İslam mantıkçıları tarafından da özel olarak ele alınması anlamlıdır. Aristoteles'in orta terimi, ispat vasıtası olarak kabul ettiği kıyasın merkezine yerleştirmesinin sebebi, onun bilgi anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Ona göre bilgi, ispat aracılığıyla bilinendir ve bu ispat da, değişmeyen, sabit olan ve varlığın merkezinde bulunan "öz"le bağlantılıdır. Özün niteliğinin anlaşılması ise ispatlanması istenen şeyin "niçin" sorusuna cevap vermesiyle mümkündür.<sup>126</sup> Yani bilginin elde edilmesi, nedenlerin bilinmesi anlamına gelmektedir. Aristoteles'e göre bu sebeplilik bilgisini içeren şey, kıyasta orta terimdir. Dolayısıyla orta terim, kıyasta sadece öncüller arasındaki ortaklığı sağlayan unsur değil, aynı zamanda elde edilmek istenen temel şeyin, yani özün bilgisinin tasdikini mümkün kılan terimdir.<sup>127</sup> Bu durumda kesin bilgi arayışının merkezinde, Aristoteles ve şarihleri için, içinde en kesin olan bilgiyi, yani özün bilgisini barındıran orta terim, kıyasın en temel unsurudur, denilebilir. Kıyasın öncüllerindeki diğer unsurlar ise orta terim vasıtasıyla aralarında ortaklık kurulmuş olan büyük ve küçük terimlerdir. Sonuçta (matlub) yüklem

<sup>123</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 2; *Mantiğa Giriş (el-Medhal)*, s. 10.

<sup>124</sup> İktirani kıyası, Necati Öner 'kesin', (Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 124) İbrahim Emiroğlu 'kesin/kategorik' (İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 140) ve Aytekin Özel 'birleşmeli' kıyas olarak isimlendirmektedir. (Aytekin Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, Emin Yay., Bursa, 2009, s. 96)

<sup>125</sup> Ali Sami en-Neşşar, *Menâhicu'l-Bahs inde Mufekkiri'l-İslâm*, İskenderiye, 1947, s. 46.

<sup>126</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 28-30.

<sup>127</sup> İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *AÜİF Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, 2002, s. 359.

olan büyük terim (a'zam), konu olan ise küçük terim (asgar), sonucun yüklemine bulunduran öncül büyük önerme (kübra), konusunu bulunduran öncül ise küçük önerme (suğra) olarak isimlendirilir.<sup>128</sup>

Kıyasla ilgili olarak basit/şartlı ayrımı yapmayan Kindî, orta terimin konu ya da yüklem olmasına göre belirlenen kıyasın üç şeklinden bahseder. Yani Kindî, klasik mantıkta kıyasın dördüncü şekli olarak isimlendirilen yapıdan söz etmemektedir.<sup>129</sup> Onun bu noktada tam bir Aristotelesçi tutum sergilediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Benzer şekilde kıyasın ilk üç şeklinden söz eden Fârâbî, dördüncü şekle yer vermemiştir.<sup>130</sup> Aristoteles'in tam ve eksik kıyaslar olarak adlandırdığı kıyasları<sup>131</sup> ise Fârâbî mükemmel ve mükemmel olmayan kıyaslar olarak sınıflandırmıştır. Ona göre mükemmel kıyaslar, kıyasın birinci şekline göre kurulmuş olanlar, mükemmel olmayan kıyaslar ise kıyasın ikinci ve üçüncü şekline göre kurulmuş olanlardır.<sup>132</sup>

Kıyasları Aristoteles'te olduğu gibi tam ve eksik kıyaslar olarak sınıflandıran İbn Sînâ'nın bu sınıflaması, Fârâbî'nin mükemmel ve mükemmel olmayan kıyas ayrımıyla örtüşmektedir. Sonucun apaçık olarak varlığı kıyası tam yaparken, sonucun apaçık olmadığı ve açıklanmaya muhtaç olan kıyaslar eksik kıyaslardır.<sup>133</sup> En değerli kıyasın burhani kıyas olduğunu belirten<sup>134</sup> İbn Sînâ, kıyası yüklemli veya şartlı olmaları durumuna göre incelemiştir. Yani formel açıdan kıyası, iktiranî/kesin ve istisnâî/seçmeli kıyas olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ, iktiranî kıyası, sonucun öncüllerde anlamca bulunup şeklen bulunmadığı çıkarımlar olarak tanımlamaktadır.<sup>135</sup> İktiranî kıyaslar bazen sadece yüklemli, bazen sadece şartlı, bazen de yüklemli ve şartlı öncüllerin bir araya gelmesiyle oluşur. Sadece şartlı öncüllerden oluşan iktiranî kıyaslar da, bazen sadece bitişik, bazen sadece ayrık, bazen de her ikisinin birleşiminden oluşabilir. Bu noktada İbn Sînâ'nın mantıkçılara yönelttiği eleştiri ise onların sadece yüklemli öncüllerle kurulan iktiranî kıyaslara değinmeleridir. Hâlbuki İbn Sînâ'ya göre şartlı

<sup>128</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 125-126.

<sup>129</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 281.

<sup>130</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s.101; *Kitabu'l-Kıyas*, II, s. 20-21.

<sup>131</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 4-5.

<sup>132</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 102.

<sup>133</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 69; *el-Kıyas*, s. 110.

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *Danîşnâme-i Âlâî*, ss. 60-62.

<sup>135</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 112; Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, Çev. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yay., Ankara, 1998, s. 98; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 111; Tony Street, "Arabic Logic", *Handbook of the History of Logic*, Çev. Harun Kuşlu, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 29, İSAM, İstanbul, 2003, s. 127.

öncüllerle de iktiranî kıyaslar kurulabilir.<sup>136</sup> Çalışmamızın ana konusu olan şartlı öncüller vasıtasıyla kurulan iktiranî ve istisnaî kıyaslar<sup>137</sup> ayrı bir başlıkta ele alınacaktır. İbn Sînâ'ya göre öncüllerde sonucun kendisinin veya zıddının açıkça görülmeyeceği kıyaslar iktiranî (kesin) kıyaslardır.<sup>138</sup> Onun iktiranî kıyas için verdiği örnek ise şudur:

Her cisim **bileşiktir**.

**Her bileşik olan** sonradan olmuştur.

O halde her cisim sonradan olmuştur.<sup>139</sup>

Bu kıyası kurmayı gerektiren şey, yani cismin sonradan olup olmadığı problemi “matlub”, cismin sonradan olduğu şeklinde yargı bildiren son önerme ise “sonuç”tur. Örnekte görüldüğü gibi sonuç öncüllerde açık bir şekilde ifade edilmemiş ve sonuç bir tündengelim çeşidi olan kıyasla elde edilmiştir. Bu durumda İbn Sînâ'nın basit kıyas<sup>140</sup> anlayışına göre bir anlamın bir başka anlama yüklenip yüklenmediği yargısını içeren ve iki öncül bir sonuçtan oluşan kıyaslar bu kategoriye girmektedir.<sup>141</sup> Ayrıca kıyas “bileşik olan” orta teriminden, “cisim” küçük teriminden ve “sonradan olma” büyük teriminden meydana gelmiştir.<sup>142</sup> İbn Sînâ'ya göre bir çıkarımın kıyas olabilmesinin şartı, verilen önermelerin kabul edilmesi durumunda önermelerden başka bir sonucun kendiliğinden çıkarılabiliyor olmasıdır.<sup>143</sup> Örnekte görüldüğü gibi sonuç verilen öncüllerden farklı bir bilgi içermektedir.

Bu noktada genel bir kıyas bilgisi olarak, kıyasın tek hüküm içeren iki öncül ve sonuçtan oluştuğuna dikkat çekilmelidir. Bu da onu basit kıyas kategorisine dâhil etmemize sebep olmuştur. Önermede var olan hükmün geneli kapsaması onu tümel, konunun bir kısmını kapsaması ise tikel yapmaktadır.<sup>144</sup> Tümel ve tikel önermeler ise olumlu ve olumsuz olma durumlarına göre dörde ayrılır. Bunlar; tümel olumlu, tümel

<sup>136</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 59.

<sup>137</sup> Fârâbî'nin şartlı kıyaslar olarak ele aldığı istisnaî kıyas, (Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 105) Necati Öner (Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 147) ve İbrahim Emiroğlu (İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 140) tarafından ‘seçmeli kıyas’ olarak isimlendirilmiştir.

<sup>138</sup> İbn Sînâ, *Uyunu'l-Hikme*, s. 49.

<sup>139</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 32.

<sup>140</sup> İki öncül bir sonuçtan oluşan kıyaslara basit kıyaslar denir. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 124.

<sup>141</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 21.

<sup>142</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 125-126.

<sup>143</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 58; *el-Kıyas*, s. 55.

<sup>144</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 23.

olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz önermelerdir.<sup>145</sup> Önermedeki olumluluk ve olumsuzluk, yüklemın konu için varlığının tasdik edilip edilmemesiyle ilgilidir.<sup>146</sup> Yani yüklemın konu için varlığı önermeyi olumlu, yokluğu da onu olumsuz yapmaktadır.

İbn Sînâ, diğer İslam filozoflarından farklı olarak iktiranî kıyasları, yüklemli öncüllerden oluşan iktiranî kıyaslar ve şartlı öncüllerden oluşan iktiranî kıyaslar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Onun bu sınıflamadaki tercihi, öncüllerin sadece şartlı öncüllerden oluşmasının kıyası istisnâ kıyas yapmak için tek başına yeterli olmadığı düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre kıyasın iktiranî ve istisnâî olmasını belirleyen şeyin, onun yapısı olmasının yanı sıra, kıyastan elde edilen sonuçla öncüllerin de ilişkisidir. Yüklemli öncüllerden ve şartlı öncüllerden oluşan iktiranî kıyasların geçerliliklerinin tespiti, bazı kıyas kurallarına uygunluğu aracılığıylaadır.

### **I.II.I. Yüklemli Öncüllerden Oluşan İktiranî Kıyas**

Geçerli bir basit kıyasın kurulabilmesi için uyulması gereken bazı kurallar vardır. Bu kuralların tamamı, günümüzdeki mantık eserlerinde zikredilen kıyas kurallarıyla doğrudan metin birliği olmamak kaydıyla, İbn Sînâ'nın mantıkla bağlantılı çalışmalarından çıkarılabilir. Söz konusu kuralların dördü terimlerle ilgiliyken, kalan dördü öncüllerle ilişkilidir.

Terimlere ilişkin kurallar şunlardır:

1. Her kıyasta büyük, küçük ve orta terim olmak üzere üç terim bulunmalıdır. Öncüllerde tekrar edilen orta terim, sonucun yüklemi büyük terim ve sonucun konusu küçük terim olarak adlandırılır. Büyük terimi içinde bulunduran öncül büyük öncül (kübra), küçük terimi içinde bulunduran öncül ise küçük öncüdür (suğra).<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Tümel Olumlu Önerme: Hükümde konunun fertlerinin niceliği belirtilerek bunların tümü için geçerli olan bir olumlu yargıya varılmasıdır. Tümel Olumsuz Önerme: Hükümde konunun fertlerinin niceliği belirtilerek bunların tümü için geçerli olan bir olumsuz yargıya varılmasıdır. Tikel Olumlu Önerme: Hükümde konunun fertlerinin bir kısmı için geçerli olan olumlu yargı belirten cümledir. Tikel Olumsuz Önerme: Hükümde konunun fertlerinin bir kısmı için geçerli olan olumsuz yargı belirten cümledir. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 68-69.

<sup>146</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 19.

<sup>147</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 70; *el-Kıyas*, s. 107; *İşaretler*, s. 58; *Danışnâme-i Âlâi*, s. 30.

2. Orta terim sonuçta yer almaz. Sonucun konusunun küçük terim, yüklemine de büyük terim olacağı göz önünde bulundurulursa, sonuç önermesini oluşturan iki terim tamamlanmış olur ve onda orta terim yer almaz.<sup>148</sup>
3. Orta terim her iki öncülde de tikel olduğunda, kıyastan geçerli bir sonuç elde edilemez.<sup>149</sup> Yani kıyasın orta terimlerinden en az biri dağıtılmış olmalıdır. Orta terimin dağıtılmış olması ise, öncülde konu olarak bulunduğu tümel olmasıyla, yüklem olarak bulunduğu olumsuz olmasıyla mümkündür. Çünkü olumlu yüklem dağıtılmışlık anlamı taşımazken, olumsuz yüklem dağıtılmışlık ifadesidir.
4. Sonuçtaki terimlerin kaplamaları öncüllerdeki terimlerin kaplamalarını aşmamalıdır. Yani büyük ve küçük terimin öncüllerdeki kapsamı, sonuçtaki kapsamından fazla/büyük olamaz.<sup>150</sup> Daha açık bir ifadeyle, sonuçta öncüllerde tekrar edilen terimlerde nicelik bakımından daha fazla şey söylemek, kıyası geçersiz kılacaktır.

Öncüllere ilişkin kurallar ise şunlardır:

1. Sonucun daima öncüllerden zayıf olanına tabi olması gerektiğine dair kıyas kuralı İbn Sînâ tarafından net bir şekilde ifade edilmemiştir. Ancak bu kural, sonuçtaki terimlerin kaplamalarının, öncüllerdeki terimlerin kaplamalarını aşmaması gerektiği yönündeki kuralla ilişkilendirilebilir.<sup>151</sup> Çünkü öncüllerde, tikel olan, tümel olana, olumsuz olan, olumlu olana, zannî olan yakîni olana göre zayıftır. Bu durumda sonuç olarak elde edilen önerme, bunlardan güçlü olanı olursa, zayıf öncülün kapsamı aşılabacak ve kıyas geçersiz olacaktır.
2. İki tikel öncülden geçerli bir kıyas kurulamaz.<sup>152</sup> Çünkü bu formda bir kıyasta, orta terimin iki tikel öncül arasında ortaklık kuracağı bir durum gerçekleşmeyecektir.
3. İki olumsuz öncülden bir sonuç çıkmaz.<sup>153</sup> İbn Sînâ'ya göre basit kıyas kuralları iki önermesi bitişik şartlı olan kıyaslarda da geçerlidir. Bu kurallar

<sup>148</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*; s. 70, *el-Kıyas*, s. 107-108; Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013.

<sup>149</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 145.

<sup>150</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 108.

<sup>151</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 108, İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 148.

<sup>152</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 108, *en-Necât*, s. 70, *İşaretler*, s. 60; *Danışnâme-i Âlâi*, s. 30; II. Analitikler, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 157.

bağlamında bitişik şartlı bir kıyasta iki olumsuz öncülde sonuç elde edilememektedir.<sup>154</sup>

4. Her iki öncülü de olumlu olan bir kıyastan olumsuz sonuç çıkmaz.<sup>155</sup> Bu kural görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ tarafından açıkça ifade edilmemiştir.

Daha önce de değindiğimiz gibi, orta terimin öncüllerdeki konumuna göre kıyasın şekilleri belirlenir.<sup>156</sup> Orta terimin küçük terime yüklem, büyük terime özne olduğu kıyaslar birinci şekilde kurulmuş olur. Orta terimin yer değiştirmesi sonucu kıyas şekillerinin oluşması sebebiyle,<sup>157</sup> orta terim kıyasın en önemli unsuru haline gelmiştir.<sup>158</sup> Birinci şekil kendiliğinden ve apaçık olarak sonuç verdiği için en yetkin şekildir ve şeyin vasıflarını delillendirme amacıyla kullanılır. İbn Sînâ, büyük, küçük ve orta terimi örneklendirerek açıklamış ve orta terim olmadan bir kıyasın oluşturulamayacağını belirtmiştir.<sup>159</sup> Onun kıyasın birinci şeklinde verdiği örneklerden biri şudur:

Her cisim **bileşik**dir.

**Hiçbir bileşik** kadim değildir.

O halde hiçbir cisim kadim değildir.<sup>160</sup>

Bu örnekte orta terim olan “bileşik” terimi, birinci öncülde yüklem, ki bu öncül kıyasın küçük öncülüdür, ikinci öncülde konu, ki bu öncül kıyasın büyük öncülü olarak gelmiştir.

<sup>153</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 108; *en-Necât*, s. 70; *Danışnâme-i Âlâi*, s. 30. Bu kuralla ilgili bazı tartışmalar vardır. Bu tartışmaların mahiyetini değerlendirebilmek için İbn Sînâ’nın eserlerinde yer alan kıyasın kurallarından bahsettiği kısımların detaylı olarak irdelenmesi gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 60; Konuyla ilgili en son yazılan çalışma olması sebebiyle *İşaretler* kitabı tarafımızdan ele alınmış, *el-Kıyas* ve *en-Necât* eserlerindeki bilgilere de yüzeysel olarak yer verilmiştir. Bu tercih yapılırken klasik mantıkta kabul gören genel kıyas kuralları da dikkate alınmıştır. Tartışma hakkında detaylı bilgi için bkz. Nasîruddin Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, Thk. Süleyman Dünya, Beyrut, 1992, s. 386.

<sup>154</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 295.

<sup>155</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 152.

<sup>156</sup> İbn Sînâ’da detaylı kıyas şekilleri için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 33; *Uyunu’l-Hikme*, s. 49.

<sup>157</sup> Kıyas şekillerinin belirlenmesinde orta terimin önemi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, *Kıyasta Orta Terim*, Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Derneği Yay., Sayı: 45, Ankara, 2007, ss. 148-152.

<sup>158</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, *Neşreden’in Önsözü*, s. 5; *İşaretler*, s. 379; Dimitri Gutas, “İbn Sînâ’ya Göre Kelamın Mantığı”, Çev. Cüneyt Kaya, *MÜİF Dergisi*, Sayı: 34, İstanbul, 2008, s. 249.

<sup>159</sup> İbrahim Özkılıç, *İbn Sînâ ve el-Urcuze fi’l-Mantık*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1998, s. 50-52.

<sup>160</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 34; *Uyunu’l-Hikme*, s. 69.

Birinci şeklin tam tersi olan dördüncü şekil kıyas, yani orta terimin küçük öncüle konu, büyük öncüle yüklem olması durumu ise doğallıktan uzak olduğu gibi onun verdiği bilgi de güvenilir değildir. Aristoteles ve Fârâbî’de yer almayan kıyasın dördüncü şeklini İslam mantıkçıları arasında ilk defa ele alan İbn Sînâ olmasına karşın o, bu şeklin akıl yürütmenin tabiatına aykırı olduğunu ifade ederek onu şekiller arasında dâhil etmemiştir.<sup>161</sup> İbn Sînâ’ya göre, birinci yani en net bilgiyi veren şeklin tam tersi olan bu kıyas şeklinde verilen bilginin doğallıktan en uzak yapıda kurulmuş olması sebebiyle ondan elde edilen bilgi güvenilir değildir.<sup>162</sup>

Kıyasın ikinci şeklinde orta terim her iki öncülde yüklem, üçüncü şeklinde ise her iki öncülde konu olarak yer alır. Bu şekiller birinci şekil kadar kesin ve değerli olmadıkları gibi son şekil kadar da doğallıktan uzak değildir.<sup>163</sup> İbn Sînâ kıyasın ikinci şeklini şöyle sembolleştirmektedir:

**Her C, B’dir.**

**Hiçbir A, B değildir.**

O halde hiçbir C, A değildir.<sup>164</sup>

Yukarıda verilen basit kıyas orta terimin yani B’nin her iki öncülde de yüklem olarak konumlandırılmış olması sebebiyle ikinci şekilde kurulan kıyaslara örnektir. Dördüncü şekil kıyasa örnek vermeyen İbn Sînâ, kıyasın üçüncü şeklini şöyle sembolleştirmektedir:

**Her A, B’dir.**

**Hiçbir A, C değildir.**

O halde bazı B, C değildir.<sup>165</sup>

Verilen bu örnekte ise orta terim olan A, her iki öncülde de konu olarak alındığı için kıyas üçüncü şekil olarak isimlendirilmektedir. Örnek teşkil etmesi açısından kıyas ve sonucu şöyle şemalaştırılabilir:

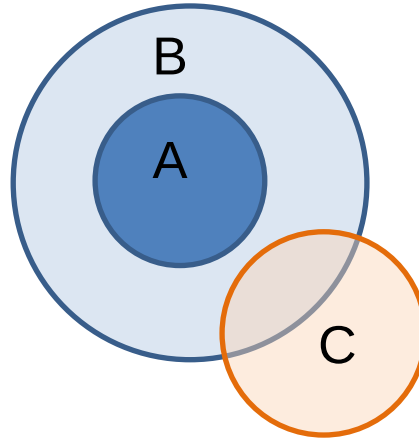
<sup>161</sup> Dördüncü şekli icat eden Galien (Calinos)’tur. Bu şekli asıl kabul edenler ise İslam mantıkçılarından Razi ve Ebheri’dir. (Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 139.)

<sup>162</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 107; *İşaretler*, s. 60; *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, (Nasîruddîn Tûsî’nin *Şerhu’l-İşârât* adlı eseri ile birlikte), Tahkik: Süleyman Dünya, Müessesetü’n-Nu’mân, Lübnan, 1992, s. 385; Halil İmamoğlu, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarındaki Kıyas*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, s. 42.

<sup>163</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 59-60.

<sup>164</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 114; *İşaretler*, s. 63; *el-İşârât*, 409-410.

<sup>165</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 117-118; *el-İşârât*, s. 429-430.



### I.II.II. Şartlı Öncüllerden Oluşan İktiranî Kıyas

İktirani kıyasların şartlı öncüller vasıtasıyla oluşturulanlarına “şartlı iktiranî kıyaslar” denir. Bunlar, öncülleri bitişik şartlı olanlar, öncülleri ayırık şartlı olanlar, öncülleri bitişik şartlı ve yüklemli olanlar, öncülleri ayırık şartlı ve yüklemli olanlar ve öncülleri bitişik ve ayırık şartlı olanlar olmak üzere beş gruba ayrılırlar.<sup>166</sup> İki bitişik şartlı öncülden oluşan ve bir ortaklık ifade eden, ki bu ortaklık önbileşen (antecedent/mukaddem) ve ardbileşen (consequent/tali) arasında olur, kıyaslar bitişik şartlı öncüllerden oluşan yüklemli/iktiranî kıyaslardır. İbn Sînâ’nın bitişik şartlı iktiranî kıyasların birinci şekli için verdiği örnek sembollerden biri şudur:

**Her ne zaman C, D ise H, Z’dir.**

Her ne zaman E, B ise **C, D’dir.**

Her ne zaman E, B ise H, Z’dir.<sup>167</sup>

Bu kıyasın her iki öncülü de bitişik şartlı bir önerme formundadır. Birinci öncülün önbileşeni ile ikinci öncülün ardbileşeni ise kıyasta ortaklığı sağlayan parça yani orta terimdir. Her iki öncülü de ayırık şartlı önermelerden oluşan kıyaslar, öncülleri ayırık şartlı olan iktiranî kıyaslardır. İbn Sînâ’nın ayırık şartlı iktiranî kıyasların birinci şekli için verdiği örnek sembollerden biri şudur:

**C, D değildir** veya E, B’dir.

H, Z’dir veya **C, D değildir.**

Bazen H, Z’dir veya E, B değildir.<sup>168</sup>

<sup>166</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, ss. 231, 295-356; *el-İşârât*, s. 375.

<sup>167</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 296.

<sup>168</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 323.

Verilen kıyas her iki öncülü de ayrık şartlı önermelerden oluşmuş bir ayrık şartlı iktiranî kıyastır. Orta terim ise birinci öncülde önbileşen, ikinci öncülde ardbileşen olarak konumlandırılmıştır. Bir bitişik şartlı ve bir yüklemli önermeden oluşan kıyaslarda yüklemli önerme büyük ya da küçük önerme olarak kıyasta bulunabilir. Ancak burada yüklemli önermenin konusu veya yüklemi orta terimin oluşturulabilmesi için bitişik şartlı önermenin önbileşen ya da ardbileşeniyle ortaklık etmek durumundadır. İbn Sînâ'nın öncüllerinden biri yüklemli, diğeri bitişik şartlı öncül olan birinci şekilden kıyaslar için verdiği örnek sembollerden biri şudur:

**Her D, E'dir.**

Her ne zaman H, Z ise her C, **D'dir.**

Her ne zaman H, Z ise her C, E'dir.<sup>169</sup>

Verilen kıyasın ilk öncülü yüklemli bir önermeyken, ikinci öncülü bitişik şartlı bir önerme formundadır. Yüklemli önermenin konusu ile bitişik şartlı önermenin ardbileşeni bir ortaklık oluşturmuş ve orta terim olarak konumlandırılmıştır. Sonuç ise bitişik şartlı bir önerme formundadır. Öncüllerinden biri yüklemli diğeri ayrık şartlı önerme olan kıyaslarda da, yüklemli önermenin konusu ya da yüklemiyle ayrık şartlı önermenin önbileşen veya ardbileşeni arasında kurulan bir bağla sonuç elde edilir. İbn Sînâ'nın öncüllerinden biri yüklemli, diğeri ayrık şartlı öncül olan, birinci şekilden kıyaslar için verdiği örnek sembollerden biri şudur:

**Her C, H, Z, E'dir.**

Her B, **C'dir veya H'dir veya Z'dir.**

Her B, E'dir.<sup>170</sup>

Verilen örnekte ilk öncül yüklemli bir önermeyken, ikinci öncül ayrık şartlı önerme yapısındadır. Yüklemli önermenin konusu ile ayrık şartlı önermenin önbileşeni arasında bir bağ kurulmuş ve sonuç yüklemli bir önerme olarak ortaya çıkmıştır.

İbn Sînâ'ya göre şartlı öncüllerle kurulmuş bir iktiranî kıyasta, şartlı öncüldeki önbileşen, yüklemli öncüldeki konu, şartlı öncüldeki ardbileşen ise yüklemli öncüldeki yüklem gibi ele alınmalıdır.<sup>171</sup> Bitişik şartlı önermelerden kurulan iktiranî kıyasların

<sup>169</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 326.

<sup>170</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 350.

<sup>171</sup> İbn Sînâ, *İşâretler*, s. 67; *el-İşârât*, s. 435-436; *en-Necât*, s. 46-47, *el-Mucez fi'l-Mantık*, s. 158; *Uyunu'l-Hikme*, s. 71.

sonuç verebilmesi için uyulması gereken kurallar yüklemli kesin kıyaslar için yukarıda belirtilen kurallarla aynıdır.<sup>172</sup> Bu durumda kıyasın şekillerini belirlemede kullanılacak yöntem de şudur:

1. Eğer öncüllerden birinde önbileşen olan diğerinde ardbileşen olursa birinci şekil olur.

Her ne zaman A, B olursa, **C, D’dir.**

**Her ne zaman C, D olursa,** H, Z’dir.

Her ne zaman A, B olursa, H, Z’dir.<sup>173</sup>

İbn Sînâ’ya ait bu örnek incelendiğinde birinci öncülde ardbileşen olan C, D’dir ifadesi ikinci öncülde önbileşen olmuş ve bu yapı, kıyası önbileşen veya ardbileşenin iki öncülde birbirinin yerine geçmesi durumu gerçekleştiği için birinci şekil formuna getirmiştir.

2. Eğer her iki öncülde de tekrar eden ardbileşen olursa ikinci şekil olur.

Her ne zaman A, B olursa, **C, D değildir.**

Her ne zaman H, Z olursa, **C, D’dir.**

Her ne zaman A, B olursa, H, Z değildir.<sup>174</sup>

Bu örnekte ise ‘C, D’dir/değildir’ ifadesi her iki öncülde de ardbileşen olarak yani öncüllerin yüklem kısmında yer aldıkları için kıyas ikinci şekil olarak adlandırılmaktadır.

3. Eğer her iki öncülde de tekrar eden önbileşen olursa üçüncü şekil olur.

**Her ne zaman C, D olursa,** H, Z’dir.

**Her ne zaman C, D olursa,** A, B değildir.

Bazen H, Z ise A, B değildir.<sup>175</sup>

Yukarıdaki kıyasın önbileşenleri her iki öncülde de aynı olduğu için kıyas, üçüncü şekle dâhil olmuştur. Kıyas şekillerini kısaca böyle formüle eden İbn Sînâ, bitişik şartlı önermelerden oluşan iktiranî kıyasların kuruluşunun basit önermelerden oluşan iktiranî kıyasların kuruluşuyla aynı olduğunu belirtmektedir. Form açısından tek fark kendilerinden sonuç elde edilecek öncüllerin her ikisinin bitişik şartlı önerme

<sup>172</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 395; *İşaretler*, s. 68; *el-İşârât*, s. 435-436; *en-Necât*, s. 46-49.

<sup>173</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 296.

<sup>174</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 300.

<sup>175</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 302-303.

yapısında bulunmalarıdır. Bu durumda önbileşen ve ardbileşenin orta terim olmaları durumuna göre kıyasın şekli belirlenmiş olur. Yani orta terimin öncüllerin birinde ardbileşen, diğerinde önbileşen olması onu kıyasın birinci şekli, her iki öncülde de ardbileşen olması kıyasın ikinci şekli ve her iki öncülde de önbileşen olması onu kıyasın üçüncü şekli yapmaktadır.<sup>176</sup> Öncülleri bitişik ve ayrık şartlı önermelerden oluşan şartlı iktiranî kıyaslar için de, öncülleri bitişik şartlı önermelerden oluşan şartlı iktiranî kıyaslarda geçerli olan bilgilerin aynı olduğu İbn Sînâ'nın farklı yerlerde ele aldığı şartlı iktiranî kıyas verilerinden anlaşılmaktadır. Kıyastaki büyük önermenin ayrık şartlı veya bitişik şartlı ya da küçük önermenin ayrık ya da bitişik şartlı olmasına göre, kıyasa verilen isim değişmekte ve orta terimin küçük ve büyük önermedeki konumlanış durumuna göre kıyasın şekli belirlenmektedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, öncüllerin bitişik ya da ayrık şartlı olması, kıyasın şartlı iktiranî kıyas çeşitleri arasında formel bir bilgi farklılığına sebep olmamaktadır.

Öncülleri bitişik şartlı ve basit önermelerden oluşan şartlı iktiranî kıyaslarda yüklemli önermenin büyük veya küçük öncül olabilir. Bu durumda yüklemli önermenin konusu veya yüklemi bitişik şartlı önermenin önbileşen veya ardbileşeniyle ortak olur ki, bu terim orta terim olarak isimlendirilir. Orta terimin kıyas içerisindeki konumu ise kıyasın üç şekilden hangisine dâhil olduğunu tespit edebilmek adına önemlidir.<sup>177</sup> Kıyasın şekillerini belirlemek ise onların modlarının belirlenmesi açısından, modların tespiti de geçerliliklerini tartışma yönüyle gereklidir. Kıyasın ve tüm bu niteliklerin tespitindeki amaç, kesin bilgiye ulaşmak ve oluşturulmuş kıyasın bilgi değerinin ölçülebilmesini sağlamaktır. Bilgi değerini belirleyen de, kıyasın şekilleri ve bunun yanı sıra o kıyası oluşturan öncüllerin, içerdikleri kesinliğe göre dâhil oldukları öncül çeşitleridir. Mantığın merkezinde olan kıyasın amacının bilgiye ulaşmak olması, bu bilim içerisinde en çok tartışılan konunun da kıyasın bilgi değeri olmasını açıklamaktadır.

### **I.III. İktiranî Kıyasın Bilgi Değeri**

Akıl yürütmeleri geçerlilik ve doğruluk açısından inceleyen mantık, geçerli akıl yürütme formlarına ulaşmayı amaçlar. Öncüllerden sonucun çıkıp çıkmayacağı ve

<sup>176</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 295; *İşaretler*, s. 67; *en-Necât*, s. 82.

<sup>177</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 325.

zorunlu olarak elde edilen doğrunun hangi akıl yürütme formuyla oluşturulduğunun belirlenmesi gerekir. Zira her akıl yürütmeden geçerli sonuçlar elde edilemeyebilir. Bu noktada işaret edilmesi gereken şey ise bir bütünün parçaları arasındaki uyumun göstergesi olan tutarlılığın, geçerlilikten farklı olduğudur. Bu iki kavram her ne kadar birbirinin yerine sıklıkla kullanılıyor olsa da, klasik mantık açısından farklı değerler taşımaktadır. Önergelerde çelişkinin olmaması, önermeler arası ilişkiyi tutarlı hale getirirken, onlardan geçerli bir sonuç elde edileceğini garantilememektedir. Önergeler arasındaki tutarlılık akıl yürütmenin sonucunda elde edilecek bilginin güvenilirliğini arttırmaktadır. Buna göre geçerlilik ve tutarlılık bakımından kıyasın bilgi değeri, mantığın üzerinde en çok tartışılan konusu olması ve yine bu ilmin uygulanabilirliğiyle ilişkisi sebebiyle büyük önem arz etmektedir. Kıyasın bilgi değerinin tartışılmasında belirleyici olan ise öncelikli olarak onun şeklidir.

Aristoteles'in kıyasları mükemmel ve mükemmel olmayan kıyaslar olmak üzere ikiye ayırdığını önceki başlıklarda belirtmiştik. Orta terimlerin kıyasta bulunuş yerlerine göre, yani konu ya da yüklem olarak bulunmasına göre, şekillerinin oluştuğuna ve bu bağlamda oluşabilecek dört farklı kıyas şeklinin bulunduğu da değinmiştik.<sup>178</sup> Aristoteles'e göre üç şekil içerisinde "mükemmel kıyas" olarak isimlendirilecek kıyaslar, kıyasın birinci şekline indirgenebilmelidir. Yani orta terimin kıyasın büyük öncülünde konu, küçük öncülünde yüklem olduğu kıyaslar, kıyasın birinci şeklidir ve mükemmel kıyaslardır.<sup>179</sup> Kıyasın bilgi değerini şekiller aracılığıyla belirleyen Aristoteles'e göre kıyas, değişmeyen özün bilgisini vermelidir. Bu nedenle özün bilgisini içinde bulunduran orta terimin konumu, birinci şeklin en değerli, en kesin bilgiye ulaştıran şekil olarak belirlenmesini sağlar.<sup>180</sup>

Aristoteles'e göre, kıyasın birinci şekli ispat amaçlı olarak tüm bilimlerde kullanılır ve diğer şekillerle bağlantısı olmadığı gibi onlara ihtiyacı da yoktur.<sup>181</sup> Ancak diğer şekillerin en azından çıkarımlar vasıtasıyla öncüllerini oluştururken birinci şekle

<sup>178</sup> Aristoteles eserlerinde dördüncü şekle yer vermemiştir. Onun eserlerinde kıyasın dördüncü şeklinin bulunmaması, bu şekille ilgili üç farklı iddianın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlardan ilki Aristoteles'in yer vermediği bu şekli reddedenlerin, ikincisi Aristoteles tarafından olmasa bile, onun şarihleri tarafından bu şeklin tespit edildiğini ve sonuç veren modlarının bulunması gerektiğini ifade edenlerin, üçüncüsü ise Aristoteles'te kıyasın dört şekli olduğunu ancak bazı eserlerin günümüze ulaşmadığını savunanların iddiasıdır. Detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *Mantıktaki Kıyasın Dördüne Şekline Dair*, AÜİF Dergisi, Sayı: 16, Ankara, 1970, ss. 35-44.

<sup>179</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 5.

<sup>180</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 30.

<sup>181</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 39-40.

ihtiyaçları vardır. Ayrıca kıyasın yalnızca birinci şeklinde orta terim ümöl bakımından kıyasın büyük teriminin içine girebilir ve küçük terimini kapsayabilir.<sup>182</sup> Diğler ekiller vasıtasıyla kurulan kıyasların tamamı ispata muhtaçken, ki bu bir çeşit sağlamadır ve ancak kıyasın birinci şekliyle yapılabilir, birinci şeklin neticesi kendiliğindendir dolayısıyla doğrudan ve doğal olması bakımından Aristoteles'e göre en üstün ekildir.<sup>183</sup> Bahsi geçen sağlama işlemini yapmak, öncüller arasındaki bağın zorunlu hale getirilmesini gerektirir. Bu ise kıyasın döndürölmesini ve birinci ekle irca edilmesini, yani indirgenmesini, dolayısıyla da orta terimin yukarıda açıklanan şekliyle birinci şekildeki orta terimle aynı niteliklere haiz hale getirilmesini zorunlu kılar. İkinci ve üçüncü kıyas şeklinin birinci ekil kıyas ile birer noktada benzerliğı vardır. Dolayısıyla bunların birinci ekle ircası, dördüncü ekle nispeten kolaydır. Ancak dördüncü ekil terimlerin bulundukları yere göre birinci şeklin tam tersi olduğu için onun ircası kıyasın tamamen değiştirilmesi anlamına gelir. Bu da dördüncü şekli en değersiz ekil yapan sebeplerden biridir.

Kıyasın birinci şeklini diğler şekillere göre üstün kılan bir başka özelliğı şudur: Kıyasın ikinci şekli orta terimin her iki öncölde de yüklem olduğu kıyas şeklidir ve kıyasın öncüllerinden en az birinin olumsuz olması gerekir ki, bu durumun basit kıyasların sonucun öncüllerden zayıf olanına tabi olması gerektiğı kuralı gereğı, kıyası olumsuz kılar. Orta terimin her iki öncölde de konu olduğu kıyasın üçüncü şeklinde, sonuç daima tikel, küçük önerme ise olumlu olmalıdır.<sup>184</sup> Kıyasta birinci şeklin tam tersi formda kurulan dördüncü ekil ise en üstün şeklin zıttı olduğu için en değersiz olanıdır ki, bu yüzden Aristoteles bu şekli ele almamış ve sonraki dönemlerde de birçok mantıkçı tarafından varlığı kabul edilmemiştir. Bu ekli kıyas şekilleri arasına dâhil eden Galien (Calinos) olmuştur.<sup>185</sup> Ebherî (ö. 1265), Urmevî (ö. 1283), Kazvînî (ö. 1294) ve Taftazani (ö. 1390) gibi sonraki dönem mantıkçılar bu ekle yer vermişlerdir. Çünkü onlara göre, kıyasın birinci şekli dördüncü şeklini doğrudan ortaya çıkarmaktadır ve zihnen imkânı olanın varlığını reddetmek onlara göre bir çeşit eksiklik olarak

<sup>182</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 9.

<sup>183</sup> David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoglu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, s. 52; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 156-157.

<sup>184</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 161.

<sup>185</sup> Ali Sami, en-Neşşar, *Menahicu'l-Bahs*, s. 48. Kıyasın dördüncü şeklini ele alan ilk kişinin Aristoteles şarihlerinden Theophrastus (M.Ö. 370-287) olduğuna dair bilgiler de mevcuttur. Hüseyin Atay, *Mantıktaki Kıyasın Dördüne Şekline Dair*, ss. 45-50.

görülmektedir.<sup>186</sup> Kıyasın birinci şeklini olumlu-olumsuz, tümel ve tikel kurmanın imkânı varken ve bunların tamamından sonuç alınabiliyorken, diğer şekillerde böyle bir imkân söz konusu değildir.<sup>187</sup> Dolayısıyla bu durum kıyasın birinci şeklinin diğerlerinden daha üstün olduğuna dair bir çıkarımdır. Ayrıca kesin doğruları kendine konu edinen bilimsel bilgilerin elde edilmesinde var olan çıkarımların büyük çoğunluğu, kıyasın birinci şekline ait forma uygundur.<sup>188</sup>

Birinci şekli “kıyas-ı kâmil” diye adlandıran İslam mantıkçıları, orta terimin birinci şekildeki konumuyla yani yetkinliğiyle, diğer şekillerdeki yetkinliğinin farklı olduğu görüşündedirler. Çünkü birinci şeklin öncüllerindeki sıralama göz önünde bulundurulduğunda küçük öncülde, küçük terimden orta terime, büyük öncülde ise orta terimden büyük terime giden bir yapı gözlemlenmektedir. Yani bu sıralama, doğal olan sıralama, zihnin en hızlı düşündüğü form ve kolaylıkla ikna olduğu bir yapıdır.<sup>189</sup> Bu şekilde kurulmuş olan bir kıyasın sonucu açık, seçik ve kesin olmak durumundadır. Çünkü o kesinliğini doğrudan öncüllerinden almaktadır. Dolayısıyla başka bir delile ihtiyaç duymaksızın sonuç verir. Bu gibi sebeplerden İslam mantıkçıları tarafından kıyasın birinci şekli “mi’yarü’l-ulum”, (ilimlerin ölçütü) olarak adlandırılmıştır.<sup>190</sup> Kıyasın dördüncü şeklini kıyas şekli olarak nitelemeyen İbn Sînâ’ya göre de, en üstün şekil birinci şekildir. Çünkü o, hiçbir ilave ispata ihtiyaç duymaz ve diğer şekillerden farklı olarak birinci şeklin her bir modundan<sup>191</sup> farklı bir sonuç elde edilebilmektedir.<sup>192</sup>

<sup>186</sup> Ali Sami en-Neşşar, *Menahicu’l-Bahs*, s. 47-48; Ebherî, *Keşfu’l-Hakâik fi-Tahriri’d-Dekâik*, İnc. Hüseyin Sarioğlu, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 132-133; Urmevî, *Metâliu’l-Envâr*, İstanbul, 1277, s. 208-209; Kazvîni, *er-Risaletü’s-Şemsîyye*, Osmaniye Matbaası, 1319, s. 141-142; Taftâzânî, *Tehzibu’l-Mantık*, (Tecdîdü İlmi’l-Mantık İçinde), 3. Baskı, Kahire, Tarihsiz, s. 135-136.

<sup>187</sup> Birinci şekilde kurulmuş kıyaslar, “mahsurat-ı erbaa” denilen, olumlu, olumsuz, tümel ve tikel olmak üzere dört çeşit önerme türünde sonuç verebilirler. Ayrıca bu önerme çeşitleri arasında en mükemmel olan tümel ve olumlu önermelerdir ki, bu tür önermeleri sonuç verebilen tek kıyas çeşidi birinci şekilde kurulmuş olanlardır ve birinci şekilde kurulmuş olan kıyasların yanlışlığı vasıtasız olarak bilinebilir.

<sup>188</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 40.

<sup>189</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağîr*, s. 101-102; İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 384-385; Gazzâlî, *Mihakku’n-Nazar, Düşünmede Doğru Yöntem*, Çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yay., İstanbul, 2002, s. 86-87.

<sup>190</sup> Molla Fenârî, *Şerh-i İsâgucî*, Dersaadet Matbaası, İstanbul, 1322, s. 22.

<sup>191</sup> Yüklemlî kıyaslar bulundukları önermelerin nitelik ve niceliklerine göre modlara (darblara) ayrılmaktadır. Üç önermeden oluşan yüklemlî kıyaslarda, önermelerin tümel olumlu (A), tümel olumsuz (E), tikel olumlu (I) ve tikel olumsuz (O) olma ihtimali vardır. Kıyaslarda orta terimin bulunduğu yer de, kıyasın şeklini belirlemektedir. Dolayısıyla kıyasın dört şekli ve önermelerin her birinin sahip olma ihtimali olan dört nitelik, 64 farklı modun ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Ancak bu 64 modun 54’ü sonuç vermezken, kıyas kurallarına uygunluğu neticesinde 10’undan geçerli kıyaslar ve sonuçlar elde edilebilir. Bkz. Necatî Öner, *Klasik Mantık*, ss. 125-135.

<sup>192</sup> İbn Sînâ, *Danîşnâme-i Âlâî*, s. 31; en-Necât, s. 71.

İbn Sînâ'ya göre, Aristoteles'in birinci şekli en değerli görmesinin sebebi, tümel olumlama üzerinden ulaşılmak istenen burhani bilginin elde edilmesi için genellikle kullanılan şeklin bu olması,<sup>193</sup> şeyin neliğini yani mahiyetini bilmeyi sağlayan kıyasların, ki bu işlemin neticesinde elde edilen bilgi bir tanımdır, birinci şekilde kurulmuş olması ve birinci şeklin kendiliğinden tam kıyas olmasına karşın, diğer şekillerin tam kıyas olabilmek için döndürme vasıtasıyla birinci şekle irca edilmesinin gerekli olmasıdır.<sup>194</sup>

Kıyasın diğer şekillerinin belirlenmesi onların birinci şekille olan yakınlıkları ölçüsünde değerlendirilmesine bağlıdır. Şöyle ki, şekillerin belirleyicisi olan orta terim merkeze alınarak kıyasın şekilleri arasındaki benzerlik tespit edilmeye çalışılır. Bu da değerlendirilen kıyasın birinci şekle olan yakınlığını dolayısıyla değerini belirler. Kıyasın ikinci şeklinde orta terim her iki öncülde de yüklemidir ve birinci şeklin küçük önermesinde bulunan orta terim sebebiyle bu iki şekil arasında bir benzerlik ve yakınlık ortaya çıkar. Bu yakınlık kıyasın birinci şeklinden sonraki en değerli şeklin ikinci şekil olmasını sağlamaktadır. Üçüncü şekilde ise söz konusu ortaklık birinci şekildeki kıyasın büyük terimi ve üçüncü şekilde konu olan orta terim arasındadır ki, bu benzerlik bahsi geçen şekli en değerli üçüncü şekil yapmaktadır. Kıyasın dördüncü şeklinde ise orta terim, birinci şekildeki konumlarıyla hiçbir benzerlik taşımamaktadır. Bu durumda birinci şekille hiçbir ortak yön taşımayan dördüncü şekil en değersiz ve kıyasın tabiatından en uzak olan şekildir.<sup>195</sup> Bu yüzden dördüncü şekil ancak bir cinsin türlerini tespit etmek gibi amaçlarda kullanılabilir. Bunun yanı sıra kıyasın birinci şekli bir şeyin vasıflarını ispat etmek, ikinci şekil birbirinden farklı olanları ayırmak ve üçüncü şekil istisna edilenleri açığa çıkarmak gibi amaçlarda kullanılır.<sup>196</sup> Yani, kıyasın şekli vasıtasıyla kazandığı değer, onun kullanım alanını da belirlemekte ve bu belirleme esnasında elde edilmesi istenen bilginin değeri önem arz etmektedir.

Orta terim kıyasta, sonucun sebebini teşkil etmesi sebebiyle en önemli terimdir. Büyük terimdeki hükmün küçük terime iletilmesini sağlayan orta terim, terimler

<sup>193</sup> İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 155-156.

<sup>194</sup> İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 157.

<sup>195</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, 116-117; *en-Necât*, s. 32-33; *el-İşârât*, s. 386; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, s. 255-256.

<sup>196</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 165-166.

arasındaki ilişkiyi belirlemesi sebebiyle kıyasa çıkarım özelliğini kazandırır.<sup>197</sup> Kıyasın sonucunda var olan yeni hükmün ortaya çıkmasını sağlayan orta terim, kıyasın özüdür ki, bu yüzden herhangi bir kıyasın unsurları denetlenmek yahut şekli belirlenmek istendiğinde ilk olarak orta terimin tespiti yapılır. Ayrıca bir kıyasın gerçekliğinden emin olmanın ve elde edilen hükmü tasdik etmenin gerekçesi orta terimin varlığıdır.<sup>198</sup> Tüm bilimlerin hükümlerine, ortak unsurlar aracılığıyla kurulan ilişkiler vasıtasıyla ulaşılabileceğini belirten Aristoteles, bilinenden hareketle bilinmeyen hakkında bilgi elde etme yöntemi olan kıyasta, orta terimin varlıkların var olmasını sağlayan neden olduğunu ifade etmektedir.<sup>199</sup> Çünkü tüm bilimlerde yeni veriler elde etmenin ilk şartı, var olan veriler arasındaki ortaklığın tespit edilmesidir. Sonrasında tespit edilen bu ortaklık vasıtasıyla, diğerleriyle ilişkili yeni bir veriye ulaşılır. Olguların özsel yüklemelerinden ve türün en yakın hassasından meydana gelen orta terim,<sup>200</sup> sonuca ait gerekçeyle kurduğu özdeşlik sayesinde sonucun zorunlu olarak ortaya çıkmasını sağlar.<sup>201</sup> Küçük terimin büyük terim tarafından kapsandığının göstergesi olan orta terim, kıyasta kesin bilgiye ulaşmayı sağlayan unsurdur. Daha önce de değinildiği gibi, kıyasın geçerliliğini sağlayan uygun form, orta terimin kıyastaki konumlanışının doğruluğuyla ilişkilidir. Ayrıca kıyasın bir totoloji ya da öncüllerde verili bilgilerin tekrarı olduğu yönündeki epistemik eleştiriye orta terimle itirazda bulunmak mümkündür.<sup>202</sup> Çünkü öncüllerin tekrarını engelleyen, orta terimin bizatihi kendisinin sonuçta bulunamayacağına yönelik kıyas kuralıdır. İki öncül arasındaki ortaklığı sağlayan orta terimin sonuçta bulunması, büyük ya da küçük terimden birinin sonuçta yer almasını engelleyeceği için, öncüllerden birinin doğrudan tekrarı olarak sonuç öncülünü oluşturmasını gerektirir. Ancak kıyasın geçerli olması için sonuçta yer almayan orta terim, öncüller arasında sağladığı ortaklıkla, iki öncülü bir arada tutan yeni bir bilgiye, yani sonuca ulaşılmasını sağlar. Ayrıca kıyasın analogiden ayrılmasının sebebi olan orta terim, sonuçta elde edilen bilginin değerini belirlemektedir.<sup>203</sup> Kıyasta zorunlu bilgiye dayanan orta terim, sonucun zorunlu olarak ortaya çıkacak bir bilgi

<sup>197</sup> James Edwin Creighton, *An Introductory Logic*, London, 1919, s. 113-114.

<sup>198</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 18.

<sup>199</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 89.

<sup>200</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 132; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 123.

<sup>201</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 40.

<sup>202</sup> Nazım Hasırcı, *Kıyasta Orta Terim*, s. 145-146.

<sup>203</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 175.

içermesini, analogide zanna dayanan ve orta terim konumunda kullanılan sebep, sonucun kesinliğiyle ilgili mutlak bir yargıda bulunmanın imkânsızlığını açıklamaktadır.

Kıyasın form olarak bilgi değerini belirleyen kıyas şekilleri ve bu şekillerin belirleyicisi orta terimin kıyas için önemine değindikten sonra, kıyasın içerik olarak bilgi değerini belirleyen öncül türlerini de ele almak gerekmektedir. Burada içerikten ve onun sağlamlığından kasıt, tasavvurda ve tasdikte içerik ve sağlamlığın nasıl ortaya çıktığıdır. Tasavvurda sağlamlık, öncülde cinsin araz-ı am<sup>204</sup> yerine kullanılmaması ya da faslın<sup>205</sup> hassa<sup>206</sup> olarak alınmamasıdır. Tasdikte sağlamlık ise öncülün sonuca karşı taşıdığı uygunluk, kesinlik, olasılık ya da müselleme söz, yani inkâr edilemeyen, karşı çıkılamayan, apaçık söz, olmasıyla. Bu da kıyasın temel amacı olan doğru hükme ulaşmanın, doğru öncülleri kullanmakla mümkün olmasıyla ilişkilidir.<sup>207</sup> Kıyasın öncüllerini yakini<sup>208</sup> ve yakini olmayan<sup>209</sup> olarak sınıflandıran İslam mantıkçılarına göre, evveliyat, fitriyat, müşahadat, hadsiyat, mücerrebat, mütevatirat yakini öncüller, meşhurat, müsellemaat, makbulat, maznunat, muhayyelat ve vehmiyat yakini olmayan öncüllerdir.<sup>210</sup>

Fârâbî'ye göre, yakini öncüller, zorunlu olarak yakın olanlar (bedihiyye) ve zorunlu olarak yakın olmayanlar (nazariyye) olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunlu olarak yakini olanlar, aksinin varlığına dair inanç mümkün olmayan, yanlış dönüşmeyen, olumluluğu ve olumsuzluğu üzerinde değişiklik gerçekleşmeyen öncüllerdir (bütünün

<sup>204</sup> “Arızı olarak çeşitli mahiyetler altında bulunan fertlere yüklem olan tümeldir.” Bkz. Ebherî, *İsâgocî*, Arapça metin, s. 5, Türkçe çeviri, s. 14.

<sup>205</sup> Zatında ‘Hangi şeydir, onu cinsindeki ortaklarından ayıran şey nedir?’, sorularının cevabında kullanılan yüklem. Ebherî, *İsâgocî*, Arapça metin, s. 5, Türkçe çeviri, s. 15.

<sup>206</sup> “Tek bir mahiyet altında bulunan fertlere ilintisel olarak yüklem olan tümeldir.” Ebherî, *İsâgocî*, Arapça metin, s. 5, Türkçe çeviri, s. 15.

<sup>207</sup> İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, İFAV, İstanbul, 1993, s. 101.

<sup>208</sup> Fârâbî'nin yakini (kesin) bilgi tanımlaması şöyledir: “Bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır. Bunun dışarıdaki şeyin varlığına uygun olduğunu, ona karşı olmadığını kabul etmektir. Bunun ona uygun olduğunu bilmektir. Bunun ona uygun olmaması veya ona karşı olması mümkün değildir. Bunun ona karşı olması hiçbir zaman mümkün değildir. Bundan hâsıl olan arızı olarak değil, fakat zati olarak hâsıl olmuştur.” Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn*, Çev. Mübahat Türker-Küyel, AKM Yay., Ankara, 1990, s. 55. “Yakin, kendisine dair tasdik meydanı geldiği doğru hakkında şu şekilde inanmamızdır: O şey hakkında inandığımız şeyin (dış dünyadaki) varlığının (zihinde) inandığımız şeyden farklı olması asla mümkün olmayacağı gibi, aynı zamanda bu inancın da başka türlü olması mümkün değildir.” Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, 3. Baskı, Klasik Yay., İstanbul, 2012, s. 2.

<sup>209</sup> “O, kendisine dair tasdik meydanı geldiği şey hakkında şöyle inanmamızdır: Onun (dış dünyadaki) varlığının, kendisi hakkında inanılan şeyden farklı olması mümkündür ya da imkânsız değildir.” Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, s. 2.

<sup>210</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 50-51; Kazvînî, *er-Risaletü's-Şemsiyye*, s. 28-29.

parçadan büyük olması gibi). Zorunlu olarak yakın olmayanlar ise, herhangi bir vakitte yakinken, zihinde yanlışa dönüşebilen, varlığının imkânsızlığının mümkün olduğu önermelerdir (Zeyd'in evde olması gibi).<sup>211</sup> Yakini öncüller yani kesin bilgi elde edilmesini sağlayan burhan<sup>212</sup> türü öncüller, İbn Sînâ'ya ve aynı zamanda İslam mantıkçılarının genel kabulüne göre altı adettir:

1. **Evveliyat:** İbn Sînâ var oluşla birlikte olan, elde edildiği yer bilinmeyen, değişmeyen, öğrenilecek ilimler için zemin oluşturan öncüllere “evveliyat” adını verir. Ayrıca kendisinin dışında herhangi bir şey tarafından doğrulanmaya ihtiyacı olmayan, akıl kuvveti yoluyla insanda var olan öncüllere de evveliyat denir. Oluşması için bir akli çıkarıma muhtaç olmayan evveliyat türü önermeler, hissin tekrarı vasıtasıyla oluşmaktadır.<sup>213</sup>
2. **Fitriyat:** Evveliyatta olduğu gibi bizatihi kendisiyle değil, bir aracı vasıtasıyla yani orta terimle bilinen, aksini düşünmenin çelişki yarattığı, akılsal apaçıklık olarak da isimlendirilen önermelerdir.<sup>214</sup> İbn Sînâ, fitriyatı, “kıyası kendisiyle birlikte olan önerme” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, aklın bilgiye ulaşmak için büyük ve küçük terimi ve bununla birlikte olumluluk ve olumsuzluğu tasavvur ettiği, bu tasavvurdan ortaya çıkan orta terimin kıyas vasıtasıyla hükme eriştiği önermeler fitriyattandır.<sup>215</sup> Evveliyat ve fitriyat Fârâbî'nin zorunlu yakın olanlar (bedihiyat-ı akliyye) olarak kabul ettiği önermelere dâhildir.
3. **Mahsusat/Müşahedat:** İbn Sînâ'ya göre beş duyudan biriyle elde edilen müşahedat türü önermeler, hissiyat (dış duyu) ve vicdaniyat (iç duyu) olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>216</sup> Müşahedat, mücerrebat, hadsiyat ve mütevatirat türü önermeler sırf akılla değil, duyuların ya da aklın yaptığı gizli bir kıyasın yardımıyla tasdik edilirler.<sup>217</sup>

<sup>211</sup> Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, s. 3.

<sup>212</sup> “Yakini olan öncüllerden, kesin sonuç elde etmek için oluşturulan kıyasıdır.” Bkz. Hasan el-Muğnisi, *Muğni't-Tullâb Tercümesi*, Çev. M. Ali Arslan, Seyda Kitabevi, Diyarbakır, 2012, s. 259.

<sup>213</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 101-102.

<sup>214</sup> Ali Sedat, *Mizanu'l-Ukul fil'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul, 1304, s. 58.

<sup>215</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 52.

<sup>216</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 51; *en-Necât*, s. 60.

<sup>217</sup> Ali Sedat, *Mizanu'l-Ukul*, s. 59.

4. **Hadsiyat:** İbn Sînâ'ya göre öncüllerden yola çıkılarak sonucun sezgi<sup>218</sup> vasıtasıyla bilindiği önerme türü “hadsiyat”dır.<sup>219</sup>
5. **Mücerrebat:** İbn Sînâ duyu ve akılla onaylanan, tecrübe yoluyla elde edilmiş bilgileri içeren önermelere “mücerrebat” adını verir. Burada esas olan mücerrebatın çok kişi tarafından tecrübe edilen duyuların tekrarı vasıtasıyla elde edilen bilgiler olmasıdır.<sup>220</sup>
6. **Mütevâtirat:** İbn Sînâ'ya göre herhangi bir konu üzerinde yalanda birleşmesi mümkün olmayan sayıda kimsenin imkânsız görünmeyen ve duyularla bağlantılı olarak elde edilen bilgileri içeren haberleri ulaştırmasıyla doğrulanan önermelere mütevâtirat denilir.<sup>221</sup>

İbn Sînâ ve İslam mantığındaki genel kabule göre yakini olmayan öncüller altı adettir:

1. **Meşhurat:** Tüm insanlık ya da onların bir kısmı tarafından tasdik edilen önermelerdir. Hırsızlık yapmanın kötü olması gibi kabuller meşhurata dâhildir.<sup>222</sup> İbn Sînâ meşhuratı, mutlak, sınırlı ve ilk bakışta soruşturulmamış meşhurlar olmak üzere üçe ayırmaktadır.<sup>223</sup>
2. **Müsellemat:** Tartışma esnasında tarafların, fikirlerini karşı tarafa kabul ettirmek amacıyla oluşturdukları önermelerdir. Cedeli/diyalektik kıyaslar<sup>224</sup> içerisinde kullanılan önermeler, çoğunlukla müsellemattandır.<sup>225</sup>
3. **Zanniyat/Maznunat:** Tasdikine rağmen, zıddının zihne gelme ihtimali bulunan, sürekliliği ve gerçekliği olmayan ve doğruluğu zan ile oluşturulan önermelerdir.<sup>226</sup>
4. **Makbulat:** Mucizeler, kerametler ve âlimlere ait sözler vasıtasıyla ileri sürülen dini temelli önermelerdir. Bu önermelerin merkezinde semavi bir emrin varlığı kabul edildiği için kabul edilirlilikleri de artmaktadır.<sup>227</sup>

<sup>218</sup> İbn Sînâ'ya göre sezgi, şeyin mahiyetini, yani orta terimi bulmaya yönelik olarak zihnini ani ve mükemmel hareketi olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 137.

<sup>219</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 50.

<sup>220</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 94.

<sup>221</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 95.

<sup>222</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 53.

<sup>223</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 16.

<sup>224</sup> İbn Sînâ'da diyalektik kıyaslarla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'ya Göre Kelamın Mantığı*, s. 254.

<sup>225</sup> İbn Sînâ, *Topikler*, s. 5.

<sup>226</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 54; *en-Necât*, s. 99.

5. **Muhayyelat:** Benzetme yoluyla şeyin, başka bir şekilde hayal edilmesiyle oluşturulan önermelerdir. Bu tür önermeler derin düşünmeye fırsat vermeksizin, nefsin etkilendiği ifadelerdir. Muhayyelatta amaç, kesin bir dayanak olmaksızın muhatabı istenene yönlendirmektir.<sup>228</sup>
6. **Vehmiyyat:** Tabiatında bilinçli bir yanıltma amacı taşıyan, duyulur olan ve olmayanı ayırmaksızın bir hükme varma çabası taşıyan, safsata türü kıyaslarda kullanılan önermelerdir.<sup>229</sup>

İslam mantıkçılarına ve İbn Sînâ'ya göre beş sanat olarak adlandırılan kıyasın uygulama alanlarında oluşturulan akli çıkarımlar, kesinlik derecelerine göre, yukarıda kısaca tanımlamaları yapılan önerme çeşitleri vasıtasıyla oluşturulmaktadır. En kesin bilgiyi içeren burhani kıyaslar, yakiniyat türü öncüllerden; tartışma sanatlarını içeren cedeli kıyaslar, meşhurat ve müsellemaat türü öncüllerden; muhatabı konuşma sanatı vasıtasıyla etkileme amacı taşıyan hatabi kıyaslar, zanniyat ve makbulat türü öncüllerden; doğru olmadığı halde muhatapta neşe veya nefret duyguları uyandırarak onları etkileme gayesinde olan şiirsel kıyaslar, muhayyelat türü öncüllerden ve doğruya benzeyen yanlış öncüllerden kurularak muhatabı yanıltmaya çalışan sofistik kıyaslar, vehmiyat türü öncüllerden oluşmaktadır.<sup>230</sup> Buna göre kesin bilgiyi içeren burhani kıyaslara nispetle, sırasıyla cedeli, hatabi, şiirsel ve sofistik kıyaslar daha az bilgi değeri içermektedir. Bu kıyasları oluşturan öncüllerin türleri de, kıyasın bilgi değerini belirlemekte ve onun beş sanat içerisindeki konumunun tespitini sağlamaktadır.

Kıyasın bilgi değerini belirleyen bir diğer konu da onun kipliği/modalitesidir. Türkçe'ye kip olarak çevrilen *mod* kelimesi Latince'de *modus*, İngilizce'de *mood* ya da *mode*, Almanca'da *modus*, İtalyanca'da *modo* ve Osmanlıca'da *hâl* olarak karşılık bulur. Kipin kelime anlamı ise bir tanımda önermelerin niteliğe ve niceliğe göre aldığı biçimdir.<sup>231</sup> Türkçe'ye *kiplik* olarak çevrilen *modalite* kelimesi ise Latince'de *modalitas*, Fransızca'da *modalite*, Almanca'da *modalitat*, Osmanlıca'da *cihet* ve İngilizce'de *modality* terimleri ile karşılaşılır. Anlamı, bir ifade ya da tümcenin, ilişkili

---

<sup>227</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 96.

<sup>228</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 100.

<sup>229</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 14. İbn Sînâ'da öncül türleri hakkında detaylı bilgi için bkz. *İşaretler*, ss. 50-52.

<sup>230</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, ss. 203-252.

<sup>231</sup> Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 5. Baskı, Bulut Yay., İstanbul, 2004, s. 323.

başka bir tümce ya da önermenin ne şekilde, nasıl ya da ne tarzda doğru olduğunu belirtmesi durumudur.<sup>232</sup> Mantıkta kipler, bir yargının doğruluk değerini ve yüklem konusundaki iddiasının herhangi bir zamana, mekâna, şarta, zorunluluğa bağlı olarak geçerli olup olmadığını belirttikleri için önemlidir.<sup>233</sup> Türkçe dilbilgisinde kiplik problemi, genellikle ‘zaman kipiyle’ ilişkilendirilmiştir. Mantık ilmi açısından kiplik ise özne ve yüklem arasındaki bağı ifade eder. Bu fark sebebiyle mantık ilminde kip sayısı mantıkçıların kip anlayışlarına göre farklılık gösterebilmektedir.

Modalite konusu Aristoteles kaynaklıdır.<sup>234</sup> Modalite bir önermede önermenin doğruluğunun bağlı olduğu, özne ile yüklem arasındaki ilişkiyi kuran kayda verilen isimdir. Yani modalite, önermenin işaret ettiği şeyin mümkünlüğü, imkânsızlığı ya da zorunluluğunun ifadesidir.<sup>235</sup> Başka bir deyişle içinde kip bulunduran bir önermenin geçerliliğini belirlemek yahut onun için yanlışlık iddiasında bulunmak kiplerin bilinmesini gerektirir. Bir modalitedeki kayıtlama ya çok sayıda modalitede ya da konu ile yüklem arasındaki bağı kayıtlayan belli sayıdaki modalitede gerçekleşir. Mantıkçıların daha ziyade tercih ettikleri ikinci yoldur. Klasik mantıkta bu değişikliği yapan mod sayısı dörde kadar çıkabilmektedir.<sup>236</sup> Kiplik, özne ile yüklem arasında kaplam veya işlem yönünden kurulan bir ilişki olmadığı için önermenin niceliğinden ve niteliğinden oldukça farklıdır.<sup>237</sup> Kipli önermeler yapı bakımından tek bir önerme gibi görünseler de aslında iki hükmü barındırırlar ve içlerinde birbirine geçmiş iki veya

<sup>232</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 512. Modalite konusu Osmanlıca ve Arapça kaynaklarda cihet olarak adlandırılmıştır. Sözlükte taraf, yön anlamlarına gelen kelime mantıkta, zorunluluk veya zorunsuzluk, devamlılık veya devamsızlık, imkân veya imkânsızlık açılarından konunun yüklem nispet edilmesi anlamlarına gelir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Cihet” Maddesi, *DİA*, Cilt:7, İstanbul, 1993, s. 545. Türkçe dilbilgisi açısından değerlendirildiğinde kiplik kelimesinin mantıktaki modalite anlamını tam olarak karşılamadığı açıktır. Türkçe’de emir, istek, dilek-şart ve gereklilik olmak üzere dört çeşit kiplik kabul edilirken, mantığın önermelerin içinde değerlendirdiği kiplerin sayısı çok daha fazladır. Çünkü mantıkta Türkçe’den farklı olarak devamlılık, zorunluluk, mümkünlük gibi farklı kipler de mod olarak kabul edilmektedir. Bkz. Sadık Türker, *Aristoteles, Gazzâli ile Leibniz’de Yargı Mantığı*, Dergah Yay., İstanbul, 2002, s. 176.

<sup>233</sup> Sadık Türker, *Aristoteles, Gazzâli ile Leibniz’de Yargı Mantığı*, Dergâh Yay., İstanbul, 2002, s. 176.

<sup>234</sup> Jonathan Barnes, *Düşüncenin Ustaları, Aristoteles, (Past Masters, Aristotle)* Çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, 2. Basım, İstanbul, 2002, ss. 47-49; Kaynağı sabit olmasına rağmen Batılı mantıkçılar ve İslam mantıkçıları arasında modalite konusunda, modların sayısı ve anlamları üzerine tam bir görüş birliği mevcut değildir. Bunun temel sebebi Aristoteles’in eserlerindeki modalite konusunun daha sonraki dönemlerde farklı yorumlamalarının olmasıdır. Aristoteles, eserlerinde modalite, mod, modal ifadelerini kullanmamıştır. Bu ifadelerin ilk defa Boethius tarafından kullanıldığı görüşü hâkimdir. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 70.

<sup>235</sup> İbrahim Çapak, *Ebû Salt Dâni’nin Modalite Anlayışı*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/2004, s. 70.

<sup>236</sup> Necati Öner, *Klasik Mantıkta Modalite-I, Modal Önermeler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 15, Ankara, 1967, s. 69.

<sup>237</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 117.

daha fazla sayıda farklı önerme mevcuttur. Yani bir modal önerme hüküm üzerine verilmiş hüküm ve iki küçük önermeden oluşmuş bir bileşik önermedir.<sup>238</sup> Sözelimi “Zorunlu olarak Tanrı bilendir.” önermesinde “Tanrı bilendir.” ve “Tanrı’nın bilmesi zorunludur.” şeklinde iki hüküm içeren ve birbirine geçmiş iki önermenin bulunması bu önermeyi kipli yapmaktadır ve buradaki kiplik zorunluluk ifade eder.

Aristoteles yargıların kipliğini metafizik ayrımlardan değil, dilin gündelik kullanımında apaçık olan şeylerden hareketle belirlemiştir. Ona göre kiplik yönünden üç tür önerme vardır. Bunlar arı veya basit (assertorik) önermeler, zorunlu (apodeiktik) önermeler ve mümkün (problematik) önermelerdir.<sup>239</sup> Ancak ona göre temelde zorunlu ve mümkün olmak üzere iki çeşit modalite vardır.<sup>240</sup> Aristoteles’in tespit ettiği üç kip arasında üzerinde en çok durduğu ise “assertorik”<sup>241</sup> yani zorunlu olmayan önermeleri içine alan moddur.

İslam mantıkçıları tarafından cihet yahut “müveccihat”<sup>242</sup> olarak adlandırılan modalite konusunda cihet kelimesini ilk kullanan Fârâbî olmuştur. Ona göre cihet, önermenin mahmûlüne bitişik olan lafızdır ve kazıyyenin mevzu ve mahmûlünün varlığının keyfiyyetine delalet eder. Fârâbî’den sonra konuyu çok daha detaylı bir şekilde ele alan İbn Sînâ, modalite konusunun İslâm mantıkçıları tarafından

<sup>238</sup> Necati Öner, *Klasik Mantıkta Modalite-I, Modal Önermeler*, s. 69-70. İslâm mantıkçıları bazı fikir ayrılıkları ve dönemsel farklar yüzünden mütekaddimîn ve müteahhirîn mantıkçılar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu ayrılmanın en temel sebepleri müteahhirîn mantıkçıların felsefî konuları kelâma dâhil etmeleri ve delilin batıllığının o delille ispatı istenen şeyin batıllığını gerektirmeyeceği yönündeki görüşleridir. Mütekaddimîn mantıkçılar ise bu görüşlere karşı çıkmışlar, sistemlerini bu kabul üzerine kurmuşlardır. İslam mantıkçıları arasında yapılan mütekaddimîn müteahhirîn ayrımının sebepleri konusunda başka görüşler de beyan edilmiştir. Bir görüşe göre söz konusu ayrım Taftâzânî’den (1322-1390) önce ve sonra olmak üzere yapılmıştır. Bkz. Mehmet Ali Aynî, “Türk Mantıkçıları”, *Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı:10, İstanbul, 1928, s. 52-53; Çünkü Taftâzânî Cilâû’l-Mantık adlı eseriyle bu alanda yeni bir çığır açmıştır ve bu yüzden ondan sonra gelenler müteahhirîn olarak adlandırılır. Bkz. İbrahim Emiroğlu, “Mantık” Maddesi, *DİA*, Cilt: 28, Ankara, 2003, s. 27. Ayrımın sebebi olarak öne sürülen bir diğer görüş de İbn Haldun’a aittir. Ona göre mantığın kurucusu olan Aristoteles sonrası mantıkçılar müteahhirîn olarak adlandırılır. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime II*, Çev., Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1991, s. 1167-1168. Çalışmamızda bu ayrım için metin içerisinde belirttiğimiz sebepleri tercih etme nedenimiz ise İslam mantıkçıları arasında genel anlamda kabul görmüş olan görüşü benimsememizdir. Dolayısıyla metinde verilen modlarla ilgili bilgiler de, bu kabul vasıtasıyla değerlendirilmiştir.

<sup>239</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 26-27.

<sup>240</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 30-31.

<sup>241</sup> Aristoteles’e ait söz konusu modun ismi “assertorik, arı ve basit ve zorunlu olmayan” ifadeleriyle farklı şekillerde de çevrilmiştir.

<sup>242</sup> Modalite anlamında kullanılan bir kelime olan müveccihatı ise ilk kullanan Tûsî (1201-1274) olmuştur. Tûsî’ye göre var olan üç çeşit kip mütekaddimîn mantıkçıların da kabul ettiği vacip, imtina ve imkân kipleridir. Müveccihatın kıyasa uygulanmış hali muhtelitattır. Farid Jabre, Samih Dgheim, Rafic Al-Ajam, Gerard Gihamy, “Muhtelitat” Maddesi, *Encyclopedia of Arabic Terminology of Logic*, Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, Lübnan, 1996, s. 1030.

benimsenmesine katkı sağlamış ve genel anlamda kabul gören modalite anlayışını sistemleştirmiştir.<sup>243</sup> İbn Sînâ'nın "zevâtü'l-cihet" diye adlandırdığı<sup>244</sup> modal önermelerde kip, "Yüklemın konuya nispetine delalet edip bu yüklemın zorunlu veya zorunsuz bir nispet olduğunu belirginleştiren ve böylece bir pekiştirmeye veya imkâna delalet eden lafızdır."<sup>245</sup> diye tanımlanır. Yani modalite yüklemın konuya olan bağlantısının tespitidir. İbn Sînâ da, Aristoteles'te olduğu gibi üç tür kiplik (cihet) yani üç tür bağlantı kabul eder. Bunlar zorunlu kip, imkânsız kip ve mümkün kiptir. Dördü basit, ikisi bileşik olmak üzere altı adet ayırık önermeyi kabul eden<sup>246</sup> İbn Sînâ, Aristoteles'in assertorik önermelerini ondan farklı değerlendirip bu kip çeşidinin yerine imkânsızlık kipini zikretmiştir.<sup>247</sup>

İslam mantıkçıları arasında genel anlamda kabul görmüş sekizi basit, yedisi bileşik olmak üzere on beş adet modal önerme vardır.<sup>248</sup> Bunların dışında beş adet daha moddan bahsedilir. Bu modlar, önermenin geçerliliğini belli bir kayıtle sınırlayan ifadelerdir. Dolayısıyla modal önermeler vasıtasıyla kurulacak olan kıyasların geçerliliğini ve tutarlılığını belirleyen, söz konusu kayıtlamalardır. Bu durumda kiplerin kıyasların bilgi değeri üzerinde önemli bir varlığı olduğu ifade edilebilir. Ayrıca zorunluluk, mümkünlük gibi bir kip barındıran önermelerin ve bu önermelerden oluşmuş kıyasların doğruluğu kendiliğinden tespit edilebilir. Ancak konu son derece girift ve detaylı olması sebebiyle, onun bilgi değeri noktasında kıyaslara ciddi oranda etki ettiğini ifade etmekle yetiniyoruz.<sup>249</sup> Ayrıca kıyasın şekilleri, öncüllerin türleri ve barındırdıkları kiplerin değeri üzerine etkisiyle ilgili verilen tüm bilgiler, yüklemli

<sup>243</sup> Farid Jabre, Samih Dgheim, Rafic Al-Ajam, Gerard Gihamy, "Cihet" Maddesi, *Encyclopedia of Arabic Terminology of Logic*, ss. 263-265. İbn Sînâ'nın modalite anlayışı için bkz. Bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006, ss. 103-115.

<sup>244</sup> Naci Bolay, *İbn Sînâ Mantığında Önermeler*, MEB Yay., İstanbul, 1994, s. 87.

<sup>245</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 103.

<sup>246</sup> İbn Sînâ'nın modalite anlayışı için bkz. Tony Street, "İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar", Çev. İbrahim Çapak, *SÜİF Dergisi*, Sayı: 13, Sakarya, 2006, s. 204.

<sup>247</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 103; *İşaretler*, ss. 31-33; Mütakaddimîn mantıkçıları da İbn Sînâ'nın kiplik anlayışını benimsemişlerdir. İbn Sînâ'nın modalite anlayışı için bkz. Tony Street, *An Outline of Avicenna's Syllogistic*, Archiv f. Gesch. d. Philosophie 84, Walter de Gruyter, 2002, s. 135-136; Mütakaddimîn mantıkçıları, vücub, imkân ve imtina kiplerini kabul ederken, müteahhirin mantıkçıları zorunluluk, devam, fiil ve imkân kiplerini mantık sistemlerine dâhil etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, Çev. Harun Kuşlu, Klasik Yay., İstanbul, 2014, s. 51-56; Hasan Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 323.

<sup>248</sup> Detaylı bilgi için bkz. Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Divan Kitap, 2. Baskı, İstanbul, 2012, ss. 59-61.

<sup>249</sup> Detaylı bilgi için bkz. Aytekin Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi*, ss. 165-260.

iktiranî kıyaslarda geçerli olduğu gibi şartlı öncüllerden oluşturulmuş iktiranî kıyaslar için de geçerlidir. Çünkü yüklemli kıyaslar içerisinde şartlı öncüllerle kurulmuş olanları, bilgi değerleri noktasında ayrıca değerlendirmeyi gerektirecek bir durum olmadığı gibi, bunun için farklı bir yöntem de mevcut değildir. İstisnaî kıyasların bilgi değerlerini tahlil edebilmek için ise öncelikli olarak istisnaî kıyasların tanımı ve yapısı hakkında bilgi vermek doğru olacaktır.



## II. BÖLÜM

### İBN SÎNÂ'DA İSTİSNAÎ KIYASIN YAPISI

#### II.I. İstisnaî/Seçmeli Kıyasın Tanımı ve Yapısı

Bir kıyasın öncüllerinde kıyasın sonucu veya sonucunun çelişği hem form hem de mana olarak bulunuyorsa bu tür kıyaslara istisnaî, yani seçmeli kıyaslar denir. İstisnaî denmesinin sebebi ise kıyasta şartlı formda kurulan önermenin parçalarından birinin kabul yahut red edilmesidir ki, yapılan bu iş İslam mantıkçıları tarafından “istisna etmek”, yani seçmek olarak adlandırılır.<sup>250</sup> Bazı İslam mantıkçılarına göre, seçmeli kıyaslarda sonucun kendisinin veya çelişğinin öncüllerde şeklen bulunması gerekir. Bu görüşü savunan mantıkçılara göre, anlamca sonucun veya çelişğinin öncüllerde bulunması kıyası istisnaî kıyas yapmaz ve o ancak, şartlı yapılardan biriyle kurulmuş olan yüklemli, yani iktiranî kıyas olarak sınıflandırılabilir.<sup>251</sup>

Seçmeli kıyaslarla ilgili tartışmalardan biri, *müşadere ale'l-matlub* meselesidir. Bazı mantıkçılara göre seçmeli kıyasın niteliği olan durum,<sup>252</sup> öncüllerden birinin tekrarından başka bir şey ifade etmemektedir. Bu da İslam mantığında ispat edilecek hükmün ispat edilmiş gibi kabul edilmesi anlamına gelen *müşadere ale'l-matlub* olarak isimlendirilmiştir.<sup>253</sup> Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, öncüllerden birinde sonucun veya sonucun çelişğinin şeklen ve anlamca bulunmadığı, bu yapının öncüllerin parçalarından birinde bulunduğu ki, bu durumda öncüllerden herhangi birinin doğrudan tekrar edilmediği ortaya çıkmaktadır. Öncüllerden birine ait parçalardan birinin, sonuçla yahut çelişğiyle aynı olması zorunlu olarak onun şartlı önerme çeşitlerinden birinin formuna sahip olmasını gerektirmektedir. Çünkü öncüllerin parçalarından bir hüküm elde edebilmek için şartlı yapıda, dolayısıyla parçalara ayrılan

<sup>250</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 167-168; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 147; Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 122.

<sup>251</sup> Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB Yay., İstanbul, 1993, s. 99-100.

<sup>252</sup> Burada nitelikten kastımız, sonucun kendisinin veya sonucun çelişğinin şeklen ve anlamca öncüllerden birinde bulunması hâlidir.

<sup>253</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, ss. 280-283.

bir önerme formunda olmak durumundadır.<sup>254</sup> Yani istisnaî kıyaslar biri şartlı diğeri yüklemli olan iki öncülden meydana gelmektedir. Bu yüzden konu, istisnaî yani seçmeli kıyaslar şeklinde isimlendirilmiş olmasına rağmen, şartlı kıyaslar olarak da bilinmektedir. Ancak bu kıyasları şartlı öncüllerle oluşturulan iktiranî kıyaslardan ayıran şey, bir seçme işleminin zorunlu olarak yapılmakta olmasıdır.

İstisnaî kıyaslarda ilk öncül şartlı olur ve ikinci öncül ise seçme işlemini yapar ki, bu yüzden ilk öncül şartlı öncül, ikinci öncül ise seçmeli öncül olarak isimlendirilir. Şartlı öncül yukarıda ifade edildiği gibi, sonucu veya sonucun çelişğini parçalarından birini bulundurur. Bu parçalardan önce gelene önbileşen, yani mukaddem, sonra gelene ise ardbileşen, yani tali denir. Daha açık bir ifadeyle, kıyasın sonucu veya sonucunun çelişği, önbileşen veya ardbileşenden biri olarak ortaya çıkar. İkinci öncül bir yüklemli önermedir ki, o ya önbileşen ya da ardbileşenden birini onaylar yani, vaz' eder ya da önbileşen ya da ardbileşenden birini olumsuzlar yani, ref' eder. Bu durumda önbileşenin onaylanması, ardbileşenin olumsuzlanması, ardbileşenin olumsuzlanması da önbileşenin onayını gerektirir.<sup>255</sup> Bu yapıda kurulmuş bir istisnaî kıyasın sonucu yüklemli bir önerme olur. Daha önce ifade edildiği üzere kıyasın sonucunun ya da kıyasın çelişğinin öncüllerden birinde bulunduğu kıyaslar seçmeli kıyastır. Bu durumda kıyasın sonucu ya da sonucunun çelişğinin öncüllerde bulunmasına göre iki ihtimal yani, iki tür seçmeli kıyas ortaya çıkar. Ayrıca öncüllerde kıyasın sonucunun aynının bulunduğu kıyaslara doğru seçmeli kıyas yani, *istisna-i müstakim* de denir.<sup>256</sup>

İbn Sînâ'nın bitişik şartlı kıyasların önbileşeni onaylama (modus ponens)<sup>257</sup> formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

**Eğer filanın ateşi varsa nabızı hızlı atar.**

**Fakat filanın ateşi vardır.**

Fılanın nabızı hızlı atar.<sup>258</sup>

<sup>254</sup> Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, s. 55.

<sup>255</sup> Kazvînî, *er-Risaletü's-Şemsîyye*, ss. 162-166; Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedad*, s. 62-63.

<sup>256</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Dersaadet Matbaası, İstanbul, 1330, s. 224-225.

<sup>257</sup> Modus ponensin Antik dönemdeki kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Susanne Bobzien, *The Development of Modus Ponens in Antiquity: From Aristotle to the 2nd Century AD*, Phronesis 47, Brill Leiden, 2002, ss. 359-394.

<sup>258</sup> İbn Sînâ, *Danîşnâme-i Âlâî*, s. 74.

Örnekte görüldüğü gibi sonuç önermesinin aynı, birinci öncülün ardbileşenidir. Dolayısıyla bu kıyas, sonucun aynı öncüllerin parçalarının birinde bulunduğu için *istisna-i müstakim* yani, doğru seçmeli bir kıyastır. Öncüllerde sonucun çelişgi bulunuyorsa bu tür kıyaslara, *istisna-i gayri müstakim* yani, dolaylı (dolaşık) seçmeli kıyas ismi verilmektedir. İbn Sînâ'nın bitişik şartlı kıyasların ardbileşeni onaylamama (modus tollens) formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

Eğer filanın ateşi varsa **nabzı hızlı atar.**

**Fakat onun nabzı hızlı değildir.**

Fılanın ateşi yoktur.<sup>259</sup>

Bu örnekte ise sonucun çelişgi birinci öncülün ön bileşeninde bulunduğu için kıyas, *istisna-i gayri müstakim* yani, dolaşık seçmeli bir kıyastır.

Genel kuralları bu şekilde açıklanabilecek olan istisnaî kıyasların İslam mantığındaki gelişim ve değişim sürecini belirleyebilmek için sırasıyla incelenmesi gereken filozoflar kuşkusuz Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. İslam mantıkçılarından Fârâbî'nin kıyas sistemi içerisinde şartlı kıyaslar istisnaî kıyaslara karşılık gelmektedir. Ona göre büyük öncülü şartlı, küçük öncülü ve bu öncüllerin şart bildiren bir bağla bağlanması sonucu elde edilen sonucu yüklemli bir önerme olan ve şartlı öncülün parçalarından birinin onaylandığı yahut reddedildiği bir yapıda bulunan kıyaslar şartlı kıyaslar yani istisnaî kıyaslardır.<sup>260</sup> Şartlı öncüllerden oluşturulan yüklemli ve seçmeli kıyasların tanımlarını yapan ve bunlar arasındaki ayrımlara en detaylı şekliyle dikkat çeken İbn Sînâ'dır. Dolayısıyla onun yüklemli kıyaslarda olduğu gibi seçmeli kıyaslarda da metinlerini incelemek konunun İslam mantığında şekillenişini belirlemede faydalı olacaktır.<sup>261</sup>

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde şartlı önermelerin nasıl oluştuğu, onları diğer önerme çeşitlerinden ayıran temel farklılıkların neler olduğuna değinmiştir. "Haberî terkibi"<sup>262</sup> üçe ayıran İbn Sînâ bu üç sınıflamanın ilkinde anlamın anlama yüklenmesi yargısının bulunduğunu ve bu sınıfa dâhil olan önermelerin söz konusu

<sup>259</sup> İbn Sînâ, *Danişnâme-i Âlâi*, s. 74.

<sup>260</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, 106; *Kitabu'l-Kıyas*, s. 30-31; Mustafa Yeşil, *Fârâbî'de ve Quine'da Dil-Anlam ve Doğruluk İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Isparta, 2015, s. 157-158.

<sup>261</sup> Ali Durusoy, *Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*, ss. 9-20.

<sup>262</sup> Söyleyen için 'o, sözünde doğrudur' ya da 'yanlıştır' denilebilen, habere dair bileşimlerdir. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 21.

özellik sebebiyle “yüklemlî/hamlî önermeler” olarak adlandırıldığını ifade eder. İkinci ve üçüncü sınıfa dâhil olan önerme grupları ise şartlı önermelerdir. Şartlı önermelerde yüklemlî önermelerin aksine tek bir haberdan değil, telif edilen iki habere dair bileşimden ve bunların arasındaki ilişki vasıtasıyla verilen hükümden söz edilir. Yani şartlı önermelerde yüklemlî önermelerde olduğu gibi haber ve yüklem ‘Biri diğeridir.’ şeklinde basitçe bölünemez. Yüklemlî önermelerde aslolan önbileşen ve ardbileşenin birbirini kapsamasyken, şartlı önermelerde önbileşen ve ardbileşen arasındaki ilişki gerektirme (iltizam) veya tâbi olma durumu olmalıdır. Bu durumda şartlı önermelerde önbileşen ve ardbileşenin yüklemlî önermelerden farklı olarak sahip olduğu kayıt sebebiyle birbirlerine zorunlu olarak yaklaştırılır yahut uzaklaştırılır.

Gelinen bu noktada İbn Sînâ’ya göre şartlı önermelerin çeşitlerine değinilebilir. Birbirine yaklaştırma (iktiran)<sup>263</sup> şeklinde kurulan önermeye, bitişik şartlı (muttasıl) ve varsayımsal (vaz’i) önerme denir. Birbirinden uzaklaşma ve ayrılma (muanede-mubayene) şeklinde kurulan önbileşen ve ardbileşen arasındaki ilişkinin hükmüyle oluşturulan önermeye ise ayırık şartlı (munfasıl) önerme denir. Şartlı önermelerin bağları, çeşitlerine göre ‘ise’ ve ‘ya...ya da’ olabilir. Bu önermelerde bağlar kaldırıldığında diğer önermelerden farklı olarak geriye sadece kurulabilme ihtimali olan tek bir önerme kalmaz. Şartlı önermelerde bağı önemli kılan bir başka özellik, önermede kullanılan bağ adediyle bağlantılı olarak birden fazla önermenin ifade edilebilme ihtimalinin sadece söz konusu yapılar için geçerli olmasıdır. Örneğin “Paralel iki çizgiyi kesen bir çizgi çizilir ise meydana gelen iç ve dış ters açılar birbirine eşit olur.” bitişik şartlı önermesinde ‘ise’ bağı kaldırılırsa önbileşen ve ardbileşen ayrı ayrı birer önerme olur. Yine “Bu açı ya dar ya geniş ya da dik açıdır.” ayırık şartlı önermesinde ‘ya...ya da’ bağları kaldırıldığında üç farklı önerme meydana gelir.<sup>264</sup>

İbn Sînâ şartlı önermelerin olumlu ve olumsuz hallerini ayrıca ele alarak örnekler verir. “Eğer güneş doğar ise gündüz vardır.” önermesi olumlu bitişik şartlı önermeye örnektir. Olumlu bitişik şartlı önermede önbileşenin varlığının kabulü ardbileşenin de varlığının kabulünü zorunlu hale getirir. Şart edatının kendisine bitiştiği söz öbeği önbileşen, cevap niteliğindeki söz öbeği ise ardbileşendir. Gerekme veya eşlik

<sup>263</sup> Burada yaklaştırmadan kasıt, varlığı diğerinin varlığına bağlı olan iki terim arasındaki gerektirme ilişkisidir.

<sup>264</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 21-22.

etmenin olumsuzlandığı önerme ise bitişik olumsuz önermedir. “Güneş doğmuş ise gece var değildir.” bunun örneğidir. “Bu sayı ya çift ya da tektir.” önermesi ayrık şartlı olumlu önermeye örnektir. Ayrık şartlı olumlu önermede ayrılma zorunlu olarak gereklidir. Ayrık şartlı olumsuz önerme ise bu ayrılmayı olumsuzlar. “Bu sayı ya çift ya da iki eşit parçaya bölünen değildir.” örneği bir ayrık şartlı olumsuz önermedir.<sup>265</sup> Görüldüğü gibi sayı ya çift olmak ya da iki eşit parçaya bölünememek zorundadır. Parçalar arasındaki ayrılma olumsuzlama sebebiyle zorunlu olarak ortaya çıkar.

İbn Sînâ’ya göre şartlı önermelerin niceliği, ya belirlidir ya da belirsizdir. Önermenin niceliğinin belirliliğinden kasd, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz olmasıdır. “Her ne zaman güneş doğar ise gündüz vardır.” önermesi güneşin doğduğu her anı kapsadığı ve olumlu bir sonuç verdiği için tümel olumlu, “Hiçbir zaman güneş doğar ise gece var değildir.” önermesi yine güneşin doğduğu anların hiçbirini kapsamadığı ve olumsuz sonuç verdiği için tümel olumsuz bir önermedir. Tikellik ifade eden, yani bahsi geçen grubun sadece bir kısmını kapsayan “Bazen güneş doğmuş ise gök bulutludur.” önermesi tikel olumludur. Ancak görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ, *Şartlı Önermelerin Niceliğinin Belirliliği ve Belirsizliği* konusunu işlerken muttasıl tikel olumsuz önermeye örnek vermemiştir.<sup>266</sup>

İbn Sînâ’ya göre şartlı önermelerin en önemli ve ayırıcı niteliği basit parçalara ayrılmaktan ziyade, bölümlendiğinde bu önermelerin her bir bölümünün bir yüklemli önerme oluşturmasıdır. Yani şartlı önermeler öncelikli olarak yüklemli önermelere, sonrasında ise yalın parçalara ayrılabilirler.<sup>267</sup> Ona göre yüklemli önermenin ya basit ya da kendisinden basit çıkarım kurulan bir yapıda bulunması gerekir. Basit olması tek bir ifadenin yine tek bir anlama yüklenmesi durumudur. “İnsan yürüyendir.” önermesinde insanın yürüyen olması basit bir şekilde ifade edilir ki, bu önerme basit yüklemli bir önermedir. “Düşünen, ölümlü canlı, yürüyendir.” önermesi ise basit gücünde bir önermedir. Basit gücünde olmasından kasd ise varlığı ve anlamı açısından tek bir lafızla ifade edilmesi mümkün olan nitelemelerdir. Burada düşünenin ölümlü canlı olması ve bunların yürüyen olması aslında tek bir varlığın canlı olma vasfını ifade eder.<sup>268</sup>

<sup>265</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 22.

<sup>266</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 25.

<sup>267</sup> Aytekin Özel, *İbn Sînâ’nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, s. 264.

<sup>268</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 25.

İbn Sînâ'ya göre bitişik ve ayrık şartlı önermeler, yüklemli olan, şartlı olan ve yüklemli ve şartlı önermelerin her ikisini birden bulunduran önermelerden oluşur. O, şartlı önerme ve kıyas sistemi içerisinde kendinden önceki diğer mantıkçılardan farklı olarak, yüklemli ve şartlı önermelerin karışımından oluşan şartlı önerme çeşitlerine yer vermiştir. Söz konusu önermelerin (önbileşen ve ardbileşeninden birinin bitişik, diğerinin ayrık şartlı yahut birinin yüklemli diğerinin şartlı önerme çeşitlerinden herhangi biri olduğu durumlarda) şartlı önerme çeşitleri içerisindeki kategorisini belirleyense, ilk öncülün bitişik veya ayrık şartlı olmasına bağlı olarak isimlendirilmesidir. Yani önbileşeni bitişik ardbileşeni ayrık şartlı iki farklı önerme grubundan oluşturulmuş bir önermeye bitişik şartlı önerme, bu sistemle kurulmuş olan bir kıyasa da bitişik şartlı kıyas ismi verilir. Örneğin, “Her ne zaman güneş doğarsa gündüz vardır, öyle ise ya güneş doğmuştur ya da gündüz var değildir.” önermesi önbileşeni bitişik şartlı, ardbileşeni ise ayrık şartlı bir önerme olan bitişik şartlı bir önermedir.<sup>269</sup> Konuyu bu temel bilgilerle sınırlandıran İbn Sînâ'nın bu eserine yapılan şerhte daha ayrıntılı bilgiler ve sınıflandırmalar mevcuttur. Söz konusu eserin Nasiruddin et-Tûsî tarafından yazılan şerhinde, parçaları (önbileşen ve ardbileşeni) müteşabih ve parçaları muhtelif olan önerme çeşitlerine örnekler verilir. Parçaları müteşabih olan bir şartlı önerme için üç farklı ihtimal söz konusudur. Bunlar her iki parçanın da yüklemli olduğu önermeler, her iki parçanın da ayrık şartlı olduğu önermeler ve her iki parçanın da bitişik şartlı olduğu önermelerdir. Parçaları muhtelif olan önerme çeşitlerinden ise yüklemli-bitişik, yüklemli-ayrık, bitişik-ayrık önermelerden oluşan şartlı önermeler yazılabilir.<sup>270</sup> İbn Sînâ bahsi geçen bu te'lifleri kısaltarak ve açıklamaksızın detayların okuyucu tarafından belirlenebileceğini ifade eder.

Ayrık şartlı önermelerin formunda, İbn Sînâ'ya göre, “ya...ya da” bağlarıyla oluşturulan ihtimallerden en az biri, ifadeyi karşılarken diğerleri ise zorunlu olarak dışarıda bırakılır. Bu durumda önerme içindeki zikredilen ihtimallerden biri gerçek olmak durumundadır.<sup>271</sup> Bitişik şartlı önermelerde ise ifade edilen kayıt, önerme içindeki sonucu zorunlu olarak gerektirdiğinden, netice kendiliğinden ortaya çıkar.

<sup>269</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 27.

<sup>270</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 291-292.

<sup>271</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 28; Kazvîni, *er-Risâletü's-Şemsiyye*, s. 228.

Ancak çıkacak olan zorunlu sonucun geçerliliği onun görelilik durumuna dikkat çekilerek tespit edilir. Buradaki görelilik durumundan kasıt ise zaman, mekân ve şart belirten ifadelerin göz önünde bulundurularak sonucun belirlenmesidir.<sup>272</sup> Bu açıklamalardan sonra nitelikleri belirlenen önerme çeşitlerine bağlı olarak oluşturulan kıyaslar ele alınabilir.

## II.II. İstisnaî Kıyasın Çeşitleri

İstisnai kıyasın çeşitlerini anlatmadan önce İslam mantık tarihinde genel olarak kıyasın içerdiği önerme sayısına göre sınıflandırıldığına değinilebilir. Fârâbî'ye göre basitçe iki öncül bir sonuattan meydana gelen kıyaslar “basit kıyaslar”<sup>273</sup> ve ikiden fazla öncül ve sonuattan meydana gelen kıyaslar “bileşik kıyaslar”<sup>274</sup> dır. Ayrıca önermenin yapısına göre kıyaslar, yüklemli ve şartlı kıyaslar olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>275</sup> Şartlı kıyaslar da, bitişik şartlı ve ayırık şartlı olmak üzere iki kısımda ele alınır.<sup>276</sup> Fârâbî'nin şartlı kıyaslar olarak adlandırdığı kıyas çeşidini, İbn Sînâ istisnaî, yani seçmeli kıyas olarak adlandırır.

İbn Sînâ'nın İslam mantığına en önemli katkılarından biri, “Fârâbî'nin şartlı kıyaslarını”, şartlı iktiranî ve istisnaî kıyas olarak ikiye ayırması ve şartlı kıyas çeşitlerinin tanımlarını yapmasıdır.<sup>277</sup> İbn Sînâ bunu Aristoteles ve Fârâbî'den farklı olarak yapmakta ve şartlı kıyasların sadece istisnaî kıyaslar arasında ele alınmasına karşı çıkmaktadır.<sup>278</sup> Çünkü ona göre yüklemli, yani iktiranî kıyasların da şartlı öncüller vasıtasıyla oluşturulanlarına örnekler bulmak mümkündür. Her iki kıyas çeşidi iki öncülden oluşuyor olmasına rağmen aralarındaki fark, sonucun kendisinin ya da çelişğinin öncüllerde açıkça bulunuyor olması veya olmamasıdır. Sonucun veya çelişğinin öncüllerde açıkça bulunmaması halinde kıyas iktiranî olurken, sonucun veya sonucun çelişğinin öncüllerde açıkça bulunduğu kıyaslar ise istisnaî kıyas kategorisine girmektedir. İktirani kıyaslarda orta terim, yani büyük ve küçük terimi birbirine bağlayan unsur, çekilerek, diğer terimler birbirine yakınlştırılmakta yani iktiran

<sup>272</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 29.

<sup>273</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, ss. 101-108.

<sup>274</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, ss. 108-110.

<sup>275</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. 101; *Kitabu'l-Kıyas*, II, s. 20.

<sup>276</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, ss. 105-107.

<sup>277</sup> Ali Durusoy, *Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*, ss. 9-20.

<sup>278</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 375-376.

yapılmaktadır. Kıyasın isminin manası da, büyük ve küçük terimin birbirine yaklaştırılmasını ima eder. İstisnaî kıyasta ise büyük öncülün bileşenlerinden biri veya birkaçı istisna edilerek sonuç elde edilir ki, istisnaî kıyas ismi de bu nitelikten gelmektedir.<sup>279</sup> İstisnaî yani seçmeli kıyasta, ismiyle bağlantılı olarak bir tercih işlemi vardır. Yani kıyasın öncüllerini oluşturan önbileşen ve ardbileşenden birini onaylama ya da reddetme ile sonuç elde edilir. Şartlı kıyasları oluşturan temel unsurlardan olan bağlar (ise, ya...ya da) onun bu kıyasın hangi çeşidine ait olduğunun belirlenmesini sağlar. Bu durumda bu iki temel bağla oluşturulan iki çeşit şartlı kıyas ortaya çıkar. Bunlardan ilki “ise” bağıyla kurulan bitişik şartlı kıyaslardır.

### II.II.I. Bitişik Şartlı Öncülle Yapılan İstisnaî Kıyas

Bir öncülü bitişik şartlı diğer öncülü yüklemli önerme yapılarında olan kıyaslara bitişik şartlı kıyaslar<sup>280</sup> denir ve bitişik şartlı öncülün parçaları bitişik şart edatı olan “ise” bağıyla birbirine bağlanır. Sonra gelen ikinci öncül, yani yüklemli olan önerme, bitişik şartlı öncülün parçalarından, yani önbileşen ya da ardbileşeninden birini veya bunların çelişliğini, seçerek, yani istisna ederek, bir sonucun elde edilmesini sağlar. Bu durumda yüklemli önerme, yani ikinci öncül bitişik şartlı öncülün parçalarından birini onaylamış yahut reddetmiş olur. Bu yapıda oluşturulan şartlı kıyaslara ise klasik mantıkta bitişik şartlı kıyaslar denir.<sup>281</sup>

Fârâbî’ye göre bitişik şartlı kıyasların büyük önermesi bitişik şartlı olurken, küçük önermesi ise yüklemli olur ve sonuç daima yüklemli bir önerme yapısındadır. Bu yapıda kurulmuş bir kıyasta yüklemli öncül ya önbileşenin aynı, ya da ardbileşenin karşıtıdır. Yüklemli öncül önbileşenin aynı olursa sonuç ardbileşenin aynı, ardbileşenin karşıtı olursa sonuç önbileşenin karşıtı olmak durumundadır.<sup>282</sup> Fârâbî’nin bitişik şartlı kıyasların önbileşeni onaylama formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

Eğer âlem sonradan olmuş ise onun bir yapıcısı vardır.

**Âlem sonradan olmuştur.**

<sup>279</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ’nın Klasik Mantığa Katkıları*, s. 187.

<sup>280</sup> Bu kıyas türü Batılı mantıkçılar tarafından *hypothetical syllogism* olarak isimlendirilmektedir.

<sup>281</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 106; *İşaretler*, s. 68; *el-İşârât*, s. 448; *en-Necat*, s. 50; *Topikler*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008, s. 92.

<sup>282</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağîr*, s. 105-106; *Kitabu’l-Kıyas, II*, s. 31-32.

O halde onun bir yapıcısı vardır.<sup>283</sup>

Verilen bitişik şartlı kıyasta önbileşen, yani âlemin sonradan olması durumu, istisna edilmiş ve sonuç ardbileşenin aynı, yani onun bir yapıcısı olması durumu, olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu örnekte görüldüğü gibi birinci öncülün önbileşenin doğruluğu, zorunlu olarak ardbileşenin de doğruluğunu gerektirmiştir. İslam mantığındaki genel kabule göre bu tür önermeler *lüzumiyye* yani gerektirme üzerine kuruludur.<sup>284</sup> Öncüldeki parçaların kendi aralarında bir gerektirme ya da nedenselliğe bağlı olmadıkları durumlarda ise söz konusu önerme *ittifakiyye*, yani rastlantısal olarak isimlendirilir. Bu durumda şart bağının sınırlaması kaldırıldığında, parçalar arasında bir ilişki kalmaz. Çünkü *ittifakiyye* türü öncüllerdeki parçalarda *lüzumiyye* olduğu gibi, birbirleri arasında doğrudan bir ilişkiden söz edilemez. “İnsan düşünen ise eşek anırandır.”<sup>285</sup> bitişik şartlı bir önermesinde, insanın düşünmesi ile eşeğin anırması arasında zorunlu yahut gerektirmeli bir ilişkinin olmaması, onun, *ittifakiyye* türü bir önerme olduğunu gösterir.

Fârâbî'nin bitişik şartlı kıyasın temelde dört formu için verdiği örneklerde bahsi geçen niteliklerin karşılıklarını bulmak mümkündür. Onun, bitişik şartlı kıyasların bir diğer yapısı olan ardbileşeni onaylama formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

Eğer Tanrı tek değilse **âlemin bir nizamı olmaz.**

**Âlemin bir nizamı vardır.**

O halde Tanrı tektir.<sup>286</sup>

Bu örnekte ise âlemin bir nizamının olmadığı şeklinde ifade edilen ardbileşenin karşıtı yani, âlemin bir nizamı olduğu, istisna edilmiş, sonuç olarak da Tanrı'nın tek olmadığı şeklinde ifade edilen önbileşenin karşıtı elde edilmiştir. Şu halde bir sınıflama yapmak gerekirse Fârâbî'ye göre, yüklemli önermenin önbileşenin aynı olması ya da ardbileşenin karşıtı olması bakımından iki farklı form ortaya çıkar.

İbn Sînâ'ya göre bitişik şartlı kıyaslarda şartlı öncülün parçalarından birinin istisna edilmesiyle oluşturulan dört farklı form vardır. Bunlardan ilki önbileşenin

<sup>283</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 105.

<sup>284</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 142.

<sup>285</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 71.

<sup>286</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 105-106.

aynının istisna edilmesidir ki, sonuç ardbileşenin aynı olur. Onun bitişik şartlı kıyasların önbileşeni onaylama formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

**Güneş doğarsa yıldızlar görünmez.**

**Güneş doğmuştur.**

O halde yıldızlar görünmez.<sup>287</sup>

Örnekte önbileşen olan güneşin doğması durumu istisna edilmiş ve ardbileşen olan yıldızların görünmeyeceğini sonuç vermiştir.

İkinci forma göre ardbileşenin çelişği istisna edilir, bu durumda da sonuç önbileşenin çelişği olarak ortaya çıkar. İbn Sînâ'nın bitişik şartlı kıyasların ardbileşeni onaylamama formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

**Güneş doğarsa yıldızlar kaybolur.**

**Yıldızlar kaybolmamıştır.**

O halde güneş doğmamıştır.<sup>288</sup>

Bu örnekte ise ardbileşenin karşıtı olan yıldızların kaybolmayacağı istisna edilmiş ve sonuç önbileşenin karşıtı olan güneşin doğmayacağı şeklindedir.

Üçüncü forma göre önbileşenin çelişği istisna edilir. Ancak bu yapıda kurulmuş bir kıyasın sonuç vermesi mümkün değildir.

**Eğer bu varlık insan ise hayvandır.**

**Bu varlık insan değildir.**<sup>289</sup>

Görüldüğü üzere yukarıdaki kıyasta önbileşenin karşıtı olan varlığın insan olması istisna edilmiştir. Ancak kıyas herhangi bir sonuç vermemiştir. Çünkü varlığın birinci öncülde insan ya da hayvan olmakla sınırlandırılmadığı bir başka ihtimalin de (bitki olmak gibi) bulunduğu açıktır. Dolayısıyla varlığın insan olmaması onun zorunlu olarak hayvan olmasını gerektirmeyeceği gibi yine zorunlu olarak hayvan olmamasını

<sup>287</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 68; *el-İşârât*, s. 448-449.

<sup>288</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 68; *el-İşârât*, s. 449.

<sup>289</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 396; *el-Mucez fi'l-Mantık*, s. 159.

da gerektirmez. Son durum için ardbileşenin istisna edilmesi söz konusudur ki, bu yapıdaki bir kıyas da sonuç vermeyecektir.<sup>290</sup>

Eğer bu varlık insan ise **canlıdır**.

**Bu varlık canlıdır.**<sup>291</sup>

Verilen örnekte ardbileşen olan hayvan olma istisna edilmiş ve sonuç elde edilememiştir. Çünkü bitişik şartlı öncülde verilen bilgi bağlamında değerlendirildiğinde varlığın insan olması zorunlu olarak canlı olmasını gerektirirken bunun tam tersi yani, varlığın canlı olması zorunlu olarak onun insan olmasını gerektirmez.<sup>292</sup>

Tüm bu bilgiler doğrultusunda İbn Sînâ'nın sistematize ettiği dört bitişik şartlı kıyas formunun ikisinin sonuç verirken, diğer ikisi de sonuç vermez. Fârâbî'nin sonuç vermeyen modlara yer vermeyerek sadece sonuç elde edilen iki yapıyı ele alması, kendisinin İbn Sînâ ile bitişik şartlı kıyas modları noktasında çeliştiğini değil bilakis aynı görüşü paylaştıklarını göstermektedir.

İbn Sînâ'ya göre bitişik şartlı önermeyi ayırık şartlı önermeden ayıran nitelikler onların birbirlerinin yerinin kullanılmasını ve birbirlerine dönüştürülmesini engeller. Bu özelliklerden ilki, bitişik şartlı kıyasın önbileşen ve ardbileşen olmak üzere iki parçası varken, ayırık şartlı kıyasta önbileşenin tek bir ardbileşeni olabildiği gibi birden fazla ardbileşeni olabilmesinin mümkünlüğüdür. Bu noktada önbileşen ve ardbileşenin konu ve yüklemden farkına değinmek gerekir. Bu fark önbileşen ve ardbileşenin şart ifadeleri yahut bağları önermeden kaldırıldığında, önbileşen ve ardbileşenin birer öncül olacağı ancak bu durumun konu ve yüklem için geçerli olamayacağıdır. Bitişik şartlı ve ayırık şartlı önermelerin önbileşen ve ardbileşenleri arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Bitişik şartlının önbileşeninin ardbileşen, ardbileşeninin önbileşen olamaması bunlardandır. Ancak ayırık şartlı için durum farklıdır. Önbileşen ve ardbileşenin yerinin değiştirilmemesi herhangi bir anlam kaymasına sebebiyet vermeyeceğinden ayırık şartlı kıyasta önbileşen ve ardbileşenin yerlerini değiştirmek önermenin yahut kıyasın sıhhati

<sup>290</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 396; *el-Mucez fi'l-Mantık*, s. 158-159.

<sup>291</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 396; *el-Mucez fi'l-Mantık*, s. 159.

<sup>292</sup> Geçersiz formlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlısları*, ss. 78-81.

açısından bir problem teşkil etmeyecektir. Bir diğer fark ise bitişik şartlı önermede ardbileşenin önbileşene uygunluğu ve onu takip etmesinin zorunlu olmasıdır. Ancak ayrık şartlıda ardbileşen önbileşene uygun olamayacağı gibi ona zıttır. Ayrıca bitişik şartlı önerme tümel olduğunda parçaları tikel olmak durumundadır ve ayrık şartlıda olumluluk parçaların bir nevi kendi içlerindeki uyumsuzluklarını onaylamak anlamına gelmektedir.<sup>293</sup> Bu açıklamalardan sonra ayrık şartlı kıyasın form ve içerik bakımından özelliklerine değinilebilir.

### II.II.II. Ayrık Şartlı Öncülle Yapılan İstisnaî Kıyas

Bir öncülü ayrık şartlı önerme, diğeri ise yüklemli önerme olan kıyaslara ayrık şartlı kıyaslar<sup>294</sup> denir. Bu yapıda kurulmuş bir kıyasta ilk öncül “veya, ya...ya da” eklemlerinden biriyle kurularak seçenekler ifade edilir ve söz konusu eklemlerle ayrıklık belirtilir. Ayrık şartlı kıyaslar önbileşen ve ardbileşenin birbirleriyle olan ilişkilerinde sonuçla bağlantılı olarak, gerektirme ya da rastlantısal olma niteliklerine göre *inadiyye* ve *ittifakiyye* olarak adlandırılır.<sup>295</sup> Önbileşen ve ardbileşenin çelişğinin birbirine bir nedenle bağlı olması ya da her iki öncül parçasının da aynı nedenin sonucu olarak bulunduğu öncüller *inadiyye* olarak isimlendirilir. Buradaki ilişki bir gerektirmedir. “Ya böyledir ya da böyledir.”<sup>296</sup> şeklinde kurulan öncüllerde sabit bir nedenle, önbileşen ve ardbileşenin çelişğı birbirine bağlıdır. Ebherî’ye göre, *inadiyye* türü öncüllerin böyle isimlendirilmelerindeki sebep, öncüllerin parçalarının aynı anda doğru ya da aynı anda yanlış olmalarının imkânsızlığıdır. Ayrıca ona göre tümel olumlu bir önermede, önbileşenin doğruluğu zorunlu olarak ardbileşenin de tüm zamanlar için doğruluğunu gerektireceğinden, önbileşenin doğruluk ya da yanlışlığındaki bilgi değeri, ardbileşenin bilgi değerini ve öncüllerin geçerliliğı de sonucun geçerliliğini belirlemektedir.<sup>297</sup> Önbileşen ve ardbileşenin çelişğı arasında bir nedensellik ilişkisi yoksa bu tür önermeler *ittifakiyye*ye göre kuruludur. *İttifakiyyede inadiyyede* olduğu gibi aynı anda doğru ya da aynı anda yanlış olamayan önermeler bulunsada, fark parçaların kendi aralarında bir gerekliliğe dayanmamalarıdır. Bir kişinin kâtipken, ümmi/okur-yazar olmayan olamaması arasında bir nedensellik bulunması sebebiyle aynı

<sup>293</sup> İbn Sînâ, *Danişnâme-i Âlâi*, ss. 48-54.

<sup>294</sup> Bahsi geçen ayrık şartlı kıyaslar Batılı mantıkçıların kaynaklarında *disjunctive syllogism* olarak isimlendirilmektedir.

<sup>295</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 67-68; Kazvînî, *er-Risaletü's-Şemsîyye*, s. 25.

<sup>296</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 39.

<sup>297</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, ss. 77-79.

anda doğru olamamasına rağmen, bir kişinin kâtipken siyah olmaması aralarında bir nedensellik olmaması sebebiyle aynı anda doğru ya da yanlış olmayabilir.<sup>298</sup>

Fârâbî'ye göre ayırık şartlı kıyaslarda ilk öncül “ya” eklemi veya ona benzeyen başka bir eklemle oluşturulur. Buradaki eklemin temel görevi ise eklemle ayrılan iki parçanın birbiriyle uzlaşamayacağını ve ondan ayrı olduğunu ifade etmektir. Yani şartlı öncülün parçalarından biri doğru olarak varsa, diğerinin doğru olması imkânsızdır.<sup>299</sup>

İbn Sînâ ise ayırık şartlı önermeden yapılan istisnaî kıyasları *hakikiyye* ve *gayri hakikiyye* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Onun *gayri hakikiyye* olarak isimlendirdiği kıyas çeşidinin Fârâbî'deki karşılığı uzlaşmazlıkta eksik olan, yani *mâniâtü'l-cem* ve *mâniâtü'l-hulû* olan ayırık şartlı istisnaî kıyaslardır.<sup>300</sup> *Hakikiyye* olanları Fârâbî'de olduğu iki parçadan veya daha fazla parçadan oluşanlar olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ'nın, sonucun elde edilmesindeki kuralları ve verdiği örnekleri incelendiğinde Fârâbî'den farklı herhangi bir bilgiye hatta farklı örneklerle yer vermediği görülmektedir.<sup>301</sup> Ayırık şartlı kıyaslar önbileşen ve ardbileşenin ilişkilerinin doğruluk değerine göre uzlaşmazlıkları tam olan (*hakikiyye*) ayırık şartlı kıyaslar ve uzlaşmazlıkları eksik olan (*mâniâtü'l-cem* ve *mâniâtü'l-hulû*) ayırık şartlı kıyaslar olmak üzere iki başlık altında incelenebilir.

#### II.II.II.I. Uzlaşmazlıkları Tam Olan Ayırık Şartlı İstisnaî Kıyas

Ayrık şartlı kıyasın bu çeşidinde kıyasın büyük önermesi uzlaşmazlıkta tam olan bir ayırık şartlı önermeden, küçük önermesi uzlaşmazlıkta tam olan bir ayırık şartlı önermenin kısımlarının birinden veya birkaçından meydana gelmelidir.<sup>302</sup> Bu türdeki kıyaslar uzlaşmazlıkları öncüllerin her ikisinde tam olmasına rağmen, öncüllerin iki parçadan veya ikiden fazla parçadan meydana gelmesine göre ikiye ayrılır.<sup>303</sup> Uzlaşmazlıkları tam olan ve iki parçadan oluşan ayırık şartlı kıyaslarda önbileşen istisna edildiğinde sonuç ardbileşenin karşıtı olur. Fârâbî'nin ayırık şartlı kıyasların önbileşeni onaylama (*modus ponendo tollens*) formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

<sup>298</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, ss. 78-80.

<sup>299</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, ss. 105-107; *Kitabu'l-Kıyas II*, s. 31-32.

<sup>300</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 400; *en-Necât*, s. 51; *el-İşârât*, s. 450; *Uyunu'l-Hikme*, s. 73.

<sup>301</sup> İbn Sînâ'nın ayırık şartlı kıyas çeşitlerine verdiği örnekler için bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 404; *en-Necât*, s. 51; *İşaretler*, s. 68-69; *el-İşârât*, s. 450; *el-Mucez fi'l-Mantık*, s. 160; *Uyunu'l-Hikme*, s. 73.

<sup>302</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 177-178; Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 107; *Kitabu'l-Kıyas II*, s. 32.

<sup>303</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 400; *en-Necât*, s. 51.

**Bu sayı ya çifttir ya tektir.**

**Bu sayı çifttir.**

O halde tek değildir.<sup>304</sup>

Yukarıdaki örnekte önbileşen yani sayının çift olması istisna edilmiş ve sonuç olarak ardbileşenin karşıtı yani sayının tek olmaması elde edilmiştir. Çift ve tek olma durumları birbiriyle karşıttır ve ikisinin aynı anda geçerli olması imkânsızdır. Hakikiye türünde kurulmuş ayırık şartlı kıyaslarda akıl ilkelerinden üçüncü şıkkın imkânsızlığı gereği, taraflardan birinin doğruluğu, yine zorunlu olarak diğ erinin yanlışlığını sonuç vermektedir.<sup>305</sup>

Uzlaşmazlıkları tam olan ve iki parçadan meydana gelen ayırık şartlı kıyaslarda ardbileşenin istisna edildiği durumlarda ise sonuç önbileşenin karşıtı olur. Fârâbî'nin ayırık şartlı kıyasların ardbileşeni onaylama formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

**Âlem ya sonradan olmuştur veya kadimdir.**

**Âlem kadimdir.**

O halde âlem sonradan olmuş değildir.<sup>306</sup>

Bu örnekte ardbileşen yani âlemin kadim oluşu istisna edilmiş ve sonuç önbileşenin karşıtı, yani âlemin sonradan olmuş olmaması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu yapıda kurulmuş bir ayırık şartlı kıyasta önbileşenin karşıtı istisna edildiğinde sonuç, ardbileşen olmaktadır. Fârâbî'nin ayırık şartlı kıyasların önbileşeni onaylamama (*modus tollendo ponens*) formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

**Bu sayı ya çifttir ya tektir.**

**Bu sayı çift değildir.**

O halde tektir.<sup>307</sup>

Ardbileşenin karşıtı istisna edildiğinde ise sonuç önbileşenin aynı olmaktadır. Fârâbî'nin ayırık şartlı kıyasların ardbileşeni onaylamama formuna göre verdiği kıyas örneklerinden biri şudur:

<sup>304</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 107; *Kitabu'l-Kıyas II*, s. 32-33; İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 401.

<sup>305</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 232; Detaylı bilgi için bkz. Saliha Keleş Türkyılmaz, *Aristoteles'te Akıl İlkelerinin Epistemik Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2015, ss. 50-57.

<sup>306</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 107; *Kitabu'l-Kıyas II*, s. 32-33.

<sup>307</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 107; *Kitabu'l-Kıyas II*, s. 33; İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 401.

Âlem ya sonradan olmuştur veya **kadimdir**.

Âlem **kadim değildir**.

O halde âlem sonradan olmuştur.<sup>308</sup>

Uzlaşmazlıkları tam olan ayırık şartlı istisnaî kıyaslarda ikiden fazla parçadan meydana gelenlerde parçalardan biri istisna edildiğinde geriye kalan yani istisna edilmeyen parçaların karşıtı sonuç olarak ortaya çıkar. Parçalardan birinin karşıtı istisna edildiğinde ise geriye kalanların aynı sonuç olur.

Bu sayı ya çoktur ya azdır veya **eşittir**.

Bu sayı **eşittir**.

O halde sayı ne çoktur ne de azdır.<sup>309</sup>

Verilen örnekte şartlı öncüldeki parçalardan biri, yani sayının eşit olması istisna edilmiş ve sonuç istisna edilmeyen parçaların yani sayının çok ve az olmasının karşıtı olarak ortaya çıkmıştır.

Bu sayı ya çoktur ya azdır veya **eşittir**.

Bu sayı **eşit değildir**.

O halde bu sayı ya çoktur ya azdır.<sup>310</sup>

Bu örnekte ise ayırık şartlı öncüldeki parçalardan biri istisna edildiğinde, sonuç istisna edilmeyen parçaların karşıtıdır.

## II.II.II.II. Uzlaşmazlıkları Eksik Olan Ayırık Şartlı İstisnaî Kıyas

Uzlaşmazlıkları eksik olan ayırık şartlı istisnaî kıyasları, öncüllerin *mâniâtu'l-cem*<sup>311</sup> (bağdaşır ayırık öncüllü kıyas) ve *mâniâtu'l-hulû*<sup>312</sup> (bağdaşmaz ayırık öncüllü kıyas)<sup>313</sup> olmasına göre ikiye ayıran Fârâbî, *mâniâtu'l-cem* olanları, büyük önermesi uzlaşmazlıkta *mâniâtu'l-cem* olan ayırık şartlı bir öncül, küçük önermesi ise büyük önermenin parçalarından bir veya birkaçından meydana gelen kıyaslar olarak

<sup>308</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 107; *Kitabu'l-Kıyas II*, s. 33.

<sup>309</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 68.

<sup>310</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 107; *Kitabu'l-Kıyas II*, s. 33; İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 68.

<sup>311</sup> *Mâniâtu'l-cem*: Sadece bir anda bir şeyde birleşmeleri mümkün olmayan cüzlerden meydana gelen ayırık şartlı önermelerdir. Ebherî, *İsâgocî*, Çev. Talha Alp, Yasin Yay., İstanbul, 2012, s. 33 (Arapça Metin s. 7).

<sup>312</sup> *Mâniâtu'l-hulû*: Cüzleri sadece bir şeyden bir anda ayrılmalari mümkün olmayan ayırık şartlı önermelerdir. Ebherî, *İsâgocî*, s. 33, (Arapça Metin s. 7).

<sup>313</sup> Abdülkadir Çüçen tarafından *mâniâtu'l-cem*, bağdaşır ayırık öncüllü kıyas, *mâniâtu'l-hulû*, bağdaşmaz ayırık öncüllü kıyas olarak Türkçe'ye çevrilmiştir. A.Kadir Çüçen, *Mantık*, Asa Yay., Bursa, 1999, s. 83.

tanımlamaktadır. Bu yapıda kurulmuş kıyaslarda, parçaların birinin veya birkaçının istisna edilmesi durumunda sonuç geriye kalan parça veya parçaların karşıtı olarak ortaya çıkar. Parçaların bir veya birkaçının karşıtı istisna edildiğinde ise diğer türlerde olduğu gibi zorunlu bir sonucun elde edilmesi durumu söz konusu değildir.<sup>314</sup> İbn Sînâ bu kıyasları “gerçek olmayan ayırık şartlı öncülle yapılanlar” olarak isimlendirir.<sup>315</sup>

**Zeyd Irak’ta veya Şam’da veya Hicaz’dadır.**

**Zeyd Irak’tadır.**

O halde Zeyd Şam’da veya Hicaz’da değildir.<sup>316</sup>

Bu örnekte ayırık şartlı öncülün parçalarından biri istisna edilmiş ve sonuç zorunlu olarak geriye kalan parçaların çelişği olmuştur.

**Zeyd Irak’ta veya Şam’da veya Hicaz’dadır.**

**Zeyd Irak’ta değildir.**

O halde Zeyd ya Şam’da veya Hicaz’dadır.<sup>317</sup>

Bu örnekte ise elde edilen sonuç ayırık şartlı öncüldeki parçalardan birinin karşıtının istisna edilmesiyle, geriye kalan parçaların aynı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu Fârâbî’ye göre zorunlu bir sonuç değildir.<sup>318</sup> Çünkü Zeyd’in Irak’ta olmaması onun zorunlu olarak Şam’da veya Hicaz’da olmasını gerektirmez. Bu yerler dışında başka bir yerde olma ihtimali de vardır. Eğer bunun zorunlu bir sonuç olduğu iddia edilirse, kıyasın uzlaşmazlıkta tam olan ayırık şartlı kıyaslardan herhangi bir farkı kalmayacağı gibi bu şekilde bir sınıflandırmanın yapılması da anlamsız olur. Çünkü *mâniâtu’l-hulû* türü kıyaslarda şartlı öncülün parçalarından birinin doğruluğu, diğer parçanın o kayıt içerisinde yanlışlığına delalet etmektedir.<sup>319</sup> Fârâbî uzlaşmazlıkta eksik *mâniâtu’l-hulû* olan ayırık şartlı kıyaslarla ilgili sınıflamayı yapmak dışında eserlerinde detaylı bilgiye ve örneklerle yer vermemiştir.

*Gayri hakikiyye* olan ayırık şartlı istisnâ kıyaslarla ilgili olarak İbn Sînâ’nın verdiği farklı örnekler ise şunlardır:

<sup>314</sup> Bu durum İslam mantığında *te’lîfi kâbil* olarak isimlendirilir. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 172.

<sup>315</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 68.

<sup>316</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağîr*, s. 107; *Kitabu’l-Kıyas II*, s. 33.

<sup>317</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağîr*, s. 107; *Kitabu’l-Kıyas II*, s. 33.

<sup>318</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağîr*, s. 107-108.

<sup>319</sup> Bu durum İslam mantığında *te’lîfi gayri kâbil* olarak isimlendirilir. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 172.

*Mâniâtu'l-hulû* olanlar yani parçalardan birinin karşıtının istisna edilmesinin diğer parça veya parçaların aynını sonuç verdiği kıyaslara örnek:

Abdullah **ya sudadır** ya da boğulmamıştır.

Abdullah **suda değildir**.

O halde Abdullah boğulmamıştır.<sup>320</sup>

Bu örnekte Abdullah'ın suda olmasının karşıtı istisna edilmiş ve sonuç olarak geriye kalan parça, yani boğulmamış olması, ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ *mâniâtu'l-cem* şeklinde oluşturulan ayrık şartlı kıyasları, İslam mantıkçılarının “tam olmayan ayrıklık ya da zıtlık” şeklinde isimlendirdiklerini ifade eder.<sup>321</sup> Bu tür kıyaslarda ayrık şartlı öncülün aynının istisna edilmesi geriye kalan öncülün karşıtının sonuç olmasını gerektirir.

Bu **ya bir hayvandır** ya da ağaçtır.

Bu **bir hayvandır**.

O halde bu bir ağaç değildir.<sup>322</sup>

Bu örnekte görüldüğü gibi ayrık şartlı öncülün birinci parçası istisna edildiğinde, sonuç geriye kalan ikinci parçanın karşıtıdır.

### II.III. İstisnâ Kıyasın Bilgi Değeri

Genel anlamda kıyasın, özel olarak kıyas çeşitlerinin doğruluk değerleri ve onların ne oranda kesin bilgi verip vermediği mantık tarihi boyunca tartışılmıştır. Şartlı kıyasların doğruluk değerini ilk kez tartışmaya açan Megaralı Diodorus Cronus'tur.<sup>323</sup> Sonraki dönemlerde ise söz konusu tartışma Stoacılar tarafından yapılmış<sup>324</sup> ve günümüz mantık tartışmalarına kadar da uzanmıştır. Diodorus, ancak şartlı önermelerin önbileşenin geçerli, ardbileşenin geçersiz olma ihtimali olmadığı durumlarda doğru olduğu görüşündedir.<sup>325</sup> Bu yapısal geçerlilik, mantıkta bitişik şartlı kıyas formuyla örtüşmektedir. Geçerli bir sonuç elde edilen bitişik şartlı kıyaslarda, önbileşenin doğruluğu, zorunlu olarak ardbileşenin de doğruluğunu gerektirir. İslam mantıkçıların

<sup>320</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 405-406; *en-Necât*, s. 51.

<sup>321</sup> İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 69; *el-İşârât*, s. 451.

<sup>322</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 406; *en-Necât*, s. 51.

<sup>323</sup> Benson Mates, “Diodorean Implication”, *The Philosophical Review*, Vol:58, No:3, 1949, ss. 234-242.

<sup>324</sup> Aytekin Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, s. 265.

<sup>325</sup> Benson Mates, *Diodorean Implication*, ss. 238- 241.

bitişik şartlı kıyas anlayışlarıyla ortak olan bu görüş, söz konusu yapının genel kuralı olarak kabul edilmektedir. Diodorus'u özel kılan ise konunun bilgi değerini tartışan ilk kişi olması ve bahsi geçen kaydın, kıyasın kesin bilgi değerine sahip olacağını belirtmesidir.

Nicholas Rescher'e göre İbn Sînâ'nın şartlı önerme ve kıyas sistemi Stoa kaynaklıdır.<sup>326</sup> Yani onun önerme görüşü Rescher'e göre, bilinen bir sistemin yeni bir dilde tekrarından ibarettir. Bu görüş esas alındığında İbn Sînâ'nın şartlı kıyasların doğruluk değerleri konusundaki fikirlerinin Stoa kaynaklı görüşlerle örtüştüğü ifade edilebilir. İbn Sînâ geçerli sonuç veren kıyaslarda önbileşenin doğru olduğu bir önermede ardbileşenin de gerektirme sebebiyle yanlış olmayacağını, çünkü yanlışın doğru tarafından gerektirilmesinin mümkün olmadığını belirtir.<sup>327</sup> Bu durumda ancak önbileşeni doğru, ardbileşeni de hiçbir zaman yanlış olmayan bitişik şartlı önermelerin doğruluk değeri açısından kesin bilgi verdiği iddia edilebilir. Çünkü mantığın genel kabulüne göre doğru olanın yanlış gerektirmesi ve doğrunun yanlış sonuç vermesi mümkün değildir.

İslam dünyasında seçmeli kıyaslara yönelik eleştiri yapan<sup>328</sup> isimlerden biri İbn Teymiye (1262-1328)'dir.<sup>329</sup> İbn Teymiye'ye göre, bitişik şartlı kıyaslar sonuç verme üzerine kuruludur ve önbileşeni onaylama ya da onaylamama veya ardbileşeni onaylama ya da onaylamama şeklinde formları vardır.<sup>330</sup> Bu formlarda kurulan kıyasların geçerli ve geçersiz olanlarının tüm mantık kitaplarında aynı olduğunu belirten İbn Teymiyye, kişilerin var olan delil ile şeyin varlığı ya da yokluğu hakkında bir hükümde bulunabileceklerini, öncülün olumluluğundan, sonucun olumluluğuna ve tam tersine hükmedebileceğini öne sürmüştür. Yani bir şartlı kıyasta delilin, delalet ettiği şeyi gerektireceğini ve bunun kolaylıkla akl-ı selim tarafından anlaşılacağını savunan İbn Teymiyye, yapılan çıkarımda hükmün içeriği değişmediği sürece, özünün de

<sup>326</sup> Nicholas Rescher, "Avicenna on the Logic of 'Conditional' Propositions", Notre Dame J. Formal Logic: 4, No:1, 1963, s. 56; Aytekin Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, s. 264.

<sup>327</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 297.

<sup>328</sup> Seçmeli kıyasın bir kısır döngü olduğu ve sınırlama yoluyla oluşturulmuş tekrarları içerdiği yönündeki eleştiri bahsi geçen itirazların en çok yapılanıdır.

<sup>329</sup> İbn Teymiyye'nin mantığa dair kıyas dışındaki eleştirileri için bkz. Oliver Leaman, "Klasik İslam Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı", Çev. Yusuf Daşdemir, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 31, Konya, 2011, ss. 251-268.

<sup>330</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkiyyîn*, Cilt: 1, Tahkik: Refik el-Acem, Beyrut, 1993, s. 205.

değişmeyeceğini vurgulamıştır.<sup>331</sup> Bu durumda delil zaten bir öncül olarak kıyasın içerisindeyken, ki bu delil bitişik şartlı önerme formu gereği bir kayıtla sınırlandırılmıştır, kıyastan yeni bir bilgi elde edildiğini ifade etmek İbn Teymiyye'ye göre yanlıştır. Hatta bu yapı dili sınırladığı için, farklı yöntemlerle yapılması mümkün çıkarımları da engellemekte ve sözün bütün formlarının kullanılmasını imkânsız hale getirmektedir.<sup>332</sup> İbn Teymiyye'nin bu eleştirisi mantık tarihinde şartlı kıyasın basit bir tekrar olduğunun kabul edilmesini sağlayamamış ve onun eleştirileri bağlamında ciddi bir kanıt olarak görülmemiştir. Çünkü tüm akli çıkarımların merkezinde, dile aktarılmış olsun ya da olmasın, zaman, mekân, durum kayıtlamalarından en az biri, ya da gerektirme üzerine oluşturulmuş bir sınırlama mevcuttur. Aksi takdirde öncüller arasında ortaklığı sağlayacak şekilsel ve içeriksel bir geçişin varlığı mümkün olmayacaktır. Bu durumda birbiriyle bağlantısız önermelerden doğru sonuçlar elde edilmesi beklenemeyeceği için, akli çıkarımların hiçbirisi gerçeklik iddiasında bulunamayacaktır ki, böylelikle herhangi bir ilim için ortaya çıkma ve ilerleme safhalarından bahsedilemez. Çünkü akli çıkarımlar salt mantığın konusu değil, diğer tüm ilimlerin aletidir.

İbn Teymiyye'nin ayrık şartlı kıyaslar için kurguladığı eleştirisine göre, bu tür kıyaslarda amaç önbileşen ya da ardbileşenden birinin aynısını elde etmektir. Ayrıca *mâniâtu'l-hulû* türü öncüllerde sonuç her zaman zorunlulukla ifade edilmediği için, ihtimal belirten verilere ulaşılabilir. Bu durumda İbn Teymiyye'ye göre, ayrık şartlı kıyasın, *mâniâtu'l-hulû* türünde (veya bağı gereği) kurulmuş öncüllerinden sonucun zorunlu olarak ortaya çıkmadığı açıktır.<sup>333</sup> Ancak ayrık şartlı kıyaslarda amaç doğrudan ardbileşen ya da önbileşenden birini elde etmek değil, bunlardan herhangi birinin onaylanması ya da onaylanmaması gerekçesiyle, diğerinin sonuç olarak elde edilmesidir. Yani ayrık şartlı kıyaslarda sonuç önemli olduğu kadar, o sonuca götüren kayıt da değerlidir ki, kayıt ortadan kalktığı anda sonucun geçerliliği de ortadan kalkar. İbn Teymiyye'nin bir başka kıyas eleştirisi ise hem yüklemli hem de seçmeli kıyasın aynı olduğu yönündedir. Bu eleştirisinin gerekçesi söz konusu kıyas türlerinin birbirine indirgenmesinin mümkün olmasıdır. Bazı kıyas çeşitleri için söz konusu iddia kabul

<sup>331</sup> Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yay., Ankara, 2010, s. 110-111.

<sup>332</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, Cilt: 1, s. 171-172.

<sup>333</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, Cilt: 1, s. 166-167.

edilebilir olsa da, tüm kıyasların birbirine ırcası klasik mantık açısından mümkün değildir. Mana açısından her kıyas farklı bir yapıyla sözcüklere dökülebilir olmasına rağmen, bu dönüştürmenin geçerli bir kıyas formuna karşılık gelmesi her zaman olası gözükmemektedir. Kıyasın tamamen formel bir yapıda değerlendirildiği görüşünde olan ve bunun yanlışlığına vurgu yapan İbn Teymiyye, aslolanın içerik olduğu kanaatindedir.<sup>334</sup> Hâlbuki içeriğin dikkate alınarak formun sistematize edildiği bir yapı bilimler için geçerli kabul edilebilir. Dolayısıyla klasik mantığın kıyas teorisi, içerikle birlikte formu da önemsemekte ve formel kurallara uymayan çıkarımları sahih (geçerli), gerçeklikle örtüşmeyenleri de hakikat (gerçek)<sup>335</sup> kabul etmeyerek, her iki anlamda da geçerli ve tutarlı çıkarımı tespit etme gayesindedir.

Aristoteles'in eserlerinde, İslam mantıkçılarının şartlı kıyas şeklinde isimlendirdikleri, "ise, ya...ya da" bağlarıyla kurulan kıyas çeşidine en yakın olan hipotetik, yani varsayımsal kıyaslardır. Ancak onun hipotetik, yani varsayımsal kıyas olarak belirlediği form, İslam mantığında kabul görmüş şekliyle şartlı kıyasların tamamına değil, bu kıyas çeşitlerinden bitişik şartlı kıyasa karşılık gelmektedir ki, İbn Sînâ'nın kıyas sistemine göre de, hipotetik kıyas bitişik şartlı kıyasla örtüşmektedir.<sup>336</sup> Aristoteles'in bir varsayım üzerine kayıtlı olarak kurguladığı hipotetik kıyas yapısını,<sup>337</sup> en ayrıntılı şekliyle ele alan İslam mantıkçısı kuşkusuz İbn Sînâ'dır. Aristoteles'in orta terim merkezli olarak oluşturduğu kesin kıyaslar, orta terimin sonucun özünü içinde barındırması sebebiyle özcü bir kıyas anlayışı olarak kabul edilebilir.<sup>338</sup> Bu bağlamda, İbn Sînâ ve Aristoteles'in kesin kıyaslarda tutumlarının farklı olmadığı açıktır. Ancak Aristoteles'te, İbn Sînâ'daki kabulle var olmayan seçmeli kıyas yapısı, merkezinde orta terimi bulundurmasına rağmen, özcü bir yaklaşım sergilememektedir. Çünkü seçmeli kıyaslar bir ihtimal ya da varsayım üzerine inşa edilmiş ve kıyasın şart içeren yapısı dolayısıyla bir sınırlamaya tabi tutulmuştur. Bu durumda varsayım üzerine inşa edilen seçmeli kıyaslar, şart bağlarıyla kurulu kayıtlar ortadan kalktığı sürece, kesinlik iddiası

<sup>334</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, Cilt: 1, s. 166-167.

<sup>335</sup> Gerçeklik ve hakikat kavramları ile ilgili detaylı bilgi için bkz. İsmail Latif Hacınebioğlu, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açısından Mantıksal Analiz*, ss. 33-37.

<sup>336</sup> Nicholas Rescher, "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önergeler", Çev. Harun Kuşlu, *SÜİF Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 25, Sakarya, 2012, s. 245.

<sup>337</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 88-89; Aristotle, *Prior Analytics, The Basic Works of Aristotle* İçinde, Ch. 29, 45b-46b, s. 90-91.

<sup>338</sup> William Kneale, Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1962, s. 68-72.

taşıyamazlar. Açıktır ki, şartlı kıyas yapılarında var olan ön kabul, kesin kıyaslarda olduğu gibi genel bir kabulü değil, aksine varsayımın var olduğu sürecin geçerliliği nispetinde gerçekliği temsil ederler. Böylelikle, şartlı kıyasları oluşturan şartlı öncüllerin, kesin bir kıyası oluşturan öncüller kadar gerçeklik değerini her zaman taşıyamayacağı söylenebilir. Ancak şartlı kıyaslarda, varsayımsal öncüllerin kabulü ve kayıtlamaları göz önünde bulundurularak elde edilmiş sonuçlar, gerekli sınırlamalara riayet edildiği ve kayıtlamalar geçerli olduğu sürece, kesin bilgi değerine sahiptir.

İslam mantığında bahsi geçen tartışmaların dışında, Batılı mantıkçılar İslam mantıkçılarına göre şartlı ifadeleri daha fazla ele almışlar ve konuyla ilgili tartışmalar üzerine spesifik eserler kaleme almışlardır. Açıkçası Batılı mantıkçılar tarafından yazılmış çok sayıda şartlı ifade/önerme/kıyaslarla ilgili kaynak mevcuttur.<sup>339</sup> Frank Jackson'a göre genel manada kabul görmüş bir şart teorisi yoktur. Bunun yerine birçok tartışmalı teoriler üretilmiştir. Şartlı ifadelerin en eski ve basit hali "Eğer A ise B'dir." formunda oluşturulmuş cümlelerdir.<sup>340</sup> "Ya...ya da..." formu da<sup>341</sup> oluşturulan bir başka şartlı ifade formudur. Şartlı ifadelere yapılan en eski itiraz onun çok basit bir yapıya sahip olduğu ve aslında cümlenin içinde zaten verilmiş olan bir bilginin tekrar edilip, yeni herhangi bir veri elde edilemediğidir. Bu iddiaya cevap verenlere göre ise bu tarz dilsel tartışmalarda bir formu eleştirebilmek için onun yanlışlığını ispatlamak gerekir, oysa şartlı ifadeleri eleştirenler onun doğruluğu hakkında bir itiraz getirememişlerdir. Bu bağlamda yapılan itirazlar bir anlam taşımamaktadır.<sup>342</sup> Daha önceki bölümlerde verilen bilgilere atıf yapmak gerekirse, söz konusu tartışma İbn Sînâ tarafından da değerlendirilmiş ve önemli ölçüde çürütülmüştür. Çünkü şartlı kıyasların hiçbir tipinde herhangi bir önerme doğrudan tekrar edilmemektedir. Öncüllerin bir parçası tekrar edilmektedir ki, şartlı kıyasları özgünleştiren de budur. Şartlı kıyasların yeni bir bilgi verip vermediğine dair tartışmanın da cevabı aslında bu çıkarımda

<sup>339</sup> Konu hakkında eser yazmış Batılı mantıkçılardan bazıları şunlardır: Frank Jackson, Robert Stalnaker, David Lewis, Dorothy Edgington, H. P. Grice, Nelson Goodman, Ernest Adams, V. H. Dudman, David H. Sanford, Anthony Speca, Anthony Appiah, Igal Kwart, John Pollock, David Sanford, Ernest Sosa, Allan Gibbard, Brian Ellis, Wayne Davis, Michael Pendelbury, Peter Gardenfors, Pavel Tichy, Michael Clark, G. E. L. Owen. Bu isimlerin konuyla ilgili ve tarafımızdan önemli görülen bazı iddialarına, değerlendirilerek, metin içerisinde yer verilecektir.

<sup>340</sup> İbn Sînâ'nın bu formda verdiği örnekler için bkz. İbn Sînâ, *Danışnâme-i Âlâi*, s. 74; *İşaretler*, s. 68; *el-İşârât*, s. 448-449.

<sup>341</sup> İbn Sînâ'nın ayrık şartlı kıyas çeşitlerine verdiği örnekler için bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 404; *en-Necât*, s. 51; *İşaretler*, s. 68-69; *el-İşârât*, s. 450; *el-Mucez fi'l-Mantık*, s. 160; *Uyunu'l-Hikme*, s. 73.

<sup>342</sup> Frank Jackson, *Conditionals*, Oxford University Press, Oxford, 1991, ss. 2-7.

mevcuttur. Çünkü şartlı kıyaslarda öncülün bir parçasının tekrarı, aslında aradaki kaydın varlığının geçerliliği süresince, başka bir durumun da geçerli olacağının teminatıdır. Bu durumda birbirine bağlı en az iki durum için, şartların yerine gelmesi suretiyle gerçekleşmesi beklenen olayın varlığı kendiliğinden, yeni bir olgu olarak ve zorunlu bir yapıda ortaya çıkmaktadır ki, bu durum şartlı kıyasların hem basitçe öncül tekrarı olmadığının hem de yeni bir oluşu ifade ettiğinin göstergesidir.

Şartlı ifadeleri zaman-şart ilişkisi açısından ele alan David Lewis'e göre zamana dair var olan tüm yargılar zorunlu olarak birbirine bağımlıdır ve bu bağımlılığı açıklayabilen yapılar şartlı ifadelerdir. Çünkü dün, bugün ve yarına dair dile getirilebilecek tüm ifadeler bir diğeri olmaksızın herhangi bir anlam taşımamaktadır. Yani dün, bugün olmaksızın, yarın, dün olmaksızın ve dün, yarın olmaksızın içi boş birer sestten öte olamayacak ve anlam taşımayacaktır. Öyle ki, bu kelimeleri tanımlamak için bile şartlı bir ifade kullanmak zorunlu olacaktır. Bugün zorunlu olarak var olduğu iddia edilen bir durum, Lewis'e göre dün gerçekleşmiş yahut yarın gerçekleşmesi mümkün olan bir zihinsel ön kabulde söze aktarılabilir. Lewis'in zamanla ilişkili şartlı yapılar hakkındaki iddiası, İbn Sînâ'nın 'her ne zaman ... olursa ... olur' kalıbıyla ifade ettiği örnekler için kabul edilebilir gözükmemektedir.<sup>343</sup> Şartlı ifadelerin merkezine zamanı koyan Lewis,<sup>344</sup> 'şartı var eden zamandır' şeklinde iddialı bir tutum sergilemesi sebebiyle eleştirilmiş ve zamansallık atfedilemeyen durumlar için şartlı bir yapının kullanılamaması gerektiği savıyla karşı karşıya kalmak durumunda bulunmuştur.<sup>345</sup> Hâlbuki şartlı ifadelerin sadece zaman bağlamında değil, durum ve mekân bağlamında da kullanılabildiğinin örnekleri mevcuttur. Bu durum İslam mantığında tartışılmamış olmasına karşın, İslam mantıkçılarının eserlerinden alınabilecek örneklerden zaman, durum ve mekân odaklı olanlarına rastlamanın mümkünlüğü, genel kabulün Lewis'le çeliştiğini ortaya çıkarmaktadır. Zamansallığın şartlı yapıların tamamı için bir ölçü olduğu ifade edilebilir. Çünkü herhangi bir şartlı yapının zaman kaydıyla sınırlanması, söz konusu sınır içerisinde mutlak geçerliliği sağlayacağı için, kıyasın formel bir hata

<sup>343</sup> Bu kalıptaki örnekler için bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 296, 300-303, 326.

<sup>344</sup> Aristoteles mantığında kıyasın temelinde durum varken, Stoalılarda zaman vardır. Bu bağlamda modern mantıkçılardan önemli bir kısmının şartlı ifadeler için Stoalı kıyas anlayışını benimsediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca Aristoteles mantığında kavramlara atfedilen önemin Stoalılarda tek tek bireylere atfedildiği de açıktır.

<sup>345</sup> David Lewis, "The Asymmetry of Counterfactual Dependence", *Counterfactual Dependence and Time's Arrow*, Vol. 13, Issue: 4, Blackwell Publishers, 1979, ss. 455-463.

yapılmaksızın yanlış sonuç verme olasılığı olmayacaktır. Bu durumda zaman kaydının şartlı yapılarda kesinliği garanti altına aldığı açıktır. Ancak bir derecelendirmeye gitmeksizin zaman, durum ve mekân merkezli şartlı yapıların kabulü daha anlamlı gözükmemektedir. Aksi takdirde içinde sadece zaman barındırmayan önermeler bağlamında değil, zamansallığın söz konusu olmadığı durumlar bağlamında konuyu değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Lewis'e göre tüm koşul ifadelerinde aslolan en olası şekliyle doğrunun iddiası ve kayıtlanan şartla birlikte zihne zorunlu olarak doğru çıkarımın yaptırılmasıdır. Yani zanni bir yaklaşım sağlayan şart cümlelerinin bir kıyas türüne dönüştürülmesiyle, ihtimaller arasındaki en doğru, en kesin veya en mümkün olan, zorunlu olarak kendi kaydının sınırları içerisinde bilgi değeri taşıyan bir çıkarıma dönüşecektir. Başka bir ifadeyle İslam mantıkçılarının da belirttiği üzere, kıyası oluşturan öncüllerin bilgi değerleri doğrudan kıyasın bilgi değerini belirlemektedir.<sup>346</sup> Ancak kaydı sağlayan şart bağı, kendi sınırları içerisinde kıyası kesinleştirmektedir. Lewis'e göre mantıkçılar ve mantığı araç olarak gören bilimler için şartlı ifadeler bağlamında en büyük eksiklik, sıradan bir çıkarım için bile sonuç ve öncüller arasındaki ilişkinin, olması gerektiği kadar ele alınmamasıdır. Bu noktada söz konusu ilişkinin alt yapısını oluşturma çabasında olan Ernest Adams, öncüllerin ilişkilerini, olasılıkların iddia edilebilirlik derecelerini ve kanıt olma değerlerini tartışmış ve şartlı ifadelerin felsefesini oluşturmaya çalışmıştır.<sup>347</sup> Şartlı kıyasların öncüllerinin iddia edilebilirliklerini belirleyen, iktiranî kıyasın bilgi değeri başlığında ele alınan öncül türleriyle ilişkilidir. Bu öncül türleri kesin bilgi içerenler ve içermeyenler olarak temel ikili bir sınıflamaya tabi tutulmakta ve kıyası oluşturan öncüllerin dâhil olduğu sınıflama ve alt başlıklara göre, o kıyasın değerinin belirlenmesinde etkili olmaktadır. Benzer bir durum, iktiranî kıyasların bilgi değeri konusunda ele alınan kiplik meselesi için de geçerlidir. İktirani kıyasta, kıyasın bilgi değerini etkileyen kiplik, istisnaî kıyasta da aynı oranda tesire

<sup>346</sup> İktirani kıyasın bilgi değerini tartıştığımız başlıkta detaylı bir şekilde ele alınan kıyasın öncül türüne göre değeri konusundaki tüm bilgiler, seçmeli kıyaslar için de geçerlidir. Çünkü kıyası oluşturan öncüllerin (İslam mantıkçıları bunu yakini ve yakini olmayan öncüller olarak sınıflanmıştır. Kıyasın içerdiği bilgi değeri, kesinlik ve bilinirliklerine göre yapılan bu sınıflamaya göre evveliyat, fitriyat, müşahadat, hadsiyat, mücerrebat ve mütevatirat yakini öncüller, meşhurat, müsellamat, makbulat, maznunat, muhayyelat ve vehmiyat yakini olmayan öncüllerdir.) tüm kıyas çeşitleri için, o kıyasın değerini belirleyeceği açıktır.

<sup>347</sup> David Lewis, *The Asymmetry of Counterfactual Dependence*, ss. 470-475.

sahiptir. Dolayısıyla, iktiranî ve istisnâî kıyasların bilgi değerlerine etkileri bağlamında, öncül türleri ve kiplik konularının eşit derecede belirleyici olduğu söylenebilir.

Nelson Goodman'a göre şartlı ifadeleri basit bir dilbilgisel ayrıntı olarak görmek yanlış olur. Çünkü şartlı ifadelerin eksikliği herhangi bir felsefi bilgiyi ifade etmede son derece önemlidir. Dolayısıyla tüm felsefi iddiaların ifadesi için şartlı yapılardan (şartlı önerme ve şartlı kıyaslar) yararlanmak kaçınılmazdır. Ayrıca bir bilim felsefesinden bahsedebilmek için şartlı önermeler aracılığıyla kurulan şartlı kıyasın çıkarım tipine ihtiyaç vardır. Bilindiği üzere tüm bilimlerin zemininde onlara ait, onları var eden ve varlıklarını korumayı garantileyen bir felsefe yatar. Ancak felsefenin genel karakteri doğrultusunda düşünüldüğünde, o, hiçbir zaman kesinlik iddiasında olamaz. Dolayısıyla o, şartlı ifadelerin varsayımsal ve kayıtlayan niteliğini kullanarak belli sınırlar içerisinde doğruluk iddiası bulunduran çıkarımlar yapmaktadır. Bu yüzden, bilimin ve felsefenin şartlı kıyasları kullanmaması söz konusu olamaz. Şartlı ifadelerin özünde bir çeşit kıyaslama teorisi bulundurması onları bilimsel açıdan daha değerli kılmaktadır. Çünkü Goodman'a göre elde edilen tüm bilimsel kanunlar, bilgi teorisi ve terimleri ve bu aşamalarda çıkan problemlerin büyük bir kısmı, verilerin öncekilerle kıyaslanmasıyla açığa çıkabilir. Tüm bu sebeplerle bilimler için kıyaslama işlemi ve temelinde kıyaslamayı bulunduran şartlı ifadeler sıklıkla kullanılmaktadır.

Şartlı ifadelerin özellikle bilimsel veriler açısından bilgi değerinin oldukça güçlü olduğu iddiasındaki Goodman, bu iddiasını İngilizce gramerinde genel geçer veriler ve çürütecek yeni bir veri bulunmadığı sürece kesin bilgi veren ifadeler olarak anlatılan 'conditionals' veya 'if clauses' olarak isimlendirilen konunun gramer içerisindeki önemine dikkat çekerek destekleme çabasıdır. Özellikle geniş zaman şartıyla oluşturulan ve 'if clause-type 1' olarak isimlendirilen gramer konusunun, bilimin ifadesi için zorunlu olduğunu, bu ifade yok sayıldığı takdirde bu kesinlik ve gerçekliği dile aktarabilecek herhangi bir dilsel ifadenin olmadığını ve diller değişse de bu ifadelerin "eğer ...sa" bağlarıyla yeniden düzenlenerek onlardan kesin yargılar elde edildiğini belirterek iddiasını güçlendirmektedir.<sup>348</sup> Ancak Goodman'ın bu iddiası *conditionals* konusunun zaman farkları sebebiyle oluşturulan diğer tipleri için aynı etkinlikte kesin bilgi vermeyeceği gerekçesiyle eleştirilebilir. Bu eleştiriler için de cümle/önerme

<sup>348</sup> Nelson Goodman, *Problem of Counterfactual Conditionals, Conditionals*, Ed. Frank Jackson, Oxford University Press, New York, 1991, s. 9-10.

içerisindeki şart parçasının varlığının kesin bilgi vermesinde, 1. tip şart cümlelerinden (if clauses type 1/simple present tense/geniş zamanla kurulmuş şart cümleleri) farklı olmayacağı ifade edilmiştir. Çünkü var olan şart parçası elde edilecek bilgiyi belli bir durum, zaman ve mekân aralığında sınırladığından genel geçer bir kesinlikten bahsetmemekte aksine yaptığı sınırlamayla o niteliklerin var olduğu durumlar için çok net bilgiler vermektedir. Ayrıca Goodman'a göre şartlı ifadelerle ilgili problemlerin ve eleştirilerin büyük çoğunluğu bunların tanımlanmasından, konunun karışıklığından ve şartlı ifadelerin bazı kurallarının belirsiz sayılabilecek durumda yer almasından kaynaklanmaktadır.<sup>349</sup> Dolayısıyla dilsel kurallarda bazı gramatik farklılıklar olmasına rağmen şartlı yapılar tüm dillerde aynı anlama karşılık gelmektedir. İngiliz dilinin gramatik yapısı içerisinde var olan genel kabul, oluşturulan birinci tip şartlı yapıların genel-geçer, reddedilemeyen bilimsel gerçekliklerin dile aktarılmasını sağladığı yönündedir. Diğer tipler ise birinci tip kadar kesinlik içermez. Ancak bu kesinlik kendi şartı dolayısıyla oluşturduğu sınırla bağlantılı değildir. Tüm zamanlar için tüm mekânlarda ve tüm durumlarda geçerli olan bir kesinlikten bahsedilmemektedir. Bu tartışmanın üzerinde olan gerçeklik ise dil bilgisi içerisinde konunun bütün tiplerinin kendi şartı vasıtasıyla oluşturduğu sınırının dışına çıkılmadığı sürece şartlı kıyasların kesin bilgi vereceği iddiasıdır. Bu ilişki İngiliz dili bağlamında ele alındığı için İslam mantığında karşılığı bulunmamaktadır.

Robert Stalnaker'a göre "ya, ya" kalıbından oluşturulan ve ayırık şartlı kıyas olarak adlandırılan yapı bitişik şartlı kıyasa göre daha ikna edici ve aklidir. İslam mantıkçıları ise bitişik ve ayırık şartlı kıyaslar için bir öncelikten veya üstünlükten bahsetmemişlerdir. Stalnaker'a göre, ayırık şartlı kıyaslardaki yapı ve onlar aracılığıyla elde edilen çıkarımlar mantıksal anlamda gerçekliğe daha yakın mesafededir. Ancak geçerliliği tartışılabilen önermeler için durum bu kadar basit değildir. Çünkü geçerliliği tartışılan önermelerden kurulan kıyaslardan elde edilecek tüm çıkarımlar da tartışılmaya açık olacağı gibi bazen paradoksal sonuçlarla karşılaşılabilir. Stalnaker'a göre bu durum ifadelerin tamamının dille bağlantısının zorunlu olarak kurulmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü kavram, önerme, kıyas olarak ifade edilen mantığın ana

---

<sup>349</sup> Nelson Goodman, *Problem of Counterfactual Conditionals, Conditionals*, s. 26-27.

konuları dilden bağımsız olarak düşünülemez. Dolayısıyla dilden bağımsız bir çıkarımdan bahsetmek imkânsız olacaktır.<sup>350</sup>

Kıyas türleri içinde yapısı ve bilgi vermesi bakımından en çok eleştiriye tâbi tutulan tartışmasız şartlı kıyaslardır. Batı mantık literatürü incelendiğinde şartlı kıyasların bitişik, ayırık ve olumsuzlanmış şartlı kıyaslar yahut önermeler olarak sınıflandırıldığı ve her bir sınıf için farklı eleştirilerin, eleştirilerle birlikte de savunuların getirildiği görülür.<sup>351</sup> Batılı mantıkçılar tarafından şartlı kıyaslarda tartışılan meselelerden biri şartın veya kaydın doğruluğunun sonucun doğruluğuyla hangi ölçüde bağlantılı olması gerektiğidir. Bir başka mesele ise şartın doğruluğunu belirleyen yegâne ölçüt, doğru, yani geçerli bir sonuca ulaşıp ulaşılmadığıdır. Geçerli sonucun elde edilemediği tüm kıyaslarda şartın ve öncüllerin kendi içerisindeki doğruluk durumu tartışılmaya gerek duyulmayacak olmakla birlikte, onların kendi içlerinde doğruluğunu iddia etmek de yanlış olacaktır. Çünkü tüm öncüller bir araya getirildikleri ölçüde anlamlı ve geçerli sonuca ulaşma noktasında şart bağıyla kurdukları ilişkinin doğruluğu derecesinde doğrudur. İbn Sînâ'nın şartlı kıyas konusu içerisinde geçersiz olan formları zikrettiği bölüm de, bu kabulle ilişkilidir.<sup>352</sup> Bahsi geçen görüşü benimsemeyenlere göre ise, öncüllerin yanlışlık durumu sonucunkini gerektirmeyeceği gibi, sonucun geçerli olma veya olmama durumu öncüllerin ve şart bağıının ilişkisinde doğruluk-yanlışlığı belirlemez. Bu anlamda şartlı ifadeleri, mantıksal formel yapıları temelinde değerlendirmek, elde edilmesi istenen sonuç açısından yanıltıcı olabilir. Çünkü yukarıda iddia edilen görüşe göre, formel bir geçerlilik öncelenirken, diğer görüş savunucularına göre form belli bir noktaya kadar belirleyici olabilir ve içeriksel doğruluk, sonucun ve öncüllerin geçerliliğinde aslolanıdır. Şartlı ifadelerin mantıksal sistem açısından sahip olduğu kuralların ihlali (yapısal-gramatik yanlışlar) form noktasında yanıltıcı olmalarına karşın, sonucu değiştirebilecek ölçüde büyük etkileri olmadığı sürece izin verilebilir. Bu bakış açısına göre formdan ziyade içeriğin değerli ve etkili olduğu açıktır.<sup>353</sup> Bu fikrin temelde savunucuları olan mantıkçı ve felsefeciler, söz konusu bilimi koruma ve

<sup>350</sup> Robert Stalnaker, *Indicative Conditionals*, Conditionals İçinde, Oxford University Press, New York, 1991, ss. 138-142.

<sup>351</sup> Walter Sinnott-Armstrong, Robert Fogelin, *Understanding Arguments, An Introduction to Informal Logic*, Wadsworth Cengage Learning, Wadsworth, 2005, s. 162.

<sup>352</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 396; *el-Mucez fi'l-Mantık*, s. 158-159.

<sup>353</sup> Walter Sinnott-Armstrong, Robert Fogelin, *Understanding Arguments, An Introduction to Informal Logic*, s. 172.

öğretme noktasında fayda sağlaması amacı taşıdıkları sürece yanılgıya düşmemişlerdir. Ancak form yerine içeriği değerlendirmek mantığı daha anlaşılır, daha uygulanabilir ve daha kolay öğretilebilir kılacaktır.

Şartlı ifadelerin kendileri birer argüman olma niteliği taşıyor olmalarına veya doğrudan bir argümana işaret etmemelerine rağmen, şartlar ve argümanlar arasında oldukça yakın bir ilişki vardır. Önerme veya kıyasın yapısal şeklini ve ismini belirleyen şartlar, sonucun argümanla olan bağlantısıyla birlikte yine bir önerme yapısında neticenin elde edilmesini sağlar. Şartlı kıyasların genel yapısına bakıldığında (Eğer...ise...olur. ...'dır. O halde ... olur.) ilk gelen cümle bir kayıta bulunması sebebiyle diğerinden yani ikinci gelen önermeden farklıdır. Ancak bu önermelerin hiçbirinde doğrudan kullanılan bir argümanın varlığından söz edilemez.<sup>354</sup> İlk önermede var olan kayıt, ikinci önermenin doğruluğu kabul edildiği sürece sonucu zorunlu olarak verir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta ise ilk önermede verilen kaydın çoğunlukla doğrudan yaptığı sınırlama yahut kayıtlamanın güvenilirlik derecesidir. Mantığın genel yapısı açısından çok büyük problem arz etmeyen bu mesele, mantığın konularını araç olarak kullanan bilimler tarafından sıklıkla tartışılmıştır. Ancak mantık burada kıyasın veya önermenin formuyla ilgilenir ve söz konusu formda hata yapılmamışsa onun içerik bakımından doğruluğunun tespiti her bilim dalının kendi kuralları çerçevesinde onlar tarafından değerlendirilmesi gereken spesifik durumlardır. Mantığın söz konusu yapılar için temeldeki amacı, formu doğru kurulmuş olan bir kıyastan zorunlu olarak çıkarılması beklenen bilginin yine formsal bir hata yapılmaksızın elde edilebilmesidir.

Şartlı ifadeler pragmatik açıdan değerlendirildiğinde kuşkusuz tüm diller için anlatımın kullanışlı hale getirilmesi noktasındaki olumlu etkisi fark edilecektir. Çünkü herhangi bir kaydı ifade edebilmek için tüm dillerde söz konusu sınırlamayı yapan şey şartların kelimelere dökülmüş halidir. Argümanlar için sağlanan şart ifadeleriyle önermelerin oluşturuluş şekilleri öncüller vasıtasıyla doğru sonuçların çıkarılmasında kilit rol oynamaktadır. Bilinen tüm diller şartlı ifadelerin örneklerini<sup>355</sup> barındırmak

<sup>354</sup> Walter Sinnott Armstrong, Robert Fogelin, *Understanding Arguments, An Introduction to Informal Logic*, s. 53.

<sup>355</sup> Burada şartlı ifadelerden kasıt ayrık, bitişik şartlı ifadelerin dışında bunların olumsuzlanmış şekillerini de kapsamaktadır.

durumundadır.<sup>356</sup> Bu durumda denilebilir ki, argümanların kavranması şartların anlaşılmasıyla mümkündür. Çünkü şartlı ifadelerin dilin tüm bilimleri için birer uygulama aracı olmalarına rağmen, sıklıkla argüman bağlantılı olarak kullanıldıkları açıktır. Ancak buradan bir araya getirilmiş ve şart bağı olarak kabul edilen araçların kullanıldığı her türlü cümle/önerme için doğru birer şartlı önermedir şeklindeki yanlış algı çıkarılmamalıdır. Aksine şartlı ifadeleri gerçek birer şartlı önerme yapısına dâhil eden şey, önbileşen ve ardbileşen arasındaki hakiki ilişkidir. Her ne kadar önermede önce gelenin zorunlu olarak sonra geleni var etme mecburiyeti ifadenin geçerliliği açısından gerekli olsa da, en önemli nokta önce gelenin sonra geleni gerektirebilme imkânı ve kabulünün bulunmasıdır. Bu kayıtlarda kurulmamış olan ve içerisinde doğru bir şart bağı bulunduran önermeler için de “şartlı olma” sıfatı kullanılabilir olsa da, bu yapıda oluşturulmuş olan önermelerden geçerli/doğru bir kıyas kurulması ve yine geçerli/doğru bir sonuç elde edilmesi beklenemeyecektir. Bahsi geçen durum tüm kıyas çeşitlerinde olduğu gibi şartlı kıyasları da bir genel geçerlilik tablosuna tabi tutma zorunluluğunu doğurmuştur. Bu tablo kıyasları, öncüllerin ve terimlerinin niteliklerine göre elde edilen kıyasın gerçekliği yansıtması/yansıtması noktasında bir çeşit sağlama verme açısından önem arz etmektedir.<sup>357</sup>

Tüm bu bilgiler ışığında konuyu şu şekilde değerlendirmek mümkündür: Bilinen tüm dillerde var olan ve pek çok insan tarafından sıklıkla kullanımına başvuru alan şartlı ifadelerin mantıksal dil ve günlük kullanımı bakımından pratikte ciddi bir farklılığın var olmadığı söylenebilir. Çünkü kurulmuş olan hiçbir kıyasın geçerlilik tablosu temelde insan zihnine aykırı bir kabul/red niteliği taşımamaktadır/taşıyamaz. Bu genel kıyas kabulü İslam mantıkçıların eserlerinde de gözlemlenebilmekle birlikte, özellikle şartlı kıyasların değerlendirilmesini ve İslam mantık geleneğine dâhil olmasını sağlayan İbn Sînâ’da da vardır. O, eserlerinde örneklerle desteklediği şartlı çıkarımlar vasıtasıyla, geçerli olduğu bilinen akıl yürütmelere yer vererek, bahsi geçen konuyu formel zeminden pratik alana taşıma noktasında gelenek içerisinde kilit rolü üstlenen isimdir.

<sup>356</sup> Walter Sinnott Armstrong, Robert Fogelin, *Understanding Arguments, An Introduction to Informal Logic*, s. 54.

<sup>357</sup> Şartlı ifadelerin geçerlilik tabloları için bkz. Walter Sinnott Armstrong, Robert Fogelin, *Understanding Arguments, An Introduction to Informal Logic*, ss. 164-170.

Günlük hayatta kullanılan ve dile aktarılan kısaltılmış<sup>358</sup> olsun yahut olmasın tüm akıl yürütmeler, insan zihninin yerine getirdiği düşünsel sürecin birer ürünüdür. Dolayısıyla açık tüm zihinler için, geçerli olmayan bir akıl yürütme yapmanın zorluğu ortadadır. Ancak buradaki ifadelerden kastımız, mantıksal dil açısından var olan formel kıyas özelliklerinin önemsiz birer ayrıntı olduğu değildir. Aksine söz konusu formların, zihni bu bağlamda hata yapmaktan koruduğu ancak bu formların yine zihinsel bir işlem vasıtasıyla elde edilen geçerli akıl yürütmelerin birer ürünü olarak ortaya koyulduğu gerçektir.



---

<sup>358</sup> Kısaltılmış kıyas/Kıyas-ı matvî/Entheymema: Öncüllerden birinin veya sonucun zihinde saklı tutulup, dile dökülmeden çıkarımlar yapılması işlemidir. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 182. Enthymema hakkında daha fazla bilgi için bkz. Aristoteles, *Birinci Analitikler*, ss. 188-192.

## SONUÇ

Klasik mantığın sistemleşmesi Aristoteles’le birlikte gerçekleşmiştir. Ancak mantık kurallarının bir disiplin sıfatıyla ortaya konulmadan önce, zihinsel bir işlem olarak uygulandığı, ilk dönem yazılı metinlerinden anlaşılmaktadır. Aristoteles’ten önce mantığın potansiyel anlamda hazırlığının yapıldığı Antikçağ Grek çevresine ait, günümüze ulaşan yazılı metinlerde, felsefi iddialar ve bunlara dair tartışmalar bulunmaktadır. Bu iddia ve tartışmalarda klasik mantık açısından dikkat çekici olan, metinlerde, Aristoteles’le birlikte sistemleşecek olan mantık kurallarına uyulması ve mantığın temel konusu olan kıyasın uygulama alanlarından, yani beş sanattan örnekler barındırmasıdır. Çalışmamızın giriş bölümünde yer verilen bu örnekler vasıtasıyla, tutarlı ve geçerli akıl yürütmeler ortaya konulmuştur. Özellikle Sofist filozoflar döneminde sıklıkla başvurulduğu bilinen diyalektik içerisinde, mantığın en temel konusu olan kıyasın neredeyse tüm çeşitlerine rastlamak mümkündür. Bu tartışmalar esnasında kullanılan kıyaslar, muhatabın daha kolay ikna edilmesini sağlamış ve söyleyenin ifadelerini güçlendirmiştir. Bunun çok sayıda örneklerine özellikle Platon’un *Diyaloglar*’ında rastlamak mümkündür.

Klasik mantığın konuları olan kavramlar ve önermelerin öğretilmesindeki amaç, kıyasa zemin hazırlamaktır. Yani, klasik mantığın varış noktası kıyastır, denilebilir. Kıyaslar barındırdıkları önermelerin yapılarına göre çeşitlere ayrılmaktadır ki, bu çeşitlerden biri de, çalışma boyunca ele aldığımız şartlı kıyaslardır. Aristoteles, her ne kadar mantık eserlerinin toplandığı *Organon*’unda şartlı kıyaslara doğrudan ve detaylı olarak yer vermemiş olsa da, bu konu, şarihler döneminde, Stoalılarda ve Peripatetiklerde ele alınmış ve sonraki dönemlerde İslam mantığında sistematik olarak işlenmiştir. Aristoteles’in önerme ve kıyas konularını anlattığı *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler* ve *Topikler* isimli eserlerinde, günümüzdeki şartlı kıyas kabulüne en yakın olan kıyas çeşidi, Türkçe’ye varsayımsal olarak çevrilen hipotetik kıyaslardır. Şartlı kıyasların net bir tanımını yapmaksızın, kendi eserleri içerisinde şartlı önerme formlarına yer veren Aristoteles, kıyasların büyük çoğunluğunun koşullu yapılara dönüştürülebileceğini ifade etmektedir. Kanaatimizce bu ifade, şartlı yapıların araştırılmasını gerekli hale getirmektedir.

Aristoteles'e göre şart barındıran kıyaslarda belirleyici olan, öncüllerden birindeki ön kabul ve sınırlayıcı ifadedir. Bahsi geçen ön kayıt kabul edildiği ve kıyastaki sınırlayıcı yapı kapsamında sonuca gidildiği sürece, kıyasın kendi sınırları içerisinde yanlış olma ihtimali yoktur. Çünkü bu formda kurulmuş bir kıyasta, ön kabul kıyasın çıkış noktasını, sınırlayıcı ifade ise kapsamını belirlemekte ve sonuç zorunlu olarak bu çerçevede elde edilmektedir. Bu durumda şartlı kıyası basit/yüklemli kıyaslardan ayıran, içinde bulundurduğu şart bağları, ön kabul ve sınırlayıcı ifadelerdir.

Şartlı kıyasın tanımının günümüzdeki kabulüne uygun olarak ilk kez yapıldığı dönem, Peripatetiklerdir. Kıyas içerisinde, en az bir tane şartlı öncülün bulunduğu kıyası, şartlı kıyas olarak isimlendiren Peripatetiklerden sonra bu söylem, Stoalılar tarafından ifade edilmiştir. Yani günümüzdeki şekliyle, şartlı kıyas hakkında edinilen en eski sistemli bilgiler, bahsi geçen dönemlere aittir. Günümüz mantığı ve Aristoteles mantığı arasında bir köprü vazifesi gören Stoalılara göre aslolan şart bağı, *eğerdir*. Bu bağ vasıtasıyla öncüllerin parçalarından, sonra gelen yani ardbileşen, önce geleni yani önbileşeni izlemek durumunda bırakılır. Onlara göre, pratik anlamda şartlı kıyasın diğer kıyas çeşitlerinden ayrıldığı nokta, tartışma esnasında kullanıldığı takdirde muhatabın vereceği cevaba göre belirlenen sonuç vasıtasıyla, muhatabın da en az söyleyen kadar aktif olabilmesidir.

Çalışmamızın birinci bölümünde iktiranî kıyasın yapısı ve bilgi değeri, klasik mantığın İslam dünyasına intikali sırasında, katkı sağlayan filozoflardan bazıları olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ekseninde ele alınmıştır. Ancak bu üç İslam filozofu ve mantıkçısı arasında, mantığa en çok katkı sağlayan ve onu en sistematik şekliyle işleyen İbn Sînâ olmuştur. İbn Sînâ'ya göre insan aklı, eksikliği sebebiyle mantık kurallarına muhtaçtır ve ölçü ilmi olan mantığın merkezinde kıyas bulunur. Yapılan doğru akli çıkarımlarla insanın yanlıştan korunmasını sağlayan işaretleri veren mantık, felsefenin aletidir. Mantık ve felsefeyi İslam filozofları arasında en belirgin şekliyle ilişkilendiren İbn Sînâ, yapılan felsefi çıkarımların denetlenmesinin mantık kanunlarıyla mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Çalışmamızın ana konusu olan kıyasın, tanımlarını ve bu tanımlar arasındaki farklılıklarını tespit etmek için eserlerine başvurduğumuz Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ifadeleri birbirine oldukça benzerdir. Metin içerisinde yer verilen bu tanımların dışında,

İbn Sînâ'nın muhatabı amaca götürme gayesinde olan bir sanat olarak kabul ettiği “istidlal”, kendisinden bir sözün gerekli olduğu akli çıkarımdır. Kıyası iktiranî ve istisnaî olarak sınıflandıran Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, onu kıyasın uygulama alanları olan beş sanatla ilişkilendirerek gelişmesine katkı sağlamışlardır. İktiranî kıyası, sonucun öncüllerde anlamca bulunup şeklen bulunmadığı kıyaslar olarak tanımlayan İslam mantıkçıları, istisnaî kıyası, sonucun veya sonucun çelişğinin hem form hem de mana olarak öncüllerde bulunduğu kıyaslar olarak tanımlamaktadır. Tanımları ortak olmasına karşın, İbn Sînâ'nın kıyas sınıflaması Fârâbî'den farklıdır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, içinde şart bağı bulunduran bir şartlı öncül barındıran yüklemli kıyaslar kurmak mümkündür. Fârâbî'de ise, içinde şartlı öncül bulunduran kıyaslar istisnaî kıyaslar kategorisinde değerlendirilir. Konuyla ilgili detaylı bilgi bulunmamasına rağmen Aristoteles ve Fârâbî'nin istisnaî kıyas teorilerinin örtüştüğü söylenebilir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın istisnaî kıyas tanımları ve bu kıyas çeşidinin bilgi değeri meselesi ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın iktiranî kıyas sınıflamasına göre, bu kıyasların öncülleri sadece yüklemli, sadece şartlı, yüklemli ve şartlı önermelerden oluşabilir. İbn Sînâ'nın İslam mantıkçılarına konuyla ilgili yönelttiği eleştiri, onların kıyas sistemleri içerisinde iktiranî kıyasların sadece yüklemli öncülerle oluşanlarına yer vermiş olmalarıdır. Seçme işleminin zorunlu olarak yapıldığı istisnaî kıyasta, sonucun aynının ya da çelişğinin form ve mana bakımından öncüllerde yer alması, onun iktiranî kıyastan ayrılmasının sebebidir. Bölümlendiğinde her bir parçası ayrı bir yüklemli önerme formuna dönüşen şartlı öncüller bulunduran istisnaî kıyasları, Fârâbî'yle benzer şekilde bitişik ve ayırık şartlı olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ'ya göre, “ise” bağıyla kurulan bitişik şartlı kıyaslar, şartlı öncülün parçaları (önbileşen ve ardbileşen) arasında bir çeşit yaklaştırma barındırırken, “ya, ya da” bağıyla kurulan ayırık şartlı kıyaslar parçalar arasında ayırma niteliği taşımaktadır. Çünkü bitişik şartlı kıyaslarda, şartlı öncülde bağdan önceki parçanın onaylanması, diğer parçanın varlığının sonuç olarak elde edilmesini sağlarken, ayırık şartlı kıyaslarda şartlı öncülün parçalarından birinin kabulü, diğer parçanın varlığını ortadan kaldırmaktadır.

Çalışmamızın bir diğer araştırma sorusu, ikinci bölümde incelenen şartlı kıyasın bilgi değeriyle ilgilidir. Bu konu, daha ziyade Batılı mantıkçılar tarafından ele alınmış olduğu için onların görüşleri bağlamında probleme temas edilmeye çalışılmıştır. Bu

mantıkçılardan Lewis, şartlı ifadelerin tamamının zamana bağımlı olduğunu savunmuştur. Ancak o, zamansallık atfedilemeyen durumlar için de, şartlı yapıların kullanılabileceği ve zaman kadar durum ve mekân niteliklerinin de söz konusu yapılar üzerinde etkin olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu bağlamda yapılan eleştiriler, zaman, mekân ve durum niteliklerinin her birinin şartlı yapılarda kullanıldığına dair verilebilecek çok sayıda örneğin varlığı sebebiyle anlamlı gözükmektedir. Batılı mantıkçılar tarafından şartlı kıyasın bilgi değerine yönelik olarak, kesin olduğu deney ve gözlemle tespit edilen bilimsel doğruların, İngiliz dili içerisinde bir çeşit şartlı formla ifade edilmesi, onun epistemik yeterliliği açısından kabulünün varlığını güçlendirmektedir. Tüm doğa yasalarının şartlı önerme formunda ifade edilmesi ve varlığı ispatlanan bu yasalar vasıtasıyla yapılacak olan çıkarımlarda, şartlı kıyasların metot olarak kullanılması da bu görüşü desteklemektedir. Doğrunun yanlış sonuç vermesinin imkânsızlığını ifade eden mantık kuralı vasıtasıyla, şartlı kıyas teorisinin doğruluk değerini belirleyen İbn Sînâ, önbileşeni doğru, ardbileşeni de hiçbir zaman yanlış olmayan bitişik şartlı kıyasların, kesin doğruluk değerine sahip olduğunu savunmaktadır. Rescher'e göre İbn Sînâ'nın bu savunusu onun şartlı kıyas teorisinin Stoa kaynaklı olduğunun göstergesidir. Ancak İbn Sînâ'nın diğer İslam mantıkçılarından farklı olarak istisnâî kıyasları detaylı olarak ele alması bile, mantığa katkı olarak görülebileceği gibi, bu tip varsayımsal akıl yürütmelerin metafizik çıkarımlar açısından da kullanılabilir olmasını mümkün kılmıştır. Buna ek olarak, şartlı kıyasların doğruluk değerlerinin kıyas içerisinde yapılan kayıtlamanın sınırları nispetinde ele alınması gerekliliği de, onların genel-geçer kesinlik iddiaları barındırmadığının örtük bir ifadesidir. Bu bağlamda, şartlı kıyasın, öncüllerinden birinin basitçe tekrar edildiği ve sonucun bu tekrarla özünde yeni bir bilgi ifade etmediği yönündeki eleştiri de değerlendirilebilir. Şartlı kıyas salt bir öncülün tekrarı olmaktan ziyade, şartlı öncül içerisinde var olan şart bağının belirlediği kaydın geçerliliği süresince, buna bağımlı bir başka durumun da gerçekleşeceğini ifade etmekte, dolayısıyla aslında bu sınırlama vasıtasıyla durumun varlığının kendiliğinden, zorunlu olarak ortaya çıkacağını göstermektedir ki, bu, öncüllerin taşıdığı bilginin dışında ve onlardan ayrıdır.

Şartlı kıyasın bilgi değerine ilişkin bir diğer mesele, kaydın bulunduğu öncülün doğruluğunun, sonucun doğruluğunu hangi oranda gerektirdiğidir. Şartın doğruluğunu

belirleyen ölçütün, elde edilen sonucun gerçekliğiyle ilişkili olduğunu savunanlara karşın, öncüllerin yanlışlığının sonucunkini gerektirmeyeceğini savunanlar da olmuştur. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın birinci görüşe daha yakın olduğu ifade edilebilir. İslam mantığında Aristoteles'te olduğu gibi, kıyasın yapısal geçerliliği ön planda tutulurken, bazı mantıkçılar sonucu değiştirecek ölçüde olmayan yapısal değişikliklerin, kıyasın geçerliliğine zarar vermeyeceği kanısındadırlar.

Kıyasın bilgi değerini belirleyen ve İslam mantığında sıklıkla ele alınan kıyasın şekli ve öncüllerin bilinirliklerine göre çeşitleri konuları, kıyastaki epistemik tartışmaların İslam mantığı açısından merkezini oluşturmaktadır. Metin içerisinde tafsilatlı olarak ele alınan bu konulara göre, kıyasın kesin bilgi değerine sahip olmasını sağlayan, onun birinci şeklin formuna göre kurulmasıdır. Bu durumda en az bilgi değerine sahip olan şeklin, terimlerin dizilişi bakımından birinci şeklin tersi olan dördüncü şekil olduğu açıktır. Ancak günümüz mantık kitaplarında yer alan kıyasın dördüncü şekli, Aristoteles ve Fârâbî tarafından şekiller arasında zikredilmemiştir. Bu şeklin varlığına İslam mantık tarihinde ilk dikkat çekense, onun doğallıktan en uzak şekil olduğunu vurgulayan İbn Sînâ'dır. Kıyasın bilgi değerini belirleyen bir başka nitelik, onun sırasıyla evveliyat, fitriyat, mahsusat, hadsiyat, mücerrebat ve mütevatirat türü yakîni öncüllerden oluşmasıyla ilgilidir. Hem iktiranî hem de istisnâî kıyasların kesin bilgi vermesi hususunda, kıyasın şekline, kipliğine ve kurulu olduğu öncüllerin türlerine göre değerlendirilme kriterleri aynıdır.

Çalışmamızın temel amacı olan şartlı kıyasın bilgi değerlerinin tespitini yapabilmek, bu kıyasın formel yapısını ve onu diğer kıyas çeşitlerinden ayıran ana niteliklerini bilmeyi gerektirmektedir. Ancak yapısal özellikleri yer bulmasına karşın, şartlı kıyasın epistemik değerinin, şekil, kiplik ve öncül türü dışında, İslam mantığında yeterli miktarda ele alınmadığı ifade edilebilir. Onun bir kısır döngü olduğu ve sınırlama yoluyla oluşturulmuş tekrarları içerdiği yönündeki İbn Teymiyye'nin eleştirilerine yanıt verilmiş olmakla birlikte, konu üzerine nitelikli ve müstakil bir eserin yazılmamış olması bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Batılı mantıkçılar tarafından detaylı şekilde ele alınan konu, onların görüşlerini de içerecek şekilde İslam mantığı çerçevesinde değerlendirilebilir ki, bu durum klasik mantığın ana konusu olan kıyasın bilgi değerine yönelik mantık eleştirilerini ortadan kaldırmak adına da önemlidir.

## BİBLİYOGRAFYA

- AHMET CEVDET PAŞA, *Miyar-ı Sedad*, Çeviren: Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınları, Ankara, 1998.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.
- ALTUNYA, Hülya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2014.
- ARISTOTLE, Prior Analytics, *The Basic Works of Aristotle* İçinde, Çeviren: A. J. Jenkinson, Editor: Richard McKeon, C. D. C. Reeve, The Modern, Library, New York, 2011.
- \_\_\_\_\_, Posterior Analytics, *The Basic Works of Aristotle* İçinde, Çeviren: G. R. G. Mure, Editor: Richard McKeon, C. D. C. Reeve, The Modern, Library, New York, 2011.
- \_\_\_\_\_, Topics, *The Basic Works of Aristotle* İçinde, Çeviren: W. A. Pickard-Cambridge, Editor: Richard McKeon, C. D. C. Reeve, The Modern, Library, New York, 2011.
- \_\_\_\_\_, Categories, *The Basic Works of Aristotle* İçinde, Çeviren: E. M. Edghill, Editor: Richard McKeon, C. D. C. Reeve, The Modern, Library, New York, 2011.
- \_\_\_\_\_, Metaphysics, *The Basic Works of Aristotle* İçinde, Çeviren: W. D. Ross, Editor: Richard McKeon, C. D. C. Reeve, The Modern, Library, New York, 2011.
- \_\_\_\_\_, On Interpretation, *The Basic Works of Aristotle* İçinde, Çeviren: E. M. Edghill, Editor: Richard McKeon, C. D. C. Reeve, The Modern, Library, New York, 2011.
- ARİSTOTELES, *Birinci Analitikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
- \_\_\_\_\_, *İkinci Analitikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, 3. Baskı, İstanbul, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Topikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Kategoriler*, Çeviren: Saffet Babür, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2014.

- \_\_\_\_\_, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Yorum Üzerine*, Çeviren: Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 2002.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, Cilt: 1, İstanbul, 2011.
- \_\_\_\_\_, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, Cilt: 2, İstanbul, 2010.
- ATAY, Hüseyin, “Mantıktaki Kıyasın Dördüne Şekline Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Ankara, 1970.
- AVICENNA, *Remarks and Admonitions Part One: Logic*, İngilizce’ye Çeviren: Shams Constantine Inati, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Canada, 1984.
- AYDINLI, Yaşar, ŞİMŞEK, Oya, İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı:1, Bursa, 2008, ss. 283-296.
- AYIK, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- AYNİ, Mehmet Ali, “Türk Mantıkçıları”, *Daru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı:10, İstanbul, 1928.
- BARNES, Jonathan, *Logical Matters: Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Çeviren: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Düşüncenin Ustaları, Aristoteles, (Past Masters, Aristotle)* Çeviren: Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, 2. Basım, İstanbul, 2002.
- BENZER, Ahmet, *Türkçe’de Zaman, Görünüş ve Kiplik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012.
- BİLGİÇ, Meriç, *Kant ve Hegel Diyalektiklerinde Rol Değişimi*, FLSF, Sayı: 18, Güz, Ankara, 2014.
- BİNGÖL, Abdülkuddüs, “İstidlal” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 23, Ankara, 2002.
- \_\_\_\_\_, “İstikra” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 23, Ankara, 2002.

- \_\_\_\_\_, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.
- BOBZIEN, Susanne, *The Development of Modus Ponens in Antiquity: From Aristotle to the 2nd Century AD*, Phronesis 47, Brill Leiden, 2002.
- BOLAY, Naci, *İbn Sînâ Mantığında Önergeler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1994.
- BRUN, Jean, *Stoa Felsefesi*, Çeviren: Medar Atıcı, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2010.
- BÜYÜKADA, Samet, *İbn Sînâ'da Şartlı Kıyaslar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2015.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2014.
- CİCERO, *Tanrıların Doğası*, Çeviren: Çiğdem Menzilioğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.
- CREIGHTON, James Edwin, *An Introductory Logic*, London, 1919.
- ÇAPAK, İbrahim, “Ebû Salt Dani'nin Modalite Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Sakarya, 2004.
- ÇELİK, Sara, *Bilgi Felsefesi*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2010.
- ÇÜÇEN, Abdülkadir, *Mantık*, Asa Yayınları, Bursa, 1999.
- DIOGENES Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çeviren: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- DUMITRIU, Anton, *History of Logic*, Vol. I, Abacus Press, Bükreş, 1977.
- DURUSOY, Ali, “Kıyas” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 25, Ankara, 2002.
- \_\_\_\_\_, *İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami İlimler Dergisi*, Sayı:2, 2010, ss. 9-20.
- \_\_\_\_\_, *İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı*, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 167-173.
- EBHERÎ, Esirüddin, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dekâik*, İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- \_\_\_\_\_, *İsâgocî*, Çeviren: Talha Alp, Yasin Yayınları, İstanbul, 2012.

- EGE, Ragıp, “Diyalektik” Maddesi, *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör Ahmet Cevizci, Cilt: 4, Etik Yayınları, İstanbul, 2005.
- ELİBOL, Sadettin, BİNGÖL, Abdülkuddüs, *Felsefe Konuşmaları*, Akçağ Basım, 2. Baskı, İstanbul, 2012.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, 6. Basım, Ankara, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Mantık Yanlışları*, Elis Yayınları, 2. Basım, Ankara, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Mantık” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 28, Ankara, 2003.
- EPIKTETOS, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çeviren: Yahya Kurtkaya, Şule Yayınları, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Söylevler*, Çeviren: Yahya Kurtkaya, Şule Yayınları, İstanbul, 2014.
- ERDEM, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, 5. Baskı, Konya, 2010.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *Şerâitu'l-Yakîn*, Çeviren: Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1990.
- \_\_\_\_\_, *İhsâu'l-Ulûm, İlimlerin Sayımı*, Çeviren: Ahmet Arslan, 3. Baskı, Divan Kitap, Ankara, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Kıyas, el-Mantık inde'l-Fârâbî* İçinde, Neşreden: Refik el-Acem, Cilt II, Beyrut, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Kıyası's-Sağır*, Neşreden: Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1990.
- \_\_\_\_\_, *et-Tavti'atu fi'l-Mantık, Mantığa Başlangıç*, Neşreden: Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* İçinde, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Syayo:31, Ankara, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Burhan*, Çevirenler: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, 3. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- FENÂRÎ, Molla, *Şerh-i İsâguci*, Dersaadet Matbaası, İstanbul, 1322.
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, *Metodoloji Nazariyeleri*, İçtimaiyat, İstanbul, 1950.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid, *Mihakku'n-Nazar, Düşünmede Doğru Yöntem*, Çeviren: Ahmet Kayacık, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.
- GOODMAN, Nelson, “*Problem of Counterfactual Conditionals*”, *Conditionals* İçinde, Editor: Frank Jackson, Oxford University Press, New York, 1991.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013.

- GUTAS, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Çeviren: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, İbn Sînâ'ya Göre Kelamın Mantığı, Çeviren: Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 34, İstanbul, 2008, ss. 247-258.
- GÜNALTAI, Şemsettin, İbn Sînâ ve Mantık, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ İçinde*, İstanbul, 1937.
- HACINEBİOĞLU, İsmail Latif, *Argümanda Kavramsal ve Yargısal Açından Mantıksal Analiz*, Nokta Digital Baskı Merkezi, Isparta, 2014.
- HASAN EL-MUĞNİSİ, *Muğni't-Tullâb Tercümesi*, Çeviren: M. Ali Arslan, Seyda Kitabevi, Diyarbakır, 2012.
- HASIRCI, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2010.
- \_\_\_\_\_, "Kıyasta Orta Terim", *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Sayı: 45, Ankara, 2007, ss. 139-153.
- HERAKLEITOS, *Fragmanlar*, Çeviren: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- HODGES, Wilfrid, *Ibn Sina's Propositional Logic*, 2014. İnternet Erişim Linki: <http://wilfridhodes.co.uk/arabic43.pdf>
- INWOOD, Brad, *The Cambridge Companion to The Stoics*, Cambridge University Press, New York, 2003.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, I-II, Çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1991.
- İBN SÎNÂ, Ebû Ali, *İşaretler ve Tembihler*, Çeviren: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (Nasîruddin Tûsî'nin Şerhu'l-İşârât Adlı Eseriyle Birlikte)*, Tahkik: Süleyman Dünya, Müessesetü'n-Nü'man, Lübnan, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Danışnâme-i Âlâi, Âlâi Hikmet Kitabı*, Çeviren: Murat Demirkol, Editör: Gürbüz Deniz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, *el-Kıyas*, Tahkik: Said Zayid, Cilt: 4, Kahire, 1964.
- \_\_\_\_\_, *en-Necât*, Tahkik: Macit Fahri, Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde, Beyrut, 1985.

- \_\_\_\_\_, *el-Mucez fi'l-Mantık*, Neşreden: Fatih Demirel, “İbn Sînâ’nın *El-Mucez fi'l-Mantık Risalesi Üzerine Bir İnceleme*”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, *İşaretler ve Tembihler*, Çeviren: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Medhal, Mantığa Giriş*, Mantığa Giriş, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Mantıku'l-Meşrıkıyyîn ve'l Kasîdetü'l- Müzdevicetü fi'l-Mantık*, Kahire, 1910.
- \_\_\_\_\_, *Uyunü'l-Hikme*, Editör: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1953.
- \_\_\_\_\_, *Yorum Üzerine*, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_, *II. Analitikler*, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Topikler*, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- İBN TEYMİYYE, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyin*, Cilt: 1-2, Tahkik: Refik el-Acem, Beyrut, 1993.
- İMAMOĞLUGİL, Halil, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarında Kıyas*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006.
- \_\_\_\_\_, Akıl Yürütme (İstidlal), *Mantık El Kitabı* İçinde, Editörler: İsmail Köz, Ali Çetin, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, ss. 160-236.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Dersaadet Matbaası, İstanbul, Hicri 1330.
- JABRE, Farid, DGHEIM, Samih, AL-AJAM, Rafic, GIHAMY, Gerard, *Encyclopedia of Arabic Terminology of Logic*, “Cihet” Maddesi, Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, Lübnan, 1996.
- JACKSON, Frank, *Conditionals*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- JONES, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- KALE, Nesrin, *Felsefiyat*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2009.
- KAYA, Hacı, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2013.
- KAZVİNÎ, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtibi, *er-Risaletü's-Şemsiyye fi'l-Kavaidi'l-Mantıkıyye*, Osmaniye Matbaası, 1319.

- KİNDÎ, Ebû Yusuf Yakub bin İshak el-Sebbah, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2014.
- KNEALE, William, KNEALE, Martha, *The Development of Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
- KOCAKAPLAN, Nursema, *İbn Sînâ Mantığında Kıyasın Öncülleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2014.
- KÖMÜRCÜ, Kamil, İbni Sina'ya Göre Mantık Yanlışları ve Sebepleri, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, Cilt: 14, Sayı: 2.
- KÖZ, İsmail, “Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, 2002, ss. 355-374.
- \_\_\_\_\_, *Mantık Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
- KRANZ, Walther, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren: Suad Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984.
- KREEFT, Peter, *Socratic Logic*, Saint Augustine’s Press, Indiana, 2010.
- LEAMAN, Oliver, “Klasik İslam Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı”, Çeviren: Yusuf Daşdemir, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 31, Konya, 2011, ss. 251-268.
- LEWIS, David, *The Asymmetry of Counterfactual Dependence*, Counterfactual Dependence and Time’s Arrow, Volume: 13, Issue: 4, Blackwell Publishers, 1979.
- LUKASIEWICZ, Jan, *Aristotle's Syllogistic*, The Clarendon Press, Oxford, 1954.
- LUTOSLAWSKI, Wincety, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, 1897.
- MATES, Benson, *Diodorean Implication*, The Philosophical Review, Volume:58, No:3, 1949.
- NASR, Seyyid Hüseyin, LEAMAN, Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Baskı, İstanbul, 2011.
- NEŞŞAR, Ali Sami, *Menâhîcu'l-Bahs inde Mufekkiri'l-İslâm*, İskenderiye, 1947.
- ÖKTEN, Kaan H., *Aristoteles*, Fikir Mimarları Dizisi-13, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1986.

- \_\_\_\_\_, *Klasik Mantık*, Divan Kitap, 14. Baskı, Ankara, 2016.
- \_\_\_\_\_, “Klasik Mantıkta Modalite-I, Modal Önermeler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Ankara, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, Divan Kitap, 2. Baskı, İstanbul, 2012.
- ÖZEL, Aytekin, *İbn Sînâ’nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, Emin Yayınları, Bursa, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Kıyas Sözcüğünün Semantik Analizi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 4, 2008.
- ÖZKILIÇ, İbrahim, İbn Sînâ’nın “el-Urcuze fi’l-Mantık” Adlı Eserinin Tanıtımı, *Araştan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2006.
- \_\_\_\_\_, *İbn Sînâ ve el-Urcuze fi’l-Mantık*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1998.
- ÖZLEM, Doğan, *Mantık*, Ara Yayınları, İstanbul, 1991.
- PARMENIDES, *Doğa Hakkında*, Çeviren: Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015.
- PEHLİVAN, Necmettin, *İçerik Bakımından Kıyas*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2005.
- PLATO, Cratylus, *Complete Works* İçinde, Çeviren: C. D. C. Reeve, Cilt:1, Editor: John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- \_\_\_\_\_, Parmenides, *Complete Works* İçinde, Çeviren: Mary Louise Gill, Paul Ryan, Cilt:1, Editor: John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- \_\_\_\_\_, Protagoras, *Complete Works* İçinde, Çeviren: Stanley Lombardo, Karen Bell, Cilt:1, Editor: John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- \_\_\_\_\_, Sophist, *Complete Works* İçinde, Çeviren: Nicholas P. White, Cilt:1, Editor: John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- \_\_\_\_\_, Apology, *Complete Works* İçinde, Çeviren: G. M. A. Grube, Cilt:1, Editor: John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- \_\_\_\_\_, Symposion, *Complete Works* İçinde, Çeviren: Alexander Nemahas, Paul Woodruff, Cilt:1, Editor: John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.

- PLATON, *Kratylos*, Çeviren: Suad Baydur, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Parmenides*, Çeviren: Saffet Babür, İmge Kitabevi, 4. Baskı, Ankara, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Protagoras*, Çeviren: Şazi Kösemihal, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Sofist*, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Sokrates'in Savunması*, Çeviren: Erman Gören, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Symposion, (Şölen)*, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.
- RAHMAN, Shahid, STREET, Tony, TAHİRİ, Hassan, *The Unity of Science in The Arabic Tradition: Science Logic Epistemology and Their Interactions*, Kluwer-Springer Academic Publishers, London.
- RESCHER, Nicholas, *Avicenna on the Logic of 'Conditional' Propositions*, Notre Dame J. Formal Logic: 4, No:1, 1963, ss. 48-58.
- \_\_\_\_\_, "Aristoteles Organon'unun Kindî Taslağı", Çeviren: Nazım Hasırcı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı, 24, 2011/2, ss. 223-233.
- \_\_\_\_\_, "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önergeler", Çeviren: Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 25, Sakarya, 2012, ss.237-247.
- ROSS, David, *Aristoteles*, Çevirenler: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- SABRA, A. I., *Avicenna on the Subject Matter of Logic*, The Journal of Philosophy, 1980.
- SEDA, Ali, *Mizanu'l-Ukul fil'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul, 1304.
- SENECA, *Ahlaki Mektuplar*, Çeviren: Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine*, Çeviren: Bedia Demiriş, Doğu-Batı Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Tanrısal Öngörü*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007.

- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, FOGELIN, Robert, *Understanding Arguments, An Introduction to Informal Logic*, Wadsworth Cengage Learning, Wadsworth, 2005.
- SKIRBEKK, G., GILJE N., *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çevirenler: Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2011.
- SPECA, Anthony, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, Brill Leiden, Boston, Köln, 2001.
- STALNAKER, Robert, "Indicative Conditionals", *Conditionals* İçinde, Editor: Frank Jackson, Oxford University Press, New York, 1991.
- STREET, Tony, *İslam Mantık Tarihi*, Çeviren: Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, "Arabic Logic" *Handbook of the History of Logic*, Çeviren: Harun Kuşlu, İslam Araştırmaları Dergisi, Kitabiyat, Sayın: 29, İSAM, İstanbul, 2003, ss. 523-597.
- \_\_\_\_\_, *An Outline of Avicenna's Syllogistic*, Archiv f. Gesch. d. Philosophie 84, Walter de Gruyter, 2002.
- \_\_\_\_\_, İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar, Çeviren: İbrahim Çapak, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, Sakarya, 2006, ss. 197-218.
- TAFTÂZÂNÎ, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Tehzibu'l-Mantık, (Tecdidü İlmi'l-Mantık İçinde)*, 3. Baskı, Kahire, Tarihsiz.
- TAYLAN, Necip, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- TİMUÇİN, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, 5. Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı, Sayı: 30, *Felsefe Dünyası*, 1999, İstanbul.
- TÛSÎ, Nasîruddin, *Şerhu'l-İşârât, (İşârât Şerhi)*, Tahkik: Süleyman Dünya, Beyrut, 1992.
- TÜRKER, Sadık, *Aristoteles, Gazzâli ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002.
- TÜRKYILMAZ KELEŞ, Saliha, *Aristoteles'te Akıl İlkelerinin Epistemik Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2015.

- URAL, Şafak, *Temel Mantık*, Çantay Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1995.
- URMEVÎ, Ebû's- Senâ Siracuddin Mahmud b. Ebû Bekr, *Metâliu'l-Envâr*, İstanbul, 1277.
- UYANIK, Mevlüt, *İbn Sînâ'ya Göre Tümevarımın Tutarlılığı Meselesi*, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul, 2008.
- YARAN, Cafer Sadık, *İnformel Mantık*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
- YAREN, Tahir, *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Kıyasların Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2003.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Cihet” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 7, İstanbul, 1993.
- YEŞİL, Mustafa, *Fârâbî'de ve Quine'da Dil-Anlam ve Doğruluk İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Isparta, 2015.

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Adı ve Soyadı: Ayşe ŞAVKLIYILDIZ

Doğum Yeri ve Yılı: Denizli-1990

Medeni Hali: Bekâr

### Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi: Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2008-2013.

### Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi

1. İngilizce (İyi Seviye)

2. Arapça (Orta Seviye)

### İş Deneyimi

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Araştırma Görevlisi, Isparta, 2014-...