



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

FÂRÂBÎ'DE TÜMEVARIM YÖNTEMİ

Rümeysa Nur ŞEVKAN
2230231001

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Yunus Emre AKBAY

ISPARTA - 2025

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI





T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans /Doktora tezi olarak sunduğum “**Fârâbî’de Tümevarım Yöntemi**” 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.

İmza

Rümeysa Nur ŞEVKAN

Tarih



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Rümeysa Nur ŞEVKAN
Öğrenci Numarası	2230231001
Enstitü Ana Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Programı	YÜKSEK LİSANS
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora
Danışmanının Unvanı, Adı-SOYADI	Doç. Dr. Yunus Emre AKBAY
Tez Başlığı	FÂRÂBÎ'DE TÜMEVARIM YÖNTEMİ
Turnitin Ödev Numarası	2700407537

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **123** sayfalık kısmına ilişkin olarak, **16/06/2025** tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesinin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;

% 17'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımdan yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

21/07/2025

Doç. Dr. Yunus Emre AKBAY

ÖZET

Akıl yürütme yöntemlerinden biri olan tümevarım antik çağdan, Orta Çağa kadar mantık sanatında bir metot olarak kullanılmış ve tümdengelim kadar değer görmemiştir. Tümevarım ancak Orta Çağ sonrası doğa bilimlerinin ön plana çıkmasıyla asıl metot olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu tezin amacı mantık tarihi boyunca epistemik açıdan çeşitli değerlendirmelere tabi tutulan ve modern dönemde bilimsel çalışmaların vazgeçilmez yöntemi olan tümevarımın, Sokrates’ten başlayarak Fârâbî’ye kadar geçirdiği dönüşüm ve eleştiriler ışığında Fârâbî mantığında nasıl yorumlanıp değerlendirildiğini ortaya koymaktır. Tezde tekil tarama metodu kullanılarak karşılaştırmalı metin analizlerin faydalanılmıştır.

Tez giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölümde tümevarımın sözlük anlamları, tanımı ve antik çağ felsefesinde işleniş biçimine dair kronolojik bir inceleme yer almıştır. Tezin birinci bölümünde tümevarımın Fârâbî öncesi kullanımları, tümevarıma yöneltile eleştiriler ve tümevarıma yapılan düzenlemeler tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise Fârâbî mantığı bağlamında tümevarımın tanım, yapı, unsur, işlev ve eğitim öğretimdeki yeri analiz edilmiş gerekli yerlerde Aristoteles’in tümevarım anlayışı ile kıyaslaması yapılmış benzer ve farklı yönler işaret edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak, tümevarıma yönelik eleştiriler doğrultusunda, Fârâbî’nin kimi yönleriyle İskender Afrodîsî’nin yorumlarına paralel, kimi yönleriyle ise Aristoteles’ten ayrılarak özgün bir tümevarım geleneği oluşturduğu ve bu yönüyle Aristoteles’in ortaya koyduğu zemin dışında özgün yorumlarla İslam mantık geleneğini etkilediği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Antik Yunan, İslam Mantığı Tümevarım, Fârâbî.

ABSTRACT

Induction, as one of the methods of reasoning, was employed as a technique in the art of logic from antiquity through the medieval period, yet it did not receive the same recognition as deduction. Induction began to be utilized as a primary method only after the medieval period, with the emergence of natural sciences. The objective of this thesis is to examine how induction—which has been subject to various epistemological evaluations throughout the history of logic and has become an indispensable method of scientific studies in the modern period—underwent transformation and faced criticism from Socrates to al-Fârâbî, and to reveal how it was interpreted and evaluated within Fârâbî's logic. The thesis employs a singular scanning method and utilizes comparative textual analyses.

The thesis consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. The first chapter presents a chronological examination of the lexical meanings and definitions of induction, as well as its treatment in ancient philosophy. In the first chapter of the thesis, the initial uses of induction prior to al-Fârâbî, the criticisms directed toward it, and the modifications made are attempted to be identified. The second chapter analyzes the definition, structure, elements, function, and place in education and instruction of induction within the context of Fârâbî's logic, providing necessary comparisons with Aristotle where relevant, and attempting to identify similarities and differences.

In conclusion, it can be argued that in response to criticisms directed toward induction, al-Fârâbî established an original tradition of induction that in some aspects parallels the interpretations of Alexander of Aphrodisias, while in other aspects diverges from Aristotle, thereby influencing the Islamic logical tradition with original interpretations that position him outside the framework established by Aristotle.

Keywords: Logic, Ancient Greece, Islamic Logic, Induction, Fârâbî

ÖN SÖZ

Tikelden tümele doğru ilerleyen bir akıl yürütme metodu olan tümevarım İslam mantık geleneğinde öncelikle 870-950 yılları arasında yaşamını sürdüren ve *muallim-i sâni* olarak bilinen Fârâbî tarafından ele alınmıştır. Yaptığı çeşitli ilmi faaliyetleri ile döneme damgasını vuran Fârâbî tümevarımı her ne kadar tikelden tümele götüren bir yöntem olarak tanımlayan Aristoteles'ten almış olsa da o bazı noktalarda tümevarıma yüklediği görevler açısından Aristoteles'ten ayrılmıştır. Aristoteles tümevarımı tümel kavramların, önermelerin ve ilk ilkelerin elde edilmesinde esas yöntem olarak görmüştür. Ancak sonraki dönemlerde Aristoteles'te tümevarım hakkında anlaşılmayan ve boş kalan bazı noktalar halefleri tarafından farklı değerlendirilmelere tabi tutulmuştur. Bu çalışmada tümevarım metodu Fârâbî mantığı bağlamında bir araştırmaya tabi tutulacaktır. O, Aristotelesçi felsefi geleneği takip etmiş pek çok noktada hocası olarak gördüğü Aristoteles'in izinden gitmiştir. Ancak bazı noktalarda Aristotelesçi çizgiden ayrılarak farklı felsefi geleneklerden etkilenmiş böylece hem eklektik hem de özgün faaliyetleri ile İslam mantık külliyyatına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Bu çalışma tümevarımsal akıl yürütme metodunu Fârâbî'nin eserlerini baz alarak tasvir etmeyi amaçlamaktadır.

İki bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde tümevarımın kapsamlı bir tanımı verilmiş ardından antikçağ filozoflarında tümevarım kullanımları incelemeye tabi tutulmuştur. İkinci bölüm ise tezin ana bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde önce Fârâbî'nin mantık eserleri bağlamında diğer iki akıl yürütme metodu olan tümdengelim ve temsil hakkında gerekli açıklamalar yapılarak tümevarımla kıyaslanmış ardından tümevarımın tanım, yapı ve unsurları, beş sanattaki işlevleri ve son olarak eğitim öğretimdeki rolü üzerine analizler yapılmıştır.

Bu çalışmanın seçiminden tamamlanmasına kadar geçen süreçte katkı ve yardımları dolayısıyla danışman hocam Doç. Dr. Yunus Emre AKBAY'a, tezin oluşturulma sürecinde yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Hülya ALTUNYA'ya ve jüri üyelerine katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar DİZİNİ	ix
KISALTMALAR DİZİNİ.....	x
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

TÜMEVARIMIN TARİHSEL GELİŞİMİ

1. TÜMEVARIMIN KÖKENİ VE ANLAMLARI	4
2. SOKRATİK EPAGÔGÊ KULLANIMLARI VE MODERN YORUMLAR..	11
3. PLATON'DA TÜMEVARIM KULLANIMI	25
4. ARİSTOTELES'TE TÜMEVARIM KULLANIMI.....	28
5. ARİSTOTELES SONRASI TÜMEVARIM ELEŞTİRİLERİ, YAPILANDIRMALAR VE YORUMLAR	35

2. BÖLÜM

FÂRÂBÎ'DE TÜMEVARIM

1. TÜMDENGELİM	45
2. TEMSİL	49
3. TÜMEVARIM	52
3.1. Tümevarımın Tanımları.....	55
3.2. Tümevarımın Çeşitleri: Tam Tümevarım ve Eksik Tümevarım.....	65
3.3. Tümevarımsal Kıyasın Yapı ve Unsurları	68
3.4. Tümevarımın Kıyas İçindeki Rolü ve Çeşitli Kullanımları	72

3.4.1. Tümevarımın Tümdengelim ile Beraber Kullanılması.....	72
3.4.2. Fikhî Kıyasta Tümevarım Kullanımı.....	76
4. TÜMEVARIM VE BEŞ SANAT	78
4.1. Burhân Sanatı ve Tümevarım.....	78
4.2. Cedel Sanatı ve Tümevarım	83
4.3. Hitabet Sanatı ve Tümevarım.....	86
4.4. Şiir Sanatı ve Tümevarım.....	87
4.5. Safsata ve Tümevarım	92
5. EĞİTİM VE ÖĞRETİMDE TÜMEVARIM KULLANIMI	96
SONUÇ.....	100
KAYNAKÇA.....	105
ÖZ GEÇMİŞ.....	113

TABLÖLAR DİZİNİ

Sayfa

Tablo 1. Türlerden Cinse Doğru Giden İstikrâ Kullanımı.....	57
Tablo 2. Fertlerden Türlerle, Türlerden Cinse İlerleyen Tümevarım	58
Tablo 3. Tümevarımın Üç Tür Kullanımı.....	64
Tablo 4. Tam Tümevarım-Eksik Tümevarım Ayrımı	65
Tablo 5. Şiirsel Önergelerin Doğruluk Değeri	89
Tablo 6. Beş Sanat ve İfade	90
Tablo 7. Şiir Sanatında Kullanılan Yöntem.....	91

KISALTMALAR DİZİNİ

- Çev.** : Çeviren
Ed. : Editör
Fr. : Fragman
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
MEB : Millî Eğitim Bakanlığı
M.Ö. : Milattan Sonra
M.S. : Milattan Önce
s. : Sayfa
vb. : Ve benzerleri

GİRİŞ

Klasik mantıktaki akıl yürütme formlarından biri olan tümevarım Antik Yunan düşüncesinden günümüze kadar yapısı, kullanım alanı ve epistemik değeri açısından filozofların ve mantıkçıların ilgi odağı olmuştur. Yapılan çalışmalara bakıldığında tümevarımın Yunanca etimolojik kökeni kabul edilen *epagôgê* kelimesinin ilk defa Sokratik kullanımlarla felsefesi bir anlam kazanmaya başladığı işaret edilmektedir.¹ Sokrates'in (MÖ 469-399) *epagôgê* kullanımlarının bir akıl yürütme biçimi olarak ne anlama geldiği Platon (MÖ 424-348) ve Ksenofon (MÖ 431-354) tarafından farklı yorumlanmıştır.² Yapılan çalışmalara bakıldığında Aristoteles'in (MÖ 384-322) ilk kez klasik mantıkta teknik bir akıl yürütme metodu olarak tümevarımı tanımladığı ve kullandığı görülmektedir.³ Ancak Aristotelesçi tümevarımın yapısı, kullanımı ve işlevine yönelik gerek Platoncular gerek Septikler tarafından eleştiriler yöneltilmiştir.⁴ Bu grupların Aristotelesçi tümevarıma yönelik ortaya koyduğu eleştirilerin Aristoteles şârihleri tarafından tümevarımın yapı ve kullanımında yapılandırmalara neden olduğu söylenebilir.⁵

Aristoteles şârihleri ve Yeni Platoncuların birbirlerine yönelttiği eleştiri ve cevaplar sonucu Aristotelesçi tümevarımın çeşitli yapılandırmalardan sonra İslam mantık külliyyatına etki ettiği düşünülmektedir. Bu bağlamda İslam mantık tarihinin en önemli isimlerinden olan ve Arapça mantık literatürünü terminolojik açıdan kurgulayan Fârâbî'nin (870-950), tarihsel gelişimi bağlamında tümevarımı nasıl

¹ Richard Robinson, *Platos Earlier Dialectic*, Ithaca New York Cornell Universty Press, 1941; Hayden W. Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", ed. Jakob L. Fink, *The Development Of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge Universty Press, Cambridge, 2012; G. X. Santas, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London-New York, Routledge, 1979.

² Albinus, *The Platonic Doctrines of Albinus*, çev. Jeremiah Reedy, MI-USA, Grand Rapids, 1991; Gregory Vlastos, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge Universty Press, Cambridge, 1991.

³ Yunus Emre Akbay, "Bir Akıl Yürütme Metodu Olarak Aristoteles'te Tümevarım", *Akıl Kitabı 9*, ed. Turgut Akyüz, Ravza Yayınları, İstanbul, 2021. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2020. Diogenes, Aristoteles ve Platon'u sentezlemeye çalışmıştır. Ancak onun Aristotelesçi terminolojiyle Platon'u anlamaya çalışmasına yönelik yorumlarının Aristoteles uzmanları tarafından yapılan çalışmalarda eleştirilerek, Laertius'un tespitlerinin metin kirliliğinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür.

⁴ Sextus Empiricus, "Phyrrhonculuğun Ana Hatları", çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, *Kuşkuculuk*, Ayrıntı Yayınları, 2021.

⁵ Yunus Emre Akbay, "Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, 6/1, 2023. Joep Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Boston, Brill, 1994.

anladığı ve yorumladığının anlaşılması sonraki dönem İslam mantıkçılarının meseleyi nasıl anlamlandırdığını kavramada önemli bir husustur. Tümevarım kullanımının tarihsel bağlamdaki dönüşümü ve gelişiminin Fârâbî ile beraber nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu tezin konusu Fârâbî'nin tümevarımı nasıl tanımladığı, yapısını nasıl kurguladığı, unsurları, beş sanatta tümevarımı nasıl işlevsel kıldığı ile eğitim öğretimde tümevarımdan nasıl faydalandığıdır. Bu sayede tezin amacı tarihsel gelişimi bağlamında Fârâbî'nin tümevarıma hangi yönlerden özgün katkılar sağladığını ortaya koymaktır.

Tezin birinci bölümde öncelikle epagôgê, etimolojik ve terminolojik (Grekçe, Latince, Arapça, İngilizce ve Osmanlıca) kullanımları ışığında ele alınacaktır. Akabinde Sokrates ve Platon'un kullanımları üzerinde durulacaktır. Ardından Aristoteles'in epagôgêyi nasıl tanımladığı ve hangi işlevlerde ele aldığı aktararak Sokrates (MÖ 469-399) ve Platon'un epagôgê kullanımları bağlamında bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Son olarak ise Aristoteles'in öğrencisi olan Theoprastus'un (MÖ 371-287?) tümevarımı nasıl aktardığı, Sextus Emricus (MS II.-III. yy) ve Alkinus'un (MS 2.yy) epagôgê eleştirileri, Cicero (MÖ 106-43), Galen (MS 129-216) ve Clement'in (MS 150-215) epagôgêyi nasıl yorumladığı, İskender Afrodisî'de epagôgênin bilgi değeri ve buna yönelik eleştirileri, Themistius'un *nous* ve epagôgêyi birlikte kullanımı, Sirianos (MS 5.yy) ve Proklos'un (MS 412-485) Platoncu eleştirileri ile Ammonius (MS 175-242), Simplicus (MS 480-560?) ve Philoponus'un (MS 490-570) epagôgêye dair yeni sentezleri üzerinde kısaca durulacak ve söz konusu tarihsel bağlamda tümevarım kullanımı belirginleştirilmeye çalışılacaktır.

Tezin ikinci bölümde ise öncelikle Fârâbî'nin mantık eserleri bağlamında diğer iki akıl yürütme türü olan tümdengelim ve temsil hakkında gerekli açıklamalar yapılarak tümevarımla kıyaslanacak ardından tümevarımın tanımları, tümevarım yerine kullanılan *tasaffuh* kavramı, tümevarımın yapı ve unsurları, kıyas içerisindeki çeşitli kullanımları, beş sanatta hangi işlevlerde kullanıldığı ve son olarak eğitim öğretimdeki faydaları üzerine analizler yapılacaktır.

Bu tezde birincil kaynak olarak, Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde de belirtildiği üzere, Fârâbî'nin günümüze ulaşan kırk üç civarındaki eserinden özellikle

tümevarım konusunun en yoğun biçimde yer aldığı *Kitâbu'l-Burhân*, *Kitâbu'l-Kiyâs*, *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sağîr*, *Kitâbu'l-Cedel*, *Kitâbu'l-Hatâbe* ve *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* başta olmak üzere çok sayıda eseri, tekil tarama yöntemiyle incelenmiştir. Bu inceleme sürecinde konu ile ilgili bölümler tespit edilmiş, fişlenmiş, notlandırılmış, ardından tasnif ve analiz edilerek tez metnine dönüştürülmüştür. Tümevarım kavramı ele alınırken kavramsal çözümleme ve metin analizi yöntemlerinden faydalanılmış, Fârâbî'nin ilgili konudaki yaklaşımı bazı diğer filozoflarla karşılaştırılarak özgün yönlerinin ortaya konmasında ise karşılaştırmalı analiz yöntemi tercih edilmiştir.

İkincil kaynak olarak ise Saoula Chatti'nin *Syllogism: An Abridgement of Aristotelian Prior Analytics*, David M. DiPasquale'in *Al-Farabi's Book of Dialectic*, Joep Lameer'in *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistic* ve Yunus Emre Akbay'ın *Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme* adlı çalışmaları değerlendirilmiştir. Yapılan birincil ve ikincil literatür taramalarında, Fârâbî'nin tümevarım anlayışına odaklanan tez boyutunda doğrudan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu bağlamda, hazırlanan bu tez çalışmasının, literatürdeki önemli bir boşluğu dolduracağı ve Fârâbî'nin tümevarım anlayışına özgün bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Araştırma sürecinde karşılaşılan temel güçlüklerden biri, Fârâbî'nin eserlerinin sayıca fazla olması iken; bir diğeri ise bu meseleye odaklanan ikincil kaynakların sınırlı sayıda oluşudur.

1. BÖLÜM

TÜMEVARIMIN TARİHSEL GELİŞİMİ

1. TÜMEVARIM KAVRAMININ KÖKENİ VE ANLAMLARI

Zihnin verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyeti olan akıl yürütme⁶, klasik mantığın en önemli bölümünü teşkil etmektedir. Akıl yürütürken kullanılan üç yöntem vardır. Bunlar: tümdengelim, tümevarım ve temsildir. Bu yöntemlerden bir tanesi olan tümevarımın (Yun. επαγωγή/epagôgê, Lat. inductio İng. induction, Arap. istikrâ Osm. istikrâ) Antik Yunanca karşılığı olan *epagôgê* kelimesinin en eski kullanımının Homeros'un *İlyada* destanında olduğu bilinmektedir.⁷ “Bu kaynakta *epagôgê*, tekilden tümele doğru gitmek anlamında değil, muhatabın bizzat kendisinin şahitlik etmesi, yüzleşmesi, denemesi gibi bir anlamda kullanılmıştır.”⁸ Ancak *epagôgê*’nin sonraki dönemlerde anlam dünyası çeşitlenmiştir. Antik Yunan sözlüklerinde *epagôgê* (isim)/*epagei*’nin (fiil) kelime anlamının “getirmek, yetiştirmek, yükseltmek (*bring up*)”⁹ yahut “sürüme, sürüyerek götürme, getirme, gütmek, bir yere doğru götürme”¹⁰ şeklinde olduğunu görülmektedir. Kelimenin kökü olan *epago* (ἐπάγω) farklı sözlüklerde “-e doğru gitmek, çekmek, gütmek, sürüklemek, iteklemek, götürmek, salmak, koyuvermek...”¹¹ ve “getirmek-yönelmek (bir şeyi bir yöne doğru), sebep olmak (bir sonucu meydana getirmek), getirerek eklemek (fikir örnek veya delil eklemek), bir örnek getirerek akıl yürütmek (mantıkta), örneklem yoluyla sonuç çıkarmak”¹² anlamlarına gelmektedir. *Epagôgê* bir mantık terimi olarak ise “tümel bir sonuca götürecektir şekilde bir dizi

⁶ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s.135.

⁷ Hayden W. Ausland, “Forensic Characteristics of Socratic Argumentation”, *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato’s Dialogues and Beyond*, ed. Gary Alan Scott, Pennsylvania State University Press University Park, Pennsylvania, 2002, s. 36-60.

⁸ Akbay, “Bir Akıl Yürütme Metodu Olarak Aristoteles’te Tümevarım”, s.98.

⁹ Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, “epagoge”, Rowman & Littlefield Publishing Group, Maryland, 2015, s.147.

¹⁰ Francis E. Peters, *Antik Yunan Sözlüğü*, “Epagoge”, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.105.

¹¹ Peters, “Epagoge”, s.105.

¹² Henry George Liddell & Robert Scott, “ἐπάγω”, *A Grek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1940, s. 602.

tikel örnek getirme”¹³, “aklın özellerden genellere, tikellerden tümellere, misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara varış şeklindeki düşünme tarzı”¹⁴ şeklinde terminolojik bir anlam kazanmaktadır. Epagôgê, Aristoteles tarafından “bölümcül hallerden (tikelden) bütüncüle (tümele) ve duyular altına düşen nesneler ister mutlak olarak ister hiç değilse insanların birçoğunca daha iyi bilinmekle, bilinenden bilinmeyene gider.”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Epagôgê kelimesini felsefi anlamda Yunancadan Latinceye *inductio* olarak çeviren kişinin Cicero (MÖ 106-43) olduğu bilinmektedir.¹⁶ *In* (in) ve *ducere* (to lead) kelimelerinden oluşturulan¹⁷ *inductio* kelimesinin kökeni *induco* olup sözlükte 18 farklı anlamı verilmiştir.¹⁸ *Inductio* kelimesinin anlamları ise “liderlik etmek, bir araya getirmek, zihnin bir nesneye odaklanması, analogiyle ilerleyen bir tartışma sistemi”¹⁹ şeklinde belirtilmiştir. Epagôgê kelimesinin İngilizce ve Fransızcası olan *induction* ise Latince *inductio*’dan türemiştir. İngilizce olan *induction* kelimesi “leading in, leading on”²⁰ (önderlik etmek/yol göstermek) anlamlarına gelmektedir.

Epagôgê kelimesinin karşılığı olarak Arapçada الاستقراء/*istikrâ* kelimesi kullanılmıştır. İstikrânın kelime anlamı “bir şeyin durumunu ve özelliklerini öğrenmek için araştırma yapma, çaba harcaması”²¹ şeklindedir. Mantıktaki terminolojik anlamı Tehânevî’de (ö.1777?) “İstikrâ, tikellerinin çoğundaki varlığı nedeniyle tümel hakkında hükmetmektir; tümel bir hükmün ispatı için tikellerin araştırılmasıdır”²² şeklinde; Cürçânî tarafından ise, “Hüküm, cüzlerinin ekserisinde

¹³ Peters, “Epagoge”, s.105.

¹⁴ İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, “Tümevarım”, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s.313.

¹⁵ Aristoteles, *Topikler*, çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1996, s.235.

¹⁶ Akbay, “Bir Akıl Yürütme Metodu Olarak Aristoteles’te Tümevarım”, s.98-99.

¹⁷ A. Pablo Iannone, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge Press, “Induction”, London, 2001, s.260.

¹⁸ a. götürmek, getirmek; b. teşvik etmek, yönlendirmek; c. sergilemek; d. yerleştirmek; e. başlatmak; f. zemin hazırlamak; g. yürürlüğe koymak; h. yerleştirmek (bir pozisyona); ı. bir duruma-ruh haline getirmek; j. ikna ve tartışma yolu ile yöneltmek; k. yanlış yönlendirmek; l. zihni bir şeye yönlendirmek; m. kavramak, karar vermek; n. çekmek, sürüklemek; o. giymek; p. sermek, sürmek (bir yüzeye); r. yayılmaya sebep olmak; s. silmek, iptal etmek. Bkz. *Oxford Latin Dictioanary*, ed. P.G.W. Glare, “Induco”, Oxford Universty Press, 1968, s.886-888.

¹⁹ Glare, “Indictio”, s.888.

²⁰ Peters, “Epagôgê”, s.105.

²¹ Abdulkuddüs Bingöl, “İstikra”, TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istikra> (26.12.2023)

²² Tehânevî, “İstikrâ”, *Keşşâfu Istulâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm (Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi)*, hzr. Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2024, C. 2, s.427.

bulunduğu için küllî hüküm vermektir”²³ şeklinde tanımlanmıştır. Çeşitli İslam filozofları tarafından yapılan tümevarım tanımlarına kısaca örnek verilebilir. Örneğin İbn Sînâ (980-1037) bu akıl yürütmeyi “*İstikrâya gelince; o birçok tikeline bulunan şeyden dolayı tümelî üzerine verilen bir yargıdır.*”²⁴ şeklinde tanımlarken; Gazzâlî (1058-1111) onu “*İstikrâ, tümel bir mananın altına dahil olan pek çok tekili gözden geçirmektir ki böylece bu tekillerde bir hüküm bulunduğunda küllî hakkında, bu tümel mana ile hüküm verirsin.*”²⁵ şeklinde ifade etmektedir. Öte yandan Necmeddin Kâtibî (1204-1277) ise “*İstikrâ, tümel hükmün, söz konusu tümelin tikellerinin çoğunda bu tümel hükmün sabit olması vasıtasıyla ispat edilmesinden ibarettir.*”²⁶ diyerek benzer bir çizgiyi sürdürmüştür.

İstikrâ kelimesi bir mantık terimi olarak Osmanlı döneminde de aynı formda kullanılmaya devam etmiştir. Osmanlı döneminde istikrâ kelimesinin tanımı şu şekilde yapılmıştır; “*İstikrâ, istikrâ tarikiyle istidlal. Adı muhaveratda zan ve tahmine müstenid istidlal manasında kullanılır. İstikrâ cüz’îden küllîye giden istidlaldir. İstikrâ ile akıl; hâdisâtın marifetinden onları idare eden kavânînin marifetine teâlî eder.*”²⁷ İsmail Fennî Ertuğrul burada tekilden tümele giden bir tümevarım tanımı yapmıştır. Ali Sedâd (1857-1900) ise tümevarımın tanımını şöyle vermiştir: “*İstikrâ bir küllînin cüz’îyyatını tettebbu‘ ile bir hüküm-i küllî üzerine istidlâldir.*”²⁸ Ancak Osmanlı’nın son dönemlerinde istikrâ kelimesi yerine *endüksiyon* kelimesinin literatüre girdiği görülmektedir. Bu kullanımın tespit edilebildiği kadar rastlanılan ilk kaynak ise İsmail Fennî’nin *Lugatçe-i Felsefe*’sinden iki yıl sonra 1926 yılında yayımlanan Bahaeddin Bey’in *Yeni Türkçe Lügati*’dir. Bahaeddin Bey, eserinde istikrânın yanında endüksiyon kelimesine de yer vermiştir.

²³ Cürcânî, *Kitâbu’l-Târifat (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997, “İstikrâ”, s. 18.

²⁴ İbnî Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd., Felsevuf Yayınları, İstanbul, 2017, s. 22.

²⁵ Gazzâlî, *Mî’yâr’l-İlm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2023, s.198.

²⁶ Necmeddin Kâtibî, *Câmi’u’d-Dekâik fî Keşfi’l-Hakâik*, çev. Selman Sucu- Halil Odabaş vd., Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2022, s.604.

²⁷ İsmail Ertuğrul Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, haz. Nejdet Ertuğ, Aktif Düşünce Yayıncılık, Ankara, 2014, “İstikrâ”, s.353. Bkz. “Tümevarım ile yapılan akıl yürütme. Adı, diyaloglarda zan ve tahmine dayanan akıl yürütme manasında kullanılır. Tümevarım tikelden tümele giden akıl yürütmedir; meydana gelen olayların bilgisinden onları idare eden kanunların bilgisine yükselir.” Çeviri tarafıma aittir.

²⁸ Ali Sedâd, *Mîzânü’l-Ukûl*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2015, s.308. bkz. “İstikrâ bir tümelin fertlerini tek tek inceleyerek tümel bir yargı üzerinde akıl yürütmedir.” Çeviri tarafıma aittir.

O, istikrâ kelimesini “*Hususi vakalardan umûmi bir netice çıkarmaktan ibaret olan bir muhâkeme*”²⁹ ifadeleriyle tanımlamıştır. Endüksiyon kelimesini ise “*Hususi vakalardan umûmi bir netice çıkarmaktan ibaret olan bir şekil taakkul, istidlâl istikrâdır*”³⁰ şeklinde birbiriyle örtüşen biçimde literatüre kazandırmıştır. O, endüksiyonun tanımını verdikten sonra onun bir istikrâ olduğunu ifade etmiştir. Bu tanım sonrası endüksiyon kelimesi de mantık alanında yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Günümüzde, istikrâ ve endüksiyon kelimesinin yanı sıra daha yaygın olarak tümevarım kelimesi kullanılmaktadır. Tümevarım, Cevizci tarafından “*genelden özele tümelden tikele giden... tek tek olgulardan genel yasalara ulaşan tekil gözlem önermelerinden sınırlanmamış genellemelere yükselen akıl yürütme türü, genelleme*”³¹ şeklinde tanımlanmıştır. Benzer şekilde Bingöl’de, “*tikelden (cüz’î) tümele (külli), özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir terim*”³² şeklindedir. Durhan ise tümevarımı “*bu yöntem genel bir bilgiye ulaşmak için zihnin tekilden bütüne doğru hareket ettiği bir çıkarsama yoludur*”³³ şeklinde ifade etmiştir.

Bu noktaya kadar epagôgê kelimesinin ulaşılabilen ilk kullanımına rastlanıldığı Homeros destanından zaman içerisinde kullanımlarına ve kelimenin formsal olarak uğradıkları değişiklikler kısaca aktarılmaya çalışıldı. Epagôgê kelimesi ilk olarak *İlyada* destanında farklı bir anlamda kullanılmıştır. Ardından Sokrates tarafından felsefî literatüre dahil edilmiştir. Sonrasında Platon ve Ksenofon tarafından Sokratik kullanımların anlaşılmasına çalışılması açısından epagôgênin kullanımı üzerine tartışmalar başlamıştır. Fakat ilk olarak Aristoteles klasik mantıktaki bir akıl yürütme metodu olarak epagôgêyi tanımlamıştır. Cicero Aristoteles’ten alarak kelimeyi Latinceye çevirmiştir. Latince *inductio* kelimesi ise İngilizce ve Fransızcadaki kullanımların kökenini teşkil etmiştir. Epagôgênin Arapçadaki karşılığı ise *istikrâ* olmuştur. İstikrâ kelimesinin Osmanlı dönemi âlimleri tarafından da aynı şekliyle kullanımına devam edilmiştir. Osmanlı’nın son

²⁹ Mehmed Bahaeddin, *Yeni Tükçe Lûgat*, “İstikra”, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1926, s.25.

³⁰ Mehmed Bahaeddin, “Endüksiyon”, s.50.

³¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Tümevarım”, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.1654.

³² Abdulkuddüs Bingöl, “İstikrâ”.

³³ Gülümser Durhan, *Farklı Bakış Açılılarıyla Tümevarımsal Mantık*, Çizgi Kitabevi, İstanbul, 2020, s.10.

dönemlerinde istikrâya ek olarak aynı anlama gelen ve Fransızcadan alınan *endüksiyon* kelimesi literatüre dahil edilmiştir. Günümüzde ise bu formlarının dışında genelde *tümevarım* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.

Tümevarımın Türleri

Bir akıl yürütme yöntemi olan tümevarımın klasik mantıkta iki türü vardır. Bunlar; tam tümevarım (istikrâ-i tamm/الاستقراء التام) ve eksik tümevarımdır (istikrâ-i nâkıs/الاستقراء الناقص). Tam tümevarım, “*bir bütünü oluşturan parçaların veya bir sınıfı oluşturan bireylerin hepsini inceleyerek o bütün veya o sınıf hakkında verilen hükümdür.*”³⁴ Tam tümevarım araştırılan özelliğin kümenin bütün elemanlarında var olup olmadığını kontrol etmektir. Dolayısıyla kümenin elemanlarının tamamı üzerinde yapılacak her akıl yürütme kesin sonuçlar verecektir. Örneğin: “*Pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi, pazar günlerinin her biri yirmi dört saattir. Pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi, pazar, haftanın bütün günleridir, o halde haftanın bütün günleri yirmi dört saattir.*”³⁵ Burada kümenin altındaki tüm elemanlar mevcut olduğu için elde edilen sonuç kesin bilgi vermektedir.

Eksik tümevarım ise “*bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de bir kısmına dayanılarak o bütün hakkında hüküm verilmeye veya bütünün bağlı bulunduğu kanunlara ulaşmaktır*”³⁶ Şeklinde tanımlanır. Eksik tümevarım araştırılan özelliğin kümenin çoğu elemanında mevcudiyetini kontrol etmektir. Eksik tümevarım ile elde edilen sonuçlar ise bir kesinlik taşımayıp zannî bilgi ifade ederler. Çünkü eksik tümevarımda bir akıl yürütmede küme için elde edilen özellik tek bir aksi elemanla geçersiz olur. Bu tümevarım kullanımına örnek olarak İbn Sînâ şu örneği vermiştir: “*Her hayvan çiğnerken alt çenesini oynatabilir. Bu yargı doğru bilgiyi gerektirmez. Zira verdiğimiz örnekteki timsah gibi, bazen tümevarımda kullanılanla muhtelif olarak tümevarıma girmeyen bulunabilir.*”³⁷ Bu örnekte İbn Sînâ alt çenesini oynatmayan timsah örneğinin dışarda kaldığını dolayısıyla da böyle bir tümevarımın doğru bilgi vermeyeceğini ifade etmiştir.

³⁴ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.195.

³⁵ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s.174-175.

³⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.196.

³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.22.

Modern mantıktaki tümevarım türleri ise kısaca şu şekildedir; ilk ilkelerin elde edilmesini ağılayan sezgisel tümevarım,³⁸ bir önermenin doğruluğunu ona rakip bir önermeyi çürüterek desteklemede kullanılan eleyici tümevarım³⁹ ve tümevarım yoluyla elde edilen sonuçların doğrudan gözlemlenemeyen nesne ve olaylara aktarılacak çıkarım yapmayı sağlayan ikincil tümevarımdır.⁴⁰

Yukarıda etimolojik kökeni, terminolojik anlamları ve çeşitli kullanımları aktarılan tümevarımın ilerleyen bölümlerde İlk Çağ filozofları ve özellikle Orta Çağ filozofu olan Fârâbî tarafından kullanımı ele alınacaktır. Ancak bu bölümlere geçmeden önce başlangıçta metodun halihazırda Yakın Çağ filozofları tarafından çeşitli tartışmaların odağında oluşunun aktarılması meselenin geçerliliği, esnekliği, evrenselliği ve vazgeçilmezliğini vurgulamak adına önem addettiği düşünülmektedir.

Bu tartışmalar iki grupta ele alınacaktır. Tümevarıma eleştiriler yönelten ilk grupta düşünceleri aktarılabilecek olan isimler; David Hume (1711-1776), Bertrand Russell (1872-1970) ve Karl Popper'dır (1902-1994). Hume'un öncelikli eleştirisi, tümevarımın yine tümevarım ile geçerli kılınmaya çalışılmasına iken (döngü itirazı)⁴¹ diğer eleştirisi ise tümevarımın kesinlik ifade etmeyişi⁴² ve doğrulanamaz oluşuna⁴³ yöneliktir. Bunlar Hume'un nezdinde tümevarımın mantıksal zorunluluktan uzak oluşunun nedenleridir. Russel ise başlangıçta tümevarımı yapıcı eleştirilere tabi tutarak tümevarım problemini olasılık temelinde⁴⁴ çözümlemeye çalışmış ancak Popper'ın ona getirdiği eleştirilerin ardından tümevarımı kesin sonuca götürmeyerek ne kadar aynı olay sayısız kez tecrübe edilirse edilsin son deneyimde aksi bir durumun meydana gelmesinin diğer deneyimleri çürüteceğini ifade ederek tümevarımı eleştirmiştir.⁴⁵ Bu grupta ele alınacak olan son isim olan Popper ise kesin sonuçlara götürmediği gerekçesi ile hem olasılık mantığını hem de tümevarımı

³⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Sezgisel Tümevarım", s.1487.

³⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Eleyici Tümevarım", s.595.

⁴⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "İkincil Tümevarım", s.901.

⁴¹ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017, s.33-34, 45.

⁴² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s.23-24.

⁴³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s.36.

⁴⁴ Russel'in tümevarımsal bir gözlemde kesin sonuçlar elde edilemeyeceği ancak bu sebepten tümevarım yöntemini geçersiz kılmak yerine olası sonuçların beklenebileceğine dair görüşü, bkz. Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Say Yayınları, İstanbul, s.79.

⁴⁵ Russel, *Felsefe Sorunları*, s.75-82.

eleştirmiştir.⁴⁶ Popper'ın öğrencisi olan Feyerabend (1924-1994) ise tümevarımı tamamen reddetmemiş olup eleştirisini geleneksel tümevarıma yapmıştır. Geleneksel tümevarımı eleştirme nedeni; “bilimleri oluşturan olayların, usullerin ve sonuçların ortak bir yapısının olmayışıdır.”⁴⁷ Burada kastettiği şey belli bir dönemde yapılan tümevarımsal çıkarımın sonucunun ancak o dönemi ilgilendireceği ve bunun geleceğe dayatılamayacağıdır. Çünkü her dönemin içinde bulunduğu koşul ve şartlar farklı ve o ana aittir.⁴⁸ Geleneksel tümevarıma karşı “karşı-tümevarım”ı ileri sürmüştür.⁴⁹ Karşı-tümevarım, yerleşik yasalarla uyumsuz olan hipotezler geliştirerek geleneksel tümevarıma karşıt bir tarzda ilerleyiştir.⁵⁰ Feyerabend bilimin ancak bu şekilde ilerleyebileceğini ifade etmiştir.⁵¹

Tümevarımın savunucularından ise ilk ismin 17.yy filozoflarından Francis Bacon (1561-1626) olduğu görülür. Bacon, modern tümevarımın kurucusu olarak nitelendirilir.⁵² O tümdengelsel akıl yürütmeye karşı tümevarımsal akıl yürütmeyi savunmuş⁵³ ve tabiat kurallarını keşfetmek için tek ümidin hakiki tümevarım⁵⁴ olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵ Bacon'dan sonra gelen bir diğer önemli isim ise 19. Yüzyıl filozoflarından olan John Stuart Mill'dir (1806-1873). Mill, tümdengelim bize yeni bir bilgi vermeyeceğini ancak ve ancak bazı çıkarımların denetlenmesinde kullanılarak ondan bir fayda edinilebileceğini söylemiş ve eğer bir bilgi üretmek isteniliyorsa tümevarımın kullanılması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁶ 20. Yüzyıl düşünürlerinden Reichenbach'in (1891-1953) tümevarım anlayışını *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* adlı eserinde yaptığı bir benzetme ile özetlemek mümkündür. O,

⁴⁶ Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s.51-52.

⁴⁷ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, 1999, s.21.

⁴⁸ Özge Güven, “Karl Popper ve Paul Feyerabend'in Bilimsel Yöntem Anlayışlarında Akıl ve Özne Sorunu”, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2018, s.67.

⁴⁹ Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s.43-45.

⁵⁰ Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s.44.

⁵¹ Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 27.

⁵² Cemal Yıldırım, *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1997, s.292.

⁵³ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.179.

⁵⁴ Hakiki Tümevarım: “Duyulardan ve tikellerden başlayarak en genel aksiyomlara kadar mütemadiyen ve derece derece ilerler. Bu yol doğru olan fakat henüz denenmemiş bir yoldur. Eğer, insan, bu yolu izlerse tabiatla müşterek olan ilkeleri kademe kademe meydana çıkartır. Bacon'ın hakiki tümevarım dediği bu yoldur. Bu yoldan gitmek için de insanlar, sahip oldukları kavramları ve baştan ilk ilkeler koymayı ve buradan aradaki önermeleri elde etmeyi bırakıp 'şeyleri incelemelidirler.” Bacon, *Novum Organum*, s.86

⁵⁵ Bacon, *Novum Organum*, s.86.

⁵⁶ Seda Özsoy Somuncuoğlu, “John Stuart Mill'in Bilimsel Yöntem Kavrayışına Genel Bir Bakış”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, 2023, s.189-192.

burada tümevarımsal çıkarımın doğanın olaylar okyanusuna bir ağ atmak olduğunu ve avcının burada bir şey tutup tutmayacağını bilmediğini ancak yine de hiç değilse tutmayı denediğini ve bunu elindeki en iyi araçla yaptığını ifade eder.⁵⁷ Reichenbach burada tümevarıma bir kesinlik vermemiş ancak tıpkı Mill gibi eğer bir şeyler elde etmek isteniliyorsa bu metodun kullanılmak zorunda olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸

Bu bölümde tekilden tümele giden bir metot olan tümevarımın kullanımlarının Antik Çağa kadar uzandığı ve onu sistemleştiren kişinin Aristoteles olduğu belirtilmiştir. Epagôgê kelimesinin anlamları verilerek bu kelimenin tümevarım ismine nasıl evrildiği kronolojik boyutta aktarılmaya çalışılmıştır. Anlamsal boyutu ve çeşitleri hakkında bilgi verildikten sonra tümevarım hakkında yapılan yakın tarihli tartışmalara yer verilerek meselenin önem ve güncelliğini devam ettirdiği gösterilmeye çalışılmıştır.

2. SOKRATİK EPAGÔGÊ KULLANIMLARI VE MODERN YORUMLAR

Tümevarım yani epagôgê her ne kadar Aristoteles tarafından mantıksal anlamda kullanılan bir akıl yürütme yöntemi olsa da, bu yöntemin ilk kez Sokrates tarafından ortaya atıldığı iddia edilmektedir. Bu atfın da bizzat Aristoteles tarafından yapıldığı görülmektedir. Aristoteles *Metafizik*'te “Zira haklı olarak Sokrates'e atfedilebilecek iki şey vardır: Tümevarımsal konuşmalar ve tümel tanımlar; nitekim bunların her ikisi de bilginin başlangıç noktasına dairdir”⁵⁹ demektedir. Ancak her ne kadar Aristoteles tümevarımı kullanan ilk kişinin Sokrates olduğunu belirtse de tümevarımın bu kullanımının Sokrates'e dayandırılıp dayandırılmayacağı konusu pek çok tartışmaya neden olmuştur.⁶⁰ Bu tartışmaların nedeni ise Sokrates'in diyaloglarını aktaran iki önemli isim olan Platon ve Ksenefon'un metinlerinde meselenin net açıklamalarla ifade edilmeyişi ve aynı zamanda metinlerin kendi aralarında da tam anlamıyla bir örtüşme sağlamamasıdır. Ne Ksenefon'un ne de Platon'un metinlerinde net bir açıklama olmadığı için Sokrates'in epagôgê ile ilgili

⁵⁷ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000, s.182.

⁵⁸ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s.182.

⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.541.

⁶⁰ Yunus Emre Akbay, “Aristoteles'e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge Kullanımları”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2022, s.76.

diyalogları sonradan gelenler tarafından farklı şekillerde yorumlanmış dolayısıyla da birbirinden farklı görüşlere sahip grupların oluşmasına neden olmuştur. Yapılan bu çeşitli yorumlara bakıldığı zaman iki farklı yaklaşım dikkatleri çekmektedir. Bunlardan ilki; epagôgênin ilk kullanımını Sokrates ile temellendiren Burnet, Taylor, Robinson, Santas ve McPherran'ın iddialarının bulunduğu görüştür. Diğeri ise Guthrie, Vlastos ve Ausland gibi isimlerin iddialarından oluşan epagôgênin Sokrates'te Aristoteles'in kullandığı anlamdan farklı bir anlamda kullanıldığını iddia eden görüştür. Burada öncelikle Robinson'un görüşleri, ardından ona gelen tasdikleyici ve eleştirel yorumlara yer verilerek Sokrates'in epagôgê kullanımı hakkındaki modern yorumların bir çerçevesi sunulacaktır. Ancak bu çerçevede ilerlemeden önce burada Aristoteles'in yukarıda Sokrates'e atıfta bulunduğu pasaj hakkında ileri sürülen birkaç yoruma değinmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda Burnet, Taylor, Guthrie ve McPherran'ın yorumları aktarılacaktır.

Burnet, Aristoteles'in tümevarım ve tanım kullanımını Sokrates'e atfederken bunu kendi felsefi sistemine göre gerçekleştirdiğini ifade eder. O, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de, *Menon* diyalogunda ele alınan yeniden hatırlama teorisi (*anamnesis*) ile tümevarım arasında bir ilişki kurduğunu belirtir. Yani Aristoteles'in doğuştan hiçbir bilgi getirilmediği, bilginin ancak tikellerin gözlemi ile tümevarım sürecinde elde edildiği söylemlerini hatırlatır. Bu doğrultuda Sokrates'in tümevarımsal akıl yürütmeyi başlattığını söylerken kastettiği şeyin aslında tam olarak *Phaedo*'da (78d) anlatılan süreç olduğunu belirtir. *Phaedo*'da tümellerin (ideaların) bilgisine diyalektik süreçteki “bu nedir?” sorusuna verilen cevaplarla ulaşılmaktaydı. Ancak Burnet burada soyutlama ve sınıflama hakkında bir şey söylenmediğini, bu söylemlerin Aristoteles'in sözlerine getirilen modern yorumlar olduğunu ifade eder. Aristoteles'in bu yorumu yaparken Platon'un diyaloglarından başka diyaloglardan yararlanmış olamayacağını ekler. Eğer tümevarım teorisini tamamen kendi dilinde ifade edecek olsaydı hiçbir şey söylemesinin mümkün olmayacağını ve zaten sonuçta teorisinin yeniden hatırlama doktrinine benzediğini ifade etmektedir. O, Aristoteles'in “adilce” ifadesinde kendi sistemine yalnızca Sokrates'ten değil sık sık önceki filozoflardan da bazı unsurlar eklediğini belirttiğini söylemektedir.”⁶¹ Burnet burada Sokrates'te salt bir tümevarım kullanımının mevcudiyetinden bahsetmemekle

⁶¹ John Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, Great Britain Printed, London, 1924, s.159.

birlikte Aristoteles'in tümevarım teorisini onun *Menon* ve *Phaedo* diyalogları üzerine inşa ettiğini belirtmektedir. Sokrates'in *Phaedo*'da kullandığı yöntem ise soru-cevap şeklinde ilerleyen diyalektik yöntemidir.

Sonrasında Taylor ise Aristoteles'in bu ifadeleriyle Sokrates'in sistemine dair tam bir tasvir vermekten ziyade ondan türettiği kendi felsefesine dair belirli bileşenleri belirtme niyetinde olduğunu ve bunu yaparken de Ksenofon⁶² diyaloglarından ziyade yalnızca Platon diyaloglarından faydalanmış görüldüğünü dile getirir. Taylor bu atfın *Phaedo* diyaloguna dayandırılması noktasında Burnet'a katıldığını ifade etmektedir. Eğer Aristoteles'in kanıtları kabul edilecekse bu metnin Platon'la çelişmeyen bir şekilde açıklanması gerektiğini belirtmiştir. O bu metinde Sokrates'in kullandığı yöntemin ise diyalektik (soru-cevap) olduğunu ifade etmiştir.⁶³

Öte yandan Guthrie, Aristoteles'in Sokrates'e atfettiği tanım ve tümevarımın Sokrates'te mantık ya da bilimsel yöntem olmaktan ziyade iyi bir yaşamı göz önünde bulunduran yalnızca ilkel bir biçiminin kullanıldığını bahsetmiştir.⁶⁴ Sokrates tümevarımın kurucusu veya ilk kullanıcısı olmasa da onda, belirli vakaların incelenmesi yoluyla genel görüşlerin dikkatli bir şekilde test edilmesi şeklinde bir tümevarım kullanımının görüldüğünü ifade etmiştir. Guthrie bu konu hakkında Ross'un yorumlarına da yer vermiştir. Ross, Aristoteles'in atfında aslında Sokrates'in tümevarımı ve genel tanımları kullanan ilk kişi olduğunu değil de bunların önemini fark eden ve genel tanımları elde etmek için tümevarımı sistematik olarak kullanan ilk kişi olduğunu söylediğini ve bahsedilen tümevarımın ise bilimsel bir tümevarım değil, analogiden elde edilen argümanlardan oluşan bir tümevarım olduğu şeklindeki yorumlarını dile getirmiştir.⁶⁵ Guthrie, Ross'un burada Sokrates'in tümevarımından kastının temsil olduğu yönündeki söylemine katılmaz. O, Sokrates'in her ikisini de kullandığını söyler ve tümevarımın kullanımının Aristoteles'teki gibi gözlemlenen birkaç örnekten yola çıkarak bütün bir sınıfın genel bir özelliğini oluşturduğunu söyleyerek şu örneği verir; “...yaprak döken geniş yapraklı ağaçlardır. (Örnek Aristoteles'e aittir.) Her ne kadar şimdiye kadar

⁶² O, Ksenofon'un hocası olan Sokrates'in metinlerini savunmacı bir dille kaleme aldığını belirtmiştir. Bkz. Alfred Edward Taylor, *Socrates*, Greenwood Press, Connecticut, 1976. s.163.

⁶³ A. E. Taylor, *Socrates*, s.162-183.

⁶⁴ W. K. C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge University Press, London, 1971 s.107.

⁶⁵ Guthrie, *Socrates*, s.108.

*kimsenin görmediği binlerce geniş yapraklı ağaç olsa da botanikçi bu sonuca güvenle varmaktadır.*⁶⁶ Guthrie buradan tümevarımın tanıma yol açtığını çünkü bir tanımın bu genel karakterlerin bir koleksiyonundan oluştuğunu ifade eder. Sokrates'te tanıma karşılık gelebilecek terimlerin *ousia* (οὐσία) ve *eidos* (εἶδος) olduğunu ve bu terimlerin türün doğasını karşılık gelerek onu soruşturduğunu söyler.⁶⁷ Ancak Guthrie, her ne kadar Sokrates'te tanım yerine *eidos* ve *ousia* kavramları kullanılmış olsa da tanımı mantıksal bir terim olarak kullanan ve sistemleştiren ilk kişinin Aristoteles olduğunu ifade eder.⁶⁸ O, bu terimleri kıyâsî yapıyı kuracak olan Aristoteles'in tümevarımından ayırır.⁶⁹ Guthrie, Sokrates'in tanıma ihtiyaç duyma nedeninin, onun döneminde sofist, retorik ve politikacıların tek bir ismi pek çok farklı şey için birden kullanmaları olduğunu ifade eder. Sokrates bu tarz kullanımların yapıldığı bir tartışmanın entelektüel veya ahlaki açıdan bir sonuç vermeyeceğini bundan dolayı da tek bir ismin rastgele pek çok şeye karşılık gelmemesi gerektiğini düşünür. Bunun içinde şeylerin tanımına ihtiyaç duyar. Aristoteles'in *Metafizik*'teki "...zira o tasım yapmaya çalışıyordu ve tasımların başlangıç noktası ise bir şeyin ne olduğuydu..."⁷⁰ şeklindeki açıklamasını yaparken de aslında Aristoteles'in bunu mantıksal bir süreç olarak görmüş olabileceğini ifade etmiştir. Guthrie, bu mesele hakkında Zeller'in görüşlerine de yer vermiştir. Zeller ise yukarda belirtilenin aksine Sokrates'in tanımı kullanarak burhâna (demonstration) ulaşmaya çalıştığına, bu burhânın ise mantıkî bir kullanım olmadığına işaret etmiştir. O bunun etik bir kullanım olduğunu, belirli bir davranış çizgisinin takip edilmesi veya takip edilmemesi gerektiğini kanıtlamak için yahut iyiyi kötünden ayırmayı öğrenmek için kullanıldığını belirtir.⁷¹

McPherran ise Aristoteles'in Sokrates'e atfında iddia ettiği şeyin tümevarım ve felsefî bağlamda tanım arayışına girerek bunları tasarlayan ilk kişi olduğu değil; tanım arayışını felsefî soruşturmanın merkezine ilk kez koyan ve bu tür tanımların

⁶⁶ Guthrie, *Socrates*, s.109.

⁶⁷ Guthrie, *Socrates*, s.113.

⁶⁸ Guthrie, *Socrates*, s.110.

⁶⁹ Akbay, "Aristoteles'e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge Kullanımları", s.94.

⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Yasin Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.313.

⁷¹ Guthrie, *Socrates*, s.112.

sofistik çürütme araştırmasında epagôgêyi sık sık ve sistematik bir şekilde kullanan kişinin kendisi olduğunu iddia etmiş olabileceğini söylemiştir.⁷²

McPherran burada Burnet ve Taylor'ın Aristoteles'in tümevarım kullanımını Sokrates'in *Menon* ve özellikle *Phaedo* diyalogundaki diyalektik sürecin üzerine inşa ettiğini belirtirken, Ross bu kullanımı analogiye indirgemiş, Zeller ise Sokrates'in epagôgê kullanımının uygulama alanının mantıksal değil etik bir zemininde temellendiğini öne sürmüştür. Guthrie Sokrates'te yalnızca ilkel bir epagôgê kullanımının olabileceğini söylemiş son olarak McPherran ise Sokrates'in bu metotları tasarlayan ilk kişi değil kendi sisteminin merkezine koyan ilk kişi olabileceği yönünde bir yorumda bulunduğunu belirtmiştir.

Robinson'un Üçlü Taksimi ve Eleştirileri:

Richard Robinson *Plato's Earlier Dialectic* adlı kitabında Sokrates'te üç adet tümevarım kullanımının varlığından bahsederek Sokrates diyaloglarının örneklerini üçlü bir taksimin arkasına sıralamıştır. Robinson'un bu taksimi kimileri tarafından onaylanırken kimileri tarafında da eleştirilerek reddedilmiştir. Robinson Aristoteles'ten farklı ve geniş olarak üç çeşit tümevarım önerisinde bulunmuştur.⁷³ Bunlar şöyledir;

1. Tekilden tekile ilerleyen epagôgê (*Büyük Hippias* 284)
2. Tekilden genele ilerleyen epagôgê (*Protagoras* 332)
3. Tekilden genele ilerleyerek bu geneli tekile uygulayan epagôgê (*Eutyphron* 10a-e).⁷⁴

Birinci Tür Epagôgê Kullanımı

Robinson yaptığı bu epagôgê kullanımları önerisinin, Aristoteles'in *Topikler*'de yaptığı “Tümevarıma gelince, bu, bölümcül hallerden bütüncüle

⁷² Mark L. McPherran, “Santas, Socrates and Induction”, *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*, ed. Georgios Anagnostopoulos, Springer, London&New York, 2011, s. 54.

⁷³ Bu konu hakkında Türkçede ulaşabildiğimiz kadarıyla yapılan ilk çalışma Yunus Emre Akbay'a aittir. Bkz. Yunus Emre Akbay, “Aristoteles'e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge Kullanımları”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2022, s.76-104.

⁷⁴ Richard Robinson, *Platos Earlier Dialectic*, Ithaca New York Cornell Universty Press, 1941, s.35.

geçmektir”⁷⁵ şeklindeki tümevarım tanımından biraz daha geniş olduğunu belirtir.⁷⁶ Tartışmalara neden olan diyaloglardan ilki *Büyük Hippias*’ta (284) yer alır:

“O halde bir insan at binme konusunda çok iyiye, o insanın Yunanistan’da en fazla Thesselia’da ilgi görmesi ve çok para kazanması gerekmez mi? Bu durumda erdemi sunma konusunda becerikli bir insanın Lakedaimonia’da çok fazla ilgi görmesi ve çok para kazanması gerekmez mi?”⁷⁷

Sokrates, diyalogun bu kısmında at binmede iyi olan bir binicinin Thesselia’da ilgi görmesi gerektiği örneğinden yola çıkarak erdemi iyi bilen de Lakedaimonia’da ilgi görmesi gerektiğini söyleyerek *iki benzer durum arasında bir ilişki* kurulmuştur. Robinson bu diyalogu Sokrates’in birinci tür epagôgê kullanımı olarak yorumlamıştır. O burada tekilden tekile giden bir epagôgê kullanımı olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: “*Epagôgênin en kısa ve basit formu doğrudan tekil bir durumdan başka bir tekil duruma gitmesidir.*”⁷⁸ Robinson’un yukarıdaki epagôgê kullanım önerisi Aristoteles’in temsil/analoji kullanımını hatırlatmaktadır. Aristoteles *Birinci Analitikler*’de, “O halde misal yoluyla istidlalin ne bölümden bütüne ne bütünden bölüme giden istidlal olmayıp, bunun aksine olarak iki hususî hal aynı terime tabi olduğu ve bunlardan biri bilindiği zaman, bölümden bölüme bir istidlal olduğu görülüyor”⁷⁹ şeklindeki açıklamasında tekilden tekile yapılan benzetmenin analoji olduğunu açıkça ifade etmiştir. Aristoteles’in bu açıklamalarını bilmesine rağmen⁸⁰ Robinson’un bunun analoji değil de bir tür epagôgê kullanımı olduğunu savunması eleştirilere neden olmuştur.

Robinson sonrası Guthrie’nin bu kullanım önerisi hakkında bir yorumu bulunamamış olsa da Sokrates’in temsil kullanımı hakkındaki fikri burada aktarılmaya uygun görülmüştür. Guthrie temsilin doğası ve tümevarımla ilişkisinin karmaşık ve çok tartışılan bir sorun olduğunu söylemiştir. O, belki de en tatmin edici yol olarak, tekil durumlardan tümele götüren argüman için, Aristoteles’in yaptığı gibi,

⁷⁵ Aristoteles, *Topikler*, s.22.

⁷⁶ Robinson, *Platos Earlier Dialectic*, s.33.

⁷⁷ Platon, *Büyük Hippias*, çev. Furkan Akderin, Say Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.29, fr.284.

⁷⁸ Robinson, *Platos Earlier Dialectic*, s.35.

⁷⁹ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, s.103.

⁸⁰ Robinson, *Platos Earlier Dialectic*, s.35.

tekil durumların karşılaştırılması ve tümevarıma ilişkin temsile başvurmak olacağını söyleyerek Sokrates'in her iki yöntemi de kullandığını ifade etmiştir.⁸¹

Vlastos, Robinson'un birinci tür epagôgê kullanım önerisinin Aristoteles'teki temsile denk geldiğinin farkındadır.⁸² Bu sebeple de birinci tür epagôgê kullanım önerisini doğru bulmaz ve onu bir temsil olarak yorumlar.⁸³ Ancak Vlastos her ne kadar epagôgê ve temsil ayrımının farkında olsa da Aristoteles'in temsili tümevarımın bir türü olarak kabul ettiği *Retorik*'teki görüşünü değerlendirmeye tabi tutmaz.⁸⁴

Modern düşünürlerden olan Santas ise, Robinson'dan farklı olarak, Sokrates'in tümevarım kullanımına dair ikili bir sınıflandırma yapmıştır: Tümevarımsal analoji (*inductive analogies*) ve tümevarımsal genelleme (*inductive generalization*).⁸⁵ O, Sokrates'in bu argümanları bir tanımın doğruluğunu test etmek veya muhatapın görüşünün doğruluğunu test ederek kendisi ve muhatap arasındaki bir sorunu çözmek için kullandığını ifade etmiştir.⁸⁶ Santas tümevarımsal analojiden elde edilen bir argümanın kurgusunu şu formda verir:

“Ö1. *a, b, c, her birinin S ve P ye sahip olduğu bilinmektedir (gözlemlenmektedir)*

Ö2. *d bir S dir.*

*S.O halde (muhtemelen) d, P dir.”*⁸⁷

Bu kurguda gözlemlenen sınırlı sayıdaki örnek olan a, b, c'nin S ve P özelliğine sahip olduğu bilinmektedir. D ferdi S özelliğine sahip olduğu için a, b ve c ile aralarında bir benzerlik ilişkisi kurulmakta ve bu benzerlik dolayısıyla da d'ye P özelliği aktarılmaktadır. Santas, tümevarımsal analojiye örnek olarak Platon metinlerinden *Lakhes* (184d-185a)⁸⁸ ve *Kriton*'dan ⁸⁹ (46b-48b) iki pasajı örnek

⁸¹ Guthrie, *Socrates*, s.109.

⁸² Akbay, “Aristoteles'e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge Kullanımları”, s.80.

⁸³ Vlastos, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s.268.

⁸⁴ Akbay, “Aristoteles'te Muhtemel Epagoge Kullanımları”, s.80.

⁸⁵ G. X. Santas, *Socrates The Argument of the Philosophers*, Routledge, London-New York, 1999, s.137.

⁸⁶ Santas, *Socrates*, s.137.

⁸⁷ Santas, *Socrates*, s.140.

⁸⁸ Platon, *Lakhes*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.41-44.

⁸⁹ Platon, *Kriton*, Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s.45-49.

olarak gösterir. *Lakhes* diyalogu bir oğlun cesaret erdemine sahip olma amacı ile zırhlı savaş eğitimi alıp almamasına dair bir istişareyi konu almaktadır.

Ö1. Bir oğlun yaklaşan bir yarışma için hangi egzersizi öğrenmesi gerektiği konusundaki istişare, amaçlara ulaşmak için araçlar hakkında yapılan bir istişaredir. Bu istişarede bu araç ve amaçlar konusunda uzman olan kişiler tarafından yönlendirilmelidir. Uzman olmayanların çoğunluğunun oyuyla değil.

Ö2. Bir oğlun zırhlı savaşmayı öğrenmesi gerekip gerekmediği konusundaki istişare, amaçlara ulaşmanın araçları hakkında bir istişaredir.

S1 Dolayısıyla bu (bir çocuğun zırhlı savaş eğitimi alıp almaması gerektiği) konudaki istişarede, uzman kişilerin görüşüne göre hareket edilmelidir, uzman olmayan çoğunluğun görüşüne göre değil.⁹⁰

Santas burada tümevarımsal bir analogi kullanımından bahsetmektedir. Her ne kadar tek bir örnekten hareketle elde edilen bir çıkarım olarak zayıf bir akıl yürütme izlenimi verse de bu iki örnek arasındaki benzerliğin önem addettiğini ve bunun güçlü bir argüman olduğunun savunulabileceğini söylemektedir. İki örnek arasındaki benzer unsurların çokluğuna değinerek iki örneğin deneysel ve empirik olduğunu ayrıca burada asıl vurgulanan noktanın bilgiye dayanarak sorunu çözmek olduğunu ifade etmiştir.⁹¹

Santas'ın diğer argümanı olan *Kriton*'da (46b-48b) yer alan pasaj, Sokrates'in arkadaşlarının onun hapisten kaçmasına yardım etmemelerinin halk tarafından kötü eleştirilere tabi tutularak bunun arkadaşları için utanç verici bir durum olması meselesini ele almaktadır.⁹²

Ö1. Neyin vücuda fayda verip neyin zarar verdiğini anlamak için tecrübe ve bilgi gerekir. Dolayısıyla atletizmle ilgilenen bir kişi sadece antrenör olan kişinin fikir ve eleştirilerini dikkate almalıdır. Halkın değil.

Ö2. Hangi eylemlerin ruhta erdemli davranışları teşvik edeceği hangi eylemlerin onu kötü kılacağı, hangisinin ruha fayda hangisinin zarar vereceğini belirlemek için tecrübe ve bilgi gerekir.

⁹⁰ Santas, *Socrates*, s.140.

⁹¹ Santas, *Socrates*, s.141-142.

⁹² Santas, *Socrates*, s.142.

S. Bu nedenle bir kimse doğru ve yanlış, iyi ve kötü veya bu gibi meselelerle meşgul olduğunda çoğunluğun fikrini değil bu konularda deneyim ve bilgisi olanı dikkate almalıdır.⁹³

Santas, burada Sokrates'in atletizmde bilen kişinin fikrine danışıp onu takip edilmesi gerektiği sonucunu çıkarmıştır. O, yukarıdaki ilk örnekle bu örneğin de benzerliğe dayanan güçlü bir tümevarımsal analogi olduğunu ifade etmiştir. Ancak modern yorumculardan diğeri olan McPherran, Robinson'un bir tür epagôgê kullanımı olarak verdiği örneği tümevarımsal analogi kullanımı olarak kabul ederken⁹⁴ Santas'ın tümevarımsal analogi kullanımına örnek olarak verdiği *Lakhes* (184d-185a) diyalogunun onun kurgusunda tümevarımsal bir çıkarım gibi görüldüğünü ancak metnin aslına bakıldığında bunun açıkça bir tümdengelimsel çıkarım örneği olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵ Santas'ın verdiği ikinci örnek olan *Kriton* (47a-48e) diyalogunun ise haklı olarak tümevarımsal analogi şeklinde yorumladığını ancak onun burada yukarıda basit tümdengelimli çıkarımla tümevarımsal analogiyi karıştırdığı gibi tümevarımsal genellemeyi de basit benzetmelerle karıştırdığını savunmuştur. O, bu diyalogun daha çok tümevarımsal bir genelleme gibi veya müzakerenin tüm meselelerinde kamuoyuna değil uzmana danışılması gerektiği genel ilkesine dair tam bir sayım gibi görüldüğünü dile getirmiştir.⁹⁶ Sokratik epagôgê kullanımına dair Santas, Vlastos ve Robinson dışında bu mesele hakkında kayda değer başka bir çalışmanın bulunmadığını ifade eden McPherran, Santas'ın *Socrates* çalışmasındaki açıklamalarına katıldığını ancak bazı noktalarda düzeltmeler yapılarak yeni ve eleştirel açıklamalara olan ihtiyacın giderileceğini ifade etmiştir.⁹⁷ McPherran tümevarımsal analogi kullanımına dair şu örneği verir:

Ö1. Uzman pilotlar deniz yolculuğunda en başarılı olanlardır;

S. Bu nedenle uzman inşaatçılar inşa etmede en başarılı olanlardır.⁹⁸

⁹³ Santas, *Socrates*, s.143-144.

⁹⁴ Mark L. McPherran, "Santas, Socrates and Induction", *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*, ed. Georgios Anagnostopoulos, Springer, London&New York, 2011, s.63.

⁹⁵ McPherran, "Santas, Socrates and Induction", s.64.

⁹⁶ McPherran, "Santas, Socrates and Induction", s.65.

⁹⁷ McPherran, "Santas, Socrates and Induction", s.54.

⁹⁸ McPherran, "Santas, Socrates and Induction", s.63.

McPherran bu kullanıma örnek olarak ayrıca *Büyük Hippias* (284a-b) ve *Sokrates'in Savunması* (27b) diyaloglarından da tümevarımsal analogi kullanımına örnekler bulunabileceğini savunmuştur.⁹⁹

Tartışmanın devamında modern yazarlardan bir diğeri olan Ausland ise tıpkı Vlatos gibi Robinson'un birinci tür epagôgê kullanım önerisini kabul etmemiştir. O, Aristoteles'in tümevarım ile temsil arasındaki yaptığı keskin ayrımı dile getirir. Ausland, Aristoteles'te tümevarımsal bir akıl yürütme için birden fazla tikel örneğe ihtiyaç duyulduğunu belirterek, tümevarımın tekilden tümele gittiğinin altını çizerek; temsil için ise asgarî tek bir benzer örneğin yeterli olacağını savunur.¹⁰⁰ Dolayısıyla Ausland temsilin Robinson'un bahsettiği gibi bir tümevarım türü olmasının mümkün olmadığını çünkü tümevarım için gereken birden çok tikel örnek kriterini karşılanmadığını söyler.

İkinci Tür Epagôgê Kullanımı:

İkinci tür epagôgê kullanımına dair Robinson *Protagoras*'ta geçen şu ifadeleri gündeme getirmektedir: “*Deliliğin zıddı bilgeliktir; güçlünün zıddı zayıflıktır; hızlının zıddı yavaşlıktır; güzelin zıddı çirkindir; incenin zıddı kalındır bu durumda her şeyin sadece bir zıddı olduğu sonucuna ulaşmaktayız.*”¹⁰¹ Burada Sokrates tek tek örnekler vererek tümel bir sonuca varmış gibi gözükmektedir. Robinson bu örneği ikinci tür epagôgê kullanımı yani *tekilden tümele giden epagôgê* olarak yorumlamıştır. Bu pasaj, Aristoteles'in *Kategoriler*¹⁰² adlı eserinde zıtlıkları elde ederken kullandığı ve doğrudan epagôgê kelimesiyle bu tür durumların bilindiğini söylediği pasajıyla örtüşmektedir.¹⁰³ Robinson'un Sokrates'te var olduğunu iddia ettiği bu tür epagôgê kullanımı Aristoteles'in tarif ve örneği ile örtüşmesine rağmen Vlastos tarafından eleştirilir. Çünkü Vlastos burada yapılanın tümele dayanan değil genele dayanan bir tümevarımsal çıkarım olduğunu iddia

⁹⁹ McPherran, “Santas, Socrates and Induction”, s.63.

¹⁰⁰ Hayden W. Ausland, “Socratic Induction in Plato and Aristotle”, ed. Jakob L. Fink, *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, s.227.

¹⁰¹ Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin, Say Yayıncılık, İstanbul, 2014, s.52-53. fr. 332.

¹⁰² Aristoteles, “Kategoriler” çev. Furkan Akderin, *Kategoriler ve Önergeler*, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s.54

¹⁰³ Akbay, “Aristoteles'te Muhtemel Epagoge Kullanımları”, s.85.

eder.¹⁰⁴ Vlastos burada Robinson'u yanlış bir çeviri ile bu sonuca ulaştığını dile getirerek onu eleştirir. Ausland ise genel ve tümel kavramlarının aynı şey olmadığını dolayısıyla da bazı Aristoteles yorumcularının Platon'dan yanlış çeviri ve yorumlar yapmaları dolayısıyla bu şekilde bir yanlışlığa neden olduklarını ifade etmiştir. Santas ise Vlastos'un eleştirilerini dikkate alarak yeni bir tasnif yapmaya çalışır.¹⁰⁵ Bu tasnife göre Santas'ta Robinson'un sınıflandırmasında ikinci tür tümevarım kullanımına karşılık gelen tümevarım türü *tümevarımsal genelleme*dir. Santas, tümevarımsal genelleme ile yapılan bir argümanın kurgusunun şu şekilde olduğunu ifade etmiştir;

“Ö1. *a, b, c, ... her biri S ve P olduğu gözlemlenmiştir. (bilinmektedir)*

Ö2. *S olup P olmadığı gözlemlenen (bilinen) hiçbir şey yoktur.*

S. O halde muhtemelen, tüm S'ler P'dir.”¹⁰⁶

O bu tür tümevarım kullanımına dair *Küçük Hippias 366c-369a* ve *Gorgias 460c* diyaloglarını örnek olarak vermiştir.

Ö1. Aritmetik bilimde gönüllü olarak hesaplama ve sayılar hakkında en güçlü yalanı söyleyen kişi aynı zamanda gönüllü olarak hesaplama ve sayılar hakkında en güçlü doğruyu söyleyen kişidir. (367c)

Ö2. Geometri bilimde gönüllü olarak diyagramlar hakkında en güçlü yalanı söyleyecek olan kişi aynı zamanda gönüllü olarak diyagramlar hakkında en güçlü doğruları söyleyecek olan kişidir. (367e)

Ö3. Astronomi bilimde gönüllü olarak göksel cisimler hakkında en güçlü yalanı söyleyecek olan kişi aynı zamanda gönüllü olarak göksel cisimler hakkında en güçlü doğru söyleyecek olan kişidir.

Ö4. Bilimsel zanaatların büyük ustası Hippias ve Sokrates tarafından hiçbir bilimsel zanaat bilinmemektedir ki bu zanaatta, gönüllü olarak yalan söyleme gücüne en fazla sahip olanlar ile gönüllü olarak gerçeği söyleme gücüne en fazla sahip olanlar aynı olmasın.

¹⁰⁴ Gregory Vlastos, *Plato's Protagoras*, ed. by B. Jowett, Revised with Introduction and translation and revised by M. Ostwald, New York, 1956, s.xxxvi vd.

¹⁰⁵ Santas, *Socrates*, s.136-178.

¹⁰⁶ Santas, *Socrates*, s.149.

S. O halde, zanaat-bilimlerde gönüllü olarak en güçlü doğru ve en güçlü yalanı söyleyecek olan aynı kişidir.¹⁰⁷

Santas ilk örneğin küçük bir örnek olması gerekçesi ile ikinci örneğin ise yalnızca teorik bilimleri incelediği (çünkü pratik bilimler dışarda kalmıştır) gerekçesi ile zayıf argümanlar olduklarının düşünölebileceğini dile getirir. Ancak Santas burada Sokrates'in her zaman kasıtlı olarak yanlış söylemenin incelenen tüm bilim dallarında gerçeğı bilmeye bağılı olduğunu gösterdiğini söyleyerek bu argümanın aslında güçlü bir argüman olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸ Onun diğör örneğı ise *Gorgias* 460c numaralı fragmanıdır. Bu diyalog bir zanaatı öğrenmenin bir insanı o zanaatta nitelikli hatta başarılı yapıp yapmayacağı üzerinedir. Buradaki temel problem neyin adil olduğunu bilen bir kişinin adil bir insan olup olmadığıdır.

Ö1. İnşa zanaatına dair şeyleri öğrenen kişi inşaatçıdır.

Ö2. Musiki zanaatına ait şeyleri öğrenen kişi müzisyendir.

Ö3. Tıp ilminin inceliklerini öğrenen kişi hekimdir.

S. Diğörleri de aynı esasa göre böyledir. Bir ilim/zanaatla ilgili şeyleri öğrenmiş olan kimse o ilmi/zanaatı icra eder.¹⁰⁹

Santas burada Ö1 ve S1'in sağlam ve güçlü bir argüman olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bir şeyin bilim-zanaat olması ile konusunu öğrenen birinin bunu başarılı bir şekilde uygulayan biri olması arasındaki bağlantı basit bir bağıntı değil kanıtsal bir bağıntıdır.¹¹⁰ Bu bağlamda Santas özetle Sokrates'in tekilden tümele giden epagôgê kullanımını onaylamakta ancak bunu Robinson'un sunduğı diyaloglardaki örneklerden değil kendi örneklerinden yola çıkarak yaptığı görölmektedir.

Üçüncü Tür Epagôge Kullanım:

Robinson son tür epagôgê kullanımına *Euthyphron* diyalogundan örnek getirir. O, burada Sokrates'in tümelden tekile gelerek yaptığı bir kıyastan ve ardından tek teklerden tümele giderek yaptığı bir tümevarımsal çıkarımdan bahsetmektedir:

¹⁰⁷ Santas, *Socrates*, s.148-149.

¹⁰⁸ Santas, *Socrates*, s.149.

¹⁰⁹ Santas, *Socrates*, s.151.

¹¹⁰ Santas, *Socrates*, s.151-152.

Ö1. Taşınan şey biri onu taşıdığı için taşınandır.

Ö2. Görülen şey, biri onu gördüğü için görülendir.

Ö3. Söylenen bir şey, biri onu söylediği için söylenendir.

S. Bir şey var olan bir şey olduğu için değil var olmakta olduğu için var olan adını alır.¹¹¹

Robinson burada tekil örneklerden, var olanın var olmakta olduğu için var olduğu tümel sonucuna ulaşıldığını ve ardından “*Diğer örneğimiz için söylediğimizi bunun için de söyleyebiliriz. Bir şey sevilen olduğu için diğerleri tarafından sevilmez, sevildiği için bu ismi taşır*”¹¹² önermesinin ise tümelden çıkarılan tekil bir önerme olarak ifade edildiğini dile getirir.¹¹³ Robinson’un bu analizi tümevarımın, tündengelim için tümel önerme sağlamada bir araç olarak kullanıldığı fikrini zihinlerde oluşturabilir. Robinson metnin ilerleyen kısmında epagôgênin sofistik çürütmelerde bir işlevinin de kıyasa öncüller sağlamak olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴

Vlastos, Robinson’un üçüncü tip analizinin de doğru olmadığını dile getirmiştir. Vlastos bu analizinde genel bir ifadeye (tümele değil) epagôgê yoluyla gidildiği ve ardından kıyas ile bir çıkarsama yapıldığını ancak bunun Sokrates’in epagojik kullanımlarında bir kanıtlamadan ziyade aslında sadece mantıkçıların *sezgisel tümevarımı* olarak yorumlanan kullanımları olabileceğini söylemiştir.¹¹⁵ Dolayısıyla da Sokrates’in buradaki tümevarımsal kullanımlarının bir kanıtlama olarak anlaşılmasının yanlış olacağını eğer bu şekilde anlaşılırsa da Sokrates’in etik ve özellikle de moral psikolojisinin tamamen farklı olacağını ifade etmiştir.¹¹⁶ McPherran ise burada gerçek anlamda bir tümevarım kullanımından ziyade

¹¹¹ Platon, *Eutyphron*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s.53-54.

¹¹² Platon, *Eutyphron*, s.54.

¹¹³ “Platon diyaloglarında Sokrates’in epagôgê kullanımı ile kıyas yapısı arasında bir ilişki kurmanın mümkün olduğunu savunan Robinson bir başka örnek olarak da *Menon* diyalogunu bizlere sunar. *Menon* 87-9 fragmanlarında Sokrates’in erdem bilgidir tündengelimine ‘erdem yararlıdır ve yalnızca bilgi yararlıdır’ önermelerinden ulaştığını ve bu iki önermeden birincisinin tündengelinden, ikincisinin ise tümevarımdan oluşturulmuş olduğunu ifade ederek Sokratik çürütme yönteminde buradaki epagogenin tündengelimsel metotla karşılıklı bir ilişki içerisinde olduğunu ifade etmiştir” bkz. Yunus Emre Akbay, “Aristoteles’e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge Kullanımları”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2022, s.93.

¹¹⁴ Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, s.39-40.

¹¹⁵ Vlastos sezgisel tümevarımı *Ion* (540b-d) diyalogu üzerinde ele alır. Bkz. Vlastos, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s.267.

¹¹⁶ Vlastos, *Socrates*, s.268-269.

açıklayıcı tümevarım olarak da adlandırdığı sezgisel tümevarım kullanımının olduğunu ifade ederek Vlastos'un görüşlerine katılmaktadır. Ancak McPherran, Vlastos'un Sokratik epagôgê kullanımlarında epagôgênin ikna edici kullanımlarını gözden kaçırdığını da ifade etmektedir.¹¹⁷ McPherran olası tümevarım kullanım örneklerine ise *Kharmides* 159b-160d, *Kharmides* 167c-168b ve *Memorabilia* 1.2.9 eserlerinde rastladığını ifade etmiştir.¹¹⁸

Yukarıda ortaya konan değerlendirmeler ışığında Sokratik epagôgê kullanımına dair sistematik tartışmaların başlangıcında Robinson'un önemli bir rol oynadığı ileri sürülebilir. Robinson'un üçlü bir taksim yaparak tümevarım ilk kullanımını Sokrates'e atfettiği görülmüştür. O, Sokratik diyaloglardaki kullanımların *tekilden tekile* veya *tekilden tümele* de olsa tümevarım olarak yorumlamıştır. Ross, Sokrates'te bilimsel bir tümevarım kullanımı olmadığını bunların temsilden elde edilen argümanlar olduğunu belirtmiş bunun amacının ise genel tanımları elde etmek olduğunu ifade etmiştir Guthrie, Sokrates'te etik zeminde epagôgê kullanımının ilkel bir halinin olduğunu ileri sürmüştür. Vlastos ve Ausland ise Sokratik epagojik kullanımların varlığını reddederek verilen örneklerin ya birer temsil kullanımı ya da genelleme kullanımları olduklarını ifade etmişlerdir. Santas ise tümevarımı ilk kullananın Sokrates olduğu görüşüne katılarak Robinson'un eksik olduğu noktaları göz önünde bulundurarak "tümevarımsal analogi" ve "tümevarımsal genelleme" şeklinde yeni ikili bir tasnif yapmıştır. Ek olarak tümevarımın kullanım amaçları da her iki filozof için farklı gibi görünmektedir. Sokrates için görüldüğü iddia edilen tümevarımın amacı "genel tanımlara" ulaşmak iken Aristoteles onu "ilk ilkeleri edinmek" ve "tümel kavramlara" ulaşmak için kullanmıştır. Buradan hareketle Sokratik epagôgê kullanımı hakkında varılan kanı şudur ki Sokrates'te tümevarım kullanımının varlığı tamamen kabul edilse dahi bu kullanım tümevarımın ancak ilkel hali olacaktır. Yine de mantıksal bir bağlamda tümevarımı sistemleştirerek onu bir metot halinde getiren Aristoteles olduğu gerçeği değişmeyecektir.

¹¹⁷ McPherran, "Santas, *Socrates and Induction*", s.57-63.

¹¹⁸ McPherran, "Santas, *Socrates and Induction*", s.68-69.

3. PLATON'DA TÜMEVARIM KULLANIMI

Aristoteles'te bir metot olarak kullanılan epagôgênin Sokrates ve Platon'da da bir metot olarak kullanılıp kullanılmadığı tartışma konusu olmuştur. Bu konu Sokrates bağlamında ele alındığında farklı görüşlere sahip iki grup belirmişti. Mesele Platon açısından ele alındığında ise Sokrates'te olduğu gibi derin ve yoğun tartışmaların sayısı çok olmasa da kayda değer tespit ve yorumlar bulunmaktadır. Platon'da epagôgê meselesi hakkında kayda değer aktarımları olan Richard Robinson ve Hayden W. Ausland ile Burnet, Albinus ve Diagonos Laertius'tan oluşan iki grubun yorumlarına yer verilecektir.

Richard Robinson *Plato's Earlier Dialectic* adlı eserinde Platon'un bir metot olarak epagôgêyi neredeyse hiç kullanmadığını söylemiştir. O, Platon'un *epagôgê* kelimesini daha ziyade “çekici” (incantation) anlamında kullandığını ifade etmiştir.¹¹⁹ Ona göre Platon isim olan *epagôgê* yerine fiil olan *epagein* kelimesini kullanmıştır.

“*Epagein onun sayfalarında genellikle tanıtmak (introducing) ve uygulamak (applying) anlamlarındadır (tanıklık ve örnekler meydana getirme) (Kratylos 420 d2, devlet 364 c6). Epagein soru sormak için bir yetkilinin örnek göstermesi (citation) veya tanıtması (introduction) anlamına geldiğinde bu Aristoteles'teki anlamına benzemiş gibi gözükebilir. Ancak Aristoteles'teki anlamı bundan biraz daha farklıdır.*”¹²⁰

Robinson *epagein* kavramının Aristoteles'in metinlerinde bir örneği tanıtmak veya kazandırmak manasında değil tümel bir çıkarıma neden olmak (bring on) anlamında kullanıldığı ve buna yakın bir kullanıma Platon'da yalnızca *Devlet* (278a) pasajında bir kişiyi bilgiye götürmesi (lead on) manasında kullanımına rastlanıldığını bunun da mağaradaki adamın dönüşümü olan *periagoge* olduğunu söylemiştir. Bunun haricinde o, Platon'un eserlerinde ne böyle ne de benzeri bir kullanıma rastlanılmadığını belirtmiştir. O, bölünmüş çizgi analogisinde yukarı doğru giden yolun bir *epagôgê* kullanımı olmadığını ve bu şekilde olduğu düşünülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Aristoteles'in *epagôgê* ve duyu arasında kurduğu

¹¹⁹ Bu kullanım Platon'un *Devlet Adamı* eserinde geçmiştir. Plato, *Statesman*, çev. C. J. Rowe, Aris & Phillips LTD, Warminster-England, 1995, s.59, fr. 268-b1.

¹²⁰ Robinson, *Platos Earlier Dialectic*, s.47-48.

bağlantıya Sokratik ilk diyaloglarda tanım yapmada gerekli görülmediği dolayısıyla Sokrates'in tümevarımlarının öncüllerini duyu verileri tarafından oluşturulmadığını dile getirmiştir. Tüm bunlardan Platon'da metodolojik bir tümevarım kullanımı olmadığı ve onun ilk diyaloglardaki tasavvurlarının kendi yöntem ve teorileri üzerinde hiçbir etkide bulunmadığını söylemiştir.¹²¹ Robinson'un bu açıklamasından Platon'da Aristotelesçi yaklaşımla kullanılan bir tümevarım metodu olmadığı anlaşılmaktadır.

Burnet, *Greek Philosophy* adlı eserinde Aristoteles'in *Birinci Analitikler* kitabında ilişkilendirdiği tümevarım ve yeniden hatırlama doktrini üzerine dikkati çeker. Aristoteles'in bahsedilen ifadesi şöyledir:

*“Menon'daki bilginin anımsama olduğu uslamlaması da böyle. Çünkü tek tek olanlar hiçbir tarzda önceden bilinemez, ama tikellerin bilgisi tümevarımla aynı anda anımsananlar olarak bilinebilir. Nitekim kimi şeyleri doğrudan biliriz; sözgelişi üçgenin olduğunu biliyorsak iki dik açısı olduğunu da biliriz...”*¹²²

Platon'un yeniden hatırlama teorisi yani zihnimizde doğuştan getirdiğimiz ancak sonrasında unuttuğumuzu söylediği ve bu unutulmaları öğrenme sürecinde öğrenilen her bilginin unutulmuş bilgileri de beraberinde yeniden zihinlere getirdiğini ifade ettiği kuramıdır. Aristoteles ise burada zihnimizde tikellerin önceden var olmasının mümkün olmadığını ancak tümevarım sürecinde tek tek elde edilen tikellerin sürecin devamında tümelleri çağırmasının Platon'un yeniden hatırlama kuramında bahsettiği şey olabileceğini ifade etmiştir. Görüldüğü üzere Burnet'in burada Aristoteles'in yeniden hatırlama kuramı ile tümevarım arasında bir bağlantı kurduğu aşıkardır ve Aristoteles burada yeniden hatırlamanın ne ifade ettiğinin de oldukça farkındadır. Buna ek olarak Burnet, Aristoteles'in burada Platon'nun eserlerinden başka kaynaklardan faydalandığının söylenemeyeceğini de ifade etmektedir.¹²³

¹²¹ Robinson, *Platos Earlier Dialectic*, s.47-48.

¹²² Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, fr. 67a, s.213.

¹²³ John Burnet, *Greek Philosophy*, s.158-9.

Diogenes Laertius (180-240) *Ünlü Filozofların Yaşam Öyküleri*'nde Sokrates'i anlattığı bölümlerde tümevarımdan hiç bahsetmezken Platon'un kanıtlamalar yaparken çoğunlukla tümevarım metodunu kullandığını söyler. O, Platon'daki tümevarımı "*birtakım doğrulardan hareketle ona özgü bir doğruya uygun biçimde ulaşmakla yapılır*"¹²⁴ şeklinde tanımlamıştır. İki tür olduğunu söylediği tümevarımdan birincisi karşı çıkarak yapılan tümevarımken diğeri kabul edilerek yapılan tümevarımdır. Karşı çıkılarak yapılan tümevarımda "*soru sorulan kişinin her yanıtına karşılık söylediği şeyin tersi ileri sürülür*".¹²⁵ Bu şekilde yapılan tümevarımı Platon, görüşlerini açıklamaktan ziyade karşısındakinin fikirlerinin çürütmek için kullanmıştır. Bu kullanım bize Aristotelesçi tümevarım kullanımını hatırlatmaktadır. Kabul etme yolu ile yapılan tümevarım ise iki türdür; birincisi tekil olanı tekil olanla kanıtlar ve bunu retorikte kullanır, ikincisi de tekilden tümel olana giderek onu tekil olanla kanıtlar bunu da diyalektikte kullanır.¹²⁶

Benzer şekilde tümevarım açıklamasına Diogenes'in açıklaması gibi hacimli olmasa da Albinus'ta (MS 150?) da rastlanılır. Onun bu açıklamasını Ausland şöyle aktarır, "*iki çeşit tümevarım vardır; benzerden benzere olan bir tümevarım ve özelden genele olan bir tümevarım.*"¹²⁷ Ausland, Albinus tarafından yapılan bu ayrımın Laertius'in eserinde yer alan Platon ve Sokrates'in tümevarım tasvirlerinin metin kirliliği sonucu tamamen Aristotelesçi biçimde anlatılmasına neden olduğunu ifade etmiştir.¹²⁸ Albinus hakkındaki bu tespit Helmig tarafından da kabul görmüştür. Helmig'e göre Yeni Platoncular, Platoncu ve Aristotelesçi epistemolojiyi birleştirmeye çalışmışlardır.¹²⁹ Ausland bu tasvirlerin kaynağının tümevarımsal ve tündengelimsel argümantasyonu karıştırmakta olduğunu ve hatta belirgin bir Aristoteles ölçütüne dayalı olarak tümevarımın retorik ve diyalektik türleri arasında bir ayrım yapılmakta olduğunu dolayısıyla da burada Platon'un tümevarımsal

¹²⁴ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.148.

¹²⁵ Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s.148.

¹²⁶ Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s.148-149.

¹²⁷ Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", s.228.

¹²⁸ Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", s.227-228.

¹²⁹ Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012, s.151.

öğretisine dair yapılan açıklamaların Aristoteles'in tümevarım öğretileriyle uyumlu hale getirebilmek için verilen zorlama bir çabanın görülebileceğini ifade etmiştir.¹³⁰

Görüldüğü üzere Robinson Platon'daki tümevarım kullanımını Aristotelesçi tümevarım ile bağdaştırmayarak ondaki tümevarım kullanımının metodoloji olmaktan uzak bir kendine haslığı olduğunu ifade etmiştir. Burnet, Aristoteles'in tümevarım kullanımını Platon'un yeniden hatırlaması ile bağdaştırmıştır. Albinus ise çok ayrıntılı olmamakla beraber Platon'un tümevarım kullanımını Aristotelesçi tümevarıma benzer bir şekilde tasvir etmiştir. Laertius ise Platon'daki tümevarım kullanımını Albinus'un yorumuna benzer ancak ondan daha şümulü olarak ele almış Platon'daki tümevarımı Aristoteles'te olduğu gibi bir metot olarak tasvir etmiştir. Ancak Ausland; Albinus ve Laertius'un bu tasvirlerini Aristoteles'teki tümevarım metodunu zorla Platon'a izafe etme çabası olarak değerlendirmiş ve bu metinlerin de sonra yapılan Sokrates ve Aristoteles çalışmaları için birer kirlilik oluşturarak yanlış anlaşılmalara neden olduklarını ifade etmiştir.

4. ARİSTOTELES'TE TÜMEVARIM KULLANIMI

Aristoteles *Topikler*'de tümevarımı şöyle tanımlar: *Tümevarıma gelince, bu, bölümcül hallerden bütüncüle geçmektir.*"¹³¹ Bu tanımda, tümevarım tek tek fertlerin incelenmesinden tümel bir hükme ulaşmak şeklinde tanımlandıktan sonra tümevarım kullanımına dair bir örnek vermiştir:

Ö1. En becerikli pilot bilen kişidir.

Ö2. En becerikli arabacı bilen kişidir.

S. O halde her işte en iyi olan bilen kişidir.¹³²

Burada tekil örnekler olan "en iyi pilot" ve "en iyi arabacının" bilen kişi oldukları incelenmiş bunun sonucunda ise "bir işte en iyi olan bilen kişidir" tümel önermesine ulaşılmıştır.

Aristoteles, *Birinci Analitikler*'de tümevarımın yapısına dair şöyle bir açıklamaya yer vermiştir: *"Tümevarım veya tümevarımlık kıyas uçlardan birine*

¹³⁰ Ausland, "Socratic Induction in Plato to Aristotle", s. 228.

¹³¹ Aristoteles, *Topikler*, s.22.

¹³² Aristoteles, *Topikler*, s.22.

*dayanarak öbürünün orta terime yüklendiğini çıkarmaktan ibarettir.”*¹³³ O burada, orta terimi uçlardan biri (küçük terim veya büyük terim) ile ilişkilendirerek diğer uç terim yardımı ile tümevarımsal çıkarımı oluşturmaktan bahsetmektedir.¹³⁴ A, B ve C önermelerinden oluşan tümevarımsal bir kıyasta B’nin A ile C arasındaki orta terim olduğunu ve A’nın B’ye ait olduğunun ise C ile ispatlanacağını ifade etmiştir. Burada bu tümevarımsal kıyas formunu safrasızlar örneği üzerinden somutlaştırmıştır: *“Safrasızlar (B) uzun yaşar (A)” önermesinin ispatının ancak insan, at katır (C) fertlerinin incelenmesi ile mümkün olacağını dile getirmiştir. Öncelikle “insan, at, katır uzun yaşar” önermesi elde edilir ve insan, at katırın safrasızlar olması dolayısıyla “safrasızlar her insan, at katırdır” önermesine de ulaşılır. Bu son önermenin döndürülmesi ile eğer orta terim olan safrasızların insan at katırdan başka ferdi olmadığı sabit kalırsa yani safrasızların kaplamı sabit kalırsa zorunlu olarak “her safrasız uzun yaşar” sonucuna ulaşılacağını ifade eder. Burada Aristoteles C’nin tüm fertlerden oluşması gerektiğinin tümevarımın ancak onların hepsi ile olacağının altını çizmektedir.*¹³⁵ Aristoteles bu kıyas cinsinin yani tümevarımın ilk ve vasıtasız öncülleri sağladığını ve onun orta terimin bulunmadığı durumlarda kullanıldığını ifade eder. Orta terimin bulundu durumlarda ise tündengelimin kullanıldığını dile getirir. O, tündengelimsel kıyasta uçların orta terim ile bağlandığını tümevarımsal kıyasta ise küçük terim vasıtasıyla büyük ucun orta terime ait olduğunun ispat edildiğini, tabi düzenlerinde orta terim ile yapılan tündengelimsel kıyasın daha önce geldiği ve daha anlaşılır olduğunu¹³⁶ ancak tümevarımsal kıyasın ise daha açık olduğunu söyleyerek bu iki kıyas arasındaki farkları dile getirmiştir.¹³⁷

Aristoteles tümevarımsal kıyasta birkaç örneğin kullanılmasını yeterli bulmuş mudur yoksa tam sayımı mı gerekli görmüştür? Tümelin altındaki fertleri mi incelemiştir yoksa tür veya cinsleri mi? İlk soruya Aristoteles’in tam tümevarım ve eksik tümevarım kullanımları bağlamında cevap vermeye çalışılacaktır. Öncelikle Aristoteles’te tam tümevarım-eksik tümevarım şeklinde net bir ayrıma

¹³³ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.102.

¹³⁴ Yunus Emre Akbay, “Bir Akıl Yürütme Metodu Olarak Aristoteles’te Tümevarım”, s.106.

¹³⁵ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.102.

¹³⁶ Aristoteles’in bu ifadelerinden tümevarımın doğası gereği tündengelimin daha gerisinde olduğu ve onun kadar “kesin sonuçlara ulaşamadığı” yönünde çıkarımla yapılabilmektedir. Aristoteles benzer bir ifadeye *İkinci Analitikler*’de (91b-12) yer vermektedir.

¹³⁷ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.102.

rastlanılmamaktadır. Bu ayrım onun bazı söylem ve örneklerinden yola çıkarak yapılmaktadır. Tam tümevarım, bir tümelin tüm tikellerine dayanarak bir hüküm vermek iken; eksik tümevarım, bir tümelin bazı tikellerine dayanılarak bütün hakkında hüküm vermektir. Aristoteles'in tam tümevarım olarak yorumlanabilecek kullanımı *Birinci Analitikler*'de geçmektedir: “İnsan, at, katır uzun ömürlü hayvanlardır. İnsan at katır safrası olmayan hayvanlardır. O halde safrasız hayvanlar uzun ömürlüdürler.”¹³⁸ Bu örnekte safrasızlar tümel kavramının tüm fertleri insan at katır olarak alınmıştır. Metnin devamında Aristoteles “...nitekim tümevarım bütün tek teklerden oluşur”¹³⁹ demiş ve bu söylem geçerli bir tümevarımın elde edilmesinde tam sayımın gerekli olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Aristoteles'in bu kullanımı tam tümevarım olarak yorumlanırken diğer çoğu kullanımı bir, iki veya üç örnekten¹⁴⁰ oluştuğu için bunlar eksik tümevarım olarak yorumlanmıştır.

İkinci sorunun cevabına gelindiğinde ise söz konusu durum yine yukarıda verilen örnek üzerinden ele alınacaktır. At, insan ve katır tekellerinden oluşan safrasızlar tümel örneği incelendiği zaman burada Aristoteles'in at, insan ve katırı bir türün fertleri olarak değil cins altındaki türler olarak aldığı görülmektedir. Aristoteles'in böyle bir tümevarım kullanımını daha elde edilebilir bulurken tek tek tümel altındaki fertlerin elde edilmesini daha güç bulduğu söylenebilir.¹⁴¹ Aristoteles'te tam tümevarım aslında her zaman türleri meydana getiren tüm bireylerin tek tek incelenmesi anlamına gelmemektedir. Aristoteles'te tam tümevarım kullanımını bazı örneklerde görülürken bazılarında görülmemektedir. Bu durumu Ross şöyle açıklamıştır “Onun ihtiyacı olduğu örneklerin sayısı yani tek bir örnek mi birkaç örnek mi birçok örnek mi yoksa bütün örnekler mi olması uygulandığı konunun görelî akılsallığına bağlıdır.”¹⁴² Burada Ross, ihtiyaç duyulan örnek sayısının içinde bulunulan duruma göre değişiklik gösterdiğini ifade etmektedir. İçinde bulunulan durumda ifadesinde anlatılmak istenen şey ise tümevarımın bir bilgi sürecinde kullanımında tam sayım, diyakletik bir tartışmada kullanımında çok sayıda

¹³⁸ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.102.

¹³⁹ Aristoteles, *Birinci Çözümler*, (Dost Kitabevi), s.221.

¹⁴⁰ Aristoteles, *Topikler* 105a, *Metafizik* 1025a-1048a, *Retorik*, 1398b.

¹⁴¹ Aristoteles, *Topikler*, s.18.

¹⁴² David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kalcı Yayınevi, İstanbul, 2020, s.76.

örnek, retorik bir konuşmada kullanımında ise birkaç örneğin yeterli olması durumudur.

Aristoteles'in tümevarımı *Topikler*'deki kullanımına ek olarak iki şeyin elde edilmesinde de kullandığı görülmektedir. Bunlar tümel kavram (*ta katholou*) ve ilk ilkelerdir (*arkhe*).

“Bir duyunun yok olmasıyla gerekli olarak bir ilmin yok olacağı ve onu elde etmenin imkânsız olduğu da açıktır. Gerçekte, biz ancak tümevarım veya ispat yolu ile öğreniriz. İspat ise bütüncül ilkelerden itibaren, tümevarım da bölümcül hallerden itibaren yapılır. Ama bütüncüllerin bilgisini tümevarımdan başka yolla elde etmek imkânsızdır, çünkü soyutlama sonuçları adı verilen şeyler bile, her cinse, her birinin öz tabiatı gereğince, gerçekte ayrı olmasalar bile ayrı olarak mütalâa olunabilen bazı hassaların ait olduğu şeyde, ancak tümevarım yolu ile elde edilebilirler. Fakat tümevarmak, duyumu olmayan kimse için imkânsızdır; çünkü duyum hususi hallerde uyar, bunlar için de ilim olmaz, çünkü ilim tümevarım olmadan ne bütüncüllerden çıkarılabilir ne de duyum olmadan tümevarımla elde olunabilir.”¹⁴³

Bu pasajda Aristoteles tümelin ve dolayısıyla ilk ilkelerin bilgisinin ancak tümevarım ile elde edilebileceğini belirtmektedir. O, tümevarım sürecinde de duyuların vazgeçilmez bir rolü olduğunu eğer duyular yoksa ne tümevarım ne de tündengelimle hiçbir bilginin de elde edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Aristoteles *İkinci Analitikler*'de metnin devamında ilk ilkelerin bilgisine doğuştan sahip olunamayacağını söyledikten sonra bu sürecin nasıl gerçekleştiğini tarif eder.¹⁴⁴ Tüm hayvanlarda mevcut olan algı ile bu süreci başlatır. Ardından hayvanları hafızaya sahip olan ve olmayan şeklinde ayırt ederek hafızaya sahip olanlarla bu süreci devam ettirir. Duyumlar hafızaya kaydedilirken diğer yandan bu süreç yani algılama tekrarlanarak devam eder ve bunun sonucunda tecrübe oluşur. (duyum →hafıza→tekrar→tecrübe) Aristoteles süreci şöyle devam ettirir:

“Nevi yönünden farklılaşmamış şeylerden biri ruhta durduğu zaman, bir ilk bütüncül bilgi ile karşılaşılır; çünkü algı fiilinin konusu fert ise de duyum

¹⁴³ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s.49.

¹⁴⁴ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s.134.

bütüncüle taallûk eder: Sözgelimi, bu insandır, insan Kallias değildir. Sonra bu ilk bütüncül bilgiler arasında da ruhta bölünemez ve gerçekten bütüncül olan bilgiler duruncaya kadar, yeni bir duraklama husule gelir. Böylece, filân hayvan nevi hayvan cinsine doğru bir merhaledir, bu son bilginin kendisi de daha yüce bir bilgiye doğru bir merhaledir.”¹⁴⁵

Burada bahsedilen şey algılanan ferdin, ruhta oluşan ilk tümel ile karşılaşmasıdır. İlk tümel bilgi burada tür olarak anlaşılabilir, tekil olarak algılanan Kallias ruhtaki insan türüne karşılık gelir. Ardından ilk tümeller daha genel bir kavram olan cinse yükselir. Her tümel bir sonraki tümel için bir basamaktır. Aristoteles ilk tümeller arasında bölünemez ve gerçekten bütüncül olan bilgiyi elde edene kadar bu süreci devam ettirir. Bölünemez ve gerçek bilgiye ise sezgi ile ulaşır. Bu noktada sezgi (nous) ilk tümeller basamağından bölünemez ve gerçek bilgiye bir sıçrayıştır.¹⁴⁶ Süreci algı ile başlatıp tümevarım ile devam ettiren Aristoteles sezgi ile sonlandırmıştır. Bu noktada sezgi, tümeller ve ilk ilkelere ulaşarak bilimsel bilgi için vazgeçilmez bir hale gelir. Bu bağlamda Aristoteles’in ifadeleri dikkat çekicidir: “*O halde bize ilk ilkeleri bildirenin gerekli olarak tümevarım olduğu apaçıktır. Çünkü duyumun kendisi bizde bütüncülü bu tarzda husule getirir...*”¹⁴⁷ Burada bütüncülleri elde edenin tümevarım olduğunu söylerken metnin devamında ise şöyle der:

“Akıl yürütme (çıkarsama yetisi- dianoia)¹⁴⁸ yetisine gelince mademki bazıları her zaman doğru, bazıları da söz gelimi, sanı ve istidlal gibi yanılmaya elverişlidir, bunun aksine olarak ilim ve sezgi (nous) her zaman doğrudur. O halde ilkeleri elde edecek olan bir sezgidir.”¹⁴⁹

Aristoteles burada ilk ilkeleri elde edenin sezgi olduğunu söylemektedir. O, gerçek bilgiye (episteme) salt tümevarımla değil sürecin sonuna sezgiyi ekleyerek ulaşmıştır. Esasında burada tümellerin/ilk ilkelerin tümevarım vasıtasıyla elde edilmediği onun burada bir basamak olduğu ve ilk ilkeleri kavrayanın sezgi (nous)

¹⁴⁵ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s.135-136.

¹⁴⁶ Yunus Emre Akbay, *Platon ve Aristoteles’te Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramlar*, Ankara, Sonçağ Yayınları, 2021, s.154.

¹⁴⁷ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s.136.

¹⁴⁸ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, s.68.

¹⁴⁹ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s.136.

olduğu yorumu yapılabilir.¹⁵⁰ Bu tümeller/ilk ilkeler de Aristoteles'te bilginin konusunu oluştururlar. ¹⁵¹ Aristoteles bilimin ne olduğunu *Nikomokhos'a Etik* eserinde şöyle ifade etmiştir:

*“Analitikler’de söylediğimiz gibi, her öğretim önbilgilerden yola çıkar: Bir tümevarım, bir de tasım yoluyla. Tümevarım bir ilkedir ve genele ilişkindir, tasım ise genelden hareket eder. Demek ki, tasımı olmayan, tasımın onlara dayandığı ilkeler vardır. Yani tümevarım. O halde bilim, kanıtlanabilir bir huydur ve Analitikler’de belirlediğimiz öteki özellikleri taşır. Bir biçimde inanıldığı ve ilkeler bilindiği zaman, bilgi edinilmiş olur. Bunlar sonuçtan daha çok bilinen şeyler değilse rastlantısal olarak bilime ulaşılmış olacaktır. Bilim konusunu bu biçimde belirlemiş olduk.”*¹⁵²

Burada Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'deki ilk ilkelerin elde edilmesine dair yaptığı açıklamalarla paralel olan açıklamalar görülmektedir. O burada ilk ilkeler ve tümdengelimini kaynağını tümevarıma dayandırmaktadır.

Aristoteles *Topikler*'de tümevarımı tümel önermelerin elde edilmesi, tümel önermelerin kabul ettirilmesi, delili genişletme veya aydınlatma, sonucu gizleme¹⁵³ ve düşünceyi süslemede¹⁵⁴ kullandığı görülürken; burhânda tümdengelim ile birlikte ispatın gerçekleştirilmesinde kullanılan iki yöntemden birisi olarak sunmuştur.

Aristoteles'in *Retorik*'te bir akıl yürütme türü olarak çoğunlukla *temsili* kullandığı, ancak onun bu noktada temsili “bir tür tümevarım” olarak kabul ettiği görülmektedir. Aristoteles tümevarım ve temsil arasında bir benzerlik ilişkisi kurmadan önce cedel ve retorik arasında bu ilişki kurar. O, “... *retorik diyalektiğin bir alt dalıdır ve ona benzer. Retorik ve diyalektik bir konuyu incelemeler, onların her ikisinin de işi kanıt sağlamaktır*”¹⁵⁵ diyerek öncelikle retorüğün diyalektiğin bir alt dalı olduğu ve ikisinin de amacının kanıt getirmek olduğunu ifade eder. Metnin devamı şöyledir:

¹⁵⁰ İlk ilkelerin bilgisinde tümevarım ve nous üzerinde yapılan farkı yorumlar için bkz. Mehmet Ali Sarı, “Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, *Kaygı Dergisi*, 2011/16, s.123-131

¹⁵¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi III*, s.126.

¹⁵² Aristoteles, *Nikomokhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s.116.

¹⁵³ Aristoteles, *Topikler*, s.234.

¹⁵⁴ Aristoteles, *Topikler*, s.239.

¹⁵⁵ Aristoteles, *Retorik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2019, s.28.

*“Kanıtla ya da sözde kanıtla elde edilen başarı söz konusu olduğunda diyalektik örneğinde olduğu gibi tümevarım ve akıl yürütme ya da sözde akıl yürütme vardır. Retorik de benzeri bir yol izler. Örneğin bir tümevarım olması, enthymema'nın bir akıl yürütme olması, sözde entymemanın sözde akıl yürütme olması gibi. Bunlar retorikte olduğu zaman retorik akıl yürütmesi ya da retorik tümevarımı gibi isimler alırlar. Bir insan kanıt sayesinde inandırmaya çalışıyorsa örnek ya da enthymema kullanılmalıdır, başka bir şekilde hareket edemez.”*¹⁵⁶

Burada Aristoteles diyalektikte kanıt ya da sözde kanıt için tümevarım, tasım ya da sözde tasım kullanılıyorsa retorikte de benzer şekilde kanıt getirmek için temsil, entimem ve sözde entimem kullandığını bunlardan temsilin tümevarıma, entimemin tasıma ve sözde entimemin sözde tasıma karşılık geldiğini belirtmiştir. Temsilin açıklamasını ise şöyle verir: *“Örnek için bir tür tümevarımdır dedik... Örnek ve desteklediği önerme arasındaki ilişki, bütünün parçaya, parçanın bütüne ya da bütünün bütüne olan ilişkisine benzemez. Bu, parçanın parçaya ya da benzerin benzere olan ilişkisine benzer.”*¹⁵⁷ Burada ise temsilin tümdengelim ve tümevarımdan farklı olarak parçadan parçaya yahut benzerden benzere ilerleyen bir süreç olduğunu ifade etmiştir. Tüm bunlardan hareketle Aristoteles'in *Retorik*'te de tümevarımı bir başlangıç noktası¹⁵⁸ olarak belirttiği göz önünde bulundurulursa tüm akıl yürütmelerin kaynağını tümevarım olarak aldığı ve temsili, tümevarımın bir türü olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Bu başlık altında Aristoteles'in tümevarım kullanımı tasvir edilmeye çalışılmıştır. Aristoteles'te tümevarımın tümel kavram, tümel önerme ve ilk ilkeleri verdiği böylece tümdengelim gerekliliği malzemeleri sağlayarak bilimsel bilginin elde edilmesinde başat bir işlev yüklediği söylenebilir. Bu iki akıl yürütme metodunu kıyasladığında ise tümevarımı tümdengelim tam karşısı bir metot olarak nitelendirdiği ve her ne kadar ilk ilkelerin elde edilmesinde tümevarıma başvursa da tümdengelim tümevarımdan daha kesin bir metot olarak değerlendirdiği görülmüştür.

¹⁵⁶ Aristoteles, *Retorik*, s.28.

¹⁵⁷ Aristoteles, *Retorik*, s.32.

¹⁵⁸ Aristoteles, *Rhetoric*, çev. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, s.89.

Aristoteles'in tümevarım kullanımının Sokrates ve Platon'un tümevarım kullanımlarından ne şekilde etkilendiğine bakıldığında Aristoteles'in, Sokrates'e atfettiği tümevarım kullanımını yetkinleştirdiği görülmektedir. Platoncu perspektiften mesele değerlendirildiğinde ise Aristoteles'in, Platon'un doğuştan verili bilgi teorisini reddettiği ancak yeniden hatırlama doktrinini belirli ölçüde tümevarım ile ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁹

5. ARİSTOTELES SONRASI TÜMEVARIM ELEŞTİRİLERİ, YAPILANDIRMALAR VE YORUMLAR

Aristoteles'in tümevarım yorumuna sonraki dönemlerde iki başat eleştiri gelmiştir. Bu eleştirilerden ilki Platonculara ikincisi ise Septiklere aittir. Platoncu eleştiri, verili bilgiyi kabul etmeyen Aristoteles'in algılara dayalı tümevarımda bir türün altındaki tekilerde ortak olduğu varsayılan özelliğin nasıl olup da ilk tekilden itibaren var olduğu ve diğerlerinde de geçerli olduğunu temellendirilmesine yöneliktir. Bir diğer ifade ile insanların ölümlü olduğunu araştırırken söz gelimi Sokrates, Kritias gibi türün altındaki teklerde ölümlü olma özelliğinin başından beri ortak olduğunu nasıl bilebiliriz sorusudur. Şayet tümevarımsal olarak tekilerine bakılan türün bütün üyelerinde geçerli olan özelliği bilmiyorsak bu özelliği nasıl araştırabiliriz. Platoncu şârihler bu tartışmayı Platon metinlerindeki “*kendinden eşit*” (*the equal itself*)¹⁶⁰ örneği üzerinden yapılandırmışlardır. Fenomenler âleminde hiçbir nesne bir diğerinin eşiti değilse o tikellerden hareketle mükemmel bir kendinden eşit kavramına ulaşamaz eğer *kendinden eşit*¹⁶¹ kavramı fenomenler âlemindeki tekilerden elde edilemiyorsa burada duyum ve tümevarıma dayalı olarak kavramların elde edildiğini savunan Aristotelesçi iddiaya kökten bir eleştiri yöneltilebilir. Dolayısıyla algıya ve tümevarıma dayalı olarak ne kavram üretilebilir ne bu kavramlardan önerme üretilebilir ne de bilimin ilk ilkelerine ulaşılabilir. Oysa

¹⁵⁹ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.99.

¹⁶⁰ Helmig, *Forms and Concepts*, s.57-58. Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, s. 68-69.

¹⁶¹ “Bunu nereden öğrendin? Biraz önce bahsedilen şeylerden değil mi? Eşit tahta parçalarını ya da taşları düşündüğümüzde aklımıza bu eşitlik türü gelmiyor mu? Yoksa eşit oldukları için bunların aynı olduğunu mu sanıyorsun? Bir de şu örneğe bak: Eşit tahta parçası ya da taşlar herhangi bir değişikliğe uğramamalarına rağmen, zaman zaman eşit zaman zamansa eşit değilmiş gibi görünmezler mi?” Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, fr. 74b, s.37-38.

Aristoteles'in yukarıda işaret ettiğimiz *Topikler* ve *Birinci Analitikler*'deki felsefenin temel kurgusunda tümevarım tümel kavram, tümel önermeler ve bilimin ilk ilkelerinin elde edilmesinde en temel metottur.

Aristoteles'in tümevarım kullanımına sofist ve septiklerden yöneltilen eleştiriler ise şunlardır: şimdi, geçmiş ve gelecekteki tekillerin hepsinin bilinemeyecek olması, döngüsel akıl yürütme problemi ve algıların herkeste farklı olmasıdır. Bu eleştirileri günümüze en veciz şekilde aktaran Sextus Empiricus'tur.

Aristoteles'ten Fârâbî'ye gelinceye kadar tümevarımın yapısı ve bilgi değeri hakkında Septik eleştiriler ve yapılandırmacı yorumlar ortaya çıkmıştır. Fârâbî'ye geçilmeden önce Theophrastus, Cicero, Sextus Empiricus, Alkinus, Galen, Clement, İskender Afrodisi, Themistius, Sirianos, Proklus, Ammonius Hermai, Simplicus ve John Philponus ışığında tümevarım kullanımının tarihsel boyutu ele alınacaktır.

Aristoteles'ten sonra gelen Theophrastus'un çalışmalarında Aristoteles'i temel alarak onun oluşturduğu mantık sistemine sadık kaldığı görülmektedir. Bu noktada Theophrastus'ta tümevarıma yöneltilen eleştirilere rağmen herhangi bir yapılandırmacı yoruma rastlanılmamıştır. Bunu o, şu sözleriyle ifade etmiştir: “*Aristoteles'in temel doktrinleri üzerinde değişiklik yapılmadı ve onun çalışmalarına önemsiz parçalar eklenmesinden kaçınıldı.*”¹⁶² Bu noktada Klumpp ve Zeller'de Theophrastus'un Aristoteles geleneğinde bir değişiklik yapmadığını ifade ederken¹⁶³ Klump ayrıca onun Aristoteles'in tümevarım kullanımında aynen kopyaladığını ifade etmiştir.¹⁶⁴ Aristoteles'in sistemini miras alan Theophrastus onun kurduğu bu sistemin koruyucusu olmuş ve kendi çalışmaları Aristoteles'in çalışmaları ile paralellik göstermiştir. Tümevarım metodunu da aynen aktarmıştır.

Tümevarım yazıları etkileyici olan diğer isim McCaskey'nin¹⁶⁵ ifadesi ile Cicero'dur. MÖ 106-43 yılları arasında yaşayan Cicero yukarıda da bahsedildiği üzere epagôgê kelimesini Latince karşılığı olan *inductio* kelimesine çevirmişti.

¹⁶² James F. Klumpp, *A Study of The Rhetorical Theory of Theophrastus*, Undergraduate Research Project, University of Kansas, 1968, s.8.

¹⁶³ Klumpp, *A Study of The Rhetorical Theory of Theophrastus*, s.8.

¹⁶⁴ Klumpp, *A Study of The Rhetorical Theory of Theophrastus*, s.9.

¹⁶⁵ McCaskey'den faydalanılan “*Professor Higgins' Philosophy of Science: Why Can't Induction Be More Like Deduction?*” adlı çalışma şu doktora tezinden elde edilen özetlenmiş bir çalışmadır: McCaskey, J. P. *Regula Socratis: The Rediscovery of Ancient Induction in Early Modern England*. Stanford University, 2006, Johnmaccaskey.Com Web. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Ancak McCaskey onun önem arz etmesinin tek sebebinin bu çeviri olmadığını söylemiştir. Aynı zamanda onun tümevarım anlayışının Rönesans'taki tümevarım kullanımının kaynağı olması ile de bir önem arz ettiğini ifade etmiştir.¹⁶⁶ McCaskey, Cicero'nun tümevarım meselesine *De Inventione ve Topica* adlı çalışmalarında yer verdiğini ve bu çalışmalarında tümevarımı Aristoteles'e değil Sokrates'e atfederek Aristoteles'in aksine tümevarımın nasıl yapıldığına dair herhangi bir talimat/ilke vermediğini ifade eder.¹⁶⁷ Burada tümevarımın Theophrastus felsefesinde Aristotelesçi bir gelenekle ele alındığı görülürken Cicero felsefesinde Sokratesçi bir gelenekle ele alındığı görülmektedir.

Septisizmin önemli temsilcilerinden olan Sextus Empiricus (MS 160-210)¹⁶⁸ tümevarımı geçerli bir metot olarak görmemiş ve tümevarıma eleştiriler yöneltmiştir. Sextus, tümevarımı üç noktada eleştirmiştir. İlk eleştirisi *tümevarımın döngüsel bir akıl yürütme problemine* sebep olduğu iddiasıdır. Eğer tümdengelimsel kıyasın büyük öncülünü kurmada tümevarım kullanılırsa bu taktirde döngü problemi ortaya çıkar. Bu eleştiri bir örnek ile daha iyi anlaşılabilir; “*Tüm insanlar ölümlüdür.*” tümel önermesi tümevarım ile tek tek insanların ölümlü olduğu örneklerinin gözlemi sonucunda elde edilir. Bu tümel önermeyi amacının ise tikel bir önermeye ulaşmak olduğunu yani “*Tüm insanlar ölümlüdür.*” → “*Ayşe insandır.*” → “*Ayşe ölümlüdür.*” şeklinde bir tikel sonuç önermesine ulaşılmak için yapıldığını ifade eder. Oysaki bu tikel sonuç zaten en başta tümel önermeyi oluşturmak için kullanılan tümevarımın unsurlarından bir tanesiydi. İşte bu bakımından Sextus, tümevarımı döngüsel bir akıl yürütme olduğu gerekçesi ile eleştirmektedir.¹⁶⁹

Sextus Empiricus'un diğer eleştirisi ise her ne kadar Aristoteles'te net bir şekilde belirtilmemişse da *tam tümevarım* ve *eksik tümevarım* ayrımı hakkındadır. Sextus, tümevarımın ya tikel durumların tamamı dikkate alınarak yapılan tam tümevarım ya da tikel durumların bir kısmı dikkate alınarak yapılan eksik tümevarım olmak üzere iki şekilde yapılabileceğini ifade eder. O, tam tümevarımın

¹⁶⁶ John P. McCaskey, “*Professor Higgins’ Philosophy of Science: Why Can’t Induction Be More Like Deduction?*”, Academia.Edu Web, 2010, s.9.

¹⁶⁷ McCaskey, *Why Can’t Induction Be More Like Deduction?*, s.10.

¹⁶⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s.85.

¹⁶⁹ Sextus Empiricus, “*Phyrrhonculuğun Ana Hatları*”, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, *Kuşkuculuk*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s.172.

gerçekleştirilemeyeceğini çünkü tüm tikellerin sonsuz yahut belirsiz olması sebebiyle tek tek elde edilmesinin mümkün olmadığını; eksik tümevarımın ise tüm tikelleri incelememesinden kaynaklı olarak kesin sonuç vermekten uzak olacağını belirterek tümevarımın her iki türüne de eleştiri getirmiştir.¹⁷⁰

Tümevarıma yönelik üçüncü eleştirisi ise tümevarım sürecine malzeme sunan duyular noktasındadır. Çünkü Sextus, nesnelerin hem beş duyuyla algılanmayan yönleri sahip olduğunu hem de her bir insandaki duyuların dışardaki nesnelerden farklı biçimlerde etkilendiğini ifade etmektedir.¹⁷¹ Örneğin tat duyumu, aynı balı şu an acı başka zamanda tatlı olarak edinirken; görme duyumunun bir rengi şu an kırmızı sonra beyaz olarak görebileceğini ifade eder.¹⁷² Bu örnekler arttırılabilir ancak görüldüğü üzere Sextus, üzerinde mutabık olunmuş bir ölçüte sahip olunmadığı için bunlardan hangisinin doğru hangisinin yanlış algı olduğu hakkında bir karar verilemeyeceğini belirtir. Sextus, tümevarım yöntemini daha en başında, yani öncüllerin edinilme aşamasında ortaya çıkan sorunlara dikkat çekerek eleştirmiş; öncüller elde edilse bile bunun döngüsellik problemini beraberinde getireceğini belirterek tümevarımı geçersiz bir yöntem olarak değerlendirmiştir.

Sextus Empiricus'tan hemen sonra gelen Alkinus (MS 2 yy) ise Aristoteles'in tümevarım teorisini Platon'un yeniden hatırlama teorisine dahil ederek ilk kez iki filozofun metinlerini birbirine yakınlaştırma girişiminde bulunmuştur. Orta Platoncu¹⁷³ bir filozof olan Alkinus, Platon'a ait olan yeniden hatırlama teorisi bağlamında öğrenmeyi hatırlama eylemi olarak tanımlamıştır. Tümevarımı ise bu süreçte unutulmuş bilgileri hatırlatan bir tetikleyici olarak nitelendirmiştir. O sonsuz tikeller dizisini kat etmenin imkansızlığı dolayısıyla yalnızca tümevarım ile öğrenmenin mümkün olamayacağını belirtmiştir. Tümevarımla elde edilenlerin tümel değil genel bilgiler olduğunu ve bu bilgilerin tümel hakkında hüküm vermede yetersiz kalacağını söyleyerek Aristoteles'in tümevarım teorisine bazı eleştiriler

¹⁷⁰ Empiricus, "Phyrrhonculuğun Ana Hatları", s.175.

¹⁷¹ Yunus Emre Akbay, Sextus Empiricus'un Kavram Teorisi Eleştirileri, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.44, 2020, s.38.

¹⁷² Empiricus, "Phyrrhonculuğun Ana Hatları", s.123.

¹⁷³ Orta Platonculuk, milattan sonra ilk iki yüz yıl boyunca var olan ve Peripatetik (Aristotelesçi) düşünce ile Stoacı felsefe arasında uzlaştırıcı bir konumda yer alan bir felsefi eğilimdir. Albinus bu dönemin öne çıkan isimlerinden bir tanesidir. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev, Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s.376-382.

getirmiştir.¹⁷⁴ Alkinus'un görüşlerini aktaran Helmig, Orta Platoncuların tümevarıma herhangi bir mantıksal sürece dahil etmeyerek onu benzerden benzere ya da tekilden genele gitmede kullandıklarını ifade etmiştir.¹⁷⁵

Öte yandan gelen Galen (MS. 126-219)¹⁷⁶ ise *On Demonstration* isimli çalışmasında tümevarıma geniş bir yer vermiş; ancak bu on beş ciltlik eserinin büyük bir kısmı günümüze ulaşamamıştır.¹⁷⁷ McCaskey, elimize ulaşan parçalardan çıkarıldığı kadarıyla Galen'in tümevarım anlayışının Aristoteles'te olduğu gibi tekilden tümele giderek tümel kavramı veren bir yöntem olarak görmediğini bunun yerine Sokrates'te olduğu gibi “*bir şeyi o şey yapan nedeni*” veren bir yöntem olarak gördüğünü ifade eder.¹⁷⁸ Buradan görüldüğü üzere Galen, Aristotelesçi bir tümevarım çizgisini değil Sokratik bir yolu takip etmiştir. Önceki başlıklarda Sokratik tümevarımın bir akıl yürütme metodu olmadığını bunun yerine tanımlamak yani geçerli ve iyi tanımlanmış kavramlar oluşturma yöntemi olduğundan bahsedilmişti. Galen'in tümevarımı, Sokrates'te olduğu gibi, tanımın elde edilmesine yönelik bir yöntem olarak değerlendirdiği söylenebilir. McCaskey bu şekilde Sokratik tümevarım anlayışının yaklaşık beş yüzyıl boyunca devam ettiğini ancak ardından bu anlayışın değişikliklere uğradığını belirtmiştir.¹⁷⁹

Galen'den sonra gelen Skolastik okulun tümevarım hakkındaki yorumları önem arz etmektedir. Çünkü bu okulun üyelerinin ileri sürdükleri tümevarım yorumları sonrakilerin tümevarım anlayışlarında kalıcı bir değişiklik yapacak kadar etkili olmuştur. Bu gelenekten ele alınacak ilk isim bir kilise babası olan Tittius Flavus Clement'tir (MS 150-219). O felsefeyi şeytanın işi sayan döneminin Kilise Babaları'nın aksine Yunan felsefesine bir sempati duymuş Aristoteles ve Platon'u uzlaştırmak Hristiyanlığı bu temellerde güçlendirmeye çalışmıştır.¹⁸⁰ O tümevarımı, *The Stromata* kitabının altıncı bölümünde ele almıştır. Onun bu kitaptaki Aristoteles ve Platon'u uzlaştırma çabaları Aristoteles'i yanlış okumasına ve onunla ters

¹⁷⁴ Helmig, *Forms and Concepts*, s.151.

¹⁷⁵ Helmig, *Forms and Concepts*, s.151.

¹⁷⁶ Abdülkuddus Bingöl, *Yunan Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu, Felsefe Dünyası*, 2012, s.5.

¹⁷⁷ McCaskey, *Why Can't Induction Be More Like Deduction?*, s.10.

¹⁷⁸ McCaskey, *Why Can't Induction Be More Like Deduction?*, s.10.

¹⁷⁹ McCaskey, *Why Can't Induction Be More Like Deduction?*, s.11.

¹⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “*Clement, Titus Flavius*”, s.380.

düşmesine neden olmuştur.¹⁸¹ Clement kendinden öncekilerde olduğu gibi tümevarımın tümeli ve tanımları ortaya koyduğunu ifade etmiştir.¹⁸² McCaskey ise Clement'in *İkinci Analitikler* b5-7'den malzeme alarak tanımı bölümle ile yani bütünün parçalarının tam bir sayımı ile yaptığını ancak bunun *İkinci Analitikler*'in korkunç bir çarpıtması olduğunu ifade eder.¹⁸³ Çünkü Aristoteles, Platon'un aksine, *İkinci Analitikler*'de tanımlamanın bölmenin sonucu olmadığını ifade etmiştir.¹⁸⁴ Dolayısıyla McCaskey, Clement'in Aristoteles'in tarzını ve yapısını benimsemiş olmasına rağmen Platoncu bir yaklaşımı savunduğunu belirtir. Clement'in yeni bir tanım ve tümevarım görüşü mü sunduğu yoksa sadece Aristoteles'i yanlış mı okuduğu açık olmasa da tanımlama sürecinin tam sayımla gerçekleştirmesi fikrini ortaya atarak bu görüşün Aristoteles'e atfedilmesi sürecini başlatmıştır.¹⁸⁵

İskender Afrodisî, (MS 2.-3. YY) Aristoteles'in en büyük yorumcularından biri olurken aynı zamanda Aristoteles felsefesi onun çalışmaları sayesinde Orta Çağa iletilmiştir.¹⁸⁶ İskender Afrodisî, Aristoteles'in sistemini layıkıyla aktarmışsa da ondan ayrıldığı noktalar olmuştur. Tümevarım noktasında İskender Afrodisî'nin *Birinci Analitikler Üzerine I*'de (1-7) şöyle bir açıklaması mevcuttur; “tümevarım, bilinen ve gerekçelendirilen tikeller yoluyla bilinmeyen tümele doğru bir yolculuktur. Bu iki şey (tümevarım ve analoji) makullük (akla yatkın) içerir ancak zorunluluk içermez.”¹⁸⁷ Burada bir Aristoteles şârihi olarak İskender Afrodisî, Septik ve Platoncuların eleştirileri başta olmak üzere ilk kez tümevarımın zorunlu olmadığını noktasında hocasını şerh etmiştir. McCaskey, İskender Afrodisî'nin tümevarım teorisinde Aristoteles'in *Topikler*'inin giriş bölümündeki görüşlerini reddederek ondan ayrıldığını ve Clement'in düşüncelerine katılarak tekil durumları tecrübe etmenin imkansızlığından dolayı tümevarım yoluyla tüm evreni gözden geçirerek

¹⁸¹ McCaskey, Why Can't Induction Be More Like Deduction?, s.12.

¹⁸² Alexandria of Clement, The Stromata or Miscellanies”, Ante-Nicene Fathers Vol. II, ed. Alexander Roberts-James Donaldson, Global Grey, 2022, s.664.

¹⁸³ McCaskey, Why Can't Induction Be More Like Deduction?, s.12.

¹⁸⁴ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 58.

¹⁸⁵ McCaskey, Why Can't Induction Be More Like Deduction?, s.12.

¹⁸⁶ Cevizci, “İskender Afrodisi”, s. 936.

¹⁸⁷ Alexander Aphrodisias, *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Prior Analytics I.1-7*, çev. F. Jonathan Barnes vd., Bloomsbury Academic, London, 2014, s.104.

hiçbir şey elde edilemeyeceğini ifade ettiğini belirtmiştir.¹⁸⁸ İskender Afrodisî'nin bu konudaki açıklamaları şöyledir:

*“Yani tümevarım ikna edicilik niteliğine sahiptir; ancak zorunluluk niteliğine sahip değildir. Çünkü tümel bir kez kabul edildikten sonra tikellerden zorunlu olarak çıkmaz (burhândaki kesin kullanımı değiştirerek cedele indirgemıştır.). Tikellerin hepsini incelemek imkansız olduğu için tekil durumların üzerinden geçerek tümevarım vasıtasıyla hiçbir şey elde edemeyiz... Onların hepsini inceleseniz bile ya kendisi için tümevarım yöntemini kullandığınız şeyi de kabul edeceksiniz ki bu durumda artık tümelden tikele geçmek için tümelin kabul edilmesine gerek kalmaz ve argüman artık tümevarımsal değildir; ya da bu şey kabul edilenler arasında değildir ve kabul edilen durumlara benzemediği gerekçesi ile tümelin kabul edilmesine karşı bir itiraz hakkı doğmasına sebebiyet verir.”*¹⁸⁹

Bir kısmını yukardaki alıntı ile göstermeye çalıştığımız üzere İskender Afrodisî başta Platon ve Septiklerin olmak üzere tümevarıma yöneltile eleştirilerden haberdardır. O araştırılacak tekildeki ortak yönü diğer tekillerde olup olmadığının tespit edilmesi, döngüsel akıl yürütme ve türün altındaki tekillerin tüketilememesi gibi hususlardan dolayı Aristoteles'in tümevarım teorisinde bir yapılandırmaya gitmiştir. Bu yapılandırmaya göre İskender Afrodisî tümevarımı sonuçları itibari ile zorunluluk oluşturmadığını tüm dengelimci kıyasın ise bu yönüyle daha güçlü olduğunu vurgulamıştır. İskender Afrodisî tekillerin duyuma açık olması daha geniş kitledeki insanların bunu tecrübe edebilmesi gibi yönlerinden dolayı tümevarımın daha ikna edici olduğunu belirterek onun diyalektik için daha uygun bir yöntem olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁰ Yukarıda McCaskey'in söylediği gibi İskender Afrodisî'nin Aristoteles'in tümevarıma dair yaptığı yorumlar Clement'ten etkilense de kanaatimize göre onun Septik ve Platonculardan da etkilendiğini söylemek mümkündür.

Themistius (MS 317-388?), Aristoteles'in tümevarım teorisine dair yeni yorumlar getiren bir başka isimdir. O, bilgi edinim sürecinde Platon'un yeniden

¹⁸⁸ McCaskey, Why Can't Induction Be More Like Deduction?, s.13.

¹⁸⁹ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Topics 1*, çev. Johannes M. Van Ophuijsen, Bloomsbury Academy, London, 2001, s.93.

¹⁹⁰ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Topics 1*, s.93.

hatırlama teorisine karşı evrensel bir model olan eşzamanlı öğrenme (μανθάειν) ve tanıma (γνωρίζειν) teorisini ileri sürmüştür.¹⁹¹ Themistius, öğrenmenin hatırlamaktan net bir şekilde ayrılması gerektiğini ve deneyim ile öğrenmeden önce ruhların tümel kavramlara sahip olmadığını söylemiştir.¹⁹² Ancak yine de öğrenmek üzere olduğumuz şeye dair bir anlayışa öncesinde sahip olmasaydık, deneyimlerden asla bir şey öğrenemeyeceğimizi de eklemiştir. Dolayısıyla anlama kapasitemizin kavram edinme sürecinde aktif rol oynayabilmesi için bu yeteneğe tecrübe öncesinde sahip olması gerektiğini ve bunun da bizim eksik olduğumuz şeyleri tanımamıza olanak vereceğini ileri sürmüştür. Bu noktada Themistius bilginin ne tamamen doğuştan ne de tamamen duyular sonucu değil; *nous* ve duyumun ortak ürünü olarak ortaya çıktığını belirterek bu süreçte başat rolü *nousa* vermiş ve o olmadan hiçbir kavram edinilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁹³ Roreitner, Themistius'un anlama yetisi olan *nousun*, her şeyden önce tümel kavramların oluşumuna götüren tümevarım sürecine aktif biçimde dahil edilmesi gerektiğini savunduğunu belirtmiştir.¹⁹⁴ Ona göre, kavram oluşturma sürecinde *nous* ve tümevarım iş birliği içerisinde olup ancak ikisi birlikte işlevsel kılınmalıdır. Oysaki Aristoteles *İkinci Analitikler*'de tümevarım ve *nous* arasında tam bir ilişki kurmayıp her ikisini de ilk ilkeleri edinmede ayrı ayrı ele almıştı.¹⁹⁵ Bu belirsizlik nedeniyle de *nous* hakkında sezgisel ve deneysel olmak üzere iki farklı görüş ortaya çıkmıştı.¹⁹⁶ Themistius'ta Aristoteles'in bu ilk ilkeleri edinme yollarını birleştirerek her iki görüşün de dışında kalan yeni bir yorum ileri sürerek *nous* ve tümevarımı bu süreçte ayrılmaz parçalar olarak görmüştür.

Sirianos (d.?-ö.437) ve Proklos (MS 412-485) tümevarıma eleştiriler getiren diğer isimler olmuştur. Helmig, onların tümevarıma yönelttikleri eleştirileri altı madede toplamıştır. Bu ifadelerde doğrudan tümevarım yönelttilen eleştiriler; a) geometrik nesnelerin soyutlanamayacak olmaları, b) duyu algılarının güvenilirmez olmaları, c) tikellerin hepsinin tüketilemeyecek olması, d) tümellerin nedenlerinin tikeller olmasından kaynaklı onların tümellerden daha aşağı bir konumda

¹⁹¹ Robert Roreitner, "Themistius on Concept Formation", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2021, (4), s.5.

¹⁹² Roreitner, "Themistius on Concept Formation", s.4.

¹⁹³ Roreitner, "Themistius on Concept Formation", s.4.

¹⁹⁴ Roreitner, "Themistius on Concept Formation", s.4.

¹⁹⁵ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.76, b.19.

¹⁹⁶ Mehmet Ali Sarı, "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine", *Kaygı Dergisi*, 2011, s.124-131.

bulunmaları, e) soyutlanmış tümel kavramın tüm tikelleri tüketememesi dolayısıyla eksik birer yüklem olmaları ve f) bazı nesnelerin tek bir örneğe dayanması şeklindedir.¹⁹⁷

Bu eleştirilerin ardından ayrıca, Sirianos hangi sebebin aksiyomları, kanıtı asıl konusu olan tikellerden daha açık ve daha kavranabilir kıldığını sorgulamaktadır. O, kanıtın araçlarının tümevarım ile elde edilmesini onların “sonradan doğmuş” ve “özden yoksun” bir hale getirmek olduğunu belirtmiştir. Böylesi bir yöntemin, kanıtlarını ilk nedenlerden değil, sonraki varlıklar ve etkilerden türetmeye; var olanı, olmayan üzerinden tanımlamaya çalışmanın temelsiz bir yaklaşıma dayanacağını ve dolayısıyla bunun akıl dışı olacağını belirtir.¹⁹⁸

Miladi 5. Yüzyıla gelindiğinde ise İskender okuluna dahil olan Ammonius Hermai (MS 4350-517), Simplicus (MS 480-540) ve John Philponus’un (MS 490-570) Aristoteles’in sistemine Yeni Platoncu yorumları dahil ettikleri görülür. Bu yaptıkları güçlü bir sentez meydana getirmişse de İskenderiyeli Yeni Platoncular parçaları bir araya getirirken Aristoteles’in birçok görüşünü önemli ölçüde değiştirmişlerdir. Bu değişikliklerin birkaçının da tümevarım üzerinde kalıcı etkileri olmuştur.¹⁹⁹ Yeni Platoncular, Aristoteles’in aksine tümellerin insan bilincinin dışında bir varlığı olduğunu iddia ederek onları ilk nedenler olarak, tekileri ise tümeller tarafından varlık verilen ikincil sonuçlar olarak nitelendirmişlerdir. Bunun sonucunda tümelden tekile giden tümdengelim argümanı birinci ve güvenilir argüman halini gelirken (*a priori*), tümevarım ise sonuçlardan nedenlere ulaşmaya çalışan bu sebeple daha az güvenilir olan ikincil bir argüman (*a posteriori*) haline gelmiştir. Ancak McCaskey, Aristoteles’in de belirttiği üzere etki-sonuçtan nedene ulaşmanın her zaman kesinlik taşımadığını, çünkü bir sonucun birden fazla nedeni olabileceğini, bu nedenle Yeni Platoncu gelenekte tümevarımın sınırlı ve dolaylı bir bilgi türü olarak değerlendirildiğini ifade etmiştir.²⁰⁰

Gelinen bu noktada Aristoteles’ten sonra tümevarım teorisinin bazı eleştiri ve yapılandırmalara tabi tutulduğu ifade edilebilir. Bu noktada Aristoteles’in öğrencisi olan Theophrastus’un bu mesele üzerinde Aristotelesçi çizgide yorumlarını devam

¹⁹⁷ Helmig, *Forms and Concepts*, s.212.

¹⁹⁸ Helmig, *Forms and Concepts*, s.214.

¹⁹⁹ McCaskey, *Why Can’t Induction Be More Like Deduction*, s.14.

²⁰⁰ McCaskey, *Why Can’t Induction Be More Like Deduction*, s.15.

ettirdiği görülmüştür. Cicero, tümevarım kullanımını Sokrates'e atfetmiştir Sextus ise tümevarıma, döngüsel olması, algıların değişken olması, tam tümevarımın mümkün olmaması ve eksik tümevarımın kesin sonuçlar vermemesi bakımından sarsıcı eleştiriler getirmiştir. Alkinus ilk kez Platon ve Aristoteles'i birbirine yaklaştırmaya çalışan isim olmuştur. Galen, Cicero gibi tümevarımı Sokrates'e atfeden bir diğer isimdir. Ardından Clement'in Aristoteles'i Platoncu bir biçimde okuması yanlış bir Aristoteles-Platon sentezi yapmasına sebebiyet vererek tanımın tam sayımla gerçekleştiği fikrinin Aristoteles'e atfedilmesine neden olmuştur. Aristoteles'in en büyük şârihlerinden olan İskender Afrodisi ise tümevarım noktasında Aristoteles'ten ayrılmıştır. O tümevarıma yöneltilen eleştirilerin farkında olarak; daha açık ve ikna edici olması nedeniyle tümevarımın kullanımını diyalektiğe indirgemıştır. Themisteus ise Aristoteles ve Platon'dan bazı unsurlar alarak Aristoteles'in tümevarım ve *nousu* arasında köprü kurmuş ardından eşzamanlı öğrenme teorisi ile de Platon'un yeniden hatırlama teorisine karşı çıkmıştır. Platoncu olan Sirianus ve Proklus tümevarıma geometrik nesnelerin soyutlanamaması, tikellerin sonsuz sayıda olması, tikellerin tümellerden daha aşağıda olmaları, bazı nesnelerin tek örnekten oluşmaları vb. pek çok eleştiri getiren diğer isimler olmuşlardır. Son olarak Yeni Platoncu olan Ammonius Hermai, Simplicus ve John Philoponus gibi bazı isimler Aristoteles'in sistemindeki bazı noktaları tamamlamaya çalışırken onun pek çok görüşünü önemli ölçüde kalıcı olarak değiştirmişlerdir. Onlar Aristoteles'in aksine tümelleri ilk neden saydıkları için tümdengelim onlarda birinci argüman (apriori) olmuş tümevarım ise sonuçlardan hareket ederek bir kesinlik sağlamadığı için ikinci argüman olmuştur (aposteriori). Bir kısmına işaret etmeye çalıştığımız bu yorum, eleştiri ve yapılandırmacı yaklaşımlardan sonra tümevarımın Fârâbî mantığında nasıl ele alınıp incelendiği, tanımlandığı ve işlevsel kılındığına geçebiliriz.

2. BÖLÜM

FÂRÂBÎ'DE TÜMEVARIM

Amacı, zihni hataya düşmekten korumak olan mantığın temel konularından biri akıl yürütmelerdir. Bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyeti olan akıl yürütme formları tümdengelim, tümevarım ve temsil olmak üzere toplamda üç çeşittir. Klasik mantıkta ana konu olarak ele alınan ve en çok önemsenen yöntem tümdengelim olurken, tümevarım ve temsil tümdengelimine göre ikincil konu olarak ele alınmıştır. Bu bölümde önceki kısımlarda elde edilen sonuçlar ışığında Fârâbî'nin tümevarımı nasıl yorumladığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle tümevarımın yapısı, beş sanattaki ve eğitim öğretimdeki rolünün daha iyi anlaşılması amacıyla tümdengelim ve temsilin tanımları, yapı ve unsurları kısaca ifade edilecek ardından tümevarımın tanımı, yapı ve unsurları aktarılacak diğer iki akıl yürütme metodu ile mukayesesi yapılacaktır. Tümevarımın yapı, unsur ve işlevlerinin belirtilmesinin ardından Fârâbî'de bu akıl yürütme metodunun kıyastaki rolü, beş sanatın her birinde uygulanıp uygulanmadığı ve eğitim öğretimde hangi amaçlarla kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır. İlgili bölümlerde Fârâbî'nin görüşleri Aristoteles başta olmak üzere yer yer diğer bazı filozoflarla mukayese edilecektir.

1. TÜMDENGELİM

Akıl yürütme metotlarından en önemlisi olarak görülen tümdengelim “*akıl tümel ve genel bir önermeden tikel veya tekil bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı akıl yürütmedir.*”²⁰¹ Tümdengelim (dedüksiyon/kıyas) tanım ve kullanımları Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâs*, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağir*, *Kitâbu'l-Cedel* ve *Kitâbu'l-Hatâbe* adlı eserlerinden aktarılacaktır.

Aristoteles'in kendinden öncekilerden farklılaştığı en önemli konu sillojistik yapıdır. Kendinden öncekilerden diyalektik ve retorik alandaki çalışmalar haricinde bir şey gelmediğini, bu yapının ancak uzun ve zahmetli çalışmalar sonucunda elde edildiğini²⁰² belirten Aristoteles, tümdengelim tanımını *Birinci Analitikler*'de şu

²⁰¹ Emiroğlu-Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, “tümevarım”, s.312.

²⁰² Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler*, s.115.

şekilde belirtmiştir: “Kıyas bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey sadece bu veriler dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.”²⁰³ Benzer şekilde o, *Topikler*’de ise “Kıyas, bir sözdür ki bu söz içinde bazı şeyler konulmuş olmakla onlardan farklı bir başka şey, konulan şeyler vasıtasıyla zaruri olarak çıkar”²⁰⁴ şeklinde bir tanım vermiştir. Kıyasın öncüllerden, öncüllerin ise konu ve yüklem olmak üzere terimlerden oluştuğunu belirten Aristoteles terimleri; kendi başka terim içinde bulunan ve kendi içinde başka terimi barındıran orta terim, kendi bir başka terim içinde bulunan küçük terim ve kendi içinde bir başka terim bulunan büyük terim olmak üzere üçe ayırmıştır. Orta terimin, içinde bulunduğu önermeyi büyük önerme, orta terime bağlı olan önermeyi de küçük önerme olarak adlandırmıştır.²⁰⁵ Orta terimin özellikleri şöyle sıralanabilir:

- a. Orta terim, sebebi vermektedir.²⁰⁶
- b. Orta terim, küçük terim ve büyük terimi bağlamada köprü görevi görmektedir.
- c. Orta terim, sonucu zorunlu kılmaktadır.²⁰⁷

Bu bağlamda Aristoteles’in tümdengelsel kıyası orta terim etrafında yapılandığı görülmektedir. Aristoteles’in tümdengelim kullanımına dair verdiği örneklerden biri şöyledir:

Ö1. Her B, A’dır. (Büyük önerme)

Ö2. Her G, B’dir. (Küçük önerme)

S. Her G, A’dır.

Bu kategorik/hamlî kıyas örneğinde B orta terim, A büyük terim, G ise küçük terimdir. Büyük ve küçük önermeyi birbirine bağlayan B orta terimi, A büyük terimine yüklenirken, G küçük terimi de B’ye yüklenmiştir. Böylece bu iki önermeden zorunlu olarak *Her G, A’dır* sonuç önermesi elde edilmiştir.

²⁰³ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.8.

²⁰⁴ Aristoteles, *Topikler*, s.3.

²⁰⁵ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.11

²⁰⁶ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s.89.

²⁰⁷ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974, s.122.

Aristoteles'te niçinin (sebebin) bilgisi burhânî bilgiye karşılık gelmektedir.²⁰⁸ Bu sebeple o, burhânî bilgi ediniminde tûmdengelimi tümevarım ile beraber kullanmaktadır. Buraya kadar Aristoteles'e ait kategorik kıyasın tanım ve yapısı aktarılmış olup konumuzdan uzaklaşmaya neden olacağı düşünüldüğü için diğer kıyas türleri hakkındaki açıklamalar aktarılmayacaktır.

Fârâbî ise benzer şekilde *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta tûmdengelime dayalı kıyası şu şekilde tanımlamıştır;

" والقياس قول توضع فيه أشياء أكثر من واحد إذا ألفت لزماً عنها بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها اضطراراً، واللازم عن القياس يسمى النتيجة ويسمى الردف "

"Kıyas, içinde birden fazla şeyin bulunduğu bir sözdür; öyle ki [bu şeyler] bir araya getirildiğinde, onlardan başka bir şey, kendiliğinden ve ilintisel olarak değil (bilaraz), zorunlu olarak çıkar."²⁰⁹

Fârâbî, birden fazla terimin bir araya getirilerek oluşturulan önermelerden zorunlu olarak çıkan bir sonuçtan bahsetmektedir. Yine Fârâbî'nin, *Kitâbu'l-Cedel*'de tûmdengelimin yönünü belirttiği ve bir örnek verdiği açıklaması şöyledir:

"فالقياس الحملية منه ما يصار فيه من الكلي إلى الجزئي، كقولنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم وكل إنسان جسم."²¹⁰

"*Hamli kıyas tümelden tikele doğru bir harekettir şu sözümüzde olduğu gibi 'her insan bir hayvandır ve her hayvan bir cisimdir, o halde her insan bir cisimdir.'*"

Burada büyük terim olan cisim ile küçük terim olan insan; orta terim olan hayvan ile birbirine bağlanmış ve sonuç olarak büyük terim olan cisim, küçük terim olan insana yüklenerek tümelden tikele doğru hareket eden kategorik bir kıyas örneği verilmiştir. Fârâbî, tûmdengelimsel kıyas tanımının hemen ardından tümevarımın tanımını yapmış ve bir nevi bu iki akıl yürütme biçimini mukayese etmiştir. Buna

²⁰⁸ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s.20. bkz. s.37-38.

²⁰⁹ Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâs", *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî*, ed. Refik el-Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, 2, s.19.

²¹⁰ Fârâbî, "Kitâbu'l-Cedel", *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî*, ed. Refik el-Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, 3, s.98.

göre tümdengelim tümelden tekile ve eittten eite hareket etmek üzere iki türe sahip iken tümevarım ise daima tekilden tümele hareket eden bir akıl yürütme olarak tanımlanmıştır.²¹¹ öte yandan Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Kıysı’s-Sağır*’de kıyas tanımı Őu Şekildedir:

“Ortaya konulan birtakım öncüllerden yapılmış olan bir szdir. Bu ncller birletirildiğı vakit onlardan arazi olarak değıl fakat zt olarak ve zarurî surette başka bir Şey hasıl olur. Bilgisi bir kıyasla hasıl olan Şeye sonuç, arkadan gelen denir... Birleştirici parça iki nclde de ortaktır...kıyasta ortak olan parçaya orta terim derler. Diğeri iki parçaya kıyasın iki tarağı derler.”²¹²

Burada Fârâbî yukarıda aktarılan ifadeleri ile uyumlu bir Şekilde iki nclde de bulunan terimi orta terim olarak adlandırmıştır. Büyük ve küçük terimi ise kıyasın diğeri iki ucu olarak tarif etmiştir. Fârâbî’nin tümdengelimine verdiğı örnek ise önermeler halinde Şöyle gösterilebilir;

1. Her mürekkep zamanda olur. (Büyük nerme)

2. Her cisim mürekkeptir. (Küçük nerme)

S. Her cisim zamanda olmuştur.²¹³ (Sonuç)

Bu tmdengelimsel kıyas örneğinde mürekkep orta terim, cisim küçük terim ve zamanda olma büyük terimdir. Burada da yukarıda Aristoteles’in örneğinde olduğı gibi “mrekkeplik zamanda olma ile ilikilendirilmiken, cisim de mrekkeplik ile ilikilendirilmi ve böylece her cisim zamanda olmuştur” sonucu zorunlu olarak elde edilmiştir. Fârâbî, *Kitâbu’l-Hatâbe*’de ise tümdengelim yapısı hakkında Şöyle bir bilgi vermiştir:

“Her kıyas iki öncülden oluşur ne daha az ne daha fazla. İki öncülün bağılantısı, tek bir parçadaki (yani orta terimdeki) ortaklıklarıdır ve bunlar biri küçük diğeri de büyük öncül olmak üzere düzenlenirler. Bunlardan birisi (yani büyük öncül) kıyasa, kendisinden sonucun gerekmesinin zorunlu olmasını sağılar, diğeri (yani küçük öncül) ise sonuç ile sonucun gerekmesinin zorunlu olmasını sağılayan (büyük öncül) arasındaki birletiricidir. Her birinin niceliğı

²¹¹ Fârâbî, “Kitâbu’l-Cedel”, s.97-98.

²¹² Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıysı’s-Sağır”, s.101.

²¹³ Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıysı’s-Sağır”, s.101.

*tümel ya da tikel, nitelikleri ise olumlu ya da olumsuz olur. Maddeleri ise önermelerin, kendileri hakkında ve kendilerinden oluştuğu var olan şeylerdir. Bu önermeler birleştiklerinde öncüller olurlar.”*²¹⁴

Burada tümdengelimin yapısal özelliklerinden bahseden Fârâbî düzenli yüklemli kategorik kıyasın iki öncülden oluştuğunu ve bu öncüllerin ise büyük, küçük ve orta terimden meydana geldiğini ifade etmiştir. Bunlardan orta terim, büyük ve küçük öncülü birbirine bağlarken büyük öncül, kendisinden sonucun zorunlu olarak gerektiği öncüdür. Bu öncüller nicelik bakımından tümel yahut tikel olabiliyorken nitelik bakımından ise olumlu veya olumsuz olabilmektedirler.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'da burhânî bilgi ediniminde kurallarına uygun ve yakıniyyâtan olan öncüller ile kurulmuş olan tümdengelim dayalı kıyasları kullanırken tümevarımı kesin bilgi vermediği gerekçesi ile burhânî bilgi ediniminde kullanmamıştır.²¹⁵ Sonuç olarak iki filozofun tümdengelim hakkında yaptıkları açıklamalar mukayese edildiğinde belirgin bir farka rastlanılmamaktadır. Bu doğrultuda üç terim, iki önerme ve bir sonuçtan oluşan tümdengelim varlığa getiren unsurun orta terim olduğu;²¹⁶ orta terimin ise bir kıyastaki iki ucu bir araya getirerek sonucu zorunlu kılan ve aynı zamanda bu sonucun nedenini veren tümdengelim kurucu ilkesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'deki tümdengelimsel kıyasın tanım ve yapısı bakımından Aristoteles'teki tümdengelimsel kıyastan ayrıldığı görülmektedir.

2. TEMSİL

Akıl yürütme yöntemlerinden bir diğeri ise tekilden tekile yahut bir benzerden diğer bir benzere geçerek yapılan temsildir. Temsil şöyle tanımlanmaktadır: “*Temsil, iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen hükmü diğeri hakkında vermektir.*”²¹⁷ Temsilin

²¹⁴ Fârâbî, “Retorik”, çev. Ali Tekin, *Kategoriler ve Retorik*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, s.87.

²¹⁵ Bu mesele ayrıntılı olarak “*Burhân Sanatı ve Tümevarım*” başlığı altında ele alınacaktır.

²¹⁶ Nazım Hasırcı, “Kıyasta Orta Terim”, *Felsefe Dünyası*, S.45, 2007, s.141.

²¹⁷ Emiroğlu-Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, “Analoji”, s.27.

dört unsuru vardır; a) benzetilen (müşebbeh), b) kendisine benzetilen (müşebbehü'n-bih) c) illet (neden), d) benzetme (teşbih).²¹⁸

Aristoteles, *Birinci Analitikler* ve *Retorik*'te temsil hakkında birkaç tanım vermektedir. O, *Birinci Analitikler*'de temsili: “Büyük ucun, üçüncü terime benzer bir terimle orta terime ait olduğu ispat edildiği zaman misal vardır. Ancak orta terimin üçüncü terime, birincinin üçüncüye ait olduğunun bilinmesi gerekir”²¹⁹ şeklinde tanımlar. Öte yandan *Retorik*'te ise şöyle ifade eder:

“Örneği yani temsili bir tür tümevarım olarak tanımlamıştık... onun desteklediği önermeyle olan ilişkisi, ne bir parçanın bir bütüne olan ilişkisi ne bütünün parçaya olan ilişkisi ne de bütünün bütüne ilişkisi değil fakat parçanın parçaya ya da benzerin benzere olan ilişkisidir. İki ifade aynı tarzda fakat biri öbüründen daha bilinir olduğunda, ilki bir örnektir”²²⁰

Aristoteles temsil için şu şekilde bir örnek getirmiştir;

Ö1. Peisistratos bir muhafız istedi ve bir zorba oldu.

Ö2. Dionysios bir muhafız istiyor.

S. O halde Dionysios bir zorba olmayı planlıyor.²²¹

Bu örnekte Peistratos *kendisine benzetilen*, Dionysios *benzetilen*, zorba olmak *benzetme* ve muhafız istemek *nedendir*. Daha önce muhafız istedikten sonra bir zorbaya dönüşen Peistratos örneği tecrübe edilmiş ve şu an muhafız isteyen Dionysios ile arasında bir benzerlik ilişkisi kurularak onun da zorba olmayı planladığı sonucuna varılmıştır. Yani bu örnekte daha önce tecrübe edilen bir benzerden diğer benzere geçilerek bir sonuca ulaşılmıştır. Aristoteles temsili bir ikna etme sanatı olan retorikte kullanmıştır.²²² Fârâbî ise temsile dair *Kitâbu'l-Kıyâs* 'ta şöyle bir tanım vermiştir:

²¹⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.199.

²¹⁹ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.103.

²²⁰ Aristoteles, *Retorik*, s.42. (2004)

²²¹ Aristoteles, *Retorik*, s.42 (2004)

²²² Aristoteles, *Retorik*, s.39.(2004)

"والتمثيل هو نقلة الحكم من جزء إلى جزء آخر شبيه به متى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخر، وكانا جميعاً تحت المعنى الكلي الذي من أجله وجهته وَجَدَ الحكم للأعرف..."²²³

"Temsil, bir varlıktan, ona benzer başka bir varlığa, içeriğin ilk varlık için doğru olduğunun, ikinci varlık için doğru olduğundan daha iyi bilindiği durumlarda yapılan bir aktarımdır. Bu iki varlık, içeriğin daha iyi bilinen varlık için doğru olmasını sağlayan ve bu temelde değerlendirilen ortak bir tümel kavram altında bulunur."

Burada Fârâbî, benzerden benzere olan hareketin ortak bir tümel altında bulunan benzer tekillerde gerçekleştiğini ifade etmektedir. O, bir diğer tanımı ise *el-Elfâzu'l-Müstâmele fî'l-Mantık*'ta şu şekilde vermiştir: *"Konunun tikellerinden biri veya tikellerinin az bir kısmı alınır bu, tümevarım olarak adlandırılmayıp, 'örnek/örneğin alınması' olarak adlandırılır."*²²⁴ Bu tanımdan yalnızca tekilden tekile değil az miktardaki tekillerden de temsîlî bir hareket yapılabildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Fârâbî *Kitâbu'l-Hatâbe*'de temsîl hakkında şu bilgileri aktarır: *"Örnekleme, bir şeyin benzerindeki varlığı, şeyin kendinde varlığından daha bilinir olduğundan, benzerinde bulunması nedeniyle, bir şeyin belirli bir şeyde bulunduğu insanı ikna etmektir."*²²⁵ Aktarılan tanımların her birinde temsile dair farklı boyutlar vurgulanmıştır. Bunların hepsi tek bir müşterek cümlede şu şekilde bir araya getirilebilir: Temsîl, ortak bir tümel kavram altındaki benzer tekildeki hükmün, benzer olan bir diğer tekile yahut benzer olan az miktardaki tekilin hükmünün, benzer olan az miktardaki diğer tekillere aktarılmasıdır.

Bu tanımlardan sonra Fârâbî'nin temsîl hakkında verdiği bazı örneklerle değinebiliriz. *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta temsîl için şöyle bir örnek vermiştir;

Ö1. Duvar varlığa getirilmiştir ve duvar bir cisimdir.

Ö2. Gökyüzü bir cisimdir.

S. O halde gökyüzü de varlığa getirilmiştir.²²⁶

²²³ Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâs", s. 36; *Syllogism*, s. 138.

²²⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.66.

²²⁵ Fârâbî, "Retorik", s. 101.

²²⁶ Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâs", s.46-47.

Bu örneğin ilk öncülünde belirtilen tekil duvar cisminin, bir faili olduğu gözlem yolu ile bilinmektedir. Burada duvar ve gökyüzü arasında cisim olma (bu her iki tekil için ortak olan tümel kavramdır) bakımından bir benzerlik ilişkisi kurularak duvara verilen bir *faili olma* hükmü gökyüzüne de aynen aktarılmıştır. Buradan hareketle gökyüzünün de bir faili olduğu sonucu elde edilmiştir. Kısaca, bir tümel kavram altındaki iki tekildeki benzerlik ile ilişki kurulmuş daha somut bilinir olan hüküm benzeri olan diğer tekile aktarılmıştır. Fârâbî temsili, kesin bilgiye ulaştırmaması ve tümevarımdan daha az durumda geçerli olması sebebiyle onu retorik sanatında kullanmıştır.²²⁷

Şu halde Aristoteles ve Fârâbî'den aktarılan temsilin tanım ve örneklerinden temsilin tekilden tekile yahut bir benzerden başka bir benzere ilerleyen bir süreç olduğu, daha çok retorik sanatında kullanıldığı ve temsilin tündengelimden farklı olarak benzetilen, kendisine benzetilen, illet ve benzetme olmak üzere dört unsurdan meydana geldiği görülmüştür.

3. TÜMEVARIM

Fârâbî'nin düşünce sisteminde tümevarımın (istikrâ) detaylı bir incelemesine geçmeden önce, kavramın sözlük anlamı, Fârâbî sonrası bazı İslam filozofları tarafından ileri sürülen tümevarım tanımları ve bilgi değerine dair yapılan yorumlara yer vermek, tümevarımın İslam düşünce geleneğinde nasıl anlaşıldığına dair genel bir çerçeve sunmak açısından faydalı olacaktır. Bu bağlamda, el-istikrâ (الاستقراء) kelimesinin, sözlüklerde köken olarak 'okumak', 'tilavet etmek'²²⁸, 'araştırmak' ve 'dikkatle incelemek' anlamlarına gelen قرأ ile; 'ülkeleri/köyleri araştırarak gezmek'²²⁹, 'misafir etmek', 'biriktirmek'²³⁰, 'toplamak', 'peşine düşmek' ve 'araştırmak' anlamlarını taşıyan قرو/قرو köklerinden türediği belirtilmektedir. İstilah manası ise klasik mantık sözlüklerinde "Aklın, özellerden genellere, tikellerden tümellere, misallerden kâidelere veya olaylardan kanunlara varış şeklindeki düşünme tarzı"²³¹ şeklinde verilmektedir. Diğer yandan el-Hillî (1250-1325) tümevarımı tam

²²⁷ Fârâbî, *Syllogism*, s.145-146.

²²⁸ Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul, 2011, "قرأ", s.937.

²²⁹ Arif Erkan, *el-Beyân Arapça-Türkçe Sözlük*, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2006, "استقراء-استقراء", s.223.

²³⁰ Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, "قرو", s.947.

²³¹ İbn Sînâ ve Gazzalî'nin istikrâ tanımları için bkz. s.45.

ve nâkıs olarak ikiye ayırmaktadır. “*Tam olan, cüz’iyyâtının hepsini kuşatan, ilim ifade eden ve burhânlarda kullanılandır. Nâkıs olan ise kendisi hakkında hepsini kuşattığı iddia edilen ancak böyle olmayan, ilim ifade etmeyen, burhânlarda kullanılmayan, cedelî kıyaslarda kullanılanlardır.*”²³² Hillî, eksik tümevarımın her zaman yanlışlanmaya açık olması sebebiyle onun cedelî kıyaslarda kullanılmasının; tam tümevarımın ise yanlışlanmaya ihtimal bırakmamasından dolayı burhânda kullanılmasının uygun olacağını belirtmiştir. Kutbüddin Râzi (1293-1365) ise tümevarımı tümel öncüllerin elde edilmesi manasında şöyle açıklamıştır: “*İstikrâ, diye isimlendirilmiştir; çünkü öncülleri ancak tikellerin incelenmesi yoluyla meydana gelmektedir.*”²³³ O, tümevarımı tümel öncülleri elde eden bir metot olarak görmüş tam sayımla gerçekleştirilen tümevarımın ise artık tümevarım olarak adlandırılmayacağını onun artık mukassim kıyas olacağını belirtmiştir. Tümevarımla elde edilen tümel öncüllerin tüm fertlerin incelenmeden bu hükme varılmış olması dolayısıyla aksi tek bir örnek ile yıkılacağı bu yüzden de apriorik/bedihî bilgiler ve tündengelimsel kıyasla elde edilen bilgiler gibi kesin bilgi ifade etmediğini söyleyenlere karşılık o, şu açıklamayı yapmıştır:

“*Yöntem olarak tümevarım ile ulaşılan tümel hükmün tümelliğinin bozulma ihtimali, mantıksal/teorik olarak sıfırlanamamaktadır. Bu da ihtimal kapısı açık olmakla kayıtlı bir tümellik sağlamaktadır. Aslında tündengelim olan kıyasta kullanılan çoğu öncülde tümevarım ile elde edilmektedir. Ama öncelikle bizim bütün tümel yargılarımızın kaynağı tümevarım değildir; apriorik tasavvur ve tasdiklerimiz bulunmaktadır. Ayrıca aslında burada vurgulanmak istenen, birbiri ile ilişkileri olsa da iki farklı akıl yürütme sistemini temyiz etmemizdir. Önermenin kıyasa girince öncül adını alması gibi tümevarımla da elde edilse tümel bir önerme kıyas sistemine girince artık ‘metâ süllimet’ yani doğruluğu müselleme olduğu takdirde kendisinden kesin doğru sonucun çıkacağı bir sistemin unsuru haline gelmektedir. Teorik olarak bu iki işleyişin önce birbirinden ayırt edilmesi, sonra ilişkilerinin tesis edilmesi gerekir. Tikelden tümele ve tümelden tikele adeta aşağıdan yukarı ve yukarıdan*

²³² Kâtibî, *Şemsîyye Risâlesi*, çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2021, s.411.

²³³ Kâtibî, *Şemsîyye Risâlesi*, s.410.

*aşağı doğru işleyen iki sistem aslında birbiri ile sıkı ilişki halinde akıl yürütme mekanizmasının karşılıklı iki dinamiğini oluşturmaktadır.”*²³⁴

Râzi burada tümevarımla elde edilen tümellerin tek bir aksi örnekle mantıksal açıdan sıfırlanamayacağını belirterek onların ihtimalli tümeller olduğunu ifade etmiştir. O, tümel yargılarımızın asıl kaynağının apriorik/bedihî bilgi ve tasavvurlar olduğunu ancak tümevarımla elde edilen tümellerin de çoğu zaman tümdengelsel kıyaslarda kullanıldığını dile getirmiştir.

Teftâzânî (1322-1390) istikrânın tanımı ve kökenine dair şöyle bir açıklama yapmıştır: “*İstikrâ, diye isimlendirilmiştir; çünkü istikrâyı yapan (müstakrî), tek tek cüzileri, matlubu tahsil etmek için inceler. Nitekim bir yerden başka bir yere çıkarak, köy köy dolaştığı zaman ‘Beldeleri istikrâ ettim’ dersin.*”²³⁵ Burada Teftâzânî tümevarımı tekileri inceleyerek tümel hükmü elde etmeye çalışan bir metot olarak tanımlamış ve istikrâ kelimesinin kökeninin köy anlamına gelen ‘karye’den türediğini ifade etmiştir.²³⁶ Cürçânî (1340-1413) tümevarımı “*tikellerin durumu ile tümel üzerine delil getirmek*”²³⁷ şeklinde tanımlarken tümevarım ve temsilin zan ifade ettiklerini de belirtmiştir. Tümevarımı, “*İstikrâ tettebbü’ edilmiş olan cüz’iyyâtın hâliyle küllî üzerine istidlâldir.*” şeklinde tanımlayan Mehmet Hâlis Efendi (1843-1913) ise tam tümevarımın mukassim kıyas olarak isimlendirildiğini ve kıyas gibi yakîn bilgi ifade ettiğini; eksik tümevarımın ise zan ifade ettiğini dile getirmiştir.²³⁸

Yukarıda aktarıldığı kadarıyla Hillî, tümevarımı tam ve eksik olarak tasnif etmiş, Kutbüddin Râzi tam tümevarımın aslında mukassim kıyas olduğunu belirtmiş ve eksik tümevarımın zan ifade ettiğine dair yöneltilen eleştirilere ise onun ihtimal üzere bir yöntem olduğunu söyleyerek bir cevap getirmeye çalışmıştır. Teftâzânî, tümevarımı tümel altındaki tikelleri incelemek olarak tanımlamış, Cürçânî tümevarımın zan ifade ettiğini belirtmiş ve Mehmet Hâlis Efendi tam tümevarımın aslında mukassim kıyas olduğunu belirterek eksik

²³⁴ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, s.411.

²³⁵ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, s.412-413.

²³⁶ Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, s.413.

²³⁷ Cürçânî, “Risâle-i Kübrâ”, çev. Ferruh Özpilavcı-Mustafa Özbakır, *Mantık Risaleleri*, ed. Ferruh Özpilavcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2024, s.130.

²³⁸ Mehmed Hâlis Efendi, “Mizânü’l-Ezhân”, çev. Ferruh Özpilavcı-Mustafa Özbakır, *Mantık Risaleleri*, ed. Ferruh Özpilavcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2024, s.259.

tümevarımın ise zan ifade ettiğini dile getirmiştir. Tümevarıma dair bazı İslam düşünürlerine ait açıklamalardan sonra Fârâbî'nin bu akıl yürütme metodunu nasıl ele aldığına dair incelemeye geçilebilir. Bu doğrultuda öncelikle Fârâbî'nin tümevarıma dair yaptığı tanımlar aktarılacak olup ardından sırasıyla tümevarımın yapı ve unsurları, tümevarımın geçerliliğini sağlayan kurallar, tümevarımın kullanıldığı yerler ve son olarak tümevarımın bilgi değeri ele alınacaktır.

3.1. Tümevarımın Tanımları

Fârâbî'nin matık eserleri incelendiğinde onun tümevarım hakkında yaptığı açıklamalara *Kitâbu'l-Kıyâs*, *Kitâbu'l-Cedel*, *Kitâbu'l-Kıyâsî's-Sağir* ve *el-Elfâzû'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* adlı eserlerinde rastlanılmaktadır. Burada öncelikle Fârâbî'nin tümevarıma dair tanımlar ve örnekler ele alınacak ardından tümevarım kelimesinin yanında yer yer kullandığı görülen *tasaffih* kelimesini hangi işlevde nerelerde kullandığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*'de tümevarım tanımını şöyle vermiştir:

والاستقراء يصار فيه أبداً من الجزئيات إلى كليها...²³⁹

“Tümevarımda ise her zaman tikelden tümele geçilir...”

Burada tümevarımın “tikelden tümele geçmek” olduğunu ifade eden Fârâbî'nin bu tanımı bize Aristoteles'in *Topikler*'de verdiği tümevarım tanımını hatırlatmaktadır. Zira Aristoteles, *Topikler*'de “Tümevarım bölümcül hallerden bütüncüle ve bilinenden bilinmeyene gider.”²⁴⁰ şeklinde bir tanım vermiştir. Bu noktada Fârâbî'nin tümevarım tanımı ile Aristoteles'in tümevarım tanımı arasında bir ayrılık görülmemektedir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta tümevarıma dair şöyle bir açıklama vermiştir:

"في الاستقراء ، والاستقراء هو تصفّح شيء شيء من الجزئيات الداخلة تحت أمر ما كلي لتصحيح حكم ما حكم به على ذلك الأمر بإيجاب أو سلب. فإننا إذا أردنا أن نثبت حكماً على أمر ما كلي أو نسلبه عنه فتصفّحنا الأشياء الجزئية المعلومة..."²⁴¹

²³⁹ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, s.97.

²⁴⁰ Aristoteles, *Topikler* s.134.

²⁴¹ Fârâbî, “Kitâbü'l-Kıyâs”, s.35, Fârâbî, *Syllogism*, fr. 16.1. s.137.

“Tümevarım, bir tümel kavram [B] altına giren çeşitli tikel durumların incelenmesidir, böylece bir içeriğin [A] o kavram [B] için doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu doğrulamak amacıyla yapılır. Dolayısıyla, bir tümel içeriğin [B] bir içeriği [A] karşılayıp karşılamadığını kanıtlamak veya çürütmek istiyorsak, bu tümel kavram [B] içinde yer alan bilinen tikel durumları inceleriz.”

Fârâbî’nin tümevarım hakkında yapmış olduğu bu açıklamanın ilk cümlesi tümevarımın ne olduğunu, ikinci cümlesi amacını ve üçüncü cümlesi tümevarımın niçin yapıldığının gerekçesini sunmaktadır. Fârâbî’nin bu açıklamasının onun *Kitâbu’l-Cedel*’de yaptığı tanımlamadan farklı olduğu görülmektedir. Fârâbî, *Kitâbu’l-Cedel*’de tümevarımı tikelden tümele geçmek olarak tanımlarken burada tümevarımı bir tümel kavram altında bulunan tikellerin incelenerek, içeriğin o tümel kavram hakkında doğrulanıp doğrulanmayacağını tasdiklemek amacıyla kullanıldığından bahsetmektedir. Aristoteles tümevarımı ilk ilkeleri ve tümelleri elde etmede kullanırken Fârâbî’nin tümevarımı tümellerin tasdik veya reddi için tikellerin incelenmesinde kullanması dikkatleri çekmektedir. Bu açıklamaların ardından Fârâbî’nin tümevarım kullanımı için verdiği örnek şöyledir;

Ö1. Her yürüme, yüzme, uçma vb. zamandadır.

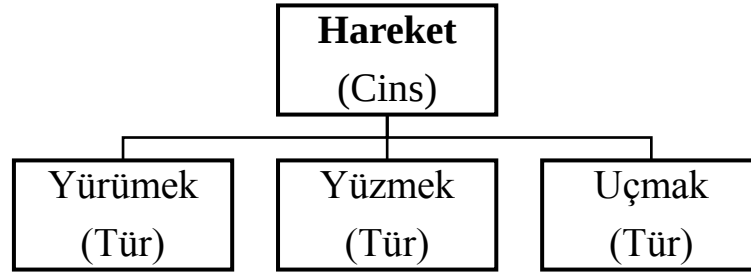
Ö2. Her hareket; yürüme, uçma, yüzme vb.dir.

S. O halde her hareket zamandadır.²⁴²

Bu örnek incelendiğinde Fârâbî’nin tümevarım ile *hareket* cinsi altındaki *türleri* incelediği ve bu inceleme sonucunda her bir hareket türünün zamanda olduğunu tespit ettiği görülmektedir.

²⁴² Fârâbî, *Syllogism*, s.137, fr.16.1.

Tablo 1. Türlerden Cinse Doğru Giden İstikrâ Kullanımı

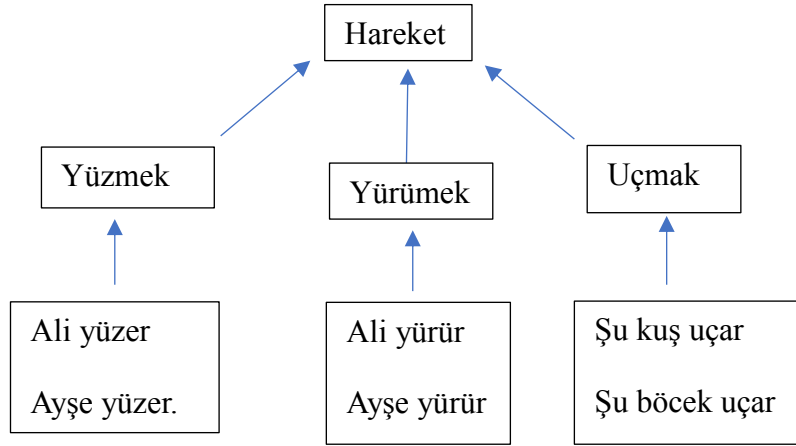


Burada tümevarımın fertlerden türlere giden hareketi değil; türlerden cinslere giden hareketi yer almaktadır. Dolayısıyla Aristoteles şârihlerinin iddia ettiği üzere²⁴³ Fârâbî'nin bunu Muallim-i Evvel'den daha belirgin halde ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Bu noktada Fârâbî'nin, Aristoteles gibi tümevarımda yalnızca tekileri inceleme konusu yapmadığı dikkatleri çekmektedir. Aristoteles tümevarımı her ne kadar “...nitekim tümevarım bütün tek teklerden oluşur”²⁴⁴ olarak bahsetmişse de *Topikler*'de bir cinsin altındaki tekilerin tek tek tespitinin zorluğunun farkında olduğunu ve dolayısıyla bir cins altındaki tekilerden ziyade türlerin araştırılması şeklinde de ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'ye bakıldığında onun da şeylerin sınıfları (esnaf), türleri(envâ) ya da tekilerini incelediği görülmüştür. Fârâbî, Aristoteles ile benzer çizgide yer alarak ondaki meseleyi belirgin hale getirmiştir. Burada, Fârâbî aynı zamanda bir türün altındaki tekillerde araştırma yaparak türe doğru ilerleyen bir tümevarımı da mümkün görmüştür.

²⁴³ Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, s.116-127.

²⁴⁴ Aristoteles *Birinci Analitikler*, s.221.

Tablo 2. Fertlerden Türlere, Türlerden Cinse İlerleyen Tümevarım



Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*'de tümevarımın işlevi açısından tanımını, “tümevarım, herhangi bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak verilmiş olan bir hükmün doğru olup olmadığının belli olması için bu şeyin içine giren şeylerin araştırılmasıdır.”²⁴⁵ şeklinde yapmıştır. Aynı şekilde Fârâbî bu tanımda da tümevarımı tümelleri elde etmekten ziyade onun bir şey hakkında olumlu veya olumsuz bir hükmün verilmesinde kullandığını dile getirmektedir.

Fârâbî, *el-Elfâzü'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*'ta tümevarımı “belli bir konunun tikellerinin, bu konu hakkında verilen bir hükmün doğruluğunu açıkça görmemiz amacıyla açıklamak üzere araştırılması”²⁴⁶ şeklinde tanımlamıştır. Fârâbî'nin buradaki tümevarım tanımı *Kitâbü'l-Kıyâsi's-Sağır*'de verdiği tanıma benzemekte olup bir konu altındaki tikellerin incelenerek o konu hakkında olumlu veya olumsuz bir hükme varılmasını sağladığını belirtmektedir.

Buraya kadar elde edilen bilgiler ışığında Fârâbî, tümevarımın yönü bakımından her zaman cüz'ilerden o cüz'ilerin ait olduğu küllîye doğru olduğunu ifade etse de onun, bunu türlerden cinse ve tekillerden türe doğru olmak üzere iki aşamada uyguladığı görülmektedir. Bu ikisi arasındaki fark şudur; türlerden cinse giden kullanım Aristoteles'te de vardır fakat belirgin değildir. Fârâbî bunu belirgin hale getirmiştir. Bu kullanımda tümeller zaten vardır; bir tümel olan türden bir tümel

²⁴⁵ Fârâbî, “*Kitâbü'l-Kıyâsi's-Sağır*”, çev. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990, s.110.

²⁴⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 66.

olan cinse gidilmektedir. Tekillerden türe giden hareket ise yönelim açısından tümele doğru gitse de Fârâbî'ye göre tek teklerin ait olduğu küllîye ulaşmak yalnızca tümevarımla mümkün değildir. Fârâbî bunu “tecrübe” kavramı ile açıklamaktadır. Dolayısıyla tümelin tümevarımla oluşturulduğu ve tündengelimle geri tek teklere inildiği yönündeki döngüsellik eleştirisine burada Fârâbî'nin bir çözüm önerisinde bulunduğu söylenebilir. Her ne kadar Aristoteles *İkinci Analitikler* II 19'da tümevarımla tümel kavramın elde edildiğini söylediği yerlerde *nousu* da sürece dahil etmiş olsa da birinci bölümde işaret ettiğimiz Platoncu ve Septik eleştiriler *nousu* görmezden gelmiş ve salt tümevarımla tekillerin bitirilemeyeceği iddiasından hareketle Aristotelesçi tümevarımı eleştirmişlerdir. Oysa Fârâbî'nin tümel kavramın elde edilmesinde salt tümevarımı yeterli bir metot olarak görmeyip tümevarımı da içine alan daha geniş bir yöntem olan tecrübeyi²⁴⁷ tümelin elde edilmesinde kullandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan bir cinsin altındaki türler sınırlı sayıdadır. Sınırlı sayıdaki türleri tam tümevarımla incelemek her birinde bazı örneklerle araştırılan meselenin geçerli olduğunu tespit etmek mümkündür. Cinsin altındaki bu türlerin tamamını incelemek suretiyle istikrâ-i tām uygulanabilir. Yine benzer şekilde cinsin altındaki türlerin bir kısmı incelenerek istikrâ-i nâkıs uygulanabilir.

Dolayısıyla Fârâbî burada tümeli tümevarımla değil tecrübe ile elde etmiştir. Tümevarımı ise zaten var olan tümelin anlaşılmasında (tefhiminde) işlevsel kılmaştır. Bu ikisi arasındaki farklılık Fârâbî'nin özgün yönlerinden birisidir. Bu kullanımın İslam mantıkçıları tarafından da kabul gördüğü daha önce işaret edilmişti. Yine Teftâzânî'nin de tümevarımı küllî hükmün tasdikine götüren bir metot olarak ele alması buna örnek verilebilir. O da istikrâyı tümel kavramı oluşturmak amacıyla değil, zaten var olan bir küllî hükmün doğruluk ve yanlışlığını kontrol etmek için bir araç olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda İslam mantıkçılarında yaygınlık kazanan bu kullanımın ilk kez Fârâbî'ye ait olduğunu işaret eden Teftâzânî'nin tespitini Kâtibî şöyle aktarır:

“Halbuki istikrânın yorumunda sahih olan, İmam Hüccetü'l-İslam'ın (Gazzali'nin) şu zikrettiğidir: İstikrâ, hükümleriyle kendilerinin bir duruma verilen (küllî) hüküm için cüzi şeylerin (umurun tek tek) araştırılmasıdır. Bu

²⁴⁷ Bu konu *Burhân Sanatı ve Tümevarım* başlığı altında ele alınmıştır.

Ebu Nasr el-Fârâbî'nin sözüne de muvafıktır; nitekim o da şöyle demektedir: İstikrâ, küllî olan herhangi bir şeyin altına giren cüziyyatın, kendileri sebebiyle, bu şeyin olumlama veya olumsuzlama şeklinde varılan hükmün sahilliğini belirlemek için tek tek araştırılmasıdır. Bu küllînin cüziyyatını, hükmün her birinde bulunup bulunmadığını talep etmek için soruşturmamız istikrâdır. Bu küllî şey için hükmün olumlanması veya ondan olumsuzlanması ise istikrânın neticesidir."²⁴⁸

Burada Teftâzânî, Gazzâlî ve Fârâbî'nin küllî hükmün onaylanmasında tikellerin tek tek incelenmesi manasındaki açıklamalarını sahil olarak kabul etmekte ve onlara katılmaktadır. O, tümel hükmün altındaki tikellerin incelenmesi sürecine istikrâ derken, bu süreç sonucunda tümel hükmün olumlu veya olumsuz yöndeki tasdikini ise istikrânın neticesi olarak açıklamaktadır. Şu halde İslam mantık geleneğinde bu kullanımın yani küllînin tefhîmi için istikrânın kullanımının Fârâbî ile literatüre kazandırıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bu noktada tümel hükmün doğruluk ve yanlışlığının tasdikinde tümelin altındaki tekellerin tek tek incelenmesi manasındaki bu istikrâ kullanımının Fârâbî'ye ait özgün bir yön olduğu söylenebilir. Bu tespit Fârâbî'nin modern yorumcularından birisi olan Lameer tarafından da önceden gündeme getirilmiştir. Lameer *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*'te Fârâbî'nin bur tür istikrâ kullanımını Aristoteles'in epagôgê kullanımından farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda o, Fârâbî'de "tikellerin tek tek incelemesi" (tümelerin onaylanıp onaylanmaması) anlamında alınan istikrânın, Aristoteles'teki epagôgê kullanımına karşılık gelmediğini ifade etmektedir. Lameer, Aristoteles'te tümevarımın ilk ilkelerin elde edilmesi, diyalektikte karşıdakine üstün gelmek ve kıyasta tümdengelimle orta terim sağlamak gibi işlevlerinin olduğunu belirtmektedir. Ancak Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta epagôgêyi istikrâ olarak ifade ettiğini ve bu istikrânın ise *tikelleri toplama* manasına geldiğini belirtir. Ayrıca Lameer İbn Mukaffâ'yı şahit göstererek onun epagôgê kelimesinin karşılığı olarak toplamak manasına gelen *iltikat* (التقط) kelimesini kullandığını ifade etmiştir. Lameer'e göre ne istikrâ ne de iltikat epagôgênin birebir karşılığı değildir ve onun incelediği Süryani kaynaklarda da böyle bir kullanıma

²⁴⁸ Kâtibî, Şemsiyye Risâlesi, s.412.

rastlanmaz. Dolayısıyla Lameer bu kullanımı Arap mantıkçılarının literatüre kazandırdığını söylemenin mümkün olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁹

Fârâbî'nin bazı eserlerinde istikrâ kelimesinin yanında *tasaffuh* (*examination*) kelimesini kullandığı tespit edilmiştir. *Tasaffuh*/تَصَفُّح kelimesi, Arapça sa-fa-ha/-ص-ف kökünden türetilmiş olup bu kelime sözlükte bağışlamak, yan, kenar²⁵⁰, sayfa sayfa bakmak ve aşamalara bakmak²⁵¹ gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. *Tasaffuh* ise, bir kitap veya benzerine derin bir bakışla bakıp onun hakkında düşünmek, incelemek²⁵² ve kavmin işlerini öğrenmek için ahvaline dikkatle bakıp düşünmek gibi anlamlara gelmektedir.²⁵³ Fârâbî'nin *tasaffuh* kelimesini bir metot anlamında kullandığı yerlerin *Kitâbu'l-Kiyâs*, *Kitâbu'l-Cedel* ve *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sağir*'de bulunduğu görülmüştür. Ancak hakkında en anlaşılır açıklamanın yapıldığı eser *Kitâbu'l-Cedel*'dir. Fârâbî'nin *tasaffuh* kelimesinin kullanarak tümevarım hakkında açıklama yaptığı cümle şu şekildedir:

"وقد يستعمل في العلوم شيء شبيه بالاستقراء ، وذلك إن كثيراً من المقدمات الكلية الأولى التي سبيلها أن تكون معلومة لكل إنسان من أول أمره بعلم أول كثيراً ما يغفل الإنسان عنها ولا يشعر بها إنها عنده ، وإذا خوطب بها لم يصدق بها من حيث هي كلية ومن حيث هي معبر عنها بالعبرة التي يسمعها في ذلك الوقت، إما لأنه لم يستعملها أصلاً إذ كان لم يزاوِل إلى وقته ذلك من الأعمال أعمالاً احتاج فيها إلى استعمالها ، وإما أن يكون قد استعمل في الأمور التي زاولها جزئياتها ولم يستعملها كما هي كلية . فإذا خوطب بعبرة تدلّ عليها من حيث هي كلية لم يقع له التصديق بها ، لأجل إنه ليس يفهم معنى الذي يخاطب به ، فتتصفح له الجزئيات التي قد عرفها ليفهم بها معنى اللفظ الذي يخاطب به . فكما تفهمه يقع له من ساعته اليقين بها وليس اليقين الحاصل له حاصلاً عن الاستقراء، لكن عن فهمه لمعنى اللفظ ، ولأنه تصور في نفسه معنى كلى قد كان في نفسه ولم يخلص له عن جزئياته. فكما يخلص له تيقن بما حمل على ذلك المعنى إنه محمول على جميع ما يوصف به ، على مثال ما استعمل أرسطوطاليس ذلك في صدر كتابه في البرهان، في قوله كل تعليم وكل تعلم فكري ، فإنما هو عن علم تقدم وجوده. فإنه تصفّح

²⁴⁹ Joep Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, Brill, Boston, 1994, s.144.

²⁵⁰ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut, 1997, C. II, s.512.

²⁵¹ Mehmet Kanar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 1147.

²⁵² Cibran Mesud, *el-Ra'id*, Dâr al-ilm'il-Malayin, "تصفّح", Beyrut, 1992, s. 216.

²⁵³ Arif Erkan, *El-Beyan*, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2012, s.745

بعد ذلك العلوم والصناعات ليكون السامع إذا فهم معنى ما خاطبه به عن المثالات وقع له اليقين بكلية المقدمة . فهذا التصريح ، إما أن لا يسمى استقراء أصلاً وإما أن يسمى استقراء علمياً، فيشبه أن تكون الحال في الاستقراء كالحال في المثال.²⁵⁴

[Bilimlerde tümevarıma benzer bir şey kullanılabilir. Çünkü bir insan başlangıçtan itibaren birincil bilgi yoluyla bilmesi gereken ilk tümel öncüllerin çoğunu göz ardı edebilir veya kendisinde olduklarını fark etmeyebilir. Bunlar kendisine söylendiğinde kişi bunlara tümellikleri veya o anda ifade edildikleri haliyle doğrulanmaz. Bunun sebebi ya bunları hiç kullanmamış olmasıdır çünkü henüz bunların kullanımını gerektiren bir işe girişmemiştir veya bunları bütün/tümel olarak değil fertlerini meşgul olduğu konularda kullanmıştır. Dolayısıyla bunları bir bütün olarak gösteren bir ifade ile hitap edildiğinde bunlara inanmaz çünkü kendisine hitap edilen şeyin manasını anlamamıştır. Dolayısıyla kendisine ifade edilen kelimenin anlamını anlamak için bildiği tikeller inceler. Bunları anladığında o an bunlardan emin olur. Bu kesinlik tümevarımdan değil, daha çok sözcüğün manasını anlamasından ve nefsinde zaten bulunan ancak fertlerinden ayrılmayan tümel bir anlamın suretini oluşturmasıyla ulaşır. O, bu anlamın taşıdığı şeyden emin olduğu sonucuna vardığı gibi, bu anlam tarafından tanımlanan her şeyde de taşınır; Aristoteles'in İkinci Analitikler kitabının başında kullandığı şu sözde olduğu gibi: "Her öğretisi ve her entelektüel öğrenme, yalnızca varlığından önce gelen bilgi ile mümkündür. Daha sonra dinleyicinin, kendisine anlatılan örneklerin anlamını anlaması durumunda, önermenin tümelliği aracılığıyla kesinliğe ulaşması için bilimleri ve sanatları inceler. Bu inceleme (tasaffuh), ya hiç tümevarım olarak isimlendirilmez ya da bilimsel tümevarım olarak isimlendirilir...]

Bu cümlelerin geçtiği paragrafta Fârâbî bilimlerde tümevarıma benzer bir şeyin kullanılabileceğinden bahsetmektedir. Fârâbî kişinin en başta aklî ilkeler tarafından bilinmesi gereken ilk ve tümel önermelere sahip olduğu halde, kişinin bunların farkında olmayabileceğini ifade eder. Bu önermeler sunulduğunda ise kişinin onları hiç kullanmaması veya yalnızca belli parçalarını kullanmasından dolayı ne tümel halini ne de o an kullanıldığı halini onaylamayacağını belirtir. Kişiye bu önermeler tümel olarak ifade edildiği zaman da onların anlamlarını kavrayamayacağını, kişinin

²⁵⁴ Fârâbî, "Kitâbu'l Cedel", *el-Manṭıq 'inde'l-Fârâbî*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, 3, s.102.

ancak ifade edilen anlamı zaten zihninde bulunan parçalara dönerek anlamaya çalışacağını söyler. Bu anlamı zihnindeki parçalardan hareketle kavradığı anda o önerme hakkında kesin bilgiye ulaşacağını ifade eder. Fârâbî burada gerçekleştirilen incelemenin ya hiç tümevarım olarak isimlendirilemeyeceğini ya da ancak bilimsel tümevarım (istikrâ-i ilmî) olarak isimlendirilebileceğini söylemiştir.²⁵⁵ Çünkü burada incelenen parçalar dışardan tümevarım ile elde edilmeyip zaten kişinin zihninde var olan ancak kişinin farkında olmadığı parçalardır.²⁵⁶ Bu tarifinin ardından Fârâbî Aristoteles'in *II. Analitikler*'in başında kullandığı şu cümleyi aktarır: “*İstidlal yolu ile verilen veya alınan her öğrenim daha önceki bir bilgiden gelir.*”²⁵⁷ Burada Aristoteles'in de böyle bir kullanımı kastettiğini ifade eder. Aristoteles'in bu kullanıma dair alıntılanan ifadesinin geri kalanı incelendiğinde onun ilk ilkelerin nasıl edinildiğini açıkladığı ve bunun ancak tümevarım ile yapıldığını söylediğini görülmektedir.²⁵⁸ Her ne kadar burada Fârâbî bilimsel tümevarımı (istikrâ-i ilmî) açıklarken Aristoteles'in ilk ilkelerin edinimine dair cümlelerine atıfta bulunmuş olsa da onun mantık eserlerinde ilk ilkelerin edinimini ele alırken tümevarımdan bahsetmediği görülmektedir.²⁵⁹

Kitâbu'l-Cedel'in ilerleyen bölümlerinde Fârâbî'nin nasıl ki temsilin hem retorik hem de bilimsel türleri varsa tümevarımın da aynı şekilde hem diyalektik hem de bilimsel tümevarım şeklinde türleri bulunduğunu ifade etmiştir. Buna göre Fârâbî şöyle der: “*Diyalektik [tümevarım] (istikrâ-i cedelî), önermeyi doğrulamak ve onun meşhurluğunu ya da doğruluğunu açıklığa kavuşturmak için kullanılır; bilimsel [tümevarım] ise ne doğrulamak ne onaylamak ne de doğruluğunu açıklığa kavuşturmak için kullanılır o yalnızca tümel önermenin anlamını kavratmak (tefhim) için kullanılır.*”²⁶⁰ Burada Fârâbî'nin diyalektik tümevarımı tümel önermeyi onaylamada kullandığı; bilimsel tümevarımı ise yalnızca tümel önermenin manasının/hükmünün kavratılmasında kullandığı anlaşılmaktadır. Tasaffuh kavramıyla ifade edilen bilimsel tümevarım, bireyde halihazırda zaten bulunan ancak

²⁵⁵ Lameer burada tümel önermeleri kabul etmeyen öğrenciye tümevarım uygulanarak bunların kabul ettirildiğini dolayısıyla da böyle bir kullanımın özünde diyalektik bir kullanım olduğunu ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, s.169-170.

²⁵⁶ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.109.

²⁵⁷ Aristoteles, *II. Analitikler*, s.3.

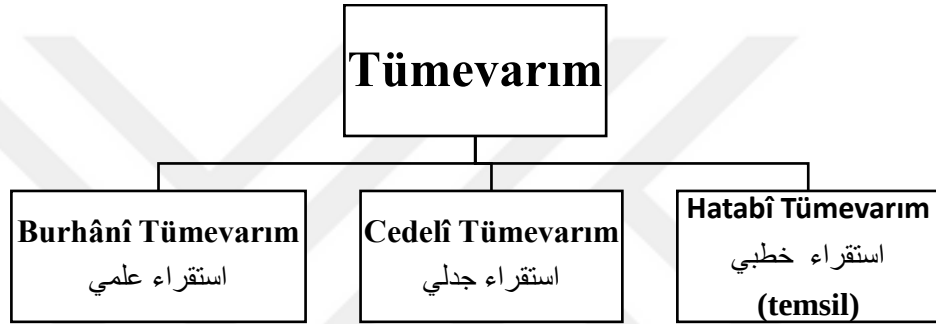
²⁵⁸ Aristoteles, *II. Analitikler*, s.134-136.

²⁵⁹ Bu mesele *Burhân Sanatı ve Tümevarım* başlığı altında ele alınmıştır.

²⁶⁰ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.110.

onun ya tümel kavramının kullanılıp tikellerinin farkında olunmadığı ya da tikellerinin kullanılıp tümel kavramının farkında olunmadığı durumlarda farkında olunmayan tümelin ya da tikellerinin anlaşılmasını sağlayan yöntem olarak ele alınmıştır. Chatti'ye göre ise tümevarım kullanımı yerine tasaffuh olarak adlandırılmasının böyle bir kullanıma haleflerinde hiç rastlanılmamıştır.²⁶¹ Her ne kadar *Kitâbu'l-Cedel*'de istikrâ-i burhânî ve cedeli şeklinde ikiye ayırsa da retorik kitabında istikrânın hatâbî kullanımı da mevcuttur. Bu doğrultuda tümevarım kullanımları üçlü bir tasnife tabi tutulabilir:

Tablo 3. Tümevarımın Üç Tür Kullanımı



Ancak, detaylı ve çapraz okumalar dikkate alındığında hatabî istikrânın kullanımının aslında temsil kullanımı olarak anlaşılması gerektiği söylenebilir:

"والأشياء التي شأنها أن يكون بها الإقناع منها الضمائر، ومنها التمثيلات.
فالضمائر منزلتها في الخطابة منزلة البراهين في العلوم والمقاييس في الجدل والضمير
كأنه قياس خطبي والتمثيل كأنه استقراء خطبي"

*"İknanın yapıldığı şeylerden bazıları örtük kıyaslar bazıları ise örneklemelerdir. Örtük kıyasın retorikteki yeri burhânların bilimlerdeki, kıyaslamaların da cedeldeki yeri gibidir. Örtük kıyas retorik bir kıyas, örnekleme de retorik bir tümevarım gibidir."*²⁶²

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*'de temsilin retorik bir tümevarım olduğunu ifade ederken bundan kastın aslında temsil olduğunu ve bu kullanımın retorikte ikna etmek için kullanıldığını belirtmektedir.

²⁶¹ Chatti'nin yorumu için bkz. Fârâbî, *Syllogism*, s.63.

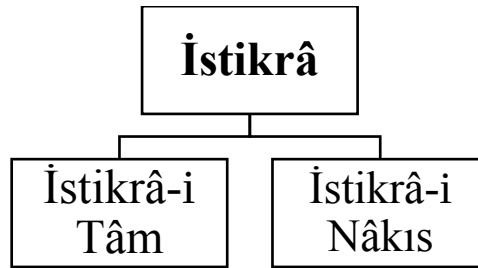
²⁶² Fârâbî, "Kitâbu'l-Hatâbe", s.79.

Sonuç olarak Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta özellikle *tekilden tümele gitme başlığı* altında bu kelimeyi tümellerin altındaki tikelleri inceleyen bir metot olarak sıkça görülmektedir.²⁶³ Tümevarım başlıkları altında ise çoğunlukla tümevarım kelimesi kullanılmışsa da bunun yanında ara ara tasaffuh kelimesinin kullanımına da rastlanılmıştır. *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağır*'de²⁶⁴ de tasaffuh kelimesini kullandığı görülmüşse de buralarda da tümelin altındaki tikellerin incelenmesi manasındaki istikrâdan farklı bir anlamda kullanımına rastlanılmamıştır.

3.2. Tümevarımın Çeşitleri: Tam Tümevarım ve Eksik Tümevarım

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağır*'de, Aristoteles'in üstü kapalı bir şekilde ifade ettiği tam tümevarım (istikrâ-i tâm) ve eksik tümevarım (istikrâ-i nâkıs) ayrımını net bir şekilde yaptığı görülür. Fârâbî'nin önceki bölümde işaret ettiğimiz Antik Yunan ve Helenistik dönemdeki eleştirilere bir cevap verecek şekilde bu ayrımı açıkça yaptığı anlaşılmaktadır: “Tümevarım içinde tam olanı vardır, tam olmayanı vardır. Tam olanı, tümevarımla ortaya konulması istenen öncülün konusu içine giren şeylerin bütün sınıflarının araştırıldığı tümevarımdır. Eksik tümevarım bu şeylerin sınıflarının birçoğunu araştırmaktır.”²⁶⁵

Tablo 4. Tam Tümevarım-Eksik Tümevarım Ayrımı



Fârâbî'nin istikrâ-i nâkısıa dair verdiği nadir örneklerden biri şu şekilde önerme formunda ifade edilebilir;

Ö1. Her fail kalfadır, duvarcıdır, doğramacıdır vb. başka fail sınıflarındadır.

Ö2. Halbuki her kalfa, duvarcı vb. cisimdir.

²⁶³ Fârâbî, *Syllogism*, s.156-160.

²⁶⁴ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağır”, s.124.

²⁶⁵ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağır”, s.111.

S. O halde her fail cisimdir.²⁶⁶

Örnekte her failin cisim olduğu şeklinde tümel hüküm tekilerin incelenmesinden hareketle verilmiş gibi gözüktür. Ancak bu örneğin devamında Fârâbî, bu tür bir tümevarımın yanlışlanmaya açık olduğunu ifade eder. Zira kendisi de fail olan Tanrı'nın diğer fail örnekleri gibi cisim olmak özelliğini barındırmadığı yapılan eksik tümevarımla ortaya çıkartılmamıştır. Fârâbî bu problemi belirginleştirmek için şu ifadelere yer verir:

*“Bu örnekte kesin olarak her failin cisim olduğu hükmü hiçbir ferdi ihmal edilmeden bütün fail sınıfları araştırılmadan verilmez. Eğer onlar arasında araştırılmamış veya cisim olup olmadığı bilinmeyen bir şey kalırsa o taktirde her cismin fail olduğu hakkında bir hüküm vermek doğru olmaz.”*²⁶⁷

Bu açıklamadan anlaşılmaktadır ki o, tümevarımsal kıyaslarda kesin hükmün ancak fail sınıfındaki bütün üyeler tek tek eksiksiz araştırılmışsa yani tam tümevarım yapılması durumunda verilebileceğini ifade etmiştir. Aksi takdirde verilen hükümde bir kesinlik mevzu bahis olamayacaktır. Burada Fârâbî'nin eksiksiz incelenmiş bir tam tümevarımı geçerli kabul ettiği görülmektedir. Onun verdiği örnekte ise Tanrı faili incelenmediği için yapılan eksik tümevarımın yanlışlanmaya açık olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde eksik ve tam tümevarım ayrımıyla filozofun Sextus Empiricus gibi diğer filozofların eleştirilerine de bir cevap önerdiği söylenebilir.

Öte yandan Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Cedel* adlı eserinde de eksik tümevarıma benzer bir kullanıma rastlanılır. O, kişinin tekillerde ortak olan benzer şeyleri incelediği ancak kişinin araştırmasıyla bu ortak yönlerin hepsini tamamlayamadığı bir durumdan bahseder. Bu incelenlerin hepsini kapsayan bir isim olmaksızın benzerlikleri yalnızca gizlenmek suretiyle bilinen ya da benzer oldukları anlamın nefiste belirmediği benzerler arasındadır. Bunlar belli bir tümel terim altında toplanamamışlardır. Fârâbî böyle bir durumda konuşmacının “*diğerleri de benzer şekildedir*”²⁶⁸ demesi gerektiğini belirtir. Fârâbî buradaki tümevarımın da aslında temelde tümel hükmün onaylanmasında kullanılan tümevarımla aynı olduğunu söylemektedir. O buradaki amacın incelenenlere verilen hükmün incelenmeyenlere

²⁶⁶ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır”, s.111.

²⁶⁷ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır”, s.111.

²⁶⁸ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.106.

geçirilmesi değil benzerlikleri zemininde onların hepsini kapsayan bir tümelde mevcut hükmü doğrulamak olduğunu ifade etmiştir. Metnin devamında ise bu tür durumlarda tümel için bir isim olmadığı ve onların nefiste sezgi ile bilindiği belirtilmiştir. Fârâbî, Aristoteles'in bu belirsizlik durumunun diyalektikçiler arasında ihtilafa neden olduğunu bunun önlenmesi için mevzu bahis olan tümele bir isim bulunması gerektiği yönündeki tavsiyesini dile getirmiştir. Böylece diyalektikçiler arasındaki ihtilafın son bulacağını ifade etmiştir.²⁶⁹

Öte yandan Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*'de tam tümevarımı her zaman ve her alanda yapmanın mümkün olmayacağını da açıkça belirtir. Tümevarımla yapılan araştırmanın bazı durumlarda *bir şeyin tüm fertlerinin* araştırılması demek olmadığı ifadelerine rastlanılır. Fârâbî bu görüşünü beyan ederken Aristoteles'e bir atıfta bulunur: “*her şeyde aynı bir misal üzere sonuna kadar inceleme talep etmek icap etmez, fakat her şeyin sonuna kadar incelenmesi onun konulan madde miktarı kadar olmalıdır... Her şeyde aynı misal üzere sonuna kadar incelemeyi istemek, bu şey hakkında burhânlar getirmek hususunda akıllıca bir hareket olmaz.*”²⁷⁰ Buradan hareketle, Fârâbî, her bir konunun sonuna kadar ve kesin bilgiye ulaşacak ölçüde incelenmesinin, kimi zaman kişiyi asıl meseleden uzaklaştırabileceğini ifade etmektedir.²⁷¹ O, bir şey sonuna kadar incelemeye kalkışılırsa bunun istenilen şeyin zıddı ile sonuçlanacağını hatta o şeyin hiçbir zaman belirtilemeyeceğini ve belirsiz kalacağını ifade eder. Fârâbî incelemedeki kâfi miktarı şöyle belirtir:

“... küllînin içine giren şeylerin çoğunluğu araştırıldığı vakit, inceleme yolu insanın içinde yetinmeye riayet ettiği şeylerden biri haline gelir... küllînin içine giren şeyler araştırılıp da o küllî bu şeylerden hiçbirini hakkında imkânsız olmadığı vakit de böyle olur. Çünkü doğru kılmakta insan bununla da yetinmektedir. Bu şeylerden bir veya iki tane olmak üzere şey araştırıldığı vakit de böyledir... bunlardan başka bu gibi sanatlar hakkında çok büyük fayda sağlayan diğer şeyler sonuna kadar incelenmeden alınırsa yine böyledir...”²⁷²

Buradan hareketle, Aristoteles gibi Fârâbî'nin de araştırılan tümelin altına giren tekillerin tamamının tümevarımsal olarak incelenmesinin ve bunların tümü

²⁶⁹ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.105-106.

²⁷⁰ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*”, s.123.

²⁷¹ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*”, s.123.

²⁷² Fârâbî, “*Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*”, s.124.

üzerinde denetim kurmanın güç olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Sözgelimi, karıncalar üzerine yapılacak bir araştırmada tüm karıncaları tek tek incelemeye çalışmak buna örnek olarak verilebilir. Fârâbî, bu tür bir yaklaşımın araştırmacıyı bir sonuca ulaştırmak yerine amacından uzaklaştırabileceğini, hatta onu ulaşmak istediği sonucun tam tersine bile sevk edebileceğini belirtmiştir. Ona göre, ele alınan meseleye göre alt türlerin sayısının kimi zaman bir, kimi zaman iki, bazen de daha fazla alınması, araştırmacıyı ikna etmek için yeterli olabilmektedir. Bu doğrultuda Fârâbî, tartışılan konu bağlamında tümevarımsal örneklerin, anlamın tesisinde birkaç örnekle yetinilmesini yeterli görmektedir.

3.3. Tümevarımsal Kıyasın Yapı ve Unsurları

Bu başlıkta Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır* ve *Kitâbu'l-Kıyâs* adlı eserlerinde verdiği örneklerden yola çıkarak tümevarımsal kıyasın yapı ve unsurları hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*'de tümevarımsal kıyas hakkında şöyle bir açıklama yapmıştır:

“...bir şey hakkında bir şeyi tasdik etmek veya ondan onu kaldırmak istediğimiz vakit o şeyden mensup olduğu şeyleri araştırırız. Bu şeyin ya hepsini ya çoğunu buluruz ve bunun yardımıyla o şeyi o şey hakkında tasdik ederiz yahut araştırırız, fakat bu şeyi onlardan hiçbiri hakkında varit olmuş görmeyiz bunun üzerine o şeyin bu şey hakkında varit olmadığını söyleriz... Mesela her hareketin zamanda olduğunu söylemek istiyorsak hareket nevilerini inceleriz, onlar da yürümek, uçmak, yüzmek ve sairedir. Onların her birinin zamanda olduğunu görürüz. Bundan her hareketin bir zamanda olduğu sonucu çıkar.”²⁷³

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda “her hareket zamandadır” şeklindeki bir sonuca ulaşılması için öncelikle hareket cinsine ait türler incelenir. Bu doğrultuda yürümek, uçmak, yüzmek vb. gibi her bir hareket türü tümevarım ile incelenmiştir. Ardından araştırılan bu türlerin her birinin zamanda olup olmadığı incelenir. Bu doğrultuda:

Ö1. Yürümek zamandadır.

²⁷³ Fârâbî, “Kitâbü'l-Kıyâsi's-Sağır”, s.110-111.

Ö2. Uçmak zamandadır.

Ö3. Yüzmek zamandadır.

S. O halde her hareket zamandadır.

Burada yürümek, uçmak, yüzmek küçük terimlerdir ve bunlar büyük terim olan zamanla ilişkilendirilmiş ve her hareket zamandadır tümel hükmü tefhim edilmiştir. Bu tümevarım yukarıda gösterilen birinci tablonun kullanımına örnektir. Yani türlerden cinse bir kullanım mevcuttur. Tümevarım ile cins olan *hareket* teriminin kaplamında bulunan terimler olan yürüme, yüzme uçma vb. incelenmiştir. Elde edilen bu türlerin her birinin zamanda olup olmadığı incelenmiş ve sonunda her hareketin zamanda olduğu iddiası doğrulanmıştır ²⁷⁴ Tümevarımda, tündengelimin aksine orta terimin olmadığı görülmektedir.

Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta tümevarımın orta terimi sağlamada kullanılabileceğini ifade eder. Her hareket zamandadır demek istendiğinde hareket türleri tümevarımla incelenir. Bunlar; yürümek, uçmak, yüzmek vb.dir. Bu bağlamda tümevarımla elde edilen yürümek, yüzmek, uçmak vb. orta terim gibi kullanılırken hareket küçük terim, zamanda ise büyük terim olarak kullanılmaktadır. Bu doğrultuda şöyle bir kıyas ortaya çıkmaktadır:

Ö1. Her hareket yürümek, yüzmek uçmak vb. dir.

Ö2. Her yürüme, yüzme, uçuş vb., zamandadır.

S. Öyleyse Her hareket zamandadır. ²⁷⁵

Burada Fârâbî tümevarımı, orta terimin olmadığı durumlarda küçük terimleri kıyasta orta terim işlevinde kullanmıştır. O, tam tümevarımla manası incelenen böyle bir kıyası birinci şeklin kuvvetindeymiş gibi kabul edilebileceğini söylemektedir. Ancak Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta büyük terimin kapsamındaki küçük terimlerin tamamının araştırılmadan yani istikrâ-i nâkıs ile oluşturulan bir kıyasın ise zan ifade edeceğini de belirtmiştir. ²⁷⁶ Tümevarımın yapı ve unsurları aktarıldığına göre o, diğer iki akıl yürütme metodu ile karşılaştırılabilir. Tümevarımın tündengelimi ile mukayesesi maddeler halinde şöyle ifade dileyebilir:

²⁷⁴ Fârâbî, *Syllogism*, s.137.

²⁷⁵ Fârâbî, *Syllosigm*, s.137.

²⁷⁶ Fârâbî, *Syllogism*, s.153.

- a. Tümdengelim tümelden tikele doğru ilerleyen bir akıl yürütme iken tümevarım tikelden tümele doğru ilerleyen bir akıl yürütmedir.
- b. Tümdengelim küçük terim, büyük terim ve orta terim olmak üzere üç terimden oluşur ve orta terim vasıtası ile birbirine bağlanırken; tümevarım orta terim olmadan küçük terim ve büyük terimin ilişkilendirilmesi ile yapılır. Bu nokta Fârâbî ve Aristoteles benzer çizgidedir.
- c. Fârâbî tümevarım ile zorunlu tümel öncülün kurgulanabileceği görüşünü değiştirerek onun tecrübe ile kurulabileceğini ifade eder. Fârâbî tümevarımın zan ifade ettiğini belirterek onu burhânda tecrübe ile elde edilmiş öncüllerin doğruluk ve yanlışlıklarını kontrol etmede kullanır. Dolayısıyla burhânî bilgi ediniminde tümevarımı kullanmamıştır.²⁷⁷ Bu doğrultuda Aristoteles'e bakıldığında ise onun burhânî bilgi ediniminde *İkinci Analitikler*'de Fârâbî'nin aksine tümevarım ve tümdengelim olmak üzere her iki akıl yürütme türüne de başvurduğu görülmektedir.

Temsil ile tümevarımın farkı ise aşağıda maddeler halinde şöyle verilebilir:

- a. Tümevarım tekilden tümele bir hareket iken temsil tekilden tikele yahut az sayıdaki tikelden az sayıdaki tikele doğru olan bir harekettir.
- b. Eksik tümevarım tikellerin çoğunu incelerken; temsil az miktardaki tekili inceler.
- c. Tümevarım ve temsil önermelerindeki yüklemeleri açısından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Fârâbî *İsaguci* adlı eserinde bunu şöyle ifade etmiştir “Önermenin konusu tümel, yüklemi tekil veya tekiler olabilir; “İnsan Zeyd'dir.” ve “İnsan Zeyd, Amr ve Halid'dir.” sözümüzde olduğu gibi. Bu iki türdeki önermeler, kıyasa dönüştürülebildiklerinde temsil ve istikrâda/indüksiyonda kullanılır; yüklemi tek bir şahıs olan, temsilde; yüklemi pek çok şahıs olan ise, istikrâda olmak üzere.”²⁷⁸ Yani oluşturulan bir önermenin yüklemi tekilse o temsili bir önermedir ancak birden fazla şeyden bahsediyorsa bu tümevarımsal bir önermedir.

²⁷⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s.6.

²⁷⁸ Fârâbî, “İsâgûcî”, çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s.62.

Temsil de tıpkı tümevarım gibi bir hükmü tasdiklemek için kullanılabilir. Fârâbî bunu *el-Elfâzu'l-Müstâmele fi'l-Mantık*'ta şöyle ifade etmiştir

*“Bir konu hakkında bir hüküm verildiğinde ve bu hükmün bu konu hakkında doğru olup olmadığı bilinmediğinde, bizde onun hakkında tasdik oluşturacak şeylerden biri [de] bu konunun tikellerinin tamamını veya çoğunu araştırmamızdır. Bu hükmü onun tikelleri hakkında doğru bulursak, bizde, bu konu hakkında verilen hükmün, hüküm verildiği şekilde olduğu hususunda tasdik oluşur. Belli bir konunun tikellerinin, bu konu hakkında verilen bir hükmün doğruluğunu açıkça görmemiz amacıyla açıklamak üzere araştırılması, 'tümevarım' olarak adlandırılır. Konunun tikellerinden biri veya tikellerinin az bir kısmı alınırsa bu, tümevarım olarak adlandırılmayıp, 'örnek/örneğin alınması' olarak adlandırılır.”*²⁷⁹

Bu pasajdan tümevarım ve temsil kullanımının bir şey hakkında tasdiklen meydana gelmesinde fayda sağlayacağı anlaşılmaktadır. Ancak tümevarım ve temsil ile yapılan bu tasdiklen uygulama alanları elbette ki karıştırılmamalıdır, filozof bunu şöyle ifade eder: *“bunun diyalektikte tümevarımın kullanımı ve işlevi ile retorikte entimem kıyas ve temsilin kullanım ve işlevinin bir benzerliği olarak yorumlanmalıdır. Aksi halde cedel sanatında temsilin kullanılması söz konusu olacaktır.”*²⁸⁰

Şu halde, temsil ve tümevarım eğitim öğretimde bir şeyin anlaşılmasını kolaylaştırmak için kullanılabilir.²⁸¹ Şayet bir meselenin anlaşılmasında tek bir örnek kullanılabilir ancak bu yeterli gelmezse diğer örnekler de ele alınır bu sefer kullanılmış olan yöntem temsil değil tümevarım olur. Bu hususu Fârâbî *Kitâbu'l-Cedel*'de şöyle ifade edilmiştir; *“Her şeyden önce bir şeyi örnekle doğrulamaya başlarlar. Örnek istedikleri şey için yetersizdir bu nedenle tümevarıma başvururlar; sonrasında ise bundan kıyasa geçerler ve bunu o şeyi doğrulamak için kullanırlar.”*²⁸² Fârâbî'nin bu açıklaması aslında hem bir şeyi doğrulamaya hem de onu anlaşılır kılmaya yöneliktir. Ancak burada ele alınan mesele *“Örnek istedikleri şey içi yetersizdir”* cümlesidir. Bu cümlede temsilin yani az sayıda örnek

²⁷⁹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.66.

²⁸⁰ Akbay, “Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, s.21

²⁸¹ Fârâbî, *Mantıkta kullanılan Lafızlar*, s.66.

²⁸² Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.107.

kullanmanın yetersiz gelme durumuna işaret edilmekte ve bu noktada tümevarımın devreye girmesinden bahsedilmektedir. İşte böyle bir durumda Fârâbî, kişinin tarif edilen yolu takip etmesi gerektiğini söylemektedir. Yani bu gibi durumlarda temsilin bazen tümel önermenin onaylanması açısından tümevarımın ilk aşamaları olarak yorumlanabileceği söylenebilir.²⁸³ Sonuç olarak tümevarımın yapı ve yön bakımından tündengelim ve temsilden ayrıldığı görülmektedir. Bu farklılıklar ileriki başlıklarda da görüleceği üzere her bir akıl yürütmenin farklı sanatlarda kullanılmasına neden olacaktır.

3.4. Tümevarımın Kıyas İçindeki Rolü ve Çeşitli Kullanımları

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâs* ve *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır* eserlerinde tümevarımın kullanım amaç ve şekillerine dair bazı açıklamalara rastlanılır. *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta ele aldığı açıklama ve örneklerin çoğu nispeten daha kısa olan *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*'de genel hatları ile mevcuttur. Bu kısımda her iki kitaptan da faydalanılarak tümevarımsal kıyasın içerisindeki çeşitli kullanımları aktarılmaya çalışılacaktır. Fârâbî tümevarımı farklı yerlerde farklı amaçlarla ve farklı kuruluş biçimleriyle kullanmıştır. Bunlar aşağıda ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

3.4.1. Tümevarımın Tündengelim ile Beraber Kullanılması

Fârâbî iki farklı eserinde tümevarımın tündengelim ile beraber kullanılabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan ilki *Kitâbü'l-Kıyâsi's-Sağır*'de geçen şu ifadelerdir:

"...وما يبين بالإستقراء فقد يقصد إلى بيانه ليقتصر على معرفته فقط وقد يقصد إلى بيانه ليستعمل مقدمة في قياس يقصد به بيان شيء آخر للموضوع الذي تصفحنا ما تحته مثل إنا إذا أردنا أن نبين أن كل حركة في زمان تنصفح أصناف الحركات لنضيف إلى ذلك أن كل ما هو في زمان ذلك أن كل حركة محدثة."²⁸⁴

"Tümevarımla beyan edilen şeylerin ortaya konulmak istenmesi sadece onların bilgisi ile yetinilmek için değildir. Ortaya konulmak istenmesi onu bir kıyasta

²⁸³ Akbay, "Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", s.21.

²⁸⁴ Fârâbî, "Kitâbü'l-Kıyâsi's-Sağır", s.74.

öncül olarak kullanmaktır. Bu kıyastan maksat ise içindekilerinin araştırdığımız konu hakkında bir başka şeyin varit kılındığını ortaya koymaktır. Mesela her hareketin zamanda olmuş olduğunu söylemek istediğimiz vakit, kendisine zamandaki her şeyin zamanda olmuş olduğunu izafe etmek gayesiyle ve bundan da her hareket zamanda olmuş olur sonucu çıksın diye hareket sınıflarını araştırırız.”²⁸⁵

Fârâbî, burada tümevarım yoluyla elde edilen bilgilerin kıyasta öncül olarak kullanılmasından söz etmektedir. Ona göre bu tür bir işlemde, tümevarım aracılığıyla ele alınan konunun kaplamına giren tikellere belirli bir hüküm izafe edilmektedir. Örneğin, “Her hareket zamandadır” tümel hükmüne ulaşmak için, tümevarımla hareketin türleri incelenerek “uçmak, yürümek ve yüzmek” gibi türlerine ulaşılır, bunların her birinin zamanda olduğu anlaşılır. Kıyasta bir öncül oluşturmak üzere bu hareket türlerinden bir tanesi örneğin yürümek “zamanda olmak” yüklemiyle nitelendirilir ve bu ifade kıyasta bir öncül olarak kullanılabilir hâle getirilir. Fârâbî bu tarz bir harekette varlığı tümevarım ile bilinen şeyin yani hareketin orta terim yapıldığını ve onunla hareket hakkında bir başka şeyin varlığının tasdik olunduğunu ifade etmiştir. Tümevarımla elde edilen hükümden sonra Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağır*’de tündengelime dair verdiği örnek şöyledir:

Ö1. Her hareket zamandadır. (Büyük öncül)

Ö2. Yüzmek harekettir. (Küçük öncül)

S. O halde yüzmek zamandadır. (Sonuç)

Bu tündengelimsel örnekte tümevarım ile hareket türleri incelendikten ve onlardan bir tanesi olan *yüzme* türünün *zamanda olduğu* tespit edildikten sonra, tümevarımla ulaşılan bu sonuç tündengelimsel kıyasta *büyük öncül olarak* kullanılmıştır. Kıyas ilk bakışta yalnızca tündengelimsel bir kıyas olarak algılansa da aslında küçük terim, orta terimin tümevarıma tabi tutularak incelenmesi sonucu elde edilmiştir. Fârâbî tümevarımın tündengelim ile kullanılmasına dair bir başka açıklamayı da *Kitâbu’l-Kıyâs*’ta şöyle verir:

²⁸⁵ Fârâbî, “Kitâbü’l-Kıyâsi’s-Sağır”, s.111.

“Bir söylem tümevarım ve kıyasın bileşimi olabilir... Bu yüzden kişi [büyük öncülün] öznesinin tikel durumlarına, yani [orta terimin tikel durumlarına] tümevarım uygulayarak bunun tümel olarak doğru olduğunu doğrulamak ister; ardından [doğrulanmış büyük öncülü] küçük öncülle ilişkilendirir, böylece başlangıçta kanıtı aranan sonucu elde etmiş olur.”²⁸⁶

Burada Fârâbî tümevarımın tündengelim ile yapılan bir akıl yürütmede büyük öncülü doğrulamak için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda tümevarım büyük öncülün konusu olan orta terimin kapsamındaki tikelleri incelemekte kullanılır. Fârâbî’nin bu kullanım için verdiği örnek şöyledir;

Ö1. Her hayvan dişi ve erkek ebeveynler ile eşeyli ürer. (Büyük öncül)

Ö2. Her arı bir hayvandır. (Küçük öncül)

S. Her arı dişi ve erkek ebeveynler ile eşeyli ürer. ²⁸⁷ (Sonuç)

Böyle bir kıyasta her arının bir hayvan olduğu küçük öncülü açıkça doğrudur. Her hayvanın dişi ve erkek ebeveynler ile eşeyli ürediğini ifade eden büyük öncül ise açıkça doğru değildir. Dolayısıyla bu önermenin orta terimi olan hayvan cinsinin türlerine tümevarım uygulanır.²⁸⁸ Böyle bir tümevarımda insan, inek, köpek vb. diğer nevilerin eşeyli ürediği tespit edilirse bu öncülün doğruluğu onaylanmış olur.²⁸⁹ O halde büyük öncülün doğrulanması ile bu iki öncülden “*her arı eşeyli ürer*” sonucu zorunlu olarak ortaya çıkar. Burada tümevarım ile cins olan hayvan kavramının altındaki türler incelenerek hepsinin eşeyli ürediği tespit edilmiş dolayısıyla bu öncül doğrulanmıştır. Ardından bu öncül “*her arı bir hayvandır*” öncülü ile eşleştirilmiş ve “*her arı eşeyli ürer*” sonucuna ulaşılmıştır.

Ancak Fârâbî böyle bir kıyası problemlili bulmaktadır. Bu problemler sırasıyla ifade edilecek olursa:

1. Bu örnekteki büyük önermenin yüklemi olan *eşeyli üremenin* kapsamına giren tüm türler incelenmezse o tümel önermenin kapsamına girip girmediği

²⁸⁶ Fârâbî, *Syllogism*, s.141-142.

²⁸⁷ Fârâbî, *Syllogism*, s.142.

²⁸⁸ Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da tekillerin bitirilemeyeceği yönündeki Platoncu ve Septik eleştirilerden haberdardır. Bu nedenle türün altındaki tekilleri incelerken de arı örneğindeki dişi ve erkek sınıfı oluşturma gibi türün altındaki tekillerin incelenesinde sınıflama yapmayı önererek tekillerin tüketilemeyeceği argümanına karşı türün altındaki tekilleri sınıflamakla çözülebileceğini ifade eder. Bkz. Yunus Emre Akbay, “Fârâbî’nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, s.17-18.

²⁸⁹ Fârâbî, *Syllogism*, s.142.

bilinmeyen bazı örnekler kalır. Bu durumda da bu tümel önermenin doğruluğu kesin olarak ortaya konulamaz.

2. Hayvan cinsinin altına giren tüm türler incelenmiş olsun. Ancak onlardan bir tanesinin örneğin arı türünün eşeyli üreyip üremediği incelenmemiş olursa arı bir hayvan olduğu halde eşeyli üreyip üremediği bilinmeyen bir tür olarak kalır. Dolayısıyla ulaşılan sonuç eksik tümevarım ile elde edildiği için kesinlik taşımaz.
3. Hayvan cinsinin altına giren tüm türler ve bu türlerin eşeyli üreyip üremediği incelense o zaman her arının eşeyli ürediği sonucu bu öncüllerden zorunlu olarak çıkar. Ancak bu sefer de zaten bilinen bir şeyi doğrulamak için başka bir önerme kullanılarak yine aynı sonuç elde edilir bu da “*daha açık olanı daha kapalı olana dayandırmak*” hatasına düşmek olur. Dolayısıyla Fârâbî bu yolla yeni bir bilgi elde edilemeyeceğini ifade eder.

Fârâbî, tündengelimsel kıyasta tümevarımın bu kullanımı ile İskender Afrodîsî'nin *On Aristotle Topics* adlı eserindeki değerlendirmeleriyle paralel biçimde, döngüsel akıl yürütme probleminden kaçınılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, bilinmeyen ve gizli kalan bir bilgiyi ortaya koymada söz konusu kullanım sonuç veremez; dolayısıyla bu kullanımdan kaçınılmalıdır. Zira böyle bir kullanım hem geçersiz hem de kullanılmaması gereken bir yol olduğunu belirtmektedir.²⁹⁰ Bu bağlamda Fârâbî, tam ve eksik tümevarımın epistemolojik sorunlarına dikkat çekmektedir. Eksik tümevarımın epistemik olarak zannî bilgiyi bünyesinde barındırdığını, karşıt bir örnek ile varılan genel hükmün yanlışlanabileceğini; tam tümevarımın ise teorik olarak bütün tikellerin incelenmesini gerektirdiğini belirtir ki, bu çoğu zaman pratik olarak mümkün değildir. Ayrıca, tam bir inceleme mümkün olsa bile, sonuçta yine döngüsel bir akıl yürütme problemiyle karşılaşmaktadır. Fârâbî'nin bu değerlendirmeleriyle uyumlu biçimde, ilerleyen bölümlerde de ele alınacağı üzere, o burhânî bilgi ediniminde söz konusu problemler nedeniyle tümevarım yerine tecrübeyi esas almakta; eksik tümevarımı ise yalnızca zan ifade ettiği için cedel sanatında kullanmaktadır.

²⁹⁰ Fârâbî, *Syllogism*, s.142-143.

3.4.2. Fıkhî Kıyasta Tümevarım Kullanımı

Fıkhî kıyas, fıkıh alanında kullanılan bir kıyas türüdür. Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*'de küllî olduğu farz edilen küllî, istenilen cüzûnin yerini tutan küllî, istenilen küllînin yerini tutan cüzî ve misâl olmak üzere dört adet fıkhî kıyastan bahseder. Bu başlıkta ele alınacak fıkhî kıyas türü ise cüzûnin küllî yerine geçtiği kıyas türüdür. Bu kıyas türünün öncülünde tekil lafız kullanılır ancak bundan kasıt tümel manadır. Böyle bir öncülde küllînin yerine kullanılan cüzûnin gerçekte o küllînin yerine geçip geçmediği ve cüzûnin hangi küllînin yerine geçeceğinin tespiti tümevarım ile yapılmaktadır.²⁹¹ Ancak Fârâbî bu sorulara cevap verirken doğrudan istikrâ kelimesini değil tasaffuh kelimesini kullanmaktadır. “*Bu hakkında herhangi bir hüküm verilen şeye dayanmak ve bu şeyin küllîlerini almak, sonra onun her bir küllîsinin cüzlerini incelemek suretiyle olur.*”²⁹² Fârâbî'nin fıkhî kıyas kullanımına dair verdiği örnek şöyledir: “*Sayıcı arttırılmak suretiyle buğdayı buğdayla satmak haramdır.*”²⁹³

Fârâbî bu hükümde yalnızca buğdayın mı yoksa buğdayın yerine geçen bir küllînin mi kastedildiğini sorgulamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle buğdayın dahil olduğu küllîler tespit edilmiştir. Bunlar; ölçek ve yiyecektir. Fârâbî buğdayın bu küllîlerden hangisinin içinde olduğunu kendiliğinden bilindiğini bu şekilde bilinmezse de kıyas ile bilineceğini söylemiştir.²⁹⁴ Bu durum tasaffuh ile doğrulanınca süreç ve sonuç şöyle olmaktadır: Buğdayın küllîleri alınır, yani yiyecek ve ölçektir, ardından yiyecek ve ölçeğin neveleri araştırılır. Haramlığın bu küllîlerden hangisinde olduğu tespit edildikten sonra bu, buğdayın yerine geçtiği küllî olur. O halde onun ölçek neveleri hakkında doğru olduğu sonucuna ulaşılır.²⁹⁵

Fârâbî, böyle bir incelemede eğer pirinç ölçek türleri içerisinde tetkik edilenler arasında incelenmemişse pirincin, hakkında hükmü bilinmeyen bir şey olarak kalacağını bunun için *her ölçek haramdır* yahut da *değildir* şeklinde bir hüküm vermenin mümkün olmayacağını belirtmiştir.²⁹⁶ Eksik tümevarım olarak yorumlanabilecek bu kullanımda Fârâbî hüküm verilebilmesi için iki seçenek ileri

²⁹¹ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır”, s.121.

²⁹² Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır”, s.121.

²⁹³ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır”, s.122.

²⁹⁴ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır”, s.122.

²⁹⁵ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır”, s.123.

²⁹⁶ Fârâbî, *Syllogism*, s.158.

sürmüştür; ya bu açık olana kadar beklenilecektir ya da bu, çürütmek için kullanılacaktır.²⁹⁷

*“Tümelin içeriğini karşılamayan, tekil durumlarından bir tanesini bulduğumuzu varsayalım, o zaman bu tür bir durum üçüncü şekilde bir kıyas oluşturmak için kullanılabilir ve kıyastan içeriğin bu tümelin bütünü için doğru olmadığı sonucu çıkar.”*²⁹⁸

Tümeli karşılamayan bir tikelin bulunması durumunda Fârâbî o tikelden III. şekilde bir kıyas oluşturulabileceğini ifade eder. Kıyasın üçüncü şeklinde orta terim her iki öncülde de konu konumundadır.²⁹⁹ Üçüncü şekilde bir kıyas yapılma sebebi ise tümevarım ile elde ettiğimiz tek bir örneğe dayanmasıdır ve onun orta terimde kullanılacak olmasıdır. Ancak, eğer *“her ölçek haramdır”* şeklinde bir hüküm ortaya konursa o takdirde ölçek türleri incelenir ve o türler arasında haram olmayan bulunursa mesela kireç gibi o takdirde her ölçeğin haram olması yanlış olur ve kıyas III. şekilde yapılır.³⁰⁰

Ö1. Kireç bir ölçektir

Ö2. Kireç haram değildir

S. O halde her ölçek haram değildir.

Filozofa göre bu durumda anlaşılmıştır ki bu yol doğru kılmak hususunda bir işe yaramaz, fakat yanlışlığını göstermek hususunda bir işe yarar.³⁰¹ Sonuç olarak tümevarımın fikhî kıyas türlerinden olan cüzînin küllî yerine geçtiği kıyas türünde belirleyici bir rolde kullanıldığı görülmüştür. Onun buradaki rolü, cüzînin dahil olduğu tümel kavramın tespit edilerek cüzî için verilen hükmün o tümel kavram altındaki tikeller için de verilip verilemeyeceğinin tespitidir. Ancak Fârâbî bir hükmü doğrulamada tüm türleri incelemenin getirdiği güçlük nedeni ile tam tümevarımı kullanmaktan ziyade bir hükmü çürütmede eksik tümevarımın kullanılmasının daha etkili olacağını ifade etmektedir.

²⁹⁷ Fârâbî, *Syllogism*, s.158.

²⁹⁸ Fârâbî, *Syllogism*, s.158-159.

²⁹⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.160.

³⁰⁰ Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağır”, s.123.

³⁰¹ Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağır”, s.123.

4. TÜMEVARIM VE BEŞ SANAT

Akıl yürütme yöntemlerinin mantıktaki kullanım alanları beş sanattır. Beş sanat, burhân, cedel, hitâbet, şiir ve safsata sanatlarından oluşan Aristotelesçi *Organon* külliyyatının son beş kitabına verilen isimdir. Bu bölümde Fârâbî'nin beş sanatta tümevarım kullanımları incelenecektir. Beş sanatın her birinde tümevarımın kullanılıp kullanılmadığı eğer kullanıldıysa hangi işlevlerde kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

4.1. Burhân Sanatı ve Tümevarım

Bu başlıkta öncelikle burhân sanatının tanımı ve öncül türleri hakkında kısa bilgiler verilecektir. Sonrasında ise burhân sanatında tümevarımın kullanımı ilk ilkelerin kökeni problemi bağlamında tecrübe, tümevarım ve ilk ilkeler meselesi üzerinden ele alınacaktır.

Sözlüklerde “*kendisinden zorunlu kesin bilginin hâsıl olduğu öncüllerden yapılan kıyastır.*”³⁰² şeklinde tanımlanan burhân beş sanat içerisinde ilk sırada yer almaktadır. Bu sanatta kullanılan öncüller evveliyat, fitriyyat, müşahadat, hadisiyyat, mücerrebat, mütevatirat olarak sınıflandırılır.³⁰³ Fârâbî burhân hakkında, “*Mantık sanatının en yüce amacı burhânlara vakıf olmaktır*”³⁰⁴ der. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Cedel*'de burhân için verdiği tanım şöyledir: “*Bilimsel kıyas, yani burhân, doğru, tümel, kesin ve yakıniyyat türü öncüllerden veya bilgisi doğru, tümel, kesin ve birincil olan öncüllerden oluşan kıyastır.*”³⁰⁵ Burada burhânın hangi öncüllerden oluştuğu tek tek net ifadelerle belirtilmiştir. Bundan anlaşılıyor ki bilimsel kıyas olarak da adlandırılan burhân doğru, tümel, kesin ve yakıniyyat türü öncüllerden kurulan bir kıyasla elde edilmektedir. Filozof, *Elfaz*'da ise şu açıklamayı yapmıştır: “*Zihni kesin doğruya inanmaya götüren kıyaslar, 'burhânlar' ve 'kesin/yakîn kıyaslar' olarak adlandırılır...*”³⁰⁶. Şu halde burhânın kesin doğrulara götüren kıyaslar olduğu anlaşılmaktadır.

³⁰² Emiroğlu-Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, “burhân sanatı”, s.60.

³⁰³ Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s.210-211.

³⁰⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 73

³⁰⁵ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.28

³⁰⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.73.

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserine bilgi türlerine dair açıklamalarda bulunarak başlamaktadır. Bu bilgi türlerini tasdik kavramı altında ele almaktadır. Tasdik yargısal bilgi olup “*bir olgu ve durumun zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olduğuna inanılmasıdır.*”³⁰⁷ Fârâbî’de tasdik öncelikle ikiye ayrılır: yakîni tasdik ve yakîni olmayan tasdik. Burada yakîn kesin bilgi demek olup³⁰⁸ bu bilgi türüne dahil olan sanat burhânî sanattır. Yakîni olmayan tasdik ise kendi altında ikiye ayrılır. Bunlar; yakîne/kesine yakın olan ve bir şeye yönelik nefis sükûnetini sağlayan tasdik türleridir. Kesine yakın olan tasdik türü altına iki sanatı dahil etmiştir ki bunlar cedel ve retoriktir. Bu noktada Fârâbî tümevarımı da kesine yakın tasdik grubu altında ele almıştır: “*Kesine yakın tasdikle tasdik edilen şeyler, ya meşhurlar ve onlar gibi işlev görenlerdir, ya meşhur öncüllerden oluşturulan kıyasların gereğidirler ya da araştırılan tikellerin bütününe içine aldığından emin olunamayan tümevarımın gereğidirler.*”³⁰⁹ Tümevarımın kesine yakın tasdik türleri içerisine alınma sebebi olarak ise incelenen tikellerin bütünü yani tek tek tüm tikelleri içine alıp almadığından emin olunamamasını göstermektedir. Dolayısıyla Fârâbî’nin zorunlu bir kesinlik meydana getirmemesinden kaynaklı olarak burhânî kıyaslarda tümevarımı kullanmadığı ifade edilebilir. O burada tümevarımı yalnızca tümellerin anlaşılmasında kullanmış olup tümevarımın cedelî bir tasdik türü olduğunu belirtmiştir. Aristoteles ise burhânî bilgi ediniminde hem tümevarımı hem de tümdengelimi kullanmışken Fârâbî burhân sanatında “tümevarım” yerine “tecrübeyi” kullanmayı tercih etmiş ve bu iki terim arasındaki farka dikkatleri çekmiştir.

Buradan tecrübe ve tümevarım arasındaki ilişkinin mahiyetinin araştırılmasıyla devam edilebilir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*’ın ikinci bölümünde burhân ve sınıflarını ele almıştır. Bu doğrultuda burhânî kıyaslarda kullanılması açısından zorunlu öncüller hakkında, “*Kendileri hakkında zorunlu kesinliğin kıyassız olarak meydana geldiği tümel öncüller iki sınıftır*”³¹⁰ diyerek zorunlu öncüllerin elde edilmesinin iki şekli olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki doğal olarak elde edilen *ilk*

³⁰⁷ Mehmet Özturan, “Fârâbî’ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri”, *İnsan & Toplum Dergisi*, 2013, s.137.

³⁰⁸ Özturan, “Fârâbî’ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri” s.136.

³⁰⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 2.

³¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5.

ilkeler iken diğeri *tecrübe ile elde edilen* öncüllerdir.³¹¹ Asla bir araştırma yapmaksızın elde edilen ilk ilkelerin sanki doğuştanmış gibi bizde bulunduğunu³¹² ifade eden Fârâbî ilk ilkelerin nasıl elde edildiğine dair bilgiyi burada okuyuculara sunmamıştır.

Tecrübe ile ilgili paragrafa gelindiğinde ise Fârâbî burada öncelikle tecrübenin tanımını vermiş ardından tümevarımla tecrübe arasındaki farka değinmiştir. O tecrübe ile meydana gelen öncülleri şöyle açıklar:

*“Bunlar, az ya da çok tikellerini duyumsamaya yönelik bizdeki bir kasıt sayesinde söz konusu kesinliğin kendileri hakkında meydana geldiği tümel öncüllerdir. Çünkü tecrübe, bizde zorunlu kesinlik oluşana kadar tümel öncüllerin yüklemelerinin onların tikellerinin her birinde bulunup bulunmadığını tespit amacıyla söz konusu öncüllerin tikellerini incelememiz ve tikellerin tümünde ya da çoğunda o yüklem izini sürmemizdir.”*³¹³

Tecrübenin tanımını yaptıktan sonra bunun tümevarıma benzediğini ifade eden Fârâbî bu ikisi arasındaki şu farka dikkatleri çekmiştir:

*“Tümevarımda tümel bir hükme dair zorunlu kesinlik meydana gelmezken, tecrübeye tümel bir hükme dair kesinlik meydana gelmektedir. İnsanların çoğu, bu iki isimden her birini diğerrinin yerine kullanmaktadır. Fakat biz, bu iki anlamın nasıl ifade edile geldiğini önemsemiyoruz. Yine açıklıyoruz ki, nefis, bunlarda sadece inceledikleriyle yetinmemekte aksine incelemeyen sonra hem incelediklerini hem de incelemediklerini kapsayan genel bir hüküm vermektedir.”*³¹⁴

İşte bu ikisine yani ilk ilke ve tecrübe ile elde edilen öncüllere ilk kesinler demektir.³¹⁵ Buradan anlaşılıyor ki Fârâbî kesin ve zorunlu öncüllere dayanan burhânî kıyasta sadece nefislerde kesinlik oluşturan bilgileri kullanmaktadır ki bunlar tecrübe ve ilk ilkelerden ibarettir. Tümevarım her ne kadar tecrübeye benzese hatta kimi zaman onunla karıştırılsa da kesin sonuçlar vermediği gerekçesi ile burhânda kullanılmamıştır. Bu hususun, Aristoteles ile Fârâbî arasındaki en temel farklardan birisini oluşturduğu söylenebilir.

³¹¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5.

³¹² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5.

³¹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 6.

³¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 6.

³¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 6.

Fârâbî’de ilk ilkeler meselesi tecrübe ve tümevarım ilişkisiyle doğrudan alakalıdır. Fârâbî *Kitâbu’l-Burhân*’da ilk ilkelerin nasıl edinildiğinin bilgisini okuyuculara vermeyerek bu meselenin yerinin burası olmadığını ifade etmiştir. Bu meseleye dair açıklayıcı bilgilere onun mantık kitaplarından ulaşamamaktadır. Bu sebeple bu bölümde ilk ilkelere dair incelemeler *Fusûlu’l-Hamse*, *Tahsîlü’s-Sa’âde*, *Ta’likât*, *Kitâbu Şerâ’iti’l-Yakîn*, *Risâle fî Me’âni’l-‘Akl*, *es-Siyâstü’l-Medeniyye* veya *Mebâdi’ul-Mevcûdât* gibi eserler üzerinden yapılmaktadır. Fârâbî, *Kitâbu’l-Cedel*’de tasaffuh bahsinde Aristoteles’e bir atıfta bulunmuştur.³¹⁶ Bu atfın işaret ettiği *İkinci Analitikler*’de Aristoteles ilk ilkelerin tümevarım yoluyla edinildiğini söylemektedir. Böyle bir atıf kişinin ilk ilkeleri tümevarım yoluyla elde ettiği ve Fârâbî’nin de bu görüşe katıldığı izlenimini oluşturmaktadır. Ancak mesele Fârâbî’nin diğer eserlerine bakılarak analiz edildiğinde onun bu noktada Aristoteles’ten ayrıldığı ve ilk ilkelerin tümevarım ile elde edilmediğine dair görüşlerine rastlanılacaktır.

İlk ilkelerin tanımı sözlüklerde kısaca şöyle verilmektedir; “İlk ilkeler, kendisi başka ilke ya da akıl yürütmelerin bir sonucu olmayan ilkelerdir.”³¹⁷ Fârâbî, ilk ilkeleri *Fusûlu’l-Hamse*’de açıklamış ve onun için bazı örnekler vermiştir:

“İlk düşünülürler; (öyle bilgilerdir ki) nefislerimizi için başından itibaren sanki onların bilgisine sahip olarak yaratılmış ve onların kesinliği ve başka tarzda olmalarının mümkün ve caiz olamayacaklarının bilgisi üzere şekillendirilmiş olarak buluruz; fakat bunların için başında bizde nasıl oluştukları ve nereden elde edildiklerini bilmeyiz. Mesela, “her üç tek sayıdır”, “her dört çift sayıdır”, “bir şeyin parçası o şeyden küçüktür”, “her bütün parçasından büyüktür”, “başka bir miktara eşit olan iki miktar birbirine eşittir” ve benzerleri.”³¹⁸

İnsan nefsinde en başından beri bulunan ilk ilkelerin kesin olup başka tarzda olmalarının mümkün olmadığını dile getiren Fârâbî, nasıl edinildiklerinin açıklamasını burada vermemiştir. *Fusûlu’l-Medenî*’de de ilk ilkeleri sonradan edinilmemiş, doğuştan, kesin ve ilimlerin prensipleri olan küllî zarurî öncüller (*makaddemat*) olarak açıklamıştır. O, bu bilgilerle insanın diğer nazari varlıkların

³¹⁶ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.109-110.

³¹⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “ilke”, s.912.

³¹⁸ Fârâbî, “el-Fusûlü’l-Hamse”, çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018 s.38.

bilgisine ulaştığını ifade etmiştir.³¹⁹ Burada yukarıda verilen örneklere benzer örnekler veren Fârâbî yine ilk ilkelerin nasıl elde edildiklerine dair bir bilgi vermemiştir. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*’nda ilk bilgilerin doğuştan ve nereden nasıl meydana geldiği bilinmeyen bilgiler olarak açıklamıştır.³²⁰ Onun, burada yine ilk ilkelerin ediniminde tümevarıma yer vermediği görülmektedir.

Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*’da da ilk ilkelerin bizde doğuştanmış gibi olduğunu ve nereden geldiğinin bilinmediğini söylerken bu eserde bahsi geçen bilgilerin nasıl edinildiğinin ve nereden geldiğinin bilinmesine gerek olmadığını dile getirmiştir.³²¹ Fârâbî ilk ilkelerin duyularla meydana getirildiğini söyleyenlere karşı, *nefiste duyumsananlardan daha fazla fiilin bulunduğunu dolayısıyla yalnızca duyuların bu bilgileri elde etmede yetersiz kalacağını* ifade etmiştir.³²² Ardından tecrübe ile edilen öncüllere geçmiş ve onlara yani tecrübe ile meydana gelen öncüllere ise “ilk kesinler” demiştir.³²³ *Kitâbu’l-Burhân*’da ilk ilkelere ait bilgiler bu şekilde olup bunların ediniminde tümevarımın herhangi bir role sahip olmadığı görülmektedir.

Kitâbu Şerâ’iti’l-Yakîn’de ilk ilkeleri, ilk makuller olarak isimlendirirken yine onların kıyas yapmakla değil kendi kendine hasıl olduğunu ve tabiat ve zaman bakımından önce geldiklerini belirtmiştir.³²⁴ Son olarak *Ta’likat* adlı eserinde meseleyi şu yönüyle ortaya koyar:

“Çocuğun nefsi, ilk bilgilerin ve ilkelerin (evâil ve mebâdî) hâsıl olması için istidatlıdır. Bunlar onda duyuların yardımı olmadan, aksine herhangi bir kasıt olmaksızın ve o farkına varmaksızın hâsıl olurlar. Bunun onda hâsıl olmasının sebebi onun bunlara istidatlı olmasıdır.”³²⁵

Buradaki açıklamalar incelendiğinde ilk ilkeler hakkında çeşitli bilgiler verse de filozof ilk ilkelerin zihinlerde nasıl vuku bulduğuna dair bir bilgiden söz etmez. İşte bu meselenin yani ilk ilkelerin zihinlerde nasıl vuku bulduğuna dair açık ve net bir açıklamaya Fârâbî’nin *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye* adlı eserinde rastlanmaktadır:

³¹⁹ Fârâbî, *Fusulu’l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s.42

³²⁰ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018, s.1.

³²¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s.5.

³²² Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s.6.

³²³ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s.6.

³²⁴ Fârâbî, “Kesin Bilginin Şartları”, çev. Mübahat Türker Küyel, Haz. Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî*, Say Yayınları: İstanbul, 2010, s.78.

³²⁵ Fârâbî, “et-Ta’likât”, sf. 38-39, çev. akt, Salih Aydın, “Müstefad Aklın Üzerine Farklı Bir Yaklaşım”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2022, 33/1, s.159.

“Faal Akıl, insana ilk olarak, sayesinde geride kalan yetkinliklerine doğru kendiliğinden çabalayacağı veya insanın kendisi sayesinde çabalama kudretine sahip olacağı bir güç ve bir ilke verir. Bu ilke nefsin, akleden parçasında ortaya çıkan ilk bilgiler ve akledilirlerdir... Faal Akıl’dan gelen ilk bilgilerin akleden parçada meydana gelmesi mümkün olur.”³²⁶

Metafizik içerikli bu açıklamayı Fârâbî’nin neden mantık eserlerine almadığı daha iyi anlaşılmaktadır. Bu açıklamalar doğrultusunda ilk ilkelerin tümevarım ile değil Faal Aklın bunları insana vermesi ile meydana geldiği anlaşılmaktadır. Fârâbî hem *Risâle fî Me’âni’l-‘Akl* hem de *Siyâsetü’l-Medeniyye*’de Faal Aklın insan karşısındaki konumunu Güneş’in görme karşısındaki konumuna benzetmiştir.³²⁷ Buna göre görme melekesi ve görülen nesneler karanlıkta bilkuvve olurken Güneş ışınları sayesinde hem görme bilfiil meleke olur hem de görülen nesneler bilfiil görülür olur. İşte bilkuvve aklın buradaki konumu karanlıktaki görme gibidir yani bilkuvvedir. Ancak faal akıl ona etki ettiği zaman o bilkuvve kavramları bilfiil hale dönüştüren bir ilke durumuna gelir. Yani Güneş ışığının gözü ve görülen nesneleri bilfiil hale getirdiği gibi faal akıl da bilkuvve akli bilfiil akıl durumuna getirir.”³²⁸

Sonuç olarak Fârâbî, Aristoteles’in aksine ilk ilkelerin elde edilmesinde tümevarımı kesin bilgiler vermediği gerekçesi ile kullanmamıştır. Bunun yerine o, kıyassız olarak elde edilen zorunlu tümel öncüllerin ya Faal Akıl tarafından verilen ilk ilkeler ya da tecrübe ile elde edilen öncüller olduğunu ifade etmiştir.

4.2. Cedel Sanatı ve Tümevarım

Fârâbî *Kitâbu’l-Cedel*’de cedelin tanımını şöyle vermektedir: “*Diyalektik sanatı, konusu tümel olan bir tezi çürütmek için genel kabul görmüş öncüllerden bir kıyas oluşturma becerisini edinen sanattır.*”³²⁹ Fârâbî, cedelin insan zihninin bir problemi nasıl soruşturma, araştırma ve düzenlemesi gerektiğini bildirerek zihni bilime ve eğitime hazırladığını³³⁰, diyalektik şüphe olmadan bilimlerde hiçbir şeyin

³²⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık: İstanbul, 2020, s.102.

³²⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s.26; “*Risâle fî (Me’an) el-Akl*”, s.312.

³²⁸ Fârâbî, “*Aklın Anlamları Üzerine*”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2022, s.133-134.

³²⁹ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.11.

³³⁰ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.31.

keşfedilemeyeceğini³³¹, diyalektik inceleme ile bilimlere öznelere sağlama³³², insanın nefsinde bulunan tümelleri/ilkelere incelenme³³³ ve son olarak filozofların cumhura doğruyu göstermesine³³⁴ yardım ettiğini belirtmiştir. Bu bölümde Fârâbî'nin tümevarımı cedel sanatında hangi işlevlerde kullandığı aktarılmaya çalışılacaktır.

Fârâbî'nin tümevarımı cedel sanatında pek çok çeşitli işlevde kullandığı görülmektedir. Hatta Fârâbî tümevarımın cedel sanatında burhân sanatında olduğundan daha fazla kullanıldığını ifade etmiştir.³³⁵ Fârâbî'nin cedel sanatında tümevarımı hangi işlevlerde kullandığı maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

- Fârâbî tümevarımı cedel sanatında öncelikle tümel öncülün doğrulanmasında kullanılmaktadır:

"...الاستقراء إنما يستعمل ليصحح به مقدمة كلية، وإنما يستعمل الاستقراء في الجدل أكثر من ذلك، وأولاً لأجل القياس، وذلك أنه إنما يستعمل لتصحيح به المقدمة الكبرى في قياسات الشكل الأول. فإذا صحت ألفت إلى الصغرى فأنتجت النتيجة عنها عند ذلك، ولا تستعمل أصلاً أو أقل ذلك لتصحيح النتيجة المقصودة أولاً."³³⁶

"...tümevarım, bir kıyasta tümel bir önermenin doğrulanması için kullanılır ve o, özellikle de birinci şekildeki kıyasın büyük önermesinin doğrulanması için, diyalektikte kullanılır. Eğer (büyük önerme) doğruysa, küçük öncül ile birleştirilir ve sonuç da aynı şekilde bundan türetilir. Ancak, tümevarım doğrudan nihai sonucu doğrulamak için ya hiç kullanılmaz ya da çok az kullanılır."

Bu açıklamada o, tümevarım ile tümel öncülü doğrulamakta ardından büyük öncül ile küçük öncülü birleştirerek sonuç önermesini elde etmekte ancak sonucun doğrulanmasında doğrudan tümevarımın kullanılmadığını belirtmektedir.³³⁷

- Fârâbî bazı kimselerin tikel bir meseleyi doğrulamada temsili kullanmak istediklerini ve bunu da doğrulamada tümevarım yöntemini kullandıklarını ifade etmiştir.³³⁸

³³¹ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.36.

³³² Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s. 33.

³³³ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s 37.

³³⁴ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s 39.

³³⁵ Fârâbî, "Kitâbu'l-Cedel", s.97, *Kitab al-Jadal*, s.105.

³³⁶ Fârâbî, "Kitâbu'l-Cedel", s.97-98, *Kitab al-Jadal*, s.105, fr.121.

³³⁷ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s. 105.

O, görünenden görünmeyene giderken bu sürece temsil ile başlanıldığını ancak temsilin burada yetersiz kalması nedeniyle görünmeyi doğrulamak için tümevarıma başvurulduğunu ve örneğin bu şekilde doğrulandığını belirtmiştir.³³⁹ Burada yetersiz gelen temsil için örneklerin sayısının tümevarım ile arttırılmakta ve bu şekilde tümel öncül onaylanmaktadır. Ayrıca burada Fârâbî'nin tıpkı Aristoteles gibi temsili tümevarımın bir parçası olarak ele aldığı söylenebilir.

- Fârâbî tümevarımın bazen argümanı çürütmek için kullanılabileceğini belirtmiştir.

O bu meseleyi şu şekilde ifade etmiştir; *“İnsanlar tümevarımın kusurlu olduğunu anladığında (daha önce çok kez bahsedilmişti) tümel öncülü doğrulamak için tümevarımı bir kenara bırakırlar ve onu çürütmek için kullanırlar.”*³⁴⁰ Burada kusurlu kullanım eksik tümevarıma karşılık gelmekte ve onun cedelde bir hükmü çürütmek için kullanımından bahsedilmektedir.

- Fârâbî tümevarımın sözü çoğaltmak, süslemek ve sözün anlaşılmasını sağlamak için de kullanılabileceğinden bahsetmiştir.³⁴¹

Filozof bu konuda şöyle der:

"فإن المقدمة الواحدة قد يمكن بالاستقراء أن تقسم مقدمات كثيرة، فيصير القول أكثر. وكذلك الاستقراء يُكثر مثالات الشيء الواحد فيجود به فهم الإنسان للشيء."³⁴²

“Bir öncül tümevarım yoluyla birçok öncüle bölünebilir ve böylece konuşma çok sayıda olur ayrıca tümevarım bir şeyin örneklerini çoğaltır ve bu da kişinin o şeyi anlamasına yardımcı olur.” Tümevarımın diyalektikte bazen üstteki işlevlerine ek olarak sözün daha anlaşılır kılınması için daha etkili kullanılması için de kullanılabileceği anlaşılmaktadır.

- Tümevarımın elde edilen şeyi muhataptan gizlemek için de kullanılabileceğini ifade etmiştir.

³³⁸ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s. 107.

³³⁹ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.107.

³⁴⁰ Fârâbî, *“Kitâbu'l-Cedel”*, s.100, *Kitab al-Jadal*, s.108.

³⁴¹ Fârâbî, *“Kitâbu'l-Cedel”*, s.101, *Kitab al-Jadal*, s.108.

³⁴² Fârâbî, *“Kitâbu'l-Cedel”*, s.101, *Kitab al-Jadal*, s.108-109.

Fârâbî'nin mesele hakkındaki açıklaması şöyledir: “*Bir şeyin parçaları o şeyin (kendisi) yerine kabul edilirse, muhatabın onu (tümeli) kabul etmesi daha muhtemeldir. Eğer onları kabul ederse tümeli kabul etmiş olur.*”³⁴³ Bu noktada kişi muhataba tümel öncülü kabul ettirmek için tümeli sunmak yerine onun bir parçası olan tikeli sunar. Böylece muhatap tikeli kabul etmekle tümeli kabul etmiş olur.

Gelinen bu noktada denilebilir ki, yukarıdaki kullanımlara bakıldığında Fârâbî'nin tümevarımı cedelde daha fazla kullandığı anlaşılmaktadır. Tümevarımın tüm bu işlevlerinin Aristoteles'in *Topikler*'inde de ele alındığı görülmektedir. Tümevarımın cedelde kullanımları bakımından Fârâbî Aristoteles'ten ayrılmamaktadır.

4.3. Hitabet Sanatı ve Tümevarım

Hitabet sanatı sözlüklerde şöyle tanımlanmaktadır: “*Mantık ilminde, (kesin ve güvenilir bilgiler (yakîniyyât) seviyesine çıkamamış olan) makbûlât ve maznunât cinsinden önermelerden oluşturulan kıyasların kullanıldığı sanat.*”³⁴⁴ Fârâbî hitabet sanatını *Kitâbu'l-Hitabe*'de detaylı olarak ele alıp incelemiştir. O, *Kitâbu'l-Hatâbe*'de retorikğin amacını, ikna ve zan terimlerini, eskilerin kesin bilgi hakkındaki görüşlerini, retorikte kullanılan örtük/matvi kıyas ve temsil gibi meseleleri incelemiştir. Fârâbî retorikğin amacını şöyle izah etmiştir: “*Retorik, amacı on cinsin hepsinde ikna oluşturmak olan kıyasi bir sanattır. Dinleyicinin nefsinde bu şeylerle ilgili olarak ortaya çıkan kanaat retorikğin eylemlerinin nihai amacıdır.*”³⁴⁵ Retorikğin asıl amacının dinleyicilerin nefislerinde iknayı oluşturmak olduğunu ifade etmiştir. “*Örtük kıyaslar ve örneklemeler ilk retorik sözlerdir. Bunlar ilk ikna edicilerdir.*”³⁴⁶ İkna etmede kullandığı aletlerin ise *örtük/matvi kıyas* ve *temsil* olduğunu ifade etmiştir. Hitabet sanatında insanları ikna etmek için matvî /örtük kıyas ve temsil kullanılmakta olduğuna göre o halde bu bölümde tümevarım metodunun varlığı nasıl değerlendirilmektedir? Fârâbî metnin ilerleyen kısmında bu soruya dair şöyle bir açıklama yapmıştır: “*İknanın yapıldığı şeylerden bazıları örtük kıyaslar bazıları ise örneklemelerdir. Örtük kıyasın retorikteki yeri burhânların bilimlerdeki, kıyaslarında*

³⁴³ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Cedel*”, s.101, *Kitab al-Jadal*, s.109.

³⁴⁴ Emiroğlu-Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, “hitabet sanatı”, s.135.

³⁴⁵ Fârâbî, *Retorik*, s.64.

³⁴⁶ Fârâbî, *Retorik*, s.84

*cedeldeki yeri gibidir. Örtük kıyas retorik bir kıyas, örnekleme de retorik bir tümevarım gibidir.”*³⁴⁷

Fârâbî burada kullandığı örtük kıyasın burhânda kullanılan kıyasa, temsilin ise cedelde kullanılan tümevarıma karşılık geldiğini belirtmiştir. Bu durumda retorikte temsilin adeta bir tümevarım görevi üstlendiği söylenebilir. Keza Fârâbî’nin bu söylevleri Aristoteles’in *Retorik* isimli eserinde aynı mesele üzerinde yaptığı açıklamaları ile de paralellik göstermektedir. “*Örnek diyalektikteki tümevarım gibidir; örtük tasım ise bir tasımdır. Örtük tasıma bir retorik tasımı, örneğe ise bir retorik tümevarımı denir.*”³⁴⁸ Burada her iki filozofunda burhândaki kıyasların retorikte matvî kıyas olarak ve cedeldeki tümevarımı yine retorikte temsil olarak kullanıldığı görülebilir. Fârâbî örtük kıyasların bilgi değerini kıyasın birinci şekline benzetmiş ve temsilden daha sağlam olduğunu ifade etmiştir. Temsilin ise tek başına kullanılabildiği gibi entimem kıyaslarla birlikte de kullanılabildiğini ifade etmiştir. Bu kullanım şekilleri tıpkı cedel kitabında da görülen kıyaslar ile beraber kullanılan tümevarımın kullanımı gibidir. Şu halde retorik sanatında tümevarımın işlevi aslında temsil tarafından yerine getirilmektedir denilebilir.

4.4. Şiir Sanatı ve Tümevarım

Burada kısaca Aristoteles’in *Poetika* adlı eserine değinilecek ardından Fârâbî’nin şiir sanatını mantık alanında nasıl değerlendirildiği ve bu sanatta tümevarım yöntemini kullanıp kullanmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Emiroğlu ve Altunya bu sanatı “*Şiir, lügatte, bir şeyi kavramak, bir şeyin farkında ve bilincinde olmak, bir sözü manzum olarak söylemek anlamlarına gelirken İslam mantıkçıları onu muhayyelat (imaginativa) türü öncüllerden kurulmuş kıyastır.*”³⁴⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Aynı yerde muhayyelat türü öncüller ise, “*doğru olmadıkları halde, sırf nefse neşe vererek onu bir şeye yönlendirmek veya onda nefret*

³⁴⁷ Fârâbî, *Retorik*, s.79.

³⁴⁸ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı kredi Yayınları: İstanbul, s.39.

³⁴⁹ Emiroğlu- Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, “şiir” s.296.

uyandırarak söz konusu şeyden alıkoymak için hayal gücüne dayalı olarak verilen hükümlerdir.”³⁵⁰ şeklinde ifade edilmektedir.

Aristoteles, *Poetika* adlı eserine başlarken, bu eserde amacının şiir sanatının ne olduğunu, türlerini ve bu türlerin açıklamalarını, başarılı bir şiirin nasıl işlenmesi gerektiğini, yapısal özelliklerini ve benzer diğer unsurları açıklamak olduğunu ifade etmiştir.³⁵¹ Şiirin Aristoteles tarafından kullanımına kısaca göz atıldığında onun şiiri taklit (mimesis) merkezde olmak üzere dilsel ve edebi bakımdan ele aldığı görülmektedir. Bu sebepten Aristoteles aslında *Poetika* adlı eserini bir mantık eseri olarak addetmemişken ölümünden yaklaşık 600 yıl sonra MS. 3. yy.da bu eserin Ammonius Saccas tarafından *Organon* külliyyatına dahil edildiği görülmektedir.³⁵²

Fârâbî ve diğer İslam mantıkçıları Aristoteles’in *Poetika*’sını Yunan şiir sanatı üzerine yazılmış bir eser olarak değerlendirmişlerken kendileri bu sanatı yani şiir sanatını bir düşünme biçimi olarak değerlendirmişlerdir.³⁵³ Fârâbî, Aristoteles’in aksine mantık külliyyatına şiiri de dahil etmiştir. O, *İhsâu’l-Ulûm* adlı eserinde şiir sanatını mantığın sekiz bölümünden biri olarak ele almıştır.³⁵⁴

Fârâbî bir diğer eseri olan *et-Tavti’a* adlı eserinde sanatları kıyasa dayalı olan ve kıyasa dayalı olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. Kıyasa dayalı olmayan sanatlar amaçları belli pratiği uygulamak olan tıp, çiftçilik marangozluk gibi sanatlar; kıyasa dayalı olan sanatlar ise felsefe, cedel, safsata, hitabet ve şiir olmak üzere toplamda beş sanat olarak dile getirmiştir.³⁵⁵ Bu sınıflandırmada Fârâbî’nin şiiri kıyasa dayalı bir sanat olarak değerlendirdiği görülmektedir. Yine bu söylemin bir benzerine *Risâle fî Kavânîni Sınâ’ati’s-Şi’r/Şu’arâ* adlı eserinde de rastlanılmaktadır: “Şiirsel sözler, kıyas türlerinden birine dayanır yahut kıyası takip eder; ‘onun takip eden’ sözümle şiirin tümevarım, temsil, içgörü/firâse ve benzerleri gibi bir kıyas

³⁵⁰ Emiroğlu-Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, “muhayyelat” s.234.

³⁵¹ Aristoteles, *Poetika*, çev. Remzi Tunali, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987 s.11.

³⁵² Aytekin Özel, “Organon ve Mantık”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, C.7, S.14, s.149.

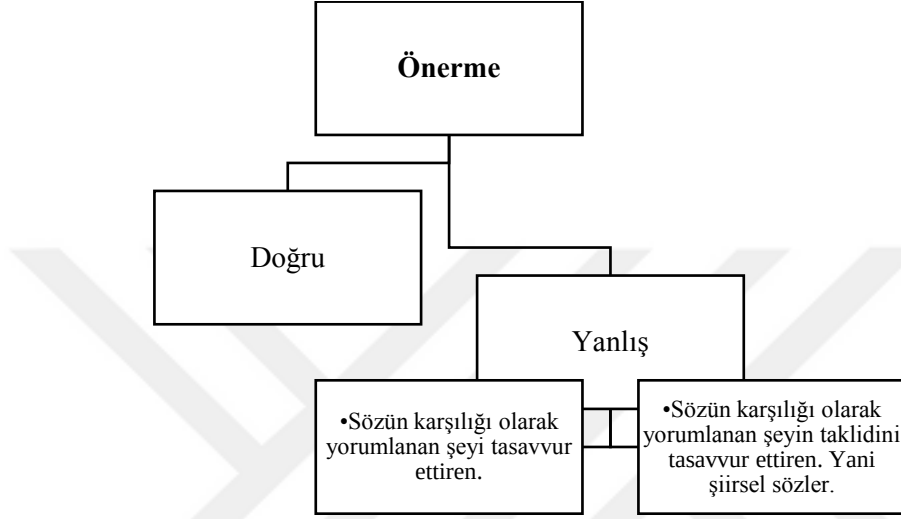
³⁵³ Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2017, s.94-95.

³⁵⁴ Fârâbî, “İlimlerin Sayımı”, çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s.120-122.

³⁵⁵ Fârâbî, “et-Tavti’a”, çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018 s.18.

özelliği taşımasını kastediyorum”³⁵⁶. Buradan, şiirin her ne kadar muhayyelat türü öncüllerden kurulsa da onun bir kıyas yapısına sahip akıl yürütme türü olduğu anlaşılmaktadır. Fârâbî’nin şiir kitabından hareketle şiirin yanlış önermelere dayanan bir kıyas türü veya sanat olduğu şöyle tablolandırılabilir:

Tablo 5. Şiirsel önermelerin doğruluk değeri

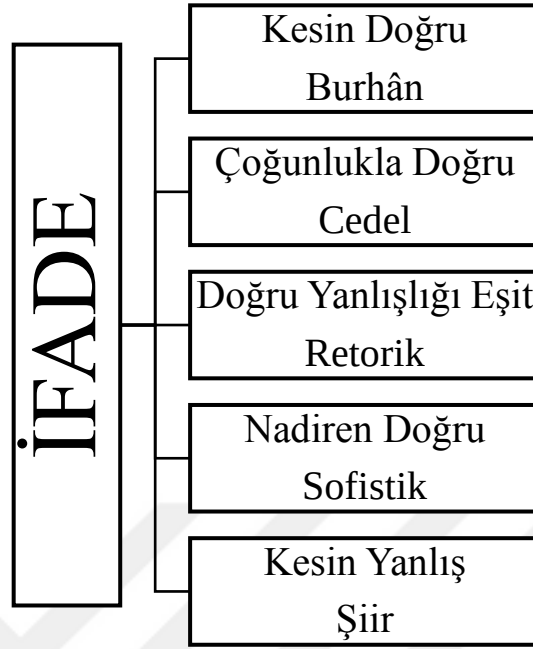


Fârâbî *Risâle fî Kavânîni Sınâ’ati’ş-Şi’r/Şu’arâ*’da şiirsel sözleri “*zihne, sözün karşılığı olarak o şeyin taklidini tasavvur ettiren*”³⁵⁷ yanlış önermeler grubuna dâhil etmiştir. Onun bu sınıflandırmasında şiirsel önermeleri her ne kadar kıyasa dayandırsa da bilgi değerini yanlış olarak değerlendirdiği görülmektedir. İfade bakımında beş sanat şöyle tablolandırılabilir:

³⁵⁶ Fârâbî, “*Risâle fî Kavânîni Sınâ’ati’ş-Şi’r/Şu’arâ*”, çev. Ayşe Taşkent, *İbn Sînâ ve Fârâbî’nin Poetikaları*, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2019, s. 71.

³⁵⁷ Fârâbî, “*Risâle fî Kavânîni Sınâ’ati’ş-Şi’r/Şu’arâ*”, s. 70.

Tablo 6. Beş Sanat ve İfade



Fârâbî bir başka sınıflandırmasında şiiri “kesin yanlış” ifadeler grubuna dahil etmiştir. Bu sanatın yanlış olarak değerlendirilme sebebi muhayyelat türü öncüllerden oluşturulmasından kaynaklanmaktadır. Bu öncüllerden oluşan kıyaslar her ne kadar doğru bilgiler vermeseler de farklı alanlarda fayda sağlayabilmektedirler. Örneğin Fârâbî şiirsel ifadelerin eğitimde kullanılabileceğini ifade etmiştir.³⁵⁸ Çünkü bazı insanlar için bu tarz daha anlaşılırdır. Bir diğer kullanımı da bir insanı bir şeye yönlendirmek veya onu bir şeye teşvik etmektir. Şiir, düşünüp karar verme yetisine sahip olmayan bir insanı hayal ettirme yoluyla istenen tarafa yönlendirebilir. Burada tahayyül onun için düşünmenin yerine geçmiştir. Ya da kişi düşünüp taşınabildiği halde karar vermede emin olamayarak bunda zorlanabilir. Böyle bir insanın hem istenen tarafa yönlendirilmesinde hem de daha ivedi karar vermesinde şiirsel ifadeler faydalı olabilmektedirler.³⁵⁹

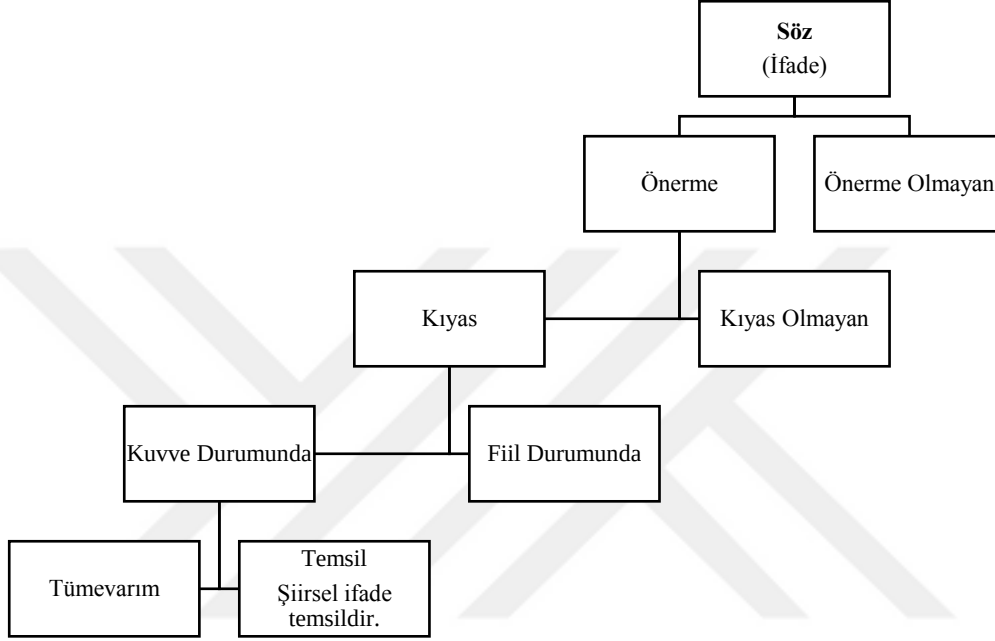
Fârâbî şiiri *Mantığa Giriş Risaleleri* adlı eserinde şöyle tanımlamıştır: “Poetik/şiirsel sözler; muhatabaya konu olan şey hakkında bir durumu veya bir şeyi ya güzellik veya çirkinlik ya yücelik veya düşüklük veya bunlara benzer başka şeyler bakımından daha üstün veya daha düşük olarak hayal ettirme özelliğine sahip olan

³⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.60-61.

³⁵⁹ Fârâbî, “İlimlerin Sayımı”, s. 118.

şeylerden oluşturulan sözlerdir.”³⁶⁰ Şiirin dinleyenlerin zihinlerinde bir şeyi daha güzel yahut daha çirkin şekilde tahayyül ettirdiği anlaşılmaktadır. Tahayyülü oluşturmak için de metnin ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere temsil kullanımından bahsedilecektir.

Tablo 7. Şiir Sanatında Kullanılan Yöntem



Fârâbî'nin şiir kitabında şemada görüldüğü üzere şiirsel ifadelerde analojinin kullanıldığını belirten bir sınıflandırma yapmıştır. “*Temsil, iki şey arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen hükmü diğeri hakkında da vermektir.*”³⁶¹ O, şiirin amacının teşbih kullanılarak sözlerle insanların vehimlerinde ve hislerinde taklitler ortaya çıkarmak olduğunu söylemiştir.³⁶² Burada Fârâbî temsil kullanımını A ile C arasında ilişki kurmak için üçüncü bir unsurun yani B'nin devreye sokulması şeklinde ifade etmiştir.³⁶³ Metnin geri kalanında ele alınan şiir türleri, şair sınıfları gibi meseleler çalışmamızın konusu ile alakalı olmadığı için ele alınmayacaktır. Yukarıda aktarılan bilgilere dayanarak şu sonuca varılabilir: Fârâbî'nin eserleri incelendiğinde, şiir sanatında tümevarım kullanımına değinmediği görülmektedir. Gerek söylemi gerekse verdiği örnekler incelendiğinde, onun şiirde

³⁶⁰ Fârâbî, “İlimlerin Sayımı”, s.116.

³⁶¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.198-199.

³⁶² Fârâbî, “Risâle fî Kavânîni Sınâ‘ati’ş-Şi‘r/Şu‘arâ”, s.75.

³⁶³ Fârâbî, “Risâle fî Kavânîni Sınâ‘ati’ş-Şi‘r/Şu‘arâ”, s.74.

temsile ağırlık verdiği söylenebilir. Hitabet ve şiir her ne kadar birbirine çok yakın değerlendirilmiş olsa da şiir sanatında, hitabette olduğu gibi bir tümevarım-temsil benzetmesine rastlanmaması, burada kullanılan temsil ile tümevarım arasında bağlantı kurmak için yeterli görülmemektedir.

4.5. Safsata ve Tümevarım

Safsata sözlüklerde “*sözle kişiyi şüpheye düşürerek onu yanıltmaya, şaşırtmaya ve aldatmaya muktedir kılan bir maharetin adıdır. O zanna ve vehme dayanan bir aldatmaca sanatıdır. Vehme dayalı önermeler yani vehmiyyât kuruntu ile verilen hükümlerdir.*”³⁶⁴ şeklinde tanımlanır. Amacı karışındaki kişiyi vehmiyyattan kurulan öncüllerle aldatmak olan safsata sanatını Fârâbî, *Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita* adlı eserinde ele almıştır. Fârâbî zannî felsefe (el-felsefetü’l-maznûne) veya çarpıtılmış felsefe (el-felsefetü’l-mümevvehe)³⁶⁵ olarak isimlendirdiği sofistik sanata dair tanımlara pek çok mantık eserinde yer vermiştir. Bu tanımlara *İhsâu’l-Ulûm*, *Kitâbu’l-Hurûf*, *et-Tavti*³⁶⁶, *el-Elfâzu’l-Müstâmele fî’l-Mantık*, *Kitâû’l-Burhân* ve *Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita* adlı mantık eserlerinde rastlanılmaktadır. Adı geçen eserlerde mugalataya dair yapılan açıklamaların her birinin tek tek aktarılması asıl meseleden uzaklaşmaya neden olacağından burada yalnızca birkaç eserden aktarılabilecek olan açıklama ile yetinilecektir. *Kitâbu’l-Burhân*’da Fârâbî’nin sanat ve ilimleri konularına göre iki kısma ayırdığı görülmektedir. Konusu tikellerden oluşan sanatlar; matematik, doğa ilmi, medeni ilim ve ahlak ilmi gibi ilimler oluştururken konusu tümeller olan sanatlar; metafizik, cedel ve safsatadır.³⁶⁷ Fârâbî bahsi geçen her bir sanatın tanım, ilke ve amaçlarının birbirinden farklı olduğunu ifade ederek sırasıyla her birinin açıklamalarını okuyuculara sunmuştur. Bu doğrultuda sofistik sanata dair açıklamalarını şu şekilde vermiştir;

“Safsatanın ilkeleri, gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur olduğu zannedilen öncüllerdir. Araştırma tarzı, şeyden saptıracak veya şeyde mugalataya düşürecek şeyin talep edilmesi ve hasmını zannî bir galiplikle

³⁶⁴ Emiroğlu-Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, “Safsata”, s.283.

³⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu’l-Huruf*, çev, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.69.

³⁶⁶ Fârâbî, “et-Tavti”, s.20.

³⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s.38

yenmeyi sağlayabilecek şeyin araştırılmasıdır. Bilgi ölçüsü, daha önce saydığımız yanıltıcı şeylerin gerçekleştirdiği, hakikatten sapmış bilgidir. Gayesi, safsatacının hikmet ve ilimlerde üstün olduğunun, ayrıştırmaya muktedir olduğunun ve hakikati destekleme ve batıla karşı direnme kudretine sahip olduğunun zannedilmesi ile onun yetkin ve başkalarının eksik olduğunun zannedilmesidir.”³⁶⁸

Yukarıda Fârâbî, safsatanın yapısı, bilgi değeri ve amacı bakımından bir açıklamasını vermiştir. Buna göre amacı zannî bir galibiyet sağlamak olan safsata meşhura benzer ancak meşhurattan olmayan yahut vehmiyyattan olan öncüller ile kurulan ve yanlış bilgiler veren kıyaslardır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*'de safsatayı dair şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Sofistik tartışmalar gerçekte meşhurattan olmayıp zahirde meşhurattan olan öncüller ile aldatıcı ve yanıltıcı (vehmiyyattan) öncüllerden oluşturulan kıyastır. Kişiyi meşhurattan olmayan öncülü meşhurattanmış gibi ve meşhurattan olan öncülü meşhurattan değilmiş gibi inandırmayı amaçlar... üç tür sofistlik argümanı vardır: (1) bunlar arasında formları kıyasî olan ve öncülleri zahirde meşhurattan olan ancak gerçekte meşhurattan olmayan konuşmalar (2) formları gerçekte kıyasî olmayan ancak kıyasî olduğuna inanılan ve öncülleri gerçekte meşhurattan olan konuşmalar; (3) formları zahirde kıyasî olan ve öncülleri gerçekte böyle olmamakla birlikte zahirde meşhurattan olan konuşmalar.”³⁶⁹

Burada Fârâbî yine safsatanın yapısına dair bir açıklama vermiş ve onun üç farklı argümanını dile getirmiştir. Safsatanın her durumda ya kıyaslarının ya da öncüllerinin geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıklamaların devamında Fârâbî'nin, cedel sanatı ve muğalata sanatı arasındaki benzerlik ve farklılıklara değindiği görülmektedir. Bu doğrultuda o, her iki sanatın öncelikle ne olduklarını, benzerliklerini ve ardından da ayrıldıkları noktayı ifade etmektedir:

“Diyalektikte bulunan her şey safsatada da bulunur. Çünkü hakikatte diyalektikte olan her şey, yanlışlama yoluyla safsatada olan şeyin ta kendisidir.

³⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.39

³⁶⁹ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.27-28.

Bu nedenle, sofistlik bir sorgulama ve yanıt diyalektik bir yanıt ve sorgulamaya benzer ve sofistlik şüphe diyalektik şüpheyeye benzer ve sofistlik eleştiri ve itiraz diyalektik eleştiri ve itiraza benzer. Ancak tüm bunlar diyalektikte hakikatte, sofistikte ise yanlışlama yoluyla gerçekleşir, çünkü diyalektikte hakikatte kıyaslar ve gerçekten genel kabul gören öncüller kullanılır. Sofistik öncüllerin genel kabul gördüğüne inanılabilir ama öyle değildir ve aynı şekilde kıyaslarının da kıyas olduğuna inanılabilir ama kıyas değildir. Ancak diyalektikte inanılan hiçbir şey yoktur, aksine [diyalektik] hakikatte bir kıyas ve gerçekten genel kabul gören öncüller kullanır.”³⁷⁰

Bu iki sanata dair açıklamalara bakıldığında her ne kadar iki sanat birbirine oldukça fazla benzer görünse de kullandıkları form ve öncüller bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. Cedelde meşhurattan oluşan öncüllerden gerçek kıyaslar kurularak karşıdaki kişiye galip gelme amaçlanırken safsatada yanlış öncüllerden kurulan geçersiz kıyaslar ile karşıdaki kişinin aldatılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bir diğer ayrım noktasını ise tümevarım bahsi oluşturmaktadır. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Cedel* adlı kitabının pek çok yerinde tümevarım kullanımına dair açıklamalara rastlanılırken *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı kitabında tümevarım lafzına yahut da bariz bir şekilde tümevarım kullanımına dair herhangi bir açıklamaya rastlanılmamıştır.

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserine bakıldığında eserin üç bölümde ele alındığı görülmektedir. Fârâbî, ilk bölümde genel olarak eserin içerisine alınacak ve haricinde bırakılacak meselelerin bir listesini vermiştir. Bu doğrultuda kıyas ve kıyasın bir parçası olabilecek hata türlerini ele aldığını; kıyas veya kıyasın bir parçası olamayan hataların ise bu eserde değil şiir ve hitabet kitaplarında ele alındığını ifade etmiştir.³⁷¹ Fârâbî kıyas veya kıyasın bir parçası olabilecek mantık hatalarını “lafız” ve “mana” yanlışları olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

“...bu tür yanlışta lafız, belirsiz bir gramer yapısı içinde yanlış kullanılmaktadır. Bu şekilde kullanılan lafızlarla kurulan bir delil de yanlış

³⁷⁰ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s.30.

³⁷¹ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*”, *el-Mantık'inde'l-Fârâbî II*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, Dâru'l-Maşrık, 1986, s.132.

*olacaktır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, kelimelerin lügat ve gramer manalarını ve cümlede kullanılış tarzlarını bilmemek, onları yerinde kullanmamak ifade yanlışına yol açacaktır.”*³⁷² Mana yanlışları ise “*doğru önermeye benzeyen yanlış önermelerin kullanılmasından veya öncüllerin yanlış sonuç çıkacak şekilde yanlış ilişkiye sokulmasından dolayı ortaya çıkan yanlışlarıdır.*”³⁷³

Her iki türe ait yanlışlar incelendiğinde Fârâbî’nin tümevarım lafzını kullanarak doğrudan açıklama yaptığı bir yanlış türü görülmemektedir. Ancak mana yanlışları bölümü içerisinde ele alınan *mutlak önerme ve mukayyet önerme üzere* başlığı altında Fârâbî’nin mukayyet önerme üzerine yaptığı açıklama ve verdiği örnek ele aldığımız mesele açısından incelemeye değerdir. Burada Fârâbî’nin yaptığı açıklama şu şekildedir; “*Benzer bir hata, "bazı şeyler" için doğru olan bir önermenin "tüm şeyler" için de geçerli olduğu sanıldığında ortaya çıkar.*”³⁷⁴ Burada bazı şeylerden, tümele gidilerek yapılan bir hatadan bahsedilmektedir. Tümevarımsal akıl yürütme hatırlanacak olursa bunda önce tek tek tekiler incelenir ve ancak yeterli bir sayıya ulaşıldıktan sonra tekiler için verilen hüküm tümel için verilirdi. Bunda kâide fertlerin çoğunluğunun incelenmesidir. Ancak yukarıdaki açıklamada “bazı şeyler için doğru olan” bir önermeden bahsedilmekte yani bu incelenen fertlerin tümü ya da çoğunu kapsamamaktadır. Dolayısıyla eksik bir araştırma sonucu elde edilen veriler fertlerin tümü için geçerli sayılarak yanlış bir sonuç elde edilmektedir. Fârâbî’nin bu yanlış kullanıma dair verdiği örnek şu şekildedir; “*Bazı filozoflar belirli gezegenlerin küresel olduğunu gördüklerinde, buradan bütün gezegenlerin küresel olduğu sonucuna varmışlardır.*”³⁷⁵ Bu örnek şöyle ifade edilebilir;

Bazı gezegenler küreseldir.

O halde bütün gezegenler küreseldir.

Verilen örnekte tikeller için geçerli olan durum tümele uygulanarak hatalı bir genelleme yapılarak bir sonuca varılmıştır. Bu kıyas hatalı bir tümevarımsal akıl yürütme olarak yorumlanabilir.

³⁷² İbrahim Emrioğlu, *Mantık Yanlışları*, Elis Yayınları, Ankara, 2011, s.124-125.

³⁷³ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.276

³⁷⁴ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, s.145.

³⁷⁵ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, s. 145.

Sonuç olarak *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eser incelendiğinde yalnızca mana yanlışları bölümünde ele alınan “mutlak önerme ve mukayyet önerme” başlığı altındaki şu açıklama “bazı şeyler için doğru olanın tüm şeyler için de geçerli olduğunu sanma”, ve devamında verilen örnek yanlış bir tümevarım kullanımı olarak değerlendirilebilmektedir. Bunun haricinde tümevarım kullanımına dair herhangi bir açıklamaya rastlanılmamıştır.

5. EĞİTİM VE ÖĞRETİMDE TÜMEVARIM KULLANIMI

Fârâbî tümevarımı yalnızca beş sanatta değil aynı zamanda eğitim öğretimin yapılmasında da işlevsel kılmıştır. Fârâbî'nin eğitim öğretime dair yaptığı açıklamalar onun *Kitâbu'l-Burhân*, *Kitâbu'l-Cedel*, *Tahsîlü's-Sa'âde* ve *el-Elfâzu'l-Müstâmele fi'l-Mantık* eserleri üzerinden ele alınacaktır. O, *Tahsîlü's-Sa'âde*'de eğitim ve öğretimi şöyle tanımlamıştır:

“Öğretim millet ve şehirlerde teorik erdemleri varlığa getirmektir. Eğitim ise milletlerde ahlâki erdemleri ve pratik sanatları varlığa getirme yöntemidir. Öğretim sadece sözle olur; eğitim ise milletleri ve şehir insanlarını pratik melekelerin sonucu olan fiillere, onlarda bu fiilleri gerçekleştirmeye yönelik bir azim yaratmak suretiyle alıştırmakla olur.”³⁷⁶

Bir diğer açıklama ise şöyledir:

“Öğretim, insanın yaptığı ve bununla başkasında bir şeyin bilgisinin meydana gelmesini amaçladığı veya başkasında herhangi bir fiile kaynaklık edecek alışkanlığa dayalı bir melekeden meydana gelmesini amaçladığı her bir fiil hakkında gerçekleşir.”³⁷⁷

Fârâbî *el-Elfâzu'l-Müstâmele fi'l-Mantık* adlı eserinin öğretim yöntemleri bölümünde temsil ve tümevarıma ayrı bir başlık altında yer vermiştir. Diğer bazı yöntemlerle birlikte bu iki yöntemin anlama ve tasavvuru kolaylaştırmada fayda

³⁷⁶ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s. 33.

³⁷⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.52.

sayladığını ifade etmiştir.³⁷⁸ O, burada kıyası ayrı tutmuş ve onun işlevinin tasdik oluşturmak olduğunu ifade etmiştir. Fârâbî tümevarımın ve temsilin faydalarını şu şekilde sıralamıştır:

*“a. şeyin anlaşılması bu ikisiyle kolaylaşır; b. Tasdik, bu ikisiyle gerçekleşir; c. Bu ikisi ezberin kolay olmasında fayda sağlarlar. Örnek, tümevarım ve kıyas dışında kalanlar tasdik oluşturma özelliğini sahip değildirler. Onlar yalnızca anlamının ve ezberin kolaylaşmasında fayda sağlarlar.”*³⁷⁹

Anlaşılması/tasavvur edilmesi zor olan soyut tümel kavramlar tikelleri alınarak tasavvur ettirilebilir. Böylece tümelin tasavvuru kolaylaşır. Bu aynı zamanda öğrencinin hem ezber yapmasını hem de hatırlamasını kolaylaştırır. Tümevarım ve temsil anlama, tasdik ve ezberleme olmak üzere üç yönden fayda sağlarken kıyasın yalnızca tasdik oluşturma noktasında fayda sağladığı ifade edilmiştir. Fârâbî bunlara ek olarak verilen bir hükmün teyidinde de tümevarımın kullanılmasının faydalı olacağını belirtmiştir.³⁸⁰ Bu, verilen hükmün tikellerinin incelenmesi ile mümkün olmaktadır. Yapılan inceleme tam veya eksik tümevarım şeklinde olabilir. Ancak tikellerden yalnızca bir tane yahut çok azı alınırsa bu tümevarım değil örnek ile tasdiklenmiş olur. Bu noktada bu iki yöntem teyit etmede fayda sağlamış olur.

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da öğretim ilkelerinin kesinler, tanımlar, vaz edilmiş asıllar ve müsadereler olmak üzere dört adet olduğunu ileri sürmüştür. Bunlardan kesinler yani kabulü zorunlu öncüller öğrencinin eğitim görmeye başlamadan önce kendisinde bulunması gereken ilkelerdir. Bu noktada öğrencideki kesinlik ile öğretmenindeki kesinlik aynıdır. Ancak Fârâbî, bazı öğrencilerin dil ile yalanlama, fitratında o an için eksiklik olması, meşhur görüşler sonucu öncülün öğrencinin nezdinde çürüğe çıkması veya zihniyle tasavvur edememesinden dolayı kabulü zorunlu yani kesin öncülleri kabul edemediklerini ileri sürmüştür. Böyle bir durumda yani kabulü zorunlu öncüllerin öğrenci tarafından kabul edilmediği durumlarda Fârâbî tümevarım kullanımının fayda verdiğini söyler:

³⁷⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.61.

³⁷⁹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.61.

³⁸⁰ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.66.

*“Bir kimse bu öncülleri genelliğiyle kabul etmezse [genel öncüllerin] tikelleri onların gücünün kullanılmasına alıştığı maddelerde o kimsede genellik oluşuncaya kadar tümevarıma tabi tutulur. İşte tümevarım, kabulü zorunlu öncüllerde bu şekilde fayda verir.”*³⁸¹

Fârâbî burhânî tümel öncüllerin kabulünde tümevarım kullanımının fayda vereceğini ifade etmiştir. Metnin devamında tümevarımın bir lafzı kavramada da faydalı olacağını belirtmiştir: *“Lafzın anlamını anlamadığı için kabul etmeyen kimseye gelince onun zihninde o anlamı gerçekleştirecek şeylerle o anlam tasvir edilir. Şeyin tikelleri, şeyi anlatanlardan biridir. Böylesi durumlarda da bazen tümevarım kullanılır ve fayda verir.”*³⁸² Bu kitapta Fârâbî tümevarımın biri kabulü zorunlu öncüllerin kavratılmasında diğeri ise bir lafzın anlaşılmasında olmak üzere iki adet faydasından bahsetmiştir. Fârâbî *Kitâbü'l-Cedel*'de tümevarım kullanımının cedelî bir tartışmada örnekleri çoğaltarak konunun anlaşılabilirliğini arttıracak ileri sürmüştür.³⁸³

Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması* adlı eserinde öğretimin nasıl gerçekleştiğine dair açıklamalarında 'tümevarım' terimini açıkça kullanmamış olsa da onun bu açıklamaları tümevarım yöntemine işaret ettiği ve bu bağlamda yorumlanabileceği ileri sürülebilir.

*“Her öğretim iki şeyden meydana gelir: (a) Öğretilen şeyi tasavvur ettirme ve onun kavramını ruhta meydana getirme ve (b) tasavvur edilen ve ruhta kavramı meydana getirilen şeyi başkalarına tasdik ettirme. Bir şeyi tasavvur ettirmenin iki yolu vardır: birincisi (o şeyin) özünün akılla algılanmasını sağlamak, ikincisi (o şeye) benzer bir misalle tahayyül ettirmektir. Tasdik de iki yöntemden biriyle meydana getirilir: Kesin kanıtlar sunma veya ikna etme.”*³⁸⁴

Burada Fârâbî öğretimi meydana getirenin tasdik ve tasavvur olduğunu ifade etmiştir. Yukarıdaki paragraflarda aynı şekilde Fârâbî'nin tasdik ve tasavvurda

³⁸¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 62.

³⁸² Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*, s. 62.

³⁸³ Fârâbî, *Kitab al-Jadal*, s. 109.

³⁸⁴ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s.44.

tümevarım kullanımından faydalanılabileceğinden bahsettiği belirtilmişti. Yine buradaki paragraf okunmaya devam edildiğinde daha açık bir ifade olan “*tasavvur ettirmenin ise benzer misaller vererek yapılabileceği*” cümlesinin aynı şekilde tümevarım kullanımına işaret ettiği yönünde bir yorum yapılabilir.

Yukarıda verilenlerden Fârâbî’nin eğitim öğretimde tümevarım kullanımına dair yaptığı açıklamaların tam bir tutarlılık içerisinde olduğu görülmektedir. Buna göre tümevarım eğitim öğretimde bir kavramın anlaşılmasını kolaylaştırmada, tasdikin sağlanmasında, tümel öncülün kabul ettirilmesinde, ezberin yapılmasında ve hatırlamada fayda vermektedir.



SONUÇ

Epistemolojik değeri açısından tümevarım Aristoteles'ten bu yana çeşitli tartışma ve eleştirilerin merkezinde olmuştur. Bu eleştiriler bağlamında tümevarımın kullanım alanı ve amacı farklılık göstermiştir. Bu tezde Sokrates'ten Fârâbî'ye kadar olan dönemde tümevarımın tarihi seyri kısaca aktarılmaya çalışılmış ve Fârâbî'de tümevarımın bilgi değeri açısından nasıl yorumlandığı ve hangi alanlarda hangi işlevlerde kullanıldığı incelenmiştir.

Tezin birinci bölümünde öncelikle tümevarımın etimolojik kökeni, farklı dillerdeki sözlük ve terim anlamları, tümevarımın türleri ve yakın çağ filozofları tarafından nasıl ele alındığı aktarılmıştır. Bu doğrultuda tümevarımın kökeni Grekçe epagôgê kelimesi olup sonrasında Latinceye inductio, Arapçaya istikrâ, İngilizceye induction ve Osmanlıcaya istikrâ ve endüksiyon şeklinde aktarılmıştır. Epagôgê lafzının kullanımlarına her ne kadar Homeros ve Sokrates'te rastlanılmışsa da kelimeye ıstilahi manasını kazandıranın Aristoteles olduğu görülmüştür. Bu bağlamda epagôgê bölümcül hallerden bütüncüle, bilinenlerden bilinmeyene ilerleyen bir süreç olarak tanımlanmıştır. Eksik tümevarımda tikellerin çoğu incelenirken tam tümevarımda tikellerin tamamı incelenmektedir. Yakın çağ filozoflarından Hume, Russel ve Popper gibi isimler tümevarımı her an çürütülmeye açık olmasından kaynaklı olarak eleştirirken; Bacon, Mill ve Reichenbach'ın ise tümdengelimle karşı yeni bilgi elde etmede tümevarımı savundukları görülmüştür.

Birinci bölümün ilerleyen başlıklarında tümevarımın Sokrates, Platon ve Aristoteles başta olmak üzere diğer bazı filozoflar bakımından nasıl ele alındığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre epagôgê kullanımı Aristoteles tarafından Sokrates'e atfedilmişse de Sokrates'teki bu kullanım epagôgênin tanımları elde etmede kullanılan ilkel bir biçimi olarak yorumlanmıştır. Platon'daki epagôgê kullanımı her ne kadar Albinus ve Laertius tarafından bir metot olarak yorumlanmışsa da genel kanı Platon'da bir yöntem olarak epagôgênin kullanılmadığı şeklinde olmuştur. Aristoteles'e gelindiğinde ise onun epagôgêyi sistemleştiren ilk kişi olduğu görülmüştür. O bilimsel bilgi ediniminde tümdengelim ve epagôgê yöntemini kullanmıştır. Aristoteles epagôgêyi *İkinci Analitikler*'de ilk ilkelerin, tümel kavramların ve tümel öncüllerin elde edilmesinde kullanmıştır.

Bu doğrultuda ilk bölümde tümevarım kavramının öncelikle Sokrates'te kullanıldığı tespit edilmiştir. Ancak Sokrates'in tümevarım kullanımı ve amacı tartışma konusu olmuş bunun üzerine farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden baskın olanı Sokrates'te tümevarımın ilkel biçiminin tanımları elde etmek amacıyla kullanılmasıdır. Platon'a gelindiğinde onun tümevarımı Aristotelesçi tümevarıma benzer şekilde tasvir edilmişse de bu benzetme Aristoteles ve Platonu birbirine izafe etmeye çalışanların oluşturduğu bir bilgi kirliliği olarak nitelendirilmiştir. Aristoteles ise tümevarım kullanımını sistematik hale getiren isim olmuştur. Aristoteles sonrası öğrencisi Theophrastus Aristoteles'ten aldığı geleneği aynen aktarmışken Cicero epagôgê kullanımını Sokrates'e atfetmiştir. Sextus Empiricus ve Platoncular tümevarım yöntemine döngüsel bir akıl yürütme metodu olduğu, tam tümevarımda tüm fertlerin tüketilemeyeceği, eksik tümevarımda tüm fertlerin incelenmemesi, nesnelerin beş duyu ile algılanamayan yönleri olduğu ve her insanın duyu algısının dışardaki nesnelerden farklı şekillerde etkileneceği yönünde eleştiriler getirerek onu reddetmişlerdir. Fakat Alkinus gibi bazı yeni Platoncular, Platon'daki yeniden hatırlama teorisi ile epagôgêyi birleştirerek epagôgêyi unutulan bilgilerin hatırlatılmasında bir tetikleyici unsur olarak kullanmış ve Platoncu bir çizgiyi takip etmelerine rağmen Aristotelesçi epagogeği kendi düşünce sistemlerinde harmanlamaya çalışmışlardır.

Öte yandan Galen, Cicero gibi epagôgê kullanımını Aristoteles'e değil Sokrates'e atfederek onu tümele değil nedenlere ulaşmada bir araç olarak kullanmıştır. Clement ise Aristoteles ve Platon'u sentezlemeye çalışmış bu da onun tümevarımı yanlış anlamasına sebebiyet vermiştir. İskender Afrodîsî ise tümevarım kullanımı noktasında hocası Aristoteles'ten ayrılmıştır. O, döngüsel akıl yürütme problemi ve tüm tikelleri elde etmenin imkânsız olduğunu dile getirerek tümevarım ile hiçbir şey elde edilemeyeceğini ifade etmiştir. Themistius ise Aristoteles'in tümevarım ve nousu arasında köprü kurarak eşzamanlı öğrenme teorisini geliştirmiştir. Sirianos ve Proklos ise tümevarıma eleştiriler getiren diğer isimler olmuşlardır. Son olarak ise Yeni Platoncu olan Ammonius Hermai, Simplicus ve John Philoponus gibi bazı isimler Aristoteles'in sistemindeki bazı noktaları tamamlamaya çalışırken onun pek çok görüşünü önemli ölçüde kalıcı olarak değiştirmişlerdir. Onlar, Aristoteles'in aksine tümelleri ilk neden saydıkları için tümdengelimli birinci

argüman (a priori), tümevarım ise sonuçlardan hareket ettiği için ikincil argüman (a posteriori) olarak görmüşlerdir. Sonrasında tümevarımın mantık ve felsefe bilimleri içindeki rolü geri plana atılmış ise de, tümevarım Fârâbî ile tekrardan yeni bir yapılandırmacı yorum ve özgün yönlerle İslam mantık tarihinde işlevsel hale dönmüştür denilebilir.

Birinci bölümün sonucunda epagôgê kullanımının her ne kadar Sokrates ve Platon'a atfedenler olsa da bu yöntemi sistematik olarak kullanan ilk kişinin Aristoteles olduğu görülmüştür. Aristoteles tümevarıma özellikle ilk ilke, tümel kavram ve tümel önermelerin elde edilmesinde rol vermiştir. Bu sayede tümdengelim için gerekli olan malzemeler sağlanmıştır. Tümevarımın bu rolünün yanında Aristoteles onu cedel ve retorik sanatlarında da kullanmıştır. Aristoteles'ten sonra gelen filozoflar ise tümevarıma bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Yöneltilen eleştiriler doğrultusunda bazı isimler tümevarımı yapılandırmaya çalışarak ya onu nous ile beraber kullanmaya çalışmışlar ya da zan ifade ettiği yönünde hüküm getirerek onu bilimsel bilgi ediniminde kullanmamışlardır.

Tezin ikinci bölümünde Fârâbî'nin tümevarım anlayışı ele alınmıştır. İlk olarak tümevarımın diğer iki akıl yürütme ile kıyaslanabilmesi için tümdengelim ve temsilin yapı ve unsurları açıklanmıştır. Bu doğrultuda tümdengelim tümelden tikele ilerleyerek orta terim, küçük terim ve büyük terim olmak üzere üç terimden oluştuğu; temsilin ise benzer tekilden benzer tekile doğru hareket ederek dört terimden oluşan bir kıyas türü olduğu görülmüştür. Tümevarımın ise tikelden tümele ilerleyen ve büyük terim ve küçük terim olmak üzere iki terimden oluşan bir kıyas türü olduğu anlaşılmıştır. Fârâbî'nin tümevarım kullanımına dair verdiği örnekler incelendiğinde ise onun tikelden tümele ilerleyen örneklerden ziyade tümelden tümele yani türden cinse ilerleyen örnekler vermiştir. Başlığın ilerleyen kısımlarında Fârâbî'nin Aristoteles'in aksine net bir şekilde tümevarımı tüm tikellerin incelendiği tam tümevarım ve tikellerin çoğunun incelendiği eksik tümevarım olarak ikiye ayırdığı görülmüştür. Bunun dışında onun haleflerinden farklı olarak istikrâ kelimesi yerine tasaffuh kelimesini kullandığı tespit edilmiştir. O tasaffuhu burhânî tümevarım manasında tümel kavramların tefhiminde kullanmıştır. Fârâbî'nin bu noktada Aristoteles ile benzer çizgide yer aldığı düşünülse de onların burhânda tümevarıma verdiği roller birbirinden tamamen farklı olduğu anlaşılmıştır. Aristoteles tümevarımı

burhânda ilk ilke ve tümellerin elde edilmesinde kullanmışken Fârâbî tümevarımı tümellerin tefhiminde kullanmıştır. Bunun dışında Fârâbî'nin cedelî ve hatabî olmak üzere iki adet tümevarım kullanımına da rastlanılmıştır. O, cedelde tümevarımı kıyasın büyük öncülü onaylamada ve külli hükmün anlamını kavramada kullanmıştır. Retorikte ise Fârâbî tümevarımı, temsil anlamında ikna için kurulan bir kıyastaki bir akıl yürütme biçimi olarak ele almıştır. Onun bu yorumunun diğer İslam mantıkçılarında da devam ettiğini söylemek mümkündür.

Beş sanatta tümevarım kullanımı ise farklılıklar göstermiştir. *Kitâbu'l-Burhân*'da tümevarımın kesine yakın bilgi verdiği yani kesin bilgi vermediği gerekçesi ile yakını bilgi ediniminde kullanmamış bunun yerine tecrübe ve tûmdengelimi kullanmıştır. Fârâbî burada tümevarıma yalnızca tümel öncüllerin anlaşılmasında (tefhiminde) rol vermiştir. *Kitâbu'l-Cedel*'de ise tümevarımı pek çok farklı yönden kullanıldığı görülmüştür. Tümevarımı; tümel öncülü onaylamada, örnek vermede, bir tümeli çürütmede, tümeli gizlemede, sözü çoğaltma, süsleme ve anlaşılmasını kolaylaştırmada kullanmıştır. Bu noktada İskender Afrodisî ile paralel şekilde Fârâbî'nin tümevarımı cedelde daha çok kullandığı tespit edilmiştir. *Kitâbu'l-Hatabe*'de tümevarım yerine temsili kullanmışsa da retorikte kullanılan temsilin cedelde kullanılan tümevarım gibi olduğunu söyleyerek iki yöntem arasındaki paralelliği vurgulamıştır. *Risâle fî Kavânîni Sînâ'ati's-Şi'r/Şu'arâ*'adlı eserinde ise herhangi bir tümevarım kullanımına rastlanılmamıştır. *Kitâbu'l-Emkinetü'l-Mugallita* adlı eserinde doğrudan bir tümevarım kullanımına rastlanılmasa da “mutlak önerme-mukayyet önerme” başlığı altında ele alınan mantık yanlısının tümevarımın eksik bir incelemeye tabi tutularak tümele uygulanmasından kaynaklanan birer yanlış tümevarım örneği olduğu görülmüştür. Fârâbî tümevarımdan eğitim öğretimde de faydalanmıştır. Bu noktada o tümevarımın eğitim öğretimde; bir kavramın anlaşılmasını kolaylaştırmada, tasdikin sağlanmasında, tümel öncülün kabul ettirilmesinde, ezberin yapılmasında ve hatırlamada gibi çeşitli açılardan fayda verdiğini belirtmiştir.

Sonuç olarak Fârâbî'nin Aristoteles'teki tümevarım kullanımına yöneltelen eleştirilerin farkında olduğu anlaşılmıştır. Bu eleştiriler doğrultusunda onun tümevarımı yapılandırmaya ve özgün bir şekilde yorumlayarak yeniden işlevsel kılmaya çalıştığı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Fârâbî tam tümevarıma her alanda

ulaşmayı mümkün görmemiştir. Öte yandan eksik tümevarımın zan ifade etmesi ve bazı araştırmalarda döngü problemine neden olması gibi hususlar doğrultusunda tümevarımı Aristoteles'ten farklı olarak burhân sanatında tümeli kurgulayan yöntem olarak kullanmamış, bunun yerine burhânda onu yalnızca tümel anlamların kavranmasında kullanmıştır. İlk ilke ve tümellerin ise tümevarımla değil Faal Akıl ve tecrübe ile elde edildiğini ifade ederek kendisinden önceki eleştirilere İslam metafiziğini de içine alan özgün bir yorumla cevaplamıştır. Tümevarımı ise burhânda değil cedel sanatında daha işlevsel olduğunu belirterek onu çoğunlukla bu sanatta kullandığı anlaşılmıştır. Bu hususlar ışığında Fârâbî'nin özgün tümevarım yorumunun kendinden sonraki İslam mantıkçılarını etkilediği söylenebilir.



KAYNAKÇA

- Akbay, Yunus Emre. “Aristoteles’e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge Kullanımları”. *Felsefe Dünyası* 2/76 (13 Aralık 2022): 76-104.
- Akbay, Yunus Emre. “Bir Akıl Yürüme Metodu Olarak Aristoteles’te Tümevarım”. *Akıl Kitabı* 9. Ed. Turgut Akyüz. 95-130. İstanbul: Ravza Yayınevi, 2022.
- Akbay, Yunus Emre. “Fârâbî’nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”. *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 6/1 (20 Mart 2023): 13-25. <https://doi.org/10.32329/uad.1255297>.
- Akbay, Yunus Emre. “Sextus Empiricus’un Kavram Teorisi Eleştirileri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 44 (2020): 27-44.
- Alexander of Aphrodisias. *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Topics 1*. Çev. Johannes M.V. Ophuijsen. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Alexander of Aphrodisias, Jonathan. *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*. Çev. Susanne Bobzien - Kevin Flannery - Katerina Ierodiakonou - Jonathan Barnes. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Ali Sedâd. *Mîzânu’l-Ukûl*. Ed. İbrahim Çapak. 1. Bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Altunya, Hülya. *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.
- Aristoteles. *Birinci Analitikler*. Çev. H. Ragıp Atademir. 2. Bs. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Aristoteles. *İkinci Analitikler*. Çev. H. Ragıp Atademir. 4. Bs. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. 1. Bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Aristoteles. “Kategoriler”. *Kategoriler-Önergeler*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Yasin Gurur Sev. 2. Bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. *Retorik*. Çev. Mehmet H. Doğan. 7. Bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Aristoteles. *Sofistçe Çürütmeler*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Topikler*. Çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.
- Aristoteles. *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Aristotle. *Rhetoric*. Çev. C.D.C. Reeve. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi III*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2023.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıki Kıyasın Delil Değeri". *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*. 35 (2020): 79-102.
- Atademir, H. Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Ausland, Hayden W. "Forensic Characteristics of Socratic Argumentation". *Does Socrates Have a Method?, Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. Ed. Gary Alan Scott. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press University Park, 2002.
- Ausland, Hayden W. "Socratic Induction in Plato and Aristotle". *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Ed. Jacob L. Fink. 224-250. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Aydın, Salih. "Fârâbî'de Müstefâd Aklın Anlamı Üzerine Farklı Bir Yaklaşım". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 2022. 155-170.
- Aydınlı, Yaşar. "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış". *Bilimname*. 1 (2004): 5-16.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'nin 'el-Fusûlu'l-Hamse' Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (01 Ağustos 2018): 17-72.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'nin 'el-Fusûlu'l-Hamse' Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2018:18-72.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

- Bayraktar, Mehmet. “Fârâbî’nin ‘Şiir Sanatının Kanunları Risalesi’ Adlı Eseri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (01 Haziran 1997): 45-66.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “İstikrâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 14 Nisan 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istikra>.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “Uyanış Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”. *Felsefe Dünyası*. 56 (2012): 22.
- Burnet, John. *Greek Philosophy Part I Thales to Plato*. London: Great Britain, 1924.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Cibran, Mesud. “el-Ra’id”. Beyrut: Dâr al-ilm’lil-Malayin, 1992.
- Clement, of Alexandria. “The Stromata or Miscellanies”. *Ante-Nicene Fathers*. Ed. Alexander Roberts - James Donaldson. II. Global Grey, 2022.
- Cürcânî. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Tarifat)*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cürcânî. “Risâle-i Kübrâ”. *Mantık Risaleleri*. Çev. Ferruh Özpilavcı - Mustafa Özbakır. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024.
- Çaldak, Hüseyin. “Kıyas’ın Mantıkta ve İslami ilimlerde Kullanım Biçimi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2007. 235-262.
- Durhan, Gülümser. *Farklı Bakış Açılılarıyla Tümevarımsal Mantık*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Ece, Muhammet Nasih. “Aristoteles Ve Fârâbî’nin Kıyas Tanımları Üzerine İbn Bâcce Ve İbn Rüşd’ün Çözümlemeleri”. Prag, Çek Cumhuriyeti: Young Scholars Union, 2019.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlısları*. İkinci basım. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Empiricus, Sextus. “Phyrrhonculuğun Ana Hatları”. *Kuşkuculuk*. Çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu. 2. Bs. 8-196. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Erkan, Arif. *El-Beyan*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.

- Eroğlu, Gültekin. “Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerde Yeri ve Değeri”. *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5/10 (2012): 183-196.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Lugatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1922. <http://archive.org/details/luateifelsefe00ertu>.
- Fârâbî. “Aklın Anlamları Üzerine”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Çev. Mahmut Kaya. 13. Bs. 127-138. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Fârâbî. *Al-Fârâbî: Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*. Çev. Solua Chatti - Wilfrid Hodges. London: Bloomsbury Academic, 2020.
- Fârâbî. *Alfarabi's Book of Dialectic (Kitab al-Jadal)*. Çev. D.M. Dipasquale. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Fârâbî. “el-Fusulü'l-Hamse”. *Mantiğa Giriş Risaleleri*. Çev. Yaşar Aydın. 34-59. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *et-Ta'likât*. Ed. Cafer El-Yasin. Beyrut: Dâru'l-Menafi'l, 1988.
- Fârâbî. “et-Tavtî'e”. *Mantiğa Giriş Risaleleri*. Çev. Yaşar Aydın. 16-32. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
- Fârâbî. *Fusûlü'l-Medenî*. Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Fârâbî. “İsâgucî”. *Mantiğa Giriş Risaleleri*. Çev. Yaşar Aydın. 60-89. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Kategoriler ve Retorik*. Çev. Ali Tekin. 2. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *Kitâbu'l Burhân*. Çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. 2. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî. “Kitâbu'l-Cedel”. *el-Mantık inde'l-Farabi III*. Ed. Refik el-Acem. 13-107. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.
- Fârâbî. “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”. *el-Mantık inde'l-Fârâbî II*. Ed. Refik el-Acem. 131-164. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.

- Fârâbî. “Kitâbu’l-Kıyâs”. *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî II*. Ed. Refik el-Acem. 11-64. Beyrut: Dâru’l-meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. Çev. Ahmet Arslan. 3. Bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Fârâbî. “Poetika”. *İbni Sina ve Farabi’nin Poetikaları*. Çev. Ayşe Taşkent. 67-76. Ankara: TÜBA Yayınları, 2019.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme Karşı*. Çev. Ertuğrul Beşer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Glare, P.G.W., ed. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Guthrie, W.K.C. *Socrates*. London: Cambridge University Press, 1971.
- Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Güven, Özge. *Karl Popper Ve Paul Feyerabend’in Bilimsel Yöntem Anlayışlarında Akıl Ve Özne Sorunu*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi /Sosyal Bilimler Enstitüsü /Felsefe Anabilim Dalı, 2018.
- Hasırcı, Nazım. “Kıyasta Orta Terim”. *Felsefe Dünyası*. 1 (2007): 139-152.
- Helmig, Christoph. *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition*. Berlin: W. De Gruyter, 2012.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Ergün Baylan. 1. Bs. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Iannone, A. Pablo. *Dictionary of World Philosophy*. London: Routledge, 2001.
- İbn Manzur, Muḥammad b. Mukarram. *Lisān al- ‘Arab*. Beyrut: Dâr Sadir, 1997.
- İbn Sinâ. *el-İşârat ve’t-Tenbîhât*. Çev. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. *Felsevuf*, 2015.
- Kanar, Mehmet. *Arapça Türkçe sözlük*. 1. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Kâtibî. *Şemsiyye Risâlesi*. Çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Kemal, Salim. *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: The Aristotelian Reception*. London: Routledge, 2012.
- Klumpp, James F. *A Study of The Rhetorical Theory of Theoprastus*. Doktora Tezi, University of Kansas, 1968.

- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Liddell, Henry George - Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Lameer, Joep. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. 1st ed. Boston: BRILL, 1994.
- McCaskey, John P. *Regula Socratis: The Rediscovery of Ancient Induction in Early Modern England*. Stanford University, Department of History, Doktora Tezi, 2006.
- McCaskey, John P. "Professor Higgins ' Philosophy of Science: Why Can't Induction Be More Like Deduction?" 01 Ocak 2010. https://www.academia.edu/70880525/Professor_Higgins_Philosophy_of_Science_Why_Can_t_Induction_Be_More_Like_Deduction.
- McPherran, Mark L. "Santas, Socrates, and Induction". *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Grigoris Santas*. Ed. Georgios Anagnostopoulos. 53-74. Springer International Publishing, 2011.
- Mehmed Hâlis Efendi. "Mîzânü'l-Ezhân". *Mantık Risaleleri*. Çev. Ferruh Özpilavcı - Mustafa Özbakır. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 5. Bs. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Öz, Erdal. "Tümevarım Problemi". *Karakedi Sosyoloji Dergisi*. 2017. 15-22.
- Özel, Aytekin. "Organon ve Mantık". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008): 147-160.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. 7. Bs. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004.
- Özsoy Somuncuoğlu, Seda. "John Stuart Mill'in Bilimsel Yöntem Kavrayışına Genel Bir Bakış". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*. 20 (15 Aralık 2023): 184-196.
- Özturan, Mehmet. "Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri". *İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)* 3/5 (2013): 135-158.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Büyük Hippias-Theages*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

- Platon. *Kritias-Kharmides*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Kriton*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Lakhes*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon. *Phaidon*. Çev. Suut K. Yetkin - H. Ragıp Atademir. 1989. Bs. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, t.y.
- Platon. *Protagoras*. Ed. Gregory Vlastos. Çev. Martin Ostwald. Indianapolis ; New York: The Bobbs-Merill Company INC., 1956.
- Platon. *Protagoras*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Statesman*. Çev. C.J. Rowe. Warminster: Aris&Phillips LTD, 1995.
- Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. Çev. İlknur Aka - İbrahim Turan. 2. Bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Preus, Anthony. "Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy". *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. London: Rowman & Littlefield, 2015.
- Reichenbach, Hans. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*. Çev. Cemal Yıldırım. 2. Bs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2000.
- Richardson, Kara. "Causation in Arabic and Islamic Thought". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.
- Robinson, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. İthaca, NY: Cornell University Press, 1941.
- Roreitner, Robert. "Themistius on Concept Formation". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 103/4 (31 Aralık 2021): 670-703.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı, 2020.
- Russell, Bertrand. *Felsefe Sorunları*. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Santas, Gerasimos Xenophon. *Socrates The Argument of the Philosophers*. London ; New York: Routledge, 1999.
- Sarı, Mehmet Ali. "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine". *Kaygı Dergisi*. 2011. 124-131.
- Taylor, Alfred Edward. *Socrates*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1976.

- Tehânevî. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*. Thk. Yusuf Genç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Toven, Mehmet Bahaettin. *Yeni Türkçe Lugat*. Ankara: TDK, 1928.
<http://katalog.tdk.gov.tr/resource?itemId=37108&dkymId=1599>.
- Vlastos, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Yıldırım, Cemal. *Bilimsel Düşünme Yöntemi*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1997.
- Yıldız, Ömer - Doğramacı, Halil İbrahim. “Fârâbî’de Şiirin Mantık İlgisi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 13:2/13:2 (2023): 62-84.
- Yılmaz, Tuğba. *Farabi’nin Poetika Anlayışının Mantık ve Hakikat Bağlamında Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2019.
- Zeller, Eduard. *Aristotle and The Earlier Peripatetics*. Çev. B.F.C. Costelloe - J.H. Muirhead. London: Longmans, Green and CO., 1897.
- Zeller, Eduard. *Greک Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı ve Soyadı : Rûmeysa Nur ŞEVKAN

Eğitim Durumu:

Lisans : Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar:

AKBAY, Yunus Emre- Şevkan, Rûmeysa Nur. “Epikür ve Stoacıların Bilgi Teorisi ve Septiklerin Eleştirisi” İlahiyat ve Beşerî Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-II, Bildiri Sunusu ve Tam Metin Yayını.