

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

İBN HAZM'IN METODOLOJİSİ VE ÖZGÜNLÜĞÜ

1. 1. Mantık Eğitiminin İslam İlimlerini Tedrisattaki Önemi	6
1. 2. İslam Dünyasında Aristoteles Mantığının Etkileri.....	11
1. 3. Muallim-i Sâni Farabi ve İbn Sina'nın Mantık Çalışmasında Aristo Mantığının Yeri.....	13
1. 4. Aristo Mantığının İbn Hazm Tarafından Değerlendirilişi	17
1. 5. Farabi ve İbn Hazm'ın Mantık Konularını Tasnif Biçimi	18
1. 5. 1. Farabi ve İbn Hazm'ın Mantık'a Yaklaşımlarındaki Farklar.....	20
1. 5. 2. İbn Hazm'ın Mantık İlmini Ele Alış Biçimi	21
1. 6. Farabi'nin Kıyasa Bakışı.....	22
1. 6. 1. İbn Hazm'ın Kıyasa Bakışı	23
1. 7. Fıkhi Kıyasın Değeri	27

II. BÖLÜM

İSLAM HUKUK İLMİNDE MANTIĞIN YERİ

2. 1. İslam Hukuk İlminde Mantığın Gereği	32
2. 2. Nasslardan Çıkarılan Hükümde Lafzın Kullanılışı ve Gramatik Eleştirisi.....	36
2. 3. İbn Hazm'da Delilin Değeri.....	38
2. 3. 1. Taklidin Reddi.....	41
2. 3. 2. Delilin İstinbattaki Belirleyiciliği	42
2. 4. Cedelcinin Delilde Yapabileceği Yanıltmalar	43
2. 5. Dinlerde/Şeraitlerde Delilin Hükümleri ve Çeşitleri Özelde İslam Fıkhında Burhanın Değeri.....	47
2. 6. Beş Sanatta Burhanın Hükümü	53
2. 6. 1. İrfan ve Burhanın Değeri	54

III. BÖLÜM

BURHAN

3. 1. Burhan	56
3. 2. Burhanı Oluşturan Önerme Yapıları: Önergelerin Yüklemlerine Göre Burhan Çeşitleri	57
3. 2. 1. Şartlı Önergeler	58
3. 2. 1. a. Bitişik Şartlı Önergeler	65
3. 2. 1. b. Ayrık Şartlı Önergeler	65
3. 2. 2. Nicelik Bakımından Önergeler	66
3. 2. 3. Nitelik Bakımından (Olumlu ve Olumsuz) Önergeler	67
3. 2. 4. Konu ve Yükleminin Müspet veya Menfi Oluşlarına Göre Önergeler	69
3. 2. 5. Modal Önergeler	70
3. 3. Akis: Ters Döndürme	73
3. 3. 1. Modal Önergelerin Ters Döndürülmesi	74
3. 3. 2. İmkânsızlar	75
3. 4. Önergelerin İnikasına Bakış ve Burhanın İkame Edilmesi	76
3. 5. Kanıt Çeşitlerinden Sıfatları Kanıtlananlar Bölümü	93
3. 5. 1. Görünüşte Önergeleri Farklı Olup Olumsuzunda ve Olumlusunda Amacı Ayrı Olan Delil Türleri	95
3. 5. 2. Delil Türlerinden Önergeleri Çok Olan ve Her Önermesi Sonraki Önergemi Gerektirenler	96
3. 5. 3. Kelime Olarak Koşullu, Mana Olarak Kesin Olan Kanıt Bölümü	97
3. 5. 4. Negatifi-Olumsuzluğu Doğru Olarak Yanlış Bir Sonuçtan Alınan Delil Türü	99
3. 5. 5. Çeşitli Önergelerden Alınan Saçaklı Sonuçlardan Oluşan Kanıt Bölümü	100
3. 5. 6. Problemlere ve Hükümlere Örnekler	100

IV. BÖLÜM

İBN HAZM'IN HALEFLERİ ÜZERİNDEKİ TESİRİ

4. 1. İbn Hazm'ın Halefleri Üzerindeki Tesiri	107
4. 2. Gazali Üzerindeki Tesiri.	108
4. 3. İbn Rüşd Üzerindeki Tesiri.	111
4. 4. İbn Bacce Üzerindeki Tesiri.....	112
4. 5. Şatibi Üzerindeki Tesiri	113
SONUÇ	114
BİBLİYOGRAFYA	116
ÖZET.....	120
ABSTRACT	121

ÖNSÖZ

İslam medeniyetindeki felsefî hareket, felsefe tarihinin en büyük geleneklerinden birini oluşturmaktadır. İslam filozofları, dokuzuncu yüzyıldan itibaren sadece tarihi değil, felsefî olarak da büyük öneme sahip görüşler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda, felsefenin zirve çağı sayılabilecek bir dönemde yaşayan İbn Hazm, bu felsefî hareketin batıdaki önemli bir ayağı sayılmaktadır. Bu yüzden de onun mantık ilmiyle ilgili düşünce seyrini tarihi zaman içerisinde yeniden bir değerlendirmeye tabi tutarak, buradan da temel amacımız İbn Hazm'ın felsefesinde mantık ve mantık ilmine bağlı olarak kullandığı bilimsel yönteminin temel karakteristiği içerisinde ortaya koymaktır.

Çalışmamızın giriş kısmında, İbn Hazm'ın genel düşünce sistemi ve bu sistemin günümüzden değerlendirilişine ilişkin tespitler ortaya konulacaktır. Onun İslam düşüncesi içerisindeki yeri saptanacak ve bu saptama eşliğinde İslam düşüncesi içerisindeki önemi belirtilecektir.

Birinci bölümde İbn Hazm'ın metodolojisi ve özgünlüğü üzerinde durulacak ve kısmi olarak da mantık ilminin İslami ilimlerde tedrisatının önemi ve İbn Hazm'ın selefleri olan düşünürlerin Mantık'ı nasıl değerlendirdikleri hususu belirtilecektir.

İkinci bölümde İbn Hazm'ın mantık ilmine atfettiği önem ve mantık ilminin Hukuk/Fıkıh ilmindeki yerinden bahsedilip, bu husus bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Üçüncü bölüm bu çalışmanın yoğunluğunu taşıyan bölümdür. Bu bölümde İbn Hazm'ın burhanı değerlendirilişi, burhanı oluşturan önerme yapıları ve önerme çeşitleri hakkındaki anlayışı ortaya konulacaktır. Yine bu bölümde önermelere dair bir analiz yapılacak ve delil olma hususları belirtilecektir.

Dördüncü bölümde İbn Hazm'ın halefleri üzerindeki tesirinden bahsedilecektir.

Sonuç bölümünde ise İbn Hazm'ın ilmi kıymetinin gene bir değerdendirmeşi yapılacaktır.

Bu tez çalışmasında, ilgisini ve değeri katkılarını esirgemeyen danışman Hocam Doç. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM'e ve tez konusunu belirleme hususunda bana yardımcı olan Prof. Dr. Abdulkuddûs BİNGÖL'e teşekkür ederim.

Taha YILMAZ

VAN-2007

KISALTMALAR

A.mlf	: Aynı müellif
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.e.	: Adı geçen eser
A.y.	: Aynı yer
Ank	: Ankara
B	: Bin
Bkz	: Bakınız
H	: Hicri
İst	: İstanbul
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
İSAV	: İslami Araştırmalar Vakfı
MÜİFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Nşr	: Neşir
Thk	: Tahkik
Tsh	: Tashih

GİRİŞ

İbn Hazm, (Ö.456/1064) İslam düşünce tarihinde adı geçen önemli şahsiyetlerden biridir. İslam düşüncesi bağlamında hem İslami ilimler hem de mantık ve metodoloji alanında önemli eserler vermiştir. Onun çalışmaları günümüz bakımından klasik dönem İslam düşüncesi için önemli bir müracaat kaynağı olarak görülmektedir. Esasen klasik dönem İslam düşüncesiyle ifade edilen yedinci ve on dördüncü yüzyıllar arasında ilmi çalışmaların günümüzde bütünüyle gözden geçirilmesi modern çağda daha sağlıklı bir düşünce geleneği ve disiplini oluşturulması bakımından önem arz etmektedir. Günümüz koşullarında özgün bir düşünce geleneği oluşturmanın imkânı daha da aciliyet arz eden bir konuma gelmiştir.

Bu bağlamda klasik İslam düşüncesine ve kendi kültür ve bilim mirasımıza, günümüzde, ne yazık ki Batı dünyasına ait akademisyenlerin çalışmaları ve onların çerçevesini çizdiği bir değerlendirme formatı içinde bakma durumunda kalmış görünüyoruz. Batılı bilim adamlarının değerlendirmelerindeki subjektifliği de bir yerde gözden kaçırıyoruz. Bu yüzden günümüz koşullarında, kendi bilim ve kültürel mirasımızı bize ait bir metodoloji ve bilimsel çalışma sınırları içinde meydana çıkarma gereğiyle karşı karşıya bulunmaktayız.

İslam düşüncesi nosyonu tekil karakterli bir yönelimi ilk planda akla getirebilir. Böyle bir düşünüş oldukça yanıltıcıdır. İslam düşünce geleneği içinde rasyonalist, irrasyonalist, mistik, realist, idealist ve intüisyonist (sezgici) eğilimler, sahip oldukları karakteristik çerçevesinde dünyaya, bilime ve metafizik meselelere yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır. Felsefe tarihinde rasyonalist ve realist eğilimin ilk temsilcisi Aristoteles olarak görülür¹. Aristoteles'in metodolojisi kendinden sonraki İslam düşünürleri içinde oldukça belirleyici olmuştur. İslam düşünürleri dayandıkları referansların temel karakteristiğinin şeylere ilişkin değerlendirme biçiminin akılcı ve gerçekçi bir vizyona sahip olmasını, Aristoteles'in metodolojisiyle telif etmişler ve bu yüzden Aristoteles İslam

¹ Tony Sereet, "Mantık", *İslam Felsefesine Giriş*, (ed. P. Adamson, R. Taylor çev., Kaya, Cüneyt), Küre Yayınları, 1. Basım, Mart/2007, s. 273.

düşünürleri için izlenmesi gereken en uygun metodolojiye sahip düşünür olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Aristoteles, düşüncenin formunu oluşturması bakımından da İslam düşünürlerine örnek olmuştur.²

İbn Hazm, bu çerçevede İslam düşünce geleneğindeki rasyonalist ve realist düşünürlerin ilklerinden sayılabilir. Onun rasyonalist ve realist bakış açısını savunan düşünürlerden biri olması, kendinden sonraki düşünürler için de örnek ve takip edilen bir metodoloji sahibi olmasını ve irrasyonalist eğilimlere karşı savunduğu argümanların örnek olarak alınmasını ve bu argümanların temel rasyonalist eğilimleri karakterize etmesini sağlamıştır.³

İbn Hazm, İslam dünyasında maalesef gerekli ilgiyi görmüş bir düşünür değildir. Son dönemde yapılan çalışmalar onun kendinden sonraki düşünürler üzerinde önemli etkilerde bulunduğunu göstermekle birlikte bu etki, daha çok göz önünde bulundurulan, ama ismi gündeme taşınmayan bir kişiliğin örtülü değerlendirilme biçimi şeklinde görülebilir.

Bu yüzden İbn Hazm'ın ilmi kişiliği hakkında ortaya konulmasa da ondan daha çok şöhret sahibi olmuş ilim adamlarının üzerindeki etkisi son zamanlarda yapılan çalışmalarla açıklığa çıkmaktadır. Örneğin Gazali, İbn Bacce ve İbn Rüşd, ondan oldukça önemli boyutlarda faydalanmışlar ve onların çalışmalarında, İbn Hazm büyük esin kaynağı olmuştur.

İbn Hazm'ın çalışmalarında kullandığı metodoloji, modern dönem araştırmacıların da ilgisini çekmiş ve onun eserlerini İspanyolca'ya çeviren Asin Palacios, yazar ve eserleri hakkında bir tanıtım yaparak, onun eserlerini okuyan ve faydalanan kilise çevrelerinin İbn Hazm'ın kullandığı kavramları asıl bağlamından saptırarak ele almalarını eleştirmiştir. Asin Palacios, İbn Hazm'ın metodunun onaltıncı yüzyılda kilise çevresindeki rasyonalistler tarafından taklit edildiği tespitinde bulunur⁴. Bunun yanında Palacios, İbn Hazm'ın teolog olarak orijinalliğini vurgular ve onun teolojisindeki yönteminin bütün İslam dünyasında da özgün olarak kabul edildiğine vurgu yapar. Palacois, İbn Hazm'ın Avrupa'daki liberalizm yönelimli ilahiyat okullarına da etkide bulunduğunu ifade eder⁵.

² Hüseyin Suphi Erdem, “*Mantık İlmine Giriş*”, *Bilge Adam Dergisi*, İstanbul, 2005, s. 125.

³ el-Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 2003. s. 335

⁴ Bkz., Asin Palacios, *Life and Work of Ibn Hazm*, Islamic Quarterly, London, 1985, c. 29., s. 92-93.

⁵ Bkz., a. g. e., s. 83.

İbn Hazm, İslam düşünce geleneği içinde zahirilik olarak bilinen ekolün öncüsüdür. Zahiri ekol, prensip olarak “nass”ların zahirine göre anlaşılması ve nass’ın zahiri anlamına göre amel edilmesini kabul eder. İbn Hazm’ın metodolojisinin temel hareket noktalarından biri, asıl değerlendirme konusunun ‘nass’ların anlamlarının (realiteye vurgu yapan ilk anlamları) olması gerektiği prensibidir. Metodolojisinin diğer esaslarında da etkili olan bu yaklaşımın genel çerçevesi içinde İbn Hazm’ın argümantasyonundan olan, kavramların genel ve özel anlamlarından yola çıkılarak değerlendirilebileceği, hakkında emir ve nehiy gibi bir hüküm bulunmadıkça, nass’ların varolan şekliyle algılanacağı, bu hususta kıyas, tevil ve ta’lil ve reyin geçersizliğinin esas olduğu gibi bir kural ortaya konulur. Burada esas olan husus, kavramların görünen ilk anlamlarının algıyı bağlayacağı, anlam alanının bunun üzerine ikame edileceğidir. Zahiri ekolün bu yöntemi, temelde kavramların anlam çokluğu üzerine kurulan, anlamın akışkanlığı ve yorumun çoğulluğuna dayalı bir hermenötik geleneğin oluşturduğu anlam karmaşasının üzerinden gelme ve anlamı sabit kılma ve somut formda tutmayı hedef alır. İbn Hazm’ın böylesi bir yönetimi kullanması tipik bir realist tutumun karakteristiği olarak görülebilir.⁶

İbn Hazm, İslam düşüncesi için bir tür metodoloji kaynağı olmasının yanında İslam kültür dünyasında genellikle benimsenen itikadi görüşleri ayrıntılı biçimde inceleyip eleştirmesiyle de önemli bir eleştirici olarak kabul edilebilir. Onun iddiasına göre İslam bilginleri Kur’an ve Sünnet’in yanı sıra mantık ve felsefeye yabancı kaldıklarından dolayı itikadi esasları kanıtlama ve savunmada yetersiz kalmışlardır. Oysa İbn Hazm’a göre, İslam dininin kesin kanıtlara başvurularak doğrulanması ve savunulması gerekir⁷ ve bu yüzden o, itikadi, fikhî konuların doğru olarak anlaşılmasına zemin hazırlamak amacıyla *et-Takrib* gibi eserler telif etmiştir.

İbn Hazm, Allah’ın varlığı, dini hükümlerin kendi delillerinden çıkarılması, ilahi kelamın anlaşılması, muhaliflerin reddi, hak vasıtasıyla batılın ret edilmesi gibi konularda gerekli olduğunda mantık ve felsefe bilgisini İslam alimleri için vazgeçilmez bir şart olarak kabul eder⁸. İbn Hazm, mantıkta Aristotelesçi bir çizgide yer almakla birlikte bu ilmin konularını işlerken dini örnekler seçmiş yer

⁶ el-Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 365.

⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehya ve’n-Nihal*, Kahire, 1317-1321, c., II, s. 365.

⁸ İbn Hazm, *el-İhkam fi Usuli’l-Ahkam*, Kahire, 1345-1348, c., I., s. 71.

yer Aristoteles'e muhalefet etmiş, eksik bir istidlâl olduğu gerekçesiyle nakıs istikranın kesin bilgi ifade etmeyeceğine dikkat çekmiştir. O, bu yönüyle orijinal sayılabilecek, bir mantık denemesi yapan bir İslam düşünürü sayılabilir.⁹

İbn Hazm, felsefe yapmanın amacını hakikat ile erdemin mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ile ahiret mutluluğuna erişmektir şeklinde açıklamış ve böylece felsefe ile dinin aynı noktada birleştiğini söylemiştir. Ona göre din âlimleriyle filozofların görüşlerini mukayese etmek bizi böyle bir sonuca götürür¹⁰. Şöyle ki, felsefe burhana dayanır, din ise vahye dayanmakla birlikte bütün iddialarını kesin akli delillerle kanıtlamaya çalışır ve getirdiği delillerin tartışmasını ister. Bu sebeple din felsefenin delillerini de ihtiva eder ve bütün felsefî burhanlar öz olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alır¹¹. Bu husus da din alimlerinin mantık ve felsefe disiplinleriyle meşgul olmalarını zorunlu kılar.

Aklî bilgilerin apaçık ilkelerden veya bunlara dayalı öncüllerden oluşması şarttır¹². Ona göre insan bilgiden yoksun olarak doğar ve bu dönemde bütün faaliyetleri diğer canlılarda olduğu gibi içgüdü ile gerçekleşir. Fiziki gelişmesine bağlı olarak akıl yürütme gücü Allah tarafından yaratılır ve temel bilgileri öğrendikten sonra bunlar aracılığıyla istidlali veya bedihi bilgiler üretir.¹³ İnsanın varlık ve olayları tanıyıp tahlil etmesinin yanı sıra dini bilgilerin doğruluğunu bilmesi de akli bilgilerle mümkündür.

Bu bağlamda düşünüldüğünde İbn Hazm, felsefe ve mantık disiplinlerinden yararlanarak İslam dininin savunulması konusunda önemli görüşler ortaya koyan bir şahsiyettir. Bütün bilgilerin nass'ların ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerektiği ısrarla savunmak suretiyle bir taraftan nakle dönüşü gerekli gören İbn Hazm, bir taraftan da mantık ve felsefe disiplinlerinin ilkelerini araştırmayı lüzumlu görerek nakille akıl arasında çelişki bulunmadığını göstermek istemiş, bunu yaparken de yer yer Aristoteles'in nazariyesinden etkilenmiştir.

⁹ el-Cabiri, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul , 2001, s. 367.

¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, c., I, s. 171; c., II, s. 237.

¹¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, c., II, s. 238,

¹² İbn Hazm, *a. g. e.*, c., I, s. 150.

¹³ İbn Hazm, *a. g. e.*, c., I, s. 150.

Bu çalışmada tez sınırları içinde İbn Hazm'ın bilimsel yöntemi çerçevesinde mantık anlayışını ortaya koymaya ve İbn Hazm'ın kendinden sonraki İslam düşüncesine etkilerini tespit etmeye çalışacağız.

I. BÖLÜM

1. İBN HAZM'IN METODOLOJİSİ VE ÖZGÜNLÜĞÜ

1. 1. Mantık Eğitiminin İslam İlimlerini Tedrisattaki Önemi

İbn Hazm, insanın diğer varlıklarla ilişkisinin devamı ve varlıklar âlemindeki yerinin tespiti için, kendisine gerekli olan bilginin kaynaklarını ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda o, akıl-nakil ilişkisi ve bilgiye kaynaklık etmesi bakımından akıl ve nâkilin durumu hakkında ayrıntılı bilgiler vermiş, ayrıca, bilgiye ulaştırmada aklın fonksiyonuyla ilgili olarak, İslam Hukuk usulüyle ilgili *el-İhkam* adlı kitabında bu meseleyi üç bölümde ele almıştır.

Dini hükümlerin ve bilginin kısımlarının ele alındığı bölümde, insan bilgisinin kaynakları arasında vahyin yanında, aklın ve duyuların zorunlu öncüllerine-mukaddemlerine de yer veren¹⁴ İbn Hazm, aklın fonksiyonuyla ilgili olarak, “her şeyi belirleyici olduğu” veya “hiçbir fonksiyonun bulunmadığı” yönünde iki farklı yaklaşımın bulunduğunu ifade eder. Ona göre, her iki gurup da bu tavırlarıyla aklın dairesinden çıkmakta ve bu açıdan aralarında bir fark bulunmamaktadır¹⁵.

İbn Hazm, aklın fonksiyonunun, duyularla idrak edilen eşyayı temyiz etmek olduğunu belirterek, âlemin varlığının mahiyetine ilişkin bilgilerin de yine akıl vasıtasıyla elde edildiğini¹⁶ vurguladıktan sonra, duyular ve aklın her şey için bir asıl oluşturduğunu ifade eder.

Ona göre, akıl ile elde edilen bilgi, her insan için değerlidir. Bilginin değerli olması insanın bilgisinin farkında olması ve bildiğini bilmesine bağlıdır. Akli bilgi iki kısma ayrılır: Birincisi kıyasa dayalı verilenlerden verilmeyenlerin elde edildiği, doğruluğu ve kesinliği kanıtlanan bilgi. İkincisi duyuların temin ettiği

¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkam.*, c., I., s. 107.

¹⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 18.

¹⁶ Nurhayat Haral, *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000, s. 22.

malzemeyi aklın bilgi formuna koyması. İnsanı diğer varlıklardan ayıran nutk terimiyle ifade edilen özelliği, konuşma düşünme isteme, ifade etme yetenekleri onu diğer varlıklardan ayırır. Bunun yanında insan diğer varlıklar hakkında tasarrufta bulunma kabiliyetine sahiptir. O bu kabiliyetiyle şeyleri kullanma biçimlendirme, yeni aletler icat etme, varlığa etkide bulunma, görünen varlıkları fark etme ve yorumlama gücüne sahiptir.

İnsanın bu kabiliyetleri ona mahsus olan akıl bilgisi sayesinde. Akılla yaptığı çıkarımlar, sağlam bilgiyi tevlit etmektedir. Örneğin küllün cüzden daha büyük olduğunu bilmek veya sayı olarak birin ikinin yarısının tümüne eşit olduğu meselesi gibi. Bu, bilginin birinci cüzünü oluşturan makulat, akılla bilinen şeylerdir. İkinci cüzünü oluşturan duyu bilgisi ise, insanın hissen bildiğini aklen tasdik etmesiyle bilinen durumuna gelir. Mesela ateşin sıcaklığı, karın soğuk olması, ipeğin yumuşak olması, gök gürültüsünün, tavuk sesinden daha şiddetli oluşu bu ve benzerleri bu şekilde anlaşılır¹⁷.

Akılla bilinmeyi sağlayan birinci tür bilginin dışında nakille insanın bilmesi hususunu oluşturan ikinci tür bir bilgi daha vardır. Mesela fili görmesek de böyle bir varlığın olmasını bilmemiz gibi. Mısır ülkesinin dünyada yer aldığını, daha önceki peygamberlerin var olduğunu bilmemiz veya insan organlarının varlığını görmesek de tasdik etmemiz gibi. Bu tür bilgiler, delil getirmeden de insanın tasdik ettiği bilgiler kısmındandır. Bu bilgilerin bilinmesi, netice olarak akla bağlı olarak bilinen bilgilerdir. Bu bilgileri elde ederken aklın ilkelerine farkına varmadan uyarak doğru veya yanlışlığını tespit etmekteyiz. Aklın şahadetini inkar eden ya da aklın ayırt etme yetisini/melekesini kabul etmeyen kimse, tarih boyu gelmiş bütün bilgileri yokluğa mahkum etme gibi bir davranış içinde bulunur. İnsan aklın ilkelerine ne kadar riayet ederse o nispette beyanın anlaşılması kolaylaşır. Hükümler arasındaki analizi o derece uygun olur ve karşısındaki insanı o nispette ikna eder.¹⁸

Bilginin bir kısmı akla ve hisse dönen sıfatlar üretir. Bu dinle ilgili bilgilerdir. Peygamberliğin var olma zorunluluğu Allah'ın bir olma zorunluluğu gibi. İnsanlar aklın göstermiş oldukları ilkelere uymadan bu yolun dışında bir

¹⁷ İbn Hazm, *et-Takrib li-Haddi'l-Mantuk ve'l-Medhal İleyhi bi'l-Elfazi'l-Ammiye ve'l-Emsileti'l-Fikhîyye*, Naşir: İhsan Abbas, Resa'il-u İbn Hazm İçinde, Beyrut, 1959, s. 9.

¹⁸ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 103.

gidiş hali seçerlerse taklitçi olur ve ilmi olmadığı halde kendine ilim isnadında bulunur. Mantık yolunu tutan kimse başarılı bir doktor gibi hastanın tahammül edeceği kadar hastaya ilaç verir ve ruhlarını sıkmadan, acı çektirmeden onları tedavi eder. Mantığın konusu olan ifade biçimlerinden önerme, varlık ya da dünyaya ilişkin her hangi bir ilgi alanıyla ilgili bilgi tevlit eden ve bir hüküm oluşturan ifade kalıplarıdır. İnsan mantıksal önerme formuyla doğruluk ya da yanlışlık hakkında hükümde bulunur. Mantık ilmini bilen, yanlış önermeler üzerinde ittifak etmez. Hasminin yanıltmalarına karşı uyanık davranıp kendini yanlışla kapılma yollarından uzak tutar. Ayette geçtiği gibi “Allah’ın yoluna güzel bilgi ve öğütle çağır, yani insanların anlayabileceği seviye ile onlarla konuş, doğruyu dillendir”. Çünkü doğrular insan nefsinde sabittir. O yönde kendilerine yaklaşırsa onlara bunu kabul ettirmiş olur. Mantık, insan aklının bir melekesi olarak potansiyel bir güç şeklinde kendi gönüllerinde mevcuttur. Bu kabiliyete haiz insan aklın sınırlarını bilme adına çaba sarf etmeli ve doğruya ulaşmakta aklı kendisine rehber etmelidir. Kur’an, insanları akıl ile iş yapmaya davet etmekte, insanın gerçekleri kavrama noktasında, akıl ve duyuların getirdiği bilgi malzemesiyle doğru bilgilere ulaşılmasını ve nefisteki gerçeği kavrama yetisiyle de elde edilen bilgileri doğrulama yoluna gidilmesini ister. Bu yüzden İbn Hazm, İslami ilimleri tedrisatta aklın ilkelerine mutlak olarak müracaat edilmesi gerektiğini önemle dillendirmektedir¹⁹.

İbn Hazm’ın bedihi olarak tavsif ettiği hükümler, aklın, açık-seçik yargıların ve duyuların ortaya koyduğu hükümlerdir. O, bedihi hükümleri, doğruluklarına delil aranmayacak şekilde, açık ve zaruri ilkeler olarak belirtir. Bu hükümlerin öncülleri Aristoteles’te özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı şeklinde tasnif edilen ilkelerle uyum içinde olmalıdır. Dolayısıyla İbn Hazm bedihi ifadeleri aklın ilkeleriyle muhkem kılan bir kurgu içinde önermeyi kurar ve o bu tavrıyla Aristoteles’in mantık çalışmalarındaki aklın ilkelerini bu şekilde yeniden pratiğe döker. Bunların başında makûlat gelir. Makûlat, aklın açık-seçik yargılarıdır. Bunlar herkesçe müşterek olan akli melekelerce belirlenen zorunlu bilgilerdir. Örneğin bir şeyin aynı anda iki ayrı mekânda bulunamayacağı, bütünün parçalarından büyük olduğu, ateşin yakıcı, karın dondurucu olması gibi. Bu bedihi bilgiler duyular yoluyla da her daim, zaman, mekân ve koşulda

¹⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 9.

sınanabilen ve algılanabilen bilgilerdir. İnsan en basit şekliyle bir şahsın başka biri olmadığı, aynı anda hem oturup hem ayakta olmayacağı gibi şeyleri akli ile idrak eder. Çünkü insan, bilme veya bilmeme noktasında muhayyer değildir ve bilmek için zaruri olan bu ilkelerden yararlanmak zorundadır. Buna göre akli olan her insan, bu bilgilere zaruri olarak sahiptir ve bunlardan şüphe duyması söz konusu olamaz. Her insanda, yeşilin, sarı veya kırmızı olmadığı, ateşin soğuk olmadığı vs. şeklinde tüm nitelikleri ayırt etme yetisinin yanında, bütünün parçalardan büyük olduğu, bir şeyin iki yarısının birbirine eşit olduğu vs. şeklinde birde soyutu ayırt etme melekesi vardır²⁰.

Bu bilgilerin bedihi olarak ve doğrudan akli ilkeler şeklinde insanda mevcut olduğunu ifade eden İbn Hazm, insanın bu tür bilgilerden uzak olması düşünülmeyeceğinden, bilgi elde etmek isteyen zorunlu olarak bunlardan yararlanacağını belirtir²¹. İşte insandaki bu hissi ve akli zaruretler, onun temyiz yetisini oluşturur ve bunların vasıtası ile elde edilen bilgiler zaruri olarak kazanılmış kesin bilgilerdir²².

İbn Hazm, aklın bilgiye kaynaklık etmesi açısından hüccet olmasının neyle bilineceği konusunda, aklın gerekli gördüklerinin doğruluğunun vasıtasız ve zamana bağlı olmaksızın Allah'ın bunu nefislere yerleştirmesiyle mümkün olduğunu düşünmektedir. Aklın apaçık yargıları ve duyu verileri Allah'ın insanı yaratırken onları nefisine yerleştirmesinin tabii sonucu olarak, aklın hatası olmadıkça, her insanda var olduğu için bunların delaletinin sıhhati hakkında başka delil aramaya gerek yoktur.²³

Diğer taraftan Kur'anın da aklın hüccet değerini kabul ettiğini ifade eden İbn Hazm, aklın delaletinin geçerli olduğu alanları ve şeriatın bildirdiği alanlarda aklın fonksiyonunu belirlemeye çalışarak, akıl ve duyuların mukaddimelerinin zorunlu olarak ortaya koyduğu şeylerin sıhhatinin kabulüne yönelik ayetlerle görüşlerini delillendirmeye çalışır. Allah'ın aklın ve duyuların delaletine uygun davranmayı emrettiğini söyler.²⁴

²⁰ Haral, *a. g. e.*, s. 22, 23.

²¹ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. I, s. 16.

²² İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I, s. 67.

²³ İbn Hazm, *et- Takrib*, s. 111.

²⁴ İbn Hazm, *a.g.e.* s. 112.

İbn Hazm’a göre, bir insan, haberlerin doğruluğunu ve yanlışlığını temyiz edebilmesi için aklın delil olmasına ve bildirmesine ihtiyaç hisseder.²⁵ Aklın dini alanda hüccet olduğunu açıklamaya çalışan İbn Hazm, akıl ile Kur’an arasındaki ilişkiyi de şöyle açıklar; İnsana “Kur’an’ın hak olduğu bilgisine nasıl ulaştığı?” sorulursa, o bu soruya, “akıl ve duyuların şehadetiyle elde edilen sahih bilgilerle” şeklinde cevap verir. Yine ona “akıl ve duyulardan elde edilen bilgilerin doğruluğu bilgisine nasıl ulaştın?” sorusuna da o, “Kur’an ile” karşılığını vermektedir. İbn Hazm’a göre, Kur’an ve akıl, karşılıklı olarak birbirlerini doğrulamakta, zaruri²⁶ olarak ortaya koydukları bilgilerin doğruluğunda tereddüt etmemektedir.

İbn Hazm akla bu fonksiyonları yükledikten sonra mantık eğitiminin önemine vurgu yaparak ancak doğru bilginin bu çerçevede kazanılabileceğini söyler. Alemdeki varlıklar ve tabiat olayları karşısında aklın rolü, duyular vasıtasıyla algılanan her şeyin özelliklerini bilmek, yaratıcının o şeye bahşetmiş olduğu özelliklerden farklı bir özelliğe sahip olmadığını kabul etmektir. Yani aklın rolü alemdeki nizam ve intizamı kavramak ona göre hüküm vermektir.

İbn Hazm’a göre insanın kabiliyet olarak mantıki bir meleke sahibi olması yaratılış gereğidir. O kendi nefsinde var olan bu kurallar üzerine bilgisini bina eder ve bilgiye de bu şekilde ulaşır²⁷.

İslam Kültür Dünyası’nın doğusunda olduğu gibi, batısında da felsefe ve mantık’ın şeriate aykırı olduğu iddiasının yaygın olduğu bir devirde yetişen İbn Hazm bu iddianın aksine yüce ve üstün olarak nitelendirdiği felsefi ilimlerin faydalı olduğunu ve şeriate aykırı olmadığı inancını taşımaktadır.²⁸ Bunlardan özellikle mantık’ın dini delillerin ortaya çıkarılması ve onların sıhhati konusunda bir ölçü olmasının mümkün olduğunu söyleyerek mantık’a özel bir ilgi duymuştur. Mantık hakkındaki “alemin bütüncül bilgisine ve doğru ispata onunla ulaşılır, doğruyu yanlıştan ayırma konusunda mantık, diğer ilimlerden çok daha fazla yarar sağlar”, şeklindeki sağlam inancı, öte yandan konuyu istismar edip kargaşa yaratmak isteyenlerin bir takım sofistik hilelerini ortaya koyarak şeriatle

²⁵ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. I., s. 66.

²⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 65.

²⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 52.

²⁸ Abdulkuddûs Bingöl, “Endülüslü İbn Hazm’ın Mantığında Dil Konuları”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 8, Temmuz 1993, s. 24.

mantık arasında bir zıtlığın olmadığını gösterme arzusu İbn Hazm'ı mantıkla ilgili eserini telife yönelten önemli etkenlerdir.

İbn Hazm, *Takrib* adlı eserinde, “Mantık Problemlerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak, mütercim ve şarihlerin yanlışlarına işaret etmek suretiyle bunları düzeltmek, kapalı kalan kısımlarını izah etmek, gereksiz yere uzatılan izahları yeteri kadar kısaltmak, aynı problemle ilgili olduğu halde dağınık olan konuları bir araya getirmek ve düzensiz olan şeyleri tertip etmek” üzere hareket ettiğini belirtir. Bunun içinde İbn Hazm, *Takribi* tertip ve muhteva yönünden benzerlerinden farklı kılmaya çalışmıştır.²⁹

İbn Hazm, mantık ilminin eğitiminin yaygınlaştırılmasından ve kolaylaştırılmasından yanadır. Bundan dolayı o, şu iki şeye özellikle dikkat çekmektedir. Birincisi mantığın konularını mümkün olduğu kadar güzel ve anlaşılır bir ifade ile dile getirmek, bunun için de, mantık tercümelerinde kullanılan ve kullanımı yaygın olmayan terimlerin yerine, herkesin kullandığı yaygın terimleri kullanarak, bu ilmin problemlerini mümkün olduğu kadar anlaşılır hale sokmak; ikincisi ise öncekilerin yaptıkları gibi örneklerin bir takım harfler veya rumuzlarla ifade edilmesi yerine, günlük hayattan, dini hayattan seçerek herkesin kolayca intikalini sağlamak gibi bir çaba içerisine girer.³⁰

İşte bu özellikleriyle *et-Takrib* adlı eseri genel olarak İslam düşünce tarihi özel olarak da Endülüs fikir tarihi açısından önemli bir halkayı oluşturmaktadır. Onun eserinin, Endülüs'teki mantık eğitiminde yeni bir takım ufuklar açtığında ve özellikle mantık kavramları konusunda birçok yerde orijinal olduğunda şüphe yoktur. İbn Hazm'a göre *Takrib* yalnız mantık ilminde değil İslami ilimleri tedrisattaki bütün ilimlerde okuyucuya yarar sağlayacak nitelikte bir eserdir³¹.

1. 2. İslam Dünyasında Aristoteles Mantığının Etkileri

İslam dünyası Aristoteles'in mantık ve felsefe eserleriyle sekizinci yüzyılın başlarından itibaren karşılaştı ve hemen çevirilerle onları tanımaya çalıştı. Kindi (866), Farabî, (950) İbn Sinâ(1037), Gazali(1111), İbn Rüşd(1198), Seyyid Şerif

²⁹ İbn Hazm, *et- Takrib*, s. 9.

³⁰ el- Cabiri, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 366.

³¹ Abdulkuddûs Bingöl, *a. g. m.*, s. 25.

Cürçani(1413) gibi düşünür ve filozoflar, mantığı düşünce sistemlerinin başlangıcı ve esası saydılar. İslam Dünyasında Aristoteles'in tanınması ve anlaşılmasına öncülük eden iki büyük sima hiç tartışmasız Farabî ve İbn Sina'dır. Bunların birincisi şerhleri toparlaması ve özetleriyle; ikincisi de genişliği ve metodolojisi bakımından İslam düşüncesinde Aristoteles mantığının tanınması ve yayılması hususundaki hiç şüphesiz büyük çabaları olan insanlardır³².

İslam dünyasında *ulum-u dahile* denen ve kaynağı dışarıda olan ilimler, çevirilerle İslam kültürüne kazandırılmıştır. Mantık bunların başlıcalarındandır. İbn Sina Aristoteles'in bütün mantık eserlerini tetkik etmiş kendi eserlerinde mantığa önemli ölçüde yer ayırmıştır³³.

İslam dünyasında felsefe hareketi Abbasiler zamanında tercümeyle başladı. Bir asırdan fazla devam eden tercüme faaliyeti sırasında Aristoteles'in kitapları tercüme edildi ve İslam dünyasında kelim mektepleri gittikçe felsefi bir kimliğe büründü. Bu dönemde mantık ve felsefe kitapları yabancı mütercimler tarafından Arapçaya çevrildi. İlk önce felsefenin etkisiyle bütün tercümelere soğuk bir bakışla bakıldı. 8-11 yüzyıldan sonra Gazalî'nin mantık ilmini İslami ilimlerin öğrenilmesi için gerekli görmesiyle mantığa olan rağbet arttı ve onun öğrenilmesi için çaba sarf edildi.

Gazalî'den önce mantık ile doğrudan ilgili bulunan kelim ve usulü fıkhıta Aristoteles mantığı belli derecede tanınmış olmakla birlikte genelde kabul görmemişti. Başta felsefe olmak üzere hakikat araştırmasında mantığı bir alet ve ölçü/mizan olarak kullanılması pek dikkate alınmamış hatta genelde akli ilimler dini/şeri ilimlerin gölgesinde kalmış bulunuyordu. Esasen bütün bu ilimlerin amacı aynı istikamette bulunuyordu,³⁴ ama aralarındaki anlayış ve metot farkı nedeniyle karşılıklı tartışma ve eleştiriye uğrayan felsefe ve mantık ilimleriydi. İslam dünyasında genelde felsefenin özelde de mantığın ilk zamanlarda böyle bir durumla karşılaşmasının sebeplerini kesin olarak belirlemek kolay değildi, ama onun çeviriciler vasıtasıyla yabancı kültürden gelmesi buna rağbeti azaltmıştı. İkinci bir sebebi de İslam Dünyasında düşüncesinin savunulması, kelimla

³² Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1989, s. 161.

³³ Nihat Keklik, "İslam Düşüncesinde Mantık Düşüncesi", *İslam Mecmuası*, Sayı 4, İstanbul, 1967, s. 215.

³⁴ Ali Sami Neşşar, *Menahicü'l Bahs inde Mütefekkeri'l-İslam*, Darul ilmiye,Kahire, 1978, s. 133.

yapılması da buna etki etmişti. Ve bunlar dini esasları savunmak için özünde Aristoteles³⁵ mantığına uymayan bir mantık anlayışına sahipti ve kendilerine özgü bir kıyas ve kanıtlama yöntemi kullanıyordu. Bu durum 5. Hicri yüzyılın ortalarına kadar sürdü, ancak bu yüzyılda Aristoteles mantığına yer verilmeye başlandı ki bu da bir dönüm noktası diye nitelendirilebilir.

Böylelikle İslam dünyasında Halifelerin desteğiyle VII. yüzyılda başlayıp X. yüzyılın sonralarına kadar üç asır devam eden tercüme hareketleri sayesinde, Antik ve Helenistik çağlarda yaşamış olan seksene yakın bilgin ve filozofun çeşitli eserleri Arapçaya çevrilmiş oldu. Bunlar arasında Aristoteles, İslam dünyasındaki etkileri bakımından üzerinde durulan bir filozoftur. İslam dünyasında yayılan bu eserler okunmaya ve tetkik edilmeye başlandı. Böylelikle İslam filozofları içinde terminolojik, metodik ve problematik açıdan Aristoteles'i takip edenlere Meşşaiyyun ve temsil ettikleri okula da Meşşai okulu adı verilmiştir³⁶.

Aristoteles'in *Organon* adıyla bilinen sekiz kitaptan oluşan mantık külliyatı ilk tercüme edilen eserlerdendir. İranlı bir mühtedi olan Abdullah İbnü'l-Mukaffa bu eserleri Arapça'ya çevirmiştir. İbnü'l-Mukaffa ile başlayan ilk mantık çalışmaları giderek gelişmiş ve *Organon*un her kitabı muhtelif mantıkçılar tarafından şerh edilmiştir. *Organon*un Arapça'ya tercümesiyle birlikte mantığa karşı gerek lehte gerekse aleyhte yazılar yazılmıştır.

Daha sonraki dönemlerde yaşayan Endülüslü İbn Hazm, Aristoteles mantığını inceleyerek bunun faydalı bir ilim olduğunu ve İslam fıkında halkın anlayacağı bir dille kullanılması gerektiğini vurgular. O, bu hususta oldukça büyük bir çaba sarf etmiştir³⁷.

1. 3. Muallim-i Sâni Farabî ve İbn Sina'nın Mantık Çalışmalarında Aristoteles Mantığının Yeri

Farabî'nin eserlerinin hatırı sayılır bir bölümü mantığa ayrılmıştır. Fakat bu hemen hemen Aristoteles'in *Organon*'unun zamanın Arap alimleri arasında

³⁵ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı*, Vadi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 11.

³⁶ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 1983, s. 360.

³⁷ Mahmut Kaya, "Aristoteles", *DİA*, TDV Yay., c. 3, İstanbul, s. 376, 377.

bilinen nüshasının açıklamasıyla sınırlıydı.³⁸ O, mantık ilminin ona uyulduğu takdirde zihni ıslah edebilecek ve insanı, hakikate giden doğru yola yöneltip hataya düşme tehlikesinden kurtaracak genel kaideleri gösterdiğini kabul eder. Böylelikle Farabî, Aristoteles'in açtığı çıkışı takip edip onun göstermiş olduğu ilkelerle mantıki düşüncelerini onun üzerine bina etmeye çalışmıştır. Burada Farabî'nin mantığa olan katkısı iki yönlüdür. Evvela o, Aristoteles mantığını Arapça konuşulan çevrelere, doğru ve anlaşılır şekilde açıklamakta³⁹ saniyen Aristoteles'in mantık ilmi dahilinde getirdiği açıklamalara ve verdiği örneklerle muadil biçimde kendi kültürel çevrenin ortak dili muvacehesinde örnekler ve yeni açıklamalar getirir. Bunu yaparken de Aristoteles'in mantık çalışmalarına zarar vermeden ilerler ve bunları ne değiştirir ne de onun felsefesinin anlamını bozar.

İbn Sina ise mantığın ne verebileceğini araştırır ve onu bu yönde tarif edip açıkladıktan sonra yasalarını tespit etmeye çalışır. Filozofun kanaatine göre mantık, düşünme için kurallar koyan bir alettir⁴⁰. Fikrin doğrusunu yanlışından ayırmaya ve bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmaya hizmet eder. Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sina da bütün eserlerine mantıkla başlar, mantığın öteki ilimlerin hizmetinde olduğunu beyan eder. Mantık insanın idrak kuvvetinin suri/forma kanunlarını araştırması bakımından bir ilim, eşyayı bilmek hususunda akli sevk ve idare etmesi, ilimin ve ilim metodunun ne olduğunu incelemesi bakımından bir sanattır der.⁴¹

İbn Sina, Porphyrios'un *İsagogisi* dahil Aristoteles'in bütün mantık eserlerini tetkik etmiştir⁴². Her ne kadar kendinden önceki filozof ve mantıkçılar Aristoteles'in *Organon*'u üzerinde çeşitli çalışmalar yapmışlarsa da onun bütün bölümlerini tek bir metin içinde inceleyen O'dur. İbn Sina'dan sonraki mantık çalışmalarında onun metinleri esas alınmıştır. Ancak İbn Sina, *İsagoci*'yi *el-Medhal* adıyla mantığa dâhil etmek suretiyle ilk defa *Organon*'da yer alan bölüm sayısı dokuza çıkmış ve o tarihten itibaren *İsagoci*, *Organon*'un asli bir unsuru

³⁸ M. Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 48, 49.

³⁹ Tahsin Görgün, "İbn Sina" *DİA*, c. 20., TDV Yay., İstanbul, s. 324, 325.

⁴⁰ Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İFAV Yayınları, No 127, 4. Basım, İstanbul, 1996, s. 49.

⁴¹ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA*; TDV Yay., c. 28, İstanbul, 2006, s. 21.

⁴² Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1995, s. 154.

gibi telakki edilmiştir. İbn Sina'ya göre mantık tutarlı düşünmenin kanun ve kurallarını öğreten bir disiplindir. Kısaca düşüncenin bilimidir. Farabî gibi İbn Sina da mantık incelemelerine dil konusuyla başlar ve dille, düşünceyi karıştırmamak gerektiği uyarısında bulunan filozof, dilin konusunun kelimeler, mantığın konusunun kavramlar olduğunu hatırlatır. İbn Sina'nın bilginin yalnızca biçimine değil içeriğine de önem vermesi, Aristoteles ve Farabî'nin mantığı gibi onun mantığının da içerikli bir mantık olduğunu göstermiştir.⁴³

Grek mantığını kendi fizyolojik ve kültürel amaçlarına uygun şekilde değiştiren, mantığa orijinal kısımlar dahil eden ve bu alanın İslam dünyasında daha da geliştirilmesine zemin hazırlayan ilk ve en ünlü İslam mantıkçıları bu çalışmalarından dolayı Farabî ve İbn Sina'dır⁴⁴. Aristoteles'in eserlerini büyük bir dirayetle şerh ederek İslam dünyasında önemli rol oynamışlardır. Aristoteles'in *Organon* adı altında toplanan mantık kitaplarını küçük muhtasarlar şeklinde toplu olarak ele aldıkları gibi onları ayrı ayrı inceleyerek de daha geniş özetler yapmışlar ve nihayet şerhler veya büyük muhtasarlar halinde genişletmişlerdir. Farabî ve İbn Sina, Aristoteles'in mantık külliyatını incelemiş ve mantığı konulara ayırmaya çalışmışlardır.

Aristotelesçi geleneğe göre, kavram, hüküm, önermeler ve akıl yürütme diye üç bölüme ayrılan mantığın konuları, İslam mantıkçılarından olan Farabî ve İbn Sina tarafından *tasavvurat*, *tasdikat* diye iki ana kısma ayrılır.⁴⁵

Tasavvurat, kavramlar bölümünü karşılar. Tasdikat ise hüküm ve önermeler, akıl yürütme bölümlerini içine alır. Demek oluyor ki İslam mantıkçıları, Aristotelesçi geleneğin üç bölümde ele aldığı mantık konularını, tasavvurat ve tasdikat diye iki bölüm içinde incelemişlerdir. Bu bölümler, kavramları karşılayan tasavvurat kısmından sonra hüküm ve önermeler bölümü ile, çoğunlukla kıyasla dile getirilen akıl yürütme teorisini karşılayan tasdikat kısmıdır.

Başlangıçtan günümüze kadar bütün İslam mantıkçılarının eserlerinde tasavvur ve tasdik ayrımını biliyoruz. Farabî'de de bunu bulmaktayız. Farabî kendisinden sonra gelen çoğu İslam mantıkçılarında görüldüğü üzere mantık

⁴³ İbrahim Emiroğlu, *a.g.m.* s. 22.

⁴⁴ İbrahim Emiroğlu, *a.g.m.* s. 22.

⁴⁵ Naci Bolay, *İbn Sina Mantığında Önermeler*, Erzurum, 1981, s. 47.

ilmini tasavvur ve tasdik diye ikiye ayırır. Sonra bunların ne olduğunu izah eder. Ama tasavvurat ve tasdikât içine giren konuları zikretmez⁴⁶.

Farabî ye göre her bilgi ya tasavvurdur veya tasdiktir. Tasavvur ise ilk ilimdir ve tarif ile kazanılır. İnsanın mahiyetini tasavvurumuz gibi. Tasavvur veya kavram hakkında söylenen bu sözler Aristoteles'in kavramla yaptığı gibi, tek/müfret kelimesiyle nesnelerin tarifinin ifadesidir. Başka deyişle nesnelerin ne olduğunun/mahiyetinin ifadesidir⁴⁷.

Aslında bununla, “tarif ile, mahiyet birbirinden ayrılmaz. Çünkü tarif mahiyetin ifadesidir”, sözü ile İslam mantıkçıları olan Farabî ve İbn Sina'nın ifade ettikleri “tasavvur tarif ile kazanılır” ifadesi fazlasıyla benzerlik göstermektedir. Buradan da anlaşıldığı gibi Aristoteles'in takip ettiği metodu Farabî ve İbn Sina da sistemini kurmada bunu takip ederek mantıki çalışmalarını geliştirerek daha da sistemli hale getirmişlerdir.

Aristoteles'e göre kavramlar hem düşüncenin hem de ilmin konularını oluşturmaktadır. Öyle görülüyor ki bu sebeple Farabî ve İbn Sina, ilmi, tasavvur ve tasdika ayırmışlar ve tasavvura, yeni kavrama, ilk bilgi demişlerdir. Buradan da kavramların/tasavvuratın bilgi teorisi ile olan bağlantısına ulaşmışlardır⁴⁸. Farabî ve İbn Sina, tasavvurat ve tasdikât bölümleri içinde incelenen başlıca bahisleri göstermişlerdir.

Tasavvuratın esası, beş tümel, yani cins, tür, ayırım, hassa, ilintilidir. Amaçları ise tarif, hadd/öze ait tarif ve resim/ilintiye ait tariftir; tasdikâtın esası ise, önermelerdir. Amaçları ise kıyas, burhan, cedel/dialektik, muğalata, şiir ve hitabettir. Bu bölümler İbn Sina'ya göre temel olarak mantığın konularını teşkil eder⁴⁹.

Felsefe geleneği, teşekkül devrini oluşturan klasik dönemde Farabî ve İbn Sina, Aristotelesçi geleneğin içinde⁵⁰ düşünce sistemlerini kurarak, gerek Aristoteles üzerine yazılan şerhlerle, gerekse onu kendilerine örnek alma bakımından olan gayretleriyle, mantık ilmini daha sistemli ve kendine has bir metotla yeniden bir mantık müdevvenatı ortaya koymuşlardır.

⁴⁶ Naci Bolay, *a.g.e.*, s. 47.

⁴⁷ Naci Bolay, *a. g. e.*, s. 48.

⁴⁸ Naci Bolay, *a .g. e.*, s. 48.

⁴⁹ Naci Bolay, *a. g. e.*, s. 48.

⁵⁰ Tony Sereet, “Mantık”, s. 273.

1. 4. Aristoteles Mantığının İbn Hazm Tarafından Değerlendirilişi

İbn Hazm, Aristoteles mantığını değerlendirilişi hususunda müsbet bir kanaat içerisinde. Kendi döneminde Aristoteles mantığının önemini fark etmiş ve yaşadığı topluma bunun ehemmiyetini anlatmak için de çaba harcayarak eser telif etmiştir. İbn Hazm, Aristoteles'in mantık ve tabiat bilimi hakkındaki eserlerini şöyle nitelemektedir. Bunlar hepsi hatasız, faydalı Allah'ın tevhit ve kudretine işaret eden, bütün ilimlerin değerlendirilmesinde büyük katkı sağlayan eserlerdir. Tanımlar hakkında zikrettiğimiz eserlerin faydası ise daha büyüktür. Ayrıca İbn Hazm, Aristoteles mantığı akli konularda delil olduğu gibi fikhî konularda da delil olduğunu savunur⁵¹.

İbn Hazm kanıtlanmış bilginin imkânına, yürekten inanmış bir bilgin olarak, felsefenin metodolojik tezlerini çok ciddiye almış, özellikle Aristotelesçi mantık yaklaşımını bilgi probleminin çözümü için yürekten benimsemiştir⁵². O, bu bağlamda Aristotelesçi kanıtlama yöntemini ve bunun yanında Aristotelesçi kozmolojinin ortaya koyduğu, evrende boşluğun reddi, atomculuğun inkarı, evrenin küre şeklinde olduğunun kabulü, zamanın hareketin ölçüsü diye tanımlanışı⁵³ gibi bazı unsurları da kabul etmiştir. Bu sebepten dolayı, İbn Hazm'ın akli bilgiler alanındaki araştırmaları onun genel felsefe literatürüne sempatiyle yaklaşmasını, ama daha özel planda Aristoteles mantığına bağlanmasını sağlamıştır.

İbn Hazm, bilginin imkânı ve değerleriyle ilgili epistemolojik meseleyi çok ciddiye almış ve bunu da mantıki temellere oturma gayreti içinde Aristoteles'in koymuş olduğu bilginin mantıki kurallarına bina etmiştir.

İbn Hazm, Aristoteles mantığının sağladığı akli kanıtlama yönteminin işlerliğinden öylesine emindir ki burhan denilen ve esasen bilginin kriteri sayılan gerçek kanıtlama yönteminin, entelektüel tarihin biriktirdiği fikri çalışma⁵⁴ ve çelişki noktalarını doğru bilgi lehine ortadan kaldırılacağını ve buna dayalı bilginin bir kez ortaya konması durumunda, böyle olmayan iddiaların geçersiz olacağını cesaretle savunmaktadır. O, ayrıca bu görüşlerinin kendi fikri projesinde

⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I., s. 94.

⁵² İbn Hazm, *a. g. e.*, c. V., s. 70.

⁵³ İlhan Kutluer,, “Bir Reddiyenin Anatomisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. 30., s. 24.

⁵⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. V., s. 121.

neye tekabül ettiğini tebarüz ettirmek üzere burhanın mahiyetine ilişkin olarak yazdığı *et-Takrib* adlı eserine ve burhan ile burhan olmayı birbirinden ayırdığı *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkam* adlı eserine göndermede bulunmaktadır.⁵⁵

İbn Hazm, *et-Takrib* adlı eserinde kendi yaşadığı ilmi muhitte mantık kitaplarına atıfta bulunurken, Aristoteles'in sekiz kitaplık külliyatını özellikle belirtmektedir. Ve yine kendi ilmi muhitinde mantık ilmine karşı tutum içinde olan kişileri şöyle kategorize ederek onların bu düşüncelerini açıklamaya çalışıyor: Birincisi, okuyup incelemeden mantık kitaplarının inançsızlık içerdiğini ve sapıklığı desteklediğini öne sürerek, bu kitapların anlaşılmasız hezeyanlarla dolu olduğunu ileri sürenlerin tutumudur. İkinci grup ise yeterli bilgi sahibi olmadıkları için mantığa karşıdır. Üçüncü gruptaki tutum sahipleri ise, bu kitapları iyice okudukları halde kafa karışıklığı ve ön yargılar içinde oldukları için işin özüne vâkıf olmayı bir türlü başaramayanlardır. Bu gruptakilerin tutumu nihayetinde, bilgisiz insanların mantık kitaplarını sapıklıkla doluymuş gibi gösteren iddialarını kabullenmekle sonuçlanır⁵⁶. Son gurubu ise bu kitapları sağduyuyla ve ön yargılardan arınmış bir zihin ile tetkik ederek mantığın sağlayacağı yararları elde eden insanlar oluşturmaktadır. Mantığı gereği gibi kavrayan bu kimseler bağlı bulundukları tevhit inancını zorunlu kanıtlarla temellendirmiş, yaratıkların varlık şemasındaki yerini ve yaratıcının onlar üzerindeki tesir ve tedbirini müşahade etmiş olacaktır. Ayrıca ilimleri tahsilde karşılaşılabilecek bütün metodolojik güçlükler mantık kitapları sayesinde aşılabacaktır. Aristoteles mantığının burhan teorisi, onun ilgisinin odaklandığı noktadır ve bu ilgiye yalnızca metodolojik değil, teolojik mülahazalarla da eşlik etmektedir.⁵⁷

1. 5. Farabî ve İbn Hazm'ın Mantık Konularını Tasnif Biçimi

Müslüman mantıkçılar, İskenderiyeli müderris ve şarihlerden ve bunlardan başka kimselerden Aristoteles mantık kitaplarının tertibini sekiz kısım olarak devraldılar. Bu durum, İbn Useybia'nın naklettiği ayrıntılı bir metinde Farabî'nin tam olarak açıkladığı konudur. Farabî ilk kitabı "el-mekûlat" (katagoriyas/

⁵⁵ İlhan Kutluer, *a.g.m.* s. 25

⁵⁶ İlhan Kutluer, *İslam Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, Bilge Yayınları, İstanbul, 1996, s. 4.

⁵⁷ İbn Hazm, *a.g.e.*, c. III, s. 10.

kategoriler); ikincisi “el- ibare” (barimniyas/peri hermenias/önermeler); üçüncüsü “kıyas” veya “birinci analitika” (birinci analitikler); dördüncüsü, “burhan” veya “ikinci analitika” (ikinci analitikler); beşincisini “cedel konuları” veya “topika” (topikler); altıncısını “karışık hikmet” veya “sofistika” (sofistik deliller); yedincisini “hitabe” veya “ritoriya” (retorik) ve sekizinci kitabında “şiiir” veya “poetika” diye isimlendirdi⁵⁸.

Farabî’ye göre dördüncü bölüm, değer ve öncelik bakımından en ön de gelendir. Mantıkla ancak dördüncü bölüm amaçlanmak istenir. Diğer bölümler sadece dördüncü bölüm için yorumlanır. Mantık ilmi hakkındaki görüşlerini bu şekilde ifade eder.

İbn Hazm’da yaklaşık olarak bu taksim üzere gitmiştir. Sekiz kitaptan daha önce “medhal” yani “isagoji” hakkında söz söylemiştir. Sonra Aristoteles’in kitapları hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Birinci kitabı “müfred isimler”, ikincisini “haberler” kitabı ki o Farabî’nin “El ibare” diye adlandırdığı bölümdür. Ve o da bu isimle isimlendirilmiş ve şu gelen dört kitabı da (III, IV, V, VI) “kıyas” ismini reddederek “Burhan” adı altında bir araya getirdiği tek bölümde toplamıştır.

Burhanın en büyük gaye olduğuna inanmasıyla birlikte “ikinci analitikleri” kesin bir ayrımla ayırmamıştır. Safsata hakkında da değişik yerlerde bilgi vermiştir.

Diğer taraftan bu bölüm, tartışmanın dereceleri ve münazaranın adaplarından on sekiz bahisle bahsetmektedir. Sonra bu bahsi, ilimlerin terimlerini almaktan bahseden diğer bir bahisle ikiye çıkarmıştır. Burada bu ifade ettiği ilimleri on iki kısma ayırmış ve bu taksimde daha önceki âlimlerin takip ettikleri yolun sürdürülemeyeceği yorumunu yapmıştır. Bundan sonra da indindeki /kanısınca belagat ve şiiire dair bulunan hükümleri icra ettiği iki küçük bölüm yazmış ve Aristoteles’in görüşlerinin yanında tam bir mutabakatla yer almamıştır.⁵⁹

Kitabın tamamını iki cilde ayırmıştır. Birinci cildin sonunda “ katı/kesin sorunların nihayeti” bahsinde ara vermiş ve ikinci cilde, bu taksimle konunun yapısının hiçbir alakası olmadan “şartlı sorunları” zikretmekle başlamıştır. Belki

⁵⁸ İbn Hazm, *a.g.e.*, c. III., s. 11.

⁵⁹ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 11.

o, bu izlediği metotla kitabın hacmini gözetmiştir. Kitabın bir yerinde, kitabı özet olarak kurguladığını zikreder. Fakat gerçekte konuyu her önünde bulduğunda kendisini serbest bırakmış (yani meseleyi uzunca yazmıştır). Ve böylelikle konunun uzamasına izin vermiştir.

Bunu özellikle de davranış alanları, muamelat adabları, inanç durumları ve bunlara benzeyen konularda yapmıştır. *et-Takrib-i* dikkatlice incelediğimizde birinci bölüme yazdığı gibi Aristoteles'in görüşlerinin bir açıklamasını bulamadık. Fakat o kitabın çoğunda Aristoteles'in görüşlerine en yakın şekilde açıklamada bulunmuştur. Bunu, Aristoteles'e ait kaynağa uymada uzaklaştığı veya yakınlaştığı herhangi bir şey ortaya koymak için İbn- Hazm'ın "Burhan" hakkında yazdığı kitabı ile İbn- Sina'nın "Burhan" adlı kitabında yazdıklarını bir baştan bir başa yapan karşılaştırma ortaya koymaktadır. Diğer karşılaştırmadan da İbn Hazm'ın mantık'a ait ıstılah konusunda pek çok yerde yalnız kaldığını görüyoruz. Farabî'nin sekiz kitabın isimleri bölümünde zikrettiği metnin bizzat kendisi buna bir delildir⁶⁰.

1. 5. 1. Farabî ve İbn Hazm'ın Mantık'a Yaklaşımlarındaki Farklar

Çok yönlü bir alim ve fikir adamı olan İbn Hazm⁶¹ *et-Takrib li Haddi'l-Mantık* isimli eserinde *İsagoci* ile Aristoteles'in mantık külliyatını esas alan Farabî'nin sistemini devam etmekle birlikte, kendisinden ayrıldığı bazı yönleri de vardır.

Farabî'den farklı olarak, İbn Hazm, *Organon*'un birinci kitabını kategoriler/*kitabü'l-makulat*, *el esmâü'l – müfrede*, ikinci kitabını önermeler / *kitabü'l-ibare - kitabü'l – ahbar* şeklinde adlandırır. Sonraki dört kitabı da *el-Burhan* başlığıyla tek bölümde toplar. Diğer mantıkçılar gibi İbn Hazm da mantıkta en büyük gayenin burhan olduğunu kabul etmesine rağmen fikhî kıyası reddeden temel tutumu sebebiyle İslam mantıkçılarının *Kitabü'l-Burhan* başlığıyla ele aldıkları II. Analitiklere özel bir yer ayırmaz⁶². Bunun yanında bir fıkıh ve kelam alimi olarak terimlerini ve örneklerini daha çok İslam kültüründen,

⁶⁰ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 11.

⁶¹ İbrahim Emiroğlu, *a.g.m.*, s. 20.

⁶² İbn Hazm, *a .g. e.*, s. 10.

hatta bazen ayet ve hadisten seçmiş, dini kavramları kullanmış, mantık kavramlarını Arapça kelimelerle ifade etmeye özen göstermiştir. Ayrıca İbn Hazm, Aristoteles mantığının temel prensiplerinin büyük bir kısmını kendi kültür, dil ve dini inançlarına uygulayacak şekilde geliştirerek kabul etmiştir.

İbn Hazm'ın bulunduğu muhit ve fiziki şartlar bakımından farklı bir yerde yaşaması da onu farklı kılmaya itmiş, bunun neticesi olarak da, kendine özgü bir metot oluşturmaya çalışmıştır. Kendinden öncekileri takip ederek, bu ilmi disiplini daha anlaşılır kılmak için ilk defa mantıki terimleri, fıkıh alanda kullanmıştır. Bunu yaparken de halkın kullandığı günlük dili kullanarak bu projesini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Böylelikle İbn Hazm, seleflerinden ayırıcı özellikleri olarak bu tür çalışmalarıyla tebarüz etmektedir.

1. 5. 2. İbn Hazm'ın Mantık İlmini Ele Alış Biçimi

Bilindiği gibi İslam mantıkçıları, kendilerine ulaşan şekliyle, Aristoteles'in mantık kitaplarını, mantığının dokuz bölümü olarak almışlar ve bunların başına Porphyrios'un *İsagojis*ini de eklemişlerdir. İbn Hazm'ın mantıkla ilgili yazdığı *et-Takrib* adlı kitabında da buna yakın bir tertip söz konusudur. Şu farkla ki O, “el-kavl fi'l-medhal” adıyla *İsagoci*'yi kitabının başına koymuş,⁶³ sonra da kitap adını verdiği bölümlerde Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerini ele almıştır.

Kategorileri, *kitabu'l-esmai'l-müfrede*; önermeleri de *kitabu'l-ahbar* başlığı altında inceleyen İbn Hazm, onun üçüncü, dördüncü, beşince ve altıncı kitaplarını *kitabu'l burhan* adıyla tek bir bölümde toplamaktadır. Bu bölümün sonuna yaptığı ilave ise dikkat çekicidir.

O, burada ulum-u zahire adı verdiği Kur'an ilmi, hadis ilmi, fıkıh ilmi, mezhepler ilmi, mantık ilmi, nahiv ilmi, şiir ilmi, tıp ilmi, matematik ilmi, mezhepler ilmi, geometri ilmi vb. ilimlerden öncüllerin elde edilmesinin keyfiyeti üzerine durmakta⁶⁴ ve bu konudaki görüşlerini açıklamaktadır.

İbn Hazm, tıpkı Farabî ve İbn Sina gibi, burhanı en son gaye ve mantık'ın asli konusu olarak görmektedir⁶⁵. Diğerleri ise burhana ulaşmakta vasıta oldukları

⁶³ Abdülkuddûs Bingöl, *a.g.m.*, s. 6.

⁶⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 75.

⁶⁵ H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm” *DİA*, c. 20, *TDV*, Yay., İstanbul, 2004, s. 87.

için mantığın konuları arasında yer almaktadır. İbn Hazm daha sonra da kitabına çok kısa iki bölüm “Kitabu’l-Hitabe” ve “Kitabü’ş-Şiiri” ilave ederek kısaca kendi fikirlerini açıklamaktadır. O mantık ilmini ele alırken bir yandan geçmişi inceler diğer taraftan da bu ilme yeni bir vizyon kazandırma peşindedir. Bunu yaparken de mantığın asli/orijinal dokusuna zarar vermeden yapmaktadır. Onun için esas olan mantığın şekilsel yönünden ziyade, içerik bakımından anlaşılıp yaygın hale gelmesidir.

1. 6. Farabî’nin Kıyasa Bakışı

Farabî’ye göre kıyas, klasik mantığın başlıca konularından olan bir terimdir⁶⁶. O, “Kıyas, önermelerden kurulu bir delildir ki, o önermeler konulduğunda ondan zaruri olarak diğer bir önermenin çıkması gerekir” şeklinde tanımlamıştır.

Kıyas, sonuca sebebini içinde taşıyan bir hükümle varmaktır ki bu sebep orta terimdir. Esas itibarıyla orta terimin görevi bir kavramdan diğerine geçerken aracı olmak, böylece iki hüküm arasındaki ilişkiyi sağlayarak sonuçta büyük terimdeki hükmün küçük terimde iletilmesini temin etmektir. Farabî’ye göre kıyas, düşünen ve akıl yürütmede bulunan insanın hataya düşmemesini sağlar. Kıyas bir binanın yapımı için gerekli olan aletlere benzetir.

Farabî kıyası en güvenilir delil şekli, burhanı da en güvenilir kıyas şekli kabul etmiştir⁶⁷. Kıyas öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı bir söz veya iddiadır. Burhan ise öncüllerin kesinliğinin zorunlu biçimde sonucun kesinliğine götürdüğü kıyastır. Mantığın üzerinde durduğu kavramlar önermelere, önermeler de kıyasa ön hazırlıktır. Kıyastan sonra işlenen beş sanat ise kıyasın uygulama alanıdır.

Önceden verilen önermelerin her birine öncül/mukaddem olanlardan zorunlu olarak çıkan önermeye de netice/matlup denir. Tam ve düzenli her kıyasta büyük, orta ve küçük olmak üzere en az üç terim ve üç önerme bulunur. Farabî kıyası aklın zorunlu çıkarımı olarak görür ve ona bilginin sağlanmasındaki işlevi yükler. İbn Hazm’ın kıyas hakkındaki tutumu Farabî’den farklılık arz eder. İbn Hazm

⁶⁶ Farabî, *Kitabu’l-Kıyasi’s-Sağir*, Darül İlmiye, Beyrut, 1977, s. 59.

⁶⁷ İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, s. 24, 25.

akli/mantıki kıyas hakkında Farabî'yle hemfikir olmasına rağmen fikhî kıyas hakkındaki görüşleriyle de Farabî'den ayrılmaktadır.

Çünkü o, analogiye dayalı kıyas şeklinin tam ve kesin bilgi veremeyeceğini ve bu sebepten dolayı da dini meselelerde hüküm kaynağı olamayacağını belirtmiştir. Esasen analogi cüzden cüze ilinti kurarak bir akıl yürütme biçimidir. Cüzden cüze illet bularak kesin bir kanıt ortaya sürmek teknik olarak da, bilgi problemi açısından da sorunludur. O, bu yüzden, dedüksiyona, endüksiyona dayalı akıl yürütme biçimlerini tercih etmiştir. Analogi yerine tercih ettiği endüktif akıl yürütme biçimi ve buna dayalı hüccet getirme, İbn Hazm için gerçekliği elde etmede doğal olarak tercih edilen husustur. O bu yönüyle günümüz realistlerini ve İngiliz empiriklerini anımsatmaktadır.

1. 6. 1. İbn Hazm'ın Kıyasa Bakışı

Bu konuda İbn Hazm'ın kıyas hakkındaki görüşlerine geçmeden evvel şunu belirtmemizde yarar bulunmaktadır. İbn Hazm'a göre kıyas iki kısma ayrılır. Birincisi onun bu kıyas türüne karşı olduğu fikhî kıyas, ikincisi ise İbn Hazm'ın her zaman düşüncesini üzerine bina ettiği mantıki kıyas olup, onun benimsediği ve olmazsa olmaz dediği kıyas türüdür. Genellikle bu husus bazen birbirine karıştırılarak yanlış bilgiye neden olmaktadır. Bundan dolayı da İbn Hazm sanki mutlak olarak bütün kıyas türlerine karşıymış gibi lanse edilmekte ve onun düşüncelerinin yanlış anlaşılmasına sebep olunmaktadır. Burada konuya geçmeden önce bu hususu zikretme gereği hissettik.

İbn Hazm'ın benimseyip savunduğu kıyas türünü şu şekilde açıklamaktadır: “Öncül adı verilen iki önerme ile, sonuç denen bir önerme arasında mantık bakımından geçerli olan bir ilişki kurmaktır”⁶⁸. Ona göre, kıyas önermelerden mürekkep bir delildir ve mantıkçının ilgilenmesi gereken hususta doğruluğu herhangi bir şekilde tespit edilebilecek önermeler arasında bağ kurulmasını sağlayan kuralları tespit edip uygulamaktır. Ona göre basit kategorik bir kıyasta üç terim ve üç önerme bulunur. Terimler kaplamalarına göre, büyük, orta, küçük

⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkam*, Daru'l-İlmiye, Kahire, 1345-1348, c. II., s. 368.

terim diye adlandırılır. Bu terimlerde ikişer halde birleşerek kıyasın önermelerini meydana getirirler⁶⁹.

Mantiki kıyas hakkında bu açıklamaları yapan İbn Hazm'ın, diğer bir yandan da karşı olduğu, çok sert muhalefette bulunduğu konuların başında da fikhî kıyas gelir. Fikhî kıyas konusuna geniş yer ayırdığı bölümlerde Bakıllani, Cüveyni ve Gazali gibi fıkıh usülcülerinin kıyasla ilgili tanım ve tasnifleriyle bu husustaki görüşleri hakkında bilgi verip bunları eleştirdikten sonra, zahir ehline göre bütün çeşitleriyle fikhî kıyasın batıl olduğunu, dini hükümlerin kaynağı olarak ancak Allah kelamının nassı, peygamber kelamının nassı, peygamberden sahih olarak gelen fiil veya ikrar, bütün ümmet bilginlerinin hiçbir muhalif olmaksızın her birinin katılmış olduğu icma, nass ve icmadan bir tek yöne ihtimali bulunan delilin kabul edilebileceğini söylemiş ve kendisinin de bu görüşleri benimsediğini belirtmiştir⁷⁰. İbn Hazm'ın kıyası reddini anlamak için onun reddettiği kıyasın fikhî kıyas olduğunu her zaman için göz önünde bulundurmamak gerekir. Yoksa İbn Hazm her zaman düşüncesini bina ettiği mantiki kıyası reddetme gibi bir görüşü yoktur.

İbn Hazm'a göre fikhî kıyasın temelini oluşturan ve esasen ilk olarak Şafî'ler tarafından ortaya atılıp diğer ekollerce de benimsenen illet ve ta'lil kavramı hiçbir surette sahabe ve diğer dönemlerdeki tarafından dile getirilmemiştir. Aynı nesiller arasında kıyas kelimesini telaffuz eden, anlamına dikkat eden, hatta kıyası bilen hiç kimse yoktur⁷¹. Usulcülerin çoğunun iddia ettiğinin aksine, bu tespit, onların kıyasın caiz değil, batıllığı üzerinde icma ettiklerini gösterir. Nitekim bu durum bazı kıyasçıları illet ve ta'lil kavramlarını açıkça anmaktan ve kıyas lafzını kullanmaktan kaçınmaya mecbur etmiş, bunlar teşbih, temsil ve benzeri gibi başka kavramlara sığınmışlardır. Hâlbuki yaptıkları iş kıyas metoduyla yapılandan başka bir şey değildir. Eğer kıyas hak olsaydı peygamber onu açıklamaktan geri durmazdı. Böylece bize de mutlaka öğretmiş olurdu. İbn Hazm sahabenin kıyasa başvurduğunu göstermek amacıyla ileri sürülen rivayetleri eleştirdikten sonra onların kıyası ve kıyasın temelini oluşturan illeti tanımadıklarını bütün teşebbüslerin ikinci nesilde ortaya çıkmaya başlayıp

⁶⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., s. 487.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. I., s. 103.

⁷¹ Şirin Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001, s. 73.

üçüncü nesilde yaygınlık kazanmış bir bid'at⁷² olduğunu ileri sürmüştür. İbn Hazm Hz. Ömer tarafından Mısır valisi Ebu Musa'ya yazdığı ileri sürülen mektubun uydurma olduğu ve yine Hz. Ömer'in Şurayh'a yazdığı mektubun sahih olmakla birlikte bunun kıyasın lehine değil aleyhine gerekçe sayılması gerektiğini söyler. Bu şekilde İbn Hazm, kıyas taraftarlarının kıyası ispat sadedinde dayandıkları temel gerekçelerinden biri olan kıyasın caizliğini sahabe icma etti, şeklindeki anlayışın asılsız olduğunu gösterdiği kanaatindedir⁷³.

Sahabenin re'y, istihsan ve ihtiyar ile görüş açıklamasının yaygınlığını kabul etmekle birlikte, İbn Hazm bunların hiçbir zaman kendi görüşlerinin hak olduğunu, dolayısıyla onlara uymanın dini bir zaruret teşkil ettiğini söylemediklerini, böyle bir iddianın ileri sürülemeyeceğini ifade eder⁷⁴. Onlar kendi beyanlarının sadece içlerine doğan görüşleri haber vermekten ibaret olduğunu söylemişlerdir.

İbn Hazm genellikle hakkında nass bulunmayan bir şeyin hükmünü, hakkında nass bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek şeklinde tarif ettiği kıyası dini ahkâmı Allah'ın emirlerine, insanlarca yapılan bir ilave olarak görür ve onu re'yden titizlikle ayırır. Çünkü re'y daha uygun, daha itiyatlı ve sonuç itibarıyla daha güvenilir, onunla hükmetmek demek olup bu tanımla kıyastan ayrılır. İçtiha ise hem re'yden hem de kıyastan farklıdır⁷⁵.

İbn Hazm dini sahadaki kıyası kabul etmemesinin ve bu denli eleştirmesinin sebebi, Sünni usûlcülerin Allah'tan haber verme veya Allah katındaki gerçeği keşfetme iddialarından kaynaklanmaktadır⁷⁶. Diğer taraftan İbn Hazm kıyası hiç kabul etmiyor anlamındaki bir yaklaşım yanlış olacaktır. O sadece şer'i konularda kıyası bir delil olarak kullanmak istemez. Bunun nedenini de dinin tamamlanmış ve onda bir eksikliğin olmamasına bağlar. Dolayısıyla insani-akli bir çabanın ürünü olan kıyas, Allah'ın dinine bir ilavede bulunma anlamına gelmektedir. Bundan dolayı delil olarak kabul edilmemektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki mantıki ve fikhî kıyas ayrımına değinmeksizin İbn Hazm'ın kıyası reddettiği

⁷² İbn Hazm, *el-İhkam*, c. II., s. 369.

⁷³ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. I., s. 59.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. II., s. 444.

⁷⁵ İbn Hazm, *en-Nübzetü'l-Kâfiye fi Usûli Ahkami'd-Din*, Darul İlmiye, Kahire, 1940, s. 69.

⁷⁶ Hadi Sofuoğlu, *İslam Hukuk Tarihinde Zahirîye Ekolü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2003, s. 90.

yönündeki bir ifade yalnızca eksik olmakla kalmayıp aynı zamanda yanlış bir iddia olacaktır.

İbn Hazm'ın kıyası reddini anlamak için onun reddettiği kıyasın fikhî kıyas olduğunu her zaman için göz önünde bulundurmak gerekir. Aksi takdirde akli delalet ve bu delaletin gerektirdikleri noktasında akli hüccet sayan bir usulcünün nasıl olupta şer'i deliller içinde aklın fonksiyonunun en yoğun olduğu bir delili reddettiği sorusu cevapsız kalacaktır.

İbn Hazm'a göre mantıki kıyas, önermelerin belirli bir metotla bir araya getirmek suretiyle kendisinden zorunlu olarak bir sonucun çıktığı bir telif işlemidir⁷⁷. Fikhî kıyas ise mantıkî kıyasta olduğu gibi tümdengelim olmayıp, cüzden cüze geçiş işlemi olan analogidir. Bu geçişi sağlayan, ana unsur ise illet ve benzerlik olup asılla fer arasındaki illiyet ve benzerlik ilişkisi müctehidin zannına göre kurduğu için bu tür kıyasla verilen hüküm zanniyet ifade eder. Buna bir de kıyası delil olarak kabul eden fukahanın dahi, fer'i asla bağlayan illetin türüne göre değer açısından kıyası derecelenmesi eklenince İbn Hazm'a göre kıyası reddetmesi⁷⁸ için oldukça fazla gerekçe doğmuştur. Dinin hükümlerinin zanni değil, yakini olduğunu kabul ederek, zanni unsur taşıdığı için fikhî kıyası reddeden İbn Hazm'ın kıyası reddetme gerekçesinin temelinde usulünü kati bir zemine oturtma gayreti yatmaktadır.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın kıyas konusundaki tutumu, diğer konuları temellendirirken ortaya koyduğu kendi sistemi ve bakış açısı içinde değerlendirildiğinde bir bütünlük arz etmekte⁷⁹ ve anlamlı hale gelmektedir. Ayrıca İbn Hazm, fakihler türleri itibarıyla farklı olan şeyleri birbirleriyle kıyas ettikleri için kıyasın geçersiz olduğu görüşündedir⁸⁰. O, kıyası mutlak anlamda geçersiz saymaz, aksine aynı türe ait fertler arasında kıyası kabul eder. İbn Hazm kıyas olunan ve kıyas edilen şeyler aynı tür altına sokulmayacak şeyler⁸¹ ise kıyası geçersiz saymaktadır. O, benzerlikten doğan tüm hükümlerin bütünüyle geçersiz olduğu ve bir hükmün sadece aynı türün kapsamına giren şeyler için doğru olduğu kanısındadır.

⁷⁷ İbn Hazm, *en- Nübze*, s. 30.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. I., s. 103.

⁷⁹ el-Cabiri, *Tekvinu'l-Akli'l Arabi*, Dâru't-Tali'a, Beyrut, 1984, c. I., s. 181.

⁸⁰ Cabiri, *a. g. e.*, c. I., s. 185.

⁸¹ el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitapevi, İstanbul, 1999, s. 639.

1. 7. Fıkḥî Kıyasın Değeri

Zikretmiş olduğu akli ve nakli delillerle illet ve kıyasın tamamının karşısında olduğu anlaşılan İbn Hazm, kıyasçıların kıyas hakkındaki tanımlarını eleştirmiştir⁸². Özellikle el-Bakıllani'nin “kıyas bilinen iki şeyden birini ortak bir iş veya ortak bir yön sebebiyle her ikisinde hükmün icabı veya yine her ikisinde hüküm düşürülmesi hususunda değerine haml etmektir” tanımında bilinen iki şeyden biri ifadesine karşı çıkararak bu bilinen iki şey nedir ve bunları bildiren kimdir⁸³ diyerek Allah ve Peygamberinin söylememiş olduğunu vurgulamaya çalışmış gözükmektedir. Ayrıca yine bu tanımda kullanılan bazı hükümlerin onaylaması veya düşürülmesi ifadelerinin birbiriyle zıt olduğunu söyleyen İbn Hazm, bu çelişkinin kıyasın geçersizliğini gösterdiğini ima etmiştir.

İbn Hazm'a göre bütün çeşitleriyle kıyasın batıl olduğunu, dini hükümlerin kaynağı olarak ancak Allah kelâmının nassı, peygamber kelimasının nassı ve ondan sahih olarak gelen fiil veya ikrarı yani bütün ümmet âlimlerinin hiçbir muhalif olmaksızın her birinin katılmış olduğu yakinen bilinen icma veya icmadan bir tek vecihe ihtimali bulunan delillerin kabul edileceğini söylemiştir⁸⁴.

İbn Hazm'a göre kıyasın temelini oluşturan ve esasen ilk olarak Şafii ashabı tarafından ortaya atılıp diğer ekollerce de benimsenen illet ve ta'lil kavramı hiçbir surette kabul edilemez⁸⁵. Ayrıca İbn Hazm, sahabenin kıyasa başvurduğunu göstermek amacıyla ileri sürülen rivayetleri tenkit ettikten sonra onların kıyası ve kıyasın temelini oluşturan illeti tanımadıklarını bütün teşebbüslerin ikinci nesilde ortaya çıkmaya başlayıp, üçüncü nesilde yaygınlık kazanmış bir bid'at olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Hazm, genellikle hakkında nass bulunmayan bir şeyin hükmünü hakkında nass bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek şeklinde tarif ettiği kıyası dini anlamda Allah'ın emirlerine insanlarca yapılan bir ilave olarak görür ve onu re'ydten titizlikle ayırır. Çünkü ona göre re'y daha uygun, daha ihtiyatlı ve sonuç

⁸² İbn Hazm, *el-İhkam*, c. I., s. 1376.

⁸³ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1204.

⁸⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 204.

⁸⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1320.

bakımından daha ehemmiyetli olanla hükmetmek demek olup bu tanımıyla kıyastan ayrılır⁸⁶.

İbn Hazm'ın kıyası re'y ve istihsandan ayırarak onu tenkide daha fazla önem vermesinin altında Sünni usûlcülerin kıyası Allah'tan haber verme ve Allah katındaki gerçeği keşfetme olarak değerlendirmeleri yatmaktadır.

Kıyasın terki hususunda birkaç yönden icmâ bulunduğunu ileri süren İbn Hazm'a göre kıyasa başvuranlar hata etmişlerdir. İbn Hazm, kıyasın ismi gibi hükmünün de hiçbir ayet ve hadiste yer almadığını iddia eder. Buna rağmen kıyasçılar kıyasa meşruluk kazandırmak için hiçbir ilgisi olmadığı halde Kur'an'dan ve Sünnet'ten gerekçelere tutunmuşlardır. Kıyası delil olarak getirenler gerçekte ise bunları anlamları dışında kullanmışlardır. Bu sebeple İbn Hazm kıyası kullananların delillerini ve kullanma gerekçelerini tek tek ele alarak bu delillerin kıyası meşrulaştırmak bir yana onun geçersizliğini ispatladığını göstermeye çalışmıştır⁸⁷. İbn Hazm kıyasçıların akli gerekçelerini de inceleyerek bunların geçersizliğini ve daha sonraki bir başlık altında da kıyasçıların kıyas hususundaki çelişkilerini ortaya koyar.

İbn Hazm kıyasla değil, delille hareket edilmesi gerektiğini belirterek kıyasla delilin farklı şeyler olduğunu özellikle vurgular⁸⁸.

İbn Hazm'ın akli konularda kıyası kabul ettiği halde şer'i konularda kıyası kabul etmemesi çelişkili görünse de bu husustaki temel iddiasını dinin tamamlandığını ve şeriatın/İslam Hukukunun beyanın hiç kimseye havale edilmeyip⁸⁹ bu yetkinin sadece Allah'a ve elçisine ait olduğu anlayışına dayandığı düşünülünce bu çelişkinin bir yönüyle kalkacağı söylenebilir.

O, ilke olarak Allah'ın hüküm koyarken illet ve hikmet/maslahat gözettiği şeklindeki anlayışlara karşı çıkar. İlet, sebep, alamet ve maksat kavramları arasındaki farklılık üzerinde durarak bunların hiçbirinin şer'i hükümlerin illetini tespit edip, hükümleri bu illetlere bağlamayı yahut kıyasla hüküm vermeyi gerektirmeyeceğini savunur. İlet herhangi bir işi zorunlu olarak gerektiren özelliktir ve hiçbir zaman ma'lûlünden ayrılmaz⁹⁰. Buna göre İbn Hazm, Allah'ın

⁸⁶ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. I., s. 56.

⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. II., s. 53.

⁸⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., s. 118.

⁸⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1321.

⁹⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1321.

fiilleri ve hükümleri için illet göstermenin onun iradesini sınırlama veya reddetme sonucunu doğuracağından kaygı duymuştur.

Kıyas, nassa uzanan bir faydadır, şeklinde tanımlamasına da itiraz eden İbn Hazm, Allah'ın emrettiğine ziyade kılmak veya onu nass'laştırmak fayda değildir, bilakis açık bir helaktır⁹¹. Allah'ın sınırını aşmak ve yapılan iftiradır diyerek kıyası, nassa yapılan bir ziyade ve tahsisi de nassın noksanlaştırılması olarak kabul etmektedir. Nassa yapılan noksanlaştırılmanın, dini noksanlaştırmak olduğunu ve bunun da Allah'ın izin vermediği bir şey olduğu için haram olacağını hatırlatmakta ve kıyasçıları dini göz önüne almadan kendilerinden hüküm çıkarmak ve bunları nassa dayandırmak suretiyle meşrulaştırmak istediklerini⁹² ima etmeye çalışarak kıyasçılara ağır bir ithamda bulunmaktadır.

İbn Hazm'a göre kıyas, hazır olanın hazır olmayana şahitlik etmesi babındandır, tanımını da eleştirmekte ve Resulullah'ın dini konularla ilgili her şeyi açıklamış olması sebebiyle dini hükümlerin tamamının hazır olduğunu bundan dolayı dini hükümlerde gaipliğin söz konusu olmadığını bir kez daha belirterek bu iddiayı kıyasçıların aldatmacası olarak kabul etmektedir⁹³.

İbn Hazm'a göre fikhî kıyas, Allah ve peygamberinin nass'larda açıkça belirtmedikleri şeylerdir. Bu sebeple Allah'ın katından değildir. Allah'ın kitabında peygamberinin sünnetinde olmayıp, insanların kendi görüşlerine dayanarak ortaya çıkardıkları her şeyde batıldır, iftiradır⁹⁴. Zira dini hususlarda nassla belirlenmiş bir şeyi söylemek Allah'ın izin vermediği bir hüküm koymaktır. Çünkü Allah, Allah'ın izin vermediği şeyi kendilerine şeriat edindiler, buyurmaktadır ve bu şekilde davrananları zemmetmektedir. Bakara suresindeki ayeti delil getirerek “eğer doğru söylüyorsanız delillerinizi getirin”⁹⁵ ayet gereğince kıyasçılar haklı olduklarına dair delillerini zikredememişlerdir⁹⁶. Bu sebeple onların kıyasları batıldır. Fakat İbn Hazm'a göre kıyasçılar, insanların söylemediği bir şeyi onlara nispet etmekten kaçınırken Allah ve Resulünün söylemediği bir şeyi onlara nispet etmekten kaçınmamışlar ve bu sebeple büyük bir günah işlemişlerdir.

⁹¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1357.

⁹² İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 144.

⁹³ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. I., s. 1308.

⁹⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1355.

⁹⁵ Bakara 2/ 23

⁹⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1422.

İbn Hazm'a göre fikhî kıyas ayrıca, aynı zamanda zan ile hüküm vermektir, çünkü kıyas Allah'ın vermediği bir isimdir ve kıyasçılar kıyasın illetini kendi görüşlerine göre tespit edip, zanlarına dayanmışlardır⁹⁷. Hâlbuki Allah “oysa onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur sadece zanna uyarlar, zan ise şüphesiz gerçeği ifade etmez” buyurmaktadır⁹⁸. Böylece bu ayet ile zanna dayanarak hüküm vermek yasaklanmış olmaktadır. Kıyasa dayanarak hüküm vermek de tamamıyla zanna dayanmaktadır. Bu sebeple kıyas da zan gibi helal değildir⁹⁹.

İbn Hazm'a göre fikhî kıyas yeni bir din ihdas etmiş olmaktadır. Emredildiğine dair nass olmayan bir şeyi emreden ve nehy edildiğine dair aynı şekilde nass bulunmayan bir şeyi yasaklayan kimse, Allah'ın izin vermediği hususta şeriat ihdas etmiş değil midir¹⁰⁰, diyen İbn Hazm'a göre akıl ve his/duyu sahibi her insan kıyasın şer'i hususlarda Allah'ın bildirdiklerine ziyade hüküm olduğunu bilmektir ve Allah gerek Kur'an'la gerekse peygamberinin lisanıyla hükümlerini değiştirmenin haram olduğunu bildirmiştir. İbn Hazm bu anlamda kıyası ve kıyasçıları dinin tahribatçıları olarak¹⁰¹ görmektedir. Ona göre akıl, aklın delilini asla geçersiz kılamaz, çünkü bu, hakkın, hakkı geçersiz kılması gibi olur ki, bu da imkânsızdır. Ancak kıyasın bir kısmı batıldır ve bir kısmı batıl olan şeyin bazısını batıl kılabilir. Böylece kıyasın akli bir delil olmadığı batıl olduğu açığa çıkmış olmaktadır. Ancak aklın delili, kıyas gibi değildir ve bir şey gerçekte ya akılla veya akılla birlikte hislerle/duyularla yahut da bu ikisinden elde edilenle doğrulanabilir. Ayrıca eşyanın, Allah'ın yarattığı şekliyle bilinmesi aklın sayesinde¹⁰² ve akıl Allah'ın helal ya da haram kılmadığı bir şeyi helal veya haram kılmaya şahitlik etmez. Hâlbuki kıyasçılar, Allah ve Resulünün nassı olmadan helal veya haram kılmaktadırlar.

Bu durumda olanlar, bu davranışları ile aklın bilmediği şeyi akla isnad etmektedirler, çünkü akıl, nass dışında helal yahut haram kılamaz¹⁰³. İbn Hazm, bu ifadelerle bir bakıma kendi usulünün bir çerçevesini çizmiş olmaktadır. Çünkü

⁹⁷ El-Bakara, 2/111.

⁹⁸ En-Necm, 51/28.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. I., s. 1343.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1241, 1242.

¹⁰¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1346.

¹⁰² İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 150, 151

¹⁰³ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 1324.

ona göre esas olan lafzına baēlı kalmak Őartıyla nass ve dini hususlarda sadece nassda olanı destekleyen akıl ve duyulardır.

II. BÖLÜM

2. İSLAM HUKUK İLMİNDE MANTIĞIN YERİ

2. 1. İslam Hukuk İlminde Mantığın Gereği

İslam Hukuk ilmi muhakeme ve akli bir uğraş alanıdır. Bu alanda faaliyet içerisinde bulunan her kişi muhakeme melekelerini kullanmak zorundadır. Aklın çıkarımlarına başvurarak onu çepeçevre saran olayları çözümlemek ve onları sonuca bağlatmak için çaba sarfetmesi gerekir ve bu bağlamda mantığı nahivle karıştırma kaygısı olmaksızın onu salt kendi özerkliği içinde ele alan ilk din bilgini, Endülüslü İbn Hazm'dır. İbn Hazm, bu konuda *et-Takrib li-Haddi'l Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfazi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhîye* adlı bir kitabı yazmıştır ve bu eserinde mantığı fıkha uyarlamaya çalışmıştır.

İbn Hazm, Aristoteles'e karşı olumlu bir tavır sergileyerek onun sekiz bölümden oluşan mecmuasını faydalı olduğu için açıklamak istediğini belirtir.¹⁰⁴ Ona göre mantık her bilim dalı için faydalıdır. Kitap ve hadisi anlamada, helal, haram, vacip ve mubah olan konularda fetva vermek için mantığın yararı kaçınılmazdır¹⁰⁵.

İbn Hazm mantığı fakih için vazgeçilmez bir yöntem olarak görmektedir. Nitekim O, fakihler arasında kullanılan fikhî kıyaski mantıkta karşılığı temsildir¹⁰⁶. İlet/orta deyim yönünden eleştirir. Ne var ki sağlıklı ve güçlü zekalar için etkili bir ilaç gibi olan mantık, İslam bilginlerince hak ettiği değeri görmemiştir. İbn Hazm, bir din bilgini olmasına rağmen mantığa bakışı son

¹⁰⁴ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 95-96.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 98.

¹⁰⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 101.

derece olumludur¹⁰⁷. Çünkü ona göre, taklidi değil de tahkiki olarak bilmek isteyen için mantık gereklidir.

Mantığı ihata eden kişi hüküm vermede isabet edip akli yanılmalara karşı kendisini korur. Bir metot olarak mantık, fakih için vazgeçilmez bir yöntem olduğunu savunur. Mantık disiplinleri burhân ifade eden çıkarımlar ile böyle olmayanları birbirinden ayırmaya, bilgilerimizin kesinliği kuşkuya yer vermeyecek ölçüde tespit etmeye imkân verdiği¹⁰⁸ için hukukta olması gereken bir disiplin olarak bakar.

İbn Hazm'ın mantıktaki burhan disiplinini yalnızca felsefi ilimler için değil, din ilimleri için de metodolojik bir temel olarak gördüğü bilinmektedir¹⁰⁹. Onun din ilimlerinde kıyasa karşı çıkışı burhani kıyas ile değil fikhî kıyas/anoloji ile ilgilidir. İbn Hazm ilim tahsil eden herkesin mantığı öğrenmesi gerektiğini ifade eder. Bu doğrultuda kendisine göre bir müfredat programı hazırlamıştır.¹¹⁰ Bu müfredat programına göre öğrenci ilk aşamada hat ve kıraat, ikinci aşamada nahiv, lugat ve şiir üçüncü aşamada matematik/-astronomi dâhil olmak üzere dördüncü aşamada mantık ve fizik ilimleri, beşinci aşamada tarih altıncı aşamada ise metafizik meseleler, yedinci ve son aşamada ise şariat ilimlerini tahsil edecektir. Bu programda İbn Hazm'ın ulaşmasını öngördüğü seviyeye ait konular ve okutulması gereken kitaplar da verilmektedir.

İbn Hazm mantığı, burhan ve kesin bilgi için bir araç olarak kabul etmiştir. Aristoteles'in mantık hakkındaki kitaplarını incelemiş şer'i hükümlerde, bu eserlerle hüküm çıkarmaya nasıl ulaşılabileceği,¹¹¹ lafızların gereği gibi nasıl yorumlanacağı, genel/âmm'ın özel/hâss'ından, müfessirden mücmelin nasıl ayrılacağı, lafızların birbiri üzerine¹¹² nasıl inşa edildiği, öncüllerin nasıl sıralanacağı, neticelere nasıl ulaşılabileceği, bu neticelerden sürekli ve zorunlu olarak doğru olanlarla, bir defasında doğru diğer defasında batıl olan ve hiçbir şekilde doğru olmayan, hitap delili, istikra delili vb. konular ele alınmakta olduğundan,

¹⁰⁷ Ali Durusoy, "Nâhiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâki'nin Yeri", *M. Ü. İlahiyat Fak., Dergisi*, İstanbul, 2004, s. 30.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I., s. 121-122.

¹⁰⁹ İbn Hazm, *a.g.e.*, c. I., s. 127.

¹¹⁰ İlhan, Kutluer, *a.g.m.*, s. 26-27.

¹¹¹ el-Cabiri, *a.g.e.*, s. 644.

¹¹² el-Cabiri, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabi*, s. 309.

müctehit fakihin hem kendisi için ve hem de halkı için müstağni olmayacağı bu şeylerin bilinmesinde bu eserlerin büyük yararı vardır.

İbn Hazm'a göre, akıl yürütme metotları olan tümdengelim/cami kıyas ve tümevarım/istikra metodu hukukta kullanılması gerekir fakat anoloji/fikhî kıyas geçersiz olduğundan kullanılmaz¹¹³.

İbn Hazm, itikat alanında tümevarım ve tümdengelimle dayandığı gibi, fıkıh alanında da bunlara itimat etmektedir¹¹⁴. Burhan delili ile, Allah'ın varlığı, nübüvvetin özellikle de Hz. Muhammed'in nübüvvetinin imkânı, Kur'an'ın Allah'ın keliması olduğunun sabit olması ve peygamberin Kur'an'ı insanlara açıklaması gibi konularda hüküm vermiştir.

İbn Hazm metot olarak, akide alanında olduğu gibi fıkıhta da tümdengelim-câmi kıyas ve tümevarımı öne sürdüğü gibi asrının bilimini de benimsemeyi ve onu yeni bir entelektüel beyanı dünya görüşü geliştirmek¹¹⁵ için bir temel olarak almayı savunmaktadır. Ona göre mantığın işleyişi, zihnin düşünme esnasında yani bildiklerini birleştirmek ve eleştirmek yoluyla bir bilinmeyeni bilinene çevirebilmek için o anda bildiklerini bir sıraya ve düzene koymaktır¹¹⁶. Başka bir deyişle zihinde önceden var olan bilgiler, ancak kendilerine özel bir şekil ve düzen verildiğinde doğurgan ve sonuç verici olurlar. Bu yüzden mantık ilmi zihnin çalışma karakteri üzerine bize bilgi sunar. Bu sebepten dolayı, mantık zihnin düşünme sırasındaki hareketini kendi kontrolü altında tutar. Bundan dolayı da hukuk ilminde eğer mantığın ilkelerine uyularak hükümler istinbat edilirse, nesnel kriterlerle belirlenmiş hükümler olmuş olurlar. Bu bağlamda mantıksal kurallar ve ilkeler, hukuk ilminde düşünme ve istidlal yani akıl yürütme ve delil göstermede yanlış netice değil de doğru bir hüküm elde etmek için birer ayar ve kıtas aracı değerini taşırlar. Bu yüzden de İslam Hukuk ilminde mantığın gereği kaçınılmazdır.

İbn Hazm'ın hüküm elde etmede uyguladığı dedüktif ve endüktif çıkarım biçimleri, metodolojisinde eleştirdiği analogiden daha sağlıklı sonuçlar veren akıl yürütmelerdir. Dedüksiyona dayalı sahih kıyas türleri aklen yanlışlanması mümkün olmayan sonuçlar tevhit eden hükümler elde etmenin yoludur.

¹¹³ İbn Hazm, *a.g.e.*, c. VII, s. 69.

¹¹⁴ el-Cabiri, *a. g. e.*, s. 649.

¹¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. II, s. 131.

¹¹⁶ Hüseyin Suphi Erdem, "Mantık İlmine Giriş", *Bilge Adam Dergisi*, İstanbul, 2005, s. 123.

Endüksiyona dayalı hükümler ise, bizzat şey gerçeğini inceleye ve şey-durumuna dayalı yargıda bulunmayı mümkün kılarlar. Buna göre, şey ya da olgu hakkında hüküm vermek bizzat şey ya da olguyu inceleyerek elde edilmektedir. Bunun yanında o, bu mantıksal araçların yanında nassların da kesinliğini dikkate alarak nassların beyan ettiği durumları açık-seçik bilgi olarak ortaya koymaktadır. Onun hükmün elde edilmesinde bu iki kabulü hukuk metodolojisinin en karakteristik özelliğidir.

2. 2. Nass'lardan Çıkarılan Hükümde Lafzın Kullanılışı ve Gramatik Eleştirisi

Nass'lardan çıkarılan hükümde İbn Hazm'a göre asıl dikkat edilmesi gereken husus nass'ların zahirine göre anlaşılması ve nass'ların zahiri anlamına göre amel edilmesinin gerekliliğidir¹¹⁷.

İbn Hazm nass'ların zahirine göre amel edilmesi gereği hakkında *el-İhkam* adlı eserinde bir bölüm açmış ve burada Allah'ın dininin açık ve zahir olduğunu ve onun gönderdiği nass'ların batini anlamlarının bulunmadığını ortaya koymaya çalışmıştır¹¹⁸. Ayrıca *el-Muhalla* adlı eserinde de konuya dair bilgiler veren İbn Hazm, hiç kimse, bir ayetin veya bir hadisin ifade ettiği anlamın dışında bir anlayış göstermeyeceğini söyler. Ona göre böyle bir yaklaşım, Kur'an'ın beyanına aykırı hareket etmektir. Allah'ın Kur'an'ı apaçık bir dille indirdiğini ve kendi emirlerini kavmine iyice açıklasın diye her peygambere kendi diliyle vahiy gönderdiğini belirtmiştir¹¹⁹. Zira söz ve kelimelerin zahiri anlamlarından çıkarılıp, delilsiz olarak başka anlamlarda kullanılması, hakikati tamamıyla ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir.

İbn Hazm'ın nass'ların zahiri anlamlarına göre anlaşılmasının gerektiğine dair yaklaşımın bir uzantısı olarak teville hüküm vermeyi reddettiğini söyleyebiliriz. İbn Hazm'a göre Allah, lafızların sözlük anlamlarından çıkarılmasını tahrif olarak kabul ettiği için¹²⁰, böyle bir tavrı zemmetmiştir.

¹¹⁷ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. I., s. 66.

¹¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II., s. 92.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. II., s. 120.

¹²⁰ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. I., s. 66.

Lafızların lûgat anlamlarından çıkarılması, Allah'ın koyduğu sınırları aşmak anlamına gelir ve ayetin beyanına göre bunu yapanlar nefislerine zulmetmişlerdir.

İbn Hazm nass'ların zahirine göre anlaşılması ve buna göre amel edilmesinin gerekliliğine yönelik anlayışın bir uzantısı olarak, emredilen şeyin bir defa yerine getirilmesiyle sorumluluğun kalkacağını ve emrin tekrara delâlet etmediğini düşünmektedir.¹²¹

İbn Hazm, kelamcılarının ve fakihlerin delalet problemi ve te'vilin sınırları meselesiyle ilgili olarak koydukları şeyleri bir kenara atar. Lafız ve mana problematiğine düşmekten kendini kurtarır¹²². İbn Hazm bu konuda özgürdür. Çünkü lafızları beyani bir metotla ele almaz. Anlamı tek başına lafızdan elde etmeye çalışır. Bunu da kelimenin dildeki kök anlamına dönerek ve araştırmayı sadece ona yönelterek yapar. Dini nassın lafızlarını, anlamını ve delaletini içinde bulunduğu ve dayandığı bütünlükten alan şeylerden alarak ele alır¹²³. Bir lafız, eğer anlamı bir karışıklık ortaya koymamışsa veya aklın veya duyuların bedihi verilerine aykırı değilse, anlamını öncelikle muvadaadan alır. Herhangi bir karışıklık söz konusu ise o zaman da kelimenin bağlamına bakmak gerekir. Eğer karışıklık ortadan kalkarsa problem biter, kalkmazsa dini nassın bütününe ve bu lafzın geçtiği yerlerin tümünün taranması tümevarım gerekir. Bu halde bu lafızdan, aklın ve duyuların apaçık ve kesin bilgisine aykırı olmayan ve muhalif olması da mümkün olmayan maksat ortaya çıkar¹²⁴.

İbn Hazm, Allah'ın varlığı ve nübüvvetin ispatına câmi kıyasa/tümdengelim yani iki öncülde meydana gelen kıyasa dayandığı için, bu kıyastan çıkan sonuçta zorunludur. Çünkü İbn Hazm Allah ve Resulünün neyi kast ettiğini anlamak için de aynı kıyasa ve tümevarıma itimat etmektedir¹²⁵. Ancak bunu, lafzın zahirine bağlanarak ve lafzın konulduğu anlamın dışına çıkan, hakiki veya mecazi her türlü te'vilden kaçınarak yapmaktadır.

İbn Hazm'ın bu konudaki ilkesi şudur: Sözlük açısından konulduğu şekliyle ve Allah'ın Kur'an'da bize hitap ettiği anlamıyla bilinen bir kelimeyi, konulduğu anlamından başka anlama yorumlamak caiz değildir. Bu lafzın sözcük anlamdan

¹²¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, c. I, s. 67.

¹²² el-Cabiri, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabi*, s. 307.

¹²³ el-Cabiri, *a. g. e.*, c. V., s. 15.

¹²⁴ el-Cabiri, *a. g. e.*, c. I, s. 71.

¹²⁵ el-Cabiri, *a. g. e.*, c. III, s. 16.

ancak bu anlamdan şu anlama çekildiğine dair Kur'an'dan bir ayet, bir hadis veya ümmetin alimlerinin hepsinin icması veya duyu bilgisinin zarureti ve aklın bedihi bilgisi bulunursa vazgeçilir¹²⁶.

İbn Hazm gramatik olarak lafızların konulduğu mananın dışında bir mana yüklemesine de karşı çıkarak fazla gramere dalıp manaların üzerinde yoğunlaşmamasını da eleştirir. Ona göre ilk dönem, peygamberin ashabının gramer kurallarını bilmemelerine rağmen doğru hüküm çıkarttıklarını söyler¹²⁷. Bu gramer kuralları onların zihinlerine nakşedilmişti ve bu yüzden de hata etmiyorlardı. Gramer gerektiği kadar bilinmeli aşırıya kaçınılmamalıdır.

İbn Hazm'a göre bir sözcüğün, bir kavramın temel olan ilk anlamıdır. Yorum, açıklama, başka anlamlar arama insanı kuşkuya götürür¹²⁸. Gerçeği kavramasını önler. Nitekim Kur'an'ın gerçeğinin anlaşılmasına engel olan da onu yorumlamak, sözcüklere değişik anlamlar yüklemektir. Sözcüğün gerçeği, ilk söylendiğinde, ondan anlaşılmalıdır, yorumla çıkarılan değildir. Tanrısal gerçekler görünüş alanındadır. Bu nedenle de açık seçiktir. Birbirinin karşıtı görüşleri ileri süren, bu konuda eşit kanıtlar getiren düşünce çığırlarının birini ötekine üstün tutma olanağı yoktur. Çünkü her öğretiyi kendi görüşünün doğru olduğunu kanıtlamak için eşit ölçüde kanıtlar gösterir¹²⁹. Oysa görünüşün açık seçikliği karşısında birbirine aykırı yorumlarla çelişik kanıtlar ileri sürme olanağı azdır. Olay ne biçimde görülüyorsa öyledir.

2. 3. İbn Hazm'da Delilin Değeri

İbn Hazm delil kavramını bazen akli burhan, bazen de aklın delillerinin gerektirdikleri olarak açıklasa da kast edilen şey aynıdır¹³⁰. Delil kavramını *el-İhkam*'ın yedinci bölümünde anlamı açıkça belirtilmiş olan mansüs alâ ma'nahû tabiriyle açıklayan İbn Hazm, burada bilgiye ulaşmanın iki yolu bulunduğunu belirterek bunlardan birincisinin aklın apaçık yargılarıyla -bedihetü'l-akl, duyuların açık seçik verilerinin- evailü'l-his gerektirdikleri, diğerinin ise

¹²⁶ el-Cabiri, *a. g. e.*, c. I., s. 21.

¹²⁷ el-Cabiri, *a. g. e.*, c. I., s. 71.

¹²⁸ el-Cabiri, *a. g. e.*, c. III, s. 50.

¹²⁹ Nuh Savaş, *İbn Hazm'ın Kur'ana Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Ens, Ankara 2001, s. 134.

¹³⁰ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. I., s. 5.

bedihetü'l-akl ve evâilü'l-hisse raci olan mukaddimeler olduğunu söylemiştir¹³¹. Mansûs alâ ma'nahü, kitap, sünnet ve icma dışında dördüncü bir vecih gibi görünmekle birlikte bu üç aslın dışında değildir. Aksine bunlarda geçen hükümlerle doğrudan ilgili başka hükümlerin çıkarılmasını sağlayan, bir bakıma dil ve mantık kurallarıdır. Peygamberin “her müskir hamırdır ve her hamr haramdır” sonucu çıkar ki işte bu, mansûs alâ manâhudur¹³².

İbn Hazm'a göre ilke olarak delil hiçbir zaman nass veya icmâ'ın dışında olmayıp lafzın mefhumundan ibarettir. Bu sebeple istidlâlden ayrılır. İbn Hazm'a göre kıyas ehli illeti delil, delili de illet diye adlandırarak bu hususta fahiş bir hataya düşmüşlerdir¹³³. Çünkü onlar bir konudaki hükme dayanarak hakkında nass bulunmayan başka bir konuda verdikleri hükmü delil olarak adlandırmışlardır.

Fıkıhî kıyası şer'i hükümlere ulaştırmada geçersiz bir yöntem sayan İbn Hazm, bu konuda delil kavramının kapsamını genişleterek bunu yerleştirmeye çalışır. İbn Hazm aklın delaletinin gerektirdiği hükümlerin sıhhatine dair Kur'an'dan deliller getirdikten sonra Kur'an'da Allah'ın bildirdiği Resulullah'ın haber verdiği tüm Müslümanların tevatüren icmayla bildirdikleri veya adil birinin naklettiği şeylerin bağlayıcı olduğunu belirtir¹³⁴. Bu konudaki açıklamalarıyla birlikte değerlendirildiğinde İbn Hazm da şer'i hükümlerin kaynaklarını şöyle sıralamak gerekir. Birincisi Kur'an nassı ikincisi Resulullah'ın Allah'tan haber verdiği ve sika bir ravi veya tevatürle nakledilen haber, üçüncüsü ümmetin tamamının icması, dördüncüsü ise bunlardan elde edilen başka bir şekilde yorumlanması mümkün olmayan, tek bir veche ihtimali bulunan delil kavramıdır.

Duyular ve akılla zorunlu olarak algılanan şeyleri içine alacak şekilde geniş bir anlam yelpazesine sahip olan zaruret kavramı İbn Hazm'ın delil anlayışında önemli bir yere sahiptir. O delil kavramını akli burhan ve aklın delillerinin gerektirdikleri olarak kabul eder ve bu ikisi aklın zaruri ilkeleri olması bakımından aynı mevhumu karşılar. Aklın apaçık yargıları ve duyuların açık seçik verileri, insanda zaruri olarak bulunan ilkelerdir¹³⁵. Delil ise, nass ve icmanın

¹³¹ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. I., s. 120.

¹³² İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 79.

¹³³ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., s. 105.

¹³⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. I., s. 68.

¹³⁵ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. I., s. 68.

yanında, bizzat aklın fehm ve temyiziyle ortaya çıkan zaruri bir ameliyenin sonucudur. Delili bazen zaruret kavramıyla ifade eden İbn Hazm, onu akıl ve duyuların zorunlu olarak ortaya koyduğu şeyler olarak kabul etmektedir¹³⁶.

Delil'in, aklın zaruret ilkesinin bir gereği olarak lafızlarla ortaya konmasa bile, bu lafızların akli ve hissi gerçekliklerinin zorunlu olarak ortaya koyduğu manalar manzumesi olduğu dikkate alınır, delil kavramının incelenmesinin İbn Hazm'da, akıl-nakil ilişkisinin ve onun fıkhıdaki metodolojisinin sağlıklı bir biçimde ortaya konmasında büyük öneme haiz olduğu kolayca anlaşılır. Onun delil örneklerinde delil'in bazen öncüllerden sonucun intikalini sağlayan mantıki bir gereklilik olduğu görülmektedir. İbn Hazm'da delil, ta'lil veya kıyasa dayanan, illetin nassdan çıkarılmasıyla elde edilen bir işlemi değil, bizzat nassın anlaşılmasına dayanan, dini metinlerin sınırları içinde kalarak, mukaddimelerde mevcut olan nassın mevhumunun ortaya konulmasıyla neticeye götüren yakini bir bilgiyi ifade eder¹³⁷.

İbn Hazm'a göre lafızlarla ortaya koymasa bile, bizzat bu lafızların akli ve hissi gerçekliklerinin zorunlu olarak ortaya koyduğu manalardan ibaret olan delil'i kıyastan farklı kılan şey, kıyasta olduğu gibi zanni bilgi geçirmemesi ve bizzat nassın zımında olan mananın çıkarılmasından ibaret olup, nassa ziyade ihtimali taşımamasıdır¹³⁸. Bu mananın nassdan elde edilişi ise yine zaruri olarak insanın insan olarak yaratılmasıyla kendisinde bulunan akli ve hissi ilkelerin yardımcılarıdır.

Delil'in mahiyetini manasını açıkça ortaya koymuş hükümler tarzında açıklamaya çalışan İbn Hazm, dışarıdan bakıldığında Kur'an, Sünnet ve icma dışında dördüncü bir kaynakmış gibi gözükse de, iyice tetkik edildiğinde delil'in bu üç aslın dışında olmadığına anlaşılacağını söyler¹³⁹. Delil türlerinden pek çoğu fıkıh usulünde delil ve mantık ışığında nass'ların yorumu çerçevesinde geliştirilen bazı kavramların farklı taksim edilmiş bir şekilde olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Hazm'a göre delil'in mutlak manada göz önünde tutulması gereken bir kaynaktır. Bu ince bir tetkik sonucunda anlaşılır, dolayısıyla hukukta

¹³⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., s. 198.

¹³⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., s. 199.

¹³⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., böl., V, s. 105.

¹³⁹ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. I., böl., I, s. 68.

buna dayanılarak hüküm verilebilir¹⁴⁰. İbn Hazm hukukta kaynak sayılabilecekleri belirlerken, sıralamada delili en son sıraya koyarak metodolojisini sağlam temellere oturtmaya çalışır.

2. 3. 1. Taklidin Reddi

İbn Hazm *el-İhkam*'ın otuz altıncı bölümüne “taklidin iptali” başlığını vermiş ve burada taklidin haramlığı üzerinde durarak, sahabede dahil olmak üzere hiç kimsenin, özellikle de mezhep imamlarının taklit edilmeyeceği fikrini savunmuştur¹⁴¹. Ona göre taklit Hz. Peygamber dışında birinin söylediği sözü, delil olmaksızın kabul etmek ve onun delili konusunda ikna olmadan, sözüne inanmak demektir. Allah'ın emrettiği şey ise, kesin burhan olup ona uymak taklit sayılmaz.

Taklit, Allah'ın emretmediği birine uymak, Hz. Peygamber dışındaki birinin sözünü delilsiz olarak falan kişi dedi diye benimsemektir¹⁴². İbn Hazm bu konuda şöyle der, ortada birçok görüş olduğu halde, bu görüşlerden birini kabul eden bir kimse, bunu ya elinde bulunan sahih delillere kıyas ederek veya hiçbir sahih delil olmadığı halde kabul eder. Şayet böyle bir görüşü sahih deliller sayesinde kabul etmiş ise, onun delili de eskiden beri mevcut olan görüşlerden birinin aynı veya gayrı olabilir. Ama ona göre daha başka ihtimaller vardır. Mesela, bir kimse belli bir görüşü, gerçekte zayıf olduğu halde, sahih zannederek itimat ettiği bir delil sebebiyle kabul etmiş olabilir. İbn Hazm,¹⁴³ genel olarak dini deliller hakkındaki görüşleri *et-Takrip*'te yer alıp, incelediğimiz şekildedir.

İbn Hazm, taklit ehlinin, filan veya falanın söylediği bir söze tabi oldukları sürece, Allah'a asi olduklarını söyler. Çünkü bunların görüşlerine uyduğu kimseler, gerçekte görüşlerine uyulması Allah tarafından emredilmiş insanlar değildir. Dolayısıyla kabul edenlerde, uyulması gerekmeyen insanlara uymuş olmaktadır. Ona göre, taklitçiliği meşru sayanların, kendileri tarafından taklit edilen birisi ile başkalarının taklit ettiği diğer insanlar arasında fark yoktur ve bu tür insanlardan kimin daha ehil olduğunu tayin etmeleri mümkün değildir.

¹⁴⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., böl., V, s. 105.

¹⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. II., böl., VI, s. 227.

¹⁴² İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., böl., VI, s. 227.

¹⁴³ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., s. 228.

Dolayısıyla ona göre, kişilerin bilgi dedikleri şey, akli çıkarımlar sonucunda elde edilmiş veya hakkında sağlam bir kaynak bulunup da oradan sahih/doğru bir şekilde elde etmiş bir kazanımdır. Bu ise Allah'ın insanlara emrettiği bir yoldur. İnsanlarca uyulması ve takip edinilmesi gereken bir metot tarzıdır.

2. 3. 2. Delilin İstinbattaki Belirleyiciliği

Kitap ve sünnetten hüküm çıkarmada kıyası geçersiz bir yöntem olarak kabul eden İbn Hazm, delil adını verdiği bir kavram geliştirerek, istinbatta bulunmada delilin kullanılması ve ona hükümlerin bina edilmesi gerektiğini söyler. O bu delil kavramını bazen akli burhan, bazen de aklın zorunlu olarak sonuçları şeklinde açıklasa da bu ikisi, aklın zaruri ilkeleri olması bakımından aynı mevhumu karşılar¹⁴⁴. Aklın apaçık yargıları ve duyuların açık seçik verileri, insanda zaruri olarak bulunan ilkelerdir. Delil kavramı ise nass ve icmanın yanında, bizzat aklın anlama ve iyiyle kötüyü birbirinden ayırma özelliğiyle ortaya çıkan zaruri bir fiilin sonucudur¹⁴⁵. Delili bazen zaruret kavramıyla açıklayan İbn Hazm, onu akıl ve duyuların zorunlu olarak ortaya koyduğu şeyler olarak kabul etmektedir.

İbn Hazm'a göre, delil, icmadan veya nassdan ayrılmıştır. Delil, İbn Hazm'ın manası açıkça belirtilmiş ifadesiyle anlatmak istediği şeyin özel ve teknik adıdır. Dini hükümler için birer kaynak olan Kur'an ve sünnet nass'larının yanında icmayla birlikte bu üçüne râci olan delili de zikreden İbn Hazm, nassa itaatin gerekliliğinin malum olduğunu belirttikten sonra kendilerine akılla ulaşılan nassın mana ve mevhumlarının da itaat bakımından nass gibi olduğunu ifade eder¹⁴⁶.

İbn Hazm'a göre, delil, ilke olarak hiçbir zaman nass veya icmanın dışında olmayıp, lafzın mevhumundan ibarettir. Bu sebeple de istidlâlden ayrılır. Bunun yanında illet, delil olarak adlandırılmaz. İlet, kendisinden asla ayrı bulunmayacak bir hükmü gerektiren şeydir¹⁴⁷. Ateşin buharlaşma yapması gibi. Bu ateşin yapısından kaynaklanır. İbn Hazm'a göre kıyas ehli, illeti delil, delili de

¹⁴⁴ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. I., s. 5.

¹⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkam*, c. II., s. 41.

¹⁴⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II, s. 98.

¹⁴⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, c. II., s. 98.

illet diye adlandırarak bu hususta fahiş bir hataya düşmüşlerdir. Çünkü olan bir konudaki hükme dayanarak, hakkında nass bulunmayan başka bir konuda verdikleri hükmü delil olarak adlandırmışlardır. O, delil kavramını mutlak olarak bilginin kendisinden çıkarılacağı kaynak olduğunu ifade edip, bu bağlamda hüküm çıkarılırken onun üzerine bina edilmesi gerekliliği hususunu önemle arzederek.

2. 4. Cedelcinin Delilde Yapabileceği Yanıltmalar

İbn Hazm, bu konuda dikkat edilmesi gereken hususları şu açıklamayı yaparak meseleye başlamaktadır. Bazen cedelciler bazı önermeler öne sürerler ve bu önermeleri öne sürerlerken de, önerme şekillerini ters çevirerek yani aksi bir manaya delalet etsin diye önermelerin tiplerini değiştirirler. Önermeleri açıkladığımız bölümlerde bunların, muhatabını yanıltmak için yaptıkları şeylere kısaca değinmiştik ve orada demiştik ki, olumsuz tümel bir önerme diğer olumsuz tümel bir önermeye aks olabilir. Mesela bir kişi size dese ki “hiçbir Farisi yok ki acem olmasın”. Bu önerme doğrudur. Bu önermenin aksi ise “hiçbir acem yok ki Farisi olmasın” şeklindedir. Bu önerme ise yalandır. İşte kişi, cedelcinin, bu noktalarda yaptığı yanıltmalara karşı dikkatli olmalıdır ve şu hususu da bilmekte yarar var ki her ne kadar muhataba bu sorun olumsuz gibi görünse de aslında bu önerme olumludur. Bu bölümde serdedilen önermeler koşullu olup, manası yeterli/kafi gelen kanıtlama çeşididir. Bu iki önerme görünüşte olumsuzdurlar. Size bu konuyu gösteren işte o önerme şeklidir.

Bu konuyu biraz daha izah etmek istersek eğer karşıdaki muhataba şunu söylemek gerekir, sen acem olmayı her Farisi olanla bir tuttun, bu önerme türü ise tümel olumlu önermedir. Bu da şu fikri veriyor ki bu önerme kesinlikle olumsuz değildir. Böyle olunca da bu önermenin aksi cüzi/tikel yani kısmi olumlu önermedir. Şu sözde olduğu gibi “bazı acem olanlar farisidir” veya başka bir örnekte olduğu gibi “cevher olanların hiçbirisi gözüken şeyler içermez” bu önerme şekli doğru bir önermedir¹⁴⁸. Aksini yapmak isterseniz eğer şöyle söyleyebilirsiniz “Görünen şeylerden hiçbirisi cevher içermez”. Bu önermede

¹⁴⁸ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 163.

yanlıştır. Bu bölümdeki cedelci yanıltma noktalarına dikkat edip bu yanıltma noktalarını anlamaya çalışmak gerekir.

Olumsuz önermelerde hükmünü zikrettiğimiz ve doğruladığımız zıtlık ki, iki şeyin benzerliğini nefy etmek veya cüzlerinin benzerliklerini nefy etmek yani başkalarının benzerliğini göstermemek şeklindeki bir işlemdir. Burada ise cevherin konumu/maddesi ile gözle görülenlerin konumu/maddesinin birbirine nisbetle olan benzerlikleri ile bu ikisinin birbirinden ayrılan noktalarını böylece nefy etmek istemedeki iradenin belirtilmesidir ve her şeyin yeri/konumu, o yerde olan şeyden başka farklı bir şeyde olduğu görülmektedir. Bu hususu belirlemede de hiçbir şüphe yoktur.

Bir diğer durumdaki tümel olumlu önermenin zıtlığı/aksi hususundaki yanıltmaya karşı da dikkatli olunmalıdır. Mesela şöyle bir şey söylenebilir. “Zamanın her geçmişi gelecek değil miydi” bu şekliyle olan bir söz evet demeyi gerektirir. Bu sözün bağlamında da şu söylenir “öyle ise geleceğin bazısı da geçmiş idi” ve bu söz yalandır, doğru değildir. Bu konudaki yanıltmalara karşı da dikkatli olunmalıdır. Bu yanıltmayı yapan cedelci iki zamanı birlikte tutup, beraber sunmaktadır ve bunlar bunu yaparken de o iki sıfattan birisini mazi/geçen diğerini de istikbal/gelecek diye isimlendirdiler. Geçen yani mazi zaman varolmuş şeylerden haber verir, bu ise geleceğin halidir. Gelecek ise hiç hükmündedir ve hiç olan da hali olmaz. İki zamanın durumunu bildiren kelime ise farklı olduklarını gerektirmekte ve bunların birbirleriyle aynı olmadığını gerektirmektedir. Ve bu ifadenin doğru bir şekilde ifade edilmesi şu şekilde olur. “Geleceğin bazı kısmı geçmiş olur” ve geçen zamanda geçmiş olduğundan bu ifade şekli doğru olmuş olur¹⁴⁹.

Ve yine olumlu tikel önermenin aksiliği karşılığında yani yanlışlığı hususunda dikkatli olunması gerekir. Örneğin içkinin bazısı şaraptı desen ve şarabın bazısı da içki idi deyip böyle bir ifade şekli kullanırsan bu sözü doğru söylememiş olursun. Bu haliyle bu ifade yalandır ve buradaki yanlışlık haberleri, verilen zamanların başkalarının zamanlarıyla bir tutulmaktaki husustur. Oysaki bu ifade aksi haber verilen sıfatlarda doğru olabilir, yoksa birbirinden farklı olanların sıfatlarında yapılmaz. Bu ifadenin doğru bir şekilde ifade ediliş tarzı şöyledir.

¹⁴⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 64, 65.

Bazı şaraplar içki oldular veya içki oluyorlar, şeklindedir. Önemli olan bir meselede doğru yargı aksi şeylerde veya onlara bağlı sıfatlarda olabilir.

Bazı cedelciler yanıltma yolunu takip ederek ve bunu yapmaktaki maksatları da gerçekleri bozup tahrif etmek ve daha başka arzularını tatmin etmek veya değişik hedeflerini gerçekleştirmek gayesiyle böyle bir çaba içerisine girdiler ve bu isteklerini de şöyle dillendirdiler. Birinci tip önerme şekilleri yalan/yanlış olabilir dediler. Mesela yalnız atlar kişner, kişneyenler ise canlılardır. Öyleyse yalnız atlar canlıdır. Buradaki yanlışlık bir kelimeyi eklemekten kaynaklandı ki o eklenince mana bozuldu. Bu kelime ise yalnız ifadesidir. Bu bölümden önceki bölümde de izah edilmişti ki premisslerde/önermelerde artı olan kelimelerin hükmü o önermelerde bozukluk meydana getirmektedir. Zikredilen kelime hususunda dikkatli olunmalıdır. Çünkü bunlar vasıflanmış kelimeler değildirler. Zikredilen vasıf sadece o kelimeye aittir. Belki de bu vasıf onu ve başkasını da içerebilir.

İnsanı yanıltan bu kimseler “yalnız kişneyen attır ve kişneyen canlıdır” demek ki kişnemeyi yalnız at olmaya bağlamakta ve daha sonra da kişneyen canlıdır sözünde de bu önermenin burada zikrinde asıl gaye atın kişner olmasıdır, demişlerdir. Onun için de bu kademedede zorunlu olarak kişnemeyi canlı olma vasfı ile vasıflandırmışlardır. Bu vasıf ise ona eşit bir vasıftır, çünkü bu hükmü genel olarak koydular ve dediler ki yalnız kişneyen canlıdır. Bu ikinci önerme/premis karşıt yanlış bir önermedir. Belirtildiği gibi ikinci önermenin yanlış/yalan oluşu yapısının bütünsel kelimeli olup da cüzi vasıflarla vasıflanmasından dolayıdır. Buradaki yanıltma şekline dikkat edip ve cedelcilerin böyle kandırma şekillerini his edip onlardan uzak durulmalıdır. Bu önermenin doğru şekli şudur. Sonuç itibarıyla at canlıdır. Yalnız kelimesini ise zikretmeksizin bu şekliyle söyleyebiliriz. Çünkü yalnız kelimesi kişneme kelimesiyle zikri zorunlu değildir. Ama yalnız kelimesi ve kişner kelimesi birlikte at isminin haberidir. Bu yalnız kelimesi direkt at kelimesine bağlı değildir. Zikrolunan kişner kelimesine bağlı olarak, zikri edilen ortak bir tanım/haddir. Eğer ikinci premiste(öncülde)kişner kelimesiyle birlikte zikredilip ve şöyle denilseydi yalnız atlar kişner, kişneyenler de canlıdır. O halde atlarda canlıdır, şeklinde söyleneceydi bu önerme doğru bir önerme olurdu¹⁵⁰.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 166, 167.

Bir kimse belli bir insanı kast ederek şöyle söyleseydi “insan doktordur” bu hitap şekli genel olurdu. Fakat içerdiği anlam itibariyle söz özel olurdu. Eğer bu cümlede yalnız diye bir kelime manaya yakışan bir vasıfla yüklenmiş olsaydı işte bu ifade yalan olurdu.

Temsili olarak, insanı yanıltan cedelciler bir doktora şöyle sormuşlar; sıcak soğuğu giderir mi doktor evet demiş ve bunlar yine ekleyerek soğukta sıcak giderir mi, doktor yine evet deyince, cedelciler/insanları yanıltmak isteyenler o halde sıcak soğuktur, soğukta sıcaktır hükmünü verdiler. Doktor ise bunların analiz yönleri farklıdır. Bir vasıfta birleşmeleri birisinin diğeri olduğu anlamını vermez ve bunu da gerektirmez. Bunun üzerine cedelci şaşırdı ve bu açıklamayı kabul etmedi. Doktor bunun yanlış hezeyanlara kapıldığını görünce onu ikna etmek için şu önermeyi söyledi. “Siz canlı mısınız? Hezeyancı evet dedi. Doktor buna karşılık şöyle dedi. Köpekte canlıdır. Hezeyancı evet deyince doktor o halde siz de köpeksiniz, köpekte sizsiniz dedi. Bu önermeler ikinci tip önerme çeşitlerindendir. İyice düzenlenmiş değillerdir. İkinci tip şartlı önermelerin ikisinden biri olumsuz olması gerekir. Bu açıklama şekli ile anlaşılması gerekir. Yoksa cedelciler yanıltma teknikleriyle insanı yanıltabilir. Çünkü bunlar hakikatın peşinde değillerdir¹⁵¹.

Cedelciler şunu da dile getirdiler, iki olumlu önerme var ki sonuç vermezler. Onlarda şunlardır. “İnsanın taş olması mümkün değildir” bu önerme doğrudur. Ve şunu da diyebilirler “insanın canlı olması mümkün değildir” önermesi ise yalandır. Şu bilinmeli ki bu iki premis/önermenin sözleri olumlu/olumlu olmasına rağmen manaları salt olumsuzdurlar. Çünkü onlar insanın taş olmasını ve taşın da canlı olmasını reddettiler ve insanda, taşa kendi isimlerinin olumlu yanıt verdiği, icap ettiği manalardan başkasını asla icap etmemiştir. Taşla insan birbirinden farklı varlıklardır. Vasıfları yekdiğerinin aynısı değildir.

Cedelciler başka bir misal getirerek, dediler ki “her anıran canlıdır. İnsandan hiçbirisi canlı olduğu halde anıran değildir. Bu önermelerin aksi de doğrudur. Sonuç olarak insanlardan hiçbirisi canlı değildir denilirse bu önermede bu haliyle yalan olur. Yanıltma, anıranı vasıflandıran sıfatın anıranı ve anırmayanı içermesinden kaynaklanıyor. Bu şekliyle bu düzenleme en bozuk bir

¹⁵¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 168, 169.

düzenlemedir. Buna şu gerekir ki, bunların ortak olmadıkları ve birbirlerini nefy ettikleri söylenmelidir¹⁵².

Ortak tanım/had iki premisin(öncülün)birinde haber konusu olmasını gerektirir. Diğerinde ise haber olmasını gerektirir. Bu iki premis birinde haber konusu olması gerekir diğerinde ise haber olmalıdır. Her iki durumda da ya haber ya da haber konusu olmalıdır. Bir önerme birinde haber konusu ikinci önermede de haber konusu olursa nasıl bir sonuç ortaya çıkar. Eğer iki önermede olumlu/olumlu olursa vasıflanan bireylerin tümünü içermesi gerekir. Haber konusu olan önermede içerilmiş olunmalı ki o genel önermedeki vasıfla vasıflanmış olsun. Bir önerme olumsuz/olumsuz ise o iki önermeden birisi de olumsuza, olumsuz olumsuzu nefy etmekle birlikte, nefy ettiği vasıf ve gerçekte olan şeyden kapsam bakımından diğerlerinin hepsinden daha nefiy/olumsuz olmalıdır. Çünkü önermelerden birinde vasıflandıran diğer önermede sıfat olabilir ve her iki önermede bu nitelikle vasıflanmışsa iki premisten(öncülden)birisi olumsuz(olumsuz)olması gerekir¹⁵³.

2. 5. Dinlerde/Şeriatlerde Delilin Hükümleri ve Çeşitleri Özelde İslam Fıkında Burhanın Değeri

Hukuklarda illetten söz edildikten ve onların hükümleri saptandıktan sonra, uyulması gereken hususlar ve yasaklanması gereken hususlar diye ikiye ayrılırlar. Bunlar ise ya sağlam/delilli genel sözlerdir ya da önemsiz delile bir gerçeklik kazandıran sözlerdir. Bazı sözler bizzat kendileri karinedirler ve onlar duvar gibi binanın her tarafını saran kısmı gibidir. Haber verdiği konu, haber verdiği şeyin bizzat kendisidir. Bunlar ise genel itibarlı sözlerdir. Mesela peygamberin şu sözü gibi. “Her sarhoş edici şey haramdır. İşte bu söz mesnedi olan bir sözdür. Başka bir şekilde Kur’an’da varid olan şu ayetin kapsamı da geneldir. “İçki, kumar gibi şeyler birer pisliktir ve şeytanın işlerindendir¹⁵⁴. Bunlardan uzak durun. Bu hitap şekli genel bir emirdir. Diğer bir ayetteki ifade şekli de aynı bunun gibi genellik arz eder. “Emanetleri sahiplerine geri verin”¹⁵⁵ emir tarzı da böyle geneldir.

¹⁵² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 170, 171.

¹⁵³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 172.

¹⁵⁴ Maide Suresi, 90. ayet.

¹⁵⁵ Nisa Suresi, 58. ayet.

Bu üç yönün her birisi dört kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi genel ifadeli ve genel manalı olan, ikincisi ise cüzi/kısmi ifadeli ve cüzi/kısmi manalı olandır. Bu şekliyle bu ifade türleri bazı türlerin hükmünün gerekçeleri olmuş, bazılarının da ise böyle olmamıştır. Böyle olmakla birlikte bir kelimededen anlaşılan bütün manaları da içermektedir. Bu iki tür şekli de bizzat kendileriyle tanınırlar. Delile muhtaç olmayarak delildeki konularına göre işlerliğini korumaktadırlar. Gerektirdikleri anlamları kendinden anlaşılan başka bir şeye ihtiyaçları olmayan bir kısımdır. Şayet bir delile muhtaç olsalardı bile yine o delil kendi manasını veren bir söz olurdu ve o delildeki gösterilen şey ona pek çok muhtaç olurdu. Bu haliyle de hiçbir şeyin saptanılmasını gerektirmeyerek, böylece tüm gerçekler batıl olurdu ve başlangıçları olmayan varlıklara delillerin bulunma şekli olup, bu vaziyeti ile kabul edilmezdi ve bozuk bir delil olurdu. Malumdur ki akıl ile anlaşılan her kelimedenden ancak kendi manası anlaşılır ve bu mana kelimenin ne bir kısmıdır ne de daha fazlasıdır. Bunun içindir ki manaları anlaşılсын diye kelimeler icat edilmişlerdir¹⁵⁶.

Üçüncü kısım ise kelime şekli cüzi/kısmi ve manası da cüzi olandır. Bu da kelime olarak türün bazı kısmında zikredilmiş, diğer bazısında zikr edilmemiş, yalnız o hüküm ile tüm bir türü içermektedir. Bu hüküm ise o cüzi/kısmi kelimedenden anlaşılmaz, diğer bir kelime ile bu cüzi/kısmi kelimenin hükmünü tüm türe taşımak için böyle bir yol izlenilir.

Dördüncü kısım ise kelime olarak genel, manası cüzi/kısmi olan türdür. Bu da genel bir kelime olarak genel ve kendisinin içermiş olduğu mananın bir kısmı kendisinden anlaşılması arzulanandır. Bu çıkarılan anlam bu kısım ile önceki kısmın manalarından asla anlaşılmaz. Ya diğer bir kelimenin ya da akılca hemen anlaşılan veya tüm bu anlamları açıklayan hissi bir kanıtlanma şekliyle kanıtlanır. Şu haliyle o, kelimenin içermiş olduğu mananın bir kısmını arzulamıştı. Bu anlattığımız kanıtlama şekli olmasaydı eğer, dildeki anlamın dışına taşınması asla caiz olmazdı. O kelime ile adlandırılanlar ne adını taşımış olanların bazısına mahsus olur, ne de tümüne mahsus olurdu.

Genel ifadeli, cüzi/kısmi manalı olan tür ise insanların alışılmış olan konuşmalarındaki deyişleri gibi mesela “insanlar bozuldular”. Burada bu deyişten kast olunan mana, bazılarının bozulduğudur. Bu manada aklın kolayca çıkarmış

¹⁵⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 149.

olduğu bir çıkarımdır. Çünkü tüm faziletleri gitmeyinceye kadar insanlar bozulmazlar. İnsani özelliklerini kaybetmezler. Faziletler ise cinsleri ve türleri olup alemin bünyesinde düzenlemişlerdir¹⁵⁷. Bir türün tümü bu alemde yok olması asla mümkün değildir. Bir kimsenin susamış bir kimse için söylemiş olduğu şu sözü gibi “su hayattır”. Bu sözden maksat suyun bazı çeşitleridir. Bu mana da his ile bilinir. Bu ifade bütün suları içermez. Çünkü denizlerin ve acı göllerin suları, susuz kalan kişi için hayat değildir. Bu ifadeye benzer Allah’ın şu ayetidir. “Onlar ki insanlar kendilerine haberiniz olsun insanlar sizin için kuvvet yığdılar”¹⁵⁸. Bu ayetten akıl ile şu anlaşılır ki Allah insanların bazısını kast etmektedir. Çünkü tüm insanların onlar için kuvvet toplamaları mümkün değildir.

Yine başka bir ayette “namaza kalktığınızda yüzünüzü yıkayın” şeklindeki ifade de kast olunan mana namaza bazı kalkış halleridir. Yoksa her zaman böyle yapın anlamı çıkmaz. O hallerde insanın abdesti bozulduğu durumlardaki vaziyetidir. Bu anlamın anlaşılması başka bir yerde diğer bir ifadenin geçmesiyle anlaşılmıştır. Bu kelimenin anlatmak istediği mana daha önce belirttiğimiz şekliyledir. Böyle bir hitap şeklide konuşma aralarında çok kullanılmaktadır. Bunun olması için dildeki anlamına denk olan bir kanıt gerekmektedir. Yoksa ifade ettiği anlam sadece o kelimenin ifade şekliyle sınırlı kalır ki bu da insanlar arasında anlam karmaşasına sebep olup, kendisi üzerinde bir anlam birliği sağlamaya engel olur ve böylelikle de kendisinden güdülen anlam anlaşılmaz ve beyan şeklini de bozmuş olur. Oysa keşke kelimeler manalardan ibaret olmasaydı da her mananın da belli bir ibaresi olsaydı. Genel sayılmayan kelime anlam bütünlüğü sağlamaz ve bu durum böyle olunca da anlam kendiliğinden anlaşılan kadar beklenilmesi gerekir. Kişi savunduğu fikri, hangi mana ayrımından hareketle yapacağını şaşırır ve böylelikle mana karmaşası içinde bir kelime diğer bir kelimenin anlamını ifade eder. Kişide meramını anlatacak, hüküm verecek bir yol bulamaz. Her ifade bir şüpheyi beraberinde getirir. Her isim başka bir ismin manasını içerdiği içinde isimlerle varlıkları adlandırma hususunda insanlar birbirleriyle anlaşılamaz olup, hayvanlardan farkları kalmazdı. Bu durumda da akıllı bir kimse kendi ifadelerinin anlaşılması hususundaki birliği yok etmeye razı olmazdı. Böyle bir vaziyetin yaşanması, aklın kontrolü ve kültüründen bir çıkıştır.

¹⁵⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 150.

¹⁵⁸ Ali İmran, 173. ayet.

Bu ise hitabı ve beyanı insanlara bahşeden Allah'ın nimetine karşı bir alay şeklini alırdı¹⁵⁹.

Doğru deliller ise sözün kısmi yani ifade ettiği anlamın bazısı kendisinden anlaşılıp ve bazısında anlaşılmaya müsait olmayan delil türü kısmı, anlattığımız ayetlerdeki anlaşılması gereken manalar gibi bir çıkarımın kendisinden anlaşılamayacağı ifade türlerine de şu örnekleri verebiliriz. Ayetteki “ve sizleri emziren anneleriniz ve sütkız kardeşleriniz”¹⁶⁰ başka bir ayette geçen “fuhuş işleyen erkeğe de kadına da her birine yüz değnek vurun”¹⁶¹. “hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin”¹⁶² şeklindeki ayetler çoktur.

Bu ayetlerde anlaşılması gereken mana eğer başka kanıt türleri olmasaydı doğru anlaşılmazdı. Buradaki tahrir diğer delillerde olduğu şekliyle bazı emzirmiş olanlar, bazı fuhuş işleyenler, bazı hırsızlar gibi anlaşılabilirdi, halbuki buradaki kasıt bütünü kapsayan bir tahrirdir ve bu işlem hepsine uygulanır. Bu ifadelerin bazısından anlaşılan, tümünden de anlaşılır. Bunlar geneli kapsayan ifade şekilleridir.

Cüzi/kısmi ifade olup ta genel mana içeren Allah'ın şu ayetinde olduğu gibi “Ey iman edenler”¹⁶³ hitabıdır. Bu ayetten sonra gelen ifade şu ifade şeklini kapsar. “Sizlere anneleriniz haram kılınmıştır”¹⁶⁴. Daha önce ayette geçen ey iman edenler şeklinde bu ifade her ne kadar olmazsa da bu cümlede geçen tahrir ister kişi iman etsin ister etmesin anneleri herkese haramdır. Bu hüküm diğer delillerle de desteklenmektedir. Varit olan ayetten hiç kimse yalnız iman edenlerin anneleri kendilerine haramdır, iman etmeyenlerin ise anneleri kendilerine helaldir manayı muhalefetini çıkaramaz. Her ne kadar ayette hitap ey iman edenler şeklindeyse de, hüküm bütün insanları kapsamaktadır.

Bu bölümün ilkinde zikrettiğimiz önermeleri önermek isterseniz, biz orada şöyle demiştik, bu önerme türlerine muhalif olunca ancak o zaman kendileri bunlara başvurabilirler. Mesela şöyle denilse “Her sarhoş edici içkidir ve her içki haramdır. Bu birinci tipin birinci yönünden bir delildir. Şu şekilde de denilebilir “Her hırsız çeyrek dinardan fazla çalar ise eli kesilir, Zeyd ise çeyrek dinardan

¹⁵⁹ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 151.

¹⁶⁰ Nisa Suresi, 4. ayet.

¹⁶¹ Nur Suresi, 24. ayet.

¹⁶² Maide Suresi, 38. ayet.

¹⁶³ Nisa Suresi, 19. ayet.

¹⁶⁴ Nisa Suresi, 4. ayet.

fazla çalmış, öyle ise Zeyd'in eli kesilmelidir. Bu önerme şekli böyle yapılır. Önergelerin tümünde, yani bir emir kitabı genel mahiyette bir haber verme şekliyle ortaya çıkar ve o sözün gerektirdiğinin hepsini içerir ki, ona uyulması gerekir. Şunu da biliniz ki, o söz ortak olan sözlerden/ifadelerden ise, onun gerektirdiği tüm türler için bu husus geçerlidir. Buna imkân olduğu sürece bütün toplumların ve bireylerin buna dikkat etmesi gerekir¹⁶⁵.

Bu hüküm, yalnız tüm manaları kendisinde toplayan isme uygulanmaz. Çünkü o zaman muvafık imkânı olduğu halde, ismin hükmüne muhalif olur. Böylece her cüzisine o isim verilir ve bu hükmü o cüzilere denk bulununca üzerlerine uygulamaz ise, bu ismin geneline ve gerektirdiğine uygulanmasına mani olmuş olur. Bu da ismin konusunu iptal etmektedir. Eğer o tabiatı ile mümkün değilse veya genel bir ifade ise yalnızca bir beyanı ifade etmezse ve sadece bir tür veya bir sıfat içeren bir kelime mesabesindeyse bu şekliyle problem oluşturur. Genel olması tabiatı ile mümkün olmayan, ondan sınırlı bir şeyler çıkarılması mümkün olmaz. Veya o ismin gerektirdiği ispatın tüm yönleri ile, şariat hükmü mucibince açıkça vacip olmaz ise ondan yalnızca o kelimenin gerektirdiğinin en azı çıkarılabilir. Çünkü bu miktardan başkasını içermek gibi bir imkânı yoktur. İmkânsızlıkta mani olan nedendir, beyanın hedefi ise o söz asla genellemeyi kast etmemektedir. Bir kimsenin söylediği şu söz gibi. “tüm insanları bana çağırın ki onlara yemek yedireyim” şurası var ki tüm insanlara ulaşmak mümkün değildir. Böylece bu sözden anlaşılan ve bu sözün içermiş olduğu mana bir cemaattir ve buna da insanlar hitabıyla seslenmiştir. Tıpkı Allah'ın miskinleri ve fakirleri zikretmesi gibi. Bu anlam sınırlıdır. Kim konuşma esnasında başkasının kaldıramayacağı bir genelleme ile ona hitap ederse, bu hitabıyla kişinin yapacağı gücünün dışındaki bir şeyi teklif ederek sınırı aşmış olur¹⁶⁶.

Kelime olarak değişik sıfatlı olanları kapsayan, daha önce belirttiğimiz kısımdan olup Allah'ın evlileri içeren ayetleri gibi. Onun bu ismin kapsamındaki olanların bazısına has olması, diğerlerini içermemesi caiz olmaz. Hükümünün yürürlüğe konması da ta ki tüm sıfatları toplayana kadar caiz olmaz. O sıfatların her bir tanesi evliliği karşılamaz. Bir veya daha fazla sıfat bulunur ise onlara kendilerini anlatanın hükmü vacip olur. Bu tarifi/ismin içerisinde namuslu, hür

¹⁶⁵ İbn Hazm, *a.g.e.*, s.152.

¹⁶⁶ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 152.

evli kadınları içerir. Bu mananın anlaşılması bir kelimenin gelip onun genel anlaşılmasına mani oluncaya kadar bu bağlamda anlam olduğu gibi devam eder. Başka bir ayette “Babalarınızın nikâhı ile evlendikleri kadınlar ile evlenmeyin”¹⁶⁷. Nikâh kelimesi doğru/sahih nikâha da, doğru olmayanı helal olmayan kadın erkek ilişkisine verilen isimdir. Eğer bir erkek bir kadınla fuhuşta bulunursa artık o kadın onun oğluna nikâh suretiyle evlenme bile olsa haramdır. Oğlu babasının ilişkide bulunduğu kadınları nikâhlayamaz.

Bu bölümde şöyle bir önerme şekli oluştururuz. “Bir babanın nikâhladığı kadın oğluna haramdır ve Hind Zeyd’in babasının nikâhlısıdır. Öyle ise Hind Zeyd için haramdır. Burada ortak olan had/tanım nikâh ve baba kelimeleridir. Bölünen iki had ise büyük premiste/önermede, kadınlar, oğul ve haram olmak vasıflarıdır. Küçük premiste/önermede ise Zeyd ile Hint’tir ve bunların ikisi ise sonuç kısmında ortaya çıkarlar. Bu anlattığımız şeyler çeşitli türleri içeren sözlerin/ifadelerin genel olanlarıdır. Çünkü bunların cinsi yoktur. Bir türe verilen kelime genel şahısları içerir. O türün bir kısmı veya tümü kast olunduğu farklı bir anlamla sınırlanmayana kadar mananın anlaşılması geneldir”¹⁶⁸.

Bir kişinin şu ifadesinde kullandığı “falan kimse bir hardal tanesi kadar zulmetmez”. Bu sözden anlaşılan zahir anlamı değildir. Burada kast olunan mana en ufak bir zulmü kişi, yapmadığı gibi en büyüğünü de yapmaz. Mesela bir kişi yine şöyle derse insanlara hiç zulmetmez veya dese ki yalnız bir konuda zulmetmez, o zaman tüm diğer şeylerde zülüm edebilir, şeklindeki bir ifade anlaşılır. Böyle cümlelerden genel veya özel bir mananın anlaşılması hususu, cümlelerin sarf ediliş şeklinden çıkarılır. Yoksa direkt zahirine bakılıp arka planındaki kast olunan manaya bakılmaksızın hüküm verilmez. Gerek Kuran’da gerekse hukukta kullanılan ifade tarzlarına bu şekilde bakılması gerekir. Yoksa hata yapıp yanlış hükümler çıkarılmaya sebep olunur. Allah’ın şu ayetindeki gibi “kendilerine öf bile deme”¹⁶⁹ kelimenin zahirinden sadece öf şeklindeki bir yasaklama tarzı anlaşılır. Ama onları öldürme veya vurma gibi bir yasaklık mevzusu bu ifadeden çıkmaz. Bu cümlelerin arka planına bakıldığında onları dövme, öldürme veya başka bir eziyette bulunma şöyle dursun, onları incitecek en ufak bir kelime olan öf sözcüğü bile denilmemesi gerekir. Allah’ın “Anne babaya

¹⁶⁷ Nisa Suresi, 22. ayet.

¹⁶⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 153.

¹⁶⁹ İsra Suresi, 23. ayet.

ihşanda bulun” şeklindeki emri, ihşan kelimesi hangi manaları kapsıyorsa bütün her şey bu kavramın içine girer demektir. Bunların yapılması gerekir. İhşan kötülüğün karşıtıdır. İhşanda bulunmak ise bu ifade tarzından vacip olduğu ortaya çıkar. Bunların dışındaki birine ihşanda bulun denilirse, bu ifadeden kasıt o kişiye kötülük yapmadır. Yoksa ona da mutlak manada iyilikte bulun anlamında değildir. Bir kişiye şöyle denilse, falana ihşanda bulunma, bu ona kötülük edebilirsin anlamına gelmez. Çünkü bunların aralarında ortalamalar bulunan zıtlıklar şeklindedirler. Buradaki ortalama kavramı ise kötülük ile ihşanın arasında bir davranış gösterme şeklidir. Yani her ikisini terk etmektir. Ama şöyle denilse, falan kişiye kötülük yap. İşte bu hitapta o kişiye karşı ihşanı ondan nefy etmek anlamı vardır. Çünkü her zıt kendi zıttını gerektirir. Birisi var olunca diğeri batıl olur. Varlıkların gerçeğini ancak söz aracılığı ile bilmek mümkündür. Aklın gerektirdiklerini yerinde kullanmak ve onlara bir yol belirlemek için Allah gerekli bütün kabiliyeti insanlara vermiştir. Sözün ne anlam ifade ettiğini bu meleke ile insan tabir etmelidir. Eğer bir ifade olması gereken yerden kaldırılıp başka bir yerde kullanılırsa, o zaman yanlış bir yol takip edilmiş olur. O zamanda kişi yanlış kabul eder, doğruyu bırakmış olur. Tüm deliller sözü doğrulayan bir kanıt yoksa, onu dildeki yerinden kaldırıp oynatmayı batıl saymaktadırlar. Eğer birisi böyle bir sözün yerinden oynatılıp farklı bir anlamda ve farklı bir yerde kullanıldığını söylerse mutlaka o hususa dikkat edilip o kelimenin olduğu yerde kullanılması gerektiği hususunu kendisine söylenilmesi gerekir. Bir ifade, bir delil bulunmadıkça farklı bir yerde kullanılamaz. Bu tarzdaki bir metodun oldukça dikkatli kullanılması gerekir¹⁷⁰. Yoksa metinleri değerlendirip hüküm vermede yanlış yapılır. Böylece emirlere nasih nazarıyla veya mensuh nazarıyla bakılır. Böyle bir yöntem ise, insanları aldatmacı bir yola sürükler. Bu kriterlerin mutlaka göz önünde bulundurulması gerekir.

2. 6. Beş Sanatta Burhanın Hükümü

İslam mantıkçıları, mantık kitaplarını, tasdik türleri ve beş sanatla tamamlarlar. İbn Hazm’da bu konuda, seleflerinin izini büyük ölçüde takip

¹⁷⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 154.

ederek, bunlara yakın bir anlayış izlemiştir. Ona göre tasdik, iki kavram arasında bir bağ kurmaktır. Bu bağla iki kavram ya birbirine yaklaştırılır veya birbirinden uzaklaştırılır,¹⁷¹ böylece olumlu veya olumsuz bir hüküm ortaya çıkar. Eğer zihin, iki kavram arasında böyle bir bağ kuramaz ve bir karara varamazsa tasdik gerçekleşmez, zihnin bu tutumuna şek denir. İbn Hazm'a göre bu yaklaştırma veya uzaklaştırmada zihin dört farklı durumda bulunabilir. Dolayısıyla yakın, taklit, cehl-i mürekkeb ve zan denilen dört türlü tasdik gerçekleşebilir. Bu tasdik türleri bir hüküm vermeyi ve verilen hükmü sabitlik, eminlik ve doğruluk bakımından incelemeyi konu edinir.

İbn Hazm'a göre, câmi kıyasın uygulama alanı olarak beş sanat ise, kurulan delilleri içerik veya doğruluk derecesine göre inceler. Cami kıyasın öncülleri içerik değerine göre, sağlam bilgi veriş sırasına göre burhan, cedel hitabet, şiir ve safsata olarak ayrılır. Câmi kıyasta kullanılan önermeler, içerdikleri bilgilerin doğruluk derecesine göre başlıca yedi kısımda incelenir. Bunlar, yakiniyyât, meşhurât, müssellemât, makbulât, zanniyyât, muhayyelât ve vehmiyattır. Beş sanat bu önermelerle kurulur.

İbn Hazm'a göre beş sanatı oluşturan delillerden, içerdikleri bilgilerin kesinlik derecesine göre burhan, içerik değerleri açısından en kuvvetli olan yakiniyyât türü önermelerle meydana gelir.

2. 6. 1. İrfan ve Burhanın Değeri

İrfan, velayeti ve genel anlamda keyfi, irfani bilginin biricik yolu olarak kabul edip, Allah ile bir çeşit birliğe gitmeyi hedefler. Burhan ise sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak, kainatın bütünü ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır¹⁷². Bu güçleri ayrıca, farklı fenomenlere birlik ve nizam getirmek ve yakini bilgiye ulaşmak için ısrarla gayret eden aklın arzularını tatmin edecek bir insicam ve tutarlılığı temin eden bir dünya görüşü inşa etmek için kullanılır.

İbn Hazm burhanı bilgi edinme için, bilgi edinme hedefi dışında başka bazı hedeflere hizmet edecek şekilde de kullanılması gerektiğine vurgu yaparak, onu

¹⁷¹ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", s. 25.

¹⁷² el-Cabiri, *a. g. e.*, s. 684.

İslam inancıyla doğrudan ilişkili olan dini ve ideolojik ilgilerine hizmet edecek şekilde kullanmıştır.

İrfan kendine has bir te'vil ortaya koyar. İçsel bir tecrübeyle elde edilen bir bilgidir. Burhan dil ve din ile yerleşik kazanan metot ve tasavvurdan tamamen farklı bir evren tasavvuru ve düşünce metoduyla alakalıdır¹⁷³. Burhan kendi metodunun en sağlam metot, hatta bilgiye ulaştıran biricik metot olduğunu, öne sürdüğü evren görüşünün de diğer bütün görüşlerden daha sağlam ve mükemmel olduğunu ve bu görüşün bilginin kendisi olduğunu söyler.

İrfan, kayıtsız/müstakil aklın uzantısı olmasına ilaveten aslında İslam kültüründeki meşruluğu tartışma konusu olan, tarihi boyunca meşruluk savaşı veren bir disiplindi. Bundan dolayı İbn Hazm tarafından eleştirilmiş ve onun tarafından bilgi kaynağı olarak kabul görülmemiştir.

İbn Hazm'ın düşüncesi felsefi boyutları olan beyânın yeniden yapılanmasını hedefleyen ve irfanı dışlayarak, beyânın burhan ile ilişkilerini düzenleyen fikri bir projedir¹⁷⁴. Bunu, ilhamı rivayet olmadan hiçbir şeyin bilinemeyeceği görüşünü çürüterek yapar. Bu yeni yapılanmanın temeli, beyânı burhan üzerine temellendirmek ve irfanı bütünüyle sistemden dışlamaktır. İbn Hazm, metot olarak akide alanında olduğu gibi fıkıhta da tûmdengelim/cami kıyas ve tûmevarımı öne sürdüğü gibi, asrın akli bilimlerini de benimsemeyi ve onu yeni bir entelektüel beyani dünya görüşü geliştirmek için bir temel olarak almayı savunmaktadır.

¹⁷³ el-Cabiri, *a. g. e.*, s. 520.

¹⁷⁴ İbrahim Emiroğlu, *a. g. e.*, s. 25.

III. BÖLÜM

3. BURHAN

3. 1. Burhan

İslam dünyasında burhanın¹⁷⁵ bir kıyas türü ve ispat metodu olarak mantık, felsefe, kelâm ve usul-i fıkıhta kullanılması Aristoteles'in *Organon* adlı sekiz kitaptan oluşan mantık külliyyatının *Analytica Posteriora* (İkinci Analitikler) başlıklı dördüncü kitabının Arapça'ya çevrilmesiyle yaygınlaşmıştır¹⁷⁶.

İbn Hazm, burhan'ı en son gaye ve mantık'ın asli konusu olarak görmektedir. Diğerleri ise burhan'a ulaşmakta vasıta oldukları için mantığın konuları arasında yer almaktadırlar. Burhan'ın delillerini oluşturan mukaddimeler insana yaratılıştan verilmiş şeylerdir. Ondan önce olanlar bir bakıma giriş sayılabilirler ve onu izleyenler de hatadan ve yanılmaktan kaçınmayı gösteren bir uygulama ve mukayesedir.¹⁷⁷

Öncülleri kesinlik (yakın) ifade eden¹⁷⁸ önermelerden kurulu bir kıyastır. Başka bir ifade ile zorunlu ilkelerden (öncül) zorunlu sonuçlar çıkarılan bir akıl yürütmedir. Burhanın amacı bilgilerin en güvenilir olan kesinliği (yakini) elde etmektir.

İbn Hazm bütün kıyas türlerinin¹⁷⁹ beş alanda (burhan, cedel, safsata, hitabet, şiir) uygulandığını ve bunlar için tartışmasız kesin bilgi veren burhan olduğunu belirtmiştir. Burhan kesin öncüllerden oluştuğundan dolayı bütün bilgiler için en güvenilir delil sayılır.

Burhanın öncülleri zaruri ve bedihi (apaçık bilgi) önermeler olabileceği gibi bu önermelerden düşünülüp taşınarak çıkarılmış bilgiler de olabilir.

¹⁷⁵ İslam Ansiklopedisi TDV, Mantık Maddesi, Emiroğlu, İbrahim , c. 28., s. 21-22.

¹⁷⁶ el-Cabiri, *Arap İslam Akılının Oluşumu*, s. 367.

¹⁷⁷ el-Cabiri , *a. g. e.*, s. 368.

¹⁷⁸ *İslam Ansiklopedisi*, TDV Burhan Maddesi, Yavuz, Yusuf Şevki, c. 6., s. 429-430.

¹⁷⁹ Abdulkuddûs Bingöl, *a. g. m.*, s. 58.

İbn Hazm beyânı burhan üzerine temellendirmek ve böylelikle yakini bilgiye ulaşmak istiyor. Böylece düşüncesini açık bir şekilde ve mantıklı bir tutarlılıkta takdim etme gayretindedir.

İbn Hazm’a göre burhan, herhangi bir önermenin doğruluğunu, mantıkî çıkarım yoluyla veya doğruluğu daha önce ispatlanmış örneklemelerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihni faaliyetlere verilen isimdir.

3. 2. Burhanı Oluşturan Önerme Yapıları: Önermelerin Yüklemlerine Göre Burhan Çeşitleri

İbn Hazm isim, sıfat ve bunların terkiplerinden bahisle, haber ve hükmü nasıl meydana getirdiklerini izah eder. İbn Hazm’a göre bir haber, konu ve yüklemden meydana gelir. Başka bir deyişle konu ve yüklem haberin iki unsurudur. Sözelimi “Zeyd sıhhatlidir” sözünde haber iki isimden oluşmuştur. Birinci kendinden haber verilen bir isim olmakla diğerinden ayrılır ki buna konu denir¹⁸⁰.

İbn Hazm buraya kadar, haberi dil ve gramer açısından açıklamaktadır. Ona göre tekil lafızların aksine, haberin her bir unsuru manasından bir şeye delalet eder. “Hz. Peygamber, peygamberdir”¹⁸¹ derken bu haberin cüzleri, bu haberin bütünüyle murat olunan manaya delalet etmektir. İbn Hazm’a göre, bazen iki lafızdan mürekkep olduğu halde söz tam değildir¹⁸². Söz, kendisini meydana getiren unsurlar olan konu ve yüklem bir bağ ile birbirine bağlandığından dolayı doğruluk ve yanlışlık ihtimali gösterdiği zaman tam olur. Ve böyle bir söze önerme denir. İşte bu şekilde konu ile yüklem bir bağ ile birbirine bağlanmasıyla meydana gelen önermeye yüklemlî önerme denir. Mesela “insan cevherdir” önermesi yüklemlî bir önermedir¹⁸³.

¹⁸⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 83.

¹⁸¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 83.

¹⁸² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 83.

¹⁸³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 83.

3. 2. 1. Şartlı Önermeler

Koşullu önerme meselesi, vasıflandırılması gereken bir şeyin vasf etmekte kesinleşmemesi demektir. Koşullu önerme meselesi ikiye ayrılır. Birincisi diğer bir şeye bağlı olan, ikincisi bölünmüş olandır. Başkasına bağlı olan da ikiye ayrılır. Birincisi bir cümleye bağlı olan koşullu önerme meselesidir. Bu önerme, hükmü diğer bir hükme bağlı olandır. Bağlı olduğu hüküm doğru olursa kendisi de doğru olur, bağlı olduğu hüküm yanlış olursa kendisi de batıl olur. Örneğin “fuhuş işleyen bir kimse evli, ergin, akıllı ve dul ise bu durumda hem celd vurulur, sonra da recm olunur”. Bu sorun koşulludur ve iki hükümden oluşmaktadır. Birincisi, fuhuş işleyen çözüm/şifası, ikincisi kendisine uygulanacak işlemin çözüm/şifasıdır. Fuhuş işler ise, celd/sopa ve recm işlemi uygulanır. Birinci hükme/önermeye ön denilir. Örnek verirsek eğer “eğer fuhuş işlediğinde evli, ergin ve dul ise”dir. İkinci hükme ise ikincil denilir. Örneğin “kamçılanır ve recm edilir”.

Başkasına bağlı olan koşullu/şartlı önermenin ilk kısmı önermeye, önu müstesna kılar. Yani birinci konunun olumlu olması şarttır. Çünkü diğer konuyu sonra zikreder. Eğer birinci olmasaydı, sonrası da olmayacaktı. İkinci kısım ise, sonraki konuyu müstesna kılar. Yani sonradan zikr olunan şart koşulur. Bu da birinci konunun önde gelmesini gerektirir. Eğer sonraki olmasaydı, önceki de olmayacaktı. Birinci bölüm, ön önerme, konu/mevzu ve yüklemden/mahmulden oluşur. Ancak birisine şart/koşul harfi eklenir. Örneğin “fuhuş işleyen/zani evli, ergin ve akıllı olursa celd/sopa ve recm işlemi uygulanır”. İşte burada ön önerme haber konusundan ve haberin birisine şart harfi eklenmesinden oluşur. Örneğin “akıllı ve ergin olan eğer fuhuş işlerse zani”. Böylece ikinci bir önerme eklenmiş olur. Bu şekliyle sonucun eşi tamam olmuş olur. Örnek “bu kişi celd ve recm edilir”¹⁸⁴.

Şart harfi ile gelenlerin hepsine aynısını söyleyebiliriz. Şart harfleri, “eğer, ne zaman, ne olursa vb”dir. İsterseniz konuşma sırasında ekleneni, eklenmişten önce söyleyebilirsiniz. Eklenmiş olan sebep vericidir. Kendisine eklenilmiş ise sebebin kendisidir. Örneğin “evli olup da zina işlemek recmin sebebi olması veya güneşin doğuşunun gündüzün sebebi oluşu da böyledir”. Bu sebepler hükmün

¹⁸⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 125.

kendisine bağlandığı sebeplerdir. Güneş, ayın tutulması, gündüz ise sebep vericidir. Yani eklenmiş/bağlanmış olanlardır. Eklenmiş önce zikredince şöyle deriz, “eğer gündüz ise güneş çıkmıştır”, “zani akıllı, ergin, evli ise celd ve recm olunur”. Bu kesin, şartsız önermelerde yüklemi ifade eden cümleyi önce söylenmelidir. Örneğin “her insanda hayat vardır”, “özgürlük her canlıdadır” sonuç olarak “özgürlük her insandadır”.

Koşullu önermelerde ön önermeler olumsuz veya olumlu veya birisi olumlu diğeri de olumsuz olabilir. Örneğin “güneş doğmasaydı, gece gelmezdi”, “gökte şimşek olmasaydı, yıldırım olmazdı”, “peygamber getirdiğine iman etmeseydi müslüman olmazdı”. Burada ön önermeler “güneş olmasaydı, gökte şimşek olmasaydı, Muhammed getirdiğine iman etmiş olmasaydı” şeklindedir.

İkinci önermeler ise “gece olmazdı, yıldırım olmazdı, Müslüman olmazdı”. Olumlulara örnek ise daha önce anlattıklarımızdır. Olumlu ve olumsuz olana örnek ise “eğer bozulmaz veya formülünü değiştirmez ise su kendi tabiatı ile dibine çökeltir”, “ateş eğer bozulmaz veya formülünü değiştirmez ise kendi tabiatı gereği yükselir”, “alışverişte her iki taraf ayrılmazdan önce seçenek hürriyetleri vardır”. Yani su tabiatında bırakılırsa dibine çökeltir. Ateş tabiatında bırakılırsa yükselir. Alışveriş yapan taraflar aynı mecliste iken alışverişlerinde hürdür”¹⁸⁵.

Bu bölümle ilgili önermeler çoğaltılabilir. Örneğin “eğer âlem yapılmış ise her yapılmış bir yaparı gerektirir. Yapandan, yapılmıştan başkası yoktur. Alemi yapandan başka bir diğeri yoktur”, “doğada farklı işleri, insan kendi iradesiyle yapar”. Buna dair örnekler verilebilir”, “insana bunu yaptıran alemi yapandır”. Eğer bunları yapan âlemi yapandan istedi ise âlemi ihdas eden/yapan bu yaparın iddiasına şahitlik eder. Âlemin yapıcısı şahit ise ve o da yalancı müddai/iddiacıya şahitlik etmez ise bu durumda iddia eden kişi bu batıl müddai değildir. Dolayısıyla bu haklı bir müddaidir. Öyle ise kendisine inanmak gerekir. Bu koşullu önermeden/metinden pek çok yeni önerme oluşturulur. Sonuçta tümü birdir. Sonuç olarak “Haklı müddai ise tasdik edilmesi gerekir”. İşte bu, ön önermeyi müstesna kıldığını söylediğimiz birinci bölümdür. Yani birinci önermenin doğruluğuna bağlıdır. Batıl/yanlış olursa ikinci önermede batıl/hakikatsız olur. Bu akıl yürütme öncesinde gereken bir vecibedir. Çünkü bir şeyin doğru olması diğer bir şeyin doğru olmasını gerektiriyor ise vacip olarak o

¹⁸⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 126.

şeyin doğru olmaması durumunda diğer şeyin doğru olması caiz/uygun olmaz. Doğru olmayan bir şeyin doğru olması, yalnız bir doğruluğun bulunmasını gerektirir.

Bu zaruri/gerekli kanıtlama temeli ile fıkıhtaki fasid şartlara bağlanan akitleri iptal ettik. Bunlar ne nikâhta, ne boşamakta, ne satışlarda ne azad etmekte ve ne de tüm diğer akitlerde doğrudur. Yine birincisi bulunmayınca sonraki zaruri olarak bulunmaz. Birinci var olmazsa sonraki zaruri/gerekli olan var olmaz. Öyle ise sonraki mevcut değildir¹⁸⁶.

Birinci önermeyi cüzi/kısmi olursa, örneğin “Zeyd doktor ise konuşabilir. Yalnız Zeyd doktordur. Öyle ise Zeyd konuşabilir”. olumsuzunu doğrulttuğunuz zaman birincinin tersini müstesna kıalarsanız sonucun olumsuz olması gerekmez. Örneğin “Zeyd tabip değildir”. Bu durumda Zeydin konuşabilir olmaması gerekli değildir. Öndekinin vasfı sonrakinin cüzi/kısmi vasfı olan her önerme bu şekildedir. Ama ön önerme ile sonraki önerme denk iseler veya sonraki daha genel ise bu durumda birinci olumsuz olursa ikinci de olumsuz olur. Örneğin “eğer insanda his varsa, görebiliyorsa canlıdır”. “Eğer insan hassas değilse, görebilir değilse canlı değildir”. Bu şekliyle kesinlikle sonraki öncekinin cüzisi olamaz. Çünkü kendisine bağlıdır, onun varlığı ile vardır. Bu yüzden o daima ya denktir veya daha geneldir. Eğer sonrakinin nefy/olumsuz olmasını müstesna kıalarsanız, yani bunu doğrultursanız, birinciye cüzi/kısmi olarak veya denk olarak zarureten olumsuz yapar. Denk olursa örneğin “Zeyd tabip ise âlimdir”. “Ancak Zeyd asla âlim değil ise tabip değildir”. Daha cüzi/kısmi olana örnek ise “suç, insan olsaydı gülebilir olurdu. Eğer gülebilir değilse insan da değildir”. Ayrıca “suç insan olsaydı konuşabilirdi. Eğer konuşamaz ise insan da değildir”. Eğer sonrakini müstesna kıalarsak yani doğrultursak bu durumda birincinin doğru olması yalnızca denk olan için mümkündür. Daha genel olan için bu mümkün olmaz. Örneğin “suç, insan olsaydı canlı olurdu. Yalnız o canlıdır. Bunun için insan olması doğru olamaz. Görünen şu ki ya birinciye doğrultacaksın bu durum ise sonrakini doğrultur veya sonrakinin olumsuzunu doğrultacaksın bu durumda da sadece birincinin olumsuzunu doğrultmuş olursun. Ama eğer sonrakini veya birincinin olumsuzunu doğrultursanız, sonrakini doğrulamak birinciye

¹⁸⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 127.

doğrulamaz. Birincinin olumsuzunu doğrulamak ise sonrakinin olumsuzunu yalnız denk olma durumunda doğrular¹⁸⁷.

Denk olma durumunda birinciye olumsuz yaparak sonraki olumsuz yapılmak istenirse bu durumda başka birini üretmeye muhtaç olunur. Çünkü o açık değildir. Birincinin olumsuz olması ikincinin yok olmasını gerektirir. Örneğin “ömür uzun olsa yaşlılık vardır. Ama ömür uzun değilse yaşlılık yoktur. Bu da açıktır. Eğer buna denk olan cümlede de yaşlılık olmadığı için buna benzer olduğunu düşünürseniz şu sonuca ihtiyaç duyulur. “Yaşın/ömrün uzun olması bir fiil olarak yoktur”. “Eğer yaşlılığın varlığı yaşın/ömrün uzun olması ile mümkün ise, yaşlılığın yok olması mümkün değildir”. “Böylece yaş/ömür uzun olur”. Çünkü ömrün uzunluğu yaşlılıkta var olsa idi, yaşlılık ömrün uzun olması ile var olmazdı. Önceden “yaşın uzun olması ile yaşlılık vardır” demiştik. Bu da bir çelişkidir. Eğer şöyle bir önerme olsaydı açık bir delil var olurdu. “Eğer yaşlılığın zayıflığı olmasaydı yaşın uzunluğu olmazdı”. Bu da açık bir ifadedir. Daha önceden, sonraki önermeyi müstesna kılan, yani doğrultan kısmı zaruri/zorunlu olarak birincinin olumsuzunu üretir. Örneğin “Eğer âlem muhdes/yaratılmış olmasaydı, parçalardan oluşmuş olmazdı”. Ayrıca âlem bu durumda sonu olan bir kitle de olmazdı. Yalnız âlem sonu olan bir kitledir. Yani ihdas olunmuştur. Bu tür sorunlarla peş peşe gelen önermeler birbirlerini nefy edebilirler. Örneğin “zaman bir sürelik durgunluğu ve hareketi sayar”. İşte bu, koşulsuz ve bağlı önermelerin son önermesini doğrular veya olumsuzluğunu doğrular¹⁸⁸.

Bölünen koşullu önermeler hükmünün doğru olduğunu bilmek istediğin önermeyi tüm kısımlarına bölüştürmekle oluşturulur. Aklın verdikleri o kısımlardan hiçbir kısım bırakmayarak, her bir tanesine başka olmak şartı ile, bölüştürülmelidir. Bu kısımlar iki veya daha fazla olabilirler. Yalnız bunun farklı olması gereklidir. İkiye bölünene örnek “Alem ya var olmuştur ya da ezelidir”. Bu ya haramdır ya da haram değildir. Bu ya vaciptir veya vacip değildir”. Diğer bir örnek “isimler bir manası olan isimler ve birçok manası olan isimler olmak üzere iki kısımdır”.

İkiden daha fazla kısma ayrılana örnek “Eğer âlem var olmuştur muhakkak ki ya kendi kendisini ihdas etmiştir ya da başkası onu ihdas etmiştir veya bir

¹⁸⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 128.

¹⁸⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 128.

sebepten dolayı ihdas olunmuştur”. Diğer bir örnek “bir şey ya vaciptir veya mubahdır. Yahut mubah ya da müstehaptır. Ya da mekruh veya mekruhtur değildir. Ya da haramdır. Bu kısımlar görüldüğü gibi tam manalıdır. Yani her kısım diğer kısımlara muhaliftir ve dağıtımı tamamdır. Bölünmenin eksik olması, bilinmeyerek, unutarak veya kasten, bölümlerden bazılarının yönlerinin tam hakkının vermemesinden kaynaklanır. İşte o zaman kısımları tam olarak değişik olmazlar. Örneğin “Âlemi yaratan bir menfaat sağlamak için, bir zararı gidermek için veya anlayamadığımız başka bir sebep için bunu yapmış olabilir. Bu bölmek işlemi eksiktir. Belki de bu bölüm yalnız iki kısma ayrılır. Bu bölen iki kısımdan birini ortadan kaldırır diğerini ise zikreder. Ayrıca hüküm yönünde ise genel yapar oysa aslında bu cüzi/kısmidir. Örneğin “zaman boyut hareketidir”. Bu ise zamana genel bir çözüm olarak gözükmektedir. Oysa zaman bizleri bağlamış bir manadır. Yani zaman ne boyut hareketidir, ne de boyut durgunluğudur. Diğer bir örnek ise “ölüm ile hükmolunmuş bir kimseye vasiyet üçte birinde olur”. Doğrusu ise şöyle olur “ölüm ile hükmolunmuş kimse ya salınması vasiyet olunmuştur veya vasıf olarak azad olunmuştur. Böylece bölme yapıldığında bölmek doğru olur¹⁸⁹.”

Böyle olunca oldukça dikkatli olunmalıdır. Çünkü yanılmalar genellikle bu bölümde olmaktadır. En azından, eğer gerçekleri aramaktaysa kişi bu bölümde gerçekleri gözünden kaçırabilir. Böylece hem kişi kendisi yanlışla inanmış hem de başkalarını bu yanlışla inandırmış olur. Ayrıca doğru bilenleri de şaşırtabilir. Bazen de fasit/bağlayıcı olmayan bölümlere rastlayınca kişi şaşırtabilir veya kendisine sorulduğunda fasit bir cevap verebilir ve soru sorduğunda da karşısındakini yanıltabilir. Tümü taksim hakkında bilgi sahibi olmayanlar bu meseleyi öğrenmeli ve araştırmalıdır. Örneğin “Zeyd ya oturuyordur ya da ayaktadır”. Bu ise doğru bir taksim değildir. Çünkü ya duruyordur ya da yürüyordur. Eğer bir taksim bir bütünü ikiye bölüyor ve bu taksim tam taksimin gerçek tabiatını içeriyor ise ayrıca bu taksimde hiçbir şey anormal değilse bu taksimdeki bir kısım doğrulanırsa ve bu ispat edilip, şüpheden kurtarılsa, bu diğer kısmın zaruri olarak doğru olduğunu üretir. Örneğin “Âlem ya ezelidir ya da var olmuştur”. Yalnız ezeli değildir. Böylece yaratılmış olduğu doğrulanmış olur. Buna benzer ikiden fazla bölüm var ise ve birisi doğrulanırsa diğerlerine muhalif olduğu kaçınılmaz olarak ortaya çıkar.

¹⁸⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 129.

Keza diğer tüm kısımların olumsuz olmaları doğrulanırsa, yalnız bir tanesi zaruri olarak kalır. Bu kalan da hükmü doğru olandır. Eğer bazılarının hükmü diğer kısımlara muhalif olursa ve bunlardan geri kalanlar birden çok olursa, bu durumda muhalif olduğu anlaşılan kısımlar düşerler. Kalanlardan, sözün önde veya sonda olmasına dayanarak, bir tanesinin hükmünün doğru olduğuna tanık olmak o şeyin hükmünü doğrultamaz¹⁹⁰.

Zikrettiğimiz bu üç yönü, örnek ile anlatacağız. “Bir tat ya kötüdür ya tatlıdır ya mayhoşdur ya ekşidir ya tuzludur ya da acıdır. Eğer yalnızca mayhoş olduğunu söylerseniz diğer tatların tümünü açıkça ortadan kaldırmış olursunuz. Aynı şekilde “Bir sayı diğerine ya eşittir ya diğerinden eksiktir ya da diğerinden daha fazladır. Eğer bunlardan birisini söylerseniz diğer ikisini kesin bir şekilde nefy etmiş olursunuz. Bu durumda sayı ne eşittir ne de daha eksiktir. Birinci problem konusunda, birisi hariç tüm kısımları iptal etseniz şöyle dersiniz, “Tat ne kötüdür, ne tatlıdır ne ekşidir ne tuzludur ne de acıdır. Bu durumda yalnız mayhoşluk kalır ve bu durumda tada mayhoş denilir. İkinci problem konusunda ise sayı ondan çok değildir ve onun kadar da değildir dersiniz, bu durumda ondan az olduğu kesinlikle ortaya çıkar. Ayrıca ihtimal olan kısımlardan bazıları iptal olursa ve birden çok kısımdan söz edilmezse bu durumda, yalnız ona muhalif olduğu saptanan kısımlar düşer ve belli bir kısım tespit olunamaz. Böylece sonucu belirlemede rehber edinmek zorunlu/vacip olur. Birinci örnekte ne mayhoştur ne de tatlıdır dedik. Böylece mayhoşluk ve tatlılık yok olmuş oldu. Bu durumda hüküm diğer tatlar ve kısımlar için şüpheli kaldı. Her bir kısım yok oldukça hüküm diğer kısımlara bağlı kalır. Bu durum bir kısmı kalıncaya kadar devam eder. Bir kısım kaldığında meselenin hükmünün bu son kalan kısım olduğu ortaya çıkar. Bu durum bütün örnek meseleler için geçerlidir. Bütün bu yönler tek bir örnekte açıklandı¹⁹¹.

Böylelikle yönlerin birbirine göre nisbeti daha temkinli ve daha kolay görülebilir. Eğer farklı farklı örneklerle anlatılsaydı böyle olmazdı. Aynı şekilde bir şeyin çok olan kısımlarından iki veya daha fazlasını bir şüphe edatı ile ispatlarsanız hüküm yalnızca sizin bu seçtikleriniz için geçerli kılınır. Örnek “ya

¹⁹⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 129.

¹⁹¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 129.

tatlı ya tuzlu ya da ekşidir”. Bu durumda diğer kısımlar iptal olur ve hüküm yalnızca bu üç kısım için geçerli kılınır.

Tabiatın gerektirdiği bölümlerin tümünü zikretmedikçe bu fasıl doğru olmaz. Eğer kısımlardan bazılarını anlamakla yetinilirse bu durumda kısımlandırılma doğru yapılmamış olur. Eğer bir yön yasak olursa bu yönden vazgeçilmelidir. Bunun dışında hükmünün doğru olup olmadığı bilinmek istenilen şeyi zikredilen kısımlardan birisinin doğruluğu içermektedir. Böylece tam olmazsa da özellikle o muvafık/uygun olan kısmı doğrularak doğru sonuca ulaşılabilir. Örneğin “Bir araştırma sırasında bir defne/hazineye rastlamış bir insan denilir ki bu şey ya sıcaktır, ya da soğuktur. Ama sıcaktır. Eğer sıcak olarak vasıflandırıldığında gerçek tam olarak söylenmiş ise bu söyleyişle diğer zikr edilen kısımların batıl/asılsız olduğu üretilmiş olur. Ayrıca zikredilmeyen kısımların da batıl/asılsız olduğu üretilmiş olur. Bunun dışında zikredilen kısımlardan birisi olumsuz yapılırsa bu durumda, hiçbir şey henüz tam doğru olmuş olmaz. Örneğin “bu şey ya sıcaktır ya da soğuktur. Ama sıcak değildir” denilirse, bu durumda daha gerçek tabiatını/yapısını ispat etmiş olunmaz. Böyle söylemekle soğuk olduğu da ispat etmiş olmaz. Çünkü bu seferde üçüncü kısım ihmal etmiş olur. İhmal edilen bu üçüncü kısım ılık olması durumudur. Çünkü sıcak değil demekle ikinci kısım olan soğuk olması kısmına dâhil olmaz, belki de ılıktır. Ama başta yapılan taksim bunların tümünü içerse idi bu problem ortadan kalkmış olurdu¹⁹².

Eğer yapılmış olun eksik taksimde, sözünü etmiş olduğumuz bu kısımlardan biri kesinleştirilirse, bu haberden nasip/pay yanlış yani doğru olmayan bilgidir. Bu durumda çıkarılmış olan sonuç yanlıştır. Gizli olana açıklama getirmek ile vasıflanılmalıdır. Bu konunun başı ve sonu önemlidir. Öyle ise tüm istenilenleri bilebilmek için bu anlamlandırmalar hatırlanmalı ve bunlar ayırt edilmelidir. Eğer gerçek bilgiye önem veriliyorsa her edinilen bilginin araştırılması durumunda daha çok aydınlanılır ve daha çok bilinmeyen şeylere vakıf olunur.

Ayrıca taksimatta şu sözleri anımsamak gerçeklere önem verildiğini göstermektedir “ ya, veya, şundan veya bundan, hali/boş değil, hiç olmaksızın, buda, şuna, şuna bölünmektedir, bir kısmı şöyledir ve diğeri böyledir, bundan

¹⁹² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 130.

veya şundan, başkası olamaz veya anlamı veren vb. gibi ifadelerin hepsi aynıdır. Bunların hangisi kullanılırsa kullanılsın hiçbirinde anlam asla değişmez¹⁹³.

3. 2. 1. a. Bitişik Şartlı Önermeler

İbn Hazm, bitişik şartlı önermelerinin, bir şeyin diğer bir şeye gerekli bir şekilde bağlanması olduğunu, ancak iki şey arasında bu gerekli irtibatın mevcudiyeti ile bitişik şartlı önermenin meydana gelebileceğini öne sürer. Ona göre bu tür önermenin yine ona göre bu tür önermenin olumlu ve olumsuz olmak üzere iki çeşidi vardır. Olumlu ya da “her ne zaman güneş batarsa gece olur” önermesi olumsuz da “her ne zaman güneş doğmazsa gündüz olmaz” önermesi misal teşkil eder¹⁹⁴. İbn Hazm böylelikle gündüzün oluşunu, güneşin doğuşuna ve gecenin oluşunu güneşin batışına bağladığımızı ve bu bağlama işlemi neticesinde önermeleri elde ettiğimizi söyler.

3. 2. 1. b. Ayırık Şartlı Önermeler

Ayrık şartlı önerme yerine kullandığı mukassem fasıl İbn Hazm’a göre şüphe/şek ifade eden bir lafızla yapılan önermedir. Şüphe ifade etmediği takdirde yüklem/tâlinin kısımlarında biriyle konu/mukaddem hakkında hüküm verilir. Mesela “Alem ya muhdes/sonradan meydana getirilendir veyahut alem ezelidir” önermesinde olduğu gibi aynı anda muhdes olmaması ve ezeli olmaması da kesinlikle düşünülemez. Öyleyse alem ya muhdestir veyahut alem ezelidir”¹⁹⁵.

Daha öncede açıklandığı gibi demek ki hakikiyenin tarafları ikisi birden doğru olmadığı gibi ikisi birden de yanlış olamıyorlar. Öyleyse mutlaka biri doğru, biri yanlış oluyordu¹⁹⁶.

İbn Hazm ayırık şartlı önermenin ikiden çok çeşidi olduğunu söyler. Fakat bunların isimlerini zikretmez. Ona göre bu önerme ve çeşitlerine çok dikkat etmek gerekir. Aksi halde hataya düşmek kaçınılmaz olur.

¹⁹³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 131.

¹⁹⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 83.

¹⁹⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 83.

¹⁹⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 83.

3. 2. 2. Nicelik Bakımından Önermeler

İbn Hazm, nicelik bakımından önermeleri tekil/mahsusa belirsiz/muhmel, tümel ve tikel/zevatı esvar, niceliği belirli olmak üzere kısımlara ayırır¹⁹⁷. Şöyle ki tekil önerme, olumlu veya olumsuz biçimde tek bir şahıstan haber veren önermedir. “Amr canlıdır”, “Zeyd çıkmış değildir” önermelerinde olduğu gibi bunlar tekil önerme şekilleridir.

Belirsiz önerme ise konusu tümel olduğu halde, önerme nicelik bildiren lafızlardan yoksun ise yani önermenin niceliği belli değil ise bu tür önermelere belirsiz önerme denir. Eğer önermenin konusu tümel olmazsa, o zaman önerme tikel olur. “İnsan canlıdır” önermesi belirsiz bir önermedir. Bununla beraber “insan canlıdır” önermesi ile “bütün insanlar canlıdır” önermesi arasında fark yoktur.

Tümel önerme ise bütün, her, hiçbir vb. tümellik bildiren lafızların önermeye girmesiyle meydana gelen önermelerdir. Olumlu ve olumsuz şeklinde olur. Mesela “bütün insanlar canlıdır” önermesi olumlu “hiçbir insan kişiyen değildir” önermesi de olumsuz bir tümel önermedir.

Tikel önerme ise bazılık, kısımlık, bir parçalık ifade eden lafızların girmesiyle önermenin sadece konunun kaplamının bir kısmına taalluk ettiği belirtilirse tikel önerme olur. Bu da olumlu ve olumsuz diye iki şekilde olur. “Bazı insanlar katiptir” bu önermenin olumlusuna “bazı insanlar taş değildir” ise bu önermenin olumsuzuna misal teşkil eder¹⁹⁸. İbn Hazm “insan canlıdır” önermesiyle “bütün insanlar canlıdır” önermesi arasında fark görmemiştir¹⁹⁹. “bütün insanların canlı” olduğu bir gerçektir. Öyle ise tümel ve tikel anlaşılmaya müsait bulunan belirsiz önermeyi yani “insan canlıdır” önermesi “bütün insanlar canlıdır” şeklinde tümel olumlu önermedir.

¹⁹⁷ İbn Hazm, *et-Takrib li Haddi'l Mantık*, Beyrut, 1959, s. 81.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 81.

¹⁹⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 82.

3. 2. 3. Nitelik Bakımından (Olumlu ve olumsuz) Önermeler

İbn Hazm’a göre, her önerme ya olumludur yahut da olumsuzdur²⁰⁰. Olumlu önermede olumsuz önermede doğru veya yanlış olabilir. Yüklemlı önermelerde yüklemın konuya bir bağlantı edatı vasıtasıyla bağlanması halinde önerme olumlu olur diyen İbn Hazm’a göre, yüklemlı önermeye olumsuzluk harfleri sokularak konu ile yüklem arasındaki ilişkinin ortadan kaldırılması, inkâr edilmesi halinde de önerme olumsuz olur²⁰¹. Fakat hakiki olumsuz, yanlış/kazip bir önermeyi olumsuzluk harfleriyle inkâr etmektir. Bu önermenin olumsuzu “insan cevherdir” şeklinde olur ki, olumlusunda konu ile yüklem arasında vücuda getirilen ilişki, olumsuzunda yok edilmek suretiyle ortadan kaldırılmıştır.

İbn Hazm hakiki olumsuz diye nitelediği önermeye şu misalleri verir. “Allah’tan başka ilah vardır” önermesi yanlış bir önermedir. İşte böyle yanlış bir önermeyi “Allah’tan başka ilah yoktur” şeklinde inkâr etmek, önermeyi hakiki olumsuz hale getirmektir²⁰².

Bitişik şartlı önermelerin ancak bir şeyin başka bir şeyle veya mukaddemenin tâli ile birleşmesi halinde olumlu olabileceklerine işaret eden İbn Hazm, bu önermelerin olumlu veya olumsuz diye iki şekilde bulunduklarını ifade eder.

Olumlu önermeye misal olarak “her ne zaman güneş batarsa gece olur” önermesini, olumsuza da “her ne zaman güneş doğmazsa gündüz olmaz” önermesi misal teşkil eder. İşte biz ancak gündüz oluşunu güneşin doğmuş bulunması şartına bağlıyor ve gündüze ancak güneşin doğması ile ulaşabiliyoruz. Aynı şekilde gecenin oluşunu, güneşin batmış olma olgusuna bağlıyor ve ancak bu şartla geceye ulaşabiliyoruz²⁰³.

Burada dikkati çeken ve bu yüzden de dokunmaktan kendimizi alamadığımız bir husus var o da İbn Hazm’ın bitişik şartlının olumsuzuna vermiş olduğu misaldir. Şu sebeptendir ki İbn Hazm çoğu İslam mantıkçıları, bitişik şartlının olumsuzunu, ayırık şartlının olumlusu gibi değerlendirmişlerdir. Yani olumlu da mukaddem ile tâli arasındaki lüzum ve ayrılmazlık hali olumsuzda

²⁰⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 82.

²⁰¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 82.

²⁰² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 82.

²⁰³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 83.

ortadan kaldırılmıştır. Bundan dolayı mukaddem ile tâli arasındaki lüzum ve ayrılmazlık hali olumsuzda ortadan kaldırılmıştır. Böyle olunca mukaddem ile birbirinden uzaklaştırılmış ve bir araya gelmeleri imkânsızlaştırılmıştır. Mesela “her ne zaman güneş doğarsa gece olur değildir” önermesinde “güneş doğar” mukaddemi ile “gece olur” tâlisi “değildir” olumsuzluk bağı ile birbirinden uzaklaştırılmış, birleşmeleri imkânsız kılınmıştır²⁰⁴.

Şartlı önermelerden birisine bitişik şartlı denilmesi bu önermelerin olumlusunda mukaddem ile talinin zorunlu olarak ayrılmaz, bitişik olmasındandır. Öyle ki mukaddem ve tâliden herhangi birisini yekdiğeri olmaksızın düşünmek mümkün olmadığı gibi, biri olduğu zaman dahi diğerini hatırlamamak da imkânsızdır. Böyle olmakla birlikte hatırlatıldığı üzere, bitişik şartlının olumsuzu bitişik şartlı ismine pek uygun görülmemektedir²⁰⁵.

İbn Hazm bitişik şartlının olumsuzuna “her ne zaman güneş doğmazsa gündüz olmaz” önermesini misal vermiştir. Dikkat edildiğinde çoğu İslam mantıkçılarının aksine olarak önermenin mukaddemi ile talisi arasında bir aykırılık görülmemektedir²⁰⁶. İbn Hazm olumsuzuna misal verdikten sonra sanki “her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur” diye olumlu bir misal vermiş gibi şu açıklamayı yapmıştır. İşte biz ancak gündüzün oluşunu güneşin doğmuş bulunması şartına bağlıyor ve gündüze ancak güneşin doğması ile ulaşabiliriz.

İbn Hazm bu açıklamayı bitişik şartlının olumsuzuna verdiği “her ne zaman güneş batarsa gece olur” misali ile ayrı çerçevede, aynı kategoride şöyle yapmaktadır. Aynı şekilde yukarıda olduğu gibi gecenin oluşunu, güneşin batmış olma olgusuna bağlıyor ve ancak bu şartla geceye ulaşabiliyoruz diyor²⁰⁷.

Hakiki olumsuz diye kendine özgü bir tür ortaya koyan İbn Hazm, şimdi de bitişik şartlı önermeyi şartlı önermeyi şekil bakımından olumsuz kılmakla yetinerek mana yönünden önermenin taraflarının yine bitişik, birleşik kalmasına dikkat ediyor. Yukarıda da görüldüğü gibi bu önermenin olumsuzunu olumlu bir manada ve bu tür önermenin olumsuzuyla terazinin aynı kefesinde incelemesi aynı hususu destekleyen bir başka özelliktir.

²⁰⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 83.

²⁰⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 83.

²⁰⁶ M. Naci, Bolay, *İbn Sina Mantığında Önermeler (Aristoteles ve Farabî, İbn Hazm ve Gazali Karşılaştırmalı) Doçentlik Tezi*, Erzurum, 1981, s. 108.

²⁰⁷ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 83.

İbn Hazm'ın bu önermenin olumsuzunun da bitişik şartlı ismiyle bir uyum içinde olması, başka deyişle ismiyle olumsuzunun meydana getirdiği uyumsuzluğu ortadan kaldırmak maksadıyla olumsuzunu bu şekilde anlamak istemiştir.

İbn Hazm bitişik şartlı önermenin olumsuzuna misal vermektedir²⁰⁸. Mesela “her ne zaman güneş batarsa gündüz olur değildir” önermesini örnek olarak zikreder. Ayrıca İbn Hazm başlangıçta her önerme ya olumlu veya olumsuz olur dediği halde, ayrık şartlı veya kendi diliyle mukassem fâsıl önermesinin yalnız olumlusuna misal vermektedir. “Alem ya hadistir veya alem ezelidir” önermesi gibi.

3. 2. 4. Konu ve Yükleminin Müsbet Veya Menfi Oluşlarına Göre Önergeler

İbn Hazm, konu ve yüklem mûsbet/olumlu veya menfi/Olumsuz oluşlarına göre olan önermeleri olumluluk ve olumsuzluk bahsinde yer vererek açıklamaya çalışır, fakat bunlar pek açık ve derli toplu değildir. Lüzumundan dolayı benzerleriyle karışmasını önlemek için ve fazla da üzerinde durmaksızın ele almıştır.²⁰⁹

İbn Hazm, ma'dûleyi bir sıfatı olumsuz kılmak diye nitelerken olumsuzluk/nefî harfinin kendisine dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder²¹⁰ ve olumsuzluk harfinin kendisinden haber verilen konudan önce değil haber/yüklemden önce konulmasının gerektiğini söyler. Mesela “Zeyd canlıdır” önermesi “Zeyd canlı olmayandır” şekline sokularak canlı sıfatının olumsuz kılınmış olacağını dile getirir. Bununla beraber İbn Hazm'a göre öncekiler olumsuzluk harfini kendisinden haber verilenden önce de koymuşlardı²¹¹ ve bu durumda da ister kendisiyle haber bulunsun ister bulunmasın, kendisinden haber verilene “gayrî muhassal” (sonuçsuz) yani belirsiz adını vermişlerdir. olumsuzluk harfini konudan önce hem de yüklemden önce koydukları vakit de gayrî muhassal (sonuçlanmayan) ve mütegayyir yani belirsiz değişen diye isimlendirmişlerdir²¹².

²⁰⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 82.

²⁰⁹ Naci Bolay, *a.g.e.* s. 61.

²¹⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 98-99.

²¹¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 98.

²¹² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 98.

Olumsuzluk harfini sadece yüklemden önce koydukları vakit de öncekiler bu müteğayyir yani değişen demişlerdir. Öncekiler bu durumu bozan niceliği belli olmayan belirsiz önermede ve tekil önermede hatta bazen niceliği belli olan tümel ve tikel önermelerde olabildiğini söylemişlerdir. İbn Hazm bir türlü ismini söylemediği bu önerme çeşidi ma'dûleden başka bir şey değildir.²¹³ İbn Hazm'a göre konusundan/kendisinden önce olumsuzluk harfi bulunmayan her önermeye niceliği ve niteliği ne olursa olsun *basite* denir. İbn Hazm konuyu kısa tutarak misalleri tam olarak vermemiştir. Ayrıca İbn Hazm bir konu ve bir yüklemden meydana gelen yüklemler *isneyniye* iki bölümlü adını vermektedir²¹⁴.

3. 2. 5. Modal Önermeler

İbn Hazm modalite kelimesini anasır kelimesiyle karşılar ve bu konuda başka bir kavram kullanmaz. İbn Hazm'a göre unsurlar üçtür ve bir dördüncüsü yoktur. Bunlarda zorunlu/vacip, mümkün birde imkânsız/mümtendir²¹⁵.

İbn Hazm bu unsurların varlık sıralarına göre şöyle düzenler, zorunlu mümkünden öncedir. Çünkü o mevcuttur. Mümkün var olma ihtimali de taşıdığı için zorunludan sonra olmak lazımdır. İmkânsız ise en sondadır. Çünkü ortaya çıkmaz ve varolamaz bulunması sebebiyle batıldır.

İbn Hazm bu unsurları yani modaliteyi sırasıyla şu şekilde açıklamaktadır. *Zorunlu*, ortaya çıkması zorunlu olan ve ortaya çıkmış bulunandır. Başka bir ifadeyle varlığı zorunlu bulunan şeydir. Mesela “her sabah güneşin doğması” vb. gibi İslam fikhında buna farz ve lazım denir. Zorunlu iki kısımdır. İlki oluşundan önce bilinen ve oluşu zorunlu bulunandır. “yarın güneşin doğması” gibi. İkincisi zorunlu oluşundan önce nasıl olacağı kestirilmeyen durumdur. “Hastanın sağlığına kavuşması yahut ölmesi” gibi²¹⁶.

Mümkün ise bazen meydana gelen, bazen de meydana gelmeyen şeydir. “Yarın yağmur yağmasının gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi” vb. gibi İslâm fikhında buna helal ve mubah denir. Mümkün üç kısma ayrılır, dördüncüsü yoktur. İlki yakın mümkündür. “Ekim ayında bulutların yoğunlaşması halinde

²¹³ Naci Bolay, a.g.e., s. 63.

²¹⁴ İbn Hazm, a. g. e., s. 98.

²¹⁵ İbn Hazm, a. g. e., s. 86.

²¹⁶ İbn Hazm, a. g. e., s. 86.

yağmur yağmasının mümkün olması” gibi. İkincisi ise uzak mümkündür. “Birçok cesur insanın daha az sayıda korkak insan karşısında bozguna uğraması” gibi²¹⁷.

Üçüncü ise, hakiki/mahz mümkündür. Bunun her iki tarafı da eşittir. Duran insanın ya oturması veyahut da yürümesi vb. gibi imkânın bu kısımları İslam fıkhdında sırasıyla mubah-müstehap, mubah-mekruh, mubah-müstevi şeklinde yer almıştır.

Mubah-müstehap işlendiği zaman sevap olan, terk edildiği zaman ise günah olmayan bir iştir. İki rekat nafil namaz kılmak gibi. Mubah-mekruh işlendiği zaman günah olmayan fakat işlenmemesi, terk edilmesi sevap olandır. Mesela yatarak yemek yemek gibi. Mubah-müstevi, işlenmesi de terk edilmesi de sevap ve günah olmayan işlerdir. Elbisenin istenilen renge boyanması gibi²¹⁸.

İbn Hazm’ın gözünde bazen mümkün lafzı olumluluk ifade eder. “Bu hastanın ölmesi mümkündür” gibi. Bazen de olumsuzluk ifade eder, sözgelimi “bu hastanın kurtulması imkânsız değildir” gibi.

Ona göre her mümkün önerme aynı anda birisi güç halinde öteki fiil halinde iki zıt kavramla vasıflandırılabilir. Mesela “oturan ayaktadır” yani o kimse fiilen oturmaktadır, güç halinde yahut imkân halinde ayaktadır²¹⁹.

İmkânsız, kendisine bir türlü ulaşamayan, kendisine götüren hiçbir yol bulunmayandır. Mesela “insanın bir tam gün suyun altında kalması veya bir ay hiç yemeden durması vb. gibi. İslam fıkhdında buna haram ve mahzur denir. İmkânsızı İbn Hazm dört kısımda inceler. Birincisi gerekli, izafetli imkânsız ki bu da bir zamanda olur, başka zamanda olmaz, bir mekânda olur başka bir mekânda olmaz, bir cevherden olur başka bir cevherden olmaz²²⁰.

Bir halde olur başka halde olmaz. Mesela “filin Hindistan’da yaygın olmasının zorunluluğuna göreli olarak bu ana kadar Slav ülkelerinde filin yaygın olarak bulunmasının imkânsız oluşu gibi. Yahut er kişinin on dört yaşına kadarki devrede sakallı olmasının imkânsız olması. Buna karşılık on dört yaşından sonra sakallının çıkmasının zorunlu bulunması. Yahut zayıf bir adamın iki yüz elli kiloyu kaldırmasının imkânsız oluşuna mukabil, kuvvetli bir kimsenin aynı ağırlığı kaldırmasının zorunlu olması mümkün veyahut da zeki bir insanın ince

²¹⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 84.

²¹⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 86.

²¹⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 86.

²²⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 86.

işlere dalarak iyi şiir yazmasının mümkün olmasına, görelî olarak geri zekalı, ahmak bir insanın böyle bir şiiri yazmasının imkânsız oluşu gibi.²²¹

İkincisi, adet itibarıyla normalde kesinlikle imkânsız olan fakat nefsin duyusunda tasarlanan hususlardır. Mesela “cansızların hayvana dönüşmesi ve cansız varlıkların konuşması gibi”. Bu tür imkânsız, İbn Hazm’a göre peygamber zahir olursa, bu husus onun ancak peygamber olduğunun tastikini gerektirir ve bu husus ancak peygamberler için bazen mümkün olabilir, diğerleri için imkânsızdır.²²²

Üçüncüsü, aklın imkânsız olandır. Sözgelimi kişinin aynı anda ayakta ve oturur durumda olması ve cismin iki ayrı mekânda bulunması gibi.

Dördüncüsü, mesela “Allah’ın zatı üzerinde değişikliği gerektiren her sorunun imkânsız olması gibi. Bu tür imkânsız birbirini nakzeden ve evveli sonunu/ahirini bazen imkânsızlaştırır. Mesela “Allah’ın kendi misali gibisini yaratmaya muktedir olup olmayacağını soran kimsenin sorusu gibi. İyice bilmek gerekir ki Allah mutlak olarak ve evvelden yaratılmış değildir.”²²³

İbn Hazm, bazılarının unsurların yani modalitenin iki olduğunu bunların da zorunlu ve imkânsızdan ibaret bulunduğunu ileri sürdüklerini söyler.²²⁴ Bunların iddialarına göre elbette mümkün yoktur. “Çünkü mümkün diye anılan şey varolmazdan önce imkânsız/mümtendir. Var olduktan sonra da zorunludur. Bunun bir üçüncüsü bulunmamaktadır. Bize meçhul olan şey Allah’ın ilmi dahilindedir. Eğer Allah onun var olacağını irade etmişse onun olması varolması zorunludur. Eğer varolmayacağını bildi ise, o zamanda onun varolması imkânsızdır. Delillerini hata olarak görüyor.”²²⁵ İbn Hazm’a göre, bir şeyin var olmazdan önce ancak güç ve zan halinde, bazen zorunlu olabilir, bazen de zorunlu olmayabilir. Allah’ın ilmine dair olan delillerine gelince, Allah emrederde yasaklarda fakat vehmedilme halindeki varlığının arkasından eğer Allah’ın bir şeyin var olmasını emrettiği halde, var olmadıysa o emrin bir manası kalmaz. Allah emrettiği anda her şey var olduğuna göre vehmedilenin var olması

²²¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 87.

²²² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 87.

²²³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 87.

²²⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 98.

²²⁵ Naci Bolay, *a.g.e.*, s. 64.

mümkündür. Böyle olunca seçmeli durumlar varolmazdan önce mümkün çevresine dâhildir.²²⁶

Duygu ve akıl, vücut ve azaları sağlam olduğu halde oturan bir insanın yürümesi ile kötürüm olmuş bir kimsenin yürümesi arasında fark tespit edilmiştir, diyen İbn Hazm'a göre bu fark mümkün ile imkânsız arasındaki farkında kendisidir. Bu durumda azaları sağlam olan birinci insan oturuyorsa istediği zaman kalkar ve yürür, fakat kötürüm olan ikincisi o kadar istemesine rağmen buna hiçbir zaman muktedir olmaz. İşte bu mümkün ile imkânsız arasındaki farktır.²²⁷

Sözümüzün aksini söyleyen kimseye acıktığı zaman yemek yemeğe hazırlanmaması gerektiğini söylemek gerekir. Çünkü eğer onun eceli geldiyse ölmesi zorunludur. Eğer eceli yetmediyse ölmesi imkânsızdır. Mademki mümkün yoktur, sade zorunlu ve imkânsız vardır, o halde mümkün diye bir şeyin bulunmadığını iddia edenlerin acıktıkları zaman yemek yemeleri gerekmecektir. Çünkü onlarca, açlıktan bir insanın ölmesi mümkün olmaz. Onlar ecelleri yettiyse zorunlu olarak öleceklerdir. Ecelleri yetmediyse hiç yemeseler bile ölmeleri imkânsızdır. İbn Hazm bu konuda misallerini artırmakta, böylelikle zorunlu ve imkânsız diye iki modalite tanıyan mümkünü kabul etmeyen kimselerin düşüncelerini çürütmektedir.²²⁸

İbn Hazm'ın üç modalitesi, çeşitleri ve misalleri bakımından ayrılık arz eder. Bunları açıklayıp misallerini verdikten sonra İbn Hazm'ın ayrıca fikhî misaller vermesi ve hatta modalite türlerinin çeşitlerini İslam fikhında aldığı şekilleriyle de izah ihtiyacı duyması dikkat çekici bir husus olsa gerektir.

İbn Hazm böylelikle daha önce mantık ilmine karşı bazı çevrelerce alınan menfî tavır sebebiyle, mantık ilmini sevdirmek ve meşru göstermek gayesiyle, mantığını fikhî misallerle açıklamıştır.

3. 3. Akis: Ters Döndürme

²²⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 98.

²²⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 98.

²²⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 88-89.

İbn Hazm, karşı olma konusunda, sadece karşıtla çelişgi ele almıştır. Ona göre konu ve yüklemi aynı olan iki önerme nicelik bakımından bir, fakat nitelik bakımından farklı iseler bunlara nakiz-i has, hususi karşıt yani karşıt denir. “Bütün insanlar canlıdır”. “Hiçbir insan canlı değildir” önermeleri gibi.²²⁹

Konu ve yüklemi aynı olan iki önerme iki yönden yani hem nitelik hem de nicelik bakımından farklı iseler bunlara nakiz-i âmm, nefy-i amm, genel karşıt yani çelişik önermeler denir. “bütün insanlar canlıdır”. “bazı insanlar canlı değildir” önermeleri gibi.²³⁰

İbn Hazm iki yönden birden yani hem nicelik hem de nitelik bakımından farklı olan iki önermenin, aykırılık bakımından, tek yönden farklı olan iki önermeden çok daha kuvvetli olduğunu söyler. Bununla O, çelişgin aykırılık bakımından karşıttan daha kuvvetli olduğunu açıklamak istiyor.

Döndürme, İbn Hazm’a göre bir önermenin olumlu ve olumsuzluğuna, doğru ve yanlışlığına dokunmadan yüklemine konu, konusunu yüklem kılmaktır²³¹. Onun gözünde, tümel olumlunun döndürmesi “bazı canlılar insandır” olur. Tikel olumlunun döndürmesi tikel olumlu olur. “bazı kafirlerin kanı mubahtır” önermesinin döndürmesi “bazı kanı mubah olanlar kafirdir” olur. Tümel olumsuzun döndürmesi tümel olumsuz olur. “Hiçbir insan taş değildir” önermesinin döndürmesi “hiçbir taş insan değildir” olur²³².

Tikel olumsuzun döndürmesi olmaz. Çünkü, bu önermenin devamlı tastik edilme durumu yoktur. Sözelimi, imkansız olumsuz kılarak “bazı insanlar taş değildir” deriz. Bu önermenin düz döndürmesi “bazı taşlar insan değildir” olur ve ikisi de doğru olur²³³.

3.3.1. Modal Önermelerin Ters Döndürülmesi

İbn Hazm’ın modal önermelerin mümkünlerinin döndürmesi konusundaki yöntemi diğer mantıkçılardan farklılık arzeder. Ona göre tümel olumlu, mümkün önerme yanlıştır. “Bütün insanların siyah veya doktor olması mümkündür”

²²⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 92.

²³⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 108.

²³¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 109.

²³² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 111.

²³³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 110.

önermesi yanlıştır. Fakat bunun zorunsuz imkan-ı hâs şeklinde döndürmesi doğrudur. “Her doktorun insan olması mümkündür” önermesi doğrudur. İbn Hazm tikel olumlu mümkün önerme ve döndürmesinden söz etmektedir²³⁴.

Tümel olumsuz mümkün önermede döndürmesi de devamlı yanlış olur. “Hiçbir insanın siyah veya doktor olmaması mümkündür” önermesi de yanlıştır. Tikel olumsuz mümkünün döndürmesi tikel olumsuz olur. “Bazı siyahların insan olması mümkündür” şeklinde olur. Bazı mümkün/imkan-ı hâs olursa yanlış olur. Çünkü “bazı insanların doktor olmaması mümkündür” demek doğrudur. Fakat bunun döndürmesi olan “bazı doktorların insan olmaması mümkündür” önermesi ise yanlıştır²³⁵.

3. 3. 2. İmkânsızlar

Tümel olumlu imkânsızın döndürmesi tümel veya tikel olur. Bunların ikisi de devamlı doğru olur. “Bütün insanların taş olması imkansızdır” önermesinin döndürmesi olan “bütün taşların insan olması imkansızdır” ve “bazı taşların insan olması imkansızdır” önerme şekilleri doğrudur²³⁶.

Tikel olumlu imkansızın döndürmesi tikel olumlu olur. “Bazı taş olması imkansızdır” şeklindeki bir önerme olur. Sözelimi “Bütün taşların insan olması imkansızdır” önermesi gibi. İbn Hazm tümel olumlu imkansızın döndürmesinin, tümel ve tikel; tikel olumlu imkansızın döndürmesinin de tikel ve tümel olduğunu söylemekte, bu iki önermenin döndürmelerinin aynı olduğunu söylemiş oluyor²³⁷.

Tümel olumsuz imkansızın döndürmesi tikel olur. “Hiçbir insan canlı olmaması imkansızdır” önermesinin döndürmesi “Bazı canlılar insan olmaması imkansızdır” şeklinde olur. “Bazı canlıların insan olmaması imkansızdır. Bu önermenin döndürmesi zorunsuz/imkan-ı hâs ve eşit bir yükleme ile yapılır²³⁸.

²³⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 110.

²³⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 112.

²³⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 112.

²³⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 112.

²³⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 112.

3. 4. Önermelerin İnîkâsına (Ters Döndürme) Bakış ve Burhanın İkame Edilmesi

Önerme ve önermelerin inîkâsına/akislerine, yansımalarına dair genel bir bakış ve burhanı ikame etmek, iki cümle arasında vaki olan ihtilafı çözümlemek için istidlalin keyfiyetinin sahih kılınması ve delil gösterirken nasıl doğru bir şekilde yapılacağı ancak burhanın analizi hususu dikkatle tetkik edildiğinde anlaşılır.

Şöyle ki bir önerme kendisinden başkasını veremez. Eğer iki hasım bir önerme üzerinde ittifak edip, onu doğrulayıp, bu önermenin hükmüne bağlandılar ve yalnız mananın bir dalında ihtilaf ettilerse, her iki hasmın sunmuş oldukları önermelerin farklı olduğuna ittifak ederler ve her iki önermede yapı ve düzenleme yönünden doğrulanırlarsa o zaman her ikisine de uymak gerekir. İki önerme bir arada toplanırlarsa yani bir konuda aynı sonuca varırlarsa buna eski alimler (bilginler) “tam denk” anlamında “karine” derlerdi. Bilindiği gibi iki önermenin toparlanmasından üçüncü bir önerme oluşur. Bu önermede, her zaman geçerli, doğru bir önermedir. Bu üçüncü önermeye de “Netice” denilir. Eski Yunan bilginleri bu iki önermeye ve meydana getirdikleri sonuca (selcesmus) adını vermişlerdir. Arapça’da ise bu üç önermeye birden “elcamia” toparlayan denilir²³⁹.

Bu önermelere örnek olarak şunu gösterebiliriz “her insan canlıdır ve her canlı cevherdir. Bu bağlamda üçüncü bir önerme ortaya çıkar. Bu üçüncü önerme de “Her insan cevherdir” önermesidir. İşte bu üçüncü önermeye, tek başına “sonuç” adı verilir. Bu üç önermenin toparlanmasına (bir araya gelmesine) ise “toparlayan” “el-camia” veya “selcesmus” adı verilir.

Önermeler basit ve değişen şeylerdir ve bir konunun değişenleri, sonuçları değildir. O sonuçlar nefy (olumsuz) harfleri diye vasıflandırılan şeyden, yani haberi verilenden önce gelir. Buna eski bilginler “mevzu, konu” adını vermişlerdir.²⁴⁰ Şu kadarı var ki, o değişenleri dediğimiz şeyler bir şey üretmezler ve onlara güvenilmez. Her durumda doğru sonuçlar doğururlar diye bir şey yoktur. Bazen doğru sonuç verirlerse de yanlış olan sonucu da verebilirler. O

²³⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 105.

²⁴⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 105.

halde bazen doğruyu bazen de yanlış olanı doğuran şeylerin ne hükümlerine ne de sonuçlarına güvenilir. Kanıtlama yoluna gidildiğinde de onlara dayanılmaz.

Şunu diyebiliriz ki, haberi verileni soruşturan ve ona bir vasıf veren bir vasfını nefyetmiş olan basit önermelere tam olarak güvenmemiz gerekir. Bu basit önermelerin bazıları (Tikel- kısık) ve önemsizdir. Kısıtlı olan önerme, kendinden önce gelen ve önermenin genel olduğunu ifade eden bir kelimenin bulunduğu önermelerdir. Bu kelimeye ise “külli” ya da “tüm” denilir. Yahut da bu önerme ile birlikte bir kelime gelir ve onun özel olduğunu gösterir. Buna da “cüzi” yani kısmi adı verilir. Örneğin “tüm insanlar konuşurlar”. “İnsanların bazıları konuşurlar” veya isterseniz yazabilirler dersiniz. Bunlara benzer diğer sözler de vardır. Mesela “hiçbir insan anırmaz”, “bazı insanlar anırmaz” demektir.

Eski bilginler demişlerdi ki değişkenler benzerlerini üretmezler. Bu da Arapçada doğru değildir. Fakat Arap olmayan eski bilginler bunu kendi dillerinde olan şekliyle anlatırlar. Biz de deriz ki madem ki basit önermeleri (önemsizi) söyleyen ismini verdiği şeyin bazısını anlatmak, açıklamak istemiyorsa veya o önemsizin (basitin) genelleştirilmesine bir zaruri engel yoksa, önemsiz (basit) şeyin tam kısıtlıdan (tekilden) bir farkı yoktur. Böylece bu hüküm şunu gerektirir ki önemsiz (basit önerme) tam kısıtlı (tekil önerme) gibi üretilir.

Sonra döner ve deriz ki tam cüzi (tekil) oldukları kesinleşmiş, kısıtlı cüzler (kısmi parçalı önermeler) ve önemsiz (basit) önermeler hiç doğru sonuç vermezler. Şu halde şunu söylemek doğru olur ki, ön önermelerin her ikisi de cüzi olurlarsa sonuç olumsuz(olumsuz) veya olumlu(olumlu) olur. Ama birisi genel (tümel) ve diğeri cüzi (tikel) ise işte bu durumda kendileriyle aynı sonucu verirler²⁴¹.

Özel önerme belli bir kişiye özel olandır. Hükümü ise, hiç farkı olmaksızın tüm sözünü ettiğimiz cüzi olan hükümler aynıdır. Mesela Zeyd ve benzerleri özgür ruhludurlar ve yine şunu söyleyebiliriz ki kısıtlı (tikel) önermeler olumlu (olumlu) ve olumsuz (olumsuz) diye ikiye ayrılırlar. olumsuz (olumsuz) önermeler ise ister cüzi olsun, ister genel olsun, eğer her ikisi de olumsuz(olumsuz) iseler üretken değildirler, güvenilir ürün vermezler. Şu kadarı var ki biri olumsuz (olumsuz) diğeri olumlu (olumlu) olursa sonradan aydınlanıp açıklanacağı için güvenilir ürün verebilirler.

²⁴¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 106.

Kendisinden önce bir genel bir de olumlu önermenin bulunduğu denk, kısıtlı (tikel) basit (önemsiz) önermelerin güvenilir olduğu neticesi doğrulandı ve bu önermeler aynı anda her ikisi de genel (tümel) ve olumlu (olumlu) olabildiği gibi, birisi tümel diğeri olumlu olmakla bunu paylaşabilirler.

Şu unutulmamalıdır ki önermelerin en azı, birisi konu (mevzu) diğeri yüklem (mahmul) olmak üzere iki kelimeden oluşur. Yani birisi haber diğeri de haberin konusudur. Eğer kanıtlayıcı iki önermeyi toparlamak isterseniz, her iki önermede ortak olmayan tekrarlanan ortak bir kelimenin bulunması gerekir. Ayrıca bu iki önermede ortak olmayan bir diğerkelimenin de bulunması gerekir. Çünkü bu iki önermenin hem konusu hem de haberi eşit olursa bu iki önerme tek önermede eşit olur. Mesela “her insan canlıdır” ve “her canlı cevherdir”. Bu iki önermede “canlı” kelimesi tekrarlandı. İki önerme bu kelimedeki ortak oldukları ve her bir önerme diğesinde bulunmayan (ortak olmayan) bir başka kelime içerdiği için eski bilginler tekrarlanan bu kelimeye “ortak sınır” adını vermişlerdir. Bu iki önermede ortak olmayan kelimeler birisinde insan diğesinde ise cevher kelimeleridir. Bu iki kelimeden ikisi de her iki önermede de ortak olsaydı, bu iki önerme bir önerme sayılırdı.

Basit, kısıtlı (tikel) önermeler²⁴² aksi (zıddı) olabilen ve aksi (zıddı) olmayan önermeler diye iki kısma ayrılırlar. Aksi olabilmek, haberin haber konusuna çevrilmesi ve haber konusunun vasıflandırılmış habere dönüştürülmesi demektir. Bu işlem önermenin manasını değiştirmek zorunda değildir, değiştirmeyebilir. Önerme aksi (karşıt) olmadan önce doğru ise doğru kalır. Yalansa yalan kalır. Aksine çevrilme işleminde yalnız bir noktada değişme olur. Eğer bir önerme genel ise aksine çevrilince cüzi olur. Bu aksine çevrilme işlemi önceden söylenenlerde müstakil olmayanları içermektedir.

Bazı önermeler ise aksine çevrildiği zaman değişebilir. Bu durum da önerme doğru ise aksine çevrildiğinde yalan olur ve eğer önerme doğruluğu içermiyor yani yalan ise aksine çevrildiğinde doğru olur. Eğer önerme olumsuz(olumsuz) ise aksine çevrildiğinde olumlu(olumlu) olur. Olumlu ise aksine çevrildiğinde olumsuz olur. İşte bu çeşit önermeler aksi olmayan önermelerdir. Biz bu çeşit önermeleri kanıtlama işleminde kullanmayız. Çünkü bunları kullandığımızda

²⁴² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 107.

yanılabilirler ve bu anlattığımız akisleşme kelimelerin önermelerde yer değiştirmelerdir²⁴³.

Belirttiğimiz gibi, sıfatları belirtilmiş iki şeyin vasıf türlerini iki yönlü olduğunu söyleyebiliriz. Vasıflandırıldığı şeyin kendisine zorunlu olduğu çeşit ikiye ayrılır. Birincisi vasıflandırıldığı şeyin kendisinden daha genel olması durumudur. Örneğin, hayat ve insan. Burada hayat insanı kapsadığı gibi diğer türleri de kapsar. İkincisi kendisine musavi (denk) olması durumudur. Örneğin, gülmek ve insan. Gülmek tamamen insana özgüdür ve insan olmayanlarda gülmek söz konusu değildir. Bunun istisnası kesinlikle olmaz.

Vasıflandırıldığı şeyin kendisinde mümkün olduğu çeşit de ikiye ayrılır. Birincisi siyah (kara) insan gibi genel olandır. Çünkü siyah bazı insanları kapsadığı gibi bazı eşyaları da kapsar. İkincisi de tıp ve insan gibi. Özel olandır. Çünkü tıp bazı insanları kapsamakla birlikte insan dışındaki varlıklarda bulunması söz konusu değildir. Bu türün müsavi (denk) olması caiz değildir. Çünkü denk olması zorunlu (vacip) olmasını gerektirirdi ve vacip olmakla mümkün olmak farklı şeylerdir. Ayrıca bir şeyi kendisinde bulunması mümkün olmayan bir şeyle vasıflandırmak da daha genel olur. Mesela insanı taş olmamakla vasıflandırmak böyledir. Çünkü bu vasıf insanı içerdiği gibi hayvanı da içermektedir. Bununla birlikte bir şeyi, kendisinde bulunması yasak olan bir şeyle vasıflandırmak²⁴⁴ bazen de müsavi (denk) olur. Hayvanın cemadlardan (cansız varlıklardan) olmadığını söylemek böyledir.

Aksi olma durumunu açıklarsak şöyle diyebiliriz, tümel olumsuz bir önermenin aksini söylersek “hiçbir taş insan değildir” şeklinde olur. Genel olarak aksine dönebilen önerme kısmi olarak da aksine dönebilir. Çünkü genele vacip olan o genelin her bir parçasına da vaciptir, zorunludur. Bir bütünden neyi nefy edersen o şey o bütünün bütün parçalarından menfi (olumsuz) olur. Parçalardan her bir tanesi o türün namını taşıyan birer bireylerdir. Örneğin, bütün âdemoğlu türüne insan denildiği gibi. Burada insan cesedinin parçalarını kast etmiyoruz. Çünkü parçalara tümün adını veremeyiz. İnsanın eli ve ayağı insan değildir. Örneğin “bazı taşlar insan değildir veya bazı insanlar taş değildir” dersek her iki

²⁴³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 107.

²⁴⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 108.

önerme türü de doğru olmuş olur. Bu söylediğimiz aksileştirme her zaman doğru ve sıdktır²⁴⁵.

Olumlu (olumlu) ve tümel bir önerme, olumlu tikel olan bir önerme ile aksi (zıttı) yapılabilir. Örneğin “her insan canlıdır” deriz. Bu önermenin aksini söylediğimizde “bazı canlılar insandır” deriz. Bu vardığımız çıkarım her zaman doğrudur.

Bununla birlikte bu bölümde söylediğimiz ve daha sonraki bölümde söyleyeceğimiz cüzün (tikelin) aksi yapılabilir²⁴⁶ dediğimiz önerme hiçbir zaman bütün olarak aksi (zıttı) yapılamaz. Çünkü cüze gerek olan şey tüme gerekli değildir. Örneğin “her canlı insandır” önermesi söylenirse yanlış olmaz mı? Çünkü malik olan Allah hayy’dır ve insan aynı özelliğe sahip değildir. Fil de canlıdır ve insan değildir. Ayrıca tümel önermenin tümel önermeyle aksi yapılmaz anlayışı doğru değildir. Örneğin “her canlı hassastır” ve “her hassas canlıdır” ifadesi doğrudur. Ancak böyle bir aksi yapılış, önermeler denk/musavi olursa doğru olur.

Bu şekilde aksi oluş bazen doğru bazen yanlış olabilir. Bundan önce de dediğimiz gibi vasıf vasıflandırılardan daha genel veya daha özel olursa işte o zaman yanlış olur. Örneğin daha genel olan şu cümle “her insan canlıdır” ve daha özel olan şu cümle “her tabip insandır”. Bunu aksine çevirince şöyle diyebiliriz. “Bazı insanlar tabiptir” ifadesi doğru olur. Ancak “tüm insanlar tabiptir” işte bu ifade yanlış olur. Bu yüzden cüzi olan ifade aksilendirilir ve böyle bir yol izlenirse yanlışlıktan emin olunur ve bu sözlere kimse karşı çıkamaz.

Tikel olumlu, tikel olumlue aksi (zıt) olabilir. Örneğin “bazı insanlar lügat (dil) bilginleridir. Öyle ise bazı lügat bilginleri insandırlar. Genel (tümel) olan önerme aksine çevrilmesi olamaz. Çünkü bu önerme bazen doğru olur bazen yanlış olur. Özel yüklemede doğru ve denk, genel yüklemede ise yanlış olur. Tikel olan önermenin aksine çevrilme işleminde daima doğru bir yargı bildirir. Mesela “lügatçilerin bazıları insandır” öyleyse “tüm insan lügatçidir” ifadesi yanlış bir yargı bildirmiş olur.

²⁴⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 108.

²⁴⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 109.

Bütün bu söylediklerimiz, varlığı vacip (zorunlu) olanı vacip kılan, gerçekte mümkün olanı vasıflandıran ve mümkün olmayanı nefy eden önermeler aksine çevrildiğinde yapılan işlem daima doğru yapılmış olur²⁴⁷.

Şu da bilinmektedir ki, tikel olumsuz önermelerin aksine çevirme işlemi yapılamaz. Çünkü bunların doğru olma imkânı kesinlikte yoktur. İsterse olmama durumunu olumsuz yapsın bu böyledir. Örneğin “bazı insanlar taş değildir”. Bunun aksini yaparsak “bazı taşlar insan değildir” bu yapılan önerme doğrudur. Bunu aksine çevirirsek “her tabip insan değildir” veya “bazı tabipler insan değildir”. Bu önerme şekli de yanlış olur.

Bu yüzden menfî (olumsuz) tikel olan önermeleri aksine çevirmekle uğraşmadık. Çünkü bunlar bazen yanlış olurlar. Bu zikrettiğimiz önerme şekilleri doğru anlaşılması gerekir. Çünkü her gerçeği talep eden bu bilgilere muhtaçtır.

Bunlara benzer bir şer’i örnek verirsek eğer tümel ve olumsuz önerme için, “eğer sarhoş edicilerden hiç helal olan yok ise ve bu da doğru ise, o zaman helal olanlardan da hiç sarhoş edici yoktur. Bunu tikel olarak aksi yaparsak bu önerme şekli de doğru olur. Yalnız tümel önermeler arzulananların da tamamı ve geneli olandır. Biz onları bulunca onlar ile yetiniriz. Bu durumda içermiş oldukları tikel önermeleri açıklamaktan vazgeçeriz. Tümel ile ilgili bir haber vermek onun her cüzü ile ilgili bir haberi vermek demektir. Tümel olumlu önerme ile ilgili şunu söyleyebiliriz. “Her büyüğe iyilik etmek vaciptir. Öyleyse vacibin bazısı da büyüğe iyilik etmektir. Eğer bunu genel olduğu halde aksine çevirirsek yanlış olur. Çünkü anneye, devlet başkanına, âlimlere, iyi kimselere ve komşulara da ihsanda bulunulmalıdır ve bunların hiçbiri de ata değildir²⁴⁸.

Tikel olumlu önermeler şu şekilde aksine çevrilebilir. “Bazı kâfirlerin kanları mubahtır” öyle ise “bazı kanları mubah olanlar kâfirdirler” şeklinde bir önerme olur. Bu ise yanlış bir önerme olur. Çünkü hukukta başka şekilde kanları helal olan kişiler de vardır. Mesela “muhsan olan zâni kişinin kanı da mubahtır” ve bu kişi de kâfir değildir. Bu sözle söylediğimiz şeyin kanıtı şudur: eğer şöyle dersanız “hiçbir insan taş değildir”. Bu tümel olarak şöyle aksi yapılabilir. “Hiçbir

²⁴⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 109.

²⁴⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 109.

taş insan değildir”. Bu aksi yapılışın doğruluğuna karşı çıkan birisi olursa ona cevap olarak şöyle deriz²⁴⁹.

Eğer bu aksi yapılış doğru değil ise tersi doğrudur. Bu da daha önceden yanlış ve doğru olan olumsuz ve olumlu önermeler hakkında söylediğimiz şu ifadedir ki “bazı taşlar insandır” önermesini, doğrulttuğumuz önermeye ekleriz. “Taşlar insan ise, bazı insanlar da taştır” oysa önceden şöyle söylemiştik. “Hiçbir insan taş değildir” ve bu iki önerme şekli arasında çelişki olmuştur. Yani vasfın vasıflandırılan ile bağlı olması göz önünde bulundurulursa bu söylediğimiz çelişkinin vacip (zorunlu) olan unsurda bulunması mümkün değildir²⁵⁰. Ama imkân unsuru konusunda olumlu tikel önerme ile önceden söylediğimiz zorunlu (vacip) unsur önermeleri arasında hiç fark yoktur ve daha özel yüklenen konusunda şöyle deriz “bazı insanlar doktor ise bazı doktorlar da insandır”. Denk olana yüklenilmesi mümkün değildir. Çünkü denk olma meselesi bir türün tümüne bağlıdır.

Ama mümkün tümel önermeler olumlu olunca yanlış olur. Örneğin “insanların tümünün esmer ve doktor olmaması mümkündür”. Bunu aksine döndürürsek “bazı esmerlerin insan olmaması mümkündür”. Bu daha genel bir önermedir, ancak daha özel bir önermede bu yargı yanlış olabilir. Çünkü “bazı insanlar doktor olmaya bilirler” önermesi doğrudur. Bunun aksini yaparsak “bazı tabipler insan olmayabilirler” önermesi ortaya çıkar. Bu ise yanlıştır.

Olumsuzluk unsurunda ise tikel olumlu bir önerme yine tikel olumlu bir önerme ile aksi yapılır. Örneğin “bazı insanlar taş olamazlar” ve “bazı taşlar da insan olamazlar” ve bu doğru olarak tümel olumlu bir önermenin ile aksi yapılabilir. “Hiçbir taş kesinlikle insan olamaz”.

Tümel olumlu bir önerme daima doğru olarak bir diğer tümel önermeye veya tikel önermeye aksi yapılabilir. Örneğin “hiçbir insan kesinlikle taş olmaz” ve “taşlardan birisi de insan olamaz”²⁵¹.

Olumsuzluk unsurunda tümel olumsuz bir önermenin tikel bir önerme ile aksi yapılabilir.²⁵² Örneğin eğer şöyle söylersek “hiçbir insanın hayatta olmaması mümkün değildir”. Bu şunu gösterir ki “bazı canlıların insan olması mümkün

²⁴⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 110.

²⁵⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 110.

²⁵¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 111.

²⁵² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 111.

değildir”. Böylece türün dengi olan gülmek fiilini olumsuz yapmak ve onu kısıtlamak doğru olur. Tıp ve benzerleri olan daha özel sahalarda olan konularda da deriz ki; “bazı canlıların insan olmaması mümkün değildir”.

Önergelerin aksini bilmenin iki faydası var. Birincisi kanıtlanması zor olan bazı konuların belli açıklığa kavuşulması için gereklidir. Bu konuya birinci ve ikinci önerme şekillerin yönlerini birinci şekle açıklanmış olarak önergeleri temellendirmek ve düşüncelerin doğru olduğunu kanıtlamak için bu işlemin öğrenilmesini gerekli kılmaktadır.

Daha öncede belirttiğimiz gibi önerme haber ve haber konusu denilen konu ve yüklemden oluşur. Denk ise iki ön önermeden oluşur. Bu iki ön önermede de müşterek olan bir kelime bulunur. Eski mantıkçılar ön önergelerin her iki kelimesine de “had” adını vermişlerdir. Ortak olan kelimeye ise “ortak had” adını vermişlerdir²⁵³.

Kanıt şekilleri üç tanedir. Yani denklerin formları ve bunlardan üretilen önergeler kanıttırlar. Çünkü “ortak had” önermenin birisinde yüklem, diğerinde ise konu olmalıdır veya her ikisinde de yüklem ya da konu olmalıdır. Aksi halde dördüncü bir duruma hiçbir şekilde imkân yoktur. “Hayat, her insandır” veya “her insan canlıdır” önergeleri arasında hiçbir fark yoktur. Eski mantıkçılar buna “yükü” öne sürmek adını vermişlerdir. Yani bir vasfı haber konusu yapmak ve vasıftan bihabermiş gibi vasıflandırılanı vasfa dönüştürmektir. Bu sözlerin değişilmesine ise önem verilmez²⁵⁴.

Eski bilginler daha genel kelime içeren önermeye büyük önerme adını vermişlerdir. Örneğin “her insan canlıdır” ve “her canlı bir cevherdir” cevher kelimesini içeren önerme daha geneldir. Çünkü cevher, canlıdan ve insandan daha geneldir. Bu yüzden bu önermeye büyük önerme denilmiştir. Diğerine ise küçük önerme denilmiştir²⁵⁵.

Sonuçta ise ortak had asla zikredilmez. Eğer zikredilse idi sonuç ön önergelerin ikisinden birisi olurdu. Sonuç kısmı ise yalnızca ön önermenin içinde bulunur ve sonuçta hâsıl olan şey bu iki ön önermenin içerdiği en az gerçek ve kesinliktir. Çünkü sonucun tabiatı doğruluğu taşımaktadır. Bu yüzden kendisi en az olan gerçeği dışlar. İki önermeden birisi önemsiz ise sonuç tikel çıkar veya özel

²⁵³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 112.

²⁵⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 112.

²⁵⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 113.

ise sonuç özel çıkar. Önerme olumsuz ise olumsuz sonuç verir. Önermelerin biri tikel veya özel ise diğeri olumsuz ise sonuç ya Tikel olumsuz veya olumsuz özel çıkar. Örneğin “hiç bir insan taş değildir” “Zeyd de bir insandır”. “O halde Zeyd taş değildir”. Bu konumda önerme, daima doğru ve güvenilirdir. Keza, öncül önermelerin birisinin varlığı zaruri ise, diğer önermenin varlığı mümkün ise sonuç yalnızca mümkün çıkar. Ama her iki ön önerme birbirlerine denk iseler sonuç kendileri gibi olur. Önerme olumlu ise sonuç olumlu olur. Önerme zaruri ise sonuç zaruri olur. Önerme mümkün ise sonuç mümkün olur. Önerme basit ise sonuç basit olur. Yalnız ön önermeler tümel önerme ise sonuç tümelde olabilir. Bazen de tikel olabilir. Çünkü tümel önermeler, tikel önermeleri içermekte aksine çevrilme işlemi değildirler²⁵⁶.

Bu anlattıklarımıza ek olarak deriz ki; üç şekil kanıt vardır. Birincinin dört yönü vardır. İkincinin dört yönü vardır. Üçüncüsünün ise altı yönü vardır. Bu yönler her durumda netice vermekte doğru olan yönlerdir. Kanıt için şekil cins gibidir, yön ise tür gibidir. Alınan ön önermelerde şahıslar gibidir. Bizlere göre bunların sayıları çoktur. Çünkü bunlar her ilimde ve her meselede geçerlidirler²⁵⁷.

Daha önce belirttiğimiz gibi diğer iki şekil gerçekten birinciye döneceği için birinci şekle birinci denildi. Bize sunulan her ikisi de doğru iki olumsuz önerme doğru, sadık sonuç verebilir ama yine de buna güvenilmez. Çünkü bu daima doğruluğuna güvenilmeyen aldatıcı bir yoldur. Her iki önerme doğru olsa da yanlış sonuç verebilirler. Bu aldatmaca şu sözüme benzer ki “her insan taş değildir”, “her taş eşek değildir”. Öyle ise “her insan eşek değildir”. Bu yargı doğrudur. Bütün bu söylediklerimiz ise, şu cümle şekliyle eğer serdedilirse yanlış olur. “Her insan canlı değildir”. Bu ifade doğrudur. Şöyle bir cümle ise yanlıştır. “Her insan esmer değildir” şeklinde olur. Bir de “bazı insanlar canlı değildir” şeklinde olur. Bu iki önermede yanlıştır. Her ikisi de olumsuz olan iki önermeye güvenilmez. İlk denk olan önerme iyice düzenlendiğinde doğru olur. Çünkü bu düzenleme ile taştan nefy ettiğimiz her şeyi insandan da tümüyle nefy etmiş oluruz²⁵⁸.

Şimdi ise bu hükmün doğru olduğunu açıklığa kavuşturacak iki önerme sunacağız. Bu önermelerden birisi tamamen yanlış olup, düzenlendiğinde doğru

²⁵⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 113.

²⁵⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 114.

²⁵⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 114.

sonuç doğuracaktır. Örneğin “her insan taşdır”, “her taş cevherdir” sonuç olarak şöyle bir önermeye varılır. “Her insan cevherdir”. Başka bir örnek vermiş olursak “hiçbir insan köpek değildir”. Böyle bir önerme doğrudur. Birinci önermenin bildirmiş olduğu yargı yanlıştır. Ancak iyice düzenlendiği için doğru sonuç üretmiştir²⁵⁹. Bu düzenleme ise taşı kaplayan bir vasfın insanı da kaplaması ve bu sonucun insani bir vasıfla vasıflandırılmasıdır. Diğeri ise iyice düzenlenmiş olumsuz önerme olduğu için doğru sonuç üretmiştir. Şu da bilinmeli ki önermelerin her ikisine de hem doğru hem de batıl (doğru olmayan) şeyler karışır. Aynı durum tikel önermeler için de geçerlidir. Daha önceden özel önermenin hükmünün tikel önermenin hükmü ile eşit olduğunu söylemiştik. Örneğin “Zeyd konuşur” ve “bazı konuşanlar ölürler” öyle ise “Zeyd de ölür”. Bu sonuç doğrudur. Bununla beraber her ikisi de tekil olan, her ikisi de özel olan, biri özel diğeri tekil olan önermeler güvenilir değildir. Bazen yanlış sonuçlar verebilirler. Bunların doğru olması önermelerin haberlerinin durumuna ve doğruluğuna bağlıdır. Şu cümle ile bunların bazen yanlış sonuç verebileceğini örnekleyebiliriz²⁶⁰.

“Zeyd beyazdır”. Başka bir örnek de “Zeyd konuşabilir”, “bazı konuşanlar yazardır”. Bu iki önerme doğrudur. Sonuç ise “Zeyd yazardır” şeklinde olur. Böyle bir önerme şekli doğru da olabilir, yanlış da olabilir. Demek ki, iki tekil önerme iki özel önerme, bir tikel önerme daima doğru sonuç vermezler.

Şimdi de daha önceden bahsedilen üç tipi örnek vererek açıklayacağız. Vereceğimiz örnekler muhatap için kolay ve şüpheden uzak olsun diye biri doğal diğeri şer’i olacak. Daha önce bu alan hakkında bilgi sahibi değilken, bazı düşünceleri yanlış olanlar ile felsefenin ve mantığın sınırlarının şer’i hukuka aykırı olduğunu söyleyen, çeşitli görüşlere sahip kişilerin var olduğunu gördük.²⁶¹ Bizim amacımız yanlış görüş sahibi olanları aydınlatmaktır. Anlatmaya çalıştığımız ve dikkatini çekmek istediğimiz şey ilmin hedefidir. Bu hedef ile ilgili hangi alanda olursa olsun tartışmamız ve konuların hepsini çözüme kavuşturmamız gerekir.²⁶² Bu konuyu zevk ile ele almak gerekir. Eski bilginlerin zor gördüğü harfler, çok az bir açıklama yapmak suretiyle hoşlanılacak ve konu

²⁵⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 114.

²⁶⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 115.

²⁶¹ İbn Hazm, *el- Fasl*, c. I, s. 77.

²⁶² İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 115.

derinlemesine incelenilecektir. Biz bu konuyu öğrenmeyi arzulayan herkes için sergilemeye, kolaylaştırmaya ve akla yakınlaştırmaya çalışacağız. Müspet/olumlu ve menfi/olumsuz olsun her sözün bütün yönlerini, birbirlerini açıklamakta, denk olmakta ve kanıtlamakta nasıl kullanılacağını anlatmaya çalıştık²⁶³.

Böylece, uzak olan şeyleri yakınlaştırdık, sorun olanı aydınlattık ve zor olan mevzuları da açıklamaya çalıştık. Bunun bizim açıkladığımız şeklinde olmadığını söyleyen kimse de yoktur. Bu bilgileri dikkatle tetkik eden bu ilimden nefret etmekten ve bunun hakkında kaygılanmaktan da vazgeçer.

İlk şeklin büyük önermesi olumlu veya olumsuz olursa genel olur. Küçük önermesi ise tikel veya tümel olursa daima önerme olumludur. Ayrıca ikinci ve üçüncü şekiller ister denklelerinden biri olarak, ister sonuçlarından biri olarak, ister kelime olarak, ister mertebe/kademe olarak her yönden aydınlatacağımız şekliyle daima birinci şekle dönerler.

İki önermenin küçüğü daima önde gelir. Yani sadece kendisinin içerdiği kelime sonuçta haber konusu olarak ortaya çıkar. Büyük önerme ise daima sonra gelir. Yani sadece kendisinin içerdiği kelime sonuçta yüklem yani haber olarak ortaya çıkar.

Bir sıfat bir türde bazen bulunur, bazen de bulunmaz ise, bu durumu anlatan iki önermeden birisinin genel olması gerekir. Eski bilginlerden bazıları büyük önermenin içerisinde bulunan bu önermedeki diğer iki kelimedenden daha genel bir kelimenin bulunacağını söylemişlerdir. Diğer önerme ise yalnızca bu kelimeyi içerir demişlerdir. Bu ise kesinlikle doğru değildir. Tam aksine bu bilim dalının güvenilir bilgini olan Aristoteles, bu sanatı düzenleyen önermelerin denk/müsavi olmasını uygun bulmuştur. Doğrusu da bu şekildedir. Biz ise bu konuda beş yöne rastladık. Bunların dördünde her iki önermede haberdur. Bunlardan birinci tipin ikinci yönü, ikinci şeklin birinci ve ikinci yönleri, üçüncü tipin ikinci yönüdür²⁶⁴.

Üçüncü şeklin beşinci yönünde, küçük önerme geneldir. Büyük önerme ise cüzi/kısmidir. Böylece, genel olan kelime küçük, önerme ise geneldir. Büyük önerme ise cüzi/kısmidir. Böylece, genel olan kelime, küçük önermede özeldir. Büyük önermede ise özel değildir. Yeri geldikçe her yöne dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Bu da anılan yönleri teşhis etmemizle mümkün olur.

²⁶³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 115.

²⁶⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 116.

Birinci Şekil

Bir önermede olan birim had, bir önermede konu ise diğerinde yüklemidir. Yani her iki önermede de var olan kelime, birinde vasıflandırılmış haber konusudur, diğerinde ise haber ve vasfı şeklindedir. Örneğin, birinci şekil, ortak birim, önermelerin birinde haber konusu, diğerin de ise haberdur.

-Birinci şeklin birinci yönü: “Her insan canlıdır”, “her canlı cevherdir” sonuç olarak “her insan cevherdir” önermesi ortaya çıkmış olur.

-Birinci şeklin ikinci yönü: “Her insan canlıdır”, “hiçbir canlı taş değildir” sonuç olarak “hiçbir insan taş değildir” önermesi şeklinde olur.

Bu yönde her iki önermede denktir. Birisi diğerinden daha genel değildir.

-Birinci şeklin üçüncü yönü: “bazı insanlar canlıdır”, “her canlı cevherdir” sonuç olarak “bazı insanlar cevherdir” önermesi ortaya çıkar.

-Birinci şeklin dördüncü yönü “bazı insanlar canlıdır”, “hiçbir canlı taş değildir” sonuç olarak “bazı insanlar taş değildir”²⁶⁵ önermesi şeklinde olur.

İkinci Şekil

Bu şekle ortak birim had her iki önermede de yüklem yani haberdur.

-İkinci şeklin birinci yönü: “Her insan canlıdır”, “hiçbir taş canlı değildir” sonuç olarak “hiçbir insan taş değildir” önermesi şeklinde ortaya çıkar. Burada ikinci tipin birinci ile birinci şeklin ikinci yönü arasında hiçbir fark yoktur. Yalnızca ikinci şeklin birinci yönünde büyük önermenin yüklemi haberdur. Bu sonucun doğruluğunun kanıtı, olumsuz önermenin aksidir. Örneğin “hiçbir taş canlı değildir” öyle ise “hiçbir insan taş değildir”. Bu da birinci şeklin ikinci yönünün tam kendisidir. Aksi önermede haber konusu haber olarak ortaya çıktı. Haber ise haber konusu olarak ortaya çıktı. Belirttiğimiz gibi olumlu olanın aksi yapılmadı. Eğer şekilde olsaydı ikinci şeklin üçüncü yönüne ulaşılabilirdi.

-İkinci şeklin ikinci yönü: “Hiçbir taş canlı değildir”, “her insan canlıdır” sonuç olarak “hiçbir insan taş değildir” şeklinde olur. Aslında bu yön ile bir önceki yön arasında hiçbir fark yoktur. Ancak öncekinin büyük önermesi bunun küçük önermesidir. Orada bu şekliyle geriye geldi, burada ise ileride geldi. Aynı zamanda öncekinin küçük önermesi bunun büyük önermesidir. Orada ileride geldi

²⁶⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 116.

burada ise geride geldi. Böyle olmasının sebebi bu yönden öncekinin sonuç konusunu iki aksi önermeden üretmemizdir. Örneğin “mademki hiçbir taş canlı değildir” “öyle ise hiçbir canlı taş değildir” “ve her insan canlıdır. Öyle ise hiçbir taş insan değildir”. Bu sonucu aksine çevirince şöyle olur. “Hiçbir taş insan değildir” “öyle ise hiçbir insan taş değildir”. Bu da birinci yönün ikinci tipinin sonuncunun aynısıdır²⁶⁶.

Bu yönün ve bundan önceki yönün iki önermesi de denktir. Bunların hiçbirinde diğerinden daha genel bir kelime yoktur. Şu söyleyişin hiçbir yönünün diğerinden farkı yoktur. “Hiçbir insan taş değildir” “insanlardan hiçbir şey taş değildir” “bir insan taş değildir”. Bunlar nasıl ifade edilirse edilsin aynı şeylerdir. Kendi dilinde en açık hangisi ise en iyi şekil odur. Buna benzer bütün olumsuz önermeler aynıdır.

-İkinci şeklin dördüncü yönü: “Bazı taşlar canlı değildir”, “her insan canlıdır” sonuç bu bağlamda şu şekilde olur. “Öyle ise bazı taşlar insan değildir” veya isterseniz şöyle dersiniz “her taş insan değildir”. Çünkü daha önce tikel olumsuz bir kelime kısmi/cüzi ve genel bir kelime ile gözükebilir. Bu sonuç şöyle aksine çevrilebilir. Bazı taşlar insan değildir. “Öyle ise bazı insanlar taş değildir”. Bu da birinci tipin dördüncü yönünün sonucunun aynısıdır. Bu yönün önermesinin aksi olamaz. Çünkü eğer tümel olumlu bir önermeyi aksi çevirme işlemine döndürürsek diğer bir olumsuz, tikel önerme ile birlikte tikel bir önermeye dönüşür. İki tikel önerme ise üretken değildir. Sonuç doğurmazlar. Tikel olumsuz bir önerme ise belirttiğimiz gibi aksine çevrilmesi yapılmaz. Ama bunun kanıtı söz üzerinden yönetmeliği kaldırır. Eğer bir kişi bu sonucun doğruluğunu yalanlarsa şöyle diyebiliriz: “Bazı taşlar insan değildir”. Bu önermenin tersi “bütün taşlar insandır”, “her insan canlıdır”. Bunun sonucunda “her taş canlıdır” şeklinde olur. Küçük önermede şöyle diyerek bunu doğrultmuştuk. “bazı taşlar canlı değildir”. Bu en son örneğimizin bize verdiği sonucun zıttıdır. Bu bağlamda ise bu olmaz.²⁶⁷

²⁶⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 117.

²⁶⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 117.

Üçüncü Şekil

Ortak birim olan had her iki ön önermede de vardır. Yani bu haber konusudur ve bunun bütün sonuçları cüzi/kısmidir.

-Üçüncü şeklin birinci yönü: “Her insan canlıdır”, “her insan cevherdir” sonuç olarak “bazı insanlar cevherdir”. Bunun kanıtı küçük önermenin aksidir. Örneğin “her insan canlıdır”, “öyle ise bazı canlılar insandır”. Ve “her insan cevherdir”, “öyle ise bazı canlılar cevherdir”. Bu da birinci tipin üçüncü yönünün mertebesi/kademesidir.

-Üçüncü şeklin ikinci yönü: “her insan canlıdır”, “hiçbir insan taş değildir” sonuç olarak “bazı canlılar taş değildir”. Bunun kanıtı ise küçük önermenin aksidir. Örneğin “her insan canlıdır” “öyle ise bazı canlılar insandır”, “hiçbir insanda taş değildir” ve “bazı canlılar taş değildir”. Bu da birinci tipin dördüncü yönünün mertebesidir. Bu yönün her iki önermesi de denktir. Hiçbirinde diğerinden daha genel olan bir kelime yoktur.

-Üçüncü şeklin üçüncü yönü: “bazı canlılar insandır”, “bütün canlılar cevherdir” sonuç olarak “bazı insanlar cevherdir”. Bunun kanıtı cüzi/kısmi önermenin aksidir. Örneğin “bazı canlılar insandır”, “öyle ise bazı insanlar canlıdır” sonra da onu tümel/genel önermeye ekleriz ve şöyle deriz: “bazı insanlar canlıdır”, “her canlı cevherdir”. Bu da birinci tipin üçüncü yönünün aynısıdır.

-Üçüncü şeklin dördüncü yönü: “her insan canlıdır”, “bazı insanlar cevherdir”. Sonuç olarak “bazı canlılar cevherdir”. Bu yön önceki yönün mertebesine cüzi/kısmi önermeyi ileri alma ve geriye alma konusunda muhaliftir. Onun büyük önermesi bunun küçük önermesidir ve onun küçük önermesi de bunun büyük önermesidir. Ancak bundan öncekinin sonuç konusu bunun sonucunda yüklem olur²⁶⁸.

Büyük önermedeki birim had neticede yüklem olur. Bunun kanıtı da cüzi/kısmi önermenin aksidir. Örneğin “bazı insanlar cevherdir”, bazı cevherler insandır”, “tüm insanlar canlıdır” sonuç olarak “bazı cevherler canlıdır”. Bu da birinci tipin üçüncü yönünün kademesi/mertebesidir.

-Üçüncü şeklin beşinci yönü: “her insan canlıdır”, “bazı insanlar taş değildir”. Sonuç olarak “bazı canlılar taş değildir”. Bunun aksine çevrilme işlemi yapılmaz. Çünkü bunun aksini yaparsak genel olan cüzi/kısmi olarak aksi olmuş

²⁶⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 117.

olur. Bu da başka tikel bir önermenin aksine dönmez. Yalnızca kanıtı sözü olabilirlik mertebesine yükseltir. Eğer iletilmiş sonuç yanlış ise bunun tersi doğrudur. Yani “her canlı taşır”. İkinci olarak şu şekilde olur “her insan canlıdır” ve “her canlı taşır” sonuç itibariyle “tüm insanlar taşır”. Birinci önermede ittifak etmiştik ki, “bazı insanlar taşır”. Bu yönüyle bu hiç mümkün değildir. Bu yönün sonucu üçüncü tipin ikinci yönünün sonucudur. Bu yön birinci tipin dördüncü yönüne döner, sonucu alır ve küçük önermeye ekler. “Her insan canlıdır”, “bazı canlılar taş değildir”. Sonuç olarak “bazı insanlar taş değildir”. Bu ise birinci tipin dördüncü yönüdür. Bu yönün büyük önermesinde de küçük önermesinde de olanlardan daha genel bir kelime yoktur.

-Üçüncü şeklin altıncı yönü: “Bazı canlılar insandır”, “hiçbir canlı taş değildir”. Sonuç olarak “bazı canlılar taş değildir”. Bunun kanıtı bir tek aksine çevrilme işlemi yapılmasıdır. Örneğin “bazı canlılar insanlarsa, bazı insanlar da canlıdırlar”. Sonra bunu olumsuz tümel bir önermeye ekleriz. “Bazı insanlar canlıdırlar”, “hiçbir canlı taş değildir”. Bu da birinci tipin dördüncü yönüdür.²⁶⁹

İkinci ve üçüncü şekillerin aksine çevrilme işlemi olmayanların önermelerini aksine çevirmedi. Çünkü onlar iki cüzi/kısmi önerme oluşturdular veya kendilerinden önce veya sonra verilen yönlerini veriyorlardı. Yahut da daha uzun işleme ihtiyaç duyuyorlardı. Biz ise burada daha kısa ve daha faydalı olacak bir yol takip ettik. Bu önerme yönleri hiçbir zaman kendinden başka önerme tarzı üretmezler. Bu önerme tiplerine karşı çıkanların itirazlarına cevap vererek bunları örneklerle açıklayacağız. Açıkladığımız önerme tiplerini bir de fikhî örneklerle izah etmeye çalışacağız.

Birinci Şekil

-Birinci şeklin birinci yönü: Örneğin “Alemden fiili olarak çıkanlar sayılıdır”, “her sayılı olan da tükenir”. Öyle ise sonucu olarak “alemden fiili olarak çıkan her şey tükenir”. Buna fikhî bir örnek verirsek “her sarhoş edici rakıdır”, “her rakı haramdır”. Öyle ise sonuç olarak her sarhoş edici haramdır.

-Birinci şeklin ikinci yönü: Örneğin “alemden fiili olarak çıkan her şey sayılıdır”, “hiçbir sayılabilen ezeli değildir”. Öyleyse sonuç “fiili olarak alemden çıkan hiçbir şey ezeli değildir”. Buna fikhî bir örnek “her sarhoş edici rakıdır”,

²⁶⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 118.

“hiçbir rakı helal değildir”. Öyle ise sonuç olarak “hiçbir sarhoş edici helal değildir”.

-Birinci şeklin üçüncü yönü: Örneğin “mürekkep/alemin bazı elemanlarından oluşmaktadır”, “her mürekkep bir şeylerden oluşmaktadır”. Öyle ise sonuç olarak “alemin bazı elemanları bir şeylerden oluşmaktadır”. Buna fikhî bir örnek verirsek “bazı mülkler haramdır”, “mülk edinilmesi haram olan şeylerden kaçınılması gerekir”. Öyle ise sonuç olarak “bazı emlaktan/akar kaçınılması gerekir”.²⁷⁰

-Birinci şeklin dördüncü yönü: Örnek verirsek eğer “alemin bazısı mürekkeptir”, “mürekkep olanların tümü ezeli değildir”. Öyle ise sonuç olarak “alemin bazıları ezeli değildir. Buna fikhî bir örnek verirsek eğer “bazı alışverişler faizdir”, “faiz olan bir şey helal olmaz”. Öyle ise sonuç olarak “bazı alışverişler helal değildir”.

İkinci Şekil

-İkinci şeklin birinci yönü: “Alemin tüm toplulukları kendi elemanlarından oluşur”, “bu elemanlardan hiçbiri ezeli değildir”. Öyle ise sonuç olarak “alemden hiçbir şey ezeli değildir. Buna fikhî bir örnek verirsek eğer “bazı alışverişler faizdir”, “faiz olan bir şey helal olmaz”. Öyle ise sonuç olarak “bazı alışverişler helal değildir”.

İkinci şeklin ikinci yönü: “Ezeli bir şey mürekkep değildir”, “alemden tüm topluluklar cüzi/kısmi elemanlardan oluşmaktadır”. Öyle ise sonuç olarak “alemden toplulukların hiçbirisi ezeli değildir”. Buna fikhî bir örnek verirsek eğer “nehy olunduğun bir şey helal değildir”, “mülk olmayanı kesmekten nehy olundun”. Öyle ise sonuç olarak “mülkün olmayanı kesmek helal değildir”.

İkinci şeklin üçüncü yönü: Örneğin “alemin bazısı yaratan değildir”, “yaratan ezeldir”. Öyle ise sonuç olarak “alemin bazısı ezeli değildir”. Buna fikhî bir örnek verirsek eğer “bazı fercler dokunulması haram olan mülklere dendir”, “her eşin veya cariye'nin fercine dokunmak mubahtır”. Öyle ise sonuç olarak “eşin veya cariye'nin olmayan fercler mubah değildir”.²⁷¹

²⁷⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 118.

²⁷¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 119.

Üçüncü Şekil

Üçüncü şeklin birinci yönü: Örnek verirse “her mürekkep sona erer”, “her mürekkep elemanlardan oluşur”. Öyle ise sonuç olarak “bazı sona erenler diğer şeylerden oluşur”. Buna fikhî örnekleme yaparsak eğer “her kazf edene had uygulanır”, “her kazf eden fâsıktır”. Öyle ise sonuç olarak “bazı fâsiklara had uygulanır”.

Üçüncü şeklin ikinci yönü: “Her cisim kendi parçacıklarından oluşur”, “hiçbir cisim ezeli değildir”, “Her kendi parçacıklarından oluşan ezeli değildir”. Buna fikhî bir örnek verirse eğer “tüm ihramlılar avlanmaktan neyh olmuştur”, “bunlardan hiçbirine kadınlarla cinsel ilişkiye girmek caiz değildir”. Öyle ise sonuç olarak “avlanmaktan nehy olanların bazılarını kadınlarla cinsel ilişki kurmak caiz değildir”.²⁷²

Üçüncü şeklin üçüncü yönü: Örnekleme yaparsak “bazı belirtililer sayılardır”, “tüm belirtililer yüklerdir”. Bazı sayılar yüklerdir. Buna fikhî bir örnek verirse eğer “bazı namaz kılanların namazları makbuldür”, “her namaz kılan mümkün oldukça kibleye dönmekte emrolunmuştur. O halde sonuç olarak “kibleye dönenlerin bazılarının namazları makbuldür”.

Üçüncü şeklin dördüncü yönü: Örneğin “her cisim sayılıdır”, “her cisim mürekkeptir”. Öyle ise sonuç olarak “bazı mürekkep olanlar sayılıdır” Buna fikhî bir örnek verirse “her beş defa emzirmiş kadınla evlenmek haramdır”, “bazı beş defa emzirmiş olanlar annelerdir”. Öyle ise sonuç olarak “bazı annelerle evlenmek haramdır”²⁷³.

-Üçüncü şeklin beşinci yönü: Örneğin “bazı cisimler belirsizdir”, “her cisim bir yer işgal eder”. Öyle ise sonuç olarak “bazı varlıklar bir yer işgal edemezler”. Buna fikhî bir örnek verirse eğer “bazı haksızca öldürenlerden bedel alınmaz”, “her haksız öldüren fâsıktır”. Öyle ise sonuç olarak “bazı kan bedeli alınmayanlar fâsıktır”²⁷⁴.

-Üçüncü şeklin altıncı yönü: “bazı cisimler altı yönlüdür”, “hiçbir cisim varlık değildir”. Öyle ise sonuç olarak “bazı yönü olanlar cisim değildir”. Buna fikhî bir örnek verirse eğer “bazı şartlar akdi bozar”, “şartların hiçbirisi akitten

²⁷² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 120.

²⁷³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 121.

²⁷⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 122.

önce gelmez”. Öyle ise sonuç olarak “bazı akit bozucular akitten önce gelmezler”²⁷⁵.

Böylece kanıt şekillerinin yönlerini belirtmiş olduk. Demek ki şimdiye kadar açıklayıp bir öneri olarak sunmuş olduklarımız tümel olumlu, doğru denklerden çıkan her sonucun aksi de doğru olabilir. Aksi ise olumlu cüzi/kısmi olur. Eğer Cüzi olumsuz ise, kendisinin doğru olması aksini de doğru kılabilir. Bunun aksi ise tümel olumsuz/tümel olur. Tümel doğru olursa cüzi/kısmi olanlarda doğru olabilirler. Ancak cüzi/kısmi olan doğru olursa genel/tümelin doğru olma imkânı olmayabilir. Daha önce bunlara dair açıklayıcı örnekler vermiştik. Yeniden tekrar etmemize gerek yoktur. Bu noktada aksinin çevrilme meselesine dikkat çekilmiş oldu. Belirttiğimiz gibi sonucun doğru olması içeriklerinin de doğru olmasını gerekli kılar. Cüzi olumsuz önermenin aksi yapılmaz. Bu söylediğimiz doğru ise Cüzi olumsuz olan önerme daima doğru olan sonucun ürünüdür. Sonuçlar on dört tanedir. Bunların sekizinin aksi işlemi yapılır. Ayrıca üçü birinci şekilde, ikisi ikinci şekilde olan olumsuz tümel önermeler olmak üzere toplam yirmi iki tane doğru sonuç vardır.²⁷⁶

3. 5. Kanıt Çeşitlerinden Sıfatları Kanıtlananlar Bölümü

Sayılarla ilgili öyle önermeler gelebilir ki, bunlar ya çokluğu ya azlığı ya beraberliği ya da değişik halleri bildirirler. Şiddette/kuvvette, zaiflikte veya benzerlikte bazıları doğru olarak önde gelir. Böylece bu şekliyle doğru sonuç verirler ve bunlar birinci şekle dönerler. Örneğin “nergis çiçeği elmadan daha sarıdır”, “elma da turunçtan daha sarıdır”. Sonuç olarak nergis turunçtan daha sarıdır. Ortak had/birim her iki önermede de zikrolunandır. Bu konu üç şeklin yönleri anlatılırken anlatılmıştı. Örneğin “elma ve sarı ifadelerinde kast edilen hedef her iki haddi birbirine bağlayandır. Sonuçta önceki şekiller genel veya bazı nergis veya turunç kelimelerinden birisini içeren her iki önermede doğru karşıtları olan bir kelime ile gelir. Örneğin “beşin ona oranı, ikinin dörde oranı gibidir”. Sonuç olarak beş onun yarısıdır. Ayrıca bu hal birinci halin ikinci hale benzerliğini üretir/doğurur. Örneğin “Zeydin beyazlığı Amrın beyazlığı gibidir”,

²⁷⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 124.

²⁷⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 124.

“Amrın beyazlığı da Halid’in beyazlığı gibidir”. Sonuç olarak Zeydin beyazlığı Halid’in beyazlığı gibidir. Bu denklik beş sayısının on sayısına yarısı olduğu sonucunu vermiştir. Ayrıca ona bir sayının diğer bir sayıya göre oranını vermiştir. Diğerinde ise Zeydin beyazlığının Amr’ın beyazlığına ve Halid’in beyazlığına benzediği sonucunu vermiştir.

Bu konu incelendiğinde dikkat edilmesi gerekir. Mantık ilminde yeni yetişen bilginlerden Ebi el-Abbas denilen kişinin yaptığı gibi bu konuda yanlış bir çıkarım sahibi olunabilir ve kişi bu açıklamalarla şaşırtılabilir. Bu kişi şöyle der. Eğer on çarpı on yüz ederse beş de onun yarısı ise 10/100 oranı 5/50 oranı gibidir. 5/10 oranı ise 50/100 oranı gibidir. Bu göz boyamasının ve yanıltmasının var oluşu konuşanın ön önermede açık olmayan bir kelime kullanımındandır.²⁷⁷

Bunu doğru bir şekilde şöyle söyleyebilirdi. “Eğer on çarpı on eşittir yüz ederse beş çarpı beş eşittir yirmi beş eder. Ama hesap ehli/matematikçiler kendi aralarında ittifak etmek için bir kelimede ittifak ederek uzatmayı kısalttılar.

Bu konuda değişik cümleler getirilmemelidir. Yani bu tür kanıtlamada haber konusunu vasıflandırdığınız sıfat değişik olursa bu size yanlış bir sonuç üretir/doğurur. Örneğin “gül kokusu lale koksundan daha hoştur. Lale kokusu ise misk kokusundan daha hafiftir”. Bu tertip bozuktur. Çünkü bu denk önermelerin hakkı sıfatının bir türden olmasıdır. Bunlar ancak bir basamakta olabilirler ve ancak ortak had tek mana veren tek bir kelime olmalıdır. Bu iki sorun/önermede ise ortak had/birim değişiktir. Birisi daha hoş kokulu, ikincisi ise daha hafif kokuludur. Bunlar ortak değil değişiktirler. Bu yüzden her ikisinde de denklik haddi tam olmadı. Bunun için de sonuç bazen yanlış olur, bazen de doğru olur ama daha önce anlattıklarımıza göre güvenilir olmaz. Örneğin “gül laleden daha güzel kokuludur. Lale ise benefseçten daha hafif kokuludur. Sonuç olarak gül benefseçten daha hoş kokuludur. Bu şekliyle doğrudur. Ama şöyle denilince gül laleden daha güzel kokuludur. Lale ise benefseçten daha hafif kokuludur. Sonuç olarak gül miskten daha güzel kokuludur. Bu ise bu şekliyle yanlış olur. Eğer bu bilgiler ışığında kişi bunlara riayet ederse daima doğru bir yol izlemiş olur. Örneğin “gül laleden daha güzel kokuludur. Lale ise zeymerandan daha güzel kokuludur. İşte bu düzenleme şekli ise kişiyi kesinlikle yanıltmaz.”²⁷⁸

²⁷⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 131.

²⁷⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 132.

Bu konuda fikhî bir örnek verirsek eğer “Hz.Ali’nin Hz.Abbas’tan daha çok iyilikleri vardır. Hz. Abbas’ın ise Hz. Ebubekir’den daha az iyilikleri vardır. Sonuç olarak Hz. Ali, Hz. Ebubekir’den daha faziletlidir. Burada her iki önermede doğru olduğu düşünülür. Bu ise yanıltıcı olan bu durumun doğru olduğuna kanıt değildir. Burada Hz. Ebubekir’in yerine Resulullah konulsa yine aynı şekilde iki doğru önerme verilmiş olur. Ama sonuç ise şöyle olur. Hz. Ali Hz. Abbas’tan daha faziletlidir. Hz. Abbas Resulullah’tan daha faziletlidir, şeklinde olur. Bu ise yanıltır, küfürdür. Birinci önermede haber konusunun vasfını bir denk sonucu olarak kabullenmekte devam eder. Diğer denk sonucunda ise ikinci önermenin haber konusunun vafına devam eder. Örneğin birincide daha çok ifadesi kullanılır. İkincisinde ise daha az ifadesi kullanılır. Ancak arzulananın aksi öne sürülürse karıştırılmak istendiği yakından gözüktür. Taki ortak haddin hükmü eşit olunca söz olarak hedef ispat edilmiş olur. Örneğin Hz. Ali Hz. Hureyre’den daha faziletlidir. Ebu Hureyre Hz. Muaviye’den daha faziletlidir. Bu düzenleme şekli kişiyi kesinlikle yanıltmaz. Bu tip kanıtlamada haber konusu olan taraf için iki sıfat doğru olmaktadır. Birincisi onun kendinden olan nesebi, ikinci ise diğerine mensup olup da kendine önceden mensup olana faziletidir²⁷⁹.

3. 5. 1. Görünüşte Önergeleri Farklı Olup olumsuzunda ve Olumlusunda Amacı Ayrı Olan Delil Türleri

Bunlar iyice düzenlenilirse daima doğru olabilecek kanıtlama türü olurlar. Örneğin “bazı varlıklar hâlâ vardır. Yaratıcı dışında bütün varlıklar ya cevherdir ya da gözüken şeylerdendir. Yok-olmayan ise ne cevherdir ne de gözüken şeydir. Sonuç olarak işte o yüce ve aziz yaratandır. Bu üç önermeden birincisi önce zikrettiğimiz türdendir. Sonuç ise bu bölümün ilk tarafına bağlanır ve haber konusuna birden çok sıfat verir. Böylece haber konusunun varlığı gerekli olur. Öyle ise kendisi vardır ve o yaratandır. Ondan başka Allah yoktur. Üçüncü önerme ise bölünen sorunlardan/önergelerdendir. Bu önermede cevher veya gözükenlerden olan bir olumsuz doğrulandı. Böylece üçüncü bölüm/kısım zaruri/zorunlu oldu o da yüce yaratandır.

²⁷⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 132.

İkinci yani orta önerme ise zikr olunan iki türdendir. Bu önerme haber konusunda birden çok sıfat veren türden alınmıştır. Örneğin “o daha vardır, o cevher değildir, o gözüken de değildir”. Bölünmüş türden alınana örnek ise “ne cevherdir ne de gözükenidir”. Birden çok fazla sıfatla vasıflandırıldı. Böylece bu üç önerme tek bir sonuç verdiler. Bu kanıtlama türü tartışmalar içerisinde çokça tekrarlanır. Arzulanan gerçekleri araştırırken çokça geçer. Çünkü gerekli olduğunu bildiğiniz şeyin sıfatlarını da bilmek istersiniz ve her kısımda vasıflandırılmış olanı, onunla vasıflandırılmış olabilir diye alırsınız.²⁸⁰

Sonra onlardan bir tanesi kalana kadar, tümünü doğru olan göstergelerle olumsuz, doğru olanı olumsuz yaparsınız. Kanıt gerçek hükmünü bilmek istediğin şeyin çözümüdür. Örneğin “insanlardan birisi Zeyd’i öldürdü. Evde yalnız Mehmet ve Yezid vardı. Mehmet yatıyordu. Yezid bir hastalık yüzünden baygındı. Sonuç olarak Zeyd’i Halit öldürmüştür. Buradaki önermeler kanıtın her türünden pek çok olabilirler. Hepsi önceden zikrettiğimiz kanıt türlerinin hepsine ve mertebesine göre doğru sonuç verebilirler. Buna fikhî bir örnek verirsek eğer “mirasta babaya düşen pay 1/3 veya 2/3’tür. Bunu nisa suresinde geçen dördüncü ayetten çıkarmaktayız. Bu ayete göre mal 1/3 veya 2/3’tür. Mal baba ile annenindir. Ve 1/3’ü annenin olduğuna göre sonuç olarak 2/3 de babanıdır.

3. 5. 2. Delil Türlerinden Önergeleri Çok Olan ve Her Önermesi Sonraki Önergemi Gerektirenler

Bu bölümü örneklerle açıklamaya çalışacağız. Örneğin “çok yemek yemek midenin şişkinliğine sebep olur. Midenin şişkinliği gerçekleşirse midenin hazım gücü zayıflar. Midenin hazım etme gücü zayıflarsa hazımsızlık meydana gelir”. Bu şekliyle bu örnekleme doğru bir kanıt türüdür. Çünkü sonuç olarak hazım bozukluğu bulunur. Tabiatın kapasitesini aşmak, aşırı dolgunluğu/kalabalığı beraberinde getirir. Bu ise şu sonucu doğurur. “Bir şey vardır, bu şeyin bulunmaması diğer bir şeyin de bulunmamasını gerektirir. Bunun sonucunda anlarız ki, birinci şeyin yokluğu üçüncü şeyin yokluğunu doğurur. Olası bir yalanın önermeye girebileceği ihtimaline binaen önergeleri sunarken azami dikkat gerekir. Örneğin “mal varlığının az olması ile yoksulluk vardır. Yoksulluk

²⁸⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 132.

var olunca ihtiyaç var olur. Bundan ise şu sonuç çıkar. Mal varlığı azalınca ihtiyaç ortaya çıkar. Bu ise yalandır. Çünkü malın az olması fakirlik değildir. Bir kişi sanatkâr olabilir, bununla yetinir. Kimseye de muhtaç olmaz, kendisi de malca bir şey artırıp birikim yapamaz. Bu durumdaki bir kişi ise fakir sayılmaz. Ama şöyle denilirse “malca yetmemezlik bulunursa fakirlik de bulunulmuş olur. Fakirlik bulunursa ihtiyaç bulunur. Bunun doğurduğu sonuç ise doğru olur. Bu somut malca yetmemezlik olunca ihtiyaç peyda olur”. Böyle ortak isimlerden, genel manalar içerenlerden sakınılmalıdır. Onların anlamları olanlara mahsus olan kelimelerle gerçekleştirilir. Ayrıca genel/umumi sıfatlardan da sakınılmalıdır. Bir de bu sıfatları genel olarak alıp kendilerinden aşağı olanların bazılarını uygulayıp da bazılarını uygulamamaktan sakınılmalıdır²⁸¹.

Bu kanıt türüne muhalif olanların bazıları belirsizlik oluşturarak, bu kanıt türünü bozmak için şu örneği verirler. “Ateş yok olursa sıcaklık da yok olur. Sıcaklık yok olursa soğutmaya ihtiyaç duymayız. Sonuç olarak ateş yok olursa soğutmaya ihtiyaç duymayız. Bu ise yalan/yanlıştır. Çünkü ateşi yüksek olanların ve yazlığa gidenlerin serinlenme/soğutulmaya ihtiyaçları olur. Oysa her ikisinin de yanlarında ateş yoktur. Bunun sebebi ilk önermenin yalan oluşudur. Doğrusu ise şu şekildedir. “Ateş yok olursa ondan kaynaklanan ısı da yok olur”.

Buna fikhî bir örnek verirsek eğer “her cinsel ilişkiye giren iç ve dış yönünü bilir ise doğrudur. Bu ilişkinin hükmü ya yataktır veya fuhuştur. Ortak olan köle kadın fahişedir. Her fuhuş işleyen fahişedir. Öyle ise her ortak köle kadın ile ilişki kuran fahiştir. Her fahiş recm edilir. Öyle ise her ortak köle kadın ile ilişki kuran recm olunur. Tüm bu önermelerin ürettiği sonuç şudur. Her ortak köle kadınla ilişki kuran recm olunur²⁸².

3. 5. 3. Kelime Olarak Koşullu, Mana Olarak Kesin Olan Kanıt Bölümü

Bu bölümü açıklamak için önermeler getirerek açıklamaya çalışacağız. Örneğin “bir şeyin uyuşturucu oluşu ile vasıflandırılması onu tahrir/haram ile vasıflandırmaktadır. İncir suyu kaynatılırsa uyuşturucu olmakla vasıflandırılır. Öyle ise incir suyu kaynatılırsa tahrimi/haramlığı vacip olur. Burada

²⁸¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 133.

²⁸² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 133.

görülmektedir ki bir şeyin tahrim ile vasıflandırılması sarhoş ediciliğine bağlıdır. Bunu kesinleştirmek için şöyle söylenir. Tahrim/haram her uyuşturucunun hükmüdür. Eğer kaynatılırsa incir suyu uyuşturuculardan olmuş olur. Öyle ise tahrim incir suyunun kaynatılmışının hükmüdür.

Bu bölümde bazı tartışmacılar yanılarak şöyle dediler. İki olumsuz önermenin güvenilir sonuç vermedikleri kesinleştirildi. Buna rağmen iki olumsuzken peş peşe sonuç üreten önermeler sunulmaktadır. Örneğin “güleç olmayan kimse insan değildir. At güleç değildir. Öyle ise at insan değildir. Diğer bir örnek daha verirsek eğer “iman etmeyenlerin hiçbirisi Allah tarafından kabul edilmezler. Putperest olan kişi mümin/inanmış değildir. Öyle ise putperest olan kişi Allah tarafından kabul edilmez. Bu meseleye şöyle cevap veririz. Kendinden peş peşe kanıtlanmayı uzak tuttuğumuz her olumsuz şey çıplak olumsuzdur. Haber konusunda bir sıfat gerektiren olumsuzlar veya sıfat gerektirmeyen olumsuzlar diye ikiye ayrılır. Bir sıfat isteyen ister olumsuz kelime ile olsun, isterse olumlu kelime ile olsun hiçbir şey üretemez. Bunlardan bazı yanıltıcı şeyleri amaçlamış konulardan bahs eden bazı karışık meseleleri bu divanda ayrı bir bölümde inceleyeceğiz. Ama kelimesi olumsuz olmasına rağmen kendisi de haber konusunda anlam ve sıfat gerektirirse, bu olumsuz değildir. Doğrusunu söylemek gerekirse bu olumludur. Burada yalnızca kelimenin verdiği anlama riayet edilir, kelime formuna riayet edilmez. İşte bundan ötürü, kendisinden birçok yaratıktan bile menfi/olumsuz olan birçok şey nefy edilince Allah’ı benzetmek gerekmez. Bu durumda Allah hiçbir varlığa benzemez. Benzetmeye de hiç kimse zorunlu kılınmamıştır²⁸³.

Bu meseleye örnek verirsek eğer “Allah bir cisim değildir. Gözüken de cisim değildir. Allah’ta gözüken değildir. Cisim gözüken değildir. Ancak bizler bu hükümde Allah’ta bir gözükenin ortak oldukları bir hali tespit edemedik. Allah’tan cismin varlığını nefy etmiştik. Cisimden de gözükmeye özelliğini nefy etmiş olduğumuz için bu ikisinin ortak oldukları bir şey vardır. İşte bu çıplak ve saf olumsuzdur. Daha önce verdiğimiz örnekte insan olan bütün varlıklara gülmek sıfatını eklemiştik. Atın ise insan olmadığı sıfatını ekledik. Aynı şekilde iman etmeyen herkese ilgisizlik olan kabulün aksini ekledik. Bir de imanın aksi olarak, putperest için küfrü ekledik. Daha önce de şöyle söylemiştik. Eğer mana iki şey

²⁸³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 134.

arasında kalırsa ve bunlardan biri nefy (olumsuz) edilirse diğeri zaruri olarak olumlu kalır. Eğer her ikisi de olumsuz yapılırsa hiçbirisi olumlu olmaz. Ama olumsuz, olumsuz kılınırsa zaruri olarak olumlu olur. Eğer olumsuz, olumlu yapılırsa şüphesiz olumsuz yapılmış olur. Bilginin doğru olması bunların kavranılmasına bağlıdır²⁸⁴.

3. 5. 4. Olumsuzu/Olumsuzu Doğru Olarak Yanlış Bir Sonuçtan Alınan Delil Türü

İki önermeden birisi yanlış olursa diğeri ise doğru olursa ve bunlardan yalan/yanlış sonuç üretilirse, yalan olduğu apaçık ortaya çıkar. Eğer hasmınız yalan önermeye razı olursa ürettiği sonucun kötü olduğunu göstermek için kendisini bağışlarsınız. Eğer bir şeyde yalan olursa nefy edilmesi haktır. Eğer bir sonuç yalan olursa olumsuz olması haktır. Bu şekilde olursa kanıtın daima doğru ve güvenilir olarak kabul edilmesi doğru olabilir. Örneğin size muhalif olan bir insan şöyle söyleseniz “alem ezeldir” sizde cevap olarak şöyle söyleseniz “ben sizi bağışlıyorum”. Bu önermenin tenkidinde şöyle söylenir. “Alem ezeldir”. Buna diğeri bir doğru önerme eklenir. “Ezeli bir şey mürekkebi/oluşum değildir”. Sonuç olarak “alem bir oluşum/mürekkebi değildir. Bu önerme şekli ise açık bir yalandır. Eğer bu yalan ise aksi doğrudur. Bunun aksi “alem oluşum/mürekkeptir”. Eğer bu doğru ise daha önceden ezeli olanın oluşum olmadığını söylemiş olduğumuzdan alemin ezeli olmadığı doğru sonucu ortaya çıkar. Çünkü alem oluşu/mürekkebi olur. Bu da “alem ezeldir” önermesinin yalan olduğunu açığa çıkardı. Bu yöntem, doğru bir sonuç çıkarma yoludur. Bu yöntem eğer sonuca muhalif olursa ve sonuca yönelenleri red ederse hiç yanıltmaz bir yöntemdir.

Burada üç tipin değişik yerlerinde olabilirliği/ihtimali red edilerek hangi zamanlarda doğru olacağını belirttik. Buna benzer olarak Hristiyanlar şöyle söylerler. İlk fail üç tanedir. Fail olan Rabbimiz üç tanedir. Bu önermeye kesin olarak doğru olan başka bir önerme eklenir. Bu önerme üç sayılıdır. Sayı kendi tümünü oluşturan bölümlerden oluşmaktadır. Burada birincinin oluşum ve bölümleri olan bir şey olmadığını anladık²⁸⁵. Birinci hem oluşum yani bölümleri

²⁸⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 134.

²⁸⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 135.

olan hem de oluşum olmayan yani bölümleri olmayan şeklinde olur. Bu ise kesinlikle olmaz. Eğer bu muhal olursa ve oluşum olduğu doğrulanırsa sayı olmadığı doğru olarak açığa çıkar. Eğer sayı olmadığı doğru ise üç tane olmadığı da doğru olur. Böylelikle bozuk önermenin doğru olmadığı açıklanmış oldu²⁸⁶.

3. 5. 5. Çeşitli Önergelerden Alınan Saçaklı Sonuçlardan Oluşan Kanıt Bölümü

Bu bölümü örneklendirerek açıklayacağız. Örneğin “sayılan her şey iki taraflıdır. Her iki tarafı olan sonu olandır. Öyle ise her sayılanın sonu vardır. Her sonu olan bölümlerden oluşmaktadır. Sonuç olarak “her sayılanın bölümleri vardır, her bölümleri olan bir oluşumdur. Sonuç olarak “her sayılan bir oluşumdur ve her oluşum oluşturmağa eşittir. Bunun sonucu da; her sayılan oluşturmağa eşittir ve her oluşturmağa eşit olan oluşturmadan önce gelmemiştir. Bunun sonucu olarak hiçbir sayılan oluşturmağı geçmez. Bunun sonucu olarak hiçbir sayılan oluşturmağı geçmez. Bu beşinci kanıtın sonucunu alır ve şöyle deriz. Hiçbir sayılan oluşumu geçemez sonra da bu altıncı kanıtın sonucunu alır ve şöyle deriz. Âlem yaratılıştan önce gelmedi ve yaratılıştan önce olmadı ise onun gibi yaratılmıştır. Sonuç olarak alem yaratıktır, şeklinde olur.

Bu kaideler çerçevesinde değerlendirildiğinde bu kanıt türlerinin doğuracakları sonuçlar güvenilirdir. Bu bölümde genel olarak tüm kanıt türlerinde geçerli olan kesin, koşullu, ilişkili, bölünmüş ve aksi ile sonuç veren önermeler sunuldu.²⁸⁷

3. 5. 6. Problemlere ve Hükümlere Örnekler

Bazı sorunlar/problemler vardır. Bu sorunlar zikredilince, onları söylemiş olmasan bile, başka sorunları içerirler. Bu sorunlar bu manada uyumlu olanlardan ve sorunların akislerinden alınır. Bunları daha önce zikretmeye çalıştık. Örneğin “ezeli olan oluşum/mürekkep olamaz”. Bu ifade şunu içermektedir. Bir

²⁸⁶ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 135.

²⁸⁷ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 136.

oluşumun zaruri olarak ezeli olması caiz değildir. Yine bu ifade bir oluşumun yaratılmış olduğunu içermiştir. Başka bir örnek daha verirse eğer “her uyuşturucu haramdır. Bu ifade şunu içermektedir. Uyuşturucu helal değildir. Hurma suyu sarhoş edici ise haram olur ve sekren sarhoş ederse yine haramdır. Aynı şekilde elma suyu ve diğerleri sarhoş ediyorsa haram olurlar. Örneğin “Zeyd yürüyor”. Bu ifade şunu içerir. Zeyd hareket ediyor ve ayakları sağlıklıdır ve canlıdır. Ayrıca bunların dışında birçok anlam içerir.

Bazı tartışmacılar ve bilgi sahibi olmayanlar bizim tek sorun/problem sonuç verir, ifademizle yanlışlığımızı düşündüler ve beyan ettiklerimizi kabul etmediler. İki sorunun/önermenin buluşmasından hiçbirinde olmayan bir mananın istifade edilmesi sonuç olmanın şartıdır. Örneğin “her sarhoş edici haramdır”. Bu önerme hurma suyunun sarhoş edici olduğunu icap ettirmektedir. Ancak onu kelime ile anlatmak ve doğrultmak için belki sarhoş eder sıfatını eklersiniz, o zaman kendisinin şartsız olarak haram olduğunu kesinleştirmiş olursunuz²⁸⁸. Aksi halde örnek olarak “eğer sarhoş ederse, her sarhoş edici haram olabilir, ifadesini gerektirmez. Çünkü hem de sarhoş edici olmayan çok şey vardır. Belki hurma suyu da onlardan olabilir. Bunlar hoş görülmeden iyice araştırılmalı ve anlaşılmalıdır. Bu bölümde, lâfzen ifade edilmeyen fakat diğer önermelerin içerdiği önermeler zikredilmiştir. Burada içermekten maksat birçok manaya rastlanmasıdır. Rastlanan tüm bu manalar kısaltmak için tek bir sözle anlatılmıştır. Bölümlerden toplu olarak haber vermek tümünden haber vermek demektir. Örneğin “insan canlıdır”. Böylece Zeyd, Ömer ve Hind de canlıdır. Bunları toplu olarak alırsak bütün erkek ve kadınlar canlıdır. Çünkü bunlar insanın bölümleridir. Bunun anlaşılması gerekir. Yine her önerme/sorun kendi zıddını içermektedir. Allah’ın tevbe suresi yüz on dördüncü ayeti buna örnektir. Bu ayette halimin zıddı olan Sefeh-i cahil olmayı içermiştir. Ama sonucun ondan ayrı olduğunu önceden belirttik.

Bu size önerilen kanıtın düzenleme öncesinden zikretmek istediğiniz mesele her vakit hatıra gelmeyebilir. Bu düzenlemelere muhalif gelen sözlerin üç yönü vardır. Bir yönü zikrettiklerimize mertebe olarak ve mana olarak muhaliftir. Önceden sunulan koşullara göre mertebesi ve doğruluğu araştırılması gerekir. Beyan edilenden başka hiçbir kanıt türü olamaz.

²⁸⁸ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 137.

Bu üç yönden birisi olan ikinci yönde ise gerekli olmayan kelimeler vardır. Manaya ne faydası olur ne de zararı olur. Bu kelimeleri kullanmaya ihtiyaç olunmaz. Bu konuda kanıtı tamamen doğru sözlerden olmağa dikkat edilmelidir. Bu fazla olan kelimeler kanıt ile hiç ilgisi olmayan manalar verir. İşte buradan had uygulamakta iki şahidin haddi gerektiren neden üzerinde ittifak etmiş olmaları gerektiğinde ispatlanır. Bunlar manası olmayan sıfatlarda ihtilaf etmişlerdir. Bunlar olmadan şahitlik tamamdır. İki şahidin, Zeyd'in aleyhine Zeyd bir sığır çaldı diye şahitlik etmeleri bunun örneğidir²⁸⁹. Bu şahitlikte şahitlerden biri sığırın sarı olduğunu diğeri ise siyah olduğunu iddia etse bir şey değişmez. Sığırın rengi çalındığını yalanlamaz. Bu durumu değiştirmez. Böylece söylenen bunları ifade etmezse bile doğru olmuş olur.

Buna benzer şekilde olanlar da ve bunun zıddı olanlar da mümkün olmayan şeyi mümkün kılmayı iptal ettik. Örneğin “falani sihir ile öldürdüm”. Bizler sihir ile insan öldürülmeyeceğini bildiğimiz için, bu abartılı şey manayı bozmuştur. Bu durumda bu önerme şekli bozuk bir önerme olur. Eğer başka bir defasında onu kılıç ile öldürdüğünü ikrar etse, diğeri bir defasında da onu gürz ile öldürdüğünü söylese, bu durumda ikrar doğru olmuş olur. Çünkü eklenen bu fazlada sıfatlar öldürme eylemini etkilemez. Bunların söylenmesi de söylenmemesi de aynı şeydir. Bunların zikredilip söylenmesi örneği bozmaz. Diğer bir örnek verirek eğer “bize muhalif olan milletlerden birisi dünyanın yedi bin seneden beri varolduğunu söylese, diğeri ise beş bin seneden beri varolduğunu söylese diğeri başka biri de altı bin seneden beri var olduğunu söylese, başka birisi daha dört bin seneden beri var olduğunu söylese, buna karşılık olarak biz dünyanın bizde bir sınırı olmadığını söyleriz. Bu rakamlardan kat kat fazlası olabileceği gibi, daha azı da olabilir deriz. Bütün bu fikirler biz de var olan dünyanın bir başlangıcının var olduğu fikrini zedelemeyiz. Tüm bu kelimelerin varlığı veya yokluğu yalnızca olay ve ilkeyi etkilemiyor olduğunu söyleyemeyiz. Tüm bu değişik kelimelerin olay ve ilkeyi gerektiriyor olduğunu söyleriz. Madem ki bu kelimeler istenilen doğru manayı veriyor ve bu manayı bozmuyorlar, onların değişik olmaları, çok olmaları, eksik olmaları bizlere zarar vermez²⁹⁰.

²⁸⁹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 138.

²⁹⁰ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 139.

Üçüncü yön ise, kendisine uyulması gereken ve bizim ile muhaliflerimiz arasında önermelerde ele alınması gerektiğinin kanıtlandığı bir kelimenin gelmesidir. Bazı görüşlerde bizim ile beraber bu kelimeyi kabul eder ve uyarlar. Bu kelime açıkça yok olmaya ve ihmal edilmeye maruz kalmıştır. Karşıt görüşlü olan kişi bunu inkâr edemez. Bu ortadan kalkıp yok olmada ona bir zarar da veremez. Eğer manada olduğu bilinir ise yok olmasının zikredilmiş olmasından hiçbir farkı yoktur. Buna Maide suresinin beşinci ayeti örnek verilebilir. “Ve in küntüm merda ev ala seferin ev câe ehedün minküm minel ğaidi ev lâместümü nisâe felem tecidu mâen feteyemmemu sai'den tayyiba” şeklindeki ayet hiç şüphesiz ki bu ayeti dinleyen eğer kendisi arapçadan az da olsa bilgisi var ise Müslümanlarla ilgili bilgi sahibi ise bilir ki burada kelime olarak yok olmuş olsa da zaruri bir mana vardır. Bu mananın ise burada asla gizlenemez olduğunu bilmekle yetinir. Bu mana *fe ahdestüm* manasıdır. Bu kelimenin yeri sefer ile ev câe kelimelerinin arasındadır. Bu meseleye diğer bir örnekte miada seksen dokuzuncu ayetidir. “Zalike keffaretü eymaniküm iza haleftüm” şeklindeki ayettir. Burada hiç şüphesiz Müslüman milletin dilini ve Arapçayı bilenler nezdinde mana *fe haneztüm* yani vermiş olduğunuz sözden dönerseniz şeklindedir.

Diğer bir mertebe de ise, dil yapısında kelime zikr olunmamış yok olan bir mana ile bağlanmıştır. Bunun ise doğrultulması gerekir. Örneğin “filan kişi tövbe etti”. Bu sözü duyan bir kişi bu kişinin günah işlemiş olduğunu bilir veya “falan kişi dinden döndü”. Bu sözü duyan bir kişi de o kişinin önceden Müslüman olduğunu bilir veya “bu mal tartılmıştır”. Bu sözü duyan bir kişi de bilir ki bu mal terazi veya buna benzer bir şeyle tartılmıştır. Böyle bir yok ediliş/ortadan kaldırış konuşmayı zedelemes. Bu konuşma şekli doğrudur. Bu konuşmadan kanıtlar alıp çıkarmak vaciptir²⁹¹. Burada mahfuz olanın manasını ispat etmek lazımdır. Bu hazf şeklinde yalnızca cahil, zekâsı kıt, mağrur, geniş bilgisi olmayan kimseler kaygılanır. Diğer bir örnek ise “Zeyd Ömer’i kılıç ile vurdu ve kafasını kesti”. Bu önerme şekli Zeyd’in Ömer’i öldürmüş olduğunun sonucunu üretir/çıkarır. Bu ise saik/doğru bir sonuç ve doğru bir öne sürülme işlemidir. Önermeden hazf edilmiş olmasının hiçbir zararı yoktur. Zira her kafası kesilen öldürülmüştür ve birinin bir diğerinin kafasını kesmiş olduğunun bilinmesi ile filanın falanı öldürdüğü bilinir. Diğer bir örnekte Bakara suresinde geçen “fe siyamü selaseti eyyamil fil hacci ve

²⁹¹ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 139.

se'batün iza caettüm" ayetidir. Bu doğru bir neticenin ürünüdür. Bu şekliyle yetinilebilir. Yedi ve üç eşittir ondur. Bu şekliyle, meseleye komple bir şekilde bakıldığında ve haziflerle beraber mesele düşünüldüğünde yapılan işlem ancak o zaman doğru düşünülmüş olur.

Bu bölümde geçen mertebelerin üç yönlü olabileceği anlaşıldığı ortaya çıktı. Mertebenin ve mananın bozukluğu önemlidir. Kelime çokluğu manayı bozar ise dikkat edilmelidir ama manayı bozmuyorsa bu önemli değildir. Bu şekliyle zarar vermez. Bunların çok değerli faydaları vardır. Bu yüzden bunların bilinmesi gerekir.

Eğer bir konudaki hasım ileri sürülen iki koşula uygun önermelerin doğruluğunu ikrar etmiş ise sadece sonucu inkâr etmiş olur. Bu durumda konuşulan şey batıl ve çelişkili olur. Keza önceden söylediğimize göre sonuç yalan olursa, bu durumda üzerimize düşen geçen yalan/doğru olmayan sonuçtan vazgeçerek onun zıddına inanmaktır. Bu zıt önermeyi hasım önermelerin birisinde zikreder. Eğer o zıt doğru ise hakka döner ve hakka bağlı kalır. Yalan olan önermeyi ise yalanlamaz. Ama eğer sonucu doğruladı ise ve bozuk olan önermesi de yalanlamaktan geri dönmesi ise bu sonucu ve zıddını doğru olarak kabul etmiş olur. Eğer inkâr ederse tümünü inkâr etmiş olur ve bu durumda da söz itibardan düşmüş olur. Böyle olunca sözün batıl olması açıklanmış olur²⁹².

Bir insanın hasmına/karşıtına muvaffak olması iki kısımda gerçekleşir. Birincisi sonuç konusunda muvaffak olması fakat sonucu üreten önermeleri kabul etmemesidir. Bu konuda belirttiğimiz gibi bu kısmın kanıtlama işleminde kullanılmaması gerekir. Çünkü diğer önermelerin önermesiyle oluşan sonuç burada sizinle muvafık/uygun olmuştur. Ya bu bozuk bir önerme tipidir yada sizin önermeleriniz bozuktur. İşte bu kişi önermeleri ile şimdi kendini size kabul ettirdiyse de daha sonra önermeleri ile size karşı çıkar.

İkinci kısım ise önermenize ve size muvafık olanlardır. Bu kabul ile önermeler toplu olarak ispat edilir veya her iki hasma karşı, doğru veya doğru olmayarak kendisine bağlı kaldıkları şahit olarak ortaya çıkar. Bazı önermelerde iki işin birisi doğru olduğunda ikinci iş batıl oluyorsa, nasıl olur da karşıt önermeler aynı sonucu üretirler? Böylece doğru ve yanlış aynı sonucu vermiş olur. Ancak tiplerin farklı yönleri zikredilmeden öncelikle şu unutulmamalıdır.

²⁹² İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 140.

Bozuk önermeler doğru sonuçlar üretebilirler. Daha önceden bu açıklanmıştı. Bu bölümün sonunda bunun iki olumsuz önermenin sunulması ile olacağını söylemiştik. Bunu örneklendirdiğimizde “her insan taş değildir. Her taş canlı da değildir. Sonuç olarak “her insan canlı değildir”. Bu şekliyle böyle bir önermenin yanıltıcı olduğunu söylemiştik. Eğer buna güvenilir ve teslim olunulursa yanıltma olur. Bir diğer örnekte “her insan siyah değildir. Her siyah canlı değildir. Sonuç olarak “her siyah canlı değildir” şeklinde olur. Bu örnek ise sonucu yanlış olana örnektir. Bunlarda bazen doğru sonuç verebilirler. Bunlar bazı durumlarda size doğru sonuç verebildiği gibi bazı durumlarda da sizi gerçekten/hakikatten uzaklaştırabilir. Bu durum ise daha ilerideki konuları da açıklanmaya çalışıldı.²⁹³

Genellikle Yahudiler, bizlere şöyle söylerler. “Biz kendilerine muvafıkız. Dinleri ve peygamberleri haklıdır”. Yahudilerin bu ifadelerinden istekleri bizleri bunlara şu ana kadar bağlı kılmaktadır. Bizler Yahudilerin bizlere o söyledikleri ile muvafık olduklarını ürettikleri önermelerine muvafık olduk. Bu önermelerden ve ürettikleri sonuçlara uymaktan uzak durulması gerekir. Ancak sonuca muvafık olmaya bağlı kalın. Eğer bu önermeler doğru değilse sonuç birliğine kanılması gerekir. Bizler ve Yahudiler, mucizeler getirdiği sabit olmuş olan kişinin peygamber olduğunu doğruladık. Musa peygamber mucizeler getirmiştir. Öyle ise Musa peygamberdir. Bu önermelerin aynısı Muhammed’in peygamberliğini üretir/gerekli kılar. Bu durumda şöyle söylenilir. “Mucizeler getiren her kişi peygamberdir. Muhammed mucizeler getirmiştir”. Sonuç olarak öyle ise Muhammed peygamberdir.

Kıyaslamayı benimseyenlerle birçok sonuçta muvaffakat ettik. Ancak önermeleri bizim serd ettiğimiz önermelerden değildir. Taki onları gerektiren önermelere ittifak edinceye kadar, ne kendilerinin onları gerektiren önermelere ittifak edinceye kadar, ne kendilerinin bizi ilzam etmek, ne de bizim kendilerini ilzam etmemiz vacip olarak o sonuçlardan kavga konusu olmayı ortadan kaldırır. Bir kavgacı/tartışmacı kavga edercesine şöyle söylerse sizlere ürünleri/sonuçları değişik olan önermeleri açıkladık. Böylece Allah’ın şu ayetiyle hariciden mürcienin sonuca varma yolunu zikrettik. Leyl suresinin on altıncı ayeti “Leysellahe illa eleşka ellezi kezzebe ve tevella” ayeti de bunu ifade etmektedir.

²⁹³ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 140.

Haricilere göre ayetler ve hadislerle göre katil kimse cehenneme gider. Cehenneme yalnız şâki olan girer. Şaki Allah'ın ayetlerine iman etmeyip, yüz çevirir. Öyle ise katil şaki olandır, yüz çeviren ve yalan söyleyendir. Mürciyeye göre ayetler ve hadislerle/eserlere göre Allah'ın birliğini ikrar eden cennete girer. Ateşe ise yalnız şaki olan, yani Allah'ın ayetlerine inanmamış ve bunlardan yüz çevirmiş olanlar girer²⁹⁴.

Fuhuş işleyen Allah'ın ayetlerini yalanlamamıştır, yüzde çevirmemiştir. Öyle ise ateşe girmez. İşte bu sakının denilen kanıt türlerindendir. Kabul olunan önermelerden bazılarında hazf olunmuş bazı sözler vardır. Bu önermelerde hazf olunan kelimeleri bilgisiz kimseler değişik sonuç vermiş olarak anlarlar. Bunu da ona kanıt gösterdiklerini zannederler. Burada ayette geçen “la yesleha” ifadesinin maksadı ebedi kalmaktır. O da ateşin kendisidir. Bu ateş cehennemden ateşindendir. O ateşe yalnız bu sıfatı taşıyanlar girerler. Bu demek değildir ki, cehennemdeki bütün ateşlere kimse giremez. Yalnızca bu sıfatı taşıyanlar ateşe girer demek de değildir. Bu hususa dikkat edilmesi gerekir. Bu yüzden de önermelerle ilgili şeyleri tamamen kavramak gerekir. Aksi halde bu eksik bir önerme olur. Bize göre bu dikkat edilmesi gereken kriterler bu ayet için değil, birçok ayetler için geçerlidir. Ayetlerin tümünü birbirine bağlarız. Böylece sözlerin bazısını alır, bazısını almayız. Bu şekilde olursa mana bozulur. Tartışma anında sadece bir ayet ve hadisi delil gösterip bütününden kaçan ve sadece kısmi olarak meseleye bakan kavgacıdan sakınılmalıdır. Böyle hüküm verenlerin seviyesi bir düşüştür ve aşırı bilgisizliktir. Onların hükmettiklerinin bir önerme olarak algılanması daha öncelikli değildir. Üretimde/sonuç vermede diğer ayet ve hadislerle bunlara göre dönülmez. Böyle bir anlayış ise bir tür kısıtlama ve safsatadır. Bunlara da dikkat edilmelidir²⁹⁵.

²⁹⁴ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 140.

²⁹⁵ İbn Hazm, *a. g. e.*, s. 140.

IV: BÖLÜM

4. İBN HAZM'IN HALEFLERİ ÜZERİNDEKİ TESİRİ

4. 1. İbn Hazm'ın Halefleri Üzerindeki Tesiri

İbn Hazm, Arap-İslam kültüründe yeni bir eleştiri dönemi açmış ve bu eleştiri, bir taraftan dünya görüşü ve metot olarak şii ve sufilere yönelik olarak irfanın iki tarzını kapsarken, diğer taraftan metot ve önermeleri açısından kelam ilmini ve yine fakih ve nahivcilerin önermelerini kapsayan genel bir eleştiridir. İbn Hazm bu genel eleştirisini, eleştiri için eleştiri bağlamında değil, Arap-İslam kültüründe gelişmenin önündeki krizleri aşmak ve yeni yapılanmayı gerçekleştirmek için yeni bir metot geliştirmek amacıyla yapmaktadır.²⁹⁶

İbn Hazm beyanı burhan üzerine temellendirmek ve irfanı bütünüyle sistemden dışlamak istemiştir²⁹⁷. Öyle ki yeni bir evren görüşü nass'larda bildirilen dinin ilkelerine bağlı kalan ve itikadi ve ameli planda bilimin ve toplumun gelişmesiyle genişleyecek olan mubah alanda rahat hareket edebilmek için serbest bırakan bir görüş benimsemiştir.

Endülüs'de tedvin hareketinin doğuda ulaştığı sonuçlar, görüşler ve tartışmalara karşı sesini ısrarla ve kararlılıkla, sağlam ve kesin bir şekilde yükseltmiş, çağdaşları ve gerek de kendinden sonraki düşünürler için bir model oluşturmuştur²⁹⁸. İbn Hazm böylece çelişki ve yanlışlıkları göstererek parmağını doğudaki çağdaşlarının bir ölçüde hafiflemeye çalıştıkları krizin görünen ve görünmeyen noktalarına basmaktaydı.

²⁹⁶ el-Cabiri, *Arap-İslam Akıl Yapısı*, s. 635

²⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 114.

²⁹⁸ el-Cabiri, a.g.e., s. 636.

İbn Hazm, Arap-İslam kültürünün tarihi seyrini değiştirmek ve ona yeni bir veche kazandırmak çabasıyla yeniden İslami ilimlerin inşası gayretiyle işe koyulmakta ve etkisini tüm zamanlara yayma ve yeni bir başlangıç yapmak arzusundadır. İbn Hazm epistemolojik olarak felsefi boyutları olan,²⁹⁹ beyanın yeniden yapılanmasını hedefleyen ve irfanı tamamen dışlayarak, beyanın burhan ile ilişkilerini düzenleyen fikri projesi farklı düşünürler üzerinde etki etmiş ve bu etkiyle İbn Hazm'ın kendilerine bırakmış olduğu düşüncelerini devam ettirmek ve yapılandırmak istemişlerdir. Beyani metot ve dünya görüşü itibarıyla burhan üzerine bina etmeyi hedefleyen bu akılcı ve eleştirel eğilimin güçlü yankıları ortaya çıkmış ve doğrudan uzantıları olmuştur.

4. 2. Gazali Üzerindeki Tesiri

İbn Hazm, bir ilim olarak teşekkül etmeden önce mantık kurallarının akıl sahibi kişilerin zihinlerinde mevcut olduğunu ve böylece onların mantık kurallarına uygun olarak hareket ettiklerini ileri sürer³⁰⁰. Ona göre sahabe nahiv ilmini de kitaplardan öğrenmemiş olmakla birlikte dil hatasını yapmamıştır. Bu bağlamda mantık, kullanılması ve kendisine başvurulması gereken, düşünme sırasında zihni hatalardan koruyan, kurallar ve sistematikten oluşan bir araçtır³⁰¹. Dolayısıyla mantıkla dil arasındaki münasebet kaçınılmaz bir birlik ve beraberliği gerekli kılar.

Tarihi bir seyir içerisinde İbn Hazm'ın bu yaklaşımı yankı bularak halefleri üzerinde tesir ettiği gibi İslam dünyasında mantık ilmine karşı gösterilen soğuk bakış ortadan kaldırma gayreti içerisinde olan büyük düşünür Gazali üzerinde de etkisini göstermiş ve O, İbn Hazm'ın bu fikri düzleminden hareketle, mantığın insan yapısında olduğunu söylemiştir. Bu düşüncesini delillendirmek için de şöyle bir örnek verir. “Her sarhoşluk verici nesne hamırdır ve her hamır da haramdır” ve O, bu örnekten hareketle Hz. Peygamberin fitri mantığı kullandığı rahatlıkla söylenebilir der³⁰².

²⁹⁹ el-Cabiri, *a. g. e.*, s. 652.

³⁰⁰ H. Suphi, Erdem, *a.g.m.* s. 123.

³⁰¹ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 94.

³⁰² Gazali, *el-Kıstâsu'l Mustakim Eimmetü Resa'ilül-İmamü'l-Gazali* içinde *Darü'l-Kütübü'l-İlmiye*, Beyrut, 1997, s. 12.

Bir fıkıh usulü eseri olan *el-Müstasfâ'da* Aristoteles mantığını bir yöntem olarak hem kullanış hem de mantık ilmini bilmeyenin ilmüne güvenilmez diyerek mantığın gerekliliğini savunmuştur³⁰³. Gazali'nin serdettirdiği bu ifade tarzı, kendisinden önce yaşamış olan İbn Hazm tarafından, aynı böyle bir ifade, biraz farklı bir biçimde dile getirilmiş ve Gazali'ye mantığın önemini kavrama noktasındaki bu düşüncesine modellik etmiştir. İbn Hazm'a göre de insan zihnini, dolayısıyla düşünceyi disipline eden mantıktan haberdar olmayanın fetva verme yetkisine sahip olmadığını söyler. Bu bağlamda da görüldüğü gibi her iki düşünürün bu konuda her ne kadar ifade şekillerinde kullanmış oldukları kelimeler farklı olarak kabul ettikleri noktalar aynıdır. Bu şekliyle Gazali'nin selefi olan İbn Hazm, bu düşünceleriyle kendinden sonra gelen Gazali'ye öncülük etmiştir.

İbn Hazm, mantığın ifadelerinin basitleştirilmesi ve toplum hayatından alınmış fikhî örneklenmesi yoluyla beyânî daireye alınması projesini Gazali'den önce başlatmış. Bunun için *et-Takrib li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyihi bi'l-Elfazi'l-Ammiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhîyye* adlı eseri kaleme almıştır.³⁰⁴

Gazali de, mantığın savunulması ve tanıtımıyla yetinmekle kalmayıp, İbn Hazm'ın mantığın kurallarının fıkıhtan ve kelâmdan örnekler alınmak suretiyle açıklanmasına yönelik projesini de benimsemek suretiyle basitleştirilmiş³⁰⁵ bir dille mantık eserleri yazmıştır. Ayrıca Kur'an'ın çıkarımlarında mantıki kıyası kullandığını göstermek için, bazı Kur'an ayetlerinin içeriğini kıyas kalıbında savunmaktan çekinmemiştir.

İslam dünyasında, bu fikri hareketlilikle birlikte, mantık ilmi, kendisine verilen haklı bir değerle, bütün zamanlar boyunca ilgilileri tarafından hem sürekli talim edilen hem de onun genel yaklaşımını esas almakla birlikte insan bilgisinin gelişme sürecinde yeni elde edilen bilgilerin metodolojisini oluşturması bakımından da daima yenilikler ve yeni değerlendirmelerle yüz yüze gelmiştir.³⁰⁶ Bu bağlamda, düşünce etkileşimi yolunda, fikri arka planını oluşturmaya çalışan Gazali, kendinden önce yaşamış Endülüslü bir fikir adamı olan İbn Hazm

³⁰³ Gazali, *Miyarü'l-İlmi fi Fenni'l-Mantık*, Dârü'l-Endülüs, Beyrut ts. s. 26.

³⁰⁴ Fatih, Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik 1.Basım, Haziran 2004, İstanbul, s. 18.

³⁰⁵ Fatih, Toktaş, *a. g. e.*, s. 28.

³⁰⁶ H. Suphi, Erdem, *a. g. m.*, s. 126.

tarafından, aynı böyle bir ifade, biraz farklı bir biçimde dile getirilmiş ve Gazali'ye mantığın önemini kavrama noktasındaki bu düşüncesine modellik etmiştir. İbn Hazm'a göre de insan zihnini, dolayısıyla düşünceyi disipline eden mantıktan haberdar olmayanın fetva verme yetkisine sahip olmadığını söyler. Bu bağlamda da görüldüğü gibi her iki düşünürün bu konuda her ne kadar ifade şekillerinde kullanmış oldukları kelimeler farklı olsa da, düşünme tarzları aynı olduğu görülmektedir. Kendilerine referans olarak kabul ettikleri noktalar aynıdır. Bu şekliyle Gazali'nin selefi olan İbn Hazm, bu düşünceleriyle kendinden sonra gelen Gazali'ye öncülük etmiştir.

İbn Hazm, mantığın ifadelerinin basitleştirilmesi ve toplum hayatından alınmış fikhî örneklenmesi yoluyla beyânî daireye alınması projesini Gazali'den önce başlatmış. Bunun için *et-Takrib li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfazi'l-ammiyye ve'l-emsileti'l-fikhîyye* adlı eseri kaleme almıştır³⁰⁷.

Gazali'de, mantığın savunulması ve tanıtımıyla yetinmekle kalmayıp, İbn Hazm'ın mantığın kurallarının fıkıhtan ve kelamdan örnekler alınmak suretiyle açıklanmasına yönelik projesini de benimsemek suretiyle basitleştirilmiş³⁰⁸ bir dille mantık eserleri yazmıştır. Ayrıca Kur'anın çıkarımlarında mantıki kıyası kullandığını göstermek için, bazı Kur'an ayetlerinin içerikliğini kıyas kalıbında savunmaktan çekinmemiştir.

İslam dünyasında, bu fikri hareketlilik birlikte mantık ilmi, kendisine verilen haklı bir değerle, bütün zamanlar boyunca ilgilileri tarafından hem sürekli talim edilen hem de onun genel yaklaşımını esas almakla birlikte insan bilgisinin gelişme sürecinde yeni elde edilen bilgilerin metodolojisini oluşturması bakımından da daima yenilikler ve yeni değerlendirmelerle yüz yüze gelmiştir.³⁰⁹ Bu bağlamda, düşünce etkileşimi yolunda, fikri arkaplanın oluşturmaya çalışan Gazali, kendinden önce yaşamış, Endülüslü bir fikir adamı olan İbn Hazm'dan etkilendiği söylenebilir. Çalkantılı bir dönemde yaşamış ve İslam dünyasında ilmi faaliyet alanında bilimsel bir metodolojinin eksikliğini hissederek İbn Hazm, yapmış olduğu bu çalışmalarıyla hem kendinden sonraki Gazali gibi büyük düşünürleri etkilemiş hem de yeni bir projenin başlatıcısı olmuştur

³⁰⁷ Fatih, Toktaş, *a.g.e.*, s. 18.

³⁰⁸ Fatih, Toktaş, *a. g. e.*, s. 28.

³⁰⁹ H.Suphi, Erdem, *a.g.m.*, s. 126.

4. 3. İbn Rüşd Üzerindeki Tesiri

Düşünce dünyasında, İbn Hazm'ın tesir bıraktığı filozoflardan birisi de kuşkusuz İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün felsefi projesi, mantık, metafizik ve tabii ilimler gibi, Arap kültüründeki burhan ilimlerini yeniden yapılandırmakla sınırlı kalmamış, İbn Hazm'ın projesindeki temel mihverini de yenilemek istemiştir.³¹⁰ Bu yeniden yapılandırma ameliyesini genişleterek mantık ve metafiziği de kapsayacak hale getirmiştir.

İbn Hazm, beyanı özellikle fıkıh alanında yeniden yapılandırmak için bir proje getirmiş, nassın zahirine sarılmayı ve neticelendiren burhanı olabilmesi için tümevarım ve tümdengelim metotlarıyla şeriatın ele alınması düşüncesini seslendirmiştir. İbn Rüşd ise beyanın özellikle akide alanında yeniden yapılandırılması için proje sunmuş İbn Hazm, fıkıh mezhebi mensuplarının metotlarının eleştirmekle işe başladığı gibi, İbn Rüşd de itikat alanındaki mezhep mensuplarının usüllerini eleştirmekle işe başlar.³¹¹

İbn Rüşd'e göre akidelerin zahirinden ortaya çıkan şeriatın insanları taşımak istediği metot yani Kur'an'ın tümevarımı, lafızlarının zahirine vukuf, te'vil gereken noktalarda sınırı aşmama esaslarına dayanmaktır. Ona göre te'vil lafzın gerçekte delâlet ettiği şeyden, mecaz olarak delâlet ettiği şeye çekmektir. Bu da, Arapça'da caiz olan ve bir şeyi benzeri ile, kendisine katılan veya bitişen şeylerle isimlendirmek gibi, mecazi kelamın sınıfları tanımında adet olmuş olan bir takım yöntemlere zarar vermeden yapılır. Çünkü tevil şeriatta ifade edilmiş olan bir şey; zahiri itibarıyla burhanın zahiri ile bu te'vili destekleyen veya ona yakın bir delil bulunursa yapılır³¹². Bu metot İbn Hazm'ın savunduğu tümevarıma ve Kur'anın bir ayet veya lafzının anlamını ararken, sadece o lafız veya ayet ile sınırlı kalmayarak, lafzın bağlamını hatta gerekirse Kur'an'daki muhtelif bağlamlarını da dikkate almak gereğine dayanmaktadır.

İbn Rüşd, İbn Hazm'ın hareket ettiği genel çerçeve ve eleştiri eğiliminin aynısıyla hareket ettiğini söyleyebileceğimiz gibi, İbn Rüşd'ün bu çerçeveyi ve eğilimi, İbn Hazm'ın bulunduğu noktadan daha ileri bir seviyeye taşıdığını

³¹⁰ Ebu'l-Velid Muhammed b. Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, Darü'l İlmiye*, Kahire 1968, s. 41.

³¹¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Bağdat, 1967, s. 16.

³¹² el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 655.

söylemek mümkündür. İbn Hazm'ın tesiri, İbn Rüşd'den sonra gelen ve açık şekilde İbn Rüşdcü izleri taşıyan kimselere de ulaşacaktır.³¹³

4. 4. İbn Bacce Üzerindeki Tesiri

İbn Hazm'ın eleştirel projesinin geride bıraktığı yankıların bir tezahürü olarak İbn Bacce diye meşhur olan ve Endülüs ve Mağrib'de ortaya çıkan ilk filozof olan Ebu Bekir b. Saiğ (ö.533 h.) üzerinde etkili olmuştur.

İbn Bacce İbn Hazm'ın bu projesini ilan edip sistemleştirmeye çalışmıştır.³¹⁴ Bu proje, İslam kültüründe, kendi ifadesiyle sadece burhan yolunu takip edip, kelamcılarının tabii olguların sebeplerini araştırmak için değil, birbirlerini çürütmek için inşa ettikleri kelamcı-fizik anlayışının yerine konulacak tabiat ilminin yeniden kurulması projesidir.

İbn Bacce, Arap kültürü tarihinde tescil ettiği dönemin ehemmiyetinin bütünüyle farkında olduğuna delâlet eden şeylerden birisi, tabiat ilminin onun devrinde İslam beldelerindeki yönelimi ile, Aristoteles zamanında aynı ilmin Yunan coğrafyasındaki yönelimini mukayese etmesidir. Buna bağlı olarak Aristoteles'in bazıları sofist, bazıları cedelci ve iknacı bir takım sözlerden delil getiren çağdaşı kelamcılar karşısında önceden ortaya koyduğu tavrı diriltmek ister.

İbn Bacce, tabiat ilmini, asla, hatta nassa yani bizzat Aristoteles'in eserlerine dayanarak yeniden kurmak ve Aristoteles'i kendisiyle yorumlamak ister³¹⁵ Adeta O, taklidin terk edilmesi ve kültür ve düşüncenin bütün alanlarında kaynaklara dönülmesini savunan İbn Hazm'ın çağrısına karşılık vermektedir. İbn Bacce bu düşünceleriyle Arap-İslam kültüründe kelam ilmi ve onun problematiğinden, doğu filozoflarını boyunduruğu altına alan derleme ve uzlaştırma tuzağından kurtulmuş, yeni bir felsefi çağır açmıştır. Böylelikle İbn Hazm'ın temellerini atıp sistemleştirmeye çalıştığı projenin takipçileri arasına girip onu daha da ileriye götürmek istemiştir. Bu ilmi geleneğin halkalarını genişletip derinleşme sürecinde yeniden bir derleme yoluna gitmiş ve bu bağlamda İbn Bacce referansı olan bir felsefi düşüncenin takipçiliğini, kendine özgü yöntemlerle yapmaya çalışmıştır.

³¹³ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi, Klasik*, 1. Baskı, Ocak 2003, İstanbul, s. 113.

³¹⁴ el-Cabiri, *a. g. e.*, s. 533.

³¹⁵ Ebubekir Muhammed İbn Bacce, *Şerhu's-Simâi't-Tabia*, birlikte nşr., Ziyade Dâru'l-Kindi ve Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1978, s. 16.

4. 5. Şatibi Üzerindeki Tesiri

İbn Rüşd'ten yaklaşık iki asır sonra yaşamış olup, İbn Haldun'un çağdaşı ve bu iki insanın seviyesine ulaşmış olmasına rağmen, hak ettiği ölçüde önem verilmemiş Endülüslü bir ilmi şahsiyet olan Ebu İshak İbrahim b.Musa el-Gırnâti eş-Şatibi de İbn Hazm'dan etkilenme sürecine girmiş ve onun sunmuş olduğu İslâmi ilimlerin yeniden inşası projesine destek verip, takipçilerinden birisi olmuştur³¹⁶.

Şatibi'nin metodu daha önceden aşına olduğumuz üç aşamalı bir gelişim içinde olduğunu söylememiz gerekir. İlk iki adım, kendisinden önce hem İbn Rüşd ve hem de İbn Hazm tarafından uygulanmıştır. Bunlar tûmedengelim ile tûmevarım metotlarıdır. Üçüncü adım ise özellikle İbn Rüşd'de tebarüz eder ve şeriatın maksatlarını dikkate alma hususunu vurgular. İbn Hazm'ın fikhî kıyası çürütüp ve fikhî kıyasın yerine delil dediği şeyi yerleştirdiğini ayrıca onun düşüncesinde delil kavramının birisi nass, diğeri ise bedihi bir akli hüküm veya icma olan iki öncülde meydana gelen burhani kıyas anlamına gelen metodolojik adımını yeni bir söylemle dile getirmiş ve usulde bunu kullanmıştır.

İbn Hazm'ın Kur'an nass'larını anlamda, özellikle de anlamı ilk bakışta aklın bedihi hükümleriyle çelişkili gözüken durumlarda tûmevarımı kullanması ve ona dayanmayı esas alması, Şatibi(ö.790), tarafından yeni bir işlev yüklenir³¹⁷. Bunun esası da şeriatın külli esaslarını veya istikra-tûmevarımsal küllileri ortaya çıkarmaktır şeklindeki ifade ediş tarzıdır. Bu her iki kavramda Şatibi'ye aittir. Şatibi İbn Hazm'ın başlattığı projeyi neredeyse İslam fikhında zirveye ulaştırmış muvaffak aldı eserinde fikh'ın felsefesini yaparak kendisine kadar gelenlerin yapamadıkları bir başarıyı göstermiş ve kendinden sonrakilerinde ufkunu açmıştır. Böylece o, Endülüs ekolü sistematığının en ilerideki şahsiyetlerden biridir.

³¹⁶ Ebu İshak eş-Şatibi, *el-Muvafakat fi Usuli's-Şeria*, nşr. Abdullah Draz, Daru'l-Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübra, Kahire, 1979, s. 43.

³¹⁷ el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 665.

SONUÇ

İbn Hazm İslam düşüncesinde, ilmi faaliyetleri ve ilmi faaliyetlerinde gündeme getirdiği görüşleriyle önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun ilmi çalışmaları içinde en çok göze çarpan yönü, kendine ait özgün bir metodoloji geliştirmesi ve bütün İslam Hukuku anlayışına getirdiği yeni bir bakış tarzıdır. O, bu yeni tarzı ortaya koyarken, sağlam bir mantıksal temelden hareket etmiştir. İbn Hazm'ın ilmi yönteminde mantık ve mantığın prensipleri bilginin elde edilmesinde şaşmaz bir belirleyici faktör olmuştur.

Onun ilmi çabasındaki temel hareket noktası, yaşadığı dönemde hâkim paradigmanın yetersizliği ve dünyayı algılamadaki karmaşa yaratan yapısını bir problem olarak ele almasıdır. Dönemine kadar İslam Hukuku ve dil/gramer bağlamında gündeme gelen diğer ilimlerinin dayandığı dilsel temellerin belirleyiciliğini eleştiriye tabi tutar. Bilimsel alanda gramer tartışmalara indirgenmiş olan yöntem biçimi ona göre asıl görülmesi ve hakkında konuşulması gereken alanları gözden ırak tutmaktadır. Dil tartışmaları bağlamında gözden kaçan hayatın bizzat kendi meseleleri doğrudan kurtulmalı ve sade bir yapıya kavuşturulmalıdır. Böyle bir yönetim hayata ve dünyaya dair problemlerin ele alınmasında temel kavramsal anlamlardan yola çıkılarak sahil bilginin elde edilmesini sağlayacaktır.

Bu bağlamda O, Bâtını ve gnostik yaklaşımların, kafa karıştırıcı anlam bulanıklığından ve kaosundan kurtulmasının mümkün olabileceğini vurgular. İbn Hazm, bu düşünceden hareketle objektif bilgi üretmeyi mümkün kılan bir perspektifi ve yöntemi sağlamaya çalışır. Ona göre, realist ve akılcı yöntemle ortaya konulan böyle bir anlayış evrensel karakterli bir bilginin temeli olur.

Evrensel karakterli bir yöntem, hayatı ve yaşamı daha sahil ve doğru çizgiye çeker. Bilgi ve bilim İnsan hayatına gereken katkıyı sağlamış olur. Bunun için aklın, mantığın, olgusal dünyanın ve yaratıcı gücün doğru olarak anlaşılması ve algılanması gerekmektedir. İşte bu doğru ve sahil anlayışı O, ortaya koyduğu çözümlemelerle sağlamaya çalışır.

İbn Hazm erken dönem İslam düşüncesinin ortaya çıkardığı, orijinal bir düşünür olarak karşımıza çıkar. O yaklaşımları ve yöntemiyle kendinden sonraki

dönemlere oldukça önemli katkılar ve perspektifler bir düşünür olarak görülmektedir. Bu bağlamda böyle bir düşünürü ve çabasını, gündeme almak ve değerlendirmeye tabi tutmak önemli bir adım olarak görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- ADAMSON, Peter, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev., M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 1. Bs, İstanbul, Mart 2007.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi, 3. Bs, İstanbul, 1994.
- ALPER, Ömer Mahir, *İslam Felsefesi'nde Akıl-Vahiy/Din-Felsefe İlişkisi*, Ayışığı Yay., İstanbul, 2000.
- ARSLAN, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1996.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, 4.Bs, TDV Yay., Ankara, 2001.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs “Endülüslü İbn Hazm’ın Mantığında Dil Konuları”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:8, Ankara, 1993.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB, İstanbul, 1994.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs , *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, MEB, İstanbul, 1993.
- BOLAY, M. Naci, *Farabî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1989.
- BÜYÜK COŞKUN, Kudret (Derleyen) *Mantık Metinleri I-II*, İşaret Yay., İstanbul, 1999.
- CEVİZCİ, Ahmed, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Yay., 1Bs, İstanbul, 2003.
- DURUSOY, Ali, *Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâki'nin Yeri ve Önemi*, M.Ü. İlahiyat Fak., İstanbul, 2004.
- EBUBEKİR, Muhammed, *İbn Bacce, Şerhu's-Simai't-Tabia, Birlikte nşr. Ziyade Darû'l-Kind ve Darû'l-Fikir*, Beyrut, 1978.
- EBU İSHAK, eş-Şatibi, *el-Muvafakat fî Usuli's-Şeria*, nşr. Abdullah Draz, Daru'l-Mektebetü'l-Ticariyyeti'l-Kübra, Kahire, 1979.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *İbn Hazm*, Çev., Osman Keskiöglü, Buruc Yay., İstanbul 1985.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *Tarih Boyunca İslam Hukuk Okulları ve Sekiz Büyük İmam, I-II*, İhya Yay., İstanbul 1986.
- EBU'L VELİD, Muhammed b.Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille, el-Mektebetü'l-Muhameddiyye*, Kahire, 1967.

- EL-CABİRÎ, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu* (Çev., İbrahim Akbaba Kitapevi, İstanbul, 2001.
- EL-CABİRÎ, Muhammed Abid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev., Burhan Köroğlu vd., Kitapevi, İstanbul, 1999.
- EL-CABİRÎ, Muhammed Abid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev., Said Aykut, Kitapevi, İstanbul, 2000.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, İFAV, İstanbul, 1996.
- ERDEM, Hüseyin Subhi, “Mantık İlmine Giriş”, *Bilge Adam Dergisi*, İstanbul, 2005.
- FARABÎ, *Kitabu'l-Kıyas's-Sağır*, Bağdat, 1977.
- GAZALÎ, *el-Kıstâsu'l Mustakim*, Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- GAZALÎ, *Miyarü'l-İlmi fi Fenni'l-Mantık*, Darû'l- Endülüs, Beyrut, ts.
- GÜL, Şirin, *İbn Hazm'in Kıyası Reddi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv., Sosyal Bil., Enst., Ankara, 2001.
- HARAL, Nurhayat, *İbn Hazm'in Metodolojisinde Delil Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.Sosyal Bil., Enst., İstanbul, 2000.
- İBN HAZM, el-Endelüsi, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l Ahvâ ve'n-Nihal*, Kahire, 1317-1321.
- İBN HAZM, el-Endelüsi, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, Kahire, 1345-1348.
- İBN HAZM, el-Endelüsi, *el-Muhallâ*, Kahire, 134-1352.
- İBN HAZM, el-Endelüsi, *en-Nübzetu'l-Kâfiye fi Usûli Ahkâmi'd-Din*, Kahire, 1940.
- İBN HAZM, el-Endelüsi, *es-Siyâse*, Bağdat, 1978.
- İBN HAZM, el-Endelüsi, *et-Takrib li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal İleyhi bi'l-Elfazi'l-Ammiye ve'l-Emsileti'l-Fıkhîyye*, Naşir: İhsan Abbas, Resa'il-u İbn Hazm İçinde, Beyrut, 1959.
- İBN HAZM, el-Endelüsi, *Merâtibü'l-İcmâ*, Kahire, 1357 (1938).
- İBN HAZM, el-Endelüsi, *Muhlasu'l- İbtâli'l-Kıyâs ve Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklid ve't-Talil*, Dimeşk, 1979.
- İBN HAZM, el-Endelüsi, *Risâletü Merâtibi'l-Ulum, el-Mecmuatü'l Ulâ*, İhsan Abbas, Beyrut, 1959; Abbas, İhsan , Minhacü İbn Hazm fi't-Takrib, Resai-lü İbn Hazm İçinde, Beyrut, Birinci Baskı, 1959, İkinci Baskı, 1983.

- İBN SİNA,, *el-İbare*, Türkçesi, *Yorum Üzerine*, Çev., Ömer Türkler, Litera Yay., İstanbul, 2006.
- İBN SİNA, *el-Medhal*, Türkçesi, *Mantiğa Giriş*, Çev., Ömer Türkler, Litera Yay., İstanbul, 2006.
- APAYDIN, H. Yunus, “İbn Hazm” *DİA*, TDV Yay., Cilt 23, İstanbul, 2004.
- KAYA, Mahmut, “Aristoteles”, *DİA*, Cilt 3, TDV Yay., İstanbul, 2004.
- ULUDAĞ, Süleyman, “İrfan”, *DİA*, Cilt 28, TDV Yay., İstanbul, 2005.
- EMİROĞLU, İbrahim, “Mantık” *DİA*, Cilt 28, TDV Yay., İstanbul, 2005.
- KARLIĞA, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- KAYA, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 1983.
- KEKLİK, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı*, I-II, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1969.
- KEKLİK, Nihat, *İslam Düşüncesinde Mantık Düşüncesi*, İslam Mecmuası, Sayı 4, İstanbul, 1967.
- KEKLİK, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı*, Vadi Yay., İstanbul, 1970.
- KUTLUER, İlhan, *Bir Reddiyenin Anatomisi*, Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sakarya, 2003.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 7.Bs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- NEŞŞAR, Ali Sami, *Menahicü'l-Bahsinde Mütefekkeri'l-İslam*, Kahire, 1978.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Bilim Yay., Ankara 1998.
- ÖNER, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye’de Mantık ve İlim Anlayışı*, A.İ.F. Yay., Ankara, 1967.
- ÖZLEM, Doğan, *Mantık*, İnkılâp Yay., İstanbul 1999.
- PALACIOS, Asin, *Life and Work of İbn Hazm*, *Islamic Quarterly*, London 1985.
- PORPHYRIOS, *İsagosi*, Çev., Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- .SAVA PAŞA, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt I-II*, Çev., Baha Arıkan, Kitapevi, Tarihsiz.
- SAVAŞ,, Nuh, *İbn Hazm’ın Kur’an’a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., Sosyal Bil. Enst., Ankara, 2001.

- SOFUOĞLU, Hadi, *İslam Hukuk Tarihinde Zahirîye Ekolü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniv., Sosyal Bil. Enst., İzmir, 2003.
- ŞERİF, M. M., *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- TOKTAŞ, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul, 2004.
- UZUN Serkan vd., (yay.haz.), Sarp Erk Ulaş *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yay., 3.Bs, İstanbul, 2001.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay., 3.Bs, İstanbul, 2000.
- ÜLKEN,, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İÜEF Yay., İstanbul, 1972.
- YÜCEL, Hasan Ali, *Mantık Dersleri*, Atlas Yay., İstanbul, 1966.

ÖZET

Bu çalışmamızda, İbn-i Hazm'ın İslâm düşüncesinde, ilmî faaliyetleri ve ilmî faaliyetlerinde gündeme getirdiği düşüncelerini inceledik. Ayrıca kendine özgü metodolojisini ve özelde ise onun mantık ilmine bakışını araştırdık. Böylece mantık ilmini ele alış biçimini ortaya koymaya çalıştık.

Sonuç olarak şu kanıya vardık ki, İbn-i Hazm erken dönem İslâm düşüncesinin ortaya çıkardığı orijinal bir düşünür olarak kendi mantık felsefesini ortaya koymuştur. Bu bağlamda böyle bir düşünürü ve çabasını gündeme almak ve değerlendirmeye tabi tutmak önemli bir adım olarak görülmektedir.

ABSTRACT

We have studied Ibn Hazm's scientific activities at Moslem Idea and his visions that he revived inside of his scientific actions in our study. We have also studied his specific methodology and his viewpoint to the logic science specially. Thus we have tried to introduce his approach form to the logic science.

As a result we have believed that Ibn Hazm as an inventive thinker who early period of Moslem idea trained him had introduced the own logic thought. On account of to revive a like this thinker and his effort and to evaluate him appears as a considerable step.