



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

İBN SÎNÂ'DA BURHANIN İLKELERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Tayyib BARIŞAN

BURSA – 2023



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

İBN SÎNÂ'DA BURHANIN İLKELERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Tayyib BARIŞAN

Danışman:

Mehmet Fatih BİRGÜL

BURSA – 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim / Ana sanat Dalı, **İslam Felsefesi** Bilim Dalı'nda
701821009 numaralı **Muhammed Tayyib BARIŞAN**'ın hazırladığı “: İbn Sînâ'da
Burhanın İlkeleri” konulu **Yüksek Lisans Çalışması** tez savunma sınavı,...../...../ 20....
Günü -saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan
cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
(başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu)
ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve SınavKomisyonu Başkanı

Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Üyesi Mehmet ULUKÜTÜK

Bursa Teknik Üniversitesi

...../...../ 20.....



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: .../.../.....

Tez Başlığı / Konusu: **İbn Sînâ'da Burhanın İlkeleri**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin,/...../..... tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Muhammed Tayyib BARIŞAN

Öğrenci No: 701821009

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: İslam Felsefesi

Statüsü: ☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman

Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Çalışması olarak sunduğum “İbn Sînâ’da Burhanın İlkeleri” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Muhammed Tayyib Barışan

Öğrenci No: 701821009

Anabilim/Anasanat Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: İslam Felsefesi

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar adı soyadı	Muhammed Tayyib BARIŞAN
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim dalı	İslam Felsefesi
Tezin niteliği	Yüksek Lisans Tezi
Mezuniyet tarihi	/...../2023
Tez danışmanı	Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

İbn Sînâ'da Burhanın İlkeleri

Burhan, kesin sonuç vermek üzere kesin öncüllerden kurulan bir kıyas türüdür. Burhanın içeriğini oluşturan kesin öncüller, temelde başka bir kıyasın sonucu olmayan, bu anlamda ilke mesabesinde olan öncüllere dayanırlar. Bu çalışmada İbn Sînâ'da burhanın ilkeleri konu edinilmiştir. Bu ilkeler, İbn Sînâ'daki son hali ve ondan sonraki İslam mantık literatüründeki yaygın durumuyla ilksel öncüller (evveliyât), gözlem verileri (müşâhedât), tecrübî bilgiler (mücerrebât), sezgisel önermeler (hadsiyât), tevatürle bilinenler (mütevâtirât) ve kıyasıyla birlikte olan öncüller olmak üzere altı kısımdan müteşekkildir.

Çalışmada İbn Sînâ'nın burhanın ilkeleri hangi zemin ve bağlamda ortaya koyduğu belirlenmiş, bu ilkelere dair sunduğu bilgileri onun muhtelif eserleri dikkate alınarak bütünlüklü bir şekilde sunulmuş ve ele aldığı temel meseleler vazedilmiştir. Onun, selefi Fârâbî'den istifade ettiği yerler tespit edilip ondan ayrışıp özgünlüğünü ortaya koyduğu hususlar gösterilmiş, bununla birlikte kendisinden sonra öne çıkan mantıkçılar tarafından nasıl yorumlandığı da incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Mantık, İbn Sînâ, Burhan, İlke

ABSTRACT

Name and Surname	Muhammed Tayyib BARIŞAN
University	Bursa Uludağ University
Institution	Institute of Social Sciences
Field	Philosophy and Religious Sciences
Branch	Islamic Philosophy
Degree Awarded	Master
Degree Date	/...../2023
Supervisor	Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

Principles of Demonstration in Avicenna

Demonstration (*burhān*) is a type of syllogism that is based on certain premises in order to give a certain conclusion. The certain premises that constitute the content of the demonstration are based on premises that are not the result of any other syllogism, and in this sense, they are principles. This study focuses on the principles of demonstration in Avicenna. These principles, in their final form in Avicenna and in the Islamic logic literature after him, consist of six parts: primitive premises (*awwaliyyāt*), observational data (*mushāhadāt*), experiential knowledge (*mujarrabāt*), intuitive propositions (*hadsīyyāt*), what is known by *tawātur* (*mutawātirāt*), and propositions which contain their own syllogisms.

This study determines the grounds and context in which Avicenna presents the principles of demonstration, presents the information he provides on these principles in a holistic manner by taking into account his various works, and presents the basic issues he deals with. It identified the places where he benefited from his predecessor al-Fārābī, showed the points where he differed from him and revealed his originality, and also analyzed how he was interpreted by the logicians who came to prominence after him.

Keywords: Logic, Avicenna, Demonstration, Principle

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	iii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iv
YEMİN METNİ	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BURHANIN İLKELERİ İÇİN ZEMİNİ VE BAĞLAMI OLUŞTURAN MESELELER

1. Kıyaslarda Şekil-İçerik (Madde-Suret) Ayrımı	6
2. Tasdikın Dereceleri Arasında Yakîn ve Beş Sanat Arasında Burhan	10
3. Tasdiklerin Kıyassız Bilinenler-Kıyasla Bilinenler Olarak Ayrımı.....	13
4. Kıyasın İlkelerinin Sayımı İçinde Burhanın İlkelerinin Yeri	16

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA BURHANIN İLKELERİ

1. Evveliyât	28
2. Müşâhedât	38
3. Mücerrebât	45
4. Hadsiyât	50
5. Mütevâtirât	55
6. Kıyaslarıyla Birlikte Olan Önergeler	57
SONUÇ.....	61
KAYNAKÇA.....	64

KISALTMALAR

Bk.	: Bakınız
Çev.	: Çevirmen
Ed.	: Editör
Ö.	: Ölüm tarihi
Thk	: Tahkik eden
Vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

İnsan, yetkinliğine ancak hakikatin bilgisine sahip olmak ve iyi olanı bilip eylemek suretiyle ulaşır. Ancak onun bedâheten edindiği bilgilerle yetinmesi kendisini bu yetkinliğe ulaştırma hususunda kâfi gelmeyecektir. Onun hakikati ve iyiyi bilmek için çaba gerektiren bir yolla kazanılan bilgilere de ihtiyacı vardır. Bu bilgileri kazandıran yol, bilinenlerden hareketle bilinmeyenleri elde etmek anlamında düşünme faaliyetine karşılık gelir.

İnsan bilmediği şeyleri çaba göstererek öğrenmesinde, başka bir ifadeyle düşünme yahut akıl yürütme faaliyetinde hatadan masun bir varlık değildir. Her ne kadar düşünme faaliyeti onu o yapan ve diğer varlıklardan ayıran özelliğiye de insanın bir vakit belirli bir görüşü delillendirmek suretiyle benimseyip daha sonra o görüşün çelişğinin doğru olduğuna dair bir çıkarım ortaya koyması, benzer şekilde farklı kişiler tarafından birbirleriyle çelişen iddialar için ispatlar ortaya konulması, bir kişi için bir vakitte ya da çatışan taraflardan biri için düşünme faaliyeti esnasında bir şeylerin yanlış gittiğini göstermesi açısından bahsi geçen korunmasızlık durumunun şahidi olmaktadır. Hal böyle olunca yapılması gereken insanı akıl yürütmesi esnasında emniyette tutmanın yolunu bulmaktır. Bu yol da takip edilmesi en kolay ve genele teşmil edilmeye en uygun haliyle, kişiyi düşünme esnasında doğru yolda tutup yanlışla saptırmayan küllî kaidelerin tespit edilip bunlara riayet edilmesinde karşılığını bulur. İşte mantık disiplini bu özellikleri haiz küllî kaideler manzumesinden ibarettir.

Kadim kitaplarımızdan da aşına olduğumuz şekliyle, kendisine duyulan ihtiyaç insanın nihai gayesine raptedilerek yukarıdaki gibi ifade edilen mantık, bir disiplin haline gelmesini Aristoteles'e (m. ö. 384-322) borçludur. Tarihsel serüvenine Helen uyarlığında başlayıp Helenistik dünyada devam ederek İslam medeniyetinin hâkim olduğu dönemlerden günümüze kadar gelen bu disiplin çeşitli merhale ve duraklardan geçmiş ve ağırlandığı her zaman ve zeminde muhtevasını zenginleştirmeyi sürdürmüştür. İslam dünyasında Antik bilim mirasının miladi sekizinci asırda tercüme edilmeye başlamasıyla müslüman alimlerin gündemine giren mantık, özellikle Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi hem kendi dönemlerinin hem de sonraki

zamanların önde gelen filozof ve mantıkçıları tarafından kaleme alınan telif eserlerle önemli bir aşama kaydetmiştir. Mantık, Gâzâlî'den (ö. 505/1111) itibaren ise usûl ilimlerinde kullanmasıyla birlikte İslamî ilimler arasında da tedavüle girmiş ve artık İslam ilim literatürünün ayrılmaz bir parçası halini almıştır.

Aristoteles'in *Kategoriler, Önergeler, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler ve Sofistik Çürütmeler* adlı eserleri kendisinin takipçileri tarafından "Organon" başlığı altında bir araya getirilerek onun mantık külliyyatını oluşturmaktadır. Bu altı esere sonraları onun *Retorik* ve *Poetika* eserlerinin yanı sıra Porphyrios'un (m. s. 234-305) *Eisagoge*'si eklenmiş ve külliyyat dokuz kitapla son haline kavuşmuştur. Müslüman alimler de mantığı bu kitaplar üzerinden tevarüs etmişlerdir.

Organon'un muhtevasında bulunan *İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik Çürütmeler, Retorik* ve *Poetika* Fârâbî'den itibaren beş sanat olarak isimlendirilen kıyas türlerini ele almaktadır. Arapça literatürde sırasıyla burhan, cedel, safsata, hatâbe ve şiir isimlerini alan bu kıyas türleri arasında şüphesiz en önemli ve en değerli olan burhandır. Kesin öncüllerden kurulup kesin sonuçlar kazandırmasıyla diğer kıyas türlerinden ayrılan bu kıyası bilmek mantık öğreniminin esas gayesini oluşturmaktadır. Zira bizi nihai amacımız olan mutluluğa ulaştıracak olan, kesin bilgi yahut başka bir deyişle vakıya mutabık olan ve şüphe götürmeyen bilgilerdir. Dolayısıyla kesin öncüllerin neler olduğu bu amaca ulaşmak için kaçınılmaz olarak bilinmesi gereken şeyler arasındadır.

Mantıkta burhanın kesin öncülleri olarak araştırma konusu kılınan bilgiler burhanın ilkeleri olarak da ifade edilir. İlke olmak burada, başka bir kıyastan elde edilmemiş olma anlamını taşımaktadır. Burhanın ilkelerinden kurulacak olan kıyas da bu ilkeler gibi kesin bilgi vereceği için kesin öncüllere dair araştırma burhanın ilkeleriyle sınırlandırılmıştır.

Burhanın ilkeleri Aristoteles'in mantık eserlerinde genel hatlarıyla da olsa ele alınmakla birlikte onun İslam dünyasındaki takipçileri Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da inceleme konusu kılınmıştır. Fârâbî'ye göre burhanın ilkeleri doğal olarak elde edilen ve aklın ilksel bilgileri olan yargılar ile tecrübe yoluyla kazandığımız bilgilerdir. İbn Sînâ'da ise

bu ilkeler için farklı sayılar verilmekle birlikte son şekliyle; aklın ilksel bilgileri (evveliyyât), gözlem bilgileri (müşâhedât), tecrübî bilgiler (mücerrebât), sezgisel bilgiler (hadsîyyât), tevatür yoluyla elde edilen bilgiler (mütevâtîrât) ve kıyaslarıyla birlikte olan önermeler olmak üzere altı kısımdan müteşekkildir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu tablo kendisini izleyen İslam mantıkçıları tarafından da büyük ölçüde benimsenmiş ve yüz yıllar sürecektir olan bir şöhrete sahip olmuştur.

İşte bu çalışmanın konusu İbn Sînâ'da burhanın ilkeleridir. Çalışmada burhanın ilkelerinin hangi kısımlardan oluştuğu, her bir sınıf etrafında hangi meselelerin ele alındığı İbn Sînâ'nın çeşitli eserleri tetebbu edilerek bütüncül bir şekilde sunulması amaçlanmıştır. İbn Sînâ'yla birlikte Fârâbî'nin de konuyla ilgili serdettikleri ele alınmış böylece İbn Sînâ'nın selefinden istifade edip devam ettirdiği hususlar ile selefini aşıp kendi özgün taraflarını ortaya koyduğu meselelerin gösterilmesi hedeflenmiştir. Bunun yanı sıra İbn Sînâ'dan sonra gelip mantık sahasında eserler veren alimlerin görüşleri İbn Sînâ'nın nasıl yorumlandığını gözler önüne sermek adına aktarılmıştır. Bu alimler Gazâlî, Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), Fahrüddin Râzî (ö. 606/1210), Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274), Sirâcüddin Urmevî (ö. 682/1283) ve Şemsüddin Semerkandî (ö. 702/1303) gibi isimlerdir. Adları verilen alimlerden ilk ikisi hariç tümü İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhat*'ına, yani İslam mantık-felsefe tarihindeki ehemmiyeti ve değeri bir yana çalışmamızın konusuyla alakalı en önemli diyebileceğimiz eserine şerh kaleme almışlardır.

Çalışma giriş ve sonuç bölümlerinin dışında iki bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde İbn Sînâ'nın burhanın ilkelerini ele almadan önce konuya zemin teşkil edecek şekilde ortaya koyduğu meseleler tespit edilip incelenmiştir. Bunlar, 1) kıyasların şekil ile içerik ya da tabir-i diğerle madde ve suret açısından ayrımı, 2) tasdiklerin kesinlik değerlerine göre aldığı dereceler ile bunun neticesinde ortaya çıkan beş sanat ve 3) tasdiklerin kıyasız bilinenler ile kıyasla bilinenler ayrımıdır.

Birinci bölüm bu üç konu başlığının ardından, burhanın ilkelerinin İbn Sînâ'nın eserlerinde nerede ele alındığını ve nasıl bir sayım ve sınıflama içerisinde ortaya çıktığını gösteren dördüncü başlıkla son bulmaktadır. Bu son bölümde burhanın

ilkelerinin varlık bulduğu bağlam ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise burhanın ilkelerinin her bir sınıfı müstakil olarak ele alınmıştır.

İbn Sînâ'da burhanın ilkeleri elbette ilk defa bu çalışmada ele alınıyor değildir. Bu çalışmadan önce Dimtiri Gutas'ın "The Empiricism of Avicenna" adlı makalesi, Deborah L. Black'in "Certitude, Justification, and The Principles of Knowledge in Avicenna's Epistemology" ve "Avicenna on Knowledge" isimli makaleleri, Hacı Kaya'nın "İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi" adlı doktora tezi ve Nursema Kocakaplan'ın "İbn Sînâ'da Kıyasın Öncülleri" adlı yüksek lisans tezinde İbn Sînâ'da burhanın ilkelerine yer verilmiştir. Ancak bu çalışmalarda burhanın ilkeleri özel olarak konu edilmemiş, kıyasların ilkelerinin incelenmesi arasında ele alınmıştır; bu sebeple de burhanın ilkelerini merkeze alacak şekilde kapsamlı ve detaylı bir şekilde araştırılmamıştır.

Saydığımız bu eserlerden başka burhanın ilkelerini oluşturan sınıflardan bazılarını araştıran çalışmalar da yapılmıştır. Örneğin Seyed N. Mousavian ile Mohammad Ardeshtir'in "Avicenna on the Primary Propositions" adlı çalışması evveliyâtı, Jules L. Janssens'in "Experience (tajriba) in Classical Arabic Philosophy (al-Farabi-Avicenna)", Jon McGinnis'in "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method" makaleleriyle Tarık Likoğlu'nun "İbn Sina'nın Kitabı'l-Burhan Eserinde Tecrübe ve Epistemik Değeri" isimli yüksek lisans tezi mücerrebâtı, Adnan Gürsoy'un "İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi" adlı doktora tezi hadsiyyâtı ele almıştır. Bu eserler, konu edindikleri sınıf açısından detaylı ve kapsamlı bir araştırma ortaya koymuş olsalar da burhanın diğer ilke sınıflarına ya hiç değinmemiş ya da yüzeysel olarak bahis konusu etmişlerdir.

Bu çalışma yukarıda geçen eserlerden farklı olarak İbn Sînâ'da burhanın ilkelerine hasredilmesi açısından farklılaşmaktadır. Çalışmanın bahsi geçen konuya özgü kılınması konunun daha incelikli ve şümüllü çalışılmasına imkân vermiştir. Ayrıca bu çalışmada konunun temelleri ve bağlamı da tespit edilmeye çalışılmış, bunun yanı sıra İbn Sînâ, kendisinden önceki ve sonraki isimler dikkate alınarak okumaya tabi tutulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

BURHANIN İLKELERİ İÇİN ZEMİNİ VE BAĞLAMI OLUŞTURAN MESELELER

İbn Sînâ'da burhanın ilkelerini incelemeye başlamadan önce onun bu ilkeleri ele aldığı yerlerde konuya nasıl bir girizgâhla başladığı ve hangi zemin üzerinde meseleleri incelediği tespit etmek gerekmektedir. Zira böylelikle burhanın ilkelerinin mantık disiplini içinde neden ele alındığı, ne derece bir önem ve değere sahip olduğu ile bunları araştırmanın hangi amaca hizmet ettiği gibi sorular cevaplarını bulmaktadır. İbn Sînâ'da burhanın ilkelerini lâyıkıyla kavramak için gerekli bir diğer mesele de bu ilkelerin onun eserlerinin hangi bölümlerinde, nasıl bir sayım ve sınıflama içinde ortaya çıktığıdır. Bu sorulara verilen yanıtlar neticesinde ilkelerin varlık bulduğu bağlam kendisini gösterecektir.

İbn Sînâ burhanın ilkeleri için müstakil bölümler ayırmayıp bunlara genel anlamda kıyasın ilkeleri için ayırdığı bölümlerde yer vermektedir. Onun bu bölümlere başlarken girizgâh sadedinde kısaca serdettiği birtakım meseleler bulunmaktadır. Bunlardan biri, kıyasın madde ile suret ya da başka bir tabirle şekil ile içerik olmak üzere iki veçhesinin olduğudur. Bu iki veçheyi ortaya konduktan sonra kıyasın içeriğini oluşturan önerme türleri sayılmaya başlanır.

Burhanın ilkelerini ele almak için zemin teşkil eden bir diğer mesele ise kıyasları oluşturan tasdiklerin derecelere ayrılması ve bu derecelere göre “beş sanat” olarak adlandırılan kıyasların belirlenmesidir. Tasdikler kesinlik bildirme derecelerine göre sıralanmaktadır. Bu sıralamanın akabinde burhan, cedel, safsata, hatâbe ve şiir olmak üzere beş kıyas türü kendileri için uygun olan tasdiklerle ilişkilendirilirler.

Kıyasların öncüllerinin akıl yürütme sonucu elde edilenler ile akıl yürütülmeksizin bilinenler şeklindeki ayrımı da bu bağlamda karşımıza çıkan konulardan biridir. İbn

Sînâ akıl yürütme sonucu elde edilen önermelerin geriye doğru takip edildiklerinde akıl yürütülmeksizin bilinen öncüllere dayanması gerektiğini ifade eder ve bu öncülleri ilkeler olarak niteler. O, sözünün devamında bahsi geçen ilkeleri içeriklerine göre sıralar.

Sözün başında ifade edildiği üzere İbn Sînâ burhanın ilkelerine kıyasın ilkelerini bahis konusu ettiği bölümlerde yer vermiştir. O bu bölümlerde, önermeleri sayım ve sınıflamalara tâbî tutmuştur. Bu sayım ve sınıflamalar onun bir eserinden diğerine değişiklikler göstermektedir.

İşte çalışmanın bu bölümü yukarıda geçen konulara ayrılmıştır. Mevzubahis konuların incelemeye tabi tutulması neticesinde burhanın ilkeleri için gerekli temelin kurulması ve bağlamın hazırlanması amaçlanmaktadır.

1. Kıyaslarda Şekil-İçerik (Madde-Suret) Ayrımı

İbn Sînâ *el-Mûcez fi'l-Mantık*¹, *el-Muhtasaru'l-Evsat*² ve *Dânişnâme-i Alâî*³'de kıyasın ilkelerini ele almadan önce kıyasların şekil ve içerik olmak üzere iki unsura sahip olduğuna işaret etmektedir. O, şekil ve içeriği ifade etmek için “madde” ve “suret” kelimelerini kullanmaktadır. Bilindiği üzere bu kelimeler metafizikte bir cismi kuran iki temel yapı taşıyı ifade etmek üzere kullanılır ancak bahsi geçen eserlerdeki bağlam itibarıyla aşağıda aktarılacak açıklamalarda görüleceği üzere kıyasın şeklini ve içeriğini belirtmek için kullanılmıştır.

İbn Sînâ'nın kıyasların ilkelerini ele almadan önce kıyasın şekil ile içerik veçhesini ortaya koyması gayet anlaşılır bir durumdur. Zira kıyasların ilkeleri onların içeriklerini ifade etmektedir. Bu sebeple o, öncelikle bahsi geçen ayrımı ortaya koymuş sonrasında da sözü ilkelere getirmiştir.

¹ İbn Sînâ, *el-Mûcez fi'l-mantık*, “İbn Sînâ'nın ‘el-Mûcez fi'l-Mantık’ Risalesi”, thk. Fatih Demirci, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 196.

² İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, thk. Seyyid Mahmud Yusuf Sâni (Tahran: Müessesese-i Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-i İran, ts.), 250.

³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 94.

İbn Sînâ'nın kıyasları içerikleri yönünden ele aldığı bölümler Aristoteles'in öğretisinde vazeden sıralama takip edilirse *Birinci Analitikler*'in ertesine tekabül etmektedir. Dolayısıyla *Birinci Analitikler*'e kadar olan kısımda işlenen meseleler, kavram ve yargıların şekil yönünden incelendiği hususlardır. *Birinci Analitikler*'den sonrası ise içerik araştırmasına odaklanmıştır.

Aristoteles mantık kitaplarını yazmış ancak *Birinci Analitikler* ile ardından gelen kitaplar arasındaki ilişkiyi ortaya koyacak açıklamalarda bulunmamıştır. İlk defa Fârâbî kıyası madde ve suret terimleri üzerinden taksime tâbî tutmuş ve sureti yönünden kıyas ile *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta mutlak olarak incelenen kıyası, maddesi açısından kıyas ile de kıyasî sanatlar olarak bahsettiği beş sanatı kastetmiştir.⁴ Dolayısıyla kıyasların şekil-içerik olarak ayrılması hususunda İbn Sînâ Fârâbî'nin takipçisi konumundadır. Ancak İbn Sînâ'nın bahsi geçen ayrımı ortaya koyan ifadeleri Fârâbî'ninkilere kıyasla daha sarih ve İbn Sînâ bu ayrımın üzerinde daha çok durmuş görünmektedir.

Şekil-içerik/madde-suret ayrımı Fârâbî'nin *Hatâbe*'deki şu iki cümlesinde yakalanmaktadır:

- a) “Örtük öncüllü kıyasların hem maddesi hem de sureti yönünden ikna edici olması ve her birinin niceliği, niteliği ve düzenlenişi *Kitâbu'l-Kıyâs* 'ta anlatılan kıyaslarınki gibi olmalıdır.”
- b) “Örtük öncüllü kıyaslar suretleriyle de maddeleriyle de ikna eder.”⁵

İbn Sînâ'ya bakıldığında ise onda bu ayrımın bariz bir şekilde takrir edildiğini görüyoruz. O, bu konuya dair en geniş açıklamalarını *Şifâ* külliyatının *Kıyas* kitabında ortaya koymuştur.

⁴ Ali Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 407.

⁵ Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, 407.

İbn Sînâ'nın *Kıyas* kitabında belirttiğine göre mantık sanatının ilk ve esas gayesi kıyasları bilmek; kıyas türleri arasından da burhanî olanları öğrenmektir. Mantık sanatıyla iştigal etmenin ikinci amacı ise diğer kıyas türlerini bilmektir. Her kıyas türünün kendisine göre bir faydası vardır. Sözgelimi cedelî kıyaslar, zihinsel alıştırma yapmak ve burhanî bilimlere geçişi sağlamaktadır. Bir diğer kıyas türü olan sofistik kıyaslar ise burhanî bilgilerin arandığı yerde sakınılması gereken şeyleri bilmeyi temin eder. Hatâbe ve şiir gibi geriye kalan kıyas türlerine gelindiğinde bunların da yararı şehir hayatı ve ortak düzen içinde kendisini göstermektedir. Bu kıyas türlerinin başka bir tabirle sanatların hepsi kıyasın sureti yani şekil ve yapısı bakımından ortaktır; aralarındaki farklılıklar ise maddeleri yani içeriklerinden kaynaklanmaktadır.⁶

Tümel olanı inceleyen bilimin, tikel olanı araştıran bilimi daima öncelediğini ifade eden İbn Sînâ, genel anlamda kıyası bilmeyenin özel kıyas türlerini bilmesini mümkün görmemektedir. Bu sebeple o, *Şifâ* külliyyatının tertibinde de vazettiği bu ilkeye riayet ederek genel anlamda kıyasın öncelikle ele alınmasını uygun görmüş, kıyasların ilk maddelerine göre ayrışması durumuna dair incelemelerini ise sonraki bölümlere ertelemiştir.⁷

İbn Sînâ delillendirmenin (istidlâl) bir sanat olduğunu ve her sanat gibi bir amaca ulaştırdığını belirtir. Ona göre her sanat bir şekil (sûret) ve bir içerikle (madde) bağlantılıdır; dolayısıyla sûret ve maddedeki değişiklik sebebiyle söz konusu sanatın ortaya koyduğu şeyler de farklılaşır. Öyle ki bazı durumlarda, bir ev inşa edilirken kullanılan tahta ve kerpicingin kötü olmasına rağmen evin biçiminin düzgün olabilmesi misali, şekil iyi olmasına rağmen içerik tam tersi olabilir. Böyle bir durumda içeriğin yahut başka bir tabirle malzemenin düşüklüğünden dolayı yapılan işin amacı ıskalanır ve bu işten herhangi bir fayda sağlanmaz. Bazı durumlarda ise evin inşasında dayanıklı tahta ve taşlar kullanılmakla beraber yapıya özen gösterilmemesi örneğinde olduğu gibi içerik sağlam olup şekil kötü olabilir. İçerik ve şeklin ikisinin de iyi ya da kötü olduğu durumlar da olabilir.⁸

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantuk, el-Kıyâs* (Kum: Mektebe-i Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşî en-Necefi, 2012), 3-4.

⁷ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 4.

⁸ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 6.

İbn Sînâ'ya göre istidlâl üç durumda geçersiz hale gelebilir:

- a) İstidlâli oluşturan bilgiler güvenilmez, yanlış, açıklığa kavuşturulmamış veya olması gerekenden başka bir hal üzere olabilirler. Bu halde şeklin düzgün olması amaca ulaşmada yeterli olmaz.
- b) İkinci olarak istidlal sonuca götürmeyecek şekilde düzgün kurulmamış olma rağmen içeriği doğru bilgilerden oluşuyor olabilir.
- c) Üçüncü ihtimal ise ilk iki durumun bir araya gelip hem içerik hem de şekil yönünden geçersiz istidlâl getirilmesidir.⁹

Her sanat sahibinin hangi şeklin amacına uygun hangisinin uygunsuz olduğunu, hangi malzemenin sağlam hangisinin vasat yahut kalitesiz olduğunu bilmesi gerektiği gibi aynı şekilde istidlal eden kişinin de sonuç veren ve vermeyen istidlâl şekillerini ve bu şekilleri dolduran içerikleri bilmesi gerekmektedir.¹⁰

İstidlâlin amacı kesin bilgi, kabul ya da zan oluşturmaktır. İstidlâlde esas olarak kıyas kullanılır. Kıyasın içeriği tasdik edilenler (musaddakât) ve benzerlerinden teşekkül eder.¹¹

İbn Sînâ için kıyası oluşturan önermeleri içerikleri açısından bilmek son derece önemlidir. Ona göre önermeleri bu açıdan bilmemek görüşlerin çelişmesinin ve düşünen kişilerin şüpheyne düşmesinin en büyük sebebidir. Zira yüzeysel seviyede kalan düşünürler (zâhiriyyûn min ehli'n-nazar) kıyasların içeriklerinin hepsini eşit derecede görürler. Onlar ispatlamak istedikleri her bilgi için herhangi bir içeriğe sahip kıyası kullanmaktadırlar. Mantık disiplininin erbabı olanlar (ehl-i sînâati'l-mantık) ise önermeleri içeriklerine göre sınıf sınıf birbirlerinden ayırt etmektedirler.¹²

⁹ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 6.

¹⁰ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 6-7.

¹¹ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 6-7.

¹² İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, 251.

2. Tasdikın Dereceleri Arasında Yakîn ve Beş Sanat Arasında Burhan

Bir önceki başlıkta kıyasların biri madde diğeri sûret olmak üzere iki unsurdan teşekkül ettiği ve maddî unsurun önemi işlendi. Yine önceki başlıkta geçtiği üzere kıyasların maddelerini tasdikler ve benzerleri oluşturmaktaydı. Bu başlık altında ise kıyasların maddelerini oluşturan tasdiklerin dereceleri ve bu derecelenme ile alakalı olarak oluşan beş sanat ele alınacaktır. Çalışmamızın konusu gereği, tüm tasdik dereceleri detaylandırılmayacak, bunların arasından “yakîn” kelimesiyle ifade edilen kesinlik derecesine odaklanılacaktır. Aynı şey beş sanat için de geçerlidir. Bu sanatlar arasından da burhan sanatı üzerinde durulacak, diğer sanatlara kısaca değinmekle yetinilecektir.

İbn Sînâ kıyasların içeriklerini oluşturan tasdikleri derecelendirmekte ve bunun neticesi olarak kıyasları beş sınıfa ayırmaktadır. O, *el-Muhtasaru'l-Evsat*'ta ve *Burhan*'da kıyasın ilkelerini saymadan önce bu meseleye yer vermektedir.¹³

İbn Sînâ'nın *Kıyas*'ta ifade ettiğine göre, mantıkla iştiğal eden bir kişi kıyası oluşturan önermelerin bir araya getirilirken kesin bilgiye, kesin bilgiye benzeyen güçlü zanna, yanlış, zann-ı galibe ve tahayyüle nasıl ulaşıldığını bilmelidir. Bu kişi, söz konusu bilgi türleri doğrultusunda her bir sanat için hangilerinin uygun olduklarını araştırır.¹⁴

eş-Şeyhu'r-Reîs *Burhan*'da, *Kıyas*'taki ifadelerini açıklığa kavuşturacak şekilde, kıyası oluşturan önermeleri, tasdik edilme derecelerine bağlı olarak tasnife tabi tutmaktadır. Buna göre tasdikın dereceleri şöyledir:

(a) Bir kısım tasdikler kesindir (yakînî) ve bunlara bilfiil ya da fiile yakın kuvve halinde ikinci bir inanç eşlik eder. Bu ikinci inançta, tasdik edilen şeyin üzerinde bulunduğu halden başka türlü olmasının imkânsız olduğuna inanılır. Kesinlik ancak bu ikinci inancın ortadan kalkması imkânsız olduğunda meydana gelir.

(b) Bir kısım tasdikler ise kesine benzerdir. Bu tasdikler kendi içinde ikiye ayrılır. Buna göre (b1) ya tek bir inanca inanılır ve yukarıda geçen ikinci inanca gerek bilfiil gerekse de fiile yakın bilkuvve olarak inanılmaz hatta ikinci inanca dikkat çekilecek olsa birinci

¹³ İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, 250-251; İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-Mantık, el-Burhan* (Kum: Mektebe-i Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşî en-Necefi, 2012), 51 vd.

¹⁴ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 7.

tasdikin sağlamlığı ortadan kalkar (b2) ya da ikinci inanca inanılsa bile bu inancın ortadan kalkması mümkündür, ancak birinci inanç yerleşiktir ve onun çelişğinin mümkün olduğuna bilfiil inanılmaz.

(c) Ayrıca bir kısım tasdikler de iknâ ve zannîdir. Bu tasdiklerde, birinci inanca inanılır ve buna ya bilfiil ya da fiile yakın bilkuvve olarak birinci inancın çelişğinin mümkün olduğu şeklinde ikinci bir inanç eşlik eder.¹⁵

İbn Sînâ'ya göre kıyaslar tasdiklerdeki bu derecelere göre farklı mertebelerde olurlar. Buna göre kesin sonuç veren kıyaslar burhanî, kesine benzer sonuç veren kıyaslar cedelî ya da sofistîk, ikna ederek galip zan oluşturanlar hatabî kıyaslardır. Bir de herhangi bir tasdik meydana getirmeyen ancak güzel ve çirkin şeylerden bahsetmek suretiyle nefiste genişleme ve daralma etkisi meydana getiren kıyaslar vardır. Bunlar da şiirsel kıyas olarak adlandırılırlar.¹⁶

İşte İbn Sînâ'da tasdiklerin dereceleri ile beş sanat böylece ortaya çıkmış olur. Bu tasdikler ile sanatlar içinde çalışmamızı esas olarak ilgilendiren husus daha önce söylediğimiz gibi sırasıyla yakîn ile burhandır.

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü üzere, yakîn iki katmanlı inanç olarak tasvir edilmektedir. Yakîni oluşturan ilk katman bir şeyin belli bir halde olduğuna inanmaktır. Aslında bu kısım tüm tasdikler için ortaktır. İkinci katman ise o şeyin olduğu halde olmamasının mümkün olmadığına inanmaktır. Ancak bu inanç mutlak olmayıp şu hususla kayıtlanmıştır: Bu inancın ortadan kalkması mümkün olmamalıdır. Bu kayıt yakîn için ayırt edici özelliğe sahip olması nedeniyle oldukça önemlidir. Zira İbn Sînâ yakînin karşısına konumlandığı inanç türlerinden birinde, yakînde bulunan söz konusu kaydın yer almadığına şöyle işaret eder:

“Yakîne muhalif olan inançlardan biri; bir şeyin şöyle olduğuna onun zorunlu olarak öyle olması sebebiyle inanmak ve bununla birlikte onun şöyle olmamasının mümkün olmadığına inanmaktır. Ancak bu inancın

¹⁵ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 51.

¹⁶ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 52.

haddizatında ortadan kalkması mümkündür zira o, ortadan kalkmasının imkânsız olması itibariyle meydana gelmemiştir.”¹⁷

Yâkînin tanımını bu şekilde ortaya koyduktan sonra burhanın nasıl tarif edildiğine geçebiliriz. İbn Sînâ burhan için *Birinci Analitikler*’de yer alan şu tanıma aktarır: “Burhan, telif edilmiş kesin kıyastır.” (el-Burhan kıyasun mü’telefün yakîniyyun). O, bu tanıma dair çeşit açıklamalar getirildiğini ifade etmektedir. Filozofun sözlerinden öyle anlaşılıyor ki bu açıklamalardan birinde tanımda geçen kesinlik, kıyasın sonucunun kesin olması şeklinde yorumlanmıştır. İbn Sînâ ise bu yorumun isabetli olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre, kıyasın sonucu kesin olmakla birlikte kıyasın kendisi kesin olmayabilir. O, kendisinin bu haklı itirazına rağmen yine de zorlama bir yorum getirilerek tanımın doğru açıklamasının bu şekilde olduğu söylenecek olması durumunda da eleştirilerini sürdürmeye devam eder. İbn Sînâ’ya göre bahsi geçen durumda "telif edilmiş" (mü'telef) sözü tarifte fazlalık olacaktır. Zira bu manayı ifade etmek üzere söz konusu kelimeye gerek olmayıp kısaca “Burhan sonucu kesin kıyastır” demek yeterlidir. İbn Sînâ bu ikinci eleştirisiyle, burhanın tanımı için getirilen bu açıklamanın, meramı ifade etme hususunda kusur taşıdığını göstermektedir.

İbn Sînâ’nın burhanın tanımının doğru açıklaması hakkındaki kanaati ise şudur: Ona göre bu tanımla kastedilen şey, burhanın kesin öncüllerden (yakîniyyât) oluşturulmuş kıyas olduğudur. O, bu açıklamasının doğruluğunu şu şekilde gerekçelendirir: “Kesinliğin öncüllerde olması burhanın kendisiyle ilgili bir durumken sonuçta olması burhanın dışında bir durumdur. Burhanın öncüllerinin kesin olması onun kendinde sahip olduğu bir durum olduğundan bu hususun burhanın tanımını oluşturması en uygun olanıdır.”¹⁸

Burhanın tanımının ardının onun önemini ifade etmek gerekirse, bunu İbn Sînâ’nın insanın yetkinleşmesi anlayışında bulabiliriz. İbn Sînâ’ya göre insan, gerçeği (hakk), bizzat gerçeğin kendisi için bilmekle, iyiliği de onunla eylemde bulunmakla yetkinleşir. Ancak insanın doğal durumunun onu bu yetkinliğe ulaştırmada az bir yardımı

¹⁷ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 256.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 78-79.

dokunmaktadır. Yetkinleşmeyi sağlayan şeylerin çoğu, çabanın eşlik ettiği bir kazanımla (iktisab) meydana gelir. Bu kazanım, bilinmeyenin kazanımıdır. Bilinmeyi, bilinenler kazandırmaktadır.¹⁹ Bilgilerin kazanımı tasavvur türünden bilgiler için tanım ve benzeri yollarla sağlanırken tasdikî bilgiler için kıyas ve benzeri çıkarım yöntemleriyle temin edilir.²⁰ Gerçek ve kesin bilgi veren kıyas türü ise burhandır.²¹ Dolayısıyla insanın yetkinleşmesi için burhanî kıyası bilmesi gerekli ve son derece önemlidir.

3. Tasdiklerin Kıyassız Bilinenler-Kıyasla Bilinenler Olarak Ayrımı

İbn Sînâ, *Mûcezz*²², *Necât*²³ ve *Dânişnâme-i Alâî*²⁴, de kıyasın ilkelerini saymadan önce tasdikleri kıyassız bilinenler ve kıyas yoluyla bilinenler olarak ikiye ayırır. O, bu ayrımı yaparken “tasdik” yerine “önerme” ya da “öncül” ifadelerini, “kıyas” yerine de “delil” ya da orta terimi kastederek “aracı” kelimelerini kullanmaktadır. Ancak bu farklılıklar bahsi geçen ayrımın özü için önemi haiz değildir.

Tasdiklerin kıyassız ya da kıyasla bilinenler şeklindeki ayrımı İbn Sînâ’dan önce Fârâbî’de de görülmektedir.²⁵ Dolayısıyla İbn Sînâ’nın bu hususta da selefinin takipçisi olduğu söylenebilir.

eş-Şeyhu’r-Reîs, yukarıda adı geçen eserlerinde tasdiklerin söz konusu ayrımını ortaya koyduktan sonra peşine gerekçesini de eklemektedir. Onun yukarıda geçen eserlerinde bu sadette ortaya koyduğu akıl yürütme şöyle ifade edilebilir: Kıyas, tasdikî bilgi kazandıran bir akıl yürütme formudur. Bu form, iki öncülün telifinden ibarettir. Bu öncüller, kıyas kuran kişi tarafından, kazanılması istenen tasdikî bilgiden daha önce bilinmektedir. Bununla birlikte söz konusu öncüller de kendilerinden daha önce bilinen öncüllerden oluşan kıyasların sonucudurlar. Ancak öncüllerin nasıl elde edildikleri geriye doğru takip edildiklerinde işin sonunda kıyas sonucu elde edilmemiş önermelere

¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık, el-Medhal* (Kum: Mektebe-i Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşî en-Necefi, 2012), 16-17.

²⁰ İbn Sînâ, *el-Medhal*, 18.

²¹ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 54.

²² İbn Sînâ, *el-Mûcezz fi’l-mantık*, 196.

²³ İbn Sînâ, *en-Necât* (Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1938), 60.

²⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 122.

²⁵ Fârâbî, *Kitabu’l-Kıyas* (Beyrut: Daru’l-Meşrik, 1986), 18.

ulaşılır. Zira aksi takdirde geriye doğru bir sonu olmayan akıl yürütme zinciriyle karşı karşıya kalınır.

İbn Sînâ, kıyasların ilkeleri (mebâdiu'l-kıyâsât)²⁶, kıyasların ilk maddeleri (evâilu'l-mevâd el-kıyâsiyye), ilk tasdik edilenler (musaddakât ûlâ)²⁷ ve tasdikin ilk ilkeleri (mebâdi ûlâ li't-tasdik)²⁸ gibi isimlerle anmaktadır.

Kıyasın ilkeleri; akıl, duyu tecrübe, tevatür ve şöhretle elde edilmiş olabileceği gibi yanlış olarak tasdik edilmiş veya zan ile bilinmiş de olabilirler.²⁹ Dolayısıyla yukarıda geçen her tasdik derecesi ve beş sanattan her biri için kıyasın ilkelerinin varlığı söz konusudur. Durum böyle olmakla birlikte *Burhan*'da özel olarak burhanî kıyasın ilkeleri olması gerekliliğine dair bahsi açılır. İbn Sînâ'nın açtığı bu konuyu, aslında *Birinci Analitikler*'de Aristoteles tarafından gündeme getirilmiştir.³⁰ eş-Şeyhu'r-Reîs meseleyi ele alırken Aristoteles'in takririni takip etmiş, bununla birlikte kendi ilavelerini yapmayı da ihmal etmemiştir.

İbn Sînâ, *Burhan*'ın ikinci makalesinin “burhanın ilkelerini, bu ilkelerin tümelliği ve zorunluluğunu bilmek” başlıklı birinci faslını açarken birisinin doğru ve diğerinin yanlış olduğunu belirttiği iki yargıya yer vermekte ve bu iki yargının birlikte kabulüyle ortaya çıkan iki görüşten bahsetmektedir. Doğru olan yargı, burhanın ilkesinin burhandan daha açık ve daha bilinir olması gerektiği iken yanlış olan yargı da her şeyin burhanla açıklandığı yargısıdır. Bu yargıların kabulüyle ortaya çıkan iki görüşten biri burhanı geçersiz kılan görüşken, diğeri burhanın ilkelerinin kısır döngü olarak açıklandığını düşünenlerin görüşüdür.³¹

Birinci görüşü savunanların delilleri şöyledir: Burhanî kıyas kullanılarak araştırılan şey, kendisinden daha açık olan öncüllerle açıklanır. Araştırılan şeyden daha açık olan bu

²⁶ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 63.

²⁷ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 7.

²⁸ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 77.

²⁹ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 8.

³⁰ Aristoteles, *Anulutika 'l-evâhir*, thk. Abdurrahman Bedevi, çev. Ebû Bişr Mettâ bin Yûnus (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât-Dâru'l-Kalem, 1980), 2/337. Aristoteles'in açıklamalarının İbn Rüşd'ün yorumlarıyla birlikte bir değerlendirmesi için bk. Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 157-164.

³¹ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 117.

öncüller de kendilerinden daha açık öncüllerden kurulu burhanla araştırılmış olmalıdır. Aynı şekilde bu öncülleri açıklayan öncüllerin de kendilerinden daha açık öncüller ile açıklanması gerekir. Bu silsile böyle sürüp gider. Ancak durum böyle olunca bir şeyi açıklamak için o şey hakkında sonsuz burhan getirilmesi sonucu ortaya çıkar. Bu da imkânsız bir şeydir. Ya da araştırılan bu şey, bir açıklama olmaksızın kabul edilir. Ancak bu durumda, açık olmayan bu bilgi üzerine inşa edilen bilgi de açık olmayacaktır. Aynı şekilde, açıklanmayan bir bilgi başka bir açıklamanın ilkesi sayılamayacaktır. Öyleyse herhangi bir şey hakkında burhan getirmek mümkün değildir.³²

Birinci görüş olan burhanın geçersizliğini savunanların delili yukarıdaki paragrafta açıklandığı gibiyken ikinci görüş taraftarları hem konunun başında geçen iki yargıyı kabul edip hem de burhanın geçersizliğini kabul etmek zorunda kalmamak için burhanların ilk ilkelerinin var olduğunu kabul etmeye mecbur olmuşlardır. Ancak bu kabul, her şeyin burhanla açıklandığı yargısına ters düşmektedir. Bu sebeple onlar bu ilkelerin birbirlerini döngüsel olarak açıkladıklarını iddia etmişlerdir. Böyle yapmakla onlar hem burhanın var olduğu hem de her bilginin burhanı olduğu kabullerini koruduklarını, ayrıca ilkelerin ve öncüllerin sonsuza dek gitmesi mahzurundan da kaçındıklarını zannetmişlerdir.³³

İbn Sînâ yukarıda bahsi geçen iki kabule dayanılarak ulaşılan, burhanın geçersiz olduğu ya da ilkelerin döngüsel olarak birbirlerini açıklandığı görüşlerinin ikisinin de yanlış olduğunu ifade eder. Ona göre bu iki görüşe götüren öncül -ki bu, her bilginin yalnızca burhanla meydana geldiği ile ya hiçbir bilginin olmadığı ya da burhanla var olduğudur- yanlıştır. Doğru olan şöyle söylemektir: Ya her şey meçhuldür ya da en az bir şey malumdur. Malum olan ya bizatihi ya da burhanla bilinir. Her şey meçhul değildir. Zira öyle olsaydı her şeyin meçhul olduğuna dair bilgimizin malum olmaması gerekirdi. Yine her şey burhanla bilinmemektedir. Çünkü her şey burhanla bilinseydi her burhanın bir burhanı olması gerekirdi ki bu imkansızdır. Öyleyse bizatihi bilinen şeyler vardır.

³² İbn Sînâ, *el-Burhan*, 117.

³³ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 117-118.

İbn Sînâ'ya göre yukarıda geçen iki görüş sahipleri akıl yürütmelerini bu şekilde gerçekleştirselerdi o yanlış sonuçlara ulaşmak zorunda kalmazlardı.³⁴

4. Kıyasın İlkelerinin Sayımı İçinde Burhanın İlkelerinin Yeri

Önceki başlıklarda da geçtiği üzere, burhanın ilkeleri İbn Sînâ'nın eserlerinde müstakil bir başlık altında incelenmemiştir. Bu ilkelere, genel olarak kıyasın ilkelerinin ele alındığı bölümlerde yer verilmiştir. İbn Sînâ bu bölümlerde kıyasın ilkelerini sıralamakta ve bunlara dair açıklamalarını sunmaktadır.

Kıyasın ilkeleri için mantık eserlerinde bölüm ayrılması ilk defa Fârâbî'nin kitaplarında karşılaştığımız bir olgudur. İbn Sînâ, selefi Fârâbî'yi bu hususta örnek almış görünmektedir. Ancak eş-Şeyhu'r-Reîs, Fârâbî'den devraldığı bayrağı daha ileri taşımıştır. Öyle ki onun eserlerinde kıyasın ilkeleri daha detaylı ve kapsamlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tespiti göstermek adına söze Fârâbî'nin mantık eserlerindeki durumu arz etmekle başlamak, ardından İbn Sînâ'daki durumu aktarmak uygun olacaktır.

Fârâbî muhtelif mantık eserlerinde, önermeleri çeşitli sınıflara ayırdığı bölümler tahsis etmiştir. O bu bölümlerde öncelikle önermeleri, kıyassız elde edilenler ile kıyasla elde edilenler olmak üzere ikiye ayırmakta ve bu ayrımın akabinde kıyassız elde edilenlerin dört sınıftan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bunlar kabul edilen bilgiler (makbulât), meşhur bilgiler (meşhûrât), duyu bilgileri (mahsûsât) ve aklî bilgilerdir (ma'kûlât). Muallim-i Sani bu dört sınıf dışındaki önermelerin kıyasla elde edildiğini belirtir.³⁵

Fârâbî'nin önermelere dair farklı bir tasnifi ise *Kitabu'l-Burhan*'da karşımıza çıkmaktadır. Tasnifine bilgileri (meârif) tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırmakla başlayan Filozof, bunlardan her birinin ya tam ya da eksik olduğunu kaydeder. Dolayısıyla karşımıza dörtlü bir tablo çıkmaktadır: Tam tasavvur ve tam tasdik ile eksik tasavvur ve eksik tasdik. Fârâbî sözüne tam bilgileri bahis konusu ederek devam eder. O, tam tasdiki kesin bilgi (yakîn), tam tasavvuru da bir şeyi, ona özgü olan bir şekilde,

³⁴ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 118.

³⁵ Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, 232.

zâtını açıklayan bir şeyle tasavvur etmek olarak açıklar. Tam tasavvur bir şeyi tanımına (had) delalet eden şeyle tasavvur etmek demektir.³⁶

Tasdik genel olarak, insanın, üzerinde bir hükümde bulunan bir şey hakkında şuna inanmasıdır: Bu şey, zihin dışındaki varlığında tıpkı zihinde ona inanıldığı gibidir. Doğru ise o şeyin zihin dışında, zihinde inanıldığı gibi bulunmasıdır. Buna göre tasdik doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir.³⁷

Tasdikin bir kısmı kesin (yakîn), bir kısmı kesine yakın ve bir kısmı da nefsin bir şeyde sükûn bulması olarak adlandırılan tasdiktir. Kesine en uzak olan tasdik bu sonuncusudur. Kesinlik doğru olan şeylerde gerçekleşip yanlış olan şeyler hakkında söz konusu olmamaktadır.³⁸

Kesin tasdik, tasdik ettiğimiz doğru bilginin, dış dünyada, bu tasdikimizden farklı olmasının mümkün olmadığına kanaat getirmemiz ve bununla birlikte bu kanaatimizin de başka türlü olmasının imkânsız olduğuna inanmamızdır. Fârâbî kesin tasdikini tarifini verdikten sonra kesine yakın tasdik ile nefsin kendilerinde sükûn bulduğu tasdiki ele almaktadır. Ona göre kesine yakın tasdikler yukarıdaki dörtlü tasniften meşhûrâta ve bunlardan telif edilen kıyasın sonucu olan tasdiklere; nefsin kendilerinde sükûn bulduğu tasdikler ise makbûlat ve bunlardan telif edilen kıyasın sonucu olan tasdiklere karşılık gelmektedir.³⁹

Fârâbî, kesin tasdiki zorunlu olan ve zorunlu olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Zorunlu kesinlik, dış dünyadaki varlığında bulunduğu halden başka bir durumda olması mümkün olmayan bir şey hakkında, onun hiçbir zaman inanıldığı halden başka türlü olmayacağına kanaat getirilmesidir. Zorunlu kesinliğin değişip yanlış bilgi halini alması mümkün değildir. Bilakis o sürekli zihinde ya sadece olumlama ya da sadece olumsuzlama halinde bulunur. Böyle bir kesinlik, “Bütün, parçasından büyüktür.” gibi

³⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987), 19-20.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 20.

³⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 20.

³⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 20-21.

ancak sürekli var olan şeyler hakkında söz konusu olur çünkü bu şeyin değişmesi mümkün değildir.⁴⁰

Zorunlu olmayan kesinlik ise sadece belli bir zamanda kesin olandır. Bu kesinliğin değişmesi ve yanlış bilgi halini alması mümkündür. Zorunlu olmayan kesinlik değişen şeyler hususunda gerçekleşir. Bunun örnekleri de birinin ayakta olması, Zeyd'in evde bulunması ve benzerlerine ilişkin kesinliktir.⁴¹

Fârâbî, zorunlu kesin önermeleri kıyastan elde edilenler ve kıyassız elde edilenler diye ikiye ayırır. Bunun akabinde bunlardan her birinin tümel ya da tikel önerme olduklarını belirtir ve *Burhan*'da tümel olanların inceleneyeceğini söyler. Zira tümellerin çoğu ilimlerde kullanılmaktadır ve tümelleri incelemek tikelleri de kapsayabilmektedir.⁴² Son olarak, zorunlu kesinliğin kıyassız olarak meydana geldiği iki sınıf tümel öncül ile karşılaştırır: doğal olarak elde edilenler ile tecrübe ile elde edilenler.⁴³

Fârâbî'nin eserlerindeki durumu böylece ortaya koyduktan sonra İbn Sînâ'nın eserlerine geçebiliriz. Onun eserlerinde ilkelerin sayısı birinden diğerine değişiklik göstermektedir. Bu eserlerdeki tabloyu kronolojik sıraya sokarak İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerinin takibini tarihsel seyir eşliğinde gerçekleştirebiliriz.⁴⁴

(1) İbn Sînâ *el-Urcûze fi'l-Mantık*'ta bilgilerimizin temelinde bulunan ilk öncülleri (el-mukaddimâtü'l-üvel) , (1) duyu algılarımızla elde ettiğimiz öncüller, (2) vehim gücünün zorunlu gördüğü öncüller, (3) yaygın ve övülen öncüller, (4) ilk bakışta yaygın zannedilen öncüller, (5) başkasından kabul edilen öncüller, (6) aklın öncülleri, (7) sahte ve yanıltıcı öncüller ve (8) hayal oluşturan öncüller olmak üzere sekiz sınıf olarak sayar ve bunların her birine dair kısa açıklamalarda bulunup hepsi için birer örnek gösterir. Bu bahsi böylece tamamlayan İbn Sînâ burhanî kıyası ele alacağı yeni bir konu başlığı açar. Onun bu başlık altında değindiği ilk şey burhanî kıyasın öncül türleridir. Buna göre

⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 21.

⁴¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 21-22.

⁴² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 22.

⁴³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 23.

⁴⁴ İbn Sînâ'nın eserlerinin kronolojik sırası için bk. Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition* (Leiden & Boston: Brill, 2014), 165.

burhanın öncülleri, insanın aklında fitrî olarak bulunan öncüller ile duyu algılarımızla kazandığımız öncüller olmak üzere iki sınıftır.⁴⁵

(2) *el-Mûcez fi'l-Mantık*'ta kanıtsız olarak tasdik edilen önermeler şu beş sınıf olarak karşımıza çıkar: Zorunlu ilksel önermeler (zaruriyyât evveliyât), duyusal önermeler (mahsûsât), yaygın ve meşhur önermeler (zâiât meşhûrât), başkasından kabul edilen önermeler (makbûlât) ve son olarak bu önermelere benzetilen ancak onlardan olmayan önermeler (müşebbehât). İbn Sînâ bu beş sınıf hakkında tanıtıcı bilgiler sunup bu bölümü bitirir ve burhanî kıyas başlıklı yeni bir bölüm açar. O bu bölümde burhanî kıyasın zorunlu ilksel önermeler ve duyusal önermelerden kurulu bir kıyas olduğunu kaydeder.⁴⁶

(3) *el-Muhtasaru'l-Evsat*'ta İbn Sînâ kıyasın tasdik bildiren maddelerini kademe kademe taksime tabi tutmaktadır. Buna göre maddeler ilk olarak, kıyassız elde edilenler ile kıyasla elde edilenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kıyassız elde edilenler (1) “önce gelen inanç (re'y-i sabık)”, kıyasla elde edilenler ise (2) “sonra gelen inanç (re'y-i sâni)” olarak adlandırmaktadır. Bunun ardından, önce gelen inanç olarak isimlendirilem maddeler bir ayrıma daha tabi tutulmaktadır. Bu ayrım neticesinde ne duyudan elde edilmiş ne de başkasından alınmış bilgiler (1.1) “bedîhe” olarak adlandırılırken duyudan elde edilen önermeler (1.2) “duyusal önermeler” (kaziyye hissiyye) ve güvenilir kimseden alınan önermeler (1.3) “makbûl” isimleriyle üç sınıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra, “bedîhe” ismiyle bahsedilen maddeler de kendi içinde taksim edilir. Öncelikle bir kısım maddelerin tam bir şekilde tasdik edilmediği ifade edilir ve bunlar (1.1.1) “zannî öncül” ya da “üzerinde düşünülmemiş, ilk bakışta meşhur sanılan önermeler” olarak isimlendirilir.

Bunun ardından diğer bir kısım “bedîhî”lerin (1.1.2) pekiştirilmiş (müekked) bir şekilde tasdik edildiği ifade edilir ve bunlar tasdiki sağlayan ilkelerine göre birbirlerinden ayrıştırılır. Buna göre ilkesi teorik akıl olanlar (1.1.1.1) “ilksel” (evveliyye), pratik akıl ve övülen görüş olanlar (1.1.1.2) “yaygın” (zâia) ve “meşhur”, duyuya tabi vehim

⁴⁵ İbn Sînâ, *el-Urcûze fi'l-Mantık*, “İbn Sînâ'nın ‘el-Urcûze fi'l-Mantık’ Risalesi (Sunum ve Metin)”, thk. İbrahim Özkılıç, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 146 vd.

⁴⁶ İbn Sînâ, *el-Mûcez fi'l-mantık*, 196 vd.

olanlar (1.1.1.3) “vehmîyye” öncül olarak isimlendirilir. Kıyasın maddeleriyle ilgili son olarak zikredilen madde ise “bedihî” olmayan ancak ona benzetilen (1.1.1.4) yanıltıcı (mugalâtî) maddelerdir.⁴⁷

Yukarıdaki taksime göre kıyasın maddeleri mahsûsât, makbûlât, maznûnat, evveliyyât, zâiât, vehmiyyât ve mugalitiyyât olmak üzere yedi sınıf olarak sayılmaktadır. Bu taksim işleminden sonra İbn Sînâ, her bir sınıf için örnekler göstereceğini ve bu sınıfları birbirlerinden ayırt edici unsurları zikredeceğini ifade eder.⁴⁸

İbn Sînâ yukarıda geçen yedi sınıf önermeyi ele aldıktan sonra, “re’y-i sabık” olmasa da kıyasın ilkeleri arasında sayılan tecrübî öncüllerden bahseder. Ona göre bu öncüller sanki duyusal ve bir kıyasla beraber olan bilgilerdirler.⁴⁹ Tecrübî öncüller hakkında bu önemli mülâhazasını paylaşan İbn Sînâ bundan sonra kıyasın ilkelerinin hangi tür kıyaslarda kullanıldıklarını açıklar. Buna göre, duyulardan elde edilen bilgiler (hissiyyât), tecrübî bilgiler (tecribiyyât), ilkesi nazarî akıl olan ilksel bilgiler (akliyyât evveliyye) ile vehim gücünün duyulur şeyler hakkında verdiği yargılar (el-vehmiyyat elletî hiye li’l-mahsûsât) burhanın ilkeleri olmaya uygundur.⁵⁰

(4) *Hidâye*’de kıyasız olarak var olan ve ilke olarak kabul edilen öncülleri mahsûsât, mücerrebât, meşhûrât, vehmiyyât, mütevâtirât, makbûlât, maznûnât, araştırılana kadar meşhur sayılan öncüller, muhayyilât ve evveliyyât olmak üzere on kısım olarak sayar. Bunların her birine dair kısa açıklamalar getirdikten sonra burhanın mahsûsât ve mücerrebâtan kurulduğunu, dayanağının (umde) ise evveliyyât olduğunu kaydeder.⁵¹

(5) *Burhan*’da “kıyasların ilkelerinin genel olarak sayımı” başlığına sahip, önermelerin içeriklerine göre sınıflandığı bir bölüm açılmıştır. Burada kıyasın ilkeleri öncelikle tasdik edilenler ile tasdik edilmeyenler taksimine tabi tutulur. Tasdik edilemeyen ilkelerin nefiste bıraktıkları tesir, tasdikin yerini tutmazsa bu durumda kıyaslarda kullanılamazlar. Tasdikin yerini tutacak şekilde nefiste etki uyandıran ilkeler hayal

⁴⁷ İbn Sînâ, *el-Muhtasaru’l-evsat fi’l-mantık*, 250.

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Muhtasaru’l-evsat fi’l-mantık*, 251-252.

⁴⁹ İbn Sînâ, *el-Muhtasaru’l-evsat fi’l-mantık*, 254.

⁵⁰ İbn Sînâ, *el-Muhtasaru’l-evsat fi’l-mantık*, 254.

⁵¹ İbn Sînâ, *el-Hidâye* (Kâhire: Mektebetü’l-Kâhireti’l-Hadîse, 1974), 116 vd.

oluşturan ilkelerdir (muhayyilât). Zira bunlar, tasdik edilen ilkelerin yaptığı gibi, nefiste bir şeylere yönelik çekinme veya yönelme etkisi gösterirler. Böylece tekzip edilmelerine rağmen tasdik edilen ilkelerin yerini tutabilirler. Örnek olarak balın acı ve kusturucu olduğunu söylemek böyledir. Nefis, bu sözün tekzip edilmesine rağmen, tasdik edilmesi halinde baldan nasıl tiksinecekse aynı şekilde ya da ona yaklaşık bir seviyede tiksindir. Başka bir örnek de “Şu ishal eden pişirilmiş şey şerbet hükmündedir, onu kolayca içebilmen için şerbet olarak hayal etmen gerekir.” denilmesidir. Bu sözün muhatabı, sözü yalanlamasına rağmen pişirilmiş şeyi şerbet gibi hayal eder ve kolayca içer. İşte bu sözler, şiirsel kıyasın ilkeleridir.⁵²

Kıyasın tasdik edilmeyen ilkelerini yukarıdaki gibi belirleyen İbn Sînâ, taksimin diğer tarafında bulunan tasdik edilen ilkelere geçer. Bu aşamada İbn Sînâ’nın yaptığı ilk şey tasdiki üçe ayırmaktır. Buna göre bir şey ya zorunluluk (zarûret) üzere tasdik edilir ya da o şeyin çelişğini nefiste bulunmayacak şekilde kabule (teslim) dayalı olarak tasdik edilir yahut zann-ı galip olarak tasdik edilir. Zorunluluk üzere olan tasdikteki zorunluluk ya dışsal (zahirî) ya da içsel (batinî) olur. Dışsal zorunluluk duyu (his), tecrübe ve tevatür yoluyla gerçekleşirken içsel zorunluluk ya akıldan ya da akıl dışındaki başka bir güçten ileri gelir. Akıldan kaynaklanan zorunlulukta da ya yalnızca akıl devrededir ya da akıl başka bir şeyden yardım almaktadır. Yalnızca aklın devrede olduğu zorunluluk, kabulü zorunlu ilksel bilgileri meydana getirir. “Bütün parçadan büyüktür.” sözü bunun bir örneğidir.

Aklın başka bir şeyden yardım aldığı zorunlulukta ise yardımcı ya akılda hazır bulunan (garîzî) bir şey değildir -ki bu durumda tasdik kazanımla (kesp) gerçekleşecek ve ilkelerden sonra olacaktır- ya da akılda hazır bulunan bir şeydir. Zorunluluğun akılda hazır bulunan bir şeyle gerçekleşmesi durumunda meydana gelen tasdik, orta terimi fitrî olarak var olan yani zihinde hazır bulunan kıyas yoluyla elde edilir. Bu kıyasta büyük ve küçük terimlerden kurulu olan ve kıyasın sonucu olacak olan önerme akla geldiğinde orta terim de kazanılmasına (kesp) gerek kalmaksızın hemen zihinde belirir. “Tüm dördler çifttir.” sözü bunun bir örneğidir. Dördün (küçük terim) ve çiftin (büyük terim) anlamını bilen kişi dördün çift olduğunu bilir. Zira tam o anda dördün iki eşit parçaya

⁵² İbn Sînâ, *el-Burhan*, 63.

ayrıldığını (orta terim) bilir. İbn Sînâ bu ilkeler için en uygun isimlendirmenin “kıyası fitrî öncüller” olduğunu ifade eder.⁵³

Taksimın buraya kadar aktardığımız kısımda burhanın ilkelerinin sayımı tamamlanmıştır. Zira İbn Sînâ’ya göre zorunluluğun buraya kadar sayılan kısmı burhanın ilkelerini oluşturur. Böylece burhanın ilkeleri, duyu bilgileri (mahsûsât), tecrübe bilgileri (mücerrebât), tevatür bilgileri (mütevâtirât), ilksel bilgiler (evveliyyât) ve kıyası fitrî öncüller (mukaddimât fitriyyetü’l-kıyâsât) olmak üzere beş sınıf olarak sayılmış olur. Taksimın devamında ise akıl dışında bir zorunlulukla tasdik edilen vehmin ilkeleri, kayıtsız meşhur ilkeler (meşhûrât mutlaka), sınırlı meşhur ilkeler (meşhûrât mahdûde), kabul edilen önermeler (müsellemât), başkasından alınan ilkeler (makbûlât), başka ilkelere benzetilen yanıltıcı önermeler (müşebbehât) ve tahkik edilmemiş, ilk bakışta meşhur sanılan önermeler (meşhûrât fî bâdi’i’r-re’yi’l-ğayri’l-müteakkab) hakkında açıklamalara yer verilir.⁵⁴

(6) *Necât*’ta İbn Sînâ aracısız tasdik edilen bilgiler arasında ilkin duyu bilgilerini (mahsûsât) ele almaktadır. Bu bilgi türünü sırasıyla tecrübeyle bilinenler (mücerrebât), tevatürle elde edilenler (mütevâtirât), kabul edilen bilgiler (makbulât), vehim gücünün verdiği hükümler (vehmiyyât), yaygın görüşler (zâiât), zan seviyesinde bilgi veren tasdikler (mahnûnât), tasdik bildirmeyen ancak bir şeyi, benzetme yoluyla başka bir şeymiş gibi tahayyül ettiren öncüller (mühayyilât) ve son olarak ilksel önermeler (evveliyyât) takip eder. Böylece dokuz sınıf önerme sayılmış olur. İbn Sînâ her bir sınıf için birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıklamaların ardından “burhan hakkında” başlıklı bir fasıl açan filozof, burada burhanı kesin bilgi (yakın) vermek üzere kesin öncüllerden (yakiniyyât) kurulan kıyas olarak tanımlamakta ve kesin öncülleri ilksel öncüller (evveliyyât) ve onunla birlikte olanlar (bunlar vehim gücünün verdiği doğru hükümlerdir), tecrübeyle elde edilen öncüller (tecridiyyât), duyu yoluyla kazanılan öncüller (mahsûsât) olarak tespit etmektedir.⁵⁵

⁵³ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 63-64.

⁵⁴ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 65-66-67.

⁵⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 60 vd.

(7) *Dânişnâme-i Alâî*'de “kıyaslarda ilk öncüllerin kısımlarının açıklanması” başlığı altında kıyaslarda ele alınan ve bir delille doğrulanmadan kullanılan on üç çeşit öncül hakkında açıklamalarda bulunur. Bunlar evveliyyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtîrât, üzerlerine kurulan kıyasın her zaman akılda hazır bulunduğu öncüller, vehmiyyât, gerçekte meşhurlar, makbulât, müsellelât, müşebbihât, görünürde meşhurlar, maznunât ve mütehayyilattır. Filozof bu öncüllere dair açıklamalarını tamamladıktan sonra “bu öncüllerin yerlerinin açıklanması” başlığı altında evvelî, hissî, tecrübî, mütevâtîr ve kıyası kendi tabiatında bulunan öncüllerin burhani kıyasın öncülleri olduğunu belirtir.⁵⁶

(8) İbn Sînâ'nın son olarak ele alacağımız eseri olan *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'a gelindiğinde önermelerin tasdik ediliş yönleri bakımından tasnif edildiği bölümde ilk olarak dörtlü bir sınıflama karşımıza çıkar. Buna göre önermeler doğru kabul edilenler (müsellelât), zan ifade edenler (maznûnât) ve bunlarla birlikte sayılanlar, ilk iki sınıfa benzetilen önermeler (müşebbehât) ve hayâl oluşturan önermeler (muhayyilât) olmak üzere dört sınıfa ayrılır. Bu tasnifi, doğru kabul edilen önermelerin ya kişinin doğru olduğuna inandığı önermeler (mu'tekadât) ya da başkasına inanarak doğru kabul ettiği önermeler (me'hûzât) şeklinde ikiye ayrılması takip eder. Kişinin doğru olduğuna inandığı önermeler de kabulü zorunlu olan önermeler (vâcib kabûlühâ), yaygın önermeler (meşhûrât) ve vehme dayalı önermeler (vehmiyyât) olmak üzere üçe ayrılır. Kabulü zorunlu öncüller ise ilksel önermeler (evveliyyât), gözlem sonucu elde edilen önermeler (müşâhedât), tecrübî önermeler (mücerrebât), hads sonucu kazanılan önermeler (hadsîyyât), tevatür neticesinde bilinen önermeler (mütevâtîrât) ve kıyaslarıyla birlikte olan önermelerdir (kazâyâ kıyâsâtuhâ maahâ). Ayrıca evveliyât, herkes için kolayca anlaşılabilenler ile anlaşılmasında kapalılıktan dolayı üzerinde düşünülmesine ihtiyaç duyulanlar olarak; müşâhedât da beş duyuyla bilinenler ve bunlar dışında bilinenler olarak taksim edilmektedir.⁵⁷ Aynı kitabın “burhani bilgiler hakkında kısa bir açıklama” başlıklı bölümünde burhanî kıyasların kabulü zorunlu öncüllerden kurulduğu ifade edildiğine göre tasnifin bizi esas olarak ilgilendiren kısmı tamamlanmış

⁵⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 96 vd.

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1339), 40-41.

olur.⁵⁸ Tasnifin geri kalanında müsellelâtın diğer kısımlarıyla maznûnât, müşebbehât, muhayyilat ve bunların alt dalları ele alınmaktadır.⁵⁹

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın hem kendi eserleri hem de selefi Fârâbî'nin eserlerinde ortaya koyduğu tablo arasında benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Biz öncelikle filozofun kendi eserleri arasındaki durumu maddeler halinde tespit edelim.

1. İbn Sîna kıyasın ilkelerini sıralarken iki türlü sunum biçimini benimsemiş görünmektedir. O, bazı eserlerinde ilkeleri liste halinde sıralamayı tercih ederken diğerlerinde ilkeleri, yakın ve zan gibi tasdik edilme derecelerine ya da tasdike kaynaklık eden güçlere göre kategorize etme yolunu seçmektedir. Burhanın ilkeleri de bu ikinci sunuş tarzına bağlı olarak “zorunlu olarak tasdik edilenler”, “kabulü zorunlu önermeler” gibi başlıklar altında yer almaktadır.

2. Burhanın ilkeleri için verilen sayılarda tarihsel süreç içinde artış görülmektedir.

3. Burhanın ilkeleri için kullanılan terminoloji genel olarak aynı olmakla birlikte bu durumun istisnâları da söz konusudur. Örneğin akıl tarafında ilksel olarak bilinen önermeler için “evveliyât”, “mukaddimâtü'l-akl” gibi farklı isimlendirmelere gidilmiştir.

4. Burhanın ilkeleri arasında evveliyât ve mahsûsât daima yerini korumuştur. Bunlara sırasıyla mücerrebât, mütevâtirât, kıyaslarıyla birlikte olan ilkeler ve hadsiyyât eklenmiştir.

5. Burhanın ilkeleri en kapsamlı ve detaylı olarak *İşârât*'ta sayılmıştır.

İbn Sînâ'nın kendi eserlerindeki duruma dâir bazı tespitler yukarıdaki gibiyken selefi Fârâbî'nin eserleriyle arasındaki ilişkiye dair şunlar söylenebilir: İbn Sînâ hem genel olarak kıyasın ilkelerinde hem de özel olarak burhanın ilkelerinde Fârâbî'den daha kapsamlı bir tablo ortaya koymuş, hem de konuyu daha dakik bir şekilde ele almıştır.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 59.

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 42 vd.

Öyle ki Fârâbî kıyasın ilkelerini dört sınıfa ayırırken İbn Sînâ'da bu sayının on dörde kadar çıktığı görülmektedir.

İbn Sînâ'nın, selefi Muallim-i Sînî ile konuyla ilgili ilişkisini ortaya koyduktan sonra haleflerindeki duruma bakmak da onun etkisini göstermesi açısından yerinde olacaktır.

İbn Sînâ'dan sonra gelenler arasında ilk olarak yer vereceğimiz Gazâlî burhanlarda kullanılan dolayısıyla kabulü zorunlu kesin bilgi ifade eden öncülleri *Makâsıdu'l-felâsife*⁶⁰ ve *Mi'yâru'l-ilm*'de⁶¹ evveliyât, hissiyyât, tecribiyyât, tevatüriyyât ve tabiatında kıyaslarıyla birlikte olanlar olmak üzere beş tür olarak saymıştır. *Mihakku'n-nazar*'da ise evveliyât, iç gözlem yoluyla bilinenler (müşâhedât-ı bâtine), dış duyular vasıtasıyla bilinenler (mahsûsât-ı zâhire), tecribiyyât, mütevâtirât olmak üzere beş sınıf zikretmektedir.⁶² Bu son eserinde müstakil bir başlık olarak zikrettiği müşâhedât-ı bâtineyi *Mi'yar*'da mahsûsât başlığı altında ele alır. Yine bu son eserde tabiatlarında kıyaslarıyla beraber olanlara yer vermemiştir.

Gazâlî'yi kronolojik olarak takip eden Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre evveli bilgiler arasında burhanın öncülleri olarak kullanılan bilgiler ya sadece akıl ya sadece duyu ya da her ikisinden kaynaklanan zorunlulukla tasdik edilirler. Sadece akıldan kaynaklananlar “evâil-i akliyye” olarak isimlendirilir. “Evâil-i hissiyye” ise yalnızca duyudan kaynaklı bilgiler için kullanılır. Hem duyu hem de akıl kaynaklı bilgiler ise mütevâtir haberler ve tecrübe edilen bilgilerdir. Sonuç olarak ona göre bu önermeler dört sınıftan ibarettir.⁶³

Sühreverdî, *Telvîhat*'ta kabulü zorunlu önermeleri (el-kazâyâ el-vâcib kabûluhâ) evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât, kıyasları beraberlerinde bulunan önermeler olmak üzere altı sınıfa ayırır.⁶⁴ *Lemehât* adlı muhtasar eserinde ise

⁶⁰ Gazâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, ed. Mahmud Beycu (Dımaşk: Matbaatu's-Sabah, 2000), 51.

⁶¹ Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, çev. Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 253-263.

⁶² Gazâlî, *Mihakku'n-nazar* (Beyrut: Daru'l-Minhac, ts.), 116-122.

⁶³ Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ Bağdadi, *el-Muteber fi'l-hikme* (Haydarabad, ts.), 1/206-208.

⁶⁴ Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek Sühreverdî, *Kitabu't-Telvîhat*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 169-171.

kıyasları beraberinde bulunan önermelere tasnifte yer vermemiştir.⁶⁵ En hacimli eseri *el-Meşâri ve'l-mutârahât*'ta, kabulü zorunlu önermeleri evveliyyât, müşâhedât ve hadsiyyâtтан ibaret saymaktadır. Sühreverdî'ye göre hadsiyyât, mücerrebât ve mütevâtirâtı içermektedir.⁶⁶ Son olarak *Hikmetü'l-işrak*'ta Sühreverdî, hakiki bilgilerin ancak burhanda kullanıldığını, burhanın da kesin mukaddimelerden telif edilmiş kıyas olduğunu belirttikten sonra *Meşâri*'de söylediği gibi kesin mukaddimelerin evveliyyât, müşâhedât ve mücerrebât ile mütevâtirâtı kapsayan anlamıyla hadsiyyâtтан olduğunu ifade eder.⁶⁷

Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât* adlı muhtasar risalesinde burhanî kıyasların ilkeleri olan yakînî öncüllerin evveliyyât, müşâhedât, mütevâtirât, mücerrebât ve hadsiyyât olmak üzere beş türe ayrılmasının yaygın olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ *el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık*'ta da bu beş tür üzerinde ittifak olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ O, *Lübâbü'l-İşârât*⁷⁰ ve *Şerhü'l-İşârât*'ta⁷¹ İbn Sînâ'nın tasnifini takip ederken *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de metinde yer alan evveliyyât, müşâhedât, mücerrebât, mütevâtirât dördlüsüne hadsiyyât ve kıyaslarıyla beraber olan önermeleri ekleyerek, tasnifini meşhur görüşe uygun olarak altıya tamamlamıştır.⁷²

Râzî'den sonra İslam coğrafyasında yüzyıllar boyunca yaygın olarak tedrisata konu olmuş ve üzerlerine yazılan şerh ve haşiyelerle geniş bir literatürün merkezinde yer alan *İşaguci*, *eş-Şemsiyye*, *Tehzîbu'l-mantık*, *es-Süllemü'l-münevrak* ve *Süllemü'l-ulûm* gibi mantık kitaplarına baktığımızda da benzer bir tabloyla karşılaşmaktayız.

⁶⁵ Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek Sühreverdî, *el-Lemahât (el-Müellefâtü'l-felsefiyye ve's-süfîyye el-elvâhu'l-'imâdiyye kelimetü't-tasavvuf ile birlikte)*, ed. Necefkulî Habîbî (Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2014), 221-222.

⁶⁶ Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l-mutarahat*, ed. Maksud Muhammedî - Eşref Alipur (Tahran: Hak Yaveran, 1385), 540-541.

⁶⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak* (Daru'l-Maarifi'l-Hikemiyye, 2010), 24-25.

⁶⁸ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, ed. Muhtar Cebli (Beyrut: Dâru Sadır, 1996), 290.

⁶⁹ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, ed. Ahad Ferâmarz Karamelêkî - Âdine Asgarinejat (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, ts.), 244.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-İşarat ve't-Tenbihat ve Lûbabü'l-İşarat* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1339), 195.

⁷¹ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât: Mantık*, ed. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005), 259.

⁷² Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), 197-207.

Esîrüddin Ebherî *İsaguci*’sinin son bölümünü kısa açıklamalarla beş sanata ayırmıştır. O, bu sanatlardan biri olan burhanı, kesin sonuç vermek üzere kesin öncüllerden kurulan bir kıyas olarak tarif ettikten sonra kesin öncüllerin altı kısımdan oluştuğunu ifade eder. Bunlar; evveliyyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât ve kıyaslarıyla birlikte olan önermelerdir.⁷³ Necmüddin Kâtibî *eş-Şemsiyye*’si,⁷⁴ Sa’düddin Teftâzânî’nin *Tehzîbü’l-Mantık*’ı⁷⁵ ve Muhibbullah Bihârî’nin *Süllemü’l-Ulûm*’unda⁷⁶ da *İsaguci*’de yer alan burhanın ilkelerinin aynısını görmekteyiz. Ahdarî’nin kaleme aldığı *es-Süllemü’l-Münevrak*’ta⁷⁷ ise bu altılı tasniften kıyaslarıyla birlikte olan önermelere yer verilmemiştir.

⁷³ Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî Ebherî, *İsâgûcî*, thk. Hüseyin Sarioğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 90.

⁷⁴ Ebü’l-Hasen Necmüddin Debîrân Alî b. Ömer b. Alî Kâtibî, *Risâle-i Şemsiyye-i Cedîde (Tam Kayıtlı Şemsiye)* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 52-53.

⁷⁵ Sa’düddin Teftâzânî, *Metnü Tehzîbi’l-mantık ve’l-keîâm* (Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1912), 13-14.

⁷⁶ Muhibbullah Bihârî, *Süllemü’l-ulûm (Şerhü Bahrilulûm ala Süllemi’l-ulûm ile birlikte)* (Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 2012), 154-155.

⁷⁷ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyidî Muhammed es-Sagîr Ahdarî, *es-Süllemü’l-münevrak fî ilmi’l-mantık (eş-Şerhü’l-kebîr ala’s-süllemi’l-münevrak fî ilmi’l-mantık ile birlikte)* (Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 2019), 61-62.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA BURHANIN İLKELERİ

Bir önceki bölümde, İbn Sînâ'da burhanın ilkelerini ele almadan önce işlenmesi gereken konulara yer verilmiştir. Bu bölümde ise burhanın ilkelerini incelenecektir. Önceki bölümün son başlığı altında da tespit edildiği üzere İbn Sînâ'nın eserleri arasında burhanın ilkelerinin sayısı hususunda farklılıklar görülmektedir. İlkelerin en detaylı ve kapsamlı hali ise onun son telif ettiği eserlerden biri olan *İşârât*'ta kendisini göstermektedir. Bunun yanı sıra İslam mantık literatüründe şöhret kazanmış olan tasnif de bahsi geçen kitaptaki tasniftir. İşte bundan ötürü bu bölümün başlıkları *İşârât*'ta sayılan ilkelerden oluşturulmuştur. Bununla birlikte her bir ilkeye dair getirilecek açıklamalarda İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın konuya katkısını göstermesi adına onun öncesinden bir isim olarak Fârâbî'nin görüşlerine yer verilecek, yine İbn Sînâ'nın sözlerinin nasıl anlaşıldığını görmek üzere onun şarihlerinin yorumları da aktarılacaktır.

1. Evveliyât

İbn Sînâ'dan önce Fârâbî bu ilkelerden “doğal olarak elde edilenler”, “mutlak ilk ilkeler”, “kabulü zorunlu öncüller”, “ilk akledilirler” gibi adlandırmalarla bahsetmiştir.⁷⁸

Fârâbî'nin bu ilkeler için gösterdiği örnek ifadeler şunlardır: “Her üç tek sayıdır.”, “Her dört çift sayıdır.”, “Bir şeyin parçası, o şeyden küçüktür.”, “Başka bir miktara eşit olan iki miktar birbirine eşittir.”⁷⁹

⁷⁸ Fârâbî'nin bu ilkeler için kullandığı diğer isimler ve bu isimler arasındaki farklılıklara dair bir mülâhaza için bk. Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, 271-272.

⁷⁹ Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse (Mantığa Giriş Risaleleri ile birlikte)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 38.

Fârâbî'ye göre bu ilkeler, başından beri zihnimize mevcut olup hiçbir zaman bizden ayrılmayan ve sanki doğamızda var olan bilgilerdir. Bunlara ilişkin kesin bilginin kaynağı bizim için meçhuldür. Bu ilkeler bizim için hiçbir zaman araştırma nesnesi konumunda olmamıştır. Bunları bilmediğimiz ve dolayısıyla bilmeyi istediğimiz herhangi bir an yoktur. Bu bilgileri aklen inkâr etmemiz de söz konusu değildir.⁸⁰

Muallim-i Sâni, ilk bilgilerin nasıl oluştuğu ve nereden elde edildiği konusunun mantık sanatında bilinmesinin gerekmediğini söylemektedir. Çünkü onların elde ediliş yönünü bilmemek, onların kesinliğini ortadan kaldırmaz, eksiltmez ve o öncüllerden, onların gereği olan kesinliği oluşturan bir kıyas düzenlenmesini de engellemez. Ona göre bu ilk bilgilerin elde edildiği yön meselesi, felsefe ve bilimlerin araştırma konularından birisidir.⁸¹

Fârâbî'ye göre mantık sanatında ilk bilgilere dair bilinmesi gerekli olan şeyler; bu öncüllerin özelliklerinin belirtilmesi, betimlenmesi, sınıflarının sayılması ve kıyasın parçaları olarak kullanılma yönünün öğretilmesi ve diğer bilgilerin bunların düzeyine nasıl yükseleceğinin açıklanmasıdır.⁸²

Fârâbî her ne kadar ilk akledilirlere dair araştırmalar için mantık sanatı içinde böyle bir sınır çekse de bu açıklamasının hemen sonrasında bu öncüllerin gerçekleşme şekline dair insanların farklı farklı görüşleri olduğunu ve bu öncüllerin çoğundan anlaşıldığı kadarıyla da onların dış dünyadaki varlıklarının duyulur olduğunu, bundan dolayı da bir topluluğun onların duyulardan meydana geldiği görüşünde olduğunu dile getirmekten de geri durmamıştır.⁸³

İlk tümel bilgiler her ne kadar duyulardan oluşmuşsa da Fârâbî bunların tam olarak oluşmasında yani tümelliklerini kazanmalarında duyunun yeterli gelmediğini belirtir. Çünkü eğer duyumlanan miktarla yetinilirse -ki onların dış dünyadaki varlıklarından yalnızca belli bir sayıda duyumlanır- tümel değil tikel öncüllerin elde edilmesi gerekir.

⁸⁰ Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin 'el-Fusûlu'l-Hamse' Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 30-31.

⁸¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 23.

⁸² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 24.

⁸³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 24.

Halbuki bu öncüller insanda tümel olarak bulunmaktadır. Nitekim insanlar bu öncüllerin konuları üzerine, duyumladıklarını da duyumlamadıklarını da kapsayan genel bir hüküm vermektedirler. Demek ki insan nefsi duyumlananlar hakkında onları duyumlamanın ötesinde bir fiile sahiptir.⁸⁴

Fârâbî ilk akledilirlerin duyu verilerinden olduğunu söylemekle birlikte duyunun tek başına kesin hüküm (yakîn) oluşturamayacağını, bu işin akla ait olduğunu şöyle ifade eder:

“İkinci Analitikler’de açıklandığı üzere her sanattaki burhanların yakîni ilk ilkeleri, ancak ve ancak onların parçalarının/öğelerinin tekilllerini duyumlamak yoluyla nefiste oluşur. Bu ilkelerden bazıları için az sayıda tekillerin duyumlanması yeterliyken, bazıları çok sayıda tekillerin duyumlanmasını gerektirir. Ardından bunların hepsi için, bunlar mahsûs ve mütehayyel olduktan sonra aklın özel bir eylemi vardır. O eylem de bunların her birini birbirinden ayırmak ve terkip etmektir. Bunun yanında aklın, terkip edilenler üzerine hüküm verme ve kesinlik olarak bilinme özelliğine sahip olan şeyler hakkında akılda kesinlik oluşturma şeklinde doğal bir gücü vardır. Yine açıkça bellidir ki akıl tekillerden birleştirilerek oluşturulanlar üzerinde hüküm verirken yöneldiği duyu miktarıyla yetinmez. Eğer böyle olsaydı onda asla yakîn oluşmazdı. Çünkü his ne bir şey ne de tüm şeyler üzerinde Analutika’da tanımlanan yakînî hükümle hüküm vermez. Bilakis yakînin hasıl olması akla has özel bir fiildir ki akıl bu fiili duyumlamalardan oluşan şeyler üzerinde gerçekleştirir. Bazı şeyler ilk duyumlandıklarında akıl onlarda kesin bilgi elde eder, bazı şeyler ise duyumlanmalar birçok mevzuda (konuda) çokça tekrar ettikten sonra akıl onlar üzerinde kesin hüküm verir. Bu tekrarın dereceleri de farklı farklıdır. Bu tür kesinliği akıl ne kendi seçimiyle ne de ne zaman isterse yapabilir. Ancak bu, akıldaki doğal güce bırakılmış bir iştir.”⁸⁵

⁸⁴ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhan*, 24.

⁸⁵ Fârâbî, *Kitabu’l-Musika’l-Kebir* (Kahire: Daru’l-Katibi’l-Arabi, 1967), 92-93.

Görüldüğü üzere Fârâbî, aklın ilk ilkelerine dair bilgi verirken insanın bu bilgiler karşısındaki dair durumuna odaklanmıştır. Buna göre bu bilgiler, kişinin kendisini bildi bileli farkında olduğu, ne zaman elde ettiğine dair bir bilgisinin olmadığı ve bu anlamda bunları doğal olarak bildiğine inandığı bilgilerdir. Kişinin bu inkâr etmesi bir yana ondan şüphelenmesi bile söz konusu değildir.

Fârâbî'nin ilk ilkelere dair psikolojik tahlillerinin yanı sıra, bu bilgilerin oluşumunda duyu bilgisinin temel teşkil ettiğini belirtmesi onun Aristoteles'in bilgi felsefesinin çizgisinde kaldığını göstermektedir.

Fârâbî'den sonra İbn Sînâ'nın görüşlerini ele almaya başladığımızda onun selefini takip ettiği ve ondan ayrıştığı yerleri görme imkânı bulacağız. Böylece İbn Sînâ'nın düşüncesinin kaynağının yanı sıra özgün yanları ortaya çıkacaktır.

İbn Sînâ, Muallim-i Sâni'nin aklın ilk ilkeleri olarak adlandırdığı bilgileri; aklın öncülleri (mukaddimâtü'l-akl)⁸⁶, zorunlu ilksel önermeler (zarûriyyât evveliyât)⁸⁷, ilksel önermeler (evveliyât)⁸⁸, kabulü zorunlu ilksel öncüller (el-evvelî el-vâcib kabûlüh)⁸⁹ gibi isimlerle anmaktadır. Ancak onun en çok tercih ettiği adlandırma, son eserlerinden *İşârât*'ta da yer aldığı şekliyle “evveliyât”tır.

Bu ilkeler için İbn Sînâ'nın verdiği örnekler şöyledir: “Parça bütünden başkadır.”, “Bütün parçadan büyüktür.”, “Bir şey ya var olur ya da var olmaz.”, “Bir şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittirler.”

İbn Sînâ'ya göre bu ilkeler, yalnızca sarîh akıl gücü tarafından, onun doğası gereği tasdik edilirler. Bu ilkelerin tasdikinde başka hiçbir unsurun müdahalesi söz konusu değildir.⁹⁰

⁸⁶ İbn Sînâ, *el-Urcûze fi'l-Mantık*, 148.

⁸⁷ İbn Sînâ, *el-Mûcezz fi'l-mantık*, 196.

⁸⁸ İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, 251; İbn Sînâ, *en-Necât*, 64; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 40.

⁸⁹ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 64.

⁹⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 40.

Akıl gücü hakkında sözü biraz daha açmak adına şunlar söylenebilir: Bilindiği üzere insan nefsi nebatî, hayvânî ve insanî olmak üzere üç kısımdan müteşekkildir. Her bir kısmın kendine has yetileri söz konusudur. İşte akıl gücü de insânî nefsin ya da diğer bir tabirle nefs-i natıkanın sahip olduğu güçtür. Akıl, insan nefsinin bilen (âlime) ve eyleyen (âmile) güçlerine verilen ortak isimdir.⁹¹ Evveliyyâtın idraki söz konusu olduğunda akıl ile kastedilen anlam eyleyen güç değil bilen, bir başka ismiyle nazârî güçtür.⁹² Nazârî güç, maddeden mücerret küllî suretleri zihne işleme yetisine sahiptir.⁹³

Evveliyyât, İbn Sînâ'nın ifadesiyle, terimleri tam olarak kavrandığı anda tasdik edilirler. Bu demektir ki evveliyyâtın meydana gelişinde yalnızca onun terimlerini tasavvur etmeye ve bu terimlerin birleşimini düşünmeye (fetânet) dayanılmış olur.⁹⁴

Evvelî önermelerin terimlerine tekabül eden yalın unsurları, duyu ve hayal gücü yardımıyla ya da başka bir şekilde zihinde meydana gelip müfekkire gücü bunları birleştirdiğinde tasdik zorunlu olarak gerçekleşir. Bu tasdik, başlangıçta, başka herhangi bir sebep olmaksızın gerçekleşir. Böyle bir önermeyi tasdik eden kişi, onu o anda tasdik ettiğinin farkına varmaz bilakis her zaman bildiğini zanneder. Bu önermelere örnek olarak “Bütün parçadan büyüktür” yargısını gösteren İbn Sînâ bu yargının terimleri olan “bütün”, “parça” ve “büyük” her ne kadar duyu tarafından elde edilmiş olsa da tasdik aklın doğasından kaynaklandığını ifade eder.⁹⁵

İbn Sînâ evvelî önermeleri, terimlerinin açıkça anlaşılır olup olmamasına göre ikiye ayırmıştır. Buna göre bu önermelerin bir kısmı terimlerinin apaçık olması sebebiyle herkesçe anlaşılırken diğer bir kısmı terimlerdeki kapalılığa binaen hemen anlaşılmayabilir ve üzerinde teemmül edilmesine ihtiyaç duyar.⁹⁶

İbn Sînâ bazı durumlarda evvelî bilgilerin evvelî olarak tasavvur edilmesine güç yetirilemeyeceği ihtimalini söz konusu eder. Ona göre bu güç yetirememe halinin sebebi

⁹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 163.

⁹² İbn Sînâ, *el-Muhtasaru 'l-evsat fi 'l-mantık*, 251.

⁹³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 165.

⁹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, 40.

⁹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 64-65.

⁹⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, 40.

kişinin fitratındaki bir eksiklik olabilir. Bu eksiklik doğuştan getirilmiş olabileceği gibi kişinin tabiatının sonradan bozulması da mümkündür. Bunların yanı sıra bir hastalık ya da yaşlılık da bu anlamda birer kusurdur. Bu sayılan eksikliklerin dışında ayrıca birtakım yanıltıcı unsurlar da devrede olabilir. Örneğin evvelî bir önerme, meşhur ya da makbul bazı önermelerle çelişiyor görünebilir. Bu durumda kişi evvelî önermeyi kabul etmeye yanaşmayabilir. Evvelî önermeyi oluşturan lafızların anlaşılmasız olması da bu hususta bir başka etkidir. Bu lafızlar anlaşılır olanlar ile değiştirdiklerinde evveli önerme açıklığa kavuşur. Yahut lafızların işaret ettikleri anlamlar kapalı gelebilir. Bu kapalılığın sebebi mananın ancak yüksek seviyede soyutlama gerektirmesi olabilir.⁹⁷ İşte tüm bu sebepler evvelî bir önermeyi tasdik etme hususunda karşılaşılan engellerdir.

İbn Sînâ'nın bir önermenin evvelî olup olmadığını bilmek isteyen kişiye tavsiyesi şu şekildedir:

“Bir önermenin evvelî olup olmadığı üzerinde düşünmek istersen o önermeyi bütün âdet ve gelenekleri, insanlardan duyulagelen sözleri bir kenara bırakmışsın gibi ele al. Hatta bir şey duyduğun ya da düşündüğün ilk gün bugünmüş gibi varsay. Sonra o önermenin lafzını değil manasını zihninde canlandır ve o manadan şüphe etmenin mümkün olup olmadığını, onun çelişğini olanaklı görüp görmediğini düşün. Eğer bunları mümkün görmüyorsan şöyle düşün: Bu manayı tasdik etmenin sebebi, onun çelişğinin vehmine girmemesi ve alışageldiğin duyumsamaların dışında olmaması ve vehmin o şey hususunda seni duysal şekillerden (heyet) bir şekle çağırması sebebiyle o şeyin vehimde tasavvurunun imkânsız olmaması mıdır? Eğer öyleyse ondan şüphe duy; eğer değilse o kendiliğinden apaçık olan bilgidir.”⁹⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, evvelî önermeleri diğerlerinden tefrik etme hususunda adeta bir düşünce deneyi ortaya koymaktadır. O, okuyucusundan, kendisini tüm dışsal

⁹⁷ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 111.

⁹⁸ İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, 254.

etkilerden soyutlamasını ve önermenin manasıyla baş başa kalmasını istemektedir. Filozof bu ayırt etme noktasında okuyucusunu teyakkuzda tutmaya devam eder:

“Eğer evveliyâtın bilgisinin peşindeysen bir şeyi sırf çelişğini bulamadın diye ya da birçok örnekle uyumlu diye veya söylemeye utanmadığın yahut söylenmesini kötü görmediğin için kabul etmekten sakın. Hatta bir şeyin örneğine ve cüzisine iltifat etme, onu zihninde de canlandırma. Çünkü o seni yanıltır ve zihnini yalnızca onu düşünmekle sınırlar ve seni amacından uzaklaştırır. Yine o şeyin küllisine de iltifat etme. Zira o şey kendiliğinden apaçık olabilse de küllisi öyle olmayabilir. Bunun tersi de geçerlidir. Önermenin bütün parçaları senin için karmaşıklıktan uzak bir şekilde tafsilatlı hale gelene dek çaba sarfet. Bunların hepsini yaptığın zaman bir düşün: Bu önermeden şüphelenebiliyor musun? Eğer ondan şüphelenemiyorsan ve onu tasdik etmek için bir nedene ihtiyaç duymuyorsan o önerme evvelidir. Buraya kadar böyle. Evvelî olmayan, evvelî olarak revaç bulacağı gibi evvelîlerin çoğunun da evveli olmadığı zannedilebilir. İşin aslı sana ayan olduktan sonra önermeyi kabul eden ya da etmeyenlere itibar etme. Zira hakikat bizatihi hakikattir, insanların inanmasından dolayı değil.”⁹⁹

Aktardığımız bu pasajlar İbn Sînâ'nın evvelî önermeleri idrak etme ve onu diğerlerinden ayırt etme hususundaki titiz tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. İbn Sînâ ayrıca evvelî ilkelerle yakın ilişki içerisinde olan iki önerme sınıfını da evvelîlerle kesiştikleri ve ayrıştıkları noktalar itibariyle bahis konusu eder. Bunlar vehmiyyât ve meşhûrât olarak adlandırılan önermelerdir. Bu iki önerme sınıfıyla evveliyât arasındaki sıkı ilişki bazen bunların birbirileriyle karıştırılmasına sebebiyet vermektedir. İbn Sînâ bu karışıklığın önüne geçmek adına bahsi geçen sınıflar arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaktadır.

⁹⁹ İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, 255.

İbn Sînâ'nın kıyasın ilkeleri arasında saydığı önermelerden birisi de vehmiyyattır. Ona göre vehmiyyâtın ne olduğunu ve evveliyâtla olan ilişkisini anlatmaya geçmeden önce eserlerinde bu önermeleri ele alırken iki farklı tavır takındığını belirtmek gerekmektedir. Bu farkın temelinde vehmiyyâtın verdiği bilgilerin doğruluk değeri yatmaktadır. Vehmiyyât bazı durumlarda doğru bilgi ifade ederken diğerlerinde yanlış bilgi vermektedir. Bununla birlikte bu önermeler ister doğru ister yanlış bilgi versinler tasdik edilme şekillerindeki ortaklık ve insan zihninde bıraktıkları etkinin ağırlığı sebebiyle evveliyâtla sıkı bir benzerlik gösterirler. Bu benzerlik vehmiyyâtın doğru bilgi verdiği durumlarda evveliyât arasında sayılmasına müncer olurken yanlış bilgi verdiği durumlarda evveliyat zannedilip yanlışlara düşülmesi sonucuna götürür.

İşte İbn Sînâ, *Urcûze*, *Muhtasar*, *Necât* gibi eserlerinde bu önermeleri bahsi geçen iki durumu da dikkate alarak incelerken *Burhan*, *Dânişnâme* ve *İşârât* gibi eserlerinde yalnızca yanlış bilgi verme durumu cihetinden ele alır. Bu girizgâhı yaptıktan sonra vehmiyyâtın ne olduğunu, hangi durumlarda doğru veya yanlış bilgi verdiğini, bu farklılığın kaynağını ve evveliyatla ilişkisine nasıl yansıdığını ele almaya geçebiliriz.

Vehmiyyât, İbn Sînâ'nın tanımıyla, duyuya tâbî olan vehim gücünün, zorunlu olarak tasdik ettiği önermelerdir.¹⁰⁰ Vehim gücü, bilindiği üzere iç duyu idrak güçlerinden biridir. Bu güç, duyulur şeylerden başkasını tasavvur edemediğinden, üzerinde yargıda bulunduğu her şey onun için duyulur şeyler mesabesindedir.¹⁰¹

İbn Sînâ'ya göre vehmin bazı yargıları doğru bazıları ise yanlıştır. Vehmin doğru yargılarında akıl vehme uymakta, onu takip etmektedir. İbn Sînâ bu durumu bir örnek üzerinden şöyle açıklar: “Nasıl ki iki cismin aynı yerde bulunması vehmedilememektedir aynı şekilde bir cismin aynı anda iki farklı yerde olması da akledilemez.” Vehmin yanlış yargıları ise avam takımının “Her şey ya boşluğa ulaşır ya da doluluk sonsuzdur.” şeklindeki inancına ve “Her varlık bir mekânda olmalıdır” gibi fitrî vehimlere karşılık gelmektedir.¹⁰²

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 62; İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, 250.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 62.

¹⁰² İbn Sînâ, *en-Necât*, 62.

Vehmiyyât zihinde çok güçlü bir tesir bırakır. Ona göre, bu önermeler içinde yanlış bilgi verenlerin yanlışlıkları akıl sayesinde açığa çıksa bile bunlar vehimden kaybolmamakta ve bu yüzden ilk bakışta evveliyyât ve benzerlerinden ayırtılamamaktadır. Zira fitratın tanıklığına müracaat edildiği zaman onun vehmî olan şeylere, aklî olan şeylere tanıklık ettiği gibi tanıklık ettiği görülür.¹⁰³

İbn Sînâ fitratı, kişinin kendisini akıl baliğ olarak bir anda dünyaya gelmiş, herhangi bir görüşten haberdar olmamış, herhangi bir inancı benimsememiş, herhangi bir toplulukla iç içe yaşamamış, herhangi bir yönetim biçimini bilmemiş bir şekilde vehmetmesi olarak ifade eder. Bununla birlikte bu kişi duyulur şeyleri müşahade edebilmekte ve bunların bilgisini zihnine sunabilmektedir. Eğer kişi, zihnine arz ettiği bu bilgilerden şüphe edebiliyorsa bu durumda fitrat bunların doğruluğuna tanıklık etmiyor demektir. Bunun aksi olan hal yani zihnin bu bilgilere yönelik şüphe duymaması durumu ise bu bilgilerin fitrat tarafından zorunlu görüldüğü anlamına gelir. Ancak insan fitratının zorunlu gördüğü her şey doğru değildir, bilakis çoğu yanlıştır. Doğru bilgi veren, akıl olarak adlandırılan gücün fitratıdır. Genel anlamda ise zihnin fitratı bazen yanlış bilgi verir. Bu da bizzat duyulur olmayan şeyler hakkında gerçekleşir. Duyulur olmayan bu şeyler de ya heyula, suret, Bâri -teala- gibi duyulurların ilkesi olan ya da birlik, çokluk, illet, mâlul, sonluluk, sonsuzluk gibi duyulurlardan daha genel olan kavramlardır. Genel anlamda zihnin fitratı bunlar üzerinde yargıda bulunduğu hata yapmaktadır.¹⁰⁴

İbn Sînâ bu noktada vehmin insanı nasıl yanılttığını şöyle gösterir: Akıl, vehim gücünün de onayladığı öncüllerle bir kıyas kurup bunun neticesinde vehmin fitratına ters bir sonuca ulaştığında vehim, öncüllerden gereken bu gerçek bilgiyi kabul etmekten geri durmaktadır. Bunun örneği vehmin, bazı varlıkların konumu olmadığı ve bir mekânda bulunmadıkları sonucunu veren kıyasın tüm öncüllerinde akla yardım etmesini yani onunla aynı hükmü vermesi ancak sonuç önermesini kabul etmemesidir. Böyle bir durumda bu fitratın bozuk olduğu ve bu durumun sebebinin vehmin duyulur olanın dışında bir şey tasavvur edememesi olduğu bilinmiş olur. Vehim fitratı, duyulur şeyler hakkında doğru bilgi vermekte ve akıl da onun hükmünü takip etmekteyken hatta o,

¹⁰³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 62.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 62.

duyulur şeylerde aklın aletiyken duyulur olmayan şeyler üzerindeki yargılarında onlara duyulurlar muamelesi yapması sebebiyle yanıltıcı olmaktadır.¹⁰⁵

Duyulur şeyler üzerinde doğru bilgi veren vehim önermeleri, İbn Sînâ'ya göre evveliyyât kabilinden sayılır ve böylece burhanî kıyasın ilkeleri arasın dahil edilir.¹⁰⁶ Vehmin, duyulur olmayan şeyler hakkında, onları duyulurlarmış gibi idrak ederek verdiği hükümler ise sofistik kıyasın öncülleri içinde yer bulur.¹⁰⁷ Zira bu önermeler, içerdikleri hatanın farkına varılmadığı zaman evveliyyâtla karıştırılmaktadırlar. İşte vehmiyyâtın bu iki durumu onun evveliyyâtla kurduğu müsbet ve menfî alaka olarak karşımıza çıkmaktadır.

Evveliyyâtın vehmiyyât ile ilişkisini ortaya koyduktan sonra onun meşhûrât ile alakasını konu edinebiliriz. Meşhûrât, İbn Sînâ'nın kıyasın ilkeleri arasında saydığı önermelerden biridir. Adlarından da anlaşıldığı üzere yaygın olarak bilinen meşhur bilgileri ifade eden bu önermeler evveliyyât ile iki türlü bir ilişki içerisindedir.

İlk olarak meşhûrât, herkesçe kabul gören önermeler olmaları açısından evveli bilgileri içine alırlar.¹⁰⁸ Bu anlamda meşhûrât ile evveliyyât arasında tam girişimlilik ilişkisi vardır. Yani her evvelî meşhurdur ancak her meşhur evvelî değildir.¹⁰⁹ Evvelî bilgiler her ne kadar tanımları gereği herkesçe kabul edilen bilgiler olmasalar da vakıada durumları böyledir.

İkinci olarak meşhûrât yine herkesçe tasdik edilmekle birlikte küçüklükten beri işitildiği için, barış, uzlaşma gibi ihtiyaçların yahut utangaçlık ve samimilik gibi insani huyların gereği olarak ve buna benzer sebeplerle kabul gören önermelerdir.¹¹⁰ Görüldüğü üzere bu anlamıyla meşhûrât, yukarıda verilen ilk anlama nazaran daha dar bir kapsama sahiptir. Zira ikinci anlamda meşhur önermeler için sayılan tasdik edilme sebepleri, evveliyyât gibi bazı önermeleri kapsamından dışlayacak türden niteliklerdir.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 62-63.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 66; İbn Sînâ, *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık*, 254.

¹⁰⁷ Abdurrahman Bedevi, *Uyûnu'l-Hikme* (Kuveyt-Beyrut: Vekâletü'l-Matbûât-Dâru'l-Kalem, 1980), 12.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 42.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 66.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 69.

İbn Sînâ bu ikinci anlamıyla meşhur önermelere örnek olarak “Adalet iyidir, zulüm kötüdür, hırsızlık yapmak, yalan söylemek yapılmaması gereken kötü şeylerdir.” gibi yargılarımızı gösterir.¹¹¹ Ona göre bu yargılar insan üzerinde bıraktıkları güçlü tesir sebebiyle evveli olarak tasdik edildikleri zannedilebilir.¹¹² Ancak durum böyle değildir. Bu karışıklığın önüne geçmek için İbn Sînâ şunun yapılmasını tavsiye eder: Eğer insan, kendisini, bir defada tam akıllı olarak yaratıldığını ve herhangi terbiye görmediğini ve hiçbir nefsanî veya ahlakî etkilenim altında olmadığını tevehhüm etseydi, bu meşhur önermeleri tasdik etmezdi, hatta belki de bunları bilmeyebilir ve bunlar hakkında yargısını askıya alabilirdi. Halbuki insanın “Bütün parçadan büyüktür” önermesi karşısındaki hali böyle değildir.¹¹³ Zira o, bu ve benzeri evveli ilkeleri yukarıda sayılan şeylere bağlı olarak tasdik etmiş değildir. İbn Sînâ böylece bu anlamıyla meşhûrât ile evveliyyât arasındaki farkı ortaya koymuş olur.

2. Müşâhedât

Bir önceki bölümde Fârâbî’nin kıyasın ilkeleri arasında mahsûsâtı saydığını görmüştük. Ona göre mahsûsât, beş duyu güçlerimden biriyle idrak edilen önermeler anlamına gelmektedir.¹¹⁴ “Şu Zeyd oturuyor.”, “Bu vakit, gündüz vaktidir.” gibi önermeler mahsûsât için Fârâbî’nin getirdiği örneklerdir.¹¹⁵ Görüldüğü üzere o, bu örneklerde önermelerin tekil karakterini vurgulayan “şu” ve “bu” gibi özelleştirici ifadeler kullanmıştır. Bununla birlikte o bazen bu önermelere örnek olarak “Güneş aydınlatıcıdır.” ve “Gece karanlıktır.” gibi duyu güçleriyle elde edilmekle birlikte genel hükümlermiş gibi görünen yargılara da yer vermektedir.¹¹⁶

Fârâbî her ne kadar tasrih etmese de ona göre mahsûsâtın kesin bilgi ifade ettiği söylenebilir. Nitekim kıyasın ilkelerinin sayımına ayırdığımız bölümde Muallim-i Sâni’nin Kitabı’l-Burhan’da kesin bilinen önermeleri zorunlu olan ve olmayan şeklinde

¹¹¹ İbn Sînâ, *el-Muhtasarü’l-evsat fi’l-mantık*, 251; İbn Sînâ, *el-Burhan*, 66; İbn Sînâ, *en-Necât*, 69; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 42.

¹¹² İbn Sînâ, *el-Muhtasarü’l-evsat fi’l-mantık*, 253; İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt-Beyrut: Vekâletü’l-Matbûât-Dâru’l-Kalem, 1980), 12.

¹¹³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 42.

¹¹⁴ Fârâbî, *Kitabu’l-Kıyas*, 19.

¹¹⁵ Fârâbî, *el-Fusûlü’l-hamse (Mantiğa Giriş Risaleleri ile birlikte)*, 37.

¹¹⁶ Fârâbî, *Kitabu’l-Kıyasi’s-Sagir* (Beyrut: Daru’l-Meşrik, 1986), 75.

ikiye ayırdığını görmüştük. O, zorunlu olmayan kesinliği, belli bir zamanda kesinlik ifade etme olarak kaydetmişti. Ona göre bu kesinliğin değişmesi ve bilginin yanlış hale gelmesi mümkündü. Fârâbî bu kesinliğe örnek olarak birinin ayakta olması, Zeyd'in evde bulunmasını göstermekteydi. Bu bilgilerimiz de duyulardan elde edilmektedir. Öyleyse Fârâbî'ye göre duyu bilgilerimizin kesinlik ifade ettiğini ancak bu kesinliğin zorunlu olmadığını söyleyebiliriz.

Fârâbî mahsûsâta kesinlik ifade etmekle birlikte bunları burhanın ilkeleri arasında saymıyor görünmektedir. Zira burhanın öncülleri zorunlu kesinlik özelliğini haiz olmaktadır.¹¹⁷ Mahsûsât ise yukarıda geçtiği üzere bu nitelikten yoksundur.

Fârâbî'nin ardından İbn Sînâ'ya geçtiğimizde, çalışmanın birinci bölümünde gösterildiği üzere *İşârât*'ı dışarıda tutarsak onun incelediğimiz tüm eserlerinde burhanın ilkelerinin bir sınıfı olarak mahsûsât ya da diğer ismiyle hissiyyâta yer verilmektedir. Bu eserlerin kıyasın ilkelerinin ele alındığı bölümlerinde mahsûsât için getirilen açıklamalar oldukça sınırlıdır. Bahsi geçen yerlerde bu ilkelerin duyu (his) tarafından sağlandığı ifade edilir ve bir iki örnek göstermekle yetinilir. Bu örnekler “Kar beyazdır”, “Güneş aydınlatıcıdır”, “Güneş doğar ve batar.” gibi yargılarımızdır.¹¹⁸

İşârât'a gelindiğinde ise bu kitabın kıyasın ilkelerinin incelendiği bölümünde müşâhedât sınıfından bahsedildiği görülmektedir. İbn Sînâ burada müşâhedâtın ne olduğu hakkında bilgi vermeksizin bunların bir kısmının mahsûsât olduğunu ifade eder. Mahsûsât onun ifadesiyle tasdikini yalnızca duyu tarafından sağlandığı önermelerdir. O, bunlara örnek olarak güneşin var olduğu, aydınlatıcı olduğu ve ateşin sıcak olduğuna dair yargılarımızı gösterir. Müşâhedâtın diğer kısmı ise duyudan başka güçlerin müşâhedesiyle oluşan itibari önermelerdir. Bir fikrimizin, korkumuzun, öfkemizin var olduğunu, kendimizi ve kendi fiillerimizin farkında olduğumuzu bilmemiz bu kısım için verilen örneklerdir.¹¹⁹

¹¹⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 26.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 61; İbn Sînâ, *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-mantık*, 251.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 40.

Görüldüğü üzere filozof, *İşârât* dışındaki eserlerinde mahsûsât olarak bahsettiği ilkelere bu eserinde müşâhedâtın bir alt sınıfı olarak yer vermiştir. Bunun yanı sıra bir de mahsûsâta ek olarak duyudan başka güçlerin müşahadesiyle oluşan itibari önermelerden söz etmektedir. İbn Sînâ her ne kadar bu önermeler için örnekler gösterse de bunlar konuyu açıklığa kavuşturmak için yeterli değildir. Nitekim bu yetersizlik ve muğlaklık, *İşârât*’a şerh yazan Fahrüddin Râzî, Nasîruddin Tûsî ve İbn Kemmûne gibi isimlerin bu tür önermelerle neyin kastedildiği hususunda farklı mütalaalar ortaya koymasıyla da kendisini göstermektedir.

Fahrüddin Râzî’ye göre İbn Sînâ, duyudan başka güçlerin müşahadesiyle oluşan itibarî önermeler sınıfını ortaya koyarak şunu göstermektedir: Bizim fikrimizin, hatırımızın, şehvetimizin, öfkemizin olduğuna dair yargımız duyu güçleri tarafından değil nefs-i nâtika tarafından verilmektedir.¹²⁰ Yani Râzî’ye göre mahsûsâtı idrak eden şey nefsin bizzat kendisi değil onun şubeleri olan cismânî güçler, itibari önermeleri idrak eden güç ise nefs-i nâtika olduğu için idrak güçlerindeki bu farklılık nedeniyle müşâhedât bu iki alt sınıfa ayrılmıştır.

Râzî yukarıda aktardığımız tespiti yapmakla birlikte soruşturmasına devam ederek şu soruyu ortaya atar: İtibari önermelerin idrakinin duyu yoluyla değil de nefs-i nâtika tarafından gerçekleşmesi durumunda bu önermeler ile evveliyâtın arasındaki fark nedir? Râzî, bu soruyu şöyle cevaplar: Evveliyât, itibari önermelerin aksine tümel bilgi ifade eder. Bunun yanı sıra itibari önermelerin tasdikinde terimlerin tasavvuruna dayanılmaz. Örneğin insanın ağrısını bilmesi ağrının tasavvuruna dayanmaz, bilakis bu bilgi, ister ağrının hakikati tasavvur edilmiş olsun ister olmasın ağrının bizzat meydana gelmesine dayanır.¹²¹ İşte Râzî bu iki yönden evveliyât ile itibari önermeler arasındaki farkı ortaya koymuş olur.

İşârât’ın diğer bir şârihi olan Tûsî, İbn Sînâ’nın müşâhedât sınıfı altında üç kısım ortaya koyduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, dış duyularımızla bildiğimiz “Ateş yakıcıdır.” gibi yargılarken ikincisi iç duyularımızla bildiğimiz yargılardır. Ona göre dış duyu

¹²⁰ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât: Mantık*, 262.

¹²¹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât: Mantık*, 262.

güçlerinden başka güçlerin müşahedesiyle oluşan itibari önermeler işte bunlardır. Üçüncüsü de nefislerimizin araçlarını kullanmaksızın elde ettikleri bilgilerdir. Tûsî bunlara örnek olarak kendimizin ve kendi eylemlerimizin şuurunda olmamızı gösterir.¹²²

Tûsî, itibari önermeler için herhangi bir örnek zikretmese de öyle görünüyor ki ona göre İbn Sînâ'nın verdiği bir fikrimizin, korkumuzun, öfkemizin var olduğunu bilmemiz gibi örnekler bu önermeler içindir. O, İbn Sînâ'nın verdiği diğer örnekler olan kendimizin ve kendi eylemlerimizin şuurunda olmamızı ise nefsin bizzat idrak ettiğini söyleyerek bunları ayrı bir sınıf olarak değerlendirir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın zahiren bakıldığında sadece itibârî önermeler için verdiği anlaşılan örnekleri ayrıma tabi tutarak üçüncü bir kısım ortaya koyar.

Görüldüğü üzere Tûsî'nin yorumu Râzî'ninkinden ayrılmaktadır: Râzî'ye göre itibârî önermeler nefs-i nâtikanın idrak ettiği şeyler iken Tûsî'ye göre iç duyuların idrak ettiği şeylerdir. Buna bağlı olarak Râzî'ye göre nefs-i nâtika insanın acısını, öfkesini, korkusunu, kendisini ve fiillerini yani İbn Sînâ'nın zahiren bakıldığında itibari önermeler için verdiği örneklerin hepsini bilebilirken Tûsî'ye göre insanın kendisinin ve fiillerinin bilincinde olması nefs-i nâtika tarafından bilinirken diğerleri iç duyular tarafından bilinir.

Râzî ve Tûsî'den sonra farklı bir yorum *İşârât*'ın başka bir şarihi olan İbn Kemmûne'den gelmektedir. Ona göre duyudan başka güçlerin müşâhedesiyle oluşan itibârî önermeler, kendi içinde iki kısmı barındırmaktadır. Bu kısımlardan biri fikrimiz, korkumuz ve öfkemizin olduğunu bilmemiz gibi iç duyularımızla bildiklerimiz iken diğeri kendimizin ve fiillerimizin şuurunda olmamız gibi nefsimizin araçlarını kullanmaksızın bildiği şeylerdir.¹²³

İbn Kemmûne'nin bu şerhiyle Râzî'den ayrıştığı nokta açıktır. Öyle ki o, itibârî önermeleri hem iki kısma ayırmış hem de bunlardan birini iç duyularla bilinenlere

¹²² Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l- İşârât ve't-tenbihât* (Kahire: Darü'l-Mearif, 1960), 215-216.

¹²³ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-usûl ve'l-cümel fî mühimmâti'l-ilm ve'l-amel* (Tahran: Miras-ı Mektub, 2021), 108.

hasretmiştir. Onun Tûsî'yle ayrıştığı husus ise şudur: Her iki şarihte de müşâhedât; netice itibariyle mahsûsât, iç duyularla bilinenler ve sadece nefis tarafından bilinenler olmak üzere üç sınıf olarak ortaya çıksa da Tûsî'ye göre iç duyularla bilinenler itibârî önermelere denk gelmekteyken İbn Kemmûne'ye göre iç duyularla bilinenler ile nefsin araçsız olarak bildikleri önermeler itibari önermelerin iki alt sınıfını oluşturmaktadır. Yani İbn Kemmûne için itibârî önermeler Tûsî'nin yorumuna göre daha geniş kapsama sahiptir.

İbn Kemmûne ile Tûsî'nin Râzî'den ayrıştıkları husus ise İbn Sînâ'nın metninde geçen “duyu” ifadesinin dış duyu olarak yorumlanmasıdır. Râzî'de ise “duyu” iç-dış ayrımı yapılmaksızın mutlak anlamda alınmıştır.

İşârât şarihlerinin yorumları her ne kadar birbirlerinden farklılaşsa da ortak oldukları hususlardan biri insanın kendisine dair bilgisinin nefs-i natika tarafından gerçekleştiğidir. Bu ortak kanaatin kaynağı İbn Sînâ'nın *Tâlikât*'ındaki şu ifade olmalıdır:

*İdrak, idrak eden kişide idrak edilen şeyin suretinin meydana gelmesidir. Duyu güçleriyle idrakte kaçınılmaz olarak etki ve edilgi olur. Biz kendimizi idrak ettiğimizde ise mizaçlarımızla ya da bedenlerimizle değil hiçbir şekilde edilgin olmayan nefsimizle idrak ederiz. Nefsimizin idraki bir araçla gerçekleşmez bilakis nefsin bizzat kendisi idrak eder.*¹²⁴

İbn Sînâ'ya göre mahsûsât, duyu gücünün zayıflığı, duyumlanan şeyin uzaklığı gibi bazı ârizî durumlar müstesna olmak üzere şüphe götürmez bir şekilde doğru ve gerçek bilgi ifade eder.¹²⁵ O, her ne kadar duyu bilgisine kesinlik atfetse ve onu burhanın ilkeleri arasında saysa da Aristoteles'ten naklen duyunun duyu olması bakımından ne burhan ne de burhanın ilkesi olduğunu da kaydetmektedir. Nitekim o, *Burhan*'da bu sadette şu ifadeleri kullanmıştır:

Sonra İlk Talim'de şöyle denilmiştir: Duyu, duyu olması bakımından ne burhandır ne de burhanın ilkesidir. Çünkü burhanlar ve ilkeleri, tümeldirler

¹²⁴ İbn Sînâ, *et-Tâlikât*, thk. Hasan Mecîd el-Abîdî (Dımaşk: Dâru'l-Ferkad, 2009), 91-92.

¹²⁵ İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, 251.

ve herhangi bir zamana, şahsa ve mekâna özgü olmazlar. Oysa duyu, belirli bir an ve belirli bir mekândaki bir tekil hakkında bir hüküm verir. Öyleyse duyu, ne burhanların ilkelerini ne de burhanları verir. Hiçbir duyu, tümelin bilgisini vermez. Eğer duyulur bir üçgenin açılarının, iki dik açıya eşit olduğunu duyumsasaydık bunu duyumsamak nedeniyle bizde "Bütün üçgenler böyledir." şeklinde bir tümel görüş ve sebep bilgisi oluşmazdı. Yine Ay'ın gölge konisine girdiğinde tutulduğunu duyumsasaydık "Bütün Ay tutulmaları filanca şeyden dolayıdır." şeklinde tümel bir hüküm vermemiz duyu yönünden mümkün olmazdı. Çünkü bütün Ay tutulmalarını ve tümel Ay tutulmasını duyumsamamız mümkün değildir. Bütün Ay tutulmalarını duyumsamamızın mümkün olmamasının nedeni, Ay tutulmalarının bilkuvve sonsuz olmasıdır. Tümel Ay tutulmasını duyumsamanın mümkün olmamasının nedeni ise tümelin yalnızca akıl tarafından bilinmesidir. Her ne kadar bazen tekil duyulurların tekrarından tümevarım yoluyla tümel şeyler çıkarsak da bunun nedeni, duyunun söz konusu tümel şeyleri idrak etmiş ve onlara ulaşmış olması değil; aklın, tekrarlanan tekillerden soyut ve aklî bir tümeli elde etme özelliğine sahip olmasıdır; duyu, bu soyut aklî tümeli değil onun tekilleri idrak etmiştir; akıl ise o tekillerden duyunun ulaşamayacağı aklî bir anlam çıkarmış, hatta akıl kendisine gelen ilahi bir feyzin aydınlatmasıyla o anlama ulaşmıştır.¹²⁶

İbn Sînâ'nın aktardığı pasajda Aristoteles'in sözünün tam olarak nerede bittiğini tespit etmek üzere bu pasajı Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'deki aynı bölümüyle karşılaştırdığımızda, alıntıdaki son cümlelerin yalnızca baş kısmının *İkinci Analitikler*'de yer aldığı görülmektedir. Aristoteles, kitabının ilgili bölümünde söze duyuyla burhan elde edilemeyeceğiyle başlamakta ve duyunun tikel bilgi verdiği hususunda yukarıdaki alıntıda yer aldığı üzere sözü ay tutulması örneğine kadar getirmektedir. Bunun ardından o, bir şeyin defalarca meydana gelmesinden o şey hakkında tümel bilgi yakalamanın mümkün olduğuna zira tümelin bilgisinin tekillereinden elde edildiğine işaret eder.¹²⁷

¹²⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 191.

¹²⁷ Aristoteles, *Anulutika'l-evâhir*, 2/418.

Bununla birlikte yukarıdaki pasajın aksine bu tümelin nasıl elde edildiği, ilahi feyzin aydınlatması hususları *İkinci Analitikler*'de yer almamaktadır. Anlaşıldığına göre yukarıdaki alıntıda yer alan son cümleden itibaren sözün devamı İbn Sînâ'ya aittir. Nitekim o sözlerine şöyle devam eder: "Yine biz çoğunlukla duyuyula tümel öncüllere ulaşırız, ama bunun nedeni, duyunun söz konusu tümel öncülleri idrak etmesi değildir, bilakis aklın tecrübe yoluyla ve daha önce tecrübeyi açıkladığımız yerde belirttiğimiz şekilde tümel öncülleri elde etmesidir."¹²⁸

İbn Sînâ'dan alıntıladığımız bu pasaj, duyunun tikel bilgi verdiğini, böyle bir bilginin ise burhanda kullanılamayacağını zira burhanın öncüllerinin tümel olması gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Görüldüğü gibi duyulardan gelen bilgiler tümel bilgi edinmek için bir hazırlayıcı görevini üstlenmekle birlikte bu görevleri haricinde burhanilik açısından bir şey ifade etmemektedirler. Bu durumda mahssâtın neden burhanın ilkeleri arasında sayıldığı sorusu cevaplanmayı beklemektedir.

Mahssât ile ilgili yukarıdaki meseleyle alakalı diğer bir husus İbn Sînâ'nın bu bilgiler için sanki bunlar tekil değil de tümel bilgiymiş izlenimini veren "Güneş aydınlatıcıdır". "Güneş doğar ve batar" gibi örnekler getirmesidir. İbn Sînâ verdiği örneklerde bilgilerin tekilliliğini vurgulayacak "Şu anda, şu gördüğüm, şu duyduğm şey filanca özelliği göstermektedir" gibi ifadeler kullanmamaktadır. Halbuki *İşârât* şarihleri mahssât için bu tekillik özelliğini belirtmekte, tmelliğin ise akıldan kaynaklandığını kaydetmektedirler. Nitekim Râzî, duyumlamanın, örnek olarak şu ateşin şu anda yakıcı olduğuna dair tikel bilgi verdiğini, ateşin yakıcı olduğuna dair tümel bilginin ise başka bir şekilde elde edildiğini ifade eder. Ona göre belki de tikelleri duyumsamak, mebd-i feyyazdan gelecek olan tümel bilginin kabulü için bir hazırlığa sebep olmaktadır.¹²⁹ Tsî ise her ateşin sıcak olduğu bilgisinin, aklın, bu hükmün tikel durumlarını duyumsamasıyla ve hükmün illetine vakıf olmasıyla elde ettiği akli bir yargı olduğunu belirtir ve bu önermelerin bir yönden mücerrebâta benzediğini kaydeder.¹³⁰

¹²⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 191.

¹²⁹ Râzî, *Şerhu 'l-İşârât ve 't-Tenbîhât: Mantuk*, 261.

¹³⁰ Tsî, *Şerhu 'l-İşârât ve 't-tenbihât*, 216.

3. Mücerrebât

Fârâbî *Burhan*'da zorunlu kesinliğin kıyassız olarak meydana geldiği iki sınıf tümel öncül olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan biri doğal olarak elde edilenler iken diğeri tecrübe ile elde edilenlerdir. Doğal olarak elde edilenlere evveliyât başlığı altında değinilmişti. Bu başlık altında da onun tecrübe ile elde edilenlere dair açıklamalarına yer vereceğiz.

Fârâbî tecrübe ile elde edilen önermeleri, az ya da çok sayıdaki tikellerini duyumsamaya yönelik kişideki bir kasıt/yönelim sayesinde kesinlik bildiren küllî öncüller olarak ifade eder. Ona göre tecrübe, bizde zorunlu kesinlik oluşana kadar küllî öncüllerin yüklemelerinin onların cüzîlerinin her birinde bulunup bulunmadığını tespit amacıyla söz konusu öncüllerin cüzîlerine bakmamız ve onların tümünde ya da çoğunda o yüklem izini sürmemizdir. Çünkü tecrübeyle verilen hüküm, konunun tümünü kuşatan bir hükümdür.¹³¹

Tecrübenin tümevarıma benzediğini söyleyen Fârâbî ikisi arasındaki farkı tümevarımda küllî bir hükme dair zorunlu kesinlik meydana gelmezken, tecrübeye küllî bir hükme dair kesinlik meydana gelmesiyle açıklar. Ona göre nefis, tecrübî hükümlerde sadece baktığı cüzîlerle yetinmemekte bilakis baktıktan sonra hem baktıklarını hem de bakmadıklarını kapsayan genel bir hüküm vermektedir. Bununla birlikte Fârâbî, bu genel hükmün kaynağının ne olduğu meselesini mantıkta işlenmemesi gerektiğini zira bunu bilmenin tecübî bilgilerimizin kesinliğine dair bir katkısı olmadığını, bilmemenin de öncüllerin kesinliği hakkında olumlu ya da olumsuz bir etkisinin olmadığını ifade eder.¹³²

Fârâbî'den sonra İbn Sînâ'ya geçtiğimizde, onun *Urcûze* ve *Mûcez* gibi bazı erken dönem eserleri hariç inceleyebildiğimiz tüm eserlerinde tecrübî bilgilerden söz ettiğini görmekteyiz. Bununla birlikte eş-Şeyhu'r-Reîs'in mücerrebât hakkında verdiği bilgilerin hacmi ve bu bilgileri paylaştığı bölümler eserlerinin tertibine ve üslubuna göre farklılık göstermektedir. Nitekim o, *Muhtasar* ve *Burhan*'ın kıyasın ilkelerine ayrılan

¹³¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 24.

¹³² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 25.

bölümlerinde mücerrebât hakkında çok az bilgi vermektedir. Bununla birlikte bu eserlerin farklı bölümlerinde, bahse konu olan ilkeleri daha geniş ve detaylı açıklamaktadır. *Necât*, *Dânişnâme-i Alâi* ve *İşârât*'a baktığımızda ise bu eserlerde kıyasın ilkelerinin işlendiği yerde mücerrebâta daha çok yer ayrıldığını görmekteyiz.

İbn Sînâ mücerrebâta örnek olarak mahmûde otunun (sakamonya) safrayı sökmesini,¹³³ birine odunla vurmanın o kişinin canını acıtmasını,¹³⁴ ateşin yakıcı olmasını¹³⁵ ve gök cisimlerinin hareketlerine dair bilgilerimizi¹³⁶ gösterir. Tabii bu örneklerin ötesinde esas mesele tecrübenin ne olduğudur. İbn Sînâ tecrübeyi üç aşamalı bir süreç olarak ele alır. Bunlar sırasıyla, bir olayın defalarca aynı şekilde gerçekleştiğini müşahade etme, bu müşahade bilgisini hafızada tutma ve bunların akabinde zihninin bir kıyas kurmasıdır.¹³⁷

İbn Sînâ'ya göre yukarıda bahsi geçen üç işlem, şu sıraya göre gerçekleşmektedir: Öncelikle gözleme konu olacak bir olayın olması gerekir. Bu olay, çok kez müşahade edilir ve her defasında aynı şeyin gerçekleştiği görülür. Örnek olarak mahmude otunun safrayı söktüğü ya da gök cisimlerinin bazı hareketleri defaatle müşahade edilir. Bu gözlemlerin yinelenmesi gözlem bilgisinin hafızamızda yer tutmasına sebebiyet verir ve bu hafızada yer tutma durumu da aynı şekilde tekrar edip pekişir.¹³⁸ Böylece müşâhede etme ve müşâhede bilgisini hafızada tutma işlemleri tamamlanmış olup geriye kıyas kurma işi kalmıştır.

İbn Sînâ tecrübeye bulunan kıyastan bazı eserlerinde kısaca bahsetmektedir. Nitekim *el-Muhtasaru'l-Evsat*'ta kıyasın tasviri şu şekildedir:

¹³³ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 116.

¹³⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 41.

¹³⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 98.

¹³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 61.

¹³⁷ Burada *İşarat*'a uyum sağlamak adına müşâhede ibaresini kullandık. Bununla birlikte İbn Sînâ *İşarat*'tan önceki eserlerinde tecrübenin bir unsuru olarak duyumsamadan (hiss/ihsas) bahsetmektedir. Tabii bu durumda müşahedâtın kapsamında bulunan iç güçlerin idraki dışarıda kalmaktadır. Halbuki tecrübe, kendisini hazırlayıcı bir unsur olarak iç güçlerin idrakiyle sağlanan bilgileri de kuşatmaktadır. İbn Sînâ *el-Hükûme fî hüceci'l-müsbitîn li'l-mâzi mebde'en zamâniyyen* adlı risalesinde buna değinmektedir. O, mücerrebâta örnek olarak, “insanın sevdiği birini kaybetmesi üzüntü vericidir.” yargısını getirir ve bunun iç güçlerin idraki ve ona eşlik eden bir kıyasla bilindiğini ifade eder. Bk. İbn Sînâ, *el-Hükûme fî hüceci'l-müsbitîn li'l-mâzi mebde'en zamâniyyen* (*Hudûsu'l-âlem ile birlikte*), nşr. Mehdi Muhakkik (Tahran: Encümen-i Âsâr ü Mefâhir-i Ferhengî, 1383), 134.

¹³⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 61.

“Bir şeyin, herhangi bir durum meydana geldiği zaman etki etme ve etkilenme göstermesi çokça defa olduğunda bu durum onun tesadüfen gerçekleştiği ihtimalini eler. Böylece geriye bu etki ve edilgi durumunun şeyin tabiatından ya da ona bağlı olan bir şeyden ileri gelmesi kalır.”¹³⁹

Necât’ta da benzer şekilde kıyas şöyle açıklanır: “Mahmude otunun safrayı sökmesi onun doğası gereği değil de tesadüfi ve arazi bir durum olsaydı değişmeyecek bir şekilde çoğu kez gerçekleşmezdi.”¹⁴⁰

Buradaki kıyası, öncüllerini sıra sıra yazarak şöyle ifade edebiliriz:

Bu şey çokça tekrarlanmıştır.

Çokça tekrarlanan şeyler tesadüfen gerçekleşmez

O halde bu şey tesadüfen gerçekleşmemiştir.

Çokça tekrarlanan bir şeyin tesadüfen gerçekleştiği ihtimalini elemek onun bir sebebe dayalı meydana geldiğini kabul etmek anlamına gelir. Bundan dolayı İbn Sînâ yukarıdaki alıntılanan akıl yürütmelerde görüldüğü üzere bir şeyin çokça tekrarlanmasının bir nedeni olduğunu ifade etmiştir. Bu neden, yukarıdaki örneklere uygun olarak çokça tekrarlanan olaydaki nesnenin doğası olarak gösterilmiştir. Bunun birinci kıyası takiben ikinci bir kıyas olarak gösterimini şu şekilde yapabiliriz:

Bir şey, başka bir şeyle beraber ve ona tâbî olarak meydana gelirse bu ya tesadüfen ya irâdî olarak ya da doğal yolla gerçekleşmiştir.

Söz konusu şeyin tesadüfen ya da iradeyle meydana gelmesi söz konusu değildir.

O halde bu şey doğal yolla, şeyin doğası gereği gerçekleşmiştir.¹⁴¹

İbn Sînâ *Burhan*’da tecrübedeki kıyası daha detaylı anlatır ve nasıl olup da sebebin bilgisini vererek kesinlik kazandırdığını şöyle açıklar:

¹³⁹ İbn Sînâ, *el-Muhtasarü ’l-evsat fi ’l-mantık*, 336.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 61. Benzer ifadeler için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 98; İbn Sînâ, *el-Burhan*, 224.

¹⁴¹ Bu kıyası yukarıdaki alıntılardan çıkarsamak mümkün olduğu gibi İbn Sînâ tarafından tasrih edildiğini de görmekteyiz. Bk. İbn Sînâ, *el-Hükûme fi hüceci ’l-müsbitîn li ’l-mâzi mebd’ en zamâniyyen (Hudûsu ’l-âlem ile birlikte)*, 135.

“Mahmude otunun safrayı sökmesi, tekrarlayan gözlemler sonucunda açıkça belli olunca bunun tesadüfî olmadığı bilinmiş olur. Zira tesadüfî olan sürekli veya çoğunlukla meydana gelmez. Öyleyse bunun, mahmude otunun doğası bakımından zorunlu kıldığı bir şey olduğu anlaşılır. Zira bunun özgür iradeyle ortaya çıkması söz konusu değildir. Cisim, cisim olmak bakımından da bunu gerektirmediğine göre mahmude otu, kendisinde bulunan fiile yakın bir güçle veya bir özelliğiyle veya kendisine bitişen bir nispetle safra salınımını zorunlu kılar. Böylece mahmude otunda onun doğası gereği ya da onunla birlikte olan, safra salınımını kolaylaştırıcı bir sebebin var olduğu sonucuna ulaşılır. Safrayı söken güç etkisini göstermesinin önüne geçecek herhangi bir engelden arınmış olduğunda ve bu gücün etkisini göstereceği şey de hazır durumda olduğunda etkileme ve etkilenme gerçekleşir. Böylece memleketimizdeki mahmude otunun safrayı daima söktüğüne dair yargımız doğru olmuş olur. Bu durumda büyük terimin küçük terim için olduğunu orta terim vasıtasıyla bilmiş oluruz. Bu orta terim safrayı söken güçtür ve sebebin kendisidir. Kıyasın geri kalanını tahlil ettiğinde açık bir şekilde bu açıklamanın bir aracıyla gerçekleştiğini görürsün ki o her ne kadar büyük terimin bilgisinin illeti olmasa da büyük terimin küçük terimde bulunmasının illetidir. Bu demektir ki kesin bilimiz sebebin bilinmesiyle meydana gelmiştir.”¹⁴²

Buraya kadar tecrübeyi oluşturan üç ana unsur olan müşahade, hafızada tutma ve kıyas kurma işlemlerini anlatmış olduk. Bundan sonra, tecrübenin kesin bilgi vermesi için dikkat edilmesi gereken bir hususu ele almak gerekir. İbn Sînâ, tecrübeye konu olan şeyin dakik bir şekilde tespit edilememesi durumunda tecrübenin yanıltıcı olabileceğini söylemektedir. O, bu hususu bir itiraz ve ona verdiği cevap üzerinden açıklar:

“Bir kişi şunu sorabilir: Tecrübe mahmude otunun safrayı söktüğü bilgisini tümevarımdan farklı bir şekilde nasıl verebiliyor? Zira tümevarım ya tüm

¹⁴² İbn Sînâ, el-Burhan, 95.

kısımları kapsar ya da ancak zann-ı gâlip bildirir. Tecrübe ise böyle değildir. Tecrübe nasıl oluyor da kesin hüküm ifade edebiliyor?” Yine o kişi, sorularına devam ederek şöyle diyebilir: Tecrübe nasıl oluyor da kesin bilgi veriyor? Diyelim ki insanlar yalnızca siyahilerin memleketlerinde yaşamaktadırlar ve biz de sadece siyahi insanları tekraren duyumsamaktayız. Bu durum her insanın siyahi olduğuna inanmamızı gerektirir miydi? Eğer gerektirmezse neden bazı tekrarlar (mahmûde otunun safrayı sökmesi gibi) böyle bir inancı gerektirirken diğer bazıları (her insanın siyahi olması gibi) gerektirmiyor? Eğer gerektirirse yanlış bir bilgi ifade etmiş olacaktır. Yanlış bir bilgi ifade ettiği durumda da tecrübe güvenilir olmaktan çıkacak ve kendilerinden burhanların ilkelerinin elde edilmesi için uygun olmayacaklardır.”

İbn Sînâ bu sorulara cevap verirken öncelikle tecrübenin tekrarlanan müşâhedelerden ibaret olmadığını bilakis bunlara eşlik eden bir kıyasın bulunduğunu hatırlatır. Daha sonra bu kıyasın kayıtsız şartsız tümel bilgi vermediğini bilakis şarta bağlı olarak tümellik bildirdiğini ifade eder. Bu şart ise tecrübeye konu olan olayın ancak herhangi bir engel bulunmadığında gerçekleşeceğidir.

Yalnızca siyahileri müşâhede ederek tüm insanların siyahi olduğuna ya da doğacak her insanın siyahi olarak doğacağına inanmak meselesine gelince İbn Sînâ’ya göre burada doğum olayı eğer siyahilerden ve onların memleketlerinde doğum olarak itibara alınırsa tecrübenin doğru bilgi vereceğini ancak bu olayın siyahi insanlarla kayıtlılanmaksızın mutlak olarak insanlardan doğum olarak itibara alınması durumunda tecrübenin doğru sonuca götürmeyeceğini ifade eder. Zira tecrübe mutlak olarak insanlar üzerinde değil siyahi insanlar üzerinde gerçekleştirilmişti. İbn Sînâ böyle hususlara dikkat edilmediği takdirde yanılmanın kaçınılmaz olacağını belirtir. Bu sebeple tecrübeye konu olan şeyin dakik bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir.

4. Hadsıyyât

Hadsıyyât burhanının ilkeleri arasında hatta bunun da ötesinde kıyasın ilkeleri arasında yalnızca *İşârât*'ta sayılmıştır. Bu ilkeler hakkında verilen bilgiler şu kısa pasajdan ibarettir:

*“Mücerrebât gibi olanlardan biri hadsıyyâttır. Bunlar, ilkeleri, nefisten gelen çok güçlü bir hads (sezgi) olan önermelerdir. Bu sezgi, önermenin doğruluğuna dair şüpheyi ortadan kaldırır; zihin sezgiye boyun eğer. Eğer bir kişi, bu hadsi gerektiren şeylere yönelmemesi sebebiyle ya da sırf inkâr etmek için hads sonucu oluşan önermeyi inkar ederse, onda, hads sahibi kişideki bilgi meydana gelmez. Ayda ışığın ortaya çıkışının farklı farklı halleri sebebiyle ‘‘Ay ışığını güneşten alır’’ şeklinde verilen hüküm bu türün örneğidir. Bu tür önermelerde de kıyâsî bir güç vardır ve bunlar mücerrebatla sıkı bir ilişkiye sahiptir.”*¹⁴³

Görüldüğü üzere İbn Sînâ hadsıyyâtı, ilkeleri nefisten gelen güçlü bir hads (sezgi) olan önermeler olarak tarif etmektedir. Açıktır ki bu tarifin anlaşılması ancak hadsin ne olduğunu bilmekle mümkündür. İbn Sînâ, bu kavramı, aynı eserinin nefis konusunu işlediği bölümde tarif etmiştir. Buna göre sezgi, orta terimin zihinde bir defada ortaya çıkmasıdır. Bu ortaya çıkma durumu, ya düşünsel bir hareket olmadan istek ve arzunun hemen akabinde ya da ne hareket ne de istek olmaksızın meydana gelir.¹⁴⁴

Hadsıyyâtın tanımını böylece ortaya koyduktan sonra yukarıdaki alıntıda geçen diğer bir hususa açıklık kazandırmak yerinde olacaktır. İbn Sînâ, bu alıntıda hadsıyyât ile ilgili sözlerini, bu önermelerde kıyâsî bir güç bulunduğuna ve bunların mücerrebât ile sıkı bir ilişki içinde olduğuna değinerek bitirmiştir. Daha önce incelendiği üzere mücerrebatla gizli bir kıyas bulunmaktaydı. İbn Sînâ hadsıyyât için de bunun söz konusu olduğunu söylemektedir.

¹⁴³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 41.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 95. İbn Sînâ diğer eserlerinde de sezginin hızlılık, kendiliğindenlik gibi çeşitli özelliklerini vurgulamak suretiyle farklı tanımlar getirmiştir. Bk. Adnan Gürsoy, *İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 79-99.

Bu noktada şu soru akıllara gelmektedir: Acaba hadsiyyâtteki kıyas ile mücerrebattaki kıyas şekil ve içerik olarak aynı mıdır? İbn Sînâ'nın hadsiyyâtta bir kıyas olduğunu söylemesi ve hemen akabinde bunların mücerrebatla sıkı bir ilişki içinde olduğunu belirtmesi sanki bu soruya olumlu cevap vermemiz için güçlü bir işarettir. Bununla beraber bahsi geçen önermelerdeki kıyasların yalnızca kıyas olmak bakımından ortak olup şekil ve içerik bakımından değışmesi de ihtimal dahilindedir.

Hatırlanacak olursa mücerrebattaki gizli kıyas, bir olayın, çokça tekrarlanmasının gözlemlenmesi neticesinde tesadüfen gerçekleşmeyip bir sebebe dayandığını ifade etmekteydi. Eğer hadsiyyâtta da aynı kıyasın var olduğunu söylersek hadsin meydana gelebilmesi için gözlemlenebilir bir olayın olması ve onun çokça müşahede edilmesi gerektiğini kabul etmek durumunda kalırız. Bu durum hadsiyyâtı müşahede alanıyla sınırlama anlamını taşımaktadır. Halbuki İbn Sînâ hadse yahut hadsiyyâta dair getirdiğı açıklamalarda açıkça böyle bir kayıt düşmemiştir.

İbn Sînâ'dan sonra gelen bazı mantıkçılar hadsiyyâtteki kıyasın ne olduğunu, bu kıyasın mücerrebattaki kıyasla ilişkisini ve hadsiyyât ile mücerrebat arasındaki farklılıkları araştırma konusu haline getirmişlerdir. Bu mantıkçılar arasından İbn Sînâ'ya kronolojik olarak en yakın isim olan Gazâli'nin mantık eserlerinde baktığımızda onun hadsiyyâta sadece *Miyaru'l-İlm*'de, tecribiyyat başlığı altında yer verdiğini ve İbn Sînâ'nın *İşarat*'ta yaptığı gibi onu tecribiyyat kabilinden saydığını görürüz.¹⁴⁵ O, hadsiyyâtın açıklaması ve örneğinde *İşârât*'ı neredeyse kelimesi kelimesine takip ederken ne *İşârât*'ta ne de İbn Sînâ'nın başka eserlerinde bulunan iki hususta ilave açıklamalar getirir. İlk olarak Gazâli'ye göre hadse konu olan şey art arda müşahede edilir.¹⁴⁶ İbn Sînâ ise hadste ne müşahedenin varlığından ne de art arda tekrarlanmasından açıkça bahsetmiştir. Gazâli'nin ikinci ilavesi ise birincinin devamı olarak hadste ki gizli kıyasın tasvirinde kendisini gösterir.

Gazâli'ye göre hadsiyyâtteki gizli kıyas mücerrebattaki kıyasın aynısıdır. Yani Gazâli İbn Sînâ'nın sözlerinden açıkça çıkarsanamayan bu hususta kendi kanaatini bu şekilde

¹⁴⁵ Gazâli, *Mi 'yaru' l- 'ilm*, 259.

¹⁴⁶ Gazâli, *Mi 'yaru' l- 'ilm*, 259.

beyan etmektedir. Buna göre, hadsiyyâtta kıyas tıpkı mücerrebattaki gibi büyük öncülü “Bir şey tesadüfi olsaydı sürekli ya da çok kez tekrar etmezdi” önermesi olan bir kıyastır. Bu kıyas ay ışığı örneğine tatbik edildiğinde şu sonuç ortaya çıkar: Ayın bu farklı şekilleri alması şayet rastgele veya güneşin dışındaki bir etkenden dolayı olsaydı, bu durum uzun vakitler boyunca aynı tarz üzere sürüp gitmezdi.¹⁴⁷

Gazâlî’den sonra görüşlerine yer vermek istediğimiz diğer bir isim olan Sühreverdî, hadsiyyâta dair getirdiği açıklamalarında İbn Sînâ’nın söylediklerine ilave olarak hadste müşahedenin tekrar tekrar gerçekleşmesinin şart olmadığını, bazen bir seferde hadsin gerçekleşebileceğini ifade eder. Hadsin bu özelliği onu, yakın olduğu mücerrebatan ayırır. Ayrıca hadsiyyâttan farklı olarak mücerrebatta müşahede, müşahede edilen şeylerin yalnızca etki etme ve hareket ettirme cihetinden ele alınmasıyla gerçekleşir.¹⁴⁸ Buna göre örneğin bir şeyin beyaz olduğunu tecrübe ettim denilmez; bir şeyin şu etkiyi gösterdiğini ya da göstermediğini tecrübe ettim denilir.¹⁴⁹

Sühreverdî tıpkı İbn Sînâ ve Gazâlî gibi hadsiyyâta mücerrebat ve mütevâtirâtta olduğu gibi gizli bir kıyas olduğunu söylemekle birlikte bu kıyası şu şekilde tasvir eder: “Bir şey şöyle olmasaydı kendisinde farklı farklı karineler görülmezdi. Bu şeyde karineler görülmektedir. O halde bu şey şöyle olmaktadır.”¹⁵⁰

Görüldüğü üzere bu kıyas, Gazâlî’deki gibi müşahedelerin tekrarına bağlı değildir. Sühreverdî’ye göre hadsiyyâta müşâhedeler tekrarlanmasa da çokça karine bir anda gözlenebilir.¹⁵¹

Sühreverdî’nin ardından hadsiyyâtın mücerrebat ile ilişkisi ve hadsiyyâtta gizli kıyasın ne olduğu meselesinde Râzî’nin görüşlerini ele alalım. Râzî’nin *Şerhü’l-İşârât*’taki ifadesine göre hadsiyyât ve mücerrebatın ikisinde de müşâhede ve kıyasın bulunduğu açıktır. Buna göre ikisindeki gizli kıyas aynı türdendir ve ikisinde de müşahede şarttır. Buraya kadar Râzî Gazâlî’yle aynı çizgide görünmektedir. Bununla

¹⁴⁷ Gazâlî, *Mî‘yaru’l-‘ilm*, 258.

¹⁴⁸ Sühreverdî, *Kitabu’t-Telvihat*, 171.

¹⁴⁹ Sühreverdî, *el-Meşari’ ve’l-mutarahat*, 543.

¹⁵⁰ Sühreverdî, *el-Meşari’ ve’l-mutarahat*, 542.

¹⁵¹ Sühreverdî, *el-Meşari’ ve’l-mutarahat*, 542.

beraber Râzî'ye göre mücerrebât ile hadsiyyât arasındaki ilişkiye dair ayırdına varılamayan husus, bu ikisi arasındaki farktır. Ona göre fark şu olabilir: Hadsin örneği olarak zikredilen “ay ışığının güneşe olan konumuna göre farklı hallere bürünmesi” hususu insanın yaptığı bir şey olmadığı için, araştırılan şey, insanın bir eylemi aracılığıyla bilinmez. Bilakis araştırılan şeyin delili ve alameti olan şey, hads sahibi kişide mevcuttur. Bu kişi eğer o delile ve alamete dikkat kesilirse ayın ışığının güneşten geldiğini bilir. Tecrübe örneğinde zikredilen “mahmûde otunun safra salınımına sebep olması” hususu ise insanın kendi seçimiyle ele alacağı, inceleyeceği bir husustur. Buna göre, araştırılan şeyin bilinmesi insan fiiline dayanıyorsa bu bilme türü tecrübe olarak adlandırılırken bu şeyin bilinmesi insan fiiline dayanmayıp kişide bulunan delile yönelmeye dayanıyorsa bu bilme türü hads adını alır.¹⁵²

Anlaşıldığı üzere Râzî, hadsiyyâtı mücerrebâtı ayırma noktasında, mücerrebâtın uygulamalı şeyler hakkında bilgi veren önermeler olduğu, hadsiyyâtın ise uygulamaya konu olmayan şeylere dair bilgi ifade ettiğini belirtir. İki önerme sınıfı arasındaki farklardan birinin bu olduğuna dair tespit yukarıda geçtiği üzere Sühreverdî'nin eserlerinde de yer almaktaydı. Râzî'nin burada ilave ettiği diğer bir husus işe şudur: Hadsiyâtta orta terim zihinde mevcuttur. Bu orta terime yönelmeyi, müşahade edilen karineler tetiklemektedir. Mücerrebatta ise böyle bir durum söz konusu değildir.

Râzî'den sonra Tûsî'nin şerhine bakıldığında onun, hadsiyyâtın, tekrar tekrar müşahade edilmesi ve bir kıyasla beraber olması hususunda tecrübeyle benzerlik taşıdığını belirtmekle birlikte tecrübeye sebebin sebep olduğu bilinip mahiyetinin bilinmediğini, hadsiyyâtta ise sebebin hem sebep olduğunun hem de mahiyetinin bilindiğini söyleyerek bu iki sınıf arasındaki farkı ortaya koyduğu görülmektedir. Tûsî'ye göre tecrübeye sebebin ne olduğu bilinmediği için ona bitişen kıyas hep aynıken hadsiyattaki kıyas sebeplerin mahiyetlerindeki değişikliğe göre farklı farklı olur.¹⁵³

Tûsî'den sonra değineceğimiz bir diğer isim yine *İşârât* şarihlerinden biri olan Urmevî'dir. O, hadste orta terimlerin ya duyulurlardan (mahsûsât) ya da diğerlerinden kazanıldığını ifade eder. Orta terimlerin duyulurlar dışından elde edilmesi düşünmeye

¹⁵² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât: Mantuk*, 265-266.

¹⁵³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 218.

(fikir) benzeyen hads olurken, duyulurlardan elde edilmesi tecrübeye benzeyen hadse tekabül etmektedir. Urmevî'ye göre bu ikinci anlamıyla hadste, tecrübeye olduğu gibi tekrarlanan gözlemler ve bir kıyas vardır. Bu sebeple hadsin tecrübeye sıkı bir ilişkisi vardır. Bunun örneği, ayın ışığının güneşe olan yakınlığına ve uzaklığına göre artması ve azalmasının tekraren gözlemlenmesidir. Bu gözlemler, şüpheyi ortadan kaldıracak şekilde, ayın ışığının güneşten geldiğini ifade eden hadsi meydana getirir. Bu durum, mahmûde otunun tekraren kullanımıyla safra salınımının tekraren gözlemlenmesine benzemektedir. Bu gözlem de safra salınımının mahmude otunun kullanımından kaynaklandığı bilgisini verir.

Hadisiyyât ile mücerrebât arasındaki benzerlik ilişkisini yukarıdaki gibi ortaya koyan Urmevî bu iki sınıf arasındaki farkı ise orta terimin hadste tecrübenin aksine çok hızlı ve güçlü bir şekilde elde edilmesiyle açıklar.

İşârât üzerine şerh yazan düşünürlerden biri olan Şemseddin Semerkandî ise isim vermeden, hadsiyyâtı mücerrebattan ayıran şeyin, hadsiyyâtın aksine mücerrebâtın insan fiiline dayalı olduğunu düşünenlerden bahseder ve bu görüşün sorunlu olduğunu ifade eder. Zira ona göre gök cisimlerinin özellikleri ve etkilenimleri de tecrübeye bilinir halbuki burada insan fiili söz konusu değildir.¹⁵⁴

Hadsiyyât ile ilgili bu tartışma üzerine görüşünü aktaracağımız son isim Abdülhakim Siyâlkûtî'dir. O, *Şerhü's-Şemsiyye*'ye yazdığı haşiyede, hadsiyyâtta müşahedenin tekrarı şöyle dursun müşahedenin kendisinin bile gerekli olmadığını, zira akli araştırma konularında da hadsin gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.¹⁵⁵

İbn Sînâ'dan sonra gelen tüm bu mantıkçıların hadsiyyât ile mücerrebât arasındaki ilişkisi, hadsiyyâtta gizli kıyas ve hadsiyyâtın müşâhede verileriyle alakası gibi meselelerdeki kanaatleri işte böyledir. Bu farklı kanaatlerin hepsi, kanaat sahiplerinin felsefî/mantıkî dizgesi dikkate alınarak ayrıca araştırılabilir. Ancak bu yapılmayıp bu

¹⁵⁴ Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât* (Tahran: Miras-ı Mektub, ts.), 178.

¹⁵⁵ Abdülhakîm Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ tahrîri kavâidi'l-mantukîyye fî şerhi'r-risâleti's-şemsiyye* (el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1905), 2/244.

kanaatlerin sadece aktarılması bile İbn Sînâ'nın bahsi geçen meselelerde muğlak bıraktığı alanların nasıl bir yorum zenginliğine mahal verdiğini göstermesi adına önem taşımaktadır.

5. Mütevâtirât

Mütevâtirât, İbn Sînâ'nın erken dönem eserlerinde kıyasın ilkeleri arasında yer almaktadır. O, *Hidâye*'de bu önermeler hakkında şu bilgiyi paylaşır: Mütevatir bilgiler, meşhur bilgi hükmündedir. Bazen, bu önermelerin bazılarına ilişkin bilgimiz pekin olur. Böyle durumlarda bunlar tecrübe edilmiş bilgi gibi olurlar.

İbn Sînâ *Hidâye*'de burhanın ilkelerini sayarken mahsûsât, mücerrebât ve evveliyyâtı yer vermiş olup bunlar içinde mütevâtirâtı yer ayırmamıştır. Bunun nedeni bu ilkeleri mücerrebâta dahil etmesi olabilir.

İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki burhanın ilkeleri olan kabulü zorunlu öncüller hakkında bilgi verirken bu öncüllerden biri olan mücerrebâta dair bilgiler paylaştıktan sonra hadsiyyâtın da mücerrebât gibi olduğunu belirterek bu tür öncülleri ele alır. Hadsîyyâtıktan sonra, tevatürle bilinen önermelerin (el-kadâyâ et-tevâtüriyye) de mücerrebât gibi olduğunu ifade eder. O bu önermeleri, tanıklıkların çokluğundan dolayı nefsin şüphe götürmeyecek şekilde kabul ettiği bilgiler olarak tanımlar. Ona göre haddizatında bu önermelerden şüphelenmek mümkün olmakla birlikte tanıkların çok sayıda olması onlar arasında yalan üzerine bir anlaşma (ittifak) ve uzlaşma (tevatü') olduğuna yönelik tereddütü oradan kaldırır. İbn Sînâ bunlara örnek olarak Mekke'nin, Galen'in, Öklid'in ve başkalarının varlığına dair inancımızı gösterir.¹⁵⁶

Mütevâtirât ile mücerrebât arasında İbn Sînâ'nın kurduğu benzerliğin iki önerme türünde de gizli bir kıyas bulunmasından ileri geldiği söylenebilir. Buna göre nasıl ki mücerrebatta büyük öncülü “Çoğunlukla olan şeyler tesadüfen gerçekleşmez.” olarak ifade edebileceğimiz gizli bir kıyas varsa benzer şekilde mütevâtirâtta da büyük öncülün “Çok kişinin tanıklık ettiği şeylerde yalan üzerine birleşilmesi mümkün değildir.”

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 41.

önermesinin olduğu gizli bir kıyas vardır. Bu durumu bir örneğe tatbik ederek şöyle bir kıyas oluşturabiliriz:

Mekke'nin varlığına çokça kişi tarafından tanıklık edilmiştir.

Çok kişinin tanıklık ettiği şeylerde yalan üzerine birleşilmesi mümkün değildir.

Öyleyse Mekke'nin varlığı hakkında yalan üzerine birleşilmesi mümkün değildir.

İbn Sînâ'ya göre tevatürdeki tanıklıkları belli bir sayıyla kayıtlamaya çalışan kişi, işi imkânsız duruma sürüklemiş olur. Zira bu kesin inanç, kendisinde eksikliğe ve fazlalığa etki edecek sayıya bağlı değildir. Bilakis itibar edilecek şey, kesinliği meydana getiren miktardır. Tanıklıkların yeterliliğine karar veren şey tanıklıkların sayısı değil, kişide kesin bilginin meydana gelmesidir.¹⁵⁷

İbn Sînâ'nın mütevâtîrât hakkında bahse konu ettiği son şey bu önermelerin tıpkı hadsiyyât gibi onu inkar edenlerin ikna edilmesinin ya da bir cevapla susturulmasının mümkün olmamasıdır.¹⁵⁸

Bilindiği üzere mütevatir haberler, İbn Sînâ'dan önce Kelam ve Usul-i fıkıh alimleri tarafından bilgi kaynakları arasında sayılmaktaydı. Hatta daha öncesinde Galen tarafından da bu isimle olmasa da neredeyse aynı muhtevaya sahip olmak üzere tevatürden bahsedildiği tespit edilmiştir.¹⁵⁹ Dahası Galen bu tür bilgileri tecrübî bilgi kabilinden saymaktadır.¹⁶⁰ Onun bu yaklaşımında İbn Sînâ ile arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Her ne kadar İbn Sînâ'nın bu hususta Galen'den istifade edip etmediği bilinmese de tevatür bilgisine örnek verirken Galen'in varlığını bilmekten bahsetmesi hoş bir tesadüf olarak görülebilir.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 41.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 41.

¹⁵⁹ Simon Van Der Bergh, *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)* (The Trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial", 1954), 2/16.

¹⁶⁰ Galen, *An Outline of Empiricism (Three Treatises on the Nature of Science içinde)*, çev. Richard Walzer - Michael Frede (United States of America: Hackett Publishing Company, 1985), 35.

6. Kıyaslarıyla Birlikte Olan Önergeler

İbn Sînâ ilk defa *Burhan*'da bu ilkelere yer vermiştir. O, bu önergelerin orta terimi fitrî olarak var olan bir kıyas yoluyla elde edildiğini söylemektedir. Fitrî olarak var olmak, onun açıklamasına göre zihinde hazır bulunmak anlamına gelir. Filozofa göre, büyük terim ve küçük terimin birleşiminden oluşan önermeyi ne zaman aklımıza getirirsek orta terim bu iki terim arasında, kazanılmasına (kesp) gerek kalmaksızın ortaya çıkar. İbn Sînâ bu sınıftan olan önermelere örnek olarak “Bütün dörtler çifttir.” yargısını göstererek buradaki orta terime ve dolayısıyla kıyasa şöyle işaret eder: Dördü ve çifti anlayan kişinin zihninde dördün çift olduğu canlanır. Zira tam o anda dördün iki eşit parçaya bölündüğü zihinde canlanır.¹⁶¹

İbn Sînâ'nın işaret ettiği bu kıyasın öncüllerini daha açık bir şekilde düzenlediğimizde birinci şeklin birinci modu olan şu şekilde bir kıyasla karşılaşmaktayız:

Dört ikiye eşit olarak bölünür.

İkiye eşit olarak bölünenler çifttir.

Dört çifttir.

Bu kıyasta “dört”, küçük terim; “çift”, büyük terim; “iki eşit parçaya bölünen” ise orta terimdir.

İbn Sînâ yukarıdaki örnekte olduğu gibi aynı şekilde “dört” ve “iki” zihinde canlandığında orta terimin belirmesi nedeniyle dördün ikinin iki katı olduğu yargısının da canlandığını ifade eder. Ancak ona göre bu sayılar yerine otuz ve altı ya da başka bir sayı olsaydı zihin orta terimi aramaya ihtiyaç duyardı.¹⁶²

İbn Sînâ *Burhan*'da bu ilkeler için en uygun isimlendirmenin “kıyası fitrî öncüller”¹⁶³ olduğunu söylerken daha sonra kaleme aldığı *Dânişnâme-i Alâi*'de “kıyası kendi

¹⁶¹ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 64.

¹⁶² İbn Sînâ, *el-Burhan*, 64.

¹⁶³ İbn Sînâ, *el-Burhan*, 64.

tabiatlarında barındıran öncüller”¹⁶⁴, *İşârât*’ta ise “kıyasları beraberlerinde olan önermeler”¹⁶⁵ adlandırmasını yapar.

İbn Sînâ her zaman bu tür ilkelere örnek olarak basit aritmetik önermeleri gösterir ancak bu ilkelerin matematik alanıyla sınırlı olup olmadığını açıkça ifade etmez. Ayrıca İbn Sînâ, bu ilkelerin kişiden kişiye değişip değişmediğini belirtmez, bununla birlikte onun bazı evvelî ilkelerin, terimlerini anlamayanlar tarafından tasdik edilmeyeceğini kabul ettiği göz önüne alındığında, benzer bir durumun bu ilkeler için de geçerli olacağı muhtemeldir. Basit aritmetik hesaplamalar, çoğu insan için erken yaşlardan itibaren kendiliğinden gerçekleşir; diğerleri, yetenek veya eğitime bağlı olarak kendiliğinden olabilir veya olmayabilir. Bununla birlikte, önermenin mantıksal yapısı bunu gerektirdiğinden, zihin bir tür çıkarım veya hesaplama yapmalıdır. Eğer bu tür bir önermeyi orta terim aracılığıyla tasdik edilmezse doğruluğundan emin olunmaz ve ona dair inanç sadece ezberden oluşan bir ürün olacaktır.¹⁶⁶

Hatırlanacağı üzere Fârâbî evveliyâtı dair örneklerinde “Üç tek sayıdır.”, “Dört çift sayıdır.” gibi yargılara yer verdiğini aktarmıştık. Gerek Fârâbî’nin gerekse İbn Sînâ’nın genel olarak burhanın ilkeleri hakkında verdiği bilgiler görece az olduğu için bunlara dair kurdukları her cümle ayrı bir kıymet kazanmakta, hatta verdikleri örnekler bile genel bir kaideyi zihne yaklaşıtııcı unsurlar olmanın ötesinde anlamlar taşıyabilmektedir. Bu sadette Fârâbî’nin verdiği örneklere bakılırsa onun, İbn Sînâ’nın kıyaslarıyla beraber olan önermeler olarak değerlendirdiği bilgileri evvelî bilgiler olarak ele aldığı görülecektir.

İbn Sînâ’dan sonrasına baktığımızda ise bu önermelerin genellikle burhanın ilkeleri arasında sayıldığını görmekle birlikte bazı ilave yorumların yapıldığını da tespit edebilmekteyiz. İbn Sînâ’yı takip eden isimlerden biri olan Gazâlî, bu ilkelerin, orta terimlerinin zihinden ayrılması sebebiyle evvelî ilkeler zannedilebileceğini

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 100.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 41.

¹⁶⁶ Deborah L. Black, “Certitude, justification, and the principles of knowledge in Avicenna’s epistemology”, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, ts.), 126-127.

söylemektedir.¹⁶⁷ Ona göre, bir şeyin orta terimle bilinmekle beraber zihninin onun bu durumuna dikkat etmemesi uzak görülemez. İnsan, herhangi bir şekilde bildiği her şeyin bilinme şeklinin farkında değildir. Bir şeyin zihinde var olması ile o şeyin zihinde var olma şeklinin farkına varılması ve bunun ifade edilişi birbirinden farklı şeylerdir.¹⁶⁸

Sühreverdî ise bu sınıf önermelere yalnızca *Telvîhât* adlı eserinde, önermeleri tasnif ettiği bölümde yer vermektedir. Bununla birlikte o *Meşâri*'de bu önermelerin yeni bir bilgi kazandırmadığını / bir şey ifade etmediğini (lâ hâsile lehû) söyler. Kastettiği anlamsızlığı, yukarıda da geçen “İki dördün yarısıdır” önermesi üzerinden şu şekilde açıklar: Bu önermeyi sonuç olarak veren kıyastaki orta terim, “ikiye eşit bölünebilmektir” ki bu da yarı olmak ile aynı manadadır.¹⁶⁹ *Telvîhat* şarihi İbn Kemmûne de fitriyyaâin ele alındığı yerde bu önermelerin içerdiği kıyastaki problemi *Meşâri*'deki açıklamaya uygun olarak şöyle izah eder:

“Kıyas şu şekildedir: “İki, dördün iki eşit parçasından biridir. Bir şeyin iki eşit parçasından biri olan şey, o şeyin yarısıdır. O halde iki dördün yarısıdır.” Burada bir problem vardır, o da yarı olmanın bir şeyin iki eşit parçasından biri olmak ile aynı anlamda olmasıdır. Buna göre kıyastaki orta terim sonuçtaki yüklemle aynı olur. İkisi arasındaki fark ifade farklılığından başka bir şey değildir.”¹⁷⁰

Sühreverdî'nin bu tür önermelere yönelttiği itirazın aynısı Râzî'nin *Uyûnu'l-Hikme*'ye yazdığı şerhinde de yer almaktadır. Râzî, “Dört çift sayıdır.” örneği üzerinden sorunu şöyle ifade eder: Dördün ikiye eşit olarak bölündüğünü ve ikiye eşit olarak bölünen sayıların da çift sayı olduğunu bildiğimizde dördün çift sayı olduğunu bildiğimiz söylenmektedir. Ancak bu şekilde bir bilme, yalnızca dördün çift olmasının onun ikiye eşit olarak bölünmesinden farklı bir şey olması durumunda geçerli olmaktadır. Dördün ikiye eşit olarak bölünebildiğinin bilgisinin onun çift sayı olduğu bilgisini gerektirdiği bu farklılığa binaen söylenilebilmektedir. Çift olmanın ikiye eşit olarak bölünebilmeden

¹⁶⁷ Gazâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, 47.

¹⁶⁸ Gazâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, 47-48.

¹⁶⁹ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-mutarahat*, 544.

¹⁷⁰ İbn Kemmûne, *Şerhü't-Telvîhât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 820), 96a.

başka bir şey olmaması durumunda ise dördün iki eşit parçaya bölünmesinin bilgisi onun çift sayı olduğu bilgisinin aynısıdır. Dolayısıyla bu kıyas geçersiz olmaktadır.

Râzî, bu önermeye yönelik böyle bir itirazın yöneltilebileceğini belirttikten sonra, çift olmanın iki eşit parçaya bölünebilmekten ibaret olmadığı bilakis onun başka bir nitelik olduğu, ikiye eşit olarak bölünebilmenin ise onun ayrılmaz bir özelliği olduğunun iddia edilmesi durumunda, bu iddianın kabul edilemeyeceğini, çünkü çift olmaktan yalnızca ikiye eşit olarak bölünebilmenin anlaşıldığını, başka bir anlamın tasavvur edilmediğini vurgulamaktadır.¹⁷¹

Kıyası beraberinde bulunan önermeler, İbn Sînâ'dan sonra yazılan her mantık eserinde burhanın ilkeleri arasında sayılmış değildir. Önceki bölümde buna örnek olarak *es-Süllemü'l-münevrek*'ı göstermiştik. Bu kitabın şarihlerinden Mellevî, bu durumun nedenini, bu önermelerin muhakkik alimler nezdinde zarurî bilgilerden sayılmayıp haddizatında kesbî yani kazanımla bilinmiş olduğuna hükmedilmesi olabileceğini söyleyerek açıklamıştır. Bununla birlikte bu önermelerin ispatı zihinden ayrılmama anlamında zarurî olduğu için çoğu mantıkçı bunları ispata ihtiyaç duymayan zarurî bilgiler arasında saymıştır.¹⁷² Artık hangi sebeple sayılmamış olursa olsun, burada önemli olan bu önermelerin burhanın ilkeleri arasında sayılmadığı kitaplarda, şarihlerin yaygın teamüle aykırı olan bu duruma izahat getirmeleridir.

¹⁷¹ Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, 207.

¹⁷² Şihâbüddin Ahmed b. Abdülfettâh Mellevî, *eş-Şerhü'l-kebîr ala's-Süllemi'l-münevrek fî ilmi'l-mantık* (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2019), 446.

SONUÇ

İbn Sînâ İslam felsefe ve mantık tarihinde etkisi tartışılmaz bir isimdir. Onun etkisinin, kendisinden öncekilerin görüşlerinden gerek bunları kabul ederek gerekse reddedip eleştirerek en iyi şekilde istifade etmesi ve bunları kendi özgün düşünceleriyle harmanlayarak katmanlı, kapsamlı, derinlikli ve sistemli bir şekilde açık ve anlaşılır üslubuyla kaleme almasında olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ'nın tesirini gösterdiği konulardan biri çalışmamızda ele aldığımız burhanın ilkeleridir. Filozof bu ilkeleri müstakil olarak değil aralarında burhanın da bulunduğu beş sanatı kapsayan genel anlamda kıyasın ilkelerini ele aldığı bölümlerde işlemiştir. Mantık kitaplarında kıyasın ilkeleri için bir bölüm tahsis edilmesi ise ilk defa Fârâbî'nin eserlerinde karşılaşılan bir olgudur. İbn Sînâ, bu konuda Fârâbî'nin yolunu izlemiştir. Ancak o, Fârâbî'de gördüğümüz gibi kıyasın ilkelerini doğrudan araştırmak yerine meseleyi belli bir zemin üzerine inşa etmek suretiyle anlatmayı seçmiştir. Bu sadette onun kıyasın ilkelerini saymadan önce kıyasın şekil ve içerik olarak iki boyuta sahip olmasını, kıyasın öncüllerinin kıyasla bilinenler ile kıyassız bilinenler olmak üzere ikiye ayrılmasını ve tasdiklerin kesinlik dereceleri ile beş sanatı ele aldığı görülmüştür. İbn Sînâ'nın kıyasın ilkelerinin anlatımına öncelediği bu üç mesele çalışmada gösterildiği üzere selefi Fârâbî'nin eserlerinde de mevcut olmakla birlikte burada İbn Sînâ'nın özgün tarafı bu meseleleri kıyasın ilkeleriyle ilişkilendirerek aktarmasında saklıdır.

Çalışmada da görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın eserlerinde burhanın ilkeleri olarak yer verdiği öncüller hususunda, hem bunların sayısı hem de içeriklerine dair benzerlikler yanında farklılıklar da tespit edilmiştir. Filozofun kendi eserleri arasındaki ilişkiyi gösteren bu durum selefi Fârâbîyle olan alakasında da söz konusudur. Öyle ki Fârâbî'nin burhanın ilkeleri olarak saydığı öncüller ile İbn Sînâ'dakiler arasında da ortak ve farklı yönler bulunmaktadır.

Fârâbî'de burhanın ilkeleri aklın doğal olarak bildiği ilk öncüller ile tecrübeyle elde edilen öncüller iken, İbn Sînâ'da bu öncüller en kapsamlı haliyle ilksel öncüller

(evveliyyât), gözlem verileri (müşâhedât), tecrübî bilgiler (mücerrebât), sezgisel önermeler (hadiyyât), tevatürle bilinenler (mütevâtirât) ve kıyasıyla birlikte olan öncüller olmak üzere altı kısım olarak sayılmıştır.

Fârâbî'nin doğal olarak elde edilen öncüller olarak ifade ettiği evveliyyât, İbn Sînâ'nın her eserinde burhanın ilkeleri için verilen listede yerini almıştır. İbn Sînâ, bu ilkelere dair getirdiği açıklamalarda, erken dönem eserlerinden itibaren Fârâbî'nin etkisini gösterecek şekilde bu bilgilerin elde edilmesindeki psikolojik yönü göstermektedir. Bu yön, insanın bu bilgileri sanki doğuştan beri biliyor gibi olması, bunların ispatı için bir arayışa girmemesi, bunlardan şüphelenmesinin mümkün olmaması gibi ifadelerde bulunmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ kendisinden sonraki mantık literatürüne etkisini bıraktığı üzere bu bilgilerin mantıksal kuruluşundan da söz etmiştir. Buna göre de bu öncüller, tasdik edilmeleri için terimlerinin tasavvur edilmesinin yeterli olduğu ilkelerdir.

Fârâbî'de mahsûsât ismiyle karşılaştığımız, İbn Sînâ'nın da çoğu eserinde aynı adı kullandığı bilgiler ise beş duyu gücümüzün yardımıyla vardığımız yargıları ifade eder. Fârâbî'nin kesinlik atfetmekle birlikte burhanın ilkeleri arasında yer vermediği bu bilgiler, İbn Sînâ'da burhanın ilkeleri arasında yer bulmuştur. Bununla birlikte İbn Sînâ *İşârât*'ta burhanın ilkeleri için müşâhedât adlı bir kısım açıp mahsûsâtı bu kısmın altına yerleştirir. Müşâhedât, mahsûsâtın yanı sıra duyu güçlerinin dışından gelen gözlem verilerini de içermektedir. Bu gözlem verilerinin ne olduğu çalışmada gösterildiği üzere İbn Sînâ yorumcuları tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır.

Mücerrebât ise hem Fârâbî'de hem de İbn Sînâ'da burhanın ilkeleri arasında sayılan önermelerden biridir. Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki fark, İbn Sînâ'nın bu önerme türünün tasvirinde gizli bir kıyasa yer verilmesiyle kendisini gösterir.

Burhanın ilkelerinden bir diğeri olan hadsiyyât ise sezgi yoluyla elde edilen önermeler anlamına gelir. Sezgi, ilk defa İbn Sînâ'yla ortaya çıkan bir kavrama biçimi olmamakla birlikte bu yolla elde edilen önermeler ilk kez onun tarafından burhanın ilkeleri arasında yer bulmuştur. İbn Sînâ *İşârât*'ında bu önermeler ile mücerrebât arasında bir yakınlık

olduğunu ifade etmiş, bu yakınlığın keyfiyeti ile iki ilke türü arasındaki fark şârihler tarafından mesele edinilmiştir.

Mütevâtirât, İslami ilimler literatüründe İbn Sînâ öncesinde kesin bilgi ifade ettiği kabul edilmekle beraber İbn Sînâ'dan itibaren mantık literatüründe burhanın ilkelerinden biri olarak sayılmıştır.

Son olarak burhanın ilkelerinden biri olan, kıyaslarıyla birlikte olan önermeler, ilk kez İbn Sînâ tarafından ortaya atılmıştır. Bu önermeler için verilen örneklerle bakıldığında bunların daha önce Fârâbî'de evvelî bilgiler arasında sayıldığı görülmektedir. Bu noktada İbn Sînâ'nın bu önermelere daha dakik bir şekilde yaklaşp onları evvelî bilgilerden ayıştırdığı tespiti yapılabilir. Bu ilkeler İbn Sînâ'dan sonra da çoğu mantıkçı tarafından burhanın ilkelerinden biri olarak kabul edilse de çalışmada da gösterildiği üzere ilkeler arasında sayılmadığı durumlar da olmuştur.

KAYNAKÇA

- Ahdarî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyidî Muhammed es-Sagîr. *es-Süllemü'l-münevrak fî ilmi'l-mantık (eş-Şerhü'l-kebîr ala's-süllemi'l-münevrak fî ilmi'l-mantık ile birlikte)*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1., 2019.
- Aristoteles. *Anulutika'l-evâhir*. çev. Ebû Bişr Mettâ bin Yûnus. thk. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât-Dâru'l-Kalem, 1980.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî'nin ‘el-Fusûlu'l-Hamse’ Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 17-72.
- Bağdadi, Ebû'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ. *el-Muteber fî'l-hikme*. Haydarabad, ts.
- Bihârî, Muhibbullah. *Süllemü'l-ulûm (Şerhü Bahrilulûm ala Süllemi'l-ulûm ile birlikte)*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1., 2012.
- Birgöl, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd'de Burhan*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Black, Deborah L. “Certitude, justification, and the principles of knowledge in Avicenna's epistemology”. *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. ed. Peter Adamson. 120-142. Cambridge: Cambridge University Press, ts.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. *Îsâgûcî*. thk. Hüseyin Sarioğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Fârâbî. *el-Fusûlü'l-hamse (Mantığa Giriş Risaleleri ile birlikte)*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1., 2018.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhan*. thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Cedel*. thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Kıyas*. thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Kıyasi's-Sagîr*. thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Musika'l-Kebîr*. Kahire: Daru'l-Katibi'l-Arabi, 1967.
- Galen. *An Outline of Empricism (Three Treatises on the Nature of Science içinde)*. çev. Richard Walzer - Michael Frede. United States of America: Hackett Publishing Company, 1., 1985.
- Gazâlî. *Makâsıdu'l-felâsife*. thk. Mahmud Beycu. Dımaşk: Matbaatu's-Sabah, 2000.
- Gazâlî. *Mihakku'n-nazar*. Beyrut: Daru'l-Minhac, ts.

- Gazâli. *Mi 'yaru' l- 'ilm.* çev. Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2013.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and Aristotelian Tradition.* Leiden & Boston: Brill, 2., 2014.
- Gürsoy, Adnan. *İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- İbn Kemmûne. *Şerhu' l-usûl ve' l-cûmel fî mühimmâti' l-ilm ve' l-amel.* Tahran: Miras-ı Mektub, 2021.
- İbn Kemmûne. *Şerhü' t-Telvîhât.* Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 820.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâi.* çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2013.
- İbn Sînâ. *el-Hidâye.* Kâhire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-Hadîse, 2., 1974.
- İbn Sînâ. *el-Hükûme fî hüceci' l-müsbitîn li' l-mâzi mebd'e'en zamâniyyen (Hudûsu' l-âlem ile birlikte).* nşr. Mehdî Muhakkik. Tahran: Encümen-i Âsâr û Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve' t-tenbîhât.* Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1339.
- İbn Sînâ. *el-Muhtasarü' l-evsat fî' l-mantık.* thk. Seyyid Mahmud Yusuf Sînî. Tahran: Müessese-i Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-i İran, ts.
- İbn Sînâ. *en-Necât.* Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938.
- İbn Sînâ. *eş-Şîfa: el-Mantık, el-Burhan.* Kum: Mektebe-i Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşî en-Necefî, 2., 2012.
- İbn Sînâ. *eş-Şîfa: el-Mantık, el-Kıyâs.* Kum: Mektebe-i Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşî en-Necefî, 2., 2012.
- İbn Sînâ. *eş-Şîfa: el-Mantık, el-Medhal.* Kum: Mektebe-i Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşî en-Necefî, 2. Baskı., 2012.
- İbn Sînâ. *et-Tâlikât.* thk. Hasan Mecîd el-Abîdî. Dımaşk: Dâru'l-Ferkad, 2009.
- İbn Sînâ. *II. Analitikler.* çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2., 2015.
- İbn Sînâ. *el-Mûcez fî' l-mantık.* "İbn Sînâ'nın 'el-Mûcez fî' l-Mantık' Risalesi". thk. Fatih Demirci. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 151-206.
- İbn Sînâ. *el-Urcûze fî' l-Mantık.* "İbn Sînâ'nın 'el-Urcûze fî' l-Mantık' Risalesi (Sunum ve Metin)". thk. İbrahim Özkılıç. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 127-156.

- İbn Sînâ. *Uyûnu 'l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt-Beyrut: Vekâletü'l-Matbûât-Dâru'l-Kalem, 2. Baskı., 1980.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Risâle-i Şemsiyye-i Cedîde (Tam Kayıtlı Şemsiye)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Mellevî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdülfettâh. *eş-Şerhü 'l-kebîr ala's-Süllemi 'l-münevrak fî ilmi 'l-mantik*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1., 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Âyâtü 'l-beyyinât*. thk. Muhtar Cebli. Beyrut: Dâru Sadır, 1996.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mantiku 'l-Mülâhhas*. thk. Ahad Ferâmarz Karamelekî - Âdine Asgarînejat. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381. Basım, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Şerhu Uyuni 'l-Hikme*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Şerhu 'l-İşârât ve't-Tenbîhât: Mantik*. thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.
- Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî. *Bişârâtü 'l-İşârât*. Tahran: Miras-ı Mektub, ts.
- Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî. *Kıstâsu 'l-efkâr*. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2014.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiye alâ tahrîri kavâidi 'l-mantikiyye fî şerhi 'r-risâleti 'ş-semsiyye*. el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1. Basım, 1905.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek. *el-Lemahât (el-Müellefâtü 'l-felsefiyye ve 's-sûfiyye el-elvâhu 'l-'imâdiyye kelimetü 't-tasavvuf ile birlikte)*. ed. Necefkulî Habîbî. Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 1., 2014.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek. *el-Meşari' ve'l-mutarahat*. ed. Maksud Muhammedî - Eşref Alipur. Tahran: Hak Yaveran, 1., 1385.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek. *Kitabu 't-Telvihat*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2019.

Teftâzânî, Sa‘düddîn. *Metnü Tehzîbi ‘l-mantık ve ‘l-keâm*. Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1912.

Tekin, Ali. *Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Van Der Bergh, Simon. *Averroes’ Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. The Trustees of the “E. J. W. Gibb Memorial”, 1954.