

## **KİNDÎ'NİN İSBÂT-I VÂCİB İÇİN KULLANDIĞI AKLÎ DELİLLERİN MANTIK İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Halil İMAMOĞLUGİL\***

### **Öz**

Düşünce tarihinde hem teoloji hem de felsefenin en temel konularından biri Tanrı'nın varlığının ispatı konusu olmuştur. İslam düşünürleri bu konuyu "isbât-ı vâcib" başlığı altında incelemişlerdir. İslam filozofları ve kelamcıları da Allah inancını dogmatik bir çizgiden uzak tutmak için Allah'ın varlığını akli delillerle ispatlama çabası içinde olmuş ve akli merkeze koyarak çeşitli deliller sunmuşlardır. Ancak bu konuda temel referansları Kur'an'ın konuyla ilgili delilleri olmuştur. Bu çalışmamızda ilk Arap filozofu olarak kabul edilen Kindî (ö. 252/866)'nin Allah'ın varlığını ispat etme sadedinde kullandığı delilleri mantık ilmi açısından değerlendireceğiz. Bu delilleri şöylece sıralayabiliriz: hudus delili, illet-ma'lul delili, birlik-çokluk veya ilk illet delili, gaye ve nizam delili. Çalışmamızda Kindî'nin eserlerindeki örnekler üzerinden kullanmış olduğu akıl yürütme ilkelerini belirlemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İspat, isbat-ı vâcib, delil, istidlâl, akıl yürütme, kıyas, kıyas çeşitleri.

### **A LOGICAL EVALUATION OF AL-KINDI'S RATIONAL DEMONSTRATIONS OF EXISTENCE OF GOD (ISBAT AL-WAJIB)**

#### **Abstract**

Proofs of the existence of God have been a prominent scholastic area both for theology and philosophy. Muslim thinkers handled this topic under the title of "Isbat al-Wajib". Muslim philosophers and theologians had tried to prove the existence of God with rational demonstrations in order to save the belief of God from dogmatism and therefore they presented several proofs focused on rational endeavor. Yet, their basic reference point was the proofs mentioned in the Holy Qur'an. In this study, we will evaluate al-Kindi's (d. 252/ 866 CE), first philosopher of Arabs, proofs of God in terms of the science of Logic. These proofs can be listed as, proof of generation, cosmological argument, argument from first cause, teleological argument and argument from design. In this study, we will try to reach the principles of reasoning from the examples given in al-Kindi's treatises.

**Keywords:** Proof, Isbat al-Wajib, Demonstration, Deduction, Reasoning, Syllogism, Types of Syllogism

## Giriş

İslam âlimleri, mantıkî deliller ve kıyaslardan hareketle, Allah'ın varlığı hakkında deliller ileri sürerken olmayan bir şeyi keşfetmeye değil, var olan inançlarının rasyonel zeminini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu deliller, genel itibari ile akıl, tecrübe/deneyim, gözlem/müşahede ve mantıkî akıl yürütmelerin ön plana çıkarılmasından ibarettir.

## 1. İSPAT ve İSBAT-I VÂCİB

### 1.1 İspat Kavramı

İspat kelimesi; belirleme, teyit, şahadet, tasdik, kaydetme, doğruluk, asla uygunluk, karar kılma, yerleşme, devam etme vb. anlamlarına gelir. Kimi zaman da “kabul etmek” manasındaki “ıcab” kelimesi ile aynı anlamda kullanılır.<sup>1</sup> Terim olarak ise; bir gerçeği ortaya koyma sürecindeki son hüküm anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> İslam filozofları bu meseleyi felsefi bir mesuliyetle açıklayarak kendi felsefi kabiliyetlerini sergilemişlerdir. Allah'ın varlığını ispata çalışan bu delillerin arkasında büyük bir beşeri gayret yatmaktadır. Onlar, insan zihninin düşünce alanında önemli bir seviyeye ulaşmış olduğunun en iyi göstergeleridir. Muhammed Tanci'nin ifadesiyle, “kâinatın ‘varlığı kendinden olan’ (vâcibu'l-vucûd) bir idare edicisinin bulunduğu mevzuu insani bir mesele olup her selim aklın idrak edeceği bir husustur. İnsan aklının, bu varlığın ispatı için -birbirinden farklı da olsa- vesileler arayışı, denebilir ki, insanın fitri özelliklerinden olmuştur. Selim idrak sahibi bir insanın ömrü boyunca Allah'ın varlığını ispat için herhangi bir vesileye başvurmaması çok nadir bir şey olsa gerek.”<sup>3</sup>

### 1.2. İsbat-ı Vâcib

Konumuz açısından sıkça kullanacağımız “isbât-ı vâcib” terkihi; varlığı kendinden olan ve var oluşunda başkasına muhtaç bulunmayan bir zatı ispatlamak / delillendirmek anlamına gelir.<sup>4</sup>

İslam âlimlerinin isbât-ı vâcib konusunda kullandıkları delillerin çoğu Kur'an'da mevcuttur. Ortaya koydukları mantıkî şekilleri nasıl olursa olsun, onların kullandıkları bütün deliller, ilham ve gücünü Kur'an'dan almaktadır. Diğer bir ifadeyle onlar, ana unsurları bakımından Kur'an'da mevcut olan isbât-ı vâcib delillerini tercih etmişlerdir. Bizzat Kur'an'ın kendisi; akla, yani tefekkür, teemmül, tedebbür v.s. ye başvurarak Allah'ın varlığına inanmanın makul, inanmamanın ise ancak gaflet, kibir ve inat gibi ârızî bir halden kaynaklandığını öne sürer. Bu nedenle, kelâm ve felsefe yollarıyla Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışan ilim ve fikir adamlarının söz konusu yollarla ilgili hareket noktalarını Kur'an ayetlerine dayandırmaları gayet doğal görülmüştür.<sup>5</sup>

1) İnsanın yaratılışı, onun bir mucize olan vücut yapısı, uzuvlar ve fonksiyonları, vücut sistemine bağlı olarak insana lütfedilen sayısız nimetleri bildiren ayetler.

<sup>1</sup> Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 2013; Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İstanbul, 1992, s. 19.

<sup>2</sup> Özervarlı, Sait, “İspat”, *TDV İA*, İstanbul 2000, C. 22, s. 496.

<sup>3</sup> Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, t.y., s. 5.

<sup>4</sup> Topaloğlu, Bekir, ...*Allah'ın Varlığı*, s. 15.

<sup>5</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 17; Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, 1987, s. 17, 25-26; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 19, 63.

- 2) Sonsuz bir kudretin eseri olan hayvanların yaratılışı ve insan hizmetine verilmesini tasvir eden ayetler.
- 3) Mükemmel tabiat nizamı içindeki yer küresi, dağlar ve denizler... göklerin ve yerin birbirleriyle uyumlu ve kusursuz yaratılışı, bunların işleyişi, yerin mevsimden mevsime değişik şekillere bürünmesi, yer küresinin hayat taşıması ve insanın barınması için uygun olması, yer küresini koruyan atmosfer, acı ve tatlı suların ve denizlerin bulunuşu... yerde ve gökte bulunan her şeyin insan emrine verilmesini bildiren ayetler.
- 4) Bütün canlıların mayasını teşkil eden su, suyun müjdecisi ve bulutların sevk ve edicisi olan rüzgâr, ölmüş bulunan toprağın yağmurla dirilerek çeşitli yiyecekler vermesi, insanların büyük ihtiyaçlarını gideren ateş... vb. nin yaratılışını ifade eden ayetler.
- 5) Ay, güneş ve yıldızların (gezegenlerin) bağlı bulunduğu değişmez nizamı, gündüz'ün insan geçimi ve gecenin de onun uyku ve istirahati için yaratıldığını, güneşin, ayın ve diğer gezegenlerin bağlı bulunduğu ince kanunları, bunların insanlığa ve bütün canlılara sağladığı faydaları anlatan ayetler.
- 6) Her türlü eşya naklinde insan emrine amade kılınan gemiler, denizden çıkarılan gıdalar ve ziynet eşyası.
- 7) İnsanın kibir ve inat engellerini aşabildiği, gaflet perdesinden sıyrıldığı anlarda, başkasına değil, mutlaka Allah'a yönelmesi, o'na yalvarması. Bu felaketlerin bastırıldığı, musibetin geldiği ve insanın naçar kaldığı andır. O zaman insan yalnız Allah'a yalvarır. Onu sadece Allah kurtarabilir.<sup>6</sup>

## 2. AKIL YÜRÜTME ve AKIL YÜRÜTME YÖNTEMLERİ

Akıl yürütme için Türkçede, çıkarsama, usa vurma, muhâkeme, istintâc gibi kelimeler kullanılır.<sup>7</sup> Genel anlamı ile akıl yürütme; hükümler arasında bağ kurarak, zihnin bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir.<sup>8</sup> Bir başka ifade ile akıl yürütme, “en az iki düşünce arasında, bu düşüncelerden birinin, diğerini kanıtlayanı olarak ele alınıp buradan bir sonuca ulaşmasıdır.”<sup>9</sup>

Akıl yürütme için, bir öncül ve bir de sonuç durumundaki en az iki önermenin bulunması gerekir. Akıl yürütme için, hiçbir önerme tek başına yeterli olamaz. Çünkü tek başına alınan bir hükümde, ancak düşünce ya da önermenin doğruluğu veya yanlışlığı değerlendirilebilir.<sup>10</sup>

Akıl yürütme önermeler arasında kurulan bir ilişkidir. Dolayısıyla bir akıl yürütme için, en az biri kanıtlayan ve diğeri kanıtlanan konumunda yani bir öncül ve bir de sonuç olmak üzere en az iki önerme bulunmalıdır. Meselâ, “Bütün insanlar ölümlüdür.” önermesi ile “Aristoteles ölümlüdür.” önermesi arasında bir kanıtlayan-kanıtlanan ilişkisi kurulabilir. Aristoteles'in ölümlü olmasının kanıtı, bütün insanların ölümlü olmasıdır. Burada kanıtlayan-kanıtlanan ilişkisini nasıl

<sup>6</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 23-24.

<sup>7</sup> Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2011, s. 23.

<sup>8</sup> Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 3; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 135; Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003, s. 9-10.

<sup>9</sup> Özlem, Doğan, *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İstanbul, 1999, s. ??.

<sup>10</sup> Özlem, *Mantık*, s. 31.

kurulduğu şöyle açıklanabilir: Her iki önermede ortak olan terimler (insan-ölümlü) vardır. Bu ortak terimlerden “insan” terimi, birinci önermede işlem bakımından tanımlanmıştır. Bütün insanların ölümlü olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu durum tek bir insan (Aristoteles) için de geçerli olacaktır.<sup>11</sup> Bundan dolayı akıl yürütme; biri kanıtlayan (öncül) diğeri kanıtlanan (sonuç) durumundaki en az iki önerme arasında bir ilişki kurmayla gerçekleşmektedir.

Akıl yürütme; önceden bilindiği şekliyle kabul edilmesi gereken bir kısım öncüller veya verilerin yanı sıra, bazı yeni önerme ya da olguların zorunlu ilişkisine de vâkıf olmayı gerektirir.<sup>12</sup> Bu durumda akıl yürütme, önceden sahip olunan bilgilerden yeni bir bilgi elde etme faaliyeti olarak görülebilir.

Akıl yürütmede, öncüllerle sonuç arasında belli bir miktar benzerlik vardır. Sonuç, öncüllerden daima farklı olmakla birlikte, bütünüyle ayrı da değildir.<sup>13</sup> Bunun yanı sıra, öncül ile sonuç arasında belli bir ilişki de olmalıdır. Bu durumda sonuç, önceden hiç bilmediğimiz bir şey olmadığı gibi, aksine bildiklerimizin içinde bulunmaktadır. Bu demektir ki; sonucun bilgisi her zaman bir ölçüde öncüllerin içinde vardır. Hatta bazen bilinen bir şeyin doğruluğunu ispatlamak için de akıl yürütme yapılabilir.

Klasik mantıkçılar genellikle yukarıda bahsi geçen tümdengelim (ta’lil-dedüksiyon), tümevarım (istikrâ-endüksiyon) ve analogi (temsîl) olmak üzere üç çeşit akıl yürütmeyi kabul ederler.

### 2.1. Tümdengelim (Ta’lil / Dedüksiyon)

“Tümdengelim” (ta’lil), zihnin tümel bir önermeden tümel veya tikel bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı akıl yürütme şeklidir.<sup>14</sup> Bu, kaplamı geniş olandan, kaplamı daha dar olana bir geçiştir. Tümdengelim, “Bütün için doğru/geçerli olan, parçaları için de doğrudur/geçerlidir.” ilkesine dayanır. Bu ilke, özdeşlik ilkesini temel alır.

Tümdengelim şeklindeki akıl yürütme, genelden genele ya da genelden özele giden bir düşünme faaliyeti olduğu için, genelin doğru kabul edilmesi, özelin de doğru kabul edilmesini zorunlu kılar. Yani, öncüller doğru kabul edildiği takdirde, sonuç da zorunlu olarak doğru kabul edilir.

#### 2.1.1. Kıyas

Kıyas; öncül adı verilen birden fazla önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır.<sup>15</sup> Diğer bir ifadeyle, zihnin verilmiş önermelere dayanarak, zorunlu bir sonuç elde etmesidir. Kısaca ifade etmek gerekirse, kıyas, en az iki öncülden bir sonuç çıkarmaktır.

<sup>11</sup> Özlem, *Mantık*, s. 161-163.

<sup>12</sup> Creighton, James Edwin, *An Introductory Logic*, London 1919, s. 378.

<sup>13</sup> Creighton, *An Introductory Logic*, s. 380.

<sup>14</sup> Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık (Mantığa Giriş)*, Bursa 2004, s. 18; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 136.

<sup>15</sup> Özlem, *Mantık*, s. 179; Şafak Ural, *Temel Mantık*, İstanbul, 1995, s. 81, Necip Taylan, *Mantık Tarihi-Problemleri*, İstanbul, 1996, s. 122; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 138.

Aristoteles kıyası şöyle tanımlamaktadır: “Kıyas öyle bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.”<sup>16</sup>

İslâm mantıkçıları da benzer bir tarifile kıyası şöyle tanımlamışlardır: Kıyas önermelerden bir araya getirilen (telif olunan) bir sözdür ki, her ne zaman bu sözlerin doğruluğu kabul edilirse (müsellem olursa), bu sözlerden kendi zatları nedeniyle başka bir söz lazım gelir.<sup>17</sup> Meselâ,

Bütün insanlar ölümlüdür.

Aristoteles insandır.

Bu iki önerme kabul edildiğinde, onlardan zorunlu olarak şu önerme çıkar:

O hâlde, Aristoteles ölümlüdür.

Bu örnekte, “Bütün insanlar ölümlüdür.”, “Aristoteles insandır.” önermeleri, kıyasın öncülleridir. “O hâlde, Aristoteles ölümlüdür.” önermesi ise kıyasın sonucudur.

### 2.1.2. Kıyasın Çeşitleri

Kıyaslar ihtiva ettikleri önermelerin sayı ve yapıları bakımından çeşitli şekillerde bulunurlar. Kıyaslar önce kendilerini meydana getiren önermelerin sayısına göre “basit kıyaslar” ve “bileşik kıyaslar” diye ikiye ayrılır: Basit kıyaslar iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelirken, bileşik kıyalarda öncül sayısı daha fazladır. Öncülleri ikiden fazla olduğu için bunlar aynı zamanda iki veya daha fazla kıyası da ihtiva ederler.

Kıyaslar sonra da bu önermelerin yapısına yani sonucun öncüllerde anlam veya şekil bakımından bulunup bulunmamasına göre “kesin (iktirânî) kıyas” ve “seçmeli (istisnâî) kıyas” diye iki kısma ayrılır. Kesin (iktirânî) kıyaslar, öncülleri olan önermelerin yüklemli önerme veya şartlı önerme olmasına göre “yüklemli kesin kıyaslar” ve “şartlı kesin kıyaslar” diye ikiye ayrılır. Seçmeli (istisnâî) kıyaslar ise, şartlı önerme olan ilk öncülün bitişik şartlı önerme ve ayrık şartlı önerme olmasına göre iki kısma ayrılır.

Bu sınıflamaya göre, ikinci gruptaki kesin (iktirânî) ve seçmeli (istisnâî) kıyaslar birinci gruptaki basit kıyasların içinde yer almaktadır. Basit ve bileşik kıyaslara düzensiz kıyasları da ilave etmek gerekir. Böylece kıyaslar üç bölümden meydana gelmiş olur. Düzensiz kıyaslar, öncül düzeni farklı olan kıyas çeşitleridir. Bu kıyasların önerme sayılarında eksilme veya artış gözlenir. Düzensiz kıyaslar altında zikredilen kıyaslar, esas itibariyle diğer iki kıyas çeşidinden farklı değildir. Önerme sayısında eksilme olanlar basit kıyasa, önerme sayılarında artış olanlar ise bileşik kıyasa dâhil edilerek de ele alınabilir.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Organon II, Birinci Analitikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996, s. 5; karşılaştırınız, *Organon V, Topikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996, s. 3; Ayrıca bkz. H. Vehbi Eralp, “Leibniz’in Kıyas Teorisi”, *Felsefe Arkivi*, C. II, S. 2, İstanbul, 1947, s. 66; Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2002, s. 50.

<sup>17</sup> İslam Mantıkçılarının kıyas tanımları hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İmamoğlu, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarındaki Kıyas*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 8-11, Dipnotlar: 3, 4, 6, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19.

### 2.1.3. Kıyasın Mod ve Şekilleri

Yüklemlili kesin (iktirânî) kıyasta, iki öncül ve bir de sonuç olmak üzere üç önerme vardı. Her önerme de, nicelik (olumlu/olumsuz) ve nitelik (tümel/tikel) bakımından; tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz olmak üzere dört hâlde bulunur. İşte önermelerin bu durumuna göre kıyas çeşitli modlara (darblara) ayrılır.

Yüklemlili kesin (iktirânî) kıyasta, büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terim bulunduğu ifade edilmişti. Bu terimler buldukları öncüllerin konusu veya yüklemi olmakta ve bu terimlerden biri her iki öncülde tekrar etmektedir. İşte bu terime “orta terim” denilmektedir. Orta terimin öncüllerde bulunduğu yer, yani öncüllerde konu veya yüklem olması kıyas şekillerini meydana getirir. Orta terim sadece öncüllerde yer aldığından, her öncül için iki konum, iki öncül için ise toplam dört konum vardır. Böylece kıyasın dört şekli ortaya çıkar: Bunlar da, birinci şekil, ikinci şekil, üçüncü şekil, dördüncü şekil diye adlandırılır.

### 2.2. Tümevarım (İstikrâ / Endüksiyon)

Tümevarım (istikrâ), zihnin, özelden genele, tikelden tümele, parçadan bütüne, örnekten kurala (kaideye) veya tek tek olgulardan ve olaylardan genel yasalara (kanunlara) ulaştığı (yükseldiği) akıl yürütme şeklidir. Başka bir ifade ile, bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm vermektir.<sup>18</sup>

Tümevarım şeklindeki bir akıl yürütmede zihin, tümdengelim tam aksi yönünde hareket eder. Tümdengelim, tümelden tümele veya tümelden tikele doğru hareket ederken, tümevarım tikelden tümele doğru hareket eder. Tümevarımda kaplamı dar olandan kaplamı geniş olana geçiş vardır. Bu yönüyle tümevarım için, bir çıkarımdan ziyade bir genele varma, bir tümele ulaşma söz konusudur.

Tümevarımın sonuç önermesi, öncüllerin kaplamını aşan bir özelliğe sahiptir. Yani varılan sonuç, öncüllerle sınırlı kalmaz, onları daha ileriye götürür. Tümevarım, olguların bilgisinden bu olguları idare eden yasaların bilgisine ulaştırır. Tümevarım ikiye ayrılır: Birincisi, Aristoteles anlayışının hâkim olduğu ve genellikle klasik mantıkçıların incelediği tam tümevarım; ikincisi de, Francis Bacon’la birlikte başlayan ve Stuart Mill’in ele alıp geliştirdiği, mantıkçıların yanında bilim felsefecilerinin de araştırma konusu yaptığı, özellikle pozitif (fizik, biyoloji ve kimya gibi deneysel) bilimlerde kullanılan eksik tümevarımdır.<sup>19</sup> Tam tümevarımda sonuç zorunlu, eksik tümevarımda ise sonuç muhtemeldir.

<sup>18</sup> Bkz. Nicod, Jean, *Tümevarımın Mantıksal Temeli*, çev. T. Yaren, Ankara, 2003, s. 15; Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. H. R. Atademir, İstanbul, 1986, s. 3; Bertrand, Alexis, *Felsefe-i İlmîye*, çev. Salih Zeki, İstanbul, 1933, s. 199; Ertuğrul, İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341, s. 353; Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, Cilt: II. İstanbul, 1954, s. 246; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 407; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 516-517; Öner, *İlim ve Mantık*, s. 43; *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s. 174; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 195; Ayrıca endüksiyon hakkında müstakil bir çalışma için bkz. es-Sadr, Muhammed Bâkır, *el-Üsüsü'l-Mantıkiyye li'l-İstikrâ*, Beyrut, 1986.

<sup>19</sup> Hasırcı, Nazım, *John Stuart Mill’in Tümevarım Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 81; Öner, *Klasik Mantık*, s. 175; Taylan, *Mantık*, s. 145; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 197.

İslâm mantıkçılarının; tam tümevarım (istikrâ-i tam) ve eksik tümevarım (istikrâ-i nâkıs) olmak üzere ikiye ayırdığı tümevarımın (istikrâ) bu iki çeşidi arasındaki fark; birincisinde (istikrâ-i tam) sonucun zorunlu, ikincisinde (istikrâ-i nâkıs) ise muhtemel olmasıdır. İslâm mantıkçılarının üzerinde durduğu, yalnızca birinci tür tümevarım (istikrâ)dir.<sup>20</sup>

### 2.2.1. Tam Tümevarım (İstikrâ-i Tam)

Tam tümevarım, bir bütünü meydana getiren parçaların tamamını veya bir sınıfın üyelerinin (bireylerinin) hepsini incelemek suretiyle, o bütün veya sınıf hakkında hüküm vermektir. Buna “şekilsel/biçimsel/formel tümevarım” da denir.<sup>21</sup> Meselâ, Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar günlerinin her biri 24 saattir.

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar haftanın bütün günleridir.

O hâlde haftanın günleri 24 saattir.

Bu akıl yürütmede hafta bir bütündür. Bu bütünün parçaları olan günler teker teker sayılıp, parçalar (günler) hakkında verilen bir hüküm, sonuçta, bütün (hafta) hakkında da verilmiştir. Örnekte de görüldüğü gibi tam tümevarımda sonuç zorunludur.<sup>22</sup>

İslâm mantıkçılarına göre tam tümevarım; bir tümelin bölümlerinin hepsini dikkate alarak o tümele varmaktır. Yani bir bütünü meydana getiren parçalarının hepsini inceleyerek, o bütün veya sınıf hakkında hüküm vermektir. Meselâ,

Bütün cisimler ya cansız ya bitki ya da hayvandır.

Hâlbuki bunların her biri (cansızlar, bitkiler ve hayvanlar) yer kaplar.

Öyleyse bütün cisimler yer kaplar.<sup>23</sup>

### 2.2.2. Eksik Tümevarım (İstikrâ-i Nâkıs)

Eksik tümevarım; bir bütünü meydana getiren parçaların tamamına veya bir sınıfın üyelerinin (bireylerinin) hepsine değil de, bir kısmına dayanılarak o bütün veya sınıf hakkında hüküm vermektir. Buna “büyültücü, genişletici, bilimsel, hatta gerçek tümevarım” da denir. Eksik tümevarım, kesin bilgi yerine zannî bilgi içerir, sonuç tam da değildir, zorunlu da değildir.

Eksik tümevarım, yaygın olarak kullanılan akıl yürütme yollarından birisidir. Meselâ,

İnsan, at, inek, koyun, ... bir şeyi çiğnerken hep alt çenelerini oynatırlar.

İnsan, at, inek, koyun, ... hayvandır.

<sup>20</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 175; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 197.

<sup>21</sup> Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, İstanbul, 1994, s. 148; es-Sadr, *el-Üsüsü'l-Mantıkıyye*, s. 14.

<sup>22</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 175; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 196; Hasırcı, *Mill'in Tümevarım Anlayışı*, s. 82.

<sup>23</sup> Ebherî, Esîrüddin Mufâddal b. Ömer, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahrîri'd-Dekâik*, Tenkildi Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 1998, s. 187.

Öyleyse bütün hayvanlar bir şey yerken alt çenelerini oynatırlar.

Burada, az sayıda hayvan üzerinde yapılan gözleme dayanılarak genel bir hüküm verilmiştir. Bir bütünü meydana getiren fertlerin (öğelerin) hepsi değil de, bir kısmı/kaçı araştırılarak tümel bir sonuca ulaşılmıştır. Yani, tikelden tümele veya yasaya varılmıştır. Bu durum eksik tümevarımın en temel özelliğidir. Bu nedenle, bu tür tümevarımlar kesin bilgi (yakın) ifade etmez, ancak zannî bilgi ifade ederler.

Eksik tümevarımda, zikredilmeyen herhangi bir durumun zikredilen durumun tersi olma ihtimali de vardır. Zira bu tür kıyasların sonucu ne tamdır, ne de zorunludur. Tam değildir, istisnâsı bulunabilir; zirâ tabiattaki tüm bireyleri (fertleri) yoklamak veya saymak fiilen mümkün değildir. Zorunlu değildir, çünkü aksi düşünülebilmektedir.

Sözgelimi yukarıdaki örnekte bütün hayvan türlerini inceleme imkânı yoktur. Timsah bir şey yerken alt çenesini değil, üst çenesini oynatmaktadır. Hayvanların çoğu için doğru olan bu hüküm timsah için doğru değildir.

İslâm mantıkçılarına göre eksik tümevarım; bir tümelin bazı bölümlerini nazarı dikkate alarak o tümel hakkında hükme varmaktır. Yani bir bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de, bir kısmına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir.<sup>24</sup>

Yukarıda zikredilen örnek İslâm mantıkçılarının kitaplarında şu şekilde yer almaktadır:

İnsanlar, sığırlar, koyunlar, atlar bir şeyi çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler.

Bütün hayvanlar ya insandır ya sığırdır, ya koyundur ya da attır.

Öyleyse bütün hayvanlar bir şey çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler.<sup>25</sup>

### 2.3. Analoji (Temsîl / Benzerliğe Dayalı Kıyas)

Analoji (temsîl), zihnin olay ve nesnelere hareketle benzer olay ve nesnelere doğru yürüdüğü akıl yürütme şeklidir. Kısaca ifade etmek gerekirse analoji (temsîl), zihnin özelden özele (tikelden tikele) gitmesidir. Analoji, tümdengelim ve tümevarımın bir sentezi (karışımı) gibi görülebilir. Bir olay ya da nesnedeki

<sup>24</sup> Eksik tümevarım için bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 187; Urmevî, Ebu's-Senâ Siracuddin Mahmud b. Ebî Bekr, *Metâliu'l-Envâr*, İstanbul, 1277, s. 248; et-Tahtânî, Kutbuddîn Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerh-i Metâliu'l-Envâr*, İstanbul, 1277, s. 248; Kazvînî, Ali b. Ömer el-Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, Kum t.y., s. 165; et-Tahtânî, Kutbuddîn Râzî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fi Şerh-i Risâleti's-Şemsiyye*, Kum t.y., s. 165; et-Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Tehzîbu'l-Mantık (Tecdîdü İlmi'l-Mantık içinde)*, Kahire, t.y., s. 150; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb (Tecdîdü İlmi'l-Mantık içinde)*, Kahire, t.y., s. 150.

<sup>25</sup> Örnekler için bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 187; Kazvînî, *er-Risâletü's-Şemsiyye*, s. 165; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, s. 165; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, s. 248; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, s. 150; el-Mevlevî, *eş-Şerh ale's-Süllem (el-Mantiku'l-Munazzam içinde)*, Mısır, t.y., s. 135; Gelenbevî, İsmail, *Risâle fi'l-Kıyâs*, İstanbul, 1297, s. 16; Ayrıca bkz. el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Cilt: II. Beyrut, 1980, s. 265; Taylan, *Mantık*, s. 147; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 196; Yaren, *Kıyasların Yapısı*, s. 13-14.



özelliğın, başka bir olay ya da nesnede olacağı varsayımıyla tümevarıma benzer. Benzetilen özelliğın için olarak yüklenmesiyle de tümdengelimine benzer.<sup>26</sup>

Analojide sonuç öncülleri aşan bir niteliğe sahiptir. Tekil örneklerden yola çıkılarak yine tekil sonuçlara ulaşılır. Ulaşılan sonuç, zorunluluk ifade etmez, bir imkân ifade eder. Öncüllerin doğruluğu, sonucun doğruluğu için bir imkân sağlar, ama onu ispatlamaya yetmez. Ortak özellik, yani benzerliğın sayısı arttıkça sonucun doğru olma imkânı da artar.

Tümevarımda tikelden tümele bir geçiş varken analojide tekilden tekile bir geçiş söz konusudur. Meselâ,

Adana ve Mersin Çukurova bölgesindedir.

Adana her mevsim nemlidir.

Öyleyse, Mersin de her mevsim nemli olmalıdır.

Yapılan bu akıl yürütme bir analojidir. İlk öncülde, iki şehir arasında coğrafi konumları bakımından bir benzerlik kurulmuş; ikinci öncülde ise nem durumu belirtilmiştir. Bunun sonucunda, Adana ve Mersin aynı coğrafi bölgede yer almaları sebebiyle nem miktarlarının da benzer olması gerektiği sonucu çıkarılmıştır. Analojiye dayanan bu şekildeki bir akıl yürütmede, “Aynı coğrafi bölgede yer alan iller aynı iklimsel özelliklere sahiptir.” genellemesi üstü kapalı (örtük) olarak vardır.

İslâm mantık eserlerinde analoji (temsîl), “bir akıl yürütme yolu olarak, iki şey arasındaki benzerliğe dayanarak, birisi hakkında verilen bir hükmü, bu benzerlikten dolayı diğeri hakkında da vermek” şekilde tanımlanmaktadır.

İslâm mantıkçılarına göre analoji (temsîl), kesin bilgiyi (yakini) elde etmede yetersizdir, zannî sonuç verir. Şöyle ki, analoji (temsîl)de, öncüllerle sonuç arasında zorunlu bir bağ yoktur. Çünkü iki şeyin bir konuda birbirlerine benzemeleri diğeri şeylerde de birbirlerine benzemelerini gerektirmez. Bu nedenle analoji (temsîl) ile verilen hüküm, daima muhtemel olarak kalır, zorunluluğu gerektirmez. Bununla birlikte analoji (temsîl)de ortak özelliklerin sayısı ne kadar çok olursa, sonucun doğru olma ihtimali de o kadar fazla olur.<sup>27</sup>

### 3. KİNDÎ'YE GÖRE ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ

Kindî (ö. 252/866) Allah'ın varlığını ispat etmek için Hudus delili, İlet-Ma'lul delili, Birlik-Çokluk veya İlk İlet Delili, Gaye ve Nizam delilini kullanmıştır.

#### 3.1. Hudûs Delili

Bu delil “âlem delili” olarak da adlandırılan “kozmojik delil”in bir türüdür. Adından da anlaşılacağı gibi, kozmojik delil “kozmoz”dan yani “âlem”den Tanrının varlığına gitmeye çalışan delildir.<sup>28</sup> Eski ve yeni hemen hemen bütün

<sup>26</sup> Özlem, *Mantık*, s. 44-45.

<sup>27</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 174; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 199-200; Yaren, *Kıyasların Yapısı*, s. 14.

<sup>28</sup> Aslında, “kozmojik delil” diye tek bir istidlal şeklinden ziyade bir “kozmojik deliller ailesi”nden bahsetmek daha doğru olur. Zira aralarındaki ortak yönler rağmen oldukça farklı ifade şekillerine sahip çok sayıda delil bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı “sonlu varlıklar” (havâdis) kavramını, bir kısmı “hareket” ve “değişme” kavramlarını, bazıları da “imkân”, “cevaz” ve

kelam kitaplarında yer alan bu delil, daha ziyade kelamcılarının gözde delili olduğu için çoğu kez “kelam delili” olarak da adlandırılmaktadır.<sup>29</sup>

Kindî Allah’ın varlığını ispat etmek için önce âlemin<sup>30</sup> kadîm<sup>31</sup> olmayıp hâdis<sup>32</sup> olduğunu ispata çalışmıştır. O, Âlemin hâdis olduğunu, onun “sonsuz olamayacağı” (tenâhi) prensibine bağlar. Ona göre âlem hâdistir. Âlemin hâdis olması demek, sonradan olması demektir. Sonradan olma ise yokluktan varlığa geçmektir. Çünkü kadîm olsaydı, bilfiil gerçekleşmezdi. Kadîm olan, sonsuz olandır. Sonsuz olan bilkuvve mevcut olur. Âlem bilfiil gerçekleştiğine göre hâdistir. Âlem hâdis olunca bir muhdise ihtiyaç gösterir. Bu muhdise de yüce Allah’tır.<sup>33</sup> Kindî’nin delili dile getirişi şöyledir:

Âlem kadîm olmayıp sonradan yaratılmıştır (hâdistir).

Sonradan yaratılan her şeyin yaratıcısı vardır.

Âlem kadîm olmayıp yaratıcısı vardır.

Bu delil mantıktaki kıyas formunda şu şekilde gösterilebilir:

Her hâdisin bir muhdisi vardır.

Âlem hâdistir.

O halde âlemin de bir muhdisi vardır.

Bu formdaki bir kıyas iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. “Her hâdisin bir muhdisi vardır.” öncülü kıyasın büyük öncülü, “Âlem hâdistir.” öncülü kıyasın küçük öncülü, “O hâlde, âlemin de bir muhdisi vardır.” önermesi ise kıyasın sonucudur. Bu form, mantıktaki kıyas şekillerinden, orta terimin küçük öncülde yüklem, büyük öncülde ise konu olduğu birinci şeklinin birinci moduna karşılık gelmektedir. Bu şekilde, terimlerin öncüllerle sonuçta bulunduğu yer aynıdır. Yani, öncüllerin birinde konu olan terim sonuçta konu, öncüllerin birinde yüklem olan terim sonuçta yüklemidir. Şöyle ki, bu şekilde, hem küçük terim hem de büyük terim, sonuçta öncüllerdeki konumlarındadır. Sonuçta konu olan küçük terim, içinde yer aldığı öncülde de konudur. Yine sonuçta yüklem olan büyük terim, içinde yer aldığı öncülde de yüklem olarak bulunmaktadır. Bu da, insan zihnine en uygun gelen yapıyı meydana getirmektedir.

---

“zorunluluk” kavramlarını akıl yürütmenin merkezine koyarak yol alır. Yine, bazıları âlemdeki tek tek varlıkların yapısından, bazıları da adeta tek bir varlık gibi düşünülen âlemden yola çıkar. “Zaman” kavramını ele alış biçimlerine göre de deliller farklılık göstermektedir. Onlardan bazıları, âlemin sonlu fakat zamanın başlangıçsız olduğunu öne sürer, bazıları ise, zamanın başlangıcını âlemin yaratılmışlığı fikrinden ayrı görmez. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 39.

<sup>29</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 44-45.

<sup>30</sup> Âlem: Allah’tan başka var olan her şey.

<sup>31</sup> Kadîm: Varlığı başkasından olmayan, varlığının başlangıcı bulunmayan.

<sup>32</sup> Hâdis: Varlığı başkasından olan, varlığının başlangıcı bulunan.

<sup>33</sup> Kindî, Âlemin hâdis olduğunu, onun “sonsuz olamayacağı” risalelerinin çeşitli yerlerinde açıklamıştır. Ayrıca bu konuya tahsis ettiği risaleleri de vardır. Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çeviri ve İnceleme: Mahmut Kaya, İstanbul, 1994. Bu esere ilişkin atıflarda köşeli parantez içerisindeki sayfa numaraları Muhammed Abdulhâdî Ebû Ride tarafından “*Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye I*” (*Kahire 1950*) adıyla yayımlanan metni, normal parantez içerisindeki sayfa numaraları ise Mahmut Kaya’nın Türkçe çevirisini göstermektedir. s. [114-122, 187-192, 194-198, 202-207]; (13-20, 77-82, 83-86, 88-92). Bkz. Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 50, 53; Çubukçu, *Allah’ın Varlığı*, s. 21-23.

Birinci şekle ait olan özellikler, diğer şekillerde (ikinci, üçüncü ve dördüncü şekil) bu kadar açık ve net değildir. Bu şekil, hem daha doğrudan, hem de daha doğal olması bakımından diğer şekillerden üstündür.<sup>34</sup> Bu şekilde, neticeyi öncüllere bağlayan bağın zorunlu olduğu açık bir şekilde görülür. Bunun sebebi ise, orta terimin gerçekten orta olması, kaplam (şümül) bakımından büyük terimin içine girebilmesi ve küçük terimi içine alabilmesidir.<sup>35</sup> Diğer şekillerde orta terim aynı durumda değildir ve zorunluluğu gösteren bu açıklık yoktur. Müslüman mantıkçılar bu şekil için “kıyas-ı kâmil” ve “mi'yâru'l-ulûm” tabirlerini kullanılmıştır.<sup>36</sup>

Birinci şeklin mükemmelliği, küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olan orta terimin, üç terim arasında tam bir aracı rolü oynamasından kaynaklanmaktadır. Bu durum diğer şekillerde görülmemektedir. Yani orta terim, birinci şekilde oynadığı rolü diğer şekillerde oynamamaktadır.

Birinci şekil, hem nicelik hem de nitelik bakımından farklı sonuçlar verebilen tek şekildir. Diğer bir ifadeyle bu şekil, “Mahsurât-ı Erbaa”<sup>37</sup> denilen, dört önerme türünü de sonuç olarak verir. Ayrıca, bu dört önerme türünün en mükemmeli sayılan tümel olumluyu da, yalnız bu şekil sonuç olarak vermektedir ki, Kindî'nin hudus delili de bu kıyas moduna karşılık gelmektedir.

Kindî âlemin “sonradan yaratıldığını” (hudusunu) ve “sonsuz olamayacağını” (tenahi-i âlem) ispatlamak için “bedihî (apaçık) olarak bilinen”<sup>38</sup> bir takım önermelere (başlangıç prensiplerine) dayandırmıştır. Bu önermelerin doğruluğunu akıl hiçbir delile/kanıta/vasıtaya ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya apaçık olarak kabul eder. Mesela, “bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir, bütün parçadan büyüktür”, önermeleri gibi. Kindî'nin dayandığı bu önermeler şunlardır.

1) Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten (mütecanis) ve nicelikler (kemiyetler) eşittir. Mesela, aynı cinsten olan ve biri diğerinden büyük olmayan A ile B eşittir. Zira eşit olmadıklarını farz edersek, birinin diğerinden -mesela A'nın B'den büyük olması gerekir. Hâlbuki önermede birinin diğerinden büyük olmadığı söylemiştir. Öyleyse  $A = B$ 'dir.

2) Bütün boyutları ve kısımları ile birbirinden farksız olan nicelikler bilfiil ve bilkuvve birbirine eşittirler.

3) Aynı cinsten olan iki eşit nicelikten birisinin miktarı aynı cinsten bir nicelikle artırılınca birbirine eşit olamazlar. Şöyle ki; eşit olan şeylerden birbirine aynı cinsten diğer bir şey ilave edilince aralarındaki eşitlik bozulur. Kendisine katkı yapılan şey, hem eski halinden hem de diğerinden daha büyük olur.

<sup>34</sup> Ross, *Aristoteles*, s. 52.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 9; bkz. Eralp, “Leibniz”, s. 67.

<sup>36</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde)*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara, 1990, s. 102; *Kitâbu'l-Kıyâs II (el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986, s. 24; İbn Sînâ, *eş-Şifâ IV, el-Mantuk, el-Kıyâs*, nşr. İbrahim Madkour, Kahire, 1964, neşredenin önsözü, s. 11; *eş-Şifâ IV, el-Kıyâs*, s. 108-110; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut, 1992, s. 385; *en-Necât*, nşr. M. Sabrî el-Kurdî, Mısır, 1938, s. 37.

<sup>37</sup> Mahsûrât-ı Erbaa: Niceliği belli olan dört önerme anlamına gelmektedir. Bu dört önerme; tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz önermelerdir.

<sup>38</sup> Kindî, s. [114, 194-195, 202]; (13-14, 83, 88).

Aksi iddia edilirse; aynı cinsten olan ve birbirine eşit bulunan A ile B niceliklerinden, A'ya aynı cinsten C gibi bir nicelik ilave edilmesine rağmen B'nin A ve C'nin toplamından küçük olmadığı yani eşitliğin bozulmadığı söylenmiş olur. O halde B, A ve C nin toplamına eşittir veya ondan büyüktür. O zaman da bir şeyin parçası bütününe eşit veya ondan büyük olması gerekir.

Eşit olan şeylerden kendisine katkı yapılan miktar, kendisine katkı yapılmayan diğer miktara eşit olursa, bir miktara diğer bir miktar katılınca eşitlik bozulmuyor demektir. Büyüklüğün değişmemesi parça ile bütün arasında farkın bulunmadığı sonucunu doğurur. Veya parça ile bütünü aynı büyüklükte olduğu düşüncesini ortaya çıkarır. Bu ise parçanın bütün ile eşit ve ondan büyük olmasını gerektirir ki, bu apaçık bir çelişkidir, hiçbir akıl bunu kabul etmez.

4) Bir niceliğe aynı cinsten diğer bir nicelik ilave edilince bu iki niceliğin tümü, kendisini teşkil eden tek başına niceliklerin her birinden büyük olur.

5) Aynı cinsten olan sonsuz iki nicelikten her hangi biri diğerinden daha az (küçük) veya daha çok (büyük) olamaz. Zira küçük farz edilen nicelik büyüğün bir kısmına tekabül eder ve o kısma eşit olur. Sonsuzdan koparılacak bu parça sonlu olacaktır. Sonu olan kemiyete eşit olan kemiyet de sonludur. Bu takdirde sonsuz dediğimiz şey sonlu olur ki bu mümkün değildir. Öyleyse sonsuz olan bir nicelik sonsuz olan aynı cinsten diğer bir nicelikten büyük olamaz. Çünkü sonsuz olan iki nicelikten birinin diğerinden daha az veya çok olması düşünülemez.

6) Aynı cinsten olan sonlu niceliklerin bir araya gelmesiyle hâsıl olan nicelikler de sonludur. Diğer bir ifadeyle aynı cinsten sonlu niceliklerden bazısı sonlu olursa tamamı da sonlu olur veya bir bütünü bazı parçaları sonlu ise tamamı da sonludur. Mesela, sonsuz bir cisimden belli ve sonlu bir parça koparıldığında cismin geriye kalan parçası ya sonlu olur ya da sonsuz olur. Eğer cismin geriye kalan kısmı sonlu olursa, cismin tamamı sonlu olmuş olur. O halde burada açık bir çelişki vardır. Çünkü bir cismin hem sonsuz, hem de sonlu olduğu sonucuna varılmış oldu.<sup>39</sup>

Kindî'ye göre, "hiçbir cisim bilfiil nihayetsiz olamaz". Sonsuz olan bir cismin bilfiil var olduğu ve bu cisimden belli ve sınırlı bir parçanın hayali olarak koparılıp ayrıldığı düşünülse; sonsuz tasavvur edilen cisimden koparılıp ayrılan bu parçadan sonra o cismin geri kalan kısmı ya sonlu veya sonsuz olur.

Eğer sonlu ise parça koparılmadan önce de sonlu olduğunu söylemek gerekir çünkü f. maddesinde zikredilen ilke bunu gerektirir.

Şayet sonsuz ise, koparılan bu parça kendisine ilave edince eski haline dönmüş olacaktır. Bu ise d. maddesindeki ilkeye aykırıdır.

Dolayısıyla sonsuz olan nicelikle ona katılan sonlu niceliğin tümü tek başına sonsuz olandan büyüktür. Sonuç olarak sonsuz olan iki cisimden biri diğerinden büyük olur. Bunun muhal olduğu e. maddesinde zikredilmişti.

Bu varsayımların hepsi muhale ve çelişkiye götürdüğünden bir cismin bilfiil sonsuz olamayacağı sonucu çıkar. Başka bir deyimle, nicelik sahibi şeyin bilfiil

<sup>39</sup> Kindî, s. [114, 187-192, 194-198, 202-207]; (13-14, 77-81, 83-86, 88-92). Bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 50-51, Çubukçu, *Allah'ın Varlığı*, s. 21-23.

sonsuz olamayacağı anlaşılır. Demek oluyor ki cismin sonsuz olması imkânsızdır. Öyleyse âlemin sonsuz olması imkânsızdır. Âlem sonlu olduğuna göre onun kuşattığı bütün varlıklar da sonludur.<sup>40</sup> Delil şu şekilde ifade edilebilir:

Hiçbir cisim ve dolayısıyla âlem bilfiil sonsuz (nihayetsiz) ve başlangıçsız (ezeli) olamaz.

Cisim başlangıçsız (ezeli) olamayınca sonradan yaratılmış demektir ve bir yaratana (muhtis) vardır.

Öyleyse, Âlem sonradan yaratılmıştır ve bir yaratana (muhtis) vardır.<sup>41</sup>

Bu delil mantıktaki kıyas formunda şu şekilde gösterilebilir:

Başlangıcı var olan her cisim sonradan yaratılmış demektir ve bir yaratana (muhtisi) vardır.

Her cisim ve dolayısıyla âlem bilfiil sonludur (nihayetlidir) ve başlangıcı vardır.

Öyleyse, Âlem sonradan yaratılmış demektir ve bir yaratana (muhtisi) vardır.

Bu kıyas formu daha yalın bir şekilde şöyle ifade edilebilir:

Başlangıcı ve sonu olan her cisim sonradan yaratılmıştır ve bir yaratana vardır.

Âlemin başlangıcı ve sonu vardır.

Öyleyse, Âlem sonradan yaratılmıştır ve bir yaratana (muhtisi) vardır.

Görüldüğü üzere bu örnek daha önce zikredilen örneğin bir benzeridir ve bu form, mantıktaki kıyas şekillerinden, orta terimin küçük öncülde yüklem, büyük öncülde ise konu olduğu birinci şeklinin birinci moduna karşılık gelmektedir.

Kindî, cismin bilfiil nihayetsiz olamayacağını ispat ettikten sonra *cismin taşıdığı kemiyet, mekân, hareket ve zaman gibi bütün vasıfların da sonsuz olamayacağını* söyler. Çünkü cisimler sonludur, sonu bulunan her varlığa yüklenecek bütün vasıflar da sonlu olur. Dolayısıyla cisimlerin sonlu olmalarına bağlı olarak zaman ve hareket de sonludur.<sup>42</sup>

Kindî *zaman ve hareketin hâdis olmasından* yola çıkarak âlemin sonradan yaratıldığını ispatlar. Ona göre geçmiş hareket veya geçmiş zaman sonsuz olsaydı, sonsuz olanın kuvveden fiile çıkmış olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Diğer taraftan geçmiş hareket ve geçmiş zamandan her biri sonsuz olsaydı şimdiki zamana ulaşmak imkânsız olurdu. Zira şimdiki zamana ulaşmak, sonsuz farzedilen/varsayılan hareket veya zamanın bilfiil gerçekleşmesiyle mümkündür. Sonsuz olan ise bilfiil gerçekleşmez. O halde hareket ve zaman sonsuz değil, sonludur.<sup>43</sup>

Kindî'nin düşüncesine göre *zaman, hareket ve cisim arasında şöyle bir bağlantı vardır*: Âlemde bulunan her şey hareketlidir. Hareket hallerin değişmesidir yani cisimdeki her hangi bir değişikliktir. Her değişme, değişenin yani cismin süresinin sayısıdır. O halde her değişme zaman sahibidir. Zaman hareketin sayısından

---

<sup>40</sup> Kindî, s. [189-192]; (79-81).

<sup>41</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 52.

<sup>42</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 52.

<sup>43</sup> Çubukçu, *Allah'ın Varlığı*, s. 23.

ibarettir, yani zaman hareketin saydığı müddettir. O halde cisim varsa hareket de vardır. Hareket var olursa, zaman da var olur. Hareket olmazsa, zaman da olmaz. Hareket ise cismin hareketidir. Cisim var olursa, hareket de var olur. Cisim olmazsa, hareket de olmaz. Bundan da şu netice çıkar: Zaman, hareket ve cisim, bu üç şeyin hiç biri diğerinden önce (ve ayrı) değildir yani cisim, hareket ve zaman var olma bakımından birbirlerinden daha önce bulunamazlar. O halde her üçü de sonludur, sonradan yaratılmıştır, yaratıcısı Allah'tır.<sup>44</sup>

Kindî'ye göre *zaman sonludur*. Sonsuz derecede bilfiil zamanın mevcudiyeti düşünülemez ve gerek geçmişte, gerek gelecekte zaman bilfiil sonsuz olamaz.

Zamanın geçmişi (mazisi) sonsuz olamaz. Geriye doğru giden zaman bölümlerinin mutlaka bir noktada kesilmesi ve sona ermesi gereklidir. Eğer zaman geriye doğru kesilmeksizin devam etseydi -sonsuz olacağından- şu “an” da içinde bulunduğumuz sınırlı ve bilinen zamanın bilfiil bulunmaması gerekirdi. Çünkü nihayetsiz zamanın kat'edilerek sınırlı bir noktaya varmak mümkün değildir. Oysa içinde bulunduğumuz “an” bilfiil vardır. O halde zaman geriye doğru sonsuz devam edemez.

Zamanın geleceği (müstakbeli) de sonsuz olamaz. Çünkü zamanlar ardı ardına bir birini takip eder. Sonlu olan geçmiş zaman katkı yapmak suretiyle meydana gelecek yeni zaman kemiyeti mutlaka sonlu olacaktır.

İçinde bulunduğumuz “an” geçmiş ve gelecek zaman uzantıları için ortak (müşterek) bir noktadır. Bu iki zaman bu noktada sınırlı ve belirli olunca öbür uçlarında da sınırlı (ortak) olurlar.

Zaman sonsuz olmayınca, zamandan ve dolayısıyla hareketten önce bulunması düşünülemeyen cisim de sonsuz olamaz. O halde cisim sonradan yaratılmıştır, onu yoktan var eden Allah'tır.<sup>45</sup>

Görüldüğü üzere, Kindî yukarıda zikredilen ve “bedîhî (apaçık) olarak bilinen” bu önermelere dayanarak âlemin sonlu ve dolayısıyla hâdis olduğunu ispatlamıştır. O, Âlemi sonsuz farz etmenin muhalle sonuçlanacağını göstermiştir.

### 3.2. İlet-Ma'lul Delili

Varlık (şey), kendi varlığının (zat) sebebi (var edici illeti) olabilir mi, olamaz mı? Kindî'nin bu konuyu tartışmasından Allah'ın varlığının delili (isbât-ı vâcib) çıkarılabilir. O, bir şeyin kendi varlığının sebebi olması mümkün değildir der ve kendi varlığı (zâtı) derken onun bir şeyden veya hiçten varlık kazanmasını kastettiğini belirtir. Filozof, var edici “sebebe” (illet)le onun meydana getireceği “sebepli” (ma'lul) bakımından tartışmayı yürütebilmek için “varlık” (şey) ve “var olan” (zâtı) diye iki kavram kabul ettikten sonra “bir varlığın kendisi” deyiminin şu ihtimallerin dışında olmadığını ileri sürer:

- 1) Varlık (şey) vardır, var olan (zâtı) yoktur.
- 2) Varlık (şey) yoktur, var olan (zâtı) vardır.
- 3) Varlık (şey) de yoktur, var olan (zâtı) da yoktur.

<sup>44</sup> Bkz. Kindî, s. [117, 120-122, 197, 204-205, 217-218, 259]; (15-16, 18-20, 85, 89-91, 95-96, 123-124); Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 53; Çubukçu, *Allah'ın Varlığı*, s. 24.

<sup>45</sup> Kindî, s. [117, 120-122, 205], (15-16, 18-20, 90-91). Bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 53.

4) Varlık (şey) de vardır, var olan (zâtı) da vardır.

Kindî, mümkün seçenekleri teker teker değerlendirir ve sonuca ulaşır. Bu seçenekler şu şekildedir:

5) “Varlık (şey) de yoktur, var olan (zâtı) da yoktur” önemesi doğru olursa o zaman ne varlıktan (şey), ne var olandan (zâtı); dolayısıyla ne sebepten (illet) ne de sebepliden (ma'lul) söz edilebilir. Buna göre bu ihtimal tamamen bertaraf edilmiş olur.

6) “Varlık (şey) yoktur, var olan (zâtı) vardır” önemesi doğru olursa o zaman, burada varlık (şey) bulunmadığından sebep (illet) yok demektir. Sebep (illet) olmayınca sebepli (ma'lul) söz konusu olamaz. Bu durumda bir şeyin varlık sebebinin yine kendisi olduğu iddia edilemez. O halde varlık (şey) var olanın (zâtının) sebebi (illeti) olamamıştır. Bu önermede ayrıca varlık (şey) ile var olan (zâtı) arasında “varlık (şey) yoktur, var olan (zâtı) vardır” tarzında ayrılık tasavvur etmek gibi bir çelişki de vardır.

7) “Varlık (şey) vardır, var olan (zâtı) yoktur” önermesi doğru olursa o zaman, burada da zat ile eşya arasında bir ayrılık gözetilmektedir. Zira birine “varlık”, diğerine “yokluk” hali izafe edilmiştir. Bu iddia “O odur, O o değildir” gibi imkânsız bir çelişkiyi gerektirdiğinden mümkün değildir. Dolayısıyla bu önerme de mantık bakımından imkânsızdır.

8) “Varlık (şey) de vardır, var olan (zâtı) da vardır ve varlık (şey) kendi varlığının (zâtının) sebebi (illeti) dir” önermesi de mantık bakımından imkânsızdır. Şöyle ki; eğer varlık (şey), var olan (zâtı) için var edeci bir sebep (illet) teşkil ediyorsa, var olan (zâtı) onun sebeplisi (ma'lulu) olur. Diğer bir ifadeyle, bir şey kendi varlığını oluşturan sebep (illet) olma durumunda yani kendi kendisinin sebebi (illeti) olunca, varlığı kendi varlığının sebeplisi (ma'lulu) olmuş olur. Aslında sebep (illet) ile sebepli (ma'lul) ayrı ayrı şeylerdir. Bu da; bir şeyin varlığı kendisi değildir anlamına gelir. Her şeyin kendi varlığı kendisi olduğuna göre; “O o değildir, o odur” anlamına gelir ki bu imkânsız bir çelişkidir. O halde varlık (şey) ile var olan (zâtı) başka başka varlıklar olmalıdır, bu ise muhaldir.<sup>46</sup>

Yapılan bu akıl yürütmeden elde edilen sonuç şudur: Bir şeyin (varlığın) kendi varlığı için sebep (illet) olması imkânsızdır yani varlık (şey), kendisinin yaratıcı sebebi (illeti) olamaz. Hâlbuki o, bilfiil vardır. Âlem (cisimler) de nihayetli ve yaratılmış olduğuna göre varlığın (şeyin) da bir yaratıcısı vardır ki, o da Allah'tır.<sup>47</sup>

Kindî'nin İlet-Ma'lul delili, Hulfi (Karma) kıyasın bir türü olan “Sebr ve Taksim”e (Bölgümlere Ayırma ve İnceleme) karşılık gelmektedir. Sebr ve Taksim'e geçmeden önce Kelâmî argümanlarda önemli bir konuma sahip olan “Hulfi (Karma) Kıyas” hakkındaki şu bilgilere değinmek gerekecektir.

### 3.2.1. Hulfi (Karma) Kıyas

Hulfi (karma) kıyas, kesin (iktirânî) bir kıyas ile seçmeli (istisnâî) bir kıyastan yapılır. Olmayana indirgeme (saçma) yolu ile kanıtlamada kullanılır.

<sup>46</sup> Kindî, s. [123-124]; (21-22). Bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 54.

<sup>47</sup> Kindî, s. [124]; (22). Bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 54.

İslâm mantıkçıları hulfî (karma) kıyası, şöyle tarif etmişlerdir: Sonucun doğruluğu, karşıt halinin iptali ile ispat edilen kıyastır. Yani, sonucun çelişğinin yanlışlığının ortaya konulmasıyla, sonucun kendisinin doğruluğunun ispat edildiği kıyastır.<sup>48</sup>

Hulfî (Karma) kıyasta, ulaşmak (ispat edilmek) istenen neticenin karşıt halinin imkânsız olduğu ortaya konularak (saçmalığı gösterilerek), ulaşmak (ispat edilmek) istenen neticenin doğruluğu (hakikati) ortaya çıkartılmış olmaktadır.<sup>49</sup> Diğer bir ifadeyle, kanıtlanması istenen hükmün karşıt halinin imkânsızlığı gösterilerek o hükmün doğruluğuna hükmedilmektedir. Meselâ,

“Bir şey kendini yoktan var edemez.” hükmünü ispat etmek için, önce bu hükmün karşıt hali olan “Bir şey kendini yoktan var eder.” hükmü ispat edilmek istenir. Eğer iddia edilen hükmün karşıt hali kanıtlanamazsa, iddia edilen hükmün kendisi doğrudur, denilir. Şöyle ki,

“Bir şey kendini yoktan var edemez.” hükmü doğru olmazsa, “Bir şey kendini yoktan var eder.” hükmü doğru olur.

Eğer bir şey, kendini yoktan var edecekse, onun evvelce yok iken var olmuş olması gerekir.

Bir şeyin yok iken var olması imkânsız (bâtıl)dır.

Öyleyse “Bir şey kendini yoktan var edemez.”<sup>50</sup>

Görüldüğü üzere, bu kıyas şeklinde eğer iddia edilen (ileri sürülen) bir hüküm (fikir) doğru değilse, bunun karşıt halinin (çelişğinin) doğru olması gerekir.<sup>51</sup>

Hulfî (karma) kıyasın bir türü olan “sebr ve taksim” (bölümlere ayırma ve inceleme) ise şu şekildedir: Hulfî kıyasta ispatı veya nefyi istenen bir konu, iki veya daha fazla bölümlere ayrılır. Buna da “sebr ve taksim” denir.<sup>52</sup> “Kuyu vb. şeylerin derinliğini öğrenmek için yoklayıp denemek” anlamına gelen ‘sebr’ ile “bölmek, parçalara ayırmak” manasındaki ‘taksim’ kelimelerini oluşturduğu bir terkiptir. İstilâhi olarak, “bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermek” demektir.<sup>53</sup>

Sebr ve taksim yönteminde konu ile ilgili üretilen şey, zihinde iki veya daha fazla kısımlara ayrılır. Aklen iki ya da daha çok şeyin hem doğrulukta (sıhhat) hem de yanlışlıkta (fesad) bir araya gelmesi mümkün değildir. Yani bunların hepsinin doğru ya da hepsinin yanlış olması imkânsızdır. Önermelerden biri doğru olduğu zaman, diğeri/karşıtı yanlış olmak zorundadır. İhtimaller sırayla ele alınıp

<sup>48</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 184; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, s. 247; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, s. 247; Kazvîni, *er-Risâletü's-Şemsîyye*, s. 165; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*, s. 165; et-Taftazânî, *Tehzîbu'l-Mantık*, s. 144; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, s. 144.

<sup>49</sup> Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 80; Ali Sedâd, *Mizânu'l-Ukûl*, s. 79; Öner, *İlim ve Mantık*, s. 41; *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s. 143; Taylan, *Mantık*, s. 127; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 174.

<sup>50</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 184-185; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, s. 247; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, s. 247; Kazvîni, *er-Risâletü's-Şemsîyye*, s. 165; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*, s. 164; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb*, s. 144-145.

<sup>51</sup> Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 94; Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s. 130.

<sup>52</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Kemal Işık, Ankara, 1971, s. 17.

<sup>53</sup> Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 273.



incelenir. Bu ihtimallerden geçersiz olanlar elenir. Geride kalan ihtimal doğru olarak kabul edilir. Burada hareket noktası, ele alınan şeyin/durumun araştırılması değil, onunla ilgili olarak akla gelebilecek bütün ihtimaller üzerinde durmaktır.<sup>54</sup> Bu şekildeki akıl yürütme ile üç farklı sonuca ulaşılabilir; ya seçeneklerin bir kısmı kabul edilir ve diğer kısmı reddedilir; ya bütün seçenekler reddedilir; ya da bütün seçenekler kabul edilir.<sup>55</sup>

Kelâmcılar bu akıl yürütme biçimine mantıkçılardan, özellikle Aristo'nun kendisinden daha fazla bir değer atfetmişler ve bir savın kanıtlanmasına imkân verdiğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla kelâmcılar bu yöntemle bir öncülün yanlışlığı ile diğerinin kesin doğruluğuna ulaşmışlardır.<sup>56</sup> Onlar, ileri sürülen bir iddianın karşıt hali doğru kabul edilirse ne gibi saçmalıkların ortaya çıkacağını ve ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çare bulunmadığını göstermeye çalışmışlardır. Mesela, bir şey hem hâdis hem de kadîm olamaz yani bir şeyin hem sonradan yaratılması hem de ezeli (öncesiz) olması kabul edilemez. Şayet onun hâdis olduğu kanıtlanırsa, kadîm oluşu yanlışlanır, eğer onun kadîm olduğu kanıtlanırsa hâdis oluşu geçersiz olur.<sup>57</sup>

Sebr ve taksim metodunu kullanan kelâmcılar öncelikle hükümün aslına uygun olabilecek bütün anlamları birer birer inceleyerek ortaya koyar. Hüküm için illet olamayacak olanları bir kenara bırakır ve illet olabilecek olanı tespit eder. Meselâ, şarabın haramlığının sıvı, kırmızı, köpüklü olması ve sarhoşluk vermesi vasıflarından ilk üçünün ayıklanması sonunda "sarhoşluk verme" vasfı belirleyici illet olur.

Kindî, illet-ma'lul delilinde; "şey" ve onun "zâtı" diye iki mefhum kabul ettikten sonra ileri sürdüğü ihtimalleri teker teker değerlendirir ve daha önce zikredilen şu sonuca ulaşır:

Bir şeyin (varlığın) kendi varlığı için sebep (illet) olması imkânsızdır yani varlık (şey), kendisinin yaratıcı sebebi (illeti) olamaz. Hâlbuki o, bilfiil vardır. Âlem (cisimler) de nihayetli ve yaratılmış olduğuna göre varlığın (şeyin) da bir yaratıcısı vardır ki, o da Allah'tır. Bu sonuç şu şekilde ifade edilebilir:

Varlık (şey) ya kendisinin yaratıcı sebebi (illeti) dir ya da yaratılmıştır.

Bilfiil var olan varlık (şey), kendisinin yaratıcı sebebi (illeti) olamaz, o yaratılmıştır.

Âlem (cisimler) bilfiil vardır.

Âlem (cisimler) de kendisinin yaratıcı sebebi (illeti) olamaz, o da yaratılmıştır.

Öyleyse (bilfiil var olan) varlığın (şeyin) da bir yaratıcısı vardır ki, o da Allah'tır.

<sup>54</sup> en-Neşşâr, Ali Sami, *Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, İskenderiye 1947, s.107-108; Altıntaş, Ramazan, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelam El Kitabı*, ed., Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2012, s. 323.

<sup>55</sup> Bkz. Kadi Abdülcebbar, *Şerh Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988, s. 99.

<sup>56</sup> Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul, 2012, s. 202.

<sup>57</sup> Bâkılânî, Ebû Bekir, *et-Temhîd*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1947, s. 38; İbn Furek, Ebû Bekir, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut, 1986, s. 287.

### 3.3. Birlik - Çokluk veya İlk İlet Delili

Kindî, eşyadaki “birlik ve çokluk” (vahdet ve kesret) düşüncesinden hareket ederek eşyanın dışında bir “ilk illetin/ilk sebebin” (illet-i ula) mevcudiyetini yani Allah’ın varlığını ispat eder.

Filozof, hissin idrak ettiği/duyularla bilinen ve aklın kavrayabildiği eşyanın tabiatının/doğasının şu ihtimallerin dışına çıkamayacağını ileri sürer:

- 1) Varlık (eşya) birlik (vahdet) arz eder.
- 2) Varlık (eşya) çokluk (kesret) arz eder.
- 3) Varlık (eşya) hem birlik (vahdet) ve hem çokluk (kesret) arz eder.
- 4) Varlığın (eşyanın) bir kısmı sadece birlik (vahdet), bir kısmı da sadece çokluk (kesret) arz eder.

Kindî, bu dört ihtimali sırayla değerlendirmiş, üç ihtimali elemiş ve tek bir seçeneğe indirmiştir. Bu ihtimalleri şu şekildedir:

1) Varlığın (eşyanın) hepsinin sadece çokluk (kesret) tabiatı arz etmesi: Bu durumda birlik (vahdet) söz konusu değildir ve varlık (eşya) arasında herhangi bir halde veya tek bir manada ortaklık (iştirak) noktası da bulunmayacaktır. Zira sadece çokluk var, birlik (vahdet) yoktur. Hâlbuki gerçekte (realitede) varlık (eşya) arasında birlik (vahdet) halinde veya tek bir manada ortaklık (iştirak) vardır. O halde varlığın (eşyanın) sadece çokluk tabiatı arz etmesi mümkün değildir.

2) Varlığın (eşyanın) bir kısmının sadece çokluk (kesret) tabiatı arz etmesi: Bu da muhaldir. Zira hisle idrak edilen/duyularla bilinen ve akılla kavranabilen her varlık ya “şey”dir veya değildir. Eğer şey ise bir demektir ve birlik çoklukla beraber vardır. Şayet şey değilse ondan çokluk teşekkül edemeyecektir. O halde varlığın (eşyanın) bir kısmı sadece çokluk tabiatı taşımayacaktır. Dolayısıyla, varlığın (eşyanın) ne tümü, ne de bir kısmı sadece çokluk tabiatı (yani birliksiz çokluk) arz etmektedir.

3) Varlığın (eşyanın) hepsinin veya bir kısmının sadece birlik (vahdet) arz etmesi: Bu da mümkün değildir. Varlıkta (eşyada) sadece birliğin var olduğu kabul edildiği takdirde hiçbir zaman varlık (eşya) arasında zıtlık, istisna, karşıtlık (tebâyün), ittifak, ihtilâf, ittisâl, iftirâk olamayacaktır. Zira bunların her biri en az iki şeyin bulunmasını gerektirir. İki ise çokluktur. Hâlbuki gerçekte bu sayılanların hepsi de vardır. O halde gerek varlığın (eşyanın) tümü, gerek bir kısmı sadece birlik (vahdet) halinde olamaz.

4) Varlığın (eşyanın) hem birlik (vahdet) hem de çokluk (kesret) arz etmesi: İhtimallerin değerlendirilmesi sonucunda kaçınılmaz olarak çokluksuz birliğin olamayacağı sonucuna varılır yani varlığın yapısında (eşyada) “birlik ve çokluk” (vahdet ve kesret) karakteri bulunmaktadır. Eğer böyle olmasaydı parça ve bütün olmazdı. Sonuç olarak şeylerin bazısında birliksiz çokluğun, bazısında da çokluksuz birliğin bulunamayacağı, dolayısıyla hiçbirinin çokluksuz ve birliksiz olamayacağı açıklık kazanır. O halde tabiatıta çokluk ve birlik bir zorunluluktur.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Kindî, s. [132-140]; (29-36). Bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 55-56.

Buradaki birlik (vahdet) ile çokluk (kesret) arasında *ayrılık (mübayenet) mi*, yoksa *beraberlik (müşareket) mi* vardır?

a. Eğer varlık (eşya)ta var olan birlik ve çokluk tabiatları arasında *ayrılık (mübayenet) var olduğu kabul edilirse*, ortaya sadece birlik ve sadece çokluk tabiatları çıkmakta ve daha önce bunların her biri hakkında anlatılan çelişki (tenakuz) söz konusu olmaktadır.

b. O halde varlık (eşya)ta var olan birlik ve çokluk tabiatları arasında *beraberlik (müşareket) vardır*. Yani, duyularla bilinen ve akılla idrak edilen bütün varlığın (eşyanın) çokluk bulunmasında birlik, birlik bulunmasında da çokluk vardır.

Söz konusu edilen bu *birlik ve çokluk arasındaki ortaklık (iştirak) acaba sebepsiz (illetsiz) ve tesadüfî / rastlantısal olarak mı gerçekleşmiştir, yoksa bir sebebin (illetin) etkisiyle mi* ortaya çıkmıştır?

ba. Eğer bu birlik ve çokluk arasındaki ortaklık *tesadüfe bağlanırsa*, çoklukla birliğin daha önce birbirinden ayrı (mütebayin) olduklarını sonra da rastlantı sonucu iştirak haline geldiklerini kabul etmek gerekir. Hâlbuki daha önce çoklukla birliğin varlık (eşya)ta tek başına ve ayrı ayrı bulunamayacağı ispat edilmişti.

bb. O halde başlangıçtan itibaren bu birlik ve çokluk arasındaki ortaklık *bir sebebin (illetin) etkisiyle* gerçekleşmiştir.

Üzerinde durulan bu sebebin (illetin), birlik (vahdet) ve çokluğun (kesret) *kendi zatından çıkması* düşünüleceği gibi bunlarını dışında *ayrı bir sebep (illet) olması* da mümkündür.

bba. Eğer varlık (eşya)ta bulunan birlik ve çokluğun ortaklık sebebi *bizzat kendileri olsaydı*, o takdirde bu illetten önce onu meydana getiren başka bir illet, ondan önce de diğer bir illet ... bulunacaktı. Başka bir deyimle bir sebep için diğer bir sebep ve diğer sebep için de başka bir sebep aranırdı. Yani sonsuz derecede bilfiil sebeplerin bulunması gerekecekti. Böyle sebepler dizgisi sonsuza kadar uzanırdı. Oysaki hiçbir şeyin sonsuz olamayacağı bilinmektedir. Ayrıca varlık (şey), zatının illeti olamayacağı, aynı şeyin hem illet hem ma'lul olamayacağı hatırlanmalıdır.

bbb. Sonuç olarak, birlik ve çokluğun ortaklık halinde bulunuşlarının sebebi, *kendi zatlarının dışında, başka bir sebep olduğu* anlaşılmış oluyor. Bu sebep onlardan daha yüce, daha şerefli ve daha öncedir. Çünkü illet bizzat ma'lulden önce bulunur yani bu sebep, sebepliden önce gelmiştir. Yine bu yüce illet, birlik ve çokluk karakteriyle iştirak halinde olmadığı gibi onlara da bezemez. Bu illet, varlığın (eşyanın) var olması ve devam etmesinin sebebidir.

Bu ilk sebep (illet) bir de olabilir, birden fazla da olabilir.

bbba. İlk sebebin *birden fazla olduğu farz edilirse* içinde birlik var demektir. Zira çokluk birlerin toplamından başka bir şey değildir. Buna göre, illet, aynı zamanda hem çokluk, hem de birliktir. Hatırlanacağı üzere, bu varlık (eşya)ta var olduğu ispat edilen karakterdir. Bu düşünüş sistemi kabul edilirse, eşyadaki çoklukla birliğin illeti yine çoklukla birlik olacaktır. Yani varlık (şey) zatının illeti olacaktır. Hâlbuki bu muhaldir.

bbbb. O halde *ilk sebep tektir, birdir*, hiçbir cihetle çokluk taşımaz. Her şeyden önce gelen bu üstün ve şerefli sebep de yüce Allah'tır.<sup>59</sup>

Kindî, Birlik-Çokluk veya İlk İlet Delilinde; hissin idrak ettiği/duyularla bilinen ve aklın kavrayabildiği eşyanın tabiatı/doğasının dışına çıkamadığı ihtimalleri sıralamış ve bu ihtimalleri değerlendirmiştir. Seçeneklerin teker teker imkânsızlığını ortaya koymuş ve tek seçeneğe indirgemıştır. Delil bu yönüyle illet-ma'lul delilinin bir benzeri görünümündedir.

Dört ihtimalden üçünün elenmesiyle elde edilen tek seçenek için iki ihtimal söz konusudur. Kindî, bu tek seçeneğin iki ihtimalini ele almış ve bu iki ihtimalden birinin imkânsızlığını ortaya koymuştur. Elde edilen bu seçenek için de iki ihtimal bahis konusudur. Kindî bu ihtimalden birinin mümkün olmayacağını göstermiş ve diğer ihtimali ele almıştır. Bu seçenek de iki ihtimal ihtiva etmektedir. Bu iki ihtimalden birinin imkânsızlığını ispatlamış ve diğer ihtimali değerlendirmiştir. Bu seçenek de iki ihtimal içermektedir. Kindî bu iki ihtimalden birinin mümkün olamayacağını kanıtlamış ve bir sonuca ulaşmıştır.

Mümkün olmayan ihtimaller ve mümkün olan ihtimallerden ortaya çıkan diğer seçenekler şu şekilde gösterilebilir:

Duyularla bilinen ve aklın kavrayabildiği eşyanın tabiatı için söz konusu olan dört ihtimal:

- 1) Varlık (eşya) birlik (vahdet) arz eder.
- 2) Varlık (eşya) çokluk (kesret) arz eder.
- 3) Varlık (eşya) hem birlik (vahdet) ve hem çokluk (kesret) arz eder.
- 4) Varlığın (eşyanın) bir kısmı sadece birlik (vahdet), bir kısmı da sadece çokluk (kesret) arz eder.

Dört ihtimalden üçü muhaldir:

- 1) Varlığın (eşyanın) hepsinin sadece çokluk (kesret) tabiatı arz etmesi: Mümkün değil
- 2) Varlığın (eşyanın) bir kısmının sadece çokluk (kesret) tabiatı arz etmesi: Mümkün değil
- 3) Varlığın (eşyanın) hepsinin veya bir kısmının sadece birlik (vahdet) arz etmesi: Mümkün değil
- 4) Varlığın (eşyanın) hem birlik (vahdet) hem de çokluk (kesret) arz etmesi: Mümkün

Birlik (vahdet) ile çokluk (kesret) arasında *ayrılık (mübayenet) mi, yoksa beraberlik (müşareket) mi vardır?*

(Birlik (vahdet) ile çokluk (kesret) arasında *ayrılık (mübayenet) veya beraberlik (müşareket) vardır.*)

a. Ayrılık (mübayenet) vardır: Mümkün değil

<sup>59</sup> Kindî, s. [141-143]; (36-38). Bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 56-57; Çubukçu, *Allah'ın Varlığı*, s. 25.

b. Beraberlik (müşareket) vardır: Mümkün

Ortaklık (iştirak) acaba sebepsiz (illetsiz) ve tesadüfi olarak mı gerçekleşmiştir, yoksa bir sebebin (illetin) etkisiyle mi ortaya çıkmıştır?

(Ortaklık (iştirak) ya sebepsiz (illetsiz) ve tesadüfi olarak gerçekleşmiştir ya da bir sebebin (illetin) etkisiyle ortaya çıkmıştır.)

ba. Sebepsiz ve tesadüfi olarak gerçekleşmiştir: Mümkün değil

bb. Bir sebebin (illetin) etkisiyle ortaya çıkmıştır: Mümkün

Sebebin (illetin), *kendi zatından çıkması* düşünüleceği gibi bunlarını dışında *ayrı bir sebep (illet) olması* da mümkündür.

(Sebeb (illet), bizzat *kendi zatından çıkmıştır* veya kendi zatının dışında *başka bir sebep (illet)ten* meydana gelmiştir.)

bba. Sebep bizzat kendi zatından çıkmıştır: Mümkün değil

bbb. Kendi zatlarının dışında, başka bir sebepten meydana gelmiştir: Mümkün

*İlk sebep (illet) tek de, bir de olabilir, birden fazla da olabilir.*

*(İlk sebep (illet) ya tekdir, birdir ya da birden fazladır.)*

bbba. Birden fazla ilk sebep vardır: Mümkün değil

bbbb. İlk sebep tektir, birdir, hiçbir cihetle çokluk taşımaz: Mümkün

Kindî mümkün ihtimalleri değerlendirirken mantık ilminin karmaşık konulardan olan ve bir öncülü şartlı diğer öncülü yüklemli önerme olan *Seçmeli (istisnâî)* kıyasları kullanmıştır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu kıyaslara değinmek gerekli olacaktır.

### 3.3.1. Seçmeli (İstisnâî) Kıyas

Kıyasın sonucunun (neticesinin) aynı hali yahut karşıt hali (nakizi), öncüllerde hem şeklen hem de anlam bakımından bulunuyorsa, bu tür kıyaslara seçmeli (istisnâî) kıyas denilmektedir. Bu kıyaslar, diğer bütün kıyaslar gibi iki öncülden meydana gelmektedir. Öncüllerinin biri şartlı önerme, diğeri yüklemli önermedir. Birinci öncülün daima şartlı önerme olması gerekmektedir. Bu nedenle ona “şartlı öncül” denir. İkinci öncül ise genellikle, “lakin”, “ancak”, “yahut” ve “hâlbuki” diye başlayan bir yüklemli önermedir. Buna da “seçmeli öncül” denir.<sup>60</sup>

Şartlı öncülde, iki ayrı önerme bulunur ve bunlar birbirine bir şart edatıyla bağlanır. Bir şartlı hüküm içinde üç bölüm vardır. İlkine ön bileşen (mukaddem), sonrakine art bileşen (tâli) ve bu ikisini birbirine bağlayan edata da bağ (rabita) denir.<sup>61</sup>

Şartlı öncül, sonucu (neticeyi) içinde bulundurur. Seçmeli (istisnâî) öncül ise, şartlı öncülün taraflarının aynısı veya karşıt halidir. Şöyle ki, seçmeli (istisnâî) öncül ise şartlı önermenin iki tarafından birini ya vaz' eder (kabul eder/onaylar)

<sup>60</sup> Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 63; Ali Sedâd, *Mizânu'l-Ukûl*, s. 74; Öner, *İlim ve Mantık*, s. 36; Öner, *Klasik Mantık*, s. 107, 132; Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul, 1993, s. 100.

<sup>61</sup> İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 224.

veya ref' eder (reddeder/onaylamaz). Böylelikle diğer tarafın vaz'ını (kabulünü) veya ref'ini (reddini) gerektirir.<sup>62</sup>

Seçmeli (istisnâî) kıyas ikiye ayrılır: Eğer öncüllerde sonucun aynı hali, yani bizzat kendisi bulunuyorsa, buna “istisnâ-i müstakim” (doğru seçmeli), eğer öncüllerde sonucun karşıt hali, yani çelişigi (nakizi) bulunuyorsa, buna da “istisnâ-i gayri müstakim” (dolaşık seçmeli) denir. Eğer ikinci (seçmeli) öncül birinci öncülü ispat ederse “vâzıa” (واضعة), nefyederse “râfia” (رافعة) adı verilir.

Eğer güneş doğmuşsa gündüz olmuştur.

Güneş doğmuştur. (vâzıa)

O halde gündüz olmuştur.

Eğer güneş doğmuşsa gündüz olmuştur.

Fakat gündüz olmamıştır. (râfia)

O halde güneş doğmamıştır.<sup>63</sup>

Burada, ön bileşen (mukaddem) ile art bileşen (tali) arasındaki ilişkiye dikkat etmek gerekir. Bu ilişki mülâzemet ilişkisi mi, tezâyüf ilişkisi mi veya her ikisinin dışında başka bir ilişki (neden) mi? Mesela, güneş ile gündüz arasındaki ilişkiyi konu edinen “Eğer güneş doğarsa gündüz olur.” hükmünde mukaddem ile tali arasında tabii nedenselliğe bağlı olan lüzûmî bir ilişki vardır. Bu nedenle ön bileşen ile art bileşen arasındaki ilişki tezâyüf ilişkisidir. “Sayı ya tektir ya çifttir.” hükmünde birbirini ortadan kaldırma durumu vardır. Bunlar birbirini var eden veya birbirini yok eden durumlardır. Bunların yanı sıra mukaddem ve talinin haricinde, önermede görülmeyen bir husus neden olarak tespit edilebilir.

Seçmeli (istisnâî) kıyasın birinci öncülü kıyasın türünü belirler. Şartlı öncül ya bitişik (muttasıl) şartlı önermeden veya ayrık (munfasıl) şartlı önermeden yapılır. Birinci öncülün bitişik yahut ayrık oluşlarına göre seçmeli (istisnâî) kıyas ikiye ayrılmaktadır.<sup>64</sup>

Bir şartlı önermede ön bileşen ile art bileşen olumluda birbirlerini gerektiriyor ve olumsuzda da ayrıklığı söz konusu ise buna bitişik şartlı önerme denmektedir. Bu tip önermelerin olumsuzunda önermeyi meydan getiren iki tarafın birleşmesi, olumsuzunda ise birleşmemeleri ile hükmolunur. “Eğer, şayet, her ne zaman” gibi şart edatlarıyla ifade edilen hükümler bu türdendir.

Bir şartlı önermede ön bileşen ile art bileşen olumluda birbirlerini yok etme olumsuzda ise birbirini yok etmeyecek şekilde gerçekleşiyorsa ise buna da ayrık şartlı önerme denmektedir. Bu tip önermelerin olumsuzunda önermeyi meydana getiren iki tarafın ayrılmasının gerçekleşmesi, olumsuzunda ise gerçekleşmemesiyle hükmolunur. “Veya, yahut, ya ... ya da” gibi şart edatlarıyla ifade edilen hükümler bu türdendir.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Kazvînî, *er-Risâletü’ş-Şemsiyye*, s. 163; et- Tahtânî, *Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantıkıyye*, s. 163.

<sup>63</sup> Alp, Talha, *Mantık İsağojî Tercümesi*, İstanbul, 2010, s. 52-53.

<sup>64</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 132, 135.

<sup>65</sup> Emiroğlu, *Mantığa Giriş*, s.114

### 3.3.1.1. Bitişik (Muttasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar

Bu kıyasların, bir öncülü bitişik şartlı önerme, diğer öncülü ise yüklemli önermeden meydana gelir. Yüklemli önerme olan ikinci öncül, bitişik şartlı önerme olan ilk öncülün mukaddem veya talisini ya onaylar (vaz') ya da onaylamaz (ref'). Bundan dolayı da sonuç, ikinci öncüle bağlı olarak, ilk öncülün mukaddem yahut talisini onaylama yahut onaylamama şeklinde ortaya çıkar. Buna göre dört ihtimal vardır. Bunlardan mukaddemi onaylama ve taliyi onaylamama geçerli netice vermekte, mukaddemi onaylamama ve taliyi onaylama ise geçersiz netice vermektedir.

Bitişik (muttasıl) şartlı seçmeli (istisnâî) bir kıyasta mukaddemin tahakkuku talinin gerçekleşmesini içerdiği halde talinin tahakkuku mukaddemin gerçekleşmesini içermeyebilmektedir. Mesela, ateş ve oksijen arasındaki ilişkiye dayalı dört ihtimal şu şekildedir:<sup>66</sup>

Bir yerde *ateş varsa* orada *oksijen vardır*.

Burada *ateş vardır*. (Mukaddemi onaylama)

Öyleyse oksijen vardır. (Geçerli)

Bir yerde *ateş varsa* orada *oksijen vardır*.

Burada *ateş yoktur*. (Mukaddemi onaylamama)

Öyleyse oksijen yoktur. (Geçersiz)

Bir yerde *ateş varsa* orada *oksijen vardır*.

Orada *oksijen vardır*. (Tâlîyi onaylama)

Öyleyse orada ateş vardır. (Geçersiz)

Bir yerde *ateş varsa* orada *oksijen vardır*.

Orada *oksijen yoktur*. (Tâlîyi onaylamama)

Öyle ise orada ateş yoktur. (Geçerli)

İkinci ihtimalin sonucu geçersizdir. Zira bir yerde ateşin olmaması orada oksijenin olmamasını gerektirmez. Bir odada yangın yoktur ama oksijen vardır. Ateşin olmaması oksijenin olmamasına neden olarak gösterilemez. Zira ateşin olmaması ile oksijenin olmaması arasında nedensel bir ilişki yoktur. Ancak oksijenle ateş arasında nedensel bir ilişki vardır.

Üçüncü ihtimalin sonucu da geçersizdir. Zira bir yerde ateş varsa mutlaka orada oksijen bulunmalıdır. Oksijenin olmadığı yerde yanma olayı da olmaz. Ateşle oksijen arasında nedensel ilişki vardır. Buna göre bir yerde ateş varsa orada oksijenin de bulunması zorunludur. Ancak aksi böyle değildir. Yani bir yerde

<sup>66</sup> Emiroğlu, *Mantiğa Giriş*, s.170

oksijen varsa zorunlu olarak orada ateşin olması gerekmez. Atmosferde oksijen vardır, ama her yerde yangın yoktur.

Mukaddem ile talî arasındaki ilişkide, eğer talî onaylanmışsa ikisi arasında eksik girişimlilik bulunmaktadır. Bu husus yanlış netice elde etmeye neden olmaktadır. Karışıklığın ortadan kaldırılması mukaddem ile tali arasında nedensel bir ilişkinin var olup olmadığının tespit edilmesine bağlıdır. Böyle bir nedensel ilişkinin bulunmadığı bir şartlı önermede, koşulan şarta sadık kalınmadığından geçersiz bir neticeye ulaşılmaktadır.<sup>67</sup>

Bu şekildeki bir kıyasta mukaddem ile tali arasında lüzum ilişkisi vardır: Bir şey için lazım olan her şey, her türlü halde o şeye tabidir. Lazımı nefyetmek, zaruri olarak melzûmun nefyini gerektirir. Melzûmun varlığı, zaruri olarak lazımın varlığını gerektirir. Fakat melzûmun nefyi ile lazımın varlığın gerektirmez.<sup>68</sup>

### 3.3.1.2. Ayrık (Munfasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar

Bu kıyasların, bir öncülü ayrık şartlı önerme, diğer öncülü ise yüklemli önermeden meydana gelir. Yüklemlî önerme olan ikinci öncül, ayrık şartlı önerme olan ilk öncülün mukaddem veya tâlisini ya onaylar (vaz') ya da onaylamaz (ref'). Bundan dolayı da sonuç, ikinci öncüle bağlı olarak, ilk öncülün mukaddem yahut tâlisini onaylama yahut onaylamama şeklinde ortaya çıkar.<sup>69</sup>

Ayrık (munfasıl) şartlı seçmeli (istisnâî) bir kıyasta mukaddem ile tali arasında birbirini ortadan kaldırma ilişkisi vardır. Bunlar birbirini var eden veya birbirini yok eden durumlardır.<sup>70</sup> "Sayı ya tektir ya da çifttir" hükmünde mukaddem olan "tek" ile tali olan "çift" arasında tenakuz söz konusudur. Her ikisinin birden varlığı mümkün olmadığı gibi her ikisinin birden yokluğu de mümkün değildir. "Sayı hem tektir hem de çifttir." ve "Sayı ne tektir ne de çifttir." açıkça birer çelişkidir.

Bu şekildeki bir kıyasta mukaddem ile tâliden herhangi birinin aynısını seçme, diğerinin karşıtını; herhangi birinin karşıtını seçme diğerinin aynısını sonuç verir. Yani seçeneklerden birini seçmek diğerini reddetmeyi, birini reddetmek diğerini seçmeyi gerektirir.<sup>71</sup> İki seçeneğin birlikte olması mümkün değildir. Zira bu seçeneklerden birinin olması ötekini imkânsız kılmaktadır. Mesela, sayı ya tektir ya çifttir önermesindeki dört ihtimal şu şekildedir:

Bu sayı ya *tektir* ya *çifttir*.

Bu sayı *tektir*. (Mukaddemi onaylama)

Öyleyse bu sayı çift değildir.

Bu sayı ya *tektir* ya *çifttir*.

<sup>67</sup> Örnek için bakınız, Emiroğlu, *Mantiğa Giriş*, s. 170

<sup>68</sup> Gazzali, *el-Kıstası'l-Müstakîm (Mecmuatu Resaili li İmami'l-Gazzali İçinde)*, Beyrut, 1993, s.18-19; (Çeviren: Yaman Arıkan) s.44-45

<sup>69</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâiks*. 179-180; el- Melevî, *eş-Şerh ale's-Süllem*, s. 127-128; Ahmed Demenhûrî, *Risâletün fi'l-Mantık, (İzâhu'l-Mübhem fi Meâni's-Süllem)*, Beyrut, 1996, s. 86.

<sup>70</sup> Alp, *İsagoji*, s. 30.

<sup>71</sup> Emiroğlu, *Mantiğa Giriş*, s. 171.



Bu sayı *çifttir*. (Tâlîyi onaylama)

Öyleyse bu sayı tek değildir.

Bu sayı ya *tektir* ya *çifttir*.

Bu sayı *tek* değildir. (Mukaddemi onaylamama)

Öyleyse bu sayı *çifttir*.

Bu sayı ya *tektir* ya *çifttir*.

Bu sayı *çift* değildir. (Tâlîyi onaylamama)

Öyleyse bu sayı *tektir*.

Bu ifadelerde hüküm birbirine zıt olan iki şeyin kendileri hakkında olduğu için şekil ve içerik olarak geçersizlik görülmemektedir. Ancak mukaddemin bizzat kendisi değil de onun durumu ile ilgili hususta hüküm verildiği zaman olumlama herhangi bir problem çıkmazken olumsuzlamada problem çıkmaktadır. Bu duruma şu örnek verilebilir.

Hümeýra ya okuldadır ya alışveriş merkezindedir.

Hümeýra okuldadır. (Mukaddemi onaylama)

Öyle ise Hümeýra alışveriş merkezinde değildir. (Geçerli)

Hümeýra ya okuldadır ya alışveriş merkezindedir.

Hümeýra alışveriş merkezindedir. (Tâlîyi onaylama)

Öyle ise Hümeýra okulda değildir. (Geçerli)

Hümeýra ya okuldadır ya alışveriş merkezindedir.

Hümeýra okulda değildir. (Mukaddemi onaylamama)

Öyle ise Hümeýra alışveriş merkezindedir. (Geçersiz)

Hümeýra ya okuldadır ya alışveriş merkezindedir.

Hümeýra alışveriş merkezinde değildir. (Tâlîyi onaylamama)

Öyle ise Hümeýra okuldadır. (Geçersiz)

Görüldüğü gibi iki tane onaylama iki tane de onaylamama vardır. “okuldadır” ve “alışveriş merkezindedir” şeklindeki onaylama öznenin sadece okulda veya sadece alışveriş merkezinde olduğu hükmünü vermektedir. “okulda değildir” ve “alışveriş merkezinde değildir” şeklindeki onaylamama öznenin sadece okulda veya sadece alışveriş merkezinde olmadığı hükmünü vermektedir. Ancak okulda olmayan okul dışında herhangi bir yerde olabilir. Onaylamamanın kapsamı daha geniştir. O halde onaylama ve onaylamama arasında kapsam farkı bulunmaktadır.

Burada hataya neden olan husus, büyük önermedeki şartı veya mukaddemi göz ardı etmekten kaynaklanmaktadır. Mademki “Hümeýra ya okuldadır ya da alışveriş merkezindedir” şeklinde iki ihtimal zikredildi, bu iki ihtimali göz önünde bulundurarak kaplamı düşünmek gerekir. Eğer bu iki alanın dışına çıkılırsa geçersiz bir neticeye ulaşılır. Görülmektedir ki kavramlarda olduğu gibi bitişik ve ayrıklı şartlı önermelerde hataya düşmenin önemli nedenlerinden birisi, olumsuzluğun kaplamının olumluya göre daha geniş olmasıdır. Bu husus, hükmün bir durum hakkında olması halinde söz konusudur. Aynı husus “Sayı ya tektir ya da çifttir” önermesinde geçerli değildir. Zira hüküm konu hakkındadır.

Kindî, şartlı ifadelerle sıklıkla yer vermiştir. Ancak mantık ilmi henüz teşekkül etmediği için şartlı ifadeleri düzensiz bir şekilde kullanmıştır. Bu ifadeler, Kindî'nin düşünce örgüsü içerisine sindirildiğinden fark edilmesi oldukça zordur.

### 3.4. Gaye ve Nizam Delili

Kindî'nin isbât-ı vâcib hakkındaki son delili, kâinatta müşahede edilen ve hâkim bir varlığın irâdesinin mahsulü olduğunda şüphe edilmeyen gaye ve nizam delilidir. O, tabiatta müşahede edilen ve Tanrı hikmetinin enginliğini, lütuf ve merhametinin sonsuzluğunu gösteren ahenk ve nizama, eşya arasında var olan çeşitli etki ve tepkilerin yüksek gayelerine felsefî eserlerinin çeşitli yerlerinde değinir.<sup>72</sup> Allah'ın varlığı konusunda eskiden beri ileri sürülen bu delilin, en kuvvetli, en açık ve insan aklına en yakın delil olduğu kabul edilir. Âlemde görülen düzen ve gaye fikrine dayanan delil özellikle ilmi felsefî ve kelâmî istidlalleri takip etmekte güçlük çeken sıradan insanların kolay anlayabilecekleri bir delildir.<sup>73</sup>

Kindî, âlemin mükemmel yapısı, düzeni, parçalarının birbiriyle olan ahenkli irtibatı, her şeyin iyiyi koruyacak, kötüyü yok edecek tarzda düzenlenmesi, en yüksek seviyede bir tedbir ve tertibin, ilim sahibi bir müdebbirin varlığının en iyi işareti olduğunu söyler. O, nizam ahenk, irtibat, güzellik ve gaye fikrini içine alan bir âlem anlayışından yola çıkarak Allah'ın varlığına delil getirir diğer bir ifadeyle, âlemdeki düzen ve ahenk düşüncesinden hareket ederek Allah'ın varlığını gösterir.<sup>74</sup>

Âlemde her şey belli bir düzen ve sıraya göre yaratılmıştır. Her şey en iyi ve en uygun biçimde takdir edilmiştir. Bütün bunlar rastlantı sonucu olamazlar. Bunlar en sağlam bir tedbirin ve en sağlam bir hikmetin varlığını göstermektedir. Tedbir ve hikmet bulunduğuna göre bunları yapan müdebbir ve hâkim bir ilk sebep de vardır. Bu sebep de yüce Allah'tır.

Kindî, insanın, içinde yaşadığı âlemde hükümran olan nizam ve ahenkten Allah'ın varlığını istidlal edebilmesi için nelere muhtaç olduğunu gayet güzel ifade eder.

Bedendeki duyu organlarını (güçlerini) aklının ışığı altında bulunduran, gayesi hakkı/gerçeği bulmak ve hakikate dayanmak olan ve kendisiyle nefsi (nefsanî istekleri) arasında çıkacak anlaşmazlıklarda aklını hakem tayin eden herkes için;

<sup>72</sup> Kindî, s. [229, vd., 236 vd., 259 vd., 309]; (104 vd., 109 vd., 123 vd., 147); Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 57.

<sup>73</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 57; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 59.

<sup>74</sup> Kindî, s. [214-215; 230-231, 257-258]; (93-94, 105-106, 122-123). Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 65-66.

ilk yöneten (müdebbir), ilk etkin (fail) ve ilk sebep (illet) olan yüce varlık'a ait apaçık deliller vardır. Bu vasıflara sahip bir kimsenin gözleri önünden cehaletin karanlık perdeleri kalkar, kendini beğenmekten tiksindir, kibre tenezzül etmez. Bu yaratılışa sahip olan insan şüphe ve tereddütlerden hoşlanmaz. Elde edemeyeceği şeyin peşinden koşmaya düşkünlük göstermeyeceği gibi sahip olduğu şeyleri yitirmenin verdiği üzüntü ve hıstan hayâ eder. Kendi kendisiyle ters düşmez, şahsiyetiyle bağdaşmayan şeylere karşı saplantı göstermez.

Şanı yüce Allah yegâne hak/gerçek varlıktır. O'nun hakkında hiçbir zaman yokluk söz konusu değildir. O vardır ve daima var olacaktır. O, hayat sahibi (hayy) olan Tek'dir, Bir'dir ki asla çoğalmaz. İlk sebep (illet)tir, ondan başka sebep (illet) yoktur; fail odur, ondan başka fail yoktur; tamamlayıcı ve kemal verici sadece odur. Her şeyi yoktan var eden (vücuda getiren) ve varlıkların bir kısmını bir kısmına sebep kılan yine O'dur.

Şüphesiz ki bu âlemin düzen ve tertibe konulmasına, eşya ve hâdiselerin birbirine etkilemesinde, bazı varlıkların bazılarının emri/hegomonyası altına girmesinde, âlemin en uygun ve en faydalı şekilde yaratılmasında, en sağlam yönetimin (tedbirin) ve en yüce hikmetin varlığının apaçık delilleri vardır. Her yönetimin (tedbirin) bir yöneteni (müdebbiri) ve her hikmetli işin bir hâkimi bulunduğu kuşku duyulmaz bir hakikattir.<sup>75</sup>

Kindî'nin tabii âlemdeki düzen ve fillerin, kendilerini oluşturan delâlet etmesi şeklindeki bu delil Analoji türündeki çıkarımlar arasında yer alan "Delâlete Dayalı Kıyas" (Delalette ortaklık üzerine kurulu kıyas) metodu başlığı altında değerlendirilebilir.

Delâlete Dayalı Kıyas (delâlette ortaklık üzerine kurulu kıyas) fillerle ilişkili olarak kullanılır. Bu yöntemde zihin genelde duyular (müşâhedât) âleminden yola çıkarak onu anlamaya ve açıklamaya çalışır. Şahitte<sup>76</sup> bir kişinin bir fiilde bulunması bu kimsenin kudret sahibi olduğunun delilidir. Böylece kendisinden fiiller çıktığı için gaibin<sup>77</sup> de, yani Allah'ın kudret sahibi olması gerekir şeklinde bir çıkarsamayla/akıl yürütmeye Allah'ın kudret sahibi olduğu sonucuna ulaşılır. Çünkü Allah'ın kudretli olması, ancak bu hükme ulaştıracak belirli bir yolun bulunmasıyla zorunlu olarak bilinmektedir, bu da fiildir. Böylece şahitte delil olan şeyin aynısı gaipte de delil olmuştur. Burada belirli bir düzen ve insicamda oluşan fiillerin şahidde bu fiilleri yapanın âlimliğine delâleti, aynen gâib için de uygulanmaktadır. Görülmektedir ki, onları bir durumdan bir başka duruma çeviren ve onların bulunduğu durumu düzenleyen bir düzenleyici vardır. Âlemdeki her şey ilahi planın belirli bir amacına doğru gelişmektedir. Eğer böyle bir ilahi plan uygulanmamış olsa idi, kuşkusuz âlemde belirli bir düzen imkânsız olurdu.<sup>78</sup>

Gaye ve nizam delili şu önerme basamaklarından meydana gelmektedir.

<sup>75</sup> Kindî, s. [214-215]; (93-94). Bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 57-58; Çubukçu, *Allah'ın Varlığı*, s. 25-26.

<sup>76</sup> Şâhid (görünende/müşâhede edilen), akıl yürütmeye çıkarımın geçerliliğini sağlayan delil.

<sup>77</sup> Gâib (görünmeyen/müşâhede edilmeyen), ulaşılan bilgiyi yani medlülü ifade eder.

<sup>78</sup> Demir, *Delil ve İstidlâl*, s. 210-211, 270.

(i) Âlemde varlıklarına şahit olunan (müşahede edilen ) her şeyde bir düzen (nizam) görülmektedir. Yahut, en azından, bir düzenin varlığını gösteren bir takım izlere rastlanmakta, düzenin, düzensizliğe galip geldiğine hükmedilmektedir.

(ii) Varlıklarda görülen düzen (nizam), belli gayelere hizmet etmekte, âlemde hayatın devamını sağlamaktadır.

(iii) Oysa düzen (nizam) ve gaye kendi başına ortaya çıkamaz. Yani varlıklar, kendi kendilerine ne bir düzen ne de gaye seçme imkânına sahiptir. Hele çeşitli varlık seviyelerinde bulunan şeylerin bir araya gelmeleri, bir takım alt-sistemler oluşturmaları ve alt sistemlerin, sonunda âlem gibi adeta “organik” bir bütün meydana getirmeleri mümkün değildir. Bu durum, ne teker teker var olanların ne de tesadüflerin/rastlantıların başarabilecekleri bir şeydir.

(iv) Öyleyse, âleme bu düzen (nizam) ve gayeyi veren, ilim, kudret, irâde ve inâyet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Tanrı’dır.<sup>79</sup>

Bu delil mantıktaki kıyas formunda şu şekilde gösterilebilir:

(i) Âlemde varlıklarına şahit olunan her şeyde bir düzen vardır.

(ii) Varlıklarda görülen düzen, belli gayelere hizmet etmekte, âlemde hayatın devamını sağlamaktadır.

(iii) Düzen ve gaye kendi başına ortaya çıkamaz.

(iv) O halde, âleme bu nizam ve gayeyi veren ilim, kudret, irâde ve inâyet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık yüce Allah’tır.

Bu kıyas formu daha yalın bir şekilde şöyle ifade edilebilir:

(i) Düzen ve gaye kendi başına ortaya çıkamaz.

(ii) Âlemde varlıklarına şahit olunan her şeyde bir düzen ve gaye vardır ve âlemde hayatın devamını sağlamaktadır.

(iii) O halde, âleme bu düzen ve gayeyi veren ve âlemde hayatın devamını sağlayan bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık ilim, kudret, irâde ve inâyet sahibi yüce Allah’tır.

Farklı bir çıkış noktasına dayanmakla birlikte gaye ve nizam delili yapı itibariyle kozmolojik delile oldukça yakındır. Âlem delili olarak da adlandırılan kozmolojik delilde kozmozdan yani âlemden Tanrının varlığına gidilmektedir. Kozmolojik delilin bir türü olan ve bu âlemin veya zamanın sonsuz olamayacağına istinâd eden hudus delilinde zaman içinde var olmuş bir varlığın durumunu açıklayabilmek için âlemin ezeli muhdisine gidilir. İlet-ma’lul delili, varlığın (şey’in) kendi varlığının (zat’ının) sebebi (ileti) olamayacağı prensibine dayanır. Çokluk-birlik delili varlığın (eşyanın) çoklukla (kesret) beraber birlik (vahdet) arz eden bir karakter taşıdığını kabul eder. Gaye ve nizam delilinde ise kâinatta müşahede edilen, düzenin ve gayenin sebebi araştırılmaktadır.<sup>80</sup>

Gaye ve nizam delilinin üstün tarafları şunlardır:

<sup>79</sup> Aydın, s. 59-60.

<sup>80</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 58; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60.

- 1) Delil, pratik ve pragmatik faktörlere dikkat çekmekte, nazari yönden daha kolay anlaşımına imkânını ve izlenimini vermektedir.
- 2) Delil, ilk muharrik, ilk sebep, muhdis, vâcibu'l-vucûd v.s. fikrinde kalmaz. Bu gibi terimler belki filozofları tatmin etmektedir, ama dini duygularını tatmin açısından sıradan insanlara fazla bir şey söylememektedir.
- 3) Delil, ahlâkî özellikler ağır basan bir ulûhiyet fikrine götürür ve dini hayat için son derece önemli olan nimet, ihsan, lütuf, inâyet, hikmet, adalet v.s. fikirlerin daima göz önünde tutmaya çalışır.
- 4) Çıkış noktası olarak değişmeyi, imkânı, zaman içinde var olmayı seçen bir deliller âlemin estetik yapısına pek dikkat etmez. Oysa gaye ve nizam delili, büyük ölçüde insanın estetik duygusuna hitap eder.<sup>81</sup>

### Sonuç

Körü körüne inanmak (taklidi iman) yerine bilinçli bir şekilde iman etmeyi (tahkiki iman) benimseyen İslam filozofları ve kalamcıları, Tanrı'nın varlığı hakkında fikir yürüten birçok düşünür gibi Allah'ın varlığını ispatlama çabasını gerekli görmüşler, akli muhatap alarak Allah inancını dogmatik bir çizgiden uzak tutmak için çeşitli deliller sunmuşlardır. Kindî de bu filozofların ilkidir.

Kindî'nin Allah'ın varlığını ispat etmek için kullandığı; Hudus delili, İlet-Ma'lul delili, Birlik-Çokluk veya İlk İlet Delili, Gaye ve Nizam delili, ilham ve gücünü Kur'an'dan almaktadır.

Kindî'nin Allah'ın varlığını ispatta kullandığı hudus delili, mantıktaki kıyas şekillerinden, orta terimin küçük önermede yüklem, büyük önermede ise konu olduğu birinci şeklin birinci moduna karşılık gelmektedir ki, bu formdaki kıyas insan zihnine en uygun gelen yapıyı meydana getirmektedir.

Kindî, âlemin kadîm olmayıp “sonradan yaratıldığını” (hudusunu) ve “sonsuz olamayacağını” (tenâhi-i âlem) ispatlamak için doğruluğunu akıl hiçbir delile/kanıtı/vasıtaya ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya apaçık olarak kabul ettiği “bedîhî (apaçık) olarak bilinen” bir takım önermelere (başlangıç prensiplerine) dayanır.

Bir şeyin kendi varlığının sebebi olmasının mümkün olmadığını ve kendi varlığı (zâtı) derken onun bir şeyden veya hiçten varlık kazanmasını kastettiğini belirten Kindî, “bir varlığın kendisi” deyiminin olası ihtimallerini teker teker değerlendirir ve sonuca ulaşır. Kindî'nin Allah'ın varlığını ispatta kullanmış olduğu bu *illet-ma'lul delili*, Kelâmî argümanlarda önemli bir konuma sahip Hulfî (karma) kıyasın bir türü olan “Sebr ve Taksim”e (Bölümlere Ayırma ve İnceleme) karşılık gelmektedir.

İlet-ma'lul delilinin bir benzeri görünümündeki, *birlik-çokluk veya ilk illet delilinde*; Kindî, hissin idrak ettiği/duyularla bilinen ve aklın kavrayabildiği eşyanın tabiatı/doğasının dışına çıkamadığı ihtimalleri sıralar ve değerlendirir. Seçeneklerin teker teker imkânsızlığını ortaya koyar ve tek seçeneğe indirger. Kindî mümkün ihtimalleri değerlendirirken mantık ilminin karmaşık konulardan

<sup>81</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60-62.

olan ve bir öncülü şartlı diğer öncülü yüklemli önerme olan *seçmeli (istisnâî)* kıyasları kullanır.

Kindî'nin isbât-ı vâcib hakkındaki son delili, kâinatta müşahede edilen ve hâkim bir varlığın irâdesinin mahsulü olduğunda şüphe edilmeyen gaye ve nizam delillidir. Bu delil analogi türündeki çıkarımlar arasında yer alan ve ilk dönem kelâmcılarının teolojik söylemleri için kullandıkları akıl yürütme yöntemlerinden biri olan “*delâlete dayalı kıyas*” metodu başlığı altında değerlendirilebilir. Bunlardan ilki, görünür/olgusal alanda bir şeyin herhangi bir illetle illetlenip nitelenmesi sonrasında -bu illetten dolayı- aldığı hüküm veya kazandığı vasfın -aradaki illet birliğinden dolayı- aynı illeti taşıyan görünmeyen alan için de geçerli olması anlamına gelir. İkincisi ise zihin genelde duyular (müşâhedât) âleminde yola çıkarak onu anlamaya ve açıklamaya çalışır.

Kindî'nin Allah'ın varlığını ispatta kullandığı bu deliller sistemli bir ikna yöntemi vasıtalarıdır, yani aklın fonksiyonlarına başvurma tarzıdır. O, akli muhatap olarak Allah inancını dogmatik bir çizgiden uzak tutmak için bu deliller kullanmış, meseleyi felsefi bir mesuliyetle açıklayarak kendi felsefi kabiliyetlerini sergilemiştir. Allah'ın varlığını ispata çalışan bu delillerin arkasında büyük bir beşeri gayret yatmaktadır.

### **Kaynakça**

- AHMED CEVDET PAŞA, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Matbaai Amire, İstanbul, 1293.
- ALİ SEDÂD, *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, Karâbet ve Kasbar Matbaası, İstanbul, 1303.
- ALP, Talha, *Mantık İsagoji Tercümesi*, İstanbul, 2010.
- ALTINTAŞ, Ramazan, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelam El Kitabı*, ed., Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2012.
- ARİSTOTELES, *Organon II, Birinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.
- ARİSTOTELES, *Organon V, Topikler*, çev. H. R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.
- ASTER, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, Sosyal Yayınlar, 3. Basım, İstanbul, 1994.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1992.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekir, *et-Temhîd*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1947.
- BERTRAND, Alexis, *Felsefe-i İlmiyye*, çev. Salih Zeki, İstanbul, 1333.
- BİNGÖL, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 1996.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.
- CREIGHTON, James Edwin, *An Introductory Logic*, London 1919.

- ÇANKI, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, Cilt: II. İstanbul, 1954.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *İslam Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1987.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Klasik Mantık (Mantığa Giriş)*, Asa Yayınları, Bursa, 2004.
- DEMENHÛRÎ, Ahmed, *Risâletün fi'l-Mantık (İzahu'l-Mubhem fi Meâni's-Süllem)*, Beyrut, 1996.
- DEMİR, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2012.
- EBHERÎ, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahrîri'd-Dekâik*, Tenkildi Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 1998.
- EBÛ RİDE, Muhammed Abdulhâdî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye, I*, Kahire, 1369/1950.
- el-MELEVÎ, eş-Şerh ale's-Süllem (el-Mantiku'l-Munazzam içinde), Mısır, t.y.
- el-HABÎSÎ, eş-Şerh ale't-Tehzîb (Tecdidü İlmi'l-Mantık içinde), Kahire, t.y.
- el-MUZAFFER, Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Cilt: II, Beyrut 1980.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- en-NEŞŞÂR, Ali Sami, *Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, İskenderiye 1947.
- ERALP, H. Vehbi, "Leibniz'in Kıyas Teorisi", *Felsefe Arkivi*, Cilt II, Sayı 2, İstanbul, 1947, ss. 65-75.
- ERTUĞRUL, İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, Matbaai Amire, İstanbul, 1341.
- es-SADR, Muhammed Bâkır, *el-Üsüsü'l-Mantıkıyye li'l-İstikrâ*, Beyrut, 1986.
- et-TAHTÂNÎ, Kutbuddîn Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerh-i Metâliu'l-Envâr*, İstanbul, 1277.
- et-TAHTÂNÎ, Kutbuddîn Râzî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fi Şerh-i Risâleti's-Şemsiyye*, Kum, t.y.
- et-TAFTAZÂNÎ, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Tehzîbu'l-Mantık (Tecdidü İlmi'l-Mantık içinde)*, Kahire, t.y.
- FÂRÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde)*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, AKM yay., Sayı 1, Ankara, 1990.
- FÂRÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed, *Kitâbu'l-Kıyâs II (el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986, ss. 11-64.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara, 1971.
- GAZZÂLÎ, *el-Kıstası'l-Müstakîm (Mecmuatu Resaili li İmami'l-Gazzali İçinde)*, (Çeviren: Yaman Arıkan), Beyrut, 1993.

- GELENBEVÎ, İsmail, *Risâle fi'l-Kıyâs*, İstanbul, 1297.
- HASIRCI, Nazım, *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.
- İBN FUREK, Ebû Bekir, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1986.
- İBN SÎNÂ, Ebu Ali, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut, h.1413, m.1992.
- İBN SÎNÂ, Ebu Ali, *en-Necât*, thk. Muhyiddin Sabrî el-Kurdî, Mısır, 2. Baskı, h.1358, m.1938.
- İBN SÎNÂ, Ebu Ali, *eş-Şifâ IV, el-Mantık, el-Kıyâs*, Mukaddime: İbrahim Madkur, Kahire h.1383 m.1964.
- İMAMOĞLUGİL, Halil, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarında Kıyas*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Dersaadet Matbaası, İstanbul, 1330.
- KADI ABDÜLCEBBAR, *Şerh Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. el-Hüseyin, Kahire, 1988.
- KAZVÎNÎ, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, Kum, t.y.
- KİNDÎ, *Felsefi Risaleler*, Çeviri ve İnceleme: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994
- LACHELIER, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. H. R. Atademir, İstanbul, 1986.
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 2013.
- NİCOD, Jean, *Tümevarımın Mantıksal Temeli*, çev. T. Yaren, İlâhiyat Yayınları, Ankara, 2003.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 1991.
- ÖNER, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967.
- ÖZERVARLI, Sait, "İspat", *TDV İA*, İstanbul, 2000, Cilt: 22.
- ÖZLEM, Doğan, *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İnkılâp Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 1999.
- ROSS, W. David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Yalçın-Kavasoglu, Z. Kurtoğlu, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- TAYLAN, Necip, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, MÜİF Vakfı Yayanları, İstanbul, 1996.
- TOPALOĞLU, Bekir, *İslam Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- TOPALOĞLU, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.



URAL, Şafak, Temel Mantık, Çantay Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1995.

URMEVÎ, Ebu's-Senâ Siracuddin Mahmud b. Ebî Bekr, *Metâliu'l-Envâr*, İstanbul, 1277.

VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, İkinci Basım, Ankara, 2011.

YAREN, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, İlâhiyat Yayınları, Ankara, 2003.