

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 1969

Cilt : XVII

---



**Yayın Komisyonu:**

Prof. Mehmet KARASAN (*Dekan*)

Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDEN

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Doç. Dr. Mehmet HATİBOĞLU

Doç. Dr. Hüseyin ATAY

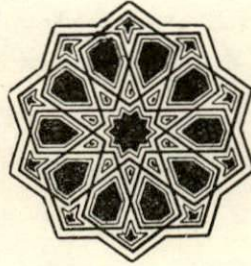
Yıl : 1969

Cilt : XVII

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



1971 YILI

1971 YILI

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



---

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1971

## İ Ç İ N D E K İ L E R

Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN, <i>Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri</i> .....	1
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>İslâm Meşşâi, Felsefesinde İlk Adım</i> ..	29
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Nuseyriler</i> .....	51
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>'Ali ibn abi Talha'nın Tefsir Sahifesi</i> .....	55
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Memleketimizdeki İlim ve Din Anlayışı Üzerine</i> .....	83
Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT, <i>'İlmu Uşuli'l-Hadis veya 'İlmu Mustalahil-Hadis</i> .....	117
Osman KESKİOĞLU, <i>Zuamâ'ul-İslâh=İslâhât Öncüleri Hakkında Görüşler</i> .....	137
Ali Himmet BERKİ, <i>İslâm'da Kaza Tarihi</i> .....	153
Prof. Dr. Şakir BERKİ, <i>İslâm Hukukunun Ana Hatları</i> ....	169
Fevziye Abdullah TANSEL, <i>Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Devriyesi</i> .....	187
Dr. Süleyman ATEŞ, <i>Toprak ve İslâm</i> .....	201
Joseph L. HROMADKA, <i>Doğu Ortodoksluğu (çev.: Günay TÜMER)</i> .....	239
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Kur'an'a Göre Münazara Metodu</i> ...	259
—, <i>Kurban Bayramı ve Felsefesi</i> .....	277
Doç. Dr. Necati ÖNER, <i>Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri</i> .....	285
Mustafa FAYDA, <i>Hicaz Kütüphaneleri</i> .....	305
<b><u>Kitap Tanıtma:</u></b>	
<i>Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler</i> (Doç. Dr. Hikmet TANYU)..	309
<i>Farabi</i> (Doç. Dr. Hüseyin ATAY) .....	315
<i>Usulu't-Tafsir Li Kitabillahi'l-Munir</i> (Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU) .....	329
<i>Kitab'ut-Tabakat</i> (Mustafa FAYDA) .....	333
<i>Tarihu Halife b. Hayyat</i> (Mustafa FAYDA) .....	337
<i>Müsnedül-İmam Zeyd</i> (Abdülkadir ŞENER) .....	339
<i>İmam Nâfi', Râvileri ve Kıraâtları</i> (Demirhan ÜNLÜ) .....	349

## MANTIĞIN ANA İLKELERİ VE BU İLKELERİN VARLIKLA OLAN İLİŞKİLERİ

Doç. Dr. NECATİ ÖNER

Genellikle mantığın üç ana ilkesinden sözedilir. Bunlar, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkeleridir. Leibniz bir de yeter sebep ilkesini ekliyor. Hatta ona göre, başlıca iki ilke vardır: Birisi çelişmezlik, diğeri yeter-sebep ilkesidir.

Yeter-sebep ilkesi'nin ortaya konmasından sonra, mantığın ana ilkelerini ikiye indirgeme yaygındır. Yukarıda saydığımız üç ilke tek ilke içinde incelenir, ya özdeşlik veya çelişmezlik denilir; diğer ikisi birinciye bağlı, hatta onun değişik bir ifadesi gibi kabuledilir. Hemen işaret etmek gerekir ki, yeter-sebep ilkesi, bazı mantıkçılarda bir mantık ilkesi olarak anlaşılmaz.

Her ne olursa olsun, mantık alanında kalınca bu dört ilkedен sözedilmiştir. Bunlar, akıl ilkeleri (*les principes de la raison*) veya zihin ilkeleri (*les principes de l'esprit*) adları ile de anılır. İlkelerin varlık alanına uygulanmasında, yeter-sebep ilkesine bağlı olarak nedensellik (*causalité*) ve amaçsallık (*finalité*) ilkeleri ortaya çıkar.

İlkin, adı geçen ilkeleri mantık açısından ele alacağız, sonra varlığa uygulanmalarında kazanacakları anlamı açıklamaya çalışacağız. İlkeler üzerinde tartışma asıl onların varlık alanlarına uygulandıklarında ortaya çıkar. A. Virieux-Reymond'un dediği gibi: "Bu ilkeler ne zaman somut gerçekliğe uygulanırsa, içinden çıkmaz güçlüklerle karşılaşılır"<sup>1</sup>.

### Mantık açısından ilkelerin açıklanması

#### 1- Özdeşlik İlkesi (*Le principe d'identité*)

A,A dır şeklinde ifade edilir. Sembolik mantık dili ile şöyle gösterebiliriz:  $A \supset A$ . Ne demektir A, A dır? Başka deyimle, biz, mantıklı düşünmede bu

1 A. Virieux-Reymond, *L'Epistémologie*, s. 59, PUF, Paris, 1966.

ilkeye nasıl uyarız? Bir akıl yürütmenin başında, bir terime verilen anlam ne ise o akilyürütme boyunca, o terim hep aynı anlam taşımalıdır. O halde akilyürütme içinde terimlerin değişmezliği bahis konusudur. Böyle bir durum, fikirlerin sağlamlığının, akilyürütmenin tutarlığının zorunlu şartıdır. Herhangi bir konunun açıklanmasında, zihin bu ilkeye uymazsa, o konu anlaşılmaz.

Doğru düşünmenin bir ilkesi olarak, tek zihin buna uymak zorunluluğunda olduğu gibi; diyaloglarda yani başka başka zihinler arası, fikir alışverişinde de bu ilkeye uymak zorunluluğu vardır. Başka başka zihinler arası fikir alışverişlerinde, özdeşlik ilkesine uymak şu demektir: Diyaloga katılanlar, kullandıkları terimlere aynı anlamı vermiş olmaları gerekir, anlaşma ancak bu yolla mümkün olur. Diyalogda kullanılan kelimelere taraflar farklı anlamlar verirlerse, fikir karışıklıklarına yol açılır, sonuç olarak anlaşma olmaz, doğru (*vrai*) yu ortaya koyma imkânsızlaşır. Toplum hayatında görülen, fikir kavgalarının, tarafların iyi niyetlerine rağmen, bir anlaşmaya varamamalarının, başta gelen nedenlerinden birisi, özdeşlik ilkesine uymamadır. Tartışmaların verimli olabilmesi için, kullanılan terimlerin tanımlarında fikir birliğine varmak, tartışma boyunca kullanılan terimlere, üzerinde anlaşmaya varılan tanımdan farklı bir anlam vermemek gerekir.

İlk bakışta pek basit görünen, hatta verimsiz bir ilke izlenimini uyandıran A,A dır ifadesi, doğru düşünme için zihnin uyması gerekli baş ilkedir. Biraz sonra göreceğimiz gibi, zihnin diğer ilkeye uyabilmesi ancak bu ilkeye uymakla mümkün olur. Özdeşlik ilkesine uymayan bir zihin için, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı ilkeleri anlamsız kalır.

## 2- Çelişmezlik ilkesi (*Le principe de non-contradiction*)

Çelişmezlik ilkesi şöyle ifade edilir: A non-A değildir. Sembolik mantık dili ile  $\overline{A.A}$  yani herhangi bir hüküm karşıt hali ile yan yana bulunamaz. Zihin bunlardan birisini kabulederse, diğerini reddeder. Biri yanlışsa, diğeri doğrudur. Fakat bu her zaman böyle olmaz, yani, bir hüküm, kendisinin karşıt hali ile her zaman çelişme içerisinde bulunmaz. Mesela: "oda aydınlıktır", "oda aydınlık değildir" bu iki önerme birbirlerinin karşıt halleridir, fakat aralarında çelişme yoktur. Her ikisi de doğru olabilir Gündüzün oda aydınlıktır, gece oda karanlıktır.

İki hükmün çelişik olması, onların bazı şartlar içinde bulunmalarını gerektirir. İlkdefa Aristo, çelişikliğin tanımını verirken gerekli şartları say-

muştı. "Aynı konuya, aynı hassanın (*attribut*), aynı zamanda ve aynı ilişki içinde ait olması ve ait olmaması mümkün değildir<sup>2</sup>" Yani bir konuya aynı yüklem aynı zamanda ve aynı şartlar içinde hem olumlu hem olumsuz olarak bağlanamaz. Yukarıdaki misalimizi ele alalım: Aynı şartlar içinde odanın aydınlık olması ve olmaması mümkün değildir. Yani aynı anda belli bir oda için, aydınlıktır ve aydınlık değildir, diyemeyiz. Önermelerden birisi doğru ise, diğeri yanlıştır. "Aynı anda olumlama ve olumsuzlama mümkün olmadığı gibi, bir konuda zıtların bir arada olması da mümkün değildir<sup>3</sup>" "çelişik önermeler aynı zamanda doğru olamazlar<sup>4</sup>".

Burada çelişikle karşıt önermeler üzerinde biraz durmakta fayda vardır. Klasik mantık, karşıt (*contraire*) önermelerle, çelişik (*contradictoire*) önermeleri birbirinden ayırır.

- I Bütün insanlar cesaretlidir  
Hiçbir insan casaretli değildir

Bu iki önerme, birbirininin karşıt halidir fakat çelişik değildirlerdir, karşıt önermelerdir. İki önermenin çelişik olabilmesi için, onların yalnız niteliklerinin farklı olması yetmez, nicelik bakımından da farklı bulunmaları gerekir.

- II Bütün insanlar casaretlidir  
Bazı insanlar casaretli değildir.

İşte bu iki önerme çelişiktir, birisi doğru ise diğeri zorunlu olarak yanlıştır.

Çelişik önermelerin ikisi birden doğru ve ikisi birden yanlış olamaz, halbuki, karşıt önermelerin ikisi birden doğru olamaz ama ikisi birden yanlış olabilir.

- III Bütün insanlar öğretmendir  
Hiçbir insan öğretmen değildir.

Her iki önerme de yanlıştır.

İşte bu sebeple, her ikisi de karşı olma olduğu halde, karşıt önermelerle çelişik önermeleri birbirlerinden ayırmışlardır.

2 Aristote, *La Métaphysique*, T, 3 1005 b 19; (Tricot fransızca ter. Tom 1, s. 195)

3 Aristote, *Ayn esr.*, T, 6 1011 b 20; Tricot, s. 234

4 Aristote, *Ayn esr.*, T. 8 1012 b 2; Tricot, s. 241



İlke olarak çelişiklik tamamen biçimsel (*formel*)dir. Önermelerin muhtevaları dikkate alınmazsa her karşı olmayı ifade eden önerme çifti çelişme ilişkisini gösterir. Önermelerin muhtevaları için içine girerse karşı olmalar, çelişiklik ve karşıt diye bir çeşitlemeye tabi tutulur.

III numaralı önerme çiftinin, klasik mantıkta çelişik değil de karşıt olarak kabuledilmesi, önermelerin muhtevaları dikkate alındığından, birinin doğru diğerinin yanlış değil, fakat her ikisinin de yanlış olduğu görüldüğü içindir. Halbuki iki önerme, yalnız biçimsel olarak ele alınsa çelişme ortaya çıkar. Ozaman bu önerme çifti şöyle ifade edilmiş olur  $\bar{A}$  ve  $\bar{A}$

Bu iki önerme arasında nicelik farkı da kabuledilirse, o zaman hem biçim hem de muhteva bakımından çelişiklik açıkça ortaya çıkar

Bütün insanlar öğretmendir

Bazı insanlar öğretmen değillerdir.

Bu iki önerme arasında çelişiklik vardır. Ohalde önermelerin çelişik ve karşıt diye ayırımları, onların muhtevaları gözönüne alındığı içindir.

İnsan zihninin çelişmezlik ilkesine karşı hassaşlığı diğerlerinden daha fazladır. Başka deyişle, insan bu ilkeye uyma zorunluluğunda olduğunun bilincine daha açıkça sahiptir.

Lévy-Bruhl ilk eserlerinde, etnologların ilkel toplumlarda yaptıkları gözlemlere dayanarak, ilkel insanın bizden farklı bir zihniyete sahip bulunduğu kanaatine vardı. Çelişmezlik ilkesi ilkel insanın zihnine tamamiyle hakim olmadığı inancında idi. Meselâ, Tumailer kendilerini suda yaşayan hayvan zannederler, Bororolar kırmızı papağan olmakla öğünürler. Burada kasdedilen herhangi bir akrabalık değildir. özdeşlik bahis konusudur<sup>5</sup>.

Bir insanın kendisi ile papağanı aynı addetmesi çelişik bir hükümdür. A non-A dır demektir. İlk bakışta ilkel insanın zihni, çelişmezlik ilkesine şerbetli gibi görünüyor. Bu nedenle Lévy-Bruhl böyle bir zihniyete "*Prélogique*" deyimini kullandı. "Prelojik terimi mantığın doğuşundan önceki bir dereceyi ifade etmez. İlkel zihniyet alojik veya antilojik değildir. prelojiktir. Bununla ifade etmek istiyorum ki, ilkel zihniyet çelişme içinde bulunmakta hoşlanmaz, fakat onu bertaraf etmeği de düşünmez<sup>6</sup>:

5 Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les sociétés inférieures*, 9 em éd. PUF, Paris, 1951, s. 76

6 Lucien Lévy-Bruhl, *Ayn. esr.* s. 79

Lévy-Bruhl son çalışmalarında bu fikirlerinden vazgeçiyor. İlkelerde yapılan gözlemleri yanlış tefsirettiğini itiraf ediyor. İlkel insanın zihni de tıpkı bizimki gibi, çelişmezlik ilkesine uyar. Bizden farklı bir mantığa sahip değildir. "Zihnin mantıkî yapısı tanınmış bütün insan toplumlarında aynıdır. ohalde prelojik bir karakterden bahsedilemez<sup>7</sup>".

Yukarıda verdiğimiz misalde, Bororo'nun kendisini papağan sanması kavranmış (*conçu*) ve idrak edilmiş (*perçu*) birşey değil, hissedilmiş birşeydir<sup>8</sup>. Bir iştirak bahiskonusudur, zihinsel bir çelişme yoktur.

İlk eserlerinde, ilkel insanın zihninin, çelişmezlik ilkesine uymadığı tezini savunan Lévy-Bruhl, ölümünden sonra yayımlanan Carnes'de, misallerle, bu ilkenin, ilkel dahil her toplumdaki insanın zihnine hakim olduğunu gösteriyor. İlkelin bizden farklı olan zihniyetini belirtmek için önceden kullandığı çelişmezlik (*contradiction*) deyimini terkedip yerine uyumsuzluk (*incompatibilité*) deyimini kullanıyor. İlkelin zihni çelişmediği değil uyumsuzluğu kabul ediyor.

Demekki çelişmezlik ilkesi, sonradan kazanılmış yani insan evriminin belli bir anında ortaya çıkmış bir ilke değil, insanla beraber varolan ve her toplumda geçerli olan evrensel bir ilkedir.

### 3- Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi (*Le principe du tiers-exclu*)

*A* ile *non-A* arasında üçüncü bir imkân yoktur. Sembolik mantık dili ile *AVĀ*.

Aklın bu ilkesini ilk defa Aristo belirtiyor: "İki çelişik ifade arasında herhangi bir aracı (*intermédiaire*)nın bulunması mümkün değildir<sup>9</sup>".

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi, iki hakikat değerli mantıkta, doğru-yanlış çiftine uygulandığında kendisini gösterir. Başka deyişle, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi daha çok bu uygulama ile tanınır. Aristo şöyle ifade ediyor "tasdik veya inkâr gerekli olarak doğru veya yanlıştır<sup>10</sup>", yani bir önerme ya doğrudur veya yanlıştır ikisi arasında üçüncü bir halde bulunamaz.

Saçmaya indirgeme yolu ile yapılan isbat (*preuve par l'absurde*) da dayandırılan ilke budur. Bilindiği gibi saçmaya indirgeme yolu ile yapılan is-

7 Lucien Lévy-Bruhl, *Les Carnets*, PUF, Paris, 1949, s. 73

8 Lucien Lévy-Bruhl, *Ayn. esr.*, s. 111

9 Aristote, *La Métaphysique*, T. 7 1011 b 24; Tricot, s. 235.

10 Aristote, *Organon II Önermeler*, H.R. Atademir terc. s. 14

batta gerek matematik ve gerek mantıkta sık başvurulan bir isbat yoludur. Bu yolla yapılan isbatın özü şudur: İsbatı istenen bir davanın veya önermenin çelişğinin yanlış olduğunu göstererek onun doğruluğuna hükmetmektedir. Bir örnek verelim.

Bilindiği gibi klasik mantıkçıların çoğu, başta Arsito olmak üzere birinci şekil kıyaslar dışında kalan kıyasların doğruluklarını göstermek için onları birinci şekil kıyasa indirgerler (irca ederler). Çünkü birinci şekil kıyaslar, Aristonun deyimi ile mükemmel kıyaslardır ve sonucun zorunlu olarak öncüllerden çıktığı açıkça görünür. Şimdi ikinci şekilden Baroco'yu alalım ve doğruluğunun nasıl isbat edildiğini görelim:

Her B A dır  
Bazı C A değildir  
Ohalde bazı C B değildir.

Bu kıyasın sonucunun meşruluğunu isbat için birinci şekle şöyle indirgenir: Sonucun çelişğini alarak büyük önerme ile yeni bir kıyas yapalım, o zaman birinci şekilden bir Barbara elde edilir.

Her B A dır  
Her C B dir (sonucun çelişği)  
Ohalde Her C A dır

İkinci kıyasın sonucu olan her C A dır önermesi yanlıştır, çünkü birinci kıyasta bazı C nin A olmadığını kabuletmıştik. Böylece Barbaranın yanlış olduğunu göstererek, Baroco'nun doğruluğu (sonucunun doğruluğu) ortaya çıkmış oluyor. Burada izlenen yol şudur: Amaç yukarıdaki Baroco'nun sonucunun doğru olduğunu göstermektir. Sonucun yanlış olduğunun kabulederse, çelişğinin doğru olması gerekir. O halde sonucun çelişği ile büyük önermeden bir kıyas yapılırsa birinci şekilden Barbara olur. Doğru öncüllerden doğru sonuç çıkacağında sonuç yanlışsa öncüllerden hiç değilse biri yanlıştır. İkinci kıyasta sonucun yanlış olduğunu belirttik, demek ki öncüllerden birisi yanlıştır. Her B A dır öncülü yanlış olamaz çünkü onu birinci kıyasta doğru olarak ele aldık, ohalde her C B dir önermesi yanlıştır. Bu yanlış olunca çelişği olan bazı C B değildir önermesi doğru olur. çünkü üçüncü bir ihtimal yoktur. Bazı C B dir önermesi yukarıdaki Baroco'nun sonucudur. Böylece Baroco'nun doğruluğu ortaya çıkmış olur.

Üçüncü sikkim imkânsızlığı ilkesi, ifadesini doğru-yanlış çiftinde bulunduğu zaman uygulamada bazı güçlüklerle karşılaşılır. Matematik ve fizikte

iki hakikat değerli mantıkla açıklanamayan haller mevcuttur. Buralarda üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi uygulanamaz. Mesela, Ferma Teorem'i ne cerhedilebilmiş ne de doğruluğu isbat edilebilmiştir. Eğer  $n > 2$  ise  $xn + yn = zn$  bu eşitliği sağlayacak bir sayının olup olmadığı gösterilemez.

Blanché, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesini şüpheye düşüren şu misali veriyor:  $\pi$ 'nin ondahk kesir halinde yazılışında, devam eden serinin herhangi bir yerinde 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 dizisinin rastlanıp rastlanmayacağı sorulsa, buna ne evet ne de hayır cevabı verilebilir. Eğer bu sayı dizisi sonlu olsaydı o zaman evet veya hayır denebilirdi Fakat mevcut halde buna karşılık verilemez ( $\pi$  nin ondahk kesir halinde yazılışında bir yerde durulmaz seri sonsuza gider 3, 1416.....). Matematiksel olarak bu dizide yukarıdaki seriye rastlanıp rastlanmayacağı gösterilemez. Ohalde sonsuz serilerde bu ilkeyi uygulayamıyoruz.

Yukarıda saçmaya indirgeme yolu ile yapılan isbat'a bir örnek vermiş, bunun üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine dayandığını belirtmiştik. Blanché, bu metodun, her yerde uygulanamayacağını, binnetice evrensel olmadığını bir misalle belirtiyor: Şu sonsuz sayı serisini alalım 1,1,2,3,5,8,..... her terim, üçüncüden itibaren, kendisinden önce gelen ikisinin toplamına eşittir, Şimdi soralım, acaba, bu seri içinde, kendisinden sonra başka bir asal sayı bulunmayan bir asal sayıyı ihtiva eder mi etmez mi? klasik matematikçiler bu konuda şöyle aklyürütürler: Bu seri içinde istenen P asal sayısı ya bulunur ya bulunmaz. P nin bu seride bulunmadığını gösterelim, bu bizi bir çelişmeye sevkedecektir ki buradan, henüz ne olduğunu bilmediğimiz halde, dolaylı olarak (*indirectement*) P nin varlığını isbat etmiş oluruz. Blanché diyorki, Brouwer için bu yanlış bir yoldur. Çünkü, "P mevcuttur" önermesi, ancak, seri içerisinde, belirtilmiş, belli bir asal sayıyı bulmak mümkün ve o sayının da, serinin içindeki asal sayıların sonuncusu olduğu isbat edilirse, matematik bir anlam kazanır. Böylece, "P mevcut değildir" (çift olumsuzlama) P mevcuttur isbat için yeter değildir. Çift olumsuzlama olumsuzlamadan daha zayıftır<sup>11</sup>.

Blanché bu misali ile, sezgici okula mensup matematikçilerin, saçmaya indirgeme yolu ile isbatın ve dolayısıyla üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesinin evrensel olmadığı yolundaki fikirlerini belirtmek için veriyor. Yukarıda bizim verdiğimiz misalde de görüldüğü gibi, saçmaya indirgeme yolu ile isbatta, ikili olumsuzlama (*double negation*), ona tekabül eden olumsuzlama (*affirmation*) ile eşdeğerdedir. Sezgicilere göre bu eşdeğerlilik her zaman geçerli değildir.

11 Robert Blanché, *La Science Actuelle et le Rationalisme*, s. 92-93, PUF, Paris 1967

Bu şekilde üçüncü şikkın imkânsızlığı ilkesinin evrenselliğinden şüphe edilince, doğru ve yanlış değer çiftini esas alan iki hakikat değerli mantık yanında, asrımızın başından itibaren ikiden fazla hakikat değerli mantıklar kurulmaya başladı. "Bu konuda ilk fikri Lukasiewicz (1920) ileri sürdü sonra Post (1921) ve Brouwer (1925) bu fikri takibettiler<sup>12</sup>".

Lukasiewicz üç değerli mantık kuruyor. Bu üç değer şunlardır: doğru, yanlış ve nötr. Doğru için 0, yanlış için 1, nötr için — sembollerini kullanıyor.

Böylece, doğru ve yanlış arasında üçüncü bir değer koyunca, üçüncü şikkın imkânsızlığı ilkesine uyulmuyor demektir. Lukasiewicz' den sonra, ikiden fazla hakikat değerli mantıklar arttı; nihayet Reichenbach çok hakikat değerli mantığı olasılık mantığı haline getirdi. Ona göre de doğru ile yanlış arasında sürekli bir değerler skalası vardır.

Üçüncü şikkın imkânsızlığı ilkesine yapılan itirazlar ve kurulan çok değerli mantıklar, bu ilkenin yanlışlığını değil, onun sınırlı olduğunu ortaya koyar.

Verilen misallerden anlaşıldığı gibi, sonsuzluk bahis konusu olunca üçüncü şikkın imkânsızlığı ilkesinin geçmez olduğu haller bulunabiliyor. Bu şekilde onun evrensel bir ilke olmadığı söylenebiliyor. Fakat Cuvillier'in dediği gibi üçüncü şikkın imkânsızlığı ilkesi yanlış değildir; fakat mantıkî gelişmenin bulunmadığı yerlerde uygulanamaz. onlarda ikidir: 1- Saçma önermeler, "Sokrat iki dik açığa eşittir" bu önerme ne doğrudur ne yanlıştır, saçmadır. 2- belirtilmemiş (*indeterminé*) haller, mesela Ferma teoreminde olduğu gibi<sup>13</sup>.

Görülüyorki açıkladığımız üç ilke sıkıdan sıkıya birbirine bağlıdır. Her üçünü bir ad altında toplayanlar bu bakımdan haklıdır. Bunlar aynı ilkenin farklı şekilde ifadeleri gibidir. "Bir önermenin ya doğru veya yanlış olduğunu kabuleden her mantık, aynı zamanda, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı ilkelerini de kabuletmiş olur<sup>14</sup>".

12 T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*; traduc. fr. Posner, s. 198 PUF, Paris, 1964.

13 A. Cuvillier, *Nouveau précis de philosophie*, tome I, 4 e éd. S. 414, not 1, Colin, Paris, 1967.

14 Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Gökberk terc., s 121, İstanbul, 1945

4- Yeter sebep ilkesi (*Le principe de raison suffisante*)

Yukarıda belirttiğimiz gibi, yeter sebep ilkesini ilkdefa Leibniz akılyürütmenin yani mantığın ilkeleri arasında saymıştır. Monadoloji'nin 31 ve 32 ci paragraflarında şöyle diyor:

“Akılyürütmelerimiz iki büyük ilkeye dayanırlar: birincisi çelişmezlik ilkesidir, bu ilke gereğince çelişmeyi ihtiva eden şeye yanlış ve yanlışta zıt veya yanlışla çelişik olana da doğru hükümünü veririz”

“İkincisi yeter sebep (*raison suffisante*) ilkesidir, bu ilke gereğince yeter bir sebep olmadıkca hiçbir vakıanın doğru veya mevcut, ifade edilen hiçbir hükmün hakiki olamayacağını, vakıanın niçin böyle olup ta başka türlü olmadığını dikkate alırız. Halbuki bu sebepler çok zaman bizce belli değildir<sup>15</sup>”.

Görülüyorki, Leibniz yeter sebep ilkesini, çelişmezlik ilkesi yanında ve aynı önemde sayıyor. Bu ilke mantığın mı yoksa varlığın mı bir ilkesidir? Bazı mantıkçılara göre, mantığın bir ilkesi değildir<sup>16</sup>.

Heimsoeth, yeter sebep ilkesinin bir mantık ilkesi olarak ele alındığında ifade ettiği anlamı şu şekilde açıklıyor: Hakikat iddiasında bulunan her hükmün bu hakikat iddiası temellendirilmiş olmalıdır. Böyle bir hüküm, sebep-siz hiçbir iddia ortaya atmamalıdır”.

“Mesela bir önermenin hakikatını (sebebini) diğer bir önerme teşkil eder. Bir insanın ölmesi lâzımdır önermesini, bütün insanlar fanidir, önermesi temellendirir. Fakat bu genel fikrin de tekrar temellendirilmesi lâzımdır<sup>17</sup>”.

Yeter sebep ilkesinin, önceden gördüğümüz diğer üç ilkeden farklı bir durumu var, onlardan ayrı bir tabiata sahip. Diğer üçü kendi aralarında birbirlerine bağlı oldukları halde, yeter sebep ilkesi ile diğerleri arasında, onların aralarında olduğu gibi, sıkı bir ilişki mevcut değildir.

Çelişiklik ilkesi iki önermeden birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerektiğini ortaya koyar; fakat bunlardan hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu belirtmez. Çünkü, o, yalnız iki önerme arasındaki ilişki ile ilgilidir. Tamamen formeldir. Yeter sebep ilkesinde ise, sebep ararken amaç hangisi-

15 Leibniz, *Monadoloji*, S.K. Yetkin terc. s. 28, İstanbul 1935.

Aynı fikir, Leibniz'in *Théodicée* adlı eserinin ikinci bölümü 44. paragrafta var.

16 Bk., Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 96, İkinci bas. İstanbul, 1968

17 H. Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Mengüşoğlu terc. s. 53-54 İstanbul, 1952.

nin doğru olduğunu tesbit etmektir. Ohalde bu ilke, doğrudan doğruya önermenin doğru ve yanlışlığı ile ilgilidir.

Sebep ararken, sonsuza kadar gidilmez, bir yerde durmak gerektir. sonunda durulan yer, ya aksiomlar, postulalar veya doğrudan doğruya idraklerdir. Ohalde, yeter sebep ilkesi bir başlangıç noktasının varlığını gerektirmektedir.

Yeter sebep ilkesinin, diğer ilkelere farklı bir duruma sahip oluşu önceden belirttiğimiz gibi, bazı mantıkçılarda, mantık ilkeleri dışında tutulmasına yol açmıştır.

### İlkelerin varlığa uygulanmaları

İncelediğimiz mantık ilkelerini varlığa uyguladığımızda acaba durum ne olur? Zihnimizin ilkeleri varlığın da ilkeleri midir? Yani varlık da aynı ilkelere tabi midir? Bu sorular ta eski Yunan'dan beri felsefe tartışma konusu olmuştur.

Adı geçen ilkeleri tekrar ele alarak bir de bu açıdan inceleyeceğiz.

#### 1- Özdeşlik ilkesi :

Parmenides'in "Varlık vardır, var olmayan var değildir" sözü, özdeşlik ilkesinin varlığa uygulanmasıdır, daha doğrusu, varlıkta, bu ilkenin mevcut olduğunun işaretidir. Parmenides bu fikri Heraklit'e karşı savunuyor. Bindiği gibi Heraklit'e göre evrende sabit olan birşey yoktur. Değişmez olarak gördüğümüz herşey görünüştür. Esas olan değişmedir. "Bir nehirden iki defa yıkanılmaz" sözü, herşeyin bir oluş bir değişme içinde bulunduğunu ifade etmek için söylenmiştir.

Âlemde bir değişme var mıdır yok mudur tartışması felsefenin ilk ciddi tartışmasıdır. Evrenin bir oluş içinde bulunduğunu yani daimi bir değişmeye tâbi olduğu yolundaki fikir kabuledilirse, evrende özdeşlik ilkesinin mevcudiyetinden bahsedilemez. Oluş taraftarı felsefeler için, varlıkta bir özdeşlik ilkesinden bahsedilemez. Yeni Çağda, Hegel felsefesi de böyledir. Diyalektik yürüyüşe tabi bulunan birşeye özdeşlik uygulanamaz.

Özdeşlik ilkesinin, yalnız zihnin değil varolanın da bir ilkesi olduğu fikrini Parmenides'ten sonra Yeniçağ felsefesinde Leibniz ve Wolff'da görürüz. "Leibniz fransızca yazılmış bir metninde şöyle bir cümle vardır: herşey ne ise odur. Leibniz'i takibeden ve onun talebesi olan Christian Wolff da öz-

deşlik ilkesini şu şekilde ifade etmektedir: Her varolan şey ne ise yine kendisinin aynıdır<sup>18</sup>”.

Görülüyor ki, özdeşlik ilkesinin, varolanın da bir ilkesi olup olmayacağı tartışma konusudur. Bu husus, varolanın daimi bir oluş, bir değişme içinde bulunduğu veya varolanın değişmeyip ne ise o olduğu inancına bağlıdır.

Tecrübe alanında yani maddi dünyada değişmenin bulunduğu heran gözlenmektedir. Heraklit “Bir nehirde iki defa yıkanılmaz”, Hegel “bugünkü bedenim dünkü bedenim değildir” derken bir gerçeği dile getirmektedirler. Duyulur âlemin daimi bir değişme içinde bulunması karşısında, bu âlem için özdeşlik ilkesinin geçerli olduğu iddiası kolayca kabuledilemez.

Bedenin daimi değişmesi karşısında daima aynı kalan bir “ben” vardır. Mesela Ahmet bey, gençken de, orta yaşlı iken de ihtiyarken de hep Ahmet beydir. Bedenin daimi değişmesi karşısında Ahmet bey hep Ahmet bey olarak kalmıştır. Veya sularının daimi değişmesine rağmen, Kızılırmak, hep Kızılırmak olarak kalmaktadır. Demekki varolan ve duyulabilende değişmenin yanında aynı kalan birşey de var. Değişmeyen ve aynı kalan, o şeyin kavramı gibi geliyor bize. Daima değişme karşısında kalan zihin hiçbirşey yapamaz. Ohalde insan varlığı, kavrayabilmek için rasyonalize ediyor. Kavram yapma, gerçeği anlaşılır hale sokmadır. Kavram zihne ait olan birşeydir. Akla şöyle bir soru geliyor: acaba objede de değişmeyen birşey var mıdır? Bu konuda Prof. Hilmi Ziya Ülken şöyle diyor: “değişmenin olabilmesi için değişen birşeyin bulunması lâzımdır. Değişme ancak değişmeyen bir mesnetle (*subsratum*) ile mümkündür<sup>19</sup>” Burada Prof. Ülken, cevherci (*substantialiste*) görüşü savunuyor. Cevherciliği savunmak akla yatkındır. Yani mantıkidir, fakat tecrübe sınırını aştığı için tecrübe ile temellendirilemez.

Özdeşlik ilkesinin varlıkla olan ilişkisi karşısında sonsöz olarak şunu söyleyebiliriz: Duyulur âlem, yani zaman ve mekân içinde varolan, daimi değişmeye tabi olduğundan özdeşlik ilkesine bağlı kalamaz. Zihin, bu nitelikteki objeleri kavrayabilmek için, soyutlama ile onların kavramlarını yapar. Bu kavramlar, zihnin bir ilkesi olan özdeşlik ilkesine bağlıdır. Özdeşlik ilkesi, ancak, değişmeye tabi olmayan, yani zaman ve mekân dışı varlık alanları için, uygulanan bir ilkedir.

18 H. Heimsoeth, ayn. esr., s. 44

19 Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 12, İstanbul, 1951



## 2- Çelişmezlik İlkesi

Çelişmezlik ilkesinin varlıkta yürümediği fikrini Hegel ortaya attı. Ona göre, oluş halinde bulunan varlık, kendi içinde çelişmeyi ihtiva eder. Bu nedenle, çelişme ilkesini esas alan klasik mantıkla bu âlem anlaşılabilir, başka bir mantık kurma gerekir. İşte diyalektik mantık böyle bir düşüncenin eseri olarak ortaya çıkmıştır.

Hegel, diyalektik gelişmeyi, mutlak ruh'da görüyordu. Marx ve Engels'le başlayan diyalektik materyalizm, Hegel metodunu maddeye uyguladı ve maddenin diyalektik bir gelişmeye tâbi olduğunu iddia etti. Diyalektik gelişme içinde bulunan herşey çelişme ihtiva etmektedir. "Eğer gerçek değişiyorsa, o, özünde, aynı zamanda hem kendisi hem kendisinden başka birşey oluşundandır<sup>20</sup>".

Diyalektik materyalist bir yazar olan Politzer, modern diyalektik materyalist teoriklerinden Mao Çe-tung'un Teori ve Pratik adlı eserinden şu fikri naklediyor: "Şeylerin gelişmesinin ana sebebi dışta değil içte, yani şeylerin iç çelişmelerindedir. Şeylerin hareketleri ve gelişmeleri içlerinde bu gibi çelişmelerin varlığı sebebiyle vukua gelir. Bir şey içindeki bu çelişme, gelişmesinin ilk sebebi olup, bir şeyin öteki şeylerle ilişkileri ikinci dereceden bir sebeptir<sup>21</sup>".

Demekki diyalektik materyalistlere göre nesnenin kendisi bizzat çelişme ihtiva eder. Ohalde aklın bir ilkesi olan çelişmezlik ilkesi objede geçerli değildir. Acaba böyle mi?

Çelişmenin, şeylerin içerisinde bulunduğu fikri diyalektik materyalist olmayan felsefelerce reddedilmiştir. Hatta bir kısım yeni Hegelciler çelişikliğin sentezi olamayacağını yalnız farklılıkların terkiibinden bahsedileceğini öne sürerler (Bradley, Hamelin, Croce)<sup>22</sup>. Klasik mantıkçılar da böyle bir şeyin muhal olduğunu ifade ederler: "zıtların birleşmesi (*içtima-i nakizeyn*) varolmadığı gibi varolması da mümkün değildir<sup>23</sup>", Prof. Ülken'de tabiatta çelişmenin bulunmadığı, onun yalnız zihnimize ait olduğu, tabiatta, benzerlikler, farklar ve zıtların olacağını belirtiyor<sup>24</sup>.

20 Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, Ardos terc., ikinci bas., Ankara 1970. s. 88.

21 Georges Politzer, ayn. esr. s. 90

22 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 476, Ankara, 1968

23 Gelenbevi, *Mizan-ul Burhan*, *Abdunnafi* terc., C. I, s. 147, İstanbul 1297 (H)

24 Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 19

Diyalektik materyalizmin revaç bulduğu bugünkü Rusyada, felsefenin durumunu bir yazısında inceleyen Guy Planty-Bonjour, rus yazarlarınca, çelişmenin şeylerin kumaşını teşkilettiği fikrinin açık bir vakia olduğunu belirterek Merleau Ponty, Bloch ve diğer birçok filozofun çelişmenin varlık içerisinde bulunabileceğini reddettiklerine işaret ederek diyor ki: "Çelişme objektif olunca bundan şu netice çıkar: Bu ontolojik çelişme bilgide de aksetmelidir. Bu fikir sovyet filozoflarını garip bir epistemolojiye sevk ediyor<sup>25</sup>".

Varlıkta çelişmenin bulunuşu fikrinin anlaşılması, çelişmeyi ilke olarak kabuleden akıl için güçtür. Hegelde başlayıp bugün diyalektik materyalizmde devameden bu fikir, çelişme ile farklılığın karıştırılmasından ileri gelse gerektir. Varlıkta bir değişme kabuledilse bile, bir halden başka bir hale geçişte çelişme aranmamalıdır. Her farklı iki şeyin bir arada bulunması çelişme ifade etmez.

Hegel'in varlıkta çelişmenin bulunduğunu iddia ederek, onu anlamak için yeni bir mantık kurma teşebbüsü, Prof. Ülkenin dediği gibi fazla cüretlidir. "Gerçeğin hakiki akışına uygun mantık kurmak iddiası ile ortaya çıkan bu fikir hakikatta hiçbir ilmin gelişmesi tarafından teyit edilmemiştir. Hiç bir keşif, hiçbir icad, hatta hiç bir isbat diyalektik mantığa göre cereyan etmiyor<sup>26</sup>".

Böylece, çelişiklik ilkesinin varlığa uygulanmasında ortaya atılan farklı fikirleri görmüş olduk, Diyalektik materyalistlerin iddia ettikleri gibi eğer âlem çelişmeği ihtiva ediyorsa, bu âlemi anlamak, çelişme ilkesine uyan bir akıl için mümkün olmaz. Âlemde çelişme vardır demek, ancak, çelişmeye farklı bir anlam vermekle mümkün olur.

### 3- Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi :

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesini açıklarken, onun ideal varlık alanında, yani mantık ve matematikte uygulamasını görmüştük. Sonsuzluk bahis konusu olunca, bu ilkenin nasıl güçlüklerle karşılaştığını belirtmiştik.

Reel varlık alanında yapılan yanlış bir uygulama ile, onun bu alanda her zaman geçerli olmadığını iddia edenler vardır. Mesela sıcak ile soğuk arasında üçüncü bir şık olarak ılık vardır. Fakat bu yanlış bir akıl yürütmedir.

25 Guy Planty-Bonjour, *Dialectique et Ontologie Dans la Philosophie soviétique* Revue Internationale de Philosophie No. 91, 1970 içinde Wetteren (Belgique).

26 Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* I, s. 111, Ankara, 1957

Virieux-Reymond'un da belirttiği gibi<sup>27</sup> üçüncü şıkkın imkânsızlığı karşıtlar arasında bir derecelenmenin olamayacağını göstermez, çelişikler arasında üçüncü bir şık yoktur der. Yani A ile non-A arasında üçüncü bir şık yoktur. Sıcaklık soğuklukta bu ilke geçerlidir. Çünkü birşey ya sıcaktır veya sıcak olmayandır. Soğuk ve ılık, sıcak-olmayan'ın içindedir. O halde birşey ya kendisidir veya başka birşeydir, bunlar arasında başka birşey olamaz şeklinde ifade etmek gerekir. Bu ilkenin reel âlemde geçersiz olduğunu söylemek, o âlemde çelişmenin bulunduğunu söylemeğe gelir. Varlıkta çelişmenin bulunamayacağını da daha önceden görmüştük. O halde, sonsuz seriler dışında, Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine uymayan bir misal verilemez.

#### 4- Yeter sebep İlkesi :

Yeter sebep ilkesi varlığa uygulandığında şöyle ifade edilir: Her olgunun bir nedeni (*cause*) vardır. Başka deyişle meydana gelecek her şey her değişme bir nedene bağlıdır.

Her olgunun, her oluşun nedenlere bağlı olduğu fikri ilk defa sistemli bir neden teorisi olarak Aristoda vardır. Bilindiği gibi Aristo tabiat olaylarının meydana gelişinde birbirine bağlı dört nedenin rol oynadığını söyler, bunlar maddi neden, şekil kazandıran neden, hareket ettiren neden ve amaçsal (*final-gai*) nedendir.

Aristodan sonra, ondan farklı bir şekilde anlaşılmış olsa bile, olguların bir nedene bağlandığı fikri devam etmiştir. Hele tabiat bilimlerinde kanun elde etme, ancak olgular arasında neden-eser gibi bir bağlantının bulunduğu ilkesine dayanır.

Genellikle iki türlü nedenden bahsedilir. Birincisi önce gelen, tayin eden, etken neden (*cause efficiente*), ikincisi sonra gelen, amaçsal neden (*cause finale*) dir. Böyle bir ikileme iki türlü ilkedен söz etmeğe yol açar: 1- Nedenlilik ilkesi (*le principe de causalité*) 2- Amaçsallık ilkesi (*le principe de finalité*). Her ikisi de yeter sebep ilkesinin, varlığa uygulandığında ortaya çıkan ve onun "muştakları" (*dérivées*) olan iki ilkedir.

#### a- Nedenlilik ilkesi (*le principe de causalité*)

Bilimsel kanunların dayandığı ilkedir. Meydana gelen her şeyin, her değişimin bir nedeni vardır. tabiattaki olaylar birbirlerine neden-eser ilişkisi ile bağlıdır.

27 A. Virieux-Reymond, *L'Epistémologie*, s. 59

Hume'a göre nedensellik ilkesi, olguları hep yanyana görmekten ötürü bizde doğan bir alışkanlıktan ibarettir. Kant'da ise, tecrübenin zorunlu şartıdır, zihnin bir kahlıdır; yalnız tecrübe alanına uygulanır. Her iki görüşte de neden -eser ilişkisi bende (süjede) olan birşeydir. Bilimsel çalışmalarda ise neden-eser ilişkisinin varlıkta olduğu kabuledilir. "İlişki (*relation*) ve bağ (*liaison*) nesnelere (*choses*) ilave edilmemişlerdir. nesnelere ilişkinin taşıyıcısı olarak farzedilmiş ve vazedilmişlerdir. Onların mevcudiyetinde bağ zorunludur. Fakat bu demek değildir ki, bu bağ *a priori* olarak vazedilmiş, tahmin edilmiştir; çünkü o deneysel bir keşiftir<sup>28</sup>". Nesnelere arasındaki ilişki böyle bir ilişkidir. Bilim, nesnelere arasında böyle bir ilişkiye dayanarak kanunlarını kor.

Nedensellik ilkesine bağlı olarak determinizm ilkesi ortaya çıkar. Bilimsel anlamdaki determinizm, önceden görme ile ilgilidir. Bazı şartlar tam olarak bilindi mi sonra gelecek vakalar önceden görülebilir. Evrendeki olaylar birbirine zorunlu olarak neden-eser bağı ile bağlıdır. Aynı nedenler aynı eserleri meydana getirir. Özellikle tabiat bilimlerinde çok önemli olan bu ilke acaba mutlak mıdır?

19. Asır bilim adamlarında, evrende mutlak bir determinizm olduğu fikri hakimdi. Bunların başında Laplace gelir. Laplace'a göre olaylara yüksekte bakan bir dev (*génie*) için onların şimdiki halleri gibi geçmiş gelecek bütün halleri birden kavranır, böyle bir gözlemci için önceden görülmeyecek hiç bir şey yoktur<sup>29</sup>. Evrende böyle mutlak bir determinizm hakim olunca, başlangıç şartları eksiksiz tanıdığı anda, olayların geleceği de eksiksiz olarak önceden görülebilir.

Böyle mutlak bir determinizmin isbat edilemeyeceğini, Bütün fiilleri bilmenin pratik bir imkânı olmadığını Mach ve Poincaré gösterdiler, Enriques, ölçülebilirle yetinen pozitivism için mutlak bir determinizmin anlamı olmadığını ifade etti. Böylece Laplace'ın mutlak determinizmi ilkin metodolojik bir eleştirmeye hedef oldu<sup>30</sup>. Bu eleştiriler, evrende mutlak bir determinizmin olmadığını değil, fakat onun isbat edilemeyeceğini gösteriyor. bu eksikliğin bizim bilginin yetersizliğinden ileri geldiği öne sürülüyor. Determinizme yapılan bu metodolojik eleştiriler, nedensellik kavramını pek sarsmaz. Nedensellik kavramında bir krizin doğmasına sebep Heisenberg'in kesinsizlik ilkesi olmuştur.

28 Jean Ullmo, *La Pensée Scientifique Moderne*, s. 144, Flammarion, Paris, 1958.

29 Hilmi Ziya Ülken, *İlim Felsefesi*, s. 25, Ankara, 1969

30 Jean Ullmo, ayn. esr., s. 163

Heisenberg gösterdi ki, elektronun hızı ve durumunu aynı zamanda kesin olarak tayinedemiyoruz. Birisini tayinedince diğerini olası olarak bilebiliyoruz. Buradaki olasılık bilginin eksikliğinden değil, objenin tabiatından ileri geliyor. O halde mikrofizikte determinizm değil endeterminizm hakimdir.

Tam bir determinizmin olmadığı yerde, ancak, olası kanunlardan bahsedilebilir. Asrımızda bu olası teori, Bohr, Diarc, Born ve Von Neumann gibi tanınmış fizikçilerce savunuldu. Bu endeterminizm yanında, determinizm'i savunan fizikçiler de vardır. Einstein ve Louis de Broglie bunlar arasındadır<sup>31</sup>.

Yeter sebep ilkesinin, varlık alanına uygulanmasında ortaya çıkan nedensellik ilkesinin, modern mikro-fizikte geçirdiği krize temas ettik. Determinizmin krizi, nedensellik ilkesinin krizidir. Çünkü determinizm nedensellik ilkesine, dayanır. Endeterminizmi savunanlar, nedensellik ilkesinin en geçerli yeri olan, varlığın madde alanındaki durumunu şüpheye düşürmüştür. En azından, bu ilkenin evrensel geçerliği üzerine şüpheleri çekmiştir. Madde dünyasındaki durumu bu olunca, ruhsal dünyaya uygulamada, onun evrensel geçerliği üzerindeki şüpheler daha da artacaktır. Acaba, irade hayatında determinizm hâkim midir? Heimsoeth'un dediği gibi "Eğer insan hürriyeti diye birşey varsa, bu takdirde hürriyet, hadiselerin sebepleri tarafından determine edilen birşey değil, bilakis kendi kendisini tayineden bir faaliyetir<sup>32</sup>. Madde dünyasında bile tam bir determinizmin olduğu iddiası haklı şüpheleri üzerine çekerken, insan hürriyetinin bahis konusu olduğu ruhsal âlemde, tam bir determinizmden bahsetmek savunulması çok güç bir iddia olur.

Böylece nedensellik ilkesinin evrensel geçerliği haklı şüpheleri üzerinde toplayan bir konudur.

#### b- Amaçsallık ilkesi (*Le principe de finalité*)

Herşeyin bir sonu vardır. Herşey bir amaca yönelmiştir. Aristo'da bir amaçsal nedenin (*cause finale*) bulunduğunu söylemiştik. Onun için bu neden, fizikte, metafizikte, varlığın her alanında mevcuttur. Bir şeyin varolmasında zorunlu olan nedenlerden birtanesidir.

31 Zamanımızda, determinisme ve indeterminisme görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. H.Z. Ülken, *İlim Felsefesi* s. 25-31; Ullmo, *La pensée Scientifique moderne* s. 160-177; Blanché, *La Science Actuell.* s. 56-67; Virieux-Reymond, *l'Epistémologie*, s. 66-70.

32 Heimsoeth, *Ayn. esr.* s. 59

Rönesanstan sonra, modern bilim, madde dünyasında böyle bir amaç fikrini ortadan kaldırdı. Yeniçağda, canlılar dünyasında amaçsal nedenlerin bulunduğu fikrini öne sürenler oldu. Hatta amaçsallık ilkesi, nedensellik ilkesinin bir tamamlayıcısı olarak kabuledildi. "Amaçsallık (*finalité*) ilkesi, soyutlamalar dünyasından, hayat dünyasına geçince nedensellik ilkesinin zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Çünkü canlılar dünyasında, etken nedenler (*causes efficientes*) olayların açıklanmasında yeterli değildir<sup>33</sup>".

Canlılar arasında amaçsallığın mevcut olduğu fikrini Kant ileri sürdü. Kantın ileri sürdüğü amaçsallık bir iç amaçsallıktır (*finalité interne*). Burada parçalar bütünün karşılıklı nedenidir. Amaç ile vasıta zamandadır. İç amaçsallıktan başka bir de dış amaçsallık (*finalité externe*) vardır. Aristo'nun anladığı bu ikincisidir. Amaç neden, eserin dışındadır, kendi dışında bir amaca yönelmiştir.

Lachelier, Kant'ın ileri sürdüğü, canlılarda iç amaçsallığın bulunduğu fikrini canlandırarak tümevarımın temellendirilmesinde kullanıyor. Yalnız canlılarda değil bütün tabiatta amaçsallık ilkesinin geçerliğini kabulediyor. Tabiat kanunlarının kavranmasının, ancak nedensellik ve amaçsallık ilkelere kabulü ile mümkün olacağını söylüyor.

Lachelier'ye göre tabiat kanunlarının kavranması iki ilke üzerine dayanır: Birisi, olguların seriler teşkillettiği fikridir. Seriler içinde önce gelen sonrakini tayineder. İkincisi, serilerin sistemler teşkillettiği ilkesidir. Bu sistemler içinde bütün fikri parçalarının varlığını tayineder. İşte bunlardan birincisi nedensellik ilkesi, diğeri amaçsallık ilkesidir. Bunların birlikte mütalaa edilmesi ile tümevarımı açıklamak mümkün olur. "Öyle ise bir tek kelime ile denebilir ki, tümevarımın mümkünlüğü *bais (etken-efficiente)* sebeplerle soncul (*ama:sal-finale*) sebepler ilkesine dayanmaktadır<sup>34</sup>".

Böylece Lachelier, tümevarımı temellendirmek için, tabiatta, etken nedenliğin yanında, amaçsal nedenliğin de bulunduğunu kabulediyor. Prof. Ülken tabiatta amaç sebebin temel olduğunu iddiaya hakkımız olup olmadığını, bu ilkeyi *a priori* olarak kurmadıkça, tabiatın bir gayeliliğinden söz etmenin ne derecede doğru olduğunu sorup şöyle cevap veriyor "şuurun objeleştirmeden ibaret içkin (*immanent*) alanında kaldıkça bundan şüphe edebiliriz<sup>35</sup>". O halde Prof. Ülkenin fikrine uyarak diyeceğiz ki, tabiatta amaç-

33 Jacques Chevalier, *Leçons de Philosophie*, Tome I, s. 249, Arthud, Paris, 1942.

34 Jules Lachelier, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, H.R. Atademir terc. s. 12 İstanbul 1949.

35 Hilmi Ziya Ülken, *İlim Felsefesi*. s. 211

sal nedenlerin bulunduğu iddiası tecrübe ile temellendirilemez. Prof. Ülken, Bilgi ve Değer adlı eserinde, amaçsallığın değerler alanında bulunduğunu söylüyor. Buradaki amaçsallık, Kant ve Lachelier'de olduğu gibi bir iç-amaçsallık değil, aşkın bir objeye yönelmiş dış-amaçsallıktır<sup>36</sup>.

Yukarıda gördüğümüz iç ve dış amaçlılık fikrinden farklı bir görüşte Bergson tarafında ileri sürülmüştür. Her iki anlayışta da son, amaç ister içte ister dışta olsun bellidir., Bergson, böyle bir amaçlılık anlayışı canlıları açıklamamaz diyor. Ona göre amaçsallık (*finalité*) hayat hamlesi (*élan vital*)nin içindedir. Yeni şekillerin serbest bir fışkırmasıdır. Hayat daimi bir tekâmül içinde bulunur. Bu tekâmülde belirli bir son yoktur. Sonu olmayan bir amaçsallık bahis konusudur. Bergson'un bu fikri metafizik bir iddia olmaktan ileri gidemez.

Yeter sebep ilkesinin varlığa uygulandığında ortaya çıkan, nedensellik ve amaçsallık ilkeleri üzerinde yapılan tartışmaları gördük. Bu durum karşısında bu iki ilkenin varlığın tabii olduğu zorunlu ve evrensel ilkeler olduğunu söylemek güçtür.

Ele alıp incelediğimiz dört ilke, akıl için uyulması zorunlu ilkelere dir. Leibniz'in dediği gibi "Yürümek için adaleler ve verterler (*tendons*) nasıl zorunlu iseler, bunlar da akıl için öyle zorunludurlar. Onlarsız asla düşünülemez, her an zihin bu ilkelere dayanır<sup>37</sup>".

Bu ilkelere varlığa uygulanmalarında karşılaşılan güçlükleri görmüştük. Bunların, varlığın da ilkeleri olduğunu söylemek kolay olmasa bile, bizim varlığı ancak bu ilkelere çerçevesi içinde kavradığımız açıktır. Varlıkta bir "irrasiyonel"den bahsetme, mantık ilkesinin, varlıkta geçer olmadığı alanın mevcudiyetini gösterir. Varlık hakkındaki bilimsel bilgimiz, ancak bu ilkelere uygulanabileceği alan için mümkündür. Biz varlığın bilgisini, onu "rasyonalize" ederek elde ediyoruz. "Rasyonelleştirme" bu ilkelere uydurmadır. Bunların uygulanamayacağı varlık alanları bilimsel bilginin sınırları dışındadır. İnsan ona da erişmeğe çaba harcar. Böyle bir çabada kullandığı yol mantık ilkesinin hakim olduğu akıl değil, imandır.

36 Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 303 vdd. Ankara,

37 Leibniz, *Nouveaux Essais Sur l'Entendement Humain*, Livr I, 20, Garnier-Flammation, Paris 1966.

İnanma, aklın açıklamada yetersiz kaldığı alana erişmek için kullanılan bir güçtür. Prof. Hilmi Ziya Ülken, insanın şuur ve bilme fiilini açıklamak için aşkın bir varlığın gerekli olduğuna dikkati çekip, böyle bir varlığa ancak inanma yolu ile ulaşılabileceğini söylüyor: "Aşkın varlığa inanmadan başka hiç bir yolla nüfuz edilemez. Gazalinin "kalb gözü", "Pascal'ın "kalb mantığı" ve "ince görüş", "Bergson'un" sezgi "dediği güçler, inanmanın şeffaflaştırdığı, kesinleştirdiği yeni yollardır"<sup>38</sup>".