

**FÂRÂBÎ'NİN TANIM, GEREKTİRME, KARŞILAŞTIRMA VE LAFİZ DEĞİŞİMİYLE  
METAFİZİK PERSPEKTİFTEN İNŞA ETTİĞİ MANTIKSAL İLKELER KURAMI  
THE THEORY OF LOGICAL PRINCIPLES WITH THE DEFINITION, REQUIREMENT,  
COMPARISON AND WORD CHANGE IN AL-FÂRÂBÎ FROM METAPHYSICAL  
PERSPECTIVE**

**Hacı KAYA<sup>1</sup>**

**ÖZET**

Çalışmamızda Fârâbî'nin *Kitâbu't- Tahlîl* adlı eserinde beş sanatın (*apodeiktik sanat/burhân diyalektik/cedel, retorik/hatabe, poetik/ş'ir ve safsata/mugâlata*) birer yöntem olarak kullanıldığı düşünsel ve imgesel alanların genel ilkelerini teşkil eden kanıt kaynağı yerlerin bir kısmını ele almaya çalıştık. Bu ilkeler, mantık biliminin beş sanata ve beş sanat üzerinden de düşünsel ve imgesel alanlara sunduğu mantıksal ilkeler bütünüdür. Fârâbî'nin, burada bilimsel olan (*apodeiktik/burhânî*) kanıt kaynağı yerlerle bilim dışı olan (*diyalektik/cedeli, retorik/hatabî, poetik/ş'ri ve sofistlik/sofestâi*) kanıt kaynağı yerler arasındaki ayrımı *ilkesel olarak* belirleme hedefinde olduğu açıktır. Fârâbî bunu yaparken salt epistemolojik bir perspektiften değil esasen ontolojik ve metafizik bir perspektiften hareket etmektedir. O, tanımlama, gerektirme, karşılaştırma ve lafız değişimlerinden kanıt kaynağı yerleri elde ederken birer ölçüt olarak özdeşlik, çelişmezlik, zorunluluk, nesnenin varlıkta kendinelik durumu, nedensellik gibi aksiyomatik- metafizik ilkeleri almaktadır. Onun mantıksal ilkelerden hangilerinin bilimsel olduğunu hangilerinin olmadığını tayin ederken esas aldığı bu metafizik ilkeler, ister istemez *Tahlîl*'deki *tahlilin* metafizik bir analize tekabül ettiği, dolayısıyla metafizik bir perspektife işaret ettiği yönündeki varsayımımızın güçlü dayanak noktalarını teşkil etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kanıt Kaynağı Yerler, Mantıksal İlkeler, Metafizik Perspektif, Bilim.

**ABSTRACT**

In our study, we tried to deal with some of the evidence source places that constitute the general principles of the intellectual and imaginative fields in which five arts (*apodictical and dialectical, rhetorical, poetical, and sophistic art*) were used as a method, that Al- Farabi analyzes in his book *Kitâbu't- Tahlîl*. These principles are the logical principles that the science of logic presents to the five arts and to the intellectual and imaginary fields through the five arts. It is clear that Al- Farabi aims to determine the distinction between the scientific (*apodictical*) and non- scientific (*dialectical, rhetorical, poetical, and sophistic*) evidence source places in principle. In doing so, Al- Farabi not only acts from an epistemological perspective, but from an ontological and metaphysical perspective. He takes axiomatic-metaphysics principles such as identity, non-contradiction, necessity, the self-state of the object in the being, causality as a criterion while obtaining the evidence source places from the definition, requirement, comparison and changes in the words. These metaphysical principles that he is based on, while determining which logical principles are scientific and which are not, constitute the strongest pillars of our assumption that the analysis in *Tahlîl* corresponds to a metaphysical analysis, thus pointing to a metaphysical perspective.

**Keywords:** Evidence Source Places, Logical Principles, Metaphysical Perspective, Science.

**Giriş**

Çalışmamızın konusunu, *Fârâbî'nin Tanım, Gerektirme, Karşılaştırma ve Lafız Değişimiyle Metafizik Perspektiften İnşa Ettiği Mantıksal İlkeler Kuramı* oluşturmaktadır. Biz bu başlık altında Fârâbî'nin (872-950) *Kitâbu't-Tahlîl*'de beş sanatın (Fârâbî, 1986c: 57) en tümel ilkeleri olarak ele aldığı ve bizim *mantıksal ilkeler* diye adlandırdığımız *kanıt kaynağı yerlerden (mevâzı')* bir kısmını işlemeye çalışacağız. Birinci alt başlığımızı oluşturan *Tanım ve Gerektirmeden Elde Edilen Kanıt Kaynağı Yerler*'de öncelikle tanımlama tekniğiyle elde edilen kanıt kaynağı yerleri, ardından gerektirmeden ve karşıtlardaki gerektirmeden elde edilen kanıt kaynağı yerleri; ikinci alt başlığımız *Karşılaştırmadan ve Lafız Değişimlerinden Elde Edilen Kanıt Kaynağı Yerler*'de ise benzerlik, üstünlük, eşitlik, artma-eksilmeden elde edilen kanıt kaynağı yerleri analiz etmeye çalışacağız.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü SBBF Felsefe Bölümü, hacikaya5@gmail.com

Biz sözü edilen kanıt kaynağı yerleri *mantıksal ilkeler* diye adlandırıyoruz. Çünkü her şeyden önce İslâm peripatetik geleneğin kurucu ismi Muallim-i Sâni Fârâbî, mantığın ilkelerini biri genel diğeri özel olmak üzere ikiye ayırmakta, kavram bilgisi, önermeler ve kıyas teorisini beş sanatın tamamı için ortak genel kanunlar/ilkelere olarak (*el-kavânîn tuştareku es-sînâ 'iu' l- hamse*), beş sanatın her birine özgü tümel ilkeleri ise özel kanunlar/ilkelere (*el-kavânîni' l-hâssa*) olarak değerlendirmektedir (Fârâbî, 1986c: 58; 2015: 71). İslâm peripatetik geleneğin bir diğeri kurucu ismi İbn Rüşd (1126-1198) ise *Tefsîru'l-Burhân*'da sözü edilen yerleri, mantıksal şeyler (*el-umûru' l-mantıkîyye*) ya da mantıksal bilgiler (*el-me'ârifu' l-mantıkîyye*) diye adlandırmaktadır (İbn Rüşd, 1984: 326-327).

*Tahlîl*'de beş sanatın her birine özgü ve aynı zamanda bilimlerin en genel referanslarını teşkil eden mantıksal ilkeler yani kanıt kaynağı yerler ortaya konulurken metafizik perspektiften hareket edildiğini ileri sürüyoruz. Çünkü Fârâbî, *Tahlîl*'in başında kanıt kaynağı yerlerin, beş sanatın fiili olarak kullandığı, kendileri tümel fakat kanıt kaynağı yerlere nispet edildiklerinde tikel konumunda olan öncülleri kapsayan birer üst tümel öncülünden ibaret olduğunu ifade ederken bize göre bu perspektife işaret etmektedir (Fârâbî, 1986f: 95; 1976: 53). Zira klasik felsefede mantık sanatı da dâhil olmak üzere bütün sanatların ve bilimlerin ilkelerini araştıran, bunlardan hangisinin bilimsel olduğunu hangisinin olmadığını ortaya koyan metafizik bilimdir. Muallim-i Evvel Aristoteles'in (MÖ. 384-322) *Metafizik*'te vazettiği gibi metafizik biliminin üstlendiği araştırma konularından birisi de *ilke* araştırmasıdır (Aristoteles, 2010: 235). Muallim-i Sâni ise *İhsâu' l-'Ulûm*'da metafiziğin, mantık biliminin ilkelerini de inceleyen bir bilim olduğunu açıkça ifade etmektedir (Fârâbî, 2015: 98). Fârâbî her bilimin kendi ilkelerini, bu ilkeleri kapsayan ve onların en tümel ilkelerini başka bir ifadeyle ilkesel referanslarını oluşturan kanıt kaynağı yerlere nispet edildiklerinde türler (*envâ'*) olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla burada kanıt kaynağı yerler cins, bilimlerin kendi ilkeleri ise tür olmaktadır (Fârâbî, 1976: 53-54; İbn Rüşd, t.y.: 27-28, 225). Gerek bilimlerin özel ilkelerini gerekse genel ilkeleri olan kanıt kaynağı yerleri irdeleyen metafizik bilimdir. Bize göre Fârâbî *Tahlîl*'de sadece bir mantıkçı kimliğiyle değil aynı zamanda bir metafizikçi kimliğiyle ve metafizik perspektifle sözü edilen yerleri/ilkelere analiz etmekte ve kıymetlendirmektedir.

Burada Aristotelesçi felsefede ve İslâm peripatetik felsefe geleneğinde metafizik perspektifi tayin eden birkaç belirleyici hususa değinmemizin, savımızın temel dayanaklarını ortaya koyma adına isabetli olacağı kanaatindeyiz. Metafizik perspektif, bir şeyi kendinde ne ise o olması bakımından (*bi-hasebi' l-emr fi-nefsih*) ortaya koymaya çalışan bir perspektiftir. Bu o şeyin varlıkta ne ise o olarak ortaya konulması anlamına gelmektedir (İbn Rüşd, 1984: 328-329). *Tahlîl*'de Fârâbî, gerek poetik ve gerekse sofistik bilim dışı kanıt kaynağı yerlerde inancın varlığa tâbi kılınmadığını aksine varlığın inanca tâbi kılındığını söyleyerek kanıt kaynağı yerleri belirlemedeki ontolojik temel ölçütün, *varlığın kendisi* olduğunu ifade etmiş olmaktadır (Fârâbî, 1986f: 120; 1974: 6). Metafizik perspektif, en temel aksiyomatik ilkelere hareketle araştırma konusuna eğilir. Metafizik perspektifin en temel aksiyomları ise başta çelişmezlik ilkesi olmak üzere özdeşlik, üçüncü halin imkânsızlığı, özsellik, ilksellik, zorunluluk, nedensellik gibi metafizik ilkelere oluşmaktadır (Aristoteles, 2010: 201, 228; 2005: 12). Şüphesiz bu ilkeler mantık biliminin en temel ilkeleri olmadan evvel ontolojinin ilkeleridir (Macit, 2012: 23-28). *Tahlîl*'de mantıksal ilkeler tayin edilirken, konu ve yüklem arasında özel ilişkinin bulunup bulunmadığı, bilginin dış dünyadaki nesnesiyle örtüşüp örtüşmediği, çelişip çelişmediği yönündeki metafizik ilkelere hareket edildiğini görüyoruz. Dolayısıyla ilkelerin hangilerinin apodeiktik, hangilerinin diyalektik, hangilerinin retorik ve poetik, hangilerinin sofistik olduğu, başka bir ifadeyle bu ilkelerin hangi durumlarda apodeiktik, hangi durumlarda diyalektik, hangi durumlarda retorik ve poetik, hangi durumlarda sofistik olduğu işte bu metafizik ilkelere hareketle belirlenmektedir. İlaveten Fârâbî, *Tahlîl*'de nedensellik (*illiyet*) şartını taşımayan bulunma-bulunmama elde edilen kanıt kaynağı yerlerin apodeiktik değil retorik olduğu tespitinde bulunurken açık bir şekilde metafizik bir ilkeden hareket etmektedir. Fârâbî'nin nedensel bilgi vermeyen dolayısıyla araştırma probleminin nedenini ortaya koymayan kanıt kaynağı yerlerin apodeiktik olamayacağını söylemesi metafizik bir araştırma ve sorgulamaya işaret etmektedir. Çünkü *ilke* araştırmasında neyin apodeiktik olduğunu neyin olmadığını, nedensellik soruşturmasından hareketle belirleyen metafizik bilimdir.

Fârâbî'nin de içinde bulunduğu Aristotelesçi felsefe geleneğinde metafizik perspektif, analitik bir perspektifle araştırma yapar. Zira metafizik, Aristotelesçi felsefe geleneğinde üç teorik-analitik bilimden biridir (Aristoteles, 2010: 294-297, 454-455; Fârâbî, 2008: 42-45). Fârâbî'nin bu anlamda kitabına

*analitik* anlamına gelen *et- Tahlil* adını vermesi bize göre bu perspektife işaret eden açık bir gönderimdir. Metafizik perspektif, epistemolojik temel ölçüt olarak bilginin doğru olmasını esas alır. Fârâbî'nin, kanıt kaynağı yerleri analiz ederken epistemolojik temel ölçütü bilginin doğru olması, yani bir şeye ilişkin bilginin, zihnin dışında zihinde bulunduğu şekilde bulunmasıdır (Fârâbî, 2008: 1). Bu bağlamda doğru olanı ortaya koyan kanıt kaynağı yerler apodeiktik, soru yoluyla muhataptan alınan öncüllerle yaygın olanı ortaya koyan kanıt kaynağı yerler diyalektik, doğru olanı değil de etkileyici olanı ortaya koyan kanıt kaynağı yerler retorik ve poetik, yanlış hedefleyen ve bunun için muhatabı bilimsel olandan saptıran kanıt kaynağı yerler ise sofist *yerler* olmaktadır. Doğruluğu temel epistemolojik ölçüt olarak buradan hareketle bütüncül bir perspektifle doğru bilgi verip vermemeleri bakımından mantıksal ilkeleri tayin eden ve kıymetlendiren analitik bilimsel araştırma, metafizik bir araştırmaya karşılık gelmektedir. Bu çalışmadaki amacımız, araştırmaya konu ettiğimiz kanıt kaynağı yerlerin analizi üzerinden Fârâbî'nin *Tahlil*'deki perspektifini ve bu perspektifin ortaya koyduğu kuramı işlemeye çalışmak olacaktır. Bu aynı zamanda çalışmamızın problemini de teşkil etmektedir.<sup>2</sup>

## 1. Tanım ve Gerektirmeden Elde Edilen Kanıt Kaynağı Yerler

Burada öncelikle tanımlama tekniğiyle elde edilen kanıt kaynağı yerleri, ardından gerektirmeden ve karşıtlardaki gerektirmeden elde edilen kanıt kaynağı yerleri ele almaya çalışacağız.

### 1.1. Tanımlama tekniğiyle elde edilen kanıt kaynağı yerler

Tanımlama tekniğiyle kanıt kaynağı *yerin* elde edilmesinde öncelikle konu tanımlanır<sup>3</sup> ardından araştırma probleminin yüklemine, konunun tanımında bulunup bulunmadığı araştırılır. Eğer yüklem tanımda bulunursa konunun tamamında zorunlu olarak bulunması gerekir ve kıyas kategorik kıyasın birinci şeklinin birinci formunda oluşturulur. Eğer konunun tanımı buna imkân vermezse bu durumda tanım parçalara ayrılır ve her bir parçanın tanımı yapılır. Ardından yüklem bu parçaların tanımlarından her birinde bulunup bulunmadığı araştırılır. Yüklem tanımların her birinde veya bu tanımların toplamında bulunuyorsa yüklem de konuda bulunması gerekir. Tanımların hiçbirinde bulunmuyorsa veya tanımların toplamında bulunmuyorsa yüklem konusunda bulunmaması gerekir ve kıyas birinci şekilde oluşturulur (Fârâbî, 1986f: 101; 1986e: 21, 23-27; Aristoteles, 1967: 42; İbn Sînâ, 2013: 36-37). Örneğin, araştırma problemi “İnsan duyusal mıdır?” olsun. Bunu ortaya koymak için öncelikle araştırma probleminin konusu olan “insan”ın tanımını yaparız: “Düşünen canlı.” Ardından araştırma probleminin yüklemi olan “duyusal” kavramının, konunun tanımında bulunup bulunmadığına bakarız. “Duyusal” kavramı, “düşünen canlı”ya yüklem olabilmektedir. O halde “Her insanın duyusal olduğunu” söyleyebiliriz. Bu araştırmayı kıyasın birinci şeklinin birinci formunda şöyle dile getiririz: Her düşünen canlı duyusaldır/Her insan düşünen canlıdır/O halde her insan duyusaldır.

Bir başka araştırma problemi “Her hareket eden madde midir?” olsun. Bunu ortaya koymak için öncelikle tanımlama tekniğiyle araştırma probleminin konusu olan “hareket” kavramının tanımını yaparız: “Hareket, cismin durumunun değişmesidir.” Ardından araştırma probleminin yüklemi olan “madde” kavramının bu tanımda bulunup bulunmadığını araştırırız. “Cismin durumunun değişmesidir” şeklindeki tanım açık bir tanım olmadığı için “madde” kavramının bu tanıma yüklem olup olmadığı da açık değildir. O nedenle bu tanımın parçaları olan “cisim” ve “değişme” kavramlarının bilimsel tanımını yapmamız gerekir. Cismi “form kazanmış madde”, değişimi ise “maddenin oluşması, bozulması, dönüşmesi, artması, eksilmesi ve yer değiştirmesidir” diye tanımlarız. Parçaların tanımlanmasıyla araştırma probleminin konusu olan “hareket eden” daha açık hale gelmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla “madde” kavramının, “form kazanmış madde” ve “maddenin oluşması, bozulması, dönüşmesi, artması, eksilmesi ve yer değiştirmesidir” şeklinde ifade edilen tanımlarda bulunduğunu açıkça görürüz. O halde “Her hareket edenin madde olduğunu” söyleyebiliriz. Bu araştırma yine birinci şeklin birinci formunda şöyle dile getirilir: Her cisminin durumu değişen, maddedir/Her hareket eden, cisminin durumu değişendir/O halde her hareket eden maddedir. (Kaya, 2002: 33).

<sup>2</sup> Tahlil'de metafizik perspektife ve kanıt kaynağı yerlerin mantıksal ilkeler olduğuna ilişkin detaylı analiz ve tartışma için bkz. Hacı Kaya, "Fârâbî'nin Bölme ve Sentez Teknikleriyle Kanıt Kaynağı Yerleri (Mevazı) Analizinde Metafizik Perspektiften İnşa Ettiği Mantıksal İlkeler Kuramı", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, S. 40, 2019, s. 65-73.

<sup>3</sup> Klasik mantıkta bilimsel tanım, tanımlananın kendisini var kılan ve mahiyetini oluşturan yakın cinsi ve yakın ayrımı alınarak yapılmaktadır (Fârâbî, 1986a: 85-87; Aristoteles, 1967: 7-8).

Bir başka araştırma problemimiz “Evren sonsuz mudur?” olsun. Evreni (*âlem*), “İçinde hareket ve sükûn halinde bulunan cisimlerin bulunduğu bütün” diye tanımlayalım. Araştırma probleminin yüklemi olan “sonsuz” kavramının bu tanımda bulunup bulunmadığına bakarız. Hareket ve sükûnun sonradan (*hâdis*) olduğu kabul edilirse sonradan olanın sonsuz olması imkânsız olduğu için “sonsuz” kavramının söz konusu tanımda bulunmadığını görürüz. Bu araştırmadan hareketle “Evrenin sonsuz olmadığı” sonucuna ulaşırız. Araştırmamızı kategorik kıyasın birinci şeklinin ikinci formunda şöyle ifade edebiliriz: Hiçbir hareket ve sükûn halinde bulunan cisimlerin bulunduğu bütün, sonsuz değildir/Her evren hareket ve sükûn halinde bulunan cisimlerin bulunduğu bütündür/O halde hiçbir evren sonsuz değildir. (Kindi, 2003: 17-22). Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere bu yer bilimlerde kullanılabilirdiği gibi yani apodeiktik olarak kullanılabilirdiği gibi diyalektikte de kullanılmaya elverişli bir yerdir. Aristoteles’in verdiği örnek üzerinden gidersek, sözgelimi “Tanrı’nın hukukuna tecavüz etmek mümkün müdür?” diye bir tartışma problemimiz olsun. Burada “Hukuka tecavüz ne demektir?” diye sorularak konunun tarifi istenir. Gerçekte bilerek zarar vermek ise bu durumda Tanrı’ya zarar vermek imkânsız olduğundan Tanrı’nın hukukuna tecavüz olunamayacağı ileri sürülür (Aristoteles, 1967: 42).

Tanımlama tekniğiyle yerin elde edilmesi konunun tanımından hareketle gerçekleştiği gibi yüklem tanımından hareketle de gerçekleşir. Yüklem tanımını alırız, ardından konuda bulunup bulunmadığına bakılır. Eğer konuda bulunuyorsa yüklem tanımına evirerek kıyası kategorik kıyasın birinci şeklinde oluştururuz ve bu kıyastan yüklem konusunda bulunduğu sonucu çıkar. Şayet yüklem tanımını konunun tanımından olumsuzlanırsa kıyas ikinci şeklinin ikinci formunda gerçekleşir ve yüklem konudan olumsuzlandığı sonucunu verir. Eğer yüklem tanımını bütün bunlara imkân vermezse konunun tanımında uygulandığı gibi yüklem tanımını parçalanır ve her parçanın tanımı yapılır. Her bir parça konuda bulunursa bu durumda yüklem de konuda bulunur, hiçbir parça konuda bulunmazsa yüklem de bulunmaz (Fârâbî, 1986f: 101-102; Aristoteles, 1967: 42). Örneğin, araştırma problemimiz “Sıfır bir sayı mıdır?” olsun. Bunu ortaya koymak için “sayı” kavramının tanımını yaparız. Matematikte sayı “Çokluğu ifade etmek için sonsuza uzanan soyut birim” diye tanımlanmaktadır. Ardından bu tanımın “sıfır” kavramında bulunup bulunmadığına bakarız. Örneğin “Sonsuz tane bölünemeyecek kadar küçük şeylerin toplamı kaçtır?” sorusunun cevabı “sonsuzdur” olacağından ve bu sonsuz küçükler de gerçekte var değilse “sıfır” olacağından burada cevabımız “sıfır” olacaktır. Dolayısıyla sıfır da bir çokluğun bulunmadığını ifade ettiği için “Çokluğu ifade etmek için kullanılan soyut birim” şeklinde ifade edilen tanımın “sıfır”da bulunduğunu görürüz. O halde “Sıfır da bir sayıdır” sonucuna varırız. Araştırmamızı kıyas diline çevirmek istediğimizde kullanacağımız şekil birinci şekil olacaktır: Her rakam çokluğa yüklenen soyut bir birimdir/Sıfır da çokluğu yüklenen soyut bir birimdir/O halde sıfır da bir sayıdır. (Kökcü, 2018: 61-77).

Bir diğer araştırma problemimiz “Düşünen ölümsüz müdür?” olsun. Bu araştırmada ölümsüzlükten kastın biyolojik ölümsüzlük mü yoksa asırlar boyu anılmak anlamında mecazen ölümsüzlük mü olduğunu netleştirmek için “ölümsüzlük” kavramının tanımını yaparız. Ölümsüzlükten kasıt biyolojik ölümsüzlük ise o halde tanımlarız: “Ölümsüzlük, canlı bir bireyin telomerlerini sürekli yenilemesidir.” Ardından bu tanımın “düşünen” kavramında bulunup bulunmadığına bakarız. Düşünen, insan olduğuna ve insan teklerinden hiçbirisi kendisini kopyalamak, telomerleri sürekli yenilemek gibi bir güce ve biyolojik donanıma sahip olmadığına göre tanım “düşünen” kavramına yüklem olamaz. O halde “Düşünen ölümsüz değildir” çıkarımını yaparız. Yine kıyas diliyle bu soruşturmayı ifade etmek istediğimizde kategorik kıyasın ikinci şeklinin ikinci formunda (Fârâbî, 1986e: 23-27) dile getiririz: Her telomerlerini sürekli yenileyen ölümsüz olandır/Hiçbir düşünen telomerlerini sürekli yenileyen değildir/O halde hiçbir düşünen ölümsüz değildir (Atlı-Bozcuk, 2002: 111-114).

## **1.2. Gerektirmeden elde edilen kanıt kaynağı yerler**

Fârâbî gerektirmeden elde edilen kanıt kaynağı yeri *bulunma-bulunmama yeri* diye adlandırmaktadır. Elimizde iki şey olduğunu kabul edelim ve bunlardan biri varsayım olsun. Eğer varsayım olmayan şey, varsayımın bulunmasını gerektiriyorsa ya da varsayımın kendisi varsayım olmayan şeyin bulunmasını gerektiriyorsa bu durumda iki işlemden birini yaparız. Şayet varsayım olmayan şey, varsayımın bulunmasını gerektiren bir şeye onu önbitişen, varsayımı da ardbitişen yapar, ardından önbitişeni istisna kılarız. Bu durumda ardbitişen olan varsayımın kendisi ortaya çıkar. Burada kıyas bitişik şartlı kıyas formunda oluşturulur (Fârâbî, 1986f: 102; 1986e: 31-33). Şayet varsayımın kendisi varsayım

olmayan şeyin bulunmasını gerektiriyorsa bu durumda da varsayımı önbitişen, varsayım olmayan şeyi ardbitişen yaparız. Ardbitişenin karşıtını alırız ve buradan önbitişenin karşıtı ortaya çıkar (Fârâbî, 1986f: 102). Fârâbî'nin verdiği örneği verecek olursak, varsayım “Kişi canlıdır” olsun. Bunu gerektiren şey ise “Kişi insandır” önermesi olsun. Bu durumda gerektiren önermeyi önbitişen, gereken varsayımı ise ardbitişen yapar ardından önbitişeni istisna yaparak ardbirtişen olan “Kişi canlıdır” sonucuna varırız. Bu durumda bitişik şartlı kıyası şöyle kurarız: Eğer kişi insan ise canlıdır/Fakat kişi insandır/O halde kişi canlıdır (Fârâbî, 1986e: 31). Bu kez de varsayım, örneğin “Taş canlıdır”, varsayımın gerektirdiği ise “Taş duyusaldır” olsun. Bu durumda “Taş canlıdır”ı önbitişen, gereken “Taş duyusaldır”ı ise ardbitişen yaparız ve buradan önbitişenin karşıtı çıkar: Taş canlı ise taş duyusaldır/Fakat taş duyusal değildir/O halde taş canlı değildir.

Bulunmama durumları yani şeyin bulunmaması, varsayımın bulunmamasını; varsayımın bulunmaması, varsayım olmayan şeyin bulunmamasını gerektiriyorsa bu durumda varsayım olmayan şeyin ve varsayımın bulunmama durumlarını önbitişen ya da ardbitişen yaparız. Yukarıda olduğu gibi gerektireni önbitişen, gerekli olanı ardbitişen yaparız. Sonuç varsayımın karşıtı olarak ortaya çıkarsa bu yer çürütme yeri olur. Fârâbî bu durumda bu yerin, varsayılan tümel önermenin çürütülmesinde kullanıldığını ifade etmektedir. Şayet tümel varsayımı ispat etmek istiyorsak bu durumda teknik şudur: Varsayılan önermenin bulunmamasıyla varsayım olmayan şey bulunmuyorsa varsayım önermesinin bulunmamasını önbitişen, o şeyi de ardbitişen yaparız, ardından ardbitişenin karşıtını istisna yaparız. Bu durumda varsayımın bulunması sonuç olarak ortaya çıkar (Fârâbî, 1986f: 102). Örneğin, varsayım olmayan şey “Boşluk vardır” olsun. Varsayım da “Atomlar hareket eder” olsun. Boşluğun bulunması atomların hareketini gerektiriyorsa bulunmaması da atomların hareket etmemesini gerektirir. Bu durumda şartlı kıyas şöyle olacaktır: Boşluk yoksa atomlar hareket etmez/Fakat boşluk yoktur/O halde atomlar hareket etmez. Bu kıyasta sonuç varsayım olan “Atomlar hareket eder” önermesinin karşıtı olarak ortaya çıkmış ve varsayım çürütülmüştür. Varsayalım ki, bu seferde varsayım “Boşluk vardır” olsun. Şayet varsayımı ispat etmek istiyorsak yukarıdaki açıklamaya göre şartlı kıyas şöyle olacaktır: Boşluk yoksa atomlar hareket etmez/Fakat atomlar hareket etmektedir/O halde boşluk vardır. Bu kıyasta da amacımız varsayımı ispat etmek olduğu için ardbitişenin karşıtını aldık ve sonuç önermesi varsayımın kendisi çıktı.<sup>4</sup>

Burada kanıt kaynağı yer elde etmenin bir başka tekniği de şudur: Varsayımın konusu araştırılır, eğer herhangi bir şeyde bulunur ve bulunduğu için de yüklem o şeyde bulunursa yüklem varsayımın konusunun tamamında bulunur. Fârâbî bu haliyle alındığı vakit yerin kusurlu olacağını hatırlatmaktadır. Zira bazen yüklem sözü edilen şeyde, konunun ilineksel olarak bulunmasıyla veya özellikle bulunmasıyla bulunabilir. Bu durumda yüklem, varsayımın konusunun tamamında zorunlu olarak bulunmaz (Fârâbî, 1986f: 102-103). Örneğin “İnsan bilendir” varsayım olsun. Varsayımın konusu olan “insan”, “düşünen”de bulunmaktadır. O halde varsayımın yüklemi “bilen”, “düşünen”de bulunduğuna göre varsayımın konusu “insan”ın tamamında bulunmaktadır. Bununla birlikte örneğin “Maddeler iletkendir” önermesi varsayım olsun. “Elektrik ileten cisimler maddedir” önermesinde varsayımın konusu olan “madde”, “elektrik ileten cisim”de bulunmaktadır, o halde varsayımın yüklemi olan “iletken”, “elektrik ileten cisim”de bulunmaktadır, dolayısıyla varsayımın konusu olan “madde”nin tamamında bulunmalıdır. Fakat biliyoruz ki bütün maddeler iletken değil, sadece elektrik ileten maddeler iletkendir, o nedenle bütünü değil bazı maddeler iletken olmalıdır. Fârâbî'nin ifade ettiği üzere verdiğimiz örnekte de görüldüğü gibi bu yer kusurlu olup her zaman için bize doğru sonuç vermeyebilir. Apodeiktik ve bilimsel olan sonuçlar her zaman ve her durumda aynı ve sürekli zorunlu olan sonuçlardır. Bu sonuçları sağlamayan çıkarımlar bilimsel olmaktan uzaktır. Burada dikkat edilirse Fârâbî yerin bilimsel olabilmesinin ontolojik koşulu olarak varlık bakımından zorunlu olmayı, epistemolojik koşul olarak da her zaman ve her durumda doğru olmayı ileri sürmektedir.

Bulunup bulunmama yerlerini elde etmenin bir başka tekniği konunun herhangi bir şeyde bulunmamasına bağlı olarak yüklem de bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Burada konu bulunduğu yüklem de bulunduğu ve buna bağlı olarak da konunun tamamında bulunması gerektiği zannedilebildiği için Fârâbî bu yerin imgesel (*şiişsel /muhayyel*), retorik hatta sofistیک bir yer olduğunun

<sup>4</sup> Klasik atom nazariyesinde atomların hareketi için boşluğun varlığı önkoşul olarak kabul edilmektedir (Skırbekk-Gılje, 2014: 34-35).

altını çizer. Çünkü Fârâbî'ye göre bilimsel olan şudur: “Herhangi bir şeyin bulunmamasıyla bir şey bulunmadığında, bulunmayan sözü edilen herhangi bir şeyin bulunmasına bağlı olarak o şeyin bulunması zorunlu değildir.” (Fârâbî, 1986f: 103-104) Örneğin, “canlı”nın bulunmamasına bağlı olarak tekil bir şeyde “insan”ın da bulunmaması gerekir. Fakat “canlı” bulunduğunda “insan”ın da zorunlu olarak bulunması gerekmez. O nedenle bu *yerde* önbitişenin karşıtı kıyasta istisna yapılırdı ve buradan farkına varmadan ardbitişenin karşıtı sonuç olarak çıkarsa *yer* kusurlu ve bilim dışı kullanılmış olur. O nedenle Fârâbî'ye göre, bulunmamaya bağlı olarak bulunmamanın söz konusu olduğu her yerde bulunmaya bağlı olarak bulunmanın zorunlu ve gerekli olduğu düşüncesinden hareketle bu *yeri* eşyanın sebeplerini ortaya koymak amacıyla kullanmaya çalışılmak bilimsel değildir (Fârâbî, 1986f: 104).

Fârâbî böyle bir hataya düşen kişi olarak Galenos (MS. 130-210) örneğini vermektedir. Fârâbî'ye göre Galenos bu *yeri* bilimsel zannetmiş ve anatomi alanındaki birçok varsayımı deney yapmadan bu *yerle* temellendirmeye çalışmıştır. Galenos iki şey arasındaki bulunmama zorunlu ilişkisinden hareketle söz konusu iki şey arasındaki bulunmanın zorunlu ve gerekli olduğunu düşünmüştür. Örneğin, sinir kesildiğinde sinirin bulunmamasına bağlı olarak sesin, hareketin ve duyunun da bulunmadığını gören Galenos, sinirin bulunmasını, sesin, hareketin ve duyunun bulunmasının sebebi kabul etmiştir. Burada Galenos yaptığı akıl yürütmede önbitişenin karşıtı istisna yapmış ardbitişenin karşıtı sonuç olarak çıkarmıştır (Fârâbî, 1986f: 104). Galenos'un akıl yürütmesine ilişkin Fârâbî'nin yorumunu kıyas tekniği bakımından ortaya koymak istersek şartlı kıyas şöyle olacaktır: Sinir yok olduğunda ses, hareket ve duyu da yok olmaktadır/Fakat sinir vardır/O halde ses, hareket ve duyu da vardır.

Fârâbî kimilerinin de, bazı şeylerde bulunma ilişkisinin zorunlu oluşundan hareketle iki şeyden birinin diğerinin sebebi olması gerektiğini düşündüklerinden ve yine bilimsel bir hataya düştüklerinden söz eder. Fârâbî, bazı durumlarda bulunma ilişkisinin zorunlu oluşundan hareketle bir şeyin diğerinin sebebi olabileceğini teslim etmekle birlikte bunun her şeyde ve her zaman böyle olacağı anlamına gelmediğinin altını çizer. Örneğin, “insan” bulunduğu zaman zorunlu olarak “canlı” da bulunur yani “insanlık” varsa zorunlu olarak “canlılık” da vardır. Fakat bu “insan”ın “canlı”nın sebebi olduğu ya da olacağı anlamına gelmez (Fârâbî, 1986f: 104). Hatta bazen bunun tersi olabilmektedir yani gerektiren değil gerekli olan sebep olabilmektedir. Tıpkı usta-yapı, yazar-yazılan arasında olduğu gibi. Usta ve yazar burada gereklerdir. Yapı ustayı, yazılan ise yazarı gerektirir. Fakat gerektiren yapı ve yazılan, ustanın ve yazarın varlığının sebebi değil, tersine usta ve yazar, yapının ve yazılanın varlığının sebebidirler (Fârâbî, 1986f: 104). Kıyas tekniği bakımından Fârâbî'nin örnekleri şöyle ifade edilecektir: “İnsanlık varsa canlılık da vardır/ Fakat insanlık yoktur/O halde canlılık yoktur.” Bu akıl yürütmede de insanlık canlılığın sebebi yapıldığı için hataya düşülmüştür. Her ne kadar insanlığın olduğu yerde canlılığın bulunması gerekse de bu, gerektiren insanlığın, gereken canlılığın nedeni olduğu anlamına gelmez. Fârâbî'nin bir şeyin bir şeyi gerektirmesinin, her zaman için gerektirenin gerekenin sebebi olacağı anlamına gelmediğine ilişkin kanıt olarak ileri sürdüğü örneklerde görüldüğü üzere tam tersi olabilmekte yani gereken gerektirenin sebebi olabilmektedir.

Fârâbî bu *yeri* sebepleri değil de özsel nitelikleri keşfetmek için kullananlardan da söz etmektedir. Fârâbî örneğin, Aristoteles'in bu *yeri* bu amaçla birkaç kez kullandığını aktarır. Bunlardan biri *Kategoryalar* kitabında *görelî* konusundadır (Fârâbî, 1986f: 105-106). Fârâbî'nin tenbihiyle *Kategoryalar*'a bakıldığında görülecektir ki gerçekten de Aristoteles bulunma ve bulunmama *yerini* göreliler arasındaki bağlaşımı keşfetmek için kullanmaktadır. Şöyle ki, Aristoteles açısından diğer bütün ilinti olan karakterler tek tek atılsa bile yine de daima var olan bağlaşma uygun tarzda ortaya konulmuş bağlaşmadır. Örneğin, eğer kölenin bağlaşım lisı efendi ise efendide ilinti olarak bulunan iki ayaklı, bilgiye kabiliyetli ve insan olma gibi bütün başka karakterleri, sadece efendi olma karakteri kalmak şartıyla atsak bile köle yine daima efendiye göre anlatılmış olacaktır (Aristoteles, 1963b: 25-26; İbn Rüşd, 1982a: 44).

Fârâbî, Aristoteles'in bu *yeri* *II. Analitikler*'de de kullandığını aktarır. Burada Aristoteles ilksel yüklemi keşfetmek için kullanmıştır. Bakırdan yapılmış kırmızı basit bir üçgen örneğinde, bakır üçgenin nitelikleri bakır, kırmızı, basit gibi niteliklerdir. İç açılar toplamı iki dik açıya eşit olma niteliğinin, bunlardan hangisine ilk olarak yüklem olduğunu keşfetmek için şunu araştırırız: İç açılar toplamının iki dik açıya eşit olması niteliği, bu niteliklerden hangisi yok olduğunda yok oluyorsa işte o iç açılar toplamının iki dik açıya eşit olmasının kendisine ilk olarak yüklem olduğu niteliklerdir. Bakır, kırmızı, basit

gibi nitelikler kalktığında iç açılar toplamının iki dik açiya eşit olması niteliği ortadan kalkmadığına göre bu nitelikleri eleriz. Bunlara iç açılar toplamının iki dik açiya eşit olması niteliği ilk olarak yüklem olamaz. Ancak üçgen olma niteliğini ortadan kaldırdığımızda iç açılar toplamının iki dik açiya eşit olması niteliği de ortadan kalkmaktadır. O halde iç açılar toplamının iki dik açiya eşit olması niteliği, üçgene ilk olarak yüklem olur (Fârâbî, 1986f: 105-106; Aristoteles, 2005: 17). Kıyas diliyle şöyle ifade edilir: Üçgen bulunmadığında iç açılar toplamının iki dik açiya eşit olması niteliği de bulunmamaktadır/Fakat üçgen bulunmaktadır/O halde iç açılar toplamının iki dik açiya eşit olması niteliği de bulunmaktadır.

Aristoteles'in verdiği örnekte bulunma-bulunmama ilişkisinden yola çıkıldığında üçgenin ilk yüklemi keşfedilmiş olmaktadır. Ancak Fârâbî, Aristoteles'in kullandığı gibi bu *yerin*, ilk yüklemde elde edilmesi için kullanılmasının da her zaman ve her örnekte geçerli bilimsel bir kullanım olmadığı kanaatindedir. Örneğin “gülen” ve “bilgiye kabiliyetli olan” niteliklerinde olduğu gibi. Bu niteliklerden biri bulunduğu diğeri de bulunur, bulunmadığında diğeri de bulunmaz. Buna rağmen bunlardan biri örneğin “gülen”, “bilgiye kabiliyetli olan” a ilk yüklem değildir (Fârâbî, 1986f: 106-107). Fârâbî bütün bu kullanımları aktardıktan sonra bu *yer* ilişkin nedensellik bağına koşul olarak ileri sürmek suretiyle kendi bilimsel görüşünü şöyle aktarmaktadır: “Zorunlu olarak iliştiği şeyin bilfiil ve devamlı sebebi olan şey bulunmadığı zaman iliştiği şey de bulunmaz, bulunduğu zaman bulunur.” (Fârâbî, 1986f: 106) Fârâbî bunun açık ve anlaşılır olduğunu belirtir. Fakat tersi durum her zaman için doğru değildir. Yani iki şey arasında zorunluluk bağı varsa bu her zaman için onlardan birinin diğeri mutlak ve kesin olarak sebebi olduğu anlamına gelmez. Örneğin “tam” bulunmadığında zorunlu olarak “yarım” da bulunmaz, bulunduğu zaman zorunlu olarak “yarım” da bulunur. Fakat bunlardan hiçbiri diğeri sebebi değildir (Fârâbî, 1986f: 106).

Fârâbî'nin, Aristoteles'in bulunma-bulunmama yerinin *II. Analitikler*'de kullanımına ilişkin eleştirisini doğrudan *Kitâbu't-Tahlîl*'e atıfla analiz eden İbn Rüşd, Fârâbî'nin Aristoteles eleştirisinde haklı olmadığı kanaatindedir. İbn Rüşd'e göre Aristoteles *II. Analitikler*'de söz konusu *yeri* mutlak olarak değil kayıtlı olarak kullanmıştır. Aristoteles'in koyduğu kayıt şudur: “Konuda bulunan bütün manalar içerisinden tümel yüklem bulunduğu mana, kendisi bulunduğu ve konudaki diğer manalar ortadan kalktığında kendisinde bulunan yüklem de bulunduğu, kendisi ortadan kalktığı ve konuda diğer manalar bulunduğu yüklem de ortadan kalktığı manadır.” (İbn Rüşd, 1984: 252-253; Aristoteles, 2005: 17).

İbn Rüşd bulunma-bulunmamada bu iki şart koşulduğu vakit *yerin* kesinlikle apodeiktik olduğunu ifade eder. Dolayısıyla İbn Rüşd, Fârâbî'nin bu *yerin* apodeiktik olmadığına ilişkin verdiği örneğin, sözü edilen kayıtlı kullanıldığı vakit *yerin* apodeiktik olduğunu çürüten bir kanıt olmadığını savunur. Çünkü zaten “gülen” ile “bilgiye kabiliyetli olan” nitelikleri arasında Aristoteles'in ileri sürdüğü kayıtlı ifade edilen bir ilişki yoktur. O nedenle de İbn Rüşd'e göre Fârâbî'nin ifade ettiğinin aksine “gülen” ortadan kalktığı ve insandaki diğer manalar bulunduğu “bilgiye kabiliyetli olma”nın ortadan kalkması gerekmez. Aynı şekilde “gülen” bulunduğu ve insandaki diğer manalar ortadan kalktığında “bilgiye kabiliyetli olma”nın da bulunması gerekmez (İbn Rüşd, 1984: 253).

*Kitâbu't-Tahlîl* yakından incelendiğinde görülecektir ki Fârâbî, İbn Rüşd'ün iddia ettiğinin aksine Aristoteles'in ileri sürdüğü kaydın farkındadır ve bu kayıtlı birlikte Aristoteles'in örneğini bize aktarmaktadır. Ancak Fârâbî bu kaydın, *yeri* apodeiktik kılan bir kayıt olduğuna ikna olmuş değildir. Ona göre kayıt iki şey arasındaki zorunluluk ilişkisini sağlamaktadır, dolayısıyla bu kayıtlı *yer* ancak iki şey arasındaki zorunlu ilişkiyi tespit etmek için kullanılabilir yoksa ilksel yüklem elde etmek için değil. Verdiği örnekte de dile getirildiği gibi yarım-tam arasında bulunma ve ortadan kalkma ilişkisi kesindir ve dolayısıyla bu ikisi arasında zorunlu ilişki bulunmasına rağmen biri diğeri ilksel yüklem değildir. O nedenle Fârâbî'ye göre *yerin* apodeiktik olması için iki şey arasında zorunluluk ilişkisinin de ötesinde nedensellik bağı olmalıdır. Fârâbî, nedensellik şartı dikkate alınmadığında apodeiktik değil ikna edici retorik bir yer olduğunu fark etmiş olduğu için bu *yerin* mutlak olarak bilimsel zannedileceği kaygısıyla ne *Kitâbu'l-Burhan*'da ne de *Kitâbu'l-Mekûlât*'da, gerek ilksel yüklem gerekse birbirine bağlaşımlı iki göreliyi tespit etmek için kullanmamıştır (Fârâbî, 2008; 1986d; Kaya, 2013: 317-320). Burada bir kez daha Fârâbî'nin kanıt kaynağı *yerleri*, bilimlerin en temel ilkelerini belirlerken nedensellik bağına esas almakla onto-metafizik bir perspektiften hareket ettiğini görüyoruz. Zira daha

önce de değindiğimiz gibi nedensellik klasik metafiziğin üzerine bina edildiği en temel aksiyomatik metafizik ilkelere biridir.

### **1.3. Karşıtlarda gerektirmeden elde edilen kanıt kaynağı yerler**

Karşıtlarda gerektirme düz gerektirme ve evirmeli gerektirme olmak üzere iki türdür. Karşıtlarda evirmeli gerektirmede iki şeyden birinin yokluğu diğerinin varlığını gerektirir. Burada Fârâbî karşıtlardaki gerektirmenin normal gerektirme gibi olmadığını belirtir. Çünkü yukarıda ele alındığı üzere normal gerektirmede varlık varlığı, yokluk yokluğu gerekli kılmaktadır. Oysa burada gerektirme ilişkisi biri diğerinin karşısında yer alan iki karşıt arasındadır ve dolayısıyla iki karşıt aynı anda aynı konuda birlikte bulunması imkânsız olduğu için birinin varlığı diğerini gerektirir ancak varlığını değil yokluğunu gerektirir. Karşıtlarda düz gerektirmede ise karşıt karşıtı gerektirir (Fârâbî, 1986f: 107; İbn Rüşd, 1982b: 539-540; Kaya, 2007: 31).

Evirmeli gerektirme bazen tümel bazen de tikel alınabilir. Evirmeli gerektirmenin tümel alınması şu genel karşıtlık gerektirme sorusunun cevabını bulmaktır: “Hangi şey varsayımın ortadan kalkmasıyla kalkmakta, hangi şey varsayımın var olmasıyla var olmakta ve hangi şeyin ortadan kalkmasıyla da varsayım var olmakta, hangi şeyin var olmasıyla varsayım ortadan kalkmaktadır?” (Fârâbî, 1986f: 107-108) Burada varsayımın ortadan kalkmasıyla var olan şey, varsayımın ispatı için kullanılır ve önbitişen varsayımın bulunmaması, ardbitişen ise varsayımın bulunmamasıyla bulunan şeyin bulunması yapılır. Ardından ardbitişenin bulunmaması istisna yapılır ve buradan varsayımın bulunması lazım gelir. Bulunmasıyla varsayımın ortadan kalktığı şey varsayımı çürütür. Bu durumda önbitişen sözü edilen şeyin bulunması, ardbitişen ise varsayımın bulunmamasıdır ve önbitişen istisna yapılır. Varsayımın bulunmasıyla ortadan kalkan şey yine çürütmek içindir. Burada da önbitişen varsayımın bulunması, ardbitişen ise sözü edilen şeyin bulunmamasıdır ve ardbitişenin karşıtı istisna yapılır (Fârâbî, 1986f: 107-108). Örneğin, “Boşluk vardır” varsayım olsun. “Doluluk yoktur” da diğer bir önerme olsun. Varsayım olan boşluğun varlığı, karşıt olan “Doluluk yoktur” önermesinin varlığını gerektirmektedir. Eğer hedefimiz varsayımı ispat etmek ise kıyas şöyle olacaktır: Boşluk yoksa doluluk vardır/ Fakat doluluk yoktur/O halde boşluk vardır. Varsayım bu seferde “Evren ezeli ve ebedidir” olsun. Bir diğer önerme ise “Her şeyin bir başlangıcı vardır” olsun. Burada ikinci önerme, varsayımın yokluğunu gerektirdiği için varsayımı çürütmede kullanılabilir ve kıyas şöyle olur: Her şeyin bir başlangıcı varsa evren ezeli-ebedi değildir/Fakat her şeyin bir başlangıcı vardır/O halde evren ezeli-ebedi değildir. Varsayım “Evren sonsuz ve sınırsızdır” olsun. Bir diğer önerme karşıt olan “Evrenin bir başlangıcı vardır” önermesi olsun. Burada varsayımın varlığı “Evrenin başlangıcı yoktur” önermesini gerektirdiği için bu da yine varsayımın çürütülmesi için kullanılır ve şöyle denilir: Evren sonsuz-sınırsız ise evrenin başlangıcı yoktur/Fakat evrenin başlangıcı vardır/O halde evren sonsuz-sınırsız değildir.

Karşıtlarda bir başka teknik, varsayımın konusu bulunduğu yüklem bulunmama veya varsayımın konusu bulunmadığında yüklem bulunma durumunu araştırmaktır. Karşıtlarda konunun bir şeyde bulunması yüklem bulunmamasını, bulunmaması ise bulunmasını gerektirir. Bu iki durumda varsayımın yüklemi konusundan olumsuzlanır. Oysa normal gerektirmede konunun bulunması yüklem de bulunmasını, bulunmaması ise yüklem de bulunmamasını gerektirmektedir (Fârâbî, 1986f: 108). Fârâbî'nin ifade ettiği bu kural aslında bir varsayımın konusu ve yüklemi karşıt olduğunda geçerlidir. Örneğin, “Boşluk, doluluktur” varsayım önermesinin geçerli olup olmadığını ortaya koymak için önermenin yüklemi olan doluluğun konusu olan boşluğun bulunduğu şeyde bulunup bulunmadığına bakarız. “Bir şeyin yer tutmadığı mekân boşluktur” önermesinde, varsayım önermesinin konusu olan boşluk, “bir şeyin yer tutmadığı mekân”da bulunmaktadır. Fakat varsayım önermesinin yüklemi olan doluluk, konusu olan boşluğun bulunduğu “bir şeyin yer tutmadığı mekân”da bulunmamaktadır. O halde boşluk ve doluluk karşıt oldukları için doluluk boşluğa yüklem olamaz. Ya da tersinden “Bir şeyin yer tuttuğu mekân boşluk değildir” denildiğinde boşluk “bir şeyin yer tuttuğu mekân”da bulunmamaktadır. Fakat doluluk, “bir şeyin yer tuttuğu mekân”da bulunmaktadır. Bu kez de varsayımın konusunun bulunmadığı şeyde yüklemi bulunduğu için konu ve yüklem birbirine karşıttır ve yine doluluk boşluğa yüklem olamaz (Kindi, 2003: 145).



Evirmeli gerektirmenin tikel alınması durumunda karşıtlığın dört türünde<sup>5</sup> de araştırma yapılır. Bu durumda şayet varsayımın çelişigi yanlış ise varsayım sabit olur, eğer doğru ise varsayım geçersiz olur. Varsayımın zıddı doğru ise varsayım geçersiz olur, eğer yanlış ise varsayımın sabit olması zorunlu olarak gerekmez. Çünkü iki zıttın her ikisi de bazen yanlış olabilir (Fârâbî, 1986f: 108; 1986e: 74). Oysa iki çelişikten biri doğru olduğunda diğeri yanlış, yanlış olduğunda diğeri doğru olmak zorundadır, ikisi birlikte doğru veya yanlış olamazlar. İki zıt ise ifade edildiği üzere bazen birlikte yanlış olabilirler (Fârâbî, 1986e: 16-17). Dolayısıyla burada çelişik araştırması hem ispat hem de çürütme için, zıtlık araştırması ise sadece çürütme içindir (Fârâbî, 1986f: 108). Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyas*'ta çelişik iki önermeyi şöyle betimlemektedir: İki karşıt önermeden birinin konusuna genellik bildiren niceleme edatı, diğerrinin konusuna ise özgülük bildiren niceleme edatı gelir. Bu durumda bu iki önerme *çelişik önermeler* diye isimlendirilirler. Ya olumlu önermenin konusuna genellik bildiren edat, olumsuz önermenin konusuna ise özgülük bildiren edat gelir ya da tersine olumlunun konusuna özgülük bildiren edat, olumsuzun konusuna genellik bildiren edat gelir. İki çelişik önermeden biri doğru diğeri ise mutlak yanlış olmak zorundadır (Fârâbî, 1986e: 74).

Çelişigin bu kısa açıklamasına bağlı olarak Fârâbî'nin bahsettiği karşıtlık çıkarımlarından çelişik olana şunu örnek verebiliriz: Varsayım “Her katı cisim boşlukta yere düşer” olsun. Bu önermenin çelişigi şu önerme olacaktır: “Bazı katı cisimler boşlukta yere düşmez.” Bu örnekte varsayım doğru olduğu için onun çelişigi yanlış olmak zorundadır. Çünkü iki çelişik önermenin her ikisi de aynı anda doğru olamaz. Yukarıda da ifade edildiği üzere eğer varsayımla karşıtı arasında zıtlık ilişkisi varsa varsayım ve karşıtıdan biri doğru biri yanlış olabildiği gibi bazen her ikisi de yanlış olabilir. Çünkü iki zıt birlikte yanlış olabilirler (Fârâbî, 1986e: 74; Aristoteles, 1963b: 50-51; 1963a: 15-16).

Varsayalım ki, varsayım “Hiçbir insan canlı değildir” olsun. Bunun zıttı “Her insan canlıdır” olacaktır. Varsayımın zıt karşıtı doğru olduğu için varsayım yanlış dolayısıyla çürütülmüş olmak durumundadır. Fakat varsayalım ki, varsayımın zıt karşıt önermesi “Hiçbir insan filozof değildir” olsun. Bu önerme yanlış olduğu için varsayım olan “Her insan filozoftur” önermesi doğru olmak zorunda değildir. Görüldüğü üzere zıt karşıt yanlış olmasına rağmen varsayımın kendisi de yanlış olabilmektedir. Çünkü iki zıt aynı anda yanlış olabilir. Dolayısıyla örneklerde de görüldüğü üzere çelişiklik hem ispat hem de çürütme için kullanılabilirle birlikte zıtlık sadece çürütme için kullanılabilirlektedir. Çünkü varsayımın zıt karşıtının yanlış olması, varsayımın doğruluğunu ve ispatını garantilememektedir, fakat doğru olması varsayımın yanlışlığını dolayısıyla da çürütülmesini garantilemektedir. Bununla birlikte zıtlıklara ilişkin araştırmada şayet varsayımın yüklemının zıddı var da, varsayım ve yüklemi arasında bir orta/orta durum yoksa burada yüklem zıttı konusunda bulunursa yüklem konusunda bulunmaması gerekir. Bu durumda bu yer hem ispat hem de çürütme için kullanılabilirlektedir. Fakat varsayımla yüklemi arasında bir orta/orta durum varsa yüklem zıttı konusunda bulunduğu zaman yüklem konusunda bulunmaması gerekir. Yüklem zıttı konuda bulunmadığı zaman yüklem konusunda bulunması zorunlu olarak gerekmez (Fârâbî, 1986f: 108-109).

Aristoteles *Kategoriyalar*'da orta durumu bulunan ve bulunmayan zıtlık ayrımını şuna göre yapmaktadır: Şayet zıtların yüklendiği konu zıtlardan birini ya da diğerrini gerektiriyorsa başka bir deyişle zıtlardan biri ya da diğeri konunun gereği ise zıtlar arasında bir orta durum bulunmaz. Örneğin, canlının bedeninde bulunan “sağlık” ve “hastalık” zıtları. Çünkü canlının bedeni bunlardan birini gerektirir; canlı ya sağlıklıdır ya da hastadır. Yine sayıya yüklenen “tek” ve “çift” zıtları gibi. Çünkü bir sayı ya tektir ya da çifttir. Bu türden zıtlar arasında orta bir durum bulunmaz. Eğer zıtlardan biri veya öbürü konunun gereği değilse bu zıtlar arasında orta bir durum bulunur. Örneğin, siyah ve beyaz doğal olarak bedende bulunurlar. Fakat bunlar bedenin gerekleri değildir yani beden ya siyah ya da beyaz olmak zorunda değildir. Çünkü siyahla beyaz arasında boz, sarımsı gibi renk tonları vardır. Zıtlar arasındaki orta durum ise her iki ucun yokluğu ile ifade edilir. Bu, bu türden zıtların her ikisinin de yanlış olabileceği anlamına gelir (Aristoteles, 1963b: 44-45; İbn Rüşd, 1982a: 65-66).

Örneğin varsayım “Tüm tam bölünebilen sayılar çifttir” olsun. Bu önermenin yüklemının zıttı “tektir” olur. Önermenin konusu ile yüklem arasında bir orta terim bulunmamaktadır yani “çifttir” yüklemi

<sup>5</sup> Karşıtlıklar tasdikink inkâra karşıtlığı (çelişiklerin karşıtlığı), zıtların karşıtlığı, görelilerin karşıtlığı, yoksunluğun sahip olmaya karşıtlığı olmak üzere dört türüdür (Aristoteles, 1963b: 42-43).

“tüm tam bölünebilen sayılar”a ilksel yüklemidir. Fakat yüklem zıttı olan “tektir” kavramı tüm tam bölünebilen sayılara yüklem olmamaktadır. O nedenle “Tüm tam bölünebilen sayılar çifttir” varsayım önermesi doğru iken bunun zıt karşıtı olan “Hiçbir tam sayıya bölünebilen sayı çift değildir” yanlış olacaktır. Burada varsayımın karşıtının yanlış olması varsayımın doğruluğunu dolayısıyla ispatını gerekli kılmaktadır. Fakat kabul edelim ki varsayım, henüz doğruluğunu veya yanlışlığını bilmediğimiz –araştırmadığımızı varsaydığımız tüm varsayımlarda olduğu gibi- “Her çift sayı niteliklidir” olsun. Bu önermede konu ve yüklemi arasında orta terim olarak “sayı” kavramı durmaktadır. Yani sayının nitelik kabul edilmesinden dolayı “nitelik”, “çift sayı”ya da yüklem olmuştur. Nitelik kavramının zıddı olan nicelik, konu olan çift sayıda bulunduğu için bu, niteliğin bulunmamasını, dolayısıyla varsayımın yanlışlığını ve çürütülmesini gerektirir. Yani “Hiçbir çift sayı nitelik değildir” önermesinin doğruluğu, “Her çift sayı niteliklidir” önermesinin yanlışlığını ve çürütülmesini gerektirir. Fakat örneğin, varsayım “İç açılar toplamı 190° olan şekil çeşitkenar üçgendir” olsun. Bu önermede yüklem zıddı olarak alabileceğimiz “eşitkenar üçgen”, iç açılar toplamı 190° olan şekle yüklem olmadığı için çeşitkenar kenar üçgenin yüklem olmasını gerektirmez. Dolayısıyla “Hiçbir iç açılar toplamı 190° olan şekil eşitkenar üçgen değildir” önermesinin doğruluğu “Her iç açılar toplamı 190° olan şekil çeşitkenar üçgendir” önermesinin doğruluğunu ve ispatını gerekli kılmaz. Çünkü varsayımın konusu ile yüklemi arasında bir orta terim bulunmaktadır ki o da “üçgen” terimidir. “Üçgen” terimi diğer üçgenlerin cinsi olduğu ve yanlış da olsa varsayım önermesine bu terimle ulaşıldığı için sadece kıyasın formu bakımından varsayımın konusu ve yüklemi arasında orta terimi teşkil etmektedir. O nedenle Fârâbî’nin daha önce de ifade ettiği üzere varsayımın konusu ve yüklemi arasında orta terim olduğunda bu, varsayımı ispat etmek için kullanılamaz sadece çürütmek için kullanılabilir.

Evirmeli gerektirmede bir başka kural da, konunun zıddı yüklem tamamında varsa yüklem konusunda bulunmaması gerektiği yönündedir. Şöyle ki, varsayım herhangi bir şeyi kabul edip de o şeyin zıddı varsa konunun bu zıddı da kabul edip etmediğine bakılır, şayet kabul ederse sözü edilen şeyi de kabul eder. Çünkü iki zıddı kabul eden bir ve aynı şeydir. Eğer konu şeyin zıddını kabul etmezse o şeyi de kabul etmez. Örneğin “Nefsin arzulayan parçası zulmeder” diye bir varsayım olsun. Çıkarım şöyle olacaktır: Şayet nefsin arzulayan parçası ölçülülüğü kabul ederse zulmü kabul eder/Fakat ölçülülüğü kabul etmez, nefsin sadece düşünen parçası ölçülülüğü kabul eder (ölçülülüğü kabul ederse zulmü de kabul eder)/ O halde ölçülülüğü kabul etmeyen nefsin arzulayan parçası zulmü de kabul etmez. (Fârâbî, 1986f: 109) Fârâbî’ye göre yokluk ve sahip olmada da durum zıtlıklardaki gibidir. Zira yokluğu kabul eden onun karşıtı olan sahip olmayı da kabul eder. Örneğin, varsayım “Nefsin arzulayan parçası bilmez” olsun. Çıkarım şöyle olacaktır: Nefs bilgisizliği kabul ederse, bilgiyi de kabul eder. Bilgiyi kabul etmezse bilgisizliği de kabul etmez (Fârâbî, 1986f: 109).

*Kategoriyalar*’a bakıldığında Aristoteles açık bir dille yoksunluk ve sahip olmaya giren terimlerin zıtlar gibi olmadığını ifade etmektedir. Aralarında orta durum olmayan zıtlar gibi olamazlar çünkü bu türden zıtlardan herhangi birinin belirsiz bir şekilde değil ancak birinin belirgin bir şekilde konuya doğal olarak ait olması ve onun gereği olması gerekir. Oysa yoksunluk ve sahip olmada konu bunlardan birini her defasında gerekli olarak kabul etmemektedir. Örneğin, henüz doğal olarak görme sahibi olmayana ne kör ne de görüyor denir. Bu sebeple Aristoteles’e göre yoksunluk ve sahip olma, aralarında bir orta durum bulunmayan zıtlar gibi olamazlar. Bununla birlikte yoksunluk ve sahip olma aralarında orta durum bulunan zıtlar gibi de olamazlar. Çünkü yoksunluk ve sahip olmadan herhangi birinin, kabul eden konuya gerekli olarak ait olmasından söz edilebilir. Örneğin, bir canlı doğal olarak görme sahibi olmaya kabiliyetli olur olmaz, daha baştan bu niteliklerden belli biri olmamak kaydıyla ya kör ya da görür olacaktır. Burada şüphesiz bir gereklilik bulunmaktadır ve bu yönüyle yoksunluk ve sahip olma orta durumu olan zıtlardan ayrımlıdır, fakat aynı zamanda yoksunluk ve sahip olmadaki bu gereklilik, orta durumu olan zıtlıklarda olduğu gibi niteliklerden belirli birinin gerekli olması gibi değildir çünkü verilen örnekte doğal olarak görme sahibi olmaya kabiliyetli olan bir canlının ya yalnız kör ya da yalnız görür olması gerekmez. Buradaki gereklilik, bu hallerden birinden biri olması gerektiği yönündedir. Ayrıca zıtlarda karşılıklı birinden diğerine doğru değişme ve dönüşme varken yoksunluk ve sahip olmada sadece sahip olmadan yoksunluğa bir değişim ve dönüşüm, bir seyir vardır. Örneğin, kişi sağlıklı iken hasta, hasta iken sağlıklı olabilir, fakat dişleri dökülen birinin yeniden dişlerinin çıktığı görülemez. Aristoteles bu analizden hareketle zıtların karşı oldukları iki tarzdan hiçbirinin, yoksunluk ve sahip olmaya göre karşı olan terimlere uymadığı sonucunu çıkarmaktadır (Aristoteles, 1963b: 47-49; İbn Rüşd, 1982a: 67-69).

Aristoteles'in yoksun olma ve sahip olma karşıtlarına ilişkin bu analizlerini dikkate aldığımız vakit ister istemez her iki muallimden birinin gördüğü noktayı diğerinin göremediği yönünde iddialı bir tespit yapmak durumunda kalıyoruz. Aristoteles'in analizlerine baktığımız vakit yoksun olma ve sahip olmanın gerçekten de zıtlar gibi olmadığı çok açık. Dolayısıyla Fârâbî'nin, daha önce değindiğimiz yoksun olma ve sahip olmanın da zıtlar gibi olduğu yönündeki tespiti sorgulanmaya açık durmaktadır. Bununla birlikte Fârâbî'nin vermiş olduğu çarpıcı örnekte klasik psikolojideki nefsin bir konu olarak hem bilgiyi hem de bilgisizliği aynı anda kabul etmesi yokluk ve sahip olmayı, orta durumu bulunan zıtlara yaklaştırmaktadır. Çünkü orta durumu olan zıtların her ikisi de doğru, her ikisi de yanlış olabilirler. Nefsin hem bilen olması hem de bilmeyen olmasının doğru olması gibi. Çünkü nefis akleden parçasıyla bilgiye kâbil iken arzulayan parçasıyla bilgiye kâbil değildir. Fârâbî'nin analizi de her zaman olmasa da zaman zaman konusuna göre yoksun olma ve sahip olmanın zıtlar gibi olabileceği sonucuna götürmektedir.

Dört karşıttan bir diğeri olan iki göreliden *yerin* elde edilmesi için karşıt gerektirmenin kullanılmasına gelince, Fârâbî bu hususta iki görelinin durumunun, aralarında bir orta durum olmayan iki zıddın durumu gibi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla konuda iki göreliden biri bulunduğunda diğerinin karşıtının, ilkinin bulunduğu yönden bulunması imkânsızdır. Örneğin, Zeyd, Amr'ın oğlu ise onun babası olması imkânsızdır. Eğer değilse onun zorunlu olarak babası olması gerekmez, bir şey beyaz ise siyah olmasının imkânsız olmasının ve beyaz değilse zorunlu olarak siyah olmasının gerekmediği gibi (Fârâbî, 1986f: 110; İbn Rüşd, 1982a: 41-42). Burada hemen ilave edelim ki karşıtlardan gerek zıtlar, gerek yokluk ve sahip olma ve gerekse görelilerin konuda birlikte bulunmaları bir yönden bulunma şartına bağlıdır. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kiyâs*'ta da değindiği gibi karşıt (*mütakâbil*) olmak, karşıt önermelerinin lafız, zaman, mekân, durum, yön gibi hususlar bakımından bir/aynı olmalarını gerektirir (Fârâbî, 1986e: 14). Karşıtlardaki gereklilikten elde edilen bu kanıt kaynağı yerler çoğunlukla diyalektikte kullanılan *yerlerdir* (İbn Sînâ, 2008: 94-96). Çünkü hem ispata hem de çürütmeye elverişli *yerlerdir*. Klasik mantıkta diyalektik, yaygın önermelerden hareket eden, gelişigüzel bazen bir görüşü ve varsayımı ispat etme bazen de onu çürütme eğiliminde olan bir yöntemle karşılık gelmektedir (Fârâbî, 1986b: 52-53; İbn Rüşd, 1984: 329). Karşıtlardan sadece doğru olanı ortaya koyma hedefinde olmadığı için de apodeiktik dolayısıyla bilimsel değildir.

Fârâbî evirmeden alınan *yerlerden* birini, varsayımın konusunun bulunduğu ya da bulunmadığı şeyle ilişkisi bağlamında belirlemektedir. Şöyle ki, varsayımın yüklemi, konusunun kendisinden olumsuzlandığı şeyden olumsuzlanmış ise konusu o şeyde bulunduğundan dolayı varsayımın yüklemine bulunduğu sabit olur. Yine yüklem, konusu bir şeyde bulunduğundan dolayı bulunduğu yüklem, konusunun olumsuzlandığı o şeyden olumsuzlanması gerekir. Evirmeye, yüklem olumsuzlanması konunun olumsuzlandığı şeye eklenir, yüklem olumlanması da konunun olumlandığı şeye eklenir. Örneğin, "Eğer adaletli iyi ise adaletli olmayan iyi değildir, haz vermeyen şey kötü değilse haz veren şey kötüdür." Eğer yüklem olumsuzlanması konunun olumlandığı şeye eklenirse olumlanması da konunun olumsuzlandığı şeye eklenir. Evirmeye, eğer yüklem olumlanması konunun olumsuzlandığı şeye eklenirse olumsuzlanması da konunun olumlandığı şeye eklenir. Örneğin "Haz veren şey iyi değildir, haz vermeyen şey ise iyidir." Fârâbî bu *yerlerin* bütünüyle imgesel/şiiresel (*hayâli*) olduğunu ve bilimsel olmadığını belirtir. Çünkü buradan hareket edersek örneğin "İnsan canlıdır ise insan olmayan hiçbir şey canlı değildir" olacaktır (Fârâbî, 1986f: 113-114). Fârâbî'nin bu kanıt kaynağı yerin neden imgesel olup bilimsel olmadığına ilişkin verdiği örnekte yola çıkarak söylersek, bilimsel olmanın temel ölçütü, dile getirilen yargının, nesnenin varlıktaki durumuna tam örtüşmesidir. Bu da söz konusu yargının her zaman ve her durumda evrensel, tümel, zorunlu ve nedensel bilgi sunması anlamına gelir.

'*Olmayan*' ifadesinden alınan *yer* de bu *yerlerin* bir benzeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, "Eğer oluşmuş olan bir şey ise onun bir başlangıcı vardır, o halde oluşmuş *olmayan* başlangıcı yoktur." Bir başka örnek: "Bir şey var *olmayan* şey ise bir mekânda değildir, o halde var olan her şey mekândadır" ve "Bir şey eğer var *olmayan* şey ise cisim değildir, o halde her cisim vardır." Eğer yüklem olumlanması konunun olumlandığı şeye eklenirse konunun olumsuzlanması yüklem olumsuzlandığı şeye eklenir. Örneğin "Her insan canlı ise canlı *olmayan* şey insan değildir." Yüklem olumsuzluğu konunun olumsuzlandığı şeye eklenirse konunun olumlanması da yüklem

olumlandığı şeye eklenir. Örneğin “Cisim *olmayan* şey hareket etmezse hareket eden şey cisimdir.” “Eğer var *olmayan* şey mekânda değilse mekânda olan şey vardır.” Fârâbî bunu *çelişğin evrimi* diye isimlendirmekte ve apodeiktik kabul etmektedir (Fârâbî, 1986f: 114). Yüklemin olumsuz konunun olumlandığı şeye eklenirse bu durumda konu yüklem olumlandığı şeye eklenir. Örneğin “Uçan her şey insan değilse insan olan şey uçan değildir.” Yüklemin olumlanması konunun olumsuzlandığı şeye eklenirse konunun olumlanması yüklem olumsuzlandığı şeye eklenir. Örneğin “Bozulmayan şey oluşan ise *oluşmayan* şey bozulandır.” (Fârâbî, 1986f: 114).

Karşıtlarda zıtlardan elde edilen *yerlerden* biri zıttın zıdda karşı bir yönden ve düz alınmasıdır. Örneğin “Kötülük erdemsizlik ise mutluluk erdemdir.” Bir başka yer, zıttın zıdda karşı iki yönden ve ters olarak alınmasıyla elde edilir. Örneğin “Hasta dış görüntüsü kötü olan ise dış görüntüsü iyi olan sağlıklıdır”, “Eğer uzun boylu çocuğun yetişkin erkek sayılması gerekirse kısa boylu yetişkin erkeğin de çocuk sayılması gerekir.” Fârâbî bu *yerin* ispat ve çürütmede faydalı bir *yer* olduğunu belirtmektedir (Fârâbî, 1986f: 115). Çünkü ispat etmek istediğimizde yüklem zıddının olup olmadığını araştırırız. Eğer yüklem zıddı konunun zıddında bulunuyorsa yüklem konuda bulunması gerekir. Eğer yüklem zıddı konunun zıddından olumsuzlanmış olursa yüklem konudan olumsuzlanmıştır. Şayet bu açık değil de konunun zıddının yüklem zıddında bulunması açıksa bu durumda yüklem konuda bulunması gerekir. Konunun zıddının yüklem zıddından olumsuzlandığı açıksa yüklem konudan olumsuzlamamız gerekir. Fârâbî bu *yerlerin* aynı zamanda imgesel/şiiresel olmakla birlikte ikna edici yönleriyle retorik olduğunu ifade etmektedir (Fârâbî, 1986f: 115). Aristoteles *Retorik*'te zıtlardan elde edilen bu kanıt kaynağı yerleri ikna edici *yerler* olarak ele almaktadır. Aristoteles retorik kanıtlama yollarından birinin de bir şeyin zıddını düşünmeye dayalı olduğunu ve bunun zıddın zıt niteliği taşıyıp taşımadığıyla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Aristoteles'in verdiği örnekler şunlardır: “Ölçülülük yararlıdır, çünkü ahlaksızlık zararlıdır”, Messenia'nın konuşmasındaki “Eğer bugünkü sıkıntılarımızın nedeni savaş ise, barış işleri tekrar yoluna koymak için bize gerekli olan şeydir” ifadeler gibi. Aristoteles Yunan edebiyatından ayrıca şu örneği vermektedir: “Çünkü kötülük yapanlar bile kızdıramayacaksa bizi/Kasten yapmamışlarsa yaptıklarını/O zaman şükran borcumuz olamaz iyilik yapanlara/Zorla yapmışlarsa bu iyiliği.” (Aristoteles, 2018: 143).

Yokluk ve sahip olmadan alınan *yerlerden* yaygın olan, düz olarak ve bir yönden alınan *yerdir*. Varsayımın konusu sahip olma olur ve yüklem de böyle olursa konunun yokluğu yüklem yokluğuna eklenir. Örneğin “Görmek bilgi ise körlük bilgisizliktir/ Ancak körlük bilgisizlik değildir/ O halde görmek de bilgi değildir.” Fârâbî bu *yerin* son derece tartışmaya açık bir *yer* olduğu düşüncesindedir. Çünkü örneğin “Gören eğer diri ise bu körün ölü olmasını gerektirmez. Uyanık diri ise bu uyuyanın ölü olmasını gerektirmez.” Çünkü bir şey sahip olma ve yokluğa yüklem olursa, sahip olma sahip olmaya yüklem olduğunda yokluğun yokluğa yüklem olması zorunlu olarak gerekmez (Fârâbî, 1986f: 115-116). Göreliler/ilintilerden alınan *yer* de yine karşıtlık *yerlerinden* biridir. Araştırma probleminin konusu ilinti ise yüklem de ilintidir. İlavenen yüklem kendisine iliştiği şey konunun kendisine iliştiği şeyde bulunuyorsa yüklem konuda bulunması gerekir. Yüklemin iliştiği şey konunun iliştiği şeyden olumsuzlanmış olursa yüklem konudan olumsuzlanır, bu ispat ve çürütme için uygun bir *yerdir*. Örneğin “Eğer çocuk yönetilen ise baba yöneten liderdir.” “Eğer baba hizmet sunan ise çocuk hizmet edildir.” “Eğer zalim üstün değilse mazlum alçak değildir.” (Fârâbî, 1986f: 116).

Karşıtlardan elde edilen *yerlerden* biri de Fârâbî'nin *inatlaşma yeri* dediği yerdir. Burada hedef araştırma problemine ilişkin birbirini gerektiren önermeleri değil birbirini dışlayan ve birbirinin karşıtı olan önermeleri bulup çıkarmaktır. Şöyle ki, tek bir görüşte tek bir inançta veya tek bir huyda veya davranış biçiminde birlikte bulunma özelliğine sahip iki şey birbirini gerektiren yapılıdır. Birbirinden ayrı ve tek bir görüşte, tek bir huyda ve tek bir davranış biçiminde asla birlikte bulunma özelliğine sahip olmayan iki şey birbirine karşıt yapılıdır. Burada konuları zıtlar ve yüklemeleri de zıtlar olmakla zıtlardan oluşmuş ve birbirlerinin karşıtı olan önermeler karşıt önermeleridir. Örneğin “adalet” ve “zulüm” konular olarak, “iyi” ve “kötü”yü de yüklemeler olarak alırız. Bu yüklemeler iki zıdda birlikte yüklem olan iki zıt olarak alınır. Bu durumda altı eşleştirilmiş önerme elde edilir. Örneğin; 1. Adalet iyi zulüm kötüdür ve 2. Adalet kötü zulüm iyidir. 3. Adalet iyidir, adalet kötüdür ve 4. Zulüm iyidir, zulüm kötüdür. 5. Adalet iyidir, zulüm iyidir ve 6. Adalet kötüdür, zulüm kötüdür (Fârâbî, 1986f: 116-117).

Önermelerden ilk ikisinde bulunan yargılar birbirinin karşısında değildir. Çünkü bunlar tek bir görüş tek bir huy ve tek bir davranış biçiminde bulunmaktadır ve bu davranış biçimi üstün, iyi olan davranıştır. Çünkü adaletin iyi olduğunu düşünen kişi bununla birlikte zulmün kötü olduğunu düşünür. Adaleti iyi olduğu için tercih etmekten yana olan kişinin davranış biçimi, zulmü kötü olduğu için reddetmekten yana olmaktadır. Dolayısıyla bu ikisi birbirini gerektiren olarak alınmaktadır. Birinci eşleştirmedeki ikinci önermede de aynı durum söz konusudur. Yani bu önermedeki iki şey de birbirini gerektirmektedir. Zira bunlar da tek bir görüş tek bir huy ve tek bir davranış biçiminde bulunmaktadır ki, bu davranış biçimi kötücül davranış biçimidir. Zira adaletin kötü olduğu görüşüne sahip kişi zorunlu olarak zulmün iyi ve faydalı olduğu görüşüne sahiptir. O nedenle bunlar da birbirini gerektiren şeylerdir. Üçüncü önermedeki iki şey ise asla tek bir inanç ve tek bir davranış biçiminde birlikte bulunmazlar, aksine birbirinin karşısında bulunan iki görüşte ve birbirinin karşısında bulunan iki davranış biçiminde bulunurlar. O nedenle üçüncü önermedeki iki şey birbirinin karşısındadır. Diğer önermeler de yani dördüncü, beşinci ve altıncı önermelerde de aynı durum yani üçüncü önermedeki durum söz konusudur (Fârâbî, 1986f: 117).

Bu ve benzeri örneklerde (Fârâbî, 1986f: 118; Aristoteles, 1967: 55-56) tek bir huyda tek bir görüşte ve tek bir davranış biçiminde birlikte bulunanlarla birbirine karşı olanları birbirinden ayırırız. Bu önermelerden bütün insanlarca veya bir grup insana göre yaygın olanlar diyalektikte kullanılır. Bu yerlerin örneklerini diyalektikte kullanmak isteyen kişi, huyların, davranış biçimlerinin, görüşlerin peşine düşüp araştırmalı ve elde ettiği verilerden bu yerlerin örneklerini ortaya koymalıdır. Fârâbî bu yerlerin tamamının imgesel olduğunu ifade etmektedir. Zira onun ifadesiyle “Bu yerlerde varlıklar inançlara tâbi kılınmaktadır. Varlıklara dair insanların inançları kendinde şeylerin delilleri yapılmaktadır.” (Fârâbî, 1986f: 120). Fârâbî bunun için sofist Protagoras örneğini vermektedir. O, insanı her şeyin ölçüsü yapmakla şeylerin yapısı ve doğasının, insanın onlara ilişkin görüşüne göre olduğunu ileri sürmüştür. Fârâbî’ye göre buradaki ortak imgesel ve sofistik yaklaşım *varlıkların inançlara tâbi kılınmasında* yatmaktadır (Fârâbî, 1986f: 120). Fârâbî’nin kanıt kaynağı yerleri irdelerken her zaman için bu temel metafizik ölçütü esas aldığı dikkatten uzak tutulmamalıdır. Ona göre bilimsel olan varlığın kendinelik durumuna tâbi olmalıdır. Başka bir ifadeyle gerçek manada bilim yapmanın ve bilimsel sonuçlara ulaşmanın yolu varlığı düşünceye tâbi kılmaktan değil aksine düşünceyi varlığa tâbi kılmaktan geçmektedir. Bu anlamda Fârâbî’de *varlıktan düşünceye doğru yol almanın*, bilimsel olanı ve olmayanı tayin eden temel onto- metafizik bir ilke olduğunun özellikle altını çizmemiz gerekir.<sup>6</sup>

## **2. Karşılaştırmadan ve Lafız Değişimlerinden Elde Edilen Kanıt Kaynağı Yerler**

Karşılaştırmalar benzerlik, üstünlük, eşitlik, artma-eksilme bakımından yapılan karşılaştırmaları ifade etmektedir. Benzerlikten alınan kanıt kaynağı yerde araştırma probleminin konusunun benzeri varsa ve yüklem de sözü edilen benzerde bulunuyorsa buradan yüklem araştırma probleminin konusunda bulunması gerekir. Eğer yüklem konunun benzerinde bulunmuyorsa konuda bulunmaması gerekir.

<sup>6</sup> Klasik felsefede *varlık* bütün bir felsefi sistemi belirleyen temel metafizik dayanaktır. Bu anlamda ontolojinin klasik felsefenin bağrında durduğunu ifade etmemiz gerekir ( Ülken, 2014: 116-117; Kutluer, 2002: 13). Özcü metafiziğin kurucu isimleri Platon ve Aristoteles gerçek manada var olan ve nesneleri var kılan şeyin *öz* olduğunu savunmuşlardır. Raphael’in *Atina Okulu* adlı tablosunda resmedildiği gibi Platon var kılan özün, kopyalar diye adlandırdığı tekil varlıklar ve nesneler dünyasında değil, bunların prototipleri olan idealar evreninde saklı olduğunu savunurken Aristoteles de doğrudan nesneler dünyasına işaret ederek özün, onların tekilliklerinde için bulunan doğadan ibaret olduğunu ileri sürmüştür (Platon, 1963: 40, 43-45, 84-85; 2015: 38, 46; Aristoteles, 2010: 241-243, 251-255, 297-302, 306-307, 313-319, 360-363). Her iki filozofun tekil nesnelerin ötesinde değişmez bir yapı arayışına sürükleyen en önemli sebebin varlık, düşünce ve dil konusunda göreceliği savunan sofistik düşünce olduğunu ifade etmemiz gerekir. Platon ve Aristoteles’in felsefi çabası, varlıkta ve varlıktan hareketle de düşüncede ve dilde sabit ve değişmez hakikati ortaya koyarak sofistlerin yaratmış olduğu kaosu ortadan kaldırıp üç sahada da kozmosu yeniden ve sarsılmaz bir şekilde inşa etmeye yöneliktir. Bununla birlikte Gorgias’ın *varlık yoktur, olsa da bilemeyiz, bilsek de başkalarına aktaramayız* temel savında dile gelen sofistik yaklaşım (Skirbekk-Gilje, 2014: 55), sonraki süreçlerde septikler tarafından, Aristoteles’in klasik mantıkta özcü metafizik üzerine kurduğu ve kıymetlendirdiği çıkarım yerleri/modlarının aksine fenomen ve fenomenlerin değişken yapılarını dayanak olarak geliştirdikleri, varlıkta ve düşüncede rölativizmi temellendiren modlarla daha derinleştirilmiştir (Akbay-İlgaroğlu, 2017: ss. 1653-1667). İslâm peripatetik geleneğin kurucu ismi Muallim-i Sâni Fârâbî de, sofistik-septik geleneğe karşıt özcü metafiziğin varlık tasavvurundan yola çıkarak düşünme ve kanıt üretme yerlerini *Kitâbu’t-Tahlil* adlı eserinde derli toplu bir şekilde yeniden inşa etme çabasına girmiştir. Bu bağlamda Fârâbî’nin felsefe tasavvurunda sofistik-septik düşünme tarzı, her ne kadar fenomen ve fenomenlerin değişken yapılarını esas alsada, varlığın değişmez yapısını (*öz*) idrak edemediği için esas itibarıyla kendi subjektif varlık görüşünü varlığa giydirmeye gayretinden öte bir şey değildir. Aristoteles’in *Metafizik*’te ifade ettiği gibi “Platon Sofistik’in konusunun var-olmayan olduğunu söylerken haksız değildi. Çünkü sofistlerin kanıtları, deyim yerindeyse ilineksel olanla ilgilidirler”(Aristoteles, 2010: 299) ve “İlineksel anlamda varlık’ın hiçbir zaman bilimsel bir araştırmanın konusu olmadığını belirtmemiz gerekir.” (Aristoteles: 2010: 298).

Üstünlükten alınan *yerleri* ise Fârâbî dört *yer* olarak, eşitlikten alınan *yerleri* de üç *yer* olarak analiz etmektedir. Fârâbî, artma ve eksilmeden alınan kanıt kaynağı yerlerin son derece tartışmalı olduğunu ve bunların safsataya çok elverişli *yerler* olduğunu ifade etmektedir. Benzerlik, üstünlük, eşitlik, artma ve eksilmeden alınan kanıt kaynağı yerler ise genel olarak diyalektik ve retorik *yerlerdir*.

Benzerlikten alınan *yer* şöyledir: Araştırma probleminin konusunun benzeri varsa ve yüklem de sözü edilen benzerde bulunuyorsa buradan yüklem araştırma probleminin konusunda bulunması gerekir. Eğer yüklem konunun benzerinde bulunmuyorsa konuda da bulunmaması gerekir (Fârâbî, 1986f: 123). Araştırma probleminin konusunun benzeri iki şekilde olur. Ya tek bir şey konu ve benzerinde bulunur ki konu ve konunun benzeri, sözü edilen şey sayesinde birbirine benzerler. Örneğin “beyazın” hem karda hem de sütte bulunması. Ya da araştırma probleminin konusunun benzerliği aradaki ilişkiyle olur. Örneğin, gözde bulunan görme nefiste bulunan akıl gibidir, hükümdarın bir devletle olan durumu Tanrı’nın evrenle olan durumu gibidir, denilmesi. Bu çıkarıma göre hükümdarın tek olması gerektiği gibi Tanrı’nın da tek olması gerekir. Hükümdar birden fazla olduğunda devlette düzen kalmayacağı gibi Tanrı da birden fazla olduğunda evrende düzen kalmayacaktır. Fârâbî bir başka örnek olarak devlet ve canlı organizma arasındaki benzerliği vermektedir (Fârâbî, 1986f: 124; Aristoteles, 1967: 33). Aristoteles’in bu türden bir benzerlik araştırmasını *Topikler*’te yapmasından (Aristoteles, 1967: 33-34) ve Fârâbî’nin birazdan değineceğimiz üzere sadece lafza dayalı benzerlikten diyalektikte kaçınılması gerektiğini ifade etmesinden hareketle bu *yerin* diyalektik olduğunu söyleyebiliriz.

Bazen de benzerlik lafızların şekilsel benzerliği bakımından olabilir, fakat bu benzerliğin manada olduğu sanılır. Şöyle bir akıl yürütmeye bulunmak gibi: “İşitmenin işitilene göre durumu görmenin görülene göre durumu gibidir. Sonra işitme dışardan bir şeyin bize gelmesiyle gerçekleşir, yoksa kulaklarımızdan işitilene doğru bir şeyin çıkmasıyla değil. Aynı şekilde görmek de görülenden bir şeyin bize gelmesiyle gerçekleşir yoksa gözlerimizden bir şeyin görülene doğru çıkmasıyla değil.” Bir başkası da buna şöyle diyerek karşı çıkar: “İşitmek görmek gibi değildir. Çünkü görmek görülene aittir, ikramın ikram edilene ait olması gibi. Nasıl ki ikram, ikram edilenden bize doğru yönelen bir şey değil de bizden ikram edilene doğru yönelen bir şeyse aynı şekilde görmek de görülenden bize yönelen bir şey değil bizden görülene doğru olan bir şeydir. Fakat işiten kabul eden gibidir. Nasıl ki, kabul eden kendisinin dışından kendisine doğru olan bir şeyi kabul ediyorsa aynı şekilde işiten de kendisinin dışından kendisine doğru olan bir şeyi işitir.” Bu benzerlikten alınan akıl yürütmelerde birinci kişi benzerliği manada kullanırken diğeri sadece lafızda kullanmaktadır. Çünkü görmekle ikram ve görülene ikram edilen arasında sadece (Arapça’da) lafız şekillerinin benzer olmasının dışında asla bir benzerlik yoktur. Aynı şekilde işitenle kabul eden arasında sadece lafız şekillerindeki benzerlik dışında benzerlik yoktur. Fârâbî dillerdeki bu gibi sadece lafız şekillerinin benzerliğinden hareketle yapılan akıl yürütmelerin ve lafzî benzerliğin kullanımının safsata olduğunu, bunun bilimlerde ve diyalektikte kullanılmaması gerektiğini belirtmektedir (Fârâbî, 1986f: 124-125; Aristoteles, 1967: 63-64; İbn Sînâ, 2008: 99).<sup>7</sup>

Üstünlükten alınan *yerleri* Fârâbî dört *yer* olarak ele almaktadır. Bunlardan birincisi, varsayımın yüklemi konusunun kendisinde bulunduğu şeyde daha çok bulunuyor ve konusunun arttığı şeyde artıyorsa yüklem konusunda bulunması; tersinden konusunun bulunduğu şeyde daha az bulunuyor ve konusunun arttığı şeyde azalıyor bu durumda yüklem konusunda bulunmaması şeklinde tanımlanan *yerdir* (Fârâbî, 1986f: 125-126). Örneğin, varsayım “Enflasyon döviz kurlarındaki yükselmeyle ilintilidir” olsun. Varsayımın konusunun bulunduğu konu da “ekonomik kriz” olsun. Bu örnekte “enflasyon”, bulunduğu konusunda bulunduğu ve arttığında yüklemi “döviz kurlarındaki yükselme”, varsayımın konusunun konusu olan “ekonomik kriz”de daha çok bulunabildiği ve artabildiği için yüklem konuda bulunabilmektedir. Kabul edelim ki, varsayım “Enflasyonun artması faiz oranlarındaki düşüşle ilintilidir” olsun. “Enflasyonun artması”nın bulunduğu konu da “döviz kurlarındaki yükseliş” olsun. Bu örnekte yüklem “faiz oranlarındaki düşüş”, “döviz kurlarındaki yükselişte” enflasyonun artması’nın bulunması ve artmasının tersine nadiren bulunduğu ve azaldığına göre “faiz oranlarındaki düşüşle ilintili olmak”, enflasyonun artması’na yüklem olamaz. İkinci *yer* şöyle belirlenmektedir: Eğer

<sup>7</sup> Lafız benzerliklerinden hareketle yapılan akıl yürütmeler çoğunlukla bilim dışı olduğu için Fârâbî’nin verdiği örnekte birinci kişinin, anlamdan hareket ettiğinden dolayı daha bilimsel bir tutum sergilediği açıktır. İkinci kişi sadece dilsel benzerlik unsurlarından hareket ettiği için Euklides ve Ptolemaios’un savunuculuğunu yaptığı klasik *gözün teorisi*ni, birinci kişi ise anlamdan hareket ettiği için daha bilimsel olan ve XI. yüzyılda İbn Heysem tarafından kanıtlarıyla ortaya konulmuş *nesneşin terosini* savunmuştur. İbn Heysem’in *nesneşin teorisi* için ( Topdemir, 2002: 46-54).

varsayımın yüklemine varlığı diğer şeyde daha az ve araştırma probleminin konusunda çok ise herhangi bir şeyde bulunmaması, araştırma probleminin konusunda bulunmamasından daha uygun ise sonra da sözü edilen diğer şeyde bulunursa, yüklem araştırma probleminin konusunda bulunur. Varsayımın yüklemi sözü edilen şeyde daha çok bulunuyor ve varsayımın konusunda daha az bulunuyorsa ve sözü edilen şeyde bulunması araştırma probleminin konusunda bulunmasından daha uygunsu sonra da sözü edilen diğer şeyde bulunmuyorsa araştırma problemi konusunda da bulunmaz. Çünkü herhangi bir şey veya herhangi bir yüklem, iki şeye nispet edilirse ve onun iki şeyden birinde bulunmaması diğerinde bulunmamasından daha uygunsu sonra da bulunmaması daha uygun olanda bulunuyorsa, bulunması daha uygun olan şeyde bulunması daha doğrudur. Sözü edilen iki şeyden birinde bulunması diğerinde bulunmasından daha uygunsu sonra da bulunması daha uygun olan şeyde bulunmuyorsa bulunmaması daha uygun olan şeyde bulunmaması daha doğrudur (Fârâbî, 1986f: 125-126).

Örneğin, varsayımın konusu “fiyatların artması” olsun, yüklemi ise “enflasyon artışını gerektirir” olsun. Haricen diğer bir konu da “diplomatik kriz” olsun. Burada “enflasyonun artışını gerektirir”, araştırma problemimizin konusu olan “fiyatların artışı”nda, diğer bir konu olan “diplomatik kriz”de bulunmasından daha çok bulunmaktadır. Dolayısıyla eğer bir diplomatik krize bağlı olarak enflasyon artışı gerçekleşir ve enflasyonun artışının gerekmesi, daha az bulunduğu diplomatik krizde bulunursa, fiyatların artışında öncelikli olarak haydi haydi bulunur. Varsayalım ki, bu sefer araştırma problemimizin konusu “diplomatik kriz”, yüklemi ise “enflasyonun artışının gerekmesi” olsun. Diğer bir konu ise “fiyatların artışı” olsun. Eğer enflasyonun artmasının gerekli oluşu, araştırma problemimizin konusu olan diplomatik krizde bulunmasından daha çok bulunduğu fiyatların artışında bulunmuyorsa, daha az bulunduğu diplomatik krizde bulunmaması daha uygundur. Yani eğer herhangi bir zaman bir diplomatik krize bağlı olarak ürünlerdeki fiyat artışı enflasyonu çeşitli ekonomik dinamiklerden dolayı artırmamışsa, enflasyonun artması fiyat artmasında bulunmuyorsa diplomatik krizde bulunmaması daha doğrudur. Aristoteles bu yeri *Retorik*'te *daha güçlü bir nedene dayanma yeri* olarak adlandırır. Aristoteles bunun için şu örneği vermektedir: “Tanrılar bile her şeyi bilen kişiler değilse insanlar haydi haydi öyle.” (Aristoteles, 2018: 145; İbn Rüşd, t.y.: 227).

Üçüncü yer şöyle karşımıza çıkmaktadır: Herhangi başka bir yüklem araştırma probleminin konusunda bulunması, araştırma probleminin yüklemine aynı konuda bulunmasından daha az bulunuyorsa veya herhangi başka bir yüklem araştırma probleminin konusunda bulunmaması, araştırma probleminin yüklemine konusunda bulunmamasından daha uygunsu, ardından sözü edilen şey araştırma probleminin konusunda bulunursa, araştırma probleminin yüklemi konusunda bulunur. Eğer bir şey, araştırma probleminin konusunda araştırma probleminin yükleminden daha çok bulunuyorsa veya sözü edilen şeyin araştırma probleminin konusunda bulunması, araştırma probleminin yüklemine konusunda bulunmasından daha uygunsu sonra da sözü edilen şey araştırma probleminin konusunda bulunmazsa yine araştırma probleminin yüklemi konusunda bulunmaz. Çünkü iki şey veya iki yüklem, herhangi bir şeye nispet edildiklerinde ve bunlardan birinin o şeyde bulunması diğerinin bulunmasından daha az ise veya bunlardan birinin o şeyde bulunmaması diğerinin bulunmamasından daha çok ve daha uygunsu sonra da bulunmaması daha uygun olan, o şeyde bulunursa onda bulunması daha uygun olanın bulunması daha doğrudur. Sözü edilen şeyde bunlardan birinin bulunması diğerinin bulunmasından daha uygunsu sonra da bulunması daha uygun olan, onda bulunmazsa bulunmaması daha uygun olanın onda bulunmaması daha doğrudur. Örneğin, cesaretli kişide cüret ve anlamanın bulunması, iffetli kişide adalet ve insan sevgisinin bulunması (Fârâbî, 1986f: 126).

Fârâbî'nin verdiği bu örnekleri sözü edilen yerlerdeki kurallar bağlamında şöyle açabiliriz: “Cesaret” ve “kavrayış” iki yüklem olsun. Konu ise “cesaretli” olsun. Varsayım ve henüz kanıtlanmamış araştırma problemi ise “cesaretli kişi cüretkârdır” olsun. Dışarıdan yüklem olan “kavrayış” ise “cesaretli”de bulunan bir diğer yüklem olsun. Ancak bu yüklem varsayımın konusunda, “cüretkar” yükleminden daha az bulunur. Eğer cesaretlinin kavrayışlı olduğu söylenir de daha az bulunan yüklem “cesaretli”de bulunduğu söylenirse “cesaretli”de daha çok bulunan “cüretkâr” yüklemi haydi haydi bulunur. Ya da konu “bilge kişi” olsun, yüklem ise “dalgin” ve “şaşıran” olsun. Varsayım ve dolayısıyla araştırma problemi “bilge kişi dalgındır” olsun. Burada “dalgin” ve “şaşıran” yüklemelerinden “şaşıran”ın, varsayımın konusunda bulunmaması varsayımın yüklemi olan “dalgin”ın bulunmamasından daha uygundur. Eğer bilge kişinin “şaşıran” olduğundan söz edilir de “şaşıran”, “bilge kişi”ye yüklem yapılırsa, bu durumda bilgi kişinin dalgın olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü daha çok yüklem

olmaması gerekenin yüklem olabildiği yerde daha az yüklem olmaması gerekenin yüklem olması haydi haydi mümkündür. Ya da konu “Tanrı” olsun. Yüklemler ise “yoktan var eden” ve “var olana can veren” olsun. Varsayım ise “Tanrı var olana can verendir” olsun. Burada “yoktan var etmek” daha büyük güç ve kudret gerektirdiği ve mutlak tanrısal bir şey olduğu için Tanrı’da, Tanrı’ya yüklem olan varsayımın yükleminden daha çok bulunur. O nedenle Tanrı’nın yoktan var eden olduğu söylendiğinde, Tanrı’nın var olana can veren olması haydi haydi söylenir. Ya da konu “fen bilimleri öğrencisi”, yüklem ise “matematik bilir” ve “coğrafya bilir” olsun. Varsayım ise “Fen bilimleri öğrencisi coğrafya bilir” olsun. Ancak diğer bir yüklem olan “matematik bilir”, “fen bilimleri öğrencisi”nde bulunmaya, “coğrafya bilir” yüklemine bulunmasından daha uygundur. Buna bağlı olarak “fen bilimleri öğrencisi”nin matematik bilmediği söylenir de “matematik bilir” yüklem olmazsa, “coğrafya bilir” de yüklem olamaz.

Dördüncü yer de şöyle ortaya konulmaktadır: Herhangi başka bir yüklem herhangi başka bir şeyde bulunması, araştırma probleminin yüklemine bulunmasından daha az ise sözü edilen yüklem sözü edilen şeyde bulunuyorsa araştırma probleminin yüklemi konusunda bulunur. Herhangi başka bir yüklem herhangi başka bir şeyde bulunması araştırma probleminin yüklemine bulunmasından daha çoksa veya sözü edilen yüklem herhangi başka bir şeyde bulunması araştırma probleminin yüklemine bulunmasından daha uygunsa sonra da sözü edilen yüklem sözü edilen şeyde bulunmuyorsa araştırma probleminin yüklemi konusunda bulunmaz. Çünkü iki şey başka iki şeye nispet edildiğinde ve bu iki şeyden birinin sözü edilen diğer iki şeyden birinde bulunmaması nispet edilen iki şeyden diğerinin, kendilerine nispet edildikleri iki şeyden diğerinde bulunmamasından daha uygunsa sonra da kendisine nispet edildiği şeyde bulunmaması daha uygun olan şey onda bulunmazsa, kendisine nispet edildiği şeyde bulunması daha uygun olan şeyin onda bulunması daha uygundur (Fârâbî, 1986f: 126-127). Bu yerle ilişkili olarak bir başka kural şudur: İki şeyden birinin, diğer iki şeyden birinde bulunması iki şeyden diğerinin (nispet edildikleri şeylerden) diğerinde bulunmasından daha uygunsa, sonra da nispet edildiği şeyde bulunması daha uygun olan o şeyde bulunmazsa nispet edildiği şeyde bulunmaması daha uygun olanın onda bulunmaması daha uygundur (Fârâbî, 1986f: 128; Aristoteles, 1967: 64-65; İbn Sînâ, 2008: 99-101). Bir örnekle bu yeri açıklayacak olursak; örneğin araştırma problemi “Adaletli kişi doğrudur” olsun. Bir başka önerme ise “Cesaretli kişi hikmet sahibidir” olsun. İkinci önermede yüklem “cesaretli”de bulunması, araştırma probleminin yüklemine bulunmasından daha az olduğu için cesaretli kişinin hikmet sahibi oluşundan söz edildiği yerde adaletli kişinin doğru oluşundan haydi haydi söz edilir. Ya da tersinden baktığımızda araştırma problemi “Cesaretli hikmet sahibidir” olsun. Diğer önerme ise “Adaletli doğrudur” olsun. İkinci önermede yüklem konusunda bulunması, araştırma probleminin yüklemine bulunmasından daha çok olması sebebiyle adaletlinin doğru olmadığının söylendiği yerde cesaretlinin hikmet sahibi olmadığı haydi haydi söylenir.

Fârâbî eşitlikten alınan yerleri ise üç yer olarak analiz etmektedir. Şöyle ki, herhangi bir şey iki şeye nispet edilirse veya o iki şeyde eşit olarak ve tek bir örnek üzere bulunduğu sanılırsa, iki şeyden birinde bulunmazsa diğerinde de bulunmaz, bulunursa diğerinde de bulunur. Eğer iki şey tek bir şeye söylenirse veya iki şeyin tek bir şeyde eşit olarak ve bir örnek üzerine bulunduğu sanılırsa sonra da bunlardan biri sözü edilen şeyde bulunmazsa diğeri de bulunmaz, eğer biri bulunursa diğeri de bulunur. Eğer iki şey iki şeye söylenirse veya iki şeyde tek bir örnek üzere buldukları sanılırsa ve bunlardan biri, kendilerinde buldukları iki şeyden birinde bulunmazsa kendilerinde buldukları şeylerden diğeri geriye kalanda bulunmaz. İki şeyden biri diğeri iki şeyden birinde bulunursa geriye kalan şey, buldukları şeylerden diğeri geriye kalanda bulunur (Fârâbî, 1986f: 128; Aristoteles, 1967: 65). Birinci duruma örnek verecek olursak, iki şey “Üç çizginin çevrelediği şekil” ve “İç açılar toplamı iki dik açıya eşittir” olsun. Bunlara nispet edilen şey ise “ikizkenar üçgen” olsun. “İkizkenar” bunlardan birinde bulunduğu diğerinde de bulunur, bulunmadığında diğerinde de bulunmaz. Fakat iki şey “bire bölünebilendir” ve “kendisinden başkasına bölünemeyendir” olsun. Bu iki şeye nispet edilen ise altı sayısı olsun. “Altı” sayısı iki konudan biri olan “kendisinden başkasına bölünemeyen”de bulunmamaktadır, fakat diğeri konu olan “bire bölünebilendir”de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu örnek bu yerin apodeiktik olmadığını göstermektedir. İkinci duruma örnek verecek olursak, varsayalım ki iki şey “çift” ve “ikiye bölünebilen” olsun. Bu iki şeyin kendisine nispet edildiği şey ise “dört” sayısı olsun. “Dört çifttir ve ikiye bölünebilendir” önermesinde “çift” ve “ikiye bölünebilen”, dört sayısında aynı ölçüde ve eşit olarak bulunmaktadır. Bunlardan biri dört sayısında bulunduğu diğeri de bulunur. Eğer bu yüklemlerden birinin dört sayısında bulunmadığı söylenirse diğeri de bulunmaz. Üçüncü duruma



örnek olarak şunu verebiliriz: Birinci önermemiz “Çift sayı tam bölünebilendir” olsun. Diğer önermemiz ise “Tek sayı tam bölünemeyendir” olsun. Burada iki şey tam bölünebilen ve tam bölünemeyendir. Bunlardan biri bir konuda diğeri de bir başka konuda bulunmaktadır, fakat aynı ölçü ve eşitlikte bulunmaktadır. Dolayısıyla tek sayının tam bölünemeyen olduğu söylendiğinde çift sayının tam bölünebilen olduğu söylenir. Ya da tersine tek sayının tam bölünemeyen olmadığı söylendiğinde çift sayının da tam bölünen olmadığı söylenebilir. Artma ve eksilmeden alınan yerlere gelince Fârâbî bu yerlerin son derece tartışmalı olduğunu ve bunların safsataya çok elverişli yerler olduğunu ifade etmektedir (Fârâbî, 1986f: 128-129). Benzerlik, üstünlük, eşitlik, artma ve eksilmeden alınan tüm bu yerler genel olarak diyalektik ve retorik yerlerdir (İbn Sînâ, 2008: 105-118).

Lafız değişikliklerinden (*tegayyuru eşkâli'l-lafz*) kanıt kaynağı yerler elde edilebilir. Çünkü bir lafız üzerine yapılan morfolojik değişiklik anlam çeşitlemesini beraberinde getirmektedir. Örneğin “sağlık” lafzı. “Sağlık” lafzî açıdan değiştirilmek suretiyle sağlıklı, sağlık veren, sağlığına kavuşan gibi anlamalara gelen yapılara sahip olur. Fârâbî, Aristoteles’in *Topikler*’de bu lafızlardan konunun manasına delalet eden ve türemiş olanları *benzerler/denkler (nezâir)*, sadece konunun cihetlerine delalet eden lafızları ise *çekimler (tasrifler)* diye isimlendirdiğini (Aristoteles, 1967: 28-29, 61-62) aktarmaktadır. Örneğin “tıbbî” lafzı. Biz bu lafızla tıp görüşüne göre, tıp açısından veya tıp sahasına göre, gibi anlamaları kast ederiz. Fârâbî, Farsça, Yunanca gibi birçok dilde bu dillere özgü bir takım dilsel işaretlerle sözü edilen değişimlerin sağlandığını belirtmektedir (Fârâbî, 1986f: 120-121). Bir kelimenin türetilmesiyle elde edilen *benzer/denk* örneği olarak Fârâbî “Adalet erdemdir” önermesini vermektedir. Adalet kelimesi türetilerek şöyle denir: “Eğer adaletli erdemli ise adalet erdemdir. Eğer adaletli erdemli değilse adalet erdem değildir.” Aynı önerme çekim bakımından değişime uğrattılacak olursa şöyle denir: “Adalet bakımından olan şey erdem bakımından olursa adalet erdem olur. Eğer adalet bakımından olan şey erdem bakımından da olmazsa adalet erdem değildir, olur.” (Fârâbî, 1986f: 122; Aristoteles, 1967: 61-62) Lafızlarla ilişkili olarak denklik ve çekimlerden alınan bu kanıt kaynağı yerler diyalektikte kullanılan yerlerdir (İbn Sînâ, 2008: 97).

Eğer varsayım, yalın kelimeler/ilk örnekler (*emsâl*) ve çekimler (*tasrif*) olursa değiştirilen ilk örnekler de apaçık olursa bunları ilk örneklerinden hareketle açıklayabiliriz. Örneğin, araştırma problemi “Adaletli erdemli midir?” olursa, bunu adaletin erdem oluşundan hareketle ispat eder veya adaletin erdem olmayışından hareketle de çürütürüz (Fârâbî, 1986f: 122). Bununla birlikte, ilk örneklerden hareketle çekimler, çekimlerden hareketle de ilk örnekler açıklanabilir. Bunlardan açık olanı, kapalı olanı açıklar. Örneğin, “Eğer adaletli erdem ise adalet bakımından olan erdem bakımındandır.” Çıkarımın evrimi yapıldığında da şöyle denilir: “Adalet bakımından yürürlüğü olan şey erdem bakımından da yürürlüğü olan şeydir. O halde adaletli erdemlidir.” (Fârâbî, 1986f: 122). Adaletin erdem olduğu tezi çürütülecekse bu kez adaletin erdem olmadığı anti-tezini savunmak için “Eğer adaletli erdem değilse adalet bakımından olan erdem bakımındandır değildir” denilir ve ardından “Adalet bakımından yürürlüğü olan şey, erdem bakımında da yürürlüğü olan şey değildir. O halde adaletli erdemli değildir” denilir. Yine bir şey diğer bir şeye zıt ise sözü edilen şeyin çekimleri ve ilk örnekleri de sözü edilen diğer şeyin çekimleri ve ilk örneklerine zıt olur. Dolayısıyla yüklem zıddının konunun zıddında bulunup bulunmadığını araştırdığımız gibi yüklem çekiminin zıddının, konunun çekiminin zıddında da bulunup bulunmadığını araştırırız. Örneğin, nasıl ki, adalet bilgi ise zulmün bilgisizlik olduğunu araştırdığımız gibi adalet bakımından yürürlüğü olan şeyin bilgi bakımından da yürürlüğü olduğunu araştırırız. Dolayısıyla zulüm bakımından yürürlüğü olan şey bilgisizlik bakımından da yürürlüğü olan şeydir. O halde, eğer adaletli bilgili ise zulmeden de bilgisizdir, olur (Fârâbî, 1986f: 122; İbn Sînâ, 2008: 97-99). Şayet adaletin bilgi, zulmün ise bilgisizlik olduğu tezi çürütülmek istenir ve anti-tezi adaletin bilgisizlik, zulmün ise bilgi olduğu ispat edilmek istenirse bu kez de “Adalet bakımından yürürlüğü olan şey, bilgi bakımından yürürlüğü olan şey değildir, zulüm bakımından yürürlüğü olan şey de bilgisizlik bakımından yürürlüğü olan şey değildir” denilir. Ardından “O halde adalet bilgi, zulüm bilgisizlik değildir” diye tez çürütülüp anti-tez ispat edilir. Lafızlarla ilişkili olan gerek denklik, gerek çekimlerden elde edilen bu kanıt kaynağı yerler bir tezi ispat etmeye uygun yerler olmakla birlikte aynı zamanda onun çelişğini yani anti-tezini de ispat etmeye dolayısıyla tezi çürütmeye uygun olduğu için diyalektik kanıt kaynağı yerlerdir.

Gerek benzerlik, üstünlük, eşitlik, artma-eksilme gibi karşılaştırmalara ve gerekse dilsel tasarruflara dayalı olarak elde edilen tüm bu kanıt kaynağı yerler çoğunlukla apodeiktik olmayan ve pozitif

bilimlerde kullanılmaya elverişli olmayan mantıksal ilkeler bütünüdür. Bu yerler çoğunlukla zanna dayalı ve yaygın bilgiler içeren beşerî sahalarda ve etkileyici, ikna edici kanıtlar sunmak amacıyla edebi anlatımlarda kullanılmaya elverişli yerlerdir. Tespit edelim ki bütün bu sahalarda, yaygın kanaatlerin, adetlerin, kişisel görüşlerin, kişisel varsayımların, özetle varlığın kendinelik durumuyla ilişkili olmayan düşüncelerin ve duyguların daha baskın olduğu sahalardır ve bu sahalarda örneğin bir matematik, bir fizik gibi pozitif bilim sahalarındaki kesinliği bulmak son derece güçtür. Zira bu sahalarda ontolojinin temel ölçütleri evrensellik, zorunluluk, nedensellik, bilginin nesnesiyle her zaman ve her durumda tam örtüşmesi anlamında mutâbakat gibi ilkelerden hareket etmek neredeyse imkânsız gözükmektedir.

## Sonuç

İslâm düşüncesinde felsefeyi tesis eden Mallim-i Sâni, peripatetik felsefe geleneğinin özcü metafizik perspektifini esas almak suretiyle bilimsel bilginin kaynağı olarak doğrudan varlığın kendisine; neliğine ve özüne işaret etmektedir. Nesnelere özünden, başka bir ifadeyle özsel niteliklerinden soyutlanan ve bu niteliklerin toplamı olan tasavvurlar, Fârâbî epistemolojisinde bilimsel bilgiye karşılık gelmektedir. Zihinde, dış dünyadaki nesnelere neliğine tam örtüşen bu türden bilgilerin dildeki ifade biçimi ise mantıksal olarak cins ve ayırım terimlerinin bileşiminden oluşmaktadır. Dış dünyada varlığı bulunan nesnelere böylelikle önce zihinde kavramsal varlığa ardından dilde varlığa dönüşmektedir. İslâm peripatetik felsefe geleneği bakımından bu sıralama eğitim-öğretim bakımından yapılmış didaktik bir sıralama değil ontolojik bir sıralamadır. Bu sıralamada dış dünyada varlık, zihinde ve dilde varlığın kaynağı, çıkış noktası, deyim yerindeyse ilkesi anlamına gelmektedir. Dış dünyada varlık olmadan zihinde varlığın, zihinde varlık olmadan dilde varlığın vücuda gelmesi imkânsızdır.

Bilimsel bilgi söz konusu olduğunda bu bilginin kendisinden devşirildiği ve soyutlandığı kaynak olarak varlık, nesnelere özünü ve neliğini kavramayı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bilimsel bilgi ancak ve ancak nesnelere özü, özsel niteliklerinin toplamı kavrandığı vakit elde edilebilen bir bilgidir ve bu bilgi Fârâbî epistemolojisinde apodeiktik (*burhânî*) bilgiye karşılık gelmektedir. Varlığın neliği ve özünden yola koyulmayan, onun sadece ilintisel özelliklerinin kavranışından hareket eden ya da birtakım inançlar ve düşüncelerden hareketle varlığın kendisine giydirilmeye çalışılan tasavvurlar ise bilim dışı (diyalektik, retorik, poetik ve sofistik) tasavvurlara karşılık gelmektedir. Ancak altını çizerek belirtelim ki, *bilim dışılık* Fârâbî epistemolojisinde bütünüyle pejoratif bir anlama sahip değildir. Çünkü sofistik düşünme biçimi hariç diyalektik, retorik ve poetik düşünme biçimlerinden her birinin kendine ait bir varlık sahası bulunmaktadır. Bir gece karanlığında gökyüzünde parlayan Ay'ı estetik bir duygulanımla izleyen bir şairin amacı, bir astronom gibi Ay'ın neliğini ve özünü kavramak ve buradan bilimsel bilgiye ulaşmak değildir. Onun amacı Ay'ın ilintisel özelliklerini (parlaklığı, tam veya yarım oluşu, bir yüzü andıran görüntüsü vs.) kendi hayal dünyasındaki imgelerle harmanlayarak yeni imgelere dönüştürmektir. Yine örneğin, kitlelere hitap eden bir politikacı hatibin hedefi, onlara bilimsel bilgi sunmak değil kendi politik kabulleri etrafında onları ikna etmeye çalışmaktır. Dolayısıyla apodeiktik bilgi dışındaki diğer bilgi türlerinin de kendilerine ait bir tür varlık alanı bulunmaktadır.

İşte Fârâbî'nin *Tahlil*'de tesis etmek istediği şey, diğer mantık metinlerinde ortaya koyduğu ve koşullarını belirlediği bilimsel bilgiyle bilimsel olmayan bilgi türlerinin, kendilerinden çıkarılabileceği kanıt kaynağı yerler/ilkelere (*mevâz'ı*) yani en üst mantıksal ilkeler kuramıdır. Biz bu çalışmada kuramın, beş sanata ve beş sanat üzerinden de düşünsel ve imgesel çıkarımlara sunduğu kanıt kaynağı yerlerin/mantıksal ilkelerin bir kısmını ortaya koymaya ve analiz etmeye çalıştık. Fârâbî'nin, bu ilkeleri ortaya koyarken bilimsel olanla (*burhân*) bilim dışı olan (*diyalektik, retorik, poetika ve safsata*) arasındaki ayrımı ilkesel olarak belirleme hedefinde olduğu çok açıktır. Ancak Fârâbî bunu yaparken salt epistemolojik bir perspektiften değil esasen ontolojik ve metafizik bir perspektiften hareket etmektedir. O, tanımlama, gerektirme, karşıtlar, karşılaştırmalar ve lafız değişimlerinden kanıt kaynağı yerleri çıkarırken birer ölçüt olarak özdeşlik, çelişmezlik, zorunluluk, ilksellik, nesnenin varlıkta kendinelik durumu, nedensellik gibi aksiyomatik-metafizik ilkeleri almaktadır. Onun mantıksal ilkelerden hangilerinin bilimsel olduğunu hangilerinin olmadığını tayin ederken esas aldığı bu metafizik ilkeler, ister istemez *Tahlil*'deki *tahlilin* metafizik bir analize ve perspektife tekabül ettiği yönündeki varsayımımızın güçlü dayanak noktalarını teşkil etmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Akbay, Y. E. ve Ilgaroğlu, M. C. (2017). Sextus Empirikus Phyrhronculuğun Ana Hatları Kitabı Bağlamında Septik Tartışma Modlarının Varlık, Dil ve Düşünce İlişkisi Açısından Mantıksal Bir Analizi. *SSSJurnal*, 3 (8): 1653-1667.
- Aristoteles (1963a). *Organon II, Önerme*. Hamdi Rağıp Atademir (Çev.) Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Aristoteles (2005). *İkinci Çözümlemeler*. Ali Houshiary (Çev.) İstanbul: YKY.
- Aristoteles (1963b). *Kategoryalar*. Hamdi Rağıp Atademir (Çev.) Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Aristoteles (2010). *Metafizik*. Ahmet Arslan (Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (1967). *Organon V, Topikler*. Hamdi Rağıp Atademir (Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Aristoteles (2018). *Retorik*. Mehmet H. Doğan (Çev.) İstanbul: YKY.
- Atlı, K., ve Bozcuk, A. N. (2002). Telomer ve Hücreyel Yaşlanma. *Turkish Journal of Geriatrics*, 5 (3): 111-114.
- Fârâbî (1986a). Kitâbu İshâgûcî (Medhal). Refik el-Acem (Thk.) *el-Mantık inde Fârâbî*, C. I: içinde 75-87. Beyrut: Dâru'l- Meşrik.
- Fârâbî (1986b). Kitâbu'l- Cedel. Refik el-Acem (Thk.) *el-Mantık inde Fârâbî*, C. III: içinde 13-38. Beyrut: Dâru'l- Meşrik.
- Fârâbî (1986c). et-Tavtie. Refik el-Acem (Thk.) *el-Mantık inde Fârâbî*, C. I: içinde 55-62. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî (1986d). Kitâbu Kâtegûryâs (Mekûlât). Refik el-Acem (Thk.) *el-Mantık inde Fârâbî*, C. I: içinde 89-131. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî (1986e). Kitâbu'l-Kıyâs. Refik el- Acem (Thk.) *el-Mantık inde Fârâbî*, C. II: içinde 11-64. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî (1986f). Kitâbu't-Tahlîl. Refik el- Acem (Thk.) *el-Mantık inde Fârâbî*, C. II: içinde. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî (1974). Mutluluğun Kazanılması. Hüseyin Atay (Çev.) *Fârâbî'nin Üç Eseri*: içinde 3-62. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Fârâbî (2015). *İlimlerin Sayımı, İhsâu'l- 'Ulûm*. Ahmet Arslan (Çev.) Ankara: Divan Kitap.
- Fârâbî (1976). *Kitâb fi'l-Mantık el-Hatâbe*. Dr. Muhammed Selim Salim (Thk). Mısır: Matbaatu Dâri'l- Kütüb.
- Fârâbî (2008). *Kitâbu'l-Burhân*. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper (Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Rüşd (1982a). Telhîsu Kitâbi Kâtigûryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât. Cirâr Cihâmî (Thk). *Nass Telhîsu Mantiki Aristû*, C. II, III: içinde 1-77. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnani.
- İbn Rüşd (1984). Tefsîru'l-Burhân. Abdurrahman Bedevi (Thk). *Şerhu'l-Burhân ve Telhîsu'l-Burhân li-Aristû*: içinde 157-486. Kuveyt: El-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb.
- İbn Rüşd (1982b). Telhîsu'l-Cedel. Gérard Jéhamy (Thk). *Telhîsu Mantiki Aristû*: içinde. Beyrut: Câmiatu'l-Lübnaniyye.
- İbn Rüşd (t.y). *Telhîsu'l-Hatâbe*. Abdurrahman Bedevî (Thk). Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- İbn Sînâ (2008). *Topikler*. Ömer Türker (Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2013). *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*. Kübra Şenel (Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Kaya, H. (2007). İbn Rüşd'de Metodoloji. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kaya, H. (2013). İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtama Teorisi. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kaya, H. (2019). Fârâbî'nin Bölme ve Sentez Teknikleriyle *Kanıt Kaynağı Yerler (Mevâzı')* Analizinde Metafizik Perspektiften İnşa Ettiği Mantıksal İlkeler Kuramı. *Kutadgubilig Dergisi*, ?
- Kaya, M. (2002). Kindi ve Felsefesi. *Kindi Felsefi Risaleler*: içinde 3-138. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindi (2003). İlk Felsefe Üzerine. Mahmut Kaya (Çev.) *Felsefe Metinleri*: içinde 7-22. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kökcü, A. (2018). Sayının Doğası ve Anlamı Üzerine. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8 (1): 61-77.
- Kutluer, İ. (2002). *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Macit, M. (2012). *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Platon (1963). *Phaidon*. Suat K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir (Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Platon (2015). *Timaios*. Furkan Akderin (Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Skırbekk, G. ve Gılje, N. (2014). *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Emrah Akbař ve şule Mutlu (Çev.) İstanbul: Kesit Yayınları.

Topdemir, H. G. (2002). *Modern Optiđin Kurucusu: İbnu'l-Heysel, Hayatı Eserleri ve Teorileri*. İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Ülken, H. Z. (2014). *Varlık ve Oluř*. Ankara: Dođu Batı Yayınları.

