

Cilt 1 Sayı 1 - 2019 / 1

mantık araştırmaları dergisi

Journal of logical studies





Mantık Araştırmaları Dergisi

Journal of Logical Studies

Cilt	1	Volume
Sayı	1	Issue
Haziran	2019	June

Yayıncı | Publisher

Ahmet Kayacık

Bu sayı Prof Dr. Necati Öner ve Prof. Dr. Fuat Sezgin'in aziz hatıralarına ithaf olunmuştur.

Mantık Araştırmaları Dergisi altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

Mantık Araştırmaları Dergisi tarafından yayınlanan makalelerde yer alan içeriğin ve dergide ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yalnızca ilgili yazar(lar)a aittir. Dergimizin yayıncısı/editörleri içerikteki hatalardan veya içerdiği bilgilerin kullanımından doğacak sonuçlardan sorumlu değildir. Bu dergide araştırma yazılarında/makalelerinde dile getirilen görüşler, mutlaka ilgili derginin yayıncısının/editörlerinin görüşlerini yansıtmaz. *Mantık Araştırmaları Dergisi*'ne makale gönderen yazar ve çevirmenlerin derginin web sitesinde yer alan tüm kuralları kabul etmiş olduğu varsayılır.

This issue was dedicated to glorious memories of Prof. Necati Öner and Prof. Fuat Sezgin.

Journal of Logical Studies is a peer-reviewed international research journal published biannually. It is published in June and December.

The responsibility for the content provided in the articles published by *Journal of Logical Studies* and the opinions expressed in the journal are exclusively of the author(s) concerned. The publisher/editors of our journal are not responsible for errors in the contents or any consequences arising from the use of information contained in it. The opinions expressed in the research papers/articles in this journal do not necessarily represent the views of the publisher/editors of the concerned journal. It is assumed that all of the authors and translators who send an article to *Journal of Logical Studies* are accepted the rules on the website of it.

İletişim | Contact

Adres: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 38030 Melikgazi/KAYSERİ
mantikder@gmail.com - <https://dergipark.org.tr/mader>

Editörler | Editors

Ahmet Kayacık, Erciyes Üniversitesi
Özcan Akdağ, Erciyes Üniversitesi
Mahmut Sami Özdil, Erciyes Üniversitesi

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi
Ali Tekin, Trabzon Üniversitesi
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi
İbrahim Çapak, İstanbul Üniversitesi
Salih Yalın, Erciyes Üniversitesi

Danışma Kurulu | Advisory Board

Ahmet Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi
Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Üniversitesi
Alpaslan Açıkgenç, Üsküdar Üniversitesi
Amany Lubis, Syarif Hidayatullah University, Indonesia
Andi Faisal Bakdi, Syarif Hidayatullah University, Indonesia
Arslan Topakkaya, Erciyes Üniversitesi
Ashraf Abdelraaf Al-Derfili, International Islamic University, Pakistan
Asad Q. Ahmed, Berkeley University, USA
Aytekin Özel, Uludağ Üniversitesi
Bayram Dalkılıç, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Cenan Kuvancı, Erciyes Üniversitesi
Ekram Fahmy Huseyn, Helwan University, Egypt
Ferruh Özpilavcı, Marmara Üniversitesi
Hamdi Mlika, Kairouan University, Tunis
Hülya Altunya, Süleyman Demirel Üniversitesi
Harun Kuşlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Hoda El Khouly, Cairo University, Egypt
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi
İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi
İsmail Köz, Ankara Üniversitesi
John Corcoran, Buffalo University, USA
Mehmet Ulukütük, Bursa Teknik Üniversitesi
Muhittin Macit, Marmara Üniversitesi
Nazım Hasırcı, Dicle üniversitesi
Özgüç Güven, İstanbul Üniversitesi
Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi
Ramazan Ertürk, Erciyes Üniversitesi
Şaban Haklı, Hitit Üniversitesi
Şafak Ural, Mantık Derneği
Vedat Kamer, İstanbul Üniversitesi
Wael Hallaq, Columbia University, USA
Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi

Sayı Hakemleri | Referees

Ahmet Ayhan itil, 29 Mayıs Üniversitesi
Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Üniversitesi
Ali etin, Kırıkkale Üniversitesi
Aytekin Özel, Uludağ Üniversitesi
Bayram Dalkılıç, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Coşkun Baba, Bartın Üniversitesi
Ferruh Özpılavcı, Marmara Üniversitesi
Harun Kuşlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Hasan Ayık, Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Hülya Altunya, Süleyman Demirel Üniversitesi
İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi
İsmail Köz, Ankara Üniversitesi
İsmail Latif Hacınebioğlu, İstanbul Üniversitesi
Kamil Kömürcü, Cumhuriyet Üniversitesi
Nazım Hasırcı, Dicle Üniversitesi
Necmettin Pehlivan, Ankara Üniversitesi
Özgüç Güven, İstanbul Üniversitesi
Şaban Haklı, Hitit Üniversitesi

İçindekiler / Contents

5 | Editör'den

Makaleler / Articles

- 6 – 35 | Ayn Rand'ın Objektivizm Felsefesinde Araç Olarak Mantık ve Mantık İlkeleri
Logic and Principles of Logic as A Means in The Philosophy Objectivism of Ayn Rand
Hülya ALTUNYA
Nuray DOĞAN
- 36 – 82 | Necati Öner'e Göre Klasik Mantıkta Akıl Yürütme
Necati Öner on Reasoning in Classical Logic
Halil İMAMOĞLUGİL
- 83 – 103 | Muhammed Amidi'nin 'Risale fi'l-Kıyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi' Adlı Eserinde Hulf-Aks Kıyası Ayırımı ve Mantiki Analizi
Qiyas-i Khulf and Qiyas-i Aks Distinction in Muhammed Amidi's 'Risale fi'l-Kıyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi' and Its Logical Analysis
Saliha KELEŞ TÜRKYILMAZ
- 104 – 117 | Şihâbüddin Sühreverdî'nin Kategoriler Konusuna Yaklaşımı
Shihab Al-Din Suhrawardi Al-Maqtul on Categories
Kâmil KÖMÜRCÜ

Çeviri Makaleler / Translated Articles

- 118 – 139 | Sünnî Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavırları (1500-1800)
Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800
Khaled el-ROUAYHEB
Çev. / Trans. **Sacide ATAŞ**
- 140 – 174 | Üç Mantıksal Teori
Three Logical Theories
John CORCORAN
Çev. / Trans. **Fatmanur Berilgen**

Kitap Tanıtımları / Book Reviews

- 175 – 181 | The Development of Arabic Logic (1200-1800)
Arapça Mantığın Gelişimi (1200-1800)
Samet BÜYÜKADA
- 182 – 187 | Örnekleriyle Mantık Sözlüğü
Dictionary of Logic with Examples
Ferruh ÖZPİLAVCI
- 188 – 191 | Ebherî İsâgûcî ve Şerhi
al-Abhari Isaghuji and His Commentary
Alaattin TEKİN

Editör'den

Değerli okuyucular,

Yayın hayatına bu yıl ilk adımlarını atan Mantık Araştırmaları Dergisi (MAD), özellikle Mantık başta olmak üzere Felsefe Tarihi, İşlam Felsefesi ve Din felsefesine ait akademik çalışmaları yayınlamayı amaçlar. Geçmişi 2400 yıldan fazla olan mantık ilmiyle ilgili uluslararası olarak çıkan dergiler elliden fazla iken, ülkemizde bu alanda “alan dergisi” olarak çıkan bir dergi mevcut değildi. Böylesi bir derginin yokluğu hem Mantık araştırmacıları hem de diğer alanlardan akademisyenlerce dile getirilmekteydi. Bu boşluğu doldurma fikri mantık çalıştaylarında da birçok kez vurgulanmıştı. Bütün bunların sonucu ve etkisiyle bu ihtiyacı bir nebze de olsa karşılamak amacıyla bu derginin serüveni başlamış oldu.

Mantık Araştırmaları Dergisi, Haziran ve Aralık ayları olmak üzere yılda iki defa evrimii olarak yayınlanacaktır.

Bu sayıda, yapılan yayın çağrısından sonra dergiye ulaşan ve hakem süreçlerinden geçerek yayınlanmasına karar verilen dört araştırma makalesi, iki eviri, üç kitap tanıtımı istifadenize sunulmuştur.

alışmaları ile dergimize katkıda bulunan tüm yazarlarımıza, evirmenlerimize ve kıymetli değerlendirmelerinden istifade ettiğimiz hakemlerimize müteşekkirimiz.


İlk sayıyı ülkemizde mantık çalışmalarına öncülük eden ve bu yılın ilk günlerinde vefat eden Prof. Dr. Necati ner ve dünyanın önde gelen bilim tarihi statlarından Prof. Dr. Fuat Sezgin'in aziz ruhlarına ithaf ediyoruz.

Derginin bir sonraki sayısı Aralık 2019 tarihinde yayınlanacaktır. Katkılarınızı bekler, şimdiden teşekkürlerimizi sunarız. Mantık Araştırmaları Dergisi'nin ülkemiz ve bu alanda çalışan tüm araştırmacılara hayırlı olması dileğiyle!...

Ahmet KAYACIK

Ayn Rand'ın Objektivizm Felsefesinde Araç Olarak Mantık ve Mantık İlkeleri*

 Hülya ALTUNYA**

 Nuray Doğan***

*“Mantığın varlığını kabullenmek istemeyen bir kafatası avcısı, tezini mantık kullanmadan kanıtlayabilir mi?”*****

Özet

Objektivizm felsefesinin kurucusu Ayn Rand, insanın sahip olduğu en değerli şeyin yaşam olduğu görüşündedir. İnsanlar yaşamlarını sürdürmelerini sağlayacak olan bilgileri elde edebilmek için düşünmek zorundadır. Düşünmek denilen şey akılla yapılır yani insanın sağ kalmasını sağlayacak olan aracı aklıdır. İnsanın aklını kullanarak yaşamında iyi eylemlerde bulunması ve başarılı olabilmesinin yolu; mantık, amaç ve özsaygıdan oluşan üç ilkeye bağılı kalmasıyla mümkün olur. Burada insanlara yaşamında rehber olma görevini üstlenen objektivizm felsefesinin dayandığı aracı güç, mantıktır. Kendi aklını kullanma özgürlüğüne sahip bireyler, yaratıcı düşünme biçimiyle ve mantıksal kurallara bağılı kalarak eserlerini üretir, iyi eylemlerde bulunur ve mutlu bir yaşam sürerler. Onun objektivizm felsefesinin temelinde, “objektif gerçeklik” kavramı bulunmaktadır. Objektif gerçeklik, insanın duygularından, beklentilerinden bağımsız olarak var olan şeydir. Bu gerçeklik ise varoluş, bilinçlilik ve özdeşlik şeklinde üç aksiyoma dayanır. Aklın apaçık olarak kabul ettiğı ve kanıtlanmaya ihtiyaç hissedilmeyen bu üç aksiyom, klasik mantığın zemininde bulunan “özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı” ilkesini hatırlatmaktadır. Ayn Rand bu üç ilkedен hareketle objektivizm felsefesinin mutlak gücünün aracı olarak “mantığı” göstermektedir. Bu nedenle insana yol gösterici olduğu savunulan objektivizm felsefesinde mantıksal ilkeleri her yönüyle ele almak ve sistemli bir şekilde aktarabilmek amacıyla Ayn Rand'ın objektivizm felsefesinin bütün savunularını içinde barındıran *Atlas Vazgeçti* adlı eserini temele alarak onun felsefesinin işlevini ve onun mantıksal temellerini ortaya koymayı amaçladık.

* Bu çalışma Nuray Doğan tarafından Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Hülya Altunya danışmanlığında yürütölen “Ayn Rand'ın Felsefesi: Objektivizm” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doç. Dr., SDÜ, İlahiyat Fakültesi, hulyaaltunya@sdu.edu.tr

*** SDÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, nry_cln@hotmail.com

**** Ayn Rand, *Yeni Entelektüel İçin*, çev.: Orhan Düz-Belkıs Dişbudak, (İstanbul: Plato Film Yayınları, Haziran 2009), 211.

Anahtar Kelimeler: Objektivizm, Mantık, Özdeşlik, Bilinç, Yaşam.



Logic and Principles of Logic as A Means in The Philosophy Objectivism of Ayn Rand

For Ayn Rand, founder of the philosophy of objectivism, “life” is the most valuable thing a person can have. In his view, human being has to think how to get knowledge for surviving his /her life. Thinking is possible with reason; that is, human being can survive in terms of his/her intellect. However, in order to have a good action and be successful via intellectual life, he/she has to focus on the following three rules: logic, goal, and self-respect. Logic becomes a means in the philosophy of objectivism who aims to provide human life with guidance. In the basis of Rand’s philosophy, there is the notion of “objective reality”. Objective reality exists independently from emotions and expectations of human being. This reality reveals itself regarding three axioms: existence, consciousness, identity. These a priori and self-evident axioms remind the three principles of classical logic: identity, contradiction, excluded middle (or third). Ayn Rand accepts logic as a means for revealing the absolute power of the philosophy of objectivism in terms of the above three principles.

Keywords: Objectivism, Logic, Identity, Conscious, Life.



Giriş

Objektivizm felsefesinin kurucusu kabul edilen Ayn Rand,¹ akılcılık, akılcı bireycilik (veya bencillik), özgürlük, insan hayatı, insanın yaratma

¹ XX. yüzyılda yaşamış olan Ayn Rand, bir romancı, aynı zamanda bir filozoftur. Rand bir roman yazarı olmasına rağmen felsefi bir çerçeve olmadan insanın varoluşunun resmini sunamayacağını düşündüğünden kendini roman yazarı olmasının yanında bir filozof olarak da nitelemiştir. <https://www.aynrand.org> (Erişim Tarihi: 25.10.2018) Ayn Rand, 1905'te Rusya'nın Sen Petersburg kentinde dünyaya gelmiştir. Asıl adı Alisa Zinovyevna Rozenbaum'dur. 1917 yılındaki Bolşevik ihtilalinden sonra ülkesinde çıkan iç savaştan dolayı Alisa ve ailesi Kırım'a kaçmış ve orta öğrenimini burada tamamlamıştır. Petrograd Devlet Üniversitesi'nde felsefe ve tarih okumuştur. Daha sonra Devlet Sinema Sanatları Teknik Okulu'nda eğitim almıştır. 1926'da Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmiş ve Amerika vatandaşlığına geçerek 1982 yılında ölünceye kadar burada yaşamıştır. Kendisinin en meşhur eseri olan *Atlas Vazgeçti* başta olmak üzere çok sayıda romanı ve felsefi eseri bulunmaktadır. İlkay Yılmaz, “Ayn Rand”,

http://yilmaz.mersin.edu.tr/derslerdir/materyaller/KIS/rand_1y3.pdf , (8.11.2017), 3. <https://plato.stanford.edu/entries/ayn-rand/#LifeWork> Erişim Tarihi: (25.10.2018). Onun bazı eserleri şunlardır: Onun 1938 yılında *Ego/Ben (Anthem)* adında bilim-kurgu

Hülya ALTUNYA – Nuray Doğan

gücü ve kapitalizmle ilgili görüşlerini romanlarında ve felsefî eserlerinde açıklamıştır. Onun romanları, objektivist felsefenin temellerinin atılması bakımından felsefî değeri yüksek eserlerdir. Hatta onun bu eserleri, tezlerini tam olarak felsefenin kavramlarını kullanmadan ifade eden F. Kafka (ö. 1924), A. Camus (ö. 1960), J.P. Sartre (ö. 1980), F. M. Dostoyevski (ö. 1881), Simone de Beauvoir (ö. 1986) gibi tezli roman yazarlarından² farklı olarak, felsefeyle birlikte mantığın da kavramlarını kullandığı tezli roman türündendir. Ayrıca onun bu romanları, bireyci felsefenin üzerine mantıksal düşünme biçiminin tam olarak uygulanmasıyla³ ortaya çıkan özgür ve bencil bireylerin yaşadığı kapitalist sistemin bir tür savunusuna dönüşmüştür. Onun mantıksal düşünme biçiminde, Aristoteles (ö. M.Ö. 322)'in mantık anlayışının etkisi olmakla birlikte modern dönemin özgürlükçü yaklaşımının izlerini taşıyan bireysel akıl yürütmelere güvenen ve bunu öneren bir tavır hâkimdir.

Mantığın insanın yaşam kalitesini ve gücünü arttırdığını savunan Rand'a göre, doğru bilgiye ulaşmanın biricik yolu da, mantıksal düşünmedir. Bunun için insan yaşamayı seçtiğinde onu yönetecek üç şey; mantık, amaç ve özsaygı olmalıdır. "Mantık onun tek bilgi aracıdır. –

türünde bir romanı bulunmaktadır. Kolektivizmin doğurduğu karanlık çağı ele alan bu romanda, 'ben'in yerine 'biz'in kabul görüldüğü dünyaya bir karşı çıkışı incelenir. Ona göre öncelik 'biz'in değil 'ben'in hakkıdır. 1943 yılında yazdığı *Hayatın Kaynağı* (*The Fountainhead*) adlı romanında, bir mimarın ideallerine nasıl sahip çıktığı ve onun gelenekçi değerlere karşı çıkışı anlatılır. Bu romanda yaratıcı düşünme biçimine sahip kişinin, özgün fikirleriyle dünyayı "kendi" olarak kurgulama biçimi incelenir. 1957 yılındaki *Atlas Silkindi* (*Atlas Shrugged*) adlı romanı, üç farklı bölümden oluşur. Burada insan varoluşunun temel problemleri ele alınır ve bu problemlere radikal cevaplar vermeye çalışır. Objektivizm felsefesinin sistemini kuran bu roman, çok fazla felsefî konuya değinir. Akıl ilkeleri ve mantık konularının da ele alındığı bu eserde, bu ilkelere uygun yaşayan bireylerin mutlu ve başarılı oluşu dile getirilmektedir. 1961 yılında *Yeni Entelektüel İçin* (*For the New Intellectual*) adlı kitabını yayımlayan Rand, objektivizm felsefesini insanlara sunma çabasını bu kitapla sürdürmüştür. 1967 yılında *Objektivist Epistemolojiye Giriş* (*Introduction to Objectivist Epistemology*) adında bir kitap daha yazmıştır. Bu, epistemoloji üzerine yazılmış bir kitaptır. <https://www.aynrand.org/novels/anthem>.

² Ali Osman Gündoğan, "Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine", *AÜİFD*, (1999): 196.

³ Ayn Rand eserlerinde felsefî görüşlerinde mantık biliminden istifade ettiği gibi bizzat kendisi de mantıksal çıkarımlarla eserlerini yazdığı için "Mrs. Logic" takma adıyla da tanınmaktadır. Nicholas Dykes, "Mrs. Logic And Law, A Critique of Ayn Rand's View of Government", *Philosophical Notes*: 50, (Libertarian Allians: 1998). <http://www.libertarian.co.uk/lapubs/philm/philm050.pdf> (Erişim Tarihi: 25.04. 2019)

Amaç, o araçla elde edebileceği mutluluğun seçimidir.- Özsayı da, kendi aklının düşünebilme ehliyetine sahip, kendi kişiliğinin mutluluğa layık olduğundan ihlal edilmez biçimde emin olmasıdır.”⁴ Başka bir ifadeyle insan mantık ile bilgiyi elde edip yine mantık ile mutluluğu seçmeyi amaç edinmelidir. Yaşamayı seçen her insan düşünebilme kabiliyetinde olduğunu unutmamalı ve mutluluğu amaç edinmelidir. İnsan bu üç değerle iyi eylemler ortaya koymalıdır. İnsanın iyi eylemleri aslında onun ontik ve epistemik yaklaşımıyla ilişkili olarak varoluş ve bilinçliliğin birbirine olan bağıyla ortaya çıkar. Sözelimi bu iyi eylemler; “... rasyonellik, bağımsızlık, tutarlılık, dürüstlük, adalet, verimlilik ve gurur...”⁵ dur. Şu halde onun objektivizm felsefesi, ontik ve epistemik ilkelerle birlikte başta bağımsız düşünen bir akla, mantıksal kurallara bağlı bireylerin ürettiği düşünsel temele dayanmaktadır.

Ayn Rand'ın *Atlas Vazgeçti* isimli romanının, objektivist felsefi düşünme biçiminin örnekleri üzerine kurgulanması dikkat çekicidir. Ona göre kendi felsefesi, roman karakterlerinde iyi sonuçlar doğurduğu gibi, aynı iyi sonuçlara kendisini ulaştırır.⁶ Buradan hareketle o, objektivist felsefenin hayata uygulandığında iyi sonuçları beraberinde getireceğini ileri sürer. İyi sonuçların en önemlisinin başarı olduğu, onun romanlarında geniş biçimde ifade edilir. İnsan kavramı tanımlanarak açıklanırken felsefi bir yol izlenerek ve yaratıcı düşünmeyi kullanarak başarıya ulaşma üzerinde durulmuştur.⁷

1. Ayn Rand'ın Objektivizm Felsefesinin Dayanağı: Objektif Gerçeklik

Ayn Rand'ın ortaya koyduğu objektivizm felsefesini anlamak için öncelikle “objektif gerçekliğin” (objective reality)⁸ ne anlama geldiğini

⁴ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti 3.Bölüm: Gerçek Gerçektir*, çev.: Belkıs Dişbudak, (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2008), 564.

⁵ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti 3.Bölüm: Gerçek Gerçektir*, 564.

⁶ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti 1.Bölüm: İtirazsız*, çev.: Belkıs Dişbudak, (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2008). Yazarın önsözü bölümünden alınmıştır.

⁷ <https://www.aynrand.org>

⁸ “Nesnel gerçeklik; Varlığı kendisini gözlemleyen ya da algılayan öznenin bağımsız olduğu düşünülen, insanların isteklerinden, duygularından, inançlarından kesin çizgilerle ayrı bir varlığı bulunan; ancak akıl yoluyla tasarılan bir şeyin yetkinlik

Hülya ALTUNYA – Nuray Doğan

sorgulayabiliriz. Onun düşüncesinde objektif gerçeklik; “İnsanın duyularından, beklentilerinden ve bilincinden bağımsız olarak var olan bir gerçekliktir”⁹ denilebilir. Objektif gerçeklik; içinde varoluş, bilinç ve özdeşlik kavramlarını barındırır. Varoluş, bilinç ve özdeşlik birer aksiyomdur. Aksiyom dediğimiz şey ise herhangi bir kanıt gerektirmeksizin doğrudan algılanan ve yaşanan şeylerdir.¹⁰ Varoluş, bilinç ve özdeşlik birer aksiyom olduklarından kanıt bir kanıtı ihtiyaç duymadan algılanır ve yaşanır. Bu üç aksiyom insanın en temel bilgilerini elde etmesini sağlar. “Kaynağını gerçeklikte bulan önermelerin ‘kimliklendirilmesini’ ifade eden aksiyomlar, hiçbir kanıtlamaya ya da açıklamaya ihtiyaç duymadan doğrudan algılanırlar ve yaşanırlar.”¹¹ Bu aksiyomlar en temel bilgilerdir.¹² Buradan hareketle objektif gerçeklik; hiçbir kanıtı ihtiyaç duyulmadan doğru olduğu bilinen üç temel aksiyomla elde edilen gerçek bilgiler şeklinde tanımlanabilir.

Ayn Rand’ın felsefesinde *objektif gerçeklik* kavramı; insan aklının, hayatının ve kültürünün bağlı olduğu şeydir. İnsan bebeklik döneminden sonra A’nın A olduğunu, gerçekliğin gerçeklik olduğunu kavrar. İnsan bilgilerini bilincin duyusal algılarını derleyerek elde eder. Madde ne ise odur. Var olanlar, vardır. Maddenin iradesi yoktur. İnsanın iradesi vardır. İnsan bütün bunları anladığında ancak o zaman insan olarak kendini ortaya koyar. İnsanın duyuları insana parça parça, tek tek bilgiler verir, insan duyularıyla elde ettiği bilgileri birleştirebilmeli ve bu işi aklını kullanarak yapmalıdır. Duyular insana kesin bilgiyi verir ve duyuların verdiği bilgi gerçek bilgi olduğu için insanı aldatmaz. Evrende sebep-sonuç ilişkisi vardır. Hiçbir fiziksel varlık bir sebep olmaksızın harekete geçemez. Algılama durumu fizikseldir, insanın iradesi dışında

biçimi.” Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 2002), 1031-1032.

⁹ Tuna Saral, “Kapitalizmin Etik Temeli: Ayn Rand Ve Murray Rothbard’da Serbest Piyasa İdeali”, (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 10-11.

¹⁰ Cemal Yıldırım, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2004), 10; Harry J. Gensler, *The A to Z of Logic*, (Lanham-Toronto: The Scarecrow Press, INC UK, 2010), 23.

¹¹ Tuna Saral, “Kapitalizmin Etik Temeli: Ayn Rand Ve Murray Rothbard’da Serbest Piyasa İdeali”, 8.

¹² Bu aksiyomlar, klasik mantığın temellerinde yer alan “özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı”nı hatırlatmaktadır. İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 17.

gerçekleşir. İnsan algıladığı şeyleri çarpıtma gücüne sahip değildir. İnsan duyularıyla elde ettiği algıları kendi icat edemez. İnsan duyuşal algılarından gelen bütün malzemeleri keşfetmelidir, insan algıladıklarını kendisiyle özdeş olan şeyler olarak belirgin hale getirmelidir. İnsanın yapması gereken şeyler için kullanacağı araç da; akıldır, kendi aklıdır. İnsan bütün bunları yapabilmeyi aklına öğretmelidir. İnsan aklını kullanarak bütün bu yapması gerekenleri yaptığı gün düşünen bir insan olabilir.¹³ Aklını kullanmayı öğrenen, aklını kullanmayı seçen, düşünen insan bir vahşi değil, artık gerçek akıllı insan olur.

Ayn Rand'ın objektivizm felsefesini daha iyi anlayabilmek için objektivizm felsefesinin ne olduğunun yanı sıra bu felsefenin eleştirdiği fikirler üzerinde de durmak gereklidir. Ayn Rand'a göre Kant (ö. 1804)'ın felsefesi temel konular söz konusu olduğunda objektivizmin karşıtıdır. "“Rand,” her temel konuda, Kant'ın felsefesi, Objektivizm'in tam karşıtıdır” diye yazar.” Nesnist Epistemolojiye Giriş, Rand, Kant'ın epistemolojisinin kökenine meydan okur ve radikal alternatifini ilerletir.”¹⁴ Ayn Rand, Kant'ın felsefesinin objektivizm felsefesiyle çatıştığını dile getirmektedir. Zira görünüş/gerçeklik ayırımını yapan Kant'a göre, objektif gerçeklik bütünüyle insan aklına kapalıdır ve bu, akıldan bağımsız olarak var olduğundan insan aklı tarafından doğası gereği bilinemez.¹⁵ Rand, Kant'ı akli yok saymaya cesareti olmadığı için akli sınırladığı düşüncesiyle eleştirmiştir. Kant akli reddetmemiş fakat aklın sınırlı olduğu fikrini ortaya atmıştır. Kant akli sınırlamış ve aklın bizi çelişkilere götürdüğünü savunmuştur. Kant'a göre insanın algıladığı her şey bir illüzyondur ve insan aklı olayları olduğu gibi anlamada yetersizdir.¹⁶ Rönesans'la gelen aklın yeniden doğuşu sonrasında Kant'ın akli reddetmeye cesaret edemediği düşüncesinde olan Rand, bu sebepten Kant'ın akli reddetmediği, reddedemediği için de akli sınırlandırma yoluna gittiği fikrini ortaya koymaktadır. Rand, Kant'ın akli sınırladığı görüşlerini ele alarak onun akli yıkmadığını ama aklın altını

¹³ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 3.Bölüm: *Gerçek Gerçektir*, 607-608.

¹⁴<https://www.aynrand.org/novels/introduction-to-objectivist-epistemology#immanuelkant-2>

¹⁵ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, 1033.

¹⁶ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2008), 250-251.

oyduğunu belirtmektedir.¹⁷ Rand için, akli reddetmeden de akli yok sayma çabası Kant'ın felsefesidir denebilir. Objektivizm felsefesine göre ise akıl her şeyi bilebilecek yeterliliktedir ve aklın sınırlandırılması söz konusu olamaz. Kant gibi akli sınırlandırma yoluna gitmeyen akıllı insan, objektivizmi anlayıp bilen ve ifade edebilendir. Objektivizmi kavrayabilen akıllı insan aynı zamanda varoluşun da bilincinde olan insan olarak karşımıza çıkar.

1.1. Varoluş Aksiyomu

Ayn Rand'ın üç temel aksiyomundan biri olan varoluş,¹⁸ en temel ve en önemli aksiyomdur. Varoluş aksiyomu rasyonelliği gerektirdiği için rasyonellik varoluşla ilgilidir. "Rasyonellik, varoluşun var olduğu gerçeğinin kabulü, doğruları hiçbir şeyin değiştiremeyeceğinin ve bunu algılama eyleminden daha öncelikli hiçbir şeyin var olmayacağını kabulüdür."¹⁹ Rasyonellikte varoluşun algılanması, düşünerek mümkün olabilir, hatta bu düşünmenin kendisidir demektir. İnsanın tek ve biricik değer yargısı akıldır. Akıl insanın eylemlerinde kendine rehber olarak alması gereken tek yol gösterici olmalıdır. Rasyonellikten hiçbir şekilde ödün verilemez, rasyonellikte verilen tek bir ödün bilinci geçersiz hale getirir ve irrasyonelliği doğurur. Böyle bir durumda birey gerçekleri algılama durumundan koparak var olanların taklitlerine yönebilir. Bilgiye gidilecek tek yol olan akıldan saparak bilgiyi inançta arayanlar mistisizme²⁰ yönelmiş olurlar ve mistisizm de var oluşun yok edilmesiyle eşdeğerdir. Böyle bir durum kişinin bilincinin yok sayılmasını doğurur.²¹ Ayn Rand'ın objektivizm felsefesinde bu kabul edilemez olduğundan varoluşta rasyonellik olmalıdır.

¹⁷ Ayn Rand, *İhtiyacımız Olan Felsefe*, çev.: Nejdet Kandemir, (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2009), 105-109.

¹⁸ "Var olan, gerçeğe dayalı olarak var olan, gerçek varlık; özün karşıtı, bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu değil var olduğu olgusu. Şöyle ya da böyle biçim almış her türlü özelliklerin dışında burada olma, nitelikçe belirlenmemiş salt var olma olgusu." Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 1998), 190. "Varlığın, gerçek şeyleri düşsel ya da kurgusal şeylerden ayıran temel özelliği." Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 441.

¹⁹ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti 3. Bölüm: Gerçek Gerçektir*, 564.

²⁰ "Mistik dediğimiz, başkalarının aklıyla ilk karşılaştığında kendi aklını teslim etmiş olan adamdır." Ayn Rand, *Yeni Entelektüel İçin*, 218.

²¹ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti 3. Bölüm: Gerçek Gerçektir*, 64 ve sonrası.

Ayn Rand objektivizm felsefesine varoluşun var olduğu gerçeğini temel gerçek kabul ederek başlar. İnsan yaşamı içinde gerçek olanı keşfetmeli ve gerçeği temel alarak hareket etmeyi başarmalıdır. Rand varoluş kavramını en açık şekilde 'Varoluş vardır.' şeklinde dile getirir. Akli olan insanlar var oluşun var olduğu bilgisinin farkındadır.

"Varoluş vardır... bu gerçeği anlamak, bizi buna bağlı iki aksiyomla karşı karşıya getirir: İnsanın algıladığı şey, var demektir, bu bir ve kişi ancak bir bilince sahip olarak var olur, çünkü bilinç, var olanı algılayabilme gücüdür, bu da iki."²²

İnsan varoluşun var olduğu bilgisini akli sayesinde elde eder. Ayn Rand'ın objektivizm felsefesinde gerçeklik nesnel bir mutlak olarak vardır. Gerçekliğin insana verdiği bilgiyi kullanmanın yolu düşünceler ve düşüncenin kapasitesidir. Var olanların var oluş sebebi Tanrı değildir. Rand'ın yaratıcı olarak kabul ettiği tek şey doğal unsurları, doğal olarak var olanları yeniden düzenleyerek onlara hükmetme gücüdür. Burada hükmetme gücünden kasıt insanın var olanları şekillendirme, onlara yön verme ve var olanları kendine göre düzenleyebilme gücüdür. İnsan var olanları kendi doğasına uyarlayacak, kendi çıkarına göre düzenleyecek güce yani var olanlara hükmetme gücüne sahiptir.²³

"Varoluşun (gerçeklik) varlığı, varoluşun var olduğu aksiyomdur, yani, evrenin bilincin (herhangi bir bilincin) bağımsızlığından var olduğudur... Varlığın var olduğu aksiyomunu kavramak için, doğanın, yani bir bütün olarak evrenin yaratılamaz ya da yok edilemeyeceği, varoluşun içine giremeyeceği ya da çıkamayacağı gerçeğini kavramak anlamına gelir. Temel kurucu unsurları ister atomlar ister atomaltı parçacıklar olsun, ya da henüz keşfedilmemiş bazı enerji formları olsun, bir bilinç ya da irade ya da tesadüfle değil, Özdeşlik Yasası ile yönetilir... Doğa metafizik olarak verilir- yani doğanın doğası herhangi bir iradenin gücü dışındadır."²⁴

Varoluşun varlığının aksiyom oluşu varoluşun kendiliğinden ve açık bir şekilde, herhangi bir kanıt gerektirmeksizin var olduğunun

²² Ayn Rand, *Yeni Entelektüel İçin*, 165.

²³ <https://www.aynrand.org/ideas/philosophy#inrand'swords-1>

²⁴ <https://www.aynrand.org/ideas/philosophy#inrand'swords-1>

Hülya ALTUNYA – Nuray Doğan

kabulüdür. Varoluş diğer var olan her şeyden bağımsız olarak kendi başına vardır. Evrenin varoluşu metafiziksel bir durumdur ve evrenin varlığı hiçbir şeye bağlı değildir. Evrenin yönetimini sağlayan Özdeşlik Yasası ise özdeşliğin kendisidir. Bir şey ne ise odur yani A, A'dır. Ayn Rand'ın varoluş hakkındaki kabulü Aristoteles'in varoluş ile ilgili fikirleriyle uyusmaktadır. Aristoteles'in de A, A'dır önermesiyle Ayn Rand'ın kabulünün ortak olduğunu söylemek mümkündür.

“İnsanın var olması, var olma sıralanışına göre, kendisi hakkındaki doğru önermeye evrik; çünkü insan varsa, insanın var olduğunu söylediğimiz önerme doğru olur ve evriktir; çünkü insanın var olduğunu söylediğimiz önerme doğruysa insan var demektir.”²⁵

Ayn Rand'ın üç temel aksiyomundan birincisi ve en önemlisi varoluşken, bir diğer aksiyom da bilinç aksiyomudur: “Bunlar indirgenemez birinciliklerdir ve bunları kanıtlanma çabası kendisiyle çelişkilidir. Çünkü bunları kanıtlamaya çalışmak, “var olanı var olmayan aracılığıyla, bilinci bilinçsizlik aracılığıyla kanıtlamak yoluna gitmektir.”²⁶ Bu yüzden aksiyomlarının kanıtlanma yoluna gidilmesi kendi içinde çeliştiğinden akıldışı kabul edilebilir.

Ayn Rand'ın aksiyomların kanıt gerektirmeyen gerçekler olduğuna dair görüşü Aristoteles'in bu konudaki fikirleriyle örtüşmektedir. Aristoteles *Metafizik* kitabında aksiyomları; “Aksiyom (to aksiyoma) mutlak olarak kanıtlanamaz bir ilke, kendi kendine yeten ve “hypothesis” gibi varlık içeren evrensel ve formel bir kuraldır.”²⁷, *İkinci Çözümlemeler* kitabında; “herhangi bir şeyin öğrenilmesi için bilinmesi zorunlu olana (aksiyom) ‘belit’ diyorum.”²⁸ şeklinde tanımlamıştır. Aristoteles'e göre aksiyomların ne olduğu, doğrudan yeterli bir biçimde deney yoluyla elde edilerek bilinir. Ayrıca sadece felsefe değil bütün bilimlerden de aksiyomların kabul edildiğini ve kullanıldığını belirten Aristoteles,

²⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, çev.: Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002), 85.

²⁶ Tuna Saral, “Kapitalizmin Etik Temeli: Ayn Rand Ve Murray Rothbard'da Serbest Piyasa İdeali”, 8-9.

²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), 159.

²⁸ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev.: Ali Houshiary, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 11.

bilimler tarafından yapılan kanıtlamaların belirli öncülleri gerektirdiğini, bu öncüllerin her birinin kanıtlanamayacağını, aksiyomların ise kanıtla gerek kalmaksızın en evrensel olan bilgiler olmakla birlikte her şeyin ilkeleri olduğunu söylemektedir.²⁹ Bilimlerin herhangi bir şeyi kanıtlama girişimine başvurduğunda, onların yola çıkacağı ve kendilerine temel alacağı bir cinsin varlığı kabul edilmelidir. Aksiyomlar evrenseldir. Aksiyomların evrenselliği bütün varlıklar için geçerli olduğu anlamını taşımaktadır. Bu durum ise aksiyomların metafiziğin alanında olduğunu göstergesidir.³⁰ “Onlar, varlık olmak bakımından Varlığın kendi kendisiyle ilişkisinin ifadesidirler. Onların evrensellikleri, varlık kavramının bir analizinden ibaret olmalarından ileri gelir.”³¹ Aksiyomlar varlık olmak bakımından varlığa aittirler. Her cins bir varlığa sahiptir. Bu sebeple aksiyomlar evrenseldir.³² Aksiyomların evrenselliği aynı zamanda bütün insanların aksiyomları kullandığını ortaya koyar.

Aksiyomların kanıtlanma çabasındaki çelişkinin sebebi bütün düşünme etkinliğinin algılamayla başlıyor olmasından, algılamamanın bilinci ve var olanların varlığını zorunlu kılmasından kaynaklanmaktadır. Varoluş olmalıdır ki var olanlar ve var olanları algılayabilecek bir bilincin varlığından söz edebilelim. Var olanı bir bilinç algılıyorsa o bilinç de o var olan da vardır, yani bilinç bir var olan aracılığıyla kendi varlığını da ortaya koymuştur. Yani var olanlar bize varoluşun olduğu bilgisini açıkça sunmaktadır. Ayrıca varoluşun varlığının açıklanabilmesi de algılayan bir bilinci, algılanan bir var olanı, varoluşun varlığını açıklayan bir aklı, onu dile getirecek bir insanı ve açıklamanın kendisine yapılacağı bir başka bilinci zorunlu kılar. Varoluşun varlığını kanıtlama çabasında bütün işi yapan yine var olanlar olacağı için varoluşun varlığı konusunu kanıtlamak saçma olacaktır. Çünkü varoluşun varlığının kanıtlanması durumunda bu kanıtlama yine var olan tarafından yapılmak durumundadır. Varoluş yoktur diyecek olan birinin de bunu söyleyebilmek için birçok var olana ihtiyaç duyacağından varoluşun yok

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 160-161.

³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 199.

³¹ Aristoteles, *Metafizik*, 199.

³² Aristoteles, *Metafizik*, 199.

Hülya ALTUNYA – Nuray Doğan

olduğunu söylemek ve bunun kanıtlanma çabası içine girilmesi insana çelişkiden başka bir şey sunmaz.³³

Ayn Rand 'varoluş vardır' derken aslında var olan her şeyin var olduğunu söylemektedir. Bu kavram varlıkların nitelik ya da niceliği hakkında değil sadece var oldukları hakkında bilgi verir.

"Var olmak belirli bir kimliğe sahip olmak için bir şey olmaktır. Bu, Özdeşlik Yasasıdır: A, A'dır. Gerçekler, herhangi bir bilinçten bağımsız gerçeklerdir. Hiçbir tutkulu dilek, umutsuz özlem ya da umutlu yalvarma, gerçekleri değiştiremez. Gerçekleri görmezden gelmek ya da kaçırmak da onları silecektir: gerçekler değişmez, değişmez."³⁴

Varoluş vardır ve var olanlar yok değildir. Varoluş aksiyomu insanın başkaca şeyleri ele almadan önce kabul etmesi gereken bir aksiyomdur. Çünkü yalnızca var olanın varlığını kabul ettikten sonra onun hakkında tartışabiliriz. Varoluş yoktur deme imkânı yoktur. Böyle bir söylem çelişkiye düşürür. Varoluş yoktur diyen kişi, varsa, varoluşun varlığı zorunlu hale gelir. O halde öncelikle kabul edilmesi gereken şey, varoluşun var olduğudur. Aslında bütün düşünme etkinliğinin başlangıcı algılamaktır. İnsan duyu organlarıyla bir şeyi algıladığı anda onun var olduğunu bilir. Herhangi bir şey algılanıyorsa vardır. Algılama işi insanın bilinci tarafından gerçekleştirilen bir eylemdir. Yani varoluşun var olduğunun algılanması için bilincin varlığı zorunludur. Buradan hareketle varoluş bir aksiyom olarak kabul edildiğinde aynı şekilde varoluştan zorunlu olarak doğan bilinç de bir aksiyom olarak karşımıza çıkar.

1.2. Bilinç Aksiyomu

Ayn Rand için varoluş aksiyomu ne kadar önemliyse bilinç aksiyomu da aynı derecede önemlidir. Bilinç var olan objeleri algılama yeteneğidir.³⁵

³³ <https://www.aynrand.org/ideas/philosophy#inrand'swords-1>

³⁴ <https://www.aynrand.org/ideas/philosophy>

³⁵ "İnsanın kendisi, yaşantıları ve dünya üzerindeki bilgisi; aynı zamanda da düşünme ve kendini tanıma yeteneği." Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 37. "Anlaksal (veya bilişsel) etkinliğin genel özelliği; kişinin kendi iç dünyasının ve dış çevresinin ayırında olmasını sağlayan tinsel yeti. "Bilinç var olan objeleri algılama yeteneğidir. Cemal Yıldırım, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Doruk Yayınları, 20049,

Ayn Rand bilgi felsefesine bilincin dış dünyadan habersiz olup olmadığı sorusunu sormak yerine bu soruyu reddederek ve geçersiz kılarak başlar.³⁶ İnsan duyu organlarıyla bir şeyi algıladığı andan itibaren onun varlığının da farkına varmış olur. “Bilinç, farkındalık fakültesidir- var olanı algılama fakültesi..”³⁷ İnsanın algıladığı şeyi algılamış olması ve bunun farkına varması onun bir yeteneğe daha sahip olduğunu gösterir. Bu yetenek algılama yeteneği yani bilinçtir. Algılama ile varoluşun farkına varabilen insan bilinçli bir insandır. İnsanın var olanları algılamasını sağlayan şey onun bir bilince sahip olmasıdır.

“Rand’a göre insanın algıladığı şey var demektir ve kişi ancak bir bilince sahip olarak var olur, çünkü bilinç var olanı algılayabilme gücüdür. Eğer hiçbir şey var değilse bilinç de var olamaz. Bilinçlendirecek hiçbir şeyi olmayan bir bilinç, içten çelişkili ya da terimler arasında bir çelişmeyi ifade etmektedir. Kendinden başka hiçbir şeyin bilincinde olmayan bir bilinç de terimlerde bir çelişki dile getirir. Kendini bir bilinç olarak tanımlamadan ya da kimliklendirmeden önce, bir şeylerin bilincinde olması şarttır. Eğer algılıyorum dediğimiz şey var değilse, sizin sahip olduğunuz o şey de bilinç değildir.”³⁸

Bilinç denilen şey bir algılama yeteneği olduğu için öncelikle yapacağı iş algılamak olur yani bilinç kendisinden önce başka şeyleri algılar. Bu algılama durumu ise algılayan bir bilincin varlığını ortaya koyacağı için bilinç başka şeyleri algıladığı zaman kendi farkına varabilir. Buradan hareketle bilinç kendi varlığını ortaya koyabilmek için başka bir varlığı algılamak zorunda olduğundan sadece kendisinin farkına varamaz. Bilincin oluşumu buna elvermez. Varlığını ortaya koyacak olan bir bilinç için başka bir şeyi algılama zorunluluğu vardır denilebilir.

“Eğer dünyanın sunabildiği şeylere kişinin cevabı duyguysa, kendisi rayları, binaları, o tür diğer şeyleri seviyorsa,

³⁴<https://www.aynrand.org/novels/introduction-to-objectivist-epistemology#bilin%C3%A7-2>

³⁶<https://www.aynrand.org/novels/introduction-to-objectivist-epistemology#bilin%C3%A7-2>

³⁷<https://www.aynrand.org/novels/introduction-to-objectivist-epistemology#bilin%C3%A7-2>

³⁸ Naci İspir, “Ayn Rand’ın Siyaset Felsefesinde Bireysel Hakların Mutlaklığı Sorunu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2007, 510.

Hülya ALTUNYA – Nuray Doğan

onları sevmeyi de seviyorsa, yine de en büyük cevabı kaçırıyordur. Kalıcı bir duygu, hepsinin ifadesi olan bir duygu. Dünyada sevdiği her şeyin amacı... Kendininki gibi bir bilinç bulma. Kendi dünyasının anlamı olan bir bilinç.”³⁹

Ayn Rand *Atlas Vazgeçti* romanında bir bilincin arayışında olduğunu dile getirmiştir. Ama bu bilinç kendi bilinci ya da düşüncelerine değer verdiği diğer insanların bilinci değil, başka bir bilinçtir. Aslında kendisi de aradığı bilinci tam olarak ifade edememektedir. Sadece aradığı bilinç için başka bir şey olduğunu, hiç bulamadığını, daha önce rastladığı bir şey olmadığını söyler. Aslında aradığı bilinçten bahsederken bu bilinçten kastının bir insan olduğu durumundan da bahseder. “Yalnızca hiç hissetmediği, ama hissetmek için canını verebileceği duyguları hissedebilme kapasitesinin bilincinde olan biri...”⁴⁰ Böylece Rand aradığı bilinci ancak bu şekilde anlatabilmiştir.

Ayn Rand akli olan insanların var oluşun var olduğu bilgisine sahip olduklarını belirtir. Varoluşun var olduğu gerçeğini kavrayan insan bunu bilinci sayesinde yaptığını ve algıladığı şeyin var olduğunu anlamış olmakla birlikte var olanı algılayabilen bir bilince sahip olduğunun da farkına varır. Rand’a göre bilincin olması bir şeylerin varlığı ile mümkün olur. Çünkü bilinç, bilinçlendirilecek şeylere ihtiyaç duyar. Bilincin bilinçlendirilecek hiçbir şeyi olmaması ona göre ortaya bir çelişkiyi çıkarır. Bilinç sadece kendi bilincinde olursa da çelişki olur.⁴¹ Bilinç önce bir şeylerin bilincinde olmalıdır ki kendinin de bir bilinç olduğunun bilincine varabilsin. Açıkçası bilgi söz konusu olduğunda bilinci şarttır. Bilinebilecek her şey bilinç sayesinde bilinir. Bilincin biliyor olması için de gereken şey bilinen şeyin var olmasıdır. İnsan var olan şeyin bilgisini elde ederken tutarlı olmalı, elde ettiği bilgiyle var olan birbiriyle çelişmiyor olmalıdır.

Rand’a göre insan iki parçadan oluşur. Bu parçalardan biri madde diğeri ise bilinçtir. İnsan madde ile bilinç arasında çelişkiye düşmemelidir. Tutarlılık ise bilinçle ilgilidir. “Tutarlılık, bilinciniz konusunda sahteliğe sapmaktır.”⁴² Bu yanlış bir söylemdir. Yani aklın bedenle çelişmeden,

³⁹ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 1.Bölüm: İtirazsız, 373.

⁴⁰ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 1.Bölüm: İtirazsız, 373.

⁴¹ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 3.Bölüm: Gerçek Gerçektir, 559.

⁴² Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 3.Bölüm: Gerçek Gerçektir, 565.

düşüncenin eylemleriyle tutarlılık içinde bir arada olması gerekir. Tutarlılık bilimsel sonuçların elde edilmesinde dikkat edilmesi gereken bir durumdur. "Tutarlılık beklemeyin. Her şey bir diğerinin karşıtıdır. Karşıtlıklardan başka hiçbir şey yoktur."⁴³ Böyle söyleyerek tutarlılığı yok sayan birinin her an çelişkili şeyleri savunuyor olması mümkün olacaktır o kişinin düşüncelerine değer verilemez.

"Zaman değişiyor, insanlar da onunla birlikte değişiyor... yani akıllı kişiler değişiyor demek istiyorum. Bilgelik ne zaman hatırlayıp ne zaman unutmak gerektiğini bilmek demektir. Tutarlılık ve süreklilik, insan neslinden beklenen akıllıca bir uygulama değildir."⁴⁴

Ayn Rand *Atlas Vazgeçti* romanında tutarlılığın önemsiz olduğunu söyleyen insanları eleştirir bir tutum sergilemektedir. Ona göre akıllı olan, aklını kullanan insan tutarlı olur. Akılla ulaştığı sonuçlardan vazgeçip başkaca düşüncelere kayan insan tutarsız olmakla birlikte aklını kullanmayı reddeden insandır. Aslında akıllı olduğunu düşünen akıl yoksunu insanlar dünya içinde en tehlikeli insanlar olarak adlandırılabilir.

Bilinç var olan objeleri algılama yeteneğidir. Bilinç tek başına varlıkları ortadan kaldıramaz ya da değiştiremez. Bu durum Ayn Rand tarafından varoluşun üstünlüğü olarak adlandırılır. "*Varoluş, kimliktir, Bilinçlilik de Kimliklendirmedir.*"⁴⁵ Ayn Rand varoluşun üstünlüğünün şiddetli bir savunucusudur. Varoluşun bilinçten üstün oluşu Rand'ın bahsettiği üç temel aksiyom ile de örtüşmektedir. Varoluş bilinçten önce gelir, bilinç var olanları algılar ve varlıklarının farkına varır. Varoluşun üstün oluşunun bir ispatı; varoluş üstün olmasaydı bir bilincin var olduğundan söz etmek de mümkün olmazdı. Varoluşun üstünlüğü benimsenmelidir. Varoluşun bilgisi, dış dünyanın gözlemlenmesiyle elde edilir. Varoluşun üstünlüğü ilkesi bilincin bilgi elde etmek için kendi dışındaki dünyayı algılaması gerekir. Bu bilgi edinme yöntemi akla uygun olan yöntemdir.

⁴³ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 2.Bölüm: *Ya Öyle Ya Böyle*, 5.

⁴⁴ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 2.Bölüm: *Ya Öyle Ya Böyle*, 169.

⁴⁵ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 3.Bölüm: *Gerçek Gerçektir*, 559.

Rand objektivizm felsefesinde varoluşun bilinçten üstün olduğunu dile getirirken aynı zamanda idealizmi⁴⁶ de eleştirmektedir. Çünkü idealizme göre bilinç varoluştan üstündür. İdealizm gerçekliği görünende değil dış dünyada, doğal dünyanın dışında aramaktadır. Bu öğretiye göre dünya dışarıdan bir güç tarafından yaratılmıştır. İdealizmde gerçekliği belirleyen bilinçtir. Burada bilinç gerçekliği belirlediği için öncelik ve üstünlük bilince verilir. Fakat objektivist felsefede üstün olan varoluştur. Bir bilinç varoluş olmadan olamaz. Önce varoluş olacak ki bilinç var olup varoluşun farkına varabilsin. İdealizmin gerçekliği dış dünyada araması onu objektivizme tamamen zıt bir konuma getirir. Gerçekliği belirleyen şey doğal dünyanın içinde değil dışındadır ve bu ruhsal olan bir şeydir. Burada gerçekliği belirleyecek, ruhsal olan şeyden kasıt bir tür bilinçtir. Gerçekliği belirleyen şeyin bir tür bilinç olması bilincin üstünlüğü anlayışına uygun bir görüştür. Bu da idealizm ve objektivizmi birbirine zıt iki görüş olarak karşımıza çıkarmaktadır. Ayn Rand'a göre idealistler ruh mistikleridir.⁴⁷ Ruh mistikleri gerçekliği doğal dünyada değil de insanın bilincinde ya da bir tür üst bilinçte aradıkları için bu ismi hak etmişlerdir. Şu halde objektivizm idealizmi reddetmek durumundadır çünkü farklı bir tavır objektivizm felsefesinin sonu olur.

1.3. Özdeşlik Aksiyomu

Ayn Rand'ın üçüncü aksiyomu, Özdeşlik Yasası'dır.⁴⁸ Felsefe tarihinde ilk defa Parmenides (M.Ö. 600-500 arası) özdeşlik ilkesini primitif şekliyle dile getiren filozoftur. Parmenides'e göre varlığın var olma dışında hiçbir özelliği yoktur. "Parmenides, özdeşlik ilkesine dayanarak, yalnızca 'Varlık vardır, yokluk ya da var olmayan var değildir' demiştir."⁴⁹ Daha sonra Aristoteles mantık ve metafizik anlayışını,

⁴⁶ "Felsefede en geniş anlamıyla, tinsel güçlerin evrendeki tüm süreçleri ya da olup bitenleri belirlediğini savlayan tüm felsefe öğretilerini içerecek biçimde kullanılan idealizm terimi, varolan her şeyi 'düşünce'yle bağlayıp ondan türeten, düşünce dışında nesnel bir gerçekliğin varolduğunu, başka bir deyişle düşünceden bağımsız bir varlığın ya da maddenin (maddî gerçekliğin) bulunduğunu yadsıyan felsefe akımını niteler." Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, 713.

⁴⁷ İlkey Yılmaz, "Ayn Rand", 13.

⁴⁸ "Bir şey ne ise odur. Her şey kendisinin aynıdır. A, A'dır." şeklinde ifade edilen akıl ilkesidir." İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 268.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 678.

çelişmezlik ilkesiyle birlikte özdeşlik ilkesine dayandıran filozof ve mantıkçı olmuştur.

Ayn Rand'ın özdeşlikle ilgili görüşü Aristoteles ve Parmenides ile aynı doğrultuda olduğu söylenebilir. Ona göre var olmak bir özdeşliği içermeyi gerektirir. Özdeşlik denilen şey bir şeyin kendisi olmasıdır. Bu açık şekilde A, A'dır şeklinde ortaya konulabilir. "Var olmak belirli bir kimliğe sahip olmak için bir şey olmaktır. Bu, Özdeşlik Yasasıdır: A, A'dır."⁵⁰ Kimlik yasası⁵¹ denilen şey aslında özdeşlik ilkesidir. Var olmak demek bir şey olmak demektir. Bir şey olan varlık ise çeşitli niteliklere sahip olmak zorundadır.

"Aksiyom, bilginin dayanağını belirleyen ifadedir, o bilgiyle ilgili daha başka bilgileri de ihtiva eder, tüm bu diğer ifadeler içinde zaten vardır, konuşan onu belirlemeyi seçse de seçmese de oradadır. Aksiyom öyle bir önermedir ki, muhaliflerinin bile onu inkâr etme sürecinde önce onu kabullenmesini gerekli kılarak onları alt eder. Kimlik [özdeşlik] aksiyomunu kabul etmeyen mağara adamı, onu inkâr etmeye kalkışırken kimlik [özdeşlik] kavramını ve ondan türeyen kavramları kullanmak zorundadır."⁵²

Varoluş ve bilinç aksiyomunda olduğu gibi özdeşlik aksiyomunda da bir şeyin tartışmaya açılması o şeyin varlığını zorunlu kılar. Varlığı kabul edilen şeyler tartışmaya açılabilir. Bir nesne, nesne olabilmek için çeşitli nitelik ve özelliklere sahip olmak zorundadır. Bu nitelik ve özelliklere sahip olan nesne özdeşliği ortaya koyar.

"Biz hiçbir şey bilmediğimizi biliyoruz" diye gıdıklarken, bilme iddiasında bulduklarını görmezden geldiler. "Absolü [kesin] diye bir şey yoktur," derken, bir absolü ilan etmekte olduklarını anlamadılar. "Var olduğunu ve bilince sahip

⁵⁰ <https://www.aynrand.org/ideas/philosophy>

⁵¹ Ayn Rand'ın objektivizm felsefesinde "kimlik yasası" olarak Türkçe'ye çevrilen kavramın aslında özdeşlik anlamında olduğunu düşünmekteyiz. Ayn Rand'ın kullandığı kavram "Identity" 'dir. "Identity" felsefede ve mantıkta özdeşlik anlamına gelmektedir. Buradaki farklılığın sebebi; çevirmenin bu kelimeyi "kimlik" olarak çevirmiş olmasıdır.

⁵² Ayn Rand, *Atlas Silkindi*, çev.: Belkıs Dışbudak, (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2007), 1067.

Hülya ALTUNYA – Nuray Doğan

olduğunu kanıtlayamazsın,” diye gıdıkladılar, kanıt denilen şeyin ön şartlarının var olmak, bilinçli olmak ve karmaşık bir bilgi zincirine sahip olmak olduğunu unuttular. Burada bilinecek bir şeyin varlığının, onu bilecek bir bilincin ve kanıtlanmışla kanıtlanmamış gibi kavramların arasındaki farkı ayırt edebilen öğrenilmiş bilginin şart olduğunu anlamadılar.”⁵³

Rand’a göre hiçbir şeyin bilinmediğini söylemek, aslında daha bu söylemi gerçekleştirirken insanı çelişkiye düşürür. Hiçbir şey bilmemek, hiçbir şeyin bilinmediği bilgisini içinde barındırdığı için çelişkilidir. Bilginin olmadığını savunmak da aynı şekilde bilginin olmadığı bilgisiyle yapıldığından bu durum da çelişkiyi doğurmaktadır. Yine insanın herhangi bir savı ortaya koyabilmesi için öncelikle var olması gerekir ki var olduğunun farkına da bilinç sayesinde varacağından her durumda var olduğunu, bir bilince sahip olduğunu, bilginin olanaklı olduğunu kabul etmesi gerekir. Bu kabul insanı çelişkilerle boğuşmaktan kurtarır.

“Konuşmayı öğrenmemiş bir vahşi, varoluşun kanıtlanması gerektiğini ilan ettiğinde, onun var olmayış yoluyla kanıtlanmasını bekliyordur. Bilincinizin kanıtlanmasını isterse, sizden varoluş ve bilinç dışındaki boşluğa adım atmanızı, kendisine her ikisinin kanıtını vermenizi istiyordur... yani sizden sıfırın bilgisini kazanmanızı, sıfır olmanızı istiyordur.”⁵⁴

Varoluş vardır, varoluşun varlığının kanıtlanması varoluşun var olması ön koşulunu gerektirdiğinden ve diğer her şeyin kanıtlanması da varoluşun var olması durumunu zorunlu kıldığından bu tür aksiyomların kanıtlanma çabası saçmadır. Varoluşun var olması sonucunda bilin, özdeşlik ve diğer her şey kendini ortaya koyar. Bütün bunların nedeni varoluşun var olmasıdır. Varoluşun var olması diğer neden olduğu her şeyin öncülüdür bu nedenle varoluş aslında kendisiyle birlikte nedenselliği de var etmiş olur.

1.3.1. Nedensellik Kanunu

Genel anlamda nedensellik kanunu doğada meydana gelen olaylar arasında oluşan bağ şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bağ, her olayın bir sebebi

⁵³ Ayn Rand, *Atlas Silkindi*, 1067.

⁵⁴ Ayn Rand, *Atlas Silkindi*, 1070.

olmasıyla ilişkilendirilir. Açıkçası olayların birinin diğeri sonucu ortaya çıkması, ilk olay olmadan ikincisinin gerçekleşmemesi şeklindedir.⁵⁵ Ayn Rand'a göre nedensellik, özdeşlik aksiyomunun ortaya koyduğu bir kanundur. Özdeşlik aksiyomu varlığın tüm nitelik ve özelliklerini tespit eder. Şeylerin kendindeki tüm nitelik ve özellikleri onların doğasıdır. Varlık da doğasıyla uyumlu olmak zorundadır ve kendi doğasının dışında bir harekette bulunamaz. Varlıklar belirli şartlarda, doğalarına uygun tek bir şekilde hareket ederler. Bu duruma nedensellik kanunu denilebilir. Onun felsefesinde nedensellik kanunu her varlığın kendi doğasına göre davranmak zorunda olması durumundan doğan bir sonuçtur. Nedenselliğin kaynağı insan bilinci olmadığı gibi Tanrı da değildir. Evrendeki düzeni sağlayan şey ise varlıkların belli bir şartlar kümesi altında bir varlığın ancak tek bir şekilde davranmaya zorunlu olmasındandır.⁵⁶

Ama insanlar insan aklını yok saymaya teşebbüs ettikleri gibi nedensellik kanunu da yok saymaya yeltenmişlerdir. Nedenselliğin yok sayıldığı toplumlarda bu durum insanlara öyle öğretilmiş ve insanlar da sorgusuzca kabul etmişlerdir. Ancak nedenselliğin yok sayılması sorunların aşılmasını sağlamamış hatta daha büyük sorunlar doğurarak insanların zor durumda kalmalarına neden olmuştur. "Şu anda masanın karşısında oturan bu insanlara, sebep-sonuç ilişkisinin bir batıl inanç olduğu, eldeki soruna çözüm ararken sebebini düşünmemek gerektiği öğretilmişti."⁵⁷ Her varlığın kendi doğasına göre davranmak zorunda olması Rand'a göre nedensellik kanunudur.

Ayn Rand'ın felsefesinde nedensellik kanununa göre davranışların nedeni varlıkların kendi doğaları olsa da her varlığın nedeni olması gerekmez. Nedeni olmayan varlığa evren örnek verilebilir. Evrenin varoluşunda bir nedenden söz edilemez. Her ne kadar evren kendinde farklı şeyler bulundursa da onun dışında hiçbir şey yoktur. Bu yüzden evrenin kendisi dışında bir neden aranamaz.⁵⁸ Evrenin dışında bir şey olmadığı için evrenin nedenini aramazken evren içindeki her hareket bir nedenle var olur. Bu neden ise her bir varlığın kendisidir.

⁵⁵ İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 247.

⁵⁶ İlkay Yılmaz, "Ayn Rand", 9.

⁵⁷ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti 2.Bölüm: Ya Öyle Ya Böyle*, 355.

⁵⁸ İlkay Yılmaz, "Ayn Rand", 9.

Hülya ALTUNYA – Nuray Doğan

Rand nedensellik kanununu özdeşlik aksiyomunun doğal hatta zorunlu bir sonucu olarak görür. Şeylerde var olan bütün hareketin ortaya çıkmasını sağlayan da nedensellik kanunudur. Buraya kadar birbirini tamamlayacak ve destekleyecek şekilde devam eden görüşlerde evrenin nedensellik kanununun dışında tutulması dikkat çeken bir durumdur. Evrende bulunan her şeyin varlığının farkına vardırıan şeyler algılama yoluyla ortaya dökülen varoluş, bilinç ve özdeşlik aksiyomlarıydı. Rand'a göre bir şey hakkında konuşmadan, tartışmadan ya da bir şeyi ifade etmeden önce bütün bunları yapabilmek için öncelikle o şeyin varlığının kabul edilmiş olması zorunludur. Yine varoluş aksiyomu zorunlu olarak bilinci ve özdeşliği de kendisiyle birlikte doğal olarak ortaya koyar. Bu konuyu yukarıda izah etmiştik. Burada asıl dikkat çeken şey özdeşlik aksiyomunun nedensellik kavramını zorunluluk doğurmasına rağmen evrenin nedensellik kavramı dışında tutulmasıdır. Evreni tartışır, ifade ederiz. Evrende hareket de vardır. Bütün bunlar varken nasıl olur da Rand evreni nedensellik kanununun dışında tutar. Henüz algılanmamış olması, bilinemiyor olması evrenin dışında evrenin hareketinin nedeni olan başkaca şeyin var olmadığını söylemez. Çünkü Rand yaptığı temellendirmelerde özdeşlik aksiyomunun nedenselliği doğurduğunu söylemektedir. Varoluş, bilinç ve özdeşlik hakkında tartışma yaratan her şey için bir aksiyomsa ve bu üç aksiyom birbirini tamamlayan, birbirinden ayırlamayacak aksiyomlarsa ve özdeşlik aksiyomu da nedenselliği zorunlu olarak ortaya çıkarıyorsa evrenin kendisinin nedensellik dışında tutuluyor olması ortaya bir çelişki çıkarmaktadır.

Buna göre nedensellik kanunu özdeşlik aksiyomundan çıkıyorsa ve özdeşlik aksiyomuyla varoluş aksiyomu arasındaki sarsılmaz bağdan hareketle nedenselliğin temelini de varoluşa dayandığını söyleyebiliriz. Sadece nedenselliğin temeli değil, her şeyin temeli ve asıl çıkış noktası varoluştur demek mümkündür. Varoluş vardır, varoluş bilinçten önce gelir, bilinç algılama işini yapar ve algılar bilginin yolunu açar.

2. Objektivizm Felsefesinde Bilgi Edinme Aracı Olarak Akıl

Objektivist felsefenin temel kavramlarından biri "akıl" 'dır. Ayn Rand, insanın aklını kullanmasını algı yoluyla elde edilen verileri mantık kurallarını araç edinerek çelişkiye düşmeden kavramsallaştırması olarak anlatır. İnsanın düşüncelerini algısal gerçeklikle bağlantılı tutabilmek için aklını kullanması gerekir. İnsanın aklını kullanarak düşüncelerini algısal gerçeklikle bağlı tutması onun geçerli objektif bilgiyi elde etmesini sağlar. İnsan aklının geçerli bilgiyi elde etmedeki aracı akıl olsa da objektivizm

felsefesinde aklın mantık kurallarından bağımsız olarak geçerli bilgiyi elde etmesi olanaksızdır. Bu sebeple objektivizm felsefesinde mantığın değeri de aklın önemi kadar göze çarpar. Objektivizm felsefesinde geçerli bilginin elde edilmesi mantığa dayanmayan bir akılla mümkün olamayacağından mantığın objektivizm felsefesindeki yerine değindikten sonra akli ele almak gerekir.

Rand insanın yaşamını sürdürmesinin koşullarından biri olarak bilgi edinmeyi görmektedir. O insanın bilgi kazanma aracının da akıl ve mantık olduğunu belirtir. Rand mantığı: "Mantık, duyulardan gelen malzemeyi algılama, tanıma ve birleştirme gücüdür."⁵⁹ şeklinde tanımlamıştır. Duyular bir şeyin var olduğunu gösterir, duyuların sunduğu var olanları tanıyacak olan ise insan aklıdır. Var olanlar tanınıp birleştirildiğindeki yapılış süreci düşünmeyi oluşturur. İnsan var olana 'Bu nedir?' sorusunu sorduğunda verdiği cevapların doğru olup olmadığını ona söyleyecek olan şey mantıktır. Mantığın varlığı da var oluşun var olduğu durumuna bağlıdır. Bir şey mantıkla tanındığında, bu tanıma durumu içinde çelişkiyi barındırmaz. Eğer bu durum içinde bir çelişkiyi barındırıyorsa ortada bir hata vardır. Bu hatayı yapan da kişinin kendi düşüncesidir.⁶⁰ Bir çelişkinin varlığı onu düzeltmeyi gerektirir, bunun aksi bir durumda kişi kendi aklını devreden çıkarmış olur.

" E, sen kimin fikrine danıştın?

Ben kimsenin fikrine danışmam.

Neye dayanarak hareket ettin?

Mantığa.

Kimin mantığına dayandın?

Benimkine."⁶¹

Rand'ın *Atlas Vazgeçti* adlı romanda yer verdiği bu konuşma onun mantığa, hatta insanın kendi mantığına verdiği değeri net bir şekilde ortaya koymaktadır. Şu halde insan en doğru kararı aklını kullanarak, mantığa başvurduğunda verebilir.

⁵⁹ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 3.Bölüm: *Gerçek Gerçektir*, 560.

⁶⁰ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 3.Bölüm: *Gerçek Gerçektir*, 560.

⁶¹ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 1.Bölüm: *İtirazsız*, 32.

Rand için şeyleri harekete geçiren güç insandır. “Aslında harekete geçiren güç olmayınca her şey ne işe yarar ki?”⁶² İnsanın olmadığı yerde diğer şeyler de önemsiz ve anlamsız kalır. Onun için insanın değeri kadar insanın mantığı da önemlidir. İnsan mantığını kullanarak hareket etmeli, üretmeli ve başarıya da mantığıyla ulaşmalıdır. Yine insan girdiği savaşa mantığı ile girmeli ve mantığıyla düşmanı alt etmelidir. “Mantığın silah olmaktan çıktığı bir alanda, silah olarak ne kullanılabilir, diye düşündü.”⁶³ Mantık savaşları kazandırabilecek yegâne silahtır. Mantığına güvenen insanlar zorlukları mantık kullanarak aşarlar fakat mantığı kullanamayanların silahlarının ne olduğunu kavrayamazlar. “Katıksız kötülükle, bilinçli, kendini haklı görmeye çalışmayan, çıplak kötülükle savaşmanın olanaksız olduğunu kaoramaktan gelen öfke.”⁶⁴ Bu öfkenin sebebi de mantık kullanılarak bilinçli yapılan saf kötülükle baş edilemeyeceğindedir. Çünkü sadece kötülük olsun diye bilinçli yapılan kötülükle savaşmak için öncelikle bunu anlamak lazımken mantıklı insanlar bu duruma bir anlam veremedikleri için öfkelenir. Ayn Rand *Atlas Vazgeçti* romanında mantığı, ne olduğundan ziyade ne olmadığını anlatarak ele almıştır.

“O kadar gurur duyduğunuz gri madde, lunaparktaki ayna gibidir, asla erişemeyeceğiniz bir gerçeğin çarpıtılmış sinyallerini size yansıtmaktan başka bir şey yapamaz.”⁶⁵
“Vardığınız mantıksal sonuçlardan ne kadar eminseniz, o kadar yanılırsınız. Beyniniz bir çarpıtma aracı olduğuna göre, o beyin ne kadar aktifse çarpıtma da o kadar büyük olacaktır.”⁶⁶

Burada mantığın insanı yanlış sonuçlara ulaştıracağı saçmalığı anlatılmıştır. Fakat Rand’a göre bu görüşe katılmak mümkün değildir. İnsanı gerçek doğrulara ulaştıracak olan araç mantıktır. Beyin aktif oldukça düşünür, mantıkla da gerçeklere ulaşır. Romanda mantığın reddedildiği bölümlere de yer veren Rand, bu durumun eleştirisiyle mantığın neliğini anlatma çabasına girmiştir. “Sağduyu aramayın. Böyle bir şey beklemek saçmadır. Doğada mantık yoktur. Hiçbir şeyde

⁶² Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 1.Bölüm: İtirazsız, 481.

⁶³ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 1.Bölüm: İtirazsız, 511.

⁶⁴ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 1.Bölüm: İtirazsız, 516.

⁶⁵ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 2.Bölüm: Ya Öyle Ya Böyle, 4.

⁶⁶ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 2.Bölüm: Ya Öyle Ya Böyle, 4.

yoktur.”⁶⁷ Mantığı reddeden hiçbir düşünce kabul edilebilir değildir. “Mantık denen önyargının zincirlerini kuralım.”⁶⁸ Bu cümleyi kurabilen bir kişi düşüncesi dikkate alınabilecek biri değildir. Mantığı yok sayabilecek biri düşünmemeyi seçen kişidir ve onun mantığı reddetmesi en büyük hatasıdır. “Tartışmayın, kabul edin. Kendinizi ayarlayın. İtaat edin.”⁶⁹ İşte tam olarak mantığını kullanmayan bir insanın varacağı sonuç budur. İtaat etmek, düşünmeden başkalarının gölgesinde yaşamaktır ki buna da yaşamak denilemez. Böylece yaşamak başkasının gölgesinde değil aklın ve mantığın ışığında olmaktır.

Objektivist felsefede insanın doğru, geçerli ve kesin bilgiye ulaşabilmek için duyu organlarıyla elde ettiği algısal verileri, çelişkiye düşmeden yani mantık kurallarıyla kavramsallaştırarak geçerli objektif kavramlar ortaya koymalıdır. “Akıl, duyulardan gelen malzemeyi algılama, tanıma ve birleştirme gücüdür. Duyuların işi, insana varoluşun kanıtlarını getirmektir ama onları tanıma işi o insanın aklına aittir.”⁷⁰ Onun objektivist felsefesinde akıl dışında başkaca bir araç, bilgi edinmek için kullanıldığında insan gerçeklikten uzaklaşır. “İnsanın temel niteliği onun akıl melekesidir. İnsanın akli onun temel hayatta kalma aracıdır; onun bilgi elde etmesinin tek yoludur.”⁷¹ Denilebilir ki insanın objektif bilgiyi elde etmesindeki aracı; akıldır.

Ayn Rand’a göre insan bütün davranışlarında doğru olanı seçmelidir. “... insanın doğru olanı yapması gerektiğini hala en açık gerçek olarak görüyordu. İnsanların nasıl olup da başka türlü davranmak isteyebileceğini hiç anlayamıyordu, ama öyle davranabildiklerini öğrenmişti.”⁷² Rand bu durumu kabul edilemez bulur. İnsanların en temel gerçek olan doğruyu yapmaktan vazgeçerek yanlışla gitmekte olduklarını anlayamaz. Akıl doğru olanı gösterir ve insanlar akli terk ederek yanlışla yönelir. Bunun anlamlandırılabilmesi Rand’a göre imkansızdır.

⁶⁷ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 2.Bölüm: *Ya Öyle Ya Böyle*, 5.

⁶⁸ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 2.Bölüm: *Ya Öyle Ya Böyle*, 5.

⁶⁹ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 2.Bölüm: *Ya Öyle Ya Böyle*, 5.

⁷⁰ Ahmet Beşe-Nevzat Can, “Ayn Rand’ın Felsefesinde Sanatın Neliği ve Psiko-Epistemik İşlevi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/2, (2006): 71.

⁷¹ Ayn Rand, *Kapitalizm Bilinmeyen İdeal*, çev.: Nejdet Kandemir, (İstanbul: Plato Film 2004), 11.

⁷² Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 1.Bölüm: *İtirazsız*, 7.

“Papazlar çadırlarda insanoğlunun doğaya karşı elinden bir şey gelmeyeceğini, bilimin bir yalan olduğunu, insan zihninin başarısızlığa mahkûm olduğunu, aslında insanın, aklıyla gurur duyduğu için cezalandırılmakta olduğunu haykırırken, umutsuz yüzleri, yalvaran gözleriyle insanlar o çadırları dolduruyorlardı. Orada, insanoğlunun kendini yarılan tren raylarından ya da patlayan kamyon lastiklerinden koruyabilmek için tek umudunun, mistik sırlara inanmak olduğunu dinliyorlardı. Mistik sırların anahtarı da sevgiydi. Sevginin, kendini silmenin, başkalarının ihtiyaçları uğruna kendini feda etmenin gerekliliğini haykırıp duruyorlardı çadırlarda.”⁷³

Ayn Rand’ın *Atlas Vazgeçti* romanının bir bölümünde kışın getirdiği kar, soğuk ve sonucunda doğan çaresizlikten sonra insanlar mistik inançlarda çözüm aramaya yönelmişlerdir. Üreten insanların bir bir battığı, bilim adamlarının, sanayicilerin, başarılı insanların ortadan kaybolduğu, üretimin durduğu, enerjinin tükendiği bir ortamda bastıran çetin kış koşulları insanları çok sarsmış ve çaresiz bırakmıştır. İnsanların doğaya karşı çaresiz olduğunu savunan papazlar, aslında doğaya hükmeden insanların varlığından, şimdi ortalarda olmasalar da bir zamanlar var olduklarından habersiz gibi konuşurlar. İnsanın doğaya karşı elinden bir şey gelmemesi söz konusu olamaz. İnsan, aklıyla yaşadığı doğayı kendine göre düzenleyip ona hükmedebilir. İnsan bunu zihni sayesinde yapabilir ve insan zihninin başarısızlığa mahkûm olduğu yanlış bir bakış açısıdır. Çünkü insan zihninin başarılarla ulaştığı birçok kez gözlemlenmiştir. İnsan aklıyla gurur duyduğu için cezalandırılmaz. İnsanın bu sebepten cezalandırıldığını düşünmeyi sağlayan şey aklına sırtını döndüğünde karşılaştığı olumsuzluklardır. İnsanları olumsuz şartlardan kurtaracak olan şey ise sevgi ve bu sevgiyi başkalarına yönelterek kendinden vazgeçmek değildir. İnsanoğlunu kurtaracak olan şey mistisizm değil insanın aklını kullanmasıdır.

Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* romanında insan aklına, zekasına verdiği önemi birçok kez vurgulamıştır. İnsan akli insanlığın devamlılığı için başvurulacak tek araçtır. Aklını kullanan insanlar mantıkla da hareket ederlerse başarılı olurlar. Başarıyı elde etmiş olan yaratıcı insanların zayıflar için, aklını kullanmayı reddetmiş olanlar için yapmak zorunda olduğu hiçbir şey yoktur. Kötülüklerin kökü insan zihni değil, insanın

⁷³ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 2.Bölüm: *Ya Öyle Ya Böyle*, 286.

zihnini kullanmaması yani doğru kullanmamasıdır. Hayatta var olan herkes kendi için vardır, hayatını kendi için yaşmalıdır. Hiç kimse başkasına hizmet etme zorunluluğunda değildir. Hele ki bu zorunluluk ahlâkî görev olarak insanlara sunulursa altruizm⁷⁴ ortaya çıkar ve altruizm insanlığın sonunu getirir. Bunu göremeyip insan aklına sırtını dönenler hayata sırtını dönmüş olurlar ve hayatlarından vazgeçmiş sayılırlar.

“Deha denilen şey bir batıl inançtır, Jim. Akıl diye bir şey yoktur. İnsan beyni bir sosyal üründür. Çevresinden aldığı etkilerin toplamıdır. Hiç kimse, hiçbir şey icat etmez. Yalnızca sosyal atmosfer içinde uçup geçen şeyleri yansıtır. Dâhî de entelektüel bir çöpçüdür, aslında toplumun malı olan, kendisinin toplumdan çaldığı düşünceleri biriktirir. Düşünce hırsızlıktır. Özel servetleri yok edersek, daha adil bir servet dağılımı sağlarız. Dehayı yok edersek, o zaman da fikirlerin dağılımını daha adaletli hale getirmiş oluruz.”⁷⁵

Rand dehaları çok önemli bir yere koymuş, dünyayı sırtında taşıyan Atlas'ların aslında o dehalar olduğunu açıklamıştır. Dehalar, zekiler, aklını kullananlar yani dünyayı sırtında taşıyanlar birden ortadan kaybolsalar, her zaman onları suçlayan diğer insanlar kötü duruma düşerler. Görülmektedir ki akılı yok sayan, başına gelen her türlü kötülüğü insan aklından bilenler yaptıkları hatadan ders çıkarmak yerine daha da dibe batmaktadır.

⁷⁴ “Altruizm: İnsanların bazen başkalarının menfaatine olan ve kendi menfaatlerine ilgi duymayan şeyleri yapmaları gerektiğini belirten herhangi bir etik görüş, bir tür etik fedakârlık olarak düşünülebilir. İnsan notunun olmadığı, insanların kendi çıkarlarına inanmadıklarına inandıkları şeyi yapabilecekleri görüşüne psikolojik fedakârlık denilebilir.” <https://www.aynrand.org> “Özgecilik (Altruizm): İnsanlığı, insanları çıkar gözetmeden sevmek, kişinin kendisini başka insanların ve toplumun refahına, genel iyiliğine adanması tavrı; başkalarının iyiliğini temele alan, diğer insanlara karşı iyiliksever, iyi niyetli, hoşgörülü ve yardımsever olmayı bir tavır olarak ön plana çıkartan, ‘başkası için yaşamak’ formülüne göre davranmayı öneren ahlak anlayışı; bencilliğin ve bireyciliğin karşısında yer alan bir görüş olarak, kişinin kendisini hiçbir çıkar gözetmeden, başkalarının ihtiyaç ve çıkarlarına adanması gerektiğini dile getiren öğretisi.” Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 311.

⁷⁵ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti 2.Bölüm: Ya Öyle Ya Böyle*, 360.

Objektivizm felsefesinde akıl en çok önem verilen yetidir. İnsanlar aklını kullanmadan yaşayamaz. Bu felsefenin en üstün değeri; akıldır. “Kendini yok etme kavramına karşı grevdeyiz. Kazanılmamış ödüllere, ödüllendirilmemiş görevlere karşı grevdeyiz. Kişinin kendi mutluluğunun peşinde koşmasını kötü sayan dogmaya karşı grevdeyiz. Hayatın bir suçluluk olduğu doktrinine karşı grevdeyiz.”⁷⁶ Objektivizm felsefesi bireyin değerli olduğunu savunur ve kendini yok etme durumunu kabul etmez. İnsanların akıl ve becerileriyle elde ettiği başarıların ödüllendirilmesi ve başarı elde edilmeden kimsenin ödüllendirilmemesi gerektiğini savunur. Ayrıca bu felsefeye göre insanlar kendi mutluluğunun peşinden koşmalı ve bunu bir günah gibi, kötü bir şey gibi algılamamalıdır. Hayat insanlara verilmiş bir ödüldür ve bu ödül suçluluk değil mutlulukla değerlendirilmelidir.

Rand’a göre insan hayatı onun aklına bağlıdır. “Varım, o halde düşüneceğim,”⁷⁷ İnsan akıllı bir varlık olmasının yanında iradeye de sahiptir. İnsan bilinci iradeli bir bilinçtir. İnsanın ahlaki ideali insan olmayı kabullenmek olmalıdır. İnsan sahip olduğu her bilgiyi iradesi ve kendi çabasıyla edinir. İnsan her şeyi bilemez ama biliyor olmaktan vazgeçmemeli, hayatının sınırları içinde bilebileceği her şeyin peşine düşmelidir. İnsan yanlışlar da yapabilir fakat insan kendi yaptığı yanlış düzeltme gücüne de sahiptir.⁷⁸ Bilgi sınırsızdır, insan hayatı boyunca hep daha çok şey bilmeye çabalamalıdır.

Sonuç

Ayn Rand’ın objektivizm felsefesinin, dünyada yaşamak için insanlara rehber olma görevini üstlenmiş bir felsefe olduğu söylenebilir. Bu felsefe, insana yaşadığı hayatla başa çıkma yollarını ve bu yolların sonucunda başarıya ulaşmayı vadeder. Ayrıca yaşanan hayat tezatlarla doludur. Buna göre objektivizm felsefesi, yaşamı olduğu gibi anlamaya çalışan felsefi bir etkinliktir. Objektivizm felsefesi gerçekliğin objektif olduğu iddiasına dayanır. Objektif gerçeklik ise varoluş, bilinçlilik ve özdeşlik aksiyomlarıyla mantıksal olarak kanıtlanır. Her varlık varoluşunu *düşünerek*, varlığına ulaşır. “Varoluş vardır.” şeklinde ifade edilen bu ilk aksiyom, objektivizm felsefesine ait ilk mantıksal ilkedir.

⁷⁶ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 3.Bölüm: *Gerçek Gerçektir*, 548.

⁷⁷ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 3.Bölüm: *Gerçek Gerçektir*, 642.

⁷⁸ Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti* 3.Bölüm: *Gerçek Gerçektir*, 642.

Varoluş aksiyomu, diğer mantıksal ilkelerden önce gelir. Mantıksal ilkelerden bilinçlilik aksiyomu, her varlığın, duyularla algılama işlemini tamamladıktan sonra düşünme süreciyle birlikte varlıkların varoluşuna dair bilgiyi ifade etmesidir. Mantıksal ilkelerden özdeşlik aksiyomu ise varlıkların doğası itibarıyla kendisinin dışında başka bir şey olamamasıdır. Özdeşlik aksiyomu nedensellik aksiyomunu ortaya çıkartır. Evren dışında tüm varlıklar, doğalarının gereği olan zorunlu hareketi yapmak durumundadırlar.

Ayn Rand tarafından objektivizm felsefesi, dünyayı anlayabilmek için sahip olunan tek mutlak güç olarak insanlara sunulmaktadır. Bu felsefe ise gücünü araç olarak kullandığı mantıktan almaktadır. Her insan mantıksal düşünmeye mecburdur. Aklını kullanmayı başkalarına devreden mistikler, başarılı ve mutlu bir yaşam sürdüremezler. Yaratıcı düşünmenin ortaya çıkması, aklın özgür olmasıyla ilişkilidir. İnsanı yaşamdaki tezatlardan kurtaracak olan araç; mantıktır. Objektivizm felsefesinin insana katacağı şey ise mantığın değerinin farkına varmak, hayatı bir amaç doğrultusunda yaşamak ve bireyin özsaygıya sahip olmasını sağlamaktır.



Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.

Aristoteles. *Kategoriler*. Çev.: Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002.

Aristoteles. *İkinci Çözümler*. Çev.: Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Aristoteles. *Metafizik*. Çev.: Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.

Beşe, Ahmet-Can, Nevzat. "Ayn Rand'ın Felsefesinde Sanatın Neliği ve Psiko-Epistemik İşlevi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/2,(2006): 60-80.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Hülya ALTUNYA – Nuray Doğan

Dykes, Nicholas. "Mrs. Logic And Law, A Critique of Ayn Rand's View of Government", *Philosophical Notes: 50*, Libertarian Allians, 1998. <http://www.libertarian.co.uk/lapubs/philn/philn050.pdf> (Erişim Tarihi: 25.04. 2019)

Emiroğlu, İbrahim, Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Gensler, Harry J. *The A to Z of Logic*. The Scarecrow Press, Inc UK, 2010.

Gündoğan, Ali Osman. "Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine", *AÜİFD*. 40/1 1999, 195-203.

İspir Naci. "Ayn Rand'ın Siyaset Felsefesinde Bireysel Hakların Mutlaklığı Sorunu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10/2 2007, 509-521.

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. Çev.: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2008.

Rand, Ayn. *Hayatın Kaynağı*. Çev.: Belkıs Çorakçı Dişbudak. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003.

Rand, Ayn. *Kapitalizm Bilinmeyen İdeal*. Çev.: Nejdet Kandemir. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2004.

Rand, Ayn. *Atlas Silkindi*, Çev.: Belkıs Dişbudak. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2007.

Rand, Ayn. *Atlas Vazgeçti 1.Bölüm: İtirazsız*, Çev.: Belkıs Dişbudak. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2008.

Rand, Ayn. *Atlas Vazgeçti 2.Bölüm: Ya Öyle Ya Böyle*, Çev.: Belkıs Dişbudak, İstanbul: Plato Film Yayınları, 2007.

Rand, Ayn. *Atlas Vazgeçti 3.Bölüm: Gerçek Gerçektir*. Çev.: Belkıs Dişbudak, İstanbul: Plato Film Yayınları, 2008.

Rand, Ayn. *İşadamı İçin Felsefe*. Çev.: Taylan Kızılöz. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2009.

Ayn Rand'ın Objektivizm Felsefesinde Araç Olarak Mantık ve Mantık İlkeleri

Rand, Ayn. *İhtiyacımız Olan Felsefe*. Çev.: Nejdet Kandemir. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2009.

Rand, Ayn. *Yeni Entelektüel İçin*. Çev.: Orhan Düz-Belkıs Dişbudak. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2009.

Saral, Tuna, "Kapitalizmin Etik Temeli: Ayn Rand Ve Murray Rothbard'da Serbest Piyasa İdeali", Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.

Ulaş, Sarp Erk. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 2002.

Yıldırım, Cemal. *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2004.

Yılmaz, İlkay. "Ayn Rand".

http://yilmaz.mersin.edu.tr/derslerdir/materyaller/KIS/rand_ay3.pdf
(8.11.2017).



Logic and Principles of Logic as A Means in The Philosophy Objectivism of Ayn Rand

Hülya ALTUNYA*

Nuray DOĞAN**

Extended Abstract

Ayn Rand (1905-1982) was an author and a philosopher. She wrote the best-selling novels and books; *The Fountainhead* and *Atlas Shrugged*. Her novels are different from novels of F. Kafka (d. 1924), A. Camus (d. 1960), J.P. Sartre (d. 1980), F. M. Dostoyevsky (d. 1881), Simone de Beauvoir (d. 1986) which is expressed its theses without using the concepts of philosophy. For at that she uses the concepts of philosophy and logic in her novels. Logic increases the quality of life and strength of man. The only way to get the right knowledge is the art of logic. In other words, man should acquire the art of logic and knowledge and aim to choose logic and happiness again. At the same time Ayn Rand is known as Mrs. Logic. For she was interested in logic issues and she made logical inferences in

* Assoc. Prof., SDU, Faculty of Divinity, hulyaaltunya@sdu.edu.tr

**SDU, Graduate School of Social Sciences, Graduate Student, nry_cln@hotmail.com

Hülya ALTUNYA – Nuray Doğan

her novels, stories and plays. She also wrote polemical and philosophical essays. But her works were not in academic style. Her polemical style was sarcastic tone and dogmatic. Moreover, understanding her views requires reading her fictions but her fictions is not for everyone's taste. Her books include epistemology, ontology, logic, philosophy of logic, moral philosophy, political philosophy and theory of art. Philosophy is divided into good and bad philosophy. She was influenced by Aristotle's philosophy and logic. Aristotle's philosophy is an example of good philosophy. On the other hand, she criticized Kant's philosophy. She also rejected Kant's conception of reason. She demonstrated to philosophy of Kant as an example of bad philosophy. She developed her views with the questions of her readers. For Ayn Rand, founder of the philosophy of objectivism, "life" is the most valuable thing a person can have. The philosophy of objectivism is based on three categories: the intrinsic, the subjective and the objective. One must discover what is real in his / her life and succeed in acting based on reality. According to Ayn Rand, man is formed to two parts. One of these parts is matter and the other is consciousness. The reason for the existence is not God that exists. Rand accepts only one thing as a creator. This creator is nature elements. Nature elements are the governing power that reorganize the naturally exists. What is mean by the power of government? It is power of man to shape, to direct and to regulate that existing. Ayn Rand's philosophy of objectivism, which argues that man cannot survive without having a philosophy, is a system ready to undertake the task of guiding man throughout his life. The philosophy of objectivism is a philosophy that can affect every aspect of human life and lead people to live humanly, especially in the ontic, epistemic, ethical, and political fields. Rand based his philosophy of objectivism on the basis of reason, logic, and the necessities of human nature and offered it to the service of humanity. In her view, human being has to think how to get knowledge for surviving his / her life. Thinking is possible with reason; that is, human being can survive in terms of his / her intellect. However, in order to have a good action and be successful via intellectual life, she / he has to focus on the following three rules: logic, goal, and self-respect. Logic becomes a means in the philosophy of objectivism who aims to provide human life with guidance. In the basis of Rand's philosophy, there is the notion of "objective reality". Objective reality exists independently from emotions and expectations of human being. This reality reveals itself regarding three axioms: existence, consciousness, identity. Axioms is what is directly

perceived and experienced without any evidence. These a priori and self-evident axioms remind the three principles of classical logic: identity, contradiction, excluded middle (or third). Ayn Rand accepts logic as a means for revealing the absolute power of the philosophy of objectivism in terms of the above three principles. According to Ayn Rand logic is the art of non-contradictory identification which contradiction cannot exist. She also accepted to concept is not valid unless it integrates it without contradiction into the total sum of its knowledge. For this reason, we aimed to present the functions of principles of logic in her philosophy based on *Atlas Shrugged*, which includes all the defenses of Ayn Rand's philosophy of objectivism in order to address and systematically convey the philosophy of objectivism which is thought to be guiding man. *Atlas Shrugged* explains to conception of metaphysical realism, rationality, ethical egoism, capitalism and art.

Necati Öner'e Göre Klasik Mantıkta Akıl Yürütme

 Halil İMAMOĞLUGİL*

Özet

Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019), bütün hayatını felsefe ve mantık araştırmalarına ve bu disiplinlerin öğrenimine adanmış, mantık alanı ile ilgili üzerinde durulması gereken önemli eserler ortaya koymuştur. Doktora ve doçentlik çalışmasını mantık üzerine yapan Öner, mantığın çeşitli meseleleri, yakın dönem Türk mantık tarihi ve mantık felsefesi ile ilgili muhtelif araştırma ve makaleler neşretmiştir.

Öner, esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzlarını esas almış, öte yandan Klasik Batı mantıkçılarının düşüncelerini de karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.

Öner, akıl yürütme konusunu ele alırken hem araştırma kaygısını hem de pedagojik gayeleri ön planda tutmuştur. Konuyu ele alırken teferruatta kaybolmamış, gayet sade bir dille açıklamıştır. Tekrarlar olmakla birlikte, mantık kitaplarında sıkça rastlanmayan hususları da işlemiştir.

Cumhuriyet dönemi felsefe ve mantık eğitiminde önemli izleri mevcut olan Öner, bu dönemde, felsefi düşüncenin ve kültürün akademik seviyede gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Necati Öner, mantık, akıl yürütme, tümdengelim, tümevarım, analogi



Necati Öner on Reasoning in Classical Logic

Prof. Necati Öner (1927-2019) devoted his life to both the research and education of philosophy and logic. He had important works on the area of logic. His doctorate and associate professorship studies were on logic. Öner has numerous works on the various problems of logic, recent period history of Turkish logic and philosophy of logic.

Öner predicated his works on the method of handling and treating subjects of the books that were written as suitable to the tradition of al-Farabi and Avicenna

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Geliş Tarihi: 31-05-2019

Kabul Tarihi: 26-06-2019

Yayın Tarihi 01-07-2019

* Dr. Öğr. Üyesi, AYBÜ, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
himamogluligil@ybu.edu.tr

constituting upon the Aristotelian logic. He, moreover, tried to explain the thoughts of Western logicians comparatively.

Öner had concerns about research and he had pedagogical aims in his works on logic. He used unsophisticated and plain language while handling the subjects of logic. In his works, there are similarities with the other books on logic; however, he discussed on the rare topics, as well.

Öner, who has significant effect on the education of philosophy and logic in the Republic period, contributed greatly on the development of philosophical thought and culture academically.

Keywords: Necati Öner, logic, reasoning, deduction, induction, analogy



Giriş

Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019), yükseköğrenime başladığı 1948 yılından itibaren bütün hayatını felsefe ve mantık araştırmalarına ve bu disiplinlerin öğrenimine adanmıştır. 20. yüzyılda Türkiye'deki mantık çalışmalarının temel direklerinden birini inşa etmiş, mantık alanı ile ilgili üzerinde durulması ve incelenmesi gereken önemli eserler ortaya koymuştur.

02.01.2019 hayatını kaybeden Necati Öner için, memleketimizde son dönemde yetişen tek mantıkçıydı denebilir. O, doktora ve doçentlik çalışmasını mantık üzerine yapmıştır. Ayrıca mantığın çeşitli meseleleri, yakın dönem Türk mantık tarihi ve mantık felsefesi ile ilgili muhtelif araştırma ve makaleler neşretmiştir.

Necati Öner'in mantık anlayışının bir bütün olarak ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Ancak daha önce Necati Öner'in *Mantık Bilimine Katkıları* başlıklı Yüksek Lisans çalışması yapılmış ve bu çalışmada, Öner'in; mantık, mantığın kaynağı, zihniyet, kategori, kavram, akıl ilkeleri gibi konular üzerindeki fikirleri dikkate alınarak Türkiye'deki mantık çalışmalarına katkısı araştırılmıştır. Daha önce iki ayrı çalışmada Öner'in; Mantığın tarihî seyri hakkındaki görüşleri ve tespitlerini ile kavram ve önerme anlayışını ele almıştık. Bu nedenle, bu çalışmalardan farklı olarak, Öner'in *Klasik Mantık ve Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık* adlı eserleri ile birlikte *Felsefe Yolunda Düşünceler* adlı eserinde yer alan mantık alanı ile ilgili makaleler çerçevesinde klasik mantıkta akıl yürütme ile ilgili görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız.

Öner, Türkiye’de mantık konularını en iyi tespit edebilen, en iyi bilen, en açık ve en anlaşılır şekilde ortaya koyabilen kimsedir. Mantık alanında kaleme aldığı eserlerde hem araştırma kaygısını hem de pedagojik gayeleri ön planda tutmuştur. Mantık konularını ele alırken teferruatta kaybolmamış, konuyu gayet sade bir dille ve rahat bir şekilde okuyucuya sunmuştur. Tekrarlar olmakla birlikte konuyla ilgili kuralları sıralamış, klasik mantık kitaplarında sıkça rastlanmayan hususları da işlemiştir.

İyi bir mantıkçı olması hasebiyle, felsefe problemlerini kavrayış ve ele alış tarzı da tutarlı ve güçlüdür. Cumhuriyet dönemi felsefe ve mantık eğitiminde önemli izleri mevcuttur. Bu dönemde, felsefi düşüncenin ve kültürün akademik seviyede gelişmesine büyük katkıları olmuştur.

19. Asırda yetişmiş tanınmış bir devlet ve bilim adamı olan Ahmet Cevdet (Paşa) (1822-1895)’nın kaleme aldığı *Mi’yâr-ı Sedat* adlı eserini¹ Necati Öner, geleneksel tarzda yazılmış Türkçe mantık kitaplarının en mükemmeli olarak kabul eder.² Kanaatimizce bu eserin muadili/eşdeğeri, Necati Öner’in kendisinin Latin harfleri ile Türkçe olarak yazmış olduğu *Klasik Mantık* (1970) adlı kitabıdır. Bir bakıma sahasında tek olan ve senelerden beri ilgili bütün bölümlerde ders kitabı olarak okutulan bu kitaba atıfta bulunmayan Türkçe olarak yazılmış Klasik Mantık kitabına rastlamak nerdeyse mümkün değildir.

Öner, esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzlarını esas almıştır. Öte yandan, Batı klasik mantıkçılarının düşüncelerini de ele alarak, mantık konularını karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.

Mantık konularını işlerken çok sayıda eseri incelemekle birlikte, mantık konularını en derli toplu bir şekilde açıklayan Ahmet Cevdet Paşa’nın *Mi’yâr-ı Sedat* adlı eserini³ esas olarak göz önünde bulundurmuş, diğer kitaplarda görülen küçük farkları da yeri gelince göstermiştir.⁴ İslam mantıkçılarının konuyla ilgili açıklamalarını ifade ederken,

¹ Geniş bilgi için bkz. Necati Öner, “Mantıkçı Baba-Oğul Ahmet Cevdet, Ali Sedat”, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, ss. 130-160.

² Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık*, Ankara, 1967, s. 47; “Türkiye’de Mantık Çalışmaları”, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, s. 138-139.

³ Öner, *İlim ve Mantık*, s. 47; “Mantık Çalışmaları”, s. 138-139.

⁴ Öner, *İlim ve Mantık*, s. 35.

mütekaddimin (ilk dönem mantıkçıları) ile müteahhirin (son dönem mantıkçıları)⁵ arasındaki benzer ve farklı görüşleri de aktarmıştır.

Mantık terimlerinin, dil kurallarına uygun olarak Türkçeleştirilmesi taraftarı olan Öner, dilin bu yolla kuvvetlenip geliyeceğine, o dili konuşup yazanlarda, sağlam kavram kuruluşunun sağlanacağına ve sonuç olarak düşünme zenginliğine erişileceğine inanır. Türkçeleştirmede keyfilikten, aşırı davranışlardan uzak durulmalıdır. Türkçeleştirme, bilimsel zihniyet içinde, sabırla yürütülmelidir. Bu nedenle O, eserlerinde mümkün olduğu ölçüde Türkçe terim kullanmaya çalışmış; her terimin Türkçeleriyle birlikte Arapça ve Fransızca karşılıklarını da yazmıştır.⁶ Henüz karşılığını bulamadığı için kullanmaya mecbur kaldığı yabancı terimlerin yanına parantez içinde Osmanlıcasını veya Fransızcasını yazmıştır. Bu terimleri kullanım sebebi bunların Türkçelerinin henüz bulunmamış olmasından kaynaklanmaktadır.⁷

1. Akıl Yürütme

Öner, mantıklı düşünmenin kendisini gösterdiği akıl yürütme konusunu kavram ve önermeden sonra ele alır. Genellikle dedüksiyon (talil, deduction), tümevarım (istikra, induction) ve analogi (temsil, analogie)⁸ olmak üzere üç akıl yürütme çeşidinden bahsedilir. Klasik mantık, akıl yürütmede esas olarak dedüksiyonunun en mükemmel şekli olarak kabul edilen kıyası almıştır. Asıl amaç kıyası incelemektir. Diğer iki akıl yürütme şekli olan tümevarım ve analogi klâsik mantıkçıların fazla önem verdikleri konular değildir.⁹

⁵ Öner, Sadettin Taftazânî'den önce gelenleri mütekaddimîn, sonra gelenleri ise müteahhirin olarak kabul etmektedir. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s. 81, dp. 95; Öner, "Klasik Mantıkta Modalite", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, s. 173, dp. 25.

⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s. vii.

⁷ Necati Öner, "Mantık Ders Kitabının Eleştirisine Cevap", *Görüşler*, Ankara, 2009, s. 192-193.

⁸ Öner, deduction kelimesinin Osmanlıca karşılığı olan ta'lil kelimesinin bugün pek kullanılmadığını, telâffuzunun da eski dili bilmeyenlerce yanlış yapıldığını söyler. Öner'e göre bu terim, tümdengelim kelimesiyle karşılanmış ise de yanlış anlamaya yol açar. Zira matematik dedüksiyonda olduğu gibi her dedüksiyon şekli tümünden gelmez. Bu nedenle dedüksiyon kelimesini kullandığını belirtir. Analogi kelimesi de böyledir. Osmanlıca karşılığı olan temsil kelimesi de dilimizde başka anlamlarda kullanıldığı için analogi demeyi uygun bulduğunu söyler. *Klasik*, s. 104, dp. 115.

⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 104.

1.1. Kıyas

Öner, önce Aristo'nun; "Kıyas bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar." ve ardından İslam mantıkçılarının; "Kıyas önermelerden mürekkep bir delildir ki her ne vakit o önermeler teslim olursa ondan bizzat diğer bir önerme lâzım gelir." şeklindeki kıyas tanımlarını¹⁰ zikreder. Meselâ; "Her cisim değişkendir." ve Her değişken sonradan değildir." önermeleri kabul edilince, zorunlu olarak "Her cisim sonradan değildir." önermesi çıkar. Bu kıyasta, önceden konan "Her cisim değişkendir." ve "Her değişken olan sonradan değildir." önermelerinin her birine öncül, bu önermelerden zorunlu olarak çıkan "Her cisim sonradan değildir." önermesine ise sonuç denilir.

Mantık kitaplarında en çok önem verilen kıyas bölümü, gerek tarifi gerekse çeşitleri bakımından müşterektir.¹¹ Öner, bu konuyu incelerken, mantık konularını en derli toplu bir şekilde açıklayan Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mi'yâr-ı Sedad* adlı eserini esas almış, diğer kitaplarda görülen küçük farkları da yeri gelince göstermiştir.¹²

1.2. Kıyas çeşitleri

Kıyaslar ihtiva ettikleri önermelerin sayı ve türlerine göre çeşitlere ayrılırlar. Kıyas çeşitlerini İslâm ve Avrupa klâsik mantıkçıları farklı şekilde sınıflarlar. Aynı kıyas çeşidinden bahsetmiş olmalarına rağmen sınıflamada kabul ettikleri ilkenin farklı olması sebebiyle İslâm ve Avrupa klâsik mantıkçıların sınıflamaları da farklıdır.¹³ İslam mantıkçıların sınıflamasını esas alarak kıyasları inceleyen Öner, yeri geldiğinde Avrupa mantıkçıların farklı görüşlerine yer vermiştir.

O, içerisinde bulundurduğu önermelerin sayısına göre; iki öncül ve bir sonuçtan, yani üç önermeden meydana gelen kıyasa basit kıyas; ikiden

¹⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 105; *İlim ve Mantık*, s. 35-36.

¹¹ Bkz. Halil İmamoğlugil, *Klasik Mantıkta Akıl Yürütme*, Ankara, 2018, s. 15-17.

¹² Öner, *İlim ve Mantık*, s. 35.

¹³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 105-106.

fazla öncülden meydana gelen kıyasa da bileşik (mürekkep) kıyas¹⁴ denildiğini ifade eder.

1.2.1. Basit kıyaslar

Basit kıyaslar; sonucun öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmamasına göre kesin kıyas, sonucun aynı yahut karşıt hali (nakizi) öncüllerde hem anlam bakımından hem de şekil bakımından bulunmasına göre de seçmeli kıyas¹⁵ diye ikiye ayrılır.

Bütün insanlar ölümlüdür;

Sokrat insandır;

O halde Sokrat ölümlüdür.

Bu kıyasın sonucu, anlam bakımından, birinci öncül içinde bulunduğu için kesin bir kıyastır.

Eğer mıknatıs şu cismi çekerse o cisim demirdir;

Mıknatıs bu cismi çekiyor;

O halde bu cisim demirdir.

Bu kıyas sonucu ise, hem anlam hem de şekil bakımından birinci öncülde bulunması sebebiyle seçmeli bir kıyastır.

Kesin ve seçmeli kıyasları tanımladıktan sonra, Öner, daha geniş bir şekilde bunları açıklamaya geçer.

1.2.1.1. Kesin kıyas

Ahmet Cevdet Paşa'da olduğu gibi, kesin kıyasları (kıyas-ı iktirânî); yapısı itibarıyla yüklemli kesin ve şartlı kesin diye ikiye ayıran Öner, yalnız yüklemli önermelerden yapılanlara yüklemli kesin kıyas, şartlı önermelerden veya şartlı önermelerle yüklemli önermelerden yapılanlara

¹⁴ Öner, Klasik Avrupa mantıkçılarının basit ve bileşik kıyaslardan bahsederken İslâm mantıkçılarıyla aynı ölçüyü kullanmadıklarını, basit ve bileşik ayrımında kıyastaki önermelerin sayısını değil de önerme çeşitlerini aldıklarını belirtir. Onlar, yüklemli önermelerle yapılan kıyaslara basit yahut "*categorique*", şartlı önermelerin içerisine girdiği kıyaslara da bileşik (*compose*) derler. Öner, *Klasik Mantık*, s. 106.

¹⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 106-107; *İlim ve Mantık*, s. 36.

ise şartlı kesin kıyaslar¹⁶ der. Gerek İslâm dünyasında gerek batıda üzerinde durulmayan şartlı kesin kıyasları, yapıldıkları önermelerin çeşitlerine göre beş bölüme ayırarak inceler.¹⁷ Mantık kitaplarında bu şekildeki ikili ayırım pek görülmemektedir. Genellikle yüklemli kesin kıyaslar, yapısı itibarıyla altıya ayrılır.¹⁸ Birincisi, Öner'in yüklemli kesin dediği kıyas; beşi de, şartlı kesin adı altında topladığı kıyaslardır.

1.2.1.1.1. Yüklemli kesin kıyas

Yüklemli kesin kıyaslar öncülleri yalnız yüklemli önermelerden yapılan kıyastır. Öner'e göre gerek İslâm dünyasında gerek batıda asıl üzerinde durulan kıyaslar, öncülleri yalnız yüklemli önermelerden yapılan ve Batılı mantıkçıların "categorique" veya "basit" (simple) dedikleri kıyaslardır. Aristo da bunları işlemiş, Organon'da şartlı önermelerden yapılan kıyaslara yer vermemiştir. Şartlı önermeleri ele alan ve şartlı önermelerle kıyas teorisi yapanlar ilk defa ve bilhassa Cprysippe'dir. Daha sonra gelen mantıkçılar şartlı önermeleri ve bunlarla yapılan kıyasları Aristo mantığına ilâve etmişlerdir.¹⁹

Kıyasın unsurlarını Öner şöyle açıklar: Yüklemli kesin kıyasta, büyük, küçük ve orta diye üç terim bulunur. Sonucun yüklemine büyük terim (haddi ekber), sonucun konusuna küçük terim (haddi asgar), her iki öncülde tekrar edilene de orta terim (haddi evsat) denilir. Büyük terimin içinde bulunduğu öncüle büyük önerme (kübra), küçük terimin içinde bulunduğu öncüle de küçük önerme (suğra) denilir.²⁰ Bu unsurları örnek üzerinde şu şekilde gösterir:²¹

Bütün insanlar ölümlüdür;

Sokrat insandır;

O halde Sokrat ölümlüdür.

Bu kıyasta; "ölümlü" büyük terim, "Sokrat" küçük terim, "insan" orta terimdir. "Bütün insanlar ölümlüdür." büyük önerme, "Sokrat

¹⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s. 108.

¹⁷ Öner, *Klasik Mantık*, s. 127-132; *İlim ve Mantık*, s. 37-38.

¹⁸ Öner, *İlim ve Mantık*, s. 37.

¹⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 108.

²⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 108; *İlim ve Mantık*, s. 36-37.

²¹ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 109; *İlim ve Mantık*, s. 37.

insandır." küçük önerme, "Sokrat ölümlüdür." sonuçtur. Büyük ve küçük önermelere ise öncüller denir.

1.2.1.1.1.1. Yüklemler Kesin Kıyasın Kuralları, Modları ve Şekilleri

Yüklemler kesin kıyasların, orta terimin bulunduğu yere göre şekillere, önermelerin nitelik ve niceliğine göre de modlara ayrıldığını belirten Öner, bunların açıklamasına geçmeden önce kıyas kurallarını²² zikreder. Ona göre mantıkçılar genellikle yüklemler kesin kıyasın sekiz kuralından bahsetmişlerdir.

1- Her kıyasta, büyük, küçük ve orta diye üç terim bulunmalıdır.

2- Ota terim sonuçta bulunmamalıdır.

3- Orta terim iki öncülde de tikel olarak alınamaz.

4- Sonuç öncüllerin zayıfına bağlıdır, yani öncüllerden birisi olumsuzsa, sonuç olumsuz, birisi tikelse sonuç tikel olur.

5- Büyük ve küçük terimlerin öncüllerdeki kapsamı ne kadar ise, sonuçta ondan fazla olamaz.

6- İki olumsuz öncülden sonuç çıkmaz.

7- İki tikel öncülden sonuç çıkmaz.

8- Öncüller olumlu ise sonuç olumsuz olmaz.

Öner, mod ve şekil konusunu şöyle izah eder:

Modlar: Yüklemler kesin kıyasta bulunan üç önermenin her biri, dört önerme çeşidinden (tümel olumlu **A**, tümel olumsuz **E**, tikel olumlu **I**, tikel olumsuz **O**) biri olabilir. Bu dört önerme çeşidi üçer üçer alanınca 64 mümkün ilişki yani, 64 çeşit mod ortaya çıkar.²³

Öner, mümkün olan modları tablo üzerinde gösterdikten sonra kıyas kurallarına göre 64 mod'un 54'nün sonuç vermeyeceğini, hangi kurallar neticesinde hangi modların sonuçsuz kalacağını izah eder ve sonuç veren, on modu gösterir.²⁴

²² Bkz. *Klasik Mantık*, s. 109-110; *İlim ve Mantık*, s. 40.

²³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 110.

²⁴ Öner, mod'ları, büyük önerme, küçük önerme ve sonuç sırasına göre yazmıştır. Bkz. *Klasik Mantık*, s. 113.

Birinci öncül	A	A	A	A	A	E	E	E	I	O
İkinci öncül	A	A	E	I	O	A	A	I	A	A
Sonuç	A	I	E	I	O	E	O	O	I	O

Şekiller: Orta terimin kıyas içinde bulunduğu yere göre kıyaslar şekillere ayrılır. Birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü olmak üzere dört kıyas şekli vardır. Öner'e göre Aristo yalnız üç kıyas şeklinden bahsetmiştir. İbn Sînâ'da da Aristo'da olduğu gibi, üç çeşit kıyas şekli vardır. Ortaçağ Batı mantıkçıları ve ilk İslâm filozofları da kıyasın üç şeklini ele almışlardır. 13. Asırdan itibaren gelen İslâm mantıkçıları dördüncü şekle de yer vermişlerdir.²⁵ Öner'in kendisi de, dört kıyas şeklini incelemiştir.

Dört kıyas şeklini Öner şöyle açıklar: Orta terim büyük önermede konu ve küçük önermede yüklem olursa birinci şekil, orta terim her iki öncülde de yüklem olursa ikinci şekil, orta terim her iki öncülde de konu olursa üçüncü şekil, orta terim büyük önermede yüklem, küçük önermede konu olursa dördüncü şekil bir kıyas olur.²⁶ Bu dört kıyas şekli için şu örnekleri zikreder:²⁷

Birinci şekil

Bütün insanlar ölümlüdür;

Sokrat insandır;

O halde Sokrat ölümlüdür.

İkinci şekil

Her insan canlıdır;

Hiçbir taş canlı değildir;

O halde hiçbir taş insan değildir.

Üçüncü şekil

Cıva katı değildir;

²⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 113; *İlim ve Mantık*, s. 47-48..

²⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s. 114; *İlim ve Mantık*, s. 38.

²⁷ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 114.

Cıva madendir;

O halde bazı madenler katı değildir.

Dördüncü şekil

Bütün insanlar canlıdır;

Bütün canlılar ölümlüdür;

O halde bazı ölümlüler insandır.

Öner, sonuç veren 10 modla 4 şekil birlikte ele alındığında $10 \times 4 = 40$ çeşit kıyas elde edileceğini, fakat bu kırk kıyas çeşidinin hepsinin sonuç vermeyeceğini, zira belli bir şekil içinde kıyasın sonuç vermesi için o şekillerin bağlı bulunduğu özel kurallara uyması gerektiğini söyler ve bu şartlar altında, 40 mümkün kıyas çeşidinden, birinci şekilden 4, ikinci şekilden 4, üçüncü şekilden 6, dördüncü şekilden 5 olmak üzere 19 modun sonuç vereceğini belirtir. Ona göre dördüncü şekil için sekiz mod kabul eden kitaplar da bulunmaktadır.²⁸ Dört şekil için gerekli olan şartlar şunlardır:²⁹

Birinci şekil: Küçük önerme olumlu, büyük önermenin tümel olmalıdır.

İkinci şekil: İki öncülден biri olumlu diğeri olumsuz olmalı ve büyük önerme tümel olmalıdır.

Üçüncü şekil: Küçük önerme olumlu ve iki öncülден biri tümel olmalıdır. Netice daima tikelidir.

Dördüncü şekil: Büyük önerme olumlu olursa, küçük önerme de tümel olur. Küçük önerme olumlu olursa sonuç daima tikel olur. Olumsuz modlarda büyük önerme tümel olmalıdır.

Her bir şekilde sonuç veren modları Öner şöyle gösterir:³⁰

Birinci şekil: Dört mod sonuç verir.

(A) Her O B dir.

²⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 114-115; *İlim ve Mantık*, s. 39.

²⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 115-118; *İlim ve Mantık*, s. 38.

³⁰ Bkz. *Klasik Mantık*, 115-118; *İlim ve Mantık*, s. 39.

Halil İMAMOĞLUGİL

(A) Her K O dur.

(A) Her K B dir.

(E) Hiçbir O B değildir.

(A) Her K O dur.

(E) Hiçbir K B değildir.

(A) Her O B dir

(I) Bazı K O dur.

(I) Bazı K B dir.

(E) Hiçbir O B değildir.

(I) Bazı K O dur.

(O) Bazı K B değildir.

İkinci şekil: Dört mod sonuç verir.

(E) Hiçbir B O değildir.

(A) Her K O dur.

(E) Hiçbir K B değildir.

(A) Her B O dur.

(E) Hiçbir K O değildir.

(E) Hiçbir K B değildir.

(E) Hiçbir B O değildir.

(I) Bazı K O dur.

(O) Bazı K B değildir.

(A) Her B O dur.

(O) Bazı K O değildir.

(O) Bazı K B değildir.

Üçüncü şekil: Altı mod sonuç verir.

(A) Her O B dir.

(A) Her O K dır.

(I) Baz K B dir.

(I) Bazı O B dir.

(A) Her O K dır.

(I) Bazı K B dir.

(A) Her O B dir

(I) Bazı O k dır.

(I) Bazı K B dir

(E) Hiçbir O B değildir.

(A) Her O K dır.

(O) Bazı K B değildir.

(O) Bazı O B değildir.

(A) Her O K dır.

(O) Bazı K B değildir.

(E) Hiçbir O B değildir.

(I) Bazı O K dır.

(O) Bazı K B değildir.

Dördüncü Şekil: Beş mod sonuç verir.

(A) Her B O dur.

(A) Her O K dır.

(I) Bazı K B dir.

(A) Her B O dur.

(E) Hiçbir O K değildir.

(E) Hiçbir K B değildir.

(I) Bazı B O dur.

(A) Her O K dır.

(I) Baz K B dir.

(E) Hiçbir B O değildir.

(A) Her O K dır.

(O) Bazı K B değildir.

(E) Hiçbir B O değildir.

(I) Bazı O K dır.

(O) Bazı K B değildir.

1.2.1.1.1.2. Modların kelimelerle gösterilmesi

Öner, önce İslam mantıkçılarından Mehmet Hilmi'nin *Hulâsatu'l-Mantık* ve İ. Hakkı İzmirli'nin *Miyaru'l-Ulum* adlı eserlerinde modların (⌈ : tümel olumlu), (⌋ : tümel olumsuz), (⌈ : tikel olumlu), (⌋ : tikel olumsuz) harfleriyle gösterildiğini söyler, ardından, Klâsik Batı mantıkçıları tarafından, her şekilde sonuç veren modları göstermek için, kıyasla ilgili çeşitli bilgileri özetleyen ve gayet mahirane tesbit edilmiş kelimeleri zikreder. Bu kelimeler şunlardır:³¹

Birinci şekil: Barabara, Celarent, Darii, Ferio

İkinci şekil: Cesare, Camestres, Festino, Baroco

Üçüncü şekil: Darapti, Datisi, Disamis, Felepton, Ferison, Bocardo

Dördüncü şekil: Bramantip, Camenes, Dimaris, Fesapo, Fresison.

Bu kelimeler bir kıyasın nasıl indirgeneceğini gösterir:³²

1-Her kelimenin sesli harfleri, o şekilde, sonuç veren bir mod'u ifade eder.

2-Kelimelerin başında bulunan sessiz harfler yani, B, C, D, ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerdeki modların, birinciden hangi moda irca edilmesi gerektiğini gösterir.

3-Kelimelerin başında bulunmayan sessiz harfler, irca işleminin nasıl yapılacağını gösterir.

Şekiller ve modların bazı mantıkçılar tarafından cetvellerle gösterildiğini ifade eden Öner, bütün şekil ve modları bir bakışta görmeye yarayan bir cetveli aynen alıntılar.³³

1.2.1.1.1.3. Şekillerin Değeri

a-Birinci şeklin önemi

Öner'in ifadesine göre, Aristo, kıyasları mükemmel (parfait) ve mükemmel olmayan (imparfait) diye ayırmaktadır:

³¹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 119-120.

³² Öner, *Klasik Mantık*, s. 120-121.

³³ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 122.

“Sonucun zorunluluğunu apaçık olması için öncüllerde konulmuş olanın dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan kıyasa mükemmel kıyas; kendileri, gerçekten konulan terimlerden gerekli olarak çıkan, ama öncüllerde açıkça zikredilmemiş olan bir veya birçok şeye muhtaç olan kıyasa eksik (mükemmel olmayan) kıyas derim.”³⁴

Aristo için mükemmel kıyas birinci şekilden olan kıyaslar, mükemmel olmayan da ikinci ve üçüncü şekilden kıyaslardır.³⁵

Öner, Aristo tarafından, açıkça sonuç verdiği için, mükemmel olarak vasıflandırılan birinci şekil kıyasın, diğer şekillere nispetle üstünlük sağlayan başka bazı özellikleri olduğunu, İslâm mantıkçılarının bu hususa dikkati çektiğini belirtir. Bu özellikler şunlardır: Dört şekil kıyastan, en çok kullanılan birinci şekildir. Tabii düzen üzerine kurulmuştur. Yalnız bu şekil, “mahsurât-ı erbaa” denilen dört önerme türünü sonuç olarak verir. Dört önerme çeşidinin en mükemmeli sayılan tümel olumluyu yalnız bu şekil sonuç olarak verebilir. Diğer şekillerin sonuçlarının ispatlanması, o şekilleri birinci şekle irca etmekle olur. Bu sebeplerle birinci şekil İslâm mantıkçılarınca “mi’yâru’l-ulûm” olarak telâkki edilmiştir.³⁶

b-Dördüncü şeklin durumu

Aristo’da dördüncü şeklin olmadığını, Öner daha önce belirtmişti. Ona göre, dördüncü şekli Galien (Calinos) icat etmiştir.³⁷ Bu şekil İslam mantıkçılarınca Râzî, Ebherî ve sair mütekaddimîn’den sonra kabul edilmiştir. Batıda XV. Asırdan sonra rağbet görmüştür. Asrımızın başında da bazı mantıkçılar dördüncü şekli reddetmişlerdir. Dördüncü şekli kabul

³⁴ Aristoteles, *Organon II, Birinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996, s. 5.

³⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 121.

³⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s. 122-123; *İlim ve Mantık*, s. 40. Ayrıca bkz. İmamoğlugil, *Klasik Mantıkta Akıl Yürütme*, s. 60.

³⁷ Dördüncü şekli Galen’in tesis ettiği düşüncesinin, çeviri dönemi mantıkçıları ile mütercimlerinden kaynaklanan bir hata olduğu, İslam düşüncesinde bu şeklin varlığının, Kindî (ö. 873) zamanına kadar gittiğini ve bir gelenek haline gelmesinde İbnü’s-Salah (ö. 1505) büyük payı olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Hasan Akkanat, “Dördüncü Şeklin Âidiyatı, Meşruiyeti ve İslam Mantık Düşüncesindeki Yeri”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2009/1, Sayı: 49, s. 250.

etmeyenler, Aristo gibi, dördüncü şeklin modlarını birinci şeklin dolaylı (indirect) modları olarak kabul etmişlerdir.³⁸

c-Şekillerin İrcası

Modların kelimelerle gösterilmesini, birinci şeklin önemini ve dördüncü şeklin durumunu açıkladıktan sonra, Öner şekillerin ircasına geçer. Ona göre ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerin birinci şekle irca edilmesi ile sonuçlarının doğruluğu ispat edilir. O, "birinci şekilde sonuçların öncüllerden zorunlu olarak çıktığı açıkça görülmekte iken diğerlerinde bu açıklık yoktur." dedikten sonra, ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerden örnekler vererek ircanın nasıl yapıldığını gösterir.³⁹ Şekillerin ircasını, ya kıyastaki önermelerin döndürülmeleri veya öncüllerin yerinin değiştirilmesi veya saçmaya irca yolu ile olur.

İkinci şekilden;

Her insan canlıdır;

Hiçbir taş canlı değildir;

O halde hiçbir taş insan değildir.

Bu kıyas ikinci şekilden Camestres dir. Kelimenin "C" ile başlaması birinci şekilden Celarent'e irca edilmesi gerektiğini gösterir. Kelimenin içindeki "m" ise, ircada öncüllerin yer değiştireceğini: "s"ler ise, kendilerinden önce gelen "E" lerin düz döndürmesinin yapılacağını gösterir. Bunları uygulayınca şu kıyas elde edilmiş olur:

Hiçbir canlı taş değildir;

Her insan canlıdır;

O halde hiçbir insan taş değildir.

Bu kıyas ise birinci şekilden Celarent'dir. Sonucun düz döndürmesi yapılırca asıl kıyasın sonucu elde edilir. O da "Hiçbir taş insan değildir." önermesidir.

Üçüncü şekilden;

³⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 123.

³⁹ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 124-127. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, "Yüklemli Kesin Kıyasta Birinci Şekle İndirgeme", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 57, 2013/1.

Halil İMAMOĞLUGİL

Hiçbir insan uçmaz,
Her insan canlıdır;
O halde bazı canlılar uçmaz.

Bu kıyas üçüncü şekilden Felapton'dur. Bunun ircası, kelimededen anlaşılacağı gibi, yalnız küçük önermenin düz döndürmesi ile olur. Uygulama yapılıncaya birinci şekilden Ferio elde edilir ki şudur:

Hiçbir insan uçmaz;
Bazı canlılar insandır;
O halde bazı canlılar uçmaz.
Dördüncü şekilden;
Bütün insanlar canlıdır;
Bütün canlılar ölümlüdür;
Bazı ölümlüler insandır.

Bu kıyas da dördüncü şekilden Bramantip'dir. Kelimedeki "m" ve "p" nin ifadelerine göre öncüller yer değiştirecek ve sonucun düz döndürmesi yapılacaktır. Bu işlem yapılıncaya birinci şekilden şu Barbara meydana gelir:

Bütün canlılar ölümlüdür;
Bütün insanlar canlıdır;
Bütün insanlar ölümlüdür.

Sonucun düz döndürmesi yapılıncaya, ilk kıyasın sonucu elde edilmiş olur.

Görülüyor ki, öncüllerin yerinin değiştirilmesi veya önermelerin düz döndürülmeleri ile yapılan ircalardan elde edilen birinci şekil kıyasların sonucu, ya irca edilen kıyasın sonucunun aynını veya onun düz döndürmesini veriyor. Saçmaya irca (per absurdum) yolu ile bu irca işlemi yapılabilir. İkinci şekilden Baroco ile üçüncü şekilden Bocardo bu yolla Barbara'ya irca edilirler.

Baroco'nun, saçma yolu ile ircası;

Her insan akıllıdır;
Bazı canlılar akıllı değildir;
Bazı canlılar insan değildir.
Bunun birinci şekli ircası;
Sonucun çelişğini alarak, büyük önerme ile bir kıyas şöyle olur;
Her insan akıllıdır; (Yukarıdaki kıyasın büyük önermesi)
Bütün canlılar insandır; (Yukarıdaki kıyasın sonucunun çelişği)
O halde bütün canlılar akıllıdır.

Elde edilen önerme birinci şekilden Barbara'dır. Bunun sonucu olan "Bütün canlılar akıllıdır." önermesi yanlıştır. Çünkü ilk kıyasta bazı canlıların akıllı olmadığını söylenmişti. Bu yolla Barbara'nın saçmalığı ortaya konulmakla Baraco'nun doğruluğu gösterilmiş olur.

Şöyle ki: Barbara'nın sonucu yanlıştır olunca öncüllerden en az birinin de yanlıştır olması gerekir. Birinci öncül alan "Her insan akıllıdır." önermesi doğrudur. Çünkü Baroco'da bunu kabul etmiştir. Öyle ise ikinci öncül olan "Bütün canlılar insandır." önermesi yanlıştır. Bu önerme yanlıştır olunca çelişği olan "Bazı canlılar insan değildir." önermesinin doğru olması gerekir; zaten ispatı istenen de budur. Öyle ise yukarıdaki Baroco doğrudur.

Üçüncü şekilden Bocardo'nun doğruluğunun ispatı da aynı metotla yapılır. Yani sonucun çelişği alınır, elde edilen önerme ile Bocardo'nun küçük önermesinden birinci şekilden Barbara yapılır. Elde edilen Barbara'nın saçmalığı gösterilerek Bocardo'nun doğruluğu ispatlanmış olur.

1.2.1.1.2. Şartlı kesin kıyaslar

Gerek İslâm dünyasında gerek batıda üzerinde durulmayan, şartlı önermelerden veya şartlı önermelerle yüklemli önermelerden yapılan şartlı kesin kıyasları, Öner yapıldıkları önermelerin çeşitlerine göre beş bölüme ayırarak inceler.⁴⁰

⁴⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 127-132; *İlim ve Mantık*, s. 37-38.

Birinci bölüm; öncülleri iki bitişik şartlı önermeden yapılan kıyaslardır. Sonucu bitişik şartlı bir önermedir. Bu bölümdeki kıyaslar için yüklemli kıyaslarda olduğu gibi dört şekil söz konusu olur.

Orta terim büyük önermede mukaddem, küçük önermede tâli olursa birinci şekil; ikisinde de tâli olursa ikinci şekil; ikisinde de mukaddem olursa üçüncü şekil; büyük önermede tâli, küçük önermede mukaddem olursa dördüncü şekilden olur. Öner, bu dört şekil için şu misalleri verir.⁴¹

Birinci şekil,

Her ne zaman gündüz olursa aydınlık olur;

Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur;

Öyle ise her ne zaman güneş doğarsa aydınlık olur.

İkinci şekil,

Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur;

Her ne zaman oda aydınlık olursa gündüz olur değildir;

O halde her ne zaman oda aydınlık olursa güneş doğmuş değildir.

Üçüncü şekil,

Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur

Her ne zaman güneş doğarsa oda aydınlık olur.

O halde bazen oda aydınlık olursa gündüz olur.

Dördüncü şekil,

Her ne zaman gündüz olursa güneş doğmuş olur;

Her ne zaman güneş doğarsa oda aydınlık olur;

O halde bazen oda aydınlık olursa güneş doğmuş olur.

İkinci bölüm; öncülleri iki ayrı şartlı önermeden yapılan kıyaslardır. Öncüllerden birisi tümel ve her ikisi de olumlu olmalıdır.

⁴¹ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 128.

İkinci öncül de ya "hakikiye" veya "mâniâtu'l-hulû" olmalıdır. Öner, bu bölümdeki kıyas için şu örneği verir:⁴²

Sayı ya tek olur veya çift olur

Çift ya tek kısımlara bölünür veya çift kısımlara bölünür

O halde sayı ya tek olur veya sayı tek kısımlara bölünür veyahut sayı çift kısımlara bölünür.

Üçüncü bölüm; öncüllerden biri bitişik şartı önerme, diğeri yüklemli önermeden yapılan kıyaslardır. Sonuç şartı önerme olur. Öner, bu bölümdeki kıyas için şu örneği verir:⁴³

Her ne zaman bir şey bileşik olursa değişken olur.

Her değişken sonradan değildir.

O halde her ne zaman bir şey bileşik olursa sonradan değildir.

Dördüncü bölüm; öncüllerden biri ayrık şartlı önerme diğeri yüklemli önermeden yapılan kıyaslardır. Sonuç ya yüklemli veya şartlı olur. Öner, bu bölümdeki kıyasları ikiye ayırır.⁴⁴

a-Yüklemli önermenin sayısı, şartlı önermenin bölümlerine eşit olup da, yüklemli önermelerin yüklemli de aynı olursa, sonuç yüklemli bir önerme olur. Ayrık şartlı önerme tümel olumlu ve hakikiye olmalıdır.⁴⁵ Öner, bu bölümdeki kıyas için şu örneği verir:

Cisimler ya maden olur veya nebat olur veya hayvan olur.

Maden bileşiktir, nebat bileşiktir, hayvan bileşiktir.

O halde cisimler bileşiktir.

Bu şekildeki kıyasa ikilem (kıyas-ı mukassim, dilemme) denildiğini belirten Öner, Cezalandırılan nöbetçi hikâyesini örnek olarak zikreder: Bir harpte, düşman bir baskın yapıp karşı tarafa ağır zayıat verir. Baskına uğrayan birliğin, baskın esnasındaki nöbetçisi, komutanı tarafından mahkemeye verilir. Hâkim nöbetçiye şöyle der: "Eğer nöbet bekliyor

⁴² Bkz. *Klasik Mantık*, s. 129.

⁴³ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 129.

⁴⁴ Öner, *Klasik Mantık*, s. 129-131.

⁴⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 129-130.

idiysen niçin birliğini baskından haberdar etmedin. Eğer nöbeti gereği gibi beklemiyor idiysen niçin kanun ve emirlere uymadın? Her iki durumda da kurşuna dizilmeye mahkûmsun". Burada hâkimin yaptığı bir ikilemdir. Öner, bu akıl yürütmeyi ikilemin tanımına uygun olarak şöyle yazar:

Şartlı öncül: Ya nöbetçi düşmanın hareketini birliğe haber vermemiştir veya nöbet beklemeyip kanun ve emirlere uymamıştır.

Yüklemler öncül: Düşmanın hareketini haber vermeyip birliğine zayıf verdiren nöbetçi kurşuna dizilmelidir. Kanun ve emirlere uygun olarak nöbet beklemeyip birliğine zayıf verdiren nöbetçi de kurşuna dizilmelidir.

Sonuç: Öyle ise bu nöbetçi kurşuna dizilmelidir.

Genel mantık kitaplarında ikilem konusu bileşik kıyaslar başlığı altında müstakil olarak ele alınmaktadır. Öner, ikilem konusunu şartlı kesin kıyasların bu bölümünde ele almıştır.

b-Eğer yüklemli önermenin yüklemeleri çeşitli olursa o zaman sonuç şartlı bir önerme olur.⁴⁶ Öner, bu bölümdeki kıyas için şu örneği verir:

Cisimler ya maden olur, ya nebat olur veya hayvan olur;

Maden cansızdır, nebat canlıdır, hayvan duyguludur;

O halde cisimler ya cansız olur, ya canlı olur veya duygulu olur.

Yüklemler önermenin sayısı şartlı önermenin bölümlerinin sayısından az veya çok olduğu zaman ise, sonuç şartlı önerme olur.

Beşinci bölüm; öncüllerden biri bitişik şartlı, diğeri ayrık şartlı önermeden yapılan kıyaslardır. Küçük önermesi bitişik şartı ve büyük önermesi ayrık şartlı ve olumlu olduğunda, ortak cüzleri birinde mukaddem diğesinde tâli olursa, sonuç "ayrık şartlı önerme"; eğer ortak cüzleri mukaddem ve tâlinin parçaları olursa, sonuç "bitişik şartlı önerme" olur. Öner, bu bölümdeki kıyas için şu örnekleri verir:⁴⁷

Sonucu ayrık şartlı önerme:

⁴⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s. 130-131.

⁴⁷ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 131-132.

Her ne zaman olursa olsun âlem sonradan olma ise yaratanın hür irade sahibi olması gerekir.

Âlemi yaratan ya hür irade sahibidir veya hür irade sahibi değildir.

O halde ya âlem sonradan değildir veya onu yaratan hür irade sahibidir.

Sonucu bitişik şartlı önerme:

Her ne vakit âlem değişken ise sonradan değildir;

Hâlbuki daima, ya her sonradan olma mümkündür yahut her sonradan olma zorunludur;

O halde, her ne zaman âlem değişken ise daima ya âlem mümkün olur veya âlem zorunlu olur.

1.2.1.2. Seçmeli Kıyas

Seçmeli kıyası (kıyas-ı istisnâi) Öner şöyle açıklar: Sonucun aynının yahut karşıt halinin (çelişği) öncüllerde hem şeklen hem anlam bakımından bulunduğu kıyastır. Eğer sonucun aynı hali, öncüllerde bulunuyorsa doğru seçme (istisna-i müstakim), eğer karşıt hali bulunuyorsa dolaşık seçme (istisna-i gayrı müstakim) denilir. Doğru seçmede şartlı öncülün bir kısmını ispat ettiği için buna "vâzıa", dolaşık seçmede ise şartlı öncülün bir kısmını olumsuz kıldığı için "râfıa" denir.⁴⁸

Seçmeli kıyasların öncüllerinin ya biri şartlı önerme diğeri yüklemli önerme olur veya her iki öncül de şartlı önerme olur. Birinci öncülün şartlı önerme olması gereklidir. Bu sebeple birinci öncüle "şartlı öncül", ikinci öncüle "seçmeli öncül" denilir. Seçmeli öncül şartlı öncülün taraflarından birisi veya bir tarafın karşıt halidir. Seçmeli kıyasın birinci öncülü kıyasın tipini tayin eder. Şartlı öncül ya bitişik şartlı önermeden veya ayrık şartlı önermeden yapılır. Şartlı öncül olumlu olmalı ve şartlı öncül bitişik (muttasıla) ise "ittifâkiye" (gerekli), ayrık (munfasıla) ise "inâdiye" (gerekli) olmalıdır. Öncüllerden birisi tümel olmalıdır. Öner, seçmeli kıyasların, birinci öncülün bitişik veya ayrık şartlı olmasına göre ikiye ayrıldığını söylemekle birlikte, bütün önermeleri şartlı olan, seçmeli

⁴⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 132; *İlim ve Mantık*, s. 36.

kıyasların da yapılabileceğini belirterek üç kısımda ele alır.⁴⁹ Ona göre, seçmeli kıyasın en çok kullanılanı öncüllerinden biri şartlı, diğeri yüklemli olan türüdür.⁵⁰

Birinci Bölüm; şartlı öncülü bitişik şartlı olan seçmeli kıyaslardır. Şartlı öncülün mukaddeminin aynının seçme, tâlinin aynını; tâlinin karşıt halini (nakizini) seçme, mukaddemin karşıt halini sonuç olarak verir.⁵¹

Doğru seçmeli kıyas için Öner şu örneği zikreder:

Her ne zaman güneş doğarsa oda aydınlık olur; (şartlı öncül)

Güneş doğmuştur; (istisnaî öncül)

O halde oda aydınlıktır. (netice)

Dolaşık seçmeli kıyas için Öner şu örneği zikreder:

Her ne zaman güneş doğarsa oda aydınlık olur; (şartlı öncül)

Oda aydınlık değildir; (istisnaî öncül)

O halde güneş doğmamıştır. (netice)

Mukaddemin karşıt halini seçme, tâlinin karşıt halini sonuçlandırmadığı gibi tâlinin aynını seçme de mukaddemin aynının sonuçlandırmaz".⁵²

İkinci bölüm; şartlı öncülü ayrıık şartlı olan seçmeli kıyaslardır. Öner, bu kısımdaki kıyasları ayrıık şartlı öncülün "hakikiye", "mâniâtu'l-cem" ve "mâniâtu'l-hulû" olma durumuna göre üç kısımda ele alır.⁵³

a-Ayrıık şartlı öncül "hakikiye" ise, taraflardan birinin aynının seçme diğlerinin karşıt halini; birinin karşıt halini seçme diğlerinin aynının sonuçlandırır. Böylece dört çeşit sonuç elde edilebilir. Meselâ:

1-Bu sayı tektir veya bu sayı çifttir;

Bu sayı tektir; (mukaddemin aynını seçme)

⁴⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 132-133.

⁵⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 135.

⁵¹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 133.

⁵² Öner, *Klasik Mantık*, s. 134.

⁵³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 134-135.

O halde çift değildir.

2-Bu sayı tektir veya bu sayı çifttir;

Bu sayı çifttir; (tâlinin aynını seçme)

O halde tek değildir.

3-Bu sayı tektir veya bu sayı çifttir;

Bu sayı tek değildir; (mukaddemin karşıt halini seçme)

O halde çifttir.

4-Bu sayı tektir veya bu sayı çifttir;

Bu sayı çift değildir; (tâlinin karşıt halini seçme)

O halde tektir.

b-Ayrık şartlı öncül "mâniâtu'l-cem" ise, şartlı öncülün taraflarından birinin aynını seçme diğerinin karşıt halini sonuç olarak verir. Meselâ,

1-Bir şey ya ağaçtır veya taşdır;

Bu şey ağaçtır;

O halde taş değildir.

2-Bir şey ya ağaçtır veya taşdır;

Bu şey taşdır;

O halde ağaç değildir.

Mâniâtu'l-cem'de tarafların karşıt halleri seçilmez, çünkü tek sonuç çıkmaz. Bu şey ağaç olmayandır diye birinci tarafın karşıt halini seçilse, buradan zorunlu olarak "taşdır" sonucu çıkmaz. Başka bir şey de olabilir.

c-Ayrık şartlı öncül "mâniâtu'l-hulû" ise, şartlı öncülün taraflarından birinin karşıt halini seçme diğerinin aynını sonuçlandırır.

1-Bir şey ağaç olmayandır veya taş olmayandır;

Bu şey taşdır;

O halde ağaç olmayandır.

2-Bir şey ağaç olmayandır veya taş olmayandır;

Bu şey ağaçtır;

O halde taş olmayandır.

Mâniâtu'l-hulû'da taraflardan her hangi birisinin aynı seçilemez, çünkü tek sonuç çıkmaz. Bu şey ağaç olmayandır diye birinci tarafın aynı seçilse, buradan zorunlu olarak "taşır" sonucu çıkmaz. Başka bir şey de olabilir.

Üçüncü Bölüm; her iki öncülü de şartlı önerme olan kıyaslardır. Öner, seçmeli kıyasın en çok kullanılanı öncüllerinden biri şartlı diğeri yüklemli olan türü olduğunu, ancak bütün önermeleri şartlı olan, seçmeli kıyasların da yapılabileceğini belirtir.

Mukaddemi ve tâlisi şartlı önerme olan ve mukaddemi seçilen kıyas için Öner şu örneği verir:⁵⁴

Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olursa her ne zaman gündüz değilse güneşin doğması gerekmez;

Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur;

O halde gündüz değilse güneşi doğmuş olması gerekmez.

1.2.1.2.1. Batı mantıkçılarında seçmeli kıyaslar

Seçmeli kıyaslar konusunda, İslam mantık eserlerini gözettikten sonra, Öner Batı mantıkçılarının seçmeli kıyaslar konusundaki görüşlerini ele alır. Ona göre, Klâsik Batı mantıkçıları, seçmeli kıyasları "conjonctive" kıyaslar olarak adlandırıp bileşik (composite) kıyaslardan sayarlar. Bu kıyasların bir önermesi bileşik, diğeri basit önermedir.⁵⁵

Port-Royal mantığında "conjonctif" kıyaslar; bitişik şartlı (conditionnel), ayrık şartlı (disjonctif) ve bağlantılı (copulatif) diye üçe ayırırlar.⁵⁶

Bitişik şartlı (conditionnel yahut hipotetique) kıyasla, ayrık şartlı (disjonctif) kıyasların, ikişer türü vardır. Bitişik şartlı kıyaslarda, ya şartlı öncülün mukaddemi aynen seçilir veya tâlinin karşıt hali. Ayrık şartlı

⁵⁴ Öner, *Klasik Mantık*, s. 135.

⁵⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 136.

⁵⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s. 136.

kıyaslarda ise ya iki tarafın aynı veya iki tarafın karşıt hali seçilir. Öner, Batı mantıkçıları ayrıklı şartlı önermelerden yalnız hakikiye türünü dikkate aldıklarını belirtir.⁵⁷

Klasik Batı mantıkçıları Öner'e göre seçmeli kıyasın bu türlerini, basit kesin kıyasın şekillerine benzetmişlerdir. Bu durumda, şartlı öncülü bitişik şartlı olanların iki, ayrıklı şartlı olanların da iki şekli vardır.⁵⁸

Öner, Tricot'un *Traite de Logique Formelle* adlı eserinde bu şekillerin de ayrı ayrı modları bulunduğunu belirterek, ayrı bir başlık altında Tricot'ya göre seçmeli kıyasları; bitişik şartlı seçmeli kıyaslar ve ayrıklı şartlı seçmeli kıyaslar ve bağlantılı (copulatif) kıyaslar şeklinde üçe ayırarak geniş bir şekilde inceler.⁵⁹

1.2.1.2.2. Tricot'ya göre seçmeli kıyasların şekil ve modları

Birinci Bölüm: Bitişik şartlı (conditional) kıyasların şekil ve modları

Büyük önermesi (şartlı öncül) olan bitişik şartlı önermenin ya mukaddeminin aynı veya tâlisinin karşıt hali ikinci öncül olur. Orta terim, büyük önermenin taraflarından birisidir. Orta terim birinci önermede mukaddem olup, ikinci önermede aynen alınursa birinci şekilden, orta terim birinci önermede tâli olup, bunun karşıt hali ikinci öncülü teşkil ederse, ikinci şekilden bir kıyas olur. Her birinin dörder mod'u vardır.⁶⁰

Birinci şekil:

1. Mod:

Eğer S A ise S B dir.

S A dır.

O halde S B dir.

2. Mod:

Eğer S A ise S B değildir.

⁵⁷ Öner, *Klasik Mantık*, s. 136.

⁵⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 136.

⁵⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 137.

⁶⁰ Bkz. *Klasik Mantık*, 137-138.

S A dir.

O halde S B değildir.

3. Mod:

Eğer S A değilse S B dir.

S A değildir.

O halde S B dir.

4. Mod:

Eğer S A değilse S B değildir.

S A değildir.

O halde S B değildir.

İkinci şekil:

1. Mod:

Eğer S A ise S B dir.

S B değildir.

O halde S A değildir.

2. Mod:

Eğer S A ise S B değildir.

S B dir.

O halde S A değildir.

3. Mod:

Eğer S A değilse S B dir.

S B değildir.

O halde S A dir.

4. Mod:

Eğer S A değilse S B dir.

S B dir.

O halde $S \vee A$ dır.

İkinci Bölüm: Ayrık şartlı (disjunctive) kıyasların şekil ve modları

Büyük önermesi (şartlı öncül) ayrık şartlı olan bir kıyasın, küçük önermesi ya taraflardan birinin aynı veya karşıt hali olur. Eğer taraflardan birinin aynı alınıp ikinci öncül yapılırsa diğerinin karşıt hali sonuç olur. Bu birinci şekildedir. Taraflardan birinin karşıt hali alınıp ikinci öncül yapılırsa, diğerinin aynı sonuç olur. Bu da ikinci şekildedir. Her birinin dörder mod'u vardır.⁶¹

Birinci şekil:

1. Mod:

$S \vee A$ dır veya $S \wedge A$ dır.

$S \vee A$ dır.

O halde $S \wedge A$ değildir.

2. Mod:

$S \vee A$ dır veya $S \wedge A$ değildir.

$S \vee A$ dır.

O halde $S \wedge A$ değildir.

3. Mod:

$S \wedge A$ değildir veya A dır.

$S \wedge A$ değildir.

O halde $S \wedge A$ değildir.

4. Mod:

$S \wedge A$ değildir veya $S \wedge A'$ değildir.

$S \wedge A$ değildir.

O halde $S \vee A$ dır.

⁶¹ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 138-139.

İkinci şekil:

1. Mod:

S A dır veya S A dır.

S A değildir.

O halde S A dır.

2. Mod:

S A dır veya S A değildir.

S A değildir.

O halde S A değildir.

3. Mod:

S A değildir veya S A dır.

S A dır.

O halde S A dır.

4. Mod:

S A değildir veya S A değildir.

S A dır.

O halde S A değildir.

Şartlı önermenin taraflarının, olumlu ve olumsuz olmalarına göre modların çeşitlendiğini ifade eden Öner'e göre, İslâm mantıkçıları seçmeli kıyaslarda tarafları hep olumlu olan şartlı önermeleri almış, bu bakımdan modlar üzerinde durmamışlar ve seçmeli kıyaslarda kesin kıyaslarda olduğu gibi şekil aramamışlardır.⁶²

1.2.1.2.3. Bağlantılı (copulative) kıyaslar

Port-Royal mantığında bağlantılı kıyaslar, Öner'e göre "conjonctif" kıyasların üçüncü bir şekli olarak ele alınır. Bağlantılı kıyasın büyük önermesi inkâr edici bağlantılı bir önermedir. Taraflardan biri alınarak

⁶² Öner, *Klasik Mantık*, s. 139.

ikinci önerme yapıp sonuçta diğeri dışarıda bırakılır. Port-Royal mantığında verilen misâl şudur:⁶³

Bir insan aynı zamanda sofu ve kendi parasının esiri olamaz;

Hasis kendi parasının esiridir;

O halde hasis sofu olamaz.

Bazı mantıkçılar bağlantılı kıyasları ayrı bir bölüm olarak değil de ayrık şartlı kıyaslar içinde sayarlar. Çünkü bağlantılı kıyasların birinci önermesi inkâr edici bir bağlantılı önermedir. Bu önermede ise taraflar arasında bir uyumsuzluk vardır. Yani biri doğru ise diğeri yanlıştır. Ayrık şartlı önermelerin şartı da aynıdır. Öner, daha önce belirtmiş olduğu şu hususu hatırlatır: Ayrık şartlı önermelerin de çeşitleri vardır. İslâm mantıkçılarının “hakikiye” dediklerinde iki taraf aynı zamanda doğru aynı zamanda yanlıs olamaz. Bunun haricinde ayrık şartlı önermenin, “mâniâtu'l-cem” ve “mâniâtu'l-hulû” türleri de vardır. Mâniâtu'l-cem'in olumluşunda iki taraf birden doğru olamaz ama iki taraf birden yanlıs olabilir. Mâniâtu'l-hulû ise bunların aksi gibidir. Olumluşunda iki taraf birden yanlıs olamaz ama iki taraf birden doğru olabilir. Ona göre inkârcı bağlantılı önermeler, hakikiye tipinde değil de, diğeri tipinde bir ayrık şartlı önerme gibidir. Rabier'nin bağlantılı kıyasa verdiği örnek şudur:⁶⁴

Bir insan aynı zamanda beyaz ve siyah olamaz;

Bu insan beyazdır;

O halde bu insan siyah değildir.

İkinci önerme olarak taraflardan birinin karşıt hali alınamaz. Çünkü sonuç çıkmaz. Buradaki inkârcı bağlantılı önerme, “mâniâtu'l-cem” gibidir. İnkârcı bağlantılı önerme ayrık şartlı önerme tabiatında olunca, bununla yapılan kıyaslar da ayrık şartlı kıyaslar gibi olur.⁶⁵

1.2.2. Bileşik Kıyaslar

Öner, öncülleri ikiden fazla olduğu için iki veya daha fazla basit kıyası da ihtiva eden bileşik kıyaslar başlığı altında; 1-“zincirleme kıyas”,

⁶³ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 139-140.

⁶⁴ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 140.

⁶⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 140-141.

2-“mefsûlu’n-netâic” (gizli neticeli) ve 3-“hulfi (karma) kıyas”ı inceler. 2 nolu başlık altında ele aldığı kıyaslar 1 nolu başlık altındaki zincirleme kıyasın iki türünden biridir. Genel mantık kitaplarında bileşik kıyaslar başlığı altında ele alınan “ikilem”i (kıyas-ı mukassim, dilemme) şartlı kesin kıyasların dördüncü bölümünde ele aldığı için aslında Öner’e göre bileşik kıyaslar; “zincirleme kıyaslar” ve “hulfi (karma) kıyas” olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir.⁶⁶

1.2.2.1. Zincirleme kıyas

Zincirleme kıyaslar iki kısma ayrılabilir. İslam mantıkçıları zincirleme kıyasların ilkinin “mevsûlu’n-netâic” (açık neticeli), ikincisini ise “mefsûlu’n-netâic” (gizli neticeli) olarak isimlendirmişlerdir.⁶⁷ Öner, ikincisini bileşik kıyaslar içerisinde ayrı bir başlık altında ele almışsa da aslında zincirleme kıyasın diğer bir türüdür.

a-Mevsûlu’n-netâic (açık neticeli): Ardı ardına birçok kıyastan meydana gelen ve birinci kıyasın sonucu onu takip eden kıyasın öncüllerinden biri olan zincirleme kıyas için Öner, *Miyar-ı Sedad*’da verilen şu misali zikreder:⁶⁸

Şu karaltı insandır;

Her insan hayvandır;

O halde şu karaltı hayvandır;

Şu karaltı hayvandır;

Her hayvan cisimdir;

O halde şu karaltı cisimdir.

Öner, Batı mantıkçılarının bu kıyası ileri giden (progressif) ve geri giden (regressif) diye ikiye ayırdıklarını belirtir. Birinci kıyasın sonucu, ikinci kıyasın büyük önermesi olursa ileri giden, küçük önermesi olursa geri giden denir. O, Rabier’den şu misalleri verir.⁶⁹

⁶⁶ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 141-144; *İlim ve Mantık*, s. 41.

⁶⁷ İmamoğlugil, *Klasik Mantıkta Akıl Yürütme*, s. 108.

⁶⁸ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 141; *İlim ve Mantık*, s. 41.

⁶⁹ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 141-142.

aa-İleri giden mevsûlu'n-netâic:

Bütün omurgalılar kırmızı kanlıdır;

Bütün memeliler omurgalıdır;

Bütün memeliler kırmızı kanlıdır;

Bütün memeliler kırmızı kanlıdır;

Bütün et yiyenler memelidir;

Bütün et yiyenler kırmızı kanlıdır;

Bütün et yiyenler kırmızı kanlıdır;

Bütün kedigiller et yiyenlerdir;

Bütün kedigiller kırmızı kanlıdır.

Birbirine bağlı üç kıyastan birinin sonucu kendisinden sonra gelenin büyük önermesidir.

ab-Geri giden mevsûlu'n-netâic:

Bu ırmak gürültü yapıyor;

Gürültü yapan hareket ediyor demektir;

Bu ırmak hareket ediyor;

Bu ırmak hareket ediyor;

Hareket eden donmamıştır;

Bu ırmak donmamıştır;

Bu ırmak donmamıştır;

Donmamış olan beni taşıyamaz;

O halde bu ırmak beni taşıyamaz.

Birinci kıyasın sonucu, kendisinden sonra gelen kıyasın küçük önermesidir. Öner'in Mevsûlu'n-netâic için zikretmiş olduğu ilk örnek de bu gruba girmektedir.

b-Mefsûlu'n-netâic (gizli neticeli): Öner'e göre "mevsûlu'n-netâic" de kıyasların sonuçları ortadan kaldırılırsa (zikredilmezse), Batı

Halil İMAMOĞLUGİL

mantıkçılarının “sorit” olarak isimlendirdiği kıyas türü⁷⁰ meydana gelir. O, mevsûlu’n-netâicte zikrettiği örnekleri bu kıyası uygular:⁷¹

Şu karaltı insandır;

Her insan hayvandır;

Her hayvan cisimdir;

O halde şu karaltı cisimdir.

Bu kıyaslar da ileri giden (progressif) ve geri giden (regressif) diye iki kısma ayrılmaktadır. Kıyasların sonucu, ilk öncülün konusu ile son öncülün yükleminden oluşuyorsa ileri giden, son öncülün konusu ile ilk öncülün yükleminden oluşuyor geri giden olur.⁷²

ba-İleri giden mefsûlu’n-netâic:

Bu ırmak gürültü yapıyor;

Gürültü yapan hareket eder;

Hareket eden donmamıştır;

Donmamış olan beni taşıyamaz;

O halde bu ırmak beni taşıyamaz.

Kıyasın sonucu, birinci öncülün konusu (bu ırmak) ile son öncülün yüklemidir (beni taşıyamaz). Öner’in Mefsûlu’n-netâic için zikretmiş olduğu ilk örnek de bu gruba girmektedir.

bb-Geri giden mefsûlu’n-netâic:

Bütün omurgalılar kırmızı kanlıdır;

Bütün memeliler omurgalıdır;

Bütün et yiyenler memelidir;

Bütün kedigiller omurgalıdır;

O halde bütün kedigiller kırmızı kanlıdır.

⁷⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 142; *İlim ve Mantık*, s. 41.

⁷¹ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 142; *İlim ve Mantık*, s. 41.

⁷² Şafak Ural, *Temel Mantık*, İstanbul, 1995, s. 103-104.

Kıyasın sonucu, son öncülün konusu (kedigiller) ile ilk öncülün yüklemidir (kırmızı kanlı).

1.2.2.2. "Hulfi" (Karma) Kıyas

Bileşik kıyasın bir diğer şekli de kesin ve istisnalı kıyastan yapılan ve saçma yolu ile ispatta kullanılan "hulfi (karma) kıyas"tır. Bu kıyas, ispat edilmesi istenenin karşıt halinin (çelişğinin) saçmalığını göstermekle, ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hüküm vermektedir.⁷³ Kısacası, neticenin çelişğini yok etmekle netice ispat edilir. Öner, *Miyar-ı Sedad*'da verilen şu örneği zikreder:⁷⁴

Bir şey kendini yoktan var edemez, hükmünü ispat için;

Eğer bu doğru olmazsa zıddı olur yani bir şey kendini yoktan var eder.

Eğer bir şey kendini yoktan vareste evvelce yok iken var olması lâzım gelir.

O halde ispatını istediğimiz mesele doğru olmazsa bir şey yok iken var olması gerekir.

Sonuç şartlı öncül yapılarak tâlisinin nakizi istisna edilirse şöyle bir kıyas elde edilir:

İspatını istediğimiz mesele doğru olmazsa bir şey yok iken var olması gerekir.

Bir şeyin yokken var olması batıldır.

Öyle isi ispatını istediğimiz mesele doğrudur.

1.2.3. Düzensiz Kıyaslar

Öner, klâsik mantıkçuların iki öncüllü veya ikiden fazla öncüllü kıyasların dışında "matvî kıyas" (nâkıs kıyas, entimem) ve "kanıtlı kıyas" (müdellel kıyas, epikrem) olmak üzere, düzensiz kıyaslar olarak kabul edilen iki kıyas çeşidinden daha bahsettiğini belirtir.⁷⁵ O, bu kıyasları şu şekilde açıklar:

⁷³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 143; *İlim ve Mantık*, s. 41.

⁷⁴ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 143.

⁷⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 144.

1.2.3.1. Matvî kıyas (nâkıs kıyas, entimem): Konuşma dilinde çok rastlanan, ifadede eksik fakat zihinde tam olan kıyas türüdür.⁷⁶ Öner, bu kıyas türü için İsmail Hakkı'dan şu iki misali verir:

Birisinin kalbini kırana "kalp kırmak kötü şeydir" dendiğinde, bu sözü söyleyen bir matvî kıyas yapmış olur.⁷⁷ Bu ifadenin zihindeki tam şekli şudur.

Bu hareket kalp kırmaktır;

Kalp kırmak kötü şeydir;

Bu hareket kötü bir şeydir.

Bu ifadede hem öncüllerin birisi hem de sonuç ifade edilmemiştir.

Yine, birisi arkadaşına, "Kayık ile Kadıköye gidelim." dese ve arkadaşı da "Hava lodosludur." diye cevap verse, bu cevap bir matvî kıyas olur.⁷⁸ Bu ifadenin zihindeki tam şekil şu seçmeli kıyastır:

Hava lodos olursa kayık ile gidilmez;

Hava lodosludur;

Öyle ise kayık ile gidilmez.

Burada da öncülün biri ile sonuç ifade edilmemiştir.

Bazen yalnız öncüllerin birinin ifade edilmediğini belirten Öner, Descartes'ın meşhur "Düşünüyorum o halde varım." sözünü zikreder.⁷⁹ Bu sözün zihindeki tam şekli şudur:

Bütün düşünenler vardır;

Ben düşünüyorum;

O halde varım.

1.2.3.2. Kanıtlı kıyas (müdellet kıyas, epikrem): Kıyasın öncülleri ile birlikte, o öncüllerin delillerinin de beraber zikredildiği kıyastır.⁸⁰ Öner,

⁷⁶ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 144.

⁷⁷ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 144.

⁷⁸ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 144-145.

⁷⁹ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 145.

⁸⁰ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 145.

bu kıyas türü için İsmail Hakkı'nın *Felsefe Dersleri*'nde verdiği örneği⁸¹ zikreder:

I. Öncül: Hevâ ve hevesine tabi olanın kalbi daima ızdırap halindedir;

Delili: Çünkü bir taraftan vicdan onu ayıplar, diğer cihetten o kimse isteklerini durduramaz;

II. Öncül: Kalbinde ızdırap bulunan kimsede saadet yoktur;

Delili: Çünkü saadet kalp rahatlığın gerektirir.

Sonuç: Öyle ise hevâ ve hevesine tabi olan kimse mesut olarak yaşayamaz.

Öner, Port-Royal mantığında, tanınmış Milon örneğini⁸² de verir:

I. Öncül: Bir adamın kendisine haksız yere saldırıyı öldürmesine cevaz vardır;

Delili: Tabii kanun ve gelenekler bunu gösterir;

II. Öncül: Claudius, Milon'a haksız yere hücum etmiştir.

Delili: Claudius'un hazırlıkları olay v.s. bunu gösterir;

Sonuç: O halde Milon, Claudius'u öldürme hakkına sahiptir.

Düzensiz kıyaslar adı altında zikredilen iki kıyas çeşidi Öner'e göre, önceden ele alınan kıyas çeşitlerinden esas itibarıyla ayrılmazlar. Matvî kıyas (nâkis kıyas, entimem) basit kıyasa, kanıtlı kıyas (müdellet kıyas, epikrem) ise bileşik kıyasa girer. Öncekilerden farkı matvî kıyasta öncüllerin zikredilmemiş olması, kanıtlı kıyasta ise öncüllerle birlikte delillerin de zikredilmiş olmasıdır.⁸³

1.2.4. Kıyasların Modalitesi

Kıyasların modalitesi konusunu, Öner kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Bu konu, modalite bakımından kıyasın araştırılmasıdır. Ahmet

⁸¹ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 145.

⁸² Bkz. *Klasik Mantık*, s. 146.

⁸³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 146.

Cevdet Paşa yalnız tarifini yapıp örnek vermekle yetinir: “Müveccihatın yekdiğeriyle terekübünden hasıl olan kıyaslara muhtalitat denir”.⁸⁴

Öner, “muhtalitat” konusuna en çok önem veren iki eserden bahseder. Bunlar, Mehmet Tahir’in sırf bu konuya hasrettiği “Zübdet el-Muhtalitat min el-Tasdikat” adlı eseriyle, Mehmet Nuri’nin “İkmal’ı Burhan fi Tercüman-ı Mizan” adlı kitabıdır. Her iki eserde de, kıyasın dört şekli dikkate alınarak, kıyasların öncüllerinin modalitesine göre neticenin modalitesinin ne olacağı cetvellerle gösterilmektedir. Mehmet Tahir ayrıca misallerle de izah etmektedir.⁸⁵

Önermeler modalite bakımından çeşitlendiği için, Öner’e göre kıyası teşkil eden önermelerin modaliteleri dikkate alınınca kıyasın da modalitesi bahis konusu olur. Öncülleri teşkil eden önermelerin modalitesine göre sonuç olan önermenin modalitesinin ne olacağı da tayin edilir.⁸⁶ Kıyasların da modalitesi olacağını ilk defa Aristo ifade etmiştir. “Mademki basit yükleme, zaruri yükleme ve “olağan” (contingent) yükleme arasında bir fark vardır, apaçiktir ki bu yüklemelerin her biri için ayrı kıyaslar bulunacaktır.”⁸⁷

Klâsik mantık kitaplarının hemen hemen hepsinde önermelerin modalitesine yer verildiği halde, kıyasın modalitesine yer veren kitapların sayısının az olduğunu belirten Öner, Aristo’nun bu bahsi nasıl işlediğini gösterdikten sonra İslam mantıkçılarının çalışmalarını ele alır.⁸⁸

Öner’e göre Aristo’da da modalite bahsi muğlâktır.⁸⁹ Ancak bunu tabii karşılamak gerekir. Çünkü bu konuyu ilk defa o ele almıştır. Zor olan bir meseleyi bulup ortaya koymaktır. Bir kere mesele ortaya konulduktan sonra, onun üzerine düşünüp işlemek kolay olur.⁹⁰

⁸⁴ Öner, *İlim ve Mantık*, s. 41.

⁸⁵ Öner, *İlim ve Mantık*, s. 42.

⁸⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s. 146.

⁸⁷ Öner, *Klasik Mantık*, s. 146-147.

⁸⁸ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 147-165.

⁸⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 43.

⁹⁰ Öner, Necati, “*Klasik Mantıkta Modalite*”, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, s. 166.

1.2.5. Kıyasın Değeri

Öner, esasını Aristo mantığını teşkil ettiği, İslam mantıkçılarının konuları ele alış ve işleyiş tarzını esas almakla birlikte, Batı klasik mantıkçılarının fikirlerini de göz önünde bulundurmuş, mantık konularını karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır. Kıyasın değeri konusu da, bu konulardan biridir.

Klasik mantığın esasını teşkil eden kıyasa, dolayısıyla klâsik mantığa Yeniçağ felsefesinde Descartes ve Stuart Mill tarafından karşı koymalar olmuştur. Öner, önce, iki filozofun, itirazlarına, sonrasında ise "Klasik mantığa karşı yapılan itirazlar cevapsız kalmamış, kıyas savunulmuştur." diyerek Descartes'a ve Stuart Mill'e verilen cevaplara yer vermiştir.⁹¹

2. Analoji ve Tümevarım

Akıl yürütme bahsinin birinci bölümünde kıyası inceledikten sonra ikinci bölümde analoji ve tümevarımı, klasik mantığın çerçevesini aşmadan ele alan Öner, konuyu incelemeye geçmeden önce daha önce tekrarladığı şu hususu yineler:

"Klâsik mantık için önemli olan kıyastır. Kıyas, aklın üç yürütme yolundan birisi olan dedüksiyon'un en mükemmel şeklidir. Bu sebeple, klâsik mantık, akilyürütme söz konusu olunca, dedüksiyon'u esas almıştır. Bunun yanında analoji ile tümevarım da ihmal edilmemiş, ne oldukları, üzerinde durulmuştur. Fakat analoji ile tümevarım daha çok Yeniçağ felsefesinde metot meseleleri ele alınınca önem kazanmıştır."⁹²

2.1. Analoji

Öner'e göre "Bir akıl yürütme yolu olarak, iki şey arasındaki benzerliğe dayanıp, birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir."⁹³ şeklinde tanımlanan analojiyi, mantıkçılar mantıkî kıyastan saymazlar.⁹⁴ Meselâ:

Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar;

⁹¹ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 165-172.

⁹² Öner, *Klasik Mantık*, s. 172.

⁹³ İmamoğlugil, *Klasik Mantıkta Akıl Yürütme*, s. 148.

⁹⁴ Öner, *Klasik Mantık*, s. 172-173; *İlim ve Mantık*, s. 44.

Merih'te de atmosfer vardır;

O halde Merih'te de canlıların bulunması gerekir.

Yerle Merih arasındaki bir benzerliğe dayanarak yerde olan bir durumun Merih'te de olması gerektiği çıkarılarak analogi yapılmıştır. Öner, İslâm hukukunda analogiye "kıyas-ı fikhî" denildiğini ve çok kullanılan bir aklyürütme yolu olduğunu söyler⁹⁵ ve İslâm mantıkçılarına göre analogide dört unsurun bulunduğunu belirtir:⁹⁶

1- Benzetilen (*müşebbeh*), bu unsur asıl değil ikinci derecedendir (*fürûdandır*).

2- Kendisine benzetilen (*müsebbehü'n-bih*) asıl olan budur.

3- İkisi arasında bulunan ortak anlama "illet" denilir.

4- Benzetme (teşbih)ye de "hüküm" denilir.

Öner, bu dört unsuru yukarıdaki örnekte şu şekilde gösterir:

Merih gezegeni: Benzetilendir.

Yer: Kendisine benzetilendir.

Canlıların yaşaması: Hükümdür.

Atmosfer: İkisi arasında ortak anlam (illet)dır.

Analojinin tek başına bir aklyürütme yolu olduğu tartışmalıdır. Analogide hem dedüksiyon hem de tümevarım bulunduğu söylenir. Yani burada aklın iki türlü hareket ettiği göze çarpmaktadır.⁹⁷

1- Birincisi; birbirine benzeyen iki olgu'nun aynı yapıda olduğuna doğru bir harekettir. Bu tümevarımdır. Örnekte, "Yer'in ve Merih'in atmosferi aynı yapıdadır." hükmü tümevarım şeklindeki bir aklyürütme ile olur.

2- İkincisi; farz edilen yapıdan zorunlu bir sonuç çıkartmaktır. Bu da dedüktif bir yolla olur. "Merih'te hayat vardır." hükmü atmosferin varlığına sıkıdan sıkıya bağlıdır. Ancak böyle genel hükümden sonuç

⁹⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 173.

⁹⁶ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 173.

⁹⁷ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 173-174.

çıkarılabilir. "Merih'te hayat vardır." hükmü zihinde yapılan şöyle gizli kıyasla elde edilir:

Atmosferi olan gezegende hayat vardır;

Merih atmosferi olan bir gezegendir;

O halde Merih'te hayat vardır.

Analoji, tümevarıma dayanan bir dedüksiyondur. Fakat varsayımsal (hypothetique) bir dedüksiyondur. Çünkü dayandığı genel fikir varsayılmış, fakat ispat edilmiş değildir. Bu sebeple analogi ile verilen hüküm, daima olumsal (muhtemel) olarak kalır, zorunluluğu gerektirmez.⁹⁸

2.2. Tümevarım

Öner, zihnin tikelden tümele gidiş yolu olarak; "bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir."⁹⁹ şeklinde tanımlanan tümevarımın (istikra-induction); tam tümevarım (istikra-i tam) ve eksik tümevarım (istikra-i nâkıs) diye ikiye ayrıldığını¹⁰⁰ belirtir.

Tam tümevarım, bir bütünü yapan parçaların hepsini inceleyerek o bütün hakkında hüküm vermektir. Buna şekilsel tümevarım (induction formelle) da denir.¹⁰¹ Meselâ,

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, cumartesi ve Pazar günlerinin her biri 24 saattir;

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, cumartesi ve Pazar haftanın bütün günleridir;

O halde haftanın günleri 24 saattir.

Hafta bir bütündür, onun parçaları olan günler teker teker sayılıp, onlar hakkında verilen bir hüküm, sonuçta, bütün hakkında da veriliyor. Aristo'nun Organon'da ele aldığı tümevarım bu tür tümevarımdır.¹⁰²

⁹⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 174.

⁹⁹ İmamoğlugil, *Klasik Mantıkta Akıl Yürütme*, s. 135.

¹⁰⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 174; *İlim ve Mantık*, s. 44.

¹⁰¹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 174; *İlim ve Mantık*, s. 44.

¹⁰² Öner, *Klasik Mantık*, s. 175.

Eksik tümevarım ise, bir bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de, bir kısmına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermek veya bütünün bağlı bulunduğu kanunlara ulaşmaktır. Buna “büyültücü tümevarım” (induction amplifiante) veya “bilimsel tümevarım” (induction scientifique) da denir.¹⁰³ Meselâ, Arşimed, suya batan birkaç cismi gözlemleyerek, bundan meşhur kanunu çıkarmıştır: “Bir sıvıya daldırılan bir cisim, aşağıdan yukarıya doğru bir itme kuvvetinin etkisindedir. Bu kuvvet cismin taşıdığı sıvının ağırlığına eşittir”. Burada az sayıda yapılmış deneylere dayanılarak genel bir hüküm çıkarılmıştır. Öner, ikinci tür tümevarım üzerine dikkati ilk defa Bacon’ın dikkat çektiğini, Stuart Mill’in geliştirdiğini, deneysel bilimlerin kanunlarına varmak için başvurulan tümevarımın bu tür tümevarım olduğunu belirtir.¹⁰⁴

Öner’e göre bu iki tür tümevarım arasında fark vardır: Tam tümevarımda sonuç zorunlu, eksik tümevarımda ise olumsal (muhtemel)dir. Klâsik mantığın uğraştığı tümevarım birinci tür tümevarım olduğu için, Öner bilimsel tümevarımı konunun dışında bırakarak yalnız tam tümevarımdan¹⁰⁵ ve onun karşılaştığı itirazlardan¹⁰⁶ bahseder:

Birincisi; bu şekildeki bir akılyürütme verimsizdir. Meselâ, **A** yı, kendisini yapan bütün parçalar olan a_1 , a_2 , a_3 vs. den çıkarmak basit bir totolojidir, yani bir şey vermez, aynı şeyi tekrardan ibarettir.

İkincisi; tam sayım her zaman mümkün olmaz. Tam sayma, basit koleksiyonlarda olur. Meselâ, bir sınıfta bulunan öğrenciler, gezegenler vs. bu hallerde tam tümevarım uygulanabilir, fakat bir tür böyle değildir. Türler, verilmiş sınırlı fertler toplulukları değil, sınırsız daimî çoğalan fertler topluluğudur. Bunlarda tam sayma pratik bakımından mümkün değildir. Böyle hallerde tam değil, eksik veya tamamlayıcı tümevarım denen akılyürütme uygulanır.

¹⁰³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 175; *İlim ve Mantık*, s. 43.

¹⁰⁴ Öner, *Klasik Mantık*, s. 175.

¹⁰⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 175.

¹⁰⁶ Bkz. *Klasik Mantık*, s. 178-179.

Öner, bu itirazlar karşısında Aristo'nun tümevarım teorisinin başka bir yoruma tâbi tutulduğunu belirtir:

“Aristo tümevarımı ‘tikelden tümele geçiş’ olarak tanımlıyordu. Hamelin ve Tricot diyorlar ki, Aristo için tümel (universelle) yalnız bütün (tous) demek değildir, bilhassa zorunlu demektir. Böyle olunca, o zaman tümevarım bütüne geçiş değil, zorunluyu, özü yakalamak olur. Bu görüş Aristo'nun ikinci Analitiklerin sonundaki ‘Biz ferdî varlıkları idrak ediyoruz, fakat idrakin asıl konusu tümel olandır, meselâ, insan Callias diye adlandırılan insan değildir,’ fikrinden çıkarılıyor. Yani biz fertlerden türü çıkartmıyoruz, fakat fertte türü görüyoruz.”¹⁰⁷

Aristo'nun tümevarımını bu şekilde yorumlama, klâsik mantığın tümevarım anlayışından farklıdır.¹⁰⁸ Öner, Aristo'da tümevarımın önemini şöyle açıklar:

“...mantığın özünü teşkil eden kıyasın temelinde, Hamelin'in de belirttiği gibi tümevarım vardır. Kıyas, bir takım genel kurallardan ilkelerden, hareket eder. Aristo'da doğuştan fikirler olmadığına göre, o halde bu genel fikirler nasıl elde ediliyor? Aristo bu sorunun cevabını İkinci Analitiklerde açıkça veriyor: ‘O halde bize ilkeleri bildirenin gerekli olarak tümevarım olduğu açıktır.’”¹⁰⁹

Sonuç

Bütün hayatını felsefe ve mantık araştırmalarına ve bu disiplinlerin öğrenimine adanmış Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019), mantık alanı ile ilgili üzerinde durulması ve incelenmesi gereken önemli eserler ortaya koymuştur.

Necati Öner, mantık alanında kaleme aldığı eserlerde, hem araştırma kaygısını hem de pedagojik gayeleri ön planda tutmuş, mantık konularını ele alırken teferruatta kaybolmamış, konuyu gayet sade bir dille izah etmiştir. Tekrarlar olmakla birlikte konuyla ilgili kuralları sıralamış, klasik mantık kitaplarında sıkça rastlanmayan hususları da işlemiştir.

¹⁰⁷ Öner, *Klasik Mantık*, s. 179.

¹⁰⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 179.

¹⁰⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 179-180.

Cumhuriyet dönemi felsefe ve mantık eğitiminde önemli izleri mevcut olan Öner, bu dönemde, felsefi düşüncenin ve kültürün akademik seviyede gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Geleneksel tarzda yazılmış Türkçe mantık kitaplarının en mükemmeli olarak kabul ettiği Ahmet Cevdet (Paşa)'nın *Mi'yâr-ı Sedat* adlı eserinin eşdeğeri, Necati Öner'in kendisinin Latin harfleri ile Türkçe olarak yazmış olduğu *Klasik Mantık* (1970) adlı kitabıdır. İlgili bütün bölümlerde ders kitabı olarak okutulan bu kitaba atıfta bulunmayan Türkçe olarak yazılmış Klasik Mantık kitabına rastlamak nerdeyse mümkün değildir.

Necati Öner, esasını Aristo mantığının teşkil ettiği, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış mantık kitaplarının konuları ele alış ve işleyiş tarzlarını esas almış, öncelikle, Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mi'yâr-ı Sedat* adlı eserini göz önünde bulundurmuş, diğer kitaplarda görülen küçük farkları da yeri gelince göstermiştir. İslam mantıkçılarının konuyla ilgili açıklamalarını ifade ederken, mütekaddimin (ilk dönem) ile müteahhirin (sonraki dönem) mantıkçıları arasındaki benzer ve farklı görüşleri de aktarmıştır. Öte yandan, Batı klasik mantıkçılarının düşüncelerini de ele alarak, mantık konularını karşılaştırmalı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.

Öner, mantıklı düşünmenin kendisini gösterdiği akıl yürütme başlığı altında, kıyasın tanımı ve çeşitleri, kıyasların modalitesi, kıyasın değeri, analogi ve tümevarım konularını ele alır. Öner'e göre klasik mantık, akıl yürütmede esas olarak dedüksiyonunun en mükemmel şekli olarak kabul edilen kıyası almıştır. Asıl amaç kıyası incelemektir. Diğer iki akıl yürütüme şekli olan tümevarım ve analogi klâsik mantıkçıların fazla önem verdikleri konular değildir.

Mantık konularının esas bölümünü kıyas teşkil eder. Kavram ve önerme incelemesi kıyasın hazırlık aşamasıdır. Kıyastan sonra ele aldığı beş sanat ise kıyasın bir tür uygulama yeridir. Klasik mantığın muhteva ile ilgili olan bu son bölümüne az yer vermiş, sadece ne olduklarını belirtmekle yetinmiştir.

Mantık terimlerinin, dil kurallarına uygun olarak Türkçeleştirilmesi taraftarı olan Necati Öner, mümkün olduğu ölçüde Türkçe terim

kullanmağa çalışmış, bununla birlikte Türkçeleştirmede keyfilikten, aşırı davranışlardan uzak durmuştur.



Kaynakça

Akkanat, Hasan, "Dördüncü Şeklin Âidiyatı, Meşruiyeti ve İslam Mantık Düşüncesindeki Yeri", *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2009/1, Sayı: 49, ss. 25-274.

Aristoteles, *Organon II, Birinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.

Hasırcı, Nazım, "Yüklemlili Kesin Kıyasta Birinci Şekle İndirgeme", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 57, 2013/1.

İmamoğlugil, Halil, *Klasik Mantıkta Akıl Yürütme*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2018.

Öner, Necati, "Klasik Mantıkta Modalite", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1999.

Öner, Necati, "Mantık Ders Kitabının Eleştirilerine Cevap", *Görüşler*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009.

Öner, Necati, "Mantıkçı Baba-Oğul Ahmet Cevdet, Ali Sedat", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1999.

Öner, Necati, "Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1999.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 1991.

Öner, Necati, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967.

Ural, Şafak, *Temel Mantık*, Çantay Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1995



Necati Öner on Reasoning in Classical Logic

Halil İMAMOĞLUGİL*

Extended Abstract

Prof. Necati Öner (1927-2019) devoted his life to both the research and education of philosophy and logic. He had important works on the area of logic. His doctorate and associate professorship studies were on logic. Öner has numerous works on the various problems of logic, recent period history of Turkish logic and philosophy of logic.

Öner predicated his works on the method of handling and treating subjects of the books that were written as suitable to the tradition of al-Farabi and Avicenna constituting upon the Aristotelian logic. He, moreover, tried to explain the thoughts of Western logicians comparatively.

Öner had concerns about research and he had pedagogical aims in his works on logic. He used unsophisticated and plain language while handling the subjects of logic. In his works, there are similarities with the other books on logic; however, he discussed on the rare topics, as well.

After explaining the topics of concept and predicate, Öner deals with reasoning in which he indicates logical thinking itself. It is usually mentioned about three types of reasoning that are deduction, induction and analogy. Classical logic accepts syllogism, the perfect type of deduction, as a basis for reasoning. The main aim is to examine syllogism. The other two types of reasoning –induction and analogy- are not seen as important topics by logicians.

Öner gives the syllogism definitions of Aristoteles and Islamic logicians and emphasizes on their jointness in terms of their descriptions and types. Classification of Islamic and European logicians is different although they talk about the same type of syllogism because their principles are different in classification. Necati Öner investigated syllogism by relying on the basis of Islamic logicians' classification and when necessary, he gave a place for different views of European logicians.

Öner expresses the idea that if the syllogism consists of two predicate and one consequence, it is simple syllogism; if the syllogism consists of

* Asst. Prof., AYBU, Faculty of Humanities and Social Sciences,
himamoglugil@ybu.edu.tr

more than two predicates, it is composite syllogism. Simple syllogisms are divided into two groups as certain and elective. Certain syllogism means that the consequence is found in predicates in terms of just meaning not of form. Elective syllogism means that the same of or opponent of consequence is found in predicates in terms of both meaning and form.

Öner divides certain syllogism into two groups as predicate certain and conditional certain in terms of their form. Predicate certain syllogism is done just by predicate premises. Conditional certain syllogism is done by conditional premises. Öner examines conditional certain syllogism in five groups according to the types of predicates they involve.

The syllogisms that are mostly noticed both by Islamic World and Western World are the syllogisms formed by predicate premises and named as categorical or simple by Western logicians. Aristoteles examined simple syllogism but he did not give a place for syllogism formed by conditional premises. His successor's added conditional premises and the syllogisms formed by conditional premises into Aristotelian logic.

Öner expresses that predicate certain syllogisms are divided into modes in terms of their quantity and into shapes in terms of the place of middle term. Before explaining them, he indicates the rules of syllogism. Aristoteles mentioned about just three types of syllogism. Medieval Western logicians and first logicians of Islam also handled three types of syllogism. Islamic logicians after 13th century allowed fourth type of syllogism. Öner examines four types of syllogism, as well.

Öner, after explaining the designation of modes with words, the importance of first shape and the state of fourth shape, passes on the reduction of shapes. He designates how second, third and fourth shapes are reduced into first shape by giving instances.

In terms of elective syllogism, he handles the approaches of Western logicians after examining Islamic logic works. Classical Western logicians refer to elective syllogism as "conjunctive" and accept them as the form of composite syllogism. One of the premises of these syllogisms is composite and the other one is simple.

He examines 1- Chaining Syllogism, 2- Syllogism with hidden consequence, 3- Mixed Syllogism under the heading of composite syllogisms. Classical logicians mention "short syllogism" and "proven

Halil İMAMOĞLUGİL

syllogism" in addition to the syllogisms with two or more than two premises. These two types of syllogism are named as "irregular syllogisms" and are not differed from the previous syllogisms in essence. Short syllogism is the form of simple syllogism. Proven syllogism is the form of composite syllogism.


Öner investigates the topic of the research of syllogism in terms of modality under the heading of "The Modality of Syllogisms" in detail. After giving Aristoteles' ideas on this topic, he handles the studies of Islamic logicians.

Öner also evaluates the topic of "the value of syllogism" that is discussed by Western logicians. He indicates the objections of syllogism and the replies of these objections.

Öner, after examining syllogism in the first part of reasoning, handles analogy and induction in the second part. According to him, induction and analogy has become important largely since the beginning of the discussions of method in modern philosophy.

Öner, who has significant effect on the education of philosophy and logic in the Republic period, contributed greatly on the development of philosophical thought and culture academically.

Muhammed Amidi'nin '*Risale fi'l-Kıyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' Adlı Eserinde Hulfi-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantıki Analizi

 Saliha KELEŞ TÜRKYILMAZ*

Özet

Makalede 18. yüzyıl müelliflerinden Muhammed Amidi'nin '*Risale fi'l-Kıyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' adlı eserinde hulfi kıyasın ele alınışı konu edilmektedir. Risalede temel konu olan hulfi ile beyanın imkânı, mantığın temel konusu olan kıyas üzerinden tartışılmaktadır. Kıyas konusunun ele alınışı İslam dünyasında, dolayısıyla risalede, genel anlamda Aristoteles'in belirlemiş olduğu yapı üzerinedir. Aristoteles'e göre kıyas, tüm bilimsel etkinliklerde kesin doğruya ulaştırın tek kaynaktır. Hulfi kıyas da bu doğruluk ölçütünde dolaylı bir kanıtlanma şekli olarak yer almaktadır. Onu diğer kıyas türlerinden ayıran en belirgin özellik, doğrudan değil de dolaylı bir akli kurgulamaya sahip olmasıdır. Makalenin konusunu teşkil eden '*Risale fi'l-Kıyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' adlı eserde hulfi kıyas, bu bağlamda öncülleri bakımından ayrıntılı şekilde incelenmektedir.

Hulfi kıyas, risalede karşıt yahut çelişik öncüller içermesi bakımından, mantık literatüründeki kullanımından farklı olarak, aks kavramı ile ilişkili bir ayrıma tabi tutulmaktadır. Hulfi kıyas mantıkta, 'kıyasu'l-aks' şeklinde de isimlendirilmektedir. Ancak risalede aks kıyası kullanımının, hulfi'nin bir başka isimlendirmesi olmadığı görülmektedir. Risale içerisinde hulfi ve aks kavramlarının kullanımı, mantıksal bir kanıtlanma formatında yer almakla beraber, epistemik değeri ve yapısı bakımından farklı kanıtlanma şekillerini temsil etmektedir. Risale içerisinde aks kıyası ile bir nevi hulfi metodunun sağlanması da yapılmaktadır. Makale kapsamında hulfi kıyas, risalede ele alındığı ayırım/ayırmlar bağlamında incelenmekle beraber, konunun ele alınış biçimi mantık ilmindeki yeri ve önemi bağlamında tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Muhammed Amidi, Hulfi Kıyas, Aks Kıyası, Karşıt, Çelişik.



* Arş. Gör., SDÜ, İlahiyat Fakültesi, salihakeles@sdu.edu.tr

Qiyas-i Khulf and Qiyas-i Aks Distinction in Muhammed Amidi's 'Risale fi'l-Kiyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi' and Its Logical Analysis

In this article, the examination of Qiyas-ı Khulf is discussed in the work titled 'Risale fi'l-Kiyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi' which is the 18th century author Muhammad Amidi's paper. In the Risale, in contrast to its use in the literature of logic, qiyas-i khulf is subjected to a distinction related to the concept of the aks from the point of the view of involving opposition or contradictory premises. Qiyas-i Khulf is also called 'Qiyas-i Aks' in logic. However, it is seen that the use of qiyas-i aks is not another use of naming the khulf in the Risale. In the Risale, the use of the concepts of khulf and aks stands for different forms of proof in terms of their epistemic value and structure, although it takes place in a logical proof format. Also, in the Risale, the verification of the khulf method is provided with the qiyas-i aks. In this essay, the approach of qiyas-i khulf is discussed with the place and the importance in logic within the examination in the context of the distinction or distinctions in the Risale.

Keywords: Logic, Muhammed Amidi, Qiyas-i Khulf, Qiyas-i Aks, Opposite, Contradictory.



Giriş

Kıyas, mantık ilminin temel konusu olarak bilinen akıl yürütme metodudur. Tümdengelime dayalı bir yapı üzerine kurulu kıyasta amaç, zorunlu olarak bir sonuca ulaşmaktır. Zorunlu bir sonucun ortaya koyulması, dolayısıyla kesin bir bilginin elde edilmesi için bütünden bütüne yahut bütünden parçaya doğru kurgulanan bu akli yöntem, mantıkta en genel epistemik doğruluk ölçütü kabul edilir. Bu nedenle klasik mantık açısından kıyas, en önemli araştırma alanıdır. Kıyasa dair ayrıntılı çalışmaların yapıldığı İslam mantık külliyatı da bu bakımdan zengin bir araştırma alanıdır.

İslam dünyasında kıyas konusunun ele alınışı genel anlamda Aristoteles (M.Ö. 384-322)'in belirlemiş olduğu yapı üzerinedir. Aristotelesçi mantık anlayışının amacına uygun şekilde kurgulanmış bu kıyas yöntemi, onun bilgi anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Onun bilgi anlayışı iki doğruluk değerli bir sistemi esas almaktadır. İki doğruluk değerli sistem, yargılamada doğru ve yanlış şıklarından başka bir ihtimalin bulunmadığı epistemik ölçütü temsil eder. Buna göre bir yargı ya doğru ya da yanlış olmak zorundadır. Bu zorunluluk, mantıkta çelişmezlik ilkesiyle ortaya koyulmaktadır ki, bu ilke hulfi kıyas metodunun temelini oluşturmaktadır. Bu metot bağlamında çalışmamıza konu olan risale, Muhammed Amidi adıyla anılan bir âlim tarafından

Muhammed Amidi'nin '*Risale fi'l-Kıyası'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' Adlı Eserinde Hulf-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantiki Analizi

yazıldığı tespit edilen 18. yüzyıla ait bir mantık eseridir. Ana konusu kıyas çeşitlerinden hulfi kıyas olup, konunun risale içerisinde incelenmesi, ayrıntılı bir tahlil içermesi bakımından önemli görülmüş ve bu doğrultuda çalışma oluşturulmuştur.

Hulfi kıyasın isimlendirilmesinde kullanılan *hulf* kelimesi, Arapça kökenli bir kelime olup, 'önün zıddı/çelişigi' şeklinde tanımlanan ve arka, sırt gibi anlamlara da gelebilen 'halefe' kökünden türemiştir.¹ Bu manada karşıt yahut çelişik olmayı ifade eden *hulf* kelimesinin mantık ilminde tekabül ettiği genel anlam, hükme dair epistemik çelişkidir. Bu özel kullanımı ile mantık ilminde hulf, ispatın temelini teşkil eden kıyasın bir çeşidi olarak karşımıza çıkar.² Hulf kıyası ya da hulfi kıyas şeklinde ifade edilen bu kıyas türü, mantıkta "bir kesin ile bir istisnalı kıyastan yapılan ve saçma yolu ile ispatta kullanılan kıyas"³ şeklinde tarif edilmektedir.

Hulf kelimesinin kendisinden türetildiği *halefe* kökünün, doğrudan 'hulf' ifadesini karşılayacak şekilde kullanılması mümkündür. 'Halfu/halfun' şeklinde ifade edilen bu kök kelimenin tanımı, hulfi kıyasın Latince karşılığı olan 'reductio ad absurdum' ile yapılmaktadır.⁴ Buna göre kelime, sonucun çelişğinin iptali ile ispatı anlamındadır. Bu manada İslam mantıkçlarından olan Gazali, hulfi kıyasın 'halfi kıyas' şeklinde de ifade edilebileceğini belirtir.⁵ Yani *hulfi* yahut *halfi* şeklinde farklı söylemleri olan kelime, mantık açısından aynı şeyin farklı isimlendirmeleri olmaktadır. Halefe kökünden hareketle, hulf ile kastedilenin, neticeden geriye dönme olduğu söylenebilir. Bu geri dönüş ile netice yanlışlanmakla denetlenmekte ve bu şekilde kanıtlanmaktadır. Aynı zamanda mantık literatüründe hulfi kıyasın farklı isimlendirmelerine de rastlanmaktadır. Saçma/abes ile ispat⁶, olmayana ergi⁷, dolaylı türetim/ispat, çelişme türetimi, petitio principii, döngüsel

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., (Kahire: Daru'l-Mearif, 1119), s. 1234.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Hacinebioğlu vd., "İslam Mantıkçlarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi", *FLSF*, (2013 Güz): 41-61, s. 16.

³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 3. Baskı, 1978), s. 133.

⁴ Tehanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), s. 760.

⁵ Ebu Hamid el-Gazzali, *Mi'yarü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), [183], s. 198.

⁶ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Baskı, 1987), s. 1.

⁷ Cemal Yıldırım, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2004), s. 149.

usavurma yanılımları⁸, karşıtlı/dolaşık seçmeli⁹, karma kıyas¹⁰, ters kıyas¹¹ gibi kullanımlar, bu isimlendirmelere örnek verilebilir.

Klasik mantıkta hulfi kıyasın, ilk kez mantıksal bir form olarak kullanımına Aristoteles'te rastlamaktayız.¹² Bu kullanımı ile hulfi kıyas, mantık açısından metodolojik bir anlam ifade etmekte ve bir doğrulama yöntemi olarak kullanılmaktadır. Daha önceki dönem Grek filozoflarında bu yönleme rastlanmakla birlikte, mantıki bir sistem içerisinde formel belirlenimleri ile ilk kez Aristoteles tarafından konu edildiği görülmektedir. Aristoteles kıyası, "bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar"¹³ şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre kıyasta aralarında zorunlu bir bağın söz konusu olduğu veriler bulunmaktadır. Bu zorunlu bağlantı doğrultusunda, kıyasta ele alınan verilere dayalı kesin bir sonuçtan söz edilebilmektedir. Hulfi kıyas, bu zorunlu sonucun elde edilmesinde dolaylı bir akıl yürütme olarak kurgulanmış kıyas şeklidir. Onu diğer kıyas türlerinden ayıran en belirgin özellik, doğrudan değil de dolaylı bir akli kurgulamaya sahip olmasıdır.

Doğrudan kabul edilen kıyas metotlarında esas olan, doğruluk yahut yanlışlığın mevcut öncüllerden ortaya çıkarılmasıdır. Hulfi metodunun kıyastaki kullanım şeklini ifade eden dolaylı ispatta ise, doğrudan çıkarımın aksine, değilmeyle dolaylı bir şekilde sonuca ulaşılması söz

⁸ Teo Grünberg vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Metu Press, 3. Baskı, 2003), s. 94.

⁹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, (Klasik Mantık), sad. Hasan Tahsin Feyizli, (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), s. 106 (79. Dipnot), 126.

¹⁰ Kamil Kömürcü, *Klasik Mantık*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2016), s. 131.

¹¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2013), s. 69.

¹² Klasik mantıkta hulfi kıyas, bir kesin ile bir istisnai kıyastan oluşan kıyas şekli olarak tanımlanmakla birlikte, Aristoteles'te istisnai kıyasın konu edilmediği görülür. Ancak hulfi kıyasta yapısal olarak esas olan önermelerde çelişimini alma durumudur. Bu bağlamda Aristoteles'te hulfi kıyasın farklı yapılaş biçimleri de yer almaktadır. Örnek olarak bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998), s. 23, 27, 29, 33 vd.; *Topikler Organon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Hamlet Yayınları, 2000), s. 181.

¹³ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, 1966), s. 5.

konusudur. Yani hulf, "ispat edilmesi istenenin karşıt halinin (nakizinin)¹⁴ saçmalığını göstermekle ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir."¹⁵ Buna göre, öncülün kendisi esas alınmak suretiyle değil, çelişği sayesinde sonuca ulaşılır ki, dolaylı olma ile kastedilen de budur.

Doğrudan ya da dolaylı şekliyle, Aristoteles'te kıyasın ele alınışı evrensel bir metodolojiye karşılık gelmektedir. Ona göre kıyas, tüm bilimsel etkinliklerde kesin doğruya ulaştırın tek kaynaktır. Bu bakımdan kıyas başlığı altında değerlendirilen her kıyas çeşidi için sabit bir doğruluk değerine haiz olduğu öne sürülebilir. Hulfi kıyas da bu doğruluk ölçütünde dolaylı bir kanıtlama şekli olarak yer almaktadır.

İslam mantıkçılarında, kıyasların değeri ve sınıflandırmasında temel alınan kriterin genel anlamda Aristoteles ile aynı olduğu söylenebilir.¹⁶ Nitekim Aristoteles'in sınıflamasında esas alınan, 'sonucun öncüllerde zorunlu olarak var olması yahut olmaması' temel tezi, İslam mantıkçılarının da sınıflandırmasının temelini teşkil eden epistemik belirlenimdir. Bu bağlamda, yapısal farklılıklar söz konusu olmakla birlikte, hulfi kıyasın kıyas konusu içerisindeki yeri, hem Aristoteles hem de İslam mantıkçıları açısından belirgin bir farklılık arz etmemektedir. Makalenin konusunu teşkil eden hulfi kıyas risalesinde de kıyasın ele alınış biçimi genel anlamda bu doğrultuda görülmekle beraber, hulfi kıyasın risale içerisinde öncülleri bakımından tabi tutulduğu ayrımın literatürde bilinir bir inceleme şekli olmadığı görülmektedir. Risalede bu ayrım, mantık konularından aks (döndürme) ile irtibatlandırılmaktadır. Bu doğrultuda risalenin orijinal yönlerinden biri, zıt-çelişik ayrımı üzerinden yapmış olduğu hulf kıyası-aks kıyası arasındaki ayrımdır. Hulf kıyasının birçok mantık eserinde aks kıyası yahut ters kıyas olarak isimlendirildiği görülmektedir. Bu mantıksal birleştirme, risalede birbirinden ayrılmakta ve farklı temellerde değerlendirilmektedir.

¹⁴ Nakiz, kelime anlamı itibariyle 'çelişik' anlamında olmakla beraber, hulfün tanımlanmasında karşıt kelimesi ile kasıt olarak da kullanıldığı görülür. Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 56, 122-123, 133.

¹⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 133.

¹⁶ Aristotle, *Prior Analytics*, The Basic Works of Aristotle içinde, çev. A. J. Jenkinson, ed. Richard McKeon-C. D. C. Reeve, (New York: The Modern Library, 2011), Chapter: 1, 24b, s. 66; Farabi, *Kıyası's-Sağır*, Farabi'nin Bazı Mantık Metinleri içinde, çev. Mübahat Türker-Küyel, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), s. 102; İbn Sînâ, *en-Necât*, Felsefenin Temel Konuları, çev.: Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013), s. 32.

Risalenin bir diğer orijinal yönü ise, hulfi kıyasa dair kıyasın şekilleri üzerinden ayrıntılı bir incelemenin ve aynı zamanda döndürmelerinin bulunmasıdır. Ayrıca konu içerisinde zıt-çelişik ayrımı üzerinden örneklendirmelere de yer verilmektedir. Konunun bu şekildeki ayrıntılı anlatımı mantık külliyatı açısından orijinal bir durumdur. Nitekim klasik mantık eserlerinde hulfi kıyasının ele alınışı, genel olarak neliği kapsamında bir anlatımdan öteye geçmemektedir.

Hulfi kıyas ile aks kıyasının ayrı başlıklar şeklinde ele alındığı tespit edilen bir diğer eser, Kādî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân es-Sâvî (es-Sâvecî) (ö. 540/1145)'ye ait *el-Besairu'n- Nasiriyye'* dir. Sâvî, eserinde hulfi kıyas ile aks kıyasını ayrı başlıklar altında ele almakla birlikte aks kıyasının hulfi kıyas ile benzer kullanımında bir sakınca görmemektedir. Nitekim eserde, klasik mantıkta hulfi kıyasla ilişkilendirilen cedel sanatında kullanılan metot olarak da aks kıyası zikredilmektedir.¹⁷ Hulfi kıyas, Sâvî'nin eserinde, Amidi'nin risalesine benzer şekilde, kıyasın şekilleri üzerinden ayrıntılı şekilde anlatılmaktadır. Sâvî'nin hulfi kıyası şekiller bağlamında incelemesi, hulfi kıyasa esas olan öncülün niteliklerinin şekillere göre belirlenmesinden ibarettir. Amidi'ye ait risalede bu incelemeye ek olarak, hulfi'nin aks ile kanıtlanmasının şekiller bağlamındaki ayrıntılı incelemesine de yer verilmektedir. Bu bakımdan çalışmamıza konu olan risale, mantık literatüründe orijinal bir hulfi kıyas incelemesi olarak görülebilir.

Muhammed Amidi ve *Risale fi'l-Kıyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi Adlı Eseri*

Risalenin müellifi, eserin giriş bölümünde 'Muhammed Amidi' olarak zikredilmektedir. Ancak Muhammed Amidi'nin kim olduğu hakkında başka herhangi bir bilgiye risale içerisinde rastlanmamaktadır. Kütüphane kayıtlarında isim, 'Muhammed Amidi' ve 'Muhammed el-Amidi' şeklinde iki farklı yazım şekline sahiptir. Risalenin yazım tarihi¹⁸ dikkate alınmak suretiyle yapılan incelemede müellifin, Hicri 1175 senesinde mantık alanında telif etmiş olduğu 'Seyfu'n-Nutk' adlı eseriyle tanınan Muhammed b. Abdullah el-Amidi olduğu tespit edilmiştir.¹⁹ Müellif, 'el-Kıyas' ve 'eş-Şerifi' unvanları ile de tanınmaktadır ki,

¹⁷ Ömer b. Sehlân es- Sâvî, *Besairu'n-Nasiriyye*, thk. Hasan el-Merağî, (Tahran: Müsteşar Mahkemetü't-Temyizi'l-İraniyye, 1390), s. 354.

¹⁸ Süleymaniye nüshasında 1183 olarak tarih düşülmüştür. Bratislava nüshasında ise belirtilmemiştir.

¹⁹ Ömer Rıza Kehhale, *Mucemu'l-Müellifin*, Teracimu Musannifi'l-Kütüb el-Arabi, (Beyrut: Daru İhyâü't-Türâsi'l-Arabi), c. 10, s. 201.

makalemizin konusunu teşkil eden risalenin kayıtlı olduğu kütüphanelerin kişi kaydında da bu lakaplar zikredilmektedir.²⁰ Ancak müellif hakkında kaynaklarda daha ayrıntılı bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Risaleye dair müellifin kendi nüshası bulunup bulunmadığına dair bir bilgiye ulaşamadığından, çalışmada iki ayrı kütüphanede tespit edilen nüshalar esas alınmıştır. Bu nüshalar, Süleymaniye Kütüphanesi ve Bratislava Üniversitesi Kütüphanesi'nde yer alan el yazması nüshalardır. İki de el yazması olan nüshaların sayfa sayısı birbirinden farklı olmakla birlikte hacimleri aynıdır. Risalede ele alınan temel konu hulfi kıyastır. Müellif risalenin başlangıcında bu risaleyi yazma amacına değinmekte ve daha sonra hulfi kıyasın tanımlanması meselesine geçmektedir. Tanım, içeriksel bir analizle açıklanmakta ve hulfi kıyas sonucu ortaya çıkan akıl yürütme belirlenmektedir. Bu doğrultuda ele alınan ikincil konu hulfi kıyasın, kıyas konusu içerisinde tekabül ettiği yerdir. Bu bağlamda kıyas tasniflerine göre ele alınan hulfi kıyasın sınıflandırılması ve çeşitleri üzerinde durulmaktadır. Risale bu açıklamalardan sonra hulfi kıyası, kıyas şekilleri ve modları üzerinden ayrıntılı bir analizle ele almakta ve sonuçları karşılaştırmalı bir biçimde ortaya koymaktadır.

Hulfi kıyasın açıklanmasında kullanılan yöntem itibariyle risalede sistemli bir mantıki analizin konu edildiği söylenebilir. Bu doğrultuda risalede ele alınan her bir hulfi kıyas formu, karşıt-çelişik öncüllerin belirlenmesi, yapısal geçerliliği ve sonucu ile değerlendirilmektedir. Ayrıca kıyas şekilleri bakımından hulfi kıyasın kurulması ve geçerliliği ayrı ayrı ele alınarak, hulf metodunun hangi kıyas şeklinde, hangi modda sonuç verdiği irdelenmektedir. Kıyasa dair tüm unsurlar risale içerisinde hulfi kıyas üzerinden incelenmektedir. Yani risalede temel konu olan hulf ile beyanın imkânı, kıyas üzerinden tartışılmaktadır. Bu incelemede yer verilen bir husus da aks kıyasıdır ki, bir nevi hulf metodunun sağlaması yapılmaktadır. Bu bakımdan risalede hulfi kıyas metodunun analizi genel anlamda Aristoteles mantığında ele alındığı şeklinin geliştirilmiş ve ayrıntılı olarak incelenmiş hali olarak görülmektedir.

²⁰ Muhammed b. Abd-Allâh el-Amîdî el-Kıyâs (1175/1761'de sağ... 48318 [Milli Kütüphane Kişi Kaydı]; Kayyas, Muhammed b. Abdullah el-Amidi 1175/1761, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, kayıt no.: 8024; Muhammed b. Abdullah el-Kayyas eş-Şerifi, 1175/1761, Şerhu İsaguci li'l-Ebheri, yer: 34 Ma 322.

Hulfi Kıyasın Yapısı ve Risaledeki Yeri

Hulfi kıyas, yapısal olarak bir iktirani ve bir istisnai kıyastan müteşekkil bir bileşik kıyastır.²¹ Hulfi kıyasta yer alan iktirani kıyas, yüklemli kesin kıyas olarak ve istisnai kıyas, dolaşık seçmeli kıyas olarak belirtilebilir.²² Yüklemli kıyasın sadece sonucu alınmak suretiyle hulfi kıyas, basit bir formla şu şekilde gösterilebilir:²³

A, B' dir. (sonuç öncülü)

Eğer A, B değilse, karşıtı/çelişigi doğrudur. (hulfün alınması)

A'nın B olmaması durumu saçma yahut imkânsızdır. (çelişki)

O halde A, B' dir. (geriye zorunlu olarak kalan tek seçenek)²⁴

Risale içerisinde de hulfi kıyas, mürekkep yani birleşik bir kıyas çeşidi olarak tanıtılmakta ve iki kıyastan oluştuğu belirtilmektedir.²⁵ Bu iki kıyas, biri muttasıl ve diğeri istisnai olmak üzere tasnif edilmekte ve kıyasın sonucu ikinci kıyası oluşturan istisnai kıyasa bağlanmaktadır. Birinci kısmı oluşturan muttasıl kıyas, istisnai kıyasın sonucunda ortaya koyulmak istenen yargının çelişigini sonuç vermektedir. Bu çelişik yargı, risalede hulfi kıyas ile amaçlanan zorunlu sonuca götüren diğerk kıyasın ilk öncülünü teşkil etmektedir.

Risalede yapısal olarak hulfi kıyasta bulunması gereken şartlar (levazım), kıyas şekilleri bağlamında ayrıntılı olarak incelenmektedir. Bu incelemeye göre hulf metodu ile kurgulanan bir kıyas için şu üç şartın varlığı, kıyasın mantiki geçerliliği açısından gerekli kabul edilmektedir:

1) Hulfi kıyasta sonucu alınan iktirani kıyas, her zaman tümel olumlu muttasıl bir kıyas olmalıdır.

²¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 69.

²² Dolaşık seçmeli (istisna-i gayr-i müstakim) kıyas, öncüllerde sonucun karşıtının bulunduğu kıyastır. Bu bulunma, karşıt olarak değil de öncülün aynı şekildeyse doğru seçmeli (istisna-i müstakim) kıyas olmaktadır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, s. 99.

²³ Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantığa Giriş*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), s. 106.

²⁴ Bu çıkarım şekli sembolik mantıkta 'ayırma kuralı' olarak bilinmektedir. Bkz. A. Kadir Çüçen, *Mantık*, (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 7. Baskı, 2012), s. 217.

²⁵ Muhammed al-Amidi, *Fi'l-qıyas al-xalfi ve'l-aksi*, (Bratislava Kütüphanesi, Klariska 5, TE12), vrk. 3.

Muhammed Amidi'nin '*Risale fi'l-Kıyası'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' Adlı Eserinde Hulf-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantıki Analizi

2) Hulfi kıyasın ikinci kıyası olan ve iktirani kıyasın sonucunun kanıtlandığı istisnai kıyas, sonuç öncülünün nicel ve nitel özelliklerine göre hulfi kıyastaki konumunu belirleyici olandır.

Bu belirleme, risaledeki anlatım esas alınmak suretiyle şu şekilde gösterilebilir:

<i>Hakiki Öncül</i> ²⁶	A	E	I	O
I. Şekil	-	P	S	S/P
II. Şekil	S	S	S/P	S/P
III. Şekil	P	S	S	S/P
IV. Şekil	-	S	S/P	S/P

Hakiki öncülün çelişğinin alınması suretiyle kurgulanan hulfi kıyasın, sonucunun, nicelik ve niteliğindeki farklılıklara göre kıyas şekillerindeki durumu risalede ele alınan bir diğer belirleyici unsur olup, şu şekilde gösterilebilir:

<i>Hakiki Öncül</i>	Nicelik	Nitelik
I. Şekil	S	P
II. Şekil	-	-
III. Şekil	S/P	P
IV. Şekil	S/P	S

3) Hulfi kıyasta ele alınan sonuç, her zaman daha özel olandır.

Hulfi kıyas, yapısal olarak yüklemli kıyas ile aynı kıyas formuna sahiptir. Aralarındaki fark, öncüllerin yüklemli kıyasta doğru olması, hulfi kıyasta ise şüpheli veya yanlış olması şeklinde yorumlanabilir.²⁷ Nitekim yüklemli kıyasın öncüllerinden birinin çelişği alınmak suretiyle, doğruluk değerinin belirlenmesi işlemi hulfi kıyastır. Bu belirlemeye esas olan öncül, yüklemli kıyasa konu olmayan yanlış yahut saçma öncüdür. Bu içeriksel farklılık nedeniyle aynı yapısal forma sahip olsa da hulfi

²⁶ Risalede hulfi kıyas ile ulaşılmak istenen sonuç, hakiki öncül isimlendirmesiyle ele alınmaktadır. Bkz. al-Amidi, *Fi'l-qıyas al-xalfi ve'l-aksi*, vrk. 1 vd.

²⁷ Gazzali, *Mi'yarü'l-İlm*, [181], s. 196.

kıyas, yüklemli kıyasla aynı kategoride değerlendirilmez. Buna göre epistemik anlamda hulfî kıyası yüklemli kıyastan ayıran en belirgin özellik, öncüle dair içeriktir.

Hulfî kıyasa dair yapısal format, ayrık şartlı önermenin hakikiye çeşidinin olumluluk durumunda da bulunmaktadır.²⁸ Buna göre ilk öncül ile ikinci arasında zorunlu bir ayrıklık bulunmaktadır. Yani her ikisi aynı anda doğru veya yanlış olamadığı gibi, biri doğru iken diğerinin yanlış olması zorunlu olarak gerekmektedir. Bu öncüller hulfî kıyas için sonuç öncüllerini temsil etmektedir. Nitekim öncüller arasındaki bu zorunluluk ilişkisi, hulfî kıyasın şartları hususunda da belirleyici etkindir.

Risalede Hulf-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantıki Değeri

Hulfî kıyas mantıkta, 'kıyasu'l-aks' şeklinde de isimlendirilmektedir. Ancak risalede aks kıyası kullanımının, hulfün bir başka isimlendirmesi olmadığı görülmektedir. Risale içerisinde hulf ve aks kavramlarının kullanımı, mantıksal bir kanıtlama formatında yer almakla beraber, epistemik değeri ve yapısı bakımından farklı kanıtlama şekillerini temsil etmektedir. Nitekim mantık ilminde hulfî kıyas ve aks, kanıtlamada kullanılan metotlardandır. Bu metotların genel anlamda bir mantık konusu olarak işlenişi, klasik mantık eserlerinde kimi zaman kıyas şekilleri ile ilişkilendirilmekle birlikte, daha çok temel yapısal özellikleri üzerindedir. Risale içerisinde ise, hulfî kıyas ve aks, hem birbirleriyle ilişkilendirilerek hem de kıyas şekil ve modları bakımından incelenmektedir.

Kıyasta çelişkiye dayanan zorunlu kanıtlama kimi zaman hulfî kıyas metoduyla kimi zaman da öncülün döndürülmesi yöntemiyle yani aks ile sağlanmaktadır.²⁹ Örneğin Aristoteles'e göre, 'olası olma' ve 'değilleme' durumlarının bir kıyasta, her iki öncülde de bulunması durumunda, zorunlu olan sonuca döndürmeyle ulaşılır.³⁰ Aristoteles bunun sebebini şu şekilde açıklamaktadır: "*evetleyici olan olumsuz olanla çürütülür, olumsuz olan ise evetleyici olanla.*"³¹ Yani olumluyu olumsuzla, olumsuzu olumluyla iptal etme söz konusudur. Bunun yapılabilmesi için, olumlu yahut olumsuzdan biri doğruysa diğeri yanlış olmak zorundadır. Kıyasta

²⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 56.

²⁹ "Kimileri olanaksıza <ergi> ile kimileri daha öncekilerdeki gibi olası öncülün evrilmesiyle tanıtlanacak." Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 63.

³⁰ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 51.

³¹ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 53.

sonucun bazı durumlarda farklı çıkabildiği görülse de³² diğer sonuçlardan çelişik olanı ayıran, zorunlu olarak yanlışlamadır. Bu durum çelişikliğin bir gereğidir.

Hulfi kıyas, yapı olarak aks ile benzeşmekle birlikte risalede ikisi ayrı kıyaslar şeklinde tanımlanmaktadır. Müellif, aks kıyasını, "neticenin karşıtı yahut çelişigiyle alınan iktirani lazım kıyas"³³ şeklinde açıklamaktadır. Hulfi kıyas ise, "melzumun çelişiginin iptalini gerektirdiği için iki çelişikten birinin lazımının iptalinden ibarettir"³⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Melzum olan ile kastedilen, elde edilmek istenen sonuç ve çelişigi de hulfi kıyas ile kurgulanan çelişik sonuçtur. Melzum yani zorunlu olarak doğru kabul edilen ve elde edilmek/ispatlanmak istenen sonuç, çelişiginin iptali yani yanlışlanması ile ortaya koyulmaktadır. Sonuç öncülleri arasındaki çelişiklik hali, ispatın epistemik manada kesin bir doğrulama olarak kabulünü mümkün kılmaktadır. Ancak sonuç öncülleri arasında karşıtlık hali bulunması durumunda aynı kesinlikten söz etmek mümkün değildir. Çelişiklik ile karşıtlık mantık açısından farklı kullanımları ifade etmekle birlikte, epistemik açıdan aynı hükme tabi oldukları durumlarda, aynı şeymiş gibi zikredilmektedir. Bu noktada bilinmesi gerekli en temel ayrım, çelişikliğin aynı zamanda karşıtlığı içerdiği fakat her karşıt durum için çelişiklikten söz edilemeyeceğidir. Nitekim her karşıt hükümde çelişiklik söz konusu değildir.³⁵ Örneğin,

1. Bütün A'lar B'dir,

2. Hiçbir A, B değildir,

3. Bazı A'lar B değildir, önermelerinde 1 ve 2 karşıt; 1 ve 3 çelişiktir.

Buna göre farklı olan her iki şeyin bir araya gelmesiyle çelişkinin oluştuğu söylenememektedir.

Klasik mantık eserlerinde bu husus, Aristoteles'in önermeler arası ilişkilerdeki karşı-olum belirlemelerine göre ele alınmaktadır. Aristoteles, önermeler arası ilişkiler hususunda karşı olma kavramını kullanmamakta ve bu durumları çelişki kavramı içerisinde ele almaktadır. Ona göre karşı

³² "Öncüllerden biri zorunlu öteki olası ise, ...olumsuz olan zorunluysa hem 'bulunması olası' hem de 'bulunmaz' sonuçlu olabilecek." Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 85.

³³ al-Amidi, *Fi'l-qıyas al-xalfi ve'l-aksi*, vrk. 4.

³⁴ al-Amidi, *Fi'l-qıyas al-xalfi ve'l-aksi*, vrk. 3.

³⁵ Öner, *Bilginin Serüveni*, (Ankara: Vadi Yayınları, 2008), s. 33.

olma durumları ikiye ayrılmaktadır. Bu iki durum, *karşıtlık* ve *çelişiklik*.³⁶ Çelişiklik, önermeler arası ilişkilerde karşı-olmanın hem nitelik hem nicelik bakımından olduğu durumda ortaya çıkar. Bu tür önermelerde birinin doğruluğu zorunlu olarak diğerinin yanlışlığını gerektirir.³⁷ Ancak sadece nitelik ya da sadece nicelik bakımından bir karşı-olma söz konusu olduğunda burada çelişiklikten bahsedilemez. Bu, doğrudan karşıtlık yani zıtlık ifade etmektedir. Bu manada karşı olma durumunda önermeler arasında epistemik manada bir güç ayırımından söz edilebilir.

Aristoteles kıyasta sonucun yanlış çıkması hususunda bir örneğinde, “aynı nesne aynı anda hem olanaklı hem olanaksız olabilecek” sonucuna götüren öncüllere dair ‘yanlış bir kabul’ tanımlaması yapmaktadır.³⁸ Buna göre sonucun doğruluğu-yanlışlığı öncülün doğruluğu-yanlışlığına bağlı akıl yürütmeler üzerine kurulu Aristoteles mantığı için iki çelişğin bir aradalığından epistemik manada bahsedilebilmesi imkânsızdır. Çelişikliğin bulunma şekilleri içerisinde yer alan ‘hepsinde bulunur’ ve ‘hiçbirinde bulunmaz’ öncüllerinin de karşıt olduğu belirtilmek suretiyle karşıtlık da çelişiklik içerisinde ele alınmıştır. Karşıtlığın çelişiklik içerisinde kullanılması, her ikisinin de aynı metotla kanıtlanmasından da anlaşılabilir.³⁹ Bu bağlamda bir karşıtlık-çelişiklik ilişkisinden söz etmek mümkündür. Nitekim karşıtlık yani zıtlığın da bir bakıma çelişiklik ifade ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁰ Ancak bu, aynı an ve aynı mekânda aynı şey için ifade edildiğinde böyledir. Farklı zamanlar söz konusu olduğunda bazen

³⁶ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), s. 14-29. Bir yoruma göre, Aristoteles, karşıtlık durumunu zikretmekle beraber, önermeler arasında bir karşı olma durumu ile esas olarak zikrettiği çelişikliklerdir. Bkz. Caner Çiçekdağı, “Aristoteles’in Yorum Üzerine Eserinde Karşıt ve Çelişik Önermelerin Ayrımı”, *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı*, haz. V. Kamer-Ş. Ural, (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017), ss. 175-186.

³⁷ Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. H. Ragıp Atademir, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), s. 58-59.

³⁸ Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Özgül, (İstanbul: Say Yayınları, 2007), s. 14-15.

³⁹ “...olası evetleyici öncüller, ister karşıt ister çelişik, değillemeleriyle evrilirler”. Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 69.

⁴⁰ Zıtlık (antithesis), çelişki (antipasis)nin bir cinsidir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2012), V, 10, s. 257.

iki karşıt hüküm de doğruyu ifade edebilir.⁴¹ Şöyle ki, 'oda aydınlıktır' ve 'oda karanlıktır' önermeleri aynı an ve mekânda aynı oda için bir arada doğru olamazken; aydınlık olması hükmü gündüz vakti için ve karanlık olması hükmü gece vakti için ayrı ayrı doğrudur.⁴² O halde karşıtlık durumunda yanlış ve doğru değerlerinin birlikteliği, epistemik doğrulama yahut yanlışlamada üçüncü bir şıkka izin vermektedir. Ancak çelişiklik, doğru ve yanlış arasında kesin bir ayrımı ortaya koymakla epistemik değerde zorunluluğa sebep olmaktadır. Hulf kıyas, bu manada, çelişik öncüller içermesi bakımından doğruluğu ispatta kesin bir yöntem olarak görülmektedir. Nitekim risalede ele alınan hulf-aks kıyası ayrımı da buna işaret eden bir kullanım olarak yorumlanabilir. Ancak hulf ile kanıtlama metodunda kimi zaman karşıt önermelerin de ispatta kullanıldığı görülebilmektedir. Bunun sebebi, çelişik olma halinin aynı zamanda karşıtlık halini de içermesinden kaynaklanır. Nitekim karşıtlığın kanıtlanması da çelişiklik gibidir. Yani iki karşıt önerme için genel anlamda birini doğrulamak durumu, diğerini yanlışlamayı getirmektedir.⁴³ Bu epistemik gereklilik durumu, çelişiklikle aynıdır. Bu hususta ikisi arasındaki farklılık, doğrulama ve yanlışlamadaki epistemik gerekliliğin kesinlik derecesinde ortaya çıkmaktadır.

Klasik mantıkta da hulf yöntemi ile kurgulanan kıyas türünde esas olan birbirinin değillesmesi durumundaki iki önermenin varlığı üzerinden ispata gidilmesidir. Bu değillesme mantık kitaplarında hem karşıtlık hem de çelişiklik üzerinden ele alınmaktadır.⁴⁴ Ancak hulf kıyas hususunda kastedilen değillesmenin kesin bir şekilde yanlışlama içermesi gerektiği göz önüne alınırsa, karşıt hal ile çelişik durumun kastedilmiş olması daha muhtemel görülmektedir. Nitekim Aristoteles hulf kıyasın kendisine dayandığı temel mantiki ilke olan 'çelişmezlik' ilkesini 'en kesin ilke' olarak adlandırmaktadır.⁴⁵ Bunun nedeni, aklın bu tür düşüncelerdeki çelişkiyi doğrudan yadırgaması olarak gösterilebilir. Nitekim çelişmezlik

⁴¹ İbn Sina, *Yorum Üzerine İbare*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 66; Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, (İbn-i Sina'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'in Üzerine), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 330-331.

⁴² Öner, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkisi", *AÜİFD XVII* (1969): 286-287.

⁴³ Aristoteles'e göre, "olası evetleyici öncüller, ister karşıt ister çelişik, değillesmeleriyle evrilirler". Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlerler*, s. 69.

⁴⁴ Örneğin bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 133; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2011), s. 174-176.

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 201-202.

ilkesine uymayan düşünceler, insanlar tarafından saçma ya da mantıksız olarak isimlendirilen düşünceler olmaktadır.⁴⁶ Bu manada hulfi kıyas metodu, doğruluğun zihinde şüphesiz bir şekilde kabulünü mümkün kılan bir yöntem olarak tasvir edilebilir. Özellikle bu yönüyle karşı savunmayı gerektiren tartışmalarda ve reddiyeyi önlemek amacıyla ortaya koyulmak istenen ispatlarda tercih edilen bir yöntem olmaktadır. Bu hususta bir sebep de çelişmezliğin düşünme evreni üzerindeki bölümleyici etkisidir. Buna göre düşüncede ortaya çıkabilen sadece iki seçenek söz konusudur. Bu nedenle hulfi kıyas metodunda amaçlanan temel doğrulama kriteri, kesin bir yanlışlamayı beraberinde getirir. Nitekim hulfi kıyas metodunda bir öncülün doğrulanması çelişki sayesinde.⁴⁷ Örneğin, "A'nın her B'de bulunmadığını tanıtlamak üzere, her B'de bulunduğunu varsaymak gerekir."⁴⁸ Bu durum mümkün iki seçenektan sadece birinin geçerliliği demektir. Bu doğrultuda hulf yöntemi ile doğrulanan herhangi bir önermenin yanlışlanması yahut yanlışlanmanın doğrulanması çelişmezlik ilkesine dayanan bir yöntem olması yönünden imkânsız olmalıdır. Nitekim çelişmezlikte ele alınan çelişki kavramı, mantıksal bir ifade olup epistemik manada A'nın non-A olmadığı belirtilmektedir. Karşıtlık durumunda ise hükümde sadece bir olumsuzlama söz konusudur.

Ancak kimi zaman karşıtlık durumu ile çelişmezlik ilkesinde amaçlanan hedefin gerçekleştiği durumlardan bahsedilebilir. Bu bakımdan hulfi kıyas yönteminde karşıtlık durumunun söz konusu edilmesi bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁹ Yani kimi zaman karşıtlık, çelişkilik anlamında kullanılmaktadır. Tümel ve zamandaş önermeler için bu durumdan söz edilebilir. Örneğin doğru olduğu varsayılan olumlu bir tümel önermenin zaman niteliğinin aynı kalması şartıyla karşıtlığın doğru olması bir imkânsızlıktır. Bu bakımdan karşıtlık da kimi zaman çelişki durumundaki aynı anda doğru olmasının imkânsızlığı prensibine karşılık gelen hükümler ihtiva edebilir. Bu doğrultuda karşıtlık durumuyla da hulfi kıyasta amaçlanan ilkesel geçerliliğin bazı durumlarda sağlandığı söylenebilir. Karşıtlığın kıyasta

⁴⁶ Hasan Ali Yücel, *Bilimler Felsefesi Mantık*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1948), s. 13.

⁴⁷ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 191.

⁴⁸ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 187.

⁴⁹ Aristoteles'e göre, "öncüller karşıt tarzda olduklarında tasımların oluşacaklarını olanaksız <ergi> ile tanıtlamak gerekir." Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 55.

çelişki ortaya çıkarabileceği durumlar tikel ve tekil niceliğe tabi öncüller hususundadır. Nitekim "tekil önermelerin çelişmesinde müteakabil olmalarının dışında bir şart yoktur."⁵⁰ Ancak tümel önermeler hususunda çelişiklik karşı olmada, ayrıklık/aykırılık bakımından karşıtlıktan daha kuvvetlidir. Çünkü çelişme, dolaysız bir karşıolumdur⁵¹ ve bir karşılıklılık barındırması nedeniyle iki kutbu bulunur. Karşı-olma ile hükümde kastedilen çelişiklik, esasen bir değilleme ve bir evetleme olmak üzere iki karşı kutbun bulunmasıdır.⁵² Bu bakımdan çelişikliğin karşıtlıktan daha bağlayıcı bir yönü bulunur. O halde, karşıtlık ve çelişiklik durumu, olumlama ve olumsuzlamanın nicelik bağlamında ele alınışına göre kıyasta çelişkiyi oluşturmaktadır.

Risale içerisinde de bu durum, karşıt ve çelişik ayırımına dayalı farklılık olarak ama hulfi kıyasın öncülleri hususunda söz konusu edilmektedir. Bu kullanım, klasik mantık eserlerinde görülmeyen bir farklılıktır. Risalede, karşıtın alınması durumunda öncül 'Hiçbir S, P değildir' kalıbında ve لا شيء edatı kullanılarak oluşturulurken, çelişğin alınması durumunda 'Her S, P değildir' şeklinde ve ليس كل ifadesi kullanılarak yapılmaktadır. Risalede konunun tümünün yüklemde bulunmaması durumunu ifade eden karşıtın alınması, olumlu tümelin niceliği değişmeden niteliği değiştirilerek yani değillemesi ile oluşturulmakta iken; konunun bir kısmının yüklemde bulunmadığı durum ise 'Bazı S, P değildir' kalıbına karşılık gelmesi sebebiyle olumlu tümel için hem niceliğin hem de niteliğin değiştiği çelişgi alma şeklinde ifade edilmektedir.

Hulfi kıyasın sonucu şüpheli yahut batıl olan üzerinden kurgulanmış olan bir yöntem olması noktasında da risalede aks ile ikisi birbirinden ayrılmaktadır. Nitekim aks, mantıkta doğru kabul edilen geçerli bir kıyasın sağlamanın yapılması amacıyla kullanılan bir yöntemdir. Aynı zamanda aks, hulfi kıyas için de söz konusu edilebilmektedir. Buna göre "her hulf kıyası döndürüldüğünde düz [müstakim] olur"⁵³ ve bu şekilde sağlamanın yapılabilir. Bağlantılı şekilde, risalede aks konusunun ele alınışı, genel mantık eserlerinden farklı olarak hulfün kanıtlanması

⁵⁰ İbn Sina, *en-Necat*, s. 31.

⁵¹ Aristoteles, *İkinci Çözümler*, çev. Ali Houshiary, (İstanbul: YKY, 2005), s. 11.

⁵² "Çelişkili olan iki karşılıklı önerme, birinin bizaatili doğru diğerinin yanlış olmasını gerekli kılacak şekilde olumlama ve olumsuzlama ile karşılıklı olurlar." Bkz. İbn Sina, *En-Necat*, s. 31.

⁵³ İbn Sina, *en-Necat*, s. 55.

hususunda da kullanılmaktadır. Bu bağlamda risalede doğrudan bir kanıtlama yöntemi olan aks, dolaylı bir kanıtlama yöntemi olan hulf için doğrulama kriteri olarak ele alınmaktadır.

Sonuç

Kıyasın mantık ilmi açısından önemi, epistemik değeri doğrultusunda. Klasik mantıkta kıyas, zorunlu bilgiye ulaşmanın yöntemi olarak kabul edilir ve bu bakımdan kesindir. Bu kesinliğin farklı vasıtalarla oluşturulabilen değişik kullanım şekilleri bulunmaktadır. Hulfi kıyas, bu kullanım çeşitlerinden biridir. Makalede Muhammed Amidi'nin '*Risale fi'l-Kıyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' adlı eseri bağlamında hulfi kıyas, risalede ele alındığı ayrımlar bağlamında incelenmeye çalışılarak özellikle klasik mantıkta kimi zaman aynı anlamda kullanıldığı görülen aks kıyası ile farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Hulfi kıyas ile sonuca ulaşmada izlenen yöntem, sonuçtan başlayan bir silsileye tekabül eder. Nitekim çelişği alınan öncül, doğrulanmak yahut yanlışlanmak üzere seçilendir. Yani doğrulama ve yanlışlama amacı, kasti ve belirlidir. Hulfi kıyasta esas olan, karşı konulamaz şekilde kanıtlamadır. Bu bakımdan o, bir kıyas çeşidi olarak mantıkta epistemik kesinliği sağlayan yöntemlerdendir. Bu bakımdan hulfi kıyasta sonucun belirliliğinden söz edilebilir. Ancak bu her zaman belirli olması anlamında ele alınmamalıdır. Bazen şüpheli öncülün doğruluk değerinin belirlenmesi amacıyla da hulfi kıyasa başvurulabilir. O halde hulfi kıyasın kanıtlamadaki kullanım alanı, kıyasın öncüllerinden birinin doğruluğunun bilindiği, diğerinin ise ya yanlış olduğu ya da bilinemediği durumlardır, şeklinde tanımlanabilir. Öncüllerin doğruluğu veya yanlışlığı, bu bakımdan, hulfi kıyasın, kıyaslar içerisinde değerlendirilmesinde belirleyici unsurlardandır. Bu doğruluk ve yanlışlığa dair değerler önermeler arası ilişkiler kapsamında ortaya koyulması ile makalenin konusunu teşkil eden risale kapsamında bir ayrıma gidilmesi söz konusudur. Bu ayrım hulf ile aks kıyasını birbirinden farklı kıyas yapıları olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir. Buna göre yapısal olarak benzeşen ve klasik mantıkta isimlendirmede eşdeğer kullanıma sahip hulf ve aks kıyasları, hem yapısal hem içeriksel manada birbirinden farklı yönere sahiptir.

Risaleye göre hulf kıyası ve aks kıyası arasındaki farklar şu şekilde tespit edilebilir:

Muhammed Amidi'nin '*Risale fi'l-Kıyası'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' Adlı Eserinde Hulf-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantiki Analizi

a. Hulf kıyasta sonucun çelişğinin alınması zorunlu iken, aks kıyasında karşıtının alınması da mümkündür. Bu bakımdan hulf kıyas daha geneldir.

b. Hulf kıyasta sonucun çelişğinin alınması netice olmadan önce iken, aks kıyasında sonradır.

c. Hulf kıyas bileşiktir, aks kıyası iktiranidir.

d. Hulf kıyas, iki hamliyye yahut iki muttasıldan oluşan aks kıyası gibi olmayandır.

e. Hulf kıyasta büyük öncül, en sahih şekilde kendinde doğru olandır. Aks kıyasındaki büyük öncül ise bunun tersidir.

Sonuç olarak, mantık ilmi içerisinde eşanlımlı kullanımı bulunduğđ görülen hulf ve aks kelimeleri, risale içerisinde farklı anlamlara tekabül etmektedir. Buna göre, risalede, hulf, önermenin çelişikliğı içeren karşıt yahut çelişğinin alınarak kanıtlamanın sağlanması manasında hulf kıyası ve aks, karşıt yahut çelişğinin alınarak önermenin eşdeğerrinin gösterilmesi suretiyle kanıtlamanın sağlanması manasında aks kıyasını yani döndürmeyi temsil etmektedir. Risalede ayrıca aks, hulf kıyas metodunun kanıtlaması olarak da kullanılmaktadır.



Kaynakça

Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, (Klasik Mantık), sad. Hasan Tahsin Feyizli, Ankara: Fecr Yayınları, 1998.

al-Amidi, Muhammed, *Fi'l-qıyas al-xalfi ve'l-aksi*, Bratislava Kütüphanesi, Klariska 5, TE12.

Aristo, *Topikler Organon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Hamlet Yayınları, 2000.

Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2012.

Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, 1966.

Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2007.

Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

Aristotle, *Prior Analytics*, The Basic Works of Aristotle içinde, çev. A. J. Jenkinson, ed. Richard McKeon-C. D. C. Reeve, New York: The Modern Library, 2011.

Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, (İbn-i Sina'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'in Üzerine), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Baskı, 1987.

Çiçekdağı, Caner, "Aristoteles'in Yorum Üzerine Eserinde Karşıt ve Çelişik Önergelerin Ayrımı", *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı*, haz. V. Kamer-Ş. Ural, İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017.

Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 7. Baskı, 2012.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2011.

es-Sâvî, Ömer b. Sehlân, *Besairu'n-Nasriyye*, thk. Hasan el-Merağî, Tahran: Müsteşar Mahkemetü't-Temyizi'l-İraniyye, 1390.

Farabi, *Kıyası's-Sağır*, Farabi'nin Bazı Mantık Metinleri içinde, çev. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

Gazzali, Ebu Hamid, *Mi'yarü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Grünberg, Teo, David Grünberg, Adnan Onart, Halil Turan, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Metu Press, 3. Baskı, 2003.

Hacinebioğlu, İsmail, Hülya Altunya, Y. Emre Akbay, Saliha Keleş, "İslam Mantıklarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi", *FLSF*, (2013 Güz): 41-61.

Muhammed Amidi'nin '*Risale fi'l-Kıyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' Adlı Eserinde Hulf-Aks Kıyası Ayrımı ve Mantıki Analizi

İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., Kahire: Daru'l-Mearif, 1119.

İbn Sînâ, *en-Necât*, Felsefenin Temel Konuları, çev.: Kübra Şenel, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2013.

İbn Sînâ, *Yorum Üzerine İbare*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

Kehhale, Ömer Rıza, *Mucemu'l-Müellifin*, Teracimu Musannifi'l-Kütüb el-Arabi, Beyrut: Daru İhyaü't-Türasi'l-Arabi, I-XIII.

Kömürcü, Kamil, *Klasik Mantık*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2016.

Öner, Necati, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkisi", *AÜİFD*, XVII (1969): 285-303.

Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Ankara: Vadi Yayınları, 2008.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: AÜİF Yayınları, 3. Baskı, 1978.

Tehanevi, *Keşşafu Istılahati'l-Fünun*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.

Yaran, Cafer Sadık, *İnformel Mantığa Giriş*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Yıldırım, Cemal, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2004.

Yücel, Hasan Ali, *Bilimler Felsefesi Mantık*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1948.



Qiyas-i Khulf and Qiyas-i Aks Distinction in Muhammed Amidi's '*Risale fi'l-Kiyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' and Its Logical Analysis

Saliha KELEŞ TÜRKYILMAZ*

Extended Abstract

In this article, the examination of Qiyas-ı Khulf is discussed in the work titled '*Risale fi'l-Kiyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*' which is the 18th century author Muhammad Amidi's paper. The author of the Risale is mentioned as Muhammad Amidi in the introduction. However, there is no other information about who Muhammad Amidi is in the Risale. Since there is no information about whether the author has his own copy of the Risale or not, the study was based on the copies identified in two separate libraries. These are manuscripts from the Suleymaniye Library and the University of Bratislava Library. Despite the manuscripts have different pages, their volumes are the same. The main subject of the Risale is Qiyas-i Khulf.

In *Risale*, the main subject of the possibility of declaration by Khulf is discussed on the qiyas, the basic topic in logic. In this context, Qiyas-ı Khulf is examined with regard to its premises in detail in the '*Risale fi'l-Kiyasi'l-Hulfiyy ve'l-Aksi*', that is the subject of this article. The examination of qiyas in the Islamic world and therefore in the *Risale*, is on the structure that is determined by Aristotle. According to Aristotle, qiyas is the only source that leads to the exact truth in all scientific activities. Qiyas-ı Khulf is an indirect form of proof in this truth criteria. The most definite characteristic that distinguishes khulf from other types of qiyas is that it has an indirect, not direct, rational construction.

In the Islamic World, Aristotle's comparison of qiyas corresponds to a universal methodology. According to him, qiyas is the only source that leads to the exact truth in all scientific activities. In this regard, it can be asserted that it has a stable truth value for each kind of qiyas evaluated under the title of Qiyas. So, the qiyas-ı khulf is an indirect form of proof in this truth criteria. In the proof methods of qiyas which is accepted direct, it is the essential point that the trueness or falseness is revealed from the premises which is available. But in the indirect proof, which expresses the use of khulf method in qiyas, it is possible to reach to the conclusion by the negation indirectly in contrast to the direct proof. Accordingly, the conclusion is reached by the premise's contradictory, not the

* Res. Asst., SDU, Faculty of Divinity, salihakeles@sdu.edu.tr

premise itself, so that is meant to be the indirect. In this respect, in *Risale*, the analysis of the method of Qiyas-i Khulf is generally seen as an improved and detailed study of its form in Aristotle's logic.

In the *Risale* of Qiyas-i Khulf that is the subject of the article, it is seen that the distinction to which the qiyas-i khulf is subjected in terms of its premises is not a known examination in the logic literature. This distinction is connected with the aks (conversion), one of the logic issues, in *Risale*. In this respect, one of the original aspects of the *Risale* is the distinction between qiyas-i khulf and qiyas-i aks through the opposite and contradictory distinction. It is seen in many logic works that qiyas-i khulf is called qiyas-i aks or reverse syllogism. This logical combination is separated in *Risale* and evaluated on different basis. It is another original aspect of *Risale*, that there is a detailed examination of the syllogistic forms and figures of the qiyas-i khulf and also its conversions. In addition, examples which are given on the opposite-contradictory distinction are included. Accordingly, in *Risale*, each form of qiyas-i khulf is evaluated with the determination of opposite and contradictory premises, their structural validity and conclusion. Besides the composition and validity of qiyas-i khulf is discussed separately in terms of syllogistic forms, so it is examined that which form of khulf method infers in which syllogistic form and mod. All elements of the syllogism are examined in the *Risale* based on qiyas-i khulf. In other words, the main issue in the *Risale*, the possibility of declaration by khulf is discussed based on syllogism.

Therefore, in contrast to its use in the literature of logic, qiyas-i khulf is subjected to a distinction related to the concept of the aks from the point of the view of involving opposition or contradictory premises in *Risale*. Qiyas-i Khulf is also called 'Qiyas-i Aks' in logic. However, it is seen that the use of qiyas-i aks is not another use of naming the khulf in *Risale*. In *Risale*, the use of the concepts of khulf and aks stands for different forms of proof in terms of their epistemic value and structure, although it takes place in a logical proof format. Also, in *Risale*, the verification of the khulf method is provided with the qiyas-i aks. In this essay, the approach of qiyas-i khulf is discussed with the place and the importance in logic within the examination in the context of the distinction or distinctions in *Risale*.

şihâbüddin Sühreverdî'nin Kategoriler Konusuna Yaklaşımı *

 Kâmil KÖMÜRCÜ*

Özet

Mantık tarihinde ilk kategori teorisini ortaya atan kimsenin Aristoteles olduğu kabul edilir. Varlığın genel yüklemeleri olarak tanımlanan kategorileri Aristoteles, öncelikli olarak Organon'un ikinci kitabı kabul edilen Kategoriler'de işlemiştir. Bunun yanında o, kategorileri Metafizik'te de ele almıştır. Sonraki süreçte kategoriler üzerine birçok tartışma olmuştur. Bunların başında kategorilerin sayısı ve onların mantığının konusu olup olmadığı meseleleri gelir.

Kategoriler, düşüncenin ilkeleridir. Bu yönüyle onların mantığının inceleme alanına girdiği ileri sürülebilir. Ancak bunun dışında mantıkla bağlantısı olmayan bir konudur. Söz konusu gerekçeden dolayı kategoriler konusu çoğunlukla metafizik ilmi içerisinde ele alınmıştır. Ancak kategorilerin en genel kavramlar olarak telakki edilmesi, onların klasik mantık içinde incelenmesini gerekli kılmıştır.

En genel anlamda kategorilerin sınırsız olduğu söylenebilir. Ancak felsefeciler belli sayıda kategori kabul etmeyi tercih etmişlerdir. Aristoteles bunları münhasıran bir kitapta ele alma ihtiyacı duymuştur. Aristoteles; cevher, nicelik, nitelik, görelilik, zaman, mekân, durum, sahip olma, etki ve edilgi olmak üzere on kategori kabul etmiştir.

"el-Maktûl" unvanıyla bilinen şihâbüddin Sühreverdî'nin İslam düşüncesinde önemli bir yeri vardır. O, özellikle geliştirmiş olduğu mistik felsefe öğretisiyle bilinir. Sühreverdî başta mantık, fizik ve metafizik gibi felsefi konular olmak üzere birçok meselede önemli düşünceler ortaya koymuştur. O, kategorilerin yeri ve sayısı konusunda da kendine özgü bir yaklaşım sergilemiştir. İşte bu çalışmada onun kategoriler konusundaki görüşleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kategoriler, şihâbüddin Sühreverdî, Aristoteles, mantık



* Bu makale *İşrâki Düşüncede Mantığının Yeri* (Ankara 2014) isimli kitabımızın kategorilerle ilgili bölümü üzerinde birtakım değişiklikler yapılmasıyla elde edilmiştir.

* Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

Shihab Al-Din Suhrawardi Al-Maqtul on Categories

Aristotle is known to be the first to develop the category theory in the history of logic. There have been many discussions on the categories in the later periods. There were also those who developed different category theory from Aristotle. One of these names is Immanuel Kant.

Shihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul has an important place in Islamic thought. He is a Masha'i at the beginning of his thought adventure. He later developed the doctrine of mystic philosophy called is Ishraqi. Suhrawardi introduced important ideas in many issues, especially in philosophical topics such as logic, physics and metaphysics. It also has a authentic approach to categories. That is why we have studied Suhrawardi's views on the categories. In order to be able to comprehend his approach on this subject, we used the previous forms of explanation about the categories. As mentioned earlier, the subject of categories, which is the source of knowledge at the center, has been examined by many thinkers from Aristotle. The most intense discussion about categories is about which discipline they are the subject of. Some thinkers claim that it is the subject of logic, while some others think that the metaphysics of the categories are within the study area.

.Keywords: Categories, Shihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul, Aristotle, logic.



Giriş

İnsan dış dünyadan birçok veri alır. Bunları sınıflayarak düzene koyar. İnsanın bu işi kategoriler aracılığıyla yaptığı söylenebilir. O halde kategori ne demektir? Kategori, bir yükleme türüdür; bir yüklemün özneye izafe edilme tarzıdır;¹ ya da o, öznitelik, yüklem, bir nesneye yüklenen niteliktir. Aristoteles'e göre kategori var olan üzerindeki deyiş biçimleridir.² Kategoriler, birleştirilmeksizin söylenen şeyleri birleştirerek söylenen şeylerden, yani "insan", "lise'de", "koşar" gibi sözcükleri ve sözcük takımlarını "insan koşar" gibi önermelerden ayırır.³ Aristoteles öz (cevher), nicelik, nitelik, görelilik (izafet), nerelik (mekân), zaman, durum (konum), sahip olma, etki ve edilgi olmak üzere on kategori kabul

¹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 495.

² Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1994, s. 113.

³ Ross, David, *Aristoteles*, (çev. Komisyon), İstanbul 2002, s. 37.

etmiştir.”⁴ Bu kategoriler elde edilen bilgiyi sınıflama aracı olarak kabul edildiğinde bilim için büyük bir öneme sahiptir. Ancak kategoriler hangi bilimin konusudur?

Mantığın kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles, kategorileri mantığın inceleme alanı içerisinde değerlendirmiştir. Bunun en açık delili onun *Organon* külliyatı olarak bilinen eserlerinin birincisini *Kategoriler*'in oluşturmasıdır. Bu kavramların mantık ile ilgili olmadığını metafizik biliminin inceleme alanı içerisine girdiğini söyleyenler olmuştur. Örneğin Hamilton ve Zeller *Kategoriler* kitabının metafizik problemler üzerine kurulduğunu; bu yüzden de *Organon*'dan çıkarılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İslam mantıkçılarından İbn Sînâ kategorilerin varlıkla ilgili olduğuna dikkat çekerek onların metafiziğe ait olduğunu yukarıdaki isimlerden yüzyıllar önce ifade etmiştir.⁵

Kategorilerin yeri konusunda İbn Sînâ'nın tutumu oldukça belirleyici olmuştur. O bu konuyu *Kitâbu's-Şifâ*'nın ikinci kitabında ele almıştır. Ancak o, *Mantığa Giriş*'in (*el-Medhal*) başında kategorileri kast ederek mantığın ilkelerini mantığın konusu olmayan şeylerle uzatmanın yanlış olduğunu⁶ ifade etmiştir. *Kategoriler*'de (*el-Mekûlât*) ise o, kategorileri mantık bahislerinin dışına çıkarmanın mantığa hiçbir zararı olmayacağını, onun yerinin ilk olarak metafizik olduğunu ileri sürmüştür.⁷ Bu düşüncesinin bir sonucu olarak İbn Sînâ, daha sonra yazdığı *en-Necât*'ta konuyu tanım teorisi ile birlikte ele almış *İşârât*'ta ise kategorilere yer vermemiştir. Onun bu tutumu İslam dünyasındaki mantık çalışmaları üzerinde etkili olmuş bunun neticesi olarak mantık kitaplarının tamamına yakınında kategoriler bahsi dışarıda bırakılmıştır.⁸ Farklı bir bakış açısına göre İslam düşünürlerinden başta kelimacılar olmak üzere mantığa karşı çıkanlar, mantığın kategoriler bölümünü hedef

⁴ Aristoteles, *Organon I: Kategoriyalar*, (çev. H.R. Atademir), Ankara 1963, s. 4.

⁵ Yaren, M. Tahir, *İbn Sîna Mantığına Giriş*, Ankara 2003, s. 21.

⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Kitâbu's-Şifâ: el-Medhal*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006. s. 3.

⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Kategoriler, (Kitâbu's-Şifâ; el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit), İstanbul 2010, s. 4.

⁸ Yaren, *İbn Sîna Mantığına Giriş*, s. 23. Ayrıca bkz. Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul 2004, s. 13-33; Kömürcü, Kâmil, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2010, s. 32-33.

aldıklarından, sonra gelen mantıkçılar bu konuyu mantık kitaplarından çıkarmışlardır.⁹

Şihabüddin Sühreverdî'nin Kategoriler Konusuna Yaklaşımı

Sühreverdî'nin İslam düşüncesinde önemli bir yeri vardır. O düşünce serüveninin başında bir Meşşâî iken daha sonra "İşrâkîlik" olarak adlandırılan mistik felsefe öğretisini geliştirmiştir. Sühreverdî başta mantık, fizik ve metafizik gibi felsefi konular olmak üzere birçok meselede önemli düşünceler ortaya koymuştur. Onun kategoriler konusunda da kendine has denilebilecek bir yaklaşımı vardır.

Sühreverdî de İbn Sînâ sonrası uygulamayı esas alarak kategorileri mantığın inceleme alanı dışında değerlendirmiş, eserlerinin mantık bölümlerinde bu konuya yer vermemiştir. O, kategorileri ilahiyat, yani metafizik bahisleri içerisinde değerlendirmiştir. Sühreverdî eserlerinde kimi zaman geleneksel olarak kabul edilen on kategoriyi genel geçer tanımlarıyla ele almış daha sonra kendi yaklaşımını ortaya koymuş bazen de sadece kısaca kendi düşüncelerini özetlemiştir.

Sühreverdî'ye göre Meşşâîlerin sıraladığı bütün kategoriler, yani yukarıda geçen on kavram, kategori ve yüklem olmak bakımından aklî itibarlardır.¹⁰ Sühreverdî'nin metafizik öğretisinde önemli bir yere sahip olan "aklî itibarlar" kavramı John Walbridge'e göre Sühreverdî'nin Meşşâî epistemolojiye yönelik eleştirilerinin ontolojik mukabili olan aklî varlıklar öğretisi anlamına gelir. Aklî varlıklar Sühreverdî'ye göre, şeylerin somut özelliklerinin idrakinden değil, zihnin şeyleri teemmülünden neşet eden kavramlardır. Şayet şu tikel atın dört bacağı olduğunu ve kahverengi olduğunu söylersek, bunlar "gerçek at" hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğine dair özelliklerdir. Ancak atın var, bir veya mümkün olduğunu söylersek, bunlar "gerçek at" hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğine dair özelliklerdir. Özellikler isimlere tahvil edildiğinde, kahverengilik ve dört bacaklılık somut bir şeye atıfta bulunurken, varlık, birlik ve mümkünlük böyle bir şeye işaret etmemekte veya etse bile hepsi birlikte aynı şeye yani bizâfîhi ata atıfta bulunmaktadır.¹¹

⁹ Ali Sedat, *Mizânu'l-Ukûl-fi'l-Mantık ve'l-Uşûl*, yrsz, trsz, s. 4-5.

¹⁰ Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi* (çev. Tahir Uluç), İstanbul 2012, s. 89.

¹¹ Bkz. Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslam Felsefesine Giriş*; içinde, Edit: P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2008, s. 232.

Bu izaha göre Sühreverdî için akli itibarlar ve onların içinde yer alan kategoriler varlıktan değil de zihinden kaynaklanmaktadır. Bunlar ancak zihin varlığı düşündüğünde söz konusu olabilmektedir. Bu açıklama biçiminin doğru olduğu kabul edildiğinde kategorilerin mahiyeti konusunda Sühreverdî'nin Aristoteles ve Meşşâilerin karşısında yer alan, yani varlıktan değil de zihinden hareket eden bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bu tavrıyla Sühreverdî epistemolojik açıdan Platoncu bir yaklaşımı benimsemiş görünmektedir. Ayrıca burada şunu da ifade etmek gerekir ki Sühreverdî'den yüzyıllar sonra yaşamış olan Alman filozof Immanuel Kant da kategorileri Aristoteles'in aksine varlığa değil, zihne ait kavramlar olarak değerlendirmiştir. Kant'a göre bunlar zihinde tecrübeden önce mevcuttur ve bilgi ancak bunlar vasıtasıyla elde edilir. Dışardan gelen intibalar, ancak zihindeki bu kalıplardan geçtikten sonra bilgi haline gelir.¹²

Sühreverdî'ye göre akli itibarların bazılarında başka itibarlar da türer. Bir başka deyişle, kendisinden yüklem yapılan basit şey de bir aklî niteliktir. Buna kendilerine has özellikleriyle izafetler, sayılar ve kendisinde izafet olan şeyler örnek olarak verilebilir. Koku ve siyahlık gibi şeyler, zatlarında somut nitelik olmakla birlikte, bu kategoriye, yani niteliğin içine bir aklî itibar sebebiyle girerler. Çünkü siyah ve kokunun nitelik ve bir anlamda da yüklem oluşu bir aklî itibardır.¹³ Sühreverdî'nin nazarında Meşşâilere göre kategori denilen şey tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi yüklemi gösterir. Şehrezûrî de benzer şekilde vücut, yani varlık, mahiyet, şeylik, hakikat, zat ve bunlara benzer her şeyin akli yüklemeler olduğunu ifade etmiştir.¹⁴

Kategorilerin kaynağı ve sayısı sorunu¹⁵ da Sühreverdî'nin ele aldığı konular arasındadır. O, kendisinin kategoriler bahsinde Aristoteles'e

¹² Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. A. Yardımlı), İstanbul 1993, s. 77; Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 33. Kant'ın kategoriler hakkındaki farklı değerlendirmeleri ve sınıflaması için ayrıca bkz. Ali, Mahmud Muhammed, *el-Mantıku'l-İşrakî inde Şihâbüddin es-Sühreverdî*, Kahire 1999, s. 163-164.

¹³ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 89. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak, Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, (Edit: A. Nûrânî, M. Muhakkık), Tahran 1383 s. 180-188.

¹⁴ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, (Tashih ve tahkik: Hüseyin Ziyâî Torbâtî), Tahran 1993, s. 180.

¹⁵ Bu meseleye ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Kayacık, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul 2004, 121-123.

muhalefet ettiğini söyleyenlere karşı kategoriler meslesinin Aristoteles'ten alınmadığını ifade etmiştir. Sühreverdî kategorilerin kaynağının Pisagorcuya bir düşünür olan ve kendisine Erhutus (Archytas M.Ö. 428-347) denilen bir kimse olduğunu ifade etmiştir. Sühreverdî, bu kimseye göre kategorilerin sayısını on ile sınırlamanın kesin olmadığını ve kendisinin de bu yaklaşımı benimsediğini dile getirmiştir.¹⁶

Kategorilerin sayısı meselesine çeşitli eserlerinde yer vermiş olan Sühreverdî, *Besâir*¹⁷ sahibi olarak nitelediği Amr b. Sehlân es-Sâvî'nin cevher, nicelik, nitelik, nispet olmak üzere dört kategori kabul ettiğini ifade etmektedir.¹⁸ Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvîhât*¹⁹ ve *el-Meşâri'*²⁰ açıkladığı gibi beş kategori kabul etmiş görünmektedir. O, cevher, nitelik, nicelik, izafet ve hareket olmak üzere beş kategoriyi esas almıştır. Sühreverdî, daha önce de işaret edildiği gibi zaman, mekân, konum ve sahiplik kavramlarını nispet, yani izafet kategorisi içinde değerlendirmiştir.²¹ Etki ve edilgiyi de hareket içerisinde kabul etmiştir.

Sühreverdî, Meşşâî tarzda kaleme aldığı çalışmalarında on kategoriyi çeşitli şekillerde açıklamıştır. Meşşâî öğretiyi esas alan en kapsamlı kitabı olan *el-Meşâri'* de ilk dört kategori olarak değerlendirdiği cevher, nicelik, nitelik ve izafeti ayrı fasıllar halinde bütün detaylarıyla incelemiş, geri kalan altı kategoriyi bir tek fasılda ele almıştır. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta ise akli itibarlar başlığı altında dağınık ve eksik biçimde kategorileri mevzu bahis etmiştir. Şimdi onun, on kategoriyi nasıl tanımladığına bakalım.

¹⁶ Sühreverdî, *et-Telvîhât (İlahiyat)*, (*Mecmûme-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001, s. 12.

¹⁷ Burada kast edilen Meşşâî bir mantıkçı olan Sâvî'nin, tam adı *Besâ'irün-Nasîriyye fi'l-Mantık* olan kitabıdır. Sühreverdî'nin zamanında mantığa ilişkin yeni bir metin olan ve mantık konusunda kendisi için önemli olduğu anlaşılan bu eseri Sühreverdî, *Zahîr el-Fârisî'*den (veya el-Kârî) İsfahan'da okumuştur. Bkz. Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 222.

¹⁸ Sühreverdî, *el-Mukâvamât (İlahiyat)*, (*Mecmûei Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996), s. 146; *el-Meşâri' (İlahiyat)*, (*Mecmûei Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996), s. 278.

¹⁹ Bkz. Sühreverdî, *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 4-17.

²⁰ Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 221-283.

²¹ Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 278; *el-Mukâvamât (İlahiyat)*, s. 146-147.

1. Cevher (töz): Bir şey kendisi dışındaki bir şeye ona bütünüyle yayılacak şekilde yerleşmemişse ona “cevher” denir. Cevherlik, bir şeyin mahiyetinin kemâlidir, yani bir mahalle muhtaç olmadan kâim olmandır.²² Ona göre cevherin dört kısmı vardır: 1- Cisim, 2- Cismin heyûlası, 3- Cismin sureti, 4- İlk üç kısmın dışında kalan mufarık varlıklar.²³ Cevherin tanımının aksine zihnin dışında varlığı olan bir şey kendisi dışındaki bir şeye yerleşmiş ve onda bütünüyle yayılmışsa ona “hey’et” denir.²⁴ Burada Sühreverdî’nin hey’etten kastı arazî olan kategorilerdir.²⁵

Kısacası, Sühreverdî’ye göre onda bütünüyle yayılmış bir biçimde başkasına ilişkin her şey ilinek olarak adlandırılır, ilişilen şey ise onun “mahal”lidir. Başkasına bütünüyle ilişmesi düşünülemeyen her şeye de töz (cevher) ismi verilir. Kendisinde en, boy ve derinlik gibi nicelikler bulunan her töz ise cisim olarak adlandırılır. Cisimlerin tümü cisimlikte ortak oldukları halde, ilineklerindeki farklılık bakımından birbirinden ayrılır.²⁶ Cevher azlık çokluk kabul etmez. Daha az insan, daha çok insan veya daha az ağaç daha çok ağaç olamaz. Cevherlerin karşıtları da bulunmaz. İnsanın, ağacın, kuşun karşıtları yoktur. Fakat karşıtları kabul ederler. Mesela soğuk olan, bir değişimle sıcak olabilir, siyah bir şey beyaz olabilir. Bu değişimlerde cevher hep aynı kalır.²⁷

2. Nitelik: Varlık somut şeylerde cevhere eklenti ise cevher ile kâim olur. Bu durumdaki varlık, Meşşâilerin “nitelik” dediği şeydir. Çünkü varlık, bölünme itibarını ve dışarda bir şeyle bağıntıyı gerektirmeyen sabit bir hey’ettir.²⁸ Ona göre nitelikler iki kısımdır. Birincisi, siyahlık, beyazlık ve hareket gibi zihinde de bir sureti olan somut nitelikler, yani birinci dereceden akledilenler; ikincisi mümkünlük, cevherlik, renklilik ve varlık

²² Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 80, 87; *et-Telvîhât (İlahiyat)* s. 5-6.

²³ Sühreverdî, *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 6.

²⁴ Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 80; *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 5-6.

²⁵ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 168; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 169.

²⁶ Yalın, Salih, “İbn Rüşd ve Sühreverdî’de Töz Kavramının Karşılaştırmalı Olarak İncelemesi”, (Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 2008, s. 91.

²⁷ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 2009, s. 41.

²⁸ Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 83; *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 8-9.

gibi tek somut varlığı zihindeki varlığı olan ve zihindeki varlığından başka varlığı olmayan nitelikler, yani ikinci dereceden akledilenlerdir. Bunların zihindeki varlığı, somut varlıkların somut gerçeklikteki varlığı mertebesindedir.²⁹

3. Nicelik: Kendi zâtı gereği parçalanmayı ve parçalanmamayı, sonsuzluğu ve sonluluğu, eşitliği ve eşitsizliği kabul eden ve bir cisim aracılığı ile cevhere eklenen şey "nicelik"tir. Çizgi, yüzey ve derinlik gibi boyutlar niceliğin kısımlarıdır. Niceliklerin zıddı bulunmaz. Sayıya ilişkin kavramlar olan teklik ve çiftlik kimileri tarafından sayının türleri olarak kabul edilmiştir. Bu yanlıştır. Sayının türü, onluk ve yedilik gibi meblağ sahibi olan şeydir, teklik ve çiftlikte meblağ tayini yoktur.³⁰

4. İzafet: Akli itibarlardan biri olan izafet de kategoriler arasındadır. Bir konuda mevcut olan her şey ya sabit olarak düşünülebilir ya da düşünülemez. Sabit olarak düşünülen şey harekettir ki o nitelik, nicelik, konu ve mekân olabilir. Sabit olarak düşünülemeyen ise ya mahiyeti kendisi dışındaki şeye kıyasla akledilendir ya da ancak kendisi dışındaki tek bir şeye kıyasla akledilir. İşte kendisi dışındaki bir şeye kıyasla akledilen, "izafet" (görelilik) kategorisidir. Babalık ve oğulluk böyledir. Baba ve oğul değil; babalık ve oğulluk izafedir. Çünkü bunlardan her biri cevhere bağlı varlıklardır.³¹ İzafet kardeşlik kavramında olduğu iki açıdan birbirine benzer; buna karşılık babalık ve oğulluk kavramlarında iki açıdan birbirinden ayrılır.³²

5. Mekân: Cevherin bir "yer"de olmasıdır. O, bir şeyin mekânda olmasıdır. Bu oluş, izafetin kendisi değildir, aksine izafete arız olan şeydir. Siyahlığın mahiyet olması böyledir. Mahallin izafet olması onun için arazîdir. Bir şeyin mekânda olması siyahlığın mahalde olması değildir. Çünkü siyahlığın kendi mahallindeki varlığı kendi nefsindeydir. Bir şeyin kendi nefsindeki varlığı kendi mekânındaki varlığı değildir.³³

²⁹ Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 87.

³⁰ Sühreverdî, *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 8-9; *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 235-244.

³¹ Sühreverdî, *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 7. Ayrıca bkz. *İşrâk Felsefesi*, s. 86.

³² Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 263-264; *el-Mukâvâmât (İlahiyat)*, (*Mecmûei Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996), s. 142.

³³ Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 273; *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 11.

6. Zaman: Cevherin bir “zaman”da olmasıdır. Bir kerede gerçekleşen olaylar için “ne zaman?” (metâ) denir. Bu gerçekleşmeye herhangi bir zamanla ilgili olan bir durumda böyle denir. İltizam imkânı ve isim ortaklığı söz konusu olduğunda “ne zaman”ın durumu, mutlak ya da özel ya da şahsi bir zamanda olması itibariyle genel ve özel olur. Hareketin oluşu onun özel bir zamanında, gününde, ayında ve halinde söz konusu olur.³⁴

7. Sahiplik (Milk): Cevherin bütünüyle ya da bir kısmıyla bir şeye ait ya da bir muhite ait olmasıdır. Sahiplik bir cismin bir muhitte bütünüyle ya da kısmen bulunmasıdır. Bu muhit, muhitin intikaliyle intikal eder. Örneğin, “silahlı” ve “gömleklî” kavramları böyledir. Sahiplik, canlının kendisinde doğal olarak bulunan canlı olma hali gibi tabîi ve “gömleklî” ve “yüzlüklü” örneklerinde olduğu gibi gayr-ı tabîi olarak iki kısma ayrılır.³⁵

8. Konum (Vaz'): Cismin, parçalarının “ayakta durmak” ve “oturmak” örneklerindeki gibi farklı yönlerden bir kısmının bir kısmına nispet edilmesidir. Buradaki nispetin, tamlanan (muzaf) olması sebebiyle iki şeyin delillendirmesi olmadığı söylenebilir. Şayet parçaların kendi aralarındaki nispeti izafet ise bu ancak cismin parçalarının bu nispet için olması durumunda söz konusu olur ki işte konum budur.³⁶

9. Etki (Fill): Kendisi dışından bir şeyin cevher üzerinde gösterdiği tesirdir. Başka bir ifadeyle cevherde kendisi dışındaki bir etkiden kaynaklanan durumdur. Bu durum, davranışta (sülûk) ve yenilenmede (teceddüd) ortaya çıktığı sürece bir şeyin zatında sabit değildir. Sıcaklık ve siyahlık gibi bütün hareketlilikler böyledir.³⁷

10. Edilgi (Munfail): Kendisi dışındaki bir şeyin gösterdiği tesirin cevherde ortaya çıkardığı haldir, yani cevherin etkilenmişliğidir. “Siyahlaşma” ve “ısınma” hali böyledir. Etki ve edilgi kategorisi bazen bir faile bazen bunun dışında bir şeye nispet edilen harekettir.³⁸

³⁴ Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 274; *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 11.

³⁵ Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 276-277; *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 11.

³⁶ Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 275; *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 11.

³⁷ Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 277; *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 11.

³⁸ Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, s. 277; *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 11.

Sühreverdî zaman, mekân, sahiplik ve konum kategorilerinin kendilerinden önce düşünülmüş bir izafet olmadıkça düşünülemeyecekleri kanaatindedir.³⁹ Çünkü ona göre bunlar başka kavramlar üzerine bina edildiklerinden temel kategoriler olarak kabul edilemezler.

Cihan'a göre de Sühreverdî için esasen Meşşâiler'in iddia ettiği gibi arazların, (yani cevher dışındaki kategorilerin) sayısı dokuz değildir. Arazları hareket (etki ve edilgi), izafet (zaman, mekân, konum, sahiplik), nicelik ve nitelik olmak üzere dört kategoride toplamak mümkündür.⁴⁰ Cevherle birlikte sayıldığında Sühreverdî'nin beş kategori kabul ettiği görülür.

Sonuç

Sühreverdî'ye göre kategoriler konusu, mantığın değil, metafiziğin kapsamı içindedir. Kategoriler, düşüncenin yapı taşlarından olan akfî itibarlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlar varlıktan hareketle ortaya çıkan kavramlar olmayıp zihnin eşyayı düşünmesinden doğar. Meşşâilerin aksine kategorilerin kaynağı varlık değil zihindir. Bu tutumuyla Sühreverdî kategorilerin zihne ait olduğunu Immanuel Kant'tan yzyıllar önce ortaya atmış olan bir düşünürdür.

Kategorileri, Meşşâî tarzda yazdığı eserlerde onlar gibi ortaya koymuş olsa da bazı noktalarda onlardan ayrılmıştır. Bu ayrılık noktalardan birisi kategorilerin sayısı konusundadır. Meşşâilerden farklı olarak Sühreverdî on tane kategori kabul etmenin zorunlu olmadığını dile getirmiştir. O, cevher, nitelik, nicelik, izafet ve hareket olmak üzere beş kategori kabul etmiştir. Zaman, mekân, konum ve sahiplik kavramlarını izafet; etki ve edilgiyi de hareket kategorisi içerisinde değerlendirmiştir. Bu oldukça özgün bir yaklaşımdır.



Kaynakça

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1994.

Ali Sedat, *Mizânu'l-Ukûl-fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, yrsz, trsz.

³⁹ Sühreverdî, *et-Telvîhât (İlahiyat)*, s. 11.

⁴⁰ Cihan, A. Kâmil, "Sühreverdî ve İsrâkîlik" (*İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*; içinde, Edit: M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013, s. 409.

Kâmil KÖMÜRCÜ

Ali, Mahmud Muhammed, *el-Mantıku'l-İşrakî inde Şihâbüddin es-Sühreverdî*, Kahire 1999.

Aristoteles, Organaon I: *Kategoriyalar*, (çev. H.R. Atademir), Ankara 1963.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999.

Cihan, A. Kâmil, "Sühreverdî ve İşrâkîlik" (*İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*; içinde, Edit: M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013.

İbn Sînâ, *Kategoriler*, (*Kitâbu's-Şifâ; el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit), İstanbul 2010.

İbn Sînâ, *Mantığa Giriş* (*Kitâbu's-Şifa: el-Medhal*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. A. Yardımlı), İstanbul 1993.

Kayacak, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul 2004.

Kömürcü, Kâmil, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2010.

Kutbuddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk, Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Edit: A. Nûrânî, M. Muhakkık), Tahran 1383.

Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 33.

Ross, David, *Aristoteles*, (çev. Komisyon), İstanbul 2002.

Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi* (çev. Tahir Uluç), İstanbul 2012.

Şemsüddin Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Tashih ve tahkik: Hüseyin Ziyâî Torbâtî), Tahran 1993.

Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Meşâri' (İlahiyat)*, (*Mecmûei Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996).

Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Mukâvamât (İlahiyat)*, (*Mecmûei Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996).

Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Mukâvamât (İlahiyat)*, (*Mecmûei Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996).

Şihâbüddin Sühreverdî, *et-Telvîhât (İlahiyat)*, (*Mecmûme-i Musennefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul 2004.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 2009.

Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslam Felsefesine Giriş*; içinde, Edit: P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2008.

Yalın, Salih, "İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı Olarak İncelemesi", (Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 2008.

Yaren, M. Tahir, *İbn Sîna Mantığına Giriş*, Ankara 2003.



Shihab Al-Din Suhrawardi Al-Maqtul on Categories

Kâmil KÖMÜRCÜ*

Extended Abstract

The categories considered to be the most common predicates of the existence are very important in the acquisition and classification of knowledge. Aristotle is known to be the first to develop the category theory in the history of logic. There have been many discussions on the categories in the later periods. Those who developed different category theory from Aristotle. One of these names is Immanuel Kant.

Isagoge, which is the first part of the classical logic books classified in nine chapters, comes the Categories as the second book after the five universals. However, it is controversial whether categories are in the study area of logic or metaphysics. Aristotle, the categories that are defined as general predicates of the existence, were primarily processed in the Organon's second book, the accepted Categories. In addition, he also considered the categories in Metaphysics. Islamic logicians have generally removed the categories from the logic books. They did not give any category in their work or have been content with briefly. Categories are the principles of thought. With this aspect, it can be argued that logic has entered the study area. However, it is also an issue that is not


* Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

connected with logic. Therefore, it has been suggested that categories cannot be the subject of logic. Most of the classical logicians have dealt with the subject of categories in terms of physics or metaphysics because of the reason. However, considering the categories as the most general concepts, it is necessary to examine them in classical logic. The category word indicates the predicate according to Aristotle. These are basic predicates, that is, the most basic concepts.

They are various classes of existence or predicate ascribed to a subject. In terms of the number of categories in the most general sense of the categories can be said to be unlimited. However, the philosophers preferred to accept a certain number of categories. For example, Aristotle accepted ten categories. These ten categories that he considers are: Substance, quantity, quality, relation, time, place, situation, possession, action and passion. Shihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul has an important place in Islamic thought. He is a Masha'i at the beginning of his thought adventure. He later developed the doctrine of mystic philosophy called is Ishraqi. Suhrawardi introduced important ideas in many issues, especially in philosophical topics such as logic, physics and metaphysics. It also has a unique approach to categories. That is why we have studied Suhrawardi's views on the categories. In order to be able to comprehend his approach on this subject, we used the previous forms of explanation about the categories. As mentioned earlier, the subject of categories, which is the source of knowledge at the center, has been examined by many thinkers from Aristotle. The most intense discussion about categories is about which discipline they are the subject of. Some thinkers claim that it is the subject of logic, while some others think that the metaphysics of the categories are within the study area. According to Suhrawardi, the subject of categories is within the scope of metaphysics, not logic. The categories are considered within the framework of reasonable consideration (al-'tibar al-akliyya), one of the building blocks of thought. These aren't concepts that emerge from the existence of the existence but arises from the mind's thinking of things. According to him, unlike the Masha'ities, the source of categories is not the existence but mind. Thus, we see that centuries ago from Immanuel Kant, Suhrawardi revealed that the categories belong to the mind. The issue of the source and number of categories is also among the problems that Suhrawardi discusses. He stated that the categories were not taken from Aristotle. He claimed that the source of the categories was Archytas, a Pythagorean thinker. It is not

obligatory to limit the number of categories to ten according to Suhrawardi. He explained ten categories in his works written in the style of Masha'ities. The most comprehensive book on al-Mashari', which is the most comprehensive book based on Mashai', elaborated the first four categories, examined all the details in terms of quantity, quality and relation in separate chapters and discussed the remaining six categories in a single chapter. He described the categories as scattered and incomplete in his book named Hikmatu'l-Işraq. Suhrawardi seems to be affected from 'Amr b. Sahlan al-Savi at the issue of the number of categories. Because he cited his views on this matter. Suhrawardi states that al-Savi accepts four categories: substance, quantity, quality and proportion (relation). With the influence of al-Savi, Suhrawardi appears to accept five categories. These are substance, quality, quantity, relativity and movement. Suhrawardi examined the concepts of time, place, situation and possession in the category of relation. He evaluated action and passion within the category of movement. This is a rather original approach.

Sünnî Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavırları (1500-1800)*

 Khaled el-ROUAYHEB**

 Çeviren: Sacide ATAŞ***

Özet

Bu makalede, Goldziher'in son dönem literatürde oldukça yankı bulmuş olan on üçüncü ve on dördüncü yüzyıldan itibaren Sünnî Müslüman âlimlerin git gide mantık gibi aklı ilimlere düşman oldukları yönündeki görüşünü tartışacak; altıncı, yedinci ve sekizinci yüzyıldaki fetvalar ve tartışmalar üzerinden bu görüşün ne kadar yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Mağrib, Mısır ve Türkiye'deki âlimler arasındaki yaygın kanaat, mantık ilminin caiz olmasının da ötesinde mantıkla ilgilenmenin müstehap, hatta farz-i kifâye olduğu yönündeydi. Her ne kadar o dönemde, Kâdızâdeliller gibi aykırı sesler bulunsa da on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Selefîyye akımının ortaya çıkışına kadar Sünnî âlimler arasında ana akım bu gibi görünmektedir.



1916 yılında yayınlanan klasik makalesinde meşhur oryantalist Ignaz Goldziher, kendisinin "antik bilimler" olarak adlandırdığı, Müslümanların Yunan medeniyetinden tevarüs ettikleri ilimlere karşı Sünnî Müslümanların tutumunu incelemiştir.¹ Ve neredeyse makalesinin

ÇEVİRİ MAKALE

Geliş Tarihi: 13-05-2019

Kabul Tarihi: 21-06-2019

Yayın Tarihi 01-07-2019

* *Islamic Law and Society* dergisinin yetkili editörlerine ve bu makalenin önceki versiyonları hakkındaki kıymetli öneri ve yorumlarından ötürü ismini burada zikredemediğim okurlara buradan teşekkür etmek isterim.

Makalenin orijinali *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 2 (2004), pp. 213-232

** Prof. Dr., Harvard University, NELC, kel@fas.harvard.edu

*** İMÜ, Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, sacide_23@hotmail.com

¹ Goldziher'in makalesi aslında şu isimle yayımlanmıştır: "Stellung der alten Islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften," *Abhandlung der Koniglichen Akademie der Wissenschaften*, 8 (1915): 3-46. Makalede bundan sonraki bütün referans ve alıntılar çalışmanın şu İngilizce tercümesinden yapılacaktır: "The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences" M.L. Swartz (trc. ve ed.), *Studies on Islam* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1981), 185-215.

yarısına yakın bir kısmını Müslüman âlimlerin mantık karşısındaki tavrılarına ayırmıştır. Goldziher, mantık karşıtı tutumun, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Şafî fakihî İbn Salâh (v. 643/1245) ve Hanbelî âlim İbn Teymiyye (v. 728/1328) gibi etkili isimlerin eleştirilerinden sonra daha da güçlendiğini kaydetmiştir. "Bu zamandan sonra" der Goldziher, "mantıkla ilgilenmek az ya da çok kesin olarak haram sınırları içerisinde değerlendirilmiştir."² Goldziher'in makalesinin neredeyse yüz yıllık olmasına rağmen yukarıda alıntılıdığımız görüş akademik literatürde hâlâ güncelliğini sürdürmektedir. 1960'larda oldukça güçlü bir makaleler serisi ile George Makdisî, "Müslüman kelâm düşüncesinde"ki "ana akım"ın İbn Teymiyye ve on dördüncü yüzyıldaki takipçileri gibi akla dayalı kelâm (ve mantık) karşıtı gelenekçiler tarafından temsil edildiğini iddia etmiştir.³ Yine oldukça ses getiren kitabı *A History of Islamic Philosophy*'de (1. baskı, 1970; 2. baskı 1983) Mâcid Fahrî de aynı şekilde İbn Teymiyye ve talebelerinin "Neo Hanbelîliğin skolastik kelâm ve felsefe karşısındaki zaferini garanti altına aldığı"nı söylemiştir.⁴ Yakın zamanda Jonathan Berkey on birinci ve on beşinci yüzyıllar arasında, büyük oranda Sünnî ulemanın artan düşmanlığı sebebiyle, mantık gibi "akli ilimleri"in "Sünnî entelektüel ana akım"ın dışına itilmeye çalışıldığını iddia etmiştir.⁵

Goldziher'e göre on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Müslüman âlimlerin, mantığa karşı düşmanlıklarının artışı "edebiyat ve sanattaki gerilemeyle" aynı döneme denk gelmektedir.⁶ Arap-İslâm medeniyetinin on üçüncü yüzyıldan sonra "gerileme" yahut "duraklama" dönemine girdiği düşüncesi hem Batı hem de Arap ilim çevrelerinde meşhur ve etkili bir düşüncedir. Mantık karşıtlığının bu tarihlerden sonra "ciddi bir artış gösterdiği" iddiası, Arap-İslâm entelektüel tarih akışının bu genel

² Goldziher, "The Attitude of Orthodox Islam", 207.

³ George Makdisî, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history," *Studia Islamica* 17 (1962): 37-80 and 18 (1963): 19-39. Ayrıca bkz. A.g.y, "Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam," in G. E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971).

⁴ M. Fahri, *A History of Islamic Philosophy* (2. Baskı, NewYork: Columbia University Press, 1983), 323.

⁵ Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 229-30.

⁶ Goldziher, "The Attitude of Orthodox Islam," 204.

yorumuna tam uyuyormuş gibi görülebilir. Ancak Goldziher'in kendisi, makalenin sonlarına doğru mantık karşıtlığının sonraki yıllarda yavaş yavaş ortadan kalktığını ve "modern döneme gelinceye kadar mantığın dinî ilimler müfredatlarında âlet ilmi olarak kabul edildiğini" yazmıştır.⁷ Bu düşüncesini desteklemek üzere on sekizinci yüzyıl Mısır âlimlerinden Ahmed es-Sicâî'nin (v. 1197/1783) kıyas formları üzerine şiirler yazdığına değinmiştir.⁸ Bununla beraber Goldziher, âlimlerin tutumlarındaki bu sözde değişimin nasıl gerçekleştiğini tartışmamıştır. Makale, okuyucunun zihnindeki, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda haram olan mantığın nasıl ve ne sebeple on sekizinci yüzyılda Müslüman âlimlerin eğitim sürecinin ayrılmaz bir parçası haline geldiği sorusunu cevapsız bırakmıştır.

Bu makalede ben, 1500-1800 yılları arasında yaşamış olan Sünnî âlimlerin mantık hakkındaki tartışmalarının bir kısmını inceleyeceğim. Karşıma çıkan portrede o dönemdeki akademik camiada var olan mantık karşıtlığının, azınlığa ait bir düşünce olduğuna şüphe yoktur. Yine de âlimlerin birçoğu, kendi düşüncelerini desteklemek için önceki âlimlerin otoritelerine başvurmuşlardır. Bununla beraber mantık karşıtlığının Sünnî âlimler arasında, en azından Gazzâlî'nin (v. 505/1111), mantığı meşru kabul etmesi ve on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Selefi düşüncenin yükselişe geçmesi arasında, baskın görüş olup olmadığı tartışmaya açıktır.

I

Goldziher tarafından mantık karşıtı olarak atıfta bulunulan son Müslüman âlim, her vesilede mantığı gereksiz ve İslam inancına aykırı olmakla suçlayan Mısırlı âlim Celâleddîn es-Suyûtî'dir (v. 911/1505). Bunlardan *el-Kavlü'l-müşrik fi tahrîmi'l-istikhâl bi'l-mantık* başlıklı suçlama,

⁷ A.g.m., 208.

⁸ Goldziher, "al-Shujâ'î" (eş-Şucâî) şeklinde yazmıştır. Ancak bu bir yazım yanlışı veya yanlış okuma olmalıdır. Mezkûr âlime, Abdurrahman el-Cebertî'nin *Acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâh*'ında değinilmiştir (Kâhire: el-Matbaatü'l-âmire, 1297/1879), c. 21, s. 182. Kıyas hakkındaki şiiri Berlin Staatsbibliothek'te mevcuttur. (Yazma: Landberg 962) Nisbesinin nasıl okunduğu Muhammed Mürteza ez-Zebîdî'nin *Tâcu'l-arûs fi şerhi cevâhiri'l-Kâmûs*'unda belirtilmiştir. (Kuveyt: Kuveyt Devlet Yayınları, 1965-2001), c. 21, s. 182.

dinî fetva koleksiyonlarından birinin içerisinde yer almaktadır.⁹ Suyûtî, burada aynı zamanda İbn Teymiyye tarafından uzun uzun ele alınan mantık eleştirilerinin kısa bir özetini sunmaktadır.¹⁰ Buna rağmen Suyûtî'nin mantık karşıtlığı, kendi dönemini temsil eden bir düşünce değildir. Kendisi henüz hayattayken, mantık eleştirilerine Mağripli âlim Muhammed b. Abdülkerim el-Meğîlî (v. 909/1503-4) tarafından karşı çıkmıştı.¹¹ Öte yandan Suyûtî'nin Mağripli akranlarından ve döneminde nüfuz sahibi kelâmcılardan biri olan Muhammed b. Yusuf es-Senûsî (v. 895/1490) ileri gelen bir mantıkçıydı ve geriye birçok mantık eseri bırakmıştı.¹² Yine Suyûtî'nin oldukça saygın Mısırlı akranlarından Zekerîya el-Ensârî (v. 926/1520) de mantığın caiz olduğunu savunmuş ve Esîrüddîn el-Ebherî'nin (v. 663/1264) mantığa giriş kitabı olan *Îsâgocî'*ye meşhur şerhini yazmıştır.¹³ Senûsî ve Ensârî gibi isimler kesinlikle istisnai değillerdi. Zira Senûsî'nin kelâm eserleri Müslüman Afrika'da yüzyıllarca şöhretini korumuş, Ensârî ise Şâfiî fıkına dair çok kıymetli eserler vermiştir. Suyûtî'nin mantık karşısındaki tavrının on beşinci yüzyıl âlimlerinin tipik tavrı olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Aynı şekilde zaman geçtikçe âlimlerin mantık ilmine karşı daha ılımlı olduklarını düşünmek için de bir sebep yoktur. Suyûtî daha ziyade, önceki dönemlerden kalma kıyıda kalmış mantık düşmanlığının -son olmasa da- son örneklerinden biri gibi durmaktadır. Ancak, hiç değilse yirminci yüzyıldan önce, hiçbir şekilde Sünnî âlimler arsındaki hâkim tavır bu olmamıştır.

⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y. Kahire'deki ikinci baskısı 1352/1933-34) c. 1, s. 255-7.

¹⁰ Suyûtî'nin muhtasarı Wael Hallaq tarafından *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993) adlı çalışmasında incelenmiş ve tercüme edilmiştir.

¹¹ Meğîlî ile ilgili olarak bkz. Ahmed Baba el-Tinbuktî, *Neylü'l-ibrihâc bi tetrîzi'd-Dîbâc*, İbn Ferhûn'un *ed-Dîbacu'l-müzehheb fi ma'rifeti a'yâni'l-mezheb* kitabının kenarında basılı (Kahire: Matbaatu's-saâde, 1329/1911), 330-2. Meğîlî ve Suyûtî'nin mantık konusundaki farklılığı s. 332'den alıntılanmıştır.

¹² Senûsî ile alakalı bkz. Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 325-9 ve Carl Brockelman, *Geschichte der Arabischen Literatur* [bundan sonraki atıflarda *GAL*], (Leiden: Brill, 1937-49), c. 2, 250-2 (ve zeyl)

¹³ Ensârî ile alakalı olarak bkz. Brockelmann, *GAL*, vol. 2, 99-100 (ve zeyl). Ensârî, mantığın mübahlığını *Şerhu Îsâgocî'*inde [Yusuf el-Hafnî'nin *Haşiye alâ Şerhi Îsâgocî'* si ile beraber (Kahire: el-Matbaatü'l-âmire eş-şerefiyye, 1302/1885), 10] gayet cesurca savunmaktadır.

Zekeriya el-Ensârî'nin önde gelen Şafiî fakihlerinden olan iki öğrencisi, on altıncı yüzyıldaki ana damar Sünnî âlimlerin mantık ilmine karşı tutumunu temsil etmektedirler. Bir fetvasında Mısırlı âlim Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî (v. 957/1550) mantık çalışmanın haram olmadığına şöyle cevap vermiştir:

Mantık çalışmanın hükmü hakkında üç görüş vardır: İbn Salâh ve Yahya en-Nevevî (v. 676/1277) haram olduğunu söylemiştir. Gazzâlî ise mantık bilmeyen kişinin ilmine güvenilmeyeceğini söylemiştir. Burada doğru olan görüş ise, daha önce birileri tarafından da belirtildiği üzere, mantıkla ilgilenmek, akli başında olan ve Kur'an'a ve Peygamber'in sünnetine bağlı kalan insanlar için caizdir. Mantık ilminin gayesi kişiyi düşünürken hata yapmaktan korumaktır ve nasıl nahiv ilmi lafızlarla ilgileniyorsa mantık da mana ile ilgilenir. Ayrıca mantık, kişinin başka ilimler öğrenmesi için bir araçtır ve mantık bilmek için başka bir araca daha gerek yoktur.¹⁴

Mısır'da doğan ve Mekke'de eğitim alan İbn Hacer el-Heysemî (v. 973/1566) mantık karşısında doğru olduğunu düşündüğü tutumu, fetvalarından birinde uzun uzun izah etmiştir. Heysemî, açıklamasına bazı âlimlerin mantığı yasakladıklarını belirterek başlamıştır. Fakat sonrasında Gazzâlî'nin fıkıh usulü eseri olan *Mustasfâ'*sındaki tavrına atıfta bulunmuştur. Gazzâlî "bu her ilim için giriş bilgisidir ve bu ilmi bilmeyenin ilmine güven olmaz" demiştir. İbn Hacer ayrıca Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl'*indeki mantık hakkında söylediği şeylerden delil getirmiştir. Gazzâlî burada şöyle demektedir:

Mantıkta dinen kabul yahut reddedilecek hiçbir şey yoktur. Mantık, delillerin ve kıyasların metotlarını, burhânın öncüllerinin şartlarını, bu öncüllerin nasıl bir araya geleceğini, doğru tanımın nasıl olacağını ve bu tanımların nasıl bir araya geleceğini ... araştıran bir ilimdir. Bunun dinin esasları ile nasıl bir bağlantısı olabilir ki kabul yahut reddedilmek durumunda olsun?¹⁵

¹⁴ Ahmed er-Remlî, *Fetâvâ* (İbn Hacer el-Heysemî'nin *el-Fetâvâ'l-kübrâ el-fıkhiyye*'si ile beraber (Kahire: el-Matbaatü'l-müeymeniyye, 1308/1891)] c. 4, 337. Remlî'nin verdiği fetvalar oğlu Şemseddîn Muhammed er-Remlî (v. 1004/1596) tarafından bir araya getirilmiş ve zaman zaman bu çalışma Ahmed er-Remlî'ye nispet edilir.

¹⁵ Bu makalede ben W. Montgomery Watt'ın tercümesi olan *The Faith and Practise of al-Ghazalî*'yi dikkate aldım. (Londra: George Allen and Uwin, 1953), 35-36.

İbn Hacer, Gazzâlî'nin açıklamasını şu şekilde şerhetmiştir:

Bu sözleri herhangi bir taassup olmaksızın düşündüğünde Gazzâlî'nin (Allah ondan razı olsun) yöntemi açıkladığını ve mantık ilmi içerisinde inkâr edecek bir şey olmadığına yahut da mantığın inkâra götüren bir şeye sebep olamayacağına ve usûl-i fıkıh ya da usûlü'd-dîn gibi dinî ilimlerde mantıktan faydalanılabileceğine dair delil getirdiğini görürsün. Fakîhler şer'î ilimlere yarayan şeylerin saygıdeğer olup o şeyden kaçınmanın haram olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla mantığı öğrenip öğretmek de farz-ı kifâyedir. (Yani bu ilmi öğrenip öğretmek, her bir Müslüman birey için teker teker değil de Müslüman topluma bir bütün olarak farz kılınmıştır.)¹⁶

İbn Hacer, İbn Salâh gibi mantığı haram sayan bazı erken dönem fakihlerin mantığı filozofların mantığı (*mantıku'l-felâsife*) olarak gördükleri açıklamasında bulunmuştur:

Ehl-i Sünnet'in önde gelen âlimleri arasında bilindik olan mantık için artık şu bilinmektedir: mantık içerisinde küfür sayılabilecek herhangi bir şey yahut filozoflara ait ilkelerden hiçbir eser yoktur. Bilakis mantık, düşünürken hata yapmaktan olabildiğince sakınmak için fazlasıyla imal-i fikir gerektiren nazarî bir ilimdir. İbn Salâh'ı da ondan daha alt seviyedeki bir âlimi de böyle hastalıklı bir düşünceden Allah korusun.¹⁷

On sekizinci yüzyıl Sünnî ilim çevrelerinde mantığa dair okunan eserler, İbn Sînâ tarafından yahut Aristoteles-İbn Sînâ çizgisini takip eden sonraki mantıkçılar tarafından tashih edilmiş olan Aristotelesçi mantık geleneğine aitti.¹⁸ Bir diğer deyişle Sünnî âlimler arasında "mantık" olarak bilinen şey "Aristotelesçi-İbn Sînâcı mantık"tır. Bu sebeple filozofların mantığı ve İslam âlimlerinin mantığı diye bir ayrımın olup olmadığı şüphelidir. Öyle görünüyor ki "filozofların mantığı" ifadesi yalnızca -bu

¹⁶ İbn Hacer el-Heysemî, *Fetâvâ*, c. 1, 50.

¹⁷ *A.g.e.*, c. 1, 50.

¹⁸ Ebherî'nin *Îsâgocî'si* ve Kâtibî Kazvinî'nin *Şemsiyye'si* gibi o dönemin temsil gücü yüksek eserlerinin hakikati budur. Eserler hakkında bilgi için bkz. Tony Street, "Arabic Logic", Woods ve D. Gabbay (editörler), *Handbook of the History and Philosophy of Logic* içinde, c. 1 (yakında çıkacak). Sn. Street'e yayınlanmadan evvel makalenin bir kopyasına ulaşmamı sağladığı için şükranlarımı sunuyorum.

çelişki fikrinin aksine- seleften muteber âlimlerin mantık düşmanlığına mazeret bulmak için kullanılmıştır. Aşağıda da görüleceği üzere bu taktik sonraki dönemlerde de yaygın olmalıdır.

Yine de İbn Hacer, bu müsamahakâr yorumunu, mantığa düşman olan tüm âlimleri içine alacak şekilde yapmamıştır. Kendisi daha çok kendi yaşına yakın olan âlimleri, özellikle de onların ileri gelenlerinden biri olan Suyûtî'yi eleştirmeyi hedeflemiş gibi görünmektedir:

Müteahhirûn âlimlerden bir grup, “kişi bilmediği şeyin düşmanıdır” sözünün de işaret ettiği üzere, cehaletlerinden ötürü mantığı hedef almaktadır. Filozoflar ya da diğer (Heretik) gruplar tarafından ortaya atılan şüphelere cevap vermenin, mantık kaidelerine uymaktan başka yolu yoktur. Mantık ilminin dinî ilimlerde faydalı addedilmesi için bu bilgi kâfidir. Filozoflar veya onlara hocalık yapan insanlar karşısında söyleyecek tek bir sözlerinin dahi olmaması, mantıktan bihaber olan insanlar için yeterli bir motivasyon olmalıdır. Aksi takdirde filozof yahut sempatizanı türlü türlü delil ileri sürerken mantık bilmeyen kişi –ne kadar ileri gelen bir âlim olursa olsun- onun karşısında sessiz kalacak, ne cevap vereceğini bilemeyecektir. Önde gelen Mâlikî âlimlerinden Kârâfî (Şihâbuddîn Ahmed [v. 684/1285]), mantığı içtihadın şartlarından biri saymakta sonuna kadar haklıydı. ... Karâfî, içtihat etmenin şartlarını tartışırken şöyle demiştir: “Tanım ve istidlâl şartlarının bilinmesi içtihadın ön şartıdır... ve içtihat yapan herkesin her durumda bunları bilmesi gerekir. Eğer içtihat bulduğu şey basît bir hakikatse bu durumda tanımlar olmaksızın bilinmesi mümkün değildir. Eğer fikhî bir mesele hakkında yargıda bulunuyorsa bu durumda da her yargı tespit edilmiş iki şeyi (özne ve yüklem) gerektirir. Dolayısıyla her iki durumda da tanınma ihtiyaç vardır ve tanım şartları mantık ilminde açıklanmıştır. ... Müçtehit içtihat şartı olarak bunlara ihtiyaç duyar. Çünkü içtihat bulunan herkesin, verdiği hüküm için kesin ya da zannî bir delile ihtiyacı vardır. Her delilin mantık ilmi içerisinde açıklanmış olan şartları vardır ve müçtehit bu şartları bilmediği takdirde kendisi sahih zannederken, delili fasit sayılır. Bu sebeple mantık içtihat etmenin ön şartıdır.¹⁹

¹⁹ İbn Hacer el-Heysemî, *Fetâvâ*, c. 1, 50-1.

İbn Hacer, cevabını, önde gelen Şafî fakihî Tâceddin es-Sübkî'nin (v. 771/1370) görüşünü aktararak tamamlamıştır. Esas mesele şudur: mantık ilmi kılıca benzer. Kılıçla hem İslam için savaşabilir hem de eşkıyalık yapabilirsiniz.

Esasen Remlî'nin de İbn Hacer'in de mantığın konumunu sorgulamaları hâla mantığa şüphe ile yaklaşan insanlar olduğunu göstermektedir. Yine de her iki fakih de bu kişilere mantığın mübah olduğu, hatta faydalı ve gerekli bir ilim olduğu şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca bu cevaplar mantık ilmi hakkındaki bu tereddütlerin on altıncı yüzyıl âlimleri arasında hâkim düşünce olmadığını bize göstermektedir. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki Suyûtî her ne kadar hadis, tefsir ve nahiv alanlarındaki bilgisinden ötürü kendi zamanının saygın âlimlerinden biri olsa da fıkıh alanında Ensârî, Remlî ve İbn Hacer seviyesinde görülmemekteydi.²⁰ Joseph Schacht *Introduction to Islamic Law* adlı eserini yazdığı sırada bu üç âlimin eserleri Şafî fikhî içerisinde hala otorite sayılmaktaydı.²¹

Bütün bunlar bir yana, esasen İbn Hacer gibi bir âlimin, kendi görüşünü desteklemek için önceki birçok fıkıhçıya referansta bulunması, onun bu konuda yeni bir görüşü savunmadığını gösterir. Goldziher'in yaptığı üzere İbn Salah, İbn Teymiyye ve Suyûtî gibi birkaç âlime odaklanmak, bizde onların bakış açılarının 1200-1500 arası dönemde baskın görüş olduğu izlenimini uyandırabilir. Bu bakış açısıyla Ensârî, Remlî ve İbn Hacer'in ortaya koyduğu yaklaşım, on altıncı yüzyılın başlarında mantık lehine gerçekleşmiş bir tavır değişimi sayılabilir. Ancak Kârâfî gibi on üçüncü ve Sübkî gibi on dördüncü yüzyılların önde gelen âlimleri göz önünde bulundurulduğunda çizilen bu portre daha da anlaşılabilir hale gelmektedir. Doğrusu Wael Hallaq, mantık düşmanlığının gözle görülür ilerleme kaydettiği on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda, usul-i fıkıh alanında telifte bulunanların,

²⁰ Suyûtî'nin kendisi de hadis, tefsir ve nahiv ilimlerinde akranlarından daha iyi olduğunu ancak fıkıhta öyle olmadığını düşünüyordu. Bkz. Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-keîâm an fenneyi'l-mantık ve'l-keîâm*, ed. Ali Sâmî en-Neşşâr, (Kahire: 1947).

²¹ J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 262. Ayrıca Brockelmann, Remlî ve İbn Hacer'in Nevevî'nin *el-Minhâc*'ına yazdıkları şerhlerin o dönemde sıradan bir Şafî fikhî eserleri olduğunu yazmıştır. (GAL, c. 2, 321)

Aristoteles mantığının kavram ve delil formlarını kasıtlı olarak çalışmalarına dahil ettiğini söylemiştir.²²

Şunu da vurgulamak gerekir ki mantığın konumu hususunda herhangi bir icmâ yoktur ve mantık hakkındaki olumsuz yargılar on altıncı yüzyıldan sonra da varlığını sürdürmüştür. Mesela Remlî ve İbn Hacer'in çağdaşı olan Mısırlı Hanefî fakihî İbn Nüceym (v. 971/1563) kısaca felsefenin dinen haram ilimlerden olduğunu ve mantığın da felsefenin bir parçası olduğunu belirtmiştir. Yine de Makdisî ve Berkey'in deyimiyle; Sünnî âlimler arasında "ana akım" veya "ana damar" olarak görülen yaklaşımı ortaya çıkarabilmek için, İbn Nüceym'e şerh yazan geç dönem Hanefî fakihlerinin İbn Nüceym ile görüş ayrılığı içerisinde olduğunu altı çizilmelidir. Mısırlı fakîh Ahmed el-Hamevî (v. 1098/1687) bu mesele hakkında kendisinden önceki iki şârihten nakillerde bulunur. Bunlardan biri şudur:

Mezhep fakîhlerimizin kitaplarında mantığın haram olduğu görüşüne rastlamadım. Eğer müellif böyle bir şey görseydi onu muhakkak nakledeydi. Özellikle de son dönem Şafiî fakihlerin eserlerinde bu ifadeler rastlamak mümkündür. Bu düşüncenin sebebi ise kişinin hayatını boşa harcaması veya genelde mantıkla ilgilenen insanların felsefeye meyletmesi olabilir. Bu durumda da mantık, sedd-i zerâi' sebebi ile haram kılınmış olur. Aksi takdirde mantık içerisinde şeriata ters düşen herhangi bir şey yoktur.

Bir diğer şârih ise şöyle demiştir:

Müellifin kastettiği şey filozofların mantığıdır. Müslüman âlimlerin mantığına gelince bunun haram olduğunu söylemek için hiçbir sebebimiz yoktur. Zira mantık, İslâmî ilkelerle çatışan herhangi bir şey içermemektedir. İlk dönem İslam âlimlerinden Kutbuddîn Râzî (v. 766/1364-5) veya son dönem âlimlerinden İbn Arefe (v. 803/1401) ve Şeyhülislam Zekeriya el-Ensârî gibi âlimler mantık eserleri telif etmişlerdir. Yine İmam Gazzâlî

²² W. Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence", *Arabica* 37 (1990): 315-58.

mantığa ilimlerin ölçüsü demiş ve mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini söylemiştir.²³

17. yüzyılın ileri gelen Mısırlı fıkıh ve kelam âlimleri de İbn Nüceym'in şârihlerinin değerlendirmelerine katılıyor gibi görünmektedir. Mesela Hanefî kelamcı Ahmed el-Cüneymî (v. 1044/1634) Ensârî'nin *İsagoci* şerhine haşiye yazmıştır.²⁴ Aynı esere bir diğer haşiye ise ileri gelen Şafiî fakihlerinden Ahmed el-Kalyûbî (v. 1069/1658) tarafından kaleme alınmıştır.²⁵ Yine Malikî fıkıhına dair muazzam çalışmaları olan Malikî fakihî Ali el-Uchûrî (v. 1066/1656) Saduddîn Teftâzânî'nin (v. 792/1390) mantıkta başucu kitabı sayılan *Tehzîbu'l-mantık* eserine şerh yazmıştır.²⁶ Ayrıca Uchûrî, kendi döneminin önemli Şafiî fakihlerinden biri olacak Ali eş-Şebrâmallisî'ye (v. 1087/1676), Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvî'nin (v. 675/1277) üst düzey mantık eseri olan *Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye*'yi okutmasıyla ün kazanmıştır.²⁷

Osmanlı İmparatorluğunun başka bölgelerinde de hakkında çalışma yapılan âlimler, Suyûtî ve İbn Nüceym'in görüşlerinden ötürü herhangi kaygı duymaksızın mantık okutmuş ve mantık üzerine eserler yazmıştır. Örneğin bir Osmanlı âlimi ve kadısı olan Ahmed Taşköprîzâde (v. 968/1560) *Miftâhu's-saâde* adlı ilimler tasnifi eserinde mantık ilmini övmüş,

²³ Ahmed el-Hamevî, *Gamzu'l-uyûni'l-besâir bi şerhi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Kahire, el-Matbaatü'l-âmire, 1290/1873), c. 2, 258.

²⁴ Bkz. Muhammed Emin el-Muhibbî'nin *Hülâsâtü'l-eser fi ayâni'l-karni'l-hâdî aşer'*inde Cüneymî maddesi (Kahire: el-Matbaatü'l-vehbiyye, 1284/1867-8), c. 1, 312-15. Ayrıca bkz. Brockelmann, *GAL*, vol. 2, 329 (ve zeyl).

²⁵ Bkz. Muhibbî'nin *Hülâsâtü'l-eser'*inde Kalyûbî maddesi, c. 1, 175 ve Brockelmann, *GAL*, c. 2, 364-5 (ve zeyl). Kalyûbî ayrıca Mahallî'nin Nevevî'nin Şafiî fıkıhının otorite eserlerinden biri sayılan *el-Minhâc'* üzerine yazdığı şerhe muazzam bir haşiye kaleme almıştır. Eser 1949'da Kahire'de basılmıştır. (Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye)

²⁶ Bkz. Muhibbî'nin *Hülâsâtü'l-eser'*inde Uchûrî maddesi, c. 3, 174-7 ve Brockelmann, *GAL*, c. 2, 322 (ve zeyl). İsmi harekelemesini de Muhibbî'nin (ve Zebidî'nin [*Tâcu'l-ârûs*, c. 10, 498]) gösterdiği şekilde aldım. Âlimin Mısır'daki memleketinin şimdiki okunuşu "Achûr" şeklindedir.

²⁷ Bkz. Muhibbî'nin *Hülâsâtü'l-eser'*inde Şebrâmallisî maddesi, c. 3, 174-7 ve Brockelmann, *GAL*, c. 2, 322 (ve zeyl). Yine âlimin memleketini Muhibbî'nin harekelemesi ve şimdiki okunuşu birbirinden farklıdır. Şimdiki okunuşu "Şubrâmillis" şeklindedir. Şebrâmallisî, Remlî'nin Nevevî'nin *Minhâc'*ına yazdığı klasik şerhine önemli bir haşiye kaleme almıştır. Eser Kahire'de defalarca basılmıştır. (Mesela Mustafa el-Bâbî tarafından 1938 ve 1967 yıllarında basılmıştır.)

mantığın âlet ilimlerinin en üstünü ve aklî ilimlerin reisi olduğunu söylemiştir.

Kısacası, mantık tıpkı güneş gibi apaçık kesinliğinin ilmidir ama güneş her yerde açıkça görülemez. Mantığın üstünlüğünden yalnızca gerçeği idrak edemeyen ve anlama kabiliyeti bulunmayanlar şüphe edebilir. Şöyle diyen kişi ne de haklıdır: “Mantık akılsız kişilerce dayanaksız fikir addedilmiştir. Böyle düşünmelerinin bir zararı yoktur. Zira körlerin ışığını görmemeleri sabah güneşine bir zarar veremez.”²⁸

Şüphesiz on yedinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun Türkçe konuşulan bölgelerinde Kadızâdeliler adlı hareket, mantık düşmanlığını canlı tutmuştur. Meşhur bibliyografya kitabı *Keşfu'z-zünûn*'un müellifi Kâtip Çelebi (v. 1067/1657), hareketin lideri Kâdızâde Muhammed Efendi'nin (v. 1045/1635-6) vaazlarından birini dinlemiş ve vâizin “bir mantıkçı ölse kim bir damla gözyaşı döker?” gibi ifadeler sarf etmeyi alışkanlık haline getirdiğini nakletmiştir.²⁹ Bununla beraber Kâtip Çelebi Kâdızâde'nin takipçilerini açıkça aşırı fanatikler olarak görmektedir: “Kâdızâde'nin bugünkü takipçilerinin aşırılıkla ünlü olup genel antipati kazandıklarını söylemeye bile gerek yoktur.”³⁰ Kâtip Çelebi'nin bizzat kendisi mantık âlimiydi ve Ebherî'nin *İsagocî'si*, Teftâzânî'nin *Tehzîbu'l-mantık*'ı ve Kâtibî'nin *Şemsiyye'si* gibi önemli eserleri meşhur şerhleri ile beraber okumuştur.³¹ Kâtip Çelebi'nin kendi döneminin tipik âlimlerinden biri olmadığı ve Muhteşem Süleyman döneminden (1520-1566) sonra aklî ilimlere karşı tepki bulunduğu savunulmaktadır.³² Ancak en azından mantık hususunda böyle bir tepkinin hiç bulunmadığı söylenebilir.

²⁸ Ahmed Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde* (Haydarâbâd: Matbaatu dâireti'l-maarifi'n-nizâmiyye, 1327/1911), c. 1, 235-6.

²⁹ Bu makalede G. L. Lewis'in *Kâtib Chelebî: The Balance of Truth* tercümesini takip ettim. (Londra: George Allen & Unwin, 1957), 136.

³⁰ Lewis, *A.g.e.*, 137. Kâdızâdeli hareketi ile ilgili bkz. M. Zilfî, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age: 1600-1800* (Bibliotheca Islamica: Minneapolis, 1988), bölüm 4. Zilfî ayrıca Kâdızâdelilerin din âlimleri arasında azınlıkta olduklarını belirtir. (s. 190)

³¹ Lewis, *Kâtib Chelebî*, 141.

³² H. İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1973), 179-85; M. Hodgson, *The Venture of Islam* (Şikago: University of Chicago Press, 1974), c. 3, 123.

Ayrıca on yedinci yüzyılın önemli âlimleri başarılı mantıkçılardı. Mesela Anadolu kazaskerliği mertebesine erişmiş olan Kara Halil b. Hasan'ın (v. 1123/1711) ve imparatorluğun şeyhülislamından bile daha üst mertebede görülen Muhammed Sâdık el-Şirvânî'nin (v. 1120/1708) mantık eserleri vardır.³³ Muhammed Saçaklızâde (v. 1145/1732-3) hem müstehap hem de farz-ı kifâye olmasından ötürü mantık ilmi ile ilgilenen ana akım Osmanlı âlimleri içerisinde temsil gücü yüksek bir isim gibi görünmektedir. Saçaklızâde "bu bir açıdan da delilleri öğrenmenin fıkıh kaidelerini bilmenin şartı olmasından dolayıdır" der.³⁴ Ayrıca mantık, zekâyı geliştirir. Nitekim bu da dinî bir vecibedir:

Gazzâlî'nin de belirttiği üzere akıl, dinin âletidir ve aptal insanlar dine zarar verirler. Bu sebeple kişinin, dinî ilimler veya âlet ilimlerinde zekâsının geliştirecek şekilde incelikli çalışmalar yapması müstehap yahut farz-ı kifâyedir.³⁵

Mantık karşıtı âlimlerin tutumunu reddeden bir diğer 17. yy. âlimi de Mağripli Hasan el-Yûsî'dir (v. 1102/1692). Yûsî, daha önce bahsi geçen on beşinci yüzyıl âlimi Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin başucu eseri *el-Muhtasar fi'l-mantık*'a şerh yazmış önemli bir mantık âlimidir. Öte yandan Yûsî, Senûsî'nin temel kelimelerinden biri olan *Akâdetu ehli't-tevhîd*'e (eser *el-Kübrâ es-Senûsîyye* olarak da bilinir) oldukça önemli bir haşiye kaleme almıştır. Eserin önemli bir kısmını mantık ve kelâmı, mekruh veya haram olarak görenlerin görüşlerini çürütmeye ayırmıştır. Yûsî, tartışmaya mantık ve kelâmı mekruh görmeyen iki sebebi olabileceğini söyleyerek başlar: (i) mantık ve kelâmın bidat olması ve (ii) mantıkçı ve

³³ Kara Halil'le alakalı olarak bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn fi esmâi'l-müellifîn ve âsâri'l-musannifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-maarifi'l-celîle, 1951-5) c. 1, 354-5. Kara Halil'in Fenârî'nin *İsâgocî*'sine yazdığı şerhe yazdığı haşiye yine İstanbul'da basılmıştır. (el-Matbaatu's-sultâniyye, 1265/1848). Şirvânî ile alakalı bkz. Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1291-1897) c. 3, 188. Şirvânî, *Şerhu Tekmilî'l-mantık*'ı kaleme almıştır ve eserin yazması British Library'de mevcuttur (Yazma: Or.12405) Ayrıca Osmanlı'daki başkadıların ve büyük müftülerin listesi için bkz. Zilfî, *The Politics of Piety*, 246 v.d.

³⁴ Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ulûm*, ed. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dâru'l-besâiri'l-İslâmiyye, 1988). Profesör Stefan Reichmuth bana Saçaklızâde hakkında henüz yayınlanmamış bir çalışmasını gönderdi. Profesör Reichmuth ayrıca Saçaklızâde'nin mantık karşısındaki tutumunun kendi zamanındaki Osmanlı âlimlerinin tipik tutumu olduğunu söylemiştir.

³⁵ *A.g.e.*, 114-5.

kelamcılarının, İslam dışı görüş ve delilleri zikrederek bunlar üzerine konuşmaları. Yûsî her iki sebebi de reddeder. İslam dışı görüşleri göz ardı ederek yalnızca Müslüman selefin görüşlerine tutunmaya dayalı bakış açısına Yûsî şu şekilde cevap vermiştir:

Yanlış görüş bilinmezse doğru nasıl bilinir, birinin dikkati doğruya nasıl çekilir ve bu doğru görüşün yanlış görüşlerle farkı nasıl tespit edilebilir? Selefe gelince, yanıltıcı görüşler onların döneminde henüz yoktu. Bu sebeple bu görüşleri tartışmamışlardır ve eminiz ki eğer onlar bu görüşlerle karşılaşmış olsalardı bu görüşleri çürütürlerdi. ... Dahası bu meselelerin çoğu Kur'an'da yer almaktadır ve o insanlar da Kur'an'ı anlayabilen Araplardı. ... Kur'an-ı Kerim'de birçok delil ve kâfirlere karşı cevaplar yer almaktadır. Allah Teâlâ, müşriklerin öldükten sonra yeniden dirilmenin reddi, teslis vb. gibi düşüncelerini zikretmiş ve bu görüşleri çürütmüştür. Kelâmın caiz olduğunun en güçlü delili de budur.³⁶

Kelam ve mantığın bidat olduğu görüşüne, Yûsî bütün ilimlerin İslâm'ın ilk nesillerinin ardından ortaya çıktığını söyleyerek cevap vermiştir. Bu görüşe göre tefsir, hadis, fıkıh ve nahiv gibi muteber ilimler de bidattır. Eğer bir ilmin mekruh veya haram olması, İslâm'ın ilk nesillerinden sonra ortaya çıkmasına bağlı olsaydı bütün ilimlerin mekruh sayılması gerekirdi. Bu kişiler şunu iddia edebilir: hadis, tefsir ve fıkıh gibi ilimler her ne kadar teknik terimleri ve sistematik bir şekilde ortaya konmaları ile sonraki dönemlerde gelişmiş ilimler olsa bile, ilk nesiller en azından Kur'an-ı Kerim'i yorumlamış, hadisle ilgilenmiş veya fikhî kuralları açıklamışlardır. Yine de Yûsî'nin de vurguladığı üzere, ilk nesiller aynı şekilde iddiada ve çıkarımda bulunmuş ve sebepler ileri sürmüşlerdir. Sonuçta mantık haram sayılırken tefsir, hadis ve fıkıhın teşvik edilmesinin hiçbir nedeni yoktur. Diğer ilimler teşekkül edip âlimlerin istidlâllerinin meşru olup olmadığına dair ihtilaflar meydana gelince fıkıh ilmine ihtiyaç duyulmaya başlamıştır:

Bilgiye ulaşmanın yollarını ve doğru ile yanlış çıkarımı birbirinden ayırtıran şeyin ne olduğunu tespit etmek için ihtiyaç hasıl olunca, mantık ilmini telif etmişler ve Arapçaya tercüme etmişlerdir ve böylece asil Arap milleti bu ilimden

³⁶ Hasan el-Yûsî, *Havâşî'l-kübrâ* (Yazma: Berlin Staatsbibliothek: Or. Quart. 1440), vr. 31a-31b.

faydalanmıştır. Çünkü mantık, aklın ölçüsü ve diğer tüm ilimlerin lideridir. Ayrıca mantık ilmi, Yunanlardan alınan hikmetin bir parçasıdır.³⁷

Yûsî'nin ilimler hakkında kaleme aldığı eseri *el-Kânûn fî ahkâmî'l-ilm* adlı eserinde ifade ettiği görüşü bütün ilimlerin mübah olduğu şeklindedir:

Biz, bu ilimlerin bir kısmını haram sayanların görüşlerine itibar etmeyiz. İlmin kendisi zihnin gıdası, ruhun eğlencesi ve erdemin kaynağıdır. ... Eğer kişi yalnızca bilmek ve mucize ile farkını tespit etmek için öğrenirse, hiçbir fıkıhçının caiz görmediği sihir üzerine çalışmak bile daha önce de belirtildiği gibi caiz hatta vacip olabilir. Eğer kişi, hicvedilmesi caiz olmayanları hicvetmek yahut methedilmesi caiz olmayanları methetmek için şair olmak amacıyla çalışırsa mübah olduğuna dair herkesin hemfikir olduğu edebiyat üzerine çalışmak o kişiye caiz olmayacaktır. "Ameller niyetlere göredir."³⁸

Senûsî'nin kelim kitabına yazdığı şerhte Yûsî, Suyûtî'nin görüşlerini ele almaya devam etmiştir. Suyûtî, mantık karşıtı görüşlerini mantığın ne dinî ne de dünyevi herhangi bir faydasının olmaması ile temellendirmektedir. Çünkü mantık tümelleri de kapsayan bir istidlâl ile ilgilenmektedir. Hâlbuki tümellerin zihin dışı bir varlığı yoktur ve aslında var olan bir tikele delâlet etmemektedir. Yûsî bu iddialara şu şekilde cevap vermiştir:

Onun tümellerin zihin dışında var olmadığı vs. gibi görüşlerine gelince, akıllı bir varlık tarafından böyle bir bağlamda böyle bir iddia herhangi bir âlime atıfta bulunmaksızın nasıl dillendirilebilir hayret ediyorum doğrusu. Suyûtî'nin ilmî mertebesi yüksek âlimlerden olduğunu düşünürdüm ve her ne kadar mütehassis olmasa da bu ilme dair bir fikre sahip olduğunu sanırdım. Ancak bu ifadeler gösteriyor

³⁷ A.g.e., vr. 32b.

³⁸ Hasan el-Yûsî, *el-Kânûn fî ahkâmî'l-ilm ve ahkâmî'l-âlim ve ahkâmî'l-müteallim*, ed. Humeyd Hammânî (Rabat: Matbaatu Şâle, 1998), 177. Yûsî burada meşhur hadisi nakletmiştir.

ki kendisinin aklî ilimler hakkında en ufak bir fikri bile yokmuş.³⁹

Yûsî “bu ifadeler gösteriyor ki; ister fikhî ister kelâmî isterse de nahvî olsun herhangi genel geçer ilmî bir kanun yoktur” diyor. Bu bağlamda “kanun” kelimesi, öznesi tekil olandan ziyade (“Zeyd” gibi), genel terim olan (“adam” gibi) bir önermeye işaret etmektedir.⁴⁰ Açıkta ki tümel önermeler Yûsî’ye göre ilim olduğu iddia edilen her şeyin temelidir. Bu durumda Suyûtî gibi, mantığın tümelleri incelemesinden ötürü herhangi dinî ya da dünyevi bir faydasının olmadığını iddia etmek, hiçbir ilmin bir faydası olmadığını iddia etmektir. Dahası kendi ifadelerine göre Suyûtî, bilgilerinin tamamının dış dünyadaki cüz’îlerin bilgisi olduğunu düşünmektedir. Ancak Yûsî’nin de eski Sofistlere kıyas ettiği bu düşüncenin anlamsızlığı çok açıktır. Yalnızca özne ve yüklemden oluşan cümleler dış dünyada bulunan iki tikel arasında bir nispet kurmaz. Bilakis bu cümleler, dış dünyada var olan bir tikele tekabül etsin veya etmesin, anlamlar arasında nispet kurar.⁴¹

Yûsî bu tartışmayı, Suyûtî’nin iddialarını ilk gördüğünde bunun üzerine müstakil bir eser yazarak cevap vermeye niyet ettiğini ancak daha sonra bunun vakit israfı olacağını düşünüp vazgeçtiğini söyleyerek sonlandırmıştır. Yûsî, Suyûtî’nin kendine has bu düşüncelerini tamamen görmezden gelebilirdi ancak bu durumda zaman zaman kavrayışı zayıf bazı kişiler (*el-buledâ*) bu düşüncenin doğru olduğunu düşünebilirlerdi. Yûsî, açıkça Suyûtî’nin bu kısa iddiasına karşı çıkmıştır ancak kendisi, İbn Teymiyye’nin daha hacimli ve güçlü mantık saldırısından haberdar değil gibi görünmektedir.

Hâlihazırda Fas, Cezayir ve Tunus’un milli kütüphanelerinde oldukça fazla yazmasının bulunması, kendisinden sonraki yüzyıllarda Yûsî’nin mantık ve kelimelerinin Mağrip’te çokça okutulduğunu göstermektedir. Bu eserleri okuyanların bir kısmı Mısır’da yaşamış ve

³⁹ Yûsî, *el-Havâşî’l-kübrâ*, vr. 33a-33b. Ayrıca Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî’nin *İthâfu’s-sâde’l-muttakîn bi şerhi İhyâi ulûmi’d-dîn*’i içerisinde basılmıştır. (Kâhire: el-Matbaatü’l-müeyyemniyye, 1311/1893-4) c. 1, 178.

⁴⁰ Bkz. Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Kitâbu’t-ta’rîfât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1969 [Flügel’in 1895 baskısının yeniden baskısı], 177.

⁴¹ Yûsî, *el-Havâşî’l-kübrâ*, vr. 33b; Zebîdî, *İthâfu’s-sâde’l-muttakîn*, c. 1, 178. “Zihni sûretler”e karşılık “meânî” kavramının kullanılması ile alakalı olarak bkz. Zebîdî, *Tâcu’l-ârûs*, c. 39, 123.

Yûsî'nin çalışmalarını oradaki birçok öğrenciye öğretmiştir. Nitekim Ahmed el-Mellevî (v. 1181/1767) ve Ahmed el-Damenhûrî (v. 1192/1778) gibi, bu öğrencilerden bazıları on sekizinci yüzyılda öne çıkan Mısırlı âlimler haline gelmiştir.⁴² Her iki âlim de Abdurrahmân el-Ahdarî'nin (v. 953/1546) mantık üzerine öğretici şiirine çokça rağbet gören şerhler kaleme almışlardır ve şerhlerin girişlerinde mantığın caiz olup olmadığını tartışmışlardır. Mellevî, mesele hakkında üç temel yaklaşım olduğunu söylemiştir: (i) İbn Salâh ve Nevevî'nin savunduğu haramlık görüşü, (ii) Gazzâlî'nin savunduğu, mantık öğrenmenin zorunlu olup istidlâl yaparken hataya düşmemek için mantık bilmeyenin ilmüne güvenilemeyeceği görüşü ve (iii) hâkim ve doğru görüş olan; akli başında, Kur'an ve sünnete bağlı kişilere mübah olduğu görüşü. Bu üçlü ayırım yukarıda görüşüne atıfta bulunduğumuz on altıncı yüzyıl âlimi Ahmed er-Remlî'nin ayırımının aynısı ve son görüşüdür. Bununla beraber Mellevî tereddütlerin yalnızca mantığın felsefe ile iç içe olmasından kaynaklandığını söyleyerek tartışmanın seyrini değiştirmiştir. Diğer bir ifade ile; Müslüman ilim halkalarında okutulan mantığın değil, İbn Hacer'in "felsefecilerin mantığı" dediği mantığın bazı âlimlerce haram, bazılarınca ise helal veya mübah görüldüğünü ileri sürmüştür:

Mantık, felsefe ile karışmış değildir. Bu kitapta ve Senûsî'nin ve İbn Arefe'nin *Muhtasar*'larında, Esîruddîn el-Ebherî'nin *İsâgocî* adlı eserinde, Kâtibî'nin eserinde (*Şemsiyye*), Hûnecî'nin [Efdaluddîn (v. 646/1249)] eserinde (*el-Cümel*) ve Sa'deddin'in (Teftâzânî) eserinde (*Tehzîbu'l-mantık*) mantıkla uğraşmanın mübah olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Mantıkla ilgilenmenin mübah olduğunu yalnızca akli ilimler hakkında en ufak fikri olmayanlar reddetmişlerdir. Mantıkla ilgilenmek şüphesiz farz-ı kifâyedir. Zira kelamdaki İslam dışı görüşlere cevap verebilme -ki bu da farz-ı kifâyedir- ancak bu ilimde derinleşmekle mümkündür. Ve dinî bir vecibeyi yerine getirmek için gerekli olan şeyin kendisi de bir vecibedir.⁴³

⁴² Bu gelişmeyi "Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth Century Egypt?" başlıklı çalışmamda inceledim. (*Die Welt des Islams*'da yayınlanacak.)

⁴³ Ahmed Mellevî, *Şerhu's-Süllem* [Sabbân'ın *Haşiye alâ Şerhi's-Süllem*'inin içerisinde yayınlanmıştır. (Kahire: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1219/1901), 36-7.]

Aynı düşünceler, biraz daha temkinli bir dille ifade edilmiş olmakla beraber, hayatının son yıllarında Ezher Üniversitesi'nin rektörü olan Damennhûrî tarafından da dile getirilmiştir:

Bil ki: bütün bu ihtilaflar, Beyzâvî'nin (v. 681/1282) *Tavâliu'l-envâr*'ında olduğu gibi filozofların düşünceleri ile iç içe geçen mantıkla alakalı ihtilaflardır. Senûsî'nin *Muhtasar*'ı veya *Şemsiyye* ve son dönem eserler gibi ikisinin pek de iç içe olmadığı eserlere bakıldığında ise mantıkla ilgilenmenin caiz olduğuna dair herhangi bir ihtilafa rastlamak mümkün değildir. Elbette mantık çalışmanın ve öğretmenin farz-ı kifâye olması oldukça makuldür. Çünkü İslam dışı düşüncelerle nasıl başa çıkılacağı mantıktan öğrenilmektedir ve din dışı düşüncelerle mücadele etmek farz-ı kifâyedir.⁴⁴

Aynı açıklama on sekizinci yüzyılda Mısır'ın en önemli Mâlikî âlimlerinden biri olan Ali el-Adevî es-Sâidî (v. 1189/1775) tarafından da yapılmıştır:

Bil ki: bu ihtilaf filozofların fikirleri ile iç içe geçmiş olan mantıkla alakalıdır. Senûsî'nin *Muhtasar*'ı ve *Süllem*'i gibi veya *İsagocî* ve *Şemsiyye* gibi, filozofların fikirleri ile karışmamış olan mantık, bu eserlerde görüldüğü üzere bu ihtilafın dışındadır. Ve bu yalnızca aklî ilimler hakkında en ufak bilgisi olmayanların reddettiği bir şeydir. Mantıkla ilgilenmek farz-ı kifâyedir. Çünkü kelamdaki şüpheleri defetmek -ki bu farz-ı kifâyedir- bu ilimde derinleşmekle mümkündür.⁴⁵

Mısır'daki on sekizinci yüz yıl âlimlerinden biri, kendi zamanındaki ilim halkalarında mantığın -ona göre gereksiz- şöhretinden ötürü oldukça rahatsızdı. Muhammed Murteza ez-Zebîdî (v. 1205/1791) Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'ine yazdığı şerhinde, mantık hakkında kendisinden önceki Müslüman âlimlerin dillendirdikleri birçok görüşü aktarmıştır. Bu

⁴⁴ Ahmed Damennhûrî, *Îzâhu'l-mübhem min meâni's-Süllem*, ed. Ömer Faruk et-Tabbâ' (Beyrut: Mektebetü'l-meârif, 1996), 32-3.

⁴⁵ Ali el-Adevî, *Haşiye alâ Şerhi's-Süllem*, (Yazma: Biritsh Library: Or. 3125), vr. 43.a. Adevî ile alakalı olarak bkz. Cebertî, *Acâibu'l-âsâr*, c. 1, 414-16 ve Brockelmann, *GAL*, c. 2, 319. Adevî'nin Karaşî'nin klasik Mâlikî fıkıh eseri *Muhtasaru Halîl*'e şerhine yazdığı kıymetli haşiye birçok kez basılmıştır. (Mesela Kahire: el-Matbaatü'l-kübra'l-âmiriyye, 1317/1899-1900).

bağlamda Suyûtî'nin görüşüne ve Yûsî'nin ona verdiği cevaba yer vermiştir. Zebîdî, her ne kadar meseleyi mantığın haram olduğuna vurdurmamış gibi görünse de temelde mantığın mekruh bir ilim olduğunu savunur. Temel mantık bilgileri diğer ilimlerde derinleşmek için yardımcı olabilir ancak Yûsî gibi Mağripli âlimler bu sınırın çok ötesine geçmektedirler. Dahası Zebîdî'ye göre Mağripli âlimler mantığa olan aşırı hevesleri ile son zamanlarda Mısırlı âlimleri de etkilemiş, onların hadis ilmini ihmal etmelerine sebebiyet vermişlerdir.⁴⁶ Zebîdî'nin iddiasına göre aslında mantık ilmi; gurur, münakaşa ve herhangi bir dinî neden olmaksızın diğer insanları küçümseme gibi kötü hasletleri teşvik etmeye yatkındır:

Mukaddimleri hariç onların (mantıkçıların) kitaplarında ne Allah'tan ne de resulünden bahsettiğini göremezsiniz. Öte yandan onların sınıflarında münakaşadan, gayrı meşru tartışmalardan, tekzipten, kınamadan, çekişmeden ve tahkirden başka bir şeye de rastlayamazsınız.⁴⁷

Kuşkusuz Suyûtî de mantığın herhangi dinî bir faydasının olmadığını iddia etmiştir:

Tevhide dayalı inanç, (kelamcıların ve mantıkçıların) iddiaları gibi mantıkî delillere dayanan bir inanç değildir. Bilakis bu tevhit inancı, kendisine sahip olan eşyanın hakikatine götüren bilgiye dayanır. Bunun alameti ise kalbin iman mertebelerine açılması, Allah'ın emirlerine karşı itmi'nan bulması ve gurur diyarından kaçınarak Allah'ın zikrine ve muhabbetine sığınmaktır. ... Bu ilimle ilgilenen kişi, iç halini bir kenara bırakarak dış görünüşü ile fazlaca ilgilenen kişidir. Bu problemlili durumun sebebi ise liderlik sevdası ve insanların övgüsünü kazanmaktır. ... Ve böylece bu kişi günlerini onların zamanı için, hayatını da onların istekleri için harcar ki kendisine "âlim" denebilsin.⁴⁸

Zebîdî Nakşibendî tarikatına bağlı bir sûfidir ve bu sûfî eğilimleri şüphesiz onun tartışmalardaki tutumunu etkilemiştir. Yine de bütün

⁴⁶ Zebîdî, *İthâfu'sâde'l-muttakîn*, c. 1, 179-180.

⁴⁷ *A.g.e.*, c. 1, 180.

⁴⁸ *A.g.e.*, c. 1, 181.

sûfîler onun mantık karşıtı düşüncelerini paylaşıyor değildir. Mesela Şamlı sûfî (Nakşibendiyye'ye bağlı) Abdulgani en-Nablûsî (v. 1143/1731) mantığa oldukça olumlu yaklaşır görünmektedir. Mantığın temel kaidelerini özetleyen bir şiir ve bu şiir üzerine nesir bir şerh kaleme almıştır. Şiirin ikinci dizesi şu şekildedir:

Öyleyse mantık, herhangi bir ilimde uzmanlaşmak isteyen kişinin talep etmesi gereken bir şeydir.⁴⁹

On sekizinci yüzyılda yaşayan, aynı zamanda bir tasavvuf tarikatına bağlı olup mantık ile iştigal etmekte herhangi bir sakınca görmeyen başka birçok âlim mevcuttur. Bunlardan biri de Malikî fakihî ve Halvetî mutasavvıfı olan Ahmed ed-Derdîr'dir (v. 1201/1786). Derdîr'in Ahmed Sicâî'nin yazdığı kıyas şekillerine dair bir şiire şerh yazmış olduğu Goldziher tarafından dile getirilmiştir.⁵⁰

Zebîdî, Hanefî fıkıh ekolüne bağlı bir âlimdir. Ancak öyle görünüyor ki belirli bir fıkıh ekolüne bağlı olmakla mantık karşıtı olmak arasında herhangi bir bağlantı yoktur. Tıpkı yukarıda mantık hakkındaki görüşleri tasvir edilen birçok on altıncı ve on yedinci yüzyıl Türk âlimi gibi Nablûsî de bir Hanefîydi. Zebîdî'nin akranı olan birçok Hanefî âlim aslında bir mantık uzmanıydı. Mesela meşhur tarihçi Abdurrahman da yine Mısırlı bir âlim olan babası Hasan el-Cebertî (v. 1188/17774) de hem önde gelen Hanefî fakihleri hem de felsefî ilimlerde uzmanlardı. Cebertî, başta birçok şerh ve haşiyeleriyle beraber Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si olmak üzere fizik ve metafiziğe dair temel kitapların yanı sıra, Kâtibî'nin *Şemsiyye*'si gibi ileri düzeyde mantık kitapları üzerine çalışmalar yapmıştır.⁵¹

⁴⁹ Bu satır, Abdülhamid Hasan'ın *Fihrisu mahtûtâti dâri'l-kütübi'z-zâhiriyye: el-felsefe ve'l-mantık ve âdâbi'l-bahs*'ından alıntılanmıştır. (Şam: Matbûâtü mecmai'l-lügati'l-Arabiyye, 1970), 173.

⁵⁰ Şerh, Berlin Staatsbibliothek'te mevcuttur. (Yazma: Landberg, 962). Derdîr'le alakalı olarak bkz. Cebertî, *Acâibu'l-âsâr*, c. 2, 147-8 ve Brockelmann, *GAL*, c. 2, 353. Derdîr, *Muhtasaru Halil*'e çok kıymetli bir şerh yazmıştır. Eser, 1912-3'te Desûkî'nin haşiyesi ile yayınlanmıştır. (Kahire: Matbaatu's-sâde) Derdîr ayrıca *Akrabu'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmam Mâlik* adında müstakil bir Mâlikî fıkıh risalesi kaleme almıştır. Bu eser de Derdîr'in yine kendi şerhi ile beraber defalarca basılmıştır. (Mesela Kahire: Matbaatu'l-medenî, 1962-5)

⁵¹ Bkz. Cebertî'nin *Acâibu'l-âsâr*'ında Hasan Cebertî maddesi, c. 1, 390 v.d.

II

Zebîdî'nin tartışması, ana akım Mısır ulemasını pek etkilemiş gibi durmamaktadır. Sonraki nesillerde birçok ileri gelen âlim, mantık hakkında eser kaleme almaya, mantık öğrenmeye ve öğretmeye devam etmiştir. Mesela her üçü de Ezher rektörlüğü yapmış olan Hasan el-Attâr (v. 1250/1834-5), Hasan el-Kuveysinî (v. 1255/1839) ve İbrahim el-Becûrî (v. 1276/1860) mantık üzerine eserler kaleme almıştır.⁵² Öte yandan on dokuzuncu yüzyıl, geçmiş dönemlerde hâkim olan yaklaşımlara karşıt olan akımların güçlenmesine şahitlik etmiştir. Kısmen Yemenli âlimler Muhammed b. İsmail el-Âmir (v. 1182/1768) ve Muhammed el-Şevkânî'nin (v. 1250/1834) etkisiyle, kısmense Arabistan'ın merkezindeki hareketlerden biri olan Vehhâbîlik'in etkisi ile ortaya çıkmış olan Selefiyye adı verilen hareket, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Sünnî âlimlere karşı epeyce güçlenmiştir. Hareketin en önemli karakteristik özelliklerinden biri İbn Teymiyye'nin ıslah düşüncesini ve mantık ve kelamın fideist bir şekilde ve sözde selef-i salihinin asıl inançlarına dönmek adına reddi fikirlerini takip etmeleridir.⁵³ On dokuzuncu yüzyılın en etkili Seleflerinden biri olan Hindistan doğumlu Muhammed Sıddık b. Hasan Han el-Kannevî (v. 1208/1889), İbn Teymiyye'nin mantık görüşlerini savunmuştur:

Diyorum ki: İbn Teymiyye'nin (Allah rahmet eylesin) mantıkçıları eleştirdiği kitaplara bir bakarsan, onun mantıkçılara birçok cevap verdiğini görürsün ve bu cevapların hepsi doğrudur. ... Sağlam ve bozulmamış bir mizaca, kalbe ve zihne

⁵² Bkz. *Fihrisu'l-kütübi'l-mahfûza bi'l-kütübhâne el-hidiviyye el-Mısriyye* (Kahire, 1305/1888), c. 6, 53 (Bâcûrî için), 63 (Kuveysinî için), 91 (Attar için). Becûrî'nin Senûsî'nin *Şerhu'l-muhtasar fi'l-mantık*'ı yayınlanmıştır. (Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1292/1875) Yine Attar'ın Kâtibî'nin *Şerhu Tehzibi'l-mantık*'ına yazdığı haşiye de yayınlanmıştır. (Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1327/1909)

⁵³ Selefi ideoloji ile alakalı olarak bkz. H. Laoust'un eski olmakla beraber geçerliliğini muhafaza eden "Le Reformisme Orthodoxe des Salafiyya" makalesi, *Revue des Etudes Islamique* 6 (1932): 175-224. Laoust, Seleflerin kendilerinin ilk Ehl-i Hadis'in ister Eş'arî isterse de Mu'tezilî olsun kelamın yerilen bidat olduğu görüşlerine döndüklerini iddia ettiklerini belirtmektedir. (Bkz. özellikle 190) Yine L. Gardet Selefler arasındaki "kelama yabancılık" a değinmiştir. Bkz. *EP*, İlm-i Kelam maddesi altında. Kelamda ortaya çıkan şüphelerle baş edebilmek için mantığın gerekli olduğu iddiasının onlar için pek önemi olmazdı.

sahip olan kişinin mantığa ihtiyacı yoktur. Bilakis bu kişiden gerçeğe mutabık bilgi mantığa başvurmaksızın sadır olur.⁵⁴

Yine Kannevcî'nin kelim hakkındaki fikirleri de pek olumlu sayılmaz:

Meşhur âlim Muhammed b. el-Vezîr (v. 840/1436) kelimcılara cevap verdiği *Kur'an'ın Yolunun Yunanların Yoluna Üstünlüğü* ve *Kat'î Delil* adlı iki kitap yazmıştır. Bu eserlerde onların ilgilendiği meselelerin cevaplarının çoğunun Kur'an ve sünnetten hareketle verilebileceğini ve dolayısıyla kelim ilmine ihtiyaç olmadığını ortaya koymuştur. Her iki eser de oldukça kıymetli eserlerdir.⁵⁵

Kannevcî'nin kelim ve mantık karşısındaki bu tutumu her ne kadar süreklilik arz etmese de Selefler arasında yaygın olarak kabul görmüştür.⁵⁶ Bu bakış açısı, Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209), Sa'duddîn et-Teftâzânî (v. 792/1290), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v. 816/1413), Muhammed

⁵⁴ Siddık b. Hasan el-Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.) c. 2, 523. Kannevcî ile alakalı bkz. *EP*, Nawwab Sayyid Siddik Hasan Khan (Z. Khan) maddesi içinde. Esasen Kannevcî, Şevkânî'nin öğrencilerinin öğrencisidir. Ve onun sonraki Arap Selefleri üzerindeki etkisi Nu'man b. Mahmud el-Âlûsî'nin *Celâu'l-ayneyn fi muhâkemâti'l-Ahmedeyn*'inde (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye [yeni baskısı], 48-50) ve Abdurrezâk el-Bisâr'ın *Hilyetü'l-beşer fi târîhi'l-karni's-selâs aşer*'inde (ed. Muhammed Behçet el-Bisâr [Şam: Matbûâtü mecmai'l-lüğati'l-Arabiyye, 1961-3], c. 2, 738-46) oldukça açıktır. Kannevcî'nin sonraki Arap Selefleri üzerindeki etkisine ayrıca D. Commins'in *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*'sında da değinilmiştir. (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1990), 24-5.

⁵⁵ Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm*, c. 2, 441. İbn Âmir ve Şevkânî'nin düşünceleri üzerindeki en büyük etki Yemenli âlim Muhammed b. el-Vezîr'e aittir. Bkz. B. Haykal, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkânî* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 10-12 ve Muhammed el-Şevkânî'ni *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Kahire: Matbaatu dâri's-sâde, 1348/1929-30) c. 2, 81-93.

⁵⁶ Burada Seleflerin mantık karşısındaki tutumunun henüz tamamen incelenmediğini belirtmek gerek. Kannevcî'nin kişisel etkisi, Seleflerin İbn Teymiyye'ye olan büyük ilgileri ve kelim düşmanlıkları göz önünde bulundurulduğunda alıntılanan düşüncenin Selefi hareketinin tipik düşüncesi olması beklenebilir. Ancak bu meselede "Selefi" diye nitelenen birçok sima arasında farklılıklar olduğu söylenebilir. Her ne kadar tartışılabilir olsa da zaman zaman "Selefi" diye nitelenen Muhammed Abduh (v. 1905) Ezher Üniversitesi'nin kendisinden önceki rektörünün mantık karşısındaki olumlu tavrı paylaşıyordu. Ayrıca Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin *el-Besâiru'n-nasîriyye fi'l-mantık*'ına şerhler düşmüştür. (Kahire: el-Matbaatu'l-kübra'l-âmiriyye, 1898)


b. Yusuf es-Senûsî (v. 895/1490), Celâleddîn ed-Devvânî (v. 907/1501), Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (v. 1607/1657) ve Hasan el-Yûsî (v. 1102/1691) gibi on iki-on dokuzuncu yüzyıllar arasında yaşamış öne çıkan Sünnî kelim ve mantık âlimlerinin çok yönlü felsefî bakış açılarından oldukça farklıdır.⁵⁷

Yirminci yüzyılın ortalarından sonra Selefî ve Vehhâbî hareketleri “gizli akım” denemeyecek kadar etkili hale gelmiştir. Goldziher’in iddia ettiği gibi mantık karşıtı çalışmaların önemli gelişim gösterdiği dönem on üç ve on dördüncü yüzyıllar değil, bilakis on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyılın ilk yarısıdır. Sünnî âlimler arasında kelim ve mantık karşıtı fikirlerin güçlendiği süreç “zayıflama dönemi” denilen dönem değil, “uyanış dönemi (*en-nahda*)” dedikleri dönemdir.

⁵⁷ İbn Haldûn, on dördüncü yüzyılın sonlarında üzümlere Gazzâlî’den sonraki kelimcilerin kelâmî meseleleri mantık ve felsefe ile mezcettiklerini ve artık “bir disiplinin diğerinden ayrıştırılamayacağı” hale geldiğini yazmıştır. Bkz. F. Roshental (tr), *The Muqaddima* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1958) c. 3, 53.

Üç Mantıksal Teori*

John CORCORAN**

 Çeviren: Fatmanur Berilgen***

Özet

Bu çalışma, teori olarak düşünölen mantıksal sistemlerle ilgilidir. Geleneksel olarak verilen sistemleri makul bir şekilde çözenin hedeflendiği sorunları araştırarak biz, mantıksal sistemlere yaygın olarak uygulanan yeterlilik ölçütlerinin mantığını açıklığa kavuşturuyoruz. Bu açıdan mantıksal sistemlerin üç temel türü var gibi görünüyor: bunlar mantıksal doğruluğa ilişkin olanlar, mantıksal doğruluk ve mantıksal gerektirme ile ilgili olanlar ve mantıksal doğruluk ve mantıksal gerektirme ile olduğu kadar, başlı başına çıkarım ile de ilgili olanlardır. İlk iki tipteki sistemler için yeterlilik ölçütleri şunları içerir: etkinlik, sağamlık, tamamlanmışlık, Post tamamlanmışlık, "güçlü sağamlık" ve güçlü tamamlanmışlık. Bir mantıksal sistemin bir çıkarım teorisi olarak düşünölməsi, ispat sistemleri için iki yeterlilik ölçütü formüle etmeye çalışmamıza sebep olur. Birincisi, sıklık kavramı veya delillerdeki boşluksuzluk(gaplessness) ile ilgilidir. İkincisi, bir kanıt sistemi için bir tamamlanmışlık koşuludur. Makalenin sonunda yer alan tarihsel bir not, üst sistem hiyerarşisi ile bu mantık alanının gerçek tarihsel gelişimi arasında dikkate değer bir paralellik olduğunu belirtmektedir.



Bu makale esasen mantık bilimi felsefesine bir katkıdır. Birincil amacımız, teori olarak düşünölen mantık sistemlerine belirli bir metodolojik ilke uygulamaktır. İlke şu şekilde ifade edilebilir: Tamamlanmış bir teorinin formu kısmen teori konusunun doğası, kısmen de teorinin çözmeye çalıştığı spesifik problemlerle belirlenir. Makul olarak çözümlenmesi amaçlanan sorunlara dayanarak, üç mantıksal sistem türünü ayırdık. İlki, eski lojistik sistemlerini içermektedir. İkincisi,

* Makalenin orijinali: Philosophy of Science, Vol. 36, No. 2. (Jun., 1969), pp. 153-177. Makalenin tercümesini gözden geçiren Prof. Dr. Ahmet Kayacık ve Doç. Dr. AYTEKİN ÖZEL hocalarımıza teşekkür ederim.

** Prof. Dr., The State University of Newyork, University of Buffalo, Philosophy Department, corcoran@buffalo.edu

*** Uludağ Üniversitesi, SBE. Yüksek Lisans Öğrencisi fatmanurberilgen@gmail.com

rastlantısal varsayım serilerinden elde edilen kanıtların hâkim bir rol oynadığı daha sonraki bir dönemin mantıksal sistemlerini içerir. Üçüncü tür, son zamanlarda ortaya çıkmış doğal çıkarım sistemlerini içerir. (İlk türün sistemlerinin örnekleri için bakınız [20] ve [11]; ikinci türün açık bir örneği için bakınız [6]; üçüncü türün örnekleri için bakınız; [19] ve [1])

Mantıksal sistemlerin bu sınıflandırması iki önemli özelliğe sahiptir. İlki, bir üçlemedir: her mantıksal sistem tam olarak üç sınıfın birinde yer alır. İkincisi, şu anlamda hiyerarşiktir. Birinci tür sistem tarafından ele alınan problemler, ek problemlerden söz eden ikinci tür tarafından da ele alınır. Aynı şey, üçüncüye nazaran ikinci için doğrudur. Sistemlerin bu hiyerarşisi, üç tür önermeler mantığı, üç tür birinci dereceden mantık, üç tür ikinci dereceden mantık, üç tür modal mantık vb. olarak tamamen geneldir. Söylenilecek her şeyin bu mantıkların herhangi birine ve tümüne uygulanması amaçlanmıştır. Ancak, her sistem türünün basit bir örneğini vermek için, tartışmanın bir kısmını cümleler mantığının (önermeler mantığı) bir parçası ile sınırlayacağız.

Örneklerin amaçları için, mantıksal kelime dağarcığında "... ise, o halde..." nin doğruluk fonksiyonu anlamını veren \supset sembolünün, "değil" doğrusal anlamını veren \sim sembolünün ve gruplama amacıyla parantezlerin olduğu bir L dili varsayalım. L, gerçekten de 've', 'veya', 'ancak ve ancak', herhangi bir çeşit niceleyici, modal operatörler gibi semboller içerebilir. Örneklerin amaçları için varsaydıklarımızın tümü yukarıdakilerdir ve dilin (\supset ve \sim nin anlamlarının sabit kaldığı) her yorumu altında, her bir cümle ya doğrudur ya yanlıştır ya da ikisi de değildir. Buradan hareketle L, küme teorisinin, geometrinin, biyolojinin vb. biçimsel dili yahut sırf mantıksal amaçlar için oluşturulmuş biçimsel bir dildir

1. Mantıksal Doğruluk: Lojistik Sistemler

"Tüm mantıksal olarak 'doğru' önermelerin önceden tanımlanması mümkündür."

WITTGENSTEIN

Bir dilin doğru cümleleri arasında, kişi mantıksal olarak doğru cümlelerin bir alt sınıfını ayırt edebilir. Mantıksal olarak doğru cümleler, yalnızca mantıksal sembollerin anlamından dolayı doğru olanlardır. Daha belirgin olarak, mantıksal olarak doğru cümleler, dilin tüm yorumları altında doğru olanlardır. (Bir yorumla, mantıksal sembollerin normal

anlamlarına sahip olduğu ve tüm dil bilgisel ayrımların korunduğu bir yorumu kastediyoruz: özel isimler, bireyler olarak; tek yüklem, bireyler kümesi olarak yorumlanırlar.) Mantıksal bir teoremin akla yatkın amaçlarından biri, mantıksal olarak doğru tüm cümlelerin kodlanmasıdır. Bu amaç, özellikle tüm matematik yasalarının mantıksal olarak doğru olduğuna inanan bir mantıkçı için makuldür; bir kere tüm mantıksal doğru cümlelerin bir kodlamasını alınca, tüm matematiksel yasaların kendi sisteminde olup olmadığını görmek için "yalnızca" bir kontrole ihtiyacı kalır.

Öncelikle mantıksal olarak doğru cümleleri kodlamanın amaçlandığı mantıksal sistemler, burada lojistik sistemler olarak adlandırılmaktadır. Kuruluşu sırasında Russell, yukarıda geçen mantıksal olarak doğru fikrinin (görüşlerinin karşılaştırması için bakınız [4] syf. 221-222) farkında olmamasına rağmen Principia Mathematica'nın [20] sistemi bu tiptedir. Lewis'in sistemlerinin tümü lojistik sistemlerdir.

Genellikle bir lojistik sistem, aksiyomlardan başka cümleler meydana getiren bazı üretim kurallarından ve aksiyomlar olarak adlandırılan bir dizi cümleden oluşur. Sistem tarafından kodlanan cümleler, aslında aksiyomlar ve kurallar vasıtasıyla aksiyomlardan meydana getirilen cümlelerdir – bunların tümü teorem olarak adlandırılır.

Örneğimizde sadece mantıksal doğruluğu ' \supset ' ve ' \sim ' anlamlarına çeviren L'nin mantıksal olarak doğru cümlelerini kodlayacağız. Bu dolaylı olarak yapılacaktır. Tüm örnekleri mantıksal olarak doğru olan şemaları veya cümle formlarını kodlayacağız. Genel olarak, şemalar L'nin cümleleri değil, onun örnekleridir. Örneğin, L'nin geometri dili olması durumunda ($P \supset P$) kesinlikle bir L cümlesi değildir. Ancak, eğer a bir geometri cümlesi ise, ($a \supset a$) yine bir geometri cümlesidir ve dahası ($a \supset a$) bir ($P \supset P$) örneğidir. Tüm ($P \supset P$) örnekleri mantıksal olarak doğrudur, bu yüzden ($P \supset P$) kodlayacağımız şema türüdür. Bunun yanı sıra, bazı ($P \supset Q$) örnekleri mantıksal olarak doğru olup bazıları doğru olmadığı için ($P \supset Q$) kodlamasından kaçınacağız.

Kesinlik için şemaları, şematik harflerden (P, Q, R, P₁, Q₁, R₁, P₂ ...) herhangi biri ve \supset ve \sim ile birlikte gruplama için kullanılan parantezleri kullanarak oluşturulan herhangi bir formül olarak tanımlarız. Sadece mantıksal olarak doğru cümleleri örnek olarak alan bir şema mantık yasası olarak adlandırılır. ($P \supset (Q \supset P)$) gibi bazı mantık kanunları '...ise, o halde...' formundayken $\sim(P \supset P)$ gibi bazıları değildir. '...ise, o halde...'

formları, özellikle geçerli çıkarımlardaki rolleri nedeniyle önemlidir: geçerli yorumlar yapmadaki rolleri dolayısıyla; yukarıda yasa olarak kullanılan a 'dan elde edilen a ve b cümleleri ile geçerli bir şekilde çıkarım yapabiliriz ($b \supset a$). Bazı mantıkçılar, mantıksal kanunlar sınıfının bu uygun alt sınıfını mantığın temel konusu olarak görürler ([2],syf. 2 ve 3).

Lojistik sistem teoremler denilen bir şemalar sınıfını kodlayacaktır. Bu teoremler, sadece söz konusu mantıksal yasaların tümünü içermeyi amaçlamaktadır. Teoremler sınıfı, bazı mantıksal yasaları aksiyomlar olarak alarak ve diğerlerinin aksiyomlardan elde edilebileceği işlemler vererek tanımlanır.

Lojistik sistem LS, aşağıdaki beş tanım ile tanımlanır.

Tanım: Aşağıdaki üç şema LS'nin aksiyomlarıdır.

$$(A1) \quad (P \supset (Q \supset P))$$

$$(A2) \quad ((P \supset (Q \supset R)) \supset ((P \supset Q) \supset (P \supset R)))$$

$$(A3) \quad ((\sim P \supset \sim Q) \supset ((\sim P \supset Q) \supset P))$$

Tanım: Φ şeması ancak ve ancak Φ şemasının, δ şemasındaki tek bir sematik harfin tüm oluşumlarının η şeması ile değiştirilmesi veya bir dizi sematik harf üzerine aynı anda yerine koyma işleminin uygulanması sonucu, δ şemasından elde edilir şeklinde tanımlanır.

Örneğin: Her Φ şeması P şemasından yerine koyma yoluyla elde edilir çünkü P 'nin tüm oluşumlarını (bu durumda sadece bir tane) Φ yerine koyabiliriz. Bilhassa $\sim P$, P 'den yerine koyma yoluyla elde edilir. Tabii ki, yerine koyma çıkarımın sağlam bir kuralı değildir, ancak mantık yasalarından mantık yasaları üretmenin bir yoludur: ör; A1 de Q yerine $(P \supset \sim P)$ koymak başka bir mantıksal yasa olan $(P \supset ((P \supset \sim P) \supset P))$ üretir.

Tanım: Bir δ şemasının ancak ve ancak $\eta = (\Phi \supset \delta)$ ise çıkış yoluyla Φ ve η şemalarından elde edileceği söylenir.

Örneğin; $(Q \supset P)$ çıkış yoluyla P ve $(P \supset (Q \supset P))$ den elde edilir. Bu işlem, çıkarımın geçerli bir kuralı olarak hemen tanınır ama çıkarımın geçerli bir kuralı olmasının eldeki problem ile alakası yoktur. Demek ki tüm şemaların ve onların tüm örneklerinin kodlanması problemi, uygun şeklin mantıksal olarak doğru cümleleridir.

Şimdi LS de türetmeleri tanımlayabiliriz. Türetmeler, sistem tarafından kodlanan belli şemaların ispatları olarak sunulabilen şemaların

John CORCORAN

listeleridir. Türetmeler, sadece kullanılan ilkelerin sağlam olmaması ve olağan akıl yürütmelere uygun olmaması haricindeki mantıksal akıl yürütmeyi içeren kanıtlara uygundur.

Tanım: LS deki bir türetme, bir aksiyom ile başlayan şemaların sınırlı bir sırasındır ve öyle ki listedeki takip eden her şema ya bir aksiyomdur ya yerine koyma yoluyla bir önceki şemadan elde edilmiştir ya da çıkış yoluyla önceki iki şemadan elde edilmiştir.

Aşağıdaki örnek bir türetme örneğidir. Bu türetme $(P \supset P)$ 'nin LS nin bir teoremi olduğunu belirler. Her sıranın yanında, yazılan sıraya göre kuralı belirtiyoruz.

- | | |
|---|--|
| (1) $(P \supset (Q \supset P))$ | A1 |
| (2) $(P \supset ((P \supset P) \supset P))$ | (1) Q nun yerine $(P \supset P)$ koyma |
| (3) $((P \supset (Q \supset R)) \supset ((P \supset Q) \supset (P \supset R)))$ | A2 |
| (4) $((P \supset ((P \supset P) \supset P)) \supset ((P \supset (P \supset P)) \supset (P \supset P)))$ | (3) Q yerine $(P \supset P)$ ve R yerine P koyma |
| (5) $((P \supset (P \supset P)) \supset (P \supset P))$ | (2) ve (4) den çıkış |
| (6) $(P \supset (P \supset P))$ | (1) Q yerine P koyma |
| (7) $(P \supset P)$ | (5) ve (6) dan çıkış |

Şimdi, aslında sistem tarafından kodlanan şemalar olarak teoremleri tanımlamaktayız.

Tanım: Bir LS teoremi LS deki bazı türetmelerin son şemasıdır.

Bu yüzden LS nin aksiyomları teoremlerdir çünkü her biri LS deki tek-sıralı türetmenin son sırasını oluşturur. Ayrıca teoremler olarak (2),(4),(5),(6) ve (7) numaralı sıraların şemalarına sahibiz.

Herhangi bir lojistik sisteme yerleştirilecek iki apaçık yeterlik koşulu vardır. İlki, sağlam olmalıdır. Yani, kodlanan bütün cümleler mantıksal olarak doğru olmalıdır. LS deki bütün teoremler mantık yasaları olmalıdır. LS nin sağlamlığını kanıtlamak için aksiyomların tümünün, mantık yasaları olduğunu göstermek ve türetme ve çıkış kurallarını sadece ve sadece mantık yasalarından oluşturmaya yarayacağını göstermek yeterlidir. İkincisi, lojistik sistemin tamamlanmış olması, yani mantıksal olarak doğru olan tüm cümleleri kodlaması istenir. LS de her mantık yasasının bir teorem olması istenir. Post [16] tarafından geliştirilen

metotları kullanarak LS in sağlam ve tamamlanmış olduğu gösterilebilir. (LS in tamamlanmışlığı için daha kolay olan bir yaklaşım L sisteminin ([14],s.31) tüm teoremlerinin LS sisteminin teoremleri olduğunu gösterir ve o zaman Kalmar'ın fikrini kullanır ([14],s.36).

Eğer bir lojistik sistem sağlam değilse o zaman teoremleri arasındaki cümleler doğru olmayan cümlelerdir. Böylece sağlam olmayan bir lojistik sistem terkedilmiş (ya da değiştirilmiş) olacaktır. Ancak tamamlanmamış bir lojistik sistem yine de değerlidir. Aslında birçok lojistik sistem özü itibariyle tamamlanmamıştır ama yine de -yalnızca tümünü kodlamakla kalmayıp – mantıksal olarak doğru cümleleri kodlama amacına hizmet ederler.

Bir lojistik sistem özü itibariyle nasıl tamamlanmamış olabilir? Türetilen olarak görülmeyen mantık kurallarını yeni aksiyomlar olarak eklemeye devam edebileceğimiz görülecektir. Bu kesinlikle doğrudur. Fakat sınırlı sayıda yeni aksiyomları ekledikten sonra tamamlanmışlığı elde edebileceğimizin garantisi yoktur. Aslında bir dilin mantıksal doğru önermeleri o kadar karmaşık olabilir ki sistemi tamamlayacak sonsuz sayıda aksiyomu belirtmenin bile etkin bir yöntemi yoktur.

Sınırlayıcı bir durum olarak, tüm mantıksal yasaları başlangıçta aksiyomlar olarak almayı engelleyen nedir? Bu öneri, genel itibariyle, kendisinin imkânsıza indirgemesidir. Yalnızca “haydi mantıksal doğruların böylece kodlanmasına izin verelim” gibi bir büyüğü dile getirerek kendimizi dilin mantıksal olarak doğru önermelerini kodlamış sayabilecek miydik?

Bir sistemi bir kodlama olarak saymak için aksiyomlar, söz konusu verilen herhangi bir cümlenin (ya da şemanın) bir aksiyom olup olmadığına karar vermemizi sağlayacak bir şekilde verilmiş olmalıdır. Dahası örnek olarak verilen böyle cümlelerin (yahut şemaların) verilen sınırlı herhangi bir listesi mantık yasası olarak adlandırılır. Kısacası, cümlelerin (ya da şemaların) sınırlı herhangi bir listesinin bir türetme olup olmadığına karar verebilmemiz gerekir.

Aşağıda gösterildiği gibi üçüncü bir koşulu formüle edebiliriz: bir lojistik sistemin türetmeleri karar verilebilir olmalıdır. Yani aksiyomlar ve işlemler karar verilebilir olmalıdır. Bu koşul sağlanmazsa, bir sistemi bir kodlama olarak saymak için hiçbir sebebimiz yoktur. Türetmeleri belirlenebilir olan bir sistemi etkili bir sistem olarak adlandıracağız.

(Parantez içinde belirtmeliyiz ki aksiyomlar-artı-kurallar formuna sahip olmayan mantıksal doğruların kodlamaları olan lojistik sistemler vardır. Bu yüzden yukarıda formüle edilen “etkili” kavramı üzerinde değişiklik yapılması zorunludur- fakat böyle bazı koşullar kodlama olduğu iddia edilen herhangi bir sistem tarafından yerine getirilmelidir.)

Post ([16], s. 173) tarafından formüle edilmiş olan lojistik sistemler için dördüncü bir yeterlik koşulu vardır. Tamamlanmış ve sağlam bir lojistik sistem düşünelim, ona S diyelim. Eğer yeni bir Φ aksiyomu, yeni bir S' sistemi yapan S ye eklenseydi şu iki şeyden biri muhakkak olurdu. Birincisi, eğer Φ mantıksal olarak doğru ise, o zaten S teoremi olmuş olurdu, bu yüzden S' tamamlanmış ve sağlam fakat gereksiz bir aksiyoma sahip olurdu. İkincisi, eğer Φ mantıksal olarak doğru değil ise o zaman S' sağlam olmayandır – onun teoremlerinden biri (yani Φ) mantıksal olarak doğru değildir. S' nin üretim gücü yeterince verimli olsaydı o zaman bir tane geçersiz teorem bilhassa (LS örneğindeki gibi) hem P hem de $\sim P$ hususunda tüm cümlelerin üretilmesine izin vererek sistemi yıkacaktı. Eğer bu olsa, diyebilirdik ki; S sistemi o kadar tamamlanmış ki yeni aksiyomlar (uygun bir şekilde) eklenemez. Bu Post tamamlanmışlık fikridir. Post ayrıca, LS' nin Post tamamlanmış olduğunun gösterilebileceği yöntemler geliştirmiştir. LS' nin neden Post tamamlanmış olduğu fikrini anlamak için yeni aksiyom olarak P' yi eklemeyi düşünelim – ($\sim P'$ yi de içeren) her şema hemen bir teorem olur. Aynı şey ($Q \supset P$) ekleyerek de sonuç verir: herhangi bir aksiyomu yerine koyarak, diyelim ki $A1$, ($Q \supset P$) deki Q için ($A1 \supset P$) yi elde ederiz ve böylece $A1$ den ve ($A1 \supset P$) den çıkış yoluyla P yi elde ederiz. P' den tüm şemalar yerine koyma yoluyla elde edilebilir. LS için, her ne zaman uygun herhangi bir aksiyom eklense, yani hali hazırda teorem olmayan bir şemayı aksiyom olarak eklemek bu şekilde olur. LS için Post tamamlanmış olmanın ifade ettiği şey budur.

Lojistik sistemler için yeterlik koşulları aşağıdaki gibi özetlenebilir: Her lojistik sistem etkin ve sağlam olmalıdır, yani bir kodlama olmalı ve sadece mantıksal olarak doğru cümleleri kodlamalıdır. “İdeal” bir lojistik sistem ayrıca tamamlanmıştır (tüm mantıksal olarak doğru cümleleri kodlar) ve Post tamamlanmıştır (öyle tamamlanmıştır ki uygun bir şekilde yeni herhangi bir aksiyom eklenemez). Dikkat edelim ki Post tamamlanmışlık istemek mantıksız olmamasına rağmen onun yokluğu lojistik sistemde bir yetersizlik değildir fakat tamamlanmışlık lojistik sistemin açıkça istenen bir özelliğidir.

2. Geçerli Argümanlar: Gerektirmeci Sistemler

“Gelişiminin çoğunu Aristoteles’in kıyasından günümüzün matematiksel mantığına doğru geçiren mantığın esas problemi şudur: Verilen herhangi Q, P_1, P_2, \dots , önermeleri, tam olarak Q önermesinin P_1, P_2, \dots önermelerinin mantıksal bir gerektirmesi olduğu koşullar altında yer alır.”

PAUL GILMORE

Mantıksal teorinin ikinci ve daha kapsamlı bir amacı da bütün geçerli argümanların kodlanmasıdır. Bu amaç geçerli argümanların sadece hukuktaki, felsefedeki, bilimdeki vs. değerini fark etmesi gereken lojistikçiler için değil aynı zamanda diğer tüm mantıkçılar için de akla yatkındır. Bir argüman, biri sonuç geri kalanı öncül önermelerinden oluşan bir sistemdir. Herhangi bir argümanı, S 'nin bir önermeler kümesi olduğu ve p 'nin bir önerme olduğu $S \therefore p$ şeklinde temsil edebiliriz. Öncüllerin doğruluğu, sonuç önermesinin doğruluğunu sağlarsa veya diğer bir deyişle, öncüllerin tümü doğru iken sonuç önermesinin yanlış olması imkânsızsa $S \therefore p$ argümanı geçerlidir. Yorumlar açısından bir $S \therefore p$ argümanını, ancak ve ancak S 'deki tüm önermeleri doğrulayan her bir yorum p 'yi de doğrularsa geçerli olarak tanımlayabiliriz. (Tarski örneği aşağıdadır [19], syf. 309-420). Ancak ve ancak S 'deki tüm önermeleri doğrulayan ve ayrıca p 'yi yanlışlayan bir yorum yoksa $S \therefore p$ 'nin geçerliliği sürer.

Yaygın olarak geçerli bir argümanın sonucunun öncüllerin mantıksal sonucu olduğu söylenir. Bu sebeple gerektirmeci sistem terimi, sadece mantıksal olarak doğru cümlelerin değil, aynı zamanda geçerli argümanların da kodlamasını amaçlayan mantıksal sistemi kasteder. Bazı mantıkçılar ([13], s. 2; [12], s. v), mantıksal gerektirmelerin araştırmasını mantığın esas ilgi alanı olarak sayarlar. Bu referanslarda verilen sistemler, gerektirmeci sistemlerin örnekleridir.

Bir gerektirmeci sistem, dilin mantıksal olarak doğru cümlelerini, bir lojistik sistemle aynı tarzda kodlar. Geçerli argümanlar, *verilen bir önerme kümesinin mantıksal gerektirmeleri, verilen kümeden üretilir* çıkarımının kuralları ile kodlanır. Tabii ki çıkarımın kuralları daima, sadece verilen önerme kümesinin mantıksal gerektirmelerinden üretilmelidir. Bu yüzden yerine koyma kullanılamaz. Ayırma, mantıksal sonucu oluşturan üç cümlenin ikisinden üretir.

Bir örnek olarak, (1) LS tarafından kodlananla aynı olan L 'nin mantıksal olarak doğru cümlelerini ve (2) geçerliliği yalnızca \supset ve \sim anlamlarını içeren L 'nin geçerli argümanlarını kodlayacak olan bir CS gerektirmeci sistemini vereceğiz. Sonraki (2 olarak verilen)*, geçerli argüman formlarının kodlanmasıyla yapılacaktır. Bir argüman formu, biri sonuç ve diğerleri öncüller olmak üzere bir şema sistemidir. Σ bir şemalar kümesi olduğu ve Φ bir şema olduğu $\Sigma \therefore \Phi$ olarak bir argüman formu tasvir edebiliriz. Bir argüman formu, örneklerinin hepsi geçerli argümanlar ise geçerlidir.

Aşağıdaki 5 tanım CS gerektirmeci sistemini tanımlamaktadır.

Tanım: CS'nin aksiyomları, aşağıdaki formların bütün şemalarıdır.

$$(B1) (\Phi \supset (\delta \supset \Phi))$$

$$(B2) ((\Phi \supset (\delta \supset \eta)) \supset ((\Phi \supset \delta) \supset (\Phi \supset \eta)))$$

$$(B3) ((\sim\Phi \supset \sim\delta) \supset ((\sim\Phi \supset \delta) \supset \Phi))$$

Bu yüzden, LS'nin sadece üç aksiyomu vardı fakat CS, sonsuz sayıda aksiyoma sahiptir. Bu tanım, yerine koymanın sağlam bölümünü birleştirmeyi ve sağlam olmayan kısımdan kaçınmayı sağlar. Bizim tek üretme işlemimiz yukarıda tanımlandığı üzere ayırmadır.

Tanım: (yukarıda geçen, ayırma tanımı)

Gerektirmeci sistemdeki bir türetme, öncüllerden bir sonuç üretmenin bir kayıdır.

Türetmeler, bir türetmeyi kurarken kullanılan esasların zorunlu olarak standart ya da sıkı olmaması durumu haricinde öncüllerden çıkan standart ve sıkı kanıtlarla örtüşür.

Tanım: Σ den Φ türetmesi, ya Σ deki bir önermeyle ya da bir aksiyomla başlayan (1); ve sonraki her bir şemanın, ya Σ deki bir öncül, ya bir aksiyom, ya da ayırma yoluyla dizideki önceki iki şemadan elde edilmiş olduğu (2); ve Φ ile biten (3) şemalarının sınırlı bir sırasıdır.

Mantıksal yasalar, öncüllerin boş kümesinden türetmeler yoluyla kodlanır. Bu tam olarak, sadece boş kümeden türetmelerin olduğu lojistik sistem haricinde mantıksal yasaların bu sistemde kodlanması metodudur.

Tanım: Bir CS teoremi, boş küme olan \wedge den türetmenin son şemasıdır.

Geçerli argümanlar türetilen argüman formlarınca kodlanır.

Tanım: Ancak ve ancak Σ den Φ türetmesi var ise, CS de bir argüman formu olan $\Sigma \therefore \Phi$ türetilibildir.

Farkına varalım ki CS, sonsuz sayıda öncülleri olan argümanları kodlar. Herhangi bir gerektirmeci sistem, bir kapsamlılık iddiası için bunu yapmalıdır çünkü sonsuz sayıda aksiyomu ve bir gerektirmeci sistemi olan çok sayıda bilim vardır ve bunlar bilimdeki geçerli argümanları kodlayabilmelidirler. Daha genel olarak, sonsuz sayıda önermenin aslında mantıksal gerektirmeleri olduğu için bir gerektirmeci sistem, sonsuz sayıda öncülleri olan argümanları kodlayabilmelidir.

Genel tanımlarımızın bir sonucu olarak, hiç öncülü olmayan argüman formları vardır. $\Lambda \therefore \Phi$ formunda, türetilen argüman formları vardır. Bu, sistemin bir yapaylığı gibi görünebilir. Fakat tanım vasıtasıyla, ancak ve ancak $\Lambda \therefore \Phi$ türetilibildir ise Φ nun bir teorem olduğu fikrine sahibiz. Bu, Leibniz'in, mantıksal olarak doğru bir önermenin, başka hiçbir ilke kullanmadan, yalnızca mantığa dayanarak türetilen olan önerme olduğu gözlemi ile uyum sağlar.

Aşağıdakiler birkaç türetme örneğidir. Türetilen argüman formu ile birlikte türetmeyi kullanacağız ve sağında da kullanılan kuralı vereceğiz.

$\Lambda \therefore (P \supset P)$

(1) $(P \supset ((P \supset P) \supset P))$ (B1) formundaki şema

(2) $((P \supset ((P \supset P) \supset P)) \supset ((P \supset (P \supset P)) \supset (P \supset P)))$

(B2) formundaki şema

(3) $((P \supset (P \supset P)) \supset (P \supset P))$

(1) (2) çıkış

(4) $(P \supset (P \supset P))$

(B1) formundaki şema

(5) $(P \supset P)$

(3) (4) çıkış

$[P] \therefore P$

(1) P

(P) de öncül

$[P, (P \supset Q), (Q \supset R)] \therefore R$

(1) P

$[P, (P \supset Q), (Q \supset R)]$ de öncül

(2) $(P \supset Q)$

$[P, (P \supset Q), (Q \supset R)]$ de öncül

(3) $(Q \supset R)$

$[P, (P \supset Q), (Q \supset R)]$ de öncül

John CORCORAN

- | | |
|-------|----------------|
| (4) Q | (1), (2) çıkış |
| (5) R | (3), (4) çıkış |

Dilin sadece mantıksal doğru önermelerinin tümünü kodlama amacına (1) ve dilin sadece geçerli argümanlarının tümünü kodlamaya (2) yeterli bir şekilde olanak tanımak için bir gerektirmeci sistem dört koşulu karşılamalıdır. Birinci ve ikincisinde, adı geçen duyularda tamamlanmış ve sağlam olmalıdır. Üçüncüsü, güçlü bir şekilde tamamlanmış olmalıdır, yani bütün geçerli argümanları kodlamalıdır. Sonuncusu, güçlü bir şekilde sağlam olmalıdır, yani sadece geçerli argümanları kodlamalıdır.

CS nin bilindiği kadarıyla, LS için tamamlanmışlık ve sağlamlık tartışması ufak değişikliklerle devam etmektedir. Güçlü geçerlilik kurmak için, tüm aksiyomların mantıksal yasalar olduğunu ve ayırmanın daima mantıksal bir gerektirme olan üç şemanın ikisinden üretildiğini göstermek gereklidir. CS için güçlü tamamlanmışlığın en basit kanıtı muhtemelen Henkin'in fikirlerinden [6] biridir.

Sanki uygun yeni bir aksiyomun eklenmesi sistemi kullanılmaz hale getirecekmiş gibi, Post tamamlanmışlık, bir gerektirmeci sistem için açıkça uygun bir yeterlik koşulu değildir. O zaman sistem, güçlü bir şekilde sağlam olma konusunda başarısız olurdu. S de, $\sim P$ nin, P den türetilbilir olmasını bekleyemeyiz.

Bir gerektirmeci sistemin etkili olması gerektiğini (makul bir düşüncede) söylemeden olmaz. Diğer yandan, ona herhangi bir şeyi kodladığı nazarıyla bakamayız.

Hem lojistik sistemler hem de gerektirmeci sistemler, gördüğümüz üzere, bir tür türetmeye sahiptir. Bu iki sistemin arasındaki temel fark kendi şahsi türetmelerinin doğasında yatar. Gerektirmeci sistemdeki türetmeler, öncüllerin seçmeli kümelerinden olan türetmeler iken, lojistik sistemin türetmeleri sistemin aksiyomlarına dayanmak zorundadır. Gerektirmeci sisteminin, mantıksal doğruları olduğu kadar geçerli argümanları da kodlayabilmesini sağlayan bu farktır. Diğer yandan lojistik sistem yalnızca mantıksal doğruları kodlama görevinde uygundur.

Geçerli argümanların kodlaması olarak lojistik sistemleri kullanma girişimleri olmuştur (bakınız [11], syf. 341 ya da [7], syf. 23). Eğer bu, varsayımlardan türetmeleri sunarak yapılmak zorunda olsaydı, o zaman

tabii ki sistemin bir gerektirmeci sisteme dönüştürüldüğünü söylemek akla uygun olurdu. Varsayımlardan türetmeleri sunmadan, lojistik sistemlerin nasıl geçerli argümanların kodlaması olarak görülebileceğini düşünmek adına kısa bir parantez açmama izin verin.

Örneğin LS de, bir $[\Phi] \therefore \delta$ öncülü ile argüman formlarını kodlamak için $(\Phi \supset \delta)$ formunun teoremlerini kullanabilirdik. Fakat bu yetersiz olur çünkü o sadece tek öncüllü argümanları kodlar. Bu sorun, geçerli argümanlardan mantıksal olarak doğru önermelere kadar ilgili olan eş şartlı (corresponding conditional) ilkesini kullanarak kısmen önlenebilir. Bu ilkeyi düzgünce belirtmek için, doğruluk fonksiyonu anlamının içinde $\&$ de içermesi haricinde L gibi bir dili varsaymamız gerekir. Ayrıca \supset , \sim ya da $\&$ bağlı olan L' nin tüm mantıksal doğrularını o kodlaması için LS nin dönüştürüldüğünü varsayalım. Örneğin; $((P \& Q) \supset P)$, LS olarak adlandıracağımız bu yeni lojistik sistemin bir teoremi olacaktır.

Eş şartlı ilkesi, boş olmayan ve öncüllerin sınırlı bir kümesine sahip olan bir argümanın geçerliliği ile önbileşeni, öncüllerinin tümel- evetlemesi ve artbileşeni ise sonucu olan koşullu önermenin mantıksal doğruluğu ile ilişki kurar. Daha açık olarak:

Ancak ve ancak $((\Phi_1 \& \Phi_2 \& \dots \& \Phi_n) \supset \delta)$ mantıksal olarak doğru ise $[\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n] \therefore \delta$ geçerlidir.

Bu yüzden, argümanlar ile eş şartlı tarafından kodlanan önermelerin boş olmayan sınırlı kümelerini alabiliriz. Dahası, öncülleri olmayan argümanlar sonuçları tarafından kodlanabilir. Çünkü:

Ancak ve ancak δ mantıksal olarak doğruysa $\wedge \therefore \delta$ geçerlidir.

Bu sebeple, bütün sonlu argümanlar bir lojistik sistemin içerisinde kodlanır. Sonsuz bir argümanı kodlamak için, önbileşeni öncüllerinin bazısının tümel –evetlemesi olan ve artbileşeni sonucu olan koşulluyu kullanabiliriz. Örneğin; H tüm şematik harflerin kümesi olsaydı, o zaman $H \therefore P$ geçerli argüman formu $(P \supset P)$ tarafından kodlanacaktı. Çünkü $[P]$, H' nin alt kümesidir.

Bu düzenleme, şu koşullarda yeterli olmayacaktı: (1) sonucu içeren öncüllerin sınırsız bir kümesinin olduğu koşulda (2) öncüllerin, aynı sonucu içeren hiçbir sınırlı alt kümesinin olmadığı koşulda. Ama türetmeler yalnızca sınırlı uzunlukta olduğu için gerektirmeci sistem böyle bir argümanı kodlayamayacaktı.

Dolayısıyla bir lojistik sistem, mantıksal doğruları olduğu kadar geçerli argümanları da kodlamak için kullanılabilir. Fakat bu, bir turtayı kalemle kesmek gibidir – alet görev için uygun değildir ama kişi karmakarışık bir iş olmasını önemsemiyorsa kullanılabilirdi. Genel olarak, eş şartlının türetmelerini anlamak, öncüllerden çıkan sonucun türetmesini anlamaktan daha uzun sürecek ve daha zor olacaktır. Dahası, bir gerektirmeci sistemde güzel bir şekilde gerçekleştirilebilen ama bir lojistik sistemde neredeyse anlaması imkânsız olan geçerli argümanlar arasında birçok ilginç ilişki vardır. Bu konuda bir kişi, bir gerektirmeci sistemdeki çıkarım teoreminin gelişimini, onun benzer lojistik sistemdeki gelişimi ile kıyaslayabilir.

Muhtemelen, göreve uymayan bir sistemdeki geçerli argümanları ele almaya çalışmanın en sıkıntılı zorluğu kavramsal bir argüman olmasıdır. $((\Phi_1 \& \Phi_2, \dots, \& \Phi_n) \supset \delta)$ olarak kodlanan bir $[\Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n]$ argümanını alırsak o zaman “ \supset ” ile “içerir” kavramlarını birbirine karıştırma eğilimi vardır. Matematikçilerin, “ \supset ” i ifade etmek için kısa bir kelimeye ihtiyaç duyarak “içerir” kelimesini kullandıkları sosyal bir gerçektir. Bu gerçek, kafa karışıklığını çözmeye hiçbir şey katmaz ama aslında onu sağlama konusunda yetki verdiği görülür. Kişi lojistik sistem üzerinde çalışıyorsa karışıklığı çözen apaçık gerçek görmezden gelinmeye meyillidir (örneğin; “içerir” olmaması gerekirken \supset , L dedir).

Özetle gerektirmeci sistemler mantıksal doğruluğu olduğu kadar mantıksal gerektirmeyi de işlerken lojistik sistemlerin doğal olarak sadece mantıksal doğrulukla ilgilendiği düşünülür. Gerektirmeci sistemler, problemlerin daha kapsamlı bir bölümünü işlediği için, bir gerektirmeci sistem için yeterli koşulları lojistik sistemdekilerden daha kapsamlıdır. Sağlam olmanın yanında, bir gerektirmeci sistem güçlü bir şekilde sağlam da olmak zorundadır. Bir gerektirmeci sistem için sadece tamamlanmışlık değil, güçlü tamamlanmışlık da istenilir. Üstelik bir lojistik sistemden Post tamamlanmış olmasını beklemek mantıklı olmamasına rağmen yeterli bir gerektirmeci sistem bu özelliğe sahip olabilir çünkü o güçlü bir şekilde sağlamlık ile çelişir. Son olarak geçerli argümanların, öncüllerden türetmeleri olmayan bir sistemde kodlanabilmesine rağmen, kodlamanın detayları gereksiz bir şekilde karmaşık, verimsiz ve aydınlatıcı olmanın da zıttıdır.

3. İspatlar: Dedüktif Sistemler

İspatlar..., bir ispatın yapısı mantıksal olarak analiz edilmeden önce var olmak zorundaydı; ve bu analiz matematiksel eserlerin geniş alanına dayanmış olmalıydı. Başka bir deyişle mantık, -biz matematikçilerin bildiği kadarıyla- kullandığımız dilin, gramer oluşturulmadan önce var olmak zorunda olan dilin, gramer yapısından ne eksik ne de fazladır.

BOURBAKI

Mantıksal olarak doğru cümlelerin ve geçerli argümanların kodlanmasına ek olarak bir mantıkçı, dilin ispatlarını kodlamak ile ilgilenir. Başka bir deyişle bir kişi, öncüllerden çıkan bir sonucu göstermeyi içeren akıl yürütmenin adımlarını incelemek isteyebilir. Bir kişi, bir dilin ispatlarının ne olduğuna dair fikir almak için dedüktif akıl yürütmenin (geometri gibi) var olan birkaç külliyatında olanların bazılarını inceleyebilir.

Birtakım ispatları inceleyerek bir kişi; ispatın, çıkarımın kuralları olarak adlandırılabilen belli kurallara göre oluşturulmuş sınırlı sayıdaki söylemler olduğu sonucunu çıkarmaya neredeyse mecbur olur. Bu sebeple bizler, çıkarımın kurallarını ve nasıl uygulandığını belirterek dilin ispatlarını kodlayabiliriz.

Bizler mantıkta, meydana gelen bütün kanıtları kodlamayı amaçlamayız fakat iki yönde idealize ederiz. İlk etapta hataları kodlamayı istemeyiz, bu yüzden çıkarımın kurallarının sağlam olmasını, yani öncüllerden aslında takip ettiği sonuçlara varmalarını istemeyiz. İkinci olarak, mantıksal sezginin büyük sıçramalarını kodlamak istemeyiz, kurallarımızın mutlaka basit olmasını isteriz, yani olası en fazla mantıksal detaya sahip ispatları kodlamak isteriz. Kısacası mantıksal olarak sıkı ispatları kodlamak isteriz.

Örnek olarak; L 'nin ispatlarının kodlanması problemini ve yalnızca \supset ve \sim anlamlarını çevirenleri düşüneceğiz. Onları: örneklerinin tümü, sadece \supset ve \sim anlamlarını içeren kanıtlar olan, söylem şemaları olan ispat formlarını kodlayarak kodlayacağız. CS nin türetmeleri, ispat formları için makul bir adaydır. Fakat sağlam olsalar da bunları sıkı ispat formları olarak almak için apaçık bir engel vardır.

Aksiyomların yazımı (özellikle uzun ve anlaşılması zor olanlar) aslında ne normal akıl yürütmede bulunan bir ilkedir ne de sıkıdır.

Aksiyomların CS deki gibi yazımları sıkı değildir çünkü mantık çerçevesinde daha mantıksal bir ayrıntı önerilebilir ve kolaylıkla sağlanabilir. Bu yüzden, böyle bir aksiyomu aktaran bir ispat mantıksal boşluk (logical gap) içerecektir. Öncüllerden türetmeler, sağlam olmalarına ve bir kıyasın sağlam olması için gereken bir şey olmalarına ve onun için mantıksal olarak basit olmanın oldukça başka bir şey olduğu gerçeğine rağmen reddedilirler. Bir kişi, doğrudan aksiyomlardan sağlam bir şekilde çok karmaşık bir geometri teoremi çıkarabilir ama bir kişi de bunu aksiyomlardan çıkan teoremlerin ispatı olarak görmeyebilir.

(a) Akıl Yürütmenin İlkeleri

Aşağıda, ilke türlerinin aslında normal akıl yürütmede bulunduğu düşüncesini inceleyeceğiz. Amacımız, kesinlikle sıkı olmayan doğal akıl yürütmeyi ya da normal akıl yürütmeyi tanımlamak değildir. Ancak aşağıda göreceğimiz üzere, normal akıl yürütmede sık sık kullanılan sıkı ilkeler vardır. Bu ilkelerin bazılarını, sadece mantıksal doğruları ve geçerli argümanları değil hem de iyi bir gerekçe ile sıkı olarak adlandırılacak ispatları kodlayan bir dedüktif sistem kurmak için kullanacağız.

Geometrinin (veya dedüktif akıl yürütmenin başka herhangi bir kısmının) kanıtlarını incelemede, çıkarımın birçok türünü buluruz; bazıları sağlam ve bazıları -daha olası olarak- sağlam olmayan, bazıları boşluksuz (gapless) ve bazıları da ek olarak birkaç mantıksal ayrıntı doldurulmuş olanlarına katlanabilenlerdir. İspatın, boşluksuz yahut sıkı ilkelerinin üç türünü bulabiliriz. İlkenin fark edilen ilk türü muhtemelen dolaysız çıkarım kuralları olacaktır. Bir dolaysız çıkarım kuralı, önceki bir ya da iki sıraya dayanarak yeni bir sıranın yazımına izin veren kuraldır. Ayırma bu türdendir. Diğeri, örneğin $(P \ \& \ Q)$ dan P ayırma ilkesidir. Aşağıda önemi bahsedilecek olan dolaysız çıkarım kuralı tekrar olarak adlandırılır. Bu kural, kişinin önceki sırayı tekrar etmesine izin verir. (Burada dolaysız kelimesini apaçık anlamında kullanmadığımıza dikkatinizi çekerim. Burada bahsedilen dolaysız olmayan çıkarımların birçoğu aynı zamanda apaçıktır.)

Böyle bir araştırmada dikkat edilen sonraki ilke, ispattaki bir sıra olarak, bir sonuç çizmeyi istediğimiz varsayımlardan birine giriş yapmaya olanak veren bu kuraldır – eğer ki bunun (üstündeki adımlara dayanan bir sonuç değil) bir varsayım olduğunu açıkça belirtirsek. Bu kurala çıkarım deriz ve onu kendi başına bir sınıfa koyarız.

Aksiyomların girişine olanak veren kural haricinde, gerektirmeci bir sistemin genellikle yalnızca dolaysız çıkarım kurallarına ve varsayım kuralına sahip olduğuna dikkat ediniz. Mantıksal aksiyomların girişi genellikle ispatta boşluklar yarattığı için bu türden ilkeleri sıkı olarak değerlendirmiyoruz. Dikkat edilen üçüncü kural, sadece (normal akıl yürütmede asla görülmeyen) CS 'nin karmaşık aksiyomlarının sıkı ispatlarını veren değil; aynı zamanda normal akıl yürütmede bulunan $(P \vee \sim P)$ ve $\sim(P \& \sim P)$ gibi basit aksiyomların sıkı ispatlarını veren bir anahtar sağlar. İspatın sıkı ilkesinin üçüncü tipi normal akıl yürütmede yaygın olarak bulunur ama genellikle gerektirmeci sistemlerde bulunmaz. Gerektirmeci sistemlerdeki türetmeleri doğal olmayan ve sıkı olmayan hale getiren üçüncü tip kuralın yokluğu sağlanabilir.

İspatın üçüncü tip ilkesini yapısal kural olarak adlandırırız. Yapısal kuralın ayırt edici özelliği, bir ispattaki çıkarımın önceki sıralardan değil, akıl yürütme modeline dayanılarak yapılmasına olanak vermesidir. Örneğin; aşağıdaki (boş kümeden) $((P \& Q) \supset (Q \& P))$ ispatını düşünün:

Farz edelim ki

- | | |
|------------------|---------------|
| (1) $(P \& Q)$. | (1)den |
| (2) Q . | Yine (1)den |
| (3) P . | (2) ve (3)ten |
| (4) $(Q \& P)$. | |

Böylece (5) $((P \& Q) \supset (Q \& P))$.

(2), (3) ve (4) sıralarının tümünün, sıra (1) e dayandığına ve tümünün önceki satırlardan olan dolaysız çıkarımlar olduğuna dikkat ediniz. Ancak sıra (5) sıra (1)e, ne başka bir sıraya ne de yukarıdaki diğer sıralara dayanmaz. Sıra (5), akıl yürütmenin modeline dayanarak çıkarılmıştır. $(P \& Q)$ dan $(Q \& P)$ ye olan akıl yürütmeye dayanarak ve önceki herhangi bir sıraya dayanmadan $((P \& Q) \supset (Q \& P))$ çıkarımını yaptık.

Genel olarak şartlılık ilkesi, Φ den δ çıkarımına dayanarak ve Φ 'a dayanmayıp belki de yalnızca akıl yürütmedeki önceki diğer varsayımlara dayanarak yapılan $(\Phi \supset \delta)$ çıkarımına olanak sağlar. Dolaylı ispatı içeren iki yapısal kural vardır. İlki değillemeye giriş olarak adlandırılır: Φ den δ ve Φ den $\sim\delta$ akıl yürütmesine dayanarak $\sim\Phi$ sonucunu çıkarırız. İkinci değillemeden çıkış: $\sim\Phi$ 'den δ 'ye ve $\sim\Phi$ 'den

$\sim\delta$ 'ye akıl yürütmeye dayanarak Φ sonucunu çıkarırız. Bunlar indirgeme "reductio" tipi ispatlarında ardındaki ilkelerdir.

Şu kuralları kullanarak LS'nin üç aksiyomunun boşluksuz ispatlarını (gapless proofs) vereceğiz: varsayım (A), tekrar (R), ayırma veya \supset ayırmadan çıkış ($\supset E$), koşullu veya \supset koşulluya giriş ($\supset I$), değillemeden çıkış ($\sim E$) ve değillemeye giriş ($\sim I$). Varsayımları göstermek için (+) artı işareti kullanacağız ve akıl yürütme modelini kutuya koyacağız. Basitlik için, her akıl yürütme modelinin sadece bir tane varsayım içermesi ve varsayımın modeldeki ilk şema olması gerekir.

(A1)	(1)	+P	A
	(2)	+Q	A
	(3)	P	R
	(4)	(Q \supset P)	$\supset I$
	(5)	(P \supset (Q \supset P))	$\supset I$

Bu ispatın fikri şöyledir: (P \supset (Q \supset P)) yi kanıtlamak istediğimiz için, P yi ve sonrasında (Q \supset P) akıl yürütmesini varsaymayı deneyebiliriz. Böylece P (sattır 1) yi varsayarız. Varsayımlarımızdan şimdi de (Q \supset P) yi ispatlamak istediğimiz için Q ve P ye akıl yürütmesini varsaymayı deneyebiliriz. Böylece Q (sattır 2) varsayarız. P yi, P (sattır 3) varsayımımızın tekrarı takip eder. Böylece şu an elimizde Q dan P ye akıl yürütme modeli vardır – bu yüzden onu kutuya alır ve (Q \supset P) (sattır 4) sonucunu çıkarırız. Şimdi de elimizde P den (Q \supset P) ye akıl yürütme modeli olur – böylece onu kutuya alır ve sonucu (sattır 5) yazarız.

Dikkat ediniz ki, bir kutu bir varsayımı barındırabilir dediğimizde, sadece bir tane kutuya koyulmamış varsayımı kastettik – bazı akıl yürütmeler, bir kez içindeki bireysel şemalardan çıkarıldığında artık ispatın bireysel adımları olarak fonksiyonları yoktur - çıkarımlar, artık tekil şemalardan yapılmaz çünkü onlar artık bir akıl yürütme modelinin parçasıdır.

(A2)	$+(P \supset (Q \supset R))$ <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 5px auto; width: 80%;"> $+(P \supset Q)$ <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 5px auto; width: 60%;"> $+P$ Q $Q \supset R$ R </div> $(P \supset R)$ </div> $((P \supset Q) \supset (P \supset R))$	A A $\supset E$ $\supset E$ $\supset E$ $\supset I$ $\supset I$
	$((P \supset (Q \supset R)) \supset ((P \supset Q) \supset (P \supset R)))$	$\supset I$
(A3)	$+(\sim P \supset \sim Q)$ <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 5px auto; width: 80%;"> $+(\sim P \supset Q)$ <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 5px auto; width: 60%;"> $+\sim P$ Q </div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 5px auto; width: 60%;"> $+\sim P$ $\sim Q$ </div> P </div> $((\sim P \supset Q) \supset P)$	A A $\supset EE$ A $\supset E$ $\sim EE$ $\supset I$
	$((\sim P \supset \sim Q) \supset ((\sim P \supset Q) \supset P))$	$\supset I$

Bu ispatlar maksimum miktarda mantıksal detay içerir. Onlar kesinlikle sıklıdır. İspatta yeni bir sıra her yazıldığında, talep edilen ve (arda kalan olmadan) sağlanan hiçbir ek mantıksal detay yoktu. Bu kadar bariz bir şekilde ölçsüz iddiaların yapılabiliyor olma sebebi kabaca: kanıtların, yeni bir sıra eklenmesi ile her uzayıışı ya bir varsayım ya tam olarak bir mantıksal sembole girişi veya çıkışı içerir.

(b) Dedüktif Sistemler

Dedüktif sistem terimini, mantıksal doğruları, geçerli argümanları ve (sağlam, sıkı) ispatları kodlayan bir mantıksal sist emi belirtmek için kullanırız. Dedüktif terimi, böyle bir sistemin en kapsamlı amacının dedüksiyonun kodlanması olduğunu vurgulamak amacıyla seçilmiştir. (yazarın notu: son zamanlardaki dedüktif sistem terimi kısmen yukarıdaki gibi kullanılmıştır. Fakat geçmişte, gerektirmeci bir sisteme ilişkin kendi gerektirmelerini içeren bir cümleler sınıfını gösteren modern teknik bir terim olan 'teori' ile eş anlamlı olarak kullanılıyordu.).

Aşağıda bir dedüktif sistem örneği olarak LS sistemini vereceğiz ki bu sistem; (1) L'nin, LS tarafından kodlanmış olanlarla aynı mantıksal doğrularını kodlar; (2) L'nin CS tarafından kodlananlarla aynı geçerli argümanlarını kodlar; (3) doğruluğu \supset ve \sim sembollerini oluşturan L'nin (sağlam ve sıkı) ispatlarını kodlar. Sonra, bütün örnekleri, yukarıdaki türün ispatları olan söylem formları anlamına gelen ispat formlarının (PFs) kodlanması ile tamamlanmış olacak. Yukarıda; (A1), (A2) ve (A3) ispatları olarak bahsedilen formların kendileri L deki ispatlar değillerdir. Çünkü P, Q ve R sembolleri şemalardır. Fakat P, Q ve R L'nin cümlelerine yerleştirildiği zaman sonuçlar, formların örnekleri olurlar ve bu önekler aslında ispatlardır.

İspatları, geçerli argümanları ve mantıksal doğruları kodlayan bir dedüktif sistemi tanımlamak için, bir kişi (1) ispatları tanımlayabilir, (2) S öncüller kümesinden p sonucuna varan ispatları tanımlayabilir, (3) öncüllerinden sonucuna ulaşan bir ispatı olan bir argüman gibi türetilabilir bir argümanı tanımlayabilir ve son olarak (4) $\wedge \therefore p$ nin türetilabilir bir argüman olduğu bir p cümlesi olarak bir teoremi tanımlayabilir.

Bir + işaretinden önceki bir şemayı belirtmek için 'eklenmiş (plussed) şema' terimini, bir kutu içerisine iliştilmiş bir şemayı belirtmek için 'kutuya alınmış (boxed) şema' terimini alarak, LS yi tanımlayarak aşağıdaki dört tanımı sunuyoruz. PF nin endüktif tanımında, ilkenin adının kısaltmasını kullanarak çıkarımın çeşitli ilkeleri ile örtüşen cümleleri vurgulayacağız.

Tanım: Bir DS dedüktif sisteminin PF si şöyle tanımlanır:

(i) (A)(a) bir eklenmiş şema bir PF dir.

(b) her PF, herhangi bir eklenmiş şema eklenerek başka bir PF ye genişletilebilir.

(ii) (R) her PF, eğer eklenecek şema eklenmiş şema ise, zaten içinde olan artıyı çıkaran kutuda olmayan herhangi bir şema eklenerek başka bir PF ye genişletilebilir.

(iii) (\supset E) kutuda olmayan Φ ve $(\Phi \supset \delta)$ (eklenmiş şema olsun olmasın) içeren herhangi bir PF, δ eklenerek genişletilebilir.

(iv) (1) eklenmiş şema kutu dışı olan bir şema ile başlayan; (2) başka (kutuya alınmamış şema) eklenmiş şema içermeyen bir dizi ile biten bir PF, eğer kutuya alınmamış ve eklenmemiş (unplussed) şema ile bitiyorsa sonraki sıra kutuya alınarak başka bir PF ye genişletilebilir.

(v) (\supset I) (1) $+\Phi$ ile başlayan ve (2) δ ile biten kutuya alınmış bir şema ile biten herhangi bir PF, $(\Phi \supset \delta)$ eklenerek başka bir PF ye genişletilebilir.

(vi) (\sim I) biri $+\Phi$ ile başlayıp δ ile biten ve diğeri $+\Phi$ ile başlayıp $\sim\delta$ ile biten iki başarılı kutuya alınmış dizilerde biten herhangi bir PF $\sim\Phi$ eklenerek genişletilebilir.

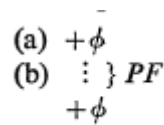
(vii) (\sim E) biri $+\sim\Phi$ ile başlayıp δ ile biten ve diğeri $+\sim\Phi$ ile başlayıp $\sim\delta$ ile biten iki başarılı kutuya alınmış dizilerde biten herhangi bir PF, Φ eklenerek genişletilebilir.

(viii) sadece yukarıdaki kuralların uygulamalarının sınırlı bir sayısı ile oluşturulabilir olanlar PF lerdir.

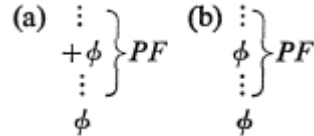
Aksiyomlara giriş ile örtüşen hiçbir kural yoktur. Bu mantıksal sistem aksiyom içermez. İlk cümle ((i)a), her PF nin bir varsayım ile başladığını söyler. (iv) cümlesi akıl yürütme modelinin kutuya alınmasının kuralıdır. Kalan diğer cümleler, yeni bir şemanın eklenmesi ile verilen bir ispatın nasıl uzatılacağını belirler. Bu kurallar aşağıda diyagram olarak verilmiştir:

DS'deki İspat Formları Kurallarının Diyagramı

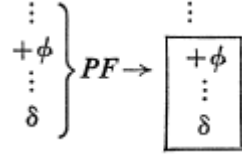
(i) Varsayım: A



(ii) Tekrar: R

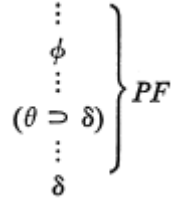


(iv) Akıl yürütme kalıbını kutudan çıkarma

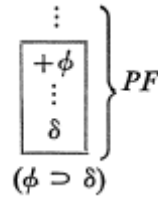


Not: kutudan çıkarılmış ispatın bu kısmı kutuya alınmamış sadece bir varsayım içerebilir (eklenmiş şema)

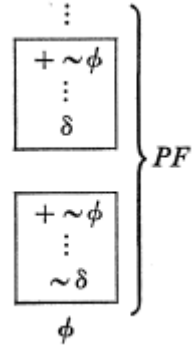
(iii) Ayırma: $\supset E$



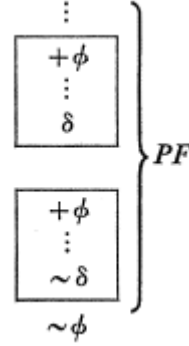
(v) Koşullandırma: $\supset I$



(vii) Çıkarım: $\sim E$



(vi) Çıkarım: $\sim I$



Şimdi, PF nin, Φ nin bir şema ve Σ nin bir şemalar kümesi olduğu Σ den Φ , PF olmasının ne anlama geldiğini tanımlayacağız.

Tanım: Bir PF, ancak ve ancak Φ , α nın sırası ise ve Φ kutuya alınmıştır ve α daki her kutuya alınmış eklenmiş şema Σ nin bir üyesidir.

Bir örnek olarak $[(P \supset (Q \supset R)), (P \supset Q)]$ den bir $(P \supset Q)$ PF veririz.

$$\begin{array}{c}
 +(P \supset (Q \supset R)) \\
 +(P \supset Q) \\
 \hline
 \boxed{
 \begin{array}{c}
 +P \\
 Q \\
 (Q \supset R) \\
 R
 \end{array}
 } \\
 (P \supset R)
 \end{array}$$

PF yi yukarıdaki gibi genişleterek, boş bir kümeden ve (A2) den bir PF elde ediyoruz, yani yalnızca mantıksal ilkelere dayanan (A2) nin bir kanıtıyla uyumlu olanı elde ediyoruz. CS de boş bir kümeden (A2) türetmesi sadece bir tek sıra türetmedir:

$$((P \supset (Q \supset R)) \supset ((P \supset Q) \supset (P \supset R)))$$

Bu, akıl yürütmede bir boşluğu özetlemek gibi görünür. Eğer daha çok mantıksal ayrıntı istersek, o zaman DS gibi bir sisteme gitmeliyiz. Çünkü CS de başka boşluklar yaratmadan boşluğu doldurmanın bir yolu yoktur.

Tanım: Ancak ve ancak Σ den Φ ya bir PF varsa $\Sigma \therefore \Phi$ DS de türetilbilir bir argüman formudur.

Tanım: Ancak ve ancak $\Lambda \therefore \Phi$ DS de türetilbilir bir argüman formu ise Φ DS nin bir teoremidir.

Bu özel dedüktif sistemin ilgilendiği kadarıyla; sağlamlık, tamamlanmışlık, güçlü sağlamlık ve güçlü tamamlanmışlık; CS nin güçlü sağlamlığından ve güçlü tamamlanmışlığından kolaylıkla çıkarılabilir. Tamamlanmışlıktan ve sağlamlıktan sırasıyla güçlü tamamlanmışlık ve güçlü sağlamlık sonucu çıktığı için CS nin özgüllüklerinden DS nin bu sonraki özgüllüklerini kanıtlamak yeterlidir. Her iki ispat da öğreticidir.

DS nin güçlü bir şekilde tamamlanmış olduğunu göstermek için, her geçerli argüman formunun DS de türetilbilir olduğunu göstermeliyiz. CS nin güçlü tamamlanmışlığından biliyoruz ki her geçerli argüman CS de türetilbilirdir. Bu yüzden CS de türetilbilir her geçerli argüman formunun LS de de geçerli olduğunu göstermek yeterlidir. $\Sigma \therefore \Phi$ nin CS de türetilbilir olmasına izin verelim. Sonra, CS de Σ den Φ türetmesi var olsun. Bu türetme α olsun. Eğer α yı, DS de Σ den Φ nin PF si olsun diye nasıl değiştireceğimizi gösterebilirsek, tamamlanmış oluruz. Artık α çoktan Σ den Φ nin PF si olabilir. Bu durumda hiçbir şeyin gösterilmesi

gerekmez. Fakat α bir PF değil ise, o zaman içerisinde aksiyomlar olmalıdır çünkü boşluklar türetmelerde, sadece ve sadece aksiyomlar; çıkış ve varsayım, türetme yapmanın diğer tek yolu olarak tanıtıldığı zaman oluşurlar. α daki her bir aksiyom yerine (yukarıdaki örnekteki gibi) aksiyomların bir PF sini koyun. Böylece α , α' olarak değiştirilir ve α' artık elenmiş olan tüm boşluklar olarak bir PF'dir. Bu yüzden CS de türetilebilir olan her argüman formu, DS de de türetilebilirdir. Bu sebeple eğer CS güçlü bir şekilde tamamlanmış ise DS de öyledir.

DS nin güçlü bir şekilde sağlam olduğunu göstermek için her türetilebilir argüman formunun geçerli olduğunu göstermeliyiz. CS nin güçlü sağlamlığından, CS deki türetilebilir her argüman formunun geçerli olduğunu biliriz. Bu yüzden, DS deki türetilebilir her argüman formunun CS de de türetilebilir olduğunu gösterebilirsek bitirmiş olacağız. Göstermemiz gereken şey, DS deki R , $\supset I$, $\sim E$ uygulamalarınca izin verilen akıl yürütmenin basit kalıpları CS deki türetmelerin büyük bir parçası tarafından yürütülebilir. Standart terminolojide, CS de R , $\supset I$ ve $\sim E$ nin türemiş çıkarım kuralları ([3], s.83) olduklarını göstermeliyiz. $\supset I$ nin CS de türemiş bir çıkarım kuralı olduğunu göstermek Herbrand'ın meşhur dedüksiyon teoremini kanıtlamaktır. Σ ve Φ varsayımlarından δ nın CS de bir türetmesi var ise, o zaman yalnızca Σ den $(\Phi \supset \delta)$ nın CS de bir türetmesi vardır. Başka bir deyişle, $\Sigma' : \delta$ CS de türetilebilir ise, o zaman Σ' ve Σ içeren $\Sigma : (\Phi \supset \delta)$ da Φ yı silerek Σ' den sağlanmıştır. Aslında, $\supset I$ nin türemiş bir kural olduğunu göstermek için ispat biraz daha fazlasını yapmalı; Σ ve Φ den δ türetmesine uygulandığı zaman yukarıdaki Σ den $(\Phi \supset \delta)$ türetmesini üreten bir tek düzenli yöntem vermelidir. Bu, iyi bilinen metotlarca (örneğin; [12], sayfa 32 deki gibi) kolayca yapılabilir. Benzer metotlar, R , $\sim E$ ve $\sim I$ nin türemiş kuralları olduğunu göstermek için kullanılabilir. Örnek olarak; tekrarın (R), türemiş bir kural olarak nasıl elde edilebileceğini görelim. Bir Φ sırası olan verilmiş bir α türetmesinden, sıraları arasında, α' nın tüm sıraları bulunan ve son sırası Φ olan başka bir türetme üretecek olan tek biçimli metodu (uniform method) vereceğiz. Verilen türetmeye (yukarıdaki gibi) $(\Phi \supset \Phi)$ türetmesini ve bu türetmeyi de Φ 'a ekleyin. Sonuç bir türetme olacaktır çünkü Φ son sırası, kabul edilmiş önceki Φ sırasından ve $(\Phi \supset \Phi)$ sırasından çıkış yoluyla elde edilmişti. Bu sonuçları kullanarak, bir kişi, DS de türetilebilir olan herhangi bir argüman formunun, CS de de türetilebileceğini ve bu şekilde (CS nin güçlü sağlamlığı ile) geçerli olduğunu gösterebilir.

Aslında doğrudan PF uzunluğundaki matematiksel tümevarım yoluyla DS nin güçlü sağlamlığını kanıtlamak, belki daha az öğretici fakat daha kolaydır.

Bu yüzden DS, sağlam, tamamlanmış, güçlü bir şekilde sağlam ve güçlü bir şekilde tamamlanmıştır. Ayrıca, söylemeye bile gerek yok, DS etkilidir. Eğer DS, salt bir gerektirmeci sistemden fazlası olarak düşünülürse, (PFs) türetmeleri yoluyla yerine getirilmiş daha güçlü yeterlik koşulları olmalıdır. Aksi halde, onu gerektirmeci sistemin farklı bir türü olmak dışında herhangi bir şey olarak değerlendirmek için tam eklemli sebebe (precisely articulated reason) sahip değiliz. Onun türetmelerinin sağlam ve etkili olması yeterli değildir; sıkı da olmalı, yani maksimum miktarda ilgili mantıksal detay içermelidirler. Sezgisel olarak, tabii ki PFs bu koşulu karşılar. Ama sıkı bir PF kavramı tam olarak tanımlanmış (precisely defined) olmadığı için PFs nin sıkı olduğunu ispatlayamayız.

Burada, Tarski'nin mantıksal gerektirme veya geçerli argümanları tanımlamasından önce biz kendimizi, mantıkçılar tarafından oluşturulmuş aynı tür durumlar içinde buluruz: onlar sezgisel olarak sistemlerinin bazılarının güçlü bir şekilde sağlam olup, fakat geçerlilik tanımından yoksun olduklarını ve ispat sunamadıklarını biliyorlardı.

Sıkı terimi ile ne kastedildiğini anladığımızı varsaydığımızda, fark ederiz ki DS sıkı ispatları kodlamaya niyetli olduğu için DS den onların tümünü kodlaması istenir. Eğer bir dedüktif sistem tüm sıkı ispatları (uygun bir türünkileri) kodlarsa, o zaman biz bir dedüktif sistemi dedüktif olarak tamamlanmış olarak tanımlayabiliriz. Şimdi, sıkı bir ispatın tanımlanması ihtiyacı daha da acil hale gelir. Çünkü ya DS nin dedüktif olarak tamamlanmış olduğunu ya da olmadığını gösterebilmek istiyoruz. Tanımdan yoksun olduğumuz için sadece akla yatkın argümanlara başvurabiliriz. DS nin dedüktif olarak tamamlanmış olmadığını ileri sürüyoruz, çünkü sıkı ispatların aşağıdaki iki türünü kodlamada başarısızdır. Bunlar: (1) Σ deki varsayımlar girildikten sonra, yeni bir varsayım olan $\sim\Phi$ ile başlayıp Φ ile biten akıl yürütme kalıplarına dayanarak Φ çıkarımını yapan Σ den Φ ya olan ispatlar ; (2) Σ deki varsayımlar girildikten sonra, yeni bir varsayım olan Φ ile başlayıp $\sim\Phi$ ile biten akıl yürütme kalıplarına dayanarak çıkarım yapılan Σ den $\sim\Phi$ ye olan ispatlar.

İspatların türlerinin ayrı ayrı örnekleri aşağıdadır.

$$\begin{array}{ll}
(1) & [(\sim P \supset P)] \therefore P \\
& 1. +(\sim P \supset P) \quad (\text{in } \Sigma) \\
& 2. \boxed{\begin{array}{l} + \sim P \\ P \end{array}} \quad (\sim \phi) \\
& 3. \\
& 4. P \\
(2) & [(P \supset \sim P)] \therefore \sim P \\
& 1. +(P \supset \sim P) \quad (\text{in } \Sigma) \\
& 2. \boxed{\begin{array}{l} +P \\ \sim P \end{array}} \quad (\phi) \\
& 3. \\
& 4. \sim P
\end{array}$$

Bu türlerin ispatları, kolaylıkla DS de PFs nin kısaltmaları olarak görülebilir. (aşağıdaki) (a) yı (1) deki 3. ve 4. sıranın arasına ve (aşağıdaki) (b) yi (2) deki 3. ve 4. sıranın arasına koyun – sonuç DS deki PFs olur.

$$\begin{array}{ll}
(a) & \boxed{\begin{array}{l} + \sim P \\ \sim P \end{array}} \\
(b) & \boxed{\begin{array}{l} +P \\ P \end{array}}
\end{array}$$

Ancak, (1) ve (2) deki gibi akıl yürütmelerin ilkeleri sağlam ve her (klasik) matematiksel akıl yürütmenin bir parçasıdır. Dahası, sezgisel olarak bu ispatlar sıklıdır.

Genel olarak bir dedüktif sistem, mantıksal doğruları, geçerli argümanları ve sağlam ve sıkı ispatları kodlar. Bu yüzden bir dedüktif sistemin etkili, sağlam, güçlü bir şekilde sağlam ve sıkı olması gerekir. Dahası bir dedüktif sistemin tamamlanmış, güçlü bir şekilde tamamlanmış ve dedüktif olarak tamamlanmış olması istenir. Gördüğümüz gibi, bu durumların her birinin gerekçesi, bir dedüktif sistemin istenilen amaçlarında bulunmasıdır.

Tablo 1 de sistemlerin üç türünün karşılaştırmasını özetledik.

Tablo 1 Sistem Türlerinin Karşılaştırması

Mantıksal Sistemler	İlgi Alanı	Gerekli Özellikler	İstenen Özellikler
Lojistik	Kodlama Mantıksal Doğruluk	Etkili Sağlam	Tamamlanmış (post tamamlanmış)
Gerektirmeci	Kodlama Mantıksal Doğruluk Geçerli Argümanlar	Etkili Sağlam Güçlü Bir Şekilde- Sağlam	Tamamlanmış Güçlü Bir Şekilde- Tamamlanmış
Dedüktif	Kodlama Mantıksal Doğruluk Geçerli Argümanlar İspat	Etkili Sağlam Güçlü Bir Şekilde- Sağlam Sıkı	Tamamlanmış Güçlü Bir Şekilde- Tamamlanmış Dedüktif Olarak- Tamamlanmış

Bu sırada iki şeyi not edelim. İlki: bazı mantıkçılar, post-tamamlanmışlığın tamamlanmışlığa dayanması gibi bir ilişki gibi, sırasıyla güçlü tamamlanmışlığa ve dedüktif tamamlanmışlığa dayanan en fazla sağlam tamamlanmışlık ve en fazla dedüktif tamamlanmışlık kavramlarını formüle etmeyi isterler bulabilir. İkincisi: Knele, mantığın düşünceli tarihinde, mantığın, çıkarım kurallarını kodlamak ile ilgilenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu öneri, doğal olarak çıkarımsal sistem olarak adlandırılan dördüncü bir tür mantıksal sisteme yol açar. Bu bağlamda, DS yanlış yola girmiş olabilir çünkü geçerli argüman formlarını kodlayarak geçerli argümanları kodlamada o, çıkarım kurallarını kodluyor gibi görünüyor. Ancak, (1) çıkarımın hiçbir yapısal kuralı, salt geçerli argüman formları olarak düşünülemez; (2) geçerli argüman formu kavramını tanımlamış olsak da, bir çıkarım kuralının genel bir tanımını formüle etmiş değiliz.

4. Sıkı Kurallar ve Yapısal Kurallar

Sıkı Dedüksiyon: Yukarıda mantığın, mantıksal doğruları ve geçerli argümanları olduğu kadar ispatları kodlamak ile de ilgili olduğunu vurgulamıştık. Dedüktif sistem terimini bu üç amacı gerçekleştirmeyi isteyen mantıksal bir sistemi ifade etmek için kullanılmasını da önerdik. Akıl yürütmedeki ve mantıksal sezginin büyük atlayışlarını kodlamadaki hataların ikisinin kodlanmasından da sakınılır.

Böylece dedüktif sistemlerin amaçları tartışmasında ve sonuç olarak onlar için uygun yeterlilik koşullarının formülasyonunda, sağlam ve sıkı terimleri mühimdir. Tarski'nin mantıksal gerektirme kavramı yorumu sonucunda, sağlamlık kavramı artık problematik değildir. Ancak, sıkılık kavramı benzer dikkatli bir yorumdan yoksundur. Bu bölümün bir amacı böyle bir yorumun oluşturulabileceği sıraları önermektir.

Dedüktif sistemler araştırmasında bir "sıkı ispat" tanımına ihtiyaç duyulur. Böyle çalışmalarda, iki tür soruya cevap verebilmek istenir. İlki; dedüktif bir sistem sıkı mıdır? Yani verilen sistem tarafından kodlanmış her ispat sıkı bir ispat mıdır? İkincisi; dedüktif bir sistem, dedüktif olarak tamamlanmış mıdır? Yani her sıkı ispat aslında sistem tarafından mı kodlanmıştır? Aşağıda biz kendimiz direkt olarak sıkı ispat kavramı ile ilgilenmeyiz, bunu yerine ilgili kavram olan çıkarımın sıkı kuralı ile ilgileniriz. Dahası, tartışmamızı mutlak anlamda çıkarım için kullanılan kurallarla sınırlayacağız, yani varsayım ve tekrar kuralları düşüncesini dışarıda bırakacağız.

Evvvela bir kural, sıkı olarak değerlendirilmesi için sağlam olmalıdır. Dahası, bir kural olarak değerlendirilmesi için etkili olmalıdır. Sağlamlık ve etkililiğin yanında, sıklığı da içeren iki uzak fikir gibi görünür. İlkın, sıkı bir kural maksimum miktarda ilgili mantıksal detay içeren ispatlarda çıkmalıdır – sıkı bir kural bir akıl yürütmede boşluklara izin vermemelidir. İkinci olarak, sıkı bir kural bazı anlamda basit olmalıdır.

Biz, maksimum miktarda mantıksal detayın, ya tanıtan ya da tam olarak bir mantıksal sembol oluşumunu çıkaran kurallar tarafından başarıldığını ileri sürüyoruz. Örneğin; modus tollens ($\sim\delta$ ve $(\Phi \supset \delta)$ den $\sim\Phi$ çıkarımı yapmak) \sim in bir oluşumunu tanıtırken \sim in ve \supset in bir oluşumunu çıkarırken; ayırma \supset nın bir oluşumunu çıkarır, koşullandırma bir oluşumu tanıtır. Terse evirme ($\sim\delta$ den $\sim\Phi$ ye $(\Phi \supset \delta)$ çıkarımını yapmak) \sim in iki oluşumunu çıkarır ve \supset nın bir oluşumunu tanıtır. İkili değilleme kuralı ($\sim\sim\Phi$ den Φ çıkarımı, Φ den $\sim\sim\Phi$ çıkarımı yapmak) aynı zamanda iki sembol oluşumlarını açar.

Diğer yandan, basitlik mantıksal sembolün sadece bir türünü içeren tarafından örneklenebilir gibi görünmektedir. Modus ponens, çıkış, değillemeye giriş ve değillemeden çıkış bu iki türe de sahiptir, yani bu kuralların her biri : (1) mantıksal bir sembolün tam olarak bir oluşumunu ya tanıtır ya da çıkarır. (2) yalnızca bir tür mantıksal sembol içerirler. Sadece \sim i içeren ikili değilleme kuralları hariç olmak üzere, az önce yukarıda bahsedilen kurallar bu özelliklerin hiç birine sahip değildir. Mantıksal bir kuralın tam olarak bir oluşumunu tanıtan veya çıkaran her kuralın aynı zamanda kullanımda (veya ifadede) sadece bir mantıksal sembol içerdiği doğru olabilir.

Çıkarımın sıkı kural kavramının yorumunun taslağı olarak şunu sunuyoruz:

Bir çıkarım kuralı, ancak ve ancak (1) etkili ise, (2) sağlam ise, (3) mantıksal bir sembolün tam olarak bir oluşumunu tanıtır veya çıkarıyor ise, (4) kullanımı sadece bir mantıksal sembol içeriyor ise sıkıdır.

Bu arada belirtmek isteriz ki sadece bir mantıksal sembol içermenin bazı ilginç sonuçları vardır. Bir dedüktif sistemin gelişiminde, varsayım ve tekrar ilk sanılabilir. Daha sonra her bir mantıksal sembol diğer sembollerin tamamlanmış bağımsızlığı içinde ele alınabilir. Dilde üzerine düşünülen her bir sembol için, kişi bir tanıtm kuralını ve dildeki başka herhangi bir mantıksal sembole referansı olmaksızın bir çıkış kuralını sunabilir. Dedüktif sistem kurallarının belirtilmesinde mantıksal

semboller arasında hiçbir etkileşim olmadığı için karmaşık bir dedüktif sistemi, karşılıklı olarak bağımsız basit dedüktif sistemlerin bir ürünü olarak değerlendirmek mümkündür. Bu basit sistemlerin her biri bir çıkış kuralına, bir tanıtım kuralına, bir varsayım ve bir tekrar kuralına dayanır. LS, değillemenin ve 'ise' nin basit bir sisteminin ürünüdür. Her bir basit sisteme tamamlanmışlık ve güçlü tamamlanmışlık soruları sorulabilir. Karmaşık bir sistemi basit bir sistemlere ayırarak, belirlenememezlik (undecideability), tamamlanmamışlık (incompleteness), yoğun olmama (noncompactness) gibi istenebilir çeşitli özelliklerin sebeplerini dışlamak muhtemel olabilir.

Bu fikrin diğer bir muhtemel kullanımı da, başka bir sisteme dayalı bir sistemin kurallarını çevirerek bir küme mantıksal sembole dayanan gerektirmeci sistemin oluşumuyla ilgilenen Hiz[8]'in sonuçlarını anlamak için daha sezgisel bir bakış açısı sağlamada bulunur. Hiz örnek yoluyla, tamamlanmış bir sistemi çevirerek bir kişinin tamamlanmış olmayan bir sistem sağlayabileceğini vurgulamaktadır. Altında yatan fikir, bir çıkarım kuralını çevirirken sağlamlığın korunduğu fakat "dedüktif güç"ün korunmadığıdır.

Sıkı bir sistemde, dedüktif güç, bir sembolü başlıca sembol olarak giriş ve bir sembolü başlıca sembol olma durumundan ayırma becerisi olarak düşünülebilir. Mantıksal sembolün her tanımı başka en az iki sembol içerdiği için, herhangi bir sıkı sistemin çevirisi sıkı olmayan bir sistemde sonuçlanmalıdır. Örneğin; eğer $(P \supset Q) =_{\text{def}} \sim(P \ \& \ \sim Q)$ kullanarak ayırmayı çevirirsek, o zaman aşağıdaki çıkış kuralını elde ederiz: P ve $\sim(P \ \& \ \sim Q)$ dan Q çıkar. Böylece çıkışın sıkı kuralını çevirerek \sim in iki oluşumunu ve $\&$ in bir oluşumunu çıkaran bir kural elde etmiş oluruz ki dahası bu, ifadesinde iki farklı mantıksal sembol içerir. Ayrıca ayırma, \supset yi başlıca durumdan çıkarma gücüne sahipken, yeni kural $\&$ yi sadece $\sim(P \ \& \ \sim Q)$ karmaşık yapısında geçtiğinde çıkarabilir. Şartlandırmayı çevirerek şu kuralı elde ederiz: P den Q ya akıl yürütme kalıbına dayanarak $\sim(P \ \& \ \sim Q)$ çıkarımı yapılır. Bu kural sıkı değildir. Dahası özü itibariyle şartlandırmadan daha zayıftır çünkü $\&$ tanıtımının esas pozisyona girmesine izin vermez. Bağlayıcılara ve yukarıdaki iki çeviri haricinde DS için aynı kuralları olan \sim e dayanan dedüktif bir sistemi düşünün. $\&$ -çıkış kuralı $\sim(P \ \& \ \sim Q)$ bağlamından sadece $\&$ yi çıkardığı için kişi bu sistemde kanıtlamayacağı bir varsayıma neden olur.

$$[(P \ \& \ Q)] \therefore P$$

Aslında aşağıdaki iki matris, içerisinde 1 olarak bir P çıkarımı, (P & Q) doğru kılan 1 olarak (belirtilmiş) Q yu ve Q yanlış (belirtilmemiş) barındıran bir sistem için bize sağlam bir üç değerli semantik sağlar.

&	2	1	0	~
2*	2	0	0	0
1	0	2	0	2
0	0	0	0	2

Diğer bir ilginç uygulama da modal mantıktaki denemelerdir. Modal yöneticilere sahip bir dile dayanan modal olmayan bir mantık verilerek, bir kişi her yönetici için iki sıkı kural göstererek modal kuralları oluşturabilir. Modal problemler, sistemin geri kalanından yalıtılmışlık içerisinde görülebilir. Uygulanabilir olan yerde, bu yaklaşım modal sistemlerle geniş ölçüde deneme imkanı sağlar.

Bu makalenin, makul bir şekilde çözülüyor olarak düşünülebilecek problemlerin bakış açısından mantıksal sistemleri araştırmak olan esas amacına nazaran bu düşüncelerin ikincil oldukları vurgulanmalıdır. Lojistik sistemler açıkça mantıksal doğruları kodlamayı hedefler. Gerektirmeci sistemler açıkça geçerli argümanları kodlamayı hedefler. Bu iki tip sistemin tamamlanmış olarak yeterli olmak için yerine getirmesi gereken durumlar zaten iyi bilinmektedir. Dedüktif sistemler açıkça ek bir amacı hedefler, o da; ispatların kodlanmasıdır. Dedüktif sistemlerin yeterlik durumlarını formüle etme problemiyle yüzleşerek, basit ve "boşluksuz" ispatların varlıklarını varsaymaya zorlandık. Bu, sırayla, yukarıda gösterilen sıkı kavramının formülasyonunda bildirildi.

Bizim sıkı kavramı formülasyonumuz en az iki yönden kusurludur.

İlkin, temel "sıkı" fikri etkililiği, sağlamlığı, basitliği ve ilgili maksimum mantıksal detayı içermesine rağmen, aslında bizim tanımımız her birine karşılık gelen bileşenlere sahiptir – bizim tanımımız hala fazla özel görünüyor. İstememiz gereken şey, daha genel bir kavrama sahip olmaktır. Aslında, şöyle bir sıkı kavramına sahip olmayı istemeliyiz: (1) kavram öyle geneldir ki DS sisteminin sıkı olduğunu gösteren matematiksel bir ispat gerektirecektir, (2) kavram açıkça fikri simgeler.

İkinci olarak - ve belki de önemsizce - mantıksal bir sembole giriş in veya çıkışın, matematiksel olarak tam bir tanımını vermedik. Sezgisel fikir

kusursuzca açıktır ve her sembol için girişin ve çıkışın amaca özel bir tanımını vermek kolaydır. Fakat, özel herhangi bir sembole işaret etmeyen ve amaca özel tanımların takip ettiği genel bir tanımın olması çok daha iyi olacaktır. Bu eksiklikler, bu çalışmanın esas amacı ile ilgili değildir. Şu anki amacımıza göre, ispat kavramı için yeterlik koşullarının bazı tam formülasyonunun gerekliliğinin ortaya çıkmasını sağlamış olmak yeterlidir. Dahası bizim “sıkı” fikrimiz için yukarıda önerilen uygulamalar, fikir söylenmek istenen amacına uygunluğu kanıtlanırsa da kanıtlaması da, hala geçerlidir.

Çıkarımın Yapısal Kuralları: Dolaysız çıkarım kuralları ve yapısal çıkarım kuralları arasındaki fark yukarıda tanıtılmıştır. Bu tartışmada varsayım, çıkarımın bir kuralı olarak düşünülmemektedir çünkü kendisinde çıkarımlara izin vermez. Her bir çıkarım kuralı – yukarıda tartışılmış olan veya olmayan – ya belli bir sayıda sıraya dayanılarak uygulanır ya da uzunluğu önceden belirlenmemiş bir akıl yürütme kalıbına dayanılarak uygulanır. Örneğin; şartlandırma Φ den δ ye akıl yürütmeye dayanarak uygulanırken ve bu akıl yürütme sonsuz uzunlukta olabilirken çıkış daima iki sıraya uygulanır. Benzer şekilde, tikel özelleme (existential instantiation), (1) bir $(\exists x) \Phi$ sırasına ve (2) Φ den δ ye bir akıl yürütme kalıbına dayanarak (varsayımlarının hiçbirini bağımsız x içermeyen) bir ispatta (bağımsız bir x içermeyen) bir δ çıkarımına izin verirken, tikel genelleme (existential generalisation) daima bir sıraya uygulanır ve uygulandığı ispatın geri kalanına bir bağılılığı yoktur. Koordineli olarak, tümel genellemeyi (universal generalisation) ispatın tümüne uygulamak için düşünülmesi gerekirken, tümel genellemeyi (universal generalisation) tek bir sıraya dayanan çıkarıma izin verir.

Yapısal olan bir çıkarım kuralı için uygulandığı kurala göre sıraların sayısının, sabit olmaması gerekli görünmektedir. Bu, kuralları yapısal olarak sınıflandırmak için bir ölçüt sağlar.

Bir dedüktif akıl yürütme külliyyatına giderek veya farkında olmadan kendi kendine birkaç ispat yazarak, bu kuralların içinde bulunan akıl yürütme kalıplarının mantığını keşfetmek mümkündür. Yapısal kurallardaki önemli fikir, akıl yürütme kalıbıdır – yukarıda verilen gerekli ve yeterli koşullar, salt gramere ait ölçütlerdir.

Belli ki, bazı çıkarım kurallarının yapısal doğası daha önce açık bir şekilde tanınmamıştır. Aslında, kısıtlamalar ile dolaysız çıkarım kuralları formundaki yapısal kuralları ifade etme eğilimi ile belli yapısal kuralları

formüle etme çabasında, yetkin mantıkçılar tarafından deneyimlenen zorlukları açıklamak mümkündür.

5. Sonuç

Diğer Hiyerarşi: Belirtilmelidir ki yukarıda tartışılan sistem hiyerarşileri aşağıdaki hiyerarşiden tamamen bağımsızdır: eklemler mantığı, birlik (monadic) yüklem mantığı, yüklem mantığı, ikinci dereceden mantık vs. bu sonraki hiyerarşi, mantıksal analizin derinliği ile ilgilidir: ikinci dereceden mantıkta mantıksal doğrular olarak analiz edilebilir olup yüklem mantığında analiz edilebilir olmayan cümleler vardır. Yüklem mantığında mantıksal doğrular olarak analiz edilebilir olup, birlik yüklem mantığında analiz edilebilir olmayan cümleler vardır. Bu durum birlik (monadic) yüklem ve eklemler mantığı karşılaştırıldığında da aynıdır. Örnekler aşağıdadır:

1) Her şeyin bir tabiatı vardır.

İkinci derece: $(\forall x)(\exists P)Px$

Yüklem: $(\forall x)Hx$

2) Her şeyin bir nedeni varsa o zaman her şey bir nedene sahiptir.

Yüklem: $((\exists x)(\forall y) Cxy \supset (\forall y)(\exists x)Cxy)$

Birli: $((\exists x) Cx \supset (\forall y)Hy)$

3) Tüm insanlar Yunan ise ve Sokrates bir insan ise o halde Sokrates Yunan'dır.

Birli: $((\forall x) (Mx \supset Gx) \supset (Ms \supset Gs))$

Önermesel: $(A \supset (M \supset G))$

Bu hiyerarşi, tabii ki yukarıya doğru genişletilebilir ve modal mantıklar için tekrar edilebilir. Yukarıda konusu açılan problemlere (örneklerimizi çok basit bir önermesel mantıktan almamıza rağmen) genel olarak değinilmiştir. Tabii ki mantıksal sistemlere ilişkin tüm gözlemler, bahsedilen hiyerarşilerin her bir seviyesine uygulanır.

Mantıksal Sistemler Hiyerarşisi: Mantıksal sistemlerin git gide karmaşık hale gelen üç türünü gördük. Lojistik sistemler, mantıksal doğruları kodlama problemine uygun görüldü. Gerektirmeci sistemler mantıksal doğruları kodlamıştır. Bu görev büyük zorlukla sadece lojistik sistemler tarafından yapılabilir olmasına rağmen, gerektirmeci sistemler

aynı zamanda geçerli argümanları kodlama görevine de uygundur. Son olarak dedüktif sistem mantıksal doğrulara ve geçerli argümanlara ek olarak ispatları da kodlamıştır.

Bu üç tip sistemin artan kapsamlılığını karşılaştırmak, sistemler için artan kapsamlı yeterlik koşullarıdır. İdeal lojistik sistem sağlam ve tamamlanmıştır. İdeal gerektirmeci sistem güçlü bir şekilde sağlam ve güçlü bir şekilde tamamlanmıştır. Sağlamlık ve tamamlanmışlık, sırasıyla güçlü sağlamlığın ve güçlü tamamlanmışlığın özel durumları olduğu için gerektirmeci sistemler özü itibarıyla lojistik sistemlerden daha kapsamlıdır. Dahası, bu iki tür sistem arasındaki ayrım, bir lojistik sistemin mantıken güçlü sağlamlık yani 'post tamamlanmışlık' ile bağdaşmayan bir durumu yerine getirmesi beklenebilir. Lojistik sistemler ve gerektirmeci sistemler için yeterlik koşullarının net gerekçeleri için kişi onların ayrı ayrı istenilen amaçlarına atıfta bulunabilir.

Gerçek dedüktif uygulamayı düşünerek geçerli argümanları ve ispatları birbirinden ayırmaya sürükleniriz. Böylece ispatların kodlanmasını ve bu amacı güden bir sistemi göstermek için dedüktif sistem teriminin kullanımını makul bir amaç olarak kurabiliriz. Resmi olmayan fakat düşünceli bir bakış açısından, iki nedenden ispatların kodlanması olarak gerektirmeci sistemleri reddetmeye sürükleniriz. İlkin; onlar sezgisel olarak sıkı ispatları (şartlandırmayı veya tikel özellemeyi(existential instantiation) kullanan), boşluklara sahipmiş gibi işlerler, ikincisi; gerektirmeci sistemlerdeki öncüllerden olan türetmeler, apaçık boşluklara sahiptir. Dahası, gerekli koşullar genelde gerektirmeci sistemler için anlaşma sağlar, yani güçlü sağlamlığın ve etkililiğin herhangi bir sıkı olma fikrine referansı yoktur. Böylece; (1) ispatların sıkı olmak için karşılaması gereken ve (2) salt güçlü sağlamlığı ve etkililiği aşan bir matematiksel koşulu formüle etme problemi ile yüzleşiriz.

Bu sonuç bölümünün amacı, yukarıda tanıtılan sıkı olma kavramının doğru olup olmadığı noktasının hemen yanındadır. (1) İspatın kodlanmasının makul bir amaç olduğu gerçeğine ve (2) gerektirmeci sistemlerin bu amacı yerine getirmediği açık ama bilimsel olmayan bu gerçeğe dayanarak, üçüncü tip bir sisteme ihtiyaç olduğu sonucunu çıkarırız.

Tarihsel Notlar: Bu makaleyi, yukarıdaki mantıksal sistemler hiyerarşisi ve onların modern zamanlardaki gerçek tarihsel gelişimi arasındaki ilişkinin kısa bir değerlendirmesi ile sonuçlandırmak istiyoruz.

Bu değerlendirme, modern mantık tarihinin bir taslağı olarak düşünülemez; yukarıda değerlendirilen sorular, modern mantığın önemli fakat nispeten küçük bir bölümünü oluşturur.

Mantık tarihinin bu bölümünde birbiriyle ilişkili iki temaya odaklanıyoruz. Birincisi; mantıksal sistemlerin kuruluşu, ikincisi; bu sistemler için yeterli koşullarının formülasyonu. Açıkçası, oluşturmak istediğimiz sonuçlar aşağıdadır:

1) Sistemlerin kendisine ilişkin olarak; lojistik sistemler, gerektirmeci sistemler ve dedüktif sistemler bu sırada geliştirilmiştir.

2) Yeterlik koşullarına ilişkin olarak; ilk olarak tamamlanmışlık, sağlamlık ve 'post tamamlanmışlık' kavramları formüle edildi. Sonra güçlü sağlamlık, güçlü tamamlanmışlık ve son olarak sıkı kavramına değinildi.

Öncelik kriterimiz yayım tarihidir. Daha karmaşık bir kriter kullanımı hatırı sayılır derecede tarihsel araştırma içerirdi.

En eski sistemler kesinlikle lojistik sistemlerdir. Frege ve Russell için motivasyon, matematiğin tüm teoremlerinin mantıksal yasalar olduğu inancıydı. 1934'de ispatın doğasına ilişkin ilk araştırmalar yayınlandı ([10] syf, 538,539). Biri Gertzen, diğeri Jaskowski sayesinde. Bu alanda daha sonraki gelişmeler bu iki çalışmaya dayanır ([10] syf. 539 ve [1] syf. V) 1934'den önce geliştirilen gerektirmeci sistemleri kurmak için ilk 1930'da yayınlanan Tarski'nin gerektirmeci sistemlerin önemli metodolojik çalışmasından bahsetmek yeterlidir ([19] syf. 30-37).

Lojistik sistemler için yeterli koşulları, 1920'de Post tarafından formüle edildi. Post, sağlamlığı, tamamlanmışlığı ve post tamamlanmışlığı (bu adlarla olmasa da) tartışmıştır. Görünür bir şekilde, güçlü sağlamlık ve güçlü tamamlanmışlık basılı olarak ilk kez 1951'de Abraham Robinson tarafından tartışılmıştır ([18], sırasıyla teorem 3.1.2 ve 3.2.2). Bu kavramların önemi açısından bu, tamamen şaşırtıcı bir sonuçtur; ancak birçok mantıkçının, 1951'den önce düşüncelerinde ve öğretimlerinde bu kavramları kullanmış oldukları muhtemelen doğrudur. Bu bağlamda birinci derece mantığın güçlü tamamlanmışlığını önemsiz bir şekilde belirten teoremlerin 1931'de Gödel [5] ve 1949'da Henkin [6] tarafından yayımlandığı not etmeye değerdir. Bu teorem kavramsal olarak aslında onların ispatladıkları teoremlerden daha ilginç olmasına rağmen ikisi de güçlü tamamlanmışlıktan bahsetmez.

Belirleyebildiğim kadarıyla bu makale haricinde, etkililiğin ve sağlamlığın üzerinde ispatlar için yayımlanmış hiçbir durum değerlendirmesi yoktur.

Teşekkür: Bu makalenin daha önceki halinin meslektaşlarım James Munz ve William Snavely ile yapılan ilginç ve ilham verici tartışmaları için teşekkür etmek bir zevktir. Ayrıca, bu çalışmaya çeşitli şekillerdeki katkıları için aşağıda ismi geçen öğrencilere de teşekkür etmek isterim: Uwe Henke, Nicolas Noviello, Howard Wasserman ve George Weaver. Bu çalışma aslen Pennsylvania Üniversitesi Felsefe Bölümüne Aralık 1966'da bir ders olarak verilmek üzere kaleme alınmıştır.



Kaynakça

- [1] Anderson, J. M., and Johnstone, H. W., *Natural Deduction*, Belmont, California, 1962.
- [2] Bochenski, I. M., *A History of Formal Logic* (tr. Thomas, Ivo), Notre Dame, Indiana, 1961.
- [3] Church, A., *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, 1956.
- [4] Copi, I. M., and Gould, J. A., *Readings on Logic*, New York, 1964.
- [5] Gödel, K., "Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Functionenkalküls," *Monatshefte für Mathematik und Physik*, vol. xxxvii, 1930, p. 349.
- [6] Henkin, L., "The completeness of the first order functional calculus," *Journal of Symbolic Logic*, vol. 14, 1949, p. 159.
- [7] Hilbert, D., and Ackermann, W., *Principles of Mathematical Logic* (tr. Hammond, Leckie, and Steinhardt), New York, 1950.
- [8] Hiž, H., "A warning about translating axioms," *American Mathematical Monthly*, vol. LXV, 1958, p. 613.
- [9] Kalish, D., and Montague, R., *Logic: Techniques of Formal Reasoning*, New York, 1964.
- [10] Kneale, W., and Kneale, M., *The Development of Logic*, Oxford, 1962.

John CORCORAN

[11] Lewis, C. I., and Langford, C. H., *Symbolic Logic*, 2nd ed., New York, 1959.

[12] Lightstone, A. H., *The Axiomatic Method*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1964.

[13] Mates, B., *Elementary Logic*, New York, 1965.

[14] Mendelson, Elliot, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, 1964.

[15] Parry, W. T., "Comments on a variant form of natural deduction," *Journal of Symbolic Logic*, vol. 30, 1965, p. 119.

[16] Post, E. L., "Introduction to general theory of elementary propositions," *American Journal of Mathematics*, vol. 43, 1921, p. 163.

[17] Quine, W. V. O., *Methods of Logic* (revised edition), New York, 1959.

[18] Robinson, A., *On the Metamathematics of Algebra*, Amsterdam, 1951.

[19] Tarski, A., *Logic, Semantics and Metamathematics* (tr. Woodger, J. H.), Oxford, 1956.

[20] Whitehead, A. N., and Russell, B., *Principia: Mathematica to 56*, Cambridge, 1962.

The Development of Arabic Logic (1200-1800)

 Samet BÜYÜKADA*

Khaled El-Rouayheb

Basel: Schwabe Verlag, 2019, 335 sayfa.

ISBN: 978-3796539091

“Ortaçağ ve Erken Modern Felsefe” serisinin ikinci kitabı¹ olarak 2019’da yayımlanan *The Development of Arabic Logic (1200-1800)* daha önceden İslam mantığı ile ilgili önemli çalışmalara imza atmış Rouayheb’in yine araştırmacı karakterini ortaya koyduğu bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitap bizlere hem İslam mantığının altı asırlık döneminde yaşamış düşünürler ve onların yazmış oldukları eserler çerçevesinde hem de 13.yy sonrasında İslam mantığında ne tür gelişmeler olduğuna dair biyografik-kaynakça temelli bir ışık tutmaktadır.

1964 yılında Nicholas Rescher tarafından kaleme alınmış ve kendisiyle aynı ismi taşıyan kitap² ile biçimsel bir benzerlik taşımasına karşın, Rouayheb’in kitabı selefine göre dönemin düşünürlerini ve eserlerini daha ayrıntılı bir biçimde okuyucuya sunmaktadır. Rescher her ne kadar geniş bir zaman aralığındaki düşünürler üzerine bir tarih

KİTAP TANITIMI

Geliş Tarihi: 29-05-2019

Kabul Tarihi: 20-06-2019

Yayın Tarihi 01-07-2019

* Arş.Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, busamet@gmail.com

¹ Schwabe Verlag yayınevinin “Medieval and Early Modern Philosophy” serisinin ilk kitabı Descartes’ı, üçüncüsü ise John Locke’u konu edinmektedir. Rouayheb kitabın teşekkür bölümünde bu eserin *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der Islamischen Welt* projesinin üçüncü cildi olarak tasarlandığını; ancak kitabın muhtevasının genişlemesi neticesinde yukarıda andığımız seri içerisinde yayınlandığını belirtmektedir.

² Nicholas Rescher, *Development of Arabic Logic*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964.) İslam mantığı ve tarihine yönelik çalışmaların ilk köşe taşlarından birisi sayılabilecek Rescher’in kitabı temelde iki bölüme ayrılmaktadır. Eserin ilk yarısında mantığın İslam coğrafyasındaki doğuşu, gelişimi ve zaman içindeki seyri; ikinci kısmında ise 9.yy ile 16.yy’ın ilk yarısı arasında yaşamış İslam mantıkçılarının hayati ve eserleri konu edinilmiştir.

çalışmasını başarıyla yürütmüş olsa da özellikle 12. ve 13.yy sonrasında İslam mantık geleneğinin özgünlükten uzak ve genel itibariyle şerhler üzerinden devam ettiğine yönelik iddialarda bulunmuştur. Ancak bu iddialara özellikle 2000'lerin başından itibaren karşı çıkmış ve günümüzde İslam mantığı üzerine çalışanlar tarafından ciddi eleştiriler getirilmiştir.³

Rouayheb'in daha önce yazmış olduğu eserinde⁴ de vurgulamış olduğu üzere İslam mantıkçıları, İbn Sînâ (ö. 1037) sonrasında ondan ve birbirlerinden çok farklı görüşlere sahiptir. Misal, İslam mantıkçıları ilişkisel kıyas konusunda gerek Aristoteles gerekse de ortaçağ dönemi düşünürlerinin çok ötesinde bir kıyas sistemi geliştirmiştir. Aynı şekilde mutlak önermenin ele alınış biçimi, İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrıldığı bir konu olmakla birlikte İbn Sînâ sonrasındaki düşünürlerde bu konuya ondan farklı yorumlar getirmiştir. Mantığın konusu, şartlı kıyaslar ve modal önermelerin zaman kipleri ile incelenmesi gibi konularda da İslam mantıkçıları seleflerini tekrar etmeyen görüşler ortaya koymuştur.

The Development of Arabic Logic (1200-1800) kitabı tanıtım, giriş ve sonuç bölümleri de dahil olmak üzere on iki bölümden oluşmaktadır. Kitabın esas gövdesini oluşturan dokuz bölüm (üçüncü ve onuncu bölümler arası) 1200-1800 yılları arasında yaşamış düşünürlerin ölüm yıllarına göre ve mantık etkinliğinin yoğun olduğu bölgelere göre sıralanmıştır. Rouayheb eserinin Rescher'in kitabıyla aynı isimde olmasını ustaya bir saygı göstergesi olarak açıklamaktadır. Bununla birlikte "önceden [Rescher tarafından] yapılmış birtakım yanlışlıkların" düzeltilmesi amacıyla da eserin Rescher'in kitabıyla aynı adı taşıdığı belirtilmektedir. Kitabın bilgilendirme ve tanıtım bölümde eserin ortaya çıkmasında faydalanılan kaynaklar; yazma eserler, eski ve yeni makaleler ve kitaplar, kütüphaneler; İstanbul'dan İngiltere'ye, İran'a ve Hindistan'a

³ Bu konu üzerine yapılan ilk çalışmalardan birisi için bkz: Tony Street, "Arabic Logic", içinde *Handbook of History of Logic, Volume 1* (Amsterdam: Elsevier, 2004). Street Türkçeye de çevrilmiş bu eserinde Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın mantığı ele alış biçimlerinden başlayarak düşünürlerin modal mantık ve mutlak önerme gibi önemli hususlarda birbirlerinden ve takipçisi oldukları Aristotelesçi gelenekten ne kadar farklı olduklarını ayrıntılı bir biçimde göstermektedir. Ayrıca R. Wisnovsky, P. Thom, R. Strobino ve A. Ahmed gibi çağdaş düşünürlerin de Resherci yaklaşımı eleştiren pek çok makale ve kitapları mevcuttur.

⁴ Rouayheb, *Relational Syllogism and the History of Arabic Logic, 900-1900*. Leiden: Brill, 2010.

kadar uzanan geniş bir coğrafya içindeki hem üniversite hem de yazma eser kütüphaneleri ile pek çok online kaynak sayfası okuyucuyla paylaşılmıştır.

Tanıtım bölümünü takiben İslam mantığı ile ilgili bilgilendirme kısmı olarak görebileceğimiz *Prologue: Arabic Logic up to 1200* (Giriş: 1200'e kadar Arap Mantığı) başlığını taşıyan kitabın ikinci bölümü gelmektedir. İbn Sînâ'nın mantık ile ilgili görüşlerinin genel çerçevesinin yer verildiği bu bölümde Fârâbî (ö. 950), Ebu'l-Berekât el-Bağdadî (ö. 1165) ve Sühreverdi (ö. 1191) gibi isimlere ise kısmen değinilmiştir. 13.yy'a kadar yaşamış olan önemli İslam mantıkçılarına ayrılan bu bölüm kitabın en kısa bölümünü oluşturmasına karşın, eserin haddizatında amacının İbn Sînâ sonrası mantığın seyrini okuyucuya aktarmak olduğu için düşünürler ve eserlerin ayrıntılarına fazla değinilmemesi mazur görülmektedir.

Arabic Logic, 1200-1350 (Arapça Mantık, 1200-1350) başlığındaki üçüncü bölüm Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) ile başlayıp Kutbüddin er-Râzî (ö. 1365) ile biterken, incelemeye konu olan on beş mantıkçının arasında Âmidî (ö. 1233), Hûnecî (ö. 1248), Tûsî (ö. 1274), Kâtibî (ö. 1276) ve Semerkandî (ö. 1322) gibi önemli isimler yer almaktadır. Bölüm biçimsel olarak, yer verdiği mantıkçıların kısa hayat hikayeleri, mantık görüşlerinin ana hatları ve önemli mantık eserlerinin açıklanmasından oluşmaktadır.⁵ 13.yy ile 14.yy'ın ilk yarısını son derece canlı bir dönem olarak tanımlayan Rouayheb, eski mantıkçılardan ayrılışın bu dönemde ortaya konan görüşlerle başladığını söylemektedir. Bu görüşlerin en önemlilerinden birisi Meşşâî geleneğinin *Organon*'u temel alan ilkelerinden ayrılarak, mantık disiplininin konusu *tasavvur* ve *tasdik* olmak üzere tanımlayan bir anlayışın geliştirildiğinin belirtilmesidir. Bundan sonra ortaya konan eserler öncelikle bilgiyi *tasavvur* ve *tasdik* olarak ayırmakla başlamakta, sonrasında ise öncelikle kavramsal bilgiyi (*tasavvur*) oluşturan tekil terimler ve beş tümel konuları; akabinde yargısal bilgiyi (*tasdik*) oluşturan önermeler, şartlı kıyas ve modal kıyas gibi konuların açıklamasına geçilmektedir. Mantığın konusu hakkındaki ayrıma ek olarak, zorunlu ve sürekli önermelerin yorumlanması ile önermelerin *zafî* ve *vasfî* okunuşu ve yeni modal önermelerin

⁵ Sonuç bölümü hariç geri kalan tüm bölümler biçimsel olarak aynı özelliği taşıdığı için bu husus ayrıca tekrar edilmeyecektir.

tanımlanması gibi konularda ortaya konan görüşler bu dönemin oldukça üretken olduğunu gösteren başlıca unsurlardandır.⁶

Kitabın sonraki yedi bölümü zaman aralığı bakımından 1350-1600 ve 1600-1800 yılları olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bunu takiben 1350-1600 yılları arası Doğu ve Batı İslam Mantık gelenekleri olmak üzere iki bölümde incelenmiş; 1600-1800 yılları ise İran, Hint-Müslüman, Osmanlı, Kuzey Afrika ve Hristiyan-Arapça gelenekleri olarak beş bölümde okuyucuya aktarılmıştır.

1350-1600: The Eastern Islamic Tradition (1350-1600: Doğu İslam Geleneği) başlıklı dördüncü bölüm kitabın en hacimli ve en fazla mantıkçıya yer verilen kısmını teşkil etmektedir. Bu bölümde Teftâzânî (ö. 1390), Cürcânî (ö. 1413), Fenârî (ö. 1431) ve Taşkoprülüzâde (ö. 1561) ile birlikte yirmi bir mantıkçı incelenmiştir. Rouayheb bu bölümün giriş kısmında 14.yy boyunca İslam mantık geleneğinin iki önemli değişim geçirdiğini iddia etmektedir. Bunlardan ilkinin bir önceki yüzyıla kıyaslandığında özet yazma geleneğinin belirgin bir biçimde zayıfladığı, literatürdeki eserlerin ağırlıklı olarak belirli konular üzerine yazılan risalelerden, şerhlerden ve kitaplardan oluştuğunu açıklanmıştır. Bu yorumun şerhlerle ilgili kısmı ilk başta Rescher'in eleştirilerinde haklılık payı varmış gibi görülebilir; ancak 13.yy sonrasındaki şerh geleneği önceki yüzyıllardaki gibi *Organon* üzerine değil bir önceki yüzyılda Hûnecî ve Kâtibî gibi önemli İslam mantıkçıların eserleri üzerine yazılmış olmasıyla farklılık taşımaktadır.⁷ Rouayheb'in dile getirdiği ikinci önemli değişim ise 13.yy'ın başındaki mantıkçıların (Hûnecî, Kâtibî ve Urmevî (ö. 1283) gibi) modal önermeler ve bunların döndürülmesi gibi konulara yoğun ilgisinin olmasına karşın 13.yy'ın ikinci yarısından itibaren bu ilginin azaldığı yönündedir. Ancak kısmen de olsa bazı eserlerde bu konuların işlendiği tespit edilmiştir; misal, Cürcânî'nin *Kubrâ'*ında modaliteler ve döndürmelerine ilişkin bölümlerin yer aldığı ilgili bölümde gösterilmiştir.

⁶ Mantığın konusunun tasavvur ve tasdik olması İbn Sinacı bir ayırım olmamakla birlikte Rescher'in İbn Sina sonrası 'İslam mantık geleneğinin özgünlükten uzak' iddiasının artık günümüzde niçin kabul edilemeyeceğini de gösterir niteliktedir.

⁷ Bölüm içerisinde ele alınan mantıkçıların eserler listeleri incelendiğinde bu durum açıkça görülmektedir. Yine de örnek olarak Teftâzânî'nin Kâtibî'nin *Şemsiyye'*si üzerine yazdığı şerhi ya da Fenârîzâde'nin Ebherî'nin *İsagujî'*si üzerine yazmış olduğu şerhi gösterebiliriz.

1350-1600: *The Western Islamic Tradition* (1350-1600 Batı İslam Geleneği) başlıklı beşinci bölümde Rouayheb 'batı' ifadesi ile yaptığı bölgesel ayrımı açıkça dile getirmese de Bağdat'ın batısı olarak ele almış gözükmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Resherci ayrımı izlemektedir. Bölüme konu olan mantıkçılar da Kuzey Afrika mantık geleneğine mensup Tilimsânî (ö. 1370), Tunisî (ö. 1401) ve Ahdarî (ö. 1546) gibi isimlerdir. 1350-1600 dönemi Batı İslam mantık geleneği, aynı dönemdeki Doğu İslam mantık geleneği ile benzer şerh yöntemini devam ettirse de içerik olarak ondan oldukça ayrılmaktadır. Kuzey Afrikalı mantıkçıların önermelerin doğrudan çıkarımı ve biçimsel kıyas gibi konulara odaklanmaya devam etmelerine karşın, aynı dönemdeki doğulu meslektaşlarının bu konulardan uzaklaştığını açıklayan Rouayheb, bu noktayı kitabın en dikkat çeken tespitlerinden birisiyle okuyucuya sunmaktadır. Kutbüddin er-Râzî'nin Kâtibî'nin *Şemsiyye'si* üzerine yazdığı şerh ile Tilimsânî'nin Hûnecî'nin *el-Cümel'i* üzerine yazdığı şerhlerin karşılaştırmasını yapan Rouayheb'in tahliline göre Râzî, temel konular ve kavramların edinimleri üzerine yazdığı şerhe toplam sayfa sayısının yaklaşık %32'sini aktarırken; Tilimsânî ise %16 civarında bir aktarımda bulunmaktadır. Buna karşın Râzî'nin şerhi, önermelerin biçimsel çıkarımlarına ve biçimsel kıyasa yaklaşık %36 oranında yer ayırırken; Tilimsânî'nin şerhinde bu oran yaklaşık %64'tür. Rouayheb bu türden bir farklılığın, özellikle doğu geleneğine mensup mantıkçılardaki felsefi ve semantik konulara yönelik eğilimden kaynaklandığı görüşündedir.

Kitabın sonraki beş bölümü daha öncede belirttiğimiz üzere 1600-1800 yılları arasındaki İran, Hint-Müslüman, Osmanlı, Kuzey Afrika ve Hristiyan Arap gelenekleri geleneklerine ayrılmıştır. Bu bölümlerde İran geleneği için Mîr Dâmâd (ö. 1631), Şirâzî (ö. 1635), Şirvânî (ö. 1687); Hint-Müslüman geleneği için Bihârî (ö. 1707), Fazl-ı Hak Hayrâbâdî (ö. 1828); Osmanlı-Türk geleneği için Saçaklızâde (ö. 1732), Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1736), Gelenbevî (ö. 1791); Kuzey Afrika geleneği için Yûsî (ö. 1691), Hilâlî (ö. 1761); Hristiyan-Arapça geleneği için Tûlâvî (ö. 1745) gibi onlarca önemli mantıkçıya yer verilmiştir. Beş bölümün ortak özelliği, bugüne değin 17.yy'a kadar adı geçen coğrafyalarda sanki hiç mantık çalışması yapılmamış gibi davranılmasına yönelik öne sürülen delillerin, incelenen mantıkçılar ve eserleri dahilinde çürütülmesidir. İran'da icra edilen mantık eserleri hem İbn Sîna sonrası mantık anlayışının devamı niteliğinde olduğu gibi, eski mantıkçıların görüşlerini destekleyen kitap

ve şerhler de yazılmıştır. Bu bakımdan İran geleneğinin tek bir görüş üzerinde yoğunlaşmadığını söylemek mümkündür. 17. ve 18.yy İranlı mantıkçıların da Hindistan'a akın etmesi, Hint-Müslüman mantık geleneğinin gelişmesinde önemli bir etkiye sahiptir. 18.yy'da medreselerde okutulan mantığın, metafiziki ve epistemik meselelerle birlikte ele alınmaya başlanmasıyla 13. ve 14.yy'daki "bilginin doğası" yani *tasavvur-tasdik* konularının tekrardan tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Osmanlı mantık geleneğinde ise tarihçilerin Osmanlı'nın entelektüel ve kültürel birikim sadece 15. ve 16.yy ile sınırlı kaldığı görüşünün aksine 17.yy ve sonrası Osmanlı mantık geleneğinin oldukça zengin olduğu görülmektedir. Bunun en önemli örneklerinden birisi olarak Rouayheb, Gelenbevî'nin *el-Burhan* kitabını göstermektedir. Gelenbevî bu eserinde hem İbn Sînâ sonrası mantık geleneği çizgisindeki meseleleri hem de ilişkisel kıyas, modal kıyas ve ispat gibi konularda kendi görüşlerini dile getirmiştir. Kuzey Afrika geleneği bölümünde ise Rouayheb, Mağrip bölgesi etrafındaki mantık etkinliğini incelemiştir. Bu bölüme ait en çarpıcı yorumlardan birisi mantık disiplininin biçimsel çıkarım ve biçimsel ispat konularıyla birlikte ele alınmış olduğudur. Son olarak Hristiyan-Arapça mantık geleneğinde ise Doğu Akdeniz çevresinde yaşamış mantıkçılara kısaca değinilmiştir. Her ne kadar mantık eserleri Arapça yazılmış olsa da Rouayheb bu dönemin mantıkçılarının İbn Sînâ sonrası mantık çizgisinden ziyade erken modern dönem Latin mantık geleneğine kaydığı tespitinde bulunmuştur.

Kitap hakkındaki genel değerlendirmemizi ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kitap İbn Sînâ sonrası İslam mantığının gelişimi ve seyri üzerine bir başka deyişle 13.yy'ın başı ile 18.yy'ın sonu arasında yaşamış İslam mantıkçıları ve eserleri üzerine yazılmıştır.
2. 13.yy sonrası İslam mantığının sadece şerhler üzerinden yapıldığı ve yeni görüşlerin olmadığına yönelik Rescherci görüşün yanlış olduğu hemen her bölümde gösterilen eser tahlilleri ile çürütülmüştür.
3. Kitapta yer verilen seksen altı mantıkçı ve yüzlerce eser bilgisi İslam mantığı literatürü için oldukça zengin bir kitap olmasını sağlamaktadır.
4. Rouayheb'in da belirttiği üzere bu kadar geniş bir zaman ve coğrafi alanda çalışırken her düşünürü dahil etmek mümkün

olamayacağı için hakkında neredeyse çok az bilgi olan mantıkçılara haklı bir biçimde yer verilmemiştir.

5. Yine benzer şekilde Sebzevarî, Ali Sedat ve Salih Zeki gibi düşünürlerin etkisi özellikle 19.yy'da görüldüğü için bu kitabın kapsamına dahil edilmemiştir.
6. Kitabın sonunda yer alan doğu ve batı dillerindeki kaynakça listesi ile bu alanda çalışanların faydalanabileceği geniş bir birikim okuyucu ile paylaşılmıştır.
7. Daha önce İslam mantık tarihi ile yazılmış benzeri çalışmalardan⁸ farklı olarak Kuzey Afrika ve Doğu Akdeniz coğrafyasına yönelik bölümler içermesiyle alanında oldukça özgün bir çalışma olmuştur.

Sonuç olarak, biyografik-kaynakça temelli küçük bir İslam mantık ansiklopedisini çağrıştıran bu eser, Rouayheb'in "İslam mantığının gelişimi nasıl yazılmalıdır?" sorusuna cevabıdır. Her ne kadar eserdeki bazı bölümlerin gerek Rouayheb'in gerekse de çağdaşı düşünürlerin eski çalışmalarına referans verilerek yazılması eserin tümüyle yeni bir çalışma olmadığı hissini verse de bu durum eserin her daim başvurulacak bir kaynak kitabı olmasına engel değildir. Nitekim altı asırlık ve devasa bir coğrafyaya yayılmış mantıkçılar ile ele aldıkları konuların bir araya getirildiği bütüncül bir çalışma yapmanın zorluğu bir yana, Rouayheb'in bunu tarihi, felsefi ve sistematik bir şekilde sunması, eserin literatürdeki değerini açıkça göstermektedir.

⁸ Gerek Tony Street'in gerekse de Rescher'in mantık tarihi ile ilgili yazılarında bu denli bir kapsayıcı coğrafya konu edilmemiştir. Bahsi geçen coğrafi zenginlik Rouayheb'in bir diğer İslam mantık tarihi kitabı olan *Relational Syllogism and the History of Arabic Logic: 900-1900*'de ilişkiyel kıyas konusu üzerinden incelenmiştir.

Örnekleriyle Mantık Sözlüğü

 Ferruh ÖZPİLAVCI*

İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya.

İstanbul: Litera Yayıncılık, Aralık 2018. 368 sayfa.

ISBN: 9786052023389

Tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız eser, mantık terimlerini bir araya getirip örneklı bir şekilde açıklayan ve alfabetik olarak sıralayan bir sözlük çalışmasıdır. Alanın duayenlerinden İbrahim Emiroğlu ile Hülya Altunya'nın bu ortak eserinin en temel özelliği, İslam mantık terimleri ile modern mantık terimlerini birlikte ele almasıdır. Buna binaen çalışmanın hemen hemen tüm madde başlarında, mümkün olduğunca terimlerin Latince, Arapça ve İngilizce karşılıkları verilmiş; Arapça karşılıklar, Arap harfleriyle gösterilmiştir. Böylece aslında İslam mantık geleneği ve terminolojisi ile modern mantık terimlerinin örtüşükleri veya kesişükleri noktaları, topluca ve açıklamalı bir şekilde, kaynak bir eser içerisinde görme ve bu iki mantık geleneğini zihinlerde birleştirme, uzlaştırma ve karşılaştırma imkanı da ortaya çıkmaktadır. Bazen bu durum, Saul A. Kripke'nin de *Adlandırma ve Zorunluluk* isimli eserinde ele aldığı, aslında aynı gök cismine yanlış/farklı algılamalar sonucu iki ayrı gök cismiymiş gibi 'Sabah Yıldızı' ve 'Akşam Yıldızı' adlarının verilmesi şeklindeki çarpıcı örnekte olduğu gibi; tamamen aynı olan terminolojik anlamlara, söz konusu mantık gelenekleri tarafından yapılan farklı adlandırmalar neticesinde oluşan algıların izale ve tashih edilmesi boyutlarına kadar varabilmektedir.

Sözlükte modern ve klasik İslam mantığı terimleri, yaklaşık beş yüz madde başlığı altında kuşatıcı bir şekilde ele alınmış; ayrıca daha dar anlamda, en temel sembolik mantık terimlerine de yer verilmiş; madde açıklamalarında da gerektiği yerlerde sembolik mantığın dili kullanılmıştır. Klasik mantık dışında, kendilerine has terminolojilerinin

KİTAP TANITIMI

Geliş Tarihi: 20-06-2019

Kabul Tarihi: 22-06-2019

Yayın Tarihi 01-07-2019

* Doç.Dr., Marmara Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, ferruhoz@gmail.com

ayrıntlarına girilmese de 'Budist Mantık', 'Bulanık Mantık', 'Çarpık Mantık', 'Çok Değerli Mantık', 'Deontik Mantık', 'İnformel Mantık' ve 'Prelojik' gibi farklı mantık ekolleri, yaklaşımları veya dalları hakkında da madde başlıkları bulunmaktadır.

Alfabetik şekilde hazırlanmış olan bu sözlükte, terimlerin yanı sıra mantık disiplinine tarihten günümüze kadar gerek batıdan gerek doğudan katkıda bulunmuş bilginlerin kısa biyografi ve bibliyografileri de yer almakta, mantığın kurucusu Aristoteles'ten, İslam dünyasındaki kurucu babası Fârâbî'ye, İskender Afrodiasias'dan İbn Sînâ'ya, Cicero'dan Wittgenstein'a, Yahyâ bin Adî'den Ahmet Cevdet Paşa'ya, John Stuart Mill'den Gottlob Frege'ye, Galen'den Sirâcüddin Urmevî'ye, Gelenbevî İsmail Efendi'den Kurt Gödel'e ve Kant'tan Lütü Askerzade'ye kadar büyük mantıkçılara dair öz bilgiler aktarılmaktadır. İslam mantıkçılarının sıralanışında Diyanet İslam Ansiklopedisi esas alınmış, tek isimle meşhur olmuş istisnalar dışında diğer mantıkçılar ise soyadına göre alfabetik sıralanmıştır. Öne çıkan mantıkçılar yanında, Porphyrios'un *Isagoge*'si ile Ebherî'nin *İsâgûcî*'si ve Katibî'nin *Şemsiyye*'si gibi şöhret bulmuş mantık eserleri de madde başlığı seviyesinde tanıtılmıştır.

Çalışmada 'Modern Çağ Mantığı', 'Orta Çağ Mantığı', 'İslâm Mantığı', 'Klasik Mantık' ve 'Mantık (Tarihçesi)' gibi maddelerle, mantık disiplinin ana dönemlerine ve geçirdiği dönüşümlerin temel dinamiklerine değinilmekte; 'Megara Okulu', 'Stoa Mantığı', 'Bağdat Mantık Okulu', 'Port Royal Mantık' ve 'Sembolik Mantık' gibi tematik maddelerle ise özellikle öğrenciler için farklı mantık ekollerine dair temel bir kavrayış imkânı sunulmaktadır. Böylece çalışma, alfabetik olarak çeşitli maddelerine bakılabilecek kaynak bir kitap olmanın yanında, sıralı bir şekilde okunduğunda mantığa dair ciddi seviyede, kuşatıcı bir bilgi birikimine sahibi olmayı sağlayacak nitelikte bir telif eser özelliği de kazanmıştır.

Sözlük çalışmasının dikkat çeken özelliklerinden biri de, Emiroğlu hocanın özel çalışma alanlarından biri olan 'Otoriteye Başvurma Yanlışı'; 'Konuyu Saptırma Yanlışı', 'Kişiyi Hedef Alan Delil Yanlışı', 'Kumarbaz Yanlışı', 'Merhamete Başvurma Yanlışı', 'İspat Edilecek Olamı Delil Olarak Alma (*Musâdara ale'l-Matlûb, Petitio Principii, Begging The Question*) Yanlışı' gibi 'Mantık Yanlışıları' maddeleri bakımından oldukça zengin olmasıdır. Mantık Yanlışıları-Muğalata konusuna, doğru ile yanlışın, hak ile batılın ayırt edilmesi noktasında İbn Hazm, Gazâlî ve Sühreverdî gibi dini ilimler alanında da eserler veren âlimler tarafından özel önem verildiği

bilinmektedir. Hatta İbn Sinâ gibi büyük bir mantıkçının, *Necat* ismiyle meşhur olan eseri içinde yaptığı mantık özetinde, her ne kadar faydalı olduğunu belirtse de beş sanattan *Cedel (Diyalektik)*, *Hatabe (Retorik)* ve *Şiir'e (Poetika)* yer vermezken, sadece *Burhan (II. Analitikler)* kısmını ve akabinde 'Muğalata Kitabı' başlığı altında mantık yanlışlarını ele alarak eserinin mantık kısmını tamamladığı; burhanî kıyas ve hakikî tanımı *Burhan*'da anlattıktan hemen sonra bunların karşıtları olan 'kıyaslar düzeyinde' ve 'tanımlar düzeyinde' yapılan yanıltmaları/*muğalataları* inceleyerek bu konuya özel önem attığı görülmektedir.

Sözlük çalışmasının sonunda Türkçe-Arapça, Türkçe-İngilizce ve Türkçe-Latince olmak üzere üç ayrı liste şeklinde mantık terimleri alfabetik olarak sunulmuş; böylece temel mantık kavramlarının gerek batıda gerekse doğuda nasıl kullanıldıklarını hızlıca tespit etme olanağı sağlanmıştır. Sadece madde başlarında değil, metin içinde geçen terimlerin de yer yer parantez içinde Arapça, İngilizce, Latince ve Grekçe orijinaleri verilmektedir. Eserde klasik, modern, Türkçe, Arapça ve İngilizce pek çok kaynak eser, akademik kitap ve makaleden istifade edilmiş; özellikle Türkçe çalışmaların olmadığı bazı maddelerde, Harry Gensler'in *The A to Z of Logic* ve Michael Detlefsen, David Charles, vd.'nin, *Logic from A to Z* gibi İngilizce sözlük çalışmaları, çeviri yapılarak kullanılmış; fakat eserler, çalışmanın yapısı gereği dipnotlar şeklinde metin içinde değil, sonda 'Kaynakça' kısmında toplu bir şekilde gösterilmiştir.

Çalışma, açık, anlaşılır, net ve güçlü bir mantık diline sahiptir. Mantık konularının zor ve soyut konuları, özellikle yerinde verilen, güncel örneklerle rahat anlaşılabilir bir hale getirilmiş; terimlerin açıklaması yapılırken 'terminolojik' bir ağırlığın çalışmaya sinmemesine özen gösterilmiştir.

Bilgi yığınlarının ilmî bir disiplin haline gelmesi noktasında Aristoteles'in *Burhan*'ına dayanan ve İslam Mantık Geleneğinde 'mevzu-mebadi ve mesail' (konu-ilkeler ve meseleler) şeklinde kısaca atıf yapılan sisteme göre, merkezî bir odak noktası etrafında, yani bir konuya (*mevzuya*) binaen varlığa gelen her hangi bir ilmin, ilim tarihi boyunca ele aldığı-alacağı tüm meseleleri (*mesâili*) incelerken dayandığı ilkeler (*mebâdî*), esasında o ilmin terminolojisi, ıstılahlarıdır. Dağınık veri yığınlarını ilmî bir disiplin haline getiren aslında onların bu terminolojik sisteme ve zenginliğe kavuşmasıdır. Dolayısıyla her ilmin kendine has terimlerinin olması kaçınılmazdır. Bu terimler üzerinden ilim,

hayatîyetini ve faaliyetini sürdürmektedir. Her ilim disiplininin kendine has terimleri, o alanın meseleleri üzerinde nazar ve tefekkürün adeta anahtarları (*miftah*), aydınlatıcı ışıkları; zihnin kendisiyle baktığı gözleri, iş gördüğü aletleridir.

Mantık ilmi bakımından kuşkusuz ilk sistematik ve kuşatıcı terimleştirme, Aristoteles tarafından tesis edilmiştir. Kuruluş sonrası süreçlerde şarihler elinde bu terminolojik yapı hayatîyetini sürdürmüş; yer yer açıklamalarla ve yeni terimleştirmelerle genişlik ve zenginlik kazanmıştır. Bu terimlerin farklı bir dil, kültür ve medeniyet havzasında varlık kazanması için ise çeviri kaçınılmaz bir yoldur. Fakat terimlerin söz konusu dilde tam olarak karşılanması ve tekâmül etmesi için çeviri süreçlerinin tamama ve kemale ermesinin yanı sıra ayrıca o ilim dalında telif eserlerin verilmesi ile eğitim-öğretim süreçlerine de ihtiyaç vardır. Bütün bu süreçler sonucunda herhangi bir dilde terimler tam olarak teşekkül edip etkinlik kazanabilir; toplumsal uzlaşma, yani bir karşılama üzerinde anlaşma, *sulh/ıstılah* tam olarak sağlanabilir. Dolayısıyla asıl olan, öncelikle terminolojik anlamın tercüme ve/veya telif yoluyla vücuda gelip, bu terminolojik anlamı güçlü bir şekilde taşıyabilecek uygun bir karşılamanın yapılması; akabinde de bunun genel kabul görmesidir.

Herhangi bir dilde, pek çok etkenin bulunduğu dinamik süreçlerle örtüşen başarılı bir terminoloji oluşumu, kolay kolay gerçekleşmemekte; mesela Kindî terminolojisinde görülebileceği gibi bazı karşılımlar zamanla terkedilmektedir. Bu açıdan kuşkusuz uzlaşmanın/*ıstılahın* gerçekleşmesi noktasında kendisine çeviri yapılan dilde, terminolojik anlamı karşılamak için seçilen sözcüğün hem söz konusu terminolojik anlamı tam karşılayacak öz bir anlama sahip olması, hem de bu terminolojiye taalluk eden diğer anlamlarla/*terimlerle* bağlantısını da yansıtabilecek bir ilişki ağına sahip olması etkili olmaktadır. Zira sözcükler de tıpkı insanlar gibi başka sözcüklerle yakın veya uzak, fonetik veya semantik çeşitli ilişki ağlarına sahiptir. Ancak yine de uzlaşmanın/*terimleşmenin* gerçekleşmesinin, tamamıyla öngörülemez karmasık ve dinamik bir yapısı vardır. Nihayetinde bir bütün olarak dil, herhangi bir anlamın, sözcüğün veya terimin doğrudan veya intikal yoluyla kendisinde varlığa çıkması, işlevsel bir şekilde yürürlüğe girmesi noktasında adeta canlı bir organizma gibi hareket etmektedir; bazen zaman içerisinde anlam genişlemesi, daralması veya değişimine uğramaktadır. Terminoloji ihtiyaçtan doğar, bu ihtiyacı da aslında varlık doğurur; zihnimizin kendine has ontolojisi. Terminolojik anlam bir kez

vücuda geldi mi, ona nasıl delalet edeceğimiz, ne ad vereceğimiz, onu nasıl çağıracağımız, isim babası veya babalarının vaz'ı ile başlasa da asıl kendine has varlığının kemali, toplumsal uzlaşının işlerlik kazanmasıyla mümkün olmaktadır.

İslam mantık tarihi bakımından 9-12. yüzyılları arasında, 'Beytü'l-Hikme' (*Hikmet Evi*) tabiriyle işaret edilegelen tercüme faaliyetleri, ağırlıklı olarak Grekçe'den yapılan çevirilerde karar kılmış olan terminolojik karşılımlardaki başarı bakımından fevkaladedir. İslam medeniyetinin aslî unsurlarıyla son derece uyumlu bir şekilde nihayetlenen bir nevi tercüme/terimler sözlüğü, bilfiil belli bir süreç içerisinde oluşmuş ve kemale ermiştir. Bunun müstakil bir eser olarak dile getirilmesi, kuşkusuz bu süreçlerde en etkili isimlerden biri olan Fârâbî'nin (ö. 950) *Kitâbu Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* (*Mantıkta Kullanılan Lafızlar Kitabı*) isimli eseri ile başlamıştır. İslam mantık tarihinin ilk mantık sözlüğü sayılabilecek bu eserden başka salt mantığa hasredilmiş olmasa da muhtelif müelliflerin kaleme aldıkları *Tanım* (*Hudûd*) risaleleri, Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 1413) *Ta'rifât'ı* ve Tehânevî'nin (ö. 1745'den sonra) *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm'u*, önde gelen sözlük çalışmaları olarak görülebilir.

İslam mantık terminolojisinin seyri bakımından mantık ilmine çok fazla önem ve değer atfeden Gazzâlî'nin (ö.1111), *Mi'yâru'l-İlm*, *Mihekkü'n-Nazar* ve *Kıstâsu'l-Mustakim* gibi eserlerinde mantık ilminin kabullenilip içselleştirilmesi adına yapmaya çalıştığı terminolojik değişiklik çabasına işaret etmek de bu bağlamda yerinde olacaktır. Zira her ne kadar Fârâbî-İbn Sînâ elinde nihayete eren terminolojik yapı, asırlar boyunca baskın bir şekilde devam etmiş olsa da mantık ilmini adeta 'dinîleştirme'ye çalışan bu terminoloji değiştirme gayretiyle birlikte Gazzâlî, fizik, tıp, matematik gibi akli ilimler alanında pek çok disiplinin geleneği, günümüze kadar ulaşmazken İslam mantık geleneğinin terminolojisiyle birlikte, kesintisiz bir şekilde günümüze ulaşmasında belki de en etkili şahsiyetlerden biri olmuştur.

Örnekleriyle Mantık Sözlüğü çalışması, işte bu arka plana dayanarak hem İslam mantık geleneği hem de modern/batı mantık birikimini mezceden, 'Türkçe'de bu kapsamda hazırlanmış ilk mantık sözlüğü olarak öne çıkmaktadır. Türk dilinde mantık terminolojisinin oluşması açısından, medeniyet tarihimizdeki tecrübelerimize benzer bir şekilde klasik ve modern eserlerin çevrilmesi ile mantığa dair telif eserlerin verilmesi süreçlerini iç içe yaşamaktayız. Dolayısıyla Türkçe'de de mantık


terimlerinin tam olarak oluşması ve kemale ermesi ve genel bir uzlaşının gerçekleşmesi noktasında, bu süreçlerin bizzat içinde etkili bir şekilde faaliyet gösteren yetkin müellifler tarafından, yılların tecrübesine dayanarak ortaya konan böyle bir sözlük çalışması, büyük önem taşımaktadır.

Bütün tasavvurlarımız için söz konusu olduğu gibi terim tasavvurlarımız da eksik, nakıs, kapalı veya muğlak olabilir. Asıl olan terimin tam, açık ve seçik tasavvurunun zihinlerde oluşmasını sağlamaktır. Bu noktada açık ve net zihinlerin terminoloji izahları, oldukça aydınlatıcı ve yararlı olmaktadır. Terim ne kadar zor veya soyut olursa olsun, konuya gerçekten hâkim olan zihnin kemali, onu açık ve anlaşılır bir şekilde ifade etmesinden anlaşılmaktadır. Bu eserin de öne çıkan özelliği terimleri, yerinde ve açıklayıcı örneklerle açık ve anlaşılır bir şekilde izah etmesidir.

Uzun ve yorucu bir çalışmanın mahsulü olduğu anlaşılan bu eserin, mantık terimlerinin Türkçe karşılımları hususunda oldukça hassas davrandığı, zaman içerisinde ortaya çıkan farklı karşılımlar içinde belli bir tarz lehine taraf olmadığı, dengeyi, itidali ve uzlaşmayı gözettiği, terminolojik anlamı daraltan ya da zayıflatan karşılımları tercih etmediği görülmektedir. Ancak yine de terimlerin İngilizce, Arapça ve Latince karşılıklarına ilaveten Türkçe'de ileri sürülen tüm karşılımlarının özellikle zikredilmesi, çalışmayı kuşatıcı ve faydalı hale getiren özelliklerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Her ne kadar alfabetik bir sözlük çalışması olsa da eserin başında kullanışlı bir 'içindekiler' kısmının olmaması bir eksiklik olarak görülebilir; belki ikinci baskıda bu izale edilebilir. Ayrıca müelliflerinin de önsözde ifade ettikleri gibi, müteakip baskılarda, gelen tekliflerle birlikte hem terim hem de müellif türünde ilave madde başlıkları eklenebilir; ancak çalışmanın bu haliyle oldukça kuşatıcı ve yeterli olduğunu da belirtmek isterim.

Ebherî İŝâgûcî ve Şerhi

 Alaattin TEKİN*

Tahkik, Çeviri ve Şerh: Ferruh ÖZPİLAVCI

Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, 220 sayfa

ISBN: 978-605-2023-09-9

13. yüzyıl İslam mantık tarihinin altın çağı kabul edilir. Bu asırdan sonra eğitim odaklı, özlü mantık metinleri telif edilmiş ve bu ana metinler etrafında Şerh ve haŝiyelerle devasa bir mantık geleneğı oluşmuştur. İşte bu metinlerin en başında kuşkusuz Esrüddin Ebherî (ö.1265)'nin *İŝâgûcî* adlı mantık risâlesi gelmektedir.

Ebherî'nin *İŝâgûcî* risâlesinin bilinen ilk Őârihi olan Hüsâmeddin el-Kâtî (ö.1359)'nin Şerhi ve onun Muhyiddin et-Tâliŝî (ö.1480) haşiyesi oluşturmaktadır. İkinci Őârihi ise Molla Fenârî (ö.1431)'nin *el-Fevâidu'l-Fenârî* isimli Şerhi ile Ahmed b. Hızır (ö.1543)'ın bu Şerhe yazmış olduğı *Kul (Kavl-i) Ahmed* isimli haşiyesi oluşturmaktadır.

Yazar, bu devasa mantık geleneğıne bağılı kalarak *İŝâgûcî* risalesini on farklı yazma nüsha ile karşılaştırıp, yeniden tahkik edip, çeviri ve Şerhini de vererek güzel bir çalışma ortaya koymuştur. Kitap önsöz, giriş, üç bölüm, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır.

Yazar giriş bölümünde Ebherî'nin hayatı ve *İŝâgûcî* tarihi, Ebherî'nin *İŝâgûcî*si, eleştirmeli metin neşri, bu konuda esas alınan yöntem, metinde kullanılan nüshalar, Şerh kısmı gibi konular hakkında bilgi vermektedir.

Birinci bölüm *İŝâgûcî* tahkikli neşir ve çeviri kısmını oluştur. Bu bölüm beş bâbdan oluşmaktadır. Her bir bâbda aşağıdaki konular ele alınmaktadır.

KİTAP TANITIMI

Geliş Tarihi: 10-06-2019

Kabul Tarihi: 24-06-2019

Yayın Tarihi 01-07-2019

* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, alaatekin@gmail.com

Birinci Bâb: Tasavvurâtın ilkeleri (mebâdisi) olan, delalet ve kısımları, müfret ve mürekkep, külli ve cüz'i, zâtî ve arazî ve beş tümel olarak bilinen cins, tür, ayırım, hassa ve araz konuları incelenmektedir.

İkinci Bâb: Tasavvurâtın maksatları olan, kavî-i şârih, tarif, tam özsel ve eksik özsel, tam ilintisel ve eksik ilintisel tanım çeşitleri ele alınmaktadır.

Üçüncü Bâb: Tasdikâtın İlkeleri bâbında önermenin tanımı, türleri, unsurları, nicelik-nitelikleri ile bitişik ve ayrık şartlı önermeler gibi konular incelenir. Bu bölümde ayrıca çelişki, düz döndürme gibi konular da incelenir.

Dördüncü Bâb: Tasdikâtın Maksatları bâbında ise genel hatlarıyla kıyas konusunun işlendiği görülmektedir.

Beşinci Bâb: Kıyasın maddesini oluşturan ve beş sanat olarak ta bilinen Burhân, Cedel, Hatâbe, Şiir ve Muğalata konuları kısa kısa izah edilmektedir.

İkinci Bölüm *İsâgûcî* ve Şerhi kısmını oluşturur. Bu bölüm ilk bölümde olduğu gibi beş bâba ayrılır ve her bir bâb ayrıntılı olarak incelenir. Fakat birinci bölümden farklı olarak birinci bâba geçmeden önce mantık ilmi ve konusu hakkında ortaya konulan görüşleri incelediği görülür. Yazarımız ilk bölümde tahkiki neşri ile karşılıklı çevirisini sunduğu metni bu bölümde ağırlıklı olarak Molla Fenârî'nin şerhinden, Hüsâm Kâtî'nin şerhinden, ve onun Muhyiddin et-Tâlîşî haşiyesinden, Fenârî şerhine Kul Ahmed b. Hızır'ın yaptığı haşiyeden, Dâvûd-i Karsî (ö.1756)'nin *İsâgûcî* şerhinden ayrıca Fârâbî (ö.950), İbn Sînâ (1037), Kutbuddin Râzî (ö.1365) ve Seyyid Şerif Cürcanî (ö.1413) gibi alimlerin eserlerinden alıntılarla ve yer yer kendi yorumlarını da katarak bir nevi haşie geleneğini devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

Yazarımıza göre mantık ilmi ve konusu bölümünde çokluğa talip olan birinin o çokluğu cihet-i vahde açısından bilmesi ve onlara başlamadan önce bunun şuurunu elde etmesi lazımdır. Cihet-i vahde; cihet-i zâtî ve cihet-i arazî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu minvalde mantığın cihet-i zâtî açısından tanımı, "bilinmeyenlere ulaştırmasındaki faydası bakımından tasavvur ve tasdiklerin zâtî arazlarının kendisinde incelendiği ilimdir." (Bu tanım müteahhirûn mantıkçılarına göredir.) Ya da "ikinci mâkullerin zâtî arazlarının incelendiği bir ilimdir ki bu ikinci mâkuller mukabilinde hariçte bir durum bulunmamakla birlikte,

mukabilinde hariçte bir durumun bulunduğu ilk mâkullere tatbik edilme özelliğindedir.” (Bu tanım da mütekaddimûn mantıkçılarına göredir.) Her iki görüşe göre yapılan bu tanımlar mantığın konusunu oluşturmaktadır.

Mantığın cihet-i arazi açısından tanımı ise “düşünmenin sahihi ile fâsidinin kendisi sayesinde bilindiği bir kanundur.” Bu tanım ise mantığın gayesini oluşturur.

Birinci Bâb: Tasavvurâtın ilkeleri (mebâdisi) olan, *Îsâgûcî*, delalet kısımları ve beş tümel ayrıntılı olarak incelenmektedir. *Îsâgûcî*, kendisiyle beş tümelin kastedildiği Yunanca bir lafız olup bunlar da cins, tür, ayırım, hassa ve ilintidir. Bunların bilgisi de üç delalet türü olan mutabakat, tazammun ve iltizamın açıklanmasına dayanır. Ayrıca *Îsâgûcî* kelimesinin nereden türediğine dair kaynaklarda geçen görüşlere yer verdiği görülmektedir.

İkinci Bâb: Tasavvurâtın maksatları olan, kavl-i şârih, tarif, tam özsel ve eksik özsel, tam ilintisel ve eksik ilintisel tanım çeşitleri bu bölümde farklı görüşlerle izah edilmektedir. Kavl-i şârih ile kast edilen ‘tarif edicidir’ (muarrif); söz (kavl) diye isimlendirilmiştir. Tarif edici (muarrif) tasavvur edilmesi, bir şeyin ya künhüyle ya da onu başkasından ayırt eden bir tarzla tasavvurunun elde edilmesine sebep olandır. İlim, bir şeyin suretinin zihinde hasıl olmasıdır. İki kısma ayrılır: İlki kavl-i şârih, ikincisi hüccettir. Kavl-i şârih, ya tanımdır ya da resimdir. Bunların her biri tam özsel tanım, eksik özsel tanım, tam resimsel tanım, eksik resimsel tanım olarak dört kısma ayrılır. Ayrıca bu bölümde tanımın kendisinin tanımı yapılır mı yapılmaz mı şeklinde vuku bulan görüşlere yer verilmektedir.

Üçüncü Bâb: Tasdikâtın İlkeleri bâbında önermeler hakkında detaylı olarak incelendiği görülmektedir. Ayrıca önermeler bahsinde ele alınan çelişki ve döndürme konuları da incelenir. Ebherî'nin burada ele aldığı döndürme düz döndürmedir. Kendisi ters döndürme konusuna bu eserinde yer vermemiştir. Onun bu eserine şerh ve haşiye yazan müelliflerin bu konuda onu eleştirdikleri ifade edilmektedir.

Dördüncü Bâb: Tasdikâtın Maksatları bâbında ise genel hatlarıyla kıyas konusunun detaylı bir şekilde işlendiği görülmektedir. Ebherî'nin kıyası iktirânî ve istisnâî kıyas şeklinde iki kısımda incelemesi onun İbn Sînâcî mantık geleneğini sürdürdüğünü göstermektedir. Ancak Ebherî iktirânî kıyasın dört şeklini incelemesi açısından İbn Sînâ'dan ayrılır.

Beşinci Bâb: Kıyasın maddesini oluşturan ve beş sanat olarak ta bilinen Burhân, Cedel, Hatâbe, Şiir ve Muğalata gibi konular mantığın uygulama alanı olmasına rağmen müteahhirûn sonrası mantıkçılar bu konuları birer cümleyle açıkladıkları görülmektedir. Yazarımızın da bu konuları biraz daha genişleterek okuyucunun istifadesine sunması açısından önem arz etmektedir.

Üçüncü Bölüm: Yazar bu bölümde eserin tıpkı basımına yer vermektedir. Bu eserin tahkike esas alınan nüshalar içerisinde beşinci sırada yer alan, yazısı güzel ve okunaklı muhtemelen devrin önde gelenlerinden birisine sunulmak üzere kaleme alınmış olan ve Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no.2535-0001, vr. 1b-8b'de bulunan, H 848 (M 1444) tarihli nüshanın tıpkı basımıdır.

Sonuç olarak mantık alanında klasik sayılan bu eseri yazarımızın Arapça-Türkçe olarak kaleme alması Türkiye'de gelişmekte olan mantık literatürüne kazandırılmış önemli eserlerden biri olduğu söylenebilir. Ve klasik mantığı temellendirmemizde kadim geleneğin bize ışık tutacağını bu eser göstermektedir. Ayrıca eserin basit, sade ve duru bir dille yazılması ve konuların bir bütün halinde sunulması açısından mantık ilmini öğrenmeye meraklı herkesin okuyabileceği bir kaynak kitap olması bu alandaki büyük bir boşluğu doldurduğu ifade edilebilir.