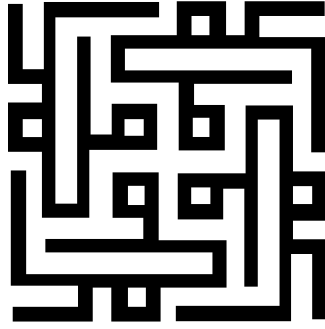


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

MANTIK SAYISI



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Murat ERDEM

Editör

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Editör Yrd.

Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK - Hüseyin KIR

Sayı Editörü

Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Salim ÖĞÜT, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ,
Prof. Dr. Osman AYDINLI, Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, Prof. Dr. Muhit MERT,
Doç. Dr. Cemalettin ERDEMCI, Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK, Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR,
Doç. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN, Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER, Yrd. Doç. Dr. Hakan OLGUN,
Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA, Yrd. Doç. Dr. Zülfiyar GÜNGÖR,
Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Tanık ABDULCELİL, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yasin AKTAY (Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ziya KAZICI (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Erhan YETİK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüseyin SADIKI (Danışgah-ı Tebriz Danışgöde Ulum-ı İnsani)
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Muhammed HERİDİ (Aynu Şems Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi Araçça Öğretmenliği)
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. İrakî YUSUF (Aynu Şems Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ahmed ABDULLAH (Aynu Şems Üniversitesi)

Yönetim Yeri

1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/ İSTANBUL.
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207

2- Yeni Yol Mahallesi, . Gazi Sok. No:9/2 ÇORUM.
Tlf: (0364) 2248118. Faks: (0364) 2245955.
Email: islami_ilimlerdergisi@yahoo.com

ISSN: 1306-7044

Dizgi ve iç Düzen: Ankara Dizgi Evi

Baskı: Cem Ofset

Bahar 2010/ANKARA

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	5-6
SAYI EDİTÖRÜNDEN	7-8
Ali DURUSOY MANTIK VE MANTIK TARİHİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	9-20
Ahmet KAYACIK MANTIK TARİHİNDEN BİR SAYFA: YAHYA B. ADİ	21-33
Ahmet Kamil CİHAN EBÜ'L-BEREKAT EL-BAĞDADİ'NİN MANTIK İLMİNE BAKIŞI	35-45
İbrahim ÇAPAK HARİZMİ'NİN <i>MEFATİHU'L-ÜLUM</i> UNDA MANTIK	47-58
Nazım HASIRCI MANTİKİ KİYAS İLE FİKHİ KİYASIN KARŞILAŞTIRILMASI	59-73
Ferruh ÖZPİLAVCI AKIL RİSALELERİ GELENEĞİ VE BU GELENEK İÇİNDE EBÜ'L-BEREKAT EL-BAĞDADİ'NİN AKIL RİSALESİ	75-106
Ahmet KAYACIK İSLAM MANTIK GELENEĞİNDE FENARİ'NİN YERİ	107-112
Necmi DERİN MANTIKTA İÇERİĞİN ÖNEMİ	113-129
Kamil KÖMÜRCÜ ESİRÜDDİN EL-EBHERİ'NİN MUĞALATAYA (SAFSATA) BAKIŞI	131-147
Halil İMAMOĞLUGİL FÂRÂBİ'DE YÜKLEMLİ KİYASLAR	149-163
Abdulkuddüs BİNGÖL TÜRK-İSLAM KÜLTÜR DÜNYASINDA İSAGOJİ	165-171

Ali DURUSOY

MANTIK 173-193

İbrahim EMİROĞLU ile Röpörtaj

TÜRKİYE'DE FELSEFE VE MANTIK ÜZERİNE 195-205

Salih YALIN

TELHİSU KİTABI'L-MAKÛLÂT: KATEGORİLER KİTABI'NIN ORTA ŞERHİ..... 207-246

Ferruh ÖZPİLAVCI

EBÛ'L-BEREKÂT EL-BAĞDADİ SAHİHİ EDİLLETİ'N-NAKL Fİ MÂHİYYETİ'L-AKL..... 247-261

MANTIK ANABİLİM DALI TOPLANTISI 263-270

KİTAP TANITIMI..... 271-301

TAKDİM

İnsanlık tarihi kadar kadim olan mantık, değişik toplumlarda çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Geçmiş insanlığın başlangıcına kadar geri gitse de bir ilim dalı olarak ele alınması ve sistemli bir disiplin haline getirilmesi, insanlık tarihine nispetle, yenidir. Nitekim bu bilim dalı ilk çağ Yunan filozoflarından Aristoteles tarafından kurulmuştur. Onun *Organon* adı altında bir araya getirilen, *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler* ve *Sofistik Deliller* kitapları, asırlarca hem İslam dünyasında hem de batıda mantığın başyapıtları olarak kabul edilmiş ve edilmeye devam etmektedir. Aristoteles'ten sonra bu kitaplara onun *Retorik* ve *Şiir* kitapları ile Porphyrius'un *İsagoci* kitabı da eklenerek mantık kitapları dokuz temel eser olarak kabul edilmiş ve bunlar söz konusu ilim dalının olmazsa olmazları olarak benimsenmiştir.

Aristoteles tarafından sistematik hale getirilen mantık antik miras içerisinde Müslümanlara geçmiştir. Bu geçişin özellikle Beytu'l-Hikme ve etrafında gelişen tercüme faaliyetleri ile başladığını not etmek gerekir. Kuşkusuz Müslümanlar mantık metinlerini sadece Arapça'ya nakletmekle yetinmemiş aynı zamanda bunlara şerhler yazmış, hatta özgün eserler de ortaya koymuşlardır. Nitekim İslam düşünce geleneğinde mantığın kurucusu olan Aristoteles "ilk muallim" olarak görülürken; mantığı Arapça'da yeniden inşa eden ve içinde bulunduğu ilmi gelenekle irtibatlandıran Farabi de "ikinci muallim" olarak görülmüştür. Bir tek bu olay bile Müslümanların alana katkılarına işaret etmek için yeterli olarak görülmüştür. Dahası İbn Sina'nın, Aristoteles'in *Organon*'ununun açıklayıcı nitelikteki, oldukça hacimli mantık eserleriyle, bu alana yaptığı katkılar ise yadsınamayacak kadar önemlidir.

Süryaniler ve diğer Hıristiyanlar, Müslümanlara nispetle, mantık ilmiyle daha önce tanışmış olmalarına rağmen, bu bilim dalına yeterli önemi vermemiş, hatta zamanla küllenmesine göz yummuşlardır. Aksine, Müslümanlar bu bilim dalını geliştirmekle kalmamış batıya geçişinde de aracı rol oynamışlardır. Kuşkusuz bu durum Müslümanları batıda gelişen bilimsel devrimin etkileyicileri konumuna yükseltmiştir.

Müslümanlar sadece mantık bilimini geliştirmekle kalmadılar aynı zamanda bu bilim dalını İslami ilimlerin zeminine yerleştirdiler. Nitekim kelim, tasavvuf, fıkıh gibi çeşitli bilim dallarında onlarca eseri bulunan Gazzali bu alanla ilgili de özgün eserler ortaya koymakla kalmamış, bir fıkıh usulü kitabı olan *el-Mustasfa* adlı eserinin girişinde, yaklaşık 100 sahifede mantık ilmini

özetleyerek “Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” demiş ve bu ilim dalını sadece felsefi ilimler için değil, dini ilimleri de kapsayacak şekilde bütün ilimler için zorunlu hale getirmiştir. Onun mantık öğrenmeyi farz-ı kifaye olarak kabul eden duruşu, bu bilim dalını İslami ilimler sıkalasında yukarı bir noktaya taşımıştır. Nitekim doğu medreselerinde bir öğrencinin “icazet” alabilmesi için öğrenmesi zorunlu olan ilim dallarının içerisine, hatta en üst seviyesine, mantık ilminin de yerleşmesine sebep olmuştur. Mantık bu gün bile ilahiyat sahasının önemli bilim dalları arasındaki yerini korumayı sürdürmektedir. Nitekim ilahiyat fakültelerimizde söz konusu bu alan ile ilgili ciddi çalışmalar yapılmakta ve yayınlanmaktadır. Elinizdeki sayıyı da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Bu vesileyle İslami İlimler Dergisi mantık özel sayısını hazırlayan değerli dostum Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK’a teşekkür ediyor, bir başka sayıda görüşmek üzere esenlikler diliyorum.

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
2010 İstanbul

SAYI EDİTÖRÜNDEN

Mantık, ilk insandan itibaren kullanılan, ancak Grek filozofu Aristoteles tarafından sistemleştirilen bir bilimdir. Mantık, düşünce melekесinin her zaman kullanılma ihtiyacından dolayı her dönemlerde önemсene gelmiştir. Bu nedenledir ki Gazali “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” diyerek, mantığın dini ve dini olmayan bütün ilimler için zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Tercüme faaliyetleri ile birlikte İslam dünyasında birçok mantık çalışması yapılmıştır. Bu çalışmaları yapanların başında da ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindi, muallimü'l-sânî olarak kabul edilen Farabi ve İbn Sina, Gazali, İbn Rüşd gibi filozoflar gelmektedir. Sonraki dönemlerde de mantık çalışmaları devam etmiş, mantık, Osmanlı medreselerinde okutulması gereken zorunlu bir ilim olarak görülmüştür. Günümüz Türkiye'sinde de bir takım mantık çalışmaları yapılmakta, yüksek lisans ve doktora tezleri yaptırılmaktadır. Ancak bildiğimiz kadarıyla sadece mantıkla ilgili çalışmaların yayınlandığı herhangi bir süreli yayın bulunmamakla birlikte, bilimsel dergilerin de sadece mantığa ayırdıkları herhangi bir sayı bulunmamaktadır. Bu nedenle elinizde bulunan İslami İlimler Dergisinin Mantık Özel Sayısı bir ilki gerçekleştirmektedir. Temennimiz bu sayının ülkemizde mantıkla ilgili süreli ve özgün bir takım çalışmaların yapılmasına katkıda bulunmasıdır.

Bu sayıda toplam 23 yazı bulunmaktadır. Prof. Dr. Ali Durusoy, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı yazısı ile geçmişten günümüze mantık ilmini değerlendirmekte ve günümüze ışık tutan değerlendirmelerde bulunmaktadır. Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, “Türkiye'de Felsefe ve Mantık Üzerine” konulu röportajda Türkiye'de felsefe ve mantığın içerisinde bulunduğu durum hakkında görüşlerini zikretmenin yanı sıra yapılan mantık çalışmaları hakkında da önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ayrıca Doç. Dr. Ahmet Kayacık “Mantık Tarihinden Bir Sayfa: Yahya b. Adî” ve “İslam Mantık Geleneğinde Fenari'nin Yeri (Fenari Şerhi ve İçeriği Üzerine)”, Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan, “Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Mantık İlmine Bakışı”, Doç. Dr. İbrahim Çapak “Harizmi'nin *Mefatihü'l-ulum*'unda Mantık”, Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl, “Türk-İslam Kültür Dünyasında İsağojî”, Doç. Dr. Nazım Harsırcı, “Mantıkî Kıyas ile Fıkhi Kıyasın Karşılaştırılması”, Dr. Ferruh Özpılavcı “Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât El-Bağdadi'nin Akıl Risalesi”, Dr. Necmi Derin, “Mantıkta İçeriğin Önemi”, Dr. Kamil Kömürcü “Esirüddin el-Ebheri'nin Muğalata'ya (Safsata) Bakışı”, Dr. Halil İmamoğlulil, “Fârâbî'de Yüklemlî Kıyaslar”, ayrıca Dr. Salih Yalın, “Telhisü Kitabi'l-Makulât

Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi" ve yine Dr. Ferruh Özpilavcı "Ebü'l-Berekât el-Bağdadi Sahihi Edilleti'n-Nakl Fî Mâhiyyeti'l-Akl Akıl Riselesi" çevirileri ile bu sayının oluşmasında katkıda bulundular. Sözü uzatmak istemediğimiz için başlıklarını verdiğimiz yazıların içeriklerine yer vermek istemiyoruz. Ancak söz konusu ettiğimiz yazıların yanı sıra mantık özel sayısında 8 tanıtım yazısının da bulunduğunu ifade etmemiz gerekir. Bunların 7'sinde mantıkla ilgili kitap tanıtımları birinde ise 06-07 Haziran 2009 tarihinde Rize'de yapılan Mantık Anabilim Dalı Toplantısı'nın değerlendirilmesi ve sonuç bildirgesi yer almaktadır. Okuyucuyu söz konusu yazılarla baş başa bırakırken değerli çalışmalarıyla Mantık sayısına katkıda bulunan tüm akademisyenlere, desteklerinden dolayı dergi editörü sayın Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ başta olmaz üzere dergi yetkililerine, ayrıca derginin dizgi-yayın aşmasında özveriyle çalışan Zeynep ÖZGER ve Hasan ERDOĞAN'a teşekkür ederim.

Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK
Sakarya

MANTIK ve MANTIK TARİHİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Prof. Dr. Ali DURUSOY*

ABSTRACT

An overview on the history of logic is to be subject of this article. The circumstances and philosophical background that causes to emergence of Logic as a science are explained and afterward the developments in Logic are studied. After Socrates' 'concept' and Plato's 'the metaphysics of concept' Aristotle has built up the Logic, as an independent discipline from linguistics. The philosopher who has rebuilt up the logic in Arabic is Al-Farabi. Avicenna's distinction of "tasavvur" (conception) and "tasdhik" (judgment) has provided to examine the logic with integrity in a way. However this integrity has not protected in modern eras. Hence the issues which deal with Logic, has been subject of methodology and philosophy of science, as became independent from logic. This also means the disintegrity of human mind. The central argument of this article is that we must overcome this disintegrity and integrate the logic with other sciences.

Keywords: Logic, Al-Farabi, Aristotle, conception, judgment

Mantık olsun veya başka bir bilim olsun, herhangi bir bilimi üç açıdan ele alarak inceleyip değerlendirebiliriz. Bu açılar, sırasıyla herhangi bir bilimi ortaya çıkaran sorunlar, bilimin kendisi ve tarihidir. Bilimin kendisini ve tarihini bir birinden ayırmak oldukça zordur. Bunu yapabilmek için derin bir bakış açısı ve geniş bir birikim gerekir. Zira bilimin tarihi aynı zamanda bilimin kendisidir. Ancak yine de bir bilimdeki gelişmeyi görmek ve ona katkı yapabilmek için o bilimin tarihinden müstağni kalmamaz. Bilimi ortaya çıkaran sorunlar ise nispeten bilimin kendisinden bağımsız sayılabilir ve daha somut olarak görülebilir.

Burada söz konusu olan mantık olunca bir bilim olarak onu ortaya çıkaran sorunları ve nedenleri, içinde doğduğu düşünce geleneğinde aramak gerekir. Bilindiği üzere mantığı bir bilim olarak kuran veya ortaya koyan, bir bakıma ilkçağ felsefesinin kendisinde doruk noktasına ulaştığı Aristoteles'tir (m.ö. 384-322). Şu halde temel sorumuz şudur: İlkçağ Yunan Felsefesi'nin hangi sorunları Aristoteles'i mantık bilimini inşa etmeye götürmüştür?

İlkçağ felsefesiyle ilgilenenler bilirler ki Thales'ten (m.ö. 624-546) başlayıp Aristoteles'e kadar uzanan çizgide bu felsefe geleneğinin en temel sorunu "değişme"dir. Arapça felsefe metinlerindeki ifadesiyle "tağayyür"dür. Bu sorun Thales'ten başlayarak önceleri bir doğa sorunu, sonraları bir toplum sorunu olarak ele alınıp bir birine karşıt ve birbiriyle çelişik olan çözümler geliştirilmiştir.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı.

Değişmeyle ilgili soruları ve çözümleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Kendisi değişmediği halde değişmenin üzerinde gerçekleştiği veya kendisinden gerçekleştiği bir takım ilke yahut ilkeler var mıdır?
2. Bu ilkeler tek midir, çok mudur? Örneğin Thales ve diğer doğa filozofları bu ilkelerin tek olduğunu ileri sürerler.
3. Bu ilkeler çok ise sayıları belirli mi, belirsiz midir? Sözelimi Empedokles (m.ö. 490-430) bunları dört ile sınırlandırırken, Demokritos (m.ö. 470-361) bunların sayılarının belirsiz olduğunu söyler.
4. Değişmenin ilkeleri somut mu, yoksa soyut mudur? Başka bir deyişle bu ilkeler maddi midir, yoksa manevi midir? Sözelimi Aristoteles'in fizikçiler dediği doğa filozofları ilkelerin maddi olduğunu ileri sürerken, Pythagoras (m.ö. 580-500) ve Pythagorasçılar bu ilkelerin -ki bunlar sayılardır- manevi olduğunu savunurlar.
5. Değişmenin bir amacı var mıdır, yok mudur? Sözelimi Anaxagoras (m.ö. 500-428) değişmenin bir amaca, bir akıl ilkesinin gayesine yönelik olduğunu savunurken öte yandan Demokritos evrende bir amacın olmadığını, değişmenin tamamen bir rastlantı ile sürdüğünü savunur. Böylece Anaxagoras'a karşı mekanik bir alem görüşünü savunur.
6. Bütün bu soruların ötesinde değişmenin kendisi var mı, yok mu olduğu tartışılmıştır. Sözelimi Herakleitos (m.ö. 540-480) her şeyin değiştiğini, değişmeyen sabit bir şeyin bulunmadığını, yani değişmenin esas olduğunu ileri sürerken öte yandan Parmenides (540-450) hiçbir şeyin değişmediğini, her şeyin sabit kaldığını, varlığın esas olduğunu ileri sürmüştür.

İlkçağ felsefesinde değişmeye dair yöneltilen bir birinin karşıtı olan bu sorulara verilen cevapların hemen her birinin bir ya da birkaç filozof tarafından savunulduğu görülür. İlkçağ felsefesiyle ilgilenen hemen herkes bu durumu bilir.

Şimdi bu manzara karşısındaki kaçınılmaz temel soru şudur: Değişmeye dair bir birinin karşıtı ve çelişigi olan bu açıklamaların hangisi doğrudur?

Henüz gerçeklik ve doğruluk ölçütünün açık-seçik ortaya konmadığı bir dönemde bu veya şu görüşlerin doğru, karşıtlarının ise yanlış olduğunu söylemek zordur.

Söz konusu manzara geçici bir şaşkınlık ortaya çıkarmış ve bu şaşkınlık, yani kararsızlık Sofistler denilen düşünürlerde tezâhür etmiştir. Böyle bir şaşkınlık evresi İlkçağ felsefesinin diyalektiği içinde son derece doğal karşılanabilir. Sözelimi bu kararsız düşünürlerden biri olan Pratorgoras (m.ö. 480-

410) insan her şeyin ölçüsüdür derken bir diğeri olan Gorgias (m.ö. 480-375) gerçekliğin olmadığını, olsa bile bizim onu bilemeyeceğimizi, bilsek dahi bir başkasına anlatamayacağımızı söylemektedir. Şu halde felsefe adına yapılacak iş, sözde gerçekliğe ilişkin olarak insanları dilin imkanları ölçüsünde ikna etmeye çalışmaktır. Aslında Sofistlerin bu tutumu, bir bakıma kendilerinden önceki filozofların tüm felsefi görüşlerini hiçbir eleştiri süzgecinden geçirmeden onaylamaktır. Ne var ki, Sofistler varlığa ilişkin bu göreceli gerçeklik anlayışlarını değerler alanına da taşıyarak din, hukuk, devlet, ahlak vb. gibi her türlü değerlerin bir gerçekliğinin bulunmadığını, ancak kurgusal ve görece bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürdüler ve onların bu tutumu toplumda bir değerler kargaşasına neden oldu.

İşte Sofistlerin bu tutumuna kendisi de önceleri bir Sofist olan Platon'un (m.ö. 427-347) hocası ünlü filozof Sokrates (m.ö. 469-399) karşı çıktı. Sokrates, varlık konusunda bir şey söyleyemeyeceğini ama hiç değilse değerler alanında sabit gerçekliğin bulunduğunu; sözgelimi, erdem, adaletin, dostluğun onları temsil eden kişilerden bağımsız bir gerçekliğinin bulunduğunu, diyalektik yöntemle bunların gerçekliğinin öğrenilebileceğini söyler.

Sokrates düşünce tarihinde ilk kez bilginin nesnesinin kavram olduğunu ve bu kavrama tümevarımla yapılan tanım yoluyla ulaşılabileceğini göstermiştir.

Sofistler öncesi filozofların, Sofistlerin ve Sokrates'in birbirlerine karşı olan tutumlarını Nasrettin Hoca'nın şu meşhur hikâyesiyle anlatmak daha kolaydır. Şöyle ki:

Günlerden bir gün Nasrettin Hocaya bir davacı gelir, şikayetini anlatır. Hoca ona "haklısın" der. Davalı da kendisini savunur; Hoca, ona "sen de haklısın" der. Bu arada bu konuşmayı dinleyen Hoca'nın hanımı, "hoca hoca ya davacı haklı ya da davalı haklıdır; ikisi birden aynı anda haklı olamaz" der. Hoca bu itiraz üzerine hanımına dönerek, "hanım sen de haklısın" der.

Bu hikâyede Sofistler öncesi filozofları davacı ve davalı konumuna, Hocayı Sofistler konumuna, Hoca'nın hanımını da Sokrates konumuna koyduğumuzda durum daha da açık olarak anlaşılacaktır.

Sokrates, mantığın inşasına bir hayli yaklaşmışken öğrencisi ilkçağın ünlü filozofu Platon, hocasının ileri sürdüğü kavram düşüncesinden hareketle idealer öğretisi olarak bilinen bir kavram metafiziği geliştirdi. Platon diyaloglarında her vesile ile kavramlar metafiziğini geliştirmeye ve savunmaya çalıştı. Bunu kanıtlamak için geometrinin imkanlarını kullandı, kurmuş olduğu okulun (Akademia) kapısına geometri bilmeyenin içeriye giremeyeceğini yazdırdı. Platon, *Kratylos* diyalogunda dili incelemesine rağmen dilbilimden bağımsız olan bir mantık bilimine ulaşamadı.

Dolayısıyla Mantık bilimini kurmak, Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'e nasip oldu. Bu itibarla da gelenek kendisine ilk mantıkçı anlamında 'Muallimi Evvel' unvanını verdi.

Aristoteles, eleştirel gerçekçilik yöntemini kullanarak öncelikle kendinden önceki düşünürlerin nerede yanlışlıklarını keşfetti. Aristoteles'e göre onların yanlışlığı ve çelişkiye düşmelerinin nedeni, dil-düşünce ve varlık arasındaki ayrımı görememeleridir. Ortaçağ mantıkçıların kullandıkları deyimle vucûdi zihni ve vucûdi hârici yahut lafız-mana ayrımını görememeleridir. Aristoteles'in mantığı kurmak için ilk keşfettiği şey, bu ayrımdır.

Sözgelimi Pythagorasçılar bu ayrımın farkında olmadıkları için bir sayılar metafiziği kurmuşlardır. Rivayete göre $\sqrt{2}$ 'yi keşfeden Hipposos sistemi bozduğu için boğulmak üzere denize atılmıştır. Oysa vucûdi zihni ve hârici ayrımı bilinseydi bu bir sorun olmazdı.

Keza Parmenides, değişmeyi ve oluşu yadsımak için varlık ile düşünceyi özdeşleştirmiştir. Onun öğrencisi Zenon (490-430) belli bir uzunluğun ancak zihinde bilkuvve sonsuzca bölünebileceğinin farkına varamadığı için belli bir avans verilen, hızlı koşucu Aşil'in kaplumbağayı geçemeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü Aşil'in önce mesafenin 1/2'sini, sonra 1/4'ünü sonra 1/8'ini katetmesi gerekir ki o bu gidişle hiçbir zaman aradaki mesafeyi kapatamayacaktır. Zenon doğru söylüyor; ancak vucûdi zihinde bu böyledir, yoksa vucûdi hâricide değil. Daha sonra Aristoteles'in bu ayrımı kuvve-fiil şeklinde yansıyacaktır.

Aynı şekilde Platon da varlıkla düşünceyi özdeşleştirerek bir kavram metafiziği geliştirmiş, dolayısıyla Pythagorasçıların düştüğü yanlışlığı tekrarlamıştır. Birisi sayı bilimini metafizik olarak görürken, diğeri mantığı metafizik olarak görmüştür.

Yine Sofistler dil ile düşünceyi özdeşleştirerek dili mantığın yerine geçirmişler ve gerçekliğin bilinmeyeceği ve öğretilmeyeceği yolunda yıkıcı bir diyalektik geliştirmişlerdir.

İşte Aristoteles'in mantığı inşa etmek için farkına vardığı ve önünde duran manzara budur.

Bu manzara ve özellikle Sofistler karşısında Aristoteles, bilginin mümkün olduğunu ileri sürdü. Aristoteles'e göre bilgi, doğru yargıdır. O, doğru yargıyı göz önüne alarak *Organon* adı verilen mantık çalışmasını inşa etti: Kısaca belirtmek gerekirse doğru bir yargının alabileceği muhtemel yüklemeleri *Kategoria*'de (*Kitabu'l-Makûlât*), yargının kendisini *Peri Hermeneias*'ta (*Kitabu'l-İbâre*), yargılarla başka yargıların elde edilmesini, kısacası kanıtlamayı *Analitikon Proteron*'da (*Kitabul-Kıyas, I. Analitikler*), yargının konusuyla uygun-

luğu demek olan bilimsel kanıtı *Analitikon Hüsteron*'da (*Analytica Posteriora*, II. *Analitikler, Kitabu'l-Burhan*). Özellikle bu kitapta bilimin tanımını yaparak bilimsel bilginin ne olduğunu, nasıl elde edildiğini göstermeye çalıştı. Ayrıca Platon'un yapıcı diyalektiğini (el-cedel el-mahmüde) *Organon*'un *Topica* (el-Mevâzi, *Kitabu'l-Cedel*) ve Sofistlerin yıkıcı diyalektiğini (el-cedel el-mezmüme) ve bunların dilden nasıl kaynaklandığını *Peri Sofistikon Elenkhon*'da (*Kitabu'l-Mugâlata, De Sophisticis Elenchis*) ortaya koydu.

Daha sonrakiler tarafından *Organon* adı verilen altı bölümlük bu çalışmasıyla Aristoteles sadece mantığın kurucusu değil, yöntemini ortaya koymakla bilimin de kurucusu oldu. O, bu yönüyle tarihte bilimsel çalışmanın ilk başlatıcısıdır. Bu itibarla Aristoteles'ten günümüze bilimsel çalışma yapan her kim olursa olsun bir bakıma onun öğrencisi sayılır.

Organon'a daha sonra gelen mantıkçılar, Aristoteles'in siyaset ve sanatla ilgili olarak yazmış olduğu *Rhetorica* (*Kitabu'l-Hatâbe*) ve *Poetica*'yı (*Kitabu's-Şi'r*) da dahil etti.

Aristoteles'ten sonra *Organon* incelemesi, başta Atina'da bizzat kendisi tarafından m.ö. 335'te kurulan Lukaion'da ve sonradan İskenderiye'de kurulan Museion'da sürdürüldü. Başta Aristoteles'in öğrencileri Theophrastus (m.ö. y. 372-283) ve Eudemos (m.ö. y. 370-300) olmak üzere Aphrodisias'lı Alexander (160-220) ve Themistius (320-390) gibi tanınmış Aristoteles şarihleri *Organon* üzerine çalışmalara devam ettiler.

Yine aynı dönemlerde Porphyrius'un (234-305) *Kategoriler*'e giriş olarak yazmış olduğu *Eisagoge* (*Kitabu'l-Medhal*) sonrakiler tarafından mantığın tamamına giriş olarak kabul edildi ve böylece bazı mantıkçılar nezdinde *Organon* külliyatı dokuz kitaba ulaşmış oldu.

Daha sonra Revâkilerin dilbilime dayalı diyalektiğinden bazı unsurlar eklenerek *Organon*'a mantık adı verildi. Hıristiyanlığın doğuşu ve 313'te Roma'nın resmi dini olarak kabul edilmesi, mantık çalışmalarını olumsuz yönde etkiledi. İbn Ebi Usebia'nın *Uyûnû'l-Enbâ*'da Fârâbi'den (870-950) bize naklettiğine göre İskenderiye okulunda hakim olan Hıristiyan din bilginleri mantığın kipli kıyaslara kadar olan kısmının incelenmesine izin verdiler ve sonrasında Hıristiyanlık için zararlı görerek yasakladılar. Bu yasaklama da yetmiyormuş gibi Roma İmparatoru Theodose'in emriyle 391'de İskenderiye Kütüphanesi yakıldı. Özelden mantık ve genelde felsefe aleyhinde Hıristiyanlığın baskıları daha da ileri gitti ve en nihayet yine Roma İmparatoru Justinian tarafından 529'da Atina'daki Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in kurduğu Lyceum (Lise) kapatıldı ve faaliyetine son verildi.

Bu arada İskenderiye'de incelenmesine izin verilen Porphyrius'un *Eisagoge*'si ve *Organon*'un *Kategorias*, *Peri Hermeneias* ve *Analytica Posteriora*'nın kipli kı-

yaslara kadar olan kısmının Boethius (480-524) tarafından Latinceye özet bir çevirisi yapıldı. Batı Hıristiyanlığı yüz yıllarca Boethius'un bu özet çevirisiyle yetinip *Organon*'un tamamından habersiz kaldı.

Hıristiyanlığın mantık eğitimini yasaklamasından sonra mantık çalışmalarını Romanın önemli merkezlerinden uzak olarak doğu Hıristiyanları olan Süryaniler sürdürdüler. Miladi 5. yüzyıldan 7. yüzyıla kadar gizli ve zor şartlar altında sürdürülen bu çalışmalar, İslam'ın doğması ve daha sonraları Abbâsilerin Bağdat'ı kurmasıyla (miladi 750) 8. yüzyıldan itibaren Atina ve İskenderiye'den Bağdat'a kaymış oldu. Deyim yerindeyse Hıristiyanlığın baskı ve zulmünden kaçan insan aklı (mantık) Bağdat'ta İslam'a sığındı ve tarihin de şahit olduğu gibi Müslümanların himayesinde daha da yüceldi ve gelişti.

Miladi 8. yüzyıldan itibaren, *Hatabe* ve *Şîr* ile Porphyrius'un *Eisagoge*'si de dahil olmak üzere *Organon* külliyyatı, Süryani ve İranlı mütercimler tarafından her biri en az üç ayrı mütercim tarafından doğrudan Yunancadan Arapçaya veya önce Süryaniceye oradan da Arapçaya tercüme edildi. Böylece *Organon* bir bütün olarak tarihinde ilk kez Arapçaya çevrilmiş oldu. Ancak ilk dönem çeviriler *Organon*'un ilk üç kitabı ile *Eisagoge*'nin özet çevirisi şeklinde gerçekleşti. Bu durum *Organon* üzerine İskenderiye'de Hıristiyanlarca getirilen yasaklamanın, farkında olmadan ilk dönem İbn Mukaffâ'nın (750-815) çevirilerinde bir süre devam ettiğini göstermektedir. Muhtemelen Boethius'un Latinceye yaptığı ilgili bölümlerin özet çevirisi ile İbnü'l-Mukaffâ'nın çevirisi aynı Yunanca metne dayanmış olabilir ve bu metin de İskenderiye'de okutulmasına izin verilen metin olabilir. Bu durumun ayrıca araştırılması gerekir.

Organon'un Arapçaya yapılan çevirileri üzerinde şerh ve telhis tarzında çalışmaları, *İkinci Analitiklerin (Kitabul-Burhan)* çevrilmesine de vesile olan Ebu Nasır Fârâbî (870-950) yaptı. Fârâbî, Arapça çevirilerden hareketle mantığı, Arapçanın mantığına göre adeta yeniden inşa etti. Bu itibarla mantık tarihinde birincisi Aristoteles olmak üzere, Fârâbî'ye ikinci mantıkçı anlamında Muallimi Sâni unvanı verildi.

Fârâbî, Aristoteles geleneğini sıkı bir şekilde takip etti. O, biryandan Hıristiyanlığın bozmuş olduğu mantığın bütünlüğünü yeniden ele aldı ve *İhsâu'l-Ulüm*'da mantığın zorunlu olarak sekiz bölümden oluştuğunu, ayrıca İskenderiye'de Hıristiyan din bilgînlerinin yasakladığı *İkinci Analitiklerin (Kitabul-Burhân)* mantığın özünü ve amacını oluşturduğunu, onsuz mantığın düşünülemediğini özellikle vurguladı. Diğer taraftan Fârâbî, Nahivciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmaları, özellikle hocası Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (870-940) ile ünlü Nahivci Ebû Said el-Sirâfî (893-979) arasındaki nahiv ve mantığın doğasına ilişkin tartışmaları hiçbir polemige girmeksizin bir çözüme kavuşturmaya çalıştı. Fârâbî bu sorunu, lafız-mana ayrımını bütün yönleriyle inceleyerek ma'kul bir çözüme kavuşturdu. Fârâbî'ye göre mantığın konusu ma'kulat (tümellik, tümeller)

nahvin konusu ise lafızlardır. O, daima mantıkla ilgili açıklamalarını nahivle karşılaştırarak yapmaya çalıştı. Böylece mantık ile dilbilim arasına anlambilimi eklemiş oldu. Bu itibarla Fârâbî anlambilimin ilk kurucusu sayılmalıdır. Mantık ile dilbilim arasındaki vasıl ve fasıl noktalarını başta *Risâletü't-Tenbîh ala Sebîlî's-Sâ'ade*, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-mantık*, *Şerhu'l-İbâre*, *Telhisü'l-İbâre* ve *Kitabu'l-Hurûf* olmak üzere pek çok eserinde inceler. Böylece o, Arapçada yapılan mantık çalışmalarına belli bir istikamet vermiştir.

Fârâbî'den sonra Arapça yazan ikinci büyük mantıkçı İbn Sinâ'dır (980-1037). İbn Sinâ, sekiz bölümlük mantığın baş kısmına *Eisagoge*'yi de getirerek onu dokuz bölümde ele almıştır. Aristoteles'in Yunancada, Fârâbî'nin tercümelelerinden ikinci kez Arapçada kurmuş olduğu mantık, İbn Sinâ'nın elinde kelimenin gerçek anlamında kemalinin zirvesine ulaşmıştır. *Kitabu's-Şifâ*'nın mantık bölümü, mantık tarihinin şahit olduğu en hacimli mantık metnidir. Bu itibarla *Kitabu's-Şifâ*'nın mantık bölümü göz önüne alınmadan mantık tarihi yazılamaz. Bunun yanı sıra İbn Sinâ'nın *Kitabu'n-Necat*'ının mantık bölümünü bir yana bırakırsak *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın mantık bölümüyle de o, mantığa yeni bir sistematik getirmiştir. Mantık alanındaki bu hacimli ve sistematik çalışmalarından dolayı İbn Sinâ'nın mantık metinleri kendisinden sonraki mantıkçıların temel başvuru kaynağı haline gelmiştir. O, bu çalışmalarlarıyla *Organon*'un adını unutturmuştur. İbn Sinâ sonrası yazılan Arapça mantık metinleri bütünüyle onun mantığa kazandırdığı kavram ve deyimlerin kullanımıyla yazılmıştır.

Fârâbî'nin bir iki eserinde değindiği tasavvur ve tasdik ayrımı, İbn Sinâ mantığının temelini oluşturmuş, sonraki mantıkçılarda hep tekrar edile gelmiştir. Bilginin tasavvur ve tasdike ayrılması, I. Kant'ın analitik-sentetik ayrımı kadar yaygınlaşmış ve benimsenmiştir. Ayrıca İbn Sinâ, sonrasında yazılan mantık kitaplarının sistematığını oluşturmuştur. Bilginin madde ve süreti ayrımı, lafzın tazammun ve mutabaka (işlem-kaplam) delaleti, dahası mantığın ilk kez tam bir tanımının yapılması, iktirânî ve istisnâî kıyas tanımları ve ayrımları, İbn Sinâ'nın mantığa yaptığı bariz katkılardan birkaç tanesidir.

İbn Sinâ'dan sonra, *Organon* külliyatı üzerinde ayrıntılı çalışma yapan tek mantıkçımız İbn Rüşddür (1126-1198). İbn Rüşd açıkça zikretmeksizin Fârâbî ve İbn Sinâ'dan çokça yararlanarak *Organon*'u *Telhisu mantıki Aristû* adı altında Arapçada yeniden ama sanki Aristoteles'in kaleminden çıkıyormuşçasına inşa eder. Ayrıca İbn Rüşd'ün mantıkla ilgili Fârâbî ve İbn Sinâ eleştirilerine tahsis edilmiş risalelerini, Fârâbî'nin mantık çalışmalarının özetlerini (cevami') *İkinci Analitikler*'in (*Kitabu'l-Burhan*) şerhini de anmak gerekir.

İbn Sinâ'dan sonra Arapçadaki mantık çalışmalarını özellikle Eşari kelimalarının yürüttüğünü söyleyebiliriz. Ancak Eşarilerin mantığa olan ilgisini anlayabilmek için fıkıh ve kelam geleneğine kısaca değinmek gerekir.

İslam'ın biri bilgiye diğeri değere ilişkin olmak üzere iki yönü vardır. Bunlara felsefenin deyimleriyle İslam'ın nazari ve ameli yönü veya boyutu diyebiliriz. İşte bu iki yön veya alana ilişkin sorunları ve çözümleri inceleyen iki bilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan dinin nazari yönünü inceleyen Kalam, ameli yönünü inceleyen ise Fıkıh'tır. Aslında felsefenin deyimleri ile ifade edilen bu ayrım, bir bakıma Kurân'da kitap ve hikmet lafızlarıyla dile getirilmektedir. Keza kalam okulları da aynı ayrımı kendi deyimleri ile dile getirirler. Sözgelimi bu ayrım Mutezile'de akliyyat-şer'iyat tarzında iken Mâturidilerde dinî-şerî ve Eşarilerde akli-fikhî şeklinde ifade edilir. Aslında İbn Rüşd'ün *Faslul-Makal*indeki hikmet-şeriat deyimleri de aynı ayrımın bir başka ifade tarzıdır.

Özünü kalam ve fikhın oluşturduğu dini düşüncenin iki alanına ilişkin yöntem veya aklın kullanımı konusunda kalamcılar ve fakihler ehli hadis veya ehli eser ve ehli rey veya ehli nazar şeklinde ikiye ayrılmışlardır.

Ehli hadis veya ehli eser, din üzerine yani kalamî ve fikhî konularda konuşurken sadece Kuran-ı Kerim ve peygamberin sözleriyle, başka bir deyişle Kitap ve Sünnet'le yetinmeyi yöntem olarak benimsemişler, asla insanın kendi düşüncesiyle bu konuda görüş ortaya koymasını ve yorum yapmasını, bu konularda akli kullanmanın gerekli olduğunu kabul etmemişlerdir. Fakat kelimada ehli nazar, fıkhıta ehli rey olarak bilinen kesim, her iki alanda kitap ve sünnetin yanı sıra insan aklını ve düşüncesini de karşılaşılan sorunları çözmede bir yöntem olarak kullanmayı kabul etmişlerdir.

Gerek ehli hadis, gerek ehli rey, yöntem olarak dilbilgisini (nahiv) kullandıkları için yukarıda sözü edilen nahiv-mantık tartışmaları da temelde yöntemle ilişkin tartışmalardır. İlk dönemlerde mantığa karşı olumsuz tavır geliştirme konusunda ehli hadis ve ehli rey müttefiklerdir. Çünkü onların nazarında mantık Yunancanın dilbilgisidir. Oysa kitap ve sünnetin dili Yunanca değil Arapçadır. Dolayısıyla kitap ve sünneti anlamada yahut kalam ve fıkıh yapmada mantığa yer yoktur. Ayrıca ehli hadis veya ehli eser, fıkıh ve kelimada ehli rey ve ehli nazarı eleştirmişlerdir. Ehli rey ve ehli nazarın kıyas diye isimlendirdikleri kanıtlama tarzı temsildir. Genellikle ehli rey, kanıt yapmak için ictehad, ehli nazar ise istidlâl deyimlerini kullanırlar. Bu kanıtlama kelimada istidlâl bi's-şâhid ala'l-gayb diye ifade edilen, görünenin görünmeyen için örnek verilmesi anlamında dikey, fıkhıta ise tikel bir çözümün tikel bir soruna örnek verilmesi anlamında şerî kıyas dedikleri yatay bir kanıtlamadır. Her ikisi de mantıkçıların temsil dedikleri örneklemden başkası değildir.

Şerî kıyas denilen temsilin fıkıh ve kelimada yeterli olmadığını ilk fark eden aynı geleneğin içinden gelmiş olan Endülüslü İbn Hazm (994-1064) olmuştur. Bu itibarla İbn Hazm kitap ve sünneti anlamak için, kısacası kalam ve fıkıh için mantığın gerekli olduğunu ileri sürmüştü ve su konuda *et-Takrîb li haddil-mantık*'ı yazmıştır. Ayrıca fikhî kıyasın gerçek bir kıyas olmadığını, bu

kıyastaki orta deyimim gerçek anlamda orta deyim olmadığını göstermek üzere *İbtâlû'l-kıyas*'ı kaleme almıştır.

İbn Hazm'ın bu girişimi fıkıh ve kelam geleneğinde pek etkili olmaz iken mantığı ciddi anlamda fıkıh ve kelamın yöntemi olarak ele alan ve dini bilimler geleneğinde bir dönüm noktası oluşturan Gazzâli (1058-1111) olmuştur. Gazzâli bir yandan *Tehâfütü'l-felâsife*'de İbn Sînâ felsefesini eleştirirken öte yandan İbn Sînâ'nın geliştirmiş olduğu mantığı kelam ve fıkıhın yöntemi olarak uyarlamaya çalışmıştır. Mantıkla ilgili adeta bir dizi ders kitabı yazmıştır. Gazzâli, *Miyaru'l-İlim*'de fıkıh ve kelam geleneğini tümelliği bilmedikleri noktasından eleştirirken, *Mihakku'n-nazar*'da mantığın deyimlerini fıkıh, kelam ve nahvin deyimlerine uyarlamaya çalışır. *Mustasfâ*'da ise lafız-mana ayırımına ve bu ayırımın önemine değinir. Ayrıca *Mustasfâ*'da mantık bilmeyenin ilmüne güvenilemeyeceğini ifade eder ki Gazzâli'ye göre bunun anlamı mantık bilmeyen bilim adamı olamaz demektir. Başka bir ifadeyle mantık bilmeyen kelam ve fıkıh alimi olamaz demektir. Keza *el-Kıstasü'l-mustakim*'de mantığın meşruyetini savunarak onun en temelde dini bir bilim olduğunu göstermeye çalışır. Yine *Esâsu'l-Kıyas*'ta ehli hadis ve ehli esere karşı kıyasın dine, dinde olmayan bir şeyi ilave etmek olmadığını göstermeye çalışır.

Gazzâli mantığı din bilimlerine (fıkıh-kelam) dahil etmekle birlikte mantık tarihinde bir kırılma noktasını da oluşturur. Gazzâli'den sonra kategoriler konusu bir iki örnek dışında mantıkta incelenmez hale gelir. Mantığın kıyasın maddesi açısından incelenen kısımları olan burhan, cedel, mugalata ve özellikle hatâbe ve şiir Fârâbî ve İbn Sînâ'daki derinlik ve genişlikte incelenmez. Gazzâli'den sonra mantık çalışmalarını sürdüren Eşari kelamcılarıdır. Zira dini bilim, suretini mantuktan maddesini dinden aldığı için ayrıca burhan üzerine derinleşmeye gerek yoktur. Hatâbe ve şiirin ise neden görmezlikten geldiği ayrıca araştırılması gereken bir konudur. İbn Haldun'un (1332-1406) da *Mukaddime*'nin ilgili bölümünde işaret ettiği gibi, mantığın sûri yönü öne çıkmış maddi yönü ihmal edilmiştir. Ancak bu ihmal edilmiş, dini bilginin doğasından kaynaklanmıştır denilebilir. Yoksa İskenderiye'de Hıristiyanların yaptığı gibi özel bir yasaklama sonucu değildir. Çoğu zaman Gazzâli'den sonra yazılan mantık kitaplarının isimleri bile değişik değişik. İsimden hareketle bir kitabın mantıkla ilgili olup olmadığını tespit etmek zordur. Gazzâli sonrası mantık tarihi çalışmalarında bu durumu göz önüne almak gerekir. Sözelimi Fahreddin er-Râzi'nin (1149-1209) *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ı, Kadı Beyzâvi'nin (1189-1286) *Misbâhu'l-ervâh*'ı bu durumun çarpıcı örneklerindedir.

Tıpkı Gazzâli'de olduğu gibi Gazzâli'den sonraki mantık çalışmaları da İbn Sînâ'nın mantığına dayanır. Ancak Matüridi ve Mutezile geleneği baştan beri mantığa mesafeli dururken, Eşari kelamcılar mantık çalışmalarını

sürdürmüşler, mantığın sûri yönü üzerinde önemli çalışmalar yapmışlardır. Fahreddin Râzî, Nasîruddin Tûsî (1201-1274), Kadı Beyzâvî, Seyfuddin Âmidî (1156-1233), Ebherî (1200-1265), Ürmevî (1198-1273), Kazvîni (1220-1276), söz konusu mantıkçılardan tanınmış bir kaçıdır. On iki ve on üçüncü yüzyıllar mantığın sûri yönünün incelenişinin altın çağıdır denilebilir.

Yine bu dönemde dilbilimciler de mantıkla ilgilenirler. Sekkaki'nin (öl. 1231) *Miftahu'l-Ulûm*'u bu durumun en bariz örneğidir. Sekkaki'nin bu kitabının tasarımı mantık, genel dilbilimin (ilmu'l-edeb) bir bölümünü teşkil eder. Sanki onuncu yüzyıldaki tartışmalar hiç yapılmamış gibi, dilbilim ile mantık bir uyum içinde, bir bütünün iki parçası gibidir.

Onikinci yüzyıldan sonra ehli hadis ve ehli eser, Eşari kelimcilerin mantık geleneğine karşı bu kez selefi kimliğiyle şeri' kıyas adı altında temsili kıyası, el-kıyasu'l-mantukî adı altında kıyasa karşı savunulan, dolayısıyla mantığı eleştiren bir akımla ortaya çıkmıştır. *el-Kıyas fi's-şer' il-islamî ve er-Redd ala'l-mantukıyyîn*'i yazan İbn Teymiyye (1263-1328) ve *Savnu'l-mantık ve'l-kelam an fenni'l-mantık ve'l-kelam*'ı yazan Celalüddin es-Suyuti (1464-1505), seleflerin önde gelen isimlerindedir.

Mantığa mesafeli duran selefler, Maturidiler ve Mutezililer, Gazzâlî'den sonraki dönemde Eşarilerin bilginleriyle boy ölçüşecek bilginler yetiştirememişlerdir. Dolayısıyla medreselerde mantık ve diğer alanlarda Eşarilerin yazdığı metinler ders kitabı olarak okutulmuştur.

Kısaca belirtmek gerekirse İslami bilimlerin bilim olma sürecinde, Fârâbî'nin deyimiyle ta'lim ve tallüm edilen bir sınaat olmasında mantığın görmezlikten gelinemeyecek bir etkisi olmuştur. Sözgelimi burada Fârâbî'nin nahiv hocası İbn Serrâc'ın (öl. 928) *el-Usûl fi'n-Nahv*'ini anmalıyız. Serrâc'ın bu kitabıyla nahvin bir bilim haline geldiği söylenir. Keza fıkıh usulünde Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı da böyledir. Yine Gazzâlî'nin *el-iktisad fi'l-itikad*'ı kelimada bir dönüm noktasıdır. Zaten Eşari kelamı mütekaddimin ve müteahhirin olarak ikiye ayrılmıştır. Maturidiler ve Mutezilenin böyle bir dönemi yoktur. Keza İbn Sînâ'nın öğrencisi Kemalüddin b. Yunus el-Mevsili'den (1156-1256) bir süre mantık okuyan ve sonra da mantık aleyhine fetva veren İbn Salah'ın (öl. 1245) hadis usulüne dair yazmış olduğu *Mukaddime*'si de böyledir. Tıpkı Gazzâlî gibi İbn Salah da bu kitabıyla hadis usulünde mütekaddimin ve müteahhirin ayrımına vesile olmuştur. Mantıkla ilgilenmiş olan Sekkâki *Miftahu'l-Ulûm* adlı kitabıyla Belagat ilminin kurucusu kabul edilir. Mantıkla ilgilenen Sadreddin Konevî'nin (1210-1273) tasavvuftaki konumu, Gazzâlî'nin fıkıh ve kelimadaki konumu gibidir. Bu itibarla İslami ilimlerinin doğuşu ve kuruluşunun mantıkla olan ilgi ve ilişkileri mutlaka daha geniş çalışmalara konu yapılmalıdır. Dolayısıyla bu bilimlerin metinlerine mantık bilmeksizin yeterli düzeyde nüfuz edilemeyeceği akıldan uzak tutulmamalıdır. Tıpkı mantık bilmeksizin İslam

felsefesi araştırmaları eksik kalacağı gibi, fıkıh, kelim, tasavvuf ve özellikle nahiv-belagat araştırmaları da eksik kalır.

Gazzâlî'den sonraki mantık araştırmalarında salt mantık kitaplarıyla yetinilmemelidir; ayrıca nahiv, kelim, fıkıh ve benzeri İslami ilimlerin çeşitli dallarında yazılmış metinler içinde de mantıkla ilgili önemli bilgilere rastlanabilir.

On ikinci yüzyıldan sonraki mantık kitaplarının sistematiği İbn Sînâ'nın tasavvur ve tasdik ayrımı üzerine temellendirilmiştir. Önce mantığın konusu tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmış ve her biri de kendi içinde mebdâdi ve makâsıd olarak ikiye ayrılmıştır. Buna göre tasavvurun mebdâdisi beş tümel, makâsıdı ise hadd ve resim iken tasdikın mebdâdisi (ilkeleri) önermeler ve özellikleri, makâsıdı (amaçları) ise süreti ve maddesine göre olan kıyas ve çeşitleridir. Bu sistematiğin oluşturulmasında ayrıca İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ının önemli bir etkisi olduğu düşünölmelidir. Ayrıca mantığın Fârâbi ve İbn Sînâ'daki bütönlüğünün parçalanmışlığı yetmemiş gibi, sonraki dönemlerde müstakil tasavvur ve tasdik risaleleri de kaleme alınmıştır.

Boethius'un yukarıda sözü edilen Latinceye yapılan özet çevirisinden sonra üçüncü yüzyıldan itibaren başlayan Hıristiyan batıdaki mantık çalışmalarında Fârâbi ve İbn Sînâ'daki bütönlüğün korunduğunu söyleyemeyiz. *Organon*'un Arapçaya çevrilmesinden yaklaşık iki üç asır sonra mantık, ilahiyatın emrine girmişken Hıristiyan batıda mantık daha baştan Hıristiyan ilahiyatının hizmetindedir. Dolayısıyla mantığın süri yönü öne çıkmış ve on altıncı yüzyıldan sonra batı dünyasında bilimde bir yöntem olarak mantığın yerini matematiğin alması mantıktaki bölünmüşlüğü daha da arttırmıştır. On dokuzuncu yüzyılda batıda yapılan işâri mantık çalışmaları da mantığın bölünmüşlüğünü önleyememiştir. Matematikçilerin yürüttüğu işâri mantık çalışmalarında, tasavvur (kavram) bırakılmış, tasdikten (önerme) işe başlanmıştır. İşâri mantık alanında *Saymanın Temeli Sayı Düşüncesine Üzerine Mantıki-Riyazi Bir İnceleme*'nin yazarı Gottlob Frege'yi (1848-1925), *Formulaire de Mathematiques*'in (*Düşünce Yazımı*) yazarı Giuseppe Peano'yu (1858-1932) ve özellikle de işâri mantığın nihai temel metni sayılan *Principia Mathematica*'nın (1910-1913) yazarları Berttand Russel (1872-1970) ile Alfred N. Whitehead'ı (1861-1947) burada anmak gerekir.

On yedinci yüzyıldan itibaren mantığın tasavvur bahsi, felsefede bilgi nazariyesinin konusunu oluşturmuştur. Bazı felsefeciler tarafından kıyasa eleştiriler yöneltilmiştir. Mantığın süri yönü yani önermeler ve kıyasın süri incelenmesi mantığa bırakılmış, maddesine göre olan tasdik (doğruluk ve yanlışlık) ve kıyas (burhan yani bilimsel kanıt) metodoloji ve bilim felsefesi adı altında mantıktan koparılarak kendi başlarına bağımsız araştırma konuları yapılmıştır.

Dolayısıyla mantığın Fârâbi ve İbn Sînâ'nın elinde tezahür eden bütönlüğü tarih içinde şu ya da bu ölçüde bozulmuş şu ya da bu saikle çağımıza kadar hem doğuda hem de batıda süregelmiştir.

Esasında söz konusu bütünlüğün parçalanması demek insan zihninin parçalanması, bozulması demektir. Öyle ise çağımızda mantığın bu parçalanmış yapısını göreceğ ve onun bilimle olan ilişkisini kurarak Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm*'da İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ*'da gösterdiği bütünlüğü yeniden inşa edecek çalışmaların yapılması gerekir. Böylece ona Aristoteles-İbn Sinâ çizgisindeki itibarını yeniden kazandırmak gerekir.

Mantığın tarihine dair bunları söyledikten sonra biraz da onun ne olduğuna dair konuşalım. Her şeyden önce mantığın bir bilim olup olmaması mantıkçılar nezdinde anlamsız ve zait bir tartışmadır. Kısaca mantık, bilginin bilimdir. Bilgi, konusuyla ilişki kurunca bilimler ortaya çıkar. Dolayısıyla mantık, bilimsel çalışma yapmak için gerekli ama yeterli değildir. Bilgi, tasavvur (kavram) ve tasdik (doğru yargı) olarak ikiye ayrılınca mantık, bize tasavvur ve tasdiki kazanma yollarını gösteren (öğreten) bir bilim olmaktadır. Tasavvur ve tasdiki elde etme yolları aynı zamanda düşünme süreçleridir. Dolayısıyla mantık aynı zamanda düşüncenin veya düşünmenin bilimidir. Tasavvur gerçeklik, tasdik doğrulukla ilgili bilgi olduğuna göre mantık, gerçeklik ve doğruluğun ölçütünün ne olduğunu inceleyen bir bilimdir. Mantık sadece bilginin süretini incelemeyiz; bu süretin hangi maddelerden meydana geleceğini de bildirir. Yani o, bilginin biçim ve içeriği ile aynı anda ilgilenir. Bilgiyi bala benzeterek düşünürsek, balın peteğini bilginin süretine, sıvı kısmını da bilginin maddesine benzetebiliriz. Balsız petek, peteksiz bal olamayacağı gibi tek başına bilgi ne süretsiz ne de maddesiz olabilir. Tıpkı peteğin sabit kalıp içindeki sıvı balın türlerinin değişmesi gibi bilginin süreti olan mantık sabit kalır ama onun maddesi olan bilimler değişebilir. Tek başına petek bal olmadığı gibi, tek başına mantık da bilim değildir. Petek olmaksızın bal tasavvur edilemeyeceği gibi mantık olmaksızın bilimden söz edilemez. Sayı biliminde (ilmu'l-aded) sayılar, ölçü biliminde (ilmu'l-hendese) şekiller ve ölçekler, dilbilimde sözcükler (lafızlar) ne ise mantıkta da bilgi odur.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki sadece mantığın yukarıda sözünü ettiğimiz bütünlüğünü korumak yetmez, her türlü bilimsel çalışma, öğrenme ve öğretmenin sağlıklı ve verimli yürümesi için bilgi bilim dediğimiz mantığın yanı sıra genel dilbilimin, sayı ve ölçü bilimin her türlü bilimsel çalışmadan önce belli bir düzeyde öğrenilmesi gerekir. Dolayısıyla sadece mantığın kendi bütünlüğünü sağlamak yetmez, akademik çalışmalar için mantığı dilbilim, aritmetik ve geometri ile de bütünlemek gerekir.

MANTIK TARİHİNDEN BİR SAYFA: YAHYA B. ADÎ (893/4-974)

Doç. Dr. Ahmet KAYACIK*

SUMMARY

Yahya Ibn Adi has an important role in translation movement from Greek to Arabic or Syriac in Tenth century. He also worked for contiuation of this movement. This study contens, the short story of life him, his Works, especially in logic; and his activities in different fields of knowledge. The reader can find also some knowledges about his place or role in logical studies and his school and his being a chain in medico-logical tradition for next generations and finally for Andalus.

I. Giriş

Yunanca bilim ve felsefenin tercümeler yoluyla İslam dünyasına aktarılması sırasında birçok kimsenin katkısı olmuştur. Bu kişiler daha çok bu aktarımın yapıldığı topraklarda yaşayan ve bu iki dünyayı tanıyan kimselerden oluşmaktaydı. Mütercimler adıyla da bilinen bu kişiler çoğunlukla Süryani Arap Hıristiyanlardan idi. Bunlardan birisi de 10. yüzyılda yaşamış ve bu aktarım faaliyetinde önemli roller üstlenmiş olan Yahya b. Adî'dir. Yahya b. Adî hakkında yapılan Türkçe çalışmalara bakıldığında Mübahat Türker-Küyel'in yapmış olduğu çalışmaların¹ dışında son zamanlara kadar her hangi bir çalışmanın yapılmadığı görülür. Bu makalenin girişinde Yahya b. Adî konusunda yapılan çalışmalar ve onun ilmi faaliyetlerine değinilir ve ardından söz konusu risale tanıtılır. Türkçe'ye *Sapmış Olan Kimseye Kurtuluş Yolunu Göstermek* adıyla tercüme edilen yazıda, mantık sanatının varlığı, ne olduğu, hangisi olduğu ve neye yaradığından bahsedilmektedir. Diğer çalışmalar ise çok yeni olup, Yahya b. Adî'nin bazı risalelerinin çevirisinden ibarettir.² Yahya b. Adî ile ilgili olarak yurt dışında yapılan çalışmalara en meşhur örnek ise, Périer'in doktora tezidir.³ Périer'in eseri daha çok onun Hıristiyan savunuculuğu üzerinde yoğunlaşırken, hayatı ve eserleri hakkında o zamanki imkanlar dahilinde bilgi verir. Daha sonraki çalışmalar arasında ise Endress ve S. Halifat'ı gösterebiliriz. Bu son iki çalışmadan ilki Yahya b. Adî'nin hayatına dair kısa bilgilerin ardından eserlerine geçer ve konuyu detaylı bir şekilde ele alır. Halifat ise, çeşitli konulardaki uzun bir girişin ardından Yahya b. Adî'nin felsefi risalele-

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

- 1 Mübahat Türker-Küyel, *Yahya İbn Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi*, DTCF Dergisi, XIV, 1-2, Ankara, 1956, ss.87-102; *Yahya b. Adî'nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi*, DTCF Dergisi, XVIII, 1-2, 1959, ss.145-157.
- 2 Mehmet Şirin Çıkar, *Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve "Yunan Mantığı ile Arap Nakhvi Arındaki Farklar" adlı makalesi*, Kutadgubilig, 7/Mart 2005, ss. 65-76.
- 3 Augustin Périer, Jahja ben Adî, *Un Philosophie arabe Chérîten du xe siècle*. Thèse Paris 1920.

rinin metinlerini verir. Aynı zamanda kendi döneminde Hıristiyanlığın savunuculuğunu da yapmış olan Yahya b. Adî'nin bu açıdan daha çok incelendiği görülür. Onun bu konudaki eserleri ve bunlar üzerine yapılan çalışmalar son yıllarda bir artış göstermiştir.⁴ Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere, Yahya b. Adî'nin genelde büyük kültür hareketi ve özelde mantıkla ilgili çalışmalarındaki rolü ve yeri konusu yeterince açıklığa kavuşmuş değildir. Dolayısıyla bu yazının amacı temelde Yahya b. Adî'nin bu kültürel ve bilimsel faaliyet içerisindeki yerine değinmek olmakla beraber, tamamlayıcı mahiyette onun hayatı, eserleri ve mantıkla ilgili katkılarını da belirlemeye çalışmaktır.

II. Yahya b. Adî'nin Hayatı ve Eserleri

a- Hayatı: Ebu Zekeriya Yahya b. Adî b. Hamid b. Zekeriya 893/4 yılında Tikrit (Irak)'de doğmuştur. Buradan ayrılıp Bağdat'a gitmiş ve oraya yerleşmiştir. Bağdat'ta ikameti süresince tercüme ve telif ile meşgul olmuş ve bu alanlarda şöhret kazanmıştır. Yakubi bir Hıristiyan olan Yahya b. Adî, o zamanki Bağdat'ın meşhur hocalarından ders almıştır. Felsefe, mantık, kelam, Hıristiyan ilahiyatı ve edebiyatını içeren geniş bir kültüre sahip olan Yahya b. Adî, Ebu Bişr Matta b. Yunus ve Ebu Nasr el-Farabi ve dönemindeki diğer kişilerden mantık okumuştur.⁵ Yahya b. Adî'nin mantıkta çok yetenekli olması sebebiyle Beyhaki ondan "Ebu Nasr el-Farabi'nin en iyi talebesi olarak" bahseder.⁶ İskenderiye Okuluna ait bir unvan olan "okulun reisi" ünvanı ona kadar ulaşır.⁷ Bu unvan Bağdat'ta zamanlarının önde gelen iki mantıkçısı Farabi ve Ebu Bişr Matta'nın halefi olduğu için ona miras kalmıştır.⁸ Süryanice'den Arapça'ya tercüme işiyle de uğraşan Yahya b. Adî, Huneyn b. İshak ve oğlu İshak b. Huneyn'in yaptığı tercümelere nakletmiştir. Onun kendi döneminde Bağdat filozoflarının üstadı olduğu konusunda ittifak vardır.⁹ Çağdaşı Mesudi şöyle der: Zamanımızda bu konularda (yani, felsefe ve mantıkta) bir kişiden başka otorite tanımıyorum, o da Bağdat Hıristiyanlarından Ebu Zekeriya b. Adî'dir.¹⁰ Yine bu özelliğinden dolayı Meyerhof onu, Hıristiyan Arap filozofların en meşhuru olarak görür.¹¹ Yahya b. Adî Bağdat'ta ikameti süresince ilmi faaliyetlerinin yanında geçimini temin etmek için doktorluk, felsefe hocalığı¹²

4 Buna bir örnek olarak Samir Khalil Samir ve Jorgen s. Nielsen'in editörlüğünü yaptığı *Christian Arabic Apologetics During The Abbasid Period* (E.J. Brill, Leiden, 1994) adlı çalışmayı gösterebiliriz.

5 Sahban, Halifat, *Makalatı Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, Amman: 1988, s. 9

6 Zahirüddin Beyhaki, *Tetimme-i Swani'l-Hikme*, (Thk. Refik el-Acem), Beyrut: 1994, s. 91.

7 Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh: 1964, s. 34; İbn Ebi Ebu Useybia, *Uyunu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Elibba*, (Thk. Nezzar Rıza), Beyrut: s. 317.

8 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İst: 2000, s. 244

9 Gerhard Endress, *The Works of Yahya Ibn Adi*, Wiesbaden. 1977, s. 6; İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut: 1987, s. 369.

10 Endress, *age*, s. 6

11 Max Meyerhof, *İskenderiye'den Bağdat'a*, (Trc. A.Bedeve) et-Turasi'l-Yunani fi Hadarati'l-İslamiyye içerisinde, Kuveyt: 1977, s. 80

12 Rescher, *age*, s. 131

ve *varrâk*'lık (kitapçılık) yapmıştır ki¹³, bu o dönemdeki alimlerin bir çoğunun yaptığı bir iş idi.¹⁴ Çok istekli ve gayretli bir kitap koleksiyoncusu olan Yahya b. Adı, mümkün olduğu kadar el yazmalarının müellif nüshalarını elde etmeye çalışıyordu. Onun çok yakın arkadaşı olan İbn Nedim'in, bibliyografik bir kaynak olarak ona güvendiği ve onun kütüphane katalogundan faydalandığı ifade edilir.¹⁵ Yahya bu tür faaliyetleriyle çeşitli alanlardan birçok eseri çoğaltmış ve üstün gayretleriyle çok sayıda nadir kitapların yer aldığı bir kütüphane oluşturmuştur.¹⁶

Yahya b. Adı h. 21 Zilkade 633 (13 Ağustos 974) yılında 81 yaşında vefat etmiş ve Bağdat'ın kuzey batısında yer alan Katia'daki Aziz Tomas kilisesine defnedilmiştir.¹⁷ Yahya b. Adı'nın hayatıyla ilgili tartışmalı konulardan birisi, onun Zekeriya er-Razi ile bağlantısı konusudur. Ebu'l-Hasan Ali b. El-Hüseyin el-Mesudî, Yahya b. Adı hakkında, onun çalışması, teorisi ve metodunun temelini Razi'nin metodu olduğunu belirtir.¹⁸ Hatta Mesudî, Yahya'nın Razi'nin okulundan mezun olduğunu tekid eder.¹⁹ Ancak Yahya b. Adı üzerine incelemeler yapan araştırmacılar bu ikisi (Razi-Yahya b. Adı) arasında ne hoca-talibe ne de doğrudan karşılaşma türünden bir ilişkinin mümkün olamayacağını, tersine ancak onun eserleri ve orada mevcut olan şöhretinden yararlanmış olabileceğini ileri sürerler.²⁰

b- Eserleri

Yahya b. Adı felsefe, mantık, ahlak, ilahiyat, fizik ve matematik alanında çok sayıda çalışmalar yapmıştır.²¹ Bu alanlardaki eserlerini üç ana gurupta toplayabiliriz.

13 Bu mesleğin ona babası Ali b. Hamid'den geçtiği veya ondan öğrendiği bildirilir. (J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1992, s. 105.

14 Endress, *age*, s. 7

15 Kraemer, *age*, s. 105.

16 Rescher, *age*, s. 131; Halifat, *age*, s. 21.

17 Kifti, *Tarihu'l-Hükema*, s. 363. Endress, *age*, s. 5; Halifat, *age*, s. 10

18 Halifat, *age*, s. 14; Endress, *age*, s. 7

19 Max Meyerhof, *İskenderiyeden Bağdat'a*, (Trc. A.Bedevisi) Et-Turasi'l-Yunani fi Hadarati'-İslamiyye içerisinde, Kuveyt: 1977, s. 81

20 Halifat, *age*, s. 14

21 Bkz. Halifat, *age*, ss.24-36. Halifat, burada Yahya b. Adı'nın eserlerini bir düzen dahilinde ele alır. Toplam 156 eserin ismini verir. Bu düzende ilk önce Felsefe ve Mantıkla ilgili tercüme, sonra onun Eski Mantık ve Felsefi eserlere şerh ve talikleri, üçüncü olarak mantıktaki makaleleri, dördüncü sırada fizik ve matematikteki makaleleri, beşinci olarak Ahlakla ilgili çalışmaları ve altıncı ve son olarak ta İlahiyatla ilgili çalışmaları yer almaktadır. Endress ise Yahya b. Adı'nın Eserleri adlı kitabında Onun eserlerini 10 başlık altında toplar: 1-Tercüme (ss.25-31), 2- Şerhler (ss.32-41), 3- Giriş türü ve Mantıkla ilgili çalışmalar (ss.42-52), 4- Fizik ve Matematikle ilgili çalışmalar (ss.53-65), 6- Ahlak (ss.82-86), 7- Çeşitli Felsefi problemler (ss.87-98), 8- Hristiyan İlahiyatıyla ilgili eserler (ss.99-124), 9-Tıp (s.124), 10- Şiir (s. 125). Perier ise *Yahya Ben Adı, Un Philosophie Arabe Cheréten Du X. Siecle* adlı eserinde Yahya b. Adı'nın eserlerini üç ana başlık altında inceler. 1- Hristiyan Apolojisiyle ilgili eserler (ss.67-72), 2- Felsefi eserler (ss.72-77) . 3- Tercüme (ss.77-80). Gerek Endress ve gerekse Perier Hristiyan ilahiyatıyla ilgili bölümlere daha çok yer verirler.

1- Tercümeleler. Bu grup Yahya b. Adî'nin Süryanice'den Arapça'ya tercüme ettiği veya başkalarının tercümelelerini düzelttiği çalışmalardan oluşur. Bu eserler ağırlıklı olarak Aristo'nun mantık ve diğer eserlerinin tercümelelerinin yanında, Platon, Theophrastus, İskender el-Afrodisi, Themistius, Ammonious ve Porphyrios'un eserlerini de içerir. Aristo'nun eserlerinden Arapça'ya çevirdiği eserler şunlardır: Kategoriler, Topikler (Cedel), Sufistika, Retorika (Hitabet), Birinci Analitikler (Kıyas), İkinci Analitikler (Burhan), es-Simau't-Tabiî, Nefis, Metafizik (Lamda), el-Kevnü ve'l-Fesad (Bu eseri gözden geçirmiştir) ve Poetika.²²

2- Çeşitli alanlardaki eserlere şerh ve talikleri. Bunlardan Felsefi ve Mantıkî eserlere şerh ve talikleri şunlardır:

- a. Tefsiru Mantıku Aristo,
- b. Havaşi ala Kategoriyas li-Aristo,
- c. Havaşi ala Kitabı'l-İbare li-Aristo
- d. Tefsiru Analitıku'l-Ûlâ
- e. Tefsiru Analitıku's-Sanî
- f. Tefsiru Topıka,
- g. şerhu Kitabı Sofistika li-Aristo
- i. Havaşi ala İşaguci li-Furfuriyus
- j. İddetu mesâil fi kitabı İşaguci li-Furfuriyus
- k. Tefsiru faslın min makaleti's-sâmineti mine's-simai't-tabii li-Aristo
- l. Tefsiru'l-Makaleti'l-Ûla min kitabı ma ba'de't-tabii
- m. şerhu meânî makaleti'l-İskender el-Afrodisi fi'l-farki beyne'l-cinsi ve'l-madde.²³

3- Müstakil çalışmaları. Bu tür eserler onun kendi dönemdeki çeşitli tartışmalar ve konulara dair yazdığı küçük veya büyük çaptaki eserleridir. Mantıkla ilgili makalelerinden bazıları şunlardır.

- a. Makale fi'l-buhûsi'l-erbaati'l-ilmiyye an sınaati'l-mantık. "hel hiye", "ve ma hiye", "ve eyyü şey'in hiye", "ve lime hiye"
- b. Makale fi inniyyeti sınaati'l-mantık ve mahiyyetiha ve limmiyyetiha.
- c. Makale fi teybini fadli sınaati'l-mantık.
- d. Kavlın fihi tefsiru eşyain zekeraha inde zikrihi fadl-i sınaati'l-mantık.
- e. Makale fi teybini'l-faslı beyne sınaateyi'l-mantık ve'l-felsefi ve'n-nahvi'l-arabi.

22 Halifat, *age*, ss.24-28.

23 Halifat, *age*, s. 28

- f. Ma ketebe bihi ila Ebi Hatim Ahmed b. Ca'fer es-Sicistani, fi'l-haceti ia ma'rifeti mahiyeti'l-cinsi ve'l-fasli ve'n-nev'i ve'l-hasseti ve'l-arazi fi ma'rifeti'l-burhan.
- g. Makale fi enne'l-makulate aşerun, la ekallü vela ekser.
- h. Makale fi'l-buhûsi'l-ilmiyyeti'l-erbaati an esnafi'l-mevcudati's-selase, el-ilahi ve't-tabîi ve'l-mantuk.²⁴

III. Yahya b. Adı'nın İlmî Kişiliği

O dönemdeki mevcut felsefi ve ilmi geleneğe uygun bir eğitim alan Yahya b. Adı, çeşitli alanlarda geniş bir kültüre sahip olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi Yahya b. Adı Bağdat'taki ikameti süresince Ebu Bişr ve Farabi'den mantık dersi almış ve Farabi'nin en iyi talebelerinden birisi olmuştur. Bunun yanında hocasının (Farabi) bazı kitaplarının telhisini de yapmıştır.²⁵ Öğrencisi Ebu Süleyman el-Mantukî hocasının Hintlilerin güzel ilmi eserlere sahip olduğuna dair ifadesini aktarır²⁶ ki, bu da onun felsefi kültürünün derinliğinin bir göstergesidir.

Yahya b. Adı âlimliğinin yetersiz konusunda bazı görüşler vardır. Bunlar onun meclisine katılan ve beğenilerini bazı lanetlerle karıştıran öğrencisi Ebu Hayyan et-Tevhidi tarafından ifade edilmiştir. O, Yahya b. Adı'nın yumuşak başlı görünümü, utangaç, yorumda berbat bir kimse olduğunu, fakat çeşitli konuları açıklamada nazik ve içten olduğunu, yine onun çok titiz bir ilahiyatçı olmamakla birlikte meclisinin görkemli olduğunu söyler.²⁷ Onun çağdaşının bu ifadesine karşılık Yahya'yı Süryani-Grek öğretisinin bir tercümanından daha fazlası olarak niteleyen Macit Fahri onunla ilgili olarak şöyle der: "O, onuncu yüzyıl zarfında felsefi ve kelamî münakaşa olayında layık olduğu yeri hak eder. İlim hamileri ve alimlerce çok takdir edilen daha önemli felsefi yada mantukî metinler, genellikle kendi el yazısıyla muhafaza edilmesi veya yayılması ona itibar kazandıran bir çok açıklamalar onun geniş ve derin bilgisini gösterir."²⁸ Endress Tevhidi'nin biraz önceki sözlerine karşılık verircesine şunları söyler: "Tevhidi'nin aşağılayıcı yorumlarına rağmen, Yahyâ b. Adı adının *İslâm Ansiklopedisi*'nin yeni edisyonunun birinci ve üçüncü cildinde ayrı ve doğru bir yer edinemediği şeklindeki Halil Samir'e ait görüşü paylaşabiliriz. Çünkü onun eserlerine zerre kadar âşına olan bir kimse bile görür ki, Hıristiyan olmasına rağmen, özellikle Aristotelesçilik alanındaki bilgisi ve düşüncesi X. yüzyılın Hıristiyan ve Müslüman âlim ve düşünürlerinin genel gelişimini derinden

24 Halifat, *age*, ss.29-30.

25 Beyhaki, *Tetimme*, s. 91

26 Halifat, *age*, s. 14.

27 Richard Ian Netton, *al-Farabi and His School*, Routledge, London: 1992, s. 8.

28 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan) İstanbul:2000, s. 244.

etkilemiştir. Onun her iki dinden mürit ve öğrencilerinin herhangi bir listesine bakış, bu söylediğimizi derhal ispatlayacaktır.”²⁹ Endress'in bu ifadesi Yahya b. Adî'yi savunma makamındadır. Ayrıca zikredilen yazar da özellikle Hıristiyan dinini savunan kimseler üzerine araştırmalar yapan bir kimsedir.

Dil yönünden Yahya b. Adî'nin Süryanice ve Arapça'da mükemmel olduğu; Yunanca'yı hiç bildiği iddia edilir.³⁰ Bu iki dil o dönemde ilim elde etmede ve tercümede ihtiyaç duyulan dil idi. Onun felsefi ibareleri kuvvetli, açık, ince; ancak güzellik ve belagat açısından Cahız'ın ibareleri seviyesinde değildir.³¹ Yahya b. Adî nahivde Ebu Bişr ve Farabi'nin yolunu tutmuştur. Ebu Bişr ile Ebu Said es-Sirafi arasındaki münazarada, muhtemelen Yahya b. Adî bu münazarayı görmekle beraber, mantıkçı sıfatıyla Farabi ve Sicistani gibi cereyan eden metot veya Sirafi taraftarlarının gösterdiği davranıştan memnun değildir.³²

Hıristiyan ilahiyatı konusundaki görüşlerini Tevhid risalesinde açıklarken, İslam kelamına da konuşmalar ve nüshalar aracılığıyla vâkıf olmuştur.³³

IV. Yahya b. Adî Okulu

Yahya b. Adî'ye nispet edilen okul, Farabi'nin Bağdat'tan ayrılmasından sonra o çevredeki ilmi faaliyetlerin devamı için kendisinin başkanlık ettiği veya oradaki talebelerin onun etrafında toplanmasıyla oluşmuş olan durumdur. Yoksa doğrudan doğruya kendisinin şekillendirdiği bir okul ya da çevre değildir. Périer bu okulun oluşumuyla ilgili olarak, Yahya b. Adî'nin hocalarından olan Ebu Bişr'in 940'da ölmesi ve Farabi'nin de uzun süreli olarak Bağdat'ı terk etmesiyle, buradaki faaliyetlerin yürütülmesi babında hocayla talebenin yer değiştirdiğini; otuz yıl boyunca Yahya'nın gerçek bir entelektüel saltanat sürdüğünü, Müslüman veya Hıristiyanlardan oluşan bilim adamlarının bu okulda yetiştiğini ifade eder.³⁴ Bu okula müstakillik vermekten ziyade, onu devam eden bir entelektüel faaliyette nöbet değişimi olarak görmek gerekir. Ancak bu okulu Bağdat Okulu'nun bir devamı değil de, ayrı bir okul olarak gören Kraemer, okulun oluşumunu Périer'in ifadesine benzer şekilde anlatır. Matta b. Yunus'un 940 yılında ölmesi ve Farabi'nin de 942'de Seyfüddevle'nin muhitine katılmak için Halep'e gitmesiyle, Yahya b. Adî yeni nesil Hıristiyan

29 Netton, *age*, s. 9.

30 Halifat, *age*, s. 15. Ayrıca mantıkla ilgili veya genel olarak Bağdat çevresindeki çalışmalarda Yunanca'yı bilen son kişi onun hocası Ebu Bişr'dir. (Bkz. Rescher, *age*, s. 38.)

31 Halifat, *age*, s. 15.

32 Halifat, *age*, s. 17.

33 Halifat, *age*, s. 17.

34 Périer, *age*, s. 58-59.

ve Müslüman filozoflarının yöneticisi (reisi) oluyordu.³⁵ Söz konusu bu okulun mensupları faaliyet olarak tercüme, şerh ve telifle uğraşmaktaydılar. Buradaki tercüme Süryanice'den, şerhler ise Aristo'nun mantık ve felsefeyle ilgili eserlerinedir. Bu okulun mensupları Halifat'ın tesbitine göre 12 kişi olup, aralarında daha sonra okulun reisliğini de üstlenen Ebu Süleyman es-Sicistânî el-mantukî de yer alır.³⁶ Yahya b. Adî okulundan söz eden diğer bir yazar da Gerhard Endress'tir. O da, Halifat gibi çok kısa bir girişten sonra sadece okulun mensupları hakkında bilgi verir.³⁷ Endress okulun mensuplarını 4 kişi ile sınırlandırır. Her iki yazarın Yahya b. Adî'ye nisbet edilen okulun silsilesine bakıldığı zaman, Halifat'ın burada Rescher'den faydalandığını görürüz.³⁸ Ancak Rescher bu şekli/silsileyi Bağdat Mantıkçıları göstermek için kullanmıştır. Bu şemada Bağdat Okulu'nun kurucusu/reisi olarak Farabi ve daha sonra onun öğrencisi Yahya b. Adî gelir. Yahya b. Adî'nin buradaki önemi daha sonraki okul mensuplarına bu geleneğin veya çalışmaların geçişini ve devamını sağlamada bir köprü olmasında ortaya çıkar. Çünkü burada ona talebelik eden ve okulun reisinin de yer aldığı 7 kişi yer alır.³⁹ (Bkz. Tablo I) Buradaki kişilere Halifat beş isim daha ekler.⁴⁰ Yahya b. Adî'nin adının yer aldığı diğer bir okul adı da "Farabi Okulu"dur. Netton bu başlığı taşıyan eserinde "Farabizm Çağı" adını verdiği ve 870-1023 yıllarını kapsayan bir dönemden bahseder ki, bu tarihler Farabi'nin doğumundan Tevhidi'nin ölümüne kadar olan zaman içerisine ele alır.⁴¹ Bu eserde Farabi Okuluna dahil edilen kişiler Yahya b. Adî, Sicistânî, Amirî ve Tevhidi'dir. Kraemer ise bu konuyu, yani Yahya b. Adî'ye nisbet edilen okulu, diğerlerinden daha kapsamlı ele alır. Okulun mensuplarını dinî bağlantılarına göre veren Kraemer, onun Hıristiyan talebeleri olarak, İsa b. Zür'a, İbnü'l-Hammar, İbnü's-Semh ve Nazif el-Rûmî'yi sayar. Bunların başlıca metinle ilgili çalışmalar ve tercümeyle uğraşmakla beraber, felsefi ilgilerinin de olduğu; bütün gayretlerinin Aristo'nun mantık ve fizikle ilgili eserlerinin incelenmesine yoğunlaştığı söylenir. Yine onun Hıristiyan tale-

35 Kraemer, *age*, s. 105. Bu okulla ilgili diğer bir görüş de Yahya b. Adî'nin apolojetik yönüne daha çok değinen Halil Samir'e aittir. Ona göre, Yahya b. Adî Aristocu Hıristiyan Felsefi Bağdat okulunun reisisidir. 24 (Farabinin 950'de ölümünden kendi ölümüne kadar 974) yıl boyunca İslam dünyasının en büyük filozofu olmuştur. O aynı zamanda Aristocu Bağdat okulunun kurucusudur ve okulun devamı öğrencileri tarafından sağlanmış ve on birinci yüzyılın ortalarında al-Muhtar b. Butlan ile sona ermiştir. Söz konusu bu okul tamamen felsefi bir okuldur. (Samir Khalil Samir and Jorgen s. Nielsen, *Christian Arabic Apologetics During The Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, 1994, ss.112)

36 Périer *age*, s. 39.

37 Endress, *age*, s. 8.

38 Rescher, *age*, s. 35.

39 *Age*, s. 35. Halifat'ın eklediği isimler şunlardır: 1- Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bedihi (ö.380/990), 2- Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Arûzî (263/877-342/953), 3- Ebu Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh (ö. 421/1030), 4- Ebu Ali Nazif b. Yemen, 5- Ebu Bekir Abdullah b. Hasan el-Kumisi. (Bkz. *Age*, ss. 39-57)

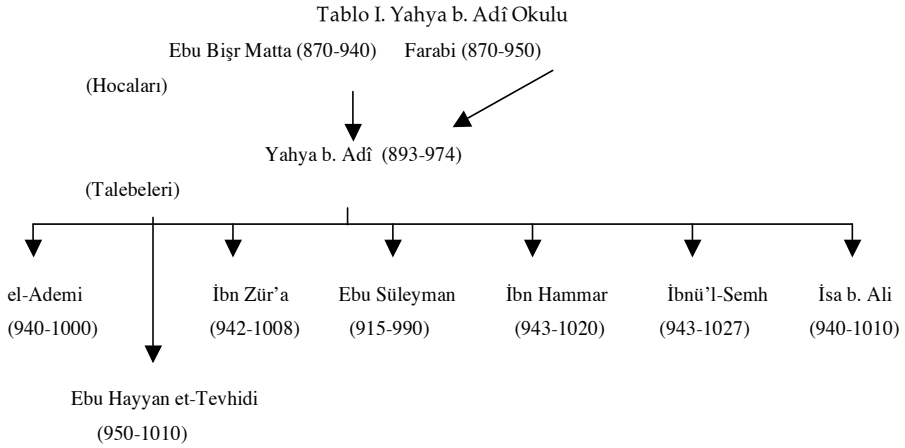
40 Halifat, *age*, s. 38.

41 Netton, *age*, s. 1.

belerinin birçoğunun doktor olduğu ve hepsinin Hıristiyan ilahiyatı konusunda eser yazdıkları da bildirilir. Müslüman olanlar ise, Ebu Süleyman es-Sicistani, Ebu Hayyan et-Tevhidi, Ebu Ali (b.) Miskeveyh, Ebu Bekir el-Kumisi, Ebu Muhammed el-Aruzi, İsa b. Ali ve Ebu Hasan el-Bedihî. Yahya b. Adî'nin Müslüman öğrencilerinin eski metinleri inceleyip onlar üzerine yorumlar yapmakla birlikte, tercüme ve neşir işine girmedikleri ifade edilir. Onlar felsefe tarihine daha çok ilgi göstermişler, kültürel çalışmalarla Hıristiyan öğrencilerden daha fazla meşgul olmuşlardır.⁴² Kraemer'in Yahya b. Adî Okulu konusundaki bu açıklamalarla, diğer iki yazarın bu konuda sundukları bilgiler karşılaştırıldığında, aralarında küçük farklar olsa da, Halifat ile Kraemer arasında okulun üyeleri açısından bir benzerlik görülür. Ancak bu okulun üyelerinin bilimsel yönelimlerinin farklılığına değinilmesi Kraemer açısından ve üyeler açısından dikkate değerdir.

Bütün bunlardan sonra Yahya b. Adî'nin Okulu hakkında söylenebilecek şey, onun iki açıdan ele alınabileceğidir. Birincisi, Farabi'nin başlatmış olduğu mantıksal çalışmalardan bağımsız olarak başlangıcında ve kurucu olarak kendisinin yer aldığı bir okul. Bu anlamda bir müstakillige sahip olur. İkincisi ise, Farabi Okulunun bir devamı olarak algılanmasıdır ki, bu açıdan mantıksal çalışmaların devamında reisliğin kendisinde devam ettiği bir yapıdadır. Bizce tercih edilen de ikinci görüştür.

Tablo I. Yahya b. Adî Okulu



V. Yahya b. Adî'nin Tercüme Faaliyetlerindeki Yeri

İslam Rönesansı olarak da adlandırılan bu büyük tercüme hareketini üç safhada incelenebilir. Birincisi, Abbasilerin iktidara geliştinden Me'mun'un

42 Kraemer, *age*, s. 116.

cülusuna kadar olan dönem (132/750-198/813), bu dönemde oldukça fazla eser, büyük ölçüde Hıristiyanlar, Yahudiler ve İslamiyet dışındaki dinlerden son zamanlarda ihtida etmiş olan muhtelif mütercimler tarafından yapılmıştır.⁴³ Bu aşamada tercüme daha çok Farsça ve Hintçe'den yapılmıştır. İlk tercüme özelliği kelimesi kelimesine olmasıdır. Bu tercüme iyi anlaşılmadığından sonraki dönemde yeniden çevrilmiştir.⁴⁴ Halife Me'mun'un halifelikinden, h. III. Yüzyılın sonuna kadarki dönemi (h.198-300) kapsayan ikinci safhada, tercüme en yüksek seviyesine ulaşmıştır.⁴⁵ Bu dönemde tercüme faaliyeti esas itibarıyla Bağdat'ta kurulan akademide toplanmış ve Arapça konuşan araştırmacıların felsefi ve ilmi çalışmalar için zaruri malzemeyi tercüme etme konusunda devamlı bir gayret gösterilmiştir.⁴⁶ Söz konusu akademi muhtemelen Me'mun tarafından kurulduğu var sayılan⁴⁷ Beytül-Hikme'dir. Kaynak kitaplarında anlatıldığı kadarıyla burası –her ne kadar bazı şüpheler olsa da⁴⁸- devlet desteğiyle faaliyet gösteren bir tercüme ve ilim merkezi idi. Bu merkezin önemi ise, Yunanca-Arapça çeviri hareketi için bir talebin ve bu talebe cevap verebilecek koşulların olduğu bir atmosferin yaratılmasında teşvik edici bir rol oynamasıdır.⁴⁹ Üçüncü dönem ise, Hubeys b. A'sam'ın ölümünden (ö.300/912) IV. Asrın ortalarına kadar geçen dönemdir.⁵⁰ Yahya b. Adi'nin doğduğu tarih olan 893 yılına baktığımızda bu döneme kadar tercümede büyük bir yol alındığını görürüz. Bu dönemde onun hocalarından Farabi ve Ebu Bişr Matta 20'li yaşlarda, büyük filozof İbn Sina'nın dünyaya gelmesine ise yaklaşık bir asır vardır. Siyasi olarak ise el-Mutezid halifedir. Başka bir tabirle tercümenin “altın çağı” olarak adlandırılan ve Huneyn b. İshak ve ekibinin [Huneyn b. İshak (ö. 877), Hubeys b. el-Hasan (ö.890), Sabit b. Kurra (ö.901) ve İshak b. Huneyn (ö.910/1)] kastedildiği dönem sona ermektedir. Ancak bunların yerine onların faaliyetlerini sürdüreceği yeni adaylar gelmektedir. Bu dönemde Aristoteles başta olmak üzere birçok filozofun çeşitli eserleri Arapça'ya tercüme edilmişti.⁵¹

Yahya b. Adi'nin tercüme ettiği eserler bölüm II b'de verilmişti. Bunlar ağırlıklı olarak mantık içeriklidir. Yahya b. Adi'nin bu faaliyet içerisindeki yeri Bağdat çevresindeki bilimsel çalışmalara çeşitli şekilde katkılarıyla kendisini gösterir. Bir mütercim olarak bir kısmını kendisi doğrudan tercüme ederken,

43 O'leary, De lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (trc. Y. Kutluay, H. Yurdaydın) Pınar yay., İst., 2003, s. 105.

44 Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 83

45 Demirci, *age*, s. 83.

46 O'leary, *age*, s. 106.

47 Demirci, *age*, s. 51.

48 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (Çev. Lütfü Şimşek) İstanbul: Kitap yayınevi, 2003, s. 64.

49 Gutas, *age*, s. 65.

50 Demirci, *age*, s. 83.

51 Bkz. Demirci, *age*, ss.101-110.

bazen de eski tercümeleri gözden geçirerek onları düzeltmiştir. Bir müstensih olarak tercüme ettiği kitapları çoğaltarak bu tercümelerin diğer okuyuculara da ulaşmasını ve böylelikle de felsefi-mantıkî kültürün yayılmasına yardımcı olmuştur. O bu yoğun faaliyetleriyle Aristoteles incelemelerine yeni bir güç, hız vermiştir.⁵² Ayrıca daha önce değinildiği gibi, bir mantık hocası sıfatıyla büyük bir öneme sahiptir. Bu özelliğiyle aralarında birçok değerli mantıkçı talebelerin yer aldığı çok sayıda öğrenciye hocalık etmiştir. O, bu açıdan, Yunan mantığının Araplara ulaştığı ve onlar arasında kök saldığı bilgi köprüsünün temellerinden biri sayılmayı hak eder.⁵³ Onun bu köprü oluş özelliği "mantıkçı" unvanıyla kendisinden önceki mevcut kültürün devamını sağlamıştır.

Bir önceki konu olan Yahya b. Adî'ye nisbet edilen okulun çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, gerek kendisi ve gerekse okulun üyelerinin tercüme, tashih ve benzeri konulardaki gayretleri onların bu alana sağlamış olduğu katkıyı gözler önüne serer.

Yahya b. Adî ile ilgili müstakil çalışmasının son kısmında onun Arap Felsefesindeki yerine değinen Périer, Wenrich, Brockelmann, Leclerc ve Graf'a atıfta bulunarak, bunlardan hiç birinin Yahya b. Adî'nin felsefi eserlerinin oluşturduğu orijinalliği ifade etmediklerini; bu eserlerin her ne kadar kaybolsalar da onların sayısı ve adlarının Yahya'nın entelektüel faaliyeti hakkında önemli bir indeks olduğunu ve bunların bize Yahya'nın sadece bir mütercim veya maharetli bir mantıkçı olmadığını, tersine matematik ve metafiziğin problemleriyle de ilgilendiğini ifade eder.⁵⁴

Yahya b. Adî'nin görüşleri daha sonraki birçok çalışmalarda etkisini göstermiştir. Onun öğrencilerinden olan Safiyy b. Assal, onu Hıristiyan dininin hücceti ve Yakubî mezhebinin burhamı olarak niteler. Yine onun "Bir"i tanımlayışı üzerine çağdaşları ve sonrakiler üzerindeki etkisi, bu konuya dair olan çalışmalardan anlaşılır.⁵⁵ Halifat'a göre Yahya b. Adî İslam düşünürlerini de etkilemiştir. İbn Rüşd Allah'n cüz'ileri bilmesini inkar eden İbn Sina'ya karşı reddinde ve onları bilmenin inayet-i ilahiye meselesiyle ilişkili bir durum olduğu konusunda Yahya b. Adî'den etkilenmiştir. Ve yine Aristo'nun metafiziğine şerhi ve heyulani akıl risalesinin tahlillerinde ona dayanır.⁵⁶ Kelam konularından atom ile ilgili görüşünde Yahya b. Adî Mu'tezilye yakın bir tutuma sahiptir.⁵⁷

52 Rescher, *age*, s. 134

53 *Age*, s. 134

54 Périer, *age*, s. 216.

55 Halifat, *age*, ss. 61-63. Yahya b. Adî'nin bu şekilde isimlendirilmesi muhtemelen Hıristiyan dinini savunan türde yazmış olduğu eserler sebebiyledir.

56 *Age*, ss. 63-64.

57 *Age*, s. 64. Yahya b. Adî'nin etkileri konusunda görüşlerini açıklayan Périer, onun doktrininin İslam meşailerinin temel prensiplerini hatırlattığını söyler. Burada üç ana görüşten bahsedilir: Tanrı-madde ilişkisi, Tanrı'nın cüz'ileri bilmesi konusu ve insan ruhuyla ilgili bir konu. (*age*, s. 218)

Yahya b. Adı'nın mantık alanına katkılarına gelince, bunun daha iyi anlaşılması için dönemdeki tartışmalara bakmak gerekir. 10. yüzyıl Bağdat ilim çevrelerinde en çok tartışılan konular, mantık ve Sünnilerin tutumu, kategorilerin sayısı ve ilişkileri, imkan modalitesinin yapısı, gramer ve mantık arasındaki ilişki, şartlı kıyaslar, külliler problemi vs.⁵⁸ Yahya b. Adı'nın eserlerine bakıldığı zaman bu konularla yakın bir ilgisinin olduğunu ve hatta eserler yazdığını görürüz.

Mantiğa giriş tarzındaki eserlerinde, mantığı tanıtıcı; amacını, konusunu ve mahiyetini belirten eserler yazmıştır.⁵⁹ Bazı eserlerinde ise o dönemdeki meşhur "mantık-gramer" tartışması veya aralarındaki ilişki anlatılmıştır.⁶⁰ Bu tartışma Yahya b. Adı'nın hocası Ebu Bişr Matta b. Yunus ile dilci Ebu Said es-Sirafi arasında geçmiştir.⁶¹ Bu tartışmaya kadarki çeşitli ilmi ortamlarda mantık ilminin üstünlüğü konusunda öylesine bir hava estirilmişti ki, mantık taraftarı olmayan birçok kimse mantık taraftarlarının bu tavırlarından rahatsız olmuştu. İşte belki de arkaplanda oluşan böylesi bir duygudan dolayı, mantık ilminin kural ve kaideleri dışında düşünce ve hüküm vermede kural olabilecek başka kaynakları arama yoluna koyulmuşlardır. Bu sebeple de, fakihler ve dilcilerin dilsel yöntemlerden fikhî hüküm çıkarma imkanının araştırmışlardır. Bu yaklaşımın amacı ise, İslam kültürünün Aristo mantığına ihtiyaç duymadığını ortaya koymaktı. Bu sebeple meseleye dinî-kültürel bir renk verilmişti.⁶² Yahya b. Adı'nın bu tartışmalardaki görüşü şöyle özetlenebilir. "Bu iki sanat konu ve amaç bakımından birbirinden ayırdırlar. Mantık sanatının konusu, mutlak olarak değil, delaleti olan ve cüz'î şeyler değil küllî şeylere delaleti olan lafızlardır. Nahiv sanatının konusu ise, delaleti olsun olmasın tüm lafızlardır. Mantık sanatının amacı, konusu olan lafızlarda doğruluğun kendisiyle oluştuğu bir telif yapmaktır. Nahiv sanatının amacı ise, Arapların adetlerine göre lafızları sükun ve hareke yapmaktır. İşte bu iki ayırım bu iki sanatı birbirinden ayıran farklardır."⁶³ Bu iki disiplinin Nahvin konusunun, manaya delaleti olsun olmasın bütün lafızlar olduğu belirtilmişti. Çünkü nahivcinin amacı, sadece delaleti olan lafızlar değildir.

58 Rescher, *age*, ss. 42-44

59 Halifat, s. 29; Endress, *age*, ss.42-44.

60 Halifat, s. 29; Endress, *age*, ss.44-46. Bu eserler, *Kavlun fihi tefsiru eşyain inde zihrihi fadli sinaati'l-mantik, Makale fi tebyini'l-fasli beyne sinaateyi'l-mantik ve'l-felsefi ve'n-Nahvi'l-arabi, Makale fi tebyini sinaati'l-mantik.*

61 David Samuel, Margoliouth, *The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Said al- Sirafi on the merits of Logic*, JRAS (London) 1905, pp.79-129. The School of Baghdad içerisinde (Ed. Fuat Sezgin), *Islamic Philosophy* Vol. 83, Frankfurt, 2000, ss.1-51.)

62 Halifat, *age*, s. 67.

63 Yahya b. Adı, *Makale fi tebyini'l-fasli beyne sinaateyi'l-mantik ve'l-felsefi ve'n-nahvi'l-arabi*, Makalatu Yahya b. Adı el-Felsefiyye içerisinde (Hazırlayan, s. Halifat), ss.423-424.

Yahya b. Adî, mantık sanatıyla ilgili bir eserine “kurtuluş” ya da “kurtuluşu gösterme” ismini vermekle, bu sanatın önem ve faydasını vurgulayıp, öne çıkarmaktadır. Ona göre, bu sanatın faydası en küçük bir düşünce sayesinde meydana çıkar. Ancak bir çok kimseler bilerek veya bilmeyerek bunu inkar eder veya münakaşa ederek reddeder.⁶⁴ “Mantık sanatında elde edilen fayda onun için zatidir, arzı değildir. Bu onun tarifinden bellidir: Mantık, nazari ilimde doğruyla yanlış, ameli ilimde iyiyle kötüyü birbirinden ayırt eden bir vasıta, bir sanattır.”⁶⁵ Devamında bu tarifte kullanılan terimlerin birçok kimse tarafından anlaşılmayacağını ve dolayısıyla bunlardan bazılarını açılıyan Yahya b. Adî, mantık sanatına sahip olan kimsenin “akli temeyyüz” vasfını göstereceğini belirtir. Yine burada mantıkla mutluluk arasında da bir ilişki kurulur ve mutluluğun ancak bu sanatla olabileceği ifade edilir.⁶⁶ Mantık ve bilgi elde etme yoluyla bağlantılı olarak da Yahya b. Adî şunları söyler: Bilinen şeyler ya doğrudan bilinir, yani onu kendisinden önce bulunan bir şey hakkındaki bilgiden istidlal etmeye lüzum olmaz; ya da bir şeyin bilgisinin başka şeylerin bilgisinden hareket edip ona ulaşmak suretiyle olur. Bu esnada bilgisinin edinilebilmesi için ondan evvel bir takım bilgilerin önde bulunmasına ihtiyaç vardır. Bu bilme çeşidine ise istidlal, kıyas ve burhan denir.⁶⁷

Yahya b. Adî mantığın müstakilliğini savunur. O, mantığı herhangi bir ilme giriş (tıp vs.) olarak değil de, düşünce için bir yöntem olarak ortaya koymak istemiştir. Ona göre mantık, felsefenin üç bölümünün (mantık, tabiat ve ilahiyat) ilkidir. Bu üçlü taksim, İbn Sina'nın Şifa kitabı gibi ansiklopedik tarzdaki eserlere hakim olan prensip itibarıyla konulmamış; bilakis Yahya'nın 10. yüzyıldaki *fi'l-buhusi-ilmüyyeti'l-erbaati an esnafi'l-mevcudati's-selaseti: el-ilahi ve't-tabii ve'l-mantıkî* adlı makalesindeki düşünce itibarıyledir.⁶⁸

Yahya b. Adî'nin mantıkla ilgili değindiği konulardan biri de, kategorilerdir. O dönemde kategorilerin sayısı ve aralarındaki ilişkiler tartışılmış; sayıları konusunda 10'dan daha az veya fazla mı soruları sorulmuştur. Yahya b. Adî de sayılarının “on” olduğunu belirten *makale fi enne'l-makulati aşere la ekallü vela ekser* adlı özel bir çalışma yapmıştır.⁶⁹ Yahya b. Adî, mümkün önermenin modunun yapısıyla da ilgilenmiş ve bu konuda *makale fi isbati tabiati'l-mümkîn ve akva'l-huceci ala zalik ve't-tenbih ala fesadiha* adlı bir eser yazmıştır.⁷⁰

64 Mübahat Türker, *Yahya İbn Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi*, DTCF Dergisi, XIV, 1-2, Ankara, 1956, s. 24

65 Mübahat Türker, *agm*, s. 94.

66 *Agm*, s. 95.

67 Türker, *agm*, s. 95.

68 Halifat, *age*, s. 67.

69 Halifat, *age*, s. 27.

70 Halifat, *age*, s. 30

VI. Sonuç

Yunan bilim ve felsefesinin İslam dünyasına aktarılması faaliyeti olan büyük kültür hareketinin ilk döneminin sona ermesinden sonra ilmi ve felsefi çevrelerde kendisini gösteren Yahya b. Adi, bu kültürel faaliyetin içinde kendisini bulmuş ve bu alanda gerek tercüme ve gerekse de diğer alanlarda büyük gayretler sarf ederek, önemli eserler ortaya koymuştur. O dönemdeki birçok ilmi faaliyetin merkezini oluşturan Bağdat'taki birçok kimse gibi Yahya da Yakubi bir Hıristiyan'dır. Fakat bu özelliği onda hocalık yapma yönünden bir tutuculuk oluşturmamış, etrafında Müslüman öğrenciler de saf tutmuştur. İçinde yer aldığı bu kültürel ve ilmi ortamda kendisine hocalık eden kişilerin çeşitli vesilelerle oradan ayrılmaları nedeniyle, oradaki faaliyetlere başkanlık etme görevi kendisine düşen Yahya b. Adi, bu vazifesini de başarıyla yerine getirmiş; özellikle de bu çalışmalar ve geleneğin daha sonraki nesillere aktarılması ve şekillenmesi açısından önemli bir yere sahip olmuştur. Gerek buradaki görevi ve gerekse çalışmalarındaki üstün gayretleri sebebiyle sadece birkaç kişiye verilen "reis" ve "mantıkçı" unvanını almıştır. Çeşitli alanlardaki çalışmaları daha sonraki çalışmaları etkileyerek onlara yol göstermiştir.

EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADI'NİN MANTIK İLMİNE BAKIŞI

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN*

SUMMARY

This research is about Abul Barakat al Baghdadi's opinions on Logic. The aim of, function of, subject of logic, and its place in the classification of sciences is mentioned in this article. According to him, logic is important not for possibility of knowledge but also reasoning knowledge. The main and direct subject of logic is "meanings." Also, words and writings are relevant to logic, indirectly. Logic is independent science in the classification of science. It is also science of other sciences. The importance of Baghdadi for logic is a signal abandoning ontological logic to pure logic.

Anahtar Kelimeler: Mantık, İlimler sınıflaması, Ebul Berekat el-Bağdadi

Keywords: Logic, classification of sciences, Abul Barakat al Baghdadi.

1. Giriş

Bu çalışmada, XII. asırda yaşamış bir filozof olan Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Mantık disiplinine yaklaşımı ele alınmaktadır. Mantığın konusu, amacı, yararı ve işlevi, ilimler içinde Mantık ilminin yeri ana hatlarıyla incelenmektedir. Bağdadi'nin bizce önemi, İbn Sina (Ö:1037) sonrası dönemde, daha çok antik dönem kısmen de çağdaşı felsefe külliyatına inip, onlarla hesaplaşan ve onlardan yeni bir metin inşa eden filozof olmasından kaynaklanmaktadır.

2. Akademik Kariyeri

Tam adı Ebu'l-Berekat Hibetullah Ali b. Melka el-Bağdadi el-Beledî olan filozof¹, yaklaşık 470/1077 tarihinde doğmuş ve büyük ihtimalle 547/1152 tarihinde vefat etmiştir². Bağdadi "Evhadüzzaman" (zamanın biricigi), "Seyyidül-hükema" (filozofların başı), "Feylesufülevan" (zamanın filozofu) gibi unvanlarla anılmasına, Aristo seviyesinde bir düşünür ve büyük bir tabip olarak görülmesine rağmen, hayatına dair bilgiler son derece sınırlıdır. Yahudi bir aileden dünyaya gelmiştir. Dönemin ilim merkezi olan Bağdat'ta öğrenim görmüş, iyi bir tabip, filozof ve psikolog olarak ün yapmış, çeşitli hükümdarların hizmetinde

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri.

1 Hayatı ve eserleriyle ilgili olan bölüm, daha önce hazırladığımız bir yazıdan kısaltarak buraya alınmıştır. bk. Ahmet Kamil Cihan, "Ebu'l-Berekat el Bağdadi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör: Ahmet Cevzici, Etik yayınları, İstanbul 2004, II, 33-40.

2 Mustafa Çağrıncı, "Ebul-Berekat el-Bağdadi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, 300; S. Pines, "Abu'l-Barakat" *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition) , E. J. Brill, London 1960, I, 111.

bulunmuş, gerek yöneticilerin gerekse halkın yanında büyük itibar görmüştür. Bağdadî, başlangıçta Ebu'l-Hasen Saidî'nin ilim meclisine katılmak istemiş fakat kabul edilmemiş, bunun üzerine kapıdan dersleri dinleyerek gayretini ve azmini hocasına kabul ettirmiştir³. Bununla birlikte daha çok kişisel gayretiyle kendisini yetiştirdiği anlaşılmaktadır. *Kitabü'l-Mu'teber* adlı baş eserinin mukaddimesinde, felsefi ilimlerle meşgul olmaya başlayınca eski filozofların eserlerini, onlar üzerine yazılmış pek çok tefsir ve şerh okuduğunu, ancak eski filozofların sözleri özet ve kapalı, onlara şerh yazanlar da bir takım karışıklık ve yanlışlığa sebep olduğu için onlardan fazlaca faydalanamadığını, okuduklarını varlıktan kontrol edip notlar tuttuğunu belirten ifadeleri onun kendi çabalarıyla yetiştirdiğini ve bağımsız bir düşünür olduğunu göstermektedir⁴. İbn Sina'nın bir kısım düşüncelerine ağır eleştiriler yöneltse de kimi zaman onun eseri olan *eş-Şifa*'dan alıntılar da yapmıştır. Eleştirilerinde onu haksız bulanlar da olmuştur. Sözgelisi Ömer Hayyam (ö.1132), Bağdadî'nin, İbn Sina'yı anlayacak seviyede olmadığı kanaatini taşır⁵. Yine, Sühreverdi (ö.1191), onun, filozofların delillerini anlamadan burhana dayanmadan görüşler geliştirdiğini ileri sürer⁶. Fakat İbn Teymiyye (ö.1328) onun eskileri taklit etmeyip hakikati aradığını belirterek Bağdadî'yi takdir eder⁷. Anlaşılan o ki, felsefe içinde olanlar onda tenkit edecek konular bulurken, felsefe kültürü dışında olanlar onu övmüşlerdir

Bağdadî'nin ileri bir yaşta Müslümanlığı seçtiği belirtilir. Müslüman olması, incinen gururu ve hayatından endişe etmesi gibi sebeplere bağlansa da⁸ bu sebepler, hem yaş hem de kültür bakımından belli bir olgunluğa ulaşmış birinin önemli bir konuda dönemi için ciddi sonuçlar doğuracak bir şeyi seçmesi için yeterli görünmemektedir. Müslüman olduktan sonra Halife Müktefi Liemrillah'a hizmet eden Bağdadî, onun teklifiyle *Makale Fi'l-Akl* adlı risalesini yazmıştır. Bağdadî bir ara Zengilerin Hükümdarı I. Seyfeddin Gazî'yi tedavi için Musul'a gitmiş, onun ölümü üzerine tekrar Bağdat'a dönmüştür.

İbnü'l-Kıftî'nin kaydettiğine göre, bilhassa Müslüman olduktan sonra rahat bir hayat yaşayan Bağdadî, büyük bir tabip, ilim ve fikir adamı olarak geniş bir ilgiye mahzar olmuştur. Öğrenciler arasında İbn Faldan diye tanınan, fıkıh, usul ve hadis alimi Yahya b. Ali b. Fazl; ünlü filozof Abdüllatif el-Bağdadî'nin babası olan, hadis, fıkıh, kıraat ve akli ilimlerde meşhur Yusuf b. Muhammed b. Ali el-Bağdadî; İbnü'n-Nakkaş diye bilinen tıp, dil ve hadis alimi Mühezzebüddin Ali b. İsa b. Hibetullah; İbnü'd-Dehhan diye anılan, dil ilimleri ve tefsire ait bir

3 Şemseddin Şehrezuri, *Nüzhetu'l-Ervah, /Tarihu'l-Hukema*, Tahkik: A.Şuveyre, Trablus 1988, 343-344.

4 Ebu'l-Berekat el-Bağdadî, *Kitabu'l-Muteber*, Birinci baskı, Haydarabad 1357, 3.

5 Zahiruddin Beyhaki, *Tetimme Swanu'l-Hikme*, Tahkik: Dr. R. El-Acem, Beyrut 1994, 105-106.

6 Şihabeddin Sühreverdi, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, Tahkik. Henry Corbin, Tahran 1993, 435.

7 Süleyman Nedvi, "Makale", *Kitabu'l-Muteber (el-İlahiyat)* içinde, Haydarabad 1357, 240.

8 Çağrı, X, 300; P, I, 111

çok eser sahibi ve ünlü bir nahiv alimi olan Said b. Mübarek b. Ali'nin isimleri geçmekte ve *Kitabü'l-Mu'teber*'i oluşturan notların bu öğrenciler tarafından bulunduğu bildirilmektedir⁹. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetmiş ve bu yüzden eserlerini öğrencilerine yazdırmıştır. Muhtemelen 547/1152 tarihinde Hemedan'da vefat etmiş, cenazesi sonradan Bağdat'a taşınmıştır.¹⁰

3. Eserleri

1. **Kitabü'l-Mu'teber fi'l-Hikme:** Şerafettin Yaltkaya ve Süleyman Nedvi'nin katkılarıyla Haydarabad 1357'de basılmıştır. Yaltkaya, İlahiyat'ın bir kısmını Türkçe'ye çevirmiş Darul-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası içinde neşretmiştir. Kitabü'l-Muteber, Aristo'nun mantık, fizik ve metafizik konulara ilişkin yazmış olduğu eserler ve tertibi esas alınarak yazılmış, ele alınan konuda öncekilerin görüşleri aktarılmış, incelemesi yapılmış ve ulaşılan muteber sonuç esere yazılmıştır. Eserin en önemli niteliği "öğretim/talim" kitabı olmasıdır. Bağdadi'nin ifadesiyle bu eser, felsefi kültürü almaya yetenekli olan uzaktaki öğrencilerin heder olmaması için, ilgili konuların her bir yönünün açıklanıp onların anlayacağı şekilde bir tertip ve sıraya göre hazırlanmıştır.
2. **Makale fi'l-Akl:** Akılla ilgili ayet ve hadisler, onların yorumları, akıl yerine kullanılan diğer sözcükler, aklın cevher veya araz oluşu, akıl-makul ilişkisi ve akıl alemi konularını içerir. Ahmed Muhammed Tayyib "Annales Islamologiques, Kahire 1980, XVI, 127-147"de yayımlamıştır. Ayrıca <http://www.ifao.egnet.net/anisl/16/> adresinden ulaşılabilir.
3. **Risale fi'l-Kaza ve'l-Kader**
4. **Kitabü'n-Nefs:** el-Muteber'deki Kitabü'n-nefs bölümüne benzer
5. **İhtisaru Kitabı't-Teşrih:** Galen'nin Arapça'ya çevrilen bir eserinin özeti'dir.
6. **Kitabü'l-Akrabazin:** Farmakolojiye ilişkin bir eserdir.
7. **Kitabü Siyaseti'l-Beden ve Fazileti's-Şarab ve Menafiihi ve Madarrihi**
8. **Havaşi:** İbn Sina'nın kanun adlı tıp eserinin birinci bölümüne düşülen notlardır.
9. **Eminü'l-Ervah fi'l Maacin**
10. **Risale fi Sebebi Zuhuri'l-Kevakibi Leylen ve Hafaiha Neharen:** Yıldızların gündüz görünmeyişine ilişkin bu eser Almanca'ya da çevrilmiştir.
11. **Şerhu Sifri'l-Camia:** Ahd-i Atık'in Vaiz bölümünün şerhidir¹¹.

9 Çağrıncı, .X, 300-301.

10 Şehrezuri , 344

11 Çağrıncı, X, 308.

4. Mantık İlmine Bakışı

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin mantık ilmine bakışını aşağıdaki başlıklar halinde inceleyebiliriz.

4. 1. Mantığın Mahiyeti

Bağdadi, mantıkla ilgili müstakil bir eser yazmamakla birlikte en kapsamlı şekilde *Kitabu'l-Mu'teber*'de onu ele alır. Üç bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde mantık konuları işlenir. Daha bölümün başlangıcında mantığın konusu, amacı ve işlevinin anlaşılmasında bir takım bilgiler sunar. Onun en çok önem verdiği husus, hakikate ulaşmanın imkanı ve bu konuda mantığın sağladığı katkılardır. Ona göre felsefe yoluna yeni giren bir öğrenci yanlış kanyaya kapılabilir. Şöyle ki, filozoflar arasındaki görüş ayrılıkları, doğruya ulaşmama (adem-i isabet) hususunda bir delil olarak görülebilir. Bu durum öğrencide şöyle bir kanyaya yol açar: "insan felsefi bakışla apaçık hakikate ulaşmış olsa ne ilim adamları arasında ihtilaf olur ne de filozoflar arasında muhalefet devamlı olur". Zira ilim adamları ile filozofların, hepsinin de amacı varlıkların bilgisinde nesnel doğruyu (el-Hakk liaynih) elde etmektir. İşte bu durum öğrenciyi, gerçeğin bilgisine giden yolda doğru olan hangisi, yanlış olan hangisi onu öğrenmeye çağırır. Bağdadi için bu nokta Mantuk ilminin yararının ortaya çıktığı en önemli yerdir. Ona göre, Aristo'nun "Mantuk İlmi"¹² adıyla yazdığı kitap, işte bu konuda hazırlanmıştır. Hatta Aristo'nun Mantık Kitabı, bu konuda kudemadan, yani antik filozoflardan nakledilenler içinde en yetkin ve en kapsamlı olanıdır. Bu eserdeki amacı da düşüncelerinde doğruya ulaşanların ona nasıl ulaştığı, hata edenlerin de buna nasıl düştüğü hususundaki sebepleri araştırmacıların dikkatine sunmaktır¹³.

Bağdadi açıklamalarına mantıkçının ilgileneceği konu hakkında bilgiler vererek devam eder. Ona göre mantıkçı, bilinmeyenlerin bilgisine ulaştıran şeyi konu edinir. Bu durumda, insanın önceden bildiği kimi şeylerin olması gerekir. Esasen Aristo'nun "her öğrenim ve öğretim önceki bir bilgiyle olur" demesi de bundan ileri gelmiştir¹⁴. Bağdadi bu tespiti binaen "önceki bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmak nasıl ve hangi şekilde olur" bunu ortaya koymayı Mantık ilminin araştırma konuları arasında görmüştür. İnsana bilinmeyenlerin bilgisini, doğrular ve yanlışlar içinde hakikat olanı bilmeyi öğretmek de Mantık ilminin gayesi olarak görülmüştür¹⁵.

12 Her ne kadar Aristo, mantığa dair çalışmalarını özel bir kitap adıyla anmamış olsa da bu literatür *Organon* olarak adlandırılmıştır. Bağdadi'nin Mantuk İlmi terkiibini kullanması, muhtemelen onun böyle biliniyor olmasıdır.

13 Bağdadi, *Kitabu'l-Mu'teber* (Mantık), 5. İlerleyen sayfalarda mantık bölümü M olarak gösterilecektir.

14 Nitekim Aristo, *İlkinci Analitikler*'in ilk cümlesi olarak Bağdadi'nin ifadesine yakın gelecek bir şekilde şöyle söylemektedir: "İstidlal yolu ile verilen veya alınan her öğrenim daha önceki bir bilgiden gelir."

15 Bağdadi, M, 5-6.

Bağdadi, mantığın konusu hakkında dilciler ile mantıkçılar arasındaki bir tartışmayı da gündeme getirir. Dilcilere göre mantığın konusu anlamlara delalet etmesi itibarıyla sözcüklerdir (elfaz). Oysa bu, Bağdadi açısından isabetli bir görüş değildir. Çünkü bu yaklaşım, dilbilim (ilmu-l-Lugât) açısından olmuştur. Dahası, mantıkçı kendi uğraşı alanı içinde sözcüklere karışmaz. Onun sözcüklerle ilgilenmesi dolaylıdır (bilaraz). Bu da ortak disiplin ve ilimlerdeki duruma benzer. Mantıkçı, sözcüklere hacet duymadan, önceden öğrendiği bilgilerle bilinmeyenlerin bilgisini elde etmede zihnini kullanır. Mantığın kapsamına sözcükler de dâhil olmuşsa bu, özsel bir husus olmayıp ancak ilintisel olan bir durumdur. Bağdadi bu konuya bir başka açıdan da açıklık getirmeye çalışır. Şöyle ki, sözcüklerle hazır kişilere hitap edilirken anlamlar aktarıldığı gibi yazıyla da gaip/uzaktaki kişilere anlamlar aktarılır. Zira yazı da anlamları gösterir. Bu durumda yazı da mı mantığın konusu olacaktır? Elbette değil. Şu halde mantıkta asıl olan sözcükler veya yazı değil, anlamlardır¹⁶.

Farabi (Ö:980) sözcüklerin mantığa dahil olup olmadığı konusunu şöyle değerlendirir: Mantık sanatı makullerle ilgili kanunları verdiği gibi, bütün diller için sözcüklerle ilgili ortak kanunları verir. Bu iki konuda natık kuvveti doğruya yöneltir. Esasen bu sanata mantık adının verilmesi, dahili ve harici konuşmada insanı hatadan koruduğu içindir. Nahiv bir topluma (ümme) özgü sözcüklerle ilgili kanunları verirken mantık bütün diller için sözcükler konusundaki ortak kanunları verir¹⁷. İbni Sina da mantıkçının sözcüklerle ilgilenmesinin dolaylı olduğunu öne sürer. Mantıkçı, konuşma ve tartışma (muhavere) açısından sözcüklere ihtiyaç duyduğu gibi öğrenim açısından buna gerek vardır. Sözcükler olmaksızın sadece manaları düşünerek mantık öğrenmek mümkün değildir. Sözcükleri tertip etmeden manaları tertip etmenin zorluğu, sözcüklerin mantığa girmesine yol açmıştır. Diğer taraftan, İbni Sina “mantığın konusu, manaya delaleti yönünden sözcükleri araştırmaktır” şeklinde ifade edilen anlayışta bir hayır olmadığını belirtir. Bu görüşte olanlar mantığın konusunu hakkıyla öğrenemedikleri için böyle söylemişlerdir¹⁸. Farabi'nin, mantık ilminin bütün diller için ortak kanunları belirlediği anlayışı, ne İbn Sina'da ne de Bağdadi'de görülmemektedir. Fakat sözcüklerin mantığa aidiyeti konusunda Bağdadi'nin, İbn Sina ile aynı görüşte olduğu söylenebilir.

Bağdadi, yapmış olduğu açıklamaların ışığında Mantık ilminin yararı, konusu ve amacını son tahlilde şöyle belirler: “Bu ilmin yararı, ilimlerin ve marifetlerin hakikatlerine doğru zihinlere rehberlik etmek (hidayet) ve zihni, hata ile yanlıştan geri döndürmektir (redd)”. Bağdadi'nin bu ifadeleri Mantık ilminin işlevini göstermektedir: Birincisi, doğruya ulaşması için zihni, izlemesi

16 Bağdadi, M, 6.

17 Ebu Nasr el-Farabi, *et-Tawtie, el-Mantık inde'l-Farabi* içinde, Tahkik: Dr. R.el-Acem, I. Cüz, Beyrut 1985, 60 (3B-3A)

18 İbni Sina, *eş-Şifa el-Mantık el-Medhal*, Neşir: Ganavati- Hudayri-Ahvani, Mısır Tarihsiz, 23.

gereken kurallara “yönlendirme”, ikincisi de yanlış yoldan doğru yola “geri döndürme”. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: “Doğruya nasıl ulaşılır?”, “Hatadan nasıl dönülür?”. Görüldüğü gibi, mantığın iki yönlü yararı üzerinde durulmaktadır. Diğer taraftan, bu yararın mantığın amacıyla da ilgisi vardır. Şöyle ki, 1. hakikate giden yolda zihne rehberlik etmenin, 2. hatadan geri döndürmenin ve 3. bunun nasıl yapılacağına ilişkin bilgisi, mantık ilminin amacını oluşturur. Zihnin önceden bildiği ilim ve marifetten kazanılacak bilgileri öğrenmenin kanunları da Mantık ilminin araştırma konularını oluşturur. Kısaca bu, önceki bilgilerden yeni bilgilere nazari kılavuzluğun kanunudur¹⁹.

Bağdadi'nin, *Kitabu'l-Muteber* adlı eserinin mantık bölümündeki başlıkları sıralayacak olursak mantık ilminin konuları hakkında da bir fikir edinmiş oluruz. Bağdadi bu bölümü, sekiz makale halinde yazmıştır. Birinci makalede “marifet” ile tanım ve tasvir yoluyla “manaların tasavvuru” incelenmiştir. Burada delalet, kavram-varlık ilişkisi, beş tûmeline tarif, zati ve arazi vasıfların incelenmesi, mahiyetin tahkiki, bazı kavramların (tasavvur, fehim, ilim, marifet, hak, batıl,) analizi, eksik ve tam marifet, ilim elde etme yolları, tanım, tasvir, analogi, bölme, analiz, birleştirme, tanımlamanın kuralı gibi, giriş konuları ele alınmıştır. Burada Bağdadi'nin, geleneksel mantıktaki kategoriler konusunu gerektiği gibi ele almadığı söylenebilir. Yine kendinden öncekilerin Burhan kitabında ele aldıkları konuları, girişe ekleyerek farklı bir giriş hazırladığı da belirtilmelidir. İkinci makalede ise önermeler, çeşitleri, modları, birbirleriyle ilişkileri, çoğaltılması ve azaltılması gibi konular işlenmiştir. Üçüncü makalede ise kıyas bilgisine dair konular işlenmiştir. Öncüller, kıyasi karineleler, mutlak kıyas ve çeşitleri, kıyas türleri, bileşik kıyaslar, devir ve aks, hulf kıyası, tümevarım ve analogi vd hakkında açıklamalar yapılmıştır. Dördüncü makalede ise burhan bilgisine dair konular işlenmiştir. Zihni öğretim ve öğrenim, araştırma konuları, burhani öncüllerin şartları, ilimlerin konuları, problemleri ve ilkeleri, felsefi ilimlerin tertibi, burhani ilkeler hakkında açıklamalar yapılmıştır. Beşinci makalede ise cedel ilmi/ tupika hakkında bilgi verilmiştir. Altıncı makalede ise yanılıcı kıyaslar veya sufistik önermeler hakkında bilgiler verilmiştir. Yedinci makalede ise hatabi kıyaslar veya returika hakkında bilgi verilmiştir. Sekizinci makalede ise şiirsel önermeler veya niturika hakkında bilgi verilmiştir. Beşinci makaleden itibaren konuların oldukça özet bir şekilde ele alındığı belirtilmelidir. Yunanca terimlerin Arapça okunuşları da niturika hariç aslına uygun/yakın görünmektedir. Niturika'nın ise Poetika karşılığında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yanlış ifade'nin, Bağdadi'den daha çok, müstensihlerden veya naşirden yahut basımdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Diğer terimlerin aslına yakın tespit edilmesi, böyle düşünmeye sevk etmektedir.

19 Bağdadi, M, 7.

4. 2. Mantığın İlimler İçindeki Yeri

Bağdadi önce ilimlerin nasıl sınıflanacağı konusunda bilgiler verir. Buna göre ilimler, objelerinin ontolojik veya pedagojik durumuna göre sınıflanabilir. Şayet bilimlerin incelediği objenin (malum), varlık (mevcut) statüsü dikkate alınırsa onun “kendinde (ayanda) varlık” ve “zihinde varlık” diye iki kısım olduğu anlaşılır. Buna bağlı olarak ilimler de “varlıksal” (vücûdi) ve “zihinsel” (zihni) ilimler diye iki kısım olur. Bilimlerin öğrenilmeleri sınıflamada dikkate alınırsa, bunun ölçütünün bir kısım varlıkların daha kolay bilinmesi olduğu anlaşılır. Yani varlığın bir kısmı önce, bir kısmı daha sonra bilinir. İşte bu öncelik ve sonralık öğretimde dikkate alınır. İlimler de buna göre tertip edilir. Öğretim değil de varolanların önceliği ve sonralığı dikkate alınırsa sınıflama buna bağlı olarak değişir. Ona göre mütekaddimun, pedagojik bir kaygı gütmeyen felsefi (hikmi) ilimleri mantık, tabiiyat, riyaziyat ve ilahiyat şeklinde dört kısım yapmışlardır. Bağdadi, “yapmışlardır (cealû)” ifadesini özellikle kullanır. Çünkü “yapmak” ile “tasnif ve tertip etmek” aynı şey değildir. Bağdadi, bununla antiklerin sınıflama gayesiyle bu işi yapmadıklarına özellikle dikkat çekmek ister. Bu ilimlerin muhtevaları kısaca şöyledir: Mantık ilmi, yukarıda bahsi geçen konuları kapsar. Tabiiyat, varoluşa sahip duyulurların çeşitli bilgisini kapsar. Riyaziyat, zihinsel bilgileri kapsar. İlahiyat ise tümel ilim olup, onda ilk ilkeler, varlığın başlangıcı ve nasıl olduğu ve var olması bakımından varlık incelenir²⁰.

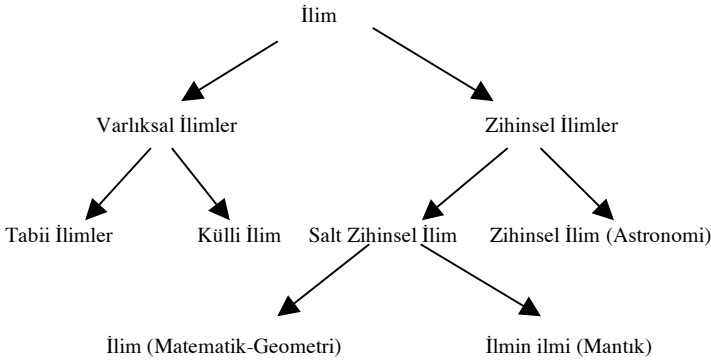
Konularının ontolojik statüsüne göre ilimler “varlıksal” ve “zihinsel” olmak üzere iki kısımdır. Zihinsel ilimler kendi içinde “salt zihinsel” ve “zihinsel” şeklinde iki kümedir. Salt zihinsel ilmin hükmü, zihin dışına çıkmaz. Yani o tamamen zihinsel olup, dışarıdaki varlığa ilişkin bir hüküm içermez. Zihinsel ilmin ise varoluşsal şeylere ilişkin bir hükmü vardır. Bağdadi nazarında salt zihinsel ilimler, kendi içinde “ilim” ve ilmin ilmi” şeklinde iki alt kümeye ayrılır. İlimin İlmi, ona göre, Mantıktır. İşlevi ise bilimde, öğretimde, kabul ve redde, tasdik ve tekzipte zorunlu olan akli kanunları vermektir. Bağdadi'nin Mantık ilmiyle ilgili ifadelerini kısaca değerlendirecek olursak: Zorunlu kanunlar, mental alanda geçerli olan işlemlerle ilgilidir. Bağdadi koymuş olduğu ilkeye, yani salt zihinsel olma ilkesine bağlı kalarak tutarlı davranmıştır. Diğer taraftan, “ilmul'-İlm”, yani ilmin ilmi tamlaması, epistemoloji tamlamasının birer karşılığıdır. İçerik olarak birbirleriyle tam olarak örtüşmese bile şekilsel açıdan Bağdadi, epistemoloji veya gnoseoloji tamlamasını kullanmıştır. Fakat içeriğini daha çok geleneksel mantığın bir parçası olarak doldurmuştur. Yine o, mantığı salt zihinsel görmekle, ontolojik mantık geleneğinden küçük bir sıçrama yaparak ayrılmış görünüyor. Bizce bu, Bağdadi'yi öncekilerden farklı kılan nedenlerden biri olarak görülebilir.

20 Bağdadi, M, 225-6.

Salt zihinsel olan diğer “ilim” ise nicelikler ilmidir. Onlar da miktar ve sayılardır. Kısaca bu ikisi Geometri ve Aritmetik’ten ibarettir.

Hükmü dışarıdaki varlıklara ilişkin zihni ilim ise feleklerin heyeti ve hareketlerine ilişkindir (Astronomi). Bu ilmin zihinsel sayılmasının gerekçesi, hakkında yapılan açıklamaların geometrik ve aritmetik ilkelere dayanmasıdır. Zihinsel ilimler bu üçünden ibarettir²¹.

Buraya kadar sunulan bilgiler, objenin ontolojik statüsüne göre sınıflanırsa şu tablo elde edilir:



Bağdadi, bu açıklamaların ardından tekrar sınıflama ilkesine göndermede bulunur. Pedagojik ilkeye göre yapılan sınıflama, ontolojik sınıflamadan farklı olur. Örneğin duyulurlar, ilkelerinden daha kolay bilinir. Fakat ilke, yapısal olarak (bittab) ilkesi olduğu şeyden daha öncedir. Mütekaddimun tarafından yapılan üç kısımlı felsefi sınıflar, Bağdadi’ye göre bir sınıflama ilkesine veya öğretim ilkesine göre olmamıştır. Ne var ki müteahhirun onlardan gelen bu bilgileri talil etme veya temellendirme yoluna girmişlerdir²². Bağdadi müteahhirun dediği kimseleri açıkça belirtmemişse de verdiği bilgiler daha çok Farabi ve İbn Sina tarafından belirtilen düşünceleri hatırlatmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ilimler salt zihinsel, zihinsel, doğal ve tümel ilimler olmak üzere dört ana kısma ayrılmaktadır. Mantık bu dörtlü sınıflama içinde araç konumunda olmayıp, bağımsız bir ilim görünümündedir. Hatta o, diğer ilimlerin konularıyla ilgili hükümlerin kabul veya reddinde, tasdik veya tezkibinde, onların öğretiminde uyulması zorunlu olan kuralları da belirlemektedir. Bu açıdan Mantık ilmi riyaziyat, tabiiyat ve ilahiyat (Külli ilim) ilimlerinin ilmi olmaktadır. Yani bu alanlardaki bilgiyi denetleme, eleme ve süzme bilgisi Mantık’a ait görünmektedir.

21 Bağdadi, M, 226.

22 Bağdadi, M, 227.

Mantığın felsefenin bir parçası mı yahut onun bir aleti mi olduğu konusu felsefe tarihinde farklı şekilde anlaşılmıştır. Mantık ilminin konularını sistemleştiren Aristo'nun, onu alet ilmi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Hatta bu alanla ilgili çalışmasına verdiği alet/organon adı bile bunu bildirir. Nitekim Aristo'nun bilimler sınıflamasında Mantığa yer verilmez. Stoa ise mantığı felsefi araştırmaların bir parçası olarak ele alırken Yeni Platoncuların onu hem parça hem de alet olarak gördükleri söylenebilir²³. Farabi *İhsau'l-Ulum*'da Mantığı ilimler sıralamasının ikinci sırasında ele almakla birlikte felsefi ilimler içinde de görmemiştir. İbn Sina ise mantığı akli ilimler içinde görmemekle²⁴ birlikte mantık üzerine yapılan bu tartışmayı gereksiz görmüştür. Hatta ona göre mantık ister felsefenin bir parçası isterse aleti olarak kabul edilsin, bunda bir çelişki yoktur. Zira her iki önerme de farklı felsefe tanımına dayanmaktadır. Onu felsefenin parçası kabul edenler her çeşit nazari araştırmayı felsefe saydıkları için böyle sonuca ulaşmışlardır. Aleti sayanlar da felsefeyi zihni ve harici varlıkları araştırmak olarak kabul ettikleri için böyle sonuca ulaşmışlardır²⁵. Bağdadi'nin tutumu daha çok Yeni Platoncularinkini hatırlatmaktadır. Bir yandan, mantığın konularına salt zihni bir "varlık" statüsü verilmiş, diğer yandan da her bir ilmin ilmi sayılarak ilmin ölçütü veya aleti sayılmıştır. Dikkate değer bir husus da mantığın Geometri ve Aritmetik ile birlikte eş değerde görülmesidir. Her üç bilim de salt zihinsel olmak özelliğine sahiptir. Fakat mantığın ayırımı yine de vardır, yoksa ayrı bir ilim olarak kaydedilmesi doğru olmazdı. O da diğer ilimlerin yanı sıra salt zihinsel iki ilim için de denetleyici bir niteliğe sahip olmasıdır. İlmin ilmi olması da bu anlama alınmalıdır.

5. Sonuç

Bağdadi, XII. asırda yaşayan bir filozof olarak mantık ilmini incelemiş, muhtemelen bulunduğu düşünceleri zamanındaki ve gelecekteki yetenekli insanların dikkatine sunmuştur. O, hakikatin/bilginin imkânına inanmış ve bu yolda mantığın hayli yararlı ve gerekli olduğunu düşünmüştür. Zira bilgilerin önemli bir kısmının, çıkarım ve kazanım yoluyla gerçekleştiğini ileri sürmüştür. İşte bu uğurda mantık ilminin, zihin için bir takım kanunlar koyarak kazanıma dayalı bilgilerde doğruya ulaşmanın veya yapılan hatalardan dönmenin bilgisini verdiğini belirtmiştir. Bağdadi bu açıklamasıyla, doğruya ulaşmada her insanın aynı düzeyde olmadığını kabul etmiş, mantık ilminin insanı yetkinliğe yöneltici önemini vurgulamıştır.

23 İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *AUİFD*, Cilt: XLII (2002) sayı: 2, 356.

24 Ahmet Kamil Cihan, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sina", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Sayı: 9 (2000), 446.

25 İbni Sina, *Medhal*, 16.

Bağdadi mantık ilminin yazı ve söz ile olan ilişkisine temas etmiş, bu noktada mantıkçıyı ilgilendiren asıl araştırma alanının anlamlar olduğunu, diğer ikisinin ise anlamlarla ilişkisi itibarıyla ele alındığını ve bunun dolaylı (bilaraz) ilişki olduğunu ifade etmiştir. Belki de kategoriler konusunu eserinde ele almayı, böyle bir anlayışın sonucudur. Oysa ondan önceki birçok mantıkçı bu konuyu yani kategorileri bağımsız olarak incelemişlerdir.

Bağdadi'nin dikkat çeken yönlerden biri de ontolojik mantık geleneğinden uzaklaşmaya dönük tarafıdır. Kategoriler konusuna eserinde yer vermeyişi, biraz da bununla ilgilidir. Kategorilerin hem mantığın hem de metafiziğin konusu olması, varlığın yasaları ile düşüncenin yasaları arasında görülen özdeşlikten ileri gelmekteydi. Buna bağlı olarak işlenen mantık da ontolojik karakterde kendini göstermekteydi. Tüm bunlara rağmen Bağdadi, mantığı salt zihinsel olarak görüp, ontolojik mantıktan uzaklaşmanın sinyallerini vermiştir.

Diğer taraftan, Bağdadi Mantık ilminin ilk makalesini önceki eserlere göre oldukça farklı hazırlamıştır. Birinci makalede Porphyrius'un *İsagucı*'sinden kimi unsurların bulunması, kategoriler konusunun devre dışı bırakılması, Burhan/İkinci Analitiklerden kimi konuların öne çekilmesi gibi hususlar yer alır. Buradan hareketle denebilir ki, ilk makale başlı başına bir incelemeyi hak etmektedir.

Mantık ilminin ilimler sınıflamasında bir yeri olup olmadığı filozoflar arasında farklı anlaşılacakla birlikte Bağdadi için mantık zihinsel ilimler sınıfında yer alır. Üstelik o tamamen saf ilimdir. Hatta o saf ilimlerin de önünde yer alır. Bağdadi'nin sınıflama ilkesi, önceki filozoflardan büyük ölçüde ayırdır. Zira Farabi ve İbn Sina gibi, objenin ontolojik statüsünü dikkate alarak ilimleri sınıflayanlar olmuşsa da –ki onlar Bağdadi'ye göre, kudemadan gelenleri temellendirme amacına dönüktür- onları varlıksal ve zihinsel biçimindeki sınıflama ve alt sınıflar tamamen Bağdadi'ye özgülük taşımaktadır. Matematik ilimler ile Mantık ilmini aynı sınıfta toplayıp, daha sonra ayırımlarını belirleme ciddi bir dikkat gerektirmektedir.

Bağdadi, ilimler sınıflamasının ilkesine göre değişeceğinin de farkında olup, eserini okuyanlara bu hususu hatırlatmıştır. Nitekim pedagojik gaye ile yapılan sınıflama, ontolojik esasa göre yapılan sınıflamadan farklı olacaktır. Bağdadi'nin kendisi de ontolojik sınıflamayı tercih etmiş görünmektedir. Bu kısa araştırmadan çıkarabileceğimiz kesin bir sonuç varsa o da Bağdadi'nin mantık ve felsefe nakilciliği değil bizzat mantık ve felsefe yapıtıdır.

KAYNAKÇA

- Bağdadi, Ebu'l-Berekat, *Kitabu'l-Muteber*, Birinci baskı, Haydarabad 1357.
- Beyhaki, Zahiruddin, *Tetimme Swanı'l-Hikme*, Tahkik: Dr. R. El-Acem, Beyrut 1994.
- Cihan, Ahmet Kamil, "Ebu'l-Berekat el Bağdadi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör: Ahmet Cevizci, Etik yayınları, İstanbul 2004
- , "Bilimler Tasnifi ve İbn Sina", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 9 (2000).
- Çağrıncı, Mustafa, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi el-Farabi*, Ebu Nasr, *et-Tavtie, el-Mantık inde'l-Farabi* içinde, Tahkik: Dr. R.el-Acem, I. Cüz, Beyrut 1985.
- İbni Sina, *eş-Şifa el-Mantık el-Medhal*, Neşir: Ganavati- Hudayri-Ahvani, Mısır Tarihsiz, *Ansiklopedisi*.
- Köz, İsmail, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", AUİFD, Cilt: XLII (2002) sayı: 2
- Nedvi, Süleyman, "Makale", *Kitabu'l-Muteber*, Haydarabad 1357, sonunda.
- Pines, S., "Abu'l-Barakat" *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition) , E. J. Brill, London 1960.
- Sühreverdî, Şihabeddin, *el-Meşari ve'l-Mutarahat*, Tahkik. Henry Corbin, Tahran 1993.
- Şehrezuri, Şemseddin, *Nüzhetu'l-Ervah*, /Tarihu'l-Hukema, Tahkik: A.Şuveyreb, Trablus 1988.

HARİZMİ'NİN *MEFATİHU'L-ULUM*UNDA MANTIK

Doç.Dr. İbrahim ÇAPAK*

ABSTRACT

The Logic in al-Khwarizmi's *Mefatih al-ulum*

Al-Khawârizmî lived in the tenth century as a bureaucrat. He only has a book called *Mafatih al-ulum*. He has written this book for managers in the his period. Analyzes several sciences in this book. One of the issues he addresses is the logic. Al-Kharizmi examines Isagoge, Categories, Perihermenias, Analytitics, Apodiktics, Topics, Sophistics Rhetoric, Poetics. In this study we will study Al-Khawârizmî's views about logic.

Keywords: Al-Khawârizmî, *Mafatih al-ulum*, logic

Giriş

Harizmi, *Mefatihü'l-ulum* adlı eserinde mantığın temel konularını oluşturmuş İsağocî (beş tümel), *Kategoriler*, *Analitikler* (I. *Analitikler*), *Apodiktika* (II. *Analitikler*), *Topikler*, *Poetika*, *Retorik* ve *Sofistik Çürütmeler* üzerinde durmaktadır. *Mefatihü'l-ulum*, birçok ilim dalını içerdiği için adeta ansiklopedik bir mahiyettedir. Eser günün yöneticilerini bilgilendirmek için yazılmış ve mantık ile ilgili temel konular "mantık ilmi" başlığı altında ele alınmıştır. Biz bu çalışmada Harizmi'nin tek eseri olan *Mefatihü'l-ulum*'un içeriği hakkında genel bilgi vererek, özellikle mantık hakkındaki temel görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız. Ancak mantık hakkındaki görüşlerine geçmeden önce birkaç satırla Harizmi'nin hayatı ve *Mefatihü'l-ulum*'un mahiyeti üzerinde durmak faydalı olacaktır.

1. Hayatı

Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtîp olarak bilinen Muhammed b. Ahmed el-Harizmi'nin (ö.387/997) hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Nisbesinden Harizmi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ailesinin Harizmi bir kökenden geldiği, kendisinin ise Belh'te doğduğunu ileri süren kaynaklar da bulunmaktadır. Bazı kaynaklar Harizmi'nin 387 (977) tarihinde vefat ettiğine yer vermektedir.¹ Taşındığı Kâtîb lakabından ve eserinde verdiği Samani idari teşkilatına dair ayrıntılı bilgilerden Harizmi'nin üst düzey bürokratlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Nuh b. Mansur'un

* SAÜ. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, capakibrahim@hotmail.com

1 Harizmi, *Mefatihü'l-ulum*, (nşr. İbrahim el-Ebyari) Beyrut 1404/1984, Önsöz, s. 6-7. Bkz. Nicholas Rescher, "The Logic-Chapter of Muhammed ibn Ahmed al-Khwarizmi's Encyclopedia, Key to the Sciences", *Historiography and Classification of Science in Islam* (Collected and Reprinted by Fuat Sezgin) Frankfurt 2005, V.5, p.316.

(976-977) Buhara'daki sarayında devlet hizmetinde bulunduğu tahmin edilmektedir. Harizmi'nin Nuh b. Mansur'dan sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmadığı gibi, hocaları ve öğrencileri hakkında da pek bilgi bulunmamaktadır.²

2. Mefâtihu'l-Ulum

Harizmi, *Mefâtihu'l-ulum*'u IX-X. Yüzyıllarda Horasan ve Maverâünnehir'de hüküm süren Samaniler'in ilim adamlarını seven, onları koruyan ünlü baş veziri Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmed el-Utbi'ye ithaf etmiştir.³ Utbi 977 yılında vezarete geldiğine göre söz konusu kitabında bu yıllarda yazıldığı söylenebilir.⁴ Eserden, Harezmi'nin *Mefatih*'i yazmasının öncelikli amacının değişik devlet kademelerinde görev yapan ve çeşitli ilim dallarından haberdar olmaları gereken katipleri aydınlatmak olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Ancak her ne kadar *Mefatih*'u'l-ulum, bir bürokrat tarafından bilimsel kaygı taşımadan sadece meslektaşlarına pratik bilgiler verme amacıyla kaleme alınmış bir eser ise de dönemin ilim anlayışını ve o yıllarda kullanılan çeşitli ilimlere ait teknik terimleri ayrıntılı şekilde sunması bakımından son derece önemlidir.⁶

İki bölüm (makale) on beş bab ve doksan üç fasıldan oluşan eserinde Harizmi, ilimleri iki ana gruba ayırmaktadır: 1. Şeriat ilimleri ve onlarla ilişkili Arabî ilimler. 2. Yunanlılar (Grek) ve öteki milletlerden alınmış yabancı ilimler. Bu temel ayırım esas alınarak *Mefatih*'u'l-ulum iki bölüm halinde yazılmıştır. Şeriat ilimlerini oluşturan ve altı babdan oluşan birinci bölümde fıkıh, kelim, nahiv, kitâbet, şiir-aruz ve ahbâr (tarih) ilimleri ele alınmaktadır. Bu tasnifte fıkıh ve kelim'in temel İslami ilimler arasında yer aldığı ve tefsir, hadis gibi ilimlerin ise yer almadığı görülmektedir. Buradan hareketle Harizmi'nin tefsir ve hadisi bir ilim olarak görmediği söylenebilir.

Harizmi, şer'i-Arabi ilimlerin başında fikhî ele almakta, önce usul-i fikhîyle, daha sonra da fikhin taharet, namaz, ezan, oruç, zekât, hac, bey' ve şirket, nikâh ve talak, diyetler ve miras konularıyla ilgili başlıca terimlerin tanımını vermektedir.⁷ Kelam sahasıyla ilgili olarak ise kelamcılarının kullandığı bazı teorik kavramları tanımlamanın yanı sıra itikadi fırkaların da ayrıntılı bir dökümünü veren Harizmi, İslam dışındaki din ve inanç akımlarını da kela-

2 Harizmi, *Mefatih*'u'l-ulum, Önsöz, s. 5-6; İlhan Kutluer, "Harizmi, Muhammed b. Ahmed", DİA, 16/222, "Bir Bürokratın Gözüyle Kelam ve Felsefe" *Bilgi ve Hikmet*, 1995 sayı 12, s.172.

3 Harizmi, *age.*, s. 6.

4 İlhan Kutluer, "agmd." 16/222.

5 Harizmi, *Mefatih*'u'l-ulum, s. 14.

6 İlhan Kutluer, "Harizmi, Muhammed b. Ahmed", DİA, 16/222. Bkz. C. E. Bosworth, "Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: al Khwarizmi's Keys of the Sciences" *Isis*, Vol. 54, No. 1 (Mar., 1963), s. 100

7 Harizmi, *age.*, s. 21 vd.

mın sahası içinde görmekte örneğin Hıristiyanlığın Melkaiyye, Nesturiyye ve Ya'kubiyye mezheplerinden meydana geldiğini ifade etmektedir.⁸ Harizmi, fıkıh ve kelamın yanı sıra nahiv, kitâbet, şiir-aruz ve ahbâr (tarih) ilimleri ile ilgili temel kavramların tanımlarını vermekte, ayrıca önemli bulunduğu bilgilere dikkat çekmektedir.

İkinci bölümü oluşturan ulummü'l-acem olarak ifade edilen ve diğer milletlerden alındığına dikkat çekilen ilimler ise dokuz bab halinde ele alınmaktadır. Bunlar felsefe, mantık, tıp, aritmetik, hendese, ilmü nücum (Astronomi), musiki, hiyel ve kimya olarak sıralanmaktadır.⁹ Felsefe, nazari ve ameli olmak üzere iki kısım halinde ele alınmaktadır. Nazari ilimler 1. Savulucya (theologia) veya el-ilmü'l-ilahi (metafizik) 2. el-ilmü't-ta'limi ve'r-riyazi (matematik). 3. el-ilmü't-tabii (fizik) olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Ameli ilimler ise 1. Tedbirü'r-recül nefseh (ahlak). 2. Tedbirü'l-menzil (ev yönetimi) 3. Tedbirü'l-amme (siyase-tü'l-medeniyye ve'l-ümme vel-mülk) olmak üzere üçe ayrılmaktadır.¹⁰ Harizmi, metafiziğin (ilmü'l-ilahi) kısımlarının olmadığını ifade etmekte, fiziğin (ilmü't-tabii) alanına giren ilimler ise tıp, meteoroloji, mineraloji, botanik, zooloji ve kimya olarak sıralanmaktadır. Ancak Harizmi, fiziki ilimlerden sadece tıp ve kimyayı müstakil başlıklar altında ele almaktadır. Matematiğin (ilmü't-ta'limi) altında da aritmetik, geometri, astronomi ve müzik zikredilmektedir.¹¹

Felsefi ilimler bölümünde fiziğin bir dalı olarak ele alınan tıp Ortaçağ'daki anatomi, patoloji, diyet ve farmakoloji disiplinlerine ait terimler açısından tanımlanmaktadır. Ayrıca aritmetik, geometri, astronomi, musiki, hiyel ilmi ve kimya üzerinde durulmaktadır.¹² Harizmi söz konusu ilimlerle ilgili temel kavramların yanı sıra yaşadığı dönemde ihtiyaç duyulan temel bilgilere de yer vermektedir.

3. Mantık

Daha önce de ifade edildiği gibi Harizmi, inceleme konusu ettiğimiz eserin mantık bölümünde *İsagoci*, *Kategoriler*, *Perihermenias*, *Analutika*, *Apotiktika*, *Topika*, *Sofistika*, *Retorika* ve *Poetika* olmak üzere toplam dokuz başlık üzerinde durmaktadır. *İsagoci* hariç diğer konular, Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin isimlerini taşımaktadır. Aristoteles'ten sonra bunlar *Organon* başlığı altında bir araya getirilmiştir. *İsagoci* ise Porphyrios'un (ö.301) eseridir.

8 Harizmi, *age.*, s. 43 vd.; Harizmi'nin kelimine bakışı için bkz. İlhan Kutluer, "Bir bürokratın Gözüyle Kelam ve Felsefe" *Bilgi ve Hükmet*, 1995 sayı 12, s.174-177; İlhan Kutluer, "Harizmi, Muhammed b. Ahmed", "Harizmi, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, 16/223. Bkz. C. E. Bosworth, *agm.*, s. 102-103.

9 Harizmi, *age.*, 16-17. Bkz. Nicholas Rescher, *agm.*, s. 317.

10 Harizmi, *Mefatihü'l-ulum*, s. 153-154; *agmd.* s. 223, İlhan Kutluer, *agm.*, s.173.

11 *Agmd.* s. 223; İlhan Kutluer, *agm.* s. 173. Bkz. Bkz. C. E. Bosworth, *agm.* s. 106-107.

12 *Agmd.*, s. 223-224.

Aristoteles'ten sonra yazılmış olmasına rağmen önemine binaen Aristoteles'in eserlerinin başında zikredilir. Diğer bir ifade ile Aristoteles'in mantık ile ilgili eserlerinin daha iyi anlaşılması için öncelikle *İsagocı'nın* okunması gerektiğinden *Organon'un* başına eklenmiştir. Harizmi, *İsagoci* ile birlikte mantık külliyyatını dokuz eser olarak zikretmektedir.

Farabi, Harizmi'nin tersine mantığın bölümlerini sekiz olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre bir fikrin veya bir "matlub" un düzeltilmesinde kullanılan kıyas çeşitleri ve söz türleri üçtür (Kategoriler, Perihermenias, I. Analitikler). Bunların mükemmel bir hale gelmesinden sonra, konuşmada kıyası kullanmağa yarayan sanatların çeşitleri ise beştir. Bunlar da bürhani, cedeli, sofistai, hatabi ve şiiri sanatlardır.¹³ Dördüncü bölüm yani *II. Analitikler (Apodiktika)* en önemlisidir. Çünkü mantıktan ilk önce dördüncü bölüm istenir. Bu bölümden önce yer alanlar *Burhan'a* yani *Apodiktika'ya* hazırlık, sonra yer alanlar ise uygulama alanı görevi yapmaktadırlar.¹⁴

Harizmi, mantığı felsefenin bölümleri olan nazari ve ameli ilimler içerisinde değil bağımsız bir başlık halinde incelemektedir. Onun mantıkla ilgili görüşlerini özellikle Aristoteles'in mantık eserlerinin yanı sıra Kindi ve Farabi'nin mantık eserlerine dayandırdığı ifade edilebilir.¹⁵ Çünkü Harizmi'nin görüşleri ile söz konusu filozofların görüşleri arasında bir takım paralellikler mevcuttur.

3.1. İisagoci

*İisagocı*¹⁶, Porphyrios'un eseridir. Mantık kitaplarına giriş olarak yazılmıştır.¹⁷ Bu eser tamamıyla Aristocu mantık anlayışıyla kaleme alınmış, Aristoteles'in ilim ve mantık anlayışının felsefi esaslarını teşkil eden Kategorilerin anlatılmasını hedeflemiştir.¹⁸ Harizmi, İisagoci ifadesinin Yunanca, Süryanice ve Arapça karşılıklarını vererek şahıs, tür, cins, ayırım, araz, hassa, yüklem ve konu ifadelerinin her birini örneklerle tanımlamaktadır. Porphyrios *İisagocı*'sinde beş tümel yani cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti (araz) üzerinde durmaktadır.¹⁹ Harizmi ise Porphyrios'tan farklı olarak şahıs üze-

13 Farabi, *İhsa'ül-ulum* (çev. Ahmet Ateş), İstanbul 1990, s. 79.

14 Bkz. Farabi, *age.*, s. 89-90. Bkz. Bkz. C. E. Bosworth, agm, s. 108.

15 Bkz. C. E. Bosworth, "Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: al Khwarizmi's Keys of the Sciences" *Isis*, Vol. 54, No. 1 (Mar., 1963), s. 101

16 İisagoci, ifadesinin anlamı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimine göre bu kelime beş tümeli ifade ederken, kine göre Hakim'in (Aristoteles) oğlunun ismi, kimine göre de "sen" anlamına gelen "is", "ben" anlamına gelen "ego" ve "memleket" ya da "yer" anlamına gelen "eci"den oluşan bir kelimedir. Ebheri, İisagoci (metin-çev. İnceleme Hüseyin Sarıoğlu) 1998, s. 39. İbrahim Çapak, "Yusuf b. Osman İskilibi'nin *Lisanü'l-Mantık fi Maarifi'n-Nutk* Adlı Eseri ve Ebheri'nin *İisagocı*'si ile Karşılaştırması", *Uluslararası Cumhuriyete Çorum Sempozyumu*, Çorum 2008, C.1, s. 545-546.

17 Harizmi, *Mefatihü'l-ulum*, s. 167.

18 H. Ragıb Atademir, "Porhrios'un İisagoji'si ve Birkaç Söz", Porphyrios, *Isagoge* içinde İstanbul 1986, s. 80.

19 Bkz. Porphyrios, *Isagoge*, (çev. Betül Çotuksöken), s. 34 vd.

rinde de durmaktadır. Muhtemelen Harizmi bu konuda Kindi'yi (866) takip etmektedir. Çünkü Kindi, *Risaleler*'inde beş tümeli açıklarken şahıs ifadesi üzerinde de durmaktadır.²⁰ Harizmi, bazen "el ayn" olarak da zikredilen şahıs ifadesine Zeyd, Amr, bu adam, şu at, şu merkep örneklerini vermektedir. Tür'ün tümel ve şahıs'tan daha genel olduğunu zikreden Harizmi, türü insan, at, merkep örnekleri ile açıklamaktadır. Ayrıca diğer mantık kitaplarında olduğu gibi "türlerin türü" ifadesi üzerinde de durmakta ve kendisinden daha özeli bulunmayan türe türlerin türü demektir. Bu anlamda merkep, at ve insan gibi ifadeler, kendilerinin altından başka türler zikredilemediği için türlerin türüdürler. *Cins*, "canlı" kavramında olduğu gibi türden daha genel olan şeydir. Çünkü canlı, insan, at ve merkepten daha geneldir. "Cinslerin cins" ise "cevher" kavramında olduğu gibi kendisinden daha genel cins olmayan şeydir. Harizmi'ye göre her tür, türlerin türü ile cinslerin cinsi arasında bulunur. Kendisinden daha geneline göre tür, kendisinden daha özeline göre cins olur. Canlı ve cisim gibi.²¹ *Ayrum*, kendisiyle türün diğer şeylerden zati itibariyle ayrılmasıdır. Cins ve ayrumun tanımlarda yer aldığını ifade eden Harizmi, buna insanın "İnsan düşünen canlıdır" şeklindeki tanımını örnek vermektedir. Zikredilen bu tanımda "canlı" cins, "düşünme" ise ayrumdur. *Araz* (ilinti) için "zati olmadan (yüzeysel olarak) bir şeyin diğer şeyden ayrılmasıdır" diyen Harizmi buna beyaz, siyah, sıcaklık ve soğukluk ifadelerini örnek vermektedir. Harizmi, birçok mantık kitaplarında yer alan arazın çeşitlerine değinmezken²² *hassa'yı* "bir türde sürekli bulunan arazdır" şeklinde tanımlayarak, buna insanın gülmesi, merkebin anırması, köpeğin havlamasını örnek vermektedir. Ayrıca cins ve hasanın tam değil, eksik tanımda bulunduğunu ifade ederek "İnsan gülücü canlıdır" örneği üzerinde durmaktadır. Bu tanımda "canlı" cins "gülücü" ise hassadır. Harizmi, Porphyrios'un üzerinde durduğu hassanın çeşitleri üzerinde durmamaktadır.²³ Harizmi zikredilen tümellerin yanı sıra İsağoci başlığı altında "konu" ve "yüklem" ifadeleri üzerinde durmakta buna "Zeyd kâtiptir" örneğini vererek "Zeyd" in konu, "kâtip" in ise yüklem olduğunu ifade etmektedir.²⁴

3.2. Kategoryas (Kategoriler)

Harizmi, Aristoteles'in mantıkla ilgili kitaplarının ilkinin kategoryas olarak isimlendirildiğini zikrederek, Yunanca olan kategoryasın anlamının "mekulat" olduğunu ifade etmektedir. Harizmi, Aristoteles'te olduğu gibi cevher, nicelik, nitelik, izafet, zaman, mekân, durum, sahip olma, edilgi ve etki ol-

20 Bkz. Kindi, *Felsefi Risaleler* (çev. Mahmut Kaya) İstanbul 1994, s. 26.

21 Harizmi, *Mefatihü'l-ulum*, s. 165.

22 Arazın çeşitleri için bkz Ebheri, *İsâğuci* (çev. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 1998, s. 63; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 73.

23 Hassa'nın çeşitleri için bkz. Porphyrios, *Isagoge*, s. 45.

24 Harizmi, *Mefatihü'l-ulum*, s. 166.

mak üzere toplam on kategorilerinin varlığına dikkat çekmektedir. Ona göre cevher, özü ile kaim olan şeydir. Gök, yıldızlar, yer su, ateş, hava, gibi. Harizmi, İbn Mukaffa'ya atıfta bulunarak onun da cevheri aynı şekilde tanımladığını ifade etmektedir. Harizmi, *Nicelik* (kem) anlamına gelen kem ifadesindeki m harfinin çift olup olmamasına göre farklı anlamlara gelebileceğine dikkat çekmekte, niceliği "Kaç? Ne kadar? Sorularının cevabında zikredilebilecek her şeydir" şeklinde tanımlayarak buna çizgi (hat) ve zaman terimlerini örnek vermektedir. Ona göre *nitelik* (keyf), Nasıl? Sorusunun cevabı olarak verilebilecek her şeydir. Eşyanın şekli ve durumları, renkler, yemekler, kokular, sıcaklık, ahlak bu kategoriye örnek verilebilir. *İzafet*, iki şeyin birbirine mukayese edilmesidir. Baba-oğul, köle-efendi gibi. *Zaman*, geçmiş, şimdi ve geleceğe nisbet edilen şeydir. Dün, şimdi, yarın gibi. *Mekân*, bir şeyin mekânına nisbet edilmesidir. Evde, şehirde, yeryüzünde, âlemde gibi. *Durum*, ayakta olmak, oturmak gibi bir durum içerisinde olmaktadır.²⁵ Diğer ifadeyle bir şeyin başka bir şeye göre olan ilinti halidir. Yatarak, oturarak gibi.²⁶ *Sahip olma*, bir cismin başka bir cismin parçasına sahip olarak veya ona uygun bir şekilde nisbet edilmesidir. İnsanın elbiseli veya silahlı olması gibi. *Edilgi*, etkileyenin etkisini kabul eden şeydir. *Etki* ise etkiyi kabul edecek bir şeye etki yapmaktır. Kesmek neticesinde kesilmenin kırmak neticesinde kırmanın gerçekleşmesi gibi.²⁷

3.3. Perihermenias (Önermeler)

Harizmi, Aristoteles'in mantıkla ilgili ikinci kitabının isminin Perihermenias olduğunu zikrederek Perihermenias'ın isim, kelime ve bağ (rabita) ile ilgili zikredileni açıklamak anlamında olduğunu ifade etmektedir. O, bu başlık altında isim, bağ (rabita), zamir, söz, niceleyici (sur), cazim söz, önerme ve önerme çeşitlerini ele almaktadır. Ona göre isim, Zeyd, Halid gibi belli bir zamana delalet etmeyip, tekil bir anlama delalet eden sözdür. Kelimenin, Arap dilcileri tarafından fiil, mantıkçılar tarafından ise belli bir zamana ve manaya delalet eden her müfret sözcük olarak kabul edildiğine dikkat çeken Harizmi, kelimeye yürüdü, yürüyor, yürüyecek gibi ifadeleri örnek vermektedir. Ona göre bağ, edat olarak, havalif ise nahivciler tarafından belirsiz (müphem) isim ve zamir olarak isimlendirirler, ben, sen, o gibi.

Harizmi'ye göre söz (kavl), isim ve kelimedenden oluşan şey iken; niceleyici (sur), bütün, bazı, bazıları değil gibi ifadelerdir. Cazim söz ise emirsiz haber, soru, nida vb. şeylerdir.²⁸ Ona göre önerme, "Ahmet kâtiptir" ve "Ahmet kâtip değildir" ifadelerinde olduğu gibi haber bildiren (cazim) sözdür. Harizmi, öner-

25 Harizmi, *Mefatihü'l-ulum*, s. 168.

26 Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 87.

27 Harizmi, *age.*, s. 168.

28 Harizmi, *Mefatihü'l-Ulum*, s. 169.

menin tanımını verdikten sonra nitelikleri yani olumlu, olumsuz ve nicelikleri yani tümel, tikel önermeler üzerinde durmakta ayrıca belirsiz ve modal önermelerin tanımlarını vermektedir. Ona göre olumlu önerme, "İnsan canlıdır" cümlesinde olduğu gibi bir şeyin bir şey için sabit olduğunu göstermektedir. Olumsuz önerme ise "İnsan taş değildir" cümlesinde olduğu gibi bir şeyi bir şey hakkında olumsuzlamaktır. Harizmi, niceleyicisi olan önermelerin mahsurre, niceleyicisi olmayan önermelerin ise mühmele (belirsiz) olarak isimlendirildiğine dikkat çekmektedir. Ona göre tümel önerme, niceleyicisi (suru) tümel olumlu ve tümel olumsuzluğu gösteren önermedir. "Bütün insanlar canlıdır", "Hiçbir insan canlı değildir" gibi. Tikel önerme ise tümellik ifade etmeyen önermedir. "Bazı insanlar kâtiptir", "Bütün insanlar kâtip değildir" gibi. Modal önermeleri zorunlu, mümteni ve mümkün olarak üçe ayıran Harizmi, bunların tanımları üzerinde durmamakta; Perihermenias başlığı altında son olarak mutlak önermeyi tanımlamaktadır. Ona göre mutlak önerme, modalite ifade etmeyen yani ciheti olmayan önermedir.²⁹

3.4. Analutika

Yunanca bir ifade olan ve döndürme (aks) anlamına gelen analutika'da döndürülebilen ve döndürülemeyen öncüller inceleme konusu edilir. Bu başlık altında Harizmi öncül, sonuç, karine, *camia'* ve yüklemli kıyas üzerinde durmaktadır. O, öncülü "kıyasın önünde yer alan, sonucu ise iki öncülden çıkan önermedir" şeklinde tanımlayarak konun daha iyi anlaşılması için şu örnek üzerinde durmaktadır:

Bütün insanlar canlıdır	(Küçük Önerme)
Bütün canlılar uyuyandır	(Büyük Önerme)
O halde bütün insanlar uyuyandır.	(Sonuç)

Bu kıyasın ilk iki önermesi öncül, son önerme ise sonuçtur.

Harizmi'ye göre karine, iki öncülün bir araya getirilmesi, *camia'* ise karine ve sonucun bir arada zikredilmesidir. Müellifimize göre *camia'* Yunanca'da "sylogismus" yani kıyas olarak isimlendirilir.

Harizmi, bir kıyasta zorunlu olarak bulunması gereken, öncül sonuç, karine ve *camia'* ifadelerini tanımladıktan sonra şartlı öncülü tanımlayıp yüklemli kıyaslar üzerinde durmaktadır. Ona göre yüklemli şartlı öncül, iki yüklemli öncülden ve şart edatından (harfinden) oluşan önermedir. "Eğer güneş doğarsa gündür olur, sayı ya tektir ya da çifttir" gibi. Harizmi, önermeler bahsinde yani Perihermenias başlığı altında şartlı önermelere hiç atıfta bulunmaz. Ayrıca Analutika başlığı altında da şartlı kıyasları değinmeksizin sadece yüklemli şartlı öncülün ne olduğunu ifade etmekle yetinmektedir.

Harizmiye göre yüklemli kıyas, tek bir terimde ortaklık gösteren iki öncül-den oluşur. Bu ortak terim, "orta terim" geriye kalan diğer terimler ise "taraf-lar (tarafeyn)" olarak isimlendirilir. Eğer öncüllerden birinde orta terim konu, diğerinde yüklem olursa *birinci şekil*, her iki öncülde de yüklem olarak bu-lunursa *ikinci şekil*, her iki öncülde de konu olarak bulunursa *üçüncü şekil* meydana gelir.³⁰ Büyük önerme, sonucun yüklemine bulunan büyük terimin kendisinde olduğu önerme, küçük önerme ise soncun konusu olan küçük te-rimin kendisinde bulunduğu önermedir. Harizmi, kıyas şekillerinin meydana gelişini orta terimin bulunduğu yere göre belirlerken, hangi durumda büyük önerme veya küçük önermede bulunması gerektiği ile ilgili herhangi bir değer-lendirme yapmamaktadır.

Müellifimiz, kıyasın dördüncü şekline hiç değinmezken, üç şekilde bulun-ması gereken ortak şartları şöyle sıralamaktadır: İki olumsuz, iki tikel, iki belirsiz, bir belirsiz ve bir tikel öncülden sonuç çıkmaz. Orta terim sonuç öner-mesinde bulunamaz. Sonuç, nitelik ve nicelik bakımından öncüllerden daha özel (dar) anlamlı olmalıdır.³¹ Ayrıca Harizmi kıyasın üç şeklinin bir birinden farklı olan özelliklerine de dikkat çekmektedir.

Birinci şeklin özelliği: Büyük önerme tümel, küçük önerme olumlu olma-lıdır. Bu şeklin sonucu ya tümel olumlu ya tümel olumsuz ya tikel olumlu ya da tikel olumsuz olur.

İkinci şeklin özelliği: Büyük önermesi tümel ve büyük önermesi ile küçük önermesi nitelik bakımından birbirinden farklı olmalıdır. Sonucu her zaman olumsuz olur.

Üçüncü şeklin özelliği: Küçük önermesi olumlu, büyük önermesi ise olum-lu, olumsuz, tümel ve tikel olabilir. Sonucu daima tikel olmalıdır.

Üç şeklin toplam sekiz kuralı vardır:

1. Büyük önermesi ve küçük önermesi tümel olumlu kıyas, birinci şekilde tümel olumlu, üçüncü şekilde tikel olumlu sonuç verir.
2. Büyük önermesi tümel olumlu, küçük önermesi tümel olumsuz olan kıyas, ikinci şekilde tümel olumsuz sonuç verir.³²
3. Büyük önermesi tümel olumlu, küçük önermesi tikel olumlu olan kıyas, birinci ve üçüncü şekilde tikel olumlu sonuç verir.
4. Büyük önermesi tümel olumlu, küçük önermesi tikel olumsuz olan kı-yas, ikinci şekilde imtina'a red yoluyla (bil red ila imtina') ikinci şekilde tikel olumsuz sonuç verir.

30 Harizmi, *Mefatihul'ulum*, s. 171.

31 Harizmi, *age.*, s. 172.

32 Harizmi, *age.*, s. 172.

5. Büyük önermesi tümel olumsuz, küçük önermesi tümel olumlu kıyas üç şekilde de sonuç verir. Ancak birinci ve ikinci şekillerde tümel olumsuz, üçüncü şekilde tikel olumsuz sonuç verir.
6. Büyük önermesi tümel olumsuz, küçük önermesi tikel olumlu olan kıyas, üç şekilde de tikel olumsuz sonuç verir.
7. Büyük önermesi tikel olumlu, küçük önermesi tümel olumlu olan kıyas, üçüncü şekilde tikel olumlu sonuç verir.
8. Büyük önermesi tikel olumsuz, küçük önermesi tümel olumlu olan kıyas, üçüncü şekilde imtina'a red yoluyla tikel olarak sonuç verir.³³

Görüldüğü gibi Harizmi yüklemli kıyasla ilgili oldukça ayrıntılı bilgi vermektedir.

3.5. Apodiktika

Arapça "*el-Burhan*" olarak ifade edilen Apodiktika başlığı altında Farabi'ye göre burhani sözleri sınağa yarayan kanunlar ile felsefeyi mükemmel ve tam bir hale getiren şeylerin kanunları yer alır. Ayrıca bu bölümde işlerinin daha tam, daha üstün ve daha mükemmel bir hale gelmesine yarayan her şeyin kanunları bulunur.³⁴ Apotiktika'nın "açıklamak" anlamında olduğunu belirten Harizmi, bu kitapta doğru ve yanlış olan kıyas çeşitlerinin incelendiğini ifade etmektedir. Bu kitabın amacı, "O nedir?" "O nasıldır?" "Onun kullanılması nasıldır?" ve "Hangi şeyden oluşması gerekir?" gibi isbatı veren kıyaslardan, sonra da isbatın ilkelerinin isbata ihtiyaçları olmadığından söz etmektir.³⁵ Apotiktika başlığı altında Harizmi, burhan'ın metodu, heyulani, suri, fail ve limmi illete dikkat çekmektedir. Ona göre burhan delildir (hüccet) ve "Bütün parçadan büyüktür", "Bir nesneye eşit olan nesnelere birbirlerine eşittir" önermelerinde olduğu gibi evveli öncül ve ilke demektir.³⁶ Harizmi, apotiktika başlığı altında hulf ve istikranın tanımlarını yapmakla yetinmekte onlarla ilgili başka herhangi bir bilgi vermemektedir. Ona göre hulf muhalifin bazı ifadelerini bazıları ile reddetmek, istikra ise tümeli bütün şahısları/parçaları ile tanımlamaktır.³⁷

3.6. Topika

Yunanca olan "topika"nın, Arapça'da "kitabu'l-mevazi'l-cedeli" olarak ifade edildiğini belirten Farabi'ye göre bu kitapta kullanılan sözler, cedeli soru ve cevapların nasıl olacağı, bütün olarak, cedel sanatını tamamlayıp mükemmel bir hale getirmeğe yarayan ve işlerini daha mükemmel, daha üstün ve daha

33 Harizmi, *Mefatihü'l-Ulum*, s. 173.

34 Farabi, *age.*, s. 87.

35 Harizmi, *age.*, s. 174; Kindi, *age.*, s. 167.

36 Harizmi, *age.*, s. 174.

37 Harizmi, *age.*, s. 174.

etkili bir hale getiren şeylerin kanunları yer alır.³⁸ Harizmi'ye göre topika, cedel yaparken ele alınan konuları inceler. Cedel ise muhatabı doğru veya yanlış bilgilerle susturmak demektir. Harizmi, topika ile ilgili başka da bilgiler vermemektedir.³⁹ Farabi, cedeli sözlerin iki şeyde kullanıldığını ifade eder: 1. Soran, cevap verenin, meşhur sözler ile korunmak veya zafer temin etmek istediğini görünce, kendisinin de ona karşı üstünlük ve galebe temin etmek için, bütün insanların kabul ettikleri meşhur sözleri kullanmasıdır. 2. İnsanın ya kendi kendisinde veya başkasında düzeltmek istediği bir fikir hakkında kuvvetli bir zan meydana getirmek için kullandığı sözlerdir. Bunlar kesin bir bilgi olmadığı halde, insan onu kesin bir bilgi zanneder.⁴⁰

3.7. Sofistika

Yunanca "felsefe (hikmet)" demek olan "sofiya" ile "göz boyayan" demek olan "istis" ten oluşan sofistika "göz boyayıcı hikmet" (yanıltıcı felsefe) anlamına gelir.⁴¹ Harizmi'ye göre sofistika, keyfi hüküm vermek sofist ise keyfi hüküm veren demektir. Sofistika'da mugalâtanın çeşitleri ve mugalâtanın korunmanın yolları incelenir. Ona göre sofistler, bir şeyin hakikatini belirleyemeyen kişilerdir.⁴² Sofistai sözler; insanı şaşkırtmak, sapıtmak, ve yanlışla düşürmek için kullanılan sözlerdir; gerçek (hak) olmayan şey hakkında gerçek ve gerçek olan şey hakkında gerçek değil zannını verir; âlim olmayan kimseyi kuvvetli bir âlim zannettirir, hâkim olan bir kimse hakkında da öyle değilmiş zannını verir. Bu isim, yani safsata, söz ve şüphe ile, insanı mugalataya düşürmeğe, şaşkırtma ve aldatmağa muktedir kılan maharetin adıdır. Bu da ya kendi hakkında olur ve insan kendini hikmet, ilim ve fazilet sahibi zanneder; ya başkası hakkında olur, gerçekte öyle olmadığı halde onun noksanlık sahibi olduğunu ya da gerçek bir fikrin gerçek olmadığını ve gerçek olmayan bir fikrin de gerçek olduğunu zannettirir.⁴³

3.8. Retorika

Harizmi'ye göre retorika hitabet anlamına gelir; herhangi bir konuda muhatabı ikna etmek demektir. İkna ise burhani delil olmasa bile muhatabı tatmin edecek şekilde bir şeye inandırmak demektir.⁴⁴ Bu başlık altında güzel konuşan ve hatip kimselerin sözlerinin çeşitlerini sımayıp denemeğe yarayan bilgiler bulunur ve bu sayede onların hitabet tarzına uygun olup olmadıkları anlaşılır. Diğer bir ifade ile bu bölümde hitabet sanatını tamamlayıp mükem-

38 Farabi, *age.*, s. 87

39 Harizmi, *age.*, s. 175.

40 Farabi, *İhsa'ul-ulum*, s. 80.

41 Farabi, *İhsa'ul-ulum*, s. 81.

42 Harizmi, *age.*, s. 176.

43 Farabi, *İhsa'ul-ulum*, s. 81, 89.

44 Harizmi, *age.*, s. 177.

mel bir hale getirmeğe yarayan bilgiler yer alır.⁴⁵ Farabi'ye göre hatabi sözler, insanın herhangi bir fikre kandırmak için kullanılan ve zihni kendine söylenen şeyler ile sükûnet bulmaya ve ister daha zayıf, isterse daha kuvvetli olsun, herhangi bir şekilde o fikri kabul ve tasdik etmeğe meylettiren sözlerdir.⁴⁶

3.9. Poetika

Harizmi'ye göre poetika, mantık kitaplarının dokuzuncusu, Aristoteles'in ise mantıkla ilgili sekizinci eseridir. Poetika şiir demektir ve hayali ifadelerden oluşur. Hayali ifadeden kasıt bir kimsenin nefsinin yanlış veya doğru bilgilerle bir şeye yöneltmek veya ondan uzaklaştırmaktır. Bu kitapta hayal, tasvir, temsil bolca kullanılır. Harizmi'ye göre bir şeyi tasvir etmek, onun tasvirinin, temsilinin ve hayalinin nefiste oluşması demektir.⁴⁷ Farabi'ye poetika, konusulan şeyde, herhangi bir hal veya şeyi daha üstün veya daha alçak tasavvur ettirmeye yarayan şeylerden oluşur.⁴⁸

Poetika'da, şiirle ve meydana getirilmiş olan şiiri sözlerin çeşitleri ile çeşitli işlerde ayrı ayrı yapılan şiirleri sınavıya denemeğe yarayan kanunlar, aynı zamanda şiir sanatının mükemmelleştirilmesine yarayan bilgiler zikredilerek, bunlardan her bir sınıfın sanatının nasıl olduğu, hangi şeylerden yapıldığı, hangi şeyler ile mükemmelleştiği, daha iyi, daha kuvvetli, daha parlak ve daha hoş olduğu, daha belîğ ve daha tesirli olmak için hangi durumların bulunması gerektiğine yer verilir.⁴⁹

Sonuç

Harizmi, mantık eserleri olarak bilinen ve birçok Müslüman mantıkçı tarafından da ele alınıp incelenen, *İşagoci*, *Kategoriler*, *Perihermenias*, *Analutika*, *Apotiktika*, *Topika*, *Sofistika*, *Retorika* ve *Poetika* olmak üzere toplam dokuz eserin içerikleri üzerinde durmaktadır. O, *Topika*, *Sofistika*, *Retorika* ve *Poetika* bölümlerini oldukça özet geçmiş, neredeyse bunların tanımları ile yetinilmiştir. Bunun sebebi eserinin ansiklopedik mahiyette olması ve yaşadığı dönemde Müslüman mantıkçıların daha çok *Organon*'un ilk dört bölümünü oluşturan kısımlar üzerinde durmalarından kaynaklanabilir. *İşagoci*, *Kategoriler*, *Perihermenias*, *Analutika*, *Apotiktika* adlı eserlerin içerikleri nisbetten daha geniş tutulmuştur. Bunlar arasında da Harizmi en çok *Analutika*'ya yer vermektedir. Harizmi, önermeler bahsinde yani *Perihermenias* başlığı altın-

45 Farabi, *age.*, s. 88.

46 Farabi, *İhsa'ul-ulum*, s. 82-83.

47 Harizmi, *age.*, s. 178. Bkz. Farabi, *age.*, s. 88-89.

48 Farabi, *age.*, s. 83-84. Bkz. Kamil Kömürcü, *Asiruddin el-Ebheri'nin Mantık Anlayışı* (Yayınlanmış Doktora Tezi) Ankara 2010, s. 206-207.

49 Farabi, *age.*, s. 88-89.

da şartlı önermelere hiç değinmemektedir. Analutika başlığı altında da şartlı kıyaslara değinmeksizin sadece yüklemli şartlı öncülün tanımını bir örnekle birlikte vermektedir. Harizmi, kıyas şekillerinin meydana gelişini orta terimin bulunduğu yere göre belirlerken, hangi durumda büyük önerme veya küçük önermede bulunması gerektiği ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Oysa kıyaslar konusunda orta terimin bulunduğu önerme son derece önem arz etmektedir. *Mefatihul-ulum*'da yukarıda da söz konusu ettiğimiz gibi birçok ilim ele alınmaktadır. Bunlar arasında mantık ayrı bir başlık ve birçok konudan daha geniş olarak ele alınmıştır. Mantık konuları ayrıntılı olarak incelenmese de o günün şartlarında ilimler arasında önemli bir yerinin olduğu görülmektedir.

MANTIKÎ KIYAS İLE FIKHÎ KIYASIN KARŞILAŞTIRILMASI

Doç. Dr. Nazım HASIRCI*

ABSTRACT

Comparison of Logical Syllogism and Juridical Qiyas

In this article in which logical syllogism and Juridical Qiyas are compared two reasoning types are first researched with the main lines, and then compared. It is seen that these two reasoning are resembled each other, but they are different from the stand point of form, content and the value of the result. At the same time, it is determined that Juridical Qiyas can be reduced to (transformed into) logical syllogism.

Key Words: Logical Syllogism, Juridical Qiyas, Form, Content, Result, Middle Term

Giriş

Mantık, bilinenlerden bilinmeyeni elde etmenin ve bilinmeyeni elde etme sürecinde hatadan korunmanın yöntemlerini; fıkıh usulü ise şer'î hükümlerin delillerini ve bu delillerden hüküm çıkartmanın metotlarını inceler. İki bilim dalının da var olan bilgi ve hükümlerden yeni bir sonuca veya hükme ulaşmayı amaçladığı, konularını ele alırken de kullandıkları kavramlar, önermeler, dilin yapısı, deliller gibi birçok hususta ortaklık arz ettiği görülür.¹ Bu duruma paralel olarak hem mantık hem de fıkıh usulünde, delil getirme veya çıkarım yapma yöntemlerinin en önemlisine "kiyas" denir.

Kiyas, sözlük olarak bir şeyle başka bir şeyi ölçmek, takdir etmek, karşılaştırmak, eşitlemek, iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek anlamlarına gelir.² Bu terimin, mantıkî kıyas ile fikhî kıyasın hangisinde gerçek anlamda kullanıldığı hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunmakla birlikte çoğunluk, iki akıl yürütme türünde de gerçek anlamda kullanıldığı yönünde görüş ileri sürer.³ Uygulanışları ve elde edilen bilgilerin değerine gelince, bazı âlimler bu iki metot arasında farklılıklar bulunduğunu, bazıları da formları dışında ikisinin de aynı olduğunu, birisinin sonucuyla diğerinin sonucunun aynı değeri ifade ettiğini belirtir.

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bkz. İbrahim Emiroğlu, "Mantık-Fıkıh Münasebeti Üzerine", *Yeni Ümit Dergisi*, Sayı 77, 2007, ss. 8-11.

2 Abdulkadir Şener, *Kiyas, İstihsan ve İstislah*, Ankara, 1974, s. 67; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990, s. 110.

3 Bu konudaki tartışmalar için bkz. İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantukuyyin*, C. I, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1993, s. 130.

Çalışmamızda, farklı fikirleri de dikkate alarak, iki kıyas türünün birleştikleri ve ayrıldıkları hususları, onlarla elde edilen bilginin aynı değere sahip olup olmadığını, bir birine dönüştürme imkânının bulunup bulunmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Bu amaçla önce mantıkî ve fikhî kıyası ana hatlarıyla ele alacağız, sonra da karşılaştıracacağız.

1. Mantıkî Kıyas

Mantıkta, tümelden başlayıp tümel ya da tikel bir hükme ulaşılan tümden gelim, tikelden hareketle tümel bilgi elde edilen tüme varım ve tikelden tikel bir sonuca varılan analogi olmak üzere üç tür akıl yürütme metodu vardır. Kıyas ise tümden gelimin en mükemmel şekli olup, mantığın temel konusudur.

Mantıkî anlamda kıyas, verilmiş olan bilgilerden yola çıkıp onlar arasında geçerli ilişki kurarak yeni bir sonuca ulaşma işlemidir. Bu doğrultuda Aristoteles kıyası şöyle tanımlar: “Kıyas bir sözdür ki, kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.”⁴ İslam mantıkçıları da, kıyası benzer şekilde tanımlarlar: “Kıyas, önergelerden (*akvâl*) kurulu bir delildir ki her ne vakit o önergeler teslim olursa ondan bizzat diğer bir önerme (*kavli ahar*) gerekir.”⁵ Bu tanımlara göre, mantıkî kıyasta birden fazla öncül denilen önerme bulunmalı, bunlardan da zorunlu olarak sonuç önermesi elde edilmelidir. Sonuç öncüllerin aynısı ya da eş anlamlısı olmamalıdır. O halde mantıkî kıyasa, doğru kabul edilen öncüllerden belli bir ilişkiye dayanarak sonucun zorunlu olarak çıkartıldığı bir akıl yürütme türü⁶ demek mümkündür. Örneğin;

Her insan ölümlüdür;
Ahmet insandır;

Bu önermelerdeki “insan” terimi, “Ahmet” ve “ölümlü” terimlerini birleştirdiğinden, “O halde Ahmet ölümlüdür” sonucu zorunlu olarak çıkar.

Örnekte de görüldüğü üzere kıyas, öncül dediğimiz önermelerle kurulur ve bu önermelerin çeşit ve sayısına göre türlere ayrılır. Eğer kıyas iki öncül bir sonuçtan meydana geliyorsa basit, ikiden çok öncülden meydana geliyorsa bileşik, bunların dışında farklı düzendeki öncülden meydana geliyorsa düzensiz kıyas adını alır. Basit kıyas da, eğer yüklemli öncüllerden meydana geli-

4 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996, s. 5.

5 Bkz. Farabi, *Küçük Kıyas Kitabı (Kitabü'l-Kıyasî's-Sağîr)*, Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri, Nşr. Mübahat Türker, Ankara, 1990, s.101; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. A. Durursoy- M. Macit- E. Demirli, İstanbul, 2005, s. 58; Gazali, *Felsefe'nin Temel İlkeleri (Makasid El-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, II. Basım, Ankara, 2002, s. 66; Gazali, *Mi'yarü'l-İlm*, neşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961, s. 131; İbrahim, Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 156.

6 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s. 105.

yorsa yüklemli kesin, öncüllerden biri veya ikisinde şartlı önermeden meydana geliyorsa seçmeli kıyas adını alır. Mantıkî kıyasta en çok üzerinde durulan yüklemli kesin kıyas olduğundan, biz de fıkıhî kıyası bu tür kıyasla karşılaştıracğız.

Yüklemli kesin kıyas üç önermeden meydana gelir; biri ispatlanan sonuç, diğer ikisi de öncül denilen ve sonucu ispatlayan önermedir. Bu önermelere bağılı olarak kıyasta üç terim bulunur; sonucun öznesi, yüklemi ve her iki öncülde de bulunması zorunlu olan orta terim. Sonucun yüklemine kıyasın büyük terimi, öznesine de küçük terimi denilir. Büyük ve küçük terimler, orta terimle birlikte mutlaka öncüllerin birinde yer alır. İçerisinde büyük ve orta terimin bulunduğu önermeye büyük öncül, küçük ve orta terimin bulunduğu önermeye de küçük öncül denilir. Zikrettiğimiz terimlerin en önemlisi orta terim olup, kıyasın hem formunu hem de içeriğini belirler.

Mantıkî kıyasta öncüllerin, sonuç için uygun, yeterli ve zorunlu kılıcı olması gerekir.⁷ Bu sağlanamadığı takdirde geçerli bir kıyas yapılamaz. Öncüllerin sonucu zorunlu kılıcı olması için de her kıyasta olumlu veya olumsuz mutlaka bir tümel önerme bulunmalıdır. Bu özelliğinden dolayı kıyas, ya hep ya hiç prensibine dayanır. Bu prensibi kısaca, 'Bütün için doğru olan parçaları için de doğrudur ya da tam tersi bütün için doğru olmayan parçaları için de doğru değildir' önermesiyle ifade etmek mümkündür.⁸ Böylece mantıkî kıyasın tümenden gelişsel bir akıl yürütme türü olduğu ortaya konur.

2. Fıkıhî Kıyas

Fıkıhta hükümler ya doğrudan nassa dayandığından veya kıyas yoluyla nassa hamledildiğinden, müçtehidin içtihat yoluyla çıkardığı hükümler, kıyas vasıtasıyla Kitap ve Sünnete dayandırılmış olur. Buna göre şer'i hüküm, ya nass ile bilinir veya nassın mana ve amaçlarını araştırmakla anlaşılır ki, bu da fıkıhî kıyas ile mümkündür.⁹

Fıkıh usulcileri bu kıyası şöyle tanımlarlar; "Kıyas, hakkında hüküm bulunmayan bir olayı, hükmün nedeninde birleştikleri için, hakkında hüküm bulunan bir olaya ilhak etmektir."¹⁰ Bir başka tanım ise, "Kıyas hakkında nass bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illet dolayısıyla, hak-

7 Emiroğlu, *age.*, s. 155.

8 Bkz. Hamdi Rağıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974, s. 115; Nazım Hasırcı, "Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara, 2006.

9 Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara, 1986, s. 189.

10 Abdulvahhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev., Hüseyin Atay, 1985, Ankara, s. 233; Ayrıca bkz. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1992, s. 57; Şa'bân, *ay.*

kında nass bulunan meselenin hükmüne bağlamaktır.”¹¹ Bu tanımlara göre fikhî kıyas, hakkında nass bulunan olaya eşit veya benzer bir olay meydana geldiği zaman her ikisi de hükmün nedeninde birleştiklerinden bu yeni olayın, hükmü açıkça bilinen önceki olaya eşitlenmesi veya bağlanması işlemi olmaktadır.

Şarap içme hükmünün haram olduğu Allah'ın; “Ey iman edenler şarap (hamr) kumar, putlar ve zarlar şeytan işi pisliklerdir. Onlardan kaçınmın”¹² sözüyle sabittir. Buradaki haramlığın nedeni sarhoş etmedir. Dolayısıyla “sarhoş etme” nedeninin bulunduğu her içki, hükümde şaraba eşit kılınır ve içilmesi haram olur.¹³ Örneğin, ‘Şarap sarhoş edicidir ve haramdır; Bira da sarhoş eder; O halde biranın da haram olması gerekir’ şeklinde kıyas yapılır. Böylece fikhî kıyasta sarhoş edicilikleri yönünden bir birine benzeyen şarap ile diğer bir içecek eşitlenerek şarabın hükmüne bağlanır.¹⁴

Fikhî kıyasta, illetteki eşitlik hükümde de eşitliği gerektirir düşüncesinden hareketle, “birbirine benzeyen meselelerin hükümlerinde de benzerlik bulunması gerekir”¹⁵ denilmektedir. Bu yüzden fikhî kıyas, benzer ve sebepleri aynı olan şeyleri birbirine bağlamak prensibine dayanır.¹⁶ Fıkıh usulü kitaplarında bu prensip, Kur'an-ı Kerim'de fiil ve sıfatların benzediği hallerde hükümlerin eşit olması ilkesinin kullanıldığı,¹⁷ bu ilkeyi Hz. Peygamberin birçok hadisinde ifade ettiği,¹⁸ yine Raşit halifeler başta olmak üzere sahabeinin de aynı şekilde hareket ettiği¹⁹ görüşüne dayandırılmaktadır. O halde kıyas kitap ve sünnete dayanmaktadır ve sahabe de onu kullanmıştır denebilir. Bu anlamda İbn Kayyim el-Cevziyye (h. 691-751), “akıl yürütmenin mihverini benzer şeyler arasındaki eşitlik, benzer olmayan şeyleri de ayırma işlemi teşkil eder” der.²⁰ El-Cevziyye'nin ifadesi aynı zamanda fikhî kıyasın tikelden tikele doğru gidilen bir çıkarım olduğunu ortaya koyar.

Fikhî kıyasın öncül ve terimlerine gelince, yukarıdaki fikhî kıyas örneğinde de görüldüğü gibi, bu tür kıyasta üç önerme değil, biri hakkında nass bulunan

11 Ebu Zehra, *age.*, s. 189; Kıyasın çeşitli tanımları için bkz. Gazali, *Miyar*, s. 165; Şener, *age.*, ss. 67-68.

12 Maide, 90-91.

13 Şa'bân, *age.*, 111.

14 Hallâf, *age.*, s. 233.

15 Ebu Zehra, *age.*, s. 189.

16 Şa'bân, *age.*, s. 114; Ebu Zehra, *ay.*

17 Bkz. Muhammed, 10; Casiye, 21; Sâd, 28.

18 Hz. Ömer'in oruçlu iken karısını öpmesini, Hz. Peygamberin ağzı mazmaza yapmaya benzetmesi gibi. Farklı örnekler için bkz. Ebu Zehra, *age.*, s. 189; Hallâf, *age.*, 238; Şa'bân, *age.*, ss. 114-115

19 Örneğin, Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'ari'ye “Birbirine benzeyen şeyleri iyi anla, sonra ona göre onları kıyas et” şeklinde mektup yazması. Örnekler için bkz. Atar, *age.*, 60-61; Hallâf, *age.*, 238-239.

20 Ebu Zehra, *age.*, s. 190.

diğeri de yeni meydana gelen olmak üzere iki durum yani önerme bulunur; birincinin hükmü ikinciye de verilmek suretiyle kıyas gerçekleştirilmiş olur. Buna bağlı olarak fikhî kıyas dört terim veya unsurdan meydana gelir. Bunlar:

1. Asl: (Kendisine benzetilen, örnekte şarap) “Hükmün kaynağı” da denilen asl, hakkında açıkça hüküm bulunan konu olup, fakihlerin çoğuna göre nass veya icma olmalıdır.²¹ Yukarıdaki örneğimizde asl olan ‘şarap’ nass ile sabittir.

2. Fer’: (Benzetilen) Hakkında nass bulunmayan, asl’a kıyas yapılarak hükmü bilinmek istenilen meseledir (örnekteki bira). Kıyas yapılabilmesi için fer’de iki şart aranır: a) Fer’in hükmü nassla belirtilmemiş olmalıdır. b) Asl’daki illet, aynı şekilde fer’de de bulunmalıdır.²² Örneğin, şarabın haram kılınışının illeti sarhoş edici olması ise, sarhoş eden her içki veya yiyecek şey de şarap gibi haramdır. Eğer bir şey sarhoş edici değil de, herhangi bir sebepten yahut bazı geçici hallerden dolayı aklın gitmesine sebep oluyorsa, o şeyin kullanılması haram olmaz. Çünkü onun illeti, şarabın illetine eşit değildir.²³

3. Hüküm: (Benzetme) Hakkında nass veya icma bulunan, kıyas vasıtasıyla da asl’dan fer’e geçmesi istenilen şeydir (örnekte ‘haram olma’). Hükmün asl’dan fer’e geçmesi için şu şartların bulunması gerekir: a) Hüküm şer’i ve ameli olmalıdır. Zira fikhî kıyas ancak ameli hükümlerde olur. b) Hükmün anlamı akıl ile kavranabilmelidir. Eğer hükmün anlamı akıl ile bilinmezse, -teyemmüm ve namazın rekâtlarının sayısı veya şekli gibi- kıyas konusu olmaz.²⁴ c) Hüküm kıyasa aykırılık teşkil etmemelidir. Örneğin, seferi olma hali oruç tutmamayı mübah kılmaktadır. Fakat zor işleri sefere kıyas etmek caiz değildir. Bu ve benzeri hükümler istisnai olup kıyasa aykırı olarak tespit edilmiştir. d) Asl’ın bildirdiği hükmün hususi olduğu sabit bulunmamalıdır. Hz. Peygamberin dörtten fazla kadınla evlenmesi örneğindeki gibi,²⁵ hüküm özel bir kişi veya olaya has olmamalıdır.

4. İlet: (Neden, örnekte sarhoş etme) Hem asl hem de fer’de bulunan ortak vasıf olup kıyasın dayandığı esas teşkil eder. Nazar, kıyas ve delil de denilen illeti, bazı âlimler “mazbut ve hüküm için münasip bir vasıf”²⁶ diye tanımlarken, bazıları da “hükmün kendisine bağlı olduğunu göstermek üzere hakkında şer’i bir delil bulunan belli bir vasıftır” diye tanımlamışlardır.²⁷ Aynı zamanda illet,

21 Ebu Zehra, *age.*, 197-199; Şener, *age.*, s. 101.

22 Atar, *age.*, s. 63; Şener, *age.*, ss. 101-102.

23 Ebu Zehra, *age.*, ss. 203-204.

24 Ebu Zehra, *age.*, s. 202; Hallâf, *age.*, s. 242; Şa'bân, *age.*, s. 123.

25 Hallâf, *age.*, s. 243; Şener, *age.*, s. 100; Ebu Zehra, *age.*, s. 203; Şa'bân, *age.*, ss. 121-126.

26 Ebu Zehra, *age.*, s. 204.

27 Hallâf, *age.*, ss. 244-245.

fikhî normların yani nassların mana ve gayesi demek olup²⁸ nassın yanında hükmün kendisinden, ondaki genel ve özel amaçlardan elde edilmelidir.²⁹ Bu durum illetin, fikhî kıyasın en önemli unsuru olduğunu gösterir.

Hükümlere esas teşkil eden illetler; nass, icma, fikhî içtihat ya da sebr ve taksim, bölme ve yoklama,³⁰ yani tümevarım metotlarıyla tespit edilir. Bunlara ilaveten tard ve aks da bu metotlardan biri kabul edilmektedir. Tard, herhangi bir vasıf bulununca hükmün de bulunması, aks ise aynı vasıf ortadan kalkınca hükmün de ortadan kalkmasıdır. Örneğin, üzüm suyu sarhoşluk verecek derecede alkollü ise içilmesi haram; haramlık niteliği kazanmış bu madde, kimyevi bir değişiklikle sirkeye çevrilirse içilmesi helal olur.³¹

İlletin nasıl bir vasıf olduğu konusunda iki temel görüş vardır: 1. Âlimlerin çoğunluğuna göre illetin zahir, mazbut ve münasip bir vasıf olması gerekir; 2. İbn Teymiyye (1263-1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı Maliki ve Hanbelî'lere göre ise mazbut olup olmadığına bakılmaksızın münasip vasıf olması yeterlidir.³² Birinci grubun görüşleri doğrultusunda, bir niteliğin illet olabilmesi için şu beş şartı taşıması gerekir:

1. İlet zahir bir vasıf olmalı, yani dış duyularla kavranabilmeli ve bir şeyi ispata elverişli olmalıdır. Örneğin; nesebin sabit olması için nikâh akdinin bulunması ve ikrarı gerekir. Eğer illet bâtını bir şey ise, ona delalet eden zahiri bir şey bulunmalıdır.³³

2. İlet mazbut yani sabit olmalıdır. İlet kişi, durum ve çevreye göre değişmemeli ve ifade ettiği anlam sınırlı olmamalıdır.³⁴ Örneğin, ortaklık şü'fa hakkına sahip olmanın illetidir. Şü'fa hakkı yeni komşudan gelmesi muhtemel olan zarara bağlanamaz. Çünkü bu zarar sabit bir şey değildir.³⁵ Buradaki amaç iki olayın (asl-fer') aynı nedenle birleştiğine hükmedebilmektir.³⁶

3. İlet ile hüküm arasında uygun bir bağıntı bulunmalıdır. Murisi öldürmek, katili ona mirasçı kılmaktan men için münasip bir illettir. Çünkü mirasın esası, varis ile muris arasındaki akrabalık bağıdır. Murisi öldürmek ise bu bağı kesmek demektir.³⁷

4. İlet teşkil eden vasıf geçişli (müteaddi) olmalı, ait olduğu hükme münhasır kalmamalıdır. Eğer illet olan vasıf, ait olduğu hükümle sınırlı olursa baş-

28 Şener, *age.*, s. 102.

29 Ebu Zehra, *age.*, s. 199.

30 Hallâf, *age.*, ss. 256-257; Ebu Zehra, *age.*, ss. 210-211; Şa'bân, *age.*, ss. 140-143.

31 Şener, *age.*, s. 107.

32 Zehra, *age.*, ss. 204-205.

33 Bkz. Hallâf, *age.*, s. 249; Ebu Zehra, *age.*, s. 205-206; Şener, *age.*, s. 103.

34 Şa'bân, *age.*, s. 139; Atar, *age.*, s. 65.

35 Ebu Zehra, *age.*, s. 206; Şener, *age.*, s. 103-104.

36 Hallâf, *age.*, s. 249-250.

37 Hallâf, *age.*, s. 250; Şener, *age.*, s. 104; Atar, *age.*, s. 66; Ebu Zehra, *age.* s. 206.

ka bir hükme geçemez.³⁸ Örneğin, mest üzerine mesh yapılabilmesi hükmünün illeti, mest giyme ihtiyacında olanlara kolaylık sağlamaktır. Ancak bu illet mest ile sınırlı olduğundan, aynı hüküm sarık ve eldiven gibi şeyler hakkında da verilemez.³⁹ Dolayısıyla illetin başka hükümlere de sirayeti, kıyas yapmanın esasını teşkil eder.

5. İleti oluşturan vasfın, itibar edilmemesi gerektiğini gösteren bir delil bulunmamalıdır. Bu da illetin tamamen nasslara aykırı olmasıyla anlaşılır. Örneğin bazılarının nefsi arzularına uyararak ileri sürdükleri bir takım maslahatlar, nassları ihmale sebep olabilir.⁴⁰

Görüldüğü gibi illet fikhî kıyasın en temel unsurudur. Fikhî kıyasın, illetin asl ve fer'deki durumuna göre tür ve derecelere ayrılması ise onun önemini daha açık bir şekilde ortaya koyar. İletinin kuvvet ve zayıflığına göre fikhî kıyas şöyle derecelendirilir:

1. *Evla kıyas*, bu kıyasta, hükmün meşru kılınışının illetini teşkil eden vasıf, fer'de asl'dan daha kuvvetlidir.⁴¹ Şu ayet, evla kıyas için örnek verilir; "... Onlara (ebeveyne), 'öf' bile deme ve onları azarlama; onlara güzel söz söyle."⁴² Bu ayet, ebeveyne 'öf' demeyi bile yasakladığına göre, onlara küfür etmeyi veya dövmeyi evleviyetle yasaklar.⁴³ İmam Şafii, evla kıyası, bazı âlimlerin fikhî anlamda akıl yürütme metodu kabul etmediklerini daha çok dil kıyası olarak nitelediklerini söyler.⁴⁴

2. *Müsavi kıyas*, Fer'deki illetin asl'daki illete eşit olduğu kıyasıdır. Allah cariyeler hakkında, "Onlar evlendikten sonra bir fuhuşta bulunacak olurlarsa, onlara hür ve evli kadınlara verilen cezanın yarısı kadar ceza verilir"⁴⁵ buyurmaktadır. Bu ayete binaen zina eden kölelere, zina eden erkeklere verilen cezanın yarısı kadar tertip edilir,⁴⁶ şeklindeki hüküm bu tür bir kıyasla elde edilir.

3. *Ednâ kıyas*, fer'de illet olan vasfın, asl'daki illet olan vasıftan daha az bir açıklıkla bulunduğu kıyasıdır. Örneğin, Bazı içkilerde sarhoş etme niteliği şaraptakinden daha zayıftır. Fakat bu durum kıyasın doğruluğuna engel olmaz.⁴⁷

38 Ebu Zehra, *age.* s. 206-207; Şener, *age.*, s. 104.

39 Şa'bân, *age.*, s. 140.

40 Bkz. Ebu Zehra, *age.*, ss. 205-207; Şener, *age.*, ss. 103-104; Hallâf, *age.*, ss. 249-25; Şa'bân, *age.*, ss. 138-139; Atar, *age.*, ss. 65-66.

41 Ebu Zehra, *age.*, s. 213; Atar, *age.*, s. 70 Atar, *age.*, s. 70.

42 İsrâ, 23.

43 Wael B. Hallaq, "Sünnî Fikhî Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar," çev. Bilal Aybakan, *İLAM Araştırma Dergisi*, C. III, sy. 2, İstanbul, 1999, s. 170; Atar, *age.*, s. 70; Şener, *age.*, 108.

44 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara, 1997, ss. 277-278. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Hallaq, *agm.*, ss. 170-174

45 Nisa, 25.

46 Ebu Zehra, *age.*, s. 213.

47 Atar, *age.*, s. 70; Ebu Zehra, *age.* s. 213.

İmam Şafii de kıyası fer'in uygulanacağı asıllar bakımından ele alarak ikiye ayırır: 1. Kıyası mana, bu tür kıyasta fer' ile bunun dayandığı aslın manası, yani illeti aynıdır. 2. Kıyası şebeh, burada fer'in hükmü birkaç asla başvurmak suretiyle elde edilir. Yani fer' çeşitli asıllara benzer. Dolayısıyla müçtehit, fer'i ona en çok benzeyen ve şârinin amaçlarını gerçekleştiren asla bağlar. Şafii'ye göre fakihler bu tür kıyasta ihtilafa düşebilir.⁴⁸ Ayrıca kıyas farklı şekillerde de çeşitlere ayrılabilir.⁴⁹

3. Karşılaştırma

Kısaca ele aldığımız bu iki akıl yürütme türünün karşılaştırılmasına gelince; farklı düşünenler bulunmakla birlikte genel olarak mantıktaki analogi ile fikhî kıyas aynı kabul edilir, mantıkî kıyas ile fikhî kıyas da karşılaştırılır. Fakat mantıkî kıyas ile fikhî kıyası karşılaştıranlar arasında görüş birliği bulmak zordur. Bu anlamda Ebu Hamid el-Gazali (1059-1111) gibi bazı âlimler, mantıkî kıyas ile fikhî kıyas arasında derin ayrılıklar olduğunu ileri sürerlerken, İbn Teymiyye gibi bazı âlimler ise onlar arasında bir fark bulunmadığını hatta aynı olduğunu belirtirler.

Gazali, fıkıhçı ve kelamcılarının analogiye fikhî kıyas dedikleri ifade ederek,⁵⁰ kendisi de fikhî kıyası analogi ile aynı görür ve onunla yakini bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ifade eder.⁵¹ O, bu tür akıl yürütmenin karşılıklı konuşmada kalbi rahatlatacak ve muhatabı ikna edebilecek bir özelliğinin bulunduğunu söyler.⁵² Gazali bu hususta şu örneği verir; bir eve bakıp onun musavver ve hadis olduğunu gören kimsenin, göğün de musavver olduğunu fark edince, göğü evle kıyaslayarak "Gök musavver bir cisimdir" "O halde gök de ev gibi hadistir" sonucunu çıkarması fikhî kıyastır.⁵³ Başka bir örnek; bir kimse üzümüne bakıp onun yenebilir olduğunu ve onda faizin (riba) gerçekleştiğini görerek, ayvanın da yenebilir olduğu dolayısıyla onda da faizin gerçekleşeceğini söylemesi de bir fikhî kıyastır.⁵⁴ Gazali bu tür akıl yürütmede sonuca, bütün ihtimaller hesaplanıp yanlış olanlar tek tek ortadan kaldırılarak ulaşılmadığını ileri sürer ve bunu geniş bir şekilde tartışır. Bu yüzden o, fikhî kıyasın sonucunun kesinlik ifade etmekten ziyade diyaloglarda kalbi rahatlatmaya, muhatabı ikna etmeye yarayabildiğini ve bu tür akıl yürütmenin daha çok hitabette kullanıl-

48 Ebu Zehra, *age.*, s. 214; Şener, *age.*, s. 108.

49 Bkz. Şener, *age.*, ss. 108-109.

50 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 80.

51 Ali Durusoy, "Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar*, Gazali Özel Sayısı, 2000, s. 315.

52 Gazali, *Mi'yar*, s. 165.

53 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, a.y.; ayrıca bkz. İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 2005, s. 228.

54 Gazali, *Mi'yar*, ss. 168169; farklı örnekler için bkz. *age.*, ss. 168-170.

dığını belirtir.⁵⁵ Aynı zamanda Gazali, hem mantıkî hem de fıkıhî kıyasla akıl yürütmeyi kabul ederek,⁵⁶ fıkıhî kıyasla yapılan çıkarımın fıkıh için son derece önemli olduğuna dikkat çeker ve böyle akıl yürütmenin fıkıhî meselelerde bir gereklilik olduğunu ifade eder.⁵⁷

İbn Teymiyye ise, Gazali'nin aksine fıkıhî kıyası bir analogi olarak görmez.⁵⁸ Ali Sami en-Neşşar (1917-1980) da fıkıhî kıyasın analogi olmadığını söylerken⁵⁹ Wael B. Hallaq, bir dereceye kadar makul kabul edilse de, 'analogi' teriminin fıkıhî kıyası tam karşılamadığını, yani fıkıhî kıyasın basit bir analogi olmadığını, onun tümünden gelimsel bir tarzda da formüle edilebileceğini ileri sürer.⁶⁰

Birçok fıkıhçı, mantıkî kıyas ile fıkıhî kıyastan birinin kullanıldığı yerde diğerinin de kullanılabileceği, bu doğrultuda mantıkî kıyasın fıkıhta da kabul edilebileceği görüşündedir. Onlar bu iki metot arasında sadece form anlamında farklılık olduğunu, akıl yürütme anlamında ise her hangi bir fark bulunmadığını ifade ederler.⁶¹ Örneğin İbn Teymiyye'ye göre, kıyas terimi tekil bir şeyle kendisine benzeyen başka bir tekili ölçmeyi gerektirmesinin yanında, tekilerin toplandığı tümel yoluyla bu tümele benzeyen başka bir tekili ölçmeyi de gerektirir.⁶² Dolayısıyla bu iki akıl yürütme arasında bir fark yoktur, birisinin özyle diğerinin özü aynıdır. İki akıl yürütme yalnızca form yönünden farklıdır.⁶³

Görüldüğü gibi mantıkî kıyas ile fıkıhî kıyası birbirinden oldukça farklı bir şekilde değerlendiren iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bununla birlikte yukarıda iki metot hakkında yaptığımız açıklamalar, onların tanımları, kuruluşları, öncülleri, terimleri ve sonuçları arasında bazı benzerlikler bulunduğu gibi farklılıkların da olduğunu göstermektedir. Bu benzerlik ve farklılıkları şöyle ortaya koymak mümkündür.

Öncelikle her iki metot da akla dayalı yürütülmektedir. Mantıkî kıyasta, konulan öncüllerde bulunmayan yeni bir bilgiye ulaşılmakta, fıkıhî kıyasta ise nassın hükmü yeni karşılaşılan duruma bağlanmakta veya uygulanmaktadır. Dolayısıyla her ikisinin de sonucu yeni bir bilgi ihtiva etmektedir denebilir. Bu yönleriyle benzerlik arz etmektedirler.

Bu benzerliği onların kuruluşlarında da bulmak mümkün gözükmemektedir. Mantıkî kıyasta öncüller belli bir forma göre yerleştirilerek sonuç elde edilir. Form, kıyasın geçerliliğini temin eder. Kıyasın geçerliliği de dördü te-

55 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, ss. 82-84; Çapak, *age.*, ss. 228-236.

56 Hallaq, *agm.*, s. 179.

57 Gazali, *Mi'yar*, ss. 176-177.

58 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, ss. 168-69.

59 Ali Sami en-Neşşar, *Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, İskenderiye, 1947 s., 85.

60 Hallaq, *agm.*, ss. 169,181.

61 Bkz. Şener, *age.*, s. 71.

62 İbn Teymiyye, *age.*, s. 130.

63 İbn Teymiyye, *a.y.*; Şener, *a.y.*

rimlere dördü de öncüllere ait olan sekiz kıyas şartının⁶⁴ uygulanmasına bağlıdır. Bu kurallar öncüllerin ve bu öncüllerin terimlerinin belli bir düzene göre yerleştirilmesi gerektiğini gösterir. Bu şekilde kurulan bir kıyas, geçerli olup, öncüllerden elde edilen sonuç da zorunludur. Fıkhî kıyasta ise böyle bir form bulunmadığından, yapılan çıkarımın geçerliliğini denetleyip, sonucun kesinliğini garanti edecek bir mekanizma bulunmamaktadır. Dolayısıyla da fıkhî kıyasta sonuç, mantıktaki gibi zorunluluk değil zannilik, ifade eder. Bu durumu fıkıhçılar da kabul ederler:

Fıkhî kıyas hüküm olarak kitap, sünnet ve icma gibi kat'î (kesin) ilim ifade etmez; kıyas, sadece tecviz edici (mücevviz) dir; vücup ifade edici (mucip) değildir. Buna göre kıyas zanniyat bildirir ve yeni bir hüküm ispat etmeyip üç delilden biriyle sabit olan ve delili gizli bulunan hükmü ortaya kor, izhar eder. ... Yani kıyas, bir nevi içtihad olduğu için kendi başına bir hüküm bildirmez, nass ve icma ile bildirilen hükmü, yeni meseleye ta'diye (nakl) eder. Kısaca zanni olmakla birlikte kıyasın hükmü ta'diyedir.⁶⁵

Mantıkî kıyas, forma bağlı olarak tümelden tikele doğru bir çıkarım türü olup, tümel için doğru olan tikel için de doğrudur prensibine bağlı iken; fıkhî kıyas tikelden tikele doğru bir çıkarım olup iki tikel arasındaki benzerlik ilişkisine dayanmakta, prensip olarak da sebeplerin benzerliğini kabul etmekte ve benzeşenleri aynı hükümde birleştirmektedir. Dolayısıyla onlar, akıl yürütme-deki prensipleri yani temel ilkeleri yönünden de farklıdır.

Mantıkî kıyas en az iki öncülden meydana geldiği gibi, öncüllerin sayısı ve türüne göre de çeşitlere ayrılır. Ayrıca bu öncüller akli, tecrübi, nassi, hukuki vb. hükümlerden meydana gelebilir. Fıkhî kıyas ise bir tek öncülden oluşurken, bu öncüller de yalnızca Kur'an, Sünnet veya İcma'dan meydana gelmekte yani nakle dayanmaktadır.⁶⁶ Fıkhî kıyas çeşitleri de, öncüllerin sayı ve yapısına göre değil, illetin kuvvetli veya zayıf olarak tespit edilmesi durumuna bağlıdır. Bu çeşitler, mantıkta olduğu gibi tümünden gelimin farklı metotlarını değil, sadece fıkhî kıyasın değer ve derecesini göstermektedir.

Terimlerine gelince, her iki akıl yürütmenin öncül sayıları gibi kullandıkları terim sayıları da farklıdır. Mantıkî kıyasta üç, fıkhî kıyasta ise dört terim bulunur. İbn Teymiyye iki akıl yürütmenin terimlerini şöyle karşılaştırır; bu terimlerin en önemlisi, taraflar arasında müşterek vasıf olup onları birleştirerek hüküm veya sonucu gerektiren orta terim veya illettir. Mantıkî kıyasta orta terim, küçük terimin büyük terime dayandırılmasını sağlayan neden iken, fıkhî kıyasta ise asl'da bulunan nedendir. Mantıkî kıyastaki büyük terim Fıkhî kıyasta hüküm, orta terim müşterek birleştirici yani illet; küçük terim

64 Kıyas şartları için bkz. Emiroğlu, *age.*, ss. 161-172; Öner, *age.*, ss. 109-110.

65 Şener, *age.*, s. 70.

66 Şener, *age.*, s. 71

ise fer'dir.⁶⁷ Böylece orta terim ve illet, kıyasta büyük terimle küçük terim arasında ilişki kurarak; Fıkıhî kıyasta ise, asl ve fer için ortak olan niteliği ispatlayarak çıkarım yapılmasını sağlar. Bu yüzden İbn Teymiyye, mantıkî kıyasta büyük terimin orta terimi gerektirmesi ile fıkıhî kıyasta illetin hükmü gerektirmesinin aynı anlamda olduğunu söyler.⁶⁸ Bir dereceye kadar İbn Teymiyye'nin görüşlerine katılmak mümkün olmakla birlikte tamamına katılmak mümkün gözükmemektedir. Bu durum iki tür kıyasta orta terim ve illetin yeri ve işlevi ortaya konarak gösterilebilir:

Öncelikle, mantıkî kıyası "... bir şeyin başka şeye ait olduğunu veya olmadığını (ortaya) koyarak"⁶⁹ yani orta terimin küçük terimi, büyük terimin de orta terimi kapsadığı ya da kapsamadığı durumlarda, onları belli bir ilişkiye sokarak yaparız.⁷⁰ Bu ilişkide orta terim büyük terimle küçük terimi karşılaştırarak⁷¹ birinden diğerine geçmek için vasıta olup, sonuçta büyük terimdeki hükmün küçük terime de iletilmesini sağlar.⁷² Böylece orta terim bilinmeyenin açıklık kazanmasına aracılık ederek⁷³ sonuç veren kıyasa inanmanın ve onu tasdik etmenin en temel nedeni olur.⁷⁴ Buna göre orta terim yeni bir bilgiye ulaşmamızı sağlayan bir araç,⁷⁵ bir keşif aletidir de.⁷⁶ Bu durumda orta terim kıyasın özü⁷⁷ olup, onun gerçekleştirilmesinde asıl rolü oynamaktadır. Fıkıhî kıyasta da illetin, asl'daki hükmü fer'e geçirmesi, nakletmesi yönünden aynı görevi yaptığını ve bu kıyasın temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Buna göre birleştirici ortak vasıf olmaları yönünden orta terim ve illetin aynı görevi ifa ettikleri söylenebilir.

Formel yönden ise bu benzerliği bulmak çok zordur. Zira mantıkî kıyasın formunda, orta terimin öncüllerdeki konumu merkezi noktayı oluşturur. Orta terimin konumunun doğru olması kıyasın formunun doğruluğunu, form da kıyasın geçerliliğini garanti eder. Kıyas şartlarının belirlenmesinde öncelikle orta terimin nicelik, nitelik ve anlamı dikkate alınır. Kıyas şekilleri orta terimin öncüllerdeki yerine göre belirlenir. Çünkü orta terim, her iki öncülde özne olabildiği gibi yüklem de olabilir veya birinde özne diğerinde yüklem olabilir. Böylece kıyas, orta terimin bulunduğu yere göre dört şekle ayrılır. Eğer orta terim, büyük öncülde özne küçük öncülde yüklem olursa birinci şekil; her iki

67 İbn Teymiyye, *age.*, C. II, s. 99.

68 İbn Teymiyye, *age.*, C. I, s. 128, 132, 210; İbn Teymiyye, *age.* C. II, s. 107.

69 Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996, s. 4.

70 Aristoteles, *age.*, s. 9.

71 İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330, s. 181.

72 Emiroğlu, *age.*, s. 157.

73 Muhammed Âbid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu- H. Hacak- E. Demirli, İstanbul, 2000, s. 495.

74 İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006, s. 18.

75 İzmirli, *age.*, s. 181.

76 Atademir, *age.*, s. 121.

77 Atademir, *age.*, s. 117.

öncülde yüklem olursa ikinci şekil; her iki öncülde özne olursa üçüncü şekil; büyük öncülde yüklem küçük öncülde özne olursa dördüncü şekil meydana gelir. Her şeklin kendine özgü kuralları vardır ve şekillerdeki çıkarımlar, bunlara uygun olarak düzenlenir. Fıkhi kıyasta mantıktaki gibi bir form bulunmadığından illetin de böyle bir işlevi yoktur.

Formdaki bu işlevinin yanında orta terim, mantıkî kıyasta sonuca zorunlu bir şekilde ulaşılmamasının nedenlerinden biridir. Zira orta terim her iki öncülde de aynen tekrarlanmak suretiyle ortaya konulduğunda sonuç zorunlu bir şekilde elde edilir.⁷⁸ Dolayısıyla orta terim sonucu zorunlu olarak elde etmemize imkân veren unsurdur.⁷⁹ İlette gelince, yukarıda gördüğümüz üzere, illetin nasıl bir vasıf olması gerektiği hususunda ihtilaf bulunmakta, bazı fıkıhçılar yalnızca münasip vasfın yeterli olduğunu söylerken, çoğunluk ise illetin zahir, mazbut ve münasip bir vasıf olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu durum illetin mantıkî kıyastaki gibi aynen tekrarlanmadığını gösterir. Bu nedenle de fıkhi kıyasta sonucun zorunluluğu apaçık bir şekilde ortaya konamaz. Gazali'nin düşüncesiyle söyleyecek olursak, fıkıh usulünün tespit metotlarıyla bulunan illetin, gerçekten istenilen illet olup olmadığı kesin bir şekilde ortaya konulamadığından fıkhi kıyas daima zannı galip ifade eder.⁸⁰

Orta terim olguların özsel niteliklerinden, özsel yüklemelerinden⁸¹ veya bir türün en yakın hassasından⁸² meydana gelir. Mantıkî kıyas için verilen örnekteki "insan" olma, hem "ölümlü"nin hem de "Ahmet"in özünde var olan bir niteliktir. Bu durum orta terimin evrensel prensipleri temsil ettiğini ve öncülde gelişigüzel bir şekilde tekrar edilen herhangi bir nitelik olmayıp varlıkların var olmasını sağlayan neden⁸³ olduğunu gösterir. Neden ile özdeşleşen orta terimi iki öncül arasına koyarak kıyas yaptığımızda, sonuç zorunlu olarak ortaya çıkarken, neden olmayan şeyi orta terim kabul ettiğimizde söz konusu zorunlu sonuca ulaşmak mümkün değildir.⁸⁴ Sonucun tamamen orta terime bağlı olması, mantıkî kıyasta asıl işin orta terimi bulmak olduğu anlamına gelir. Orta terim bulunup da büyük ve küçük terimlerle ilişkisi ortaya konduğu zaman akıl, varlıkların akışını seyrini anlar, bu akışa nüfuz eder,⁸⁵ "tasdik edilen aklediliri aynen ilkselleri (evveliyatı) elde edişi gibi ve o ilkeleri elde ettiği güçte elde eder."⁸⁶ Çünkü varlıkların aynı orta terime sahip olmaları, onların bazılarının cins yönünden, bazılarının da orta terimlerinin birbirlerine uygun-

78 İbn Sina, *age.*, s. 108.

79 İzmirli, *age.*, s. 181.

80 Durusoy, *ay.*

81 İbn Sina, *age.*, ss. 123-124.

82 Aristoteles, *age.*, ss. 132-133. Hassa, özsel olmayan fakat yalnızca bir türe ait olan niteliktir.

83 Aristoteles, *age.*, s. 89.

84 İbn Sina, *age.*, s. 40.

85 Atademir, *age.*, s. 121.

86 İbn Sina, *age.*, s. 168.

luğu yönünden bir birbirleriyle özdeş olduklarını gösterir.⁸⁷ Fıkhî kıyasta ise illetin, varlıkların özsel niteliklerinden veya hassasından meydana geldiğini açıkça ortaya koyacak bir karine bulmak güçtür. Yukarıda illetin şartlarında da gördüğümüz üzere, illet kabul edilen bir vasıf hükmün kendisinden, ondaki genel ve özel amaçlardan elde edilmektedir.⁸⁸ Bu durum illetin asl ve fer'deki özsel niteliklere değil, anlam ve dilsel özelliklere bağlı olarak tespit edildiğini gösterir.

Görüldüğü gibi orta terim, mantıkî kıyasın hem formunu ve şekillerini hem de içeriğini belirleyerek geçerli olmasını, aynı zamanda da ulaşılan sonucun zorunlu olmasını garanti edebilmektedir. Fıkhî kıyasta ise illet, hükmün fer'e geçmesini sağlamaktan öteye geçerek ne yapılan kıyasın geçerliliğini ne ulaşılan sonucun zorunluluğunu temin edebilmektedir. Buna göre fıkhî kıyasta illet olarak kabul edilen sebebin, gerçekten zorunlu sebep olup olmadığını ortaya koyacak bir ölçütün bulunmadığını⁸⁹ söylemek mümkündür.

Zikrettiğimiz durumlardan dolayı Gazali, fıkhî kıyasın zorunluluk ifade etmesi için mantıkî kıyasın birinci şekline dönüştürülmesi gerektiği görüşünü ileri sürer.⁹⁰ Bu amaçla da o çalışmalarında mantıkî kıyas için verdiği örnekleri Kur'an ve Sünnetten seçer. Onların nasıl mantıkî kıyas formuna dönüştürülebileceğini gösterir.⁹¹

Dönüştürme işlemi şöyle örneklenebilir; yukarıdaki "Şarap sarhoş edicidir ve haramdır" hükmünden yola çıkılarak, tüme varımsal bir şekilde sarhoş edici maddeler yoklanır, onların hepsinin aynı yapıda olduğunu tespit edilmesi üzerine, bütün sarhoş edici maddelerin haram olduğu varsayılarak tümel bir önerme elde edilir. Bu varsayımdan tümdengelimsel bir hareketle yeni karşılaşılan sarhoş edici bir maddenin de haram olduğu sonucu zorunlu olarak elde edilir. Bu örnek kıyas formuyla aşağıdaki gibi kurulur:

Bütün sarhoş edici maddeler haramdır;

Bira sarhoş edici maddedir;

O halde bira haramdır.

Yukarıda fıkhî kıyasa verdiğimiz örnekte de aynı sonucu elde etmiştik. Fakat Gazali'ye göre, mantıkî kıyasa uygun olan her öncül fıkhî kıyasa da uygun iken, fıkhî kıyasa uygun olan her öncül mantıkî kıyasa uygun değildir. Bu yüzden fıkhî kıyasın tamamı mantıkî kıyasa indirgenemez. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı Gazali aynı sonucun fıkhî kıyasla elde edilmesi durumunda zanni, mantıkî kıyasla elde edilmesi durumunda ise zorunlu olacağını ileri

87 Atademir, *ay.*

88 Ebu Zehra, *age.*, s. 199.

89 Cabiri, *age.*, s. 551; Öner, *age.*, s. 174; Çapak, *age.*, s. 228.

90 Gazali, *Mı'yar*, ss. 165-166; Hallaq, *agm.*, ss. 179-180.

91 Örneğin bkz. Gazali, *age.*

sürer.⁹² Böylece Gazali, mantık ve fıkıh tarihinde fikhî kıyası mantukî kıyasa entegre eden ilk kişi olur.

İbn Kudâme de (öl. 1223) Gazali'yi takip ederek, fikhî kıyasın ancak mantukî kıyasın birinci şekline indirgenmesiyle kesinlik kazanacağını ileri sürer.⁹³ Bu hususta Seyfeddin el-Amidi (öl. 1233) ve Cemaleddin İbn Hâcib (öl. 1248) de önemli çalışmalar yaparlar.⁹⁴ Bu şekilde Gazali ve takipçileri, fikhî konularda da öncüller doğru kabul edildiğinde sonucun zorunlu olarak elde edilebileceğini ortaya koyarlar. Onların yaptığı çalışmalar, hem fikhî kıyasın salt analogi olamayacağını hem de mantığın fıkha uygulanabileceğini göstermek bakımından oldukça önemlidir.

Sonuç

Birer alet ilmi olarak görülen mantık ve fıkıh usulü, kendilerine özgü çıkarım metotlarına sahip olmakla birlikte, ikisi de kendi metodunu kıyas terimiyile ifade etmektedir. Bu iki metot, mantık ve fıkıhta çıkarım türü olarak farklı adlar altında kullanılabilir. İki kıyas da var olan bilgi veya hükümden yeni bir sonuca ulaşma, bu sonuca ulaşmada orta terim veya illetin oynadığı rol bakımından benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte, mantukî kıyas tümünden gelimsel olup, tümel için doğru ya da yanlış olanının tikel için de doğru ya da yanlış olacağı prensibine, fikhî kıyas ise tikelden tikele doğru bir çıkarım olup birbirine benzeyen olayların hükümlerinde de benzerlik olacağı prensibine dayanmaktadır. Bu sebeple iki kıyas, formu, orta terim ve illetin öncüllerdeki kullanılışı, işlevi, anlamı ve niteliği bakımından farklılık arz etmektedir. Bu farklılıklar da mantukî kıyasın sonucunun zorunlu, fikhî kıyasın sonucunun ise zanni olmasına yol açmaktadır. Sonucun zanniliğini ortadan kaldırmak için fikhî kıyas, mantukî kıyasa dönüştürülebilme ve fikhî kıyasın yalnızca benzerlik esasına bağlı bir akıl yürütme olmadığı gösterilebilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996.
 Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996
 Atademir, Hamdi Rağıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974.
 Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1992.
 el-Cabiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu- H. Hacak- E. Demirli, İstanbul, 2000.

92 Wael B. Hallaq, "Mantık,Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", çev. Bilal Aybakan, *Marmara Üniv. İFD. Sy.* 16-17, 1998-1999, s.201.

93 Hallaq, agm., ss. 202-203.

94 Hallaq, agm., ss. 206-209.

- Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 2005.
- Durusoy, Ali, "Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar*, Gazali Özel Sayısı, 2000.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999
- , "Mantık-Fıkıh Münasebeti Üzerine" *Yeni Ümit*, Sayı 77, 2007/3.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara, 1986
- Farabi, *Küçük Kıyas Kitabı (Kitabü'l-Kıyasî's-Sağır)*, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, Nşr. Mübahat Türker, Ankara, 1990.
- Gazali, *Felsefe'nin Temel İlkeleri (Makasid El-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, II. Basım, Ankara, 2002.
- , *Mi'yarü'l-İlm*, neşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. , Hüseyin Atay, 1985
- Hallaq, Wael B., "Sünni Fıkhi Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar", çev. Bilal Aybakan, *İLAM Araştırma Dergisi*, C. III, sy. 2, İstanbul, 1999.
- , "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", çev. Bilal Aybakan, *Marmara Üniv. İFD. Sy.* 16-17, 1998-1999.
- Hasırcı, Nazım, "Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara, 2006.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. A. Durursoy- M. Macit- E. Demirli, İstanbul, 2005
- , *Kitabu's-Şifa, II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006
- İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkayyin*, C. I-II, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1993.
- İzmirlî, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986.
- en-Neşşar, Ali Sami, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, İskenderiye, 1947
- Şa'aban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları(Usulü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990.
- eş-Şâfii, Mihammed b. İdris, *er-Risale*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara, 1997.
- Şener, Abdulkadir, *Kıyas, İstihsan ve İstislah*, Ankara, 1974.

AKIL RİSALELERİ GELENEĞİ VE BU GELENEK İÇİNDE EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ'NİN AKIL RİSALESİ

Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI

ABSTRACT

The Tradition of 'Treatises of Intellect' and the Place of Abu'l-Barakât al-Baghdâdî's Treatise on Intellect in this Tradition.

Discussions of Intellect, originating from Aristotle's *De Anima*, caused a series of works to come, which can be collected under the title of 'treatises of intellect' through 'the expositor' Alexander Afrodisiyas who handled this issue in an independent work named *De Intellectu*. Especially the theory of separate active intellect which Alexander set forth in his treatise as a producer cause of human intellect was discussed intensively by many of the commentators like Themistius and John Philoponus, and had repercussions in the Islamic world especially in Kindî and Farabî's treatises of intellect.

One of the most remarkable examples in this tradition of treatises of intellect was presented by Abu'l-Barakât al-Baghdâdî, the philosopher with Jewish origin but converted to Islam and well-known with his considerable critiques to peripatetic philosophy, in his treatise in which he tried to reconcile the religious, theological and philosophical views on the intellect in the light of the verses of Koran and hadith. In this article, the views advanced on the intellect, the comprehensive subject matter related to several areas from epistemology to psychology, cosmology to eschatology, and ethics to prophecy, have been generally discussed on the basis of treatises of intellect. In this context, especially Baghdâdî's views have been examined focusing on his treatise '*Sahîhu edilleti'n-nakl fi mahiyyeti'l-akl (the true religious arguments on the essential character of intellect)*'. His other works have also been referred in the scope of this article.

Keywords: 1. Intellect 2. Treatises of Intellect 3. Abu'l-Barakât al-Baghdâdî 4. Active Intellect 5. John Philoponus.

Giriş

Aristoteles'in önemli eserlerinden biri olan *De Anima*'nın insanın akletme sürecini ve aklın mahiyetini ele alan bölümleri, belki de felsefe tarihinin en çok tartışılan ve yorumlanan cümlelerini ihtiva etmektedir.¹ Aristoteles'in, bilkuvve olmaktan başka hiçbir doğası bulunmayan ve kendi zatı dahil her şeyi ak-

* Arş., Gör., Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı

1 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992, s. 3. Aristoteles, nefsin akletmesi ve bilmesini sağlayan gücünü incelemeye, *De Anima*'nın üçüncü kitabının 4. bölümüyle başlar ve özellikle aklın ontolojik yapısını ve doğasını ortaya koyduğu bu 4. ve 5. bölüm, en fazla yorumlanan ve irdelenen kısım olmuştur. Bak., Aristoteles, *Ruh Üzerine* (çev. Zeki Özcan) Alfa Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2001, 429a 10-430a 25, s. 167-177.

ledebilecek bir imkana sahip olarak gördüğü aklın (nous)² bilfiil akleden hale geçişini açıklarken zikretmiş olduğu “o, halihazırdaki durumundan ayrıldığında, artık onun ne olduğu ve ne olmadığı açığa çıkar. İşte yalnızca bu, ölümsüz ve ebedîdir”³ ifadeleri, ayırık akıllar teorisinden, nefsin ölümsüzlüğü ve ahiret hayatına, bireysel akıldan ortak evrensel akla kadar yüzyıllarca süren pek çok felsefi-dini tartışmaların kaynağını oluşturmuştur.⁴

İnsanın akletme süreçleri, faal aklın mahiyeti, ayırık faal aklın insanın akletmesi ve ay altı alemin oluşumuna etkisi gibi dinî konularla da bağlantılı temel meseleler, Aristoteles sonrası yorumcular tarafından tartışılmıştır.⁵ Ancak kuşkusuz, Aristoteles’in zikredilen ifadelerinden hareketle, ilk defa akıl konusunu müstakil olarak ele alan ve ‘Akıl risaleleri’ geleneğini başlatan, miladî ikinci yüzyılın sonu ile üçüncü yüzyılın başları arasında yaşamış olan ‘Şarih’ Alexander Aphrodisias olmuştur.⁶

Alexander Aphrodisias’ın insanın dışında ayırık bir akıl olarak yorumladığı ‘faal akıl’ teorisi, sonrasında meşşâî geleneğe, özellikle de İslam dünyasında merkezî bir öğretî haline gelmiştir. Plotinus (y. 205–270)’un sudur teorisinde Bir’den (Hen) taşan ilk varlık olan nous (akıl) ve alt akıllar teorisi⁷ ile farklı bir ontolojik ve epistemolojik boyut kazanan akıl teorisi, Aristotelesçi şarih Themistius (317-388)’da bireysel akli öne çıkaran bir yoruma kavuşmuştur. Alexander Aphrodisias’ın faal akıl görüşüne Platoncu kavramlar yardımıyla yeni bir yorum getiren Themistius’dan sonra Plutarch (y. 350-431) ve John Philoponus (y. 490-570), Yeniplatoncu unsurlar ışığında *De Anima*’ya doğrudan atıflarla Alexander’ın faal akıl yorumuna karşı çıkararak farklı bir Aristotelesçi akıl okuması ortaya koymuşlardır.⁸

İslam dünyasının ise Helenistik dönem şarihlerin akıl tartışmalarından haberdar olduğu, yapılan atıflar ve alıntuların yanında Alexander Aphrodisias’ın akıl risalesi ve Themistius’un *De Anima* şerhinin günümüze kadar ulaşan Arap-

2 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a 20-25, s. 168-169.

3 Aristoteles, *On The Soul*, (ed. D. Ross, çev., J. A. Smith), *The Works of Aristotle* içinde, c. I-XII, Oxford 1931, c. III, 430a 20-25. Klasik dönemden modern zamanlara kadar farklı çevirileri bulunan bu problemli metni verirken, D. Ross’un editörlüğündeki çeviriyi esas aldık. Zira farklı çevirmeye müsait, kapalı ve girift bir yapıya sahip olan buradaki ifadeler, J. Tricot’un da belirttiği üzere modern Aristoteles uzmanları ve mütercimleri tarafından da sürdürülen, henüz sona erdirilmemiş pek çok ateşli tartışmalara neden olmuştur. Bak., Aristoteles, *Ruh Üzerine* içinde, s. 177, 836. dip.

4 Abdurrahman Bedevî, “Nazariyyetü’l-akli’l-faal ‘inde’l-Yûnân ve’l-Müslimîn ve’l-Lâtîn”, Aristoteles, *J’î-n-Nefs* içinde, (çev. Huneyn b. İshak, neş., A. Bedevî), s. 1-14, Dâru’l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980, s. 1.

5 H. A. Davidson, *age.*, s. 7.

6 Frank Grange, “Aristotle’s Theory of Reason”, *Mind*, New Series, vol. 2, Issue 7 (Jul., 1893), s. 307-318, s. 307; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, 5. basım, İstanbul 2000, s. 162.

7 Eyjolfur Kjalar Emilsson, *Plotinus On Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 160.

8 Süleyman Dönmez, *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Bağlamında Aklın ya da Akılların Birliği Problemi*, Adana 2009, s. 64.

ça çevirilerinden⁹ anlaşılmaktadır. Nitekim ilk akıl risalesine, Kindî'nin (ö. 866) küçük eseriyle rastlarken, bu türün en kapsamlı ve güzel örneğini ise Fârâbî'nin (870-950) akıl risalesinde görürüz. İbn Sinâ, (980-1037) müstakil bir akıl risalesi bulunmasa da Alexander'ın faal akıl teorisi ve akıl tasnifinin tam olarak yansıdığı filozof olması bakımından öne çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün (1126-1198) heyûlânî akıl ile ilgili farklı eserlerinde farklılaşan yorumuyla ortaya koymuş olduğu akıl teorisi¹⁰ ise özellikle St. Thomas Aquinas (1225-1274) tarafından bireysel aklın varlığını ortadan kaldırıp insanlar için ortak olan bir aklın varlığını savunduğu iddiasıyla şiddetle reddedilmiş¹¹, böylece akıl tartışmaları, akılların birliği adı altında daha farklı bir boyut kazanarak devam etmiştir.

Biz bu makalede, pek çok boyutuyla geniş bir konu olan akıl hakkında ileri sürülen görüşlerin ve yapılan tartışmaların seyrini, akıl risaleleri merkezinde ortaya koyarak, meşşâî felsefeye yönelttiği eleştirileriyle öne çıkan Yahudi asıllı filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (1077-1152) akıl risalesini değerlendirecek ve eserin çevirisini sunacağız.

Akıl Risaleleri Geleneğinin Kaynağı

Akıl konusunu tek başına müstakil bir eser halinde ele alan ve dolayısıyla akıl risaleleri geleneğinin başlatıcısı sayılan Alexander Afrodisias'ın hareket noktası kuşkusuz Aristoteles'in *De Anima*'sı, özellikle de onun III. kitabının 4. ve 5. bölümleri olmuştur. Aristoteles burada, felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan madde ve onu kuvve halinden fiil haline çıkararak neden ve fail kavramlarını, nefsin kendisi ile aklettiği bir parçası olarak gördüğü¹² akla da uygulayarak, bilkuvve akıl ve etkin-faal (active, agent) akıl ayrımına gitmiştir.¹³

Öncelikle her şeyi akledebilecek yapıda, doğası akletmekten başka bir şey olmayan salt kuvve halindeki aklı belirleyen¹⁴ Aristoteles, nefsin diğer güçle-

9 Davidson, *age.*, s. 8.

10 Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi, Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 335-336.

11 S. Dönmez, *age.*, s. 121.

12 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a 10, 18, 21-22, s. 167-168.

13 Aristoteles, "Şimdi nefsin bilmesini ve anlamasını sağlayan bölümünün görelim; nefsin bu bölümü ayrı mıdır yoksa değil midir? Ayrıysa bu uzam bakımından mı yoksa sadece mantıksal bakımdan mıdır?" (429a 10) sözleriyle başladığı III. kitabın 4. bölümünü edilmiş akıl incelemesine ayırmış (a. mlf., *a.g.e.*, 429a 10-430a 10, s. 167-174); 5. bölümde de etkin-faal akıl görüşünü ortaya koymuştur (*a.g.e.*, 430a 10-25, s. 174-178).

14 Aristoteles'de aklın salt bilkuvve olması, onun aklın her şeyi düşünebileceği görüşünün sonucudur. Akletmeden önce bilfiil hiç bir şey olmayan akıl, her türlü biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte etkilenmez olmalı, her şeyi düşündüğü için karışım halinde değil yalın olmalıdır. Bak., David W. Hamlyn, "Notes", Aristotle, *De Anima, Books II-III* içinde (Translated with introduction and notes, D.W. Hamlyn), s. 77-157, Reprinted, Oxford 2002, s. 136; Aristoteles, *age.*, 429a 15-23.

rinden farklı olarak herhangi bir organı olmayan kuvve halindeki bu aklın, bilfiil akleder hale geçişinde fail neden olarak gerekliliği açığa çıkan bir faal akıldan söz etmektedir.¹⁵ Doğada her türden şeyin maddesi konumunda olan bir şey ve diğer taraftan onları meydana getiren (productive) fail neden olan başka bir şey bulunduğu gibi, nefis için de her şey/akledilir olabilecek türden bir akıl ve tüm bu akledilirlerin nedeni olan bir akıl söz konusudur. Bu bağlamda ışık metaforunu kullanan Aristoteles'e göre nasıl ki ışık (hexis) bilkuvve renkleri bilfiil renk haline getiriyor ve onların idrakini sağlıyorsa, aynı şekilde bilkuvve aklın fiil haline geçmesi ve akledilirlerin bilfiil hale gelmesi için de faal akıl gereklidir. Bu akıl, edilgin ve karışık değildir, bilkuvve akıldan farklı olarak sürekli bilfiildir.¹⁶

“Bu akıl, bir kere biliyor başka bir kere bilmiyor değildir. O, halihazırdaki durumundan ayrıldığı anda, artık onun ne olduğu ve ne olmadığı açığa çıkar. İşte yalnızca bu, ölümsüz ve ebedidir. (Ancak biz, onun önceki aktivitesini hatırlamayız; çünkü bu anlamdaki akıl etkilenmez iken edilgin olarak akıl bozuluşa uğrayabilir) Ve o olmadan hiçbir şey düşünmez.”¹⁷

İşte nüsha farklılıklarından zamirlerin nereye raci olduğuna kadar Themistius'tan John Philoponus'a, St. Thomas'dan David Ross'a hem klasik dönemlerde hem de modern zamanlarda pek çok farklı yorum ve tartışmalara konu olan bu ifadeler, akıl tartışmalarının başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Alexander Afrodisias'ın Akıl Risalesi

Yeni Platonculuk öncesi salt Aristotelesçi bir şarih olarak görebileceğimiz Alexander Afrodisias, Aristoteles'in, mahiyeti ve doğası itibarıyla sürekli bilfiil akleden olarak nitelmiş olduğu bu faal aklı, bazen akleden bazen akletmeyen insan nefsinin bir parçası değil ondan ayrı, onun akletmesinin nedeni olan ilahî bir akıl olarak yorumlamış¹⁸ ve ilk defa *De Intellectu* (fi'l-Akl) isimli müstakil bir akıl risalesi kaleme alarak görüşünü ağırlıklı olarak burada dile

15 *De Anima*, 429b 22'de problem şöyle ortaya konur: 1- Eğer akıl yalın ve etkilenmez ise ancak düşünme bir şeylerden etkilenmeyi içeriyorsa akıl nasıl düşünür? 2- Akıl kendisini nasıl düşünüyor? Aklın kendisini düşünmesi, düşünce nesnesiyle özdeşim ile çözümler. Bilfiil akıl ve nesnesi, bir ve aynı olacaktır. Tüm makuller, akılda aynı formda olacak ve hepsi akıl gibi olacak, fiil halindeki akıl makülülle özdeş olacaktır, D.W. Hamlyn, *a.g.m.*, s. 138-139.

16 D.W. Hamlyn, *a.g.m.*, s. 140; Aristoteles, *De Anima*, 430a 10-20, s. 60. Aristoteles burada, faal aklın mahiyetiyle ilgili açıklamalarına şöyle devam eder: “Nitekim fiilde bulunan her zaman fiilde bulunduğu edilgininden, ilke de maddeden üstündür. Bilfiil bilgi, nesnesiyle özdeştir; ancak potansiyel bilgi şahıslarda zaman bakımından önce olsa da genel bakımdan zamansal olarak önce değildir.”

17 Aristoteles, *a.g.e.*, 430 a 20-25, s. 60. İbare olarak bu ifadelerin nasıl anlaşılacağı, zamirlerle kastedilenin ne olduğu hususlarında dahi farklı görüşler ileri sürülmüştür; Hamlyn, *a.g.m.*, s. 141; J. Tricot, Aristoteles, *Ruh Üzerine* içinde, s. 177-178, 836.-837. dip.

18 F. Granger, *a.g.m.*, s. 307.

getirmiştir.¹⁹ İslam dünyasında İskender Afrodisi olarak bilinen Alexander Afrodiasias, klasik dönem İshak b. Huneyn'nin Arapça çevirisi günümüze ulaşmış olan²⁰ bu eserden başka *De Anima* (fi'n-Nefs) isimli eserinde de kısmen bu görüşüne değinmiştir.²¹

Aristoteles'de, edilgin olan 'bilkuvve' akıl (potential intellect) ve etkin olan 'faal' akıl (active/agent/productive intellect) şeklinde ikili bir akıl tasnifi varken İskender'de bunlara ilaveten 'bi'l-meleke' akıl (intellect in habitu) ile birlikte üçlü bir tasnif görülmektedir. Akıl risalesine doğrudan aklın bu üçlü tasnifiyle başlayan İskender, ilk olarak 'heyulanî akıl' (material intellect) ismini verdiği maddî aklın nasıl Aristoteles'in bilkuvve aklına karşılık geldiğini açıklamaya çalışır. İskender'e göre *heyulanî* akıl, heyulâ gibi yetkin hale gelmesi mümkün olan akıldır ancak bununla somut bir şey olması imkan dahilinde olan bir konu değil, tümellere konu olabilecek bir imkan, yani bilkuvve akıl olma imkanı kastedilmektedir. Zira heyulânî akıl, henüz fiilde bulunmamış ancak fiilde bulunması mümkün olan akıldır. Bu akıl, nefsin fiil haline çıkmamış bir kuvvesi olarak da tasavvur edilebilir.²² Kuvve halindeki bu heyulanî akıl, bilfiil mevcut olan şeylerden her hangi biri değildir ancak onda her şey olma imkanı yani mevcut olan her şeyin tasavvuru olma imkanı vardır. Çünkü her şeyi idrak eden şeyin, bilfiil bu idrak edilenlerden her hangi biri olmaması gerekir. İskender bu noktada akli duyularımızla karşılaştırarak duyularımızın duyu organını idrak edememesini örnek verir.²³ Dolayısıyla İskender'e göre ilk tür akıl, tüm mevcudatın suretlerini ve akledilirleri kabul edici bir kuvve olan ve nâtik nefsi olan her şeyde yani bütün insanlarda bulunan heyulanî akıldır.²⁴

İskender'in aklın ikinci türü olarak ileri sürdüğü meleke halindeki, 'bi'l-meleke' akıl ise iş veya sanat yapabilme güç ve yeteneğine sahip olan kişilerin, kendi eylemlerine dair sahip oldukları melekeye benzer bir şekilde ve buna kıyasla, bizzatı kendisi kendi gücüyle akledilir suretleri almaya kadir olan, akletme melekesine sahip akıl olarak betimlenir. Aristoteles'de açıkça zikredilmeyen

19 Alexandri Aphrodisiensis, *De intellectu, Scripta minora*, c. II. 1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 106-113. Bu eserin, Alexander'in *De Anima*'sıyla bazı çelişkiler taşınmasından dolayı ona aidiyeti hususunda şüpheleri olan P. Moraux, daha sonra bu görüşünden vazgeçerek her iki eserin de Alexander'a ait olduğuna karar vermiştir, bak. Davidson, *age.*, s. 7, 3. dip.

20 Arapça çevirinin edisyon kritikli neşrinin bir giriş ile birlikte J. Finnegan 1956 yılında yayınlamıştır. (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, c. 33/2, Beyrut 1956, s. 157-202.) Abdurrahman Bedevî ise daha sonra yeni yazmalara dayanarak tashihli yeni neşrinin *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis* başlığıyla yayınlamıştır: Bak., İskender Afrodisi, *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis*, *Şurûh alâ Aristo mefkûde fi'l-Yünâniyye* içinde (neş. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1968, s. 31-42. (İskender'in bu risalesine bundan sonra kısaca *Makâle fi'l-akl* şeklinde atıf yapılacaktır.)

21 Alexandri Aphrodisiensis, *De anima, Scripta minora*, c. II.1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 1-100.

22 İskender Afrodisi, *Makâle fi'l-akl*, s. 31-32.

23 İskender, *Makâle fi'l-akl*, s. 32.

24 İskender, *age.*, s. 32.

bu akıl aşında, heyulânî aklın, akletme ve akledilirleri kabul etme meleke ve istidadı oluştuktan sonraki halidir.²⁵

Üçüncü akıl ise heyulânî akli bi'l-meleke akıl haline getiren, bilkuve akli bilfiil akıl yapan, bu iki akıldan başka olan *faal* akıldır. Bu konuda isim zikredererek Aristoteles'in benzetmesini kullanan İskender, renklerin bilfiil görünmesinin nedeni olan ışık gibi, faal aklın da heyulânî akılda akli tasavvur melekesini ortaya çıkararak onun bilfiil akledilir ve bilfiil akıl hale gelmesinin nedeni olduğunu belirtmektedir.²⁶

Bilkuve akledilirler, faal aklın işlevselliğiyle bilfiil akledilir durumuna geçerken, heyulânî akıl da bilfiil duruma geçmiş olmaktadır. Çünkü akıl, akledilir sureti alıp onu maddeden ayırdığında bu sureti bilfiil akledilir hale getirir ve söz konusu akledilir de bilfiil akıl halini alır. İskender'e göre bilfiil akıl, akledilir suretten başka bir şey değildir.²⁷ Akleden ve akledilir bilfiil akılda tek bir şey haline gelmiştir. Buradan hareketle İskender şöyle bir çıkarımda bulunur: Doğası itibarıyla akledilir ve bilfiil akıl olan bu akıl, heyulânî aklın maddi suretlerden her birini soyutlama, kabul etme ve tasavvur etmesinin nedeni haline geldiği zaman ve her akledilir de söz konusu surete doğru terakki ettiği zaman, ona fail *müstefâd* (edinilmiş) akıl denilir. İskender'e göre söz konusu müstefad akıl, bizim nefsimizin bir parçası veya gücü değil, aksine aklımız kendisi sebebiyle kemale erdiği 'dışarıdan' bizde fiilde bulunan bir akıldır.²⁸

Açıkça görüldüğü üzere İskender'de maddeden ayrık kabul edilen faal akıl, hem insan aklının yetkinleşmesinin hem de dışarıdan insanda fiilini icra ederek onun bilfiil akletmesinin nedeni olmaktadır. İşte bu ayrık akıl, insandan ayrı bir cevher olması yönünden 'faal akıl' olarak isimlendirilirken, insanda fiilini gerçekleştirmesi açısından müstefad yani edinilmiş akıl (acquired intellect) olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'de zikredilmeyen bu müstefâd akıldaki vurgu 'dışarıdan' olma, insanın dışarıdaki faal akıldan istifade etmesidir. İskender'in iddiasına göre Aristoteles de bu akla işaret ederek²⁹

25 İskender, *age.*, s. 32. İskender'e göre kuvveden fiile geçmenin süreci kabul edilebilecek olan bi'l-meleke akıl, kendi zatını akıl olması yönünden değil akledilir (ma'kul) olması açısından akleder. Bilfiil haline gelmiş mutlak yalın anlamdaki akıl ise, kendi zatını akledilir olması bakımından arazi olarak değil bizzat akledilirin kendisi olması bakımından akleder; yani akıl, akleden ve akledilir bilfiil akılda tek bir şey haline gelmiştir, bak., *age.*, s. 35.

26 *Age.*, s. 33-34.

27 *Age.*, s. 34. İskender'in bilfiil akıl-bilfiil akledilir özdeşliğiyle ilgili ifadeleri şöyledir: "Nitekim bilfiil ilim, aynıyla bilfiil malumdur; bilfiil malum da aynıyla bilfiil ilimdir; çünkü tek bir şeydir.... Aynı şekilde bilfiil akıl, bilfiil akledilirdir; bilfiil akledilir de bilfiil akıldır. "

28 *Age.*, s. 34-35.

29 *Age.*, s. 36. Müstefad aklın Aristoteles'teki açılımını göstermek üzere İskender, şu şekilde bir açıklama yoluna gitmiştir: Aklın durumunu duyuların ve diğer bütün oluşan şeylerin durumuyla kıyaslamak gerekir. Nasıl ki oluşan her şeyde bir münfail, bir fail bir de oluşanın kendisi olmak üzere üç şey bulunursa, duyulurlarda da aynı şey söz konusudur. Yani duyulurlar bakı-

akılın ölümsüzlüğünü göstermek ve başkalarının bu konudaki yapacağı eleştirilerden kurtulmak için müstefad akıl teorisini ileri sürmüştür.³⁰

İskender'in böyle bir kavramsallaştırmaya gitmesi, doğası itibarıyla edilgin olmaması gereken aklın, etkilenmeden akledilir suretleri kabul edişini açıklama gayretiyle açıklanabilir. Zira aklın, akledilirleri kabulü ile duyunun duyulurları kabulü arasında doğaları bakımından fark bulunduğunu belirten³¹ İskender, edilginlik yerine dışarıdanlık vurgulaması yapmak için müstefad ifadesini kullanmaktadır. Dışarıdanlık vurgusu, akledilen suretle akleden aklın bir edinginlik niteliğini değil, birleşik bir akletme fiilini oluşturmalarını öne çıkarmaktadır.

İskender, farklı vecihlerle faal ve müstefâd adını alan bu akli bozuluşa uğramayan, maddeden ayırık bir cevher şeklinde nitelemekte ve Aristoteles'in de bu cevheri ölümsüz olarak kabul ettiğini söylemektedir.³² İşte insânî akletme eyleminin kaynağı olarak insandan ayrı bir faal akıl öğretisini ileri süren ve sonrasında meşşâî felsefe açısından belirleyici bir konuma gelen bu görüş, İskender tarafından söz konusu akıl risalesinde açıkça, *De Anima*'sında ise biraz daha kapalı bir şekilde³³ ilk defa dile getirilmiştir.

Sonuç olarak İskender, bilkuve akıl anlamında heyûlanî akıl, Aristoteles'de zikri geçmeyen bi'l-meleke akıl ve ayırık bir cevher olarak faal akıl olmak üzere üç tür akıldan söz etmiş, buna ilaveten faal akıl görüşünü açıklarken ortaya koyduğu müstefad akıl kavramsallaştırması ile özellikle İslam dünyasında görülen dörtlü akıl tasniflerinin ana yapısını oluşturmuştur. Bu akılların en üstünü, ışık (nur) mesabesindeki faal akıldır, insanlara akledilirleri ışıtan,

mından bir münfail olan duyu, fail olan bir duyulur ve duyunun duyumsananı idraki anlamına gelen bir üçüncü unsur söz konusudur. Aynı şekilde akıl konusunda da bilkuve olan maddi akıl aktive edebilecek bir fail aklın, buna ilaveten bu fail aklın bütün varlıkların akledilir hale getirilmesi demek olan fiili ve üçüncü bir öge olarak da kuvve halindeyken bilfiil hale gelen akıl olmalıdır. Burada kuvveden fiil haline gelen akılla, bilfiil akledilirler haline gelen iki şey, birlikte faal akli meydana getirirler. Bu faal akıl, bilfiil mevcut olan akıldır ve akletme süreçlerinde kuvveden fiil haline gelmenin de sürekli nedenidir. Bak., *age.*, s. 36-37. İşte İskender'e göre bu dışarıdan olan faal akla Aristoteles müstefad akıl demektir.

30 İskender, *age.*, s. 39.

31 İskender'in bu konudaki ifadeleri şöyledir: Akıl ile duyu arasında müşterek olan şey, her ne kadar benzer olmasa da suretleri alma şeklidir; akla özgü olan ise, aklettikten sonra, almış olduğu suretlerin faili olmasıdır; dolayısıyla akıl bu durumda münfail değil faildir. Bu bağlamda her halükarda fail olan akıl olduğu için, bütün akledilirlerin failinin de akıl olmasının kabul edilmesi gerekir; bu nedenle akıl olmadıkça akledilirlerin olması mümkün değildir. Çünkü hiçbir şey akıl tarafından bilfiil hale getirilmedikçe doğası bakımından akledilir olmaz. Bu durumda her türlü akledilir için onları ortaya çıkaran bilfiil akıl gerekir; bak., *age.*, s. 38.

32 *Age.*, s. 35. İskender bu aklın ayrıklığına şu şekilde açıklık getirmeye çalışır: Eğer aklımız, akli tasavvurun oluşumuyla sureti alıyorsa, bu sureti var edenin, bazen maddeden ayırık bazen ayırık olmaması söz konusu olamaz. Öyleyse bu faal akıl, bizde akletme fiilini yaptığı zaman ayrıktır. Çünkü biz sureti aklettiğimiz için o akıl haline gelmiş değildir. Aksine tabiatı itibarıyla böyledir. Zira o, bilfiil akıl ve bilfiil akledilirdir.

33 Davidson, *age.*, s. 11.

heyûlanî akılı kuvveden meleke ve fiil haline getiren, sürekli fiil ve faillik halinde bulunan ayrıklı faal akıldır.

İslam Dünyasında Akıl Risaleleri

İskender'in tüm insanlarda fitrî olarak bulunduğunu belirttiği heyulânî aklın bozuluşa uğrayıp uğramaması hakkında sessiz kalması ve ebediliği ancak faal ve müstefad akla hasretmiş olması onun heyûlanî aklın kalıcı olmadığını düşündüğüne delil olarak görülmüş³⁴ ve İskender'den sonra *De Anima* şerhiyle İslam dünyasında iyi bilinen³⁵ Aristotelesçi şarih Themistius (317-388), heyûlanî aklın da ezeli bir cevher olduğunu ileri sürerek³⁶ insanî aklın bireyselliğini korumaya çalışmıştır. İskender'in akıl teorisinin zamanında çok tartışıldığını ifade eden Themistius'un ayrıca faal aklın kaynağı itibariyle tek olduğunu, her şeyin yetkinliğe doğru eğilim gösterdiği gibi edilgin aklın da faal akılla birleşmeye (ittihad) doğru yöneldiğini belirten³⁷ akıl görüşü de İslam dünyasında etkili olmuş, onun heyûlanî akıl görüşü salt bir metaryalizme götüreceği endişesiyle İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir.³⁸

Nihayet İslam dünyasında Yahya en-Nahvî (John the Grammarian) olarak bilinen ve filozofumuz Ebû'l-Berekât'ın kendisinden etkilendiği anlaşılır³⁹ John Philoponus, İskender'in ontolojik bakımdan insandan ayrı faal akıl yorumuna şiddetle karşı çıkarak aklın bireyselliği ve bütünlüğünü savunmuştur. Ona göre hem edilgin akıl hem de faal akıl, bir bütün olarak bizzat insan nefsinde mevcuttur. Potansiyel halde de bilfiil halde de olan aynı akıldır; mahiyetleri itibariyle onlar birdir, yalnızca yetkin olup olmama noktasında birbirinden ayrılırlar.⁴⁰ Philoponus'a göre Aristoteles faal akıldan bahsederken, bilkuvve akılla özdeş olan insanî akıldan söz etmektedir. İnsan akılı sürekli fiil halinde-

34 A. Bedevî, *agm.*, s. 3.

35 Themistius'un klasik dönem İshak b. Huneyn çevirisi günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir: Themistius, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*, (neş., M.C. Lyons), Cassirer Press, London 1973.

36 Themistius, *age.*, s. 181, 192, 194; A. Arkan, *age.*, s. 294.

37 Themistius, *age.*, s. 181; A. Bedevî, *agm.*, s. 5.

38 A. Arkan, "Klasik Eser [De Anima] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2005, s. 1-23, s. 21-22.

39 Ebû'l-Berekât'ın tabiat felsefesi bağlamında, özellikle impetus teorisinde John Philoponus'tan etkilenmesi hususunda bak., Ferruh Özpilavcı, *Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 216, 259-260.

40 John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, (çev. William Charlton), Cornell University Press, New York 1991, s. 35, 37, 55, 63-64, 66-67. Grekçe orijinali kayıp olan Philoponus'un bu şerhi, 13. yy.'da William of Moerbeke'nin Latince çevirisiyle günümüze ulaşmış ve bu Latince çeviriye dayanılarak İngilizceye aktarılmıştır. Philoponus, bu eserinde çevirmenin ifadesiyle 'nerdeyse obsesif bir tekrarla' Aristoteles'in ölümsüz kabul ettiği şeyin, bizde bulunan akli nefis olduğunu vurgular. Bak., William Charlton, "Introduction", Philoponus, *On Aristotle on the Intellect* içinde, s. 21.

dir, akletmediği bir an yoktur. Dolayısıyla ölümsüz olan da bir bütün olarak akleden nefistir.⁴¹

Kindî'nin Akıl Risalesi

Themistius ve J. Philoponus'un yorum ve eleştirileriyle birlikte İskender'in akıl teorisi, İslam dünyasına intikal etmiş⁴² ve burada akıl konusuna ilk defa değinip onu müstakil bir eserde ele alan, aynı zamanda İslam'ın ilk filozofu sayılan⁴³ Kindî (ö. 866) olmuştur.

Her ne kadar küçük bir risale olsa da Kindî'nin *Risâle fi'l-akl*⁴⁴ında da İskender'in dörtlü akıl taksimini görmek mümkündür. Nitekim eserine başlar-ken, 'eski Yunanlılardan düşüncesi beğenilenlerin akıl hakkındaki görüşlerini kısaca açıklayacağım' belirten Kindî⁴⁵, vakıada ise meşşâilerin, özellikle de İskender'inkine yakın bir akıl görüşünü sunmaktadır.⁴⁶

Kindî, eserinde Aristoteles'e göre aklın dört çeşit olduğunu bildirir: İlki süreklili halinde bulunan faal akıl, ikincisi nefste kuvve halinde bulunan akıl, üçüncüsü nefiste güç halinden fiil alanına öncesinde çıkmış olan (müstefad) akıl ve dördüncüsü de beyâni veya zâhir adını verdiği akıldır.⁴⁷ Aristoteles'in aklı duyu ile mukayase ettiğini belirten Kindî'ye göre idrak edici güç olan nefis, aklı kullanmaya başlayınca maddeyle ve tahayyül suretlerinden soyut olan akledilir suretleri idrak ederek akıl ve idrak konusu olan bu suretlerle birleşir

41 Philoponus, *a.g.e.*, 76, 64. Şerhinde İskender'e sıkça atıfta bulunan Philoponus, onun faal akıl görüşünün yanlış bir Aristoteles yorumu olduğunu söyler. Onun bildirdiğine göre Aristoteles'in faal akıl görüşü dört farklı şekilde yorumlanmıştır: Bir kısmı onun Yaratıcı Akıl (Tanrı) olduğunu söylemiş, bir kısmı ise O'ndan daha aşağıda, insanî nefislerin ise üstünde bulunan ve onları güneş gibi aydınlatarak yetkinleştiren ayrık akıl olduğunu; Platon'da olmamasına rağmen bir kısım Platoncuların da nefsin akıldan ayrık olmadığını, ancak bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki akla sahip olduğunu, bilfiil aklın dışarıdan geldiğini ileri sürmüşlerdir. Kendisinin doğru bulduğu dördüncü yoruma göre ise Aristoteles faal akıldan bahsederken, bilkuvve akılla özdeş olan insanî akıldan bahsetmektedir. Potansiyel halde de bilfiil halde de olan aynı akıldır; mahiyetleri itibarıyla onlar birdir, yalnızca yetkin olup olmama noktasında birbirinden ayrılırlar. Bak., *age.*, s. 63-64

42 A. Davidson, *a.g.e.*, s. 8; A. Bedevî, *agm.*, s. 5; Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (çev. Ayşe Meral), Kabcacı Yaynevi, İstanbul 2007, s. 343.

43 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 101.

44 Kindî, *Risâle fi'l-akl*, (neş., Abdülhâdi Ebu Rîde), *Resâlü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, Kahire 1950, c. I, s. 353-358. Eserin Türkçe çevirisi için bak., *Akl Üzerine* (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 33-35.

45 Kindî, *Akl Üzerine*, s. 33. Risalenin girişinde dikkat çeken hususlardan biri de Kindî'nin, Yunanlılardan Aristoteles ve hocası Platon'un görüşlerinin en çok beğenilen görüşler olduğunu belirttiikten sonra bu konuda Platon'un görüşünün özünün, talebesi Aristoteles'in görüşü olduğunu ileri sürmesidir.

46 A. Bedevî, *agm.*, s. 6.

47 Kindî, *age.*, s. 33. A. Bedevî, Ebü Rîde'nin 'Sâni' (ikinci) olarak okuduğu dördüncü akıl, 'beyâni' akıl olarak okumuş, bu tercihin bizzat risalenin devamında bu akılla ilgili zikredilen 'ez-zâhir' ifadesini ve eserin Latince çevirisinde bu aklın beyâni anlamındaki 'demonstrationem' ile karşılanmasını delil getirmiştir, bak., A. Bedevî, *a.g.m.*, s. 6.

ve böylece kuvve halinden fiil haline geçer.⁴⁸ Nefsi bilkuvve akledici konumdan bilfiil akledici hale çıkararak ise sürekli fiil halindeki faal akıldır. Nefs, varlığın türlerini bilen bu akıllı, faal akıldan almıştır; bu akıl verici, nefis ise alıcıdır.⁴⁹

Kindî'nin faal akıllı, İskender'in anlayışına yakın görünmektedir. Ancak onun müstefad akıl dediği İskender'in bi'l-meleke aklına denk gelmektedir. Zira Kindî müstefad akıl ile dördüncü tür zâhir aklın farkına işaret ederken katibin yazı yazmasını örnek verir. Katip yazı yazma 'meleke'sine sahip olduğu için dilediği zaman bu becerisini ortaya çıkarabilir. İşte meleke halindeki bu müstefad akıl, 'zahir' olduğunda yani bilfiil hale geldiğinde dördüncü tür akıl ortaya çıkmaktadır.⁵⁰

Kindî'nin bu kısa akıl risalesinde İskender'den hiç bahsetmemesi, İskender'in 'heyûlani' ifadesini değil de Aristoteles'in 'bilkuvve' ifadesini kullanması ve nihayet İskender'de geçen müstefad akıl da bi'l-meleke akıl yerine kullanması, Kindî'nin İskender'in akıl risalesinden haberi olup olmadığı veya ondan etkilenip etkilenmediği tartışmalarına yol açmıştır. A. Bedevî'nin kanaatine göre dörtlü akıl tasnifine binaen Kindî'nin İskender'in eserinden haberi vardır; ibarelerdeki farklılıklar da erken dönem farklı çeviriden kaynaklanıyor olabilir. Ancak ona göre Kindî, Aristotelesçi ruha uzak olduğunu düşündüğü için İskender'in akıl görüşünden etkilenmemiş olabilir.⁵¹

Nitekim İskenderci akıl türleri Kindî'de açıkça gözükmese bile onun faal aklın mahiyetini nasıl tanımladığıyla ilgili kesin bir hüküm vermemiz için bu küçük risaledeki ifadeler yetersiz kalmaktadır. İskender'in faal akıl teorisinin İslam dünyasında tam olarak ortaya çıkışı ise akıl risaleleri alanında en hacimli ve yetkin eserin sahibi Fârâbî ile olacaktır.

Fârâbî'nin Akıl Risalesi

Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan, İskender'in risalesiyle fiilen başlayan 'akıl risaleleri' geleneğinin en kapsamlı örneklerinden birini Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl*⁵² isimli eseri oluşturmaktadır.

48 Kindî, *age.*, s. 34. Kindî, bilfiil akleden konumuna geçmiş aklı şöyle betimler: "Akli suret, nefisle birleşince ikisinin arasında ayrılık gayrılık kalmaz, Zira nefis bölünmez ki ayrılık olsun. Akli suret nefisle birleşince nefis ve akıl tek bir şey haline gelir. Bu da aklın hem akleden hem de akledilen olduğu anlamına gelir." Bak., *age.*, s. 34-45.

49 *Age.*, s. 34.

50 *Age.*, s. 35; A. Bedevî, *agm.*, s. 6.

51 A. Bedevî, *agm.*, s. 7. Bu konudaki tartışmalara dikkat çeken M. Fahri de Kindî'nin Aristoteles'den ayrıldığı noktanın bi'l-meleke şeklindeki dördüncü tür akıldan bahsetmesi gibi görüldüğünü, ama Kindî'nin bunu doğrudan Aristoteles'in eserlerinden çıkarmasının uzak görülemeyeceğini iddia eder, bak., M. Fahri, *age.*, s. 125-126.

52 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* (neş., Maurice Bouyges) Dâru'l-meşrik, Beyrut 1983. (Bundan sonra bu esere '*Risâle fi'l-akl*' şeklinde atıfta bulunacağız.) Eserin Türkçe çevirisi için bak., *Aklın Anlam-*

Fârâbî söz konusu eserinde, aklın altı anlamını tespit eder. Ona göre birinci anlamda akıl, Aristoteles'in akletme (taakkul, phronesis) dediği, halkın 'akıllı ve erdemli' derken kastettiği anlamdaki akıldır. Halk parlak zekasını kötü işlerde kullanan kişiye 'akıllı' demekten sakınır. Bu anlamda akıl, sadece güçlü bir zeka değil iyi ve doğru eylemle de alakalı bir anlamda kullanılır.⁵³

İkinci anlamda akıl, Kelamcıların 'akıl bunu emreder veya nehyeder' derken kastettikleri ve kamunun yaygın görüşü (bâdiu re'yi'l-cemî) veya sağduyu anlamındaki akıldır. Üçüncü anlamda akıl, Aristoteles'in Kitâbü'l-Burhân'da (II. Analitikler) sözünü ettiği, kıyas veya herhangi bir çıkarıma başvurmadan, doğuştan gelen, tümel, zorunlu ve doğru öncüllerin kesin (yakini) bilgisini sağlayan nefis kuvvesi anlamıdır.⁵⁴ Fârâbî'ye göre nefsin bir cüzü olan bu akılda ilk (apriorik) bilgiler ve teorik ilimlerin ilkeleri olan söz konusu öncüllerin kesin bilgisi meydana gelir.

*Dördüncü anlamda akıl ise, Aristoteles'in Kitâbü'l-Ahlak'ının (Nikomakhos Ahlakı) altıncı makalesinde sözünü ettiği, tecrübeyle kökleşen kesin bilginin kendisinde olduğu, eyleme yönelik iradî işlerde kendisine başvuru olan nefsin cüz'üdür.⁵⁵ Görüldüğü üzere Fârâbî, öncelikle aklın genel ve sağduyu anlamındaki kullanımına işaret ettikten sonra önce teorik (nazari) ve pratik (amelî) akıl ayrımını ortaya koymaktadır. Giriş niteliğindeki bu akıl anlamları tespitinden sonra da *De Anima* kaynaklı akıl tartışmalarını yaşadığı asıl konuyu ayrıntılı olarak ele almaya başlar.*

*Fârâbî'ye göre aklın beşinci anlamı, Aristoteles'in Kitâbü'n-Nefs'te (De Anima) sözünü ettiği, bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve faal akıl olmak üzere dört kısma ayırdığı akıl anlamıdır. Nefs veya nefsin bir parçası ya da kuvvesi olan *bilkuvve* akıl, zatı itibarıyla mevcutların tümünün mahiyetlerini ve suretlerini maddelerinden soyutlayarak kendi sureti yapmaya hazır ve müstaid olan akıldır. Mevcudatın suretleri, bu aklın suretleri haline gelmekle ancak soyutlanabilir ve bu durumda da akledilir (ma'kulât) adını alırlar. Fârâbî bu aklın, soyutlanan suretlerin yeni maddesi veya konusu gibi olması açısından maddeye benzer olduğunu zikreder. Ancak aklın bu akledilir suretleri kabul edişinin cisimlerin suretleri kabul edişinden farklı olduğuna verdiği mum örneğinde açıklık getirmeye çalışan Fârâbî'ye göre diğer cisimler suretleri yüzeylerinde kabul ederken, bu bilkuvve akıl, en-boy-derinlik olmak üzere aynıyla döküldüğü kalıba dönüşen, onun mahiyetini alan mum gibi akledilir*

ları (*Risâle fi me'ânî'l-akl*), (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 127-137.

53 Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 127-128; *Risâle fi'l-akl*, s. 4-7.

54 Fârâbî, *age.*, s. 8-9. Ayrıca bak., Aristoteles, *II. Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 21-22, 76-77.

55 Fârâbî, *age.*, s. 9. Ayrıca bak., Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005, s. 118-120.

suretlerle aynı olur. Aristoteles'in bilkuvve akıl dediği şeyde suretlerin nasıl meydana geldiğini bu örnekle anlayabileceğimizi belirten Fârâbî'ye göre tabii ki, varlığa ait suretler onda henüz bulunmamışken bu akıl, bilkuvve akıl adını alır. Suretler meydana geldiği zaman ise artık bu zat, *bilfil akıl* haline gelmiştir.⁵⁶

Fârâbî'nin akıl risalesinde, İskender'deki haliyle heyûlanî akıl yerine Aristoteles'de geçtiği şekliyle 'bilkuvve akıl' ifadesini kullanması, eserlerine referansla Aristoteles'in akıl teorisini açıklamak amacıyla bu risaleyi kaleme almasıyla açıklanabilir. Onun, Aristoteles ile İskender'in kavramları arasındaki farkın farkında olduğu anlaşılmaktadır. Zira burada maddeye benzer olduğunu ifade ettiği bilkuvve akıldan diğer eserlerinde heyûlanî akıl şeklinde bahsetmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla onun, bu risalesinde bilinçli olarak Aristoteles'in kullandığı kavramları tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Fârâbî, varlığın suretleri, zikrettiği örnekteki gibi bilkuvve akılda meydana geldiği zaman bu akıl, *bilfil* akıl adını alır. Soyutlanan bu suretler de artık bu akıl sureti olmak hasebiyle bilfil akledilir (ma'kul) hale gelirler. Bunların bilfil akledilir olmasıyla da akıl bilfiil hale gelir. Dolayısıyla bu bilfiil akıl ve bilfiil akledilir bir ve aynı şey olurlar. 'Nefs akledendir' denildiğinde bu durumun kastedildiğini belirten Fârâbî'ye göre bu aşamada akleden zât, hem bilfiil akleden hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilen olmaktadır.⁵⁸

Kavramların zihinsel varlığını kabul eden Fârâbî, bu bilfiil akıldan hareketle *müstefâd* akıl denilen aşamaya geçer. Ona göre akledilirler bu şekilde bilfiil hale gelince aynı zamanda alemdeki mevcutlardan biri haline gelirler. Bütün var olanlar, bu şekilde akledilme özelliğini taşımaktadırlar. Buna göre maddî varlığından soyutlanıp bilfiil akılla özdeş hale gelen bu bilfiil akledilirlerin zihinde yeniden akledilmeleri mümkündür. O zaman da ikinci akledilirler meydana gelir. Dolayısıyla aslında bilfiil olan bu ilk akledilirler, ikinci akledilirlere göre bilkuvve konumunda olurlar. İkinci akledilirler meydana geldiğinde de akıl, hem birinci hem ikinci akledilirlerin bilfiil akli haline gelir. Bu aşamadaki bilfiil akıl artık ilk aşamadakinden farklıdır ve *müstefâd* akıl adını alır. Zira bu şekilde akledilirlerin tümüne izafeten bilfiil akıl meydana geldiğinde ve bu akledilirler zihinde varlık kazandıklarında, bu bilfiil akıl artık aklettiğinde zâtının dışındaki bir varlığı aklediyor değildir. Dolayısıyla ilk aşama olan bilfiil akıl seviyesinde, akledilirler dış dünyadaki maddelerinden soyutlanmaları ve bilkuvve olmaları bakımından akledilirlerken, müstefâd akıl seviyesinde artık

56 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s. 12-15.

57 Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, isimli eserinin "Nâtuk kuvve, bu kuvvenin nasıl aklettiği ve bunun sebebi" başlıklı faslında pek çok kez 'heyûlanî akıl' deyimini kullanmaktadır. Bak., Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, (neş. A. Nasrî Nadir), Dâru'l-meşrik, 5. baskı, Beyrut 1985, s. 62-65. Ayrıca bak., A. Bedevî, *agm.*, s. 8.

58 Fârâbî, *age.*, s. 15-16.

maddelerinden ayrıık, zihinde yeni bir varlık kazanmış olan bilfiil akledilirler ve hiçbir zaman maddede bulunmamış suretler akledilir.⁵⁹

Fârâbî'ye göre bir maddede bulunmayan ve hiçbir zaman da bulunmamış olan bu gayri maddi suretler, dış dünyadan değil bizzat bizde ve bizden varlığa gelen akledilirlerdir. Zira akledildiğinde mevcut hale gelirler; akleden zât, bunları kesinlikle soyutlamaya ihtiyaç duymaz, aksine soyut bir halde onları bulur ve zatında bulunan bilfiil akledilirleri aklettiği gibi akleder. Bunların tam olarak akledilmeleri, bütün akledilirlerin ya da çoğunluğunun bilfiil akledilir hale gelmesinden sonra ancak mümkün olur. İşte o zaman Müstefad akıl meydana gelmiş olur.⁶⁰

Modern yorumcular tarafından tartışılan⁶¹ Fârâbî'nin bu Müstefad akli, görüldüğü üzere İskender'den farklıdır. Zira İskender'de insanın bilfiil akleden hale gelmesini sağlayan ayrıık faal akıl, eylemini insanda gerçekleştirmesi açısından müstefad akıl adını almaktaydı. Ancak Fârâbî'nin müstefad akli, insanın, hemen hemen tüm akledilirleri ve bunlara istinaden beş tümel gibi ikinci akledilirleri aklettikten sonra, gayri maddi suretleri de tam olarak aklettiği en üst akli seviyeyi ifade etmektedir. Ona göre müstefad akıl, adeta önceki mertebedeki bilfiil aklın sureti, o da müstefad aklın maddesi gibidir. Bilfiil akıl da bilkuve aklın sureti, bilkuve akıl da onun maddesi mesabesindedir. Bu aşamadan sonra suretler, cismani suretlere varıncaya kadar inmeye başlar. Baştaki soyutlamanın tersine suretler aşama aşama nefsanî kuvvelere, oradan tabiata, oradan da varlıktaki en aşağı suretler olan unsurların (ustukus) suretine kadar iner ki bu en bayağı (ehâss) suretlerin konusunu da ilk madde oluşturmaktadır.⁶² Bu açıdan tüm mevcutların akledilir suretlerinin yekunu olan, bu suretlerin bilfiil akledilir olarak kendisinde farklı bir varlık kazandığı müstefad akıl, adeta tüm alemin benzeri olan bir mikro kozmozdur. Bu akıldaki akledilir suretler, ay altı aleminin maddeden en uzak ve en soyut mevcutlarını oluşturmaktadırlar. Buradan ileriye artık hiçbir şekilde maddede olmayan ve asla maddede bulunmamış olan gayri maddi suretler alemini başlamaktadır ki, onlarda da yetkinlik ve ayrıık olma açısından bir hiyerarşi söz konusudur⁶³ ve en altta, ay altı aleminin suretlerinin kaynağı olan faal akıl bulunmaktadır.

Fârâbî'ye göre Aristoteles'in *Kitâbü'n-Nefs*'de sözünü ettiği *faal akıl*, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrıık bir surettir. Tıpkı güneşin

59 Fârâbî, *age.*, s. 18-20.

60 *Age.*, s. 21-22. Fârâbî, 'Bizden' bilfiil akıl olan' ile 'bizde' bilfiil akıl olan' sözü aynıyla hiçbir zaman maddede bulunmayan bu suretler hakkında olduğunu belirtir; *a.g.e.*, s. 21.

61 A. Davidson, *a.g.e.*, s. 50; İbrahim Medkur, "Fârâbî", (çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesini Tarihi* içinde, (ed. M. Armağan, M. M. Şerif), c. I-IV, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c. II, s. 79.

62 Fârâbî, *age.*, s. 22-23.

63 *Age.*, s. 23.

gözü bilfiil görür, renkleri de bilfiil görünür kılmaları gibi bilkuvve akılı bilfiil akıl, bilkuvve akledilirleri de bilfiil akledilir haline getiren faal akıldır. Fârâbî'ye göre bu akıl, kendi üstündeki ayırık varlıkların suretlerini ezelden ebede kendinde bulundurması bakımından müstefad akla benzerdir. Ancak bu suretlerin faal akıldaki sıra düzeni, müstefad akıldakinden farklıdır. Zira insanî akletme en bayağı olandan en şerefli olana doğru terakki ederken, faal akıl akletmeye en yetkin olandan başlar. Maddî alemdeki suretlerin hepsi ezelden beri bu faal akılda bilfiil bulunmaktadır, buradan ilk maddeye ve diğer maddelere suretler intikal etmiş, bu düzeyde varlıklar ancak maddeye bürünerek var olabilecekleri için maddeler var edilmiştir.⁶⁴

Fârâbî'ye göre maddede suretleri meydana çıkarma gücüne sahip olan faal akıl, bu suretleri müstefad akıl ortaya çıkıncaya kadar aşama aşama ayırık akıllara yaklaştırır. Bu düzeyde insanın cevherini oluşturan şey, faal akla en yakın olandır. Akleden insan, en yetkin seviye olan bu müstefad akla faal akılla ittisal ile ulaşılır ki Fârâbî'ye göre gerçek mutluluk ve ahiret hayatının anlamı da burada yatmaktadır.⁶⁵ Bununla birlikte faal aklın etkisi sürekli değildir, bazen etki eder bazen etmez. Ancak eksiklik, Fârâbî'nin nitelendirmesiyle her türlü maddeden ayırık ve sürekli son yetkinliği üzerinde bulunan faal akılda değildir. Aksine bu eksiklik, onun etkisini kabul edebilecek olan bir maddenin olmaması veya bu madde üzerinde hariçten bir engelin bulunması veya da her iki durumun birden söz konusu olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bir yandan varlığının İlk İlke'ye yani Tanrı'ya bağlı olması, diğer taraftan üzerinde etkisini gösterdiği maddelerin göksel cisimlere bağlı olması sebebiyle Faal akıl, bütün varlıkların ilk ilkesi olmaktan uzaktır.⁶⁶ Fârâbî bu noktada göksel cisimlerin akılları konusuna geçerek, Aristoteles'in *Metafizik* kitabında zikrettiği aklın metafizik anlamdaki *altıncı* kullanımına işaret ederek eserini tamamlar. Ona göre göksel cisimlerin hareket ettiricisi, asla cisim olmayan ve cisimde bulunmayan akıllardır. Varlık olarak en mükemmel mertebedeki ilk göğün hareket ettiricisi olan ilk akıl da bütün mevcudatın ilkesi olmaktan uzaktır. Zira onun da bir ilkesi vardır, o da her bakımdan zorunlu olarak Bir olan, bütün ilkelerin ilkesi olan İlk İlke'dir.⁶⁷

64 Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 134.

65 *Age.*, s. 135. A. Davidson, Grekçe ve Arapça'da göksel varlıklar için de insan için de kullanılan akıl kavramı arasında bir ayrım yapılmazken, Latince'de ayrıma gidilerek göksel akıllar için 'Intelligence', diğer bağlamlarda ise 'Intellect' teriminin kullanıldığını belirtir, bak., A. Davidson, *age.*, s. 6.

66 Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 136; M. Fahri, *age.*, s. 164.

67 Fârâbî, *age.*, s. 137. Fârâbî risalesini şöyle bitirir: "O, Aristoteles'in *Metafizik* adlı kitabının *Lamda* bölümünde anlattığı akıldır. Diğer ilkelerin her biri akıldır, ancak O, ilk akıl, ilk varlık, ilk bir ve ilk gerçektir. Yalnız diğer ilkeler akıllar hiyerarşisinde O'na nisbetle akıl sayılırlar. Bu konuda daha fazla araştırma yapmak amacımızın dışındadır, vesselam.", *a.g.e.*, s. 137. Ayrıca bak., Aristoteles, *Metafizik*, 1074b 1-35-1075a 1-11 (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 518-522.

Fârâbî'nin, akıl risalesinde ağırlıklı olarak *De Anima* kaynaklı akıl türlerini ele alsa da birbiriyle yakın ilişki içinde epistemolojik, kozmolojik ve metafizik boyutuyla kapsamlı bir akıl incelemesi sunması, onun felsefesinin bütüncül ve sistematik yapısıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim aklın genel ve yaygın kullanımı ve teorik-pratik akıl ayırımına giriş niteliğinde değinen Fârâbî, insanın bilme gücü olan akıldan ve onun akletme süreçlerinden tedricen metafizik akıllar anlayışına, epistemolojik ve ontolojik düzlemde tüm mevcudatı birbiriyle bağlantılandıran bir bütünlükle geçmektedir. Tabii ki bu ontolojik olan ile epistemolojik olan arasındaki karşılıklı bağlantı ve geçişliliğin odak noktasında, bilfiil aklettiğine bir tür varlık sağlayan akıl bulunmaktadır. İnsanı akıl, aklettiği suretlere zihinsel bir varlık sağlarken, ayrıklıkların akletmesi de ontolojik bir varlığın sudûruna vesile olmaktadır.

İbn Sînâ'da Akıl Tasnifi

İbn Sînâ, her ne kadar akıl risaleleri geleneği içinde müstakil bir eser kaleme almamış ve konuyla ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak *eş-Şifa*'sının *Nefs* kitabında⁶⁸ ortaya koymuş olsa da İskender'in akıl tasnifinin ve kullanmış olduğu terminolojinin aynıyla kendisinde görülebilmesi ve Fârâbî gibi ayrıklıklarla aktif akıl görüşünü benimseyen bir meşşâî filozof olması bağlamında onun akıl görüşüne ana hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır. Zira oldukça geniş olan akıl konusunda, hacimli eserler veren İbn Sînâ'nın görüşlerini ayrıntılarıyla incelemek, tek başına müstakil çalışmalara konu olabilecek boyuttadır.

İbn Sînâ'ya göre nefsin akleden (akliyye, nutkiyye) gücü olan akıl, varlığı bilmek ile ilgili olunca "nazarî akıl", değeri bilmekle ve eylemle ilgili olunca "amelî akıl" adını alır.⁶⁹ Nazarî akıl gücü, bizatihi maddeden ayrıklıklarla, herhangi bir soyutlama işlemine girişmeksizin doğrudan idrak eder. Maddî suretleri ise duyusal, hayalî, vehmî ve akli idrak şeklinde derecelenen aşamalarda, madde ve maddeye ilişkin özelliklerinden soyutlayarak idrak eder ve akledilir hale getirir. İbn Sînâ'ya göre hangi seviyede olursa olsun idrak, bilmeye konu olan idrak edilenin suretini almaktır. Akli idrak de idrak edilenin mahiyetinin nefste temessül etmesidir. Her ne kadar akleden nefis ile akledilen suretlerin varlık bakımından özdeş (ittihâd) hale gelmediklerini belirtse de İbn Sînâ'nın idrak edilen şeyin hakikatine (mahiyet) benzer bir tür hakikatin nefis-

68 İbn Sînâ, *eş-Şifa, en-Nefs*, (neş., G. C. Anawati, Said Zâyid), Kahire 1975, s. 357-361. İbn Sînâ, aynı teoriyi ve terminolojiyi diğer eserlerinin nefisle ilgili bölümlerinde de tekrarlamaktadır: Bak., *en-Necât fi'l-mantık ve'l-îlâhiyyât*, (neş., Abdurrahman Umeyra), c. I-II, Beyrut 1992, c. II, s. 12-13; *Üyûnu'l-hikme*, (neş., Abdurrahman Bedevî), 2. baskı, Beyrut 1980, s. 42-43.

69 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü. İFAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2008, s. 168-169; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 37, s. 186. İbn Sînâ'nın ifadeleri şöyledir: "Düşünen (nâtik) insanî nefsin güçleri, bilen (âlime) ve eylemde bulunan (âmile) olmak üzere ikiye ayrılır. İsim ortaklığı veya benzerliğinden dolayı bu gücün her birine akıl adı verilir."; İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 37.

te oluştuğunu (temessül, irtisâm, intiba') ileri sürmesi⁷⁰, aşağıda değinileceği üzere meşşâi idrak tanımına katılmayan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin eleştiri noktalarından birini oluşturacaktır.

İbn Sinâ akli idrakin derecelerini açıklarken ilk seviyede mutlak kuvve halindeki akıldan İskender'in tabiriyle *heyûlânî* akıl olarak bahseder. Bilkuvve de dediği bu akıl, henüz her hangi bir akletme fiilinde bulunmamış nefsin akledilirleri tasavvura yönelik mutlak bilme yeteneğidir (isti'dad). Heyûlânî akıl denmesinin nedeni, yalnızca her türlü sureti alabilecek potansiyelde olan maddeye kıyasla, aklın her türlü akli sureti alabilecek istidatta olmasıdır; yoksa onun maddî olduğu anlamına gelmez.⁷¹

İkinci seviyede ilk akledilirler, bedihi, fitri ve apriorik (evvelî) öncüller gibi varlığın çeşitli alanlarına ait bilgileri kazanabilmesi için gerekli olan 'ilkeler'i kazanmasıyla fiile çıkmaya daha yakın olan *bi'l-meleke* akıl vardır.⁷² Üçüncü aşamada ise bi'l-meleke akıl seviyesindeki donanımıyla nefis, varlığın bütün alanlarıyla ilgili tüm bilgileri ve ikincil akledilirleri kazanır. Bu aşamada akıl, ayrık cevherleri kavrar, kendisini akleder, aklettiğini akleder, faal akılla iletişime geçerek akledilirleri tasavvur eder. İbn Sinâ bu seviyedeki akla, istediği zaman akledilir sûretleri bilfiil mütâla edip onları akledebilmesi ve aklettiğini de akletmesi bakımından *bilfiil akıl*, kendi dışındaki ayrık faal akılla ittisal kurarak varlığın tüm alanlarına dair kazanmış olduğu akledilirler ve nefsin bu akledilirler ile kazanmış olduğu yetkinlik açısından *müstefâd akıl* demektedir. Ona göre akli idrakin en son seviyesi bu 'bilfiil ve müstefad akıl' seviyesidir; nefis bu aşamaya ulaşmayı amaçlar, ona ulaşınca da varlığın ilk ilkeleri olan gök akılları ve nefslere benzer hale gelir.⁷³ Vurgulanması gereken noktalardan biri, bu aşamaların hepsinin, isim ortaklığı veya benzerliğinden dolayı her ikisine de akıl denilen teorik ve pratik aklın her biri için de söz konusu olmasıdır.⁷⁴

İbn Sinâ'ya göre kuvveden fiile çıkan her şey, bu sureti kendisine sağlayan (ifâde) bir şey sebebiyle bilfiil hale geldiği için bilkuvve akıl da kendisine akledilirleri sağlayan, ona etkisini (feyzini) ulaştırarak *faal* akıl sayesinde bilfiil hale gelir. Bizde faal olan bu ayrık akıl, tıpkı güneşin görülenlere ışması ve onları gözümüze ulaştırması gibi, bilkuvve akledilirleri aydınlatır, maddî arazlarından soyutlayıp akledilir hale getirerek nefsimize ulaştırır.⁷⁵ Görüldüğü üzere

70 A. Durusoy, *age.*, s. 170-173; İbn Sinâ, *age.*, s. 212-213; 'Uyûnu'l-hikme, s. 41-42.

71 A. Durusoy, *age.*, s. 190; İbn Sinâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 39, 186.

72 A. Durusoy, *age.*, s. 191.

73 *Age.*, s. 192-193; İbn Sinâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 40.

74 İbn Sinâ, *age.*, s. 186.

75 A. Durusoy, *age.*, s. 183. İbn Sinâ düşünen nefis üzerinden faal aklın varlığını gerekçelendirirken ileri sürdüğü delillerden biri, nefsin mantığın en temel ilkelerine ulaşma ve tümevarımla kazandığı bilgilerin her zaman geçerli olduğuna dair güven noktasında yetersiz olmasıdır. Ayrıca akledilir suretlerin nefste sabit kalmamasını da bir delil olarak ileri süren İbn Sinâ'ya göre faal akıl, nefsin isteğine ve çalışmasına göre akli suretleri her ittisalinde birer birer insana verir (feyzân). Bak., *age.*, s. 186-188.

bu ifadeler ve kullanılan kavramlar, neredeyse tam bir şekilde İskender'in terimleriyle örtüşmektedir.⁷⁶

İbn Sinâ'nın metafiziğinde bütün gök akılları, 'faal' olma özelliğine sahiptir. Ancak bu noktada faal akılla, insan nefsinde en yakın olan gök akılı kastedilmektedir. Onun faal sıfatını alması, bizatihi maddeden ayrı oluşu, hem insan nefsinin hem de nefsin bilfiil akleden hale gelişinin kaynağı olması ve kendisinin de hep bilfiil olmasındandır. İbn Sinâ'nın 'Nakşeden kalem' ve 'Levhu'l-mahfûz' terimleriyle de ifade ettiği bu Akıl, ona göre dinde vahiy meleği ile ifade edilen varlıktır. İnsanın akletme fiilinin ve bütün akledilirlerin kaynağı olan bu Faal akıl da, kendi varlığını ve varlığın tüm bilgisini veren İlk İlke'yi akleder.⁷⁷

İbn Sinâ'nın akıl teorisiyle ilgili vurgulanması gereken noktalardan biri de kudsi akıl kavramsallaştırmasıdır. Fârâbî, teorik olarak vahyin imkanını, seçkin nefsin son derece güçlü ve yetkin mütehayyile kuvvesi üzerinde temellendirirken⁷⁸, İbn Sinâ ise bi'l-meleke akıl cinsinden kudsi akıl ile buna açıklık getirmeye çalışır. Ona göre nefis, bi'l-meleke akıl seviyesinde düşüncenin en temel ilkelerini kıyas, deney, tümevarım gibi herhangi bir yola başvurmaksızın, yaratılış gereği kendiliğinden bilir. Bazılarında bu akıl derecesi, bir şeyi kavrama ve bilme yeteneği çok güçlü olabilir. Bu güçlü yetenek, bilmek demek olan orta deymi yakalama, yani sezgidir. İbn Sinâ'ya göre bilmek düşünce yoluyla Faal akılla ittisal kurup ondan bilgi almak olduğuna göre sezgi de düşünmeksizin Faal akılla bir çeşit ittisal kurmadır. Bazı kimselerin sezgi yeteneği, Faal akılla iletişim kurmak için fazla bir çabaya ihtiyaç duymayacak derecede güçlüdür.⁷⁹ Herkese nasip olmayan en üst seviyedeki bu sezgi yeteneğine kudsi akıl diyen İbn Sinâ'ya göre Faal akıl demek olan Kudsi Ruh'dan gelen bilgiler, bu kudsi akla sahip seçilmiş nefsin mütehayyile gücüne gelir, mütehayyile gücü de bunu işitilen ve görülen hayali suretler olarak tahayyül eder.⁸⁰ Ona göre sadece Tanrı elçilerine ait olan akıl gücünün bu seviyesine sahip olan nefis, mukaddes rûh ve kudsi nefis gücüdür; "Neredeyse onun yağı, ateş dokunmasa bile aydınlatacak (kadar berrak)tır; o, nur üstüne nurdur" (Nûr, 24/35) ayetiyle işaret edilen de peygamberlerin kudsi akıl gücü ve Faal akıldır.⁸¹

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi

İbn Sinâ gibi tabip-filozoflardan biri olan Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Ali b. Melkâ el-Bağdâdî (1077/470 h.-1152/547 h.), meşşâi felse-

76 A. Bedevî, *agm.*, s. 9.

77 A. Durusoy, *age.*, s. 185-186.

78 Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, s. 114-116.

79 A. Durusoy, *age.*, s. 179, 192.

80 *Age.*, s. 180.

81 *Age.*, s. 182.

feye yönelttiği eleştirileri ve sünni akideye uygun felsefi görüşleriyle tanınmış, ilerleyen yaşlarında Müslümanlığı seçmiş⁸² Yahudi asıllı bir düşünürdür.⁸³ Sünni akidenin önemli merkezlerinden biri olan Nizâmiye Medreseleri'nin⁸⁴ yoğun ilmi faaliyetlerine ev sahipliği yapan Bağdat'ta, çeşitli hükümdar, emir ve halifelere tabip olarak hizmet vermiş olan Bağdâdî, bağımsız ve eleştirel düşüncesiyle başta İbn Teymiyye (1263-1328)⁸⁵ ve Fahreddin er-Râzî (1149-1209) olmak üzere pek çok düşünürün ilgisini çekmiştir. Özellikle sıkça atfı yaparak kendisinden alıntılarda bulunan⁸⁶ Fahreddin er-Râzî üzerindeki etkisi,⁸⁷ onun sonraki dönem İslam düşüncesinde görülen kelam-felsefe telifinin perde arkasındaki unsurlarından biri olmasını sağlamıştır.

Bağdâdî, meşşâî felsefeye ağırlıklı olarak bu geleneğin en önemli temsilcisi olarak gördüğü İbn Sînâ üzerinden eleştirilerini yöneltse de kendisi de bu güçlü ve kuşatıcı düşünce sisteminin etkilerinden kaçmamıştır. Nitekim Bağdâdî, "Sâhibu'l-Mu'teber" olarak anılmasına vesile olan ve felsefesini bütün yönleriyle ortaya koyan tanınmış eseri *Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*'yi sistematik olarak İbn Sînâ'yı izleyerek mantık, tabiiyyât ve ilâhiyat başlıklı üç ana kısımda kaleme almıştır.⁸⁸ Nispeten az eser vermiş olan Bağdâdî'nin kitapları arasında

- 82 İbn Ebî Useybia, *Uyunü'l Enbâ' fi Tabakâti'l-Etibâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts., c. I, s. 376. İhtidâsı noktasındaki çeşitli tartışmalar için bak., Shlomo Pines, *Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics*, Scripta Hierosolymitana VI, Jerusalem 1960, s. 121; M. Şerefettin Yaltkaya, "Ebû'l Berekât el-Bağdâdî" *Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 4, sayı: 17, İstanbul 1930, ss. 29-30.
- 83 A. Muhammet Tayyip, *Mevkîfu Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefetü'l-meşşâiyye*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmîütü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-din, Kahire 1980, s. 26; Mustafa Çağrı, "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, ss. 307-309. S. Pines, Bağdâdî'nin Yahudiler arasında Hibetullâh'ın İbranice karşılığı olan 'Nathanaël' ismiyle bilindiğini belirtir, bak. Pines, *age.*, s. 120; a.mlf., "Hibat Allah", *Encyclopædia Judaica*, VIII, 3rd Print, Jerusalem 1974, s. 461.
- 84 Ebû'l Berekât el-Bağdâdî'nin ilmi hayatı ile ilgili pek malumat bulunmasa da onun, aynı dönemde Bağdat'ta Nizâmiye medreselerinin başında bulunan İmâm-ı Gazzâlî ile görüşmüş olması muhtemel görülmüştür. Bak., A. M. Tayyip, *age.*, s. 26. İbn Teymiyye, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin meşşâî gelenek dışı tarzının Bağdad'ın Sünni kelimcilerinin etkisiyle oluştuğu yorumunu yapar. Bak., İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti' Nebeviyye*, (neş., Muhammed Reşad Salim), Riyad 1986, c. I, s. 348, 354.
- 85 Bağdâdî'nin özellikle İbn Sînâ metafiziğine yönelttiği eleştiriler, daha sonra gerek İbn Teymiyye, gerekse Yahudi filozoflar tarafından kullanılmıştır; bak., Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Lîtera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 14. İbn Teymiyye'nin Bağdâdî'den yapmış olduğu alıntılar için bak., Süleyman Nedvi, "Makale", Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber* içinde, c. III, s. 239-240.
- 86 Bu konuda çarpıcı örneklerden biri Râzî'nin, Allah (c.c.)'in zatıyla alakalı 'İsmi A'zam' konusunda Bağdâdî'nin görüşlerini benimseyip aktardıktan sonraki ifadeleridir: "Bütün bunlar, bu hakîmin (Bağdâdî'nin) sözleridir ve bu konuda tahkikin zirvesidir, Allah (c.c.) ilahî surlarının hakikatlerini en iyi bilendir". Bak., Fahreddin er-Râzî, *Levâmiu'l-beyânât*, (neşr., Taha Abdurrauf), Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1976, s. 99.
- 87 S. Nedvi, *agm.*, s. 239. A. M. Tayyip, Bağdâdî'nin Râzî üzerindeki etkisine, Şehrezûrî (ö.1288)'nin *Nuzhetü'l-ervâh* isimli eserindeki şu sözlerini naklederek delil getirir: "Râzî'nin filozoflara karşı ortaya koymuş olduğu şüphelerin çoğu Yahudi Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'ye aittir", bak., A. M. Tayyip, *age.*, s. 79. 2. dipnot.
- 88 Ebû'l Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-mu'teber fi'l hikme*, (neş. M. Şerâfettin Yaltkaya, Süleyman Nedvi) Haydarâbad, 1357-58 (1938), c. I-III. (Bu esere, bundan sonra kısaca 'Muteber' şeklinde atıfta bulunacağız.)

Galen'in *Kitâbü't-Teşrih*'inin özeti olan *İhtisâru Kitâbi't-Teşrih*, farmakolojiyle ilgili *Kitâbü'l-Akrabazîn*, Ahd-i Atik'in "Vaiz" kitabının şerhi olan *Şerhu Sifri'l-câmi'a* ve bazı kaynaklarda yanlışlıkla İbn Sinâ'ya atfedilen *Risâle fî sebebi zuhûri'l-kevâkibi leylen ve hefâ'ihâ nehâran* sayılabilir. Tabii ki felsefi alanda *Mu'teber*'den sonra en önemli çalışması, Müslüman olduktan sonra Halife Müktefi-Liemrillâh'ın (1136-1160) teklifiyle kaleme aldığı *Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-akl* isimli akıl risalesidir.⁸⁹

Faal akıl ve sudur teorisi, insânî akıllar tasnifi gibi akıl risaleleri tartışmalarıyla bağlantılı olan meşşâî felsefenin en temel görüşlerini kabul etmeyip, temelde nefis ile akıl ayırımına karşı çıkan Bağdâdî, nefsin her bir idrakine ayrı bir güç tahsis edilmesini eleştirmiş ve nefsin bölünmez tek bir bütün olduğunu vurgulamıştır. Bağdâdî'ye göre 'ben' demek olan nefis, beslenmeden duyumsamaya, tahayyülden akletmeye tüm fiillerini, beden denilen aletini kullanarak bizzat kendisi yapmaktadır.⁹⁰ Dolayısıyla meşşâî geleneğe aykırı görüşleriyle Bağdâdî'nin, ayet ve hadislerle İslamî literatüre vukûfiyetini gösterdiği ve akıl konusunda dinî, kelâmî ve felsefî görüşleri değerlendirdiği bu akıl risalesi, türünün en çarpıcı örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-akl

Çeşitli kaynaklarda *Risâle fî'l-akl ve mâhiyyetih*, *Risâle fî mahiyyeti'l-akl* ve *Risâle fî'l-akl* gibi adlarla geçen,⁹¹ aklın mahiyeti hakkında sahih nakli deliller anlamına gelen *Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-akl* başlıklı risale, Leipzig Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, 882/1 numaralı tek nüshaya dayanılarak Ahmet Muhammed et-Tayyib tarafından kısa bir tanıtım yazısıyla birlikte "Un Trait  D'Abu l-Barakat al-Bagdadi Sur L'Intellect" başlığıyla 1980 yılında neşredilmiştir.⁹² Eserin sonunda, "Akıl risalesi olarak isimlendirilen, -Allah kendisine rahmet etsin- Evhadüzzaman'ın tasnifi olan risale tamamlanmıştır." ifadesinden sonra risalenin yazımının h. 552 yılı Safer ayında, yani Mart 1157'de tamamlandığı yönünde kayıt bulunmaktadır.⁹³

89 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bak., M. Çağrıncı, *agm.*, ss. 300-308; Ferruh Özpilavcı, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî de Tabiat Felsefesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, ss. 1-9; A. M. Tayyib, *age.*, s. 30-35; Brockelmann, *GAL*, Leiden 1943, c. I, s. 602; *Suppl.*, Leiden 1937, c. I, s. 831; Fuat Sezgin, *GAS*, Leiden 1979, c. VII, s. 215.

90 M. Çağrıncı, *agm.*, s. 304-305.

91 İbn Ebî Useybia, *age.*, s. 376; Salâhuddin Halil es-Safedî, *Nektu'l-Himyân fî Nuketil-Umyân*, Mathbatu'l-Cemâliyye, Kahire 1911, s. 304; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin ve Esmâü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1955, c. II, s. 505; Lucien Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, Newyork, 1960, 2. baskı, c. II, s. 31; Brockelmann, *GAL, Suppl.*, c. I, s. 831.

92 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-akl*, (neş., A. M. et-Tayyib), *Annales Islamologiques* içinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147. (Bu esere bundan sonra kısaca '*Risale fî'l-akl*' şeklinde atıfta bulunacağız.)

93 Bağdâdî, *age.*, s. 147.

Bağdâdî açısından eserin önemi, onun son dönem düşüncelerini yansıtmaması, Müslüman olduktan sonra yazdığı kesin bir eser olmasıdır. Zira meşhur eseri *Muteber*'de herhangi bir ayet veya hadise atıfta bulunmazken, bu eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlayan, pek çok ayet ve hadise atıf yapan, bunları yorumlayıp müfessirlerin görüşlerine değinen Bağdâdî, sanki Müslümanlığını ve İslam kültürüne hakimiyetini göstermek ister gibidir.⁹⁴

Bağdâdî tabî ki akıl ile ilgili görüşlerini başat eseri *Muteber*'in ikinci cildini oluşturan *Tabiiyyât* kısmının *Neḥs* kitabında dile getirmektedir. Burada meşşâî geleneğin akıl ile nefsi ayırmasına, nefsin kuvvelere ayrılarak bölünmesine, buna binaen insânî akıllar tasnifine, ayrıca insandan ayrı, onun akletmesinin nedeni olan ayrık faal akıl teorisi, sudur teorisi ve hiyerarşik ayrık akıllar görüşüne sert eleştiriler getirir. Bağdâdî'ye göre bedenden ayrı, insanı insan yapan ve 'ben' derken kastedilen şey, tek bir zattır; farklı açılardan buna nefis, akıl veya ruh denir; dolayısıyla insanda nefsten ayrı bir cevher olarak akıldan söz edilemez; nâtik nefsin duyusal idraki ile akletmesi veya tahayyül etmesi arasında fark bulunmamaktadır; duyusal ve akli idrak dahil tüm fiilleri yapan, aracı kuvveler kullanmayıp sadece beden aletini kullanan nefstir; işte bedeninin hudûsuyla birlikte hadis olan ve her insana özgü bireyselliğe sahip olan bu nâtik nefis ebedidir; öte dünyada da bu nefsin bedeniyle birlikte kalıcı olacağı suuru da fıtraten sabittir.⁹⁵

Bağdâdî, burada özetle zikrettiğimiz akıl görüşünü *Muteber*'de meşşâîleri yer yer sert bir şekilde eleştirerek ortaya koyarken, sonraki telifi olan akıl risalesinde ise onun, eleştiriden ziyade akıl hakkında vârid olan dinî, kelamî, felsefî görüşleri kendi görüşü çerçevesinde yorumlayarak cem ve telif etmeye çalıştığı gözlenmektedir. Ayrıca Bağdâdî'nin bu konudaki görüşleri ve ileri sürdüğü eleştiriler ile İskender'in akıl teorisine şiddetle karşı çıkan Hıristiyan Yeniplatoncu şarih John Philoponus'un görüşleri arasında paralellikler bulunması açısından biz, yer yer karşılaştırmalı bir şekilde akıl risalesinde ortaya konan görüşü değerlendirmeye çalışacağız.

Risalesine mevcutların cevher ve araz olmak üzere iki sınıfa ayrıldığını belirterek başlayan Bağdâdî, buna farklı isimlendirmelerle zatlar ve fiiller, konular ve yüklemeler veya sıfatlananlar ve sıfatlar da denildiğini ifade eder. Dolayısıyla öncelikle aklın bir mevzuda bulunmayan bir cevher mi yoksa başkasında ve başkasıyla var olan bir araz mı olduğunu incelemeye başlarken amacının Kur'an, sünnet ve akli ilimler bağlamında akıl, akleden ve akledilen konusuna açıklık getirmek olduğunu belirtir.⁹⁶

94 Bağdâdî, bu küçük risalesinde 46 ayete, 4 hadise, Hz. Ali'nin bir sözüne, müfessirlerden Dahhak b. Müzahim el-Hilâlî'nin (ö.105/723) görüşlerine ve şair Mütenebbî'nin (915-965) şiirlerine iki defa atıfta bulunmaktadır. Ayrıca metin içerisinde de ayet ve hadislere telmihler vardır.

95 Mustafa Çağrıncı, *agm.*, s. 304-307.

96 Bağdâdî, *Risâle fi'l-akl*, s. 135-136.

Bağdâdî, deliller getirerek Kur'an'da akleden anlamında, yani fail anlamında akıl üzerine delalet eden bir ayetin bulunmadığını belirtir. Aksine Kur'an'da akıl adına, ilmî ve ameli tasarruflarda bulunan failden sadır olan fiil anlamı vardır. Dolayısıyla da bu anlamıyla akıl, cevher değil araz, fail değil fiildir.⁹⁷

Hadisi şeriflerde ise masdar halinde 'akıl' ifadesinin geçtiğini belirten Bağdâdî'ye göre burada kişinin eylemlerinin dayanağı ve kalpte hak ile batılın ayırt edildiği bir nur olarak betimlenen aklın, hem cevher hem de araz olma anlamını taşıması mümkündür. Zira nur, zatında karar kılmış cevher anlamında güneş için de söylenir, ondan sadır olup yenilenen ışınlar için de söylenebilir. Bağdâdî, hadislerde aklın kalbe ve nura nisbet edilmesinden hareketle tekrar Kur'an ayetlerine dönerek kalb ve nur ifadeleriyle bağlantılı olarak incelemesini sürdürür.

Bağdâdî'ye göre "Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir."⁹⁸ ayetinin baş tarafı, aklın cevher olduğuna, devamı ise araz olduğuna delil olarak ileri sürülebilir. Her iki açıdan da yorumların ucunun açık olduğunu belirten Bağdâdî'ye göre "Zira (yeryüzünde) dolaşsalardı elbette kendisiyle akledecekleri kalpleri olurdu!"⁹⁹ ayetinde aklın kalbe nisbetinin de onu ne cevherlik anlamından ne de arazlık anlamından çıkarmadığını belirtir. Çünkü kalpte hem her ikisi de cevher olan kan ve ruh, hem de her ikisi de araz olan sıcaklık ve yaşlık vardır. Dolayısıyla nisbete göre cevher veya araz anlamının ikisi de ihtimal dahilindedir.¹⁰⁰

Kelamcıların Kur'an, hadis ve akli nazara dayanarak aklın cevher değil araz olduğunu, kendi başına akleden ve akledilen olmadan kaim olamayacağını ileri sürdüklerini belirten Bağdâdî, onların bu arazın nefse mi, ruha mı yoksa kalbe mi dayandığı, bunların da cevher mi araz mı olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtir.¹⁰¹

Bağdâdî, akıl hususunda Yunan filozoflarının görüşlerine de değinirken, Aristoteles ve onun öğretisini benimseyenlere göre Allah'ın ezelde ve ilk yarattığı şeyin akıl olduğunu, bu ilk akıldan ay feleğinin aklına kadar hiyerarşik bir şekilde feleklerin sayısınca akıllarının sudur ettiğini belirterek sudur teorisini özetler. Bağdâdî'ye göre bu anlamda akıl, Celil ve Yüce Olan var edicisinin var etmesiyle kendi başına kaim olan bir cevher olmaktadır ve Yunanlılardan sonra felsefeyle ilgilenen Hıristiyan ve Müslümanlar, bu akılları ruhanî melekler olarak isimlendirmişlerdir. Bazı müfessirlere göre Allah Teâlâ'nın haklarında

97 Age., s. 136-137.

98 Nür, 24/35.

99 Hac, 22/46.

100 Bağdâdî, a.g.e., s. 137.

101 Age., s. 138.

“*Saf saf dizilenlere and olsun*”¹⁰² dediği Mukarrabûn ve Kerrûbîyyûn melekleri bu akıllardır; ancak Bağdâdî bunun, apaçık bir delile dayanmayan muhtemel bir tevil olduğunu söyler.¹⁰³

Bağdâdî akılla ilgili görüşlere bu şekilde kısaca değindikten sonra kendi değerlendirmelerine, öncelikle akıl kelimesinin etimolojik anlamına işaret ederek başlar. Ona göre ilk vazedilişi itibariyle akıl kelimesinin Yunanca kullanımı ile Arapça kullanımı arasında fark vardır. Arapça’da insanın zihnine gelen ve yapmaya yöneldiği eylemlere karşı kişiyi dizginleyen anlamında akıl, deve ve at benzeri hayvanları dizginlemek ve kontrol etmek için kullanılan ‘bağ’ kelimesinden türetilmiştir. Bu türden binek hayvanlarını sevk eden ve yönlendiren bağ değil sürücü olduğu için o kişiye ‘akleden’ bu fiiline de ‘akıl’ denmiştir.¹⁰⁴ Dolayısıyla Arapça’da akıl kelimesi ilk vazedilişi bakımından eyleme daha yakın ve mutlaka akleden ve akledilenle birlikte izafi bir anlamda kullanılırken Yunanca’da akıl tek başına izafetsiz ve daha çok bilmeye yakın bir anlamda kullanılır. Dolayısıyla onlar izafetsiz bir şekilde Tanrı için de akıl kelimesini kullanabilmektedirler.¹⁰⁵

Aklın Arapça’daki kök anlamını esas alan Bağdâdî’ye göre de akıl, diğer eylemlerde bulunduğu gibi akletme fiilini yapan insanın zatından başka bir şey değildir. Nefs, ruh ve akıl farklı cevherler değil, aynı tek bir zatın farklı açılardan aldığı isimlerdir. Havayı soluyup canlılığını sürdürmesi açısından bu zat ruh, gazabı ve şehveti, bedendeki tasarrufu yönünden nefis, kendi zatını bilmesi, tümelleri idrak etmesi ve bildiğini bilmesi itibariyle akıl adını alır.¹⁰⁶ Hiç bir zaman nefis cevheri akıl cevherine dönüşmez. İnsanda biri duyulurları diğeri akledilirleri idrak eden iki farklı şey yoktur. Bağdâdî’nin ifadesiyle meşşâilerin akli suret diye isimlendirdikleri şeyin idraki ile duyusal suret dedikleri şeyin idraki arasında fark yoktur.¹⁰⁷

Bağdâdî, bu risalesinde ayrıntısına değinmese de meselenin odak noktasının metafizikle bağlantılı gördüğü idrak teorisi olduğunu düşünür. Ona göre meşşâiler, duyulur nesnelere idrakinin, gayri cismani bir cevher olan nefste bölünmeye (inkisam) sebebiyet vereceğini düşündükleri için aracı kuvveler teorisini ileri sürmüşler ve insanda duyusal suretleri idrak eden ile akli suretleri idrak edenin aynı zat olamayacağına kâil olmuşlardır. Halbuki Bağdâdî’ye göre bu düşünce yanlıştır, duyusal ve akli idraki gerçekleştiren nefsin bizzat kendisidir; duyusal idrak onda fiili bir bölünmeye sebebiyet vermez. Aynı şekilde

102 Saffât, 37/1.

103 Bağdâdî, *age.*, s. 141; a.mlf., *Mu’teber*, c. III, s. 148-149.

104 Bağdâdî, *Risâle fi’takl*, s. 142.

105 Bağdâdî, *Mu’teber*, c. III, s. 149-150.

106 Bağdâdî, *Risâle fi’takl*, s. 145.

107 Bağdâdî, *Mu’teber*, c. II, s. 400.

insanda biri teorik diğeri pratik iki ayrı akıl kuvvesi yoktur. İlim ve amel aynı insandan sudûr eden iki farklı eylemdir; âlim de âmil de aynı şahsiyettir.¹⁰⁸

Bağdâdî'nin bu görüşlerinin temelinde tabii ki idrak teorisinde de meşşâilerden farklılaşması yatmaktadır. Ona göre idrak, meşşâilerde olduğu gibi idrak edilen nesnenin suretinin idrak eden kuvvede yer etmesi (intiba') değildir. İdrak, öncelikle idrak eden ile edilen arasındaki izafi bir durumdur. İlk olarak idrak eden fail nefse, sonra idrak edilen mefule racidir.¹⁰⁹ Ancak bu idrak, idrak edilenin suretinin insan nefsinde bir akledilir suret olarak bilfiil varlık kazanmasını sağlamaz. Bu anlamda bilfiil akledilenlerin bilfiil aklı oluşturması, bunların birbirine dönüşmesi ona göre yanlıştır. Zira böyle olsaydı akleden atı aklettiğinde at haline, at da akleden haline dönüşürdü.¹¹⁰ Bu ifadelerin Hıristiyan şarih John Philoponus'un akıl ile akledilirlerin cevherleri bakımından aynı şeye dönüşmeleri görüşüne karşı çıkarken dile getirdiği " Kişi Tanrı'yı aklettiğinde Tanrı, yeri ve göğü aklettiğinde bunlardan herhangi biri haline gelmez" ifadeleri benzerliği dikkat çekicidir.¹¹¹

Dolayısıyla *Mu'teber*'de, meşşâilerin heyûlânî, bi'l-meleke ve bilfiil şeklinde psikolojik akıl tasnifini de eleştiren¹¹² Bağdâdî, akledilen suretlerin akıl haline gelmediği, nefste bir mahiyet dönüşümüne ya da çokluğa sebebiyet vermediği, dolayısıyla tek ve aynı kalan nefste akletmeden önce ve sonra bir değişikliğin bulunmadığı sonuçlarına ulaştığı¹¹³ farklı idrak görüşüne dayanarak Allah'ın da tikelleri tümel bir şekilde değil de tikel olarak bilmesinin O'nun uluhiyetine bir hâle getirmeyeceğini ileri sürer. Zira Allah, bir şeyi bilmekle yetkinlik kazanmamakta, yetkin olduğu için bilmektedir. O'nun yaratıklarını bilmesi kendisi için bir eksiklik sayılmaz.¹¹⁴ Zira tikellerin bilgisi kendisinde bir bölünmeye, çokluğu veya değişikliğe sebebiyet vermemektedir.

108 Bağdâdî, *age.*, c. II, s. 400-401, 404; *age.*, c. III, s. 150; A. M. Tayyib, *age.*, s. 288.

109 Bağdâdî, *Mu'teber*, c. II, s. 323; Krş., İbn Sinâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 212; *Uyûnu'l-hikme*, s. 41.

110 Bağdâdî, *age.*, c. III, s. 143.

111 J. Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, s. 98.

112 M. Ali Ebu Reyân, "Nakdu Ebi'l Berekât el-Bağdâdî li Felsefeti İbn Sinâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, c. XII, s. 17-48, İskenderiye 1958, s. 12.

113 Bağdâdî, *Mu'teber*, c. III, s. 142-143. Bağdâdî, meşşâî akıl tasnifi ve akıl haline dönüşen akledilirler görüşünü şu ifadelerle eleştirir: "Meşşâîler insânî nefis olan nâtik nefsin, bilinenlerin suretlerini tasavvur ettiği zaman bilfiil hâle dönüşen heyûlânî ve bilkuve akıl olduğunu söylemişler ve onu bundan önce bedeni hareket ettiren nefis iken sanki sonradan suretleri kazanması nedeniyle heyûlânî akıl diye isimlendirmişlerdir. Oysa Yunan kudemâsi böyle söylemiyordu. Aksine onlar, ezeli olanların, heyûlâların suretlerinden ayrı olmadığını, oluşan ve bozulanların heyûlâlarının da oluş ve bozuluşla suret değiştirdiğini dile getirmişler, her ikisi için de heyûlânî lafzını kullanmışlardır... Biz ise, aklın akledilirden, akledilirden de akıldan başka olduğunu doğrularız. Zira böyle olmasaydı akledenin atı aklettiğinde at olması, atın da akleden olması gerekirdi; ya da sair çokluğu aklettiğinde çok olması gerekirdi. Halbuki o, akletmeden önceki gibi aynıyla tektir, o insandır, ötekiler de at, eşek, ağaç ve diğerleridir. İnsanda bir değişiklik yoktur, akletmezden önce ve sonraki hali arasında bir fark yoktur. Şâyet akıl mahal ise; o, heyûlâdır, akledilir de onun sûreti olur. Şâyet akledilir mahal olursa akledilir, akıldan önce, hulûl eden mahalden önce gelmiş olur. (ki bu saçma olur.)"

114 Bağdâdî, *age.*, c. III, s. 88, 100-102.

Görüldüğü üzere Bağdâdî'ye göre sadece idrak eden nefis ve onun aletleri söz konusudur, aracı nefis kuvveleri görüşü yanlıştır.¹¹⁵ Zira Meşşâilerin görüşüne göre nefsin her fiili için ayrı bir kuvve gerekli olsaydı, nefsin sadece hareket ettirmesi ile ilgili tüm adaleler miktarınca yani 527 adet kuvvesinin olması gerekirdi. Yeşili gören görme kuvvesiyle kırmızıyı gören kuvvenin farklı olması gerekirdi.¹¹⁶ Ona göre Meşşâileri bu şekilde nefsi kuvveler görüşüne sevk eden onların 'birden ancak bir çıkar' şeklindeki yanlış görüşleridir; nefsin kuvvelerinden birbirinden farklı fiiller çıkabiliyorsa nefsin kendisinden bu muhtelif fiiller haydi haydi çıkabilir!¹¹⁷ Bağdâdî'nin nefsi kuvveleri belli sayılara hasreden meşşâi tasnife yaptığı bu eleştirisi, Fahreddin er-Razî, Adüdidin İcî (1281-1355) gibi düşünürlerde sonradan yankı bulmuştur.¹¹⁸

Bağdâdî metafizik alanda feyz ve sudur teorisine karşı çıktığı gibi bilkuve akıl kabul edilen nefsi bilfiil akıl hâline dönüştürdüğü söylenen faal aklın insânî nefslerdeki işlevine de karşı çıkar.¹¹⁹ Ona göre nefis, bilfiil yetkin olan bir şeyin çıkarmasıyla değil kendi zâtıyla yetkinliğe ulaşır, sadece varlık kitabına nazar eder ya da nefsin muallimi, yine başka bir akleden insan olan hocasıdır; yoksa faal akıl değil.¹²⁰ Bu ifadeler de aynen J. Philoponus'un İskender'in faal akıl teorisine karşı çıkarken tekrarlarla dile getirdiği "kişinin aklını bilkuve halden bilfiil hale getiren yine, insânî nefstir, bilfiil akleden, yetkin öğretmeninin nefsidir, yoksa mahiyet itibarıyla insandan farklı ve ayrık bir akıl değil. Ölümsüz olan da tümüyle bu akleden insan nefsidir." ifadelerini çağrıştırmaktadır.¹²¹

Yine Bağdâdî'nin "nefs bir zaman fail başka bir zaman fiilde bulunmuyor değildir; zira o sürekli idrak halindedir, fakat biz şuurunda olmayız. Nefsimizde şuurunda olmadığımız idrakler vardır."¹²² şeklindeki görüşü de Aristoteles'in *De Anima* 430a 22'deki "Ancak o, bazen aklediyor bazen akletmiyor değildir" sözlerine atıf gibidir ve Aristoteles'in bu sözlerini insânî akıl olarak yorumlayıp onun sürekli etkin olduğunu, insanın akletmediği bir anın bulunmadığını ifade eden Philoponus'un ifadelerini çağrıştırmaktadır.¹²³ Dikkat çekilen bu hususlara ilaveten fizik konusunda da Philoponus'un görüşlerinden faydalandığı görülen Bağdâdî örneğinden hareketle, meşşâi felsefeye eleştiriler getiren düşünürlerin, kıdemi alem konusunda Aristoteles'i eleştiren bir eser sahibi

115 *Age.*, c.II, s. 314.

116 Bağdâdî, *age.*, c. II, s. 310, s. 401.

117 *Age.*, c. II, s. 314.

118 M. Tayyib, *age.*, s. 262.

119 Bağdâdî, *Mu'teber*, c. III, s. 148.

120 Bağdâdî, *age.*, c. II, s. 412.

121 J. Philoponus, *age.*, s. 35, 37, 55, 63-64, 66-67.

122 Bağdâdî, *age.*, c. 2, s. 317.

123 J. Philoponus, *age.*, s. 76. Philoponus, Aristoteles'in söz konusu ifadelerini faal akıl olarak yorumlayanların metni zorladıklarını belirtir. Ona göre burada kastedilen insânî akıldır ve yine Aristoteles'in biraz öncesinde ifade ettiği gibi (430a 19) bilkuve akıl, bilfiil akıldan zamansal olarak önce olmadığı için, insan aklı her zaman akleder.

olan¹²⁴ Philoponus'tan ne kadar etkilendiklerinin ayrıca incelenmesi gereken bir konu olduğunu ifade edebiliriz.

Bağdâdî'nin, *Mu'teber*'deki tarzından farklı olarak akıl risalesinde farklı görüşleri eleştirmekten ziyade telif etmeye çalıştığı görülmektedir. Ona göre akleden nefis anlamında kişi her şeyi, akıyla kavrar, bilir ve idrak eder. O, zatını, mahiyetini ve sıfatlarını aklettiği için akıl, akleden ve akledilen olur. İnsanda akleden nefsten başka hiçbir şey, kendi zatını bilemez, insan zatını burnuyla koklayamaz, diliyle tadamaz. Akli ve duyuşsal idrakleri gerçekleştiren, dış gerçeklikteki tüm mevcûdatı ve zihinlerimizdeki tasavvurları idrâk eden Bağdâdî'ye göre birdir ve akleden insanın zâtıdır. İnsan 'gördüm, işittim, bildim, arzuladım' derken bu benlik şuuruna işaret eder.¹²⁵

Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre bölünmez bir bütün olan, nefis ve ruhla özdeş olan akıl, araz değil cevherdir; varlığı karar kılmış mevcut bir zattır; geçip giden ve yenilenen bir fiil değildir. Mastar anlamında ise akıl ve akletme fiili yönünden arazdır; ancak onun fiili, zatının ismiyle yani 'akıl' ve 'akleden' diye isimlendirilir. Oadaki cevherlik anlamı, cismanî cevherlerden farklıdır; araz anlamı da cisimlere özgü olan arazlardan farklıdır. Zira kendisinden fiilin sâdır olması bakımından o fail ve faal iken, zatını akletmesi bakımından munfail (edilgin) gibidir. Cisim ise sadece edilgindir, fail değildir; duyulurdur, cisimliliğiyle duyumsayan değildir; akledilirdir ancak kendisi akledemez. Dolayısıyla aklın ne nefis aleminde ne de tabiat aleminde benzeri yoktur. Ondaki başka zatından, zâtı nedeniyle ve zatıyla hem bilen hem bilinen başka bir şey yoktur; dolayısıyla varlıkta ondan başka hem fail hem meful hem de fiil olan başka bir şey yoktur.¹²⁶

Bir şeyin hem fail, hem fiil hem de meful olmasının anlaşılması zor, garip bilgilerden olduğunu vurgulayan Bağdâdî, bu nedenle aklın cevher olduğunu söyleyenlerin de araz olduğunu söyleyenlerin de faal bir zat olduğunu söyleyenlerin de kendisinde fiilin ortaya çıktığı bir konu (mevzu) olduğunu söyleyenlerin de nur olduğunu söyleyenlerin de doğru söylediklerini belirtir.¹²⁷

Bağdâdî'ye göre insan aklettiği, aklettiğini aklettiği, aklettiğini aklettiğini aklettiği için Allah Teâlâ "nur üzerine nur"¹²⁸ buyurmuş, aklın yokluğu hak-

124 John Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (çev., Christian Wildberg), Cornell University Press, New York, 1987.

125 Bağdâdî, *Risale fi'l-akl*, s. 143-144. Bağdâdî'nin *Mu'teber*'deki ifadeleri şöyledir: "Nasıl ki her birimiz bizzât kendisinin gördüğünün, işittiğinin, bildiğinin, düşündüğünün, belleyip, hatırladığının şuurundadır ve bu yüzden "bildim, kabul ettim, reddettim, doğruladım, yalanladım gördüm vb." diyorsa bu sözündeki tekillik eki (ta-i marbûta) bu şuur işaretlerinden birisidir." Kısaca ona göre nefis her türlü idrâk ameliyesinde ilk ve son kuvvedir. O, idrâkın aslı, kaynağı ve menbağıdır; bak., a.m.f., *Mu'teber*, c. II, s. 404.

126 Bağdâdî, *Risale fi'l-akl*, s. 146.

127 *Age.*, s. 139.

128 Nur, 24/35.

kında da “*birbiri üstüne karanlıklar*”¹²⁹ buyurmuştur. İnsana bahşedilen en değerli şey olan akıldan yoksun olan, fiil yönünden aklın mukabili olan cehalet içindedir. Zira fail yok olduğunda ya da zayıfladığında fiil de yok olur ya da zayıflar. Dolayısıyla cahil, bilmez, bilmediğini de bilmez. İşte bu katmerli cehalet hakkında “*Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin nurdan nasibi yoktur.*”¹³⁰ buyrulmuştur. Zira doğuştan gelen fitrî (garizî) akıl, aslî hayırdır, Allah’ın en büyük hediyesidir. Saîd, ana karnında onunla saîd olur; şakî olan, ana karnında onunla şakî olur. Allah kime bu fitrî akli vermemişse onun kazanılmış (iktisabî) akli da olmaz. Çünkü öğretilmiş olan kazanılmış akıl, arazdır; fitrî akıl ise onun mevzusudur.¹³¹

Bağdâdî, insanî aklın bireyselliğini vurgulamayı da ihmal etmez. Kişinin eylem ve bilgisinin kaynağı olan bu tek akıl, insan bireylerinden her bir bireyde diğerlerinden başkadır; herhangi bir birey, diğer bireylerin bilmediği şeyi kendine özgü aklıyla bilir; birinin güvendiği şeyden başka birisi aklıyla sakınır. Böylece özneliği ortadan kaldıracak bir insanî akıllar birliği görüşüne karşı çıkan Bağdâdî’ye göre “*Allah, hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır.*”¹³² yani her bir bireyin tek bir akli vardır.¹³³ Bağdâdî’ye göre akıllı-cahil, akıllı-deli, akıllı-aptal gibi karşılıklı zıtlar oluşturacak şekilde nefis veya akıllar arasında bulunan farklar da buna işarettir. Ayrıca üstün, kudsî, melekî ve nebevî nefisler olduğu gibi bayağı ve gafil nefisler de vardır; bazı nefisler hayırlı ve merhametli iken; bazıları da kötü ve acımasızdır. Dolayısıyla akıllar, kudsî nebevî akıldan, cahil akla kadar azlık-çokluk, zayıflık-güçlülük, düşüklük-üstünlük bakımından farklılık arz eder; hiçbir bireyde birbirine eşit olmaz.¹³⁴

Bağdâdî *Mu’teber*’de nefsin bireyselliğini daha ileri boyutlara taşıyıp, her nefsin kendine has tabiatı ve cevheriyeti olduğunu belirterek, insan nefsinin semavî ilkelerinden bahseder. İnsan nefsi için ‘suret veren’ (vâhibu’s-suver) faal akıl olarak tek bir semavî ilkeyi kabul etmeyen Bağdâdî, insanî nefislerin, peygamberlerden en bayağı insana kadar tabiatları ve mahiyetleriyle farklılaşmasından dolayı birden çok semavî nedenlerinin olması gerektiği görüşündedir.¹³⁵ Ancak dini literatürde bunlara melek dendiğini belirten Bağdâdî, bu semavî varlıkların işlevini temelde türü koruma (hâfizu’s-suver) ile sınırlar.¹³⁶ ‘Tam tabiat’ diye de isimlendirilen bu ilkeler, türü teyit eden ve koruyandır;

129 Nur, 24/40.

130 Nur, 24/40.

131 Bağdâdî, *Risâle fi’l-akl*, s. 140.

132 Ahzap, 33/4.

133 Bağdâdî, *age.*, s. 141.

134 *Age.*, s. 147.

135 Bağdâdî, *Muteber*, c. II, 390.

136 Bağdâdî, *age.*, c. III, 168. Bağdâdî, bu semavî varlıkların, istidlâli ilminin değil müşâhede ve mükâşefe ilminin konuları olduğunu belirtir.

var eden fail ve câmi neden ise sadece Allah (c. c.)'dir. Nefisleri yaratan, var eden O'dur.¹³⁷

Akıl risalesinde de Bağdâdî, bu kozmolojik görüşüyle bağlantılı olarak 'büyük hakim' dediği Platon'a atfettiği hiyerarşik dört âlem görüşünü dile getirir. Buna göre mevcudât, hiçbir açıdan çokluğun bulunmadığı rubûbiyyet âlemi, sayısal çokluğun başladığı akıl âlemi, terkihi çokluğun devreye girdiği nefis âlemi ve her tür çokluğu, oluş ve bozuluşa ilişkin değişimleri içeren tabiat âlemi olmak üzere dört âlemden oluşmaktadır.¹³⁸ Bağdâdî'ye göre insan nefsi, akıl âlemiyle tabiat âlemi arasındadır. Onun, akla dönük bir yönü vardır; üstündeki akıl ve rubûbiyyet âlemini akleder ve bilir; bir de zulmânî tabiat âlemine dönük bir yönü vardır. Dolayısıyla insan nefsi, üstündeki âlemlere ilmi, ameli, tercihi ve iradesiyle yöneldiği zaman nefisini arındıran olarak kurtuluşa ererken aşağısındaki şehvanî ve gazabî şeklindeki hayvanî nefislere doğru yöneldiğinde ise tabii karanlıklar denizinde boğulur. Kısaca Bağdâdî'ye göre aklın iki âlemde de yani nefis ve tabiat âleminde de benzeri yoktur. O, en yüksek ufuktadır¹³⁹

Sonuç

Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan akıl risaleleri geleneği, bilfiil İskender Afrodisi'nin konuyu müstakil bir eserde ele almasıyla başlamıştır. Aristoteles sadece potansiyel haldeki bilkuvve akıl ve sürekli fiil halinde bulunan faal akıldan bahsederken, Aristoteles yorumu olarak İskender, heyûlanî, bi'l-meleke ve faal akıl olmak üzere üç tür akıldan söz etmiştir. Aristoteles'in bilkuvve aklına heyûlanî akıl diyen İskender'e göre faal akıl da insandan ayrı, onun akletmesinin nedeni olan, sürekli fiil halindeki akıldır. Bu aklın, insanda fiilini göstermesi açısından faal akıl, insanın dışarıdan bir kaynaktan hareketle bilfiil akleder hale gelmesinden dolayı müstefâd akıl adını aldığı belirten

137 Cemâl Recep, *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetuhü'l-İlâhiyye*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996, s.195-97.

138 Bağdâdî, *Risâle fi'l-akl*, s. 143-144. Bağdâdî'ye göre gerçek tam ilim, Rubûbiyyet âleminde. Rubûbiyyet âlemi, görür ama görülmez; bilir ama bilinmez. Akıl âlemi ise, altındaki nefis ve tabiat âlemini idrak eder. Celil ve Yüce Allah'ı, diğer âlemlerden hiçbir idrak sahibi idrak edemez; yani O'nu gerçek marifetiyle tanıyan, yakını ilmiyle bilen ancak yine O'dur. Bu nedenle nefis âlemine nisbetle akıl âlemi ve tabiat âlemine nisbetle de nefis âlemi bilendir; üstteki alttakini bilir ancak alttaki üsttekini bilmez.

139 Age., s. 144-145. Bağdâdî'nin Platon'a atıfla zikrettiği bu dört evren görüşüne benzer bir şekilde Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, (980-1043) türlerin çoklukta önce, çoklukta ve çoklukta sonra olmak üzere üç tür varlık düzeninden bahseden görüşü Platon'a atıfla zikreder. Bak., Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî li Furfuryûs*, (neş., Kwame Gyekye), Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1975, s. 54. Kwame Gyekye, Platon'un *Timaeus*'deki ifadelerine atıfla İslam dünyasında görülen bu tümellerin üçlü varlık tarzı görüşünün şarih Ammonius'un (y. 440-520) *Eisagoge* şerhinde geçtiğini ifade eder. Bak., Kwame Gyekye, *Arabic Logic: Ibn Al-Tayyib's Commentary On Porphyry's Eisagoge Studies in Islamic Philosophy and Science*, State University Of New York Press, Albany 1979, s. 179-180.

İskender, sonrasında çokça tartışılan ve ağırlıklı olarak akıl risalesinde ortaya koyduğu bu faal akıl teorisini açıklarken netice itibariyle heyûlânî, bi'l-meleke, bilfiil, müstefad ve faal akıl olmak üzere beş tür akıl kavramsallaştırmasının ilk örneğini ortaya koymuştur.

İskender'den sonra Themistius, heyûlânî aklın ezeli bir cevher olduğunu ileri sürerek insan bireyselliğini öne çıkarken, Hıristiyan şarih John Philoponus, bu ayrık faal akıl teorisine şiddetle karşı çıkmış, bir bütün olarak bilkuve ve faal aklın akleden insan nefsinde bulunduğunu; bu nefsin, ebedi olduğunu ileri sürmüştür.

Bu geleneğin İslam dünyasındaki ilk yansıması ise küçük bir eserle de olsa Kindî'de görülmektedir. Kindî akıl risalesinde faal akıl, bilkuve akıl, müstefad akıl ve beyânî akıl dediği bilfiil akıl olmak üzere dört tür akıldan, Aristoteles'in görüşü olarak bahseder. Müstefad akılla bi'l-meleke akli kastettiği anlaşılan Kindî'nin kesin bir hüküm vermek için eseri yetersiz olsa da İskender'e yakın bir akıl görüşü ortaya koyduğu görülmektedir.

İskender'in faal akıl teorisinin tam olarak ortaya çıktığı eser, kuşkusuz türünün en yetkin örneğini oluşturan Fârâbî'nin akıl risalesidir. Aklın genel ve kelamcılar nezdindeki kullanımına işaret eden, epistemolojik ve ahlakî anlamlarına değinen Fârâbî'ye göre Aristoteles *De Anima*'da bilkuve, bilfiil, müstefad ve faal akıl olmak üzere dört tür akıldan söz etmektedir.

Fârâbî, akıl risalesinde bilkuve akıl için heyûlânî akıl ifadesini kullanmaması, bi'l-meleke akıldan bahsetmemesi ve müstefad akli insanî nefsin ulaşabileceği son nokta olarak tanımlaması bakımından İskender'den ayrılmaktadır. Ancak onun, İskender'in faal akıl teorisini geliştirip sistematik bir bütünlük içindeki felsefesinin kilit taşlarından biri haline getirmesi, bu faal akıl görüşünün doğru bir Aristoteles yorumu olduğuna inandığını göstermektedir.

İskender'in akıl tasnifinin bütün kavramlarıyla tam olarak görüldüğü filozof ise her ne kadar mustakil bir akıl risalesi kaleme almamış olsa da meşşâî felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Sînâ'dır. Akli idrak dereceleri bağlamında İskender gibi heyûlânî, bi'l-meleke ve bilfiil-müstefad akıl seviyelerinden bahseden İbn Sînâ, insanî nefsin hem varlığının hem de akletmesinin kaynağı olarak da gayri cismanî olan ayrık faal akli kabul etmiştir. Fârâbî gibi İbn Sînâ'da müstefad akli, faal aklın farklı bir yönden isimlendirilmesi şeklinde değil, faal akılla ittisal kurmuş akleden insan nefsinin ulaşabileceği en üst akli seviye olarak görmüştür. İbn Sînâ'nın akıl tasnifine yapmış olduğu en önemli katkılardan biri, bi'l-meleke akıl derecesi çok güçlü olan seçilmiş nefislerin, sezgisel aydınlanmanın doruğunda her alanla ilgili bilgileri doğru-
dan faal akıldan alabildiği kudsi akıl kavramsallaştırması olmuştur.

Bağdâdî ise öncesindeki bu akıl risaleleri geleneğinin bilincinde olarak kendine has bir risale kaleme almıştır. *Kitâbu'l-mu'teber*'indeki eleştirel yaklaşımından farklı olarak *Sahîhu edilleti'n-nakl fî mahiyeti'l akl* isimli akıl risalesinde dinî, kelamî ve felsefî görüşleri telif etmeye çalışan Bağdâdî'nin, eserinin başlığından dinî yaklaşım lehine bu uzlaştırmayı yapmaya çalışacağı anlaşılmaktadır. Zira 'nakil' ve 'akıl' ifadelerini de bilinçli bir şekilde eserinin başlığında kullanan Bağdâdî, nakli ilimler ile akli ilimleri arasında bir uzlaştırmaya ve 'ta'dil'e giderken, ihtidası sonrası Müslümanlığını ve dini literatüre hakimiyetini göstermek istercesine sıkça ayet ve hadis kullanıp bunlara yorumlar getirmektedir. Özellikle Bağdâdî'den yararlandığını açıkça ifade eden Fahreddin er-Razî üzerinden onun bu dinî görüşleri merkeze alan uzlaştırmacı tavrının, sonraki dönem bilginlerin bilfiil ortaya koymuş oldukları eserlere yansıdığı görülebilmektedir.

Bu bağlamda akıllar tasnifine nefsin bütünlüğünün bölünmesi olarak bakıp karşı çıkan Bağdâdî, aklın, nefsten veya ruhtan ayrı bir cevher olmadığı, tek bir akleden nâtik nefsin bulunduğunu ileri sürmektedir. Meselenin aklın cevher mi araz mı olduğu üzerinde düğümlendiğini düşünen Bağdâdî'ye göre tabiat aleminde akıl gibi hem fail hem fiil hem meful olan başka bir şey olmadığı için aklın cevher olduğunu da araz olduğunu da söyleyenler haklıdır. Uzlaştırmasını aklın diğer cisimlerden farklılaşan cevherlik ve arazlık özelliği üzerine bina eden Bağdâdî, aklın bu özel niteliğini de Platon'a atfettiği kozmolojik alem görüşüne dayanarak, nefis aleminin zirvesindeki insan nefsinin, tabiat alemiyle akıl alemi arasında bulunmasıyla açıklamaya çalışmıştır. Bu hiyerarşik alem görüşüne göre insanın bulunduğu nefis aleminin üstünde akıl ve rubûbiyyet alemi, altında da tabiat alemi bulunmaktadır.

Bağdâdî'ye göre insanı insan yapan ve 'ben' derken kastedilen şey, farklı açılardan nefis, akıl veya ruh denilen tek bir zatdır; dolayısıyla insanda nefsten ayrı bir cevher olarak akıldan söz edilemez; duysal ve akli idrak dahil tüm fiilleri yapan, aracı nefsi güçler kullanmayıp sadece beden aletini kullanan nefstir; beden hudûsuyla birlikte hâdis olan ve her insana özgü bireyselliğe sahip olan bu akleden nefis, bütünüyle ebedidir; öte dünyada bu nefis, bedenle birlikte dirilecektir.

Bağdâdî'nin ayrık faal akıl teorisine karşı çıkarken insanlar üzerinde etkisi olan semavî varlıklardan bahsetmesi, onun insanî nefis için tek bir semavî ilkenin kabul edilmesine ve buna yaratıcılığa yakın bir işlevsellik atfedilmesine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Zira meleklerle özdeşleştirdiği pek çok semavî varlığın insanlar üzerinde etkisini 'suret veren' şeklinde değil de yalnızca 'hâfizu's-suver' şeklinde ifade ettiği türü korumayla sınırlandıran Bağdâdî, nefsleri yaratanın Allah Teâlâ olduğunu açıkça dile getirmiştir.

Bağdâdî'nin akıl konusundaki görüşlerinde İslam dünyasında Yahya en-Nahvî olarak tanınan Hıristiyan Aristoteles şarihi John Philoponus'dan faydalandığı, bu makale bağlamında ortaya çıkan önemli hususlardan biri olmuştur. Ayrıca, İslam dünyasında meşşâî felsefenin en büyük temsilcileri sayılan Fârâbî ve İbn Sînâ, İskender'in faal akıl teorisini kabul edip geliştirirken, Bağdâdî'nin bu görüşe karşı çıkması ve diğer bazı konularda olduğu gibi bu konuda da J. Philoponus'dan istifade etmesine binaen, özellikle kelamcıların filozofları eleştirilerinde, dinî gayretle kıdemi alem konusunda Aristoteles'i eleştiren bir eser kaleme almış olan J. Philoponus'dan ne derece faydalandıklarının müstakil çalışmalarla tespit edilmesi gerektiğine işaret edilmiştir.

Ayrıca basit bir genellemeyle Yeniplatoncu olarak nitelenen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yeniplatoncu John Philoponus tarafından şiddetle karşı çıkılan ayrık faal akıl görüşünü özünde kabul edip merkezî bir teori halinde geliştirmeleri, bilinçli bir Aristoteles tercihi yapan Müslüman meşşâî filozoflar ile Yeniplatonculuk arasındaki ilişkinin mahiyetinin ayrıntılı bir şekilde belirlenmesinin gerekliliğini ve bu noktada karşılaştırmalı bir sudur teorisiyle birlikte faal akıl görüşünün de önemli bir kriter olacağını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Alexander Afrodiasias, *De anima, Scripta minora*, c. II.1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 1-100.
- _____, *De intellectu, Scripta minora*, c. II. 1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 106-113.
- _____, *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis, Şurûh alâ Aristu mefkûde fi'l-Yünâniyye* içinde, (neş. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1968, s. 31-42.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005.
- _____, *İkinci Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Metafizik*, (çev.: Ahmet Arslan) Sosyal Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1996.
- _____, *On The Soul*, (ed. D. Ross, çev., J. A. Smith), *The Works of Aristotle* içinde, c. I-XII, Oxford 1931.
- _____, *De Anima, Books II-III* (Translated with introduction and notes, David W. Hamlyn), Reprinted, Oxford 2002.
- _____, *Ruh Üzerine* (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2001.
- _____, *fi'n-Nefs*, (çev. Huneyn b. Ishak, neş., A. Bedevî), Dâru'l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi, Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, "Klasik Eser [De Anima] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2005, s. 1-23.
- Bedevî, Abdurrahman, "Nazariyyetü'l-akli'l-faal 'inde'l-Yünân ve'l-Müslimîn ve'l-Lâtîn", Aristoteles, *fi'n-Nefs* içinde, (çev. Huneyn b. Ishak, neş., A. Bedevî), Dâru'l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980, s. 1-14.

- Brockelmann, GAL, c. I, Leiden-1943.
- Brockelmann, GAL, *Suppl.*, c. I, Leiden- 1937.
- Çağrıncı, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, ss. 300-309.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992.
- Dönmez, Süleyman, *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Bağlamında Akılın ya da Akılların Birliği Problemi*, Adana 2009.
- Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü. İFAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2008.
- Ebü'l Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-mu'teber fi'l hikme*, (neş., Şerefattin Yaltkaya, Süleyman Nedvi), Haydarâbad 1938 (1357-58), c. I-III.
- _____, *Sahihu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl*, (neş., A. M. et-Tayyib), *Annales Islamologiques* içinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147.
- Ebu Reyân, M. Ali, "Nakdu Ebi'l Berekât el-Bağdâdî li Felsefeti İbn Sînâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, c. XII, s. 17-48, İskenderiye 1958.
- Emilsson, Eyjolfur Kjaljar, *Plotinus On Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* (neş., Maurice Bouyges) Dâru'l-meşrnk, Beyrut 1983.
- _____, *Aklın Anlamları (Risâle fi me'ânî'l-akl)*, (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 127-137.
- _____, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, (neş. A. Nasri Nadir), Dâru'l-meşrnk, 5. baskı, Beyrut 1985.
- Fahreddin er-Razî, *Levâmiu'l-beyânât*, (neş., Taha Abdurrauf), Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1976.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, 5. basım, İstanbul 2000.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (çev. Ayşe Meral), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Grange, Frank, "Aristotle's Theory of Reason", *Mind*, New Series, vol. 2, Issue 7 (Jul., 1893), s. 307-318.
- Gyekye, Kwame, *Arabic Logic: Ibn Al-Tayyib's Commentary On Porphyry's Eisagoge Studies in Islamic Philosophy and Science*, State University Of New York Press, Albany 1979.
- Hamlyn, David W., "Notes", Aristotle, *De Anima, Books II-III* içinde (Translated with introduction and notes, D.W. Hamlyn), Reprinted, Oxford 2002, s. 77-157.
- İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, (neş., G. C. Anawati, Saîd Zâyid), Kahire 1975.
- _____, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, (neş., Abdurrahman Umeyra), c. I-II, Beyrut 1992.
- _____, *'Uyûnu'l-hikme*, (neş. Abdurrahman Bedevî), 2. baskı, Beyrut 1980.
- İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec, *Tefsîru kitâbi İsbâgüci li Furfûryûs*, (neş., Kwame Gyekye), Dâru'l-Meşrnk, Beyrut 1975.
- İbn Teymiyye, *Mînhacü's-Sünneti'-Nebeviyye*, (tahk., Muhammed Reşad Salim), Riyad 1986.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1955.

- John Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (çev., Christian Wildberg), Cornell University Press, New York, 1987.
- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul-2005.
- Kindî, *Risâle fi'l-akl*, (neş., Abdülhâdi Ebu Rîde), *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, Kahire 1950, c. I, s. 353-358.
- _____, *Akl Üzerine* (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Lucien Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, 2. baskı, Newyork, 1960.
- Nedvî, Süleyman, "Makale", *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbu'l-Mu'teber* içinde, c. III, ss. 230-252.
- Özpilavcı, Ferruh, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, (çev. William Charlton), Cornell University Press, New York 1991
- Pines, Shlomo, *Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics*, Scripta Hierosolymitana VI, Jerusalem-1960.
- _____, "Hibat Allah", *Encyclopedia Judaica*, VIII, 3rd Print, Jerusalem-1974.
- es-Safedî, Salâhuddin Halîl, *Nektu'l-Himjân, fi Nuketi'l-Umyân*, Matbatu'l-Cemâliyye, Kahire 1911.
- Seydebî, Cemal Recep *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetuhu'l İlâhiyye*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996.
- Sezgin, Fuat, GAS, c. VII, Leiden-1979.
- Tayyip, Ahmet Muhammet, *Mevkıfu Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâtiyye*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Câmiütü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-dîn, Kahire 1980.
- Themistius, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*, (neş., M.C. Lyons), Cassirer Press, London 1973.
- Yaltkaya, M. Şerefettin, "Ebü'l Berekât el-Bağdâdî" *Darü'l- Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (D.İ.F.M) yıl: 4, sayı: 17, İstanbul 1930.

İSLAM MANTIK GELENEĞİNDE FENARİ'NİN YERİ (Fenari Şerhi ve İçeriği Üzerine)

Doç. Dr. Ahmet KAYACIK*

SUMMARY

Al-Fanari who lived in flourishing time of Ottoman State was a scholar, professor and official for government. Including logic he wrote many works in different fields. This article is about Farari's commentary on Abhari's Isagoge and about its content. By the way it was talked about the role or place of Fanari in this field, logic. This work that written on many glosses or super glosses, until now performed a good work in madrasas; and if we take this work for present readers or students we can say it is still preserving its value and importance.

I. Giriş

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza olan Molla Fenari (1350-1431), Osmanlı Devletinin kuruluş döneminde yaşamış olan bir alim, müderris ve devlet adamıdır. İlim tahsili için çeşitli yolculuklar yapmış ve mantık dâhil, tefsir, fıkıh, tasavvuf ve diğer konularda eserler vermiştir. Bizi burada ilgilendiren ise onun mantıkla ilgili ortaya koymuş olduğu eser ya da eserler ve buna bağlı olarak mantık konusundaki görüşleri ve bu alandaki yeridir.

II. Molla Fenari'nin Mantık Eserleri

Fenari'nin mantıkla ilgili temel eseri Ebheri'nin (1200-1265) *İsaguci* adlı muhtasar eserine şerh olarak yazdığı ve *el-Fevaidü'l-Fenariyye*'dir. Bu eserin adı *el-Fevaidü'l-Fenariyye fi Şerhi'l-Risaleti'l-Esiriyye* olarak da geçer. Fenari'nin kendisi bu esere şerh değil de bazı faydeler (fevaide layika) yazdığını belirtir, adı da zaten buna atfendir. Sebebi ise, vermiş olduğu örnekler ve açıklamaların bu kısa esere uymadığı tarzındaki bir itiraza maruz kalmamak içindir.¹ Eserin ne zaman yazıldığına dair bir bilgi yokken, ne sürede yazıldığı bellidir. Bu süre ise, yazarın ifadesiyle "en kısa günlerin birinin sabahında başlayıp, akşam ezanıyla bitirilmesidir".² Fenari'nin mantıkla ilgili başka eserlerinin olduğu söylene de, bu eserler *Fevaid* kadar meşhur olmamıştır.³ Bu

* Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1 Fenari, *el-Fevaidü'l-Fenariyye* (Tam Kayıtlı Fenari ve Kavli-i Ahmet), Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1985, s.3

2 Fenari, *age.*, s.2.

3 Rescher, Fenari'nin *Kitabu'l-Mantık* adlı bir eseri ve ayrıca *Şemsiyye*'ye de bir şerh yazdığını belirtir. (*The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1964, s.225) Başka bir kaynak ise *Şemsiyye*'ye şerh değil de, *Şemsiyye*'nin bir şerhine haşiye yazdığı bilgisini verir. (TDV, İslam Ansiklopedisi, "Molla Fenari" Mad., C.30, İst., 2005, s.246.)

eseri şerh tekniği açısından değerlendirdiğimizde, metin ile şerhlerin birlikte verildiği karışık ya da mezc (memzuc) bir tarzda yazıldığını görürüz. Fenari'nin bu eseri ile ilgili olarak çok az sayıda akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri, C.F. Seybold'a aittir. *Al-Abhari's İsağhuji und al-Fanari's Kommen-ter dazu* (Der Islam, vol. 92 (1919) pp. 112-115) adlı bu eserde yazmalar ve biyografik materyallerle ilgili bir tartışma ele alınmaktadır.⁴ Diğer bir çalışma ise, A. Kayacık'a ait olup, *Ebheri'nin İsağuci'sin İlk Şerhleri* adlı çalışmasında Fenari'nin şerhi de incelenir.⁵ Bu eser Osmanlı Medreselerinde son zamanlara kadar okutulmuştur.⁶ Bu şerh üzerine yapılan haşiyeler arasında Kul (Kavli) Ahmed diye tanınan Ahmed b. Hıdır'ın *Kul Ahmed'i* ve Burhaneddin b. Kemaleddin Bulgari'nin *el-Fevaidi'l-Bulgariyye'si* önemlidir. Molla Fenari'ye ait şerhin mukaddimesi Mehmet Emin Şirvani tarafından tahşiye edilerek *Cihetü'l-vahde* adıyla basılmıştır.⁷

III. Fevaidü'l-Fenariyye Yahut Şerh

Fenari, İsağuci için yazmış olduğu şerh veya faidelere başlarken, yukarıda da geçtiği gibi bir giriş veya metot denilebilecek bazı açıklamalarda bulunur. Burada üzerinde durduğu birinci konu, her bir ilmin konusunun ve problemlerinin belirtilmesi ya da bilinmesi ve buna bağlı olarak da öğrencilerin bunun farkında olarak, kendilerini ilgilendiren konulara mesailerini sarf etmeleri ve kendilerini ilgilendirmeyen konulardan da uzak durmalarıdır. Yani, bir öğrenci öğrenmekte olduğu ilmin gayesini bilmeli ve ona göre vaktini düzenlemelidir. Fenari, buna *Cihet-i Vahdet-i Zatiyye* der. Arazi olan yön ise, o ilmin konularını içerir.⁸ Birinci yön (cihet) itibarıyla mantığın tanımı, "bilinmeyene ulaşturmada faydası açısından tasdikler ve tasavvurların zati arazlarından bahsedilen ilimdir." İkinci cihette ise mantık, "düşüncenin geçerlisi/doğrusu ve bozuk/yanlış olanının kendisiyle bilindiği ilimdir" diye tarif olunur.⁹ Eserin giriş kısmındaki açıklamalarda, yine metodolojik açıklamalara dahil edebileceğimiz ve Osmanlı Medreselerinde okutulan eserler listesinde Kazvini'ye ait Şemsiyye risalesinde de yer alan, mantık ilminin bölümlerini belirten bilgileri görürüz. Buna göre, "mantığın iki tarafı vardır: Tasavvurlar (Tasavvurat) ve Tasdikler (Tasdikat). Bunlardan her birinin bir *mebadü* (prensipler/dayanaklar) ve *makâsıdı* (amaç-

4 Rescher, *age.*, s.226.

5 Ahmet Kayacık, *Ebheri'nin İsağuci'sin İlk Şerhleri*, Kayseri, 1996, (Basılmamış doktora Tezi), s.19-20 v.d. yerler.

6 Bu eser özellikle medreselerin Yukarı İktisar kısımlarında haşiyesi (Kul Ahmed) ile birlikte okutulmuştur. (Bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, İst., 1997, s.167-177; Ahmet Kayacık, "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", *İslamiyat*, II (1999), sy. 4, s.113-114.

7 TDV, İslam Ansiklopedisi, "Molla Fenari" Mad., C.30, İst., 2005, s.246.

8 Fenari, *age.*, s.2-4.

9 *Age.*, s.4-5.

lar) vardır. Böylelikle mantığın dört bölümü vardır: Tasavvurların mebadii beş tümel (el-Külliyatü'l-hams) ve makasıdı tanım/tarif (el-Kavlü's-şarih); Tasdiklerin mebadii önermeler ve önermeler arası ilişkiler (el-Kazaya) ve makasıdı ise Kıyastır. Kıyaslar da beş bölümden oluşur.”¹⁰

Bu bölümlere üzerine eserini yazan Fenari, ilk olarak delalet konusunda, delaletin tarifinden sonra çeşitleri ve aralarında ilişkiler ve bu konudaki bazı tartışmalara yer verir. Burada özellikle Ebheri'nin metninde geçen bazı ifade ve örneklere karşı çıkış vardır. Örneğin, iltizami delalet için verilen *insan ve yazıcılık sanatının* uygun olmadığını söyler. Ona göre insanın tasavvurundan bu ikisinin tasavvuru gerekmez.¹¹ Buradan da anlıyoruz ki, Fenari'de öylesine körü körüne musannif ya da metne bir bağlılık değil, aksine eleştirel bir düşünceye sahip olduğu görülür.

Ebheri'nin metnini oradaki düzene göre açıklayan Fenari, Kavramlar mantığı yahut Tasavvurat dediğimiz ve kavram çeşitleri ve devamında tanımın incelendiği bölümlerde kendi izahını ortaya koyarken, tartışmalı konularda tarafların görüşlerini vermekte ve ayrıca bu ihtilafın kaynağını da belirtmektedir. Örneğin beş tümel konusunda türü açıklarken, konunun *Şifa*'da belirtilenden ayrı olarak, Müteahhirun mantıkçılarının *İşarat*'ta belirtileni tercih ettiğini; yazarın ise Müttekaddimin mantıkçılarının görüşünü kabul ettiğini anlatır.¹² Bundan da, Fenari'nin bu alanda yalnızca bir şarih ya da haşiyeci değil, bu alanı çok iyi bilen ve geçmişteki tartışma ve görüşlere vakıf birisi olduğu anlaşılır. Dolaylı olarak da, Farabi ve daha çok İbn Sina geleneğine bağlı olan Osmanlı medreselerindeki mantık eğitiminde Fenari'nin bu gelenek dışında kalmadığı bilinir.

Fenari eserin ikinci bölümü olan *Tanım* konusundaki açıklamalarına başlamadan önce, burada tanımın tanımında yer alan ifadelerle ilgili olarak bazı görüşler ortaya koyar. Tanım konusunun buradaki adı el-Kavlü's-şarih'tir. Fenari, niçin bu şekilde bir adlandırma olduğuna cevap verir. Mahiyeti (bir şeyin ne olduğunu, neliğini) ya künhüyle (yani yakın ve uzak unsurlarının gerçekliğiyle)- ki bu had (özel tanım) olur, ya da onu diğer mahiyetlerden ayıracak derecede açıkladığı için -ki bu da resm (tasvir, ilintisel tanım)- bu ad verilmiştir. Tanım konusundaki dikkat çekici açıklamalarından birisi de, tanımın tanımında “tasavvuru başka bir şeyin tasavvuruna künhüyle veya onu diğerlerinden ayırt edecek derecede sebep olan şeydir” diye tanımlarken buradaki *tasavvur* kelimesi kaydına dairdir. Ona göre buradaki tasavvur kaydı, tanımı tasdik olmaktan çıkarır. Yine buradaki -ya -veya kayıtları da özel

10 Fenari, *age.*, s.5.

11 *Age.*, s.12.

12 *Age.*, s.23-24.

ve ilintisel tanımları kapsamı içindir.¹³ Tanım konusuyla ilgili tartışmalara şöyle bir kural koyarak konuyu sonlandırır: “Yalnızca zatilerin hepsiyle olan tarif, hadd-i tam (tam özsel tanım); bir kısmıyla olan hadd-i nakıstır (eksik özsel tanım). Sadece zatilerle değil de yakın cins ve hassa ile olan tarif resm-i tam (tam ilintisel tanım), yakın cinsle olmayan resm-i nakıstır (eksik ilintisel tanım).”¹⁴

Eserin üçüncü bölümünde ise, Tasdiklerin dayanağı olarak kabul edilen Önermeler ve Önermeler arası ilişkiler konusu incelenir. Daha önce de belirtildiği üzere, Fenari her bir bölümdeki konu ya da kavramların tanımına ve özellikle de burada yer alan ifadelerin önemine dikkat çekmekte ve her kelime ya da ifadenin kaldırıldığında ne gibi eksiklik ya da değişikliklerin ortaya çıktığını belirtir. Bu durum Önermeler konusunda da böyledir. Konunun başlangıcında önermenin tanımına dair güzel ifadeler sunar ve şöyle der: “Eğer nisbet bir kavramın diğer bir kavrama nisbeti ise, bu nisbetin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesini bildiren önerme yüklemidir. Eğer bir ifadenin varlığı başka bir ifadenin varlığına bağlı ise veya zıt bir ifadenin varlığına bağlı ise bunun gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesini bildiren önerme şartlı önermedir.”¹⁵ Bu tarifte belirtilen ifade tarzını, konunun özünün verilmesi açısından önemli bulmaktayım. Çünkü asli olarak da, bu eser yazılırken öğretim amacıyla yazılmıştır ve çoğu soyut şeylere dayalı olan bir konunun teorisini ifade etmedeki maharet dikkat çekicidir. Belki de bu yüzden bu eser uzun yıllar medreselerde popülaritesini korumuştur.

Konuların sunumunda oldukça metodik davranan Fenari, bu alanda gereksiz tafsilden uzak durmuş ve söze gerek olan yerde açıklamada bulunmuştur. Örneğin önermelerdeki niceleyicilerin açıklanması sırasında şunları söyler: “Niceleyicileri (Surları) belirtmekten amaç, kullanımda meşhur olanları örneklendirmektir, sınırlama değil. Çünkü Şeyh’in Şifa’da belirttiği gibi, gelen kullanımın dışında olan niceleyiciler de vardır.”¹⁶ Buradan da yine Fenari’nin bu alanda bilgi derinliği vardır. Önermeler konusundaki açıklamalarında, Ebheri’nin planına uyan Fenari modal (kipli) önermelerle ilgili herhangi bir bilgi vermez.

Önermeler arası ilişkiler konusunda Çelişik olma (tenakuz) ve Döndürmeye (aks) dair açıklamalarında her iki ilişkide de, var olan durum ve şartların ihlali konusunda ne gibi hallerin ortaya çıkabileceğine dikkat çeker. Örneğin, çelişki konusunda tanım yapılırken “iki önermenin ihtilafı, farklı olması” ifadesi, Zeyd ve Amr gibi iki tekil kelimenin ve bir tekil ve bir önermenin birbiriyle çelişik

13 Age., s.27.

14 Age., s.31.

15 Age., s.33.

16 Age., s.36.

olabilme ihtimalini dışarıda bırakır.¹⁷ Önermelerin çelişik olabilmesi konusundaki şartlarla ilgili olarak tartışmaya son noktayı koyar ve der ki, “Doğrusu, çelişikliğin gerçekleşmesinde geçerli olan hükmi nisbet birliğidir, taki bir konuda olumlu ve olumsuzluk meydana gelebilsin.”¹⁸

Eserin dördüncü ve son bölümünde ise, Aristo mantığının bel kemiği kabul edilen Kıyas konusu ele alınır. Bu bölüm aynı zamanda Tasdikler kısmının amaçları diye de adlandırılır. Bu bölümde Fenari, özellikle kıyasın tarifinde çok güzel tahliller yapar. Bu tahliller daha önceki bölümlerde olduğu gibi, konuların tariflerinde yer alan kavramların ya da kelimelerin seçilişine dikkat amaçlı olarak görülebilir. Örneğin, “Kıyas, bazı sözlerden meydana gelmiş öyle bir sözdür ki, bu sözlerin kabulünden, onların zâtı gereği başka bir söz gerekir” ifadesinde geçen “gerekir” lafzı Fenari’ye göre Tam olmayan Tümevarım ve Analoji’yi bu tarifin dışında bırakır. Çünkü bu ikisi kabul edilse bile zanni olmaları sebebiyle kastedilen şeyi gerektirmez.¹⁹ Kıyasın unsurları ilgili açıklamalarda “sonucun yüklemi küçük terim olarak adlandırılır” ifadesinde, bunun sebebinin yüklemden daha az fertlere sahip olması gösterilir. Keza yüklem de, daha fazla fertleri içine aldığı için büyük terim olarak adlandırılır.²⁰

Eserin devamında kıyas şekillerinin açıklamasına geçen Fenari’ye göre şekiller arasındaki fark, mahiyet ve üstünlük (şerefîyet) açısındandır.²¹ Benzer olarak kıyasların modları açısından da üstünlük söz konusudur. Bu iki konuda da üstünlük sonucun tümel olumlu, tümel olumsuz veya tikel olumlu ve olumsuz oluşuna göredir. Burada öncelik ve üstünlük tümel olumsuzu aittir.²² Konunun devamında bileşik kıyaslardan bitişik ve ayrıklı şartlı kıyaslara ait açıklamalar yapan Fenari, eserin son kısmı olan Beş Sanat konusuna geçmeden, “kitabın (bu risalenin) artık açıklama yapmayacağını, bu kadarıyla yetinilmesi gerektiği ve örneklerinde açık anlaşılır olduğu ifade edilir. Nihayet Beş Sanat konusuna başlayan Fenari, Beş Sanatın da mantığın konuları arasında yer aldığını, zira mantığın mantığın suretinden (şekli kısmından) bahsettiği gibi, maddi kısmından bahsetmesi gerektiğini; yazarın da (Ebheri) suretle ilgili konulardan bahsettikten sonra madde ile ilgili konulara işaret ettiğini ifade etmiştir.²³

Fenari'nin Beş Sanat'ın ilki olan Burhan'ın tarifıyla ilgili yorumu dikkat çekicidir. Ona göre Burhan, “Yakini olması açısından, zorunlu veya kazanılmış (mükteseb) olmaktan daha geneldir. Burada kullanılan “kıyas” kelimesi bütün

17 *Age.*, s.42.

18 *Age.*, s.44.

19 *Age.*, s.49.

20 *Age.*, s.51.

21 *Age.*, s. 52.

22 *Age.*, s. 55-56.

23 *Age.*, s. 59

kıyasları içeren cinstir. Müellef (meydana gelmiş) kelimesi, bu kelimenin yakini öncüllerle bağlantısını kurmak için zikredilmiştir. Bu bağlantı Hitabet, Cedel ve diğerlerini dışarıda bırakır. Yakini netice vermesi için sözünün zikredilmesinin sebebi, tarifin “dört sebep” nazariyesini kapsamaması içindir. Buradaki Müellef, mutabakat yoluyla surete, iltizam yoluyla faile; akledici kuvve ve öncüller madde ve yakini netice vermesi için lafzı da gaye’ye işarettir”.²⁴

IV. Sonuç

Kendi döneminde güçlü bir yere ve etkiye sahip olan Fenari, mantık alanında da yazmış olduğu bu eserle haklı olarak bu alandaki yerini almıştır. Bu ifadeler bir güzelleme değil, bir hakikatin izharıdır. Çünkü Fenari’nin bu eseri incelendiğinde görülür ki, şu andaki mevcut haliyle ve özellikle metin etrafındaki ek açıklamalarla birlikte klasik mantığın içeriğinin temelleri burada yeterince izah edilmiştir. Tabi olarak bu izah ediş, Ebheri’nin metnine bağlı olarak kalmıştır. Bu haliyle onu yargulamak ve tenkit etmek yersizdir. Eserin kendisi bir şerh olması itibarıyla, şarih asıl metnin dışına çıkmamıştır. Bu sebeple burada yer almayan bazı konularda niçin izah yapmamıştır? gibi bir soru saçma olur. Metinden anlaşıldığı kadarıyla Fenari diğer alanlardaki birikimlerini bu alana da yansıtmaktadır. Bu gibi notlar, o dönemdeki eğitim hakkında da bilgi verici niteliktedir.

Daha önce de geçtiği gibi, özellikle çeşitli kavramların tahlillerinde yapılan açıklamalar dikkat çekicidir. Bu tür yorumlar bilgi teorisine de bir kayış ifade eder. Fenari’nin bu eserde etkilendiği kişilerden bahsetmek gerekirse bunların başında kaçınılmaz olarak başta İbn Sina gelir. Diğer atif yapılan kişi ise Şemsü’l-eimme Isfahani’dir. Son olarak bu konuda söylenebilecek söz, bu eserin mevcut içerikleriyle ve özellikle ona eklenmiş olan notlarla birlikte yeniden bir baskı ve gözden geçirme ile klasik mantık alanında çok nefis bir kaynak kitap olacaktır. Çünkü gerek izah ve gerekse bu izahlara delil getirme günümüz insanlarına da hitap etmektedir.

24 Age., s. 59-60. Burhan konusuyla bağlantılı olarak Fenari değil de, onun bu eserine Ahmet b. Hıdırın yazmış olduğu haşiyede güzel bir izah var. “Burada asıl, güvenilir olan Burhandır. Yüce Allah’ın Rabbinin yoluna kesin delil ve güzel vaaz ile davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et” buyurmuştur. Buradaki hikmet Burhana, mev’ize Hitabete ve cedel de Cedele işaret eder. Şüphesiz bu üçünden her biri Hakka davette güvenilir yollardır. Ancak delil getiren açısından güvenilir olan kesinlikle sadece Burhandır. Çünkü Burhan, diğer ikisinin zaddına olarak şüphesiz olarak yakini ifade eder. Bu sebeple de musannif güvenilir olmayı sadece Burhanla sınırlamıştır. [Kavl-i (Kul) Ahmed, Fenari şerhine yan haşiye, s.63.]

MANTIKTA İÇERİĞİN ÖNEMİ

Dr. Necmi DERİN*

ABSTRACT

In this study, we have examined the harmony form-content in the context of conception and ratification. The logic examines the valid syllogism ways and its acceptable rules from the point of form and relationship between thought and object from the point of content. Examining content of thought is studying about reality and indicates connection between logic and metaphysics. As a result of this connection it is possible to preserve thoughts from mistakes.

Key Words: Logic, form, content, conception, ratification

Giriş

Mantık, bilgi elde etme sürecinde insan zihnini hatadan koruyan bir ilmi vasıta¹ olarak tanımlanmaktadır. Bu vasıta ile zihnin hatadan korunması ancak mantığın kurallarına riayet etmekle mümkündür. Zira mantık ilmi ile elde edilen bilgiler, sıradan ve bulanık değil şüphe barındırmayan kesin (burhâni) bilgilerdir.²

Kesin bilgi, mantığın hem 'tasavvur' hem de 'tasdik' bölümlerindeki kurallara uygun olmak zorundadır. Tasavvur; akılda bir eşyanın suretinin meydana gelmesidir.³ Tasavvurun içinde her hangi bir hüküm bulunmaz. Tasdik ise içinde hüküm barındıran tasavvurdur.⁴ Bununla birlikte tasdik, tasavvurdan tamamen ayrı bir bilgi değildir. Bu çerçevede mantığın tasavvur bölümünde 'kavram ve tanım', tasdik bölümünde 'önerme ve kıyas'⁵ bulunmaktadır ki kıyas, çalışmamızın esasını teşkil etmektedir.

Kıyas, 'form' (suret) ve 'içerik' (madde) ten meydana gelmektedir.⁶ Form açısından mantık, kıyasta geçerli çıkarımların biçimlerini ve bu biçimleri mümkün kılan kuralları inceler. Form incelemesi, zihnin kendi kendisiyle tutarlı-

* Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi,

1 İbn Sina, *İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s. 2; Fahreddin er-Râzi, *Muhassalu Efkârî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhurin mine'l-Ulemâ*, Mısır, [t.y.], s. 17.

2 İbn Sina, *Şifâ-II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 4; Fahrettin Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, thk. Ali Rıza Necefzâde, İran h. 1383, ss. 13-14.

3 Kutbeddin Râzi, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantukıyye fi Şerhi's-Şemsıyye*, İstanbul 1288, s. 5.

4 Kutbeddin Râzi, *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerh-i Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1303, s. 10; Kutbeddin Râzi, *Tahrîr*, s. 5.

5 Mahmut b. Hasan (Manisalı), *Muğni't-Tullâb*, İstanbul ts. s. 35.

6 Kutbeddin Râzi, *Tahrîr*, s. 6.

lığı ve uygunluğunu esas alır. Dolayısıyla düşünmenin içeriğiyle ilgilenmez. Düşünmenin içeriğiyle ilgilenme, gerçekliğe dair bir inceleme olup, mantığın metafizikle olan irtibatını gösterir. Bu açıdan mantık, düşünce biçimlerinin nesnelere ve nesnelere bilgi değeriyle olan ilişkisini inceler. Fakat günümüz klasik mantık çalışmalarının önemli bir kısmında kıyasın içeriği değerlendirilmemekte sadece formu ile yetinilmektedir.

Örneğin,

1. Bütün insanlar kuştur,
Ahmet insandır,
O halde Ahmet kuştur.
2. Bütün hayvanlar cansızdır,
Bütün atlar hayvandır,
O halde bütün atlar cansızdır.⁷

şeklinde form olarak geçerli ama içerik olarak yanlış çıkarımlar söz konusudur. Genelde dikkat çekilen husus, kıyasta öncüllerin içeriğinden ziyade formu bakımından kesin sonuç verip vermediğidir. Buna göre;

Bütün A'lar B'dir,
X bir A'dır,
O halde X bir B'dir.

formundaki bütün kıyaslar mantıkçı açısından sonuç veren geçerli akıl yürütmelelerdir. Böyle bir değerlendirmeye bağlı olarak verilen örnekler de işin sadece formel yönünü vurgular. Bu tespitite bulunanlara göre mantıkçının esas aldığı, öncüllerin içeriği yani doğru ve yanlış olmaları değil akıl yürütmenin geçerliliğidir.⁸

Mantığı Aristoteles (M.Ö. 384-322)'in sistemleştirdiği görüşü, felsefe tarihçilerinin ittifak ettikleri bir husustur. Aristoteles felsefesinde düşüncenin formları aynı zamanda varlığın da formlarıdır. Bu anlayışa göre mantık, düşünmeyi incelerken varolanı da incelemektedir.⁹ Mantığın bu metafiziksel özelliğinden dolayı içerik, mantıkta oldukça önemlidir. Biz çalışmamızda, klasik mantığın sadece 'form denetlemesi'nden ibaret olmadığı, form kadar içeriğin de önemli olduğu fikrini, tasavvur ve tasdik konularını inceleyerek ortaya koyacağız.

7 Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1991, s. 31.

8 Özlem, *age.*, ss. 31-33, 289-291.

9 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999, ss. 71-73.

1. Tasavvurât

Tasavvur, akılda bir şeyin suretinin hâsıl olmasıdır.¹⁰ Tasavvur, mutlak ve mukayyet olmak üzere ikiye ayrılır. Zihinde bir şeyin suretinin hâsıl olması şeklindeki tanım, mutlak tasavvurdur. Mutlak tasavvur, tasdikte bulunan tasavvurdur. Bu kısma hükümle beraber bulunan tasavvur da denilmektedir.¹¹ Mukayyet tasavvur ise tasdikin karşısında olan ve içinde hüküm bulunmayan tasavvurdur.

Mukayyet tasavvur bölümünün asıl amacı tanım çeşitlerini elde etmektir. Tanım çeşitlerini elde etmek ise beş tümele dayanmaktadır. Bu bakımdan beş tümel tasavvur bölümünün başlangıcını (mebadi) teşkil etmektedir.¹² Fakat insanın sahip olduğu bilgi dağarcığı göz önüne alınırsa doğrudan tümellerden başlaması çok zordur. Bunun için beş tümeli de önceleyen bazı bilgilerin incelenmesine ihtiyaç vardır. Kavram ile kavramın delâleti konuları mantık kitaplarının ilk inceledikleri hususlardır. Bu bilgiler birinci dereceden mantıkçının işi olmasa da ikinci dereceden ilgilenmesini gerektiren konulardır. Kavram delâlet ilişkisi açıklığa kavuşmadan doğru kavram ve önerme kurmak imkânsızdır. Mantıkçı için esas olan kavram ve kavramın delâleti değil manadır.¹³ Fakat manayı kavramla ifade ettiğimiz için kavramın neye delâlet ettiği incelenmelidir.

1.1. Delâlet

Delâlet, "bir şeyin bilinmesinden başka bir şeyin bilinmesini gerektiren bir halde olmasıdır."¹⁴ Kavramın delâleti önce ikiye ayrılır. Buna göre kavramın delâleti ya sözlü (lafzî) ya da sözsüz (gayri lafzî) delâlettir. Bunların her biri de vazi, tabii ve akli olmak üzere üçe taksim edilir.¹⁵

Mantıkta esas ele alınan sözlü vazi delâlettir. Sözlü-vazi delâlet, Mutabiki, Tazammuni ve İltizamî diye üçe ayrılır.¹⁶ İnsan teriminin konuşan canlıya delâlet etmesi gibi, bir şeye konulan kavram mananın tamamına delâlet ederse mutabiki; insan kavramının canlıya veya konuşana delâlet etmesi gibi, tümüne değil ona dahil olan bir kısmına delâlet ederse de kısmî olur. İnsan için yazma sanatı veya ilme kabiliyetli olması gibi, ne mananın tamamına ne de zımında ki mananın bir kısmına delâlet etmeyip mananın dışında fakat onunla ilişkili olana delâlet de iltizamî olur.¹⁷

10 Fahrettin Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, s. 12; K.Râzi, *Levâmi*, s. 26.

11 K.Râzi, *Tahrîr*, s. 5.

12 Manisalı, *age.*, s. 35.

13 İbn Sina, *Şifa-Medhal*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 16.

14 K.Râzi, *age.*, s. 18.

15 K.Râzi, *Levâmi*, ss. 26-29.

16 İbn Sina, *İşarat*, s. 4.

17 K. Râzi, *Tahrîr*, s. 20.

Delâlet konusunun mantıkî değeri kadar metafizik değeri de vardır. Zira delâleti olan kavram mantık bilgisinin yanında mahiyete dair anlama da sahiptir. Çünkü İbn Sina felsefesinde mana ile kastedilen mahiyettir.¹⁸ Buna göre her şey ister tümel ister tikel olsun o şeyi kendisi yapan bir hakikate sahiptir.¹⁹ Hakikate sahip olan bütün varlıklar (Vacibu'l-Vücut hariç), illetli varlıklardır. İletli olan varlıklar da ay-üstü ve ay-altı âlem taksimine göre incelenir. Ay-üstü varlıkların mahiyetleri basittir yani madde ve suretten bileşik olmayıp var olmaları için tek bir illete ihtiyaç duyarlar.²⁰ Ay-altı varlıkların mahiyetleri ise bileşiktir. Yani dış varlıkta madde ve suretten meydana gelir. Dış varlıkta madde ve suretten meydana gelen nesne, aklımızda cins ve ayırım (fasıl) olur.²¹ Dolayısıyla nesnenin yapısı ontolojik olarak madde ve suretten epistemolojik olarak da cins ve ayırmadan meydana gelmektedir. Buna göre nesneye dair bilgi elde etmek istediğimizde nesnenin varlık yapısını değil bilgi yapısını esas alırız.

Kavram-mana ilişkisine ve onun gereği olan delâlet bahsine değinmemizin sebebi, yukarıda verilen 1 ve 2 numaralı örneklerdeki birinci öncül olan “Bütün insanlar kuştur” ve “Bütün hayvanlar cansızdır” önermelerinin özneli olan insan ve hayvan kavramlarının neye delâlet ettiğini, hangi mana karşılığında kullanıldığını ortaya koymak içindir. İnsan kavramı, “düşünen canlı”; hayvan kavramı da, “iradesiyle hareket eden büyüyen cisim” karşılığında kullanılmaktadır. Delâlet açısından bakıldığında insan lafzının, kuş manasıyla, hayvan lafzının da cansız manasıyla hiçbir ilişkisinin bulunmadığı görülmektedir. Bu durumda insan kavramı kuşun, hayvan kavramı da cansızlığın mutabiki, tazammuni ve iltizamî bir parçası değildir. Mantıkta kavramlar, manaya delâletlerinin yanında tümellik ve teklikleri yönünden de incelenerek birbirleriyle ilişkileri belirlenir.

1.2. Tümel-Tekil

Manası olan bütün kavramlar akılda meydana gelmesi yönüyle ya tekil ya da tümel olur. Kavram manaya nispet edildiğinde mana, ya tek bir şeye ya da çok şeye tekabül eder. Ali, Ahmet v.b. gibi belirli şahıslara verilen isimlerde olduğu gibi mananın tek bir şeye delâlet etmesine hakiki tekil; tek bir ferde değil çokluğa söylemenin doğru olduğu isimlere de tümel denir.²² Diğer bir ifadeyle

18 İbn Sina, *II. Analitikler*, s. 3; Nasireddin Tüsi, *Esâsü'l-İktibas*, tahk. Hasan Şâfi-Muhammed Said Cemaleddin, Tahran 1988, s. 87.

19 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* (tsh. Muhammed Bedreddin Na'sânî), Tahran 1370/1412, c. III, ss. 17-19; Ömer Türker, *Seyyid Şerfi Cürçânî'nin Tevil Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 46.

20 Nasireddin Tüsi, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbihât*, tahk. Süleyman Dünya, Beyrut 1993, c.III, s.16.

21 Nasireddin Tüsi, *age.*, c. I, s. 154; 203-204; Kutbeddin Râzi, *Muhakemat Beyne'l İmam ve'l Nasır*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1299 s. 288.

22 İbn Sina, *Şifa-Medhal*, s. 20; K.Râzi, *Tahrir*, s. 26; Nasireddin Tüsi, *Esâsü'l-İktibas*, s. 41.

mana, kendi şahsında diğer fertlerin ortaklığına mani ise tekil, ortaklığı mümkün ise tümel olur.²³ Örneklerimizdeki insan ve hayvan kavramları, manaları itibarıyla, birden çok ferde nispetleri gerçekleşmesinden dolayı tümeldir, mana yönünden tümel olan kavram yönünden de tümel kabul edilir. Tekiller sürekli değişkenlik gösterdiğinden mantık ve ilimlerde incelenmezler. İlimlerde ve özellikle mantıkta esas incelenen tümelldir.²⁴

1.3. Beş Tümel

Tümel olan kavramlar cins, tür, ayırım, özellik ve ilintidir ki kısaca beş tümel denir.²⁵

Cins, hakikatleri farklı olan şeylere bunlar nedir diye sorulunca verilen cevaptır. İnsan ve at hakkında "o nedir" diye sorulunca cevap olarak "canlı (hayvan)" denilir.²⁶ Tür, hakikatleri aynı olan birçok şeye bunlar nedir diye sorulunca verilen cevaptır. Örneğin, Ali, Ahmet, Ayşe vs hakkında bunlar nedir? diye sorulunca insandır denilir.²⁷ Ayırım, "cevherinde hangi şeydir?" sorusuna cevap olarak söylenen tümel kavramdır. Başka bir ifadeyle ayırım, tümel özsel ve genel olarak bir mahiyeti diğer mahiyetlerden ayırır.²⁸ Örneğin, Ahmet, Ali vb. cevherinde hangi şeydir diye sorulduğunda, cevap olarak düşünen denilir. Özellik, bir türün fertlerine söylenen ilintisel tümeldir. Gülmek, insanın; nefes alıp vermek de hayvanın özelliğidir. İlinti ise birçok türe söylenen ilintisel (arazi) tümeldir. İnsan için uyumak, Habeşistan'lı için siyah olmak ilintidir.²⁹

Cins kendi içinde dört bölüme ayrılır. Cinslerin en geneline Yüksek Cins (cevher gibi), cinslerin en hususi olanına Düşük Cins (Cins-i Safil, hayvan gibi), hem umumi hem de hususi olanına Orta Cins (cisim ve büyüyen cisim gibi) ve bunların dışında bulunana da Müfret Cins (akıl) denir.³⁰ Tür ise önce gerçek ve görelî diye ikiye taksim edilir. "O nedir" sorusunun cevabında hakikatleri (mahiyetleri) bir, fertleri çok olana Gerçek (hakiki) Tür denir. Kendi mahiyetine nispetle tür, başkasına nispetle Cins olana da Görelî Tür denir. Görelî

23 K. Râzi, *Tahrir*, s. 30; Nasıreddin Tûsî, *Esâsü'l-İktibas*, s. 43.

24 İbn Sina, *Şifa-Medhal*, s. 21; K.Râzi, *age.*, s. 30.

25 İbn Sina, *Şifa-Medhal*, s. 38.

26 K.Râzi, *age.*, s. 33.

27 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 26.

28 K.Râzi, *age.*, s. 35.

29 İbn Sina, *Kitabü'n-Necat*, tahk. Macit Fahri, Beyrut 1985, s. 46; Nasıreddin Tûsî, *Esâsü'l-İktibas*, s. 47; Nihat Keklik, *Farabi Mantığı*, İstanbul 1970, c. II, ss. 62-63; Rıza Muzaffer, *Mantık*, Beyrut 1980, s. 49; K. Râzi, *Levami'ul-Esrar*, s. 19; Abdülkuddus Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, ss. 37-38; Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabi *Siyalkuti, Siyalkuti ale't-tasavvurat*, İstanbul 1307, ss. 176-178.

30 K.Râzi, *Tahrir*, s. 34.

olan tür de kendi içinde dörde ayrılır. Yüksek Tür (cisim), Alt Tür (insan), Orta Tür (canlı) ve Müfret Tür.³¹

Makalede örnek olarak incelenen 1 ve 2 numaralı kıyasın öncüllerinde konu hayvan ve insandır. İnsan kavramının cinsleri, hayvan, büyüyen cisim, mutlak cisim ve cevherdir.³² İnsanın görelî türleri ise hayvan, büyüyen cisim ve mutlak cisimdir. Hayvanın cinsleri ise büyüyen cisim, mutlak cisim ve cevherdir. Tümeller tasnifine göre hayvanın cinsi olan cisim, mantuktaki taksim metoduna göre canlı (hayvan) ve cansız (cemat) bölümlerine ayrılır. Taksim kurallarına göre birşeyin kısımları birbirine yüklenemez yani cismin kısımları olan hayvan ve cansız kavramları birbirine yüklem olamazlar.³³ Çünkü bir cinsin altında bulunan türler, birbirlerini kapsayan tümel (cins) olamazlar.

İnsanın cinsi olan hayvan kavramı, türlerine taksim edilirse insan, at, kuş, deve vb birçok kısım ortaya çıkar. Aynı cinsin kısımları olan insan ve kuş kavramları da birbirine yüklem olamazlar. Buna göre “Bütün insanlar kuştur” önermesi, Ali, Ahmet vb. bütün insan fertlerinin kuş mahiyetine sahip olduğunu ifade eder. Çünkü bir önermenin konusunda fertler (ma sadakalar), yüklemine ise mana dikkate alınır. Konunun fertleri genelde I.cevherler olmasından dolayı farklı bilgiler ona yüklenir. Başka bir ifadeyle önermenin konusu hususiliği, önermenin yüklemi umumiliği gerektirir ve yüklem her zaman konudan daha genel olmalıdır.³⁴ Örneğimizdeki önermede yüklem olan kuş kavramı, konu olan insan fertlerini (Ali, Ahmet) kapsamaktadır. Zira tümel olan kuş kavramının, insanı kuşatan bir kavram içeriğine sahip olmadığı açıktır. “Bütün A’lar B’dir” formunun geçerli olabilmesi cinsin türü, türün ferdi içermesi gibi birinin diğerini kapsayan tümellikte olmasıyla mümkündür. O halde konu ile yüklem arasındaki ilişki ve bu ilişki üzerine verilecek hükümler, kavramların tümelliğine ve bu tümellerin tertibine bağlıdır.

Tümellerin tertibi, mahiyetin parçası olan ve olmayan şeklinde incelenir. Tümel altında bulunan tekillere göre, ya mahiyete dâhil ya da mahiyetten hariç bir kavram olur. Mahiyete dâhil olanlara özsel (zâtî), hariç olanlara ise ilintisel (arazi) denir.³⁵ Mahiyete dahil olan tümeller, cins, tür ve ayırımdır. Mahiyetten hariç olan tümel ise özellik (hassa) ve ilintidir (arazi amm). Özellik ve ilinti mahiyetin yapıcı unsurlarından olmadığı için ilintisel (arazi) tümel denir.

31 K.Râzi, *age.*, s. 35.

32 K.Râzi, *age.*, s. 34.

33 Ali Rıza Ardahani, *Mi'yâru'l-Münâzara*, İstanbul 1308, ss. 162-163.

34 Nasıreddin Tûsî, *Esâsü'l-İktibas*, s. 44.

35 İbn Sina, *Şifa-Medhal*, s. 34.

Özsel ve ilintisel tümel bağlamında 1 ve 2 numaralı örneklere baktığımızda kuş ve cansız kavramları, insan ve hayvan mahiyetinin özsel parçaları değildir. Aynı zamanda insan ve hayvan mahiyetlerine sonradan eklenen ilinti de olamazlar. Buna göre insan ve hayvan kavramlarının mahiyetleri, kuş ve cansız kavramlarını ne özsel ne de ilintisel olarak kabul ederler. Kuş insanın, cansız da hayvanın asli bir parçası olmadığı gibi ilinti olma imkânı da taşımadığından kuşun insana, cansızın da hayvana nispetleri yanlıştır. Buna göre mantıkta doğruluk-yanlışlık sadece gerçeklikle değil aynı zamanda kavramların içeriğiyle de uyumlu olmaya bağlıdır.

2. Tasdikât

Klasik mantık kitaplarının ikinci kısmını teşkil eden tasdikât, tasavvuratta olduğu gibi ilkeler ve maksatlar şeklinde taksime tabi tutularak ele alınır. Buna göre tasdikâtın ilkesi önerme, maksadı kıyastır.³⁶

2.1. Önerme

Tasdikâtın ilkesi olan önerme, “söyleyene söylediğin söz “doğrudur” veya “yanlıştır” demenin mümkün olduğu bileşik söz” şeklinde tanımlanır.³⁷ Önerme, ‘yüklemlî (hamliye)’ ve ‘şartlı (şartıyye) önerme’ diye iki kısma ayrılır.³⁸ Yüklemlî önerme konu, yüklem ve bağ olmak üzere üç parçadan meydana gelir. Kendisi üzerine hükmedilene (mahkûmun aleyh) “konu (mevzu)”; kendisiyle hükmedilene (mahkûmun bih) “yüklem (mahmul)”; konu ile yüklemi birbirine bağlayan nispete “hüküm nispeti” denir. Hüküm nispeti lâfzî olursa “bağ (rabîta) denir.³⁹ ‘Ali öğrencidir’ örneğinde Ali konu, ‘dir’ bağ, ‘öğrenci’ ise yüklemdir.⁴⁰

Yüklemlî önermede, konu ile yüklem arasındaki ilişkinin (hüküm nispeti) gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi önermenin olumlu ya da olumsuzluğunu belirler. “İnsan canlıdır (hayvandır)” önermesinde canlılığın insana nispet edilmesinin doğruluğu ve gerçekliğinde yanlışlık yoktur. Bu şartlarda olan önermelere “olumlu önerme” denir. Başka bir ifadeyle ‘konu yüklemdir’ formundaki önerme olumlu önermedir. Eğer ‘konu yüklem değildir’ denirse “olumsuz önerme” olur.⁴¹ Örneğin “İnsan taş değildir” önermesinde konu ile yüklem arasındaki ilişki gerçekleşmediğinden önerme olumsuzdur. ‘Konu yüklem değildir’ formunda olmasından dolayı olumsuz ama doğru bir önerme-

36 Manisalı, *age.*, s. 35.

37 K.Râzi, *age.*, s. 58; Nasıreddin Tûsî, *Esâsü'l-İktibas*, ss. 58-59.

38 Nasıreddin Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, c. I, s. 224.

39 Önermede hüküm nispeti olduğu halde bağ zahir olarak zikredilmeyebilir. Örneğin Arapça’da “Ali kâtibun” denildiğinde bağ zahir değildir. Eğer baği zikretmek gerekirse “Ali hüve kâtibun” demek gerekir.

40 K.Râzi, *Levâmî*, s. 106.

41 K.Râzi, *Tahrîr*, s. 63.

dir. Verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi klasik mantıkta doğruluk ve yanlışlık düşüncenin varlıkla uyum içinde olmasına bağlıdır. Olumluluk hükmü ifade eden her önermenin doğru, olumsuzluk hükmü taşıyanın da yanlış olması söz konusu değildir. Çünkü önermenin doğru veya yanlış olması varlığa uyup uymadığına bağlı bir durumdur. Mantık eserleri, bu hususa dikkat çekmek için varlığın çeşitleri ve birbirleriyle olan ilişkisine değinir.

Nesneler (şeylerin), varlıkta buldukları yere göre; 1. dış dünyada 2. zihinde 3. lafızda 4. yazıda bulunmak üzere dört çeşittir. Bulduğu yere göre varlığı taksim etmek, varlık hiyerarşisini daha iyi kavramak içindir. Varlıkla ilgili taksim, metafiziksel alandaki hiyerarşinin epistemolojik olarak düzenlenmesine imkan sağlamaktadır. Zira yazı, manada bulunan varlığa; mana, zihindeki varlığa; zihni olan da dış dünyada bulunan varlığa delalet eder.⁴² Bu anlayışa göre dört çeşit varlık tarzı, müstakil olarak değerlendirilemez. Sadece yazıda veya sadece sözde bulunan şeylerin, gerçeklikteki durumu dikkate alınmadan anlaşılması söz konusu değildir. Önermenin konu ile yüklemi arasındaki ilişki (hüküm nispetini) sadece gramatik kurallara tabi değildir. Yazıda ifadesini bulan kavram veya önerme dolaylı olarak varlığı yansıtır. Aynı şekilde sözlerle ifade edilen kavram ve önermeler de varlığa dair bir anlama delalet eder. Yani dil ile düşünce, düşünce ile gerçeklik arasında sıkı bir ilişki vardır.

Varlıkla ilgili ortaya konulan bütüncül bakış, önermelerdeki doğruluk-yanlışlığın daha iyi anlaşılmasına imkan sağlamaktadır. Varlık çeşitleri arasındaki ilişkiyle tutarlı olarak kurulan her önerme gerçekliğe uygun olacağından doğru önermedir. Bu ilişkiye dikkat etmeyen yani gerçekliğe uygun olmayan her önerme de yanlış önermedir.

“Bütün insanlar kuştur” ile “Bütün hayvanlar cansızdır” önermeleri yüklemli olumlu önermelerdir. Fakat her iki önerme için konu yüklemde ifadesi kullanılamamaktadır. Yazılı ifade edilen bu önermeler, gerçekliğe ait bir durumu yansıtmadığı gibi gerçeklikle de çelişmektedir. Bundan dolayı ‘insan’ ile ‘kuş’; ‘hayvan’ ile ‘cansız’ arasında kurulan hüküm nispetleri doğru değildir. Hüküm nispetleri doğru olmayan önermeler de yanlış önermelerdir.

Klasik mantıkta amaç sadece epistemolojik verilere ulaşmak değildir. Asıl amaç, epistemolojik olarak elde edilen verilerin varlıkla olan irtibatını kurmak, varlığa dair genel geçer ve kesin bilgiler elde etmektir. Kısaca gerçekliğe uygun olan kesin bilgi elde etmektir. Kesin bilgi açısından önermenin doğru-yanlış değerinin bilinmesi doğru akıl yürütme için olmazsa olmaz bir durumdur. Aynı şekilde bir önermenin başka bir önermeyle olan ilişkisi de bilginin kesinliğini

42 Nasıreddin Tüsî, *Şerhü'l-İşârât*, c. I, s. 131; Fahrettin Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, s. 21.

belirlemektedir. Bu bağlamda bir önermenin başka bir önermeyle ilişkisinin olup olmadığı, ilişkili olan önermelerin de kanıtlayan-kanıtlanan formunda olup olmadığını incelemek gerekir.

2.1.1. Önermeler Arası İlişkiler

Akıl yürütme, en az iki önerme arasında, bu önermelerden birini öbürünün kanıtlayıcı olarak ele alıp buradan bir sonuç çıkarma işlemidir.⁴³ Bu tanıma göre, her zaman önermeler arasında bir akıl yürütme işlemi yoktur. Mantığın ilgi alanına giren akıl yürütmeler, kanıtlayan-kanıtlanan ilişkisi kurulabilen önermeler için söz konusudur.⁴⁴ Kanıtlayan-kanıtlanan ilişkisi kurularak yapılan çıkarımlar da ikiye ayrılır: 1. Doğrudan çıkarımlar 2. Dolaylı çıkarımlar.

Doğrudan çıkarımlar, tek bir öncülden sonuca geçilen, yani iki önermeden meydana gelen çıkarımlardır. Bunlar da kendi içlerinde a) karşı-olma, b) döndürme olmak üzere iki kısma ayrılır. Karşı-olma, aynı kavramlardan yapılmış iki önermenin nicelik, nitelik veya hem nicelik hem de nitelik bakımından birbirinden farklı olmalarına denir.⁴⁵ Bu bakımdan iki önerme arasında karşıt, altkarşıt, çelişik ve altık olma durumu söz konusudur.

A. Karşıt: konu ve yüklemi aynı olan iki tümel önerme, yalnızca nitelik bakımından farklı ise bunlara karşıt önerme denir. Mantıkta tümel olumlu ile tümel olumsuz önermeler birbirine karşıttırlar. Karşıt önermelerden tümel olumlu (A) ile tümel olumsuz (E) arasındaki doğruluk değeri şöyle olur⁴⁶:

A		E
d	→	y
y	→	yd
y	←	d
dy	←	y

Bu doğruluk değerine göre, tümel olumlu yanlış ise tümel olumsuz doğru ya da yanlıştır. 1 numaralı örneğimizdeki kıyasın öncülü olan “Bütün insanlar kuştur” önermesinin karşıtı “Hiçbir insan kuş değildir” önermesi olur. Zikrettiğimiz kural gereği “Bütün insanlar kuştur” önermesi yanlış olduğundan karşıtı doğru veya yanlış olabilir. Bu durumda kesin sonuç çıkmaz. Oysa mantıkta sonucun kesin olarak çıkması gerekir.

43 Özlem, *age.*, s. 28.

44 Özlem, *age.*, s. 136.

45 K.Râzi, *age.*, s. 103.

46 Öner, *age.*, ss. 91-92.

2 numaralı örnekteki öncül “Bütün hayvanlar cansızdır”⁴⁷ ve sonuç “Bütün atlar cansızdır” önermelerinin karşıtına baktığımızda “Hiçbir hayvan cansız değildir” ve “Hiçbir at cansız değildir” önermeleri çıkar. Tümel olumluları yanlış iken tümel olumsuzları doğru olmaktadır. Örnek olarak verilen kıyaslarda ise tümel olumlulukları doğru gibi değerlendirilmektedir.

B. Döndürme: Bir önermenin, niteliğini bozmadan konusunu yüklem, yüklemine konu yapmaya döndürme denir.⁴⁸ Düz döndürme ve ters döndürme şeklinde iki türü vardır. Bir önermenin olumlu/olumsuzluğuna, doğru ve yanlışlığına dokunmadan yüklemine konu, konusunu yüklem yapmaya düz döndürme; olumlu ve olumsuzluğuna, doğru ve yanlışlığına dokunmadan konusunun çelişliğini yüklem, yüklem çelişliğini konu yapmaya da ters döndürme denir.⁴⁹

Döndürmenin kesin bilgi verebilmesi için iki aksiyoma riayet etmesi gerekmektedir: 1. Aksiyom, bütün olumlu önermelerde yüklem, kaplamın bir kısmı ile alınır; 2. Aksiyom, olumsuz önermelerde yüklem bütün kaplamıyla alınır.⁵⁰ Buna göre önermelerde yer alan konu ve yüklem içlemsel bakımdan değil, kapsamsal anlamda birbirleriyle ilişkilidir. Bu durum cins-tür ilişkisinin önermeler arası ilişkiye yansımalarıdır. Kaplamı dar olan konu, kaplamı geniş olan yüklem altına giren bir türdür veya yüklem türün cinsidir.⁵¹ Daha önce zikredildiği gibi önermenin konusu hususiliği, yüklemi de umumiliği gerektirir ve yüklem her zaman konudan daha genel olmalıdır.⁵² Bu prensip çerçevesinde şekillenen aksiyomlar, doğrudan çıkarımın, cins-tür ilişkisine giren kavramlar ve bu kavramları içeren önermeler için olacağını ifade eder. Buna göre, “Bütün insanlar kuştur” ve “Bütün hayvanlar cansızdır” önermelerinin döndürmeleri “Bazı kuşlar insandır” ve “Bazı cansızlar hayvandır” şeklinde olmaktadır. “Bütün insanlar kuştur” önermesinde insan ile kuş; “Bütün hayvanlar cansızdır” önermesinde hayvan ile cansız kavramları arasında cins-tür ilişkisi olmadığı için iki terimle yapılan öncüller ile döndürmeleri olan önermelerden sonuç alınmaz. Daha doğrusu öncüllerle döndürmeleri aynı doğruluk değerine sahiptir. Yani öncül olan önerme yanlış olduğu için döndürmesi olan önerme de yanlıştır. Doğruluk değeri yanlış olan önermeler de, varlıkta herhangi bir gerçekliği ifade etmediği için çok dikkate alınmaz.

47 “Bütün hayvanlar cansızdır” önermesindeki cansız kavramı olumsuz bir anlam ifade etmesine rağmen tümel olumlu olarak ele aldık. Zira hayvan ile cansız kavramı arasındaki bağ konu ile yüklemi birleştirmektedir. Yani “konu yüklem” formuna uygundur dolayısıyla olumlu bir önermedir. Konu ile yüklem birbirinden ayrılırsa yani “konu yüklem değildir” formundakiler olumsuz önerme olur. Türkçedeki bu durum, Arapça mantık eserlerinde madule önerme başlığı altında incelenmektedir. Bkz: K.Râzi, *age.*, ss. 74-75; Bingöl, *age.*, ss. 54-55.

48 K.Râzi, *age.*, s. 111.

49 K.Râzi, *age.*, ss. 111/122.

50 Öner, *age.*, s. 96.

51 Özlem, *age.*, s. 130.

52 Nasıreddin Tüsî, *Esâsü'l-İktibas*, s. 44.

Klasik mantıkta, önermeler arası ilişkiler ile onların doğruluk-yanlışlık değerlendirilmeleri dolaylı ve doğrudan sonuç elde etmede önemli bir husustur. Çünkü doğrudan elde edilen çıkarımlara göre bir önerme hakkında doğru ya da yanlış olduğunu öğrenebilmekteyiz. Önermelerin doğru-yanlış olmalarına bağlı olarak çıkarımların doğru-yanlış olması, mantığın içeriğe verdiği önemi gösterir. Çünkü önermeler arası ilişkide belirleyici olan aksiyom ve kurallar metafiziğe bağlı konulardır. Önerme ile önermelerin birbirleriyle olan ilişkilerinin iyi anlaşılması, metafizik irtibatın iyi anlaşılmasını gerektirir. Bunun için klasik mantık eserleri, önermelerden müteşekkil kıyasın önce formunu sonra içeriğini inceler.

2.2. Kıyas

2.2.1. Form Bakımından

Mantıkta, dedüksiyon, tümevarım ve analogi olmak üzere üç akıl yürütme çeşidi vardır. Kıyas, dedüksiyonun en mükemmel şekli kabul edilir ve şöyle tanımlanır; “önermelerden mürekkep bir söz olup önermelerin doğruluğu kabul edildiği takdirde özü itibarıyla ondan başka bir söz zorunlu olarak çıkar.”⁵³ Örneğin “Âlem değişkendir” “Değişken olan herşey hâdistir” önermelerinden “O halde âlem hâdis” sonucu elde edilir.

Tanımdaki “önermelerin doğruluğu kabul edildiği takdirde” ifadesi, kıyas için en önemli şarttır. Kıyasın yapılabilmesi, öncüllerin doğru kabul edilmesine bağlıdır. Bununla birlikte öncüllerin yanlış olduğu bilindiği halde doğru kabul edilerek kıyas yapılırsa başka bir önerme zorunlu olarak çıkar.⁵⁴ Biz makalemizin sınırları çerçevesinde kıyasın sadece konumuzla ilgili bölümlerini ele alacağız.

Kıyas, bulundurduğu önerme sayısına göre, ya basit ya da bileşiktir. Basit kıyas, iki öncül bir sonuçtan yani üç önermeden meydana gelirken; bileşik kıyas, ikiden fazla öncülden meydana gelir. Basit kıyas, kesin (iktirani) ve seçmeli (istisnâli) diye ikiye ayrılır. Eğer kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmazsa kesin kıyas denir.⁵⁵ Eğer sonucun ayırtıcı ya da karşıtı öncüllerde hem anlam hem de şekil bakımından bulunursa buna da seçmeli kıyas denir.⁵⁶

53 K.Râzi, *age.*, s.130; Öner, *age.*, s. 104.

54 K.Râzi, *age.*, s.130.

55 Kesin kıyasın örneği: Bütün insanlar ölümlüdür;

Sokrat insandır;

O halde Sokrat ölümlüdür.

Sonuç olan Sokrat ölümlüdür, birinci öncülde şeklen bulunmayıp anlam bakımından bulunmaktadır. Bkz: Öner, *age.*, ss. 110-113; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât* (sad: Hasan Tahsin Feyizli), Ankara 1998, s. 98.

56 K. Râzi, *age.*, s.131; Öner, *age.*, s. 107.

Kesin kıyas da, yüklemli kesin ve şartlı kesin diye ikiye ayrılır. Eğer kıyas, yalnız yüklemli önermelerden yapılırsa yüklemli kesin; eğer kıyasın öncülleri şartlı veya biri şartlı diğeri yüklemli önermelerden yapılırsa şartlı kesin kıyas denir. Makalemizde örnek olarak verdiğimiz kıyaslar, yüklemli kesin kıyaslardır. Yüklemli kesin kıyasta büyük, orta ve küçük olmak üzere üç terim bulunur. Sonucun yüklemine büyük terim (bu terimin bulunduğu önermeye büyük önerme), sonucun konusuna küçük terim (bu terimin bulunduğu önermeye küçük önerme), her iki öncülde tekrar edilene orta terim denilir.⁵⁷ Yüklemli kesin kıyaslar, orta terimin bulunduğu yere göre şekillere ayrılır.

I. Şekil: Orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olursa birinci şekil'den kıyas olur. Örneğin,

Bütün insanlar ölümlüdür;
Sokrat insandır;
O halde Sokrat ölümlüdür.

II. Şekil: Orta terim her iki öncülde de yüklem olursa ikinci şekil'den kıyas olur. Örneğin,

Hiç bir taş hayvan değildir;
Her insan hayvandır;
O halde hiç bir insan taş değildir.⁵⁸

III. Şekil: Orta terim her iki öncülde de konu olursa üçüncü şekil'den kıyas olur. Örneğin,

Her insan konuşandır;
Her insan hayvandır;
O halde bazı hayvan konuşandır.⁵⁹

IV. Şekil: Orta terim büyük önermede yüklem, küçük önermede konu olursa dördüncü şekil'den kıyas olur. Örneğin, Bütün insanlar canlıdır;

Bütün canlılar ölümlüdür;
O halde bazı ölümlüler insandır.⁶⁰

Yüklemli kesin kıyaslar, önermelerin nitelik ve niceliğine göre de "mod (karine/darb)"lara ayrılır.⁶¹ İki öncül bir sonuç olmak üzere üç önermeden meydana gelen yüklemli kesin kıyasın öncülleri ve sonucu ya tümel olumlu (A), ya tümel olumsuz (E), ya tikel olumlu (I), veya tikel olumsuz (O) olur.⁶² Kıyasın

57 K. Râzi, *age.*, s.132.

58 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, s. 108.

59 Bingöl, *age.*, s. 112.

60 Öner, *age.*, s. 114.

61 K. Râzi, *age.*, s. 133.

62 Öner, *age.*, s. 111.

zikredilen dört çeşidi ve mod'ları çerçevesinde örnek olarak incelediğimiz kıyaslara baktığımızda;

Bütün insanlar kuştur;
Ahmet insandır;
O halde Ahmet kuştur,

kıyası I. şekilden, A A A moduna göre; II. örneğimiz olan

Bütün hayvanlar cansızdır;
Bütün atlar hayvandır;
O halde bütün atlar cansızdır,

kıyası da I. şekilden A A A moduna göre düzenlenmiş geçerli kıyaslar olduklarını görürüz. Birinci şekilden kıyaslar Aristoteles başta olmak üzere bütün mantıkçılar açısından açıkça sonuç veren en mükemmel kıyaslardır. Bu bağlamda örnekler birinci şekil AAA moduna göre düzenlendiği için neticeleri kesin ve geçerli fakat içerikleri yanlış olan kıyaslardır. Yukarıdaki kıyasların form bakımından zorunlu ve geçerli olmasından hareketle klasik mantığın içerik bakımından insanı hatadan korumadığı yargısına varılabilir. Fakat yazılan eserler incelendiğinde kıyasın sadece formuna değil içeriğine de dikkat etmek gerektiği ortaya çıkar.

2.2.2. İçerik Bakımından

İçerik bakımından kıyas, beş sanat şeklinde ifade edilir. Beş sanat, bir şeyi bildirme, bir gerçeği gösterme daha doğrusu bir bilgi vasıtasıdır.⁶³ Varlığa dair bilgi veren beş sanat, kıyasın uygulama alanı olup içeriğin doğrudan incelenmesine imkân verir.⁶⁴ Burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata bölümlerine ayrılır.

Beş sanat, kıyası meydana getiren öncüllerin tasdiklerindeki fark sebebiyle birbirlerinden ayrılır. Önermenin konu ile yüklemi arasında kurulan ilişkide, akıl iki taraftan birini seçerse tasdik, iki taraftan birini seçmezse şüphe olur. Şüphenin bilgi değeri olmadığı için mantığın ilgi alanına girmez. Mantığın ilgilendiği kısım, hüküm ifade eden önermelerdir. Hüküm, konu ile yüklem arasında hem yaklaştırma hem de uzaklaştırmayı barındırır. Örneğin "İnsan canlıdır" dediğimizde insan ile canlı kavramları birbirine yaklaştırılmakta; "İnsan canlı değildir" de ise insan ile canlı birbirinden uzaklaştırılmaktadır. Verilen hükümlerde, yaklaştırma veya uzaklaştırmının gerçekleşip gerçekleşmediğine göre dört türlü tasdik meydana gelir. Bunlar; yakın, taklit, cehl-i mürekkep ve zandır.⁶⁵

63 Öner, *age.*, s. 183.

64 Öner, *age.*, s. 181.

65 Öner, *age.*, ss. 181-182; Bingöl, *age.*, s. 131.

Akıl bir tarafı seçmede kararlı ise seçilen taraf da gerçeğe uyuyorsa yakın olur. Başka bir ifadeyle yakın, bir şeye bir şekilde inanıp o şeyin başka bir şekilde olmayacağına dair bir inançtır ki bu da nefis'ül-emirdeki durumla uyum içindedir.⁶⁶ Akıl seçmede kararlı fakat seçilen taraf gerçeğe uymuyorsa cehl-i mürekkep; seçme işlemi karşı tarafı tümünden ortadan kaldırıp da sağlam olmazsa taklit; bir tarafı seçme kesin olmayıp karşı tarafa da ihtimal tanınırsa zan meydana gelir.⁶⁷ Görüldüğü gibi bu şekilde bir tasdik sınıflaması, verilen hükmün gerçeğe uygun olup olmadığı temelinde yapılmaktadır. Gerçeğe uygun olup olmaması ise hükmün içeriğini oluşturur. Hükmün içeriği de önermenin epistemolojik değerini gösterir.

Epistemolojik değeri açısından önermeler öncelikle yakın ve yakın olmayan diye ikiye ayrılır.⁶⁸ Yakini önermeler, evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât, fitriyyât şeklinde altı kısma ayrılırlar ve şöyle tanımlanırlar:

- a) *Evveliyât*; aklın hiçbir vasıtaya başvurmadan doğrudan doğruya kabul ettiği önermelerdir. Örneğin, bütün parçadan büyüktür.
- b) *Müşâhedât*; duyuvar vasıtasıyla tasdik edilen hükümlerdir. Örneğin, güneş ışık saçar, kar soğuktur, ateş yakıcıdır.
- c) *Mücerrebât*; gözlem ve deneyin tekrarıyla aklın kesin olarak hüküm verdiği önermelerdir. Örneğin, Alkol, insanı sarhoş eder.
- d) *Hadsiyyât*; "Hads", zihnin ani kavramasına (zihnin sürat-i intikali) denir. Hadsiyyât ise sezgi ile verilen hükümlerdir. Örneğin, ay ışığını güneşten alır.
- e) *Mütevâtirât*; yalan söylemek üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan kalabalık bir topluluğun haber verdiği önermelerdir. Örneğin, Mekke'yi görmeyen birisinin "Mekke vardır" diye hükmetmesi bu tür bir önermedir.
- f) *Fitriyyât*; bu tür hükümlerde zihin, gizli bir orta terim vasıtasıyla konu ile yüklem arasında bağ kurar. Örneğin, "dört çifttir" önermesinde dört ile çift terimlerini düşünen kimse, dördün iki eşit parçaya bölüneceğini düşünür. "İkiye bölünen herşey de çifttir" şeklinde gizli bir kıyas yaparak "Dört çifttir" hükmünü verir.⁶⁹

Yakini olmayan önermeler, meşhurat, müsellemat, makbulat, maznunat, muhayyelat ve mevhumat kısımlarına ayrılmaktadır.⁷⁰

66 K. Râzi, *age.*, s. 166.

67 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, s. 141.

68 K. Râzi, *age.*, s. 166.

69 K. Râzi, *age.*, s. 166; Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, ss. 149-153.

70 K. Râzi, *age.*, ss. 166-167; Bingöl, *age.*, s. 134.

- a) *Meşhurat*; halk tarafından doğruluğu kabul edilmiş hükümlerdir. Örneğin, adalet iyi, zulüm kötüdür önermeleri herkes tarafından kabul edilir.
- b) *Müsellemat*; bir tartışma esnasında kullanılan ve karşı tarafça doğruluğu kabul edilmiş önermelerdir. Usul ilminin problemlerini fakihlerin kabul etmesi gibi.
- c) *Makbulat*; hakkında güzel inanç ve itimat hasıl olan kişilerin güzel sıfatlarından alınan önermelerdir. Peygamber ve hocalardan alınan deliller gibi.
- d) *Maznunat*; zanna dayanılarak verilen hükümlerdir. Örneğin, gece karanlıkta dolaşan birine “bı hırsızdır” demek gibi.
- e) *Muhayyelat*; doğru olmadıkları belli iken sırf neşe vermek veya nefret uyandırmak için tahayyül edilerek verilen hükümlerdir. Örneğin, “Bal iğrenç bir kustumuktur” demek gibi.
- f) *Mevhumat*; vehim ile verilen hükümlerdir. Örneğin, bazıları cisimlere kıyasla “Bütün varlıkların bir mekanı ve bir ciheti olduğuna hükmetmeleri”⁷¹ gibi.

Kıyası meydana getiren öncüller, yakini önermelerden ise “burhan”; meşhurat veya müsellematattan ise “cedel”; makbulat veya maznunattan ise “hitabet”; muhayyelattan ise “şiiir”; mevhumattan ise “safsata” olur.⁷²

Zikredilen beş sanat içinde kesin bilgiyi veren sadece burhandır.⁷³ Çünkü burhani kıyasta orta terim kıyastaki sonuca illet olur. Büyük terimle küçük terim arasındaki bağlantıyı kuran orta terim, aynı zamanda büyük terimin küçük terime nispetine illet olmaktadır.⁷⁴ Orta terimin illet olması ya dış dünyada ve akılda (burhan-ı limmi) ya da sadece akılda (burhan-ı inni) olur. Buna göre burhani kıyasların öncülleri zaruri ve vaciblerdendir dolayısıyla neticeleri de zaruri ve vaciptir.⁷⁵ Kısaca burhani kıyaslar, hem form hem de içerik bakımından yakın ifade etmektedir.⁷⁶

Verilen bilgileri örneklerimiz çerçevesinden değerlendirdiğimizde, öncelikle her iki kıyasın öncülleri olan “Bütün insanlar kuştur” ve “Bütün hayvanlar cansızdır” önermelerindeki hükümler yakın değil aksine cehl-i mürekkep türü ifadelerdir. Cehl-i mürekkep, Gelenbevi'nin ifadesiyle söylersek “vehim ile karışık olan aklın ya bedihi olduğunu iddia etmesiyle veya madde ve şekil yönünden bozuk olan delili burhan iddia etmek suretiyle kesin olarak hükmettiği

71 Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, ss. 165-166; Öner, *age.*, s. 186-187; Bingöl, *age.*, s. 134.

72 Nasreddin Tüsi, *Şerhü'l-İşârât*, s. 461; Bingöl, *age.*, s. 135-137; K. Râzi, *age.*, ss. 168-170.

73 İbn Sina, *II. Analitikler*, s. 4.

74 K. Râzi, *age.*, s. 168; Fahrettin Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, s. 356.

75 Fahrettin Râzi, *age.*, c. I, s. 347.

76 Nasreddin Tüsi, *age.*, s. 462.

şeydir.”⁷⁷ Verilen örneklerde konu ile yüklem arasında kurulan nispet ve onun üzerine yapılan yargı önermenin içeriğini kusurlu hale getirmektedir.

Burhan-ı limmi veya burhan-ı inni açısından baktığımızda orta terimler olan “hayvan” ve “insan” kavramları kesinlikle ne limmi ne de inni olarak hükümün illetidirler. Büyük terim ile küçük terim arasında illet bağı olmadan çıkarılan sonuçlar da bir mana ifade etmemektedir. İçerik ve form yönünden bozuk olan her delil, beş sanatın “safsata” kısmında yer almaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla yapılan kıyaslardan elde edilen sonuçlar kıyas kuralları gereği geçerli olsalar bile kesinlikten uzak safсата kabilinden bir bilgi vermektedir ki bu tarz bilgi de sadece sakınma ve korunma amacıyla öğrenilir.

Sonuç

Klasik mantık, formun yanında içeriğe de dikkat eden bir yaklaşıma sahiptir. Form, kıyasın geçerli çıkarım biçimlerini, içerik de nesnelere bilgi değerlerini inceler. Form ve içerik birlikteliği, hem düşünmeyi disipline eder hem de gerçekliğe dair bilgi sunar. Form-içerik uyumu gözletilmediği takdirde birbirinden bağımsız iki farklı durum ortaya çıkar. Form esas alınıp içerik göz ardı edildiğinde bilginin sadece formel kurallar çerçevesindeki tutarlılığı incelenir. Diğer durumda ise içerik esas alınıp form ihmal edilir ki o zaman da gerçekliğin bilgi formuna dönüşmesi ve bilginin disipline edilmesi imkânsız hale gelir. Klasik mantık, bu ve bunun gibi problemlerden kaçınmak için form-içerik dengesini gözetken ilke ve kurallar ortaya koyar. Yazılı veya sözlü bir kavramın zihindeki surete, zihindeki suretin de dış dünyadaki varlığa delalet etmesi, form-içerik uyumunun ifadesidir. Bu anlayışa göre düşünmenin formları aynı zamanda varlığın da formlarıdır. Kısaca mantık, düşünmeyi incelerken varolanı da incelemektedir.

KAYNAKÇA

Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabi Siyalkuti, *Siyalkuti ale't-tasavvurât*, İstanbul 1307.

Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât* (sad: Hasan Tahsin Feyzili), Ankara 1998.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1994.

Bingöl, Abdülkuddus, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, İstanbul 1993.

Cürcâni, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* (tsh. Muhammed Bedreddin Na'sâni), c. III Tahran 1370/1412.

Duran, Recep, “Zihinsel Varlık Meselesi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı 9, Ankara 1993.

Fahreddin Râzî, *Muhassalu Efkârî'l-Müteakaddimin ve'l-Müteahhürin mine'l-Ulemâ*, Mısır, [t.y.].

77 Bingöl, age., s. 136.

78 Bingöl, age., ss. 135-136.

- , *Şerhü'l-İşârât*, thk. Ali Rıza Necefzâde, İnan h. 1383.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999.
- İbn Sina, *İşârât ve't-Tenbîhât* çev: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul 2005.
- , *Kitabü'n-Necat*, tahk. Macit Fahri, Beyrut 1985.
- , *Necat*, tahk. Macit Fahri, Beyrut 1985.
- , *Şifa-Medhal*, çev: Ömer Türker, İstanbul 2006.
- , *Şifa-Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006.
- , *Şifa-Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004.
- Keklik, Nihat, *Farabi Mantığı*, c. II, İstanbul 1970.
- Kutbeddin Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerh-i Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1303.
- , *Muhakemat Beyne'l İmam ve'l Nasır*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1299.
- , *Tahriru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fi Şerhi's-Şemsiyye*, İstanbul 1288.
- Mahmut b. Hasan (Manisalı), *Muğni't-Tullâb*, İstanbul ts.
- Muzaffer Rıza, *Mantık*, Beyrut 1980.
- Nasîreddin Tûsî, *Esâsü'l-İktibas*, tahk. Hasan Şâfi-Muhammed Said Cemaletdin, Tahran 1988
- , *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, tahk. Süleyman Dünya, c. I, Beyrut 1993.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul 1991.
- Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul 2006.

ESİRÜDDİN EL-EBHERÎ'NİN MUĞALATA'YA (SAFSATA) BAKIŞI

Dr. Kamil KÖMÜRÇÜ

ABSTRACT

Al-Abharî's Views on Sophisme (Mugalata)

Sophisme, according to al-Abharî, is a syllogism consisting of incorrect propositions. These propositions are fallacy and deceptive. One approaches these syllogisms to deceive the other people consciously or unconsciously. One protects himself/herself from the erroneous, learning these typical syllogisms. According to al-Abharî, the fallacy in a syllogism occurs either from the matter of this syllogism or its form. Sometimes, the fallacy occurs from both the matter and the form. The fallacy originating from its form arises from violating the conditions that generate valid conclusion. Al-Abharî evaluates these typical fallacy under six titles in the varied books. The fallacy originating from its matter results from the utterance of syllogism or its meaning. Al-Abharî investigating two fallacy regarding the utterance, expresses fifteen fallacies regarding the meaning, in addition to three fallacies resembling these. Al-Abharî presents twenty six fallacies regarding the utterance and the meaning.

Key Words: al-Abharî, sophisme, syllogism, fallacy, form, matter, utterance, meaning.

Giriş

Muğalata, mantığın ana konularından biridir. Mantuktaki beş sanatın sonuncusunu oluşturur. Bu sanatın esaslarını sistemli olarak ilk kez Aristoteles (m.ö. 384-320) sofistlerin iddialarını çürütmek için yazdığı *Sofistik Çürütmeler* isimli eserinde ortaya koymuştur.

Aristoteles'in diğer eserleri gibi bu kitabı da tercüme devrinde Arapçaya çevrilmiştir. *Sofistik Çürütmeler*, Arapçaya genellikle *Kitabu's-Sufistika* ismiyle tercüme edilmiştir.¹ İslam mantıkçıları tercüme devrinden sonra muğalata üzerine telif eserler yazmışlardır. Bunlardan ilk akla gelenler, Fârâbî'nin (ö. 950) *Kitâbu'l-Emkineti'l-Muğalatatı*² ve İbn Sînâ'nın (ö.m. 1037) *Kitâbu's-Şifa'nun* yedinci kitabı olarak kaleme aldığı *es-Safsata*³ isimli çalışmalarıdır.

Esirüddin el-Ebherî (ö.m. 1265) on üçüncü yüz yılda yaşamış önemli bir mantıkçı ve filozoftur. Klasik mantığın dokuz bölümünü çeşitli eserlerinde in-

1 Bedevî, Abdurrahman, *Mantıku Aristo*, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1980, s. 27; eserin Arapça tercümeleriyle ilgili bkz., Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (7. Kitap/ *es-Safsata*; Thk., Ahmet Fuat Ehvâni; Kaynak: İbrahim Medkur; Tahkik edenin yazdığı mukaddime), Kahire, 1966, s. 4.

2 Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Muğalatatı*, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî-II*; içinde; thk: Refik el-Acem), Beyrut 1987.

3 İbn Sînâ, *a.g.e.*; bu kitap 2006 yılında Türkçeye çevrilmiştir. Bkz., Ebû Ali İbn Sînâ, *Sofistik Deliller* (*Kitabu's-Şifa/es-Safsata*, çev., Ö. Türker), Litera yay., İst., 2006.

celemiştir. Muğalataya dair müstakil bir kitap kaleme almamış olmasına karşılık mantığa ilişkin bütün kitaplarında bu konuyu ayrıntılarıyla ele almıştır.

Ebherî, Meşşâî mantık geleneğine mensup bir mantıkçıdır.⁴ Bu açıdan onun muğalataya bakış açısını ortaya koymak, Meşşâîlerin konuya yaklaşımını görmek bakımından oldukça önemlidir. Söz konusu sebepten dolayı bu çalışmada, Ebherî'nin muğalataya bakışı, onun eserleri temele alınarak incelenecektir.

1. Muğalatanın Tanımı ve Amacı

'Aldatmak', 'yanıltmak'⁵ manalarına gelen safsata, bir sanatın adı olarak İslam mantıkçıları tarafından Yunanca da olduğu gibi bazen *Safsata* ismiyle karşılanmışken⁶ bazen de Arapçada hata anlamına gelen *ğalat* kelimesinden hareketle *muğalata* olarak isimlendirilmiştir.⁷ Bu iki isimlendirmede de maksat aynıdır. İbn Sinâ safsatayı muğalatanın bir çeşidi olarak ele almıştır.⁸ Ancak bazı mantıkçılar, yanlış olduğu bilinerek yapılan safsatanın, muğalata olarak adlandırıldığını söylemişlerdir.⁹ Muğalata ve safsata terimleri, Müttekaddimin mantıkçılar tarafından, aralarında bir fark gözetilmeksizin, sofistiktürden aldatıcı deliller için özel bir ad olarak kullanılmasına rağmen sonraki mantıkçılar, kuruluş ve sunuluş gayesine göre bu iki terim arasında fark görmüşlerdir.¹⁰ Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme* dışındaki tüm eserlerinde bu sanatı

4 Ebherî'nin Meşşâî mantık geleneğe mensup olduğunu, onun eserlerinde sergilemiş olduğu metottan ve Fârâbî ve İbn Sinâ'ya yaptığı atıflardan anlıyoruz. Çünkü o kitaplarını, başta İbn Sinâ olmak üzere bir çok Meşşâî filozofun yaptığı gibi, mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden müteşekkil olarak tertip etmiştir. Bu eserler için bkz., Esirüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve nşr. Hüseyin Saroğlu), Çantay yay., İst., 1998; *Tenzîlu'l-Efkâr Fi-Ta'dilü'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi Bl., Nr. 569; *Kitâbu Beyânü'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., Nr.1618, B.n; *Telhisü'l-Hakaik*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., Nr.1618, B.n; *Kitabü'l-Matali*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., Nr.1618, B.n; *Zübdetü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., Nr.1618, B.n; *Hidayetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi B., Nr. 1410. B.n; Ebherî'nin Fârâbî ve İbn Sinâ'ya yaptığı atıflarla ilgili bkz., Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s., 21,31,60,66,89,95,111, vs.

5 Ebu Nasr el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, (çev., A. Arslan) Vadi yay. Ank., 1999, s., 63.

6 Bkz., Ebü Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev., Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik yay., İst., 2008, s., 39; İbn Sinâ ise, *Şıfa* adlı eserinin bu sanata ayırdığı yedinci kitabına *es-Safsata* adını vermiştir; Kazvîni de bu sanata *Safsata* demiştir. Bkz., Kazvîni, Necmeddin Ömer b. Ali el-Katibi, *Risaletü'ş-Şemsîyye fi-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, İsmail Efendi Matbaası, İst., 1301, s., 57.

7 Fârâbî, müstakil olarak bu sanatı ele almış olduğu kitabını, *Kitâbu'l-Emkinetü'l-Muğalatatı* olarak isimlendirmiştir. Ayrıca bkz., Ebü Hamid Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, (nşr., Ahmet Şemsüddin) Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s., 89; Fenâri, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Şerh-u İsağüci*, Dersaadet Matbaası, İst., 1309, s., 25; Muhammed İbn Yusuf, *Tarifati'l-Aziziyye*, İst., 1308, s., 30.

8 İbn Sinâ, *age*.,s., 45.

9 Bkz., Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, (nşr., H. T. Feyizli) Fecr yay., Ank., 1998, s., 170; Öner, Necatî, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F. yay., Ank. 1986, s., 188.

10 Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Elis yay., Ank., 2004, s., 22.

muğalata olarak isimlendirmiş, safsata ifadesini kullanmamıştır. Biz de bu yüzden bu sanat için muğalata ismini kullanacağız.

Bu ön bilgilerden sonra şimdi muğalatanın nasıl tanımlandığına geçebiliriz. Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler*'in girişinde, gerçek güzellik ve süslenerek elde edilen sahte güzellikte olduğu gibi, şeylerin bir gerçeğinin yani doğrusunun bir de sahtesinin olabileceğinden hareketle akıl yürütmenin de doğru olanı yanında bir de yanlış olanının olabileceğini vurgulamaya çalışır. Aristoteles sofistik çürütmeleri, yani muğalatayı, gerçek kıyas ve çürütmeler olmadıkları halde öyle zannedilen kıyaslar ve çürütmeler, sahte deliller olarak ortaya koyar. Tartışmalarda bizzat nesnelere kendileri değil de onların göstergelerinin, yani dilsel ifadelerinin kullanılması nedeniyle akıl yürütmelerde yanlışlıkların ortaya çıkacağına dikkat çeker.¹¹

Müslüman mantıkçıların muğalataya bakışından söz edecek olursak, onlar muğalatayı genel olarak, muhatabı susturmak veya yanıltmak için vehme dayalı ya da doğruya veya meşhur olana benzeyen ancak öyle olmayan öncüllerden kurulan kıyas olarak tanımlamışlardır.¹² Mesela Fârâbî, bu sanatın ilkelere gerçekte meşhur olmadıkları halde meşhur olduğu zannedilen öncüller olduğunu söyler. Onlar insanı yanıltan, aldatan; doğru olmayan bir şeyi doğru, doğru olan bir şeyi yanlış zannettiren ve buna benzer sözler olduğunu söyler.¹³ İbn Sinâ, *İşârât*'ta sofistik kıyas dediği muğalatayı, öyle olmadığı halde doğru gibi görünen öncüllerden oluşan kıyas olarak tanımlamıştır.¹⁴ Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'deki söylediklerini takiben İbn Sinâ, kimi kıyaslar mevcut ve gerçek iken kimileri sofistik bir susturmadan ibarettir, gerçeğe benzer ama onun mevcut bir kıyaslık hakikati yoktur,¹⁵ demiştir. Ona göre safsatayı meydana getiren öncüller genelde yanlış oldukları için böyle çıkarımlar burhâni bir değer taşımaz.¹⁶ Yani kesin bilgi ifade etmez.

Ebherî, muğalatayı, doğruya benzeyen yanlış, meşhur ya da vehme dayalı yanlış öncüllerden oluşan kıyas, şeklinde tanımlamıştır.¹⁷ Yine onun bir başka ifadesine göre muğalata, gerçeğe benzeyen veya yaygınlık kazanmış sahte yahut kuruntu ürünü öncüllerden oluşmuş kıyastır.¹⁸ Yani karşıdakini aldatmak için doğruluğu şüpheli öncüllerle kurulan kıyaslardır. Görüldüğü gibi Ebherî,

11 Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, (çev., Oğuz Özügül), Say yay., İst., 2007, s., 7-8.

12 Kazvîni, *age.*, s., 56; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Târîfât*, Muhammet Sait Matbaası, İst, 1300, s., 150.

13 Fârâbî, *İlmîlerin Sayımı*, s., 63; *Kitâbu'l-Burhan*, s., 39.

14 Ebu Ali İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler* (çev., A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli) Litera yay., İst., 2005, s., 70; *Uyûnu'l-Hikme*, (*Resâil-u İbn Sina*, içinde;Thk. H. Z. Ülken), İ.Ü.E.F., yay., Ank.1953.s., 11.

15 İbn Sinâ, *Sofistik Deliller*, s., 2.

16 Ebü Ali İbn Sina, *eş-Şifa (4. Kitap/Kıyas*; thk., Said Zaid), Kahire 1964, s., 3.

17 Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik*, 54 B; *Kitabü'l-Matali*, v., 89 A; *Zübdetü'l-Hakâik*, v., 119 A.

18 Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s., 197; *İsağüci*, Vezirhanî Matbaası, İst., 1287, s., 7.

muğalatayı mantık geleneğinde olduğu gibi tanımlamıştır. Ayrıca muğalataya dayalı kıyaslar, gerçeğe benzeyen öncüllerden oluşmuşsa bu *safsata*; meşhura benzeyenlerden meydana gelmişse bu da *müşağabe* diye isimlendirilir.¹⁹

Muğalatanın amacından bahsedecek olursak, Aristoteles, bu sanatta beş gayenin güdüldüğünü ileri sürer. Bunlar, çürütme, yanlışlık, güvenilmezlik, dil hatası, muhatabı gevezeliğe teşvik ve tahrik etmektir.²⁰ Aristoteles'in saydığı bu beş madde, *Sofistik Çürütmeler*'de amaçlanan ana başlıklardır. Yani Aristoteles'e göre, hatalı bir çıkarımın nasıl çürütüldüğü, çıkarımlardaki yanlışlıkların nasıl tespit edildiği, güvenilir olmayan çıkarımların yapısı, dilden kaynaklanan hataların ortaya konması ve hasmı tahrik ederek onu istenen görüşü kabule zorlamak bu sanatta ulaşılması gereken hedefler olarak tespit edilmiştir.

Farâbî, bu sanatta amaçlanan şeyin, aslında öyle olmayıp görünüşte yaygın şeylere dayanarak zandan ibaret bir üstünlükle karşıdakini mağlup etmek olduğunu ifade eder.²¹ Muğalataya dayalı akıl yürütmeleri öğrenmenin faydası bağlamında İbn Sinâ, hataya düşülen durumların esas öğrenilince bunların çözümünün de öğrenilmiş olacağını vurgular.²² Ebherî'ye göre muğalata sanatını öğrenmenin amacı ve faydası, hatalı bir çıkarımla karşılaşıldığında hemen onu fark etmek ve ondan emin olmaktır. Bu sayede bir şaşkınlık ve aldatmacadan kişinin kendisini muhafaza etmesidir.²³ Muğalatadan maksadın aldatma ve susturma; faydasının da onu bilmek ondan kaçınmak olduğu anlayışı daha sonraki mantıkçılar arasında yaygın bir biçimde kabul görmüştür.²⁴

Muğalataya dair müstakil bir eser yazmamış olan Ebherî, bu sanatı en geniş biçimde *Beyânü'l-Esrâr*, *Tenzülü'l-Efkâr* ve *Keşfü'l-Hakâik*'te ele almıştır. Bu kitapları esas alarak muğalatanın sebeplerini ve çeşitlerini izah edeceğiz.

2. Muğalatanın Ele Alınış Şekilleri

Mantık kitaplarında kıyasta yapılan hatadan, yani 'ğalat'tan bahsedilir. Burada ğalattan kasıt bir kıyasın sonucunu geçersiz kılan kusurlar ve yanlışlardır. Bu kusurları ele almada Müslüman mantıkçılar arasında farklılıklar vardır. İslam mantıkçılarından bazıları yapılaş nedenleri ve çeşitlerini göstermek amacıyla birçok örnek vererek, bazıları konu üzerinde derinlemesine durarak, bazıları

19 Fenârî, *age.*, s., 25-26.

20 Aristoteles, *age.*, s., 9.

21 Ebu Nasr el-Fârâbî, *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, (Mantığa Başlangıç, nşr., Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, içinde) D. T. K. yay., Ankara, 1990, s.,28.

22 İbn Sinâ, *age.*, s., 31.

23 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s., 216.

24 Mehmet Halis, *Mizanü'l-Ezhan*, Mahmud Bey Matbaası, İst. 1324, (Mantık Metinleri I. içerisinde, neşr. Kudret Büyükoçşkun, İşaret yay. İst.1998), s.,173; Ahmet Cevdet Paşa, *age.*, s., 170.

geleneksel mantığın en çok üzerinde durduğu hata türlerini sayarak, bazıları da bunları tanıyıp da tuzağına düşmemek için kısaca tanıtarak muğalatayı ele almışlardır.²⁵ Ebherî bazı eserlerinde muğalatayı kısaca tanıtmakla yetinmişken²⁶, bazılarında özet biçimde çok bilinen hata türlerini sıralayarak,²⁷ bazılarında ise konuyu derinlemesine ele alarak²⁸ bu sanatı işlemiştir.

Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler*'de muğalatanın yapılış şekillerini, bir sofistin iki şekilde çürütülebileceğinden hareketle dile ve manaya ilişkin olanlar olmak üzere iki kısma ayırmış, dile ilişkin altı, manaya ilişkin yedi yanlış incelemiştir.²⁹ İbn Sînâ bu sanata ilişkin meseleleri, Aristoteles mantığının en önemli konusunu oluşturan kıyas teorisiyle ilişkileri açısından ele almıştır.³⁰ Mesela İbn Sînâ *Safsata*'da on üç yanlış türünden bahsetmiştir. Bunların altısı dile, yedisi manaya ait olanlardır.³¹ Gâzâlî (ö. 1111) ise yedi tane yanlış çeşidi üzerinde durur.³²

Ebherî konuyu en derin ayrıntılarıyla ele aldığı *Keşfu'l-Hakâik*'te ğalat, yani muğalatadan; kıyasın suretine, maddesine ve bunların her ikisine dayalı hatalar olarak bahseder. Mantık geleneğinde olduğu gibi, kıyasın suretine ilişkin hatalar üzerinde fazla durmaz, sadece iki örnek vermekle yetinir. Ancak maddeye ilişkin hataları daha geniş ele alır. Maddeye ilişkin hataların, kıyasın manasından ve lafzından kaynaklanabileceğini belirten Ebherî, ikisi lafza on beşi manaya ilişkin on yedi hata türünden bahseder. Söz konusu eserde daha sonra muğalatanın terkibi başlığı altında on tane muğalatalı kıyas kurar, daha sonra tek tek bunları çürütme yoluna gider. En son başlıkta ise mantığa has kılınmış muğalatalardan bahseder. Burada da on dört muğalatalı kıyas kurar ve daha sonra da bunları çürütme yoluna gider. *Tenzilu'l-Efşkâr*'da ise surete ilişkin dört, maddeye ilişkin on beş hatalı kıyastan bahsetmiştir. Muğalatanın terkibi başlığı altında on tane muğalatalı kıyas örneği vermiş daha sonra bunların hatalı olma sebeplerini zikretmiştir. *Tenzilu'l-Efşkâr*'a yazdığı eleştirel şerhte Tûsî, Ebherî'nin bu eserinde muğalatanın çeşitleri, sebepleri ve bunların örnekleri üzerinde yeterince durmadığını, konuyu bazı meşhur örnekleri zikrederek özetlediğini ileri sürer.³³ Tûsî'nin eleştirisi haksızdır. Yukarıda da zikredildiği gibi Ebherî, muğalatayı söz konusu eserinde yeteri ka-

25 Emiroğlu İbrahim, "Muğalata Nedir?", *D.E.Ü.İ.F.D.*, sy.VIII, s., 238.

26 Ebherî, *Kitabü'l-Matali*, v., 89 A.

27 Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme*, v., 86/1 A-B; *Telhisu'l-Hakâik*, v., 56 A.

28 Ebherî, *Tenzilu'l-Efşkâr*, v., 52 A-54 B; *Keşfu'l-Hakâik*, s., 213-234; *Be'yânü'l-Esrâr*, v., 14 A-B.

29 Aristoteles, *age.*, s., 9-69.

30 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*; İbrahim Medkur'un yazdığı giriş), s., 8.

31 İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, 7-15.

32 Ebu Hamid el-Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakkü'n-Nazar*, çev., Ahmet Kayacık) Ahsen yay., İst., 2002, s., 125; Gâzâlî, *Mü'yâru'l-İlim*, s. 199.

33 Nasireddin Tûsî, *Ta'dilu'l-Mi'yar li-Nakd-i Tenzilu'l-Efşkâr*, (*Mantık ve Mebâhisi Elfaz*; içinde, nşr. Abdullah Nûrani), Tahran, 1974, s., 229-231.

dar ele almıştır. *Beyânü'l-Esrâr*'da ise Ebherî, suret açısından meydana gelen üç, madde açısından meydana gelen yine on beş hatalı kıyastan bahseder. Ancak bu eserdeki on beş çeşit hatadan ikisi diğer kitaplarda hiç zikredilmemiş olan yanlış çeşitleridir. Bunları yeri geldiğinde göstereceğiz. Kanaatimizce, Ebherî'nin eserlerinde hataların farklı sayıda olmasına sebep olan etken, kitapların hacmi ve dolayısıyla bunların diğer konulara göre kapladığı yer olsa gerektir. Ayrıca hata sayılarının farklı olması, mantıkçının o anki tasarrufu olarak da değerlendirilebilir.

3. Muğalatanın Ortaya Çıkış Şekilleri

Organon'un, ilk üç kitabı kıyasın biçimi, geri kalan beşi ise kıyasın içeriği ile ilgilidir. Buradan hareketle kıyaslar bazen götürdüğü sonuçlar bakımından bazen de sonuç dikkate alınmaksızın bu sonuca nasıl ulaşılmış olduğu göz önüne alınarak incelenmişlerdir. Birinci durum mantıkta kıyasın içeriği, ikinci durum kıyasın sureti olarak isimlendirilmiştir.³⁴

Ebherî, diğer mantıkçılarda olduğu gibi kıyasta hatanın ya onun sureti ya içeriği ya da her ikisi açısından oluşabileceğini³⁵ söyleyerek bu hataları özetle şöyle izah etmiştir: Maddesi açısından kıyasta oluşan hata, öncüllerin mana ya da lafız olarak doğruya benzediği halde yanlış olması nedeniyle oluşur. Suret açısından oluşan hata ise, yapılan çıkarımın kıyas şekillerinin hiçbirine uygun olmamasıdır. Bu durum bazen, iki öncül arasında hiçbir ortak yön bulunmaması nedeniyle ortaya çıkar. Mesela bir kıyas, kıyas şekillerinden birine uygun olacak şekilde düzenlenmiş ve orta terim müşterek lafız yapılmıştır. Fakat kıyas kurallarından birinin ihlal edilmesi sebebiyle bu kıyas geçerli sonuç vermeyebilir.³⁶ Doğal olarak böyle bir çıkarım geçerli bir kıyas olmaz.

Burada bir noktaya dikkat çekmek faydalı olacaktır. Mantıkçıların çoğu, muğalatalı kıyasları örneklerle anlatmışlardır. Bu örnekler bazen iki öncül ve bir sonuçtan oluşan bilinen kıyas formunda zikredilmiş, bazen de mantıkçılar bilinen şekliyle bir kıyas kurma gereği duymamışlardır. Bazı yanlışları da bir çok öncül ve sonuçtan oluşan zincirleme kıyas şeklinde örneklendirmişlerdir.

Ebherî, söz konusu yanlışları, bazen öncülleri ve sonucu açıkça ifade edilmiş kıyaslarla bazen kıyasın öncüllerini açıkça zikretmeyerek bazen de sadece yanlış hüküm ifade eden önermelerle örneklendirmiştir. Kanaatimizce bu durum bazı yanlışların yapısından kaynaklanmaktadır. Mesela, Ebherî, devr olmayan bir ifadeyi devr gibi göstermenin yanlış olduğunu ifade etmiş, buna

34 Emiroğlu, İbrahim., *Mantık Yanlışları*, s., 37.

35 İbn Sinâ, *Sofistik Deliller*, s. 6; Kazvîni, *Şemsiyye*, 56-57; Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 84; Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, v. 107 A.

36 Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, v. 84 B- 85 A; *Telhîsu'l-Hakâik*, v. 54 B; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13 A.

örnek olarak da 'tavuk mu yumurtadan çıkar yumurta mı tavuktan çıkar'³⁷ ifadesini vermiştir. Zikredilen yanlışlara verilen bazı örneklerin niçin açık bir kıyas formunda olmadığı sorusunun, bu bağlamda ele alınması, meseleyi doğru ortaya koymak bakımından oldukça önemlidir.

3.1. Kıyasın Suretinden (Formundan) Kaynaklanan Hatalar

Kıyas kuralları açık ve net olduğu için mantıkçılar kıyasın sureti açısından meydana gelen hatalar üzerinde fazla durmamışlardır. Ebherî suret açısından ortaya çıkan hataları şöyle sıralar.

1- Kıyasın suretine ilişkin hatalardan biri, orta terimin iki öncülde aynen tekrar edilmemesi nedeniyle geçerli bir sonucun çıkmamasıdır. Mesela, 'bazı resimler attır, her at canlıdır; öyleyse bazı resimler canlıdır,' çıkarımında, resmin at olduğu doğru değildir. Bu akıl yürütmede duvardaki resim, mecaz yoluyla at olarak isimlendirilmiştir.³⁸ Burada at terimi iki öncülde aynı şeyi gösterecek biçimde tekrar edilmemiştir. Aynı örnek bazı mantıkçılar tarafından lafız yanlışları içerisinde, doğruya benzeyen ancak yanlış olan öncüllerle kurulan kıyaslara örnek olarak verilmiştir.³⁹

2- Büyük öncülün, kıyasın geçerli sonuç veren şekilleri için zikredilen şartlara uygun biçimde alınmamasıdır. Mesela, 'her insan canlıdır, canlı cinstir; öyleyse insan cinstir,' çıkarımı böyledir. Buradaki hatanın sebebi büyük öncülün tümel olmamasıdır. Böyle bir durumda canlı için verilen hüküm, canlı olan her şey için değildir.⁴⁰ Bu örnek Kazvîni tarafından mana yanlışları içerisinde zikredilmiştir.⁴¹

3- İfadesindeki kapalılık (gaflet) sebebiyle orta terimin tümel olarak iki tarafa aktarılamaması. Mesela, 'insan tüylüdür; bütün tüyler büyür (yenbütü); öyleyse insan büyür,' çıkarımında durum böyledir.⁴² Ebherî başka bir yerde bu tür durumları orta terimin iki tümele dağıtılmamasından kaynaklanan hatalar olarak zikreder. Örneğin; 'insanın saçı vardır, her saç büyür,' öncüllerinden; 'öyleyse her insan büyür,' sonucunun çıkarılmasında durum böyledir.⁴³

4 - İki öncülde birinin bozuk, yani kusurlu bir durumla diğeriyle bir araya getirilmemesi. Örneğin; 'insan tek başına gülücüdür, her gülücü canlıdır,' öncüllerinden, 'insan tek başına canlıdır,' sonucu çıkarmak böyledir. Buradaki hatanın sebebi, 'tek başına' kaydının 'insan' terimine bitiştirilmesidir. Bu öncülün anlamı, insanın gülücü olduğu ve onun dışında hiçbir canlının

37 Bkz., Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50 B; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13 B.

38 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s., 213.

39 Bkz., Gazâlî, *age.*, s., 131; Kazvîni, *a.g.e.*, 57.

40 Ebherî, *age.*, s., 213; *Tenzilü'l-Efkâr*, v., 50 A; *Beyânü'l-Esrâr*, v., 13 B.

41 Bkz., Kazvîni, *age.*, 57.

42 Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v., 50 A.

43 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v., 14 B; krsş., Sühreverdî, *age.*, s., 84.

gülücü olmadığıdır. Bu yüzden, 'insanın tek başına gülücü olması' geçerli bir sonuç değildir.⁴⁴ Buna benzer durumlar küçük öncülün, geçerli sonuç veren şekiller için gerekli olan kurallara uygun olmayacak şekilde alınmasından da kaynaklanabilir. Örneğin; 'insan gülücüdür, her gülen şaşkındır,' öncüllerinden; 'insan şaşkındır' sonucunun çıkarılmasında durum böyledir.⁴⁵ Burada, niceliği belirtilmediği için küçük öncülde yer alan terimlerde bir belirsizlik söz konusu olmuştur. Bütün insanların mı yoksa bazılarının mı ya da sadece bir insanın mı gülücü olduğu belirtilmemiştir.

5- Küçük terimin, sonuca, küçük öncülde olduğundan farklı olarak aktarılması. Örneğin;

Sınırlı alem, kendisinden başka yönü olmayan yönlü bir cisimdir
Kendisinden başka yönü olmayan her (hiçbir) cisim bir başından bir başına geçilemez
Öyleyse alem bir başından bir başına geçilemez.

çıkarmında durum böyledir. Bu çıkarımda birinci öncülde küçük terim 'sınırlı alem' ifadesidir. Bu terim sonuç önermesinde sadece 'alem' olarak zikredilmiştir. Bu yüzden sonuç geçersizdir. Yine örneğin;

Zeyd burhânî ilimlerde kamil nazar sahibidir,
Burhânî ilimlerde kamil nazar sahibi olan herkes hakîmdir,
Öyleyse Zeyd hakîmdir.⁴⁶

çıkarmında aynı yanlışlık söz konusudur.

6- Ulaşılmak istenen sonucun dışında bir şeyin sonuç yapılması. Mesela, varlığın imkansızlığını iddia eden bir kimsenin onun imkansızlığını, sadece zorunlu varlığın var olduğunu ispatlamak üzere delillendirmesi buna örnektir. Böyle bir delillendirme yapan kimsenin; 'her kim zorunlu olarak var ise tektir,' sonucuna ulaşması hatadır.⁴⁷ Bu çıkarımda kişinin ulaşmak istediği sonuç, varlığın imkansız olduğudur. Ancak o başka bir sonuca ulaşmıştır. Burada istenmeyen bir sonucun ortaya çıkmasının sebebi, çıkarımda kıyas kurallarına uyulmamış olmasıdır. Çünkü sonuçta zikredilen '(zorunlu olarak var olanın) tek' olması terimi öncüllerde yer almamaktadır.

Ebherî, kıyasın suretinden kaynaklanan hataların temel sebebi olarak terimlerin hem lafız hem de anlam olarak, öncüllerde ve sonuçta aynı olmamasını gösterir. Bunun yanında sonuç önermesinde yer alan terimlerin kaplamının, öncüllerde bulunan terimlerin kaplamlarından daha büyük olması da suret yönünden meydana gelen hataların en önemli sebeplerindedir.

44 Ebherî, *Tenzilü'l-Eşkâr*, v., 50 A; krş., Tüsi, *age.*, s., 232

45 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v., 13 B.

46 Ebherî, *Tenzilü'l-Eşkâr*, v. 49 B; krş., Tüsi, *Ta'dilü'l-Mi'yâr*, s. 232.

47 Ebherî, *Tenzilü'l-Eşkâr*, v. 49 B; krş., Tüsi, *Ta'dilü'l-Mi'yâr*, s. 232.

3. 2. Kıyasın Maddesinden (İçeriğinden) Kaynaklanan Hatalar

Maddeye ilişkin hataların iki temel sebebi vardır. Bunlardan birincisi, sonucu öncül yerine almak anlamına gelen, *müsadere ale'l-matlup*, ikincisi ise öncüllerin sonucu açıkça vermemesi, göstermemesidir.⁴⁸

Ebherî de bu tarz hataların kaynağı olarak söz konusu iki nedeni zikretmiştir. Sonucu, öncül yerine alma, büyük öncüldeki bir lafız eş anlamlısıyla değiştirip, sonuç kılmaktır. Örneğin; 'her insan beşerdir, her beşer mütefek-kirdir; öyleyse her insan mütefek-kirdir,' çıkarımı bunun en güzel örneğidir. Bu kıyasta büyük öncül ve sonuç aynı şeydir.⁴⁹ Kıyasta hatanın ortaya çıkma sebeplerinden ikincisi, öncüllerin sonucu açık bir şekilde vermemesidir. Örneğin; 'şu şey cevherin parçasıdır, cevherin parçası olan her şey cevherdir; öyleyse şu şey cevherdir,' çıkarımı böyledir.⁵⁰

Bir kıyasın maddesindeki hata ya onun lafzından ya da manasından ileri gelir. Lafız ve mana yanlışlarının temel sebebi, öncüllerin mana ya da lafız olarak doğruya benzediği halde yanlış olmalarıdır. Yukarıdaki birinci örnekte, anlamları aynı olan iki lafız farklı ifadeler olarak gösterilmeye çalışıldığı için kıyasın maddesinde bir yanlışlık ortaya çıkmıştır. Bu durum maddeye ilişkin hata olarak değerlendirilir. Lafzi benzerlik, lafzen ortaklık sebebiyle olabileceği gibi mecazi lafızlar sebebiyle de olabilir.⁵¹ Şimdi sırasıyla lafız ve mana yanlışlarını görelim.

3.2.1. Kıyasın Lafzından Kaynaklanan Hatalar

Bunlar dilin yanlış kullanılması sebebiyle ortaya çıkan hatalardır. Aristoteles ve İbn Sinâ lafza ilişkin altı çeşit hatadan bahsetmişlerdir.⁵² Ebherî, bu türden iki yanlış üzerinde durmuş, geri kalan dört hata türünü mana yanlışları içerisinde ele almıştır. Ebherî'nin lafız yanlışları olarak ele aldığı bu iki hata türünden birincisi eşsesli lafız yanlışları iken ikincisi mecazi lafız yanlışlarıdır.

1- Bir lafzın birden çok anlam için ortak, yani eşsesli olarak kullanılması. Ebherî'ye göre bu hatalar mesela, 'zorunlu ya varlığı mümkün olandır ya da varlığı mümkün olmayandır' önermesindeki zorunlu kavramında olduğu gibi bir lafzın farklı iki anlamda kullanılmasından kaynaklanır. Bu önermeden hareketle kurulan, 'zorunlu eğer varlığı mümkün olan ise onun var olması mümkün değildir, yokluğu mümkün olur; öyleyse zorunlu yokluğu mümkün olandır; eğer varlığı mümkün olmayan ise o varlığı mümkün olan değildir,

48 İbn Sinâ, *age.*, s., 15; Gazâli, *a.g.e.*, s., 131.

49 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v., 13 B; *Tenzilu'l-Efkâr*, v., 50 A-B; Tüsi, *age.*, s., 232.

50 Ebherî, *Tenzilu'l-Efkâr*, v., 50 A-B.

51 Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme*, v., 86/1 A-B; *Telhisu'l-Hakâik*, v., 56 A.

52 Bkz., Aristoteles, *age.*, s., 10; İbn Sinâ, *age.*, s., 7.

öyleyse o imkansızdır, böyleyse zorunlu olan imkansızdır,' çıkarımı böyledir.⁵³ Burada lâfzî ortaklık bakımından ortaya çıkan bir hata söz konusudur. Çünkü zorunlu kavramı iki farklı anlamda kullanılmıştır. Kazvîni bu hataya şu örneği vermiştir: 'Her insan beşerdir, her beşer gülücüdür, böyleyse her insan gülücüdür.'⁵⁴

2- Kıyasın maddesinde mecazî lafızların kullanılması. Mesela, 'Bari-i Teâlâ nurdur, her nur hissedilir; böyleyse Bari-i Teâlâ hissedilir,'⁵⁵ çıkarımında durum böyledir. Bu akıl yürütmede 'nur' kelimesi mecazi anlamda kullanılmıştır.⁵⁶

3.2.2. Kıyasın Manasından Kaynaklanan Hatalar

Bunlar, öncülün ifade ettiği anlamda bir bozukluk olması dolayısıyla ortaya çıkan hatalardır. Aristoteles ve İbn Sînâ yedi çeşit mana yanlışlığı üzerinde durmuşlardır.⁵⁷ Bu türden on beş hata üzerinde durmuş olan Ebherî, örneklerle bu geçersiz kıyasların niçin bozuk olduğunu göstermiştir. Şimdi bunları görelim.

1- Ayrıntılı terkip sebebiyle iki öncül arasında bir benzerlik olması. Örneğin,

Zeyd şairdir

Zeyd iyidir

Şair ve iyi olan herkes iyi şairdir,⁵⁸

çıkarmı bu türden bir hata içerir. Burada bir terkip hatası söz konusudur. Şair ve iyi terimleri hatalı bir biçimde bir araya getirilerek yanlış bir sonuç elde edilmiştir. Yukarıdaki öncüllerden kıyas kurallarına uygun olarak geçerli bir çıkarım yapılırsa, 'bazı şairler iyidir' sonucu çıkar.

Ebherî, bu tür yanlışlara, 'insan ruh ve bedenden oluşur,' önermesinden hareketle, 'sadece ruhtan oluşur' veya 'sadece bedenden oluşur,' çıkarımını da örnek olarak vermiştir.⁵⁹ Burada söz konusu olan terkip değil taksim yanlışlığıdır. Nitekim Gâzâlî, taksim yanlışlığına şu örneği vermiştir: 'Cisim, cisim olması itibariyle ya hareketli ya hareketsizdir.'⁶⁰ Buradan hareketle; sadece 'cisim hareketlidir,' ya da 'cisim hareketli değildir,' sonucunu çıkarmak böyledir.

53 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50 A; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13 B; krş., Kazvîni, *Şemsîyye*, s. 57.

54 Kazvîni, *Şemsîyye*, s.57.

55 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s., 214.

56 Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v., 50 B.

57 Aristoteles, *age.*, s., 13; İbn Sînâ, *age.*, s., 15.

58 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13 B; krş., Semerkandî, *Kıstâs*, v. 167 B.

59 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v., 14 A.

60 Gazâlî, *age.*, s., 132.

2- Kıyasta, doğru olmadığı halde doğruya benzeyen lafızlar kullanılması. Şu örnekte durum böyledir: 'Beş çifttir ve tektir, çift ve tek olan her şey çifttir, öyleyse beş çifttir.'⁶¹ Bu çıkarım benzer ifadelerle birçok mantıkçı tarafından taksimde yapılan hata sebebiyle ortaya çıkan yanlış olarak değerlendirilmiştir.⁶²

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın lafız yanlışları içerisinde zikrettikleri⁶³ terkip ve taksim yanlışlarını mana yanlışları içerisinde ele almış olan Ebherî, üstelik bunları bir başlık altında, yani ayrıntılı terkipten kaynaklanan hatalar kategorisinde değerlendirmiştir. Tûsî, bu iki yanlış çıkarımın Ebherî'nin yaptığıının aksine lafza değil manaya ilişkin yanlışlar olarak ele alınması gerektiğini ifade ederek onu eleştirmiştir.⁶⁴ Ebherî açık ifadelerle böyle bir yanlışın, mana yanlışlığı olduğunu söyleyerek dikkat çekici bir hata yapmıştır.

3- Vehme, kuruntuya, kesin olmayan bilgiye dayalı çıkarım yapma. 'Alem sonsuzdur, sonsuz olan her şey boşlukta ya da dolulukta son bulur, öyleyse alem ya boşlukta ya da dolulukta son bulur,'⁶⁵ çıkarımı buna örnektir.

4- Lazımı, yani zorunlu olanı, lazım olmaktan çıkararak bir hüküm vermekten kaynaklanan hatalar vardır. Mesela, 'cisim yer kaplayandır; (cisim değişime uğrar); değişime uğrayan her şey yer kaplamanın kendisidir,' çıkarımında durum böyledir.⁶⁶

5- Arazî, yani ilineksel olanı zati, yani özsel olanın yerine koyma. Bunun örneği şudur: 'Yol alan gemideki direk hareketlidir, hareket eden her şey belirli bir konumda sabit değildir, öyleyse yol alan gemideki direk belirli bir konumda sabit değildir.'⁶⁷ İbn Sînâ bu tarz hataya; 'Zeyd, Amr'dan başkadır, Amr insandır, o halde Zeyd insandan başkadır,'⁶⁸ örneğinin vermiştir.

6- Bir şeyle birlikte olanı, o şeyin yerine alma. Mesela, 'babalık evladı olmakla kaimdir; evlatlık da babası olmakla kaimdir, öyleyse bu ikisinin varlıkları mümkün değildir,' çıkarımında durum böyledir. Hata, bu iki şeyin birlikte değil de ancak biri diğeri için vardır denilmesinden kaynaklanmıştır.⁶⁹ Babalık ve evlatlık biri diğeriyle varlığıyla mümkün olduğundan karşılıklı olarak birbirlerini gerekli kılarlar. Baba kavramı olmadan evlat; evlat kavramı olmadan da baba kavramı düşünülemez.

61 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s., 214.

62 Bkz., Aristoteles, *age.*, s., 12; İbn Sînâ, *age.*, s., 12; *en- Necât*, s., 144; Gazâlî, *age.*, s., 128.

63 Bkz., Aristoteles, *age.*, s., 12; İbn Sînâ, *age.*, s., 12.

64 Tûsî, *age.*, s., 233.

65 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50 B; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13 B.

66 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s., 214; *Beyânü'l-Esrâr*, v., 14 A.

67 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 214; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50 B; krş., Tûsî, *Ta'dilü'l-Mi'yâr*, s. 233.

68 İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 15.

69 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50 B; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13 B.

7- Devr olmayanı devr gibi göstermek. Mesela, 'tavuk yumurtadan; yumurta da tavuktan çıkar,' hükmü bunun en meşhur örneğidir. Buradaki hata, bir yumurta üzerine kaim kılınan tavuğun, her yumurtanın bir tavuk üzerine kaim kılınmasından başka izahı olmamasından kaynaklanmaktadır. Tavuktan çıkan her yumurtanın o yumurtadan çıkan tavuğun dışında bir şey olamamasıdır.⁷⁰ Hata, her yumurtanın tavuktan çıktığına hükmedildiğinde, tavuktan bağımsız olarak yumurta için hüküm verilmemesinden kaynaklanır.

8- Bilkuvve olanı bilfiil olanın yerine almak. 'Cisim sonsuz bir şekilde bölünmeye elverişliyse, sonsuz olan, cismin yüzeyi ile sınırlı iki şeyle sınırsız olanın arasındaki şeyden ortaya çıkar,' ifadeleri buna örnektir.⁷¹ Buradaki hata, cisim, sonsuza kadar bölünürse bundan hasil olan parçaların sayıca bilfiil sonsuz olacağını zannetmektir. Yine mesela, şekilsiz bir madde (heyûli) için bi'l-kuvve hüküm verildiğinde, bunun zatî olarak bi'l-kuvve bir hüküm olup onun yokluğuna hükmetmek zorunda kalınması bu türden bir hatadır.⁷²

9- Yok olana (ma'dûm) var olan (mevcud) hükmü vermek. Mesela, 'eğer hareketler sonsuz ise bu hareketlerin hepsi ya tek yönlüdür (vitran) ya çift yönlüdür (şef'an), öyleyse sonsuz olan, bu iki vasıftan biriyle sıfatlanmıştır, bu durumda onun için var olan ve yok olan hareketler zannidir, her toplam tek tek şeyleri kapsar, bunun üzerine, öyleyse hareket ya çift yönlü ya da tek yönlüdür.'⁷³ Buradaki hata, mevcut olmayan söz konusu hareketlerin tek tek parçalar olarak sonsuz olmanın toplamında kapsanmış olduğunu zannetmektir.

İbn Sinâ, bunları, yükleme itibarının kötülüğü yönünden gerçekleşen hatalar olarak değerlendirmiş, bu hataların nedeninin ise, yüklem bazen bir şartla yüklem olması, bazen mutlak olarak yüklem olması, bazen kendine yüklem olması, bazen de başkası nedeniyle yüklem olması olduğunu vurgulamıştır.⁷⁴

10- Yokluğun karşıtı olarak varlığı, varlığa ait bir durum olarak almak. Mesela, 'hayır ve şer birbirine zıt iki şeydir, birbirine zıt olan iki şeyin temeli bir değildir, öyleyse hayır ve şerrin temeli bir değildir, öyleyse hayrın temeli şerrin temelinden ayrıdır,'⁷⁵ biçimindeki bir çıkarım buna örnektir. Bu tür hata, yokluğu varlığın karşıtı, zıttı olarak onun yerine almaktan kaynaklanmıştır. Şerrin kaynağının hayrın kaynağından başka olması gerekir. Bu durum karanlılıkla ışık arasında hiçbir münasebetin olmamasına benzer. Tûsî, bu tür

70 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50 B; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13 B.

71 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50 B; krş., Tûsî, *Ta'dilü'l-Mi'yâr*, s. 234.

72 Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 51 A; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13 B; krş., Tûsî, *Ta'dilü'l-Mi'yâr*, s. 234-235.

73 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 50 B- 51 A; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 13 B-14 A.

74 İbn Sinâ, *Sofistik Deliller*, s. 16.

75 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215; *Tenzilü'l-Efkâr*, v. 51 A; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14 A.

hataların 'iyhâmu'l-aks', yani yanılıcı döndürme olarak isimlendirildiğini söylemektedir.⁷⁶

11- Yokluk ve varlığı, olumsuzluk ve olumluluğun yerine almak. Mesela, 'ruhun bedene bitişik olması ve ondan ayrı olması olumsuzluk ve olumluluktur, bu ikisinden bir sonuç çıkmaz; öyleyse ruh ya bedene bitişiktir ya da ondan ayrıdır,'⁷⁷ çıkarımında durum böyledir.

12- İmkânsız olanı, zorunlu (farz) olanın yerine almak. Şu çıkarım buna örnektir: 'Eğer dünya eliptik (yumurta şeklinde) ise ve en kısa çap üzere hareket ediyorsa, boşluk zorunludur, bu imkânsızdır; öyleyse dünya eliptik değildir.' Burada imkânsız olan, dünyanın hem eliptik olması ve hem de en kısa çapla hareket etmesidir. Bu yargı kıyasın bütününden ortaya çıkan anlamın yanlış olmasını gerektirir. Kıyasın sonucu olarak zikredilen önerme ulaşılmak istenen sonucun çelişğinin yanlış olmasını gerekli kılmaz.⁷⁸ Bir hükmün çelişğii doğru ise bu durum hükmün doğru olmasını imkânsız hale getirir.

İbn Sînâ bu tür çıkarımları, imkânsıza götüren kıyaslar olarak isimlendirmiştir.⁷⁹ Gâzâlî ise bu tür hatalar için şu örneği vermiştir: 'Her cisim yer kaplayıcıdır, her yer kaplayıcı olan değişikliği kabul eder, öyleyse cisim değişiklik kabul eder.'⁸⁰

13- Zihinde mevcut olanı, harici olarak mevcut görmek. Bu tür hatalar için verilen örneklerden biri şöyledir: 'Şayet şu şey imkansız ise onun imkansızlığı hariçte ortaya çıkar; bu şekilde vasıflanan bir şey hariçte mevcuttur, bu durumda imkansız olan da mevcuttur.'⁸¹ Ebherî'ye göre bu saçmaya ircadır (hulf). Tüsî, bunun zihinsel olarak itibari olan bir şeyi, başka bir şeye yüklemekten farklı olduğunu iddia etmiştir.⁸² Ebherî'ye göre imkansızlık, harici olarak var olan bir şey değildir, zihne itibarla söz konusu olan bir şeydir. Bu durum itibari olanı zihnî olanla bir tutmaktan kaynaklanmıştır. Örneğin, 'varlık, mahiyetin sıfatıdır,' hükmü de böyledir. Varlığın mahiyete bu şekilde nispet edilmesi onun aynı şekilde dış dünyada mevcut olması anlamına gelir ve onun varlığını gerektirir.⁸³

14- Meşhur bir önermeyi evvelî kabul etmek. 'Dış dünya da imkansız (mümteni) olmayan halihazırdaki her hangi bir şey dış dünya da imkansızdır, diye hükmedilse bu hatadır. Bu hataların ortaya çıkma sebebi; meşhur olanı,

76 Tüsî, *Ta'dilu'l-Mî'yâr*, s. 235.

77 Ebherî, *Tenzilü'l-Efşkâr*, v. 51 A; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14 A; ayrıca bkz., *Keşfü'l-Hakâik*, s. 215-216.

78 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216; *Tenzilü'l-Efşkâr*, v. 51 A.

79 İbn Sînâ, *age.*, 18.

80 Gazâlî, *age.*, s., 133.

81 Ebherî, *Tenzilü'l-Efşkâr*, v. 51 A; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216

82 Tüsî, *Ta'dilu'l-Mî'yâr*, s. 235.

83 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14 A.

evveliyyeden kabul etmektir. Mesela, 'Bâri-i Teâla bir şeyden acizse bu ezeli bir noksanlıktır,' hükmü böyledir. Bu hüküm evveliyyattan değildir, aksine bunun kesin delile (burhan) ihtiyacı vardır. Bu sözün yaygın olarak kullanılması yanlıştır.⁸⁴

15- Sayısal çokluğu, bütünü yerine almak. Mesela, 'her bir hareket sonradan yaratılmıştır, öyleyse hareketlerin tümü sonradan yaratılmıştır,' ifadeleri böyledir.⁸⁵ İbn Sînâ bu tür hataları, birden çok sorunun tek bir soru da birleştirilmesinden kaynaklanan saptırma olarak değerlendirmiştir. Bunlara örnek olarak, 'yer deniz midir yoksa gök müdür?,' sorusunu vermiştir.⁸⁶

Ebherî'nin hem *Keşfü'l-Hakâik*'te hem de *Tenzilu'l-Efkâr*'da *Esrâr*'da bahsettiği mana yanlışları hemen hemen aynıdır. Biz bu yanlışların tamamını örnekleriyle birlikte vermeye çalıştık. O, söz konusu iki eserinde bahsi geçmeyen iki yanlış türünden daha söz etmiştir ki bunlar *Beyânü'l-Esrâr*'da yer almaktadır.

1- Tikel nicelik edatını, hakiki cüz' yerine almak. Örneğin; 'bazı insanlar siyahtır,' demek yerine 'insanlardan bazısı siyahtır,' demek yanlıştır.⁸⁷ Burada tikel bir nicelik olan 'bazı insanlar' terimi, 'insan olanlardan bazısı' şeklinde gerçek bir parça yerine konulmuş bu sebeple bir yanlışlık ortaya çıkmıştır.

2- Bir önermedeki olumsuz modu (cihet) olumsuz konu yerine almak. Örneğin; 'her insanın katip olması zorunlu değildir,' yargısına dayanarak 'her insanın katip olmaması zorunludur,' demek bu türden bir hatadır.⁸⁸ Bu maddede Ebherî, modal önermelerdeki kayıtların yanlış kullanılması sebebiyle ortaya çıkan bir hatadan bahsetmiş olmaktadır. Diğer eserlerinde modal önermelerin, kıyaslarda yanlış kullanılması sonucu ortaya çıkan hatalara hiç yer vermemiştir.

Böylece Ebherî'nin eserlerinde zikrettiği, kıyasların, manasından, yani içeriğinden kaynaklanan on yedi hata çeşidini ortaya koymuş olduk. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Ebherî, muğalatalı, hatalı kıyasların belirli bir sayıyla sınırlandırılmayacağını ifade etmiş, dikkat çekici bulduğu yanlış çeşitlerini ele aldığını belirtmiştir. Hatalı kıyasların yukarıda zikredilen ölçülerle ve iki mantık ilkesi göz önüne alınarak tespit edilebileceğini vurgulamıştır. Hatalı kıyaslar üzerine çokça düşünmek ve onları tedrip için kullanmakla hataların süratli bir şekilde tespit edileceğini ifade etmiştir.⁸⁹

84 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14 A; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216.

85 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216; *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14 A.

86 İbn Sînâ, *Softistik Deliller*, s. 19.

87 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14 A.

88 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, v. 14 A.

89 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216.

Burada dikkat çeken nokta, hatalı kıyaslarla uğraşmanın faydasının tespit edilmiş olmasıdır. Bunları öğrenmenin faydası bağlamında İbn Sînâ'nın, hataya düşülen durumların esas öğrenilince bunların çözümü de öğrenilir,⁹⁰ demesinde olduğu gibi Ebherî, bunlar üzerine düşünen bir kimsenin ne şekilde olursa olsun kendisine bir muğatalı kıyas sunulduğunda ondaki kusuru hemen fark edip ona göre tavır alacağını ifade eder.

Ebherî'nin muğalata konusunda dikkat çektiği bir nokta daha vardır. Bu da onun, en zor, en sıkıntılı muğalatalar dediği, iki çelişğin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan durumlardır. Mesela, 'şu anda/saatte konuşan herkes yalancıdır,' diyen kimsenin sözü bunun en çarpıcı örneğidir. Bir yargının iki durumdan birini ifade etmesi gereğinden hareketle bu önerme ya doğrudur ya da yanlıştır. Eğer bu önerme doğru ise onun bildirdiği hüküm aynı anda hem doğru hem de yanlış olur. Bu önerme eğer yanlışsa, bu sözün kapsamı içerisinde yer alan bazı kimselerin o saatte söylediklerinin zorunlu olarak doğru olması gerekir. Ayrıca, bu sözü söyleyen kimse kendi söylediği sözün dışında değildir. O saatte sözü söyleyenden başka kimse yoksa bu sözün doğru olduğu tayin edilir. Bu durumda da yine bu sözün aynı anda hem doğru hem yanlış olması söz konusudur.⁹¹

Ebherî, bu çelişkinin çözümü için böyle bir önermenin kabul edilmemesi, yani reddedilmesi gerektiğini söylemiştir.⁹² Tûsî bu tarz muğalataların, müte-kaddimin mantıkçılar tarafından ortaya atıldığını ve bunların külliyen yanlış sözler olduğunu vurgulamıştır.⁹³

Ebherî bu durumu başka bir örnekle daha anlatmıştır. Bu da mesela, 'her konuşan yalancıdır' dedikten sonra hemen ölen kimsenin sözüdür. Bu söz de aynı şekilde ya doğrudur ya da yanlıştır. Eğer doğru ise konuşan herkesin yalancı olması gerekir, bu durumda bu söz yanlış olur; öyleyse bu sözün doğruluğu ve yanlışlığı aynı anda zorunlu olur. Eğer bu söz yanlış ise konuşanlardan bazılarının doğru olması gerekir. Öyleyse doğru olan ya bu söz olur ya da bunun dışında başka bir söz olur. Eğer bunun dışında başka bir söz olursa, bunun dışındakilerin yanlış olduğu farz edilebilir. Bu durumda iki sözün birlikte doğru ve yanlış olması zorunlu olur. Bu sözün birlikte doğru ve yanlış olması zorunlu olur. Bu da imkansız bir durumdur.⁹⁴ Ebherî bu tarz muğalataların lafiz açısından ortaya çıktığına işaret etmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, muğalataya dair müstakil bir eser yazmamış olan Ebherî, bu sanatı, eserlerinin mantık bölümünde incelemiştir. Kıyasın içeriğini

90 İbn Sînâ, *age.*, s., 31.

91 Ebherî, *Tenzilü'l-Eşkâr*, v. 51 A- B.

92 Ebherî, *Tenzilü'l-Eşkâr*, v. 51 B.

93 Tûsî, *Ta'dilü'l-Mi'yâr*, s. 235.

94 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 216-217.

oluşturan beş sanatın sonuncusu olarak ele aldığı muğalatayı, gerçeğe benzeyen veya sahte yahut vehme dayanan yanlış öncüllerden oluşan kıyas olarak tanımlamıştır. Bunlar hatalı ve aldatıcı çıkarımlardır. Bir kimse ya farkında olmadan ya da karşıdakini aldatmak kastıyla bu tarz kıyaslara başvurur. Bunları öğrenmekle bir kimse yanlışya düşmekten ve aldatılmaktan kendini muhafaza etmiş olur. Ebherî'ye göre bir kıyasta hata onun ya suretinden ya maddesinden ya da her iki açıdan meydana gelebilir. Suretinden kaynaklanan hata kıyasın geçerli sonuç vermeye yarayan şekil ve şartlarını ihlal etmekten doğar. Ebherî farklı kitaplarında bu tür hataları altı başlık altında toplamıştır. Kıyasın maddesi sebebiyle ortaya çıkan hata ise onun lafzından ya da manasından ileri gelir. Lafiz sebebiyle ortaya çıkan iki yanlış üzerinde duran Ebherî, manaya ait on beş ve ayrıca bunlara benzeyen iki yanlış çeşidi daha zikreder. Böylece suret ve maddeye ilişkin toplam yirmi altı yanlış çeşidi tespit ve kabul etmiş olur.

Ebherî, muğalatanın tanımında ve amacını ortaya koymada başta Aristoteles olmak üzere Fârâbi ve İbn Sinâ gibi Meşşâi mantıkçılarla aynı yaklaşımı benimsemiştir. Yine kıyaslarda ortaya çıkan hataların ortaya çıkış sebeplerini belirlemede de söz konusu mantık anlayışını takip etmiş, bir kıyasın ya sureti ya maddesi ya da bunların her ikisi açısından bozuk olabileceğini söylemiştir. Ancak Aristoteles ve İbn Sina'nın kıyasın maddesine ilişkin altısı lafızdan yedisi manadan kaynaklanan on üç yanlış çıkarım kabul etmelerine karşın o, bunların sayısının istenildiği kadar çoğaltılabileceğini söyleyerek, iki çelişğin bir arada zikredilmesini de ilave edersek bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla yirmi tane madde yanlışlığı üzerinde durmuştur. Bu yanlışlardan sadece iki tanesi lafız yanlışlığı iken geri kalanlar mana yanlışlığıdır. Ebherî, Aristoteles, İbn Sinâ, Gâzâlî ve Kazvîni gibi birçok mantıkçının mana yanlışlıkları içerisinde ele aldıkları bazı konuları suret yanlışlıkları içinde; lafız yanlışlıkları içerisinde ele aldıkları bazı örnekleri de mana yanlışlıkları içerisinde ele almıştır. Gerek tahkik edilerek yayınlanmış eserlerinde, gerekse de el yazması eserlerinde aynı karışıklık söz konusu olması sebebiyle bu durum, Ebherî'nin konunun inceliklerine vakıf olamadığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, (nşr., H. T. Feyizli) Fecr yay., Ank., 1998,
 Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, (çev., Oğuz Özügül), Say yay., İst.,2007.
 Bedevî, Abdurrahman, *Mantık-u Aristo*, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1980.
 Ebû Ali İbn Sina, *eş-Şifa (4. Kitap/Kıyas)*; thk., Said Zaid), Kahire 1964.
 -----, *eş-Şifâ (7. Kitap/ es-Safsata)*; Thk., Ahmet Fuat Ehvânî; Kaynak: İbrahim Medkûr; Kahire, 1966.
 -----, *İşaretler ve Tembîhler* (çev., A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli) Litera yay., İst., 2005.

- , *Üyûnu'l-Hikme*, (Resâil-u İbn Sina, içinde; Thk. H. Z. Ülken), İ.Ü. E. F., yay., Ankara. 1953.
- , *Sofistik Deliller (Kitabu's-Şifa/es-Safsata*, çev., Ö. Türker), Litera yay., İst., 2006.
- Ebu Hamid el- Gazâli, *Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakkü'n-Nazar*, çev., Ahmet Kayaçık) Ahsen yay., İst., 2002.
- , *Miyaru'l-İlm*, (nşr., Ahmet Şemsüddin) Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Ebu Nasr el-Fârâbî, *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, (*Mantiğa Başlangıç*, nşr., Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, içinde) D. T. K. yay., Ankara, 1990.
- , *İlimlerin Sayımı*, (çev., A. Arslan) Vadi yay. Ankara, 1999.
- , *Kitâbu'l-Burhan*, (çev., Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik yay., İstanbul, 2008.
- , *Kitâbu Emkineti'l-Muğalata*, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî-II* içinde) Tahkik: Refik el-Acem, Beyrut 1987.
- Emiroğlu, İbrahim, "Muğalata Nedir?", D.E.Ü.İ.F.D., sy.VIII.
- , *Mantık Yanlıları*, Elis yay., Ankara, 2004.
- Esirüddin el- Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi B., Nr. 1410. B.n.
- , *Zübdetü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., Köprülü Bl., Nr.1618, B.n.
- , *Kitabü'l- Metali*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., Nr.1618, B.n.
- , *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve nşr. Hüseyin Sarıoğlu), Çantay yay., İst., 1998.
- , *Telhüsü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., Nr.1618, B.n.
- , *Tenzilu'l-Efkâr Fi-Ta'dülü'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Reisül-Küttap Mustafa Efendi Bl., Nr. 569.
- , *İsagüci*, Vezirhanî Matbaası, İst., 1287.
- , *Kitâb-u Beyanı'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., Nr.1618, B.n.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Şerh-u İsagüci*, Dersaadet Matbaası, İst., 1309.
- Kazvîni, Necmeddin Ömer b. Ali el-Katibi, *Risaletü's-Şemsiyye fi-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, İsmail Efendi Matbaası, İst., 1301, s., 57;
- Mehmet Halis, *Mizânu'l-Ezhân*, Mahmud Bey Matbaası, İst. 1324, (*Mantık Metinleri I* içerisinde, neşr. Kudret Büyükçoşkun), İşaret yay. İst.1998.
- Nasîreddin Tûsî, *Ta'dilu'l- Mi'yar li-Nakd-i Tenzilu'l-Efkâr*, (*Mantık ve Mebâhîsu Elfaz*; içinde, nşr. Abdullah Nûrani),Tahran, 1974.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F. yay., Ankara, 1986.
- Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Târîfât*, Muhammet Sait Matbaası, İstanbul, 1300.
- Şihabüddin Sühreverdî, *Mantıku't-Telvihat*, (Thk., Ali Ekber Feyyaz),Tahran Üni., yay., Tahran, 1955.
- Zeynüddin El-Keşşî, *Hadâtku'l-Hakâik*, Köprülü Ktp, Fazıl Ahmet Paşa Bl. Nr. 864.

FÂRÂBÎ'DE YÜKLEMLİ KİYASLAR*

Dr. Halil İMAMOĞLUGİL**

Abstract

Categorical Syllogisms in Alfarab's Logic

In this article, we examined how Alfarab approached to the subject of categorical syllogism within scope of his works entitled "*Kitâb al-Kiyâs al-Sağîr*" and "*Kitâb al-Kiyâs*". Alfarab defined syllogism as Aristoteles did it, and after defining it, made analysing of that definition, and then explained each of the terms which composed the definition in that analysing. Categorical syllogisms were the main syllogisms that Alfarab emphasised. Before him, Aristoteles also took up those syllogisms. He examined it in the *Organon* and did not mention the syllogisms composed of conditional propositions. Alfarab noted that categorical syllogisms had to have same special conditions in terms of quality and quantity for giving conclusions of each figure of the categorical syllogisms, and exemplified the moods giving conclusion in every figure.

Key Words:

Inference, syllogism, categorical syllogism, figures of syllogism, rules of figure, first figure, second figure, third figure, fourth figure, moods of figure

Giriş

Her ne kadar İnan, Hint ve Yunan'daki filozoflar mantık üzerine çeşitli düşünceler ileri sürmüşlerse de bu bilimi ilk defa sistemli bir şekilde ele alan ve disiplin haline getiren Aristoteles'tir. Aristoteles mantık konularını kendisinden sonra "*Organon*" ismi altında bir araya getirilen mantık eserlerinde inceler. O bu kitaplarında; kavramlar, hükümler, akıl yürütmeler ve çeşitli isbât şekilleri üzerinde durur. Akıl yürütmelerde en çok kıyasa yer verir. Çünkü kıyas Aristoteles mantığının belkemiğini teşkil eder. Aristoteles'in eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesi ile İslâm kültür dünyasına giren mantık üzerine asıl çalışmalar Fârâbî (870-950) ile başlamış ve İbn Sînâ (980-1037) ile devam etmiştir. Daha sonra gelen İslâm mantıkçıları da esasını Aristoteles mantığının teşkil ettiği Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini devam ettirmişlerdir. Biz bu çalışmamızda, Mantık Biliminin İslâm Kültür Dünyasında gerektiği şekilde yerleşip, hakkıyla anlaşılmasında büyük hizmette bulunmuş olan Fârâbî'nin¹ kıyasa dair yazmış olduğu "*Kitâbu'l-Kiyâsî's-Sağîr*" ve "*Kitâbu'l-Kiyas*" adlı eserleri çerçevesinde, klasik mantıktaki yüklemli kıyas konusunu inceleyeceğiz.

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "*İlk Dönem İslâm Mantıkçılarında Kıyas*" adıyla 2006'da yaptığım doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Ar. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı.

1 Mûbahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Ankara, 1990, s. 4-5.

1. Akılyürütme

Klasik mantığın kavram ve önermelerden sonraki bölümünü “akılyürütme” (istidlâl) meydana getirir. Aristoteles mantığının ağırlık merkezini akılyürütme oluşturur. “Akılyürütme ise hükümler arasında bağ kurarak, zihnin, bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir.”² “Genel anlamı ile akıl yürütme, zihnin, verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyeti- dir.”³ Akıl yüürme, tümdengelim (ta’lil), tümevarım (istikrâ) ve analogi (temsîl) olamk üzere üçe ayrılır.

Klasik mantığın en çok önem verdiği akılyürütme çeşidi tümdengelimdir. Tümdengelimde zihin bir veya birkaç hükümden hareket ederek zorunlu bir sonuca varır. Kıyas, tümdengelimin en mükemmel şekli olarak kabul edilir. Diğer iki akılyürütme şekli olan tümevarım ve analogi klasik mantıkçılar tarafından tümden gelim kadar önemsenmemiştir.

2. Kıyas

Kıyas, öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında geçerli bir ilişki kurmaktır. Diğer bir ifadeyle kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu bir sonuç çıkarma işlemidir.⁴ Aristoteles *Birinci Analitikler*’de, kıyası şöyle tanımlamaktadır: “Kıyas bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar”.⁵ Aristoteles’e benzer bir tarifle, Fârâbî; “Kıyas, ortaya konulan bir takım öncüllerden⁶ yapılmış olan bir sözdür. Bu öncüller birleştirildiği vakit onlardan arazî olarak değil, fakat zâtî olarak ve zarûrî sûrette başka bir şey hâsıl olur”⁷ demektedir.

2 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 3;

3 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 135.

4 Şafak Ural, *Temel Mantık*, İstanbul 1995; s. 81; Necip Taylan, *Mantık Tarihi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 122; Emiroğlu, *age.*, s. 138.

5 Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996, s. 5; krş. *Organon V, Topikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996, s. 3. Ayrıca bkz. H. Vehbi Eralp, “Leibniz’in Kıyas Teorisi”, *Felsefe Arşivi*, C. II, Sy. 2, İstanbul, 1947, s. 66; W. David Ross, *Aristoteles*, çev., Ahmet. Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul 2002, s. 50.

6 Bu öncüller, Fârâbî’de bilinen olanlar ve bilinir olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Bilinir olanlar herhangi bir kıyasa başvurmaksızın tarafımızdan bilinin olanlardır. Bunlar dört tanedir: Makbûlât, meşhûrât, mahsûsât ve tabîi olarak ma’kûl olanlardır. Makbûlât, rıza gösterilen bir topluluktan alınıp kabul edilmiş olanlardır. Meşhûrât, insanlar arasında yaygın olarak itiraz edilmeden kullanılan her şeydir. Mahsûsât, beş duyu ile algılananlardır. Tabîi olarak ma’kûl olanlar da doğuştan beri kendisinde bulunup da nereden ve nasıl edinildiği bilinmeyen bilgilerdir. Meselâ bütün üçler tek sayıdır gibi. (Fârâbî, *Kitâbu’l-Kıyâsî’s-Sağîr* [Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri içinde], nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara 1990, s. [59] 101)

7 Fârâbî, *Kitâbu’l-Kıyâsî’s-Sağîr*, s. [59] 101; *Kitâbu’l-Kıyâs* (el-Mantuk inde’l-Fârâbî içinde), nşr. Refik el-Acem, C. II, Beyrut 1986, s. 19.

Bir kıyasta aralarında ilişki bulunan iki öncül ve bunlardan lâzım gelen sonuç bulunur. Öncüller üç terimden meydana gelir. İki öncül arasında müş-terek olan bir kısım ve farklılık arzeden iki kısım vardır. Müşterek olan kısma “orta terim” (*hadd-i evsat*), farklılık arzeden iki kısma ise “kıyasın iki tarafı” denir. Kıyasın iki tarafından biri matlubta (istenilen sonuçta) yüklem olur ve “büyük terim” (*a’zam*) olarak isimlendirilir. Diğer kısım ise matlubta konu olur ve “küçük terim” (*asgar*) olarak isimlendirilir. Sonucun yüklemine bulunduğu öncüle “büyük önerme” (*kübrâ*), sonucun konusunun bulunduğu öncüle “küçük önerme” (*suğrâ*) adı verilir.⁸ Görüldüğü gibi, kıyasın yapılabilmesi için, en az, bir hususta birleşen (orta terim) iki öncülün bulunması gerekir. Bu iki öncülden de bir sonuç lâzım gelir. Buna göre bir kıyasta asgari bulunması gerekenleri Fârâbî'nin vermiş olduğu bir örnekle izah edecek olursak:

Bütün cisimler bileşiktir.	Küçük önerme
Bütün bileşikler sonradan değildir.	Büyük önerme
O halde bütün cisimler sonradan değildir.	Sonuç

Ortaklık arzeden kısım yani orta terim “bileşik” terimidir. Farklılık arzeden iki kısım yani kıyasın iki tarafı “cisim ve sonradan olma” terimleridir; “cisim” küçük terim, “sonradan olma” ise büyük terimdir.⁹

Küçük terim kıyasta kaplamı en az, büyük terim ise kıyasta kaplamı en fazla olan terimdir. Yani küçük terim daha özel yani daha dar anlamlı, büyük terim ise daha genel anlamlıdır. Orta terim; konu ile yüklem arasında veya akıl ile sonuç arasında aracılık eder, küçük terimle büyük terim arasında bağlantı kurmayı ve karşılaştırma yapmayı sağlar. Bu nedenle sonuçta tekrarlanmaz.¹⁰

Farabi, kıyas yaparken uyulması gereken kurallara da dikkat çeker. Bu kurallar esasta, “yüklem olumluda dâima tikel, olumsuzda ise dâima tümel” olması aksiyomlarına¹¹ dayanmaktadır.¹² Bu kurallara uyulmadığı takdirde kıyas sonuç vermez.

Fârâbî, saymamakla beraber, genel olarak, bir kıyasın geçerli olabilmesi için gereken şartları şu şekilde sıralar: 1- Her kıyasın öncüllerinde bir orta terim bulunmalı ve sonuçta olmamalıdır. 2- Öncüllerden en az bir tanesinin

8 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsî's-Sağîr*, s. [60] 101; *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 21.

9 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsî's-Sağîr*, s. [60] 101; *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 21.

10 Abdülkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 104; Emiroğlu, *age.*, s. 138-139; Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, s. 22.

11 Birinci aksiyom: Bütün olumlu önermelerde yüklem, kaplamının bir kısmı ile alınmıştır. “Her insan ölümlüdür” önermesi, insanın bazı ölümlülerden olduğuna işaret eder. Ölümlü burada tikel olarak alınmıştır.

İkinci aksiyom: Olumsuz önermelerde yüklem bütün kaplamı ile alınmıştır. Çünkü olumsuz önermede konu, yüklem bütünü kaplamının dışında bırakılmıştır. “İnsan bir sürüngen değildir”, önermesinde, insan sürüngenler sınıfının dışında bırakılmıştır. Yani, önermede yüklem olan sürüngen, tümel olarak alınmıştır. Öner, *age.*, s. 96.

12 İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 187.

olumlu olması gerekir. Öncüllerin tamamı olumsuz olan kıyastan sonuç çıkmaz. 3- Bir kıyasta sonuç dâimâ öncüllerin zayıfına¹³ göre meydana gelir. 4- Öncüllerden en az biri genel olmalıdır. 5- Öncüllerinin tamamı olumlu olan kıyasın sonucu olumsuz olamaz.¹⁴

2.1. Kıyas Çeşitleri

Kıyaslar ihtiva ettikleri önermelerin sayı ve türlerine göre çeşitli kısımlara ayrılır. Fârâbî kıyasları, önce ihtiva ettikleri önermelerin sayısına göre ikiye ayırır. İki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen kıyaslara “*basit kıyaslar*”,¹⁵ ikiden fazla öncül ve sonuçtan meydana gelen kıyaslara da “*bileşik kıyaslar*”¹⁶ der. Fârâbî kıyasları, daha sonra öncüllerin türlerine göre de tekrar iki kısma ayırır.¹⁷ Sadece yüklemli öncüllerden meydana gelen kıyasları “*yüklemli kıyaslar*”, bir şartlı ve bir yüklemli öncülden meydana gelen kıyasları da “*şartlı kıyaslar*” olarak isimlendiren Farabi, şartlı kıyasları da şartlı önerme çeşitlerine göre “*bitişik şartlı*” ve “*ayrık şartlı*” olmak üzere iki kısma ayırır.¹⁸ Fârâbî'nin şartlı kıyaslar olarak ele aldığı kıyaslar istisnâî (seçmeli) kıyaslara karşılık gelir.

Fârâbî'nin tasnifinde yüklemli kıyaslar, basit kıyaslar başlığı altında yer alır. Aristoteles'in “tam ve eksik kıyaslar”¹⁹, Fârâbî'nin de “mükemmel ve mükemmel olmayan kıyaslar”²⁰ diye nitelendirdiği kıyaslar bu kıyaslardır. Tam veya mükemmel kıyaslar yüklemli kıyasın birinci şeklidir, eksik veya mükemmel olmayan kıyaslar ise yüklemli kıyasın ikinci ve üçüncü şeklidir.²¹

2.1.1. Yüklemli Kıyaslar

Yüklemli kıyaslar, İslâm dünyasında asıl üzerinde durulan kıyaslardır. Aristoteles de yalnız bu kıyaslar üzerinde durmuştur. O, *Organon*'da bunları işlemiş ve şartlı önermelerden yapılan kıyaslara yer vermemiştir.²²

Şartlı önermeleri ve bunlarla yapılan kıyasları daha sonraki mantıkçılar Aristoteles mantığına ilâve etmişlerdir.²³ Aristoteles'te olduğu gibi Fârâbî de şartlı kıyaslardan bahsetmemiştir. Şartlı önerme ve kıyaslar üzerinde ilk önce duranlar Stoahılardır.²⁴ Özellikle İbn Sinâ bunları işlenmiş ve geliştirilmiştir.²⁵

13 Zayıftan kasıt, olumsuzluk ve tikelliktir.

14 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kuyâsî's-Sağîr*, s. [59-66] 101-105; *Kitâbu'l-Kuyâs*, II, s. 20-31.

15 Fârâbî, *age.*, s. [59-70] 101-108.

16 Fârâbî, *age.*, s. [70-73] 108-110.

17 Fârâbî, *age.*, s. [59, 66] 101, 105; *Kitâbu'l-Kuyâs*, II, s. 20.

18 Fârâbî, *age.*, s. [66-69] 105-108; *Kitâbu'l-Kuyâs*, II, s. 31.

19 Bkz. Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 4-5.

20 Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kuyâsî's-Sağîr*, s. [60] 102; *Kitâbu'l-Kuyâs*, s. 24.

21 Öner, *age.*, s. 121; Ural, *age.*, s. 87; Emiroğlu, *age.*, s. 165.

22 Ali Sami en-Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, İskenderiye 1947, s. 46.

23 Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1994, s. 136.

24 Bkz. İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Farabiye Etikisi*, Ankara 2006, s. 63 vd.

25 Tahir Yaren, *İbn Sinâ Mantığına Giriş*, Ankara 2003, s. 93-95.

Fârâbî, iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen ve öncüllerinin dört yönden (makbûlât, meşhûrât, mahsûsât, makûlât) biriyle bilindiği farzedilerek yapılan kıyaslara, “*yüklemlî kıyaslar*” demektedir.²⁶

2.1.2. Kıyas Şekilleri

Yüklemlî kıyaslar orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre şekillere ayrılır. Diğer bir ifadeyle orta terimin öncüllerde konu veya yüklem olması kıyas şekillerini meydana getirir. Orta terim, her iki öncülde konu, her iki öncülde yüklem veya öncüllerden birinde konu diğerinde yüklem olabilir. Bu durumda, orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre dört kıyas şekli meydana gelir. Bunlar da birinci şekil, ikinci şekil, üçüncü şekil ve dördüncü şekil diye adlandırılır.

Yüklemlî kıyaslar ayrıca, içerdikleri önermelerin nitelik ve niceliğine göre de darb (mod) lara ayrılır. Darb, önermelerin nitelik ve nicelik bakımından kıyastaki alt alta dizilişini ifade eder. Daha önce ifade edildiği gibi yüklemlî kıyasta üç önerme vardır. Bunlar da ya tümel olumlu, ya tümel olumsuz, ya tikel olumlu ya da tikel olumsuzdur.²⁷ Böylece, yüklemlî kıyasın dört şekline, kıyastaki üç önermeye ve bu önermelerin nitelik ve nicelik bakımından dört haline göre çeşitli kıyas imkânları ortaya çıkar.²⁸

Aristoteles, üç kıyas şeklinden bahsetmiştir. Dördüncü şekil Aristoteles'in ne *Birinci Analitikler*'inde ne de diğer eserlerinde zikredilmektedir. Her ne kadar O, dördüncü şekilden sayılan modlardan bahsederse de, bunları ayrı bir şekilde ele almayı birinci şeklin dolaylı darbları olarak telakki etmektedir.²⁹ Fârâbî de, “*Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*” ve “*Kitâbu'l-Kıyas*” adlı eserlerinde dördüncü şekilden hiç söz etmemiştir. İlk defa İbn Sinâ bu şeklin zorunlu olarak ortaya çıkışından bahsetmiş ancak akılyürütmenin tabiatına uygun olmadığı ve birinci şeklin tam aksi bir şekil olduğu için kıyas şekilleri arasına dâhil etmemiştir.³⁰ Gazâlî (1058-1111) de, kendisinden önce bazı mantıkçıların dile getirmekle beraber gereksiz bulunduğu kıyasın dördüncü şekline hiç değinmemiştir.³¹ İbnu's-Salâh (1090-1153), Fahreddin Râzî (1149-1209), Ebherî (1200-1263/65), Urmevî (1198-1283), Kazvîni (1203-1276/94), Kutbuddin

26 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. [59] 101; *Kitâbu'l-Kıyâs*, II, s. 20-21.

27 Öner, *age.*, s. 110-113; Emiroğlu, *age.*, s. 152-154.

28 Dört şekil, üç önerme ve dört hale göre: $4 \times 4 \times 4 = 64$ çeşit kıyas imkanı ortaya çıkar. 64 darbın 54 darblı kıyas kurallarınca sonuç vermez. Geriye 10 darb kalır. 10 darb 4 şekilden 40 darb eder. Şekillerin bağlı bulunduğu özel kurallar gereği 21'i sonuç vermez geriye birinci şekilden 4, ikinci şekilden 4, üçüncü şekilden 6 ve dördüncü şekilden 5 olmak üzere 19'u sonuç veren darb kalır.

29 Öner, *age.*, s. 113

30 İbn Sinâ, *eş-Şifa'*, IV, s. 107; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 385.

31 İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 145, 171; “Gazâlî'ye Göre Kıyas Şekilleri ve Kıyas'ın Kur'an'a Uygulanması”, *İslâm Felsefesinin Sorunları*, Ankara 2003, s. 237-238.

Râzî (1290-1365) ve Taftazânî (1322-1390) gibi daha sonra gelen mantıkçılar, eksikliğini itiraf etmekle birlikte bu şekli kullanmışlardır.³²

Mantıkçılar arasında dördüncü şekli Galen'in (130-200) ilâve ettiği³³ yönünde çok yaygın bir kanaat vardır. İbnü's-Salah'ın verilerine göre bu şeklin varlığı İslâm düşüncesinde Kindi zamanına kadar geri gitmektedir. Dördüncü şeklin ortaya çıkışında olmasa bile onun şekillenişinde ve İslâm düşüncesinde bir gelenek olarak ortaya çıkmasında İbnü's-Salah'ın, büyük payı vardır.

Yüklemlerle kıyasların üç şeklinden bahseden Fârâbî'ye göre bu üç şekil altında on dört darb vardır. Bu on dört darbin dördü birinci, dördü ikinci, altısı da üçüncü şekle ait darblardır. O, sonuç vermeyen kıyaslara değinmezken, zikrettiği kıyas şekillerini misâller vererek açıklar.

2.1.3. Şekillerin Değeri ve İrcâsı

Klasik mantıkta şekillerin değeri yani hangi şekilden elde edilen sonuçların daha açık, seçik ve kesin, hangilerinin sonuçlarının kapalı ve kesinlikten uzak olduğu hakkında çeşitli tartışmalar vardır.

Birinci şekilden elde edilen sonuçların öncüllerden zorunlu olarak çıktığı açıkça görülür. Diğer iki şekilde bu açıklık yoktur. Aristoteles ikinci ve üçüncü şekilleri birinci şekle ircâ (indirgeyerek) ederek geçerli kılar.³⁴

Kıyasın ve dolayısıyla da ircânın temelinde “*dictum de omni et nullo*” (ya hep ya hiç)³⁵ adıyla anılan ilke vardır. İrcâ, ya kıyastaki öncüllerin döndürülmesi (aks) veya öncüllerin yerini değiştirmek suretiyle doğrudan ya da Aristoteles'in “saçmaya ircâ”³⁶ adını verdiği yolla dolaylı olarak yapılır.³⁷ Şekillerin ircâi ko-

32 İbnü's-Salâh, *Yüklemlerle Kıyas Şekillerinden Dördüncü Şekle Dair*, “Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair”, isimli makalenin içerisinde, Hüseyin Atay, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XVI, Ankara 1968, s. 35-66; Hasan Akkanat, “Dördüncü Şeklin Aidiyatı, Meşrûyeti ve İslâm Mantık Düşüncesindeki Yeri”, *Felsefe Dünyası*, s. 49, Ankara 2009, s. 262; Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dekâik*, Tenkildi Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998, s. 132-137; *İsâgüci*, Vezîrhâni Matbaası 1287, s. 5; Urmevî, *Metâliu'l-Ervâr*, İstanbul 1277, s. 206-209; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerhi Metâliu'l-Ervâr*, İstanbul 1277, s. 206-210; *Tahriru'l-Kavâidi-Mantıkıyye fi Şerhi Risâleti's-Şemsıyye*, Kum t.y., s. 147-148; Kazvîni, *er-Risâleti's-Şemsıyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, Kum t.y., s. 146-147; Taftazânî, *Tehzibu'l-Mantık* (Tecdidi'l-İlmî'l-Mantık içinde), Kahire t.y., s. 135; el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzib* (Tecdidi'l-İlmî'l-Mantık içinde), Kahire t.y., s. 135-138; Ahderî, *es-Süllem* (el-Mantuku'l-Munazzam içinde), Mısır t.y., s. 109; el-Mevlevî, *eş-Şerh ale's-Süllem* (el-Mantuku'l-Munazzam içinde), Mısır t.y., s. 109 vd.

33 en-Neşşâr, *age.*, s. 48.

34 Öner, *age.*, s. 124.

35 Bu ilke “bütün için doğru olan parçalar için de doğrudur, ya da tam tersi bütün için doğru olmayan, parçaları için de doğru değildir” veya “tümel olumlu ve tümel olumsuz için geçerli olan tükel olumlu ve tükel olumsuz için de geçerlidir” şeklinde ifade edilen kıyasın temel ilkesidir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nazım Hacırcı, “Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensipleri”, *Felsefe Dünyası*, s. 43, Ankara 2009, ss. 84-96.

36 Saçmaya indirgeme yöntemi, bir isbâtın doğruluğunu, bu isbâtın çelişiminin doğru olamayacağına gösterilmesi esasına, diğer bir ifadeyle sonucun çelişiminin doğru olmadığı gösterilerek kıyasın isbâtının yapılması esasına dayanmaktadır.

37 Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, İstanbul 1293, s. 78-79; Ali Sedat, *Mizânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, İstanbul 1303; s. 86; Öner, *age.*, ss. 124-127, Ural, *age.*, s. 84-93. Yaren, *age.*, s. 40.

nusunda, Fârâbî, Aristoteles ile aynı görüştedir. Birinci şeklin sonucu kendiliğinden açıktır ve herhangi bir şeyle açıklanmaya ihtiyacı yoktur. İkinci ve üçüncü şekil ise ancak birinci şeklin darblarına ırcâ edilerek açık hâle gelir.³⁸ İslam dünyasında mantıkçıların çoğu diğer şekillerin birinci şekle ırcâmı kabul etmişler, bir kısmı ise her şekli bağımsız bir şekil kabul ederek ırcâ işlemini hoş karşılamamışlardır. Birincilere göre, ikinci şekil de dâhil olmak üzere birinci şekil dışındaki bütün kıyaslar birinci şekle indirgenerek kontrol edilebilir. İkincilere göre, ırcâ olsa bile ırcâ edilen tabiatından bir şeyler kaybeder.³⁹

Birinci şeklin diğer şekillere üstünlüğü ve diğer üç şeklin bu şekle göre durumu, Müslüman mantıkçılar tarafından her zaman üzerinde durulan bir konu olmuştur. Onlar bu şekil için “kıyas-ı kâmil” tabirini kullanmışlardır.⁴⁰ Birinci şeklin mükemmelliği, orta terimin küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olması ve üç terim arasında tam bir aracı rolü oynamasından kaynaklanmaktadır. Bu durum diğer şekillerde görülmemektedir. Yani orta terim, birinci şekilde oynadığı rolü diğer şekillerde oynamamaktadır. Birinci şekle, sonucunun apaçık olması nedeniyle büyük bir değer atfeden mantıkçılar; diğerlerine bu şekle benzedikleri ölçüde değer biçmişler, bu yüzden diğer üç şekli birinci şekle dönüştürme yollarını araştırmışlardır.

İkinci şekil; orta terimin küçük önermede yüklem olmasıyla birinci şekille ortaklık arzeder ve bu ortaklıktan dolayı birinci şekli takip eder. Üçüncü şekil; orta terimin büyük önermede konu olmasıyla birinci şekille benzerlik arzeder ve bu benzerlik nedeniyle üçüncü sırada yer alır. Orta terimin, küçük önermede konu, büyük önermede yüklem olduğu dördüncü şekil, üzerinde en çok tartışma yapılan şekildir. Bu şeklin, birinci şekille hiçbir ortak yanı yoktur ve kıyasın tabiatından uzaktır.⁴¹ Bu nedenle en son sırada yer alır.

2.1.4. Birinci Şekil

Fârâbî, orta terimin öncüllerden birinde konu, diğerinde yüklem olduğu kıyaslara “Birinci Şekilden Olan Kıyaslar” adını vermektedir ki, bu kıyaslarda sonucun kendiliğinden lâzım geldiği açıktır. Daha önce ifade edildiği gibi Fârâbî,

38 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [60-61] 102; *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 24.

39 Öner, *age.*, s. 124.

40 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [60] 102; *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 24; İbn Sinâ, *eş-Şifa'*, IV, *el-Mantık, el-Kıyas*, Mukaddime: İbrahim Madkur, Kahire 1964, s. 11; *eş-Şifa'*, IV, s. 108-110; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut 1992, s. 385; *en-Necât*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kurdî, Mısır 1938, s. 37.

41 İbn Sinâ, *eş-Şifa'*, IV, s. 111, 116-117; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 386; *en-Necât*, s. 33; Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dekâik*, s. 128-129, 131; *İsâğüci*, s. 5; Urmevî, *age.*, s. 183; et-Tah-tânî, *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerhi Metâliu'l-Envâr*, s. 183-184; *Tahriru'l-Kavâidi-Mantıkıyye fi Şerhi Risâleti's-Şemsıyye*, s. 141; el-Habîsî, *age.*, s. 124; Fenâri, *Şerh-i İsâğüci*, Matbaati Osmanıye 1309, s. 21-22; el-Mevlî, *age.*, s. 102; Gelenbevî, *eş-Şerh alâ İsâğüci*, Matbaati Sultanıye 1283, s. 55; *Kıyâs Risâlesi*, İstanbul 1297, s. 7-8; eş- Muhammed es-Seyyid Şâmî, *Dirâsâtu'n fi İlmi'l-Mantık-el-Kıyas*, 1960, s. 30.

sonucun kendiliğinden açık olmayan diğer kıyasların birinci şekle sonucun açık hale getirildiğini belirtir.⁴² Ona göre birinci şekil kıyaslarda küçük önermenin olumlu, büyük önermenin tümel olması gerekir.⁴³ Birinci şekil kıyasın dört darbu vardır.⁴⁴

1. Darb: İki tümel olumlu öncülden meydana gelir. Tümel olumlu netice verir. Mesela,

Her insan hayvandır.
Her hayvan duyguludur.
Her insan duyguludur.⁴⁵

2. Darb: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz, sonuç ise tümel olumsuzdur.

Her insan hayvandır.
Hiçbir hayvan taş değildir.
Hiçbir insan taş değildir.⁴⁶

3. Darb: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumlu, sonuç ise tikel olumludur.

Bazı cisimler hayvandır.
Her hayvan duyguludur.
Bazı cisimler duyguludur.⁴⁷

4. Darb: Küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuz, sonuç ise tikel olumsuzdur.

Bazı varlıklar bileşiktir.
Hiçbir bileşik ezeli değildir.
O halde bazı varlıklar ezeli değildir.⁴⁸

Bu dört darb başka hiçbir şeyle açıklanmaya ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden bilinir. Dikkat edilirse, Fârâbî, birinci şekil kıyaslarda küçük önermenin olumlu, büyük önermenin tümel olması şartlarını da gözetmektedir.

2.1.5. İkinci Şekil

Fârâbî, orta terimin öncüllerin her ikisinde de yüklem olduğu kıyaslara “İkinci Şekilden Olan Kıyaslar” adını vermektedir. Bu kıyaslarda sonucun kendiliğinden lâzım geldiği açık değildir. Birinci şekil kıyaslara iftirâz (farzetme) ve

42 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [60-61] 102; *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 24.

43 Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [59-60] 101-102, *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 24.

44 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 22.

45 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 23-24. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [59-60] 101.

46 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 24; *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [60] 101.

47 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 24. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [60] 101-102.

48 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [60] 102; *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 24.

döndürme (aks) yoluyla ircâ edilmek (indirgenmek) sûretiyle açık hâle gelir.⁴⁹ İkinci şeklin sonuç vermesi için öncüllerin niteliklerinin farklı olması gerekir.⁵⁰ İkinci şekil kıyasların dört darbı vardır.⁵¹

1. Darb: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz, sonuç ise tümel olumsuzdur. Birinci şeklin ikinci darbına, döndürme yoluyla, ircâ edilerek açık hâle gelir. Meselâ,

Her insan hayvandır.
Hiçbir taş hayvan değildir.
O halde hiçbir insan taş değildir.

Tümel olumsuz olan büyük önerme döndürülür ve birinci şeklin ikinci darbindan şu kıyas elde edilir:

Her insan hayvandır.
Hiçbir hayvan taş değildir.
O halde hiçbir insan taş değildir.⁵²

2. Darb: Küçük önerme tümel olumsuz, büyük önerme tümel olumlu, sonuç ise tümel olumsuzdur. Birinci şeklin ikinci darbına, döndürme yoluyla, ircâ edilerek açık hâle gelir. Meselâ,

Hiçbir bitki hayvan değildir.
Her at hayvandır.
Hiçbir bitki at değildir.

Tümel olumsuz olan küçük önerme döndürülür ve birinci şeklin ikinci darbindan şu kıyas elde edilir:

Hiçbir hayvan bitki değildir.
Her at hayvandır.
Hiçbir at bitki değildir.⁵³

3. Darb: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz, sonuç ise tikel olumsuzdur. Birinci şeklin dördüncü darbına, döndürme yoluyla, ircâ edilerek açık hâle gelir. Meselâ,

Bazı varlıklar bileşiktir.
Hiçbir ezeli bileşik değildir.
O halde bazı varlıklar ezeli değildir.

Tümel olumsuz olan büyük önermeşağıdaki gibi döndürülür:

49 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sağîr*, s. [61] 102.

50 Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sağîr*, s. [61-63] 102-103, *Kitâbu'l-Kiyâs*, II, s. 27.

51 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâs*, II, s. 22.

52 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâs*, II, s. 27. Bkz. *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sağîr*, s. [61-62] 102-103.

53 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâs*, II, s. 27. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sağîr*, s. [62] 103.

Hiçbir ezeli bileşik değildir.

Hiçbir bileşik ezeli değildir.

Kıyas yeniden oluşturularak birinci şeklin dördüncü darbından şu kıyas elde edilir:

Bazı varlıklar bileşiktir.

Hiçbir bileşik ezeli değildir.

O halde bazı varlıklar ezeli değildir⁵⁴.

4. Darb: Küçük önerme tikel olumsuz, büyük önerme tümel olumlu, sonuç tikel olumsuzdur. İftirâz yoluyla ikinci şeklin ikinci darbına, ondan da, döndürme yoluyla, birinci şeklin ikinci darbına ircâ edilmek sûretiyle açık hâle gelir. Meselâ,

Bazı varlıklar cisim değildir.

Her hareket eden cisimdir.

O halde bazı varlıklar hareketli değildir.

“Bazı varlıklar cisim değildir.” hükmünde, “cisim” bazı varlıklardan olumsuz kılınmıştır. Meselâ, iftirâz yoluyla “siyah”ı ele alacak olursak, ikinci şeklin ikinci darbından şu kıyas elde edilir:

Hiçbir siyah cisim değildir.

Her hareket eden cisimdir.

O halde hiçbir siyah hareketli değildir.

Küçük önerme aşağıdaki gibi döndürülür:

Hiçbir siyah cisim değildir.

Hiçbir cisim siyah değildir.

Kıyas yeniden oluşturulduğunda birinci şeklin ikinci darbından şu kıyas elde edilir:

Hiçbir cisim siyah değildir.

Her hareket eden cisimdir.

O halde hiçbir hareket eden siyah değildir.

Çıkan sonuç döndürüldüğünde istenilen şu sonuç elde edilir:

O halde hiçbir siyah hareketli değildir.⁵⁵

Fârâbî bu şeklin netice vermesi için nitelikte öncüllerin farklı olmasının gerektiğini söyler. Ona göre bu şekilde asla iki olumsuzdan sonuç çıkmaz.⁵⁶

54 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [62] 103; *Kitâbu'l-Kıyâs*, II, s. 27.

55 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [62-63] 103; *Kitâbu'l-Kıyâs*, II, s. 27.

56 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, II, s. 27.

2.1.6. Üçüncü Şekil

Fârâbî, yine çok kısa ve öz bir tanımla, orta terimin öncüllerin her ikisinde de konu olarak bulunduğu kıyaslara “Üçüncü Şekilden Olan Kıyaslar” adını vermektedir. İkinci şekil kıyaslarda olduğu gibi, bu kıyaslarda da sonucun kendiliğinden lâzım geldiği açık değildir. Birinci şekil kıyaslara iftirâz ve döndürme yoluyla ircâ edilmek sûretiyle bu cihet ortaya konur.⁵⁷ bu şeklin geçerli olabilmesi için küçük önermenin olumlu ve iki öncülden birinin tümel olması gerekir.⁵⁸ Üçüncü şekil kıyasların altı darbı vardır.⁵⁹

1. Darb: Küçük ve büyük yani her iki önerme de tümel olumludur. Sonuç ise tikel olumludur. Birinci şekil kıyasların üçüncü darbına, döndürme yoluyla, ircâ edilerek açık hâle gelir. Meselâ,

Her hareket eden sonradan olmuştur.
Her hareket eden cisimdir.
O halde bazı sonradan olmuş olan şeyler cisimdir.

Küçük önerme şu şekilde döndürülür:

Her hareket eden sonradan olmuştur.
Bazı sonradan olmuş olan şeyler hareket eder.

Kıyas yeniden oluşturulduğunda birinci şeklin üçüncü darbından şu kıyas elde edilir:

Bazı sonradan olmuş olan şeyler hareket eder.
Her hareket eden cisimdir.
O halde bazı sonradan olmuş olan şeyler cisimdir⁶⁰.

2. Darb: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuzdur. Sonuç ise tikel olumsuzdur. Birinci şeklin dördüncü darbına, döndürme yoluyla ircâ edilerek açık hâle gelir. Meselâ,

Her ezeli olan fâildir.
Hiçbir ezeli cisim değildir.
O halde bazı fâiller cisim değildir.

Küçük önerme şu şekilde döndürülür:

Her ezeli olan fâildir.
Bazı fâiller ezelidir.

Kıyas yeniden oluşturularak birinci şeklin dördüncü darbından aşağıdaki gibi bir kıyas elde edilir:

57 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [63] 104.

58 Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [63-66] 103-105, *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 31.

59 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 22.

60 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, s. [63] 103-104; *Kitâbu'l-Kıyâs, II*, s. 30.

Bazı fâiller ezeldir.
Hiçbir ezeli cisim değildir.
O halde bazı fâiller cisim değildir⁶¹.

3. Darb: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumludur. Sonuç ise tikel olumludur. Birinci şeklin üçüncü darbına, döndürme yoluyla, ircâ edilerek açık hâle gelir. Meselâ,

Bazı insanlar beyazdır.
Her insan hayvandır.
O halde bazı beyazlar hayvandır.

Küçük önerme döndürülür ve birinci şeklin üçüncü darbına ircâ edilir:

Bazı beyazlar insandır.
Her insan hayvandır.
O halde bazı beyazlar hayvandır.⁶²

4. Darb: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tikel olumludur. Sonuç ise tikel olumludur. Birinci şeklin üçüncü darbına, döndürme yoluyla, ircâ edilerek açık hâle gelir. Meselâ,

Her cisim sonradan olmuştur.
Bazı cisimler hareket eder.
O halde bazı sonradan olmuş olan şeyler hareket eder.

Büyük önerme aşağıdaki gibi döndürülür:

Bazı cisimler hareket eder.
Bazı hareket edenler cisimdir.

Kıyas yeniden oluşturulduğunda birinci şeklin üçüncü darbından şu kıyas elde edilir:

Her cisim sonradan olmuştur.
Bazı hareket edenler cisimdir.
O halde bazı hareket edenler sonradan olmuştur.

Çıkan sonuç döndürülür ve istenilen sonuç elde edilir:

O halde bazı sonradan olmuş olan şeyler hareket eder.⁶³

Görüldüğü gibi üçüncü şeklin dördüncü darbu iki döndürme ile açıklanmaktadır.

5. Darb: Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumsuzdur. Sonuç ise tikel olumsuzdur. Birinci şeklin dördüncü darbına, ircâ edilerek açık hâle gelir. Meselâ,

61 Fârâbi, *Kitâbu'l-Kuyâsi's-Sağîr*, s. [64] 104; *Kitâbu'l-Kuyâs, II*, s. 30.

62 Fârâbi, *Kitâbu'l-Kuyâs, II*, s. 30; *Kitâbu'l-Kuyâsi's-Sağîr*, s. [64-65] 104-105.

63 Fârâbi, *Kitâbu'l-Kuyâsi's-Sağîr*, s. [65] 105; *Kitâbu'l-Kuyâs, II*, s. 30.

Bazı hayvanlar beyazdır.
Hiçbir hayvan taş değildir.
O halde bazı beyazlar taş değildir.

Küçük önerme döndürülür ve birinci şeklin dördüncü darbına ircâ edilir:

Bazı beyazlar hayvandır.
Her beyaz taş değildir.
O halde hiçbir hayvan taş değildir.⁶⁴

6. Darb: Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tikel olumsuzdur. Sonuç ise tikel olumsuzdur. İftiraz yoluyla üçüncü şeklin ikinci darbına ve ondan da döndürme yoluyla birinci şeklin dördüncü darbına ircâ edilerek açık hâle gelir. Meselâ,

Her cisim sonradan olmuştur.
Bazı cisimler hareketli değildir.
O halde bazı sonradan olmuş olan şeyler hareketli değildir.

“Bazı cisimler hareketli değildir” hükmünde, “hareket” bazı cisimlerden olumsuz kılınmıştır. Meselâ, iftirâz yoluyla “dağ”ı ele alacak olursak, üçüncü şeklin ikinci darbından şu kıyas elde ederiz.

Her dağ sonradan olmuştur.
Hiçbir dağ hareketli değildir.
O halde bazı sonradan olmuş olan şeyler hareketli değildir.

Küçük önerme döndürülür:

Her dağ sonradan olmuştur.
Bazı sonradan olmuş olan şeyler dağdır.

Kıyas yeniden teşkil edilerek birinci şeklin dördüncü darbından şu kıyas elde edilir:

Bazı sonradan olmuş olan şeyler dağdır.
Hiçbir dağ hareketli değildir.
O halde bazı sonradan olmuş olan şeyler hareketli değildir.⁶⁵

Sonuç

Fârâbî, Aristoteles'e benzer bir tarifile kıyası tanımlamış, kıyasın tanımından sonra bu tanımın tahlilini yapmış, yaptığı tahlilde tanımı meydana getiren terimleri teker teker açıklamıştır. Ayrıca kıyasları, ihtiva ettikleri önermelerin

64 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kuyâs*, II, s. 30; *Kitâbu'l-Kuyâsi's-Sağîr*, s. [65] 105. Fârâbî, daha sonraki mantıkçılardan farklı olarak beşinci darbu önce dördüncü darbu sonra zikretmiştir.

65 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kuyâsi's-Sağîr*, s. [65-66] 105; *Kitâbu'l-Kuyâs*, II, s. 30

sayısına göre “basit kıyaslar ve bileşik kıyaslar”, önermelerin çeşitlerine göre de “yüklemlili kıyaslar ve şartlı kıyaslar” diye sınıflamaktadır. Fârâbî'nin ele aldığı şartlı kıyaslar, istisnâî kıyaslara karşılık gelmektedir.

Yüklemlili iktirânî kıyaslar, Fârâbî'nin asıl üzerinde durduğu kıyaslardır. Aristoteles de yalnız bu kıyaslar üzerinde durmuştur. O, *Organon*'da bunları işlemiş ve şartlı önermelerden yapılan kıyaslara yer vermemiştir. Fârâbî ise iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen ve öncüllerinin dört yönden (makbûlât, meşhûrât, mahsûsât, makûlât) biriyle bilindiği farzedilerek yapılan kıyaslara “yüklemlili kıyaslar” demektedir.

Aristoteles'in söz konusu etmediği kıyasın dördüncü şekline değinmeyen Farabi, sadece üç kıyas şekli üzerinde durmuştur. Birinci şekilden dört, ikinci şekilden dört ve üçüncü şekilden altı olmak üzere yüklemlili kıyasları toplam on dört darb olarak saymış, kıyas şekillerini incelerken her birisinin darblarını örneklerle ortaya koymuştur.

Fârâbî, yüklemlili iktirânî kıyas şekillerinin her birinin sonuç vermesi için keyfiyet ve kemiyet yönünden bazı özel şartlarının bulunması gerektiğine işaret etmiş ve bu şartlarla birlikte her bir şekilde sonuç veren darbları misâllerle açıklamıştır. Ona göre, “mükemmel kıyas” olarak isimlendirilen birinci şeklin sonucu kendiliğinden açıktır ve herhangi bir şeyle açıklanmaya ihtiyacı yoktur. “Mükemmel olmayan kıyaslar” olarak isimlendirilen diğer şekiller (ikinci ve üçüncü şekil) ise ancak birinci şeklin darblarına ircâ edilerek açık hâle gelir. Fârâbî, bu iki şeklin birinci şekle ircâmı yüklemlili kıyaslarla birlikte verir ve bunların nasıl ircâ edildiklerini de misâllerıyla birlikte açıklar.

KAYNAKÇA

- Ahderî, Abdurrahman, *es-Süllem* (el-Mantuku'l-Munazzam içinde), Mısır t.y.
Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, İstanbul 1293.
- Akkanat, Hasım, “Dördüncü Şeklin Aidiyatı, Meşrûiyeti ve İslâm Mantık Düşüncesindeki Yeri”, *Felsefe Dünyası*, Sy. 49, Ankara 2009, ss. 250-274.
- Ali Sedat, *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, İstanbul 1303.
- Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, Çev. H. Rağıp Atademir, İstanbul 1996.
- _____, *Organon V, Topikler*, Çev. H. Rağıp Atademir, İstanbul 1996.
- Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1994.
- Bingöl, Abdülkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993.
- Çapak, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.
- _____, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, Ankara 2006.
- _____, “Gazâlî'ye Göre Kıyas Şekilleri ve Kıyas'ın Kur'an'a Uygulanması”, *İslâm Felsefesinin Sorunları*, Ankara 2003, ss. 233-255.
- Ebherî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer, *İsâğûcî*, Vezirhâni Matbaası 1287.
- _____, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dekâik*, Tenkildi Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998.

- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.
- Eralp, H. Vehbi, "Leibniz'in Kıyas Teorisi", *Felsefe Arkivi*, C. II, S. 2, İstanbul 1947, ss. 65-75
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *et-Tavti'atu Fî'l-Mantık (Mantığa Başlangıç)* (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde), nşr. Mubahat Türker-Küyel, S. 1, Ankara 1990.
- _____, *İhsa'ül Ulum (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1990.
- _____, *Kitâbu'l-Kıyâs*, II, (el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde), nşr. Refik el-Acem, Beyrut 1986, ss. 11-64.
- _____, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr (Küçük Kıyas Kitabı)* (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde), nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara 1990.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Şerh-i İsâğûcî*, Matbaati Osmaniye 1309.
- Gelenbevî, İsmail, *Kıyâs Risâlesi*, İstanbul 1297.
- _____, *eş-Şerh alâ İsâğûcî*, Matbaati Sultanîye 1283.
- el-Habisî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb* (Tecdîdü İlmî'l-Mantık içinde), Kahire t.y.
- Hasırcı, Nazım, "Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi", *Felsefe Dünyası*, S. 43, Ankara 2009, ss. 84-96.
- İbnü's-Salâh, *Yüklemlî Kıyas Şekillerinden Dördüncü Şekle Dair*, "Mantuktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", isimli makalenin içerisinde, Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. Dergisi, C. XVI, Ankara 1968, s. 35-66.
- İbn Sînâ, Ebu Ali, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut 1992.
- _____, *en-Necât*, thk. Muhyiddin Sabrî el-Kurdî, Mısır, 2. Baskı, h.1358, m.1938.
- _____, *eş-Şifâ IV, el-Mantık, el-Kıyas*, Mukaddime: İbrahim Madkur, Kahire 1964.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Dersaadet Matbaası, İstanbul 1330.
- Kazvîni, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, Kum Tarihsiz.
- Küyel-Türker, Mübahat, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Ankara 1990.
- el-Mevvî, *eş-Şerh ale's-Süllem* (el-Mantıku'l-Munazzam içinde), Mısır t.y.
- en-Neşşâr, Ali Sami, *Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, İskenderiye 1947.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991.
- Ross, W. David, *Aristoteles*, çev., Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoglu, İstanbul 2002.
- eş-Şâmî, Muhammed es-Seyyid, *Dirâsâtun fi İlmî'l-Mantık-el-Kıyas*, 1960.
- Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Tehzîbu'l-Mantık* (Tecdîdü İlmî'l-Mantık içinde), Kahire t.y.
- et-Tahtânî, Kutbuddin Râzî, *Levâmîu'l-Esrâr fi Şerhi Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1277.
- _____, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fi Şerh-i Risâleti's-Şemsiyye*, Kum t.y.
- Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Proplemleri*, İstanbul 1996
- Ural, Şafak, *Temel Mantık*, İstanbul 1995.
- Urmevî, Ebu's- Senâ Siracuddin Mahmud b. Ebi Bekr, *Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1277.
- Yaren, Tahir, *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, Ankara 2003.
- _____, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003.

TÜRK-İSLAM KÜLTÜR DÜNYASINDA İSAGOJİ*

Prof.Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL**

İslâmiyetin ortaya çıktığı zaman Arap yarımadası halkı, güzel söz söyleme ve şiir alanlarındaki üstünlükleri dışında, gerek ilim ve gerekse inanç yönünden tam bir çöküntü içerisinde bulunuyorlardı. Bu bakımdan onların İslâmdan önceki zamanları Cahiliye Çağı olarak adlandırılmaktadır. Hz. Muhammed'in Peygamberlikle görevlendirilmesinden itibaren yaklaşık kırk yıl gibi kısa bir sürede askerî alanda önemli başarılar elde eden müslümanlar, ilim ve tefekkür sahalarında da en az bu kadar başarılı olmak zorundaydılar. Bu zorunluluk, inananları ilim öğrenmeğe ve tefekküre teşvik eden dinin bizzat kendisinden kaynaklanmaktaydı.

İlk zamanlarda, yabancı tesirlerden tamamen uzak olan müslümanların düşünce ve ilim hayatı dine dayanıyordu. Halbuki fetihler başlayınca onlar bazı eski medeniyetlerle temas geçtiler. Bu medeniyetlerin başlıcaları, eski Yunan, İran, Hint, Mısır ve Mezopotamya medeniyetleridir. Söz konusu medeniyetlerle temas, müslümanların yeni yeni bilgiler elde etmesini sağladı. Bu bilgiler başlangıçta, Arapça'ya tercüme yoluyla nakledildi. Bu şekilde, İslâm Medeniyeti'ni teşkil eden unsurlar arasında, önemli bir yer işgal eden tefekkür hayatı, miladî yedinci asrın başlarında, müslümanların çeşitli medeniyet hamleleri arasında, İslâm dünyasına giren felsefî bilgiye, gereken önemi vermeleyle şekillenmeğe başlar. Bilâhare dinî ilimlerin metodolojilerinde de önemli bir rol oynayacak olan Mantık da, İslâm Kültür Dünyasına, VIII. yüzyıldan itibaren sistemli bir şekilde sürdürülen tercüme faaliyetleri ile girmiştir.

İşte bu cümleden olmak üzere *İSAGOJİ*, söz konusu medeniyete, Aristoteles'in eserleriyle birlikte ilk giren kaynaklar arasındadır. Nitekim bu eserin daha önce de Süryanî ve Pehlevî dillerine çevrildiği bilinmektedir. Dolayısıyla İsagoji'nin Arapça'ya tercümesinin hangi dilden yapıldığı hususunda ihtilaflar vardır. Bazı kaynaklarda bu eseri, Abdullah İbn al-Mukaffa' (öl: 757) veya oğlu Muhammed'in doğrudan doğruya Grekçeden olmak üzere, ilk defa Arapçaya tercüme ettikleri yer almaktadır. Buna karşılık İbn al-Nedîm'in Fihrist'inde, ilk tercüme Eyyüb b. al-Kasım'ın bir Süryanî tercümeden yaptığı belirtilmektedir. Çeşitli kaynaklarda bu hususta farklı isimler verilmektedir. Fakat mütercimlerin isimlerinden ziyade, burada bizim için önemli olan nokta, kesin olarak Emevîler devrinde başlayıp, Abbasî'ler devrinde büyük ve sistemli

* Bu makale, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Araştırmaları Dergisi nin 15/2. Sayısında Yayınlanmıştır.

** Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğretim Üyesi.

bir faaliyet hâlini alan tercüme çalışmalarından sonra, Aristoteles'in mantıkla ilgili bütün temel eserlerinin yanında, İsağojî'yi de yorumlarıyla birlikte, Arap dilinde bulmanın mümkün olduğudur.

İsağojî'nin Aristoteles'in eserleriyle birlikte İslâm kültür dünyasına girmesi çok tabiidir. Zira bilindiği gibi bu eser Organon'un birinci kitabı olan Kategorileri bir giriş olarak yazılmış ve İslâmiyetten önce, Sünyaniler'de de Aristoteles'in eserleriyle birlikte incelenmiştir. Eserin müellifinin Porphyrios olduğunda şüphe yoktur. Arapça kaynaklarda Sur'lü Ferferyus diye anılan ve Yeni Eflatuncu okulun ileri gelenlerinden biri olan Porphyrios'un bu eserin konusu "Beş Tümel" dir. O, bu eserinde, Aristoteles'in Mantık ve Metafiziğe ait eserlerinin çeşitli yerlerinde verdiği kısa bilgilere dayanarak ve aynı zamanda O'nun sade ve kuru üslûbuna ve mantık anlayışına uygun bir tarzda CİNS, TÜR, AYIRIM, HASSA ve İLİNTİ'yi, anlaşılması daha kolay ve daha toplu bir şekilde ortaya koymuştur. Yoksa, bazan sanıldığı gibi, Beş Tümel, Porphyrios'un icadı değildir. Şunu belirtelim ki, bu durum, eserin değersiz olduğu anlamına gelmez. Nitekim bu hacmi küçük eseri sayesinde Porphyrios, kendisinden sonra felsefenin yürüyüşünde en az hocası Plotinus kadar tesirli olmuştur. Çünkü O, bu eserinde tümeller meselesini hiçbir çözüm vermeden ve hiçbir çözüme girişmeden ortaya atmıştır ki, Ortaçağ felsefesinde bunun çözümünü aranacak ve bilindiği üzere üç farklı görüş ortaya çıkacaktır.

Denilebilir ki, Türk-İslâm Kültür Dünyasında IX. yüzyıldan itibaren, felsefe ile uğraşanların bütünü, ister kendilerine has bir sistemleri olsun, ister sadece tercüme faaliyetinde bulunmuş olsunlar, Aristoteles mantığından en ileri derecede faydalanırlarken, O'nun külliyatına Porphyrios tarafından eklenen İsağojî'ye de özel bir ilgi göstermişlerdir. İlk devirlerden itibaren bu disipline lâ-yık olduğu yer ve değeri vererek, tercüme devrinin hemen sonra ermesiyle birlikte, kendi geleneklerinin devamı olsa da, Aristoteles ve Porphyrios'unukilerini aratmayan büyük çapta eserleri bu kültüre maletmişlerdir. Böylece mantık adı altında bütün felsefî ve ilmî tasavvurların âleti, düşünceyi hatadan korumanın tekniği olan bir disiplin, dinî ilimlerin yanında İslâm kültürüne girmiş bulunuyor. Bu suretle nakli ilimlerin yanında, çoğu arap olmayan düşünürler sayesinde, bilhassa Farâbî (870-950) ve İbn Sînâ' (980-1037) dan itibaren bir felsefe, bir mantık geleneğine sahip olunuyor.

Meşşâi Ekolü'nün sistemli bir kurucusu olan büyük Türk-Müslüman Düşünürü Fârâbî (870-9050) İslâm Dünyası'nda, mantığı dokuz bölüm hâlinde inceleyen ilk filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. O, bu disiplinin tamamını teşkil eden dokuz kitabın başında el-Medhal adıyla Porphyrios'un İsağojî'sini yerleştirmektedir. Ayrıca bu konuda Kitab al-Medhal ile'l-Meanük adında bir eserin de sahibidir. Fârâbî'nin Hamidiye 812 de kayıtlı İsağucî kitabı elimizde mevcuttur. Genel bir bakışla, Fârâbî'nin bu son zikrettiğimiz eserinde

Beş Tümel'le ilgili açıklamaları, Tanım Teorisini vücuda getirmekten ibaret görünüyor. Filozofumuza göre tek şahsa yüklenen tümeller, daha genel ve daha özel olmakla birbirlerinden farklıdırlar. Meselâ, "Ahmet duygulu-canlıdır" veya "Ahmet insandır" dediğimiz zaman, buradaki iki yüklemden "duygulu-canlı", "insan" yükleminden daha genel; "insan" yüklemi ise "duygulu-canlı"yükleminden daha özel olmakla birbirlerinden farklıdırlar. En genel olanla en özel olan arasında "ortalar" (mütevassıtlar) vardır. Bu orta yüklemeler, en özel olandan en genel olana doğru bir yükleme tâ-kib edeceklerdir, öyle ki, daha genel tümellere CİNS, daha özel tümellere de TÜR adı verilecektir. Bunlardan en genel olanına Fârâbî YÜKSEK CİNS, en özel olanına da SON TÜR adını vermektedir. Bunu Fârâbî'den bir örnekle açık-layalım: Karşımızda ne olduğunu bilmediğimiz bir şey görüyoruz ve şu nedir? diye soruyoruz. Verilecek cevap silsilesi, meselâ:

- Bu bir hurma ağacıdır,
- Bu bir ağaçtır,
- Bu bitkidir,
- Bu cisimdir, olsun.

Görülüyor ki, şayet bu cevaplar bir sıra tâkib ediyorsa, en özelden en genele doğru veya en genelden en özele doğru bir sıra tâkib edeceklerdir. Şimdi bu cevapların birbirleriyle olan ilişkilerini incelemek için "Bu cisimdir" ile "Bu bitkidir" ifadelerini ele alalım. Bunlardan cisim cins, bitki ise türdür. Fakat bu defa "Bu bitkidir" ile "Bu ağaçtır" ifadelerini ele aldığımızda, görüyoruz ki, bitki cins, ağaç ise tür mevkiinde kalıyor. Zira bunlardan ağaç daha özel olanı, bitki ise daha genel olanı temsil etmektedirler. Son olarak, "Bu ağaçtır" ve "Bu bir hurma ağacıdır" cevaplarını ele alırsak bu defa da ağacın cins, hurma ağacının da tür olduğunu görüyoruz. İşte tanım için "Bu bir hurma ağacıdır" dan daha özeli bu-lunamayacağı için, "Hurma ağacına" SON TÜR (al-Nav' al- ahir) "Bu cisimdir" den daha geneli bulunamayacağı için "cisme de ÜSTÜN CİNS (al-CİNS al- âli) adı verilecektir. Diğerleri ise, her ne kadar biri diğerine göre cins veya tür olabili-yorlarsa da arada kaldıkları için ORTA TERİM (al-Mütevassıt) adını almaktadırlar.

Cins ve Türlerin ne şekilde ortaya çıktığını anlattıktan sonra Fârâbî, oldukça açık bir şekilde AYIRIM'ın açıklanmasına girişiyor. "Hurma ağacı nedir?" sorusuna verilecek cevapta, "Bir ağaçtır" ifadesi yeterli olmayıp, onun nasıl bir ağaç olduğu araştırılacaktır ki, bu da onu kendi cinsi içerisindeki benzerlerinden ayıracak bir cevap olmalıdır. O'nun verdiği misâlde, "Hurma veren ağaçtır" cevabıyla doğrulanacaktır. "Hurma veren ağaç" ise ayırım olmaktadır.

Esas itibariyle mükemmel tanımda etkin olmayan HASSA ve İLİNTİ ise artık Porphyrios'un açıklamalarına benzer bir şekilde açıklanmaktadır.

İbn Sinâ ile birlikte Türk-İslâm Kültür Dünyası'nda bu konuda en mükemmel diyebileceğimiz eser ortaya çıkmıştır. Bu da “*al-Medhal Fî Sadr al-Şifa*”dır. İbn Sinâ, bu eserini mantık külliyatına bir giriş olarak telif etmiştir. Burada mantığın tanımı, gereği ve faydası araştırıldıktan sonra, ona duyulan ihtiyaç dile getirilmiştir. Sonra da sözlerin mânâlarına olan delâletleri üzerinde durulmuştur. Bundan sonra da Porphyrios'un eserinin yegâne konusu olan Cins, Tür, Ayırım, Hassa ve İlinti'den bahsedilmiştir. İbn Sina'nın Porphyrios'tan farklı olarak sözün mânâya delâletinden bahsetmesinden dolayıdır ki, daha sonra Türk-İslâm Kültür Dünyasında, “Sözün Mânâya Delâletinin Araştırılması”, mantığa onuncu bir bölüm olarak eklenmiştir. Fenârî de müteahhirin mantıkçılara göre mantığın bölümlerinin on olduğunu ifade etmektedir. İbn Sina'ya göre çok defa sözün durumu, mânânın durumunu etkiler. Bunun için mantığın önce DELÂLET'i incelemesi gerekir.

O, mantığın TASAVVURAT ve TASDİKAT ayırımında Fârâbî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. O'na göre her bilgi ya tasavvur veya tasdiktir. Zira.biz bir hakikati kavradığımız zaman, ya onun hakkında ne olumlu ne de olumsuz hiçbir yargıda bulunmadan, ne ise o olması açısından onu göz önüne getiririz ki, bu tasavvur olur; ya da onun hakkında olumluluk veya olumsuzlukla hükmederiz ki, bu durumda da o tasdik olur.

Böylece İbn Sinâ mantık konularını incelerken, bu iki ana bölümü arasında bir paralellik kurmaktadır. Şöyleki, tasavvur ilk bilgi olup HADD veya onun yerine geçen bir zihin faaliyetiyle kazanılır, öyleyse TANIM da tıpkı KIYAS gibi, kendisiyle bir takım yeni bilgilerin elde edildiği bir zihin işlemidir, bir âlettir. Her ikisiyle de (tanım ve kıyas) araştırılan bilgiye ulaşabilmek için belirlenmiş bir şekil ve tertip gerekir. Tertipsiz olarak bilinenden bilinmeyene intikal mümkün değildir. Herhalde tanım ve kıyastaki bu tertip, belirlenmiş ve tesbit edilmiş kavramlar arasındadır. Onların her biri için telif edilecekleri maddeleri ve bu telifin kendisiyle tamamlandığı suretleri vardır. Diğer taraftan her tasdik için kendisinden önce bilinmesi gereken en az iki tasavvura ihtiyaç vardır, öyleyse tasavvur tasdikten önce gelir. Tasavvura tanımla ulaşılır, tanımın maddesi ise BEŞ TÜMEL'dir. Böylece Porphyrios'un İsağojî'sinin konusu olan Beş Tümel, İbn Sinâ'da mantığın Tasavvurat bölümünün mukaddemi, bir anlamda tanımın prensipleri olarak telakki edilmiştir. O şekilde ki, tanımın bilgisi ve sıhhati bu prensipleri bilmeğe dayandırılmıştır, öyleyse tanıma ulaşmak isteyen, onun tertibinde ihtiyaç duyacağı malzemeyi de incelerse, bu konuda yapılması gerekeni tamamlamış olur. Şu da önemli ki, bu malzemeyi, kendilerinden tanımın doğru olarak yapılabileceği yönleriyle incelemek gerekir, bütün yönleriyle incelemek tanım için gerekli değildir.

Görülüyor ki, İbn Sinâ'da da, tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi, Beş Tümel'in incelenmesi, tanım teorisinin ortaya koyulması için bir vasıta olarak görül-

mektedir. İbn Sînâ, bu beş tümelin bir konuya yüklendiklerinde, ya konunun özünün yapıcı unsuru olarak, ya da konunun özünün yapıcı unsuru olmayarak yüklendiğini açıklarken de, ÖZSEL TÜMELLER ve İLİNTİSEL TÜMELLER ayırımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Cins Tür ve Ayırım özsel; Hassa ile İlinti, ilintisel tümeller olmaktadır.

Bu iki büyük Türk-İslâm filozofunun Türk-İslâm Kültür Dünyasında bir mantık geleneği vücuda getiren eserleri dışında, Arap diliyle yapılan Mantık öğretiminde ilk mantık bilgilerini veren âdeta klâsik diyebileceğimiz eserlerden birisi olan Ebherî (öl. 1276)'nin İsağücisi ise muhtevası bakımından Porphyrios'un İsağojisinden çok farklı olup asla onun bir adaptasyonu veya bir özeti değildir. Bilâkis bu eser, Aristoteles'in mantık külliyyatını teşkil eden sekiz kitaba, Porphyrios'un İsağoji'sinin eklenmesiyle dokuz olan ve Havarezmi'nin *Miftah al- Ulûm*"unda yer alan sıraya uygun olarak mantığın bölümlerinin ve konularının özünü ve tanımlarını ihtiva etmektedir. Delâlet konusuna ise yine Beş Tümel'den önce yer verilmektedir. Tertip ve muhtevaları incelendiğinde açıkça görülmektedir ki, söz konusu iki eser arasında bir özdeşlik, hatta bir benzerlik dahi yoktur. Aralarındaki tek münasebet, Ebherî'nin İsağoji'sinde, Porphyrios'un İsağoji'sinin konusu olan Beş Tümelin kısa da olsa yer almasıdır.

Bize göre Ebherî'nin bu eserini Porphyrios'un İsağoji'sinden ziyade, İbn Sînâ'nın İsağücisi ile karşılaştırmak gerekir. Bilindiği gibi İbn Sînâ'nın *Uyûn al-Hikmet* adlı eseri, Mantıkıyat, Tabiiyat ve İlâhiyyat bölümlerinden oluşmaktadır. Eserin birinci bölümüne *İsağüci min Uyun al-Hikmet* adı verilmektedir. İbn Sînâ'nın bu eseri de mantığın bütün bölümlerini ihtiva etmekte ve Beş Tümel bu bölümlerden birini oluşturmaktadır. Bu noktada Ebherî'nin İsağücisi ile bir benzerlik söz konusudur. Fakat her iki eser yakînen incelendiğinde görülecektir ki Ebherî'nin İsağücisi, İbn Sînâ'nın söz konusu eserinin de asla bir kopyası değildir. Bir kerre yalnız Beş Tümel'in söz konusu edildiği yerlerde, Ebherî, bunları Porphyrios'un sıralamasına uygun olarak Cins, Tür, Ayırım, Hassa ve İlinti diye sıralarken; İbn Sînâ, Cins, Ayırım, Tür, Hassa ve İlinti olarak sıralar. Ayırım'ın cins'in tabiatında bulunması ve aynı zamanda tür'ün kendi öz ayırımından müstakil olarak kesinlikle var olamayacağı düşünülürse, İbn Sînâ'nın bu sıralayışı uygun görünüyor.

İbn Sînâ'nın eserinde, Aristoteles'in on kategorisine yer verilmekte, bunlar kısaca tanımlanmaktadır. Ebherî ise kategorilere eserinde hiç yer vermemiştir, önermeler konusu da her iki eserde farklı olarak incelenmektedir. Meselâ, İbn Sînâ, Modal önermelere yer verip VACİP, MÜMKİN ve MÜMTENİ' diye üç cihetin (modun) olduğunu belirtirken, Ebherî Modal önermelere de yer vermemiştir. Tabi bu farklılık Kıyas bölümünde de sürmektedir. Şöyleki, İbn Sînâ, adı geçen eserinde Yüklemler-İktiranlı Kıyasları üç şekil olarak ele alıp bu şekillerin sonuç veren modlarını ayrı ayrı incelerken, Ebherî, söz konusu kıyasların

dört şeklinden bahsetmekte ve yalnız birinci şeklin sonuç veren dört modunu zikretmektedir. İbn Sînâ kısa da olsa İstikra' (Tümevarım) ve Temsil (Analojiye) yer verirken, Eb heri, bunları da ihmâl etmiştir. Bu kısa mukayese dahi, bu iki eserden daha sonra olan Ehberi'ninkinin, İbn Sina'nın eserinin aynı olmadığını ortaya koyar, sanıyoruz. Zaten Ebheri'nin eserinde "Kale fulanun..." (Falan dedi...) tarzındaki bir ifadeyi kullanılıp, kitabında yer alan herhangi bir düşüncenin başkasına ait olduğu yolunda bir işaret de bulunmamaktadır. Bu bile eserin orijinal olduğunu göstermeğe herhalde yeterlidir.

İslâm Kültür Dünyasında bazı filozoflar, Meşşâi Ekolünün büyük bir çoğunluğuna muhalif olarak, Beş Tümel'i olduğu gibi kabul etmemektedirler, bilâkis ona ilâvede bulunmaktadırlar. Milâdî, X. asırda Basra'da ortaya çıkan İhvânü's-Safâ'yı bunlara örnek verebiliriz. İhvânü's-Safâ Risalelerinin onuncusu İsağûcî başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında mantığın anlamı ve bölümleri üzerinde durulduktan sonra, yine Delâlet'e yer veriliyor. Daha sonra da Beş Külli veya Beş Tümel'den değil, Altı Külli'den bahsediliyor. İhvânü's-Safâ, ŞAHIS'ı da tümellerden saymaktadır. Onlar bu altı külli'nin (altı ses'in) üçünün varlığa (a'yâna) delâlet etmekte olduğunu söyleyerek, "Bunlar nitelenen (mevsûf) dur." diyorlar. Söz konusu üç tümel, ŞAHIS, TÜR ve CİNS olarak sıralanırken, kaplam bakımından en geniş olan en sonda zikredilmiştir. İhvânü's-Safâ, ŞAHIS kavramını şöyle tanımlamaktadırlar: Duyulardan birisiyle algılanmış olarak, kendisinden başka diğer varlıklar arasında tek bir varlığa kendisiyle işaret edebildiğimiz lafız (söz) dir. Bu adam, bu ağaç, bu duvar gibi. Bu tanımla anlatılmak istenen Şahıs ile Aristoteles'in *İlk Özü* arasında bir benzerlik, hattâ özdeşlik bulunmaktadır. İhvânus's-Safa'ya göre diğer üç tümel Ayırım, Hassa ve İlinti, Cinslerin, Türlerin ve Şahısların kendileriyle nitelendirildiği bir takım niteliklere delâlet eden sözlerdir. Şu farkla ki, Ayırım Cevher'e ait olan özsel bir niteliktir. Diğer ikisinden Hassa, tek bir türün niteliği, ilinti ise konunun yok olmasını gerektirmeden bir şeye ilinti olabilen veya olamayabilen bir niteliktir. Cinsin her niteliği türlerin, türlerin her niteliği ise şahısların zorunlu olarak nitelikleridir. Buna karşılık şahsın her niteliğinin türün, türün her niteliğinin de cinsin nitelikleri olmaları zorunlu değildir. Görülüyor ki şahsın tümellerden sayılması bir farklılık ise de, diğer tümeller için kabul ettikleri özelliklerde Aristoteles'çi anlayışa muhalif değildirler.

Bu şekilde Aristoteles'çi geleneğe bağlı ve fakat kendilerine has nitelikleriyle her zaman orijinal sayabileceğimiz bu tür eserleri, İslam Dünyasının her köşesinde görmek mümkündür. İşte İbn Hazm'ın (öl. 456 H. 1077 H.) Endülüs'te ortaya koyduğu "*al-Takrîb li Hadd al-Mantık ve al-Medhal ileyh*" adlı eseri bu güzel örneklerden biridir. İbn Hazm'ın bu eserinde de Fârâbî ve İbn Sînâ'yı andırırçasına "İsâ-ğûcî" bir giriş olarak başa koyulmuş ve Delâlet, Kavram ve Terimle ilgili ilk bilgiler verildikten sonra, Beş Tümel, geleneğe uygun olarak anlatılmıştır.

İSAGOJÎ ile ilgili olarak yapmağa çalıştığımız bu kısa açıklamalardan da anlaşılabilirceği gibi, Türk-İslam Kültür Dünyasında ortaya koyulan eserler, hiç bir zaman kendilerine kaynak teşkil eden eserlerin birer kopyası değildir. Bilâkis ken dilerine has orijinallikleri vardır. Hatta XV. yüzyıldan sonra git-tikçe hızlanan gerileme döneminde dahi tektük de olsa yine orijinal eserlere rastlamak mümkündür.

Öyleyse bu Kültür Dünyasında yetişen al-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzalî, İbn Rüşî... vb. nin mantığa ait eserlerinde Eski Yunan'dan gelenlerle onlara eklenenler hakkında toplu ve sistemli bir inceleme yapmak ve ancak bundan sonra hüküm vermek gerekir. Bu konuda yeterli malzemeye bu gün için tam olarak sahip olduğumuzu zannetmiyorum. Bunların yine aynı kültürün bir uzantısında bulunanlar tarafından yapılması gerekir. Başka kültür çevrelerin-de yetişen araştırmacılar tarafından ortaya atılan hükümleri, hiç bir tahlile tabi tutmadan olduğu gibi almak, elbette bir takım yanlışmalara yol açacaktır.

KAYNAKLAR

- Aristoteles; *Organon* (Atademir Tercümesi)
I Kategoriler, Ank., 1947; II Önermeler Ank., 1947; III Birinci Analitikler, İst., 1950 IV İkinci Analitikler, İst., 1950; V Topikler, İst., 1967
- *Metaphysique*, (Trad. Par Tircot), Paris - 1951
Atademir, H.R.; *Porphyrios ve Ebher'nin İsağucüleri*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C: VI, S. 5; Aralık-1948
Ebherî, Esirü'd-Din Mufaddal b. Ömer; *İsağücü*, İst., 1312 H.
Ehvani Ahmed Fuad; *İsağücü Li Ferferyus al-Sûri Nakl Abî Osman al-Dumaşki ma'a Haya-tı Ferferyus ve Felasifetihî*; Kahire-1952
Fârâbî; *al-Elfaz al-Musta'mele fi'l-Mantık* (Nşr. Muhsin Mehdi) Beyrut-1946 -*Risaletu Cemil' l-Mantıkıyyeti's-Semaniye*, Hamidiye NO: 812
Fenari, Muhammed b. Hamza; *Risâle-i Esiriyeye*, İst., 1304 H.
Gelenbevi; *Burhan*, İst. 1306 H.
-*Şarh-i İsağücü*, İst., 1275 H.
Harezmi; *Mefatih al-Ulûm*, Mısır-1342 H.
İbn Hazm; *al-Takrîb Li Hadd al-Mantık ve al-Medhal İleyh* (Nşr.: İhsan Abbas), Beyrut-1959
İbn Sina; *al-İşârat ve al-Tenbihat* (Nşr: Süleyman Dünya) Kahire-1960
-*al-Necat* (Nşr: Muhiddin Sabri), Mısır-1938
-*Resailu İbn Sina (Uyûn al-Hukmet)* (Nşr.: Hilmi Z. Ülken) Ank. 1983
Keklik, N.; *İslâm Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı*, İst., 1969-1970
Küyel, M.; *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C: XVI, S: 3-4, Eylül-Aralık 1958
Madkour, İbrahim; *L'Organon D'Aristote dans Le Monde Arabe*, Paris-1969 Mustafa Gâ-lib, *İbn Sina* Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut-1981
Porphyrios; *İsağojî* (Çvr.: Atademir, H.R.), Konya-1948 *Resailu İhvani's-Safa*, Beyrüt-1957

MANTIK

Okutman: Yunus KAYA*

Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. Ali DURUSOY**

1. TASAVVURÂT

2. TASDİKÂT

1. TASAVVURÂT

a) Mebdâî Külliyyâtü hamse: 1) Cins, 2) Nevi', 3) Fasil, 4) Arazi Âmm, 5) Arazi Hâss

b) Makâsîd Kavlü Şârih: 1) Haddî Tâmm, 2) Haddî Nâkıs, 3) Resmi Tâmm, 4) Resmi Nâkıs

2. TASDİKÂT

a) Mebdâî Kazâyâ: 1) Hamliyye, 2) Şartiyye

Ahkâmuhâ: 1) Aksi Müstevî, 2) Aksi Nâkiz

b) Makâsîd Kıyas bihasebî's-Sûre: 1) İktirâniyyât, 2) Telâzümü Şartiyyât

Kıyâs bihasebî'l-Madde: 1) Burhân, 2) Cedel, 3) Hatâbe, 4) Şiir, 5) Mugâlata

Mantığın Kelime Manası: Lafz-ı müşterek olarak üç manaya gelir: Konuşmak, düşünmek ve akıl.

Mantığın Terim Manası: Mantık, fikrin doğru veya yanlış olduğundan bahsedilen bir ilimdir. Bu tarif, mantığın gayesi itibariyle yapılmıştır. Bir şeyin sûretinin kafada canlanması psikologlara göre ilimdir.

* Mantık başlığı altında yayınlanan bu metin Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi 1979-1980 Eğitim-Öğretim yılında 2A sınıfında haftada iki saat ve iki dönem olarak okutulan Mantık dersinin, aynı sınıfın 1108 nolu öğrencisi Ali DURUSOY tarafından tutulan ders notudur. Okutman olarak ders veren Yunus KAYA, emekli Erzurum Eski Müftüsü idi. İslâmî İlimler'de Mantık dersinin yanı sıra Kelam ve Tasavvuf derslerini de okutmuş olan hocanın İslâmî ilimlerin klasik metinlerine vukûfiyeti tartışmasıdır. Yunus KAYA Hoca, önce dersi anlatır, sonra anlattıklarını yazdırırdı. Kazvî'nin *er-Risâletü's-Şemsiyye*'sinin metnini teksir edip öğrencilere dağıtmıştı; ama metin olarak okutmadı. Kendisi metinden anlatıp sonra öğrencilere yazdırırdı. Sınıfın yarısının lise mezunu olup bir yıl Arapça okuduklarını düşünürsek bu metni ne kadar anladıkları düşünülebilir. Bize göre bu metin, yüksek öğretimimizdeki Mantık eğitimi ve öğretiminin tarihi bakımdan önemli bir belge niteliğindedir. "İmmâ" yerine "innâ" ve "nebâtât" yerine "nebahat" yazılması gibi bazı yanlış yazılmaların düzeltilmesi dışında metne, hocamıza hürmeten hiç müdahale edilmemiştir.

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Mevzû İtibariyle Mantığın Tarifi: Bilinmeyen şeyleri bilmek için bilinen şeyleri tertib etmektir. Bu tarifler bize gösteriyor ki mantık, doğru bilgi edinme aletidir.

Mantığın mevzû (konusu) malumat edinmektir. Mantığın gayesi fikri hatadan korumaktır. Mantık ilmi iki kısma ayrılır.

1. Tasavvur: Bir şeyin sûretinin akılda oluşmasıdır.

2. Tasdik: Bir sûretin diğer bir sûretde olduğuna kâni olmak. Diğer deyimle haber cümlesinin arasındaki nisbetin olup olmadığını bilmektir. Tasavvur ve tasdike fikir adı verilir. Fikir ise, bilinen şeyleri birleştirerek bilinmeyen bir şeyi bilmek manasınadır. Fikri anlatmak ve anlamak için lafızlara ihtiyaç vardır. Öyle ise mantıkta lafızdan bahs edilecektir. Lafzın manayı ifade etmesine delalet adı verilir. Delalet; bir şeyin bir durumda olması ki onu bilmekle başka bir şeyi bilmek lâzım gelir. Delalet ikiye ayrılır:

1. Lafzın Delaleti

2. Lafız Olmayan Şeylerin Delaleti

Bunların her birini üçe ayırıyoruz:

a. Vazı ile delalet.

b. Tabii delalet

c. Akli delalet

1a. Delaleti lafziyyenin vaz'î kısmına örnek: İnsanın konuşan canlıya delaleti gibi. Hasan isminin ad verilen şahsa delaleti gibi.

1b. Tabii delaletine örnek: Ağlamanın üzüntüye, gülmenin sevince, öksürmenin hastalığa delaleti gibi.

1c. Lafzın akli delaletine örnek: Gözükmeyen kimsenin sesinden var olduğunu bilmek gibi.

2a. Lafız olmayanların vazı' ile delaleti; yazının, hatların ve rakamların delaleti gibi.

2b. Tabii delaletine örnek: Rengin sarılığının hastalığa, ani değişerek kızarmanın utanmaya delalet ettiği gibi.

2c. Akli olana örnek: Dumanın ateşin var olduğuna işaret etmesi gibi.

Mantık bunlardan lafzın vaz'î ile delaletinden bahseder, diğerlerinden bahsetmez. Lafzın vaz'î ile delaletinde ifade ettiği manasının tümüne delalet ederse mutâbık adı verilir. İnsanın konuşan canlının tümüne delalet ettiği gibi. Bir kısmına delalet ederse tazammun (kısmî) adı verilir. İnsanın yalnız canlıya veya yalnız konuşmaya delalet etmesi gibi. Konulan mananın dışında ve o mananın gerektirdiği bir manaya delalet ederse iltizâmî adı verilir. İnsanın öğrenme ve yapma kabiliyetine delaleti gibi. Mantığın manası, bu manalardan

yalnız mutâbıktan bahseder, diğerleri mantığın konusu dışında kalır. Çünkü türlerin müşterek oldukları ve diğer türlerden ayrıldıkları noktalar vardır. Birleştiği noktaya cins, ayrıldıkları noktaya fasıl denir. Eğer türleri cinsinden müşterek oldukları noktalardan ayıracak bir şey olmaz ise yalnız cins olur. Cins ve fasıllar ikiye ayrılır:

1. Yakın cins – cinsi karîb

2. Uzak cins – cinsi ba'îd

1. Cinsi karîb, türlerin hemen üstündeki olan cinsdir. Örnek: İnsana nisbetle hayvan gibi. Cinsi ba'îd, altında cinsler bulunan küllidir. İnsana nisbeten cismi nâmî ve cisim gibi.

Cins, diğer taksimle üçe ayrılır:

1. Cinsi Sâfil, 2. Cinsi Âlî, 3. Cinsi Mütevassıt.

1. Cinsi sâfil, altında yalnız nevi olursa cinsi sâfil olur. İnsana nisbetle hayvan gibi.

2. Altında cins olur, üstünde olmazsa cinsi âlî olur ki cevher gibi...

3. Altında ve üstünde cins olursa cinsi mütevassıt olur. Bu cinslere cinsi izâfî ve nevî izâfî adı da verilir.

ARAZ (İlinti)

Efrâdının varlığını teşkil eden şeylerin dışında kalan külliye araz denir. İnsana nisbetle gülme, hayvana nisbetle uyumak gibi. Gülmek ve nefes almak birer küllidir. Efrâdlarının mahiyetine dahil değildir. Bu araz da mensub olduğu tür ve cinsden hiç ayrılmazsa arazî lâzım, ayrılırsa arazı mufârik olur. Ve bunların her biri bir türe mahsus olursa arazı hâss, bir türden fazlasında bulunursa arazı âmm olur. Arazı hâssa örnek, insana nisbetle gülmek gibi. Arazı âmma örnek, hayvana nisbetle nefes almak gibi. Bu arazlar, mahsus olduğu türün veya cinsin bütün ferdlerinde bulunursa arazı şâmîle denir. Bir kısmında bulunur, diğerlerinde bulunmaz ise arazı gayrı şâmîle olur. Şâmîleye örnek, nefes almak, gülmek gibi. Gayrı şâmîleye örnek, uçmak ve yüzmek gibi. Buraya kadar mebâdîyi tasavvurâtta (önbilgilerden) beş küllidir. 1. Cins, 2. Nevi, 3. Fasıl, 4. Arazı Âmm, 5. Arazı Hâss.

TARİF

Tarîf dört bölüme ayrılır:

1. Haddi Tâmm: Haddi tâmm, bir şeyin yakın cinsiyle yakın faslından birleşir. İnsanın tarifinde hayvanı nâtik, akıllı hayvan gibi. Hayvan, insanın cinsi

karibi yahut yakın cinsidir. Nâtik, insanın yakın faslıdır. Hadd adı verilmesi, hadd men eden, yasaklayan manasınadır. Bu tarifte insandan başkalarının bu tarife girmesinin menettiğinden hadd adı verilir. Tâmm adı verilmesi, insanın varlığını oluşturanların tümü tarifte bulunduğu içindir.

2. Haddi Nâkıs: Haddi nâkıs, bir şeyin uzak cinsi ile yakın faslından oluşur. Cismi nâtik gibi. Cisim, insanın uzak cinsi; nâtik, yakın faslıdır.

3. Resmi Tâmm: Resmi tâmm, bir şeyin yakın cinsiyle lâzımı olan hâseden (özel vasıf) oluşur. İnsanı tarifde gülen hayvan gibi (hayvanı dâhik). Hayvan, insanın yakın cinsi; gülmek, insanın ayrılmayan vasfıdır. Resmi tâmm adı verilmesi, resim bir şeyin eseridir. Arazlarda insanın eseri olduğundan araz karışan tarifin adına resim denir. Tâmm denilmesi haddi tâmma benzediği içindir.

4. Resmi Nâkıs: Resmi nâkıs, bir şeyin cinsi ba'îdi (uzak cins) hâssasından oluşur. İnsanın tarifinde cismi dâhik gibi. Cisim, insanın cinsi; dâhik insanın ayrılmayan vasfıdır.

TARİFİN SİHHATİNİN ŞARTLARI

1. Tarif, tanıtlanın fertlerini kapsayacak.
2. Tarif, tanıtlanın ifade ettiği fertlerden başkalarını men etmelidir.
3. Tarifde devir ve teselsül olmayacak. Teselsüle misâl, ikinin tarifinde çifttir. Çift nedir? İki tarafı eşite bölünen şeydir. Şey nedir? İşte bunu bilme teselsüldür.

Devre örnek: hareket nedir? in tarifinde sakın olmayandır. Sakın nedir? Hareketli olmayan.

4. Tarif, tarif edilenden daha açık olacak. Suyun tarifinde akıcı, şeffâf, latif cisimdir gibi.

TARİFİN GÜZELLİĞİNİN ŞARTLARI

1. Kelimenin mutâbık manasının kullanılması, iltizamî ve tazammunu manasının kullanılmaması.
2. Açık karînesi olmayan mecâz kelime kullanılmayacak.
3. Lafzı müşterek kullanılmayacak, yani birden fazla manası olan kelimeyi kullanmayacak.
4. Garib lafız (bilinmeyen lafız) kullanılmayacak.

ÜÇ TÜRLÜ ŞEY TARİF EDİLEMEZ

Tarifteki açıklamalarımızdan anlaşılıyor ki yalnız cinslerle türler tarif edilir. Bu nedenle: 1. Cinsi âli hadd ile tarif edilemez. 2. Ferdler tarif edilemez. Onlar kendilerine mahsus olan şeylerle tanıtır. 3. Duygusal bilgiler tarif edilemez.

TAKSİM (BÖLME)

1. Taksîmu'l-küllî ilâ cüziyyâtihî

2. Taksîmu'l-küll ilâ eczâihî

1. Küllîyi cüz'ilerine bölmek: Misal: Kelime; isim, fiil ve harfdır gibi. Kelime bir küllüdür, onun cüz'ileri olan isim, fiil ve harfe bölünmüştür. İsim, fiil ve harf de küllüdür.

2. Küllü cüzlerine bölmek: Bir elmayı parçalarına bölmek gibi... parçaları cüzdür. Bölünenin adına maksûm (bölünen) denir. Parçalarının ve cüzlerinin adına "aksâm" denir. O kısımlara birbirlerine nisbetle "kasîm" denir. Bölünene dahil, bölümlerden hariç olursa "vasîta" denir. Hayvanları erkek ve dişiye bölüğümüzde hunsâ hayvana dahil, kısımlarına dahil değildir.

TAKSİMİN ŞARTLARI

1. Efrâdını câmî olacak. Yani taksime dahil olanların tümü, kısımlarda bulunacak.

2. Ağyârını mânî olacak. Yani maksime dahil olmayanlar, kısımların arasında bulunmayacaktır.

3. Kısımlar, birbirine mübâyen olacak.

TAKSİM İKİYE AYRILIR

1. Akli Taksim

2. İstikrâî Taksim

1. Taksîmi Akli: Akıl, o kısımlardan başka bir kısım daha olacağını kabul etmez. Bu taksim nefy ile isbat arasında olur. Maksûm ya mevcuttur ya değildir.

2. Taksîmi İstikrâî: Araştırılarak kısımlar bulunmuştur. Akıl, o kısımların dışında başka kısımların da olmasına ihtimal verir. Kelimeyi isim, fiil ve harfe taksim gibi. Feylesofların maddeyi su, hava ve toprağa taksimleri gibi.

Her iki cüzler arasında mübâyenet vardır. Küllîler birbirine nisbet edildiğinde aralarında dört türlü nisbet çıkar.

1. Mübâyenet: İki küllî fertlerine nisbet edildiğinde hiçbir fertle birleşmezse mübâyenet denir. İnsan ile ağaç gibi. İnsan ve ağaç fertlerine nisbet edilse ne bir insanın ağaç olduğu ne de bir ağacın insan olduğu ortaya çıkar.

2. Müsâvât: Her iki küllinin fertleri aynı olursa bu küllîlere müsâvî denir. Gülmek insanın bütün fertlerinde vardır.

3. Umûm Husûs Mutlak: İki küllî fertlerine nisbet edildiğinde biri diğeri-nin fertlerini içine alır ve onun dışında başka fertleri de içine alırsa fertleri az

olana ehass, diğerine e'amm denir. İnsan ile hayvan gibi. İnsan canlı olmak itibarıyla hayvanın içine dahildir. Fakat hayvan mefhûmu diğer canlıları da içine almaktadır.

4. Umûm Husûs min Vecih: İki küllî fertlerine nisbet edildiğinde bir kısmında ikisi de birleşir, diğer yönlerde her birinin diğerinin bulunmadığı fertleri olursa, bu iki küllîye bir yönde e'amm bir yönde ehass adı verilir. İnsan ve beyaz gibi. İnsanla beyaz, beyaz insanda birleşiyor. Zenciler de insan olduğu halde beyaz değildir. Kağıt beyaz olduğu halde insan değildir.

Diyorlar ki, taksimde maksûm, kısımlarının arasında ya sarâhaten yahut da anlamında bulunacaktır veya hazfedilir, mana itibarıyla var gibi muamele yapılır. Birinciye misal: İnsan ya insan beyazdır ya da insan siyahtır. Bu örnekte maksûm olan insan, kısımlarında zikredilmiştir. İkinciye misal: Kelime ya isim ya fiil ya da harfdır. Bu misalde maksûm olan kelime, kısımları olan isim, fiil ve harfin anlamlarına dahildir.

Üçüncüye misal: İnsan ya beyazdır ya da siyahtır. Bu misalde insan, kısımlarında zikredilmediği gibi, arasına da girmemektedir. Yalnız kısımlarında hazfedilmiş manalarında var gibidir.

KAZİYELER (ÖNERMELER VE HÜKÜMLERİ: Kazâyâ ve Ahkâmuhâ)

Kaziyye lügatte hüküm manasındadır. Hüküm; bir şeyin diğer bir şeyde olup veya olmadığını isbatlamaktır.

İstilahta: Kaziyye bir sözdür ki, söyleyenin hakkında da bu sözünde doğru veya yanlış demek sahih olur.

Diğer tarifi: Doğru veya yanlış olma ihtimali olan sözdür. Haber cümlesine kaziyye denir. Söz kelimesi, tarifte kaziyyenin cinsidir. Bütün sözler bu kapsama girmiş olur. "Doğru veya yanlış olma ihtimali vardır" sözü fasıldır. Emirleri, nehiyleri, soruları, dua ve temennileri tariftan çıkarın, yalnızca haber cümlesi kalır.

Kaziyye ikiye ayrılır: 1. Hamliyye-Yüklemli, 2. Şartıyye-Şarhlı

Kaziyye bölündüğünde iki tarafı da müfred olursa hamliyye, cümle olursa şartıyye denir. Zeyd âlimdir. Güneş doğar ise gündüz mevcuttur. Kaziyyenin bozulmasıyla iki tarafı da müfred olur. Yukarıdaki cümleden irabı ve dır kelimesini kaldırdığımızda Zeyd ve âlim müfredirler. Eğer iki tarafta cümle kalırsa şartıyye olur. Yukarıda cümlede (in kânet eş-şemsü tâlî'aten fe'n-nehâru mevcûdün) "in" ve "fâ"yı kaldırdığımızda Güneş doğdu, gündüz oldu cümleleri kalır.

Kazıyyeyi Hamliyye

Kazıyyeyi hamliyye üç parçadan birleşmiştir.

1. Mevzû (Konu): Mevzû adı verilmesi üzerine bir şeyle hükmetmek için konulduğundandır.

2. Mahmûl (Yüklem): Mahmûl adı verilmesi yüklendiği içindir.

3. Mevzû ile mahmûlû birbirine bağlayan bağ. Bu bağa nisbeti hükümüye denir.

Bunların her birini ifade eden birer lafız gerekmektedir.

Örnek: Zeydün hüve âlimün. Zeyd lafzı, mevzûdur. Mevzû ile genellikle ferdler kastedilir. Âlim, mahmûldür. Mahmûl ile vasıf kastedilir. Hüve, mahmûlû mevzûya bağlayan bağdır. Arapça'da buna râbîta denir. Eğer kazıyyede râbîta zikredilirse o kazıyye üçlü, zikredilmezse ikili kazıyye denir.

Nisbet itibariyle kazıyyeler ikiye ayrılır. 1. Mûcibe (Olumlu), 2. Sâlibe (Olumsuz). Zeydün tâlibün, Zeydün leyse bi-tâlibin

Zeyd talebedir. Talebenin Zeyd'e nisbeti olumludur. Bu kazıyyeye mûcibe denir. Zeyd talebe değildir. Talebenin Zeyd'e nisbeti olumsuz olduğundan bu kazıyyeye sâlibe denir.

Yalnız nisbet nefyedilirse (kaldırılırsa) o kazıyyeye muhassıla (mevcûd) adı verilir. Evvelki örnekte olduğu gibi. Zeydün leyse bi-tâlibin. Eğer konu nefyedilirse ma'dûletü'l-mevzû' denir. Lâ hayy câmidün (Canlı olmayan câmidir). Bilmeyenler câhildirler. Bu kazıyyedeki "bilmeyenler" mevzû, "câhil" mahmûl, aralarındaki nisbet olumlu, konu ise olumsuzdur.

Eğer mahmûl olumsuz olursa bu kazıyyeye ma'dûletü'l-mahmûl denir. El-İnsânü lâ hacir (İnsan taş olmayandır). Bu kazıyyede mahmûl olumsuz, nisbet olumludur. Hasan suçlu olmayandır. Hem mevzû hem de mahmûl olumsuz olursa buna da mahmûletü't-tarefeyn denir. Canlı olmayan bilgisizdir. Zengin olmayan parasızdır. Bu kazıyyelerde mevzû ile mahmûl olumsuz, nisbet olumludur.

3. Kazıyye mevzû' itibariyle beş kısma ayrılır:

1. Kazıyyenin konusu eğer cüz'î olursa o kazıyyeye, şahsiyye veya özel (mahsûsa) adı verilir. Ali akıllıdır. Kazıyyenin konusu Ali tek şahıs olduğundan kazıyyeyi şahsiyye adı verilir.

2. Kazıyyenin konusu küllî olursa ferdlere hükmedilmez, hakikatine hükmedilirse bu kazıyyeye tabîyye denir. İnsan nev'dir hayvan cinstir gibi. Nev'i ve cins ile mevzûların fertlerine değil, hakikatlerine hükmedilmektedir. Bu kazıyye hükümlerde kullanılmaz. Yalnız tarif, muarrefe (tarif edilene) hamledildiğinde kazıyyeye tabîyye denir.

3. Mevzû külli olur: Ferdlerin tümü üzerine hükmedilirse kazıyyeye külli adı verilir. Küllü insânın müteneffisün, küllü insânın dâhikün. Eğer kazıyyenin başında edatı sūr var ise yukarıdaki kazıyyedeki insan, mevzû' ve küllidir. Dâhik, mahmûl; küll, edatı sūrdur.

4. Konu külli olur bir kısmı üzerine hükmedilirse bu kazıyyeye cūziyye denir. Ba'zu'l-insan müslimün. Bu kazıyyede insan mevzû' ve küllidir. Bazı edatı sūrdur. İslam ile insanların bir kısmına hükmedildiğinden bu kazıyyeye cūziyye denir.

5. Kazıyyenin konusu külli olur da hükümde miktarı belirtilmezse bu kazıyyeye mūhmele (belirsiz) denir. İnsan ahlaklıdır. Bu kazıyyenin konusu olan insan küllidir. Hükmedilen miktar belirtilmemiştir.

Kazıyyeyi tabiiyye ilimlerde kullanılmaz. Bu nedenle bu kazıyyeden bahsetmeyeceğiz. Kazıyyeyi şahsiyye, konunun tümüne hükmedilmek itibariyle kazıyyeyi külliyye hükmündedir. Kazıyyeyi mūhmele konunun efradından tümüne hükmetmek ihtimali olduğu gibi bir tanesine de hükmetme ihtimali de vardır. Kesin olan bir kısmına hükmedilmiş olmasıdır. Bu itibar ile kazıyyeyi cūziyye hükmündedir. İlimde kullanılan kazıyyeler iki tanedir: 1. Külliyye, 2. Cūziyyedir. Bunlar da ya mūcibe olur veya sâlibe olur. Mūcibeyi külliyyenin misali: Her insan güler. Sâlibeyi külliyyenin misali: Hiçbir insan ağaç değildir. Mūcibeyi cūziyyeye misal: İnsanların bir kısmı talebedir. Sâlibeyi cūziyyeye misal: İnsanların bir kısmı talebe değildir.

ŞARTLI KAZIYYELER

Kazıyyeyi şartıyye: İki kazıyyeden birleşen kazıyyeye, kazıyyeyi şartıyye denir. İn kâneti's-şemsü tâli'aten fe'n-nehârü mevcūdün. Şartıyyenin birincisine mukaddem adı verilir. Önce konuşulduğu veya düşünüldüğü için bu ad verilmiştir. İkincisinin adına tâli (tâkib eden) denilir. Birinciyi tâkib ettiği için tâli ismi verildi.

Kazıyyeyi şartıyye ikiye ayrılır:

1. Muttasıla (birleşik), 2. Munfasıla (ayrıntılı)

1. Muttasıla: Mukaddem gerçekleştiği takdirde tâli olumlu veya olumsuz gerçekleşen kazıyyeye denir. Güneş doğarsa gündüz olur. Burada gündüzün olması Güneş'in doğmasına bağlıdır. Eğer Güneş doğarsa gece olmaz. Güneş'in doğmasıyla gecenin olmaması birbirine bağlıdır.

Muttasıla iki kısma ayrılır:

1. Lüzûmiyye, 2. İttifâkiyye

Tâlinin gerçekleşmesi ile mukaddemin gerçekleşmesi arasında bir râbita bulunursa buna lüzûmiyye denilir ki o râbitada illet (neden) bulunur. Bu da üç kısma ayrılır:

a) Mukaddem tâlinin illeti: Eğer Güneş doğarsa gündüz olur. Bu kaziyyedeki Güneş'in doğması gündüz olmanın illeti yani nedenidir.

b) Tâli mukaddemin illeti: Eğer gündüz olursa Güneş doğmuş olur. Bu kaziyyede tâli mukaddemin illetidir.

c) Mukaddem ve tâli, başka bir illetin ma'lûlü, sebebi olursa olur. Eğer gündüz olursa yerler ışık olur.

2. İttifâkiyye: Mukaddem ve tâlinin yer değiştirmesi bir tesâdüf eseri olur, aralarında bir ilişki olmayan kaziyyedir. Eğer insan konuşursa eşek de anırır. İnsanın konuşmasıyla eşeğin anırması arasında hiçbir ilişki yoktur, tesâdüfen rastlamaktadır.

2. Munfasıla: Kaziyyelerinin birinin gerçekleşmesi halinde diğerinin gerçekleşmemesidir. Sayı ya çifttir ya tektir. Bu kaziyyelerin ikisi birden tahakkuk edemediği gibi beraber de yok olamazlar.

Munfasıla üç kısma ayrılır:

1. Hakîkiyye munfasıla (Gerçek munfasıla): hem varlıkta ve hem de yoklukta birleşmezse gerçek munfasıladır. Talebe ya sınıf geçer ya kalır. Sınıfı geçmek ve kalmak beraber gerçekleşemediği gibi beraber yanlış da olamaz.

2. Mâni'atü'l-cemî': İkisi beraber gerçekleşemiyor. Şu görünen şey ya ağaçtır ya taşdır. Ağaç olmakla taş olmaz, bir şeyde birleşemez. Yalnız görünen şey, ağaç ve taş değil de hayvan olabilir yahut başka bir şey de olabilir.

3. Mâni'atü'l-Hulûv: İki kaziyye de yok olmaz ise, Zeyd immâ fi'l-bahri ve immâ lâ yağrakü. Zeyd ya denizdeydi ya da boğulmamıştı. Bu örnekte Zeyd'in denizde olması ile Zeyd'in boğulması birleşebilir. Yalnız her ikisi de yok olamazlar. Zeyd denizde boğulur. Bu iki kaziyyede ikisi birden yok olmada mani vardır.

Şartlı kaziyyenin külli ve cüzî olması itibariyle konusunu zaman ve durumlar teşkil eder. Eğer muayyen bir zamanda şartlandırılırsa kaziyye şahsî olur. Misal: Eğer Cuma günü gelirsen sana ikram ederim. Eğer bütün zamanlarda şartlanırsa kaziyye külli olur. Misal: Her ne zaman Güneş doğarsa gündüz olur. Eğer zamanların bir kısmı ile şartlanırsa cüz'iyeye olur. Misal: Eğer Güneş doğarsa bazı kere soğuk olur. Yahut eğer hava bulutlanırsa yağmur bazı kere yağar. Mutlak zamanla şartlanırsa mühmele olur. Eğer dersine çalışırsan sınıfı geçersin.

TENÂKUZ

Lügatte bozmak manasınadır. Istılahta olumlu ve olumsuz değişen iki kaziyyenin sûretleri itibariyle birinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını gerektirir. 1. Zeydün tâlibün. 2. Zeydün leyse bi-tâlibin

Bu kazıyyelerin birincisi olumlu ikincisi olumsuz olarak değişmektedir. Bunların birisinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını gerektirmektedir. Bu şekilde biri diğerinin nâkızıdır. Tenâkuzun mütekaddimlere (eski âlimlere) göre sekiz şartı vardır:

1. Mevzuları bir olmak.
2. Mahmullerinin bir olması.
3. Zamanları bir olacak.
4. Mekânları bir olacak.
5. İzâfette bir olacak (nisbet itibariyle de bir olacak).
6. Kuvvede fiilde bir olmak.

7. Küll ile cüzde bir olmak: Zenci siyahtır. Zenci siyah değildir. Biri küllî biri cüz'î olduğundan tenâkuz etmedi. Zenci siyahtır. Yani bazı zenci siyah değildir. Yani tümü siyah değildir. Cüz ve küllde bir olmadığından tenâkuz etmedi.

8. Şartda bir olmak. Şartları bir olmalı. Cisim gözü kamaştırır. Cisim gözü kamaşturmaz. Cisim gözü kamaştırır, parlak olmak şartıyla; cisim gözü kamaşturmaz, parlak olmamak şartıyla. Şartları aynı olmadığı için tenâkuz etmedi. Yeni âlimler müteahhir mantıkçılarına göre tenâkuzun şartları ikidir: 1. Mevzuların bir olması. 2. Mahmüllerin bir olmasıdır.

Çünkü şart ile küll ve cüzde bir olma mevzûnun bir olmasını gerektirir. Diğer şartlar da mahmülün bir olmasını gerektirir. Bu nedenle yeni âlimler mevzû ve mahmülün bir olma şartını koydular.

Fârâbî, tenâkuzun şartı iki kazıyyedeki nisbetin bir olması olduğunu ileri sürdü.

Kazıyyeyi şartıyyelerde tenâkuzun şartları buradaki açıkladığımız şartlardır.

Kazıyyeyi mahsûrelerde bu şartlarla beraber kazıyyelerin tenâkuz edebilmeleri için küllî ve cüz'î olarak değişmeleridir. Yani biri küllî olursa diğeri cüz'î olmaktadır. Öyle ise mücibeyi külliyenin nâkızı sâlibeyi cüziyyedir. Misâl: Her insan yemekle yaşar. Bunun nâkızı bazı insan yemekle yaşamaz. Mücibeyi külliyenin nâkızı sâlibeyi külliyye olamaz. Çünkü mevzû, mahmûlden e'amm olunca her ikisi de yanlış, kâzib olur. Misâl: Her hayvan insandır. Hiçbir hayvan insan değildir. Bu kazıyyelerin ikisi de kâzibdir. Sâlibeyi cüziyyenin nâkızı mücibeyi cüziyye olamaz. Çünkü mahmûl, mevzûdan e'amm olan yerlerde her ikisi de doğru, sâdik olur. Misâl: bazı hayvanlar insandır. Bazı hayvanlar insan değildir. Bu kazıyyelerin her ikisi de doğrudur. Sâlibeyi külliyenin nâkızı, mücibeyi cüziyyedir. Misâl: İnsanlardan hiçbiri hayvan değildir. Bunun nâkızı, bazı insan hayvandır.

AKSİ MÜSTEVİ

Aksi müstevî; kaziyenin evvelki cüzünü ikinci (sonuncu) yapmak, son cüzünü evvelki cüz yapmak. Olumlu ve olumsuzluğu ve doğruluğu değişmeden yapılır.

Zeydün sâimün. Es-sâimü Zeydün.

İzâ kâneti's-şemsü tâli'aten fe'n-nehârü mevcûdün. İzâ kâne'n-nehârü mevcûden fe's-şemsü tâli'atün.

1. Kaziyeyi şahsiyyenin aksi, kaziyeyi cüziyedir. Misâl: Hasan talebedir. Bazı talebe Hasan'dır.

2. Mücibeyi külliyyenin aksi, mücibeyi cüziyedir. Misâl: Her insan nefes alır. Bazı nefes alanlar insandır. Mücibeyi külliyyenin aksi yine mücibeyi külliyye olamaz. Çünkü mahmûlün mevzûdan e'amm olan yerlerdir. Kaziyeye sâdık olur, aksi kâzib olur. Misâl: Her insan canlıdır. Her canlı insandır sözü doğru değildir.

3. Mücibeyi cüziyyenin aksi yine mücibeyi cüziyedir. Misâl: Bazı insanlar cömerttir. Bazı cömertler insandır. Çünkü biz cömertlikte insanlığın birleştiği bir şey bulabiliriz. Bir şeyde iki vasıf birleşti mi, bu vasfın birini mevzû', birini mahmûl yaparız ve yerlerini değiştiririz. Külli olarak doğru olmaz. Cüz'î olarak her ikisinin de doğru olması zarûridir. Hacı hâfız Hâfız hacı. Cüz'î hacı ve hâfız.

4. Sâlibeyi külliyyenin aksi yine sâlibeyi külliyyedir. Misâl: İnsanlardan hiçbirini taş değildir. Hiçbir taş insan değildir. Lâ şeyün mine'l-insân hacerün

Lâ şeyün mine'l-haceri insânün. Sâlibeyi külliyyenin aksinin sâlibeyi külliyye olduğu açıktır. Çünkü mahmûl ile mevzû' arasında mübâyenet vardır. Her birini diğerinden tamamen selbetmek doğrudur.

5. Sâlibeyi cüziyyenin aksi yoktur. Çünkü mevzû' mahmûlden âmm (genel) olan yerlerde aslı kaziyeye doğru olur, aksi yanlış olur. Misâl: Canlıların bir kısmı insan değildir. Aksi: İnsanların bir kısmı canlı değildir. Bu misâlde aslı kaziyeye doğru, aksi ise yanlıştır. Akisde aslın doğru olmasından aksinin de doğru olması lazım gelirdi. Akis doğru olmadığından sâlibeyi cüziyyenin aksi yoktur.

6. Kaziyeyi mühmelenin aksi, kaziyeyi cüziyye gibidir.

7. Kaziyeyi şartiyyelerden yalnız muttasılayı lüzûmiyyenin aksi vardır. Mücibeyi külliyyesinin aksi, mücibeyi cüziyedir. Küllemâ kânetü's-şemsü tâli'aten fe'n-nehârü mevcûdün. Kad yekûnü'n-nehârü mevcûden fe's-şemsü tâli'atün. Misâl: Her zaman lamba yanarsa ışık olur. Bazı kere ışık olunca lamba yanar.

Mûcibeyi cüziyyenin aksi, mûcibeyi cüziyyedir. Misâl: Bazı kere soğuk olunca insan üşür. Bazı kere insan üşüyünce soğuk olur.

Sâlibeyi külliyyenin aksi sâlibeyi külliyyedir. Misâl: Hiçbir zaman Güneş doğduğunda gece değildir. Hiçbir zaman gece olduğunda Güneş doğmuş değildir.

Sâlibeyi cüziyyenin aksi yoktur.

AKSİ NAKİZ

Mütekaddimîne göre aksi nakiz bir kazıyyenin olumlu veya olumsuzluğunu ve doğruluğunu değiştirmeden evvelki cüzünün nakızını ikinci cüz, ikinci (son) cüzün nakızını evvelki cüz kılmaktır. Misâl: Her Müslüman cennetliktir. Her cennetlik olmayan Müslüman olmayandır. Aslı kazıyyenin mevzûunun nakızını mahmûl, mahmûlün nakızını mevzû yaptık. Asli kazıyye olumlu, aksi kazıyye de olumlu, aslı kazıyye doğru, aksi kazıyye de doğrudur.

Mûcibeyi külliyyenin aksi mûcibeyi külliyyedir. Misâl: Her ibâdet eden sevâb alır. Her sevâb almayan ibâdet etmeyendir.

Mûcibeyi cüziyyenin aksi yoktur. Çünkü mahmûl mevzûdan âmm olan yerlerde aslı sâdık, aksi kâzib olur. Misâl: Canlıların bazısı insan olmayanlardır. Bu misâlde aslı kazıyye doğru aksi kazıyye yanlıştır. Halbuki aslın doğru olmasından aksinin de doğru olması gerekirdi. Öyleyse mûcibeyi cüziyyenin aksi yoktur.

Sâlibeyi külliyyenin aksi sâlibeyi cüziyyedir. Misâl: Hiçbir insan taş değildir. Hiçbir taş olmayan insan olmayandır.

Sâlibeyi cüziyyenin aksi, sâlibeyi cüziyyedir. Misâl: Bazı hayvan insan değildir. Bazı insan olmayan hayvan olmayandır. Bu misâlde aslı kazıyye doğru, aksi kazıyye de doğrudur.

Müteahhirîne göre aksi nakiz kazıyyenin mahmûlünün nakızını mevzû', mevzûsunun aynını mahmûl yaparak aslı kazıyye mûcibe ise aksi sâlibe, aslı kazıyye sâlibe ise aksi kazıyye mûcibe, asıl sâdık ise aksi de sâdık olmalıdır. Misâl: Her insan yiyicidir. Bu kazıyyenin aksi; Yemeyenlerden hiçbiri insan değildir. Bu akisde üç işlem yapıldı.

1. Aslı kazıyyenin mahmûlünün nakızını aksi kazıyyede mevzû'
2. Aslı kazıyyenin mevzûu aynen aksi kazıyyede mahmûl
3. Mûcibe kazıyye sâlibe yapıldı.

Mûcibeyi külliyyenin aksi, sâlibeyi külliyye, mûcibeyi cüziyyenin aksi yoktur. Sâlibeyi külliyyenin aksi mûcibeyi cüziyyedir. Misâl: Hiçbir insan taş değildir. Bazı taş olmayan insan değildir.

Sâlibeyi cüziyyenin aksi, mücibeyi cüziyyedir. Misâl: Bazı hayvanlar insan değildir. Bazı insan olmayanlar hayvandır.

HÜCCET: DELİL-KIYAS

Tarifi: İki veya daha çok kaziyyeden birleşerek bu kaziyyeler doğru olduğu kabul edildiği takdirde bunların kendilerinden başka bir kaziyyenin doğru olması lazım gelen fiildir.

Küllü müslimin musallîn

Küll musallîn me'cûrun

Küllü müslimin me'cûrun

Eğer iki kaziyyeden fazla olursa mürekkebe kıyas olur.

Küllü müslimin musallîn ve küllü musallîn me'cûrun ve küllü me'cûrin fi'l-cenneti Küllü müslimin fi'l-cenneti.

Üç kaziyyeden birleşen kıyas haddi zâtında iki kıyastan ibarettir. İki kıyastan birleştiği için adına mürekkebe kıyas denir.

Kıyas ikiye ayrılır:

1. İktirânî: Kıyasın neticesi mukaddimeler arasında kendisi veya nakızı bilfiil bulunmazsa kıyası iktirânî denir. Misâl: Sen Müslümansın. Her Müslümana oruç farzdır. Sana da oruç farzdır.

Bu kıyasda neticelerin maddeleri mukaddimeler arasında varsa da olduğu şeklinden yoktur. İktirânî adı verilmesi, kıyası oluşturan parçalar, birbirlerine bitişik oldukları içindir.

2. İstisnâî: Neticenin kendisi veya nakızı mukaddimeler arasında bilfiil bulunursa kıyasa istisnâî denir. Misâl: Eğer çalışırsan mantığı öğrenirsin. Lâkin mantığı öğrendin. Öyle ise çalışmışsındır. Lâkin çalışmıyorsun. Öyle ise öğrenemezsin.

Bu kıyasa istisnâî adı verilmesi istisnâ harfi olan lâkin harfinin bulunmasıdır.

KIYASI İKTİRÂNİNİN PARÇALARININ ADLARI

Kıyasın ilk parçalarının adını mukaddime, bunlardan lazım gelen kaziyyeye netice adı verilir. Neticenin mevzûunun adına asgar, mahmûlünün adına ekber adı verilir. Çünkü genellikle mevzûunun fertleri az, mahmûlününki çok olur. Asgarın bulunduğu mukaddimenin adına suğra, yani küçük sahibi, ekberin bulunduğu mukaddimenin adına kübrâ, yani büyük sahibi denir. Mukaddimeler arasında tekerrür eden lafza haddi evsat adı verilir. Çünkü bunun ferdleri, haddi asgardan çok, haddi ekberden azdır.

KIYASI İKTİRÂNİNİN ŞEKİLLERİ

Kıyasi iktirânî, haddi evsat ile haddi asgar ve haddi ekberin konuluşu itibariyle şekillere ayrılır. Bu şekiller dört tanedir.

1. Haddi evsat suğrâda mahmûl, kübrâda mevzû olursa birinci şekil denir. Misâl: Bu maden kömürdür. Her kömür yanar. Öyle ise bu maden yanar.

Bu kıyasta haddi evsat olan kömür, suğrâda mahmûl, kübrâda mevzûdur. Bu şekilde olan kıyas birinci şekildir.

2. Haddi evsat her ikisinde de mahmûl olursa ikinci şekil olur. Misâl: Her insan görür. Ağaçlardan hiçbiri görmez. Öyle ise insanlardan hiçbiri ağaç değildir.

3. Haddi evsat her ikisinde de mevzû olursa üçüncü şekil olur. Misâl: Her insan okur. Her insan âlimdir. Öyle ise bazı okuyanlar âlimdir.

4. Haddi evsat suğrâda mevzû, kübrâda mahmûl olursa dördüncü şekil olur. Misâl: Her insan ağlar. Her konuşan insandır. Öyle ise bazı ağlayan konuşandır.

ŞEKİLLERİN SIRALANMA SEBEBİ

Birinci şekil aklın tabiatına tam uygun olduğu için birinci sıraya alındı. Çünkü haddi asgarın ferdleri haddi evsatın kapsamının içine alınmıştır. Haddi evsatın ferdleri ise haddi ekberin kapsamına alınmıştır. Bu sûretle haddi asgarın ferdleri haddi ekberin kapsamının içine girmiş oluyor. İkinci şeklin ikinci dereceyi alması, suğrâda şekli evvele uyduğu içindir. Şekli sâlisin üçüncü dereceye kalması ise kübrâda şekli evvele uyduğu içindir. Şekli râbî ise suğrâda da kübrâda da şekli evvele uymadığından dördüncü şekli almıştır.

Kıyâs kaziyyelerin birleşiminden oluşmaktadır. Kaziyyeler dört kısma ayrılır.

1. Mûcibeyi külliyye
2. Sâlibeyi külliyye
3. Mûcibeyi cüziyye
4. Sâlibeyi cüziyye

Bu kaziyyelerin dördü de teker teker suğrâ olduğunda aynı dört kaziyye bunların karşısında kübrâ olur. $4 \cdot 4 = 16$ darb eder. Dört şekil de bu darblardan yapılmaktadır.

Şekli evvelin netice vermesinin şartları ikidir:

1. Suğrânın mûcibe olması: Eğer suğrâ mûcibe olmasaydı haddi asgar, haddi evsatın içine giremezdi. Kübrâda haddi evsat üzerine yapılan hüküm haddi asgara geçmezdi.

2. Kübrânın külli olması: Eğer kübrâ cüz'î olsaydı haddi evsatın kübrâda bir kısmına hükmedilmiş olurdu. Haddi asgarın bu hükmedilen kısımdan mı yoksa hükmedilmeyen kısımdan mı olduğu bilinmezdi. Bu şartlarda birinci şeklin dört darbı olur.

1. Darb: Suğrâ mücibeyi külliyye, kübrâ mücibeyi külliyye, netice: mücibeyi külliyye. Misâl: Her talebe çalışır. Her çalışan başarır. Her talebe başarır.

2. Darb: Suğrâ mücibeyi külliyye, kübrâ sâlibeyi külliyye, netice: sâlibeyi külliyye. Misâl: Her müslüman doğru söyler. Doğru söyleyenlerin hiçbiri kötü değildir. Müslümanların hiçbiri kötü değildir.

3. Darb: Suğrâ mücibeyi cüziyye, kübrâ mücibeyi külliyye, netice: mücibeyi cüziyye. Misâl: Bazı insan namaz kılar. Her namaz kılan müslümandır. Bazı insan müslümandır.

4. Darb: Suğrâ mücibeyi cüziyye, kübrâ sâlibeyi külliyye, netice: sâlibeyi cüziyyedir. Misâl: Bazı insan oruç tutar. Oruç tutanların hiçbiri kâfir değildir. Bazı insan kâfir değildir.

Darbları sıralama şekli mukaddimelerin değerine göre. Birinci değer külli olmakta, ikinci değer mücibe olmaktadır. Darblar eğer hem külli hem de mücibe olan mukaddimelerden birleşirse birinci derecededir ve bu sûretle külli ve mücibe değerlerine göre sıralanır. Netice mukaddimelerdeki âdî vasıflara tâbîdir. Mukaddimelerin birinde cüz'îlik bulunursa netice cüz'î, olumsuzluk bulunursa netice olumsuz olur.

Suğrâ

1. Mücibetü'l-külliyye
2. Sâlibetü'l-külliyye
3. Mücibetü'l-cüziyye
4. Sâlibetü'l-cüz'iyye

Kübrâ

1. Mücibetü'l-külliyye
2. Sâlibetü'l-külliyye
3. Mücibetü'l-cüz'iyye
4. Sâlibetü'l-cüz'iyye

İkinci şeklin netice vermesinin şartları ikidir.

1. Mukaddimeler olumlu ve olumsuz olmak itibarıyla değişik olacak, ikisi birden olumlu veya olumsuz olmayacak.

2. Kübrâ külli olacak.

Bu şartlara göre ikinci şekil dört darbdır:

1. Darb: Suğrâ mûcibeyi külliyye, kübrâ sâlibeyi külliyye, netice: sâlibeyi külliyye. Misâl: Her insan konuşur. Kuşlardan hiçbiri konuşmaz. Hiçbir insan kuş değildir.

2. Darb: Suğrâ sâlibeyi külliyye, kübrâ mûcibeyi külliyye, netice: sâlibeyi külliyye. Misâl: müslümanlardan hiçbiri cehennemlik değildir. Kâfirlerin hepsi cehennemliktir. Müslümanlardan hiçbiri kâfir değildir.

3. Darb: Suğrâ mûcibeyi cüz'iyye, kübrâ sâlibeyi külliyye, netice: sâlibeyi cüz'iyyedir. Misâl: Bazı müslümanlar hac yapar. Hiçbir kâfir hac yapmaz. Bazı müslümanlar kâfir değildir.

4. Darb: Suğrâ sâlibeyi cüz'iyye, kübrâ mûcibeyi külliyye, netice: sâlibeyi cüz'iyyedir. Misâl: Bazı insan hasta değildir. Her ilaç yiyen hastadır. Bazı insan ilaç yemez.

Üçüncü şeklin netice vermesinin şartları ikidir:

1. Suğrâ olumlu olacak.
2. Mukaddimelerden en az biri küllî olacak.

Bu şartlara göre üçüncü şeklin altı darbı vardır:

1. Darb: Suğrâ ve kübrâ mûcibeyi külliyye, netice: mûcibeyi cüz'iyye. Misâl: Her insan canlıdır. Her insan ölür. Bazı insan ölür. Her zenci siyahtır. Her zenci insandır. Bazı siyah zencidir.

2. Darb: Suğrâ mûcibeyi külliyye, kübrâ sâlibeyi külliyye, netice: sâlibeyi cüz'iyyedir. Misâl: Her insan canlıdır. Hiçbir insan taş değildir. Bazı canlı taş değildir.

3. Darb: Suğrâ mûcibeyi cüz'iyye, kübrâ mûcibeyi külliyye, netice: mûcibeyi cüz'iyyedir. Misâl: Bazı çiçekler kırmızıdır. Her çiçek bitkidir. Bazı kırmızılar bitkidir.

4. Darb: Suğrâ mûcibeyi cüz'iyye, kübrâ sâlibeyi külliyye, netice: sâlibeyi cüz'iyyedir. Misâl: Nebâtâtın bazıları domatestir. Hiçbir nebâtât faydasız değildir. Bazı domates faydasız değildir.

5. Darb: Suğrâ mûcibeyi külliyye, kübrâ mûcibeyi cüz'iyye, netice: mûcibeyi cüz'iyyedir. Misâl: Her kumaş dokunmuştur. Bazı kumaş giyilir. Bazı dokunmuşlar giyilir.

6. Darb: Suğrâ mûcibeyi külliyye, kübrâ sâlibeyi cüz'iyye, netice: sâlibeyi cüz'iyyedir. Misâl: Her canlı camide namaz kılar. Bazı camiler pis değildir. Bazı namaz kılınan yerler pis değildir.

Dördüncü şeklin netice vermesinin şartları:

1. Suğrâ ile kübrâ ya ikisi de mûcibe veya biri mûcibe diğeri sâlibe olacak – ikisi birden sâlibe olamayacak- her ikisi de mûcibe olursa suğrâ külliyye olacak, muhtelif olursa en az biri külliyye olacak, her iki mukaddime de mûcibe olur da suğrâ külliyye olursa iki darb meydana çıkar.

1. Darb: Suğrâ mûcibeyi külliyye, kübrâ mûcibeyi külliyye, netice: mûcibeyi cüz'iyedir. Misâl: Her müslüman namaz kılar. Her oruç tutan müslümandır. Bazı namaz kılan oruç tutandır.

2. Darb: Suğrâ mûcibeyi külliyye, kübrâ mûcibeyi cüz'iyeye, netice: mûcibeyi cüz'iyedir.

2. İkinci şarta göre yani, suğrâ ile kübrâ biri mûcibe diğeri sâlibe olduğunda en az biri külliyye olacaktır. Bu şartlara göre altı darb hâsıl olur.

3. Darb: Suğrâ sâlibeyi külliyye, kübrâ mûcibeyi külliyye, netice: sâlibeyi külliyye. Misâl: Müslümanlardan hiçbiri kâfir değildir. Her namaz kılan müslümandır. Hiçbir kâfir namaz kılmaz

4. Darb: Suğrâ mûcibeyi külliyye, kübrâ sâlibeyi külliyye, netice: sâlibeyi cüz'iyedir. Misâl: Her insan nefes alır. Taşlardan hiçbiri insan değildir. Bazı nefes alanlar taş değildir.

5. Darb: Suğrâ mûcibeyi cüz'iyeye, kübrâ sâlibeyi külliyye, netice: sâlibeyi cüz'iyedir. Misâl: Bazı insan esmerdir. Hiçbir mavi insan değildir. Bazı esmer mavi değildir.

6. Darb: Suğrâ sâlibeyi cüz'iyeye, kübrâ mûcibeyi külliyye, netice: sâlibeyi cüz'iyedir. Misâl: Bazı müslümanlar hac yapmaz. Her namaz kılan müslümandır. Bazı hac yapmayanlar namaz kılanlardır.

7. Darb: Suğra mûcibeyi külliyye, kübrâ sâlibeyi cüz'iyeye, netice: sâlibeyi cüz'iyedir. Misâl: Her müslüman mümindir. Bazı insanlar müslüman değildir. Bazı kâfirler mümin değildir.

8. Darb: Suğrâ sâlibeyi külliyye, kübrâ mûcibeyi cüz'iyeye, netice: sâlibeyi cüz'iyedir. Misâl: İnsanlardan hiçbiri taş değildir. Bazı hayvan insandır. Taşlardan bazıları hayvan değildir.

KIYASI İSTİSNÂİ

Yukarıda demiştik ki, kıyası istisnâî netice veya neticenin nakızı mukaddimeler arasında bilfiil zikredilirse kıyası istisnâî olur. Kıyası istisnâî iki mukaddimenin birleşmesinden olur.

İn kâneti'ş-şemsü tâli'aten fe'n-nehâru mevcûdün lâkini'ş-şemse tâli'atün izen fe'n-nehâru mevcûdün

Birincisine mukaddimeyi şartiyye, ikincisine mukaddimeyi istisnâiyye adı verilir. Mukaddimeyi şartiyye yalnız kazıyyeyi şartiyyelerde olur. Mukaddimeyi istisnâiyye ise edatı istisnâ bulunan bir kazıyyeyi hamliyyeden oluşmaktadır. Misâl: Eğer Güneş doğarsa gündüz olur. Lâkin Güneş doğdu. Öyle ise gündüz oldu.

Kıyası istisnâiyyenin netice vermesinin şartları:

1. Mukaddimeyi şartiyye mûcibe olacak.
2. Eğer mukaddimeyi şartiyye muttasıla olursa lüzûmiyye olacak, munfasıl olursa inâdiyye (zıddiyye) olacak.
3. Mukaddimeyi şartiyye ile mukaddimeyi istisnâiyyeden en az biri külli olacak.

Eğer mukaddimeyi şartiyye muttasıla olursa mukaddimenin aynını istisnâ tâlinin aynını netice verir. Misâl: Her ne zaman ki şu gözükken şey insan olursa canlıdır. Lâkin o gözükken şey insandır. Öyle ise o gözükken şey canlıdır.

Tâlinin nakızını istisnâ, mukaddemin nakızını netice verir. Misâl: Her ne zaman ki yağmur yağarsa yerler ıslanır. Lâkin yerler ıslanmadı. Öyle ise yağmur yağmadı.

Eğer mukaddimeyi şartiyye munfasıla olursa bu üç kısma ayrılır:

1. Gerçek munfasıla (munfasılayı hakikiyye) olursa mukaddimenin aynını istisnâ tâlinin nakızını, mukaddemenin nakızını istisnâ tâlinin aynını intâc eder.

Tâlinin aynını istisnâ, mukaddemenin nakızını, tâlinin nakızını istisnâ mukaddemenin aynını intâc eder. Misâl: Sayı ya çifttir ya tektir. Lâkin çifttir. Öyle ise tek değildir. Lâkin çift değildir. Öyle ise tektir. Lâkin sayı tektir. Öyle ise sayı çift değildir. Lâkin sayı tek değildir. Öyle ise çifttir.

2. Eğer munfasıla mâni'atü'l-cemî' olursa birinin aynını istisnâ diğerinin nakızını intâc eder. Misâl: Şu gözükken insan ya da müslümandır veya kâfirdir. Lâkin müslümandır. Öyle ise kâfir değildir. Lâkin o gözükken insan kâfirdir. Öyle ise müslüman değildir.

3. Eğer şartıyyeyi munfasıla mâni'atü'l-hülûv olursa (yani ikisi birden yok olmazsa) birinin nakızını istisnâ, diğerinin aynını intâc eder. Misâl: Şu gözükken şey ya taş olmayan veya ağaç olmayandır. Lâkin o gözükken şey taştır. Öyle ise ağaç değildir. Lâkin o gözükken şey ağaçtır. Öyle ise taş değildir.

KIYASA MÜLHAK OLANLAR

1. İstikrâ: Bir küllinin ferdlerinin çoğunda bulunan bir hükmü tümüne vermektir. Misâl: Her hayvan alt çenesini debretir. Hayvanların ferdlerini araş-

turdık, birçoğunda alt çenesinin debreştiğini gördük. Tüm hayvanlara alt çenesini debretmekle hükmettik. Bu kazıyye ile yapılan kıyasa istikrâi adı verilir. Misâl: Şu hayvandır. Her hayvan alt çenesini debretir. Öyle ise şu alt çenesini debretir.

Bu kıyas zann ifade ettiğinden klasik mantıkçılar bu kıyası kıyas olarak kabul etmiyorlar. Eğer istikrâ (araştırma) tam olursa kesin bilgi ifade eder ve kıyas olarak kabul edilir. Modern mantık istikrâi kıyastan doğmuş ve gelişmiştir. Modern mantığın metodu deney ve araştırmadır.

2. Temsil: Kıyası temsil, bir cüz'inin hükmünü ikisinde müşterek olan bir mânâ sebebiyle diğerine vermektir. Misâl: İçkinin cüzlerinden olan rakıyı Allah-u Teâlâ haram kılmış. Rakı çeşidi altına girmeyen ispirtoya da rakıdaki haramlık hükmünü verdik. Bu hükmün verilmesinin sebebi rakı ile ispirotoda müşterek olan sarhoşluk vasfıdır.

Kıyası temsilin iki şartı vardır:

1. Hüküm alınan cüz'inin vasıflarını toplayarak teker teker hükmün illeti olmayanları çıkarmak.

2. O vasıflar ile o hüküm varlıkta ve yoklukta birbirinden ayrılmayacak. Mantıkçılara göre kıyası temsili yakîn (kesin bilgi) ifade etmediği için ilmi değer verilmemiştir. Çünkü olabilir ki aslında bir özellik bulunsun da o özelliğin hükümde tesiri olsun yine olabilir ki fer'inde bir özellik olarak o hükme o özellik mânî olsa. Bu kıyası bazı şartlarla beraber usûlü fıkıhçılar fikhî hükmü almadaki kullanılmaktadırlar.

KIYASLARIN MADDELERİ

1. Burhân, 2. Hatâbe, 3. Cedel, 4. Şiir, 5. Mugâlata

Bir şahıs bir şeye bir vasıf ile hükmederse ya o hükme kesin olarak inanır veya inanmaz. Eğer inanırsa o hüküm ya olaya uygun olur veya olmaz. Olaya uygun olduğu takdirde ya inancını değiştirir veya değiştirmez. Eğer kesin inanır, olaya uygun olur ve inancından dönmezse buna yakîn (kesin bilgi) denilir. Eğer inancından dönerse taklîd adı verilir. Olaya uygun olmazsa cehli mürekkebe, eğer kesin hüküm veriyorsa zann adı verilir. Yakînlerden birleşen kıyasın adına burhân denilir.

Yakîn altı kısımdır:

1. Evveliyât: Bir takım kazıyyelerdir ki mevzûu ve mahmûlünü tasavvur etmekle aralarındaki hükmü kesin olarak bilmeye kâfidir. Misâl: Herşeyin tümü cüz'ünden büyüktür. Sandalye ayağından büyüktür.

2. Müşâhedât: Bir takım kazıyyelerdir ki onlara dış veya iç duyguyla hükmedilir. Misâl: Güneş ışık veriyor. Su akıyor. İnsan bakıyor. Ben korkuyorum. Ben kızıyorum. Ben üzülüyorum. Ben seviyorum. Bu kazıyyelerdeki hükümlerin kaynakları duygulardır. Üç evvelki örneğin bilgileri dış duygulardan diğerlerinin iç duygulardan kaynaklanır.

3. Mücerrebât (Deneyler): Mücerrebât, bir takım kazıyyelerdir ki hüküm, müteaddid defa görerek hükmedilir. Misâl: Aspirin başağrısını giderir. Sakamonya ishal yapar. Sakamonya Hindistan'da bir çeşit ot.

4. Hadsiyât (Lugavî: Anî karar vermek): İlk bilgilerden neticeye süratle intikal etmek. Misâl: Ay ışığını Güneş'ten alır.

5. Mütevâtirât (Rivâyetler) (Mütevâtirler duygu ve hislere dayanacak): Mütevâtirât bir takım kazıyyelerdir ki, birçok kimsenin şahâdet etmesiyle hükmedilir. Bu hükümde sayı müteber değildir. Haber verilen kimseye kesin bilgi etmesi şarttır. Misâl: Mekke ve Bağdat'ın var olmasına hükmetmek. Mekke diye bir şehir var, Bağdat diye de bir şehir var.

Tecrübe, hads ve tevâtür başkası için delil değildir. Yalnız sahibi için delildir.

6. Kazâyâ kıyâsâtuhâ ma'ahâ

Bu kıyâsta mevzû ve mahmûl tasavvur ederken haddi evsâtı da tasavvur etmiş oluruz. Misâl: Dört çifttir. Çiftliği düşünürken anlayabilmek için bölündüğünde iki tarafı eşit olan şeyi düşünmek gerekmektedir. Açıklayınca şöyle olur: Dört eşite bölünür. Her eşite bölünen çifttir. Dört de çifttir.

Bu altı şeyden birleşen kıyaslara burhân adı verilir. Burhân, açık ve kesin delil mânâsındadır. Kesin bilgi ifâde etmeyenler de altı tanedir:

1. Meşhûrât, meşhûr olan şeyler.
2. Müsellemât
3. Makbûlât
4. Maznûnât
5. Muhayyelât
6. Vehmiyyât

1. Meşhûrât: İnsanların veya bir toplumun şahsında doğru olduğu şöhret bulan bir kazıyyedir. Misâl: Hindulara göre sığira dokunmak suç, etini yemek haramdır.

2. Müsellemât: Hasımın kabul ettiği bir şeyde dâvâyı ispât etmek. Misâl: Yahûdî dininin cumartesi günü çalışma günü olduğuna, Hıristiyanın pazar günü çalışmayacağını kabul ettirmesidir.

Meşhûrât ve müsellemâtın birleşen kıyasın adına cedel adı verilir. Bu celdeden maksat hasımını sükût ettirmek ve burhânı anlama gücünde olmayanları iknâ etmektir. (Allah'a isyân olan yerde kula itaat yoktur.)

3. Makbûlât: İlim ve takvâ sahibi veya herkesçe doğru kabûl edilen şahısların söz veya hareketleridir. Misâl: Velilerin sözleri gibi.

4. Maznûnât: Doğru olduğunu tercih ettiği ve olmamasına itimat verdiği bir hükümdür. Misâl: Şu adam gece dolaşüyor. Her, gece dolaşan hırsızdır. Bu adam da hırsızdır.

Makbûlât ve maznûnâttan birleşen kıyasın adına hatâbe adı verilir. Bu kıyastan maksat, dîni işlere ve ahlâkî güzelleştirmeye dinleyenleri teşvik etmektir.

5. Muhayyelât: Bir kazıyedir ki, insanın nefsinde iyi veya kötü büyük tesirler yapar. Misâl: İçki, yâkut gibi parlak ve akıcıdır. Bal, acı ve kusturucudur. Hayâlî sözlerle insanı müslümanlıktan uzaklaştırmaya çalışıyorlar. Muhayyelât ile birleşen kıyasın adına şiir adı verilir. Özellikle insanın nefsinin bir şeye teşvik etmek veya bir şeyden nefret ettirmek için kullanılır. Vezin ve güzel seste olursa daha tesirli olur.

6. Vehmiyyât: Bir yalan kazıyedir ki mahsûsâttan olmayan yerlerde vehim hükmeder. Misâl: Ölü cansızdır. Her cansızdan korkulmaz. Netice: Ölüden korkulmaz. Bu kıyasta ölünün cansız olduğuna vehim katılır. Her cansızdan korkulmaz buna da vehim katılır. Netice olarak ölüden korkulur diye hüküm verilir.

Bununla birleşen kıyasın adına mugâlata, yani aldatma adı verilir. Bu kıyası bilmekten maksat, başkasını aldatmak değil, kendisi aldanmamaktır. İntehâ...

TÜRKİYE'DE FELSEFE ve MANTIK ÜZERİNE

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU* İLE RÖPORTAJ

S. A 1. Türkiye'deki felsefe çalışmalarını, özgünlüğü ve olgunluğu açısından nasıl değerlendirmektesiniz? Türkiye'deki felsefe çalışmalarının biraz içine kapanık olduğu gözlenmektedir. Türk Felsefesinin gelişerek (ya da olgunlaşarak) Batı'daki çalışmalarla bütünleşmesinin veya rekabet edebilmesinin önünde ne gibi engeller görmektesiniz?

(Ben konuşmamı, bir mantıkçı duyarlılığı ile, kısa, net biraz da soruların pratik ve pragmatik yanına işaret ederek yapmak istiyorum.) Görebildiğim kadarıyla Türkiye'de felsefe çalışmaları arzulanan seviyeye çıkabilmiş değildir. Bu çalışmaların, özgün bir felsefe inşa edecek seviyede olduğundan bahsetmemiz zor gözükmektedir. Tabii, bir düşüncenin özgün olması geçmiş fikirlerden ve filozoflardan izler taşıyaması anlamına gelmez. Geçmişten taşın ve taşınan fikirler açısından bakarsak, gerek Doğudan gerekse Batıdan etkilenen yahut fikir alan, tespit ve tahlilde bulunan bir hayli felsefecimiz bulunmakta ve bunların çabası da yabana atılacak türden değildir. Fakat kendine özgü bir hareket oluşturan, bir çizgide felsefi sürükleyiciliği olan dikkat çekici, referans oluşturan, model alınan çapta ve olgunlukta bir felsefe hareketi görememekteyiz. Tabii, bu doğrultudaki "olma" çabalarını ve mütevazı gayretleri görmezden gelerek "bizden bir şey çıkmaz!" kompleksine de girmemek gerektiğini hatırlatmak isterim. Türkiye'deki felsefe çalışmalarının biraz içine kapanık olmasında biraz da "bazı içine kapanık, problemlili veya ideolojik davranan kişilerin oluşturduğu bozuk ve de saygın olmayan imaj"ın etkili olduğunu düşünmekteyim. Türk Felsefesinin gelişerek (ya da olgunlaşarak) Batı'daki çalışmalarla bütünleşmesinin veya rekabet edebilmesinin önündeki engellerden bir kaçını şöyle sıralayabilirim:

- Başta Türkiye'nin **genel panoramasını** görüyorum. Yani Türkiye'de felsefenin durumu veya seviyesi bilimde, sanatta, ekonomide, uluslar arası ilişkilerde, iç ve dış siyasetteki genel seviyenin dışında tutulamaz. Yani bu sayılan alanlarda çok ilerideyiz de felsefi düşüncede mi geriyiz?

* DEÜ. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkanı, Mantık Anabilim Dalı Başkanı

- Tabii bu geri kalmışlıkta **zihniyet** de önemli rol oynuyor. Biraz açacak olursak, felsefeden, siyasetten beklentilerimiz; eşyaya, olaylara bakış tarzımız; tarihimizi ve geçmişimizi değerlendirme biçimimiz; insana, dünyaya ve ölüm-ötesine bakışımız; iç ve dış telkinlere fazla açık oluşumuz; eleştirel düşüncenin fazla gelişmiş olmaması; bırakalım eleştirel düşüncüyü, düşünmeyi çok seven bir millet olmayıp, taklidi, hazır alıştı, hazıra konuşu ve montajı sever oluşumuz; tez ajite oluşumuz ve provokeye açık oluşumuz ve de genetik yapımız bu zihniyetin oluşmasında etkili olmaktadır.
- Bu engellere **ekonomik, kültürel ve ideolojik** nedenleri de eklememiz mümkündür.
- Doğu ve Batı kaynaklarından rahat yararlanacak **yabancı dil** (Grekçe, Latince, İngilizce, Fransızca, Almanca, Arapça hatta Farsça) eksikliğimizi de bu engellere ilave etmek gerekir.

S. A 2. Türkiye'nin ve Türk medeniyetinin sahip olduğu kültürel birikim ile çağdaşlık arasında nasıl bir ilişki görüyorsunuz? Çağdaş problemler karşısında Türk felsefesinin tavrı nasıldır ve nasıl olmalıdır? Dünya'nın içinde bulunduğu günümüz siyasi yapısı itibari ile, İslam dini ile terörizm aynı kabul edilmesi hakkında neler söylemek istersiniz? Çağdaş problemlere yönelik Türk- İslam kültüründen nasıl çözümler üretilebilir?

Türkiye'nin ve Türk medeniyetinin sahip olduğu kültürel birikim çağdaş değerlerin anlaşılmasında, uygulanmasında ve yaygın kabul görmesinde oldukça etkili rol oynayacaktır. Bizim, birçok ulus kurmuş, birçok ulusla da yıllarca yaşamış bir Cihan devleti olma tecrübemiz, zengin dinamiklerimiz, geleneğimiz ve güçlü simalarımız ve birikimlerimiz ile çağdaşlık arasında rahat, verimli ve gerçekçi bir ilişki kuracak gücümüz vardır. Yeter ki bu gücümüzün farkında olalım, bu değerleri tanıtabilelim ve devreye sokabilelim. Bu konuda **güçlü simalara** atıfta bulundum. Örneğin bunlardan Fârâbî, Mâtürîdî, Ahmet Yesevî, İbn Sina, Davut el-Kayserî, Mevlânâ, Yunus Emre, Nasreddin Hoca, Sadreddin Konevi, Hacı Bayram Veli, Hacı Bektaş, İsmail Gelenbevi, Ahmed Cevdet, Ali Sedat, İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni Ertuğrul, Babanzâde, Said Halim, Ferit Kam, Said-i Nursi, Cemil Meriç, Nurettin Topçu ve daha nicelerinin düşünceleri çağdaş düşüncelere ilham kaynağı olacak, çoğu evrensel boyutta kabul görecektir. Çağdaş problemleri çözmeye bu geçmiş kültürel mirasımızdan ve Zekeriya Razi'nin dediği gibi, dinler içerisinde en rasyonel olan İslâm dininden faydalanmamız gerekmektedir. Örneğin çevre sorunları, uyuşturucu kullanımı, çocuk ve kadın istismarı, iletişim sorunları,

emeğin sömürülmesi, sosyal güvensizlik, organ mafyacılığı, obezite, sık boşanmalar, sakatlarla ilgilenme, açlıkla mücadele ve terörle mücadelede hem İslâm dininin hem de İslâm düşünürlerinin görüş ve tekliflerinden yararlanmalıyız. Bu sıraladığım çağdaş problemlere gerçekçi çözümler sunan ve "Barış, esenlik, selam" anlamına gelen Son Evrensel Din olan İslâm'ın terörle yana yana zikredilmesinin ona yapılan en büyük hakaret olduğu kanaatindeyim. *İslamofobia*, bir planın uzantısı olarak Batıda kasıtlı olarak çıkartılmış içi boş bir kavramdır.

S. A 3. Günlük hayatta, eğer felsefi bir tavır sergilemiyorsak, bize olağan gelen olguların, felsefeciler tarafından felsefi problemler olarak tartışıldığını görmekteyiz. Felsefecilerin bir olgunun veya kavramın felsefe problemi olduğuna karar verme süreçleri nasıl olmaktadır? Yani, felsefi değeri olan bir problemi ortaya koyma süreci nasıl işlemektedir? Bu süreci sağduyu olarak nitelendirirsek, nasıl bir felsefe eğitimi ile bu sağduyu geliştirilebilir? Üniversitelerimizin Felsefe Bölümlerinde verilen felsefe eğitimini bu açıdan nasıl değerlendirirsiniz?

Günlük hayatta, eğer felsefi bir tavır sergilemiyorsak, bize olağan gelen olguların, felsefeciler tarafından felsefi problemler olarak tartışıldığını görmek gayet normaldir. Zira felsefeci bir olaya veya olguya **kavramsal** düzeyde bakar, kapsamlı bakar, rasyonel zeminde tartar ve tutarlı bir şekilde irdeleyerek onu bir sistem tahtında açık, anlaşılır ve irdeler bir dille de ifade eder. Felsefecilerin bir olgunun veya kavramın felsefe problemi olduğuna karar vermesi, konu ve ele alış tarzına göre değişir. Önce o olgu ve kavramın ontolojik, epistemolojik, etik, estetik gibi felsefenin bir alanına girmesi; diğeri de din, dil, doğa, hukuk, insan, ahlak vs. gibi alanlara ait düşünsel nitelikteki konuların bakış tarzına göre işlem görmesi gerekir. Bu sayılan alanların düşünsel nitelikteki ana sorunlarına veya problemlerine rasyonel, kapsamlı, tutarlı, irdeleyici ve tahlil edici bir **yaklaşım** kaydetmek icap eder. Bu bakış tarzını yaygınlaştırmak, kısaca insanımıza ve özellikle de öğrencilerimize bu tekniği öğretmek için, onların her şeyden önce **düşünmeyi** sevmelerini, soyut düşünmelerini, sorgulayıcı yaklaşım kaydetmelerini, analiz yapma ve senteze varma yetilerini geliştirmelerini, **doğru ve tutarlı** düşünme yollarını, düşüncelerini doğru ve çeşitli şekillerde aktaracak **dil** zenginliğini kazandırmanın gayreti içinde olacağız. Bunlara ek olarak, felsefe grubu öğrencilerine felsefe tarihi okutmanın yanı sıra bir felsefe probleminin nasıl algılanacağı, bir kavramın nasıl **irdele**neceğini göstermek ve bunu gösterirken biz felsefecilerin tavrımızla, duruşumuz ve yaklaşımımızla da öğrencinin ilgisini çekip felsefeyi ve felsefi eserleri **sevdirmemiz** gerektiğine dikkat çekmek istiyorum. Bu sevdirmeyi başarmada

kullanacağımız güzel Türkçe de önemlidir. Görebildiğim kadarıyla öğrencilerin çoğu bazı felsefe kitaplarının dilini (uydurukça sözcükleri) sevmemektedir. Dersler klasik yöntemde olduğu gibi ikrar metoduyla değil, **aktif** metotla ve daha küçük gruplar halinde olursa verimliliğin artacağını söyleyebilirim. Felsefe Bölümleri olarak tekelciliğe fırsat vermemek (felsefe bizden sorulur, biz en iyiyiz, başka iyi tanımayız havasında olmamak), diğer fakültelerle (özellikle ilahiyat fakültelerini de ihmal etmemek gerekir, zira oralarda da dikkat çekici çalışma ve araştırmalar yapılmaktadır) işbirliği yapmak, öğrencilere farklı üniversitelerden misafir öğretim üyelerini dinleme ve tanışma imkânı açmak da faydalı olacaktır.

S. A 4. Siz mantıkçısınız ve klasik mantık üzerine çalışmalarınız var. Felsefe eğitiminde sizce mantığın yeri ve önemi nedir? Türkiye'deki son 50 yıllık mantık çalışmalarını nasıl değerlendirirsiniz? Üniversitelerimizdeki klasik mantık ve modern mantık çalışmaları hakkında neler söylemek istersiniz?

Oldukça kapsamlı bir soru yönelttiniz! Kısaca değineyim. Biliyorsunuz mantık ilmi, düşüncenin yasaları, doğru ve tutarlı düşünme üzerinde durur ve zihni, düşüncede yanlışla düşmekten korumayı amaçlar. O, üç sacayağı üzerine oturur: Kavramlar, yargılar ve çıkarımlar. Bu üç konunun önemi ve işleyişi kavranmadan felsefe okumaya, felsefi düşünceye ve felsefe yapmaya girişilebilir mi? Bunun için mantık, felsefeye hatta ilimlere “*giriş*” olarak kabul edilir. Mantık çalışmaları, Türkiye’de, felsefe çalışmaları paralelinde orta seviyede devam etmektedir. Meslektaşlarıma biraz da “Uygulamalı Mantık (*Applied Logic*)” çalışmalarını öneriyorum. Son yirmi yılda Arapça bilen ilahiyatçıların da devreye girmesiyle İslâm Mantık Tarihi’nde biraz daha kıvılcıkla görülmektedir. Ama lise ve üniversitelerimizde, bunun da dışında toplumun çeşitli kesimlerinde mantığın önemi ve fonksiyonu tam anlatılabilmiş veya kavranılabilmiş değildir. Teknik alanlarda, sayısal bölümlerde modern mantık öğretimi önemli, ancak sözel bölümlerde, sosyal, siyasal ve din bilimlerinde klasik mantığın pratikte daha yararının olduğunu ve önemle işlenmesi gerektiğini belirtmeden geçemem!

Cumhuriyet döneminde yapılmış olan Mantık çalışmalarını bir bütünlük içerisinde ele alabilmek için elli yılın biraz daha gerilerine gitmek gerekiyor.

Cumhuriyet döneminin başlarında Hasan Ali Yücel, liselerde okutulmak üzere bir Mantık kitabı yazmıştır. Bu kitabın birinci kısmı Osmanlı döneminde okutulan Mantık’ın bir özetidir. Kitabın ikinci kısmında ise çeşitli bilimlere ait metodoloji bilgileri verilmiştir. Yazarın, Mantık’la, değişik bilimlere ait metodoloji bilgilerini aynı kitapta toplaması batı kültürü ile temasın bir sonucudur.

Bilindiği gibi batıda Bacon ve Descartes'ın öncülüğünü yaptığı akımın temsilcileri Aristotelesçi Mantık'ın faydasızlığını, onun yerine tümevarım mantığının ikame edilmesi gerektiğini savunmaktaydılar. İşte Hasan Ali Yücel'in Mantık kitabına eklediği metodoloji bilgileri böyle bir anlayışın ürünüdür.

O yıllarda yine liselerde okutulmak üzere Mantık kitabı yazarlardan biri de Ağaoğlu Tezer'dir. Nureddin Topçu'nun da liseler için yazdığı bir Mantık kitabı vardır. Daha sonraki yıllarda lise kitaplarında yer alan Sembolik Mantık konuları bu ilk kitaplarda yer almamaktadır.

Salih Zeki'nin, Fransız matematikçi Henri Poincaré'den çevirdiği *İlim ve Usul* adlı kitap Sembolik Mantık'tan bahseden ilk Türkçe kitap sayılmaktadır. Bu kitap 1929'da yayınlanmıştır.

İkinci dünya savaşı yıllarında, Almanya'dan Türkiye'ye gelmiş olan Hans Reichenbach'ın, İstanbul Üniversitesi'nde Sembolik Mantık dersleri verdiğini görüyoruz. Reichenbach'ın, Fransızca olarak verdiği dersleri, ders esnasında Türkçeye çeviren asistanı Vehbi Eralp, daha sonra ders notlarını, *Lojistik* adıyla yayınlamıştır. Reichenbach'ın diğer asistanı Nusret Hızır ise 1942-1968 yılları arasında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe bölümünde, Sembolik Mantık dersleri vermiştir.

1935'ten 1948'e kadar İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe Tarihi dersleri veren Almanya'dan gelmiş diğer bir felsefeci de Ernest Von Aster'dir. Kant gelenliğini izleyerek Mantık konularını, Bilgi Teorisi içerisinde ele alan Aster'in verdiği dersler, asistanı Macit Gökberk tarafından Türkçeleştirilmiş ve *Bilgi Teorisi ve Mantık* adıyla yayınlanmıştır.

Hilmi Ziya Ülken'in 1942 yılında yayınlanan *Mantık Tarihi* adlı eseri Batı'da Mantık Tarihi ile ilgili yazılmış eserlerin bir benzeridir; şu farkla ki bu kitapta Batı Dünyası'nda yayınlanmış Mantık Tarihi kitaplarında yer verilmeyen Farabi ve İbn Sina gibi isimlere de rastlamaktayız.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi hocalarından Hamdi Rağıp Atademir'in Fransızcadan yaptığı *Organon* çevirisi 1947-1952 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanmıştır. Bilindiği gibi *Organon*, Aristoteles'in Mantık külliyyatının adıdır. Atademir, Porphyrios'un *İsagoge* adlı kitabını da çevirmiştir. Bu kitap daha sonra Betül Çotuksöken tarafından eski Yunancadan çevrilmiştir.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi hocalarından Mubahat Küyel, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri* adlı kitabında Farabi'ye ait metinleri çevirileriyle yayınladı.

İstanbul Üniversitesi hocalarından Nihat Keklik'in *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı* adlı kitabı 1969 yılında yayınlandı. Muhabat Küyel ve Keklik tarafından yapılan çalışmaların önemli bir özelliği bu çalışmaların Arapça kaynaklara dayanmış olmasıdır.

Hasan Ali Yücel'in *Mantık* adlı kitabından sonra yaklaşık otuz yıl Arapça kaynakların hiç dikkate alınmadığını söylersek bu çalışmaların önemi daha iyi anlaşılabilir olur.

Hem Hilmi Ziya Ülken'in ve hem de Hamdi Ragıp Atademir'in hocalık yaptığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin son elli yıl içerisinde yapılmış olan Mantık çalışmalarında önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz.

Adı geçen fakültenin hocalarından Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantık'ın Menşei Problemi ve Klasik Mantık* gibi eserleriyle ülkemizde son elli yılda Mantık alanında kendisinden en çok bahsedilen bir şahsiyet olmuştur.

Öner'in öğrencilerinden Abdülkuddüs Bingöl, bir Osmanlı mantıkçısı olan Gelenbevi üzerinde çalışmıştır. Bingöl'ün diğer çalışmaları yanında Semerkandi ile ilgili bir çalışması da vardır.

İbrahim Emiroğlu'nun yazdığı *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* adlı kitap Necati Öner'in *Klasik Mantık* kitabından sonra bu alanda yazılmış en kapsamlı kitap sayılabilir. Emiroğlu'nun diğer bir çalışması *Mantık Yanlışları* adlı kitaptır.

Gazi Üniversitesinde hocalık yapmış olan Ömer Naci Bolay'ın 1976 yılında doktora tezi olarak hazırladığı *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı* adlı kitabıyla, 1986 yılında hazırladığı *İbn Sina Mantığında Önermeler* adlı kitabı İbni Sina'yı konu edinmesi bakımından önemlidir. Bilindiği gibi İbni Sina dünya mantıkçıları arasında ilk sıralarda yer almaktadır.

Son elli yılda kendisinden çok bahsedilen diğer bir mantıkçı da 1966 yılından başlayarak uzun yıllar Orta Doğu Teknik Üniversitesinde ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde Sembolik Mantık dersleri veren Teo Grunbergdir. Grunberg, 1969 yılında *Sembolik Mantık 1*, 1970 yılında bir arkadaşıyla birlikte *Modern Mantık*, 1971 yılında *Epistemik Mantık*, 1975 yılında iki arkadaşıyla birlikte *Modern Mantık*, 1976 yılında yine iki arkadaşıyla birlikte *Mantık* kitaplarını yayınladı.

Mantıkla ilgili olarak kitap düzeyinde çalışması bulunan üniversite hocalarından hem klasik mantık hem de modern mantık alanında çalışmalar yapmış olan Şafak Ural ve Doğan Özlem de bu alanın önemli isimlerindedir. Şafak

Ural'ın kitabının adı *Temel Mantık*, Doğan Özlem'in kitabının adı ise *Mantık*-tır.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde Sembolik Mantık dersleri veren Dursun Çüçen *Mantıkta Niceleyicilerin Çeşitli Yorumları Üzerine Bir Araştırma* adlı çalışmasını 1978 yılında hazırlamıştır.

Orta Doğu Teknik Üniversitesi hocalarından Cemal Yıldırım'ın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Necip Taylan'ın ve Uludağ Üniversitesi hocalarından A.Kadir Çüçen'in *Mantık* adlı kitapları vardır.

Altı kitaptan oluşan *Organon*'un üçüncü ve dördüncü kitaplarının Yunanca aslından dilimize çevirisi Ali Houshiary tarafından yapılmıştır. Çeviride kitaplara *Birinci Çözümlemeler* ve *İkinci Çözümlemeler* adları verilmiştir. *Organon*'un ikinci kitabını Yunanca aslından Saffet Babür *Yorum Üzerine* adıyla çevirmiştir. Bu çevirilerde orijinal metinler de yer almaktadır.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Ali Durusoy, diğer çalışmalarının yanında İbni Sina'nın *İşarat ve Tenbihat* adlı kitabının Mantık bölümüne ait çeviriye katkı sağlamıştır. Bu çeviriye katkı sağlayanlardan biri de Ekrem Demirli'dir.

İbni Sina'nın *Şifa* adlı kitabının Mantık bölümü bir *Organon* şerhi mahiyetindedir. *Şifa*'nın bu bölümüne ait beş kitap dilimize Ömer Türker tarafından kazandırılmıştır. Bunlar, *Mantığa Giriş*, *Yorum Üzerine*, *İkinci Analitikler*, *Softistik Deliller* ve *Topikler* adlı kitaplardır.

Hem *İşarat ve Tenbihattan* yapılan çeviride hem de *Şifa*'dan yapılan çeviride Arapça orijinal metinlerin verilmiş olması yeni araştırmacılara büyük bir kolaylık sağlamıştır.

Mantık'a ait diğer bir çalışma da Tomris Mengüşoğlu'nun Von Freytag Löringhoff'tan *Mantık: Saf Mantık Sistemi* adıyla yaptığı çeviridir.

Hüseyin Sarıoğlu'nun değişik yazarlar tarafından kaleme alınmış İsağojiler'i konu alan çalışması, Sadık Türker'in *Aristoteles Gazali ve Leibniz'de Yargı* adlı çalışması, Tahir Yaren'in *İbn Sina Mantığına Giriş*'i, İsmail Köz'ün *Mantık Felsefesi* adlı çalışması, İbrahim Çapak'ın, Gazali'nin Mantık Anlayışı adıyla basılan doktora çalışması, Ahmet Kayacık'ın, Ebheri'nin *İsağoc'i* üzerine yazılmış serhlerle ilgili çalışması ve *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri* adlı kitabı, Hasan Ayık'ın İbni Sina'ya ait *Mantık'ul-Meşrikiyyin* adlı eseri esas alarak kaleme aldığı *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı* adlı kitabı, Ali Durusoy'un *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*'i, Nazım Hasırcı'nın, *Stuart Mill'de Mantık* ve *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* üzerine araştırmaları, İsmail Latif Hacinebioğlu'nun *İnformal Mantık Denemesi* (Budist Mantık İncele-

mesi), Halil İmamoğlu'gil'in Kıyas'ı konu alan çalışması son dönemde yapılmış Mantıkla ilgili akademik çalışmalardan bazılarıdır.

Osmanlı Döneminde yazılmış bazı Mantık kitapları yeni alfabeye çevrilererek okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Bunlar arasında Hasan Tahsin Feyizli'nin ve Necati Demir'in üzerinde ayrı ayrı çalıştığı Ahmet Cevdet Paşa'ya ait *Miyâr-ı Sedâd* adlı kitap dikkat çekmektedir.

S. A 5. Sayın Hocam, siz Türkiye İlahiyat Fakültelerinin ilk İlahiyatçı Mantık Profesörüsünüz. Bu bakımdan tecrübe ve birikimleriniz bizim için önemli. Buna dayanarak sizden "Türkiye İlahiyat Fakültelerinde mantık alanında Lisansüstü programlarda ne tür konuların çalışılmasını veya çalıştırılmasını tavsiye edersiniz?"

Önce, sadece mantığa has değil, diğer alanlarda da çalışma konusu tespit edilirken göz önünde tutulması gereken hususlara kısaca işaret etmek gerekmektedir.

- Konunun **orijinal** olmasına dikkat edilmelidir. Çalışılmış bir konuyu veya benzer bir konuyu çalışmak araştırmaya da bilime de bir şey katmaz. Konunun özgün olması için adayın iyi bir ön çalışma veya literatür taraması yapması; bir rehber, uzman veya danışman tarafından önerilmiş olması gerekir.
- Araştırmacının uzmanlık alanına, ilgi alanına ve kabiliyetine **uygun** olması gerekir. Yoksa kişi konunun hakkını veremez, bunalır ve çalışma şevki biter.
- Konu (kolaylık-zorluk açısından) **orta seviyede** olmalıdır. Konu seçiminde çok kolaycı olup beleşe kaçmamalı, çok idealist olup çıta çok da yüksek tutulmamalıdır. Konu kapsam açısından da orta seviyede olmalı. Çok geniş bir çalışma planı adayı yıldırabilir ve ona süre sorunu yaşatabilir. Çalışmanın yapılabilirlik derecesi ve süresi göz önünde bulundurulmalıdır.
- Çalışılacak konuda kaynak bulma veya kaynaklara ulaşma imkânı araştırılmalıdır.
- Konu tespitinde **kişisel özellikler** de dikkate alınmalıdır. Bir konuda başarılı ve verimli olmak için motivasyon, araştırma çabası, sonuca ulaşma isteği ve sabır çok önemlidir. Bunun için seçilecek konu araştırmacı aday tarafından **benimsenmelidir**. Adayın seçeceği konuya ısınabilmesi, problemlere kafa yorması, **düşünmeyi** sevmesi gerekmektedir.

İkinci olarak, ne çeşit çalışmaların yapılabileceğini hatırlatmak gerekir. Zaten bu hatırlatılırsa araştırmacı veya akademisyen nasıl bir konuyu çalışabileceğine de büyük oranda karar vermiş olacaktır. Konu, kavram, problem, kişi, (bir problemi veya konuyu kişilere, döneme veya ekollere göre) karşılaştırma, tarihsel çalışma vs. Bu sıraladığım hususların hemen hemen hepsi bir ön araştırma ve hazırlıktan sonra mantıkta rahatlıkla çalışılabilir. İlahiyatçıların Arapça bilir olmalarının onlara ayrı bir avantaj sağladığını da unutmamak gerek. Bu Arapça bilgisini Kindi, Farabi, Sicistanî, İbn Sina, Tusi, İbn Rüşd, Şihabuddin Sühreverdi, Urmevî, Kutbuddin Razî, Taftazanî vs. gibi mantıkçıları çalışmada rahat kullanabileceklerdir. Bu **tarihsel** çalışmaları, kendi kültürümüzde olanları açığa çıkarma bakımından vefa borcumuz olarak görmekteyim. **Problem** de çalışılabilir. Bugüne kadar ilmin her ne kadar salt/hakikat değeri ön planda tutulmalı diyorsam da pratik değeri de göz ardı edilmemelidir. Ben bu amaçla **pratik ve pragmatik** boyutu olan konulara ağırlık vererek çalıştım. Kısacası çalışmam işe yaramalı, ümmete ve insanlığa faydalı olmalı, hayatın içinde olmalı. Uygulamalı yönüne bakarak, mantığı hayatın içindeki pratik boyutuyla gösterirsek ona olan rağbeti artırabilir ve onu kuruluk iddiasından kurtarabiliriz. Ayrıca Mantık Felsefesi de çalışılabilir. Bu adla bir çalışma yapılmış olsa da o, kavramlarla sınırlı kalmıştır.

S. A 6. Mevlana üzerine çeşitli çalışmalarınız var. Mevlana'nın insana bakışı ve insan anlayışı üzerine neler söylemek istersiniz?

Mevlana, düşünceleri, duruşu, yaklaşım biçimi ve dindarca yaşayışı ile kitleleri derinden etkilemiş önemli bir kişiliktir. Onun eserlerine dalmanın, onlardan fikir ve malzeme almanın hoşnutluğunu yaşıyorum. Bu hoşnutluk yanı sıra bir de hoşnutsuzluk yaşıyorum ki o da bazı programlarda Mevlana'nın turistik, artistik, plastik amaç ve ölçülerde ele alınıp, gerçek kimliği ile anlatılmayıp, Zaten o da "Herkes kendi zannınca beni dost edindi, ama içimdeki esrardan kimsenin haberi olmadı!" ifadesiyle (bu durumu âdeta görerek) şikâyetçi olmuştur.

Büyük Türk mütefekkeri ve mutasavvıfı olan Mevlânâ'nın tefekkür anlayışı, eserlerinde görüleceği üzere, **din, ilim** ve **tasavvuf** süzgecinden geçirilmiş, iman ve sevgi potasında eritilmiş ve güçlü bir sanatla kendisini ifade imkânını bulmuştur. O, dürüstlüğü, gerçekçiliği, dünyalık peşinde olmayışı, özgüveni, mücâdeleci ruhu, olgun tavrı, herkesle diyaloga açık bulunuşu, değerli fikirleri, orijinal ve hayranlık uyandıran yorumları ve geniş ufkuyla kendisini topluma kabul ettirmeyi başarmıştır.

Tanrı insanı yaratıp ona ruhundan üflediği için **insan** da Tanrı'dan bir eser taşımaktadır ve dolayısıyla değerlidir ve kutsaldır. O sebeple Mevlânâ'nın

nazarında kim olursa olsun, ister dinli ister dinsiz, ister kadın ister erkek, ister zengin isterse fakir olsun hepsi saygı değerdir. Bütün insanları bir gözle görmek ve ona saygı göstermek gerekir.

Mevlânâ, “iç ve dış bağlardan sıyrıлма” şeklinde tanımladığı hürriyetin düşünce için çok önemli bir değer olduğunu görmüştür. Ona göre, insan, yaratılışındaki yüksek gayeyi ve kendisindeki cevheri sezdiği zaman insan olur.

Mevlânâ, **yücelmek** için arınmayı, susmayı, olgunlaşmayı, hırslanmamayı, kaygılanmamayı, şaşkınlıktan geçmeyi şart koşmaktadır. Mevlânâ'ya göre insan sadece dışını değil ondan daha fazla *içini* temiz tutmalıdır. Ancak o zaman olgun bir insan olabilir. İnsan bir kap, bir *çanak* gibidir. Onun dışını yıkamak vacipse de içini yıkamak daha vaciptir. Dışını yıkamak farzsa içini yıkamak daha farzdır.

Mevlânâ'ya göre ilâhi taktır, şeyler ve insanlar arasında **aşk**ı halketmiştir. Aşk, oluşun, büyümenin, tekâmülün ana ilkesidir. O, yaratmanın, sanatın, faaliyetin temelidir. Aşk, ruhun gıdasıdır. Aşk sayesinde insanların iyi işleri meyve verip çoğalır. Kâinatı anlamak için akıl ve mantık yetmez. Aşk olmadan hayatın sırrı kavranamaz. Aşksız geçen ömür, ömürden sayılmaz. Aşkın olmadığı gönülde din bir aldaniş ve aldatıştan ibarettir.

O hâlde kâinatı anlamak için akıl gerekli olsa da yeterli değildir. Gerçek aşkla hedeflenen, insanın kendisinden geçerek her şeyde Allah'ın varlığını görmesi yani birlik âlemine ulaşmasıdır. Beşeri aşk, ancak Allah'a ulaşmada bir merdiven görevi üstleniyorsa değerlidir.

Birçok sûfi, ahlâkçı ve filozof gibi Mevlânâ da, insanın önce kendisini tanıması, sonra da eylemlerini kontrol etmesi üzerinde durur. İnsan, söz ve davranışlarıyla tanındığı için, **eylem** güzelliği ayrı bir önem arz etmektedir. Mevlânâ Celâledin er-Rûmî'nin düşüncesinde **ideal insan**, fikir boyutuyla güzel düşünen, duygu boyutuyla seven, eylem boyutuyla da güzel eyleyen değerli bir varlıktır.

O'na göre mutluluk **insan-ı kâmil** olabilmektedir. Mükemmel insan demek olan insan-ı kâmil, bencilliğin ve kendini beğenmişliğin dar kalıpları içerisinde kalmayıp yaratılışını ve ölümünü müdrük olan insandır. Mevlânâ'ya göre insanın mutluluğu, gösterişten uzak, sade bir hayat yaşamak ve diğer insanlara dost olmakla mümkündür.

Engin gönüllü Mevlânâ kadın-erkek, çocuk-yaşlı, hasta-sağlıklı, Müslüman-Hıristiyan, iyi-kötü, zengin-fakir, sultan-kul demeden; her insanı Hak nûrundan bir parça bilmiştir. İnsanlığa bu gözle bakan Mevlânâ'nın, insanlara

davranışlarında hep **hoşgörü** ve **sevgiyi** buluruz. Hayatında bu konuyla ilgili çarpıcı örnekler çoktur.

İnsanları her kusurlarına ve din ayrığına rağmen kucaklayabilecek kadar müsamahalı ve şefkatli olan büyük sûfiye, tefekküründeki birleştirici gücüne ve engin anlayışına, XIII. Yüzyılda olduğu kadar bugünkü insanlığımızın da ihtiyacı vardır.

Mevlânâ'nın düşünceleri, İlahî sevgiyle olgunlaşan ideal insanın yolunu aydınlatmağa yöneliktir. Örnek insan olmanın, dolayısıyla huzurlu topluma kavuşmanın yollarına dair çağları aşan mesajları özellikle egoizmin, menfaatçiliğin, beleşçiliğin, önyargılılığın ve hoşgörüsüzlüğün baskın çıktığı günümüz insanının dertlerine deva olacak niteliktedir.

Teşekkür ederim.

TELHİSU KİTABI'L-MAKÛLÂT* KATEGORİLER KİTABI'NIN ORTA ŞERHİ

Çeviren: Dr. Salih YALIN**

Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla

Allah'ın salâtı efendimiz Muhammed'e ve onun ailesine olsun ve onu tam bir şekilde güvende kılsın.

Büyük fakih, hünerli âlim Ebu'l-Velid İbn Rüşd (Allah ondan razı olsun) dedi ki: Bu kitabın (sözün/kavl) gayesi, onun diğer kitaplarında da yapmış olduğumuz gibi, Aristo'nun mantık disipliniyle (sanat) ilgili kitaplarının içerdiği anlamları açıklamak (telhis) ve gücümüz ölçüsünde onları ortaya koyup incelemektir. Onun bu disiplinle ilgili kitaplarından ilki olan Kategoriler kitabıyla başlayacağız.

Bu kitabın genel olarak üç bölüme ayrıldığını söyleriz.

BİRİNCİ BÖLÜM: Aristo'nun bu kitapta söylemek istediği şeye giriş konumundadır. Şöyle ki, bu bölüm onun bu kitapta söylemek istediği konulmuş ilkeler ve tanımlar konumunda olan durumları içerir.

İKİNCİ BÖLÜM: O burada tek tek on kategoriden söz eder ve onlardan her birini kendine özgü tanımıyla tanımlayıp, onları en bilinen türlerine böler ve onların en bilinen özelliklerini verir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: O burada kategoriler olarak, kategorilerin hepsine veya çoğuna ilişkin genel ekleri ve ortak ilinekleri tanıtır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Bu bölümde beş fasıl (alt bölüm) vardır.

İlkinde, sözcüklerle gösterilmeleri bakımından var olanların halleri hakkında bilgi verir.

İkincisinde, bu disiplinde incelenen şeyler olması yönüyle töz (cevher) ve ilineğin (araz) ne olduğu hakkında, yani tümel ve bireysel (şahsi, tikel) töz, tümel ve bireysel ilinek hakkında bilgi verir.

Üçüncüsünde, bir yüklem bir konuya tözünü tanıttak bir biçimde yüklediği ve bu yükleme de onun tözünü tanıtan başka bir yüklem yüklediğinde, bu son yüklem bu ilk konunun tözünü de tanıttığını bildirir.

* İbn Rüşd (m. 1126-1198)

** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yalin@erciyes.edu.tr

Dördüncüsünde, hangi cinslerin bölen ayrımlarla ortak olabileceği, hangilerinin ortak olamayacağı hakkında bilgi verir.

Beşincisinde, örnekler aracılığıyla tekil (müfred) varlıkların on kategoriye bölünmesine değinir ve olumluluk ve olumsuzluğun tekil sözcüklerle gösterilen tekil varlıklara ilişmediği, ancak bileşik sözcüklerle gösterilmeleri bakımından bileşik varlıklara iliştiğini belirtir.

Birinci Fası

İsimleri ortak olan yani eş adlı nesnelere, isimden başka genel ve ortak hiçbir şeyleri olmayan nesnelere. Onlardan her birinin bu ortak ismin gösterdiği kadarıyla tözünü tanıtan tanımı, diğerinin tanımından farklı ve tanımladığı şeye özgüdür. Bunun bir örneği, resmedilmiş insan ve düşünen (nâtık) insan için söylenen canlı (hayvan) ismidir. Çünkü bu ikisinin tanımları birbirinden ayrı olup, her ikisi için de kullandığımız canlı isminden başka onların genel ve ortak hiçbir şeyleri yoktur.

İsimleri eşanlı (mütevâti) olan nesnelere gelince; bunların da aynen bir ve ortak isimleri vardır ve bu ismin gösterdiği oranda onların tözünü veren tanım da aynen birdir. Bunun bir örneği, insan ve ata yüklenen canlı ismidir. Çünkü canlı ismi her ikisini de kapsar ve onlarla ilgili tek bir töze delalet eder ki; bu da, canlılığın tanımı olan “beslenen ve duyarlı cisim” sözüdür.

İsimleri türemiş olan nesnelere gelince; onlar kendilerinde var olan bir anlamın ismiyle isimlendirilen, fakat anlamın yanı sıra anlamın konusunu da kapsamlarından dolayı isimleri bu anlamın isminden çekim bakımından farklı olan şeylerdir. Yiğitlik isminden yiğidi ve fesahat isminden fasihi türetmek gibi.

Sözcüklerle gösterilen anlamlardan bir kısmı, “insan” ve “at” gibi tekil sözcüklerle gösterilen tekil anlamlardır. Bunlardan bir kısmı da “insan canlıdır” ve “at koşar” sözüdeki gibi bileşik sözcüklerle gösterilen bileşik anlamlardır.

İkinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Var olanlardan bir kısmı bir konuya yüklenir ve bir konuda bulunmaz. Yani, onların bir kısmı yüklendikleri tüm şeylerin tözünü ve özünü (mahiyetini) tanıtır ve konunun tözü dışında hiçbir şeyi tanıtmaz. İşte bu, “canlı” ve “insan” gibi genel tözdür. Çünkü bu ikisi bir şeye yüklendiğinde bu şeyin tözünü ve zatı dışında bir şeyi değil, zatını tanıtır.

Var olanlardan bir kısmı da bir konuda bulunur yani konunun bir parçası olmaz. Onun, konu olmaksızın var olması mümkün değildir ve kesinlikle ma-

hiyet yoluyla bir konuya yüklenmez. Bu da, kendisine işaret edilen (müşarûn ileyh-somut, belirli) cisimde var olan "işaret edilen şu siyahlık" ve "işaret edilen şu beyazlık" örneklerinde olduğu gibi bireysel ilinektir. Çünkü her renk, bir cisimde bulunur.

Var olanlardan bir kısmı da, hem bir konuya yüklenir hem de bir konuda bulunur. Yani iki şeye yüklenir ve o iki şeyden birinin mahiyetini tanıtır; fakat mahiyetini tanıttığı tözün bir parçası olması ve mahiyetini tanıtmadığı tözün bir parçası olmayıp, varlığı konuyla olması yönünden de diğerinin mahiyetini tanıtmaz. Bu, genel ilinektir; tıpkı bilgiyi nefse ve yazı yazmaya yüklem yapmamız gibi. Çünkü yazı yazmanın bir bilgi olduğunu ve bilginin de nefiste olduğunu söyleriz. Bilgiyi yazı yazmaya yüklem yaptığımızda, yazı yazmanın tözünü tanıtır. Çünkü bilgi, "yazı yazma nedir?" sorusunun cevabında söylenmeye uygun olacak bir biçimde yazmanın cinsidir. Bilgi nefse yüklem yapıp "nefs bilicidir" denildiğinde, nefsin zatının dışında bir şey tanıtılmış olur.

Var olanlardan bir kısmı da, tözünü tanıttığı bir yüklemle bir konuya asla yüklenmez ve bir konuda da bulunmaz, yani bir konuya onun tözü dışında bir şeyini tanıttığı biçimde yüklenmez. İşte bu tıpkı Zeyd ve Amr gibi, kendisine işaret edilen bireysel tözdür. Zira bireysel töz ne konunun tözünü tanıttığı, ne de onu tanıttığı bir biçimde hiçbir şeye doğal akışa göre yüklenmez.

Kısaca ister genel ister bireysel olsun töz, asla bir konuda bulunmayan şeydir. Kısaca ister genel ister bireysel olsun ilinek, bir konuda bulunan şeydir. Kısaca ister töz ister ilinek olsun genel (tümel), bir konu hakkında söylenen (bir konuya yüklem yapılan) şeydir. Kısaca ister töz ister ilinek olsun birey (şahıs), bir konu hakkında söylenmeyen (bir konuya yüklem yapılmayan) şeydir. Sonra tümelinin bir konu hakkında söylenmesi ve bireysel olanının bir konu hakkında söylenmemesi itibarıyla tümel töz, bireysel tözden ayrılır. Tümelinin bir konu hakkında söylenmesi, bireysel olanının ise bir konu hakkında söylenmemesi itibarıyla de bireysel ilinek, tümel ilinekten ayrılır.

Üçüncü Fasıl

(Aristoteles) dedi ki: Bir şey tözünü tanıttığı bir şekilde bir konuya yüklediği, sonra bu yüklem de onun tözünü tanıttığı başka bir yüklem yüklediği zaman, sonraki yüklem de ilk yüklem tanıttığı bu konunun tözünü tanıttığıdır. Örneğin, "insan" Zeyd'e ve Amr'a yüklediğinde ikisinin tözünü de tanıttığı. İnsana kendi tözünü tanıttığı sözgelimi "canlı" gibi ikinci bir yüklem yüklediğinde, zorunlu olarak bu ikinci yüklem insanın tanıttığı Amr ve Zeyd'in tözünü de tanıttığı gerekir.

Dördüncü Fası

(Aristoteles) dedi ki: Birbirleri altında sıralanmış olmayan yani, birbirlerinin altına girmeyen farklı cinslerin ayrımları tür bakımından farklıdır. Mesela hayvanların yürüyen, uçan ve yüzen diye kendisiyle bölümlendiği ayrımlar, bilginin bölümlendiği ayrımlardan başkadır. Çünkü hayvan töz cinsinin, bilgi ise nitelik cinsinin altına girer. Nitelik ve töz birbirinin altına girmeyen iki üst cinstir. Birbirlerinin altına giren cinslere gelince, bazen onların ayrımlarının tek türden olduğunu düşünmeye bir engel yoktur. Mesela hayvan su ve kara hayvanı olarak bölümlere ayrılır. “Beslenen” de bu ikisine bölümlenir¹ ve hayvan beslenenin altında yer alır. Bunun sebebi şudur: Üst cinsin kendisiyle bölündüğü ayrımların bu üst cinsin altında yer alan cinslere yüklenmesi gerekir. Çünkü üst cins, altına giren bu cinslerden her birine yüklenir. Üst cinsin bölündüğü bu ayrımlar, onun altındaki cinslerin oluşturucu ögesi olmadığı zaman, bu cinsler de bu üst cinsin ayrıldığı gibi ayrımlara bölünür. Çünkü onlar yükledikleri ve oluşturucu konumunda olmadıkları zaman, bölücü olurlar.

Beşinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Tekil anlamları gösteren tekil sözcükler zorunlu olarak şu on şeyden birini: ya töz, ya niceliği, ya niteliği, ya bağıntıyı, ya yeri, ya zamanı, ya durumu, ya sahip olmayı, ya etkiyi, ya da edilgiyi gösterir.

Örnekleme yoluyla söylenecek olursa töz, insan ve at gibidir. Nicelik, iki dirsek boyu (arşın) ve üç dirsek boyu sözün gibidir. Nitelik, beyaz ve yazıcı sözün gibidir. Bağıntı, kat ve yarım gibidir. Yer, sözgelimi “Zeyd evdedir” sözün gibidir. Zaman, sözgelimi “geçen yıl ve dün” sözün gibidir. Durum, yaslanan ve oturan gibidir. Sahip olma, ayakkabılı ve silahlı olma sözün gibidir. Etki, yakıyor ve kesiyor sözün gibidir. Edilgi, yanıyor ve kesiliyor sözün gibidir.

Bu on kategoriden her biri tekil olarak ele alındığında, olumlama (icab/ tasdik) ya da olumsuzlama (selb/inkar) ile gösterilmez. Bunlar birbiriyle birleştirildiğinde, “bu bir niceliktir, bu bir nicelik değildir” sözlerimizde olduğu gibi olumlu ve olumsuz ortaya çıkar. Olumlu ve olumsuz ortaya çıktığında da doğruluk ve yanlışlık onlara girer. Çünkü tekil anlamlara, tek başına alınan “insan” ve “beyaz” sözümüzde olduğu gibi doğruluk ve yanlışlık girmez. Ancak, bu sözcükler birleştirildiğinde ve “insan beyazdır” denildiğinde bu sözün bazen doğru, bazen yanlış olması mümkün olur. Birleşim olduğunda bu iki durumun hepsi yani, olumlama ve olumsuzlama, doğruluk ve yanlışlık ortaya çıkar.

1 Ç. N. Suda ve karada beslenen gibi.

İKİNCİ BÖLÜM

Bu bölüm altı kısma ayrılır.

Birinci kısımda töz kategorisinden,

İkincisinde nicelik kategorisinden,

Üçüncüsünde bağıntı kategorisinden,

Dördüncüsünde nitelik kategorisinden,

Beşincisinde etki ve edilgi kategorilerinden,

Altıncısında durum, zaman, yer ve sahip olma kategorilerinden söz eder.

BİRİNCİ KISIM

TÖZ

Bu kısımda on dört fasıl vardır.

Birincisinde, tözlerin ilk ve ikinci tözler olmak üzere iki çeşit olduğunu bildirir ve her biri hakkında bilgi verir.

İkincisinde, ikinci tözlerin ne olduğunu bildirir.

Üçüncüsünde, bir konu hakkında söylenen şeyler olarak ikinci tözler özgü özelliğin, isimlerinin ve tanımlarının konularına yüklenmesi olduğunu; bir konuda bulunduğu söylenen şeylerde yani ilineklerde ise böyle bir durumun var olmadığını bildirir.

Dördüncüsünde, ilk tözlerin dışındaki her şeyin varlığında ilk tözler ihtiyaç duyduğunu bildirir.

Beşincisinde, ikinci tözlerden olan türün töz olmaya cinsten daha uygun olduğu, töz bireyleri demek olan ilk tözlerin de töz olmaya türden daha uygun olduğu, buradaki yani bireyin töz ismine türden ve türün de cinsten daha uygun olmasındaki nedenin benzer olduğunu bildirir.

Altıncısında, aynı mertebede olan ikinci tözlerin töz olmaya birbirinden daha uygun olmadıklarını ve bu durumun ilk tözler için de geçerli olduğunu bildirir.

Yedincisinde, bu kategoride var olan türlerin ve cinslerin hangi yönden ikinci tözler -ki bu tözler herhangi bir konuda bulunan yüklemeler yani ilinekler değil, bir konuya yüklem yapılmış şeylerdir- olarak adlandırılmayı hak ettiklerini ve bireylerin hangi yönden ilk tözler olarak adlandırılmayı hak ettiklerini bildirir.

Sekizincisinde, genel anlamda ister bireysel, ister tümel olsun tözün tanımlar ve ikinci tözlerle ilinekler arasındaki ayırt edici özellikleri ortaya koyar.

Dokuzuncusunda, ikinci tözleri ilineklere ayıran bu özelliklere ayrımların da katıldığını bildirir.

Onuncusunda, tüm ikinci tözlerin ve ayrımların isimleri eş anlamlı şeylerden olduklarını bildirir.

On birincisinde, ikinci tözlerin birincilere karıştığı ve bunların aynı türden oldukları izlenimini uyandıran kuşkuğu giderir.

On ikincisinde, bu kategorinin özelliklerinden birinin zıddının olmaması olduğunu ve bunun tözün dışındaki diğer kategorilerin de bazen ona katıldığı bir özellik olduğunu bildirir.

On üçüncüsünde, bu kategorinin özelliklerinden birisinin de, diğer kategoriler kabul ederken onun daha azı ve daha çoğu kabul etmemesi olduğunu bildirir.

On dördüncüsünde, töz kategorisinin en başta gelen özelliğinin zıtları kabul etmesi olduğunu bildirir ve buna ilişkin kanıtlamalar getirip, bu konuya ilişkin bir şüpheyi giderir.

Birinci Fası

Töz

(Aristoteles) dedi ki: Tözler, ilk tözler ve ikinci tözler olmak üzere iki çeşittir. İlk olarak nitelenen, gerçeklik ve öncelikle töz olduğu söylenen töz, daha önce tanımı geçen, yani "kendisine işaret edilen şu insan" ve "işaret edilen şu at" örneklerindeki gibi herhangi bir konu hakkında söylenmeyen ve herhangi bir konuda da bulunmayan bireysel tözdür.

İkinci Fası

İkinci olarak nitelenen tözlere gelince, bunlar parçanın bütünde varlığına benzer bir şekilde içlerinde bireylerin var olduğu türler ve de bu türlerin cinsleridir. Sözelimi "kendisine işaret edilen Zeyd" türü olan insan içerisinde, insan da cinsi olan "canlı" içerisinde yer alır. "Kendisine işaret edilen Zeyd" ilk töz, ona yüklenen "insan" ve "canlı" yüklemelerinin her ikisi de ikinci tözlerdir.

Üçüncü Fası

Bir konu hakkında söylenen şeylerin yani ikinci tözlerin, zorunlu olarak isim ve tanımlarının bu konuya yüklenmesi gerektiği bu kitabın girişinde söylenenlerden anlaşılmaktadır. Sözelimi insan ismi kendisine işaret edilen Zeyd

hakkında doğru olduğu gibi, tanımı da onun hakkında doğru olur. Nitekim Zeyd'in bir insan olduğunu ve Zeyd'in (insanın tanımı olan) düşünen bir canlı olduğunu söyleriz. Bir konuda var olduğu söylenen şeylere yani ilnelere gelince;² çoğunlukla onların isimleri ve tanımları kendisine işaret edilen bir konuya yüklenmez. Sözelimi beyazlık gibi; çünkü beyazlık cisme yüklenmez ki, "cisim beyazlıktır" densin. Aynı şekilde onun tanımı da cisme yüklenmez ki, "cisim görüşü ayıran (dağıtan/genişleten) bir renktir" densin. Bazı konularda tanımın dışında ismin yüklenmesi söz konusu olabilir. Örneğin, Arapçada "Hükümdar damgalı dirhem" sözümüz gibi. Çünkü damganın tanımı dirheme yüklem yapılmaz. Türemiş isimlerle gösterildiklerinde ise, onların isimleri ve tanımları konu hakkında doğru olur. Fakat bu tanım, tıpkı tözlerin tanımlarının tözlere yüklendiği şekilde tözünü tanıttacak bir biçimde konuya yüklenmez. Örneğin beyaz, bir konuda yani cisimde var olur ve cisim bazen onunla nitelenir, o cisme yüklem yapılır ve "cisim beyazdır" denir. Beyazın tanımı ise, tözünü tanıttığı olması yönüyle kesinlikle cisme yüklem yapılmaz.

Çoğunlukla "Zeyd beyazdır" sözümüzde olduğu gibi ilineğin ismi de tanımı da konuya verilmez. Beyaz sözümüzle Zeyd'de var olan niteliği gösterdiğimizde -ki, bu çoğunlukla kullanılan bir göstermedir- beyaz, Zeyd'in ne ismi, ne de tanımıdır. Onu tanıttığı yönünden niteliğin konusunu türemiş bir isimle göstermek istediğimiz zaman, o bazen konuya isim olur ve o zaman yüklem konunun ismini verdiğini söyleriz. Tanıma gelince, hiçbir durumda bu mümkün değildir. Çünkü beyazlığın tanımının Zeyd'in tanımı olması mümkün değildir. Bu bölümün yorumunun gerçek anlamı budur ve Ebu Nasır (Farabi)'in yorumculardan aktardığını düşündüğüm zannı gibi değildir.

Dördüncü Fasal

Bireyler olan ilk tözlerin dışındaki her şey, ya bir konu hakkında söylenen ya da bir konuda var olduğu söylenen şeylerden olur. Bu ikisinin konuya ihtiyaç

2 Bu noktadan başlayıp bu faslın sonuna kadar gerek M. Bouyges tarafından yayınlanan, gerekse M. Kasım tarafından başlanıp C. E. Butterworth ve A. Abdulmecid Heridi tarafından tahkiki tamamlanıp yayınlanan eserde ifadeler bu şekilde geçmektedir. Bk. İbn Rüşd, *Telhisu Kitabı'l-Makûlât*, nşr. Mourice Bouyges, Beyrut 1983, s. 19-20; İbn Rüşd, *Telhisu Kitabı'l-Makûlât*, tah. Mahmud M. Kasım, Kahire 1980, s. 87-88. Eseri İngilizceye çeviren C. E. Butterworth, daha önce hazırladığını ifade ettiği yukarıda da zikredilen Arapça baskısından farklı olarak, bu noktadan paragrafın sonuna kadarki ifadelerin farklı bir varyant olarak okunması gerektiğini düşündüğünü ifade etmiş ve bu paragrafta dipnotta yer vermiştir. İkinci paragraf ise, işaretlenen yerin devamı olarak metinde yer almıştır. Geniş bilgi için bk. *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated by Charles E. Butterworth, New Jersey 1983, s. 35-36. Eserin Cerar Cihami tarafından yapılan neşrinde de, bu noktadan itibaren ikinci paragraftaki bilgilere yer verilmiş, bu noktanın devamındaki paragrafta metin dışında dipnot olarak yer verilmiştir. Bk. İbn Rüşd, *Kitabu Katigoriyas*, Nassu Telhisi Mantık-ı Aristo içerisinde, tah. Cerar Cihami, Beyrut 1992, c. I, s. 18, levazım bölümü s. 4-5.

duyması inceleme ve tümevarım bakımından açıktır. Sözelimi canlının kendisine işaret edilen somut herhangi bir insana yüklenmesinin doğru olmasından dolayı insana yüklenmesi doğru olur. Çünkü insan bireylerinin herhangi birisi hakkında doğru olmasaydı, onun tür olan insana yüklenmesi doğru olmazdı. Aynı şekilde, kendisine işaret edilen bir cisimde var olduğundan dolayı rengin cisme yüklenmesi doğru olur. Öyleyse ilk tözlerin dışındakilerin ya onlar yani ilk tözler hakkında söylenen ya da ilk tözlerde var olduğu söylenen şeyler olmaları gerekir. Bu böyle olunca; şayet ilk tözler var olmasaydı, ikinci tözlerden ve ilineklere hiçbirinin var olması için bir yol bulunamazdı.

Beşinci Fası

İkinci tözlerden türler, töz olarak adlandırılmaya cinslerden daha layıktır. Çünkü türler ilk tözlere cinslerden daha yakındır. Şöyle ki, ilk töz olan bireyin ne olduğu sorusunun cevabı olarak, bu ikisinden her biriyle cevap verildiğinde; soru mahiyetle ilgili olduğundan dolayı cevap da uygun bir cevap olur. Ancak "O nedir?" sorusu sorulduğunda türle cevap vermek, cinsle cevap vermektan işaret edilen bireyi tarif bakımından daha tam ve ona daha uygundur. Mesela, "Sokrat nedir?" diye sorulduğunda, bir kimse 'o bir insandır' diye cevap verirse, "o bir canlıdır" cevabını vermektan daha tam olarak Sokrat'ı tarif eder. Çünkü Sokrat'ın insanlığı canlılığından daha özeldir ve daha genel olanla daha özel olanın durumu bu şekildedir. Bu, türlerin tözlük adına cinslerden daha layık olduğunu ortaya koyan delillerden biridir. Başka bir delil de şudur; başka şeyler ya ilk tözlere yüklem oldukları ya da ilk tözlerde var oldukları için, ilk tözler töz ismini ve varlık ismini almaya ikinci tözlerden ve ilineklere daha layıktır. Türlerin yanında cinslerin durumu da, ilk tözlerin yanında tüm diğer şeylerin durumu gibidir. Yani tıpkı türlerin cinslerin konusu olması gibi, ilk tözler de diğer şeylerin konusudur. Tıpkı diğer şeylerin tözlere yüklenmesi gibi, cinsler de türlere yüklenir. İlk tözlerin yanında, yüklem olmada öteki şeylerle ilgili durum tersine çevrelemediği yani töz o şeylere yüklenemediği gibi, bu durum da tersine çevrelemez ki, türler cinslere yüklem yapılmış olsun. Dolayısıyla zorunlu olarak türlerin töz ismine cinslerden daha layık olmaları gerekir.

Altıncı Fası

Cins olmayan tözlerin türleri töz ismine birbirlerinden daha layık değildir. Çünkü senin Zeyd'le ilgili olarak onun insan olduğu cevabını vermen, kendisine işaret edilen bu atın at olduğu cevabını vermenden daha iyi bir tarif değildir. Aynı şekilde ilk tözler de tözlük ismine birbirlerinden daha layık değildir. Çünkü kendisine işaret edilen şu insan tözlük ismine, kendisine işaret edilen şu attan daha layık değildir.

Yedinci Fası

“İlk töz nedir?” sorusuna bunlardan biriyle cevap verildiğinde onu daha iyi tanıtmayı bakımından ilk tözler yüklenen diğer şeyler arasında yalnızca ilk tözlerin türlerine ve cinslerine, ikinci tözler denir. Bu sorun cevabı türle verilirse ilk töz daha iyi tarif edilmiş olur. Bunların dışında bir şeyle cevap verildiğinde ise bu, yerinde olmayan ve soruya uygun olmayan bir cevap olur. Mesela, bir kimse “Zeyd nedir?” sorusunun cevabında, “o insandır” cevabını verse; her ikisi de Zeyd’in mahiyetini tarif etse de, Zeyd’in insan olduğu cevabı onun canlı olduğu cevabından daha tam bir tarif olur. Eğer bu kimse “o beyazdır veya iki dirsek uzunluğundadır” diye cevap verseydi, ona yabancı olan bir şeyle ve onun doğası dışında bir şeyle cevap vermiş olurdu. Zorunlu biçimde geri kalan kategorilerden farklı olarak bunlara ikinci tözler denmiştir. İşte kendilerine yüklenen diğer şeylerden farklı olarak yalnızca ilk tözlerin türlerine ve cinslerine töz adı verilmesinin nedeni burada ortaya çıkan şeylerden biridir. Yine bu yönden ilk tözlerin diğer şeylere kıyasının, tözlerin türlerinin ve cinslerinin kendilerinin dışında kalan kategorilerin diğer tümellerine kıyası gibi olduğu da ortaya çıkar. Bu şu demektir: Daha önce söylediğimiz gibi diğer şeylerin tümü ya ilk tözler yüklenmişlerdir, ya da ilk tözlerde var olmuşlardır. Aynı şekilde kategorilerin diğer tümellerinin tümü, ikinci tözlerde var olur. Yani tıpkı bireyleri ilk tözlerin bireylerinde bulunduğu gibi, tümelleri de tözlerin tümellerinde var olur. Mesela, nahiv (dil bilgisi) insanda, iki dirsek uzunluğunda olma cisimli varlıkta bulunur.

Sekizinci Fası

İster bireysel olsun, ister tümel olsun her tözde ortak olan özellik bir konuda var olmamaktır. Şöyle ki, tözler ilk ve ikinci tözler olmak üzere iki çeşittir. İlk tözler daha önce de söylendiği gibi, bir konuda bulunmazlar ve bir konu hakkında söylenmezler. İkinci tözler ise; bir konu hakkında söylenip, bir konuda bulunmazlar. O halde her iki çeşit töz de kapsayan şey, onların bir konuda bulunmamalarıdır.

Dokuzuncu Fası

Daha önce demiştik ki; ikinci tözler özgü olan şey onların bir konu hakkında söylenmeleri ve bir konuda bulunmamalarıdır. Bundan dolayı, bir konu hakkında söylenen şeyler olmaları yönünden, onların isimleri ve tanımları konuya yüklenir. Bir konuda var olan şeylerin (yani ilineklelerin) bir kısmının isimlerinin bazen konuya yüklendiği görülebilir, tanımları ise konuya yüklenmez. Ancak ikinci tözler için olan bu özellik sadece onlara özgü değildir. Ayrım da bir konu hakkında söylenen ve bir konuda bulunmayan şeylerdendir. Örneğin

“nâlık-düşünen”, beyazlığın cisimde bulunduğu biçimde insanda var olmadığı için, insanda bulunmadan insana yüklenir. Bundan dolayı tıpkı ikinci tözlerde görüldüğü gibi, bazen ayırımın da isminin ve tanımının konuya yüklenmesinin doğru olduğu görülür. Zira “düşünen” ve onun fikir ve düşünceyle algılanan tanımını mahiyet yoluyla insana yüklenir. Bir kimse: “Beyazlığın cisimde var oluşu örneğinde tıpkı ilineklerin bir konuda bulunan varlıklar olması gibi, düşünmenin insanda var oluşu örneğinde düşünme ve genel olarak bütün ayrımlar bu konunun ayrımları olan şeyler olarak bir konuda bulunan varlıklardır” diyerek bizi yanıltamaz. Çünkü düşünme bir konuda yani insanda ancak onun bir parçası olarak bulunur. Beyazlık ile cisimdeki durum ise böyle değildir. Bundan dolayı ilineklerin tanımındaki “onlar bir konuda bulunduğu söylenen şeylerdir” sözümüzden onların konuda konunun bir parçası olarak bulduklarını değil, onlar olmadan da konunun var olduğunu anlamak gerekir.

Onuncu Fası

İkinci tözlerden ve ayrımlardan yüklenen şeylerin hepsinin ancak isimleri eş anlamlı olan şeylerin yüklenme biçimiyle yüklenir olması ikinci tözlere ve ayrımlara özgü şeylerdendir. Demek oluyor ki, bu yüklenen şeylerden her biri ya bireylere, ya da türlere yüklenir. Çünkü ilk tözler kesinlikle hiçbir şeye yüklenmez. Tür, insanın Zeyd'e yüklem yapılışı gibi bireye yüklenir. Cinsler ise, türlere ve bireylere yüklenir. O halde ilk tözlere türlerinin ve cinslerinin isimleri yüklediği gibi, tanımlarının da yüklenmesi gerekir. İlk tözlerin türlerinde bu durum açıktır, cinslerindeki durum ise daha önce değinilmiş şeylerdendir. Demek oluyor ki, cins tür hakkında, tür de birey olan ilk töz hakkında söylenmektedir. Bir konu hakkında söylenmiş yüklem hakkında söylenen her şeyin, bu ilk konu hakkında da söylenmiş olduğu ifade edilmiştir ve cinsin, tür ve bireyle birlikteki durumu budur. Aynı şekilde, isimleri yüklediği gibi ayrımların tanımları da bireylere ve türlere yüklenir. Bu böyle olduğu ve isimleri eş anlamlı olan şeylerin isim ve tanımlarının ortak ve her yönüyle bir olduğu söylendiği zaman; yüklendikleri şeylerin tümüne yüklenmelerinin, (isimleri türemiş olan şeylerin yüklem oluşu tarzında değil,³) isimleri eş anlamlı olan şeylerin yüklem oluşu tarzında olmasının, ayrımlara ve bu kategorideki nesnelere özgü özelliklerden birisi olması gerekir.

On Birinci Fası

Her tözün ancak kendisine işaret edilen tözü yani, bireyi gösterdiği düşünülür. İlk tözlerde bu durum açıktır, onlar ancak kendilerine işaret edilen

3 Bk. Bouyges Neşri, s. 29, Cihami Neşri, s. 22.

bireyleri gösterirler. Çünkü isimlerinden onlar hakkında çıkarılan şey sayı bakımından tek bir şeydir. İkinci tözlere gelince, onları gösteren isimlerin bireylerin isimleriyle benzerliklerinden veya birey isimlerinin yerine kullanılmalarından dolayı, kendilerine işaret edilen bir şeyi gösterdikleri sanılır. Oysa durum böyle olmayıp, tam tersine onlar ancak rastgele herhangi bir işaret edileni gösterir. Çünkü bu ismin konusu, şekliyle ilk tözü gösteren isim gibi bizzat tek bir şey değildir. Şöyle ki, Zeyd ve Amr yalnızca kendisine işaret edilen şeyi gösterir. İnsan ve hayvan, kısaca tür ve cins ise, pek çok şeyi gösterir. Bununla birlikte onlar, beyazın beyazla nitelenmiş şeyden ayırt edilmesi konumunda sadece belirti olan bir ayırt etmeyle değil, fakat bir şeyi tözü bakımından ayırt etme biçiminde birçok şeyi başkalarından ayırt eder. Tür ve cins bir şeyi tözü bakımından kendi dışındaki şeylerden ayırmak için konulmuştur. Ancak, cins türden daha kapsamlıdır. Şöyle ki, insanın cinsi olduğundan dolayı canlı ismi insan isminin gösterdiği şeyi de kapsamaktadır.

On İkinci Fası

Zıddının bulunmaması töz kategorisine özgü şeylerden birisidir. Çünkü insanın ve canlının zıddı yoktur. Fakat onun bu özelliğini öteki kategoriler de paylaşır. Örneğin nicelikte; iki dirsek uzunluğunda olanın veya on dirsek uzunluğunda olanın ve bu durumda olan başka şeylerin zıddı yoktur. Ancak, nicelik bakımından azın çoğun zıddı olduğunu ve büyüğün küçüğün zıddı olduğunu söylersin. Fakat beş, üç ve dört gibi süreksiz nicelik çeşitlerinin birbirine zıt olmadığı durumlarından bellidir.

On Üçüncü Fası

Daha azı ve daha çoğu kabul etmemesi töze özgü şeylerdendir. Bununla bir tözün, töz ismine başka bir tözden daha layık olmamasını kastetmiyorum. Çünkü bu, töz bireylerinin tözlüğe tümellerinden daha layık olduğunu söylediğimizde ortaya koyduğumuz bir şeydir. Bilakis bununla, tür ve cinsin bir bireye, başka bir bireye yüklendiğinden daha fazla yüklenmeyeceğini; aynı şekilde bir bireye bir vakitte, başka bir vakitte yüklendiğinden daha fazla yüklenmeyeceğini kastediyorum. Çünkü Zeyd Amr'dan daha çok canlı olmadığı gibi, aynı şekilde Zeyd bugün yarından daha fazla canlı da değildir. Bu beyaz şey ise, bazen bu beyaz şeyden daha beyaz ve bugün dün olduğundan daha beyaz olur.

On Dördüncü Fası

Sayı bakımından tek bir şey olarak bizzat zıtları kabul edici olmalarının bazen tözlerin en başta gelen özelliği olduğu sanılır. Bu tümevarım yönüyle açıktır.

Zira tözün dışında, zıt nitelikleri kabul edici olan sayı bakımından kendisine işaret edilen bir şeyin bulunması mümkün değildir. Çünkü ne beyazı ve siyahı alıcı sayı bakımından tek olan bir renk, ne de övgüyü ve yergiyi kabul eden bizzat tek bir davranış vardır. Töz olmayan öteki kategorilerde de bu durum geçerlidir. Tözlere gelince, bizzat tek bir şey zıtları kabul edici olur. Örneğin, kendisine işaret edilen Zeyd, bazen iyi, bazen kötü, bazen sıcak ve bazen de soğuk olur. Bazen bu tümevarıma söz ve zan yönünden olan bir kuşku ilişir, yani bunların her ikisinin (sözün ya da zannın) bazen zıtları kabul ettiği zannedilir. Şöyle ki, Zeyd ayaktadır sözü ya da zannı Zeyd ayakta olduğu zaman doğru, Zeyd oturduğu zaman yanlıştır. Bazen aynıyla tek bir söz, zıt şeyler olan doğruyu ve yanlışlığı kabul eder. Eğer onların zıtları alıcı olduğu kabul edilmişse, bu iki kabul arasında farklılık vardır. Şöyle ki, zıtları kabul eden töz ancak bizzat kendisi değişerek, iki zıttın birinden ayrılıp diğer zıddı almak suretiyle zıtları kabul eder. Söz ve zanna gelince, bunlar bizzat kendileri değiştiği için değil, bilakis kendisine zan işleyen zihin dışındaki şeyin kendisinde bir değişme olduğu için doğruluğu ve yanlışlığı kabul etmektedir. Örneğin, Zeyd'in oturduğuna ilişkin zan, ancak Zeyd oturduğu zaman doğruluğu, Zeyd kalktığı zaman ise yanlışlığı kabul eder. Bunu zıtları kabul etme olarak alırsak tözün özelliği, kendisindeki bir değişmeyle zıtları kabul etmesi olur. Bunun zıtları kabul etmediğini söylememiz daha uygundur. Şöyle ki, söz ve zan bazen doğrulukla, bazen yanlışlıkla nitelendiğinde; tıpkı Zeyd'de bir vakitte bizzat beyazlığın ve başka bir vakitte siyahlığın meydana gelmesi gibi, doğruluğun bir vakitte, yanlışlığın da başka bir vakitte bu ikisinde bizzat meydana gelmiş bir şey olduğuna bakılarak, bununla nitelenmiş olmazlar. Sözdeki doğruluk ve yanlışlık bizatihi var olan bir şey değil, herhangi bir bağıntı ve hakkında zan ve söz bulunan şeyin değişmesine bağlı bir nispettir. Durum böyle olunca, sayı bakımından tek bir şey olarak zıtları kabul edici olmasının tözün özelliği olması gerekir.

Bu onun (Aristoteles'in) töz hakkında söylediği şeylerin sonudur.

İKİNCİ KISIM

Nicelik Bahsi

Onun bu kategori ile ilgili söylediği şeyler yedi fasıldan ibarettir.

Birincisinde, niceliğin başlıca ayrımlarını ve bunların süreksizlik, süreklilik, durum ve durumsuzluk olduğunu bildirir.

İkincisinde, en bilinen nicelik cinslerinin hangilerinin süreksizlik altında, hangilerinin süreklilik altında yer aldığını bildirir.

Üçüncüsünde, bu nicelik cinslerinden hangilerinin durum altında yer aldığını, hangilerinin yer almadığını bildirir.

Dördüncüsünde, nicelik cinslerinden sayılan yedisinin bizzat nicelik olarak var olan en bilinen cinsler olduğunu ve hareket, hafiflik ve ağırlık gibi nicelik olduğu sanılan diğer şeylerin bu cinslerde var olmaları yönünden niceliğe katılan bir durum olduğunu bildirir.

Beşincisinde, niceliğin özelliklerinden birinin de zıddının bulunmayışı olduğunu bildirir ve onlarda zıtların bulunduğu zannını uyandıran kuşkuvarı giderir.

Altıncısında, niceliğin özelliklerinden birinin de, tözde olduğu gibi daha az ve daha çoğu kabul etmemesi olduğunu bildirir.

Yedincisinde, niceliğin başka hiçbir şeyin katılmadığı gerçek özelliğinin eşitlik ve eşitsizlik olduğunu bildirir.

Birinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Niceliğe gelince, onun bir kısmı süreksiz, bir kısmı sürekli; bir kısmı parçalarının birbirine göre bir durumu olan, bir kısmı parçalarının birbirine göre bir durumu olmayan şeylerdir.

İkinci Fası

Süreksiz nicelik iki çeşittir: sayı ve söz. Sürekli nicelik beş çeşittir: çizgi, yüzey, cisim, cisimleri kaplayan ve onları kuşatan zaman ve mekân.

Sayı süreksiz niceliktir. Çünkü süreksiz nicelik, kendisinde parçalarının birbirine bitiştiği ortak bir sınır bulmamızın mümkün olmadığı niceliktir. Örneğin on sayısının bir parçası olan beş, diğer bir parçası olan ikinci bir beşle ve aynı şekilde bu sayıda bulunan üç yedi ile ortak bir sınırdan bitişmez. Fakat on sayısının tüm parçaları birbirinden ayrıdır. Söze gelince, kendisinden bir parçayla ölçülmesinden dolayı onun bir nicelik olduğu kendi durumundan ortaya çıkar. Bu parça, kendisiyle konuşulabilen en küçük parça olup, bu ya "lâ" gibi uzun hece, ya da "le" gibi kısa hece olur. Söz de süreksiz niceliklerdendir. Çünkü sözün parçalarının birbirine bitiştiği ortak bir sınırı bulunmaz, yani heceler birbirinden ayrıdır.

Çizgi, yüzey, cisim ve mekâna gelince; her birinin parçalarının birbirine bitiştiği ortak bir sınır veya sınırların var olması mümkün olduğundan dolayı onlar sürekli niceliklerdendir. Bu ortak sınır çizgide nokta, yüzeyde ise çizgi; cisimde yüzey, zamanda ise andır. Demek oluyor ki, çizginin parçaları birbirine noktayla, yüzeyin parçaları birbirine çizgiyle, cismin parçaları birbirine yüzeyle, zamanın geçmiş ve gelecek diye adlandırılan iki parçası ise anla birbirine bitişmektedir. Mekâna gelince, cismin parçaları onu doldurmuş ve ortak

bir sınırdaki birbirine bitişmiş olursa, mekânın parçalarının da ortak bir sınırla birbirine bitişiyor olmaları gerekir. Bu böyle olduğunda, mekân da sürekli niceliklerden olur.

Üçüncü Fasal

Birbirine göre durumları olan parçalardan oluşan nicelik ise; çizgi, yüzey, cisim ve mekândır. Parçaların birbirine göre durumunun olmasının anlamı, onun tüm parçalarının birlikte var olmasıdır. Çünkü parçalar birlikte bulunmazsa, onlardan hiç bir parçanın diğerine göre bir durumu olmaz. Yine diğer bir anlamı da şudur: Onlardan hangi parçayı alırsan al, onu bu niceliğin belirli bir yönünde; ya yukarısında, ya aşağısında ve onun belirli bir parçasıyla bitişik bulursun. Örneğin çizginin parçaları birlikte bulunur ve o parçalardan her biri belirli bir yöndedir ve kendisini izleyen belirli bir parçaya bitişir. Yüzeyin parçalarında, cismin parçalarında ve mekânın parçalarında da durum böyledir. Çünkü mekân ister boşluk olsun, ister Aristoteles'in görüşüne göre cismi dışarıdan kuşatan yüzey olsun; mekânın parçaları mekânı dolduran cismin parçalarının var olduğu tarzda vardır. Sayıya gelince, onların sayıda birleştiklerini söylemekten başka onun parçalarında bu üç durumdan yani; parçalarının birlikte olması, onlardan her birinin belirli bir yönde bulunması ve belirli bir parçayla bitişik olması durumlarından hiçbirini bulamayız. Zaman ve sözde de durum aynen böyledir, yani onların parçaları birlikte bulunmaz. Çünkü zamanın ve sözün parçalarında sabitlik (değişmezlik) bulunmaz; bu parçalardan, sonra gelen öncekine bitişmez. Bilakis sayının ve zamanın parçalarının belirli bir düzeni vardır. Zamanın bir kısmı önce, bir kısmı sonra gelir. Sayıda da durum böyledir; çünkü iki, üçten öncedir, fakat (parçalarının) bir durumu yoktur.

Dördüncü Fasal

Nicelik cinslerinden bu ilk cinsler gerçek anlamda ve ilk olarak nicelik olan cinslerdir. Bunların dışında kendisine nicelik ilişen şeylere ilineksel olarak ve ikinci dereceden nicelik denir. Yani, gerçek anlamda nicelik olduğunu söylediğimiz bu niceliklerden biri vasıtasıyla onun nicelik olduğu söylenir. Örneğin büyük bir yüzeyde bulunduğundan dolayı, kendisine işaret edilen bu beyazın büyük olduğunu söyleriz. Aynı şekilde, uzun bir zamanda gerçekleşmesinden dolayı bir işin uzun olduğunu söyleriz. Bu şu örneklerden ortaya çıkar ki, bir kimse bu işin niceliğini sorsaydı bu konuda ki cevap; "o bir senelik bir iştir" olurdu. "Şu beyaz ne kadardır?" diye sorsaydı, "üç veya dört dirsek uzunluğunda" denirdi. Öyleyse iş ancak zamanla sınırlanmış ve ölçülmüş, beyaz da ancak üç veya dört dirsek boyu olan yüzeyin alanıyla ölçülmüş olur. Şayet bunlar bizzat nicelik olsalardı, kendi kendileriyle ölçülürlerdi.

Beşinci Fası

İster sürekli, ister süreksiz nicelik olsun kesinlikle bir zıddının bulunmaması niceliğin özelliklerindedir. Çünkü (örneğin) beşin ve üçün, aynı şekilde çizgi ve yüzeyin zıtları yoktur. Şu iki durumdan dolayı bir kimse çok ve azın süreksiz niceliklerden olup birbirine zıt olduğunu, aynı şekilde büyük ve küçükün de sürekli niceliklerden olup birbirine zıt olduğunu söyleyemez. Bu iki durumdan birincisi şudur ki; az ve çok, büyük ve küçük nicelik değil, bilakis bağıntılı şeylerdendir. Şöyle ki, nicelik bizzat varken, büyük ve küçük, az ve çok ancak kıyas yoluyla söylenir. Bundan dolayı aynıyla bir olan şeyin bir şeye oranla büyük ve bir şeye oranla küçük olmak üzere, büyük ve küçük, az ve çok olması mümkündür. Öyle ki, balığın küçüklüğüne ve dağın büyüklüğüne rağmen, biz dağın küçük ve balığın büyük olduğunu söyleriz. Şayet bir şey kendi başına (bizzat) küçük veya büyük olsaydı, bu sıfatlar cisimle var olan beyazlık gibi o şeyde bizatihi var olan bir nitelik olduğu için, hiçbir durumda dağ küçüklükle, balık da büyüklükle nitelenmiş olmazdı. Bu, yani bu ikisinin nicelik kategorisinden başka bir kategoriden olması, niceliğin zıddı olmadığını ortaya koyan şeylerden birisidir.

Bunları nicelik kategorisine koysak da, koymasak da büyük ve küçükün iki zıt olmadığı ortaya çıkar. Şöyle ki, bizatihi (özü gereği) düşünülmeyp, ancak başkasına kıyasla düşünülen şeyin zıddının olması mümkün değildir. Bu demektir ki zıtlar, her birinin varlığı diğerine oranla son derece uzakta bulunan iki şeydir. Sonsuz sayıda şeylere kıyasla söylendiğinden dolayı, başkasına kıyasla söylenen bir şeyin kendisinden son derece uzakta bulunduğu bir şey bulunmaz.

Üçüncü bir delil de şudur; şöyle ki, şayet büyük küçükün zıddı olsaydı, tek bir şey aynıyla zıtları birlikte alıcı olurdu. Nitekim aynıyla bir olan şey bazen büyük ve küçük olarak nitelenir; fakat bu, iki şeye nispetlidir. Eğer zıtlık yoluyla yani bizatihi ve cismin beyaz ve siyah olmakla nitelenmesi biçiminde bunlarla nitelenseydi, iki zıt bir konuda birlikte bulunur ve bir şeyin aynı zamanda siyah ve beyaz olması mümkün olurdu ki, bu imkânsızdır. Bu nedenle iki zıddın (tek bir yönden⁴) bir konuda aynı zamanda bir arada bulunması mümkün değildir. Diğer karşılıklılarda bunun mümkün olması gibi, iki yönden bir arada olmalarına da imkân yoktur. Aynı şekilde eğer büyük küçükün zıddı olsaydı, nesne aynı zamanda küçük ve büyük olmakla niteleneceği için bu nesne kendi kendisine zıt olurdu. Bunları zıtlar olarak kabul ettiğimizde, bu iki sıfatın aynıyla bir olan nesnenin zatıyla var olan iki sıfat olması gerekir; aynıyla bir olan nesne aynı zamanda hem büyük, hem küçük olur ve bu nesnenin kendi kendisine zıt olması gerekir. Bu son derece imkânsız bir şeydir.

4 Bk. Cihami neşri, s. 32.

Bundan ortaya çıkmaktadır ki; nicelik olduklarını ister kabul edelim, ister etmeyelim büyük ve küçük, az ve çok zıt değildir.

(Aristoteles) dedi ki: Nicelik cinsinden çoğunlukla kendisine zıtlık iliştiği sanılan şey mekândır. Çünkü feleğin içbükeyi (en derin noktası) olan en yüksek mekânın, evrenin ortası olan en aşağı mekâna yani su çukuru ve bir bölümü hava çukuru olan yeryüzü mekânına zıt olduğu sanılır. Bu ikisinden her biri diğerinden son derece uzakta, hatta daha uzağı olmayacak kadar uzakta bulunduğu için, onlar bu iki mekânın birbirine zıt olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ikisinde bu anlamın ortaya çıkmasından dolayı, onlar öteki zıtların tanımını bu isimden çıkarmışlar ve bu ikisinin tanımında, onların varlık bakımından aralarındaki uzaklığın son sınırında olan iki şey olduğunu ve bu ikisinin bir cinsten bulunduğunu söylemişlerdir. Ancak, onlar burada mesafe bakımından uzaklığı değil, varlık bakımından uzaklığı kastetmektedirler. **Ben de derim ki;** burada zıt olma yer olması bakımından niceliğe ilişmişe benzemekte, nicelik olması veya aynı şekilde bağıntılı olması -yani aşağı ve yukarı- bakımından değil. Bilakis zıtlık nicelik için ilineksel olduğu gibi, bağıntı için de ilineksel bir şeydir ve bu nedenle bu şeyden bağıntıya zıtlık bitiştiğine inanmak gerekmez.

Altıncı Fasıll

(Aristoteles) dedi ki: Daha azı ve daha çoğu kabul etmemesi niceliğin özelliklerinden biridir. Çünkü iki dirsek uzunluğunda olan kendisine işaret edilen bu nicelik, aynı şekilde iki dirsek uzunluğunda olan şu diğer nicelikten daha çok değildir. Üç de (başka bir) üçten daha çok değildir. Aynı şekilde herhangi bir zamanın, başka bir zamandan daha çok zaman olduğu söylenmez. Ancak, bu iki özellikte yani, zıddının olmayışı ve daha azı ve daha çoğu kabul etmeme özelliklerinde nicelik tözle ortaktır.

Yedinci Fasıll

Niceliğin özelliklerinden ona en özgü olan şey, eşitlik ve eşitsizliktir, çünkü niceliğin dışındaki hiç bir şey bununla nitelenmez. Örneğin niteliğin eşit olduğu ve eşit olmadığı söylenmez, fakat benzer ve benzer olmadığı söylenir. Bu nedenle biz bu beyazlığın, şu beyazlığa benzer olduğunu veya benzer olmadığını söylerken; eşit olduğunu ve eşit olmadığını ancak ilineksel yolla söyleriz. Buna göre niceliğin özelliklerinden ona en özgü olanı, eşit olması ya da eşit olmamasıdır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Bağıntı (Görelilik) Kategorisi

Onun bu kategori ile ilgili söylediği şeyler sekiz fasıldan ibarettir.

Birincisi, bağıntılı (görelilik) şeylerin ilineksel tanımı ve örnekleme yoluyla sayımına dairdir.

İkincisi, bağıntılılarda bazen zıtlığın bulunduğu dairdir.

Üçüncüsü, bazı bağıntılıların daha azı ve daha çoğu kabul ettiğine dairdir.

Dördüncüsü, iki bağıntılının özelliklerinden birinin de, isimleri varsa iki bağıntılı olarak bunları gösteren isimleriyle ya da isimleri yoksa bunlara bir isim türetilerek alındıklarında, her birinin diğerine denk biçimde döndürülmesi olduğuna dairdir.

Beşincisi, iki bağıntılı ve iki karşılıklı denk şey olarak kendilerini gösteren isimleriyle alındıklarında bağıntılıların durumu hakkındadır. Bağıntılılardan her birinin diğerine bağıntılı olmasını sağlayan sıfat, diğer sıfatlar ortadan kalkıp bu sıfat kaldığı zaman iki bağıntılı arasındaki bu nispetin kalkmaması bakımından, iki bağıntılıda bulunan diğer sıfatlardan ayrılır. Bu sıfat ortadan kalktığında, nispet de kaybolur. Karşılıklı denk olan iki şey olmaları yönü olmaksızın alındıklarında ise, iki bağıntılıda bulunan diğer şeyler kalktığı ve diğerine nispetin kendisiyle yapıldığı bu sıfat kaldığı zaman bu nispetin kalması gerekmez.

Altıncısı, iki bağıntılının özelliklerinden birinin doğal olarak ikisinin birlikte bulunması olduğu ve ikisinden biri ortadan kalktığında diğerinin de ortadan kalktığı ve buna ilişkin ortaya çıkan kuşkunun giderileceğine dairdir.

Yedincisi, tözlerin durumundan onlarda bağıntılı bir şeyin olup olmadığı kuşkusunun mümkün oluşunun anlatılışı ve bağıntılının önceki ilineksel tanımının (resm) izlenerek bu kuşkunun giderilmesi ve iki bağıntılıyı gerçekte kapsayan şeyin şart koşulmasıyla onun düzeltilmesine dairdir. Çünkü o, öğretimde en kolay olana yönelerek, ancak öncelikle ilk bakışa ve en yaygın şeylere göre onu tanımlamıştır. Öğrencinin en yaygın olandan kesin duruma taşınması, başlangıçta kesin (yakini) duruma zorlanmasından daha kolaydır. Bunun, Eflatun'un ilineksel tanımı olduğu söylenir.

Sekizincisi, iki bağıntılının ilineksel tanımında bu iki bağıntılıya özgü bir tanım olacak ve bu ikisinin tözünü tanıttak için şart koşulduğu zaman, bu bağıntılılardan biri bilindiğinde diğerinin de zorunlu olarak bilinmesinin bu iki bağıntılının özelliklerinden olduğunun görüldüğüne ve bununla tözden hiçbir şeyin bağıntılılardan sayılmayacağına ortaya çıkmasına dairdir. Bununla bir-

likte, bu konuda onlarla ilgili kuşkuya düşmenin kolaylığına rağmen, bu konudaki kuşkunun giderilmesinin zor olduğunu bildirir. Bunun nedeni, onun buradaki incelemesinin ancak en yaygınlık yönünden olmasıdır.

Birinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Bağıntılı şeyler, bizatihi olarak -az ve çok gibi- ya da “ilâ” ve benzeri gibi nispet harflerinden bir harfle mahiyet ve zatları başka bir şeye kıyasla söylenen şeylerdir. Örneğin, daha büyüğün mahiyeti ancak başkasına kıyasla söylenir. Çünkü o ancak bir şeyden daha büyüktür. Aynı şekilde kat da, bir şeyin katıdır. Yeti (meleke), hal, duyum ve bilgi bağıntılı şeylerdir. Çünkü bunların tümünün mahiyeti, nispet harflerinden bir harfle başka bir şeye kıyasla söylenir. Şöyle ki; yeti bir şeyin yetisidir, bilgi bilinenin bilgisidir, duyum da bir duyulurun duyumudur. Büyük ve küçük de aynı şekilde ancak bağıntıyla söylenir. Benzer de böyledir, çünkü o da ancak bir şeyin benzeridir. Yan yatma, ayakta durma ve oturma durum kategorisindedir ve durum bir yönüyle bağıntılıdır. “Yan yatıyor”, “ayakta duruyor” ve “oturuyor” ise, durum kategorisinden değildir; fakat onlar durumdan yani durum kategorisindeki şeylerden kendilerine isim türetilmiş şeylerdir.

İkinci Fası

Bağıntılı şeylere bazen zıt olma durumu bitişmektedir. Örneğin erdem (fazilet) ve erdemsizlik (rezilet) bağıntılı olup, her ikisi de birbirine zıttır. Aynı şekilde bilgi ve bilgisizlikten her biri bağıntılı olup, birbirine zıttır. Ancak bu, tüm bağıntılı şeylerde bulunmaz. Çünkü katın zıddı bulunmadığı gibi, üç katın da zıddı yoktur.

Üçüncü Fası

Aynı şekilde bazı bağıntılılar bazen daha azı ve daha çoğu kabul eder. Çünkü benzer ve benzer olmayan, eşit ve eşit olmayanlardan her biri bağıntılıdır ve bazen bir benzer başka bir benzerden daha çok veya daha az olur. Eşit olmayan da aynı şekildedir. Bazı bağıntılılar daha azı ve daha çoğu kabul etmez. Çünkü bir kat, diğer bir kattan daha az veya daha çok değildir.

Dördüncü Fası

İki bağıntılının özelliklerinden biri de, nispette bunlardan her birinin diğerine denk biçimde dönmesidir. Örneğin; köle efendinin kölesi, efendi kölenin

efendisidir ve kat yarımın katı, yarım katın yarısıdır. Diğerlerinde de bu böyledir. Kat ve yarım isimlerindeki gibi, ister bu iki bağıntılının ismi birbirinden farklı olsun, ister bilgi ve bilinen, duyum ve duyulur gibi ikisinden biri diğerinden türetilmiş olsun, bu bağıntılılardan her biri diğerine nispetle söylenir.

Bir şey diğerine denk bir bağıntıyla nispet edilmediği yani ikisinden her biri diğerine mahiyet yoluyla bağıntılı olmadığı, tersine onlardan birinin diğerine bağıntısı mahiyet yoluyla, diğerinin bağıntısı ise ilineksel yolla olduğunda ya da her biri bağıntılı şey olmaları yoluyla olmaksızın alındıklarında bu özelliğin bağıntılı şeylerin birçoğunda bulunmadığı sanılır. Örneğin, kanat tüylüye nispet edilip “kanat tüylünün kanadıdır” denilirse, bunun denk biçimde döndürmesi doğru olmaz. Çünkü kanadın tüylüye nispeti kanadın tüylü bir şey olması yoluyla değildir. Zira bazen tüyü olmadığı halde kanadı olan şeyler var olabilir. Dolayısıyla kanadın tüylüye nispeti, onun tüylü bir şey olması yönünden değildir. Tüylünün kanada nispeti ise, onun tüylü olması yönündendir. Bu nedenle bu bağıntı denk değildir. Bu bağıntı değiştirildiğinde ve nispet denk biçimde alınıp, “kanatlı kanatla kanatlıdır” denildiğinde, bu bağıntı denk biçimde döner ve “kanat kanatlının kanadıdır” olur veya “tüylü, tüyle kanatlıdır, tüylü kanat tüylünün kanadıdır” denir. Bundan dolayı, denk bağıntının denk olması yönüyle onu gösteren bir ismi olmadığı ve bu durum bu iki bağıntılıdan her ikisine ya da onlardan birine ait olduğu zaman, bunları iki bağıntılı şey olarak kullandığından dolayı bağıntıyı yapan kimse onların her ikisine ya da ikisinden birine bir isim koymaya mecbur olur. Örneğin dümen tekneye nispet edilirse, onun bu bağıntısı denk olmaz. Çünkü bazen dümeni olmayan tekneler de bulunduğundan dolayı, dümen olması yönünden dümenin tekneye nispet edilmesi gibi, tekne olması yönünden tekneye dümen nispet edilmiş değildir. Bundan dolayı denk olarak dönmez ki: “dümen teknenin dümenidir” denildiği gibi, “tekne dümenin teknesidir,” denilsin. Fakat bu gibisinde her iki yönden bağıntının denk olması ve taraflardan birinin durumuyla alınmış olması istendiğinde, “Dümen dümenli teknenin dümenidir” denilmesi gerekir. İşte o zaman dümenli teknenin dümenle (sayesinde) tekne olması doğru olur. Çünkü tıpkı dümenin ancak tekneyle dümen olması gibi, aynı şekilde dümene sahip olma özelliğinde olan tekne de dümenle teknedir. Bunun başka bir örneği de, baş başlıya nispet edildiğinde bağıntının denk olması, baş canlıya nispet edildiğinde ise bağıntının denk olmamasıdır. Zira başı olmayan bazı hayvanlar da bulunduğundan dolayı, canlı olması bakımından canlı, bir başa sahip değildir.

Bağıntıyı kuran kişinin ismi olmayan bağıntılılar hakkında izlemesi gereken yol işte budur. Yani kanat ve dümen hakkında söylediğimiz gibi, bağıntılılarının denk olması bakımından iki bağıntılıyı gösteren bir ismi onlara vermesi gerekir. Bu böyle olunca, bağıntılılardan tümü denk olarak alındığı zaman -yani başka bir kategorinin altında olmaları bakımından değil, bağıntılı olma-

ları bakımından alındıkları zaman- onların bu özelliği daima vardır; bu özellik, bağıntılılardan her birinin diğerine denk biçimde dönmesidir. İkisinden biri diğerine nispet edilip, onlardan her biri rastgele ya da iki bağıntılıda var olan ve bağıntı için gerekli olan sıfatlardan herhangi bir sıfatla alındığında ve ikisinin onunla bağıntılı olduğu ve ikisinden her birinin diğerine onunla nispet edildikleri sıfatla alınmadıkları zaman, iki bağıntılı olmaları itibariyle kendilerini gösteren isimlerinin olmayışı bir yana, iki bağıntılı olmaları itibariyle onların konulmuş isimleri olsa da bu iki bağıntılı denk olarak birbirine dönmez. Örneğin köle, bağıntının ismi olan efendiye değil, insana veya iki ayaklıya ve insanda bulunan buna benzer şeylere nispet edildiğinde, bağıntı denk olarak dönmez. Çünkü insan, köleye sahip olması nedeniyle insan değildir ve köleye sahip olması nedeniyle o ancak bir efendidir. Eğer insan yerine efendi konulsaydı bağıntı denk olarak dönerdi.

Beşinci Fasal

Kendisinden dolayı nispetin iki bağıntılıya iliştiği bu sığata özgü olan şey; iki bağıntılıya ilişkin bağıntının denk olmayış nedeni olan öteki sıfatları kaldırdığımızda iki bağıntılı arasındaki nispetin ortadan kalkmaması, bu sıfatı kaldırdığımızda ise nispetin ortadan kalkmasıdır. Örneğin, köle efendiye nispetle söylendiğinde ve köleye de nispet edilmesi mümkün olan insan olmak veya iki ayaklı olmak ya da bunun dışındaki şeyler gibi öteki sıfatları efendiden kaldırıp, ondan efendiliği kaldırmadığımız zaman, kölenin efendiye nispeti ortadan kalkmaz. Köleyi insana ya da iki ayaklıya nispet edip, efendiyi ortadan kaldırdığımız zaman, bu nispet de ortadan kalkmış olur. Çünkü efendisi olmayan köle yoktur. Öyleyse denk nispet; kendisi ortadan kalkınca nispet ortadan kalkan, fakat başkası ortadan kalkınca nispetin ortadan kalkmadığı sığata ait olan nispettir. Onun (Aristoteles'in) denk nispete sahip olan sıfatı ayırt etmek için bir yasa gibi söz ettiği şey işte budur.

(Aristoteles) dedi ki: İki bağıntılının bu nispete sahip olmaları bakımından kendilerini gösteren bir ismi bulunduğu zaman, bağıntının denkliğini sağlayan bu nispetin bulunuşu kolay; bu iki bağıntılının isimleri bulunmadığı zaman bu zor olur. Fakat o zaman bu kanun vasıtasıyla o sıfatın çıkarılıp ortaya konulması ve bu nispetin onlarda var olması bakımından iki bağıntılıyı gösteren bir ismin icat edilmesi gerekir.

Altıncı Fasal

(Aristoteles) dedi ki: Doğal olarak birlikte (eş zamanlı) var olmalarının iki bağıntılının özelliklerinden biri olduğu sanılır ve bu durum bağıntılıların

çoğunda açıktır. Nitekim kat ve yarım birlikte var olur; çünkü ikisinden biri bulunduğu zaman diğeri de bulunur ve ikisinden biri ortadan kalktığında diğeri de ortadan kalkar. Ne var ki, bazı bağıntılı şeylerle ilgili olarak bu konuya bir kuşku ilişir. Çünkü bazen bilinenin bilgiden daha önce olduğu düşünülür. Zira birçok şeyde bilmek ancak o şeyin varlığı önce geldikten sonra ortaya çıkar. Bilmenin, bilinenin varlığıyla aynı zamanda olması ise çok nadirdir. Durum böyle olunca, hiçbir bilinen şeyin varlığı doğal olarak onun bilgisiyle birlikte olmaz. Aynı şekilde, bilinenin doğal olarak bilgiden önce geldiği de ortaya çıkar. Şöyle ki, bilinen ortadan kalktığında bilgi de ortadan kalkarken, bilgi ortadan kalktığında bilinen ortadan kalkmaz ve bu daha sonra söz edileceği üzere doğal olarak önce gelenin ilineksel tanımıdır. Önceki geometricilerin araştırıp da bulamadıkları dairenin kareleştirilmesi buna örnektir. Çünkü eğer o bilinen bir şey ise, onun bilgisi henüz bulunmamaktadır. Eğer o bilinen bir şey değilse, daha sonra da onun bilgisinin var olması mümkün değildir. Aynı şekilde insan ortadan kalktığında bilgi de ortadan kalkarken, insan var olmadığı halde bazen bilinen var olur. Bu kuşku aynıyla duyum ve duyulura da ilişir. Zira duyum yok olduğunda onunla birlikte duyulur da yok olmazken, duyulur yok olduğunda onunla birlikte duyum da yok olduğu için, bazen duyulurun duyumdan önce geldiği sanılır. Fakat duyulur ortadan kalkınca duyumun ortadan kalkması, ancak duyulur ve duyumun bir cisimde bulunmaları yönünden gerekir. Duyulur ortadan kalkınca cisim ortadan kalkar; cisim ortadan kalkınca da, duyu da duyum da ortadan kalkar. Fakat duyumun ortadan kalkmasıyla duyulur ortadan kalkmaz. Çünkü canlı bazen duyumunu yitirebilir ve duyulur cisim -sıcak ve soğuk cisim gibi- var olmaya devam eder. Duyum canlının varlığıyla birlikte bulunur, duyulur şey ise canlının varlığından önce vardır. Zira canlıyı oluşturan su, ateş ve diğer unsurlar canlı var olmadan önce de vardır. İşte tüm bu nedenlerden dolayı bazen duyulurun varlığının duyumun varlığından önce geldiği sanılır.

Yorumcular bu kuşkuyu şöyle gideriyorlar: duyum ve duyulur, bilgi ve bilinen, ister kuvve halinde, isterse fiil halinde alınsınlar birlikte var olurlar ve bu özellik onlar için doğru olur. Bu kuşku ancak onlardan biri kuvve halinde, diğeri fiil halinde alındığı zaman ilişir. Fakat kuvve halinde olan varlık yaygın olmadığından, o bu kuşkunun çözümünü başka bir konuya ertelemiştir. Çünkü o, burada ancak yaygınlığı açısından bu şeylerden söz etmektedir. Gerçekte bağıntılıının bu cinsi doğal olarak birlikte bulunmaz. Zira Aristoteles'in Metafizik'te dediğine göre: onlardan biri bizatihi bağıntılı, diğeri ilineksel olarak bağıntılıdır.⁵

5 Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1021a 26-33; İbn Rüşd *Teşviru Ma Ba'det-Tabia*, neşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1990, C. II, s. 617-618; Mahmud Kasım neşri, s. 116.

Yedinci Fasıl

(Aristoteles) dedi ki: Töz olması bakımından tözlerde bağıntılı bir şeyin bulunup bulunmadığı kuşku konusu olan şeylerden birisidir. Bu kuşku ancak bazı ikinci tözlerde ortaya çıkar, ilk tözlerde ise ortaya çıkmaz. Bu demektir ki, bu ilk tözlerden hiçbirinin ne bütünü'nün, ne de bir parçasının bağıntılı olduğunun söylenemeyeceği açıktır. Çünkü kendisine işaret edilen insanın herhangi bir şeyin insanı olduğu söylenmez. İşaret edilen şeyin parçalarında da durum aynıdır. Çünkü kendisine işaret edilen herhangi bir elin, herhangi bir insanın ya da herhangi bir atın eli olduğu söylenmez. Fakat onun bir insan eli ya da bir at eli olduğu söylenir; kısaca bireye değil, sadece türe nispet edilir. İkinci tözlerin çoğunda bu durum aynı şekilde ortaya çıkar. Nitekim insanın bir şeyin insanı olduğu ve öküzün de öküz yani, bir töz olarak bir şeyin öküzü olduğu söylenmez. Fakat eğer söyleniyorsa, sahibinin (malikin) mülkü olması yönünden söylenir. İkinci tözlerin bazısına bu kuşku ilişir. Şöyle ki: başın bir şeyin başı, elin bir şeyin eli olduğu söylenir ve buna benzer şeyler de bunun gibidir. Baş ve el ancak tözü gösterir ve buna göre tözlerden bir çoğunun bağıntılıya dahil olduğu zannedilir.

(Aristoteles) dedi ki: Bağıntılı şeylerin tanımlamasında: “bağıntılılar, mahiyetleri kendi dışındaki şeylere kıyasla söylenen şeylerdir” dediğimizde, bu kuşkunun çözümü zordur ya da çözüm imkânsız olur. Şöyle ki, bu tözlerin durumundan onların mahiyetlerinin kıyasla söylendiği ortaya çıkmıştır. Bağıntılı şeylerin hakiki ilineksel tanımı “bağıntılı şeyler, her birinin mahiyeti bu mahiyetin bağıntı türlerinden uygun herhangi biriyle bağıntılısına nispet edilerek var olmasından dolayı diğerine kıyasla söylenen iki şeydir” şeklinde olduğunda, bu kuşkunun çözümü kolaydır. Çünkü ilk tanımlama ilk bakışta bağıntılı sayılan her şeyi içermekte; bu tanımlama ise ilk bakışta değil, sadece hakikatte bağıntılı olan şeyi içermektedir.⁶

Öyle sanıyorum ki O (Aristoteles) bununla şunu kastetmiştir: Baş eğer tözü gösteriyor ise, o hakiki bağıntı yönünden değil, ilineksel bağıntı yönünden insana nispet edilmiştir. Bununla bağıntılı şeyin tözünde bulunmayan ve ilk tanımın içerdiği bağıntıyı yani ilineksel bağıntıyı kastediyorum. İkisinden her birinin tözünde bulunan bağıntı ise, az ve çok gibi bir bağıntıdır. Çünkü ikisinden her biri, diğerinin tözünde bulunur ve bu bağıntı, ikinci ilineksel tanımın içerdiği bağıntı yani hakiki bağıntıdır.

6 Son iki satır metin olarak şu şekilde de geçmektedir: “İlk tanımlama bağıntı olan her şeyi ve ilk bakışta bazen bağıntılı sayılıp, sadece sırf bağıntı olmayan ve ancak zatını var kılan bir şeye bağıntı olan şeyi içine alır. Bu tanımlama ise, sadece bağıntılı olması bakımından bağıntılı olan şeyi içerir.” Bk. M. Kasım neşri, 1 nolu dipnot, s. 117, Bouyges neşri, s. 66, Cihami neşri, Levazım bölümü, s. 8.

Sekizinci Fasıll

(Aristoteles) dedi ki: İki bağıntılıının bu hakiki tanımından, insanın bu bağıntılı şeylerden birini bildiğinde diğeri de zorunlu olarak bilmesinin, bu bağıntılı şeylerin özelliklerinden biri olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan bu şeyin bağıntılı olduğunu bildiği ve iki bağıntılıdan birinin mahiyeti, ancak ikinci bağıntılıya nispet içinde var olduğu zaman açıktır ki, iki bağıntılıdan birinin mahiyetini bildiğinde diğeri mahiyetini de bilmiş olur. Aksi halde onun iki bağıntılıdan birinin mahiyetine ilişkin bilgisi mahiyet üzere olmayıp, zan ve hata olur. Bu, tümevarım yönünden de açık bir şeydir. Örneğin bunun kat (misil) olduğunu kesin olarak bilen kimse, onun bir katı olduğu nesneyi de kesin olarak bilir. Aynı şekilde bunun daha iyi olduğunu bilen kimse, ondan daha iyi olan şeyi de bilir. Ancak bu kesin değil, vehme (varsayım) dayalı bir bilgi olur. Çünkü o, bir şeyin daha iyi olduğunun söylenme nedeni olan şeyi bilmeseydi, iyilikte ondan aşağı bir şeyin olmaması mümkün olur ve o şeyin daha iyi olduğuna dair sözü yalan olurdu. Bundan ortaya çıkıyor ki, baş ve el hakiki bağıntılılardan değildir. Çünkü baş ve eli olan şey bilinmeksizin, ikisinin de tözde bulunmaları yönünden onlardan her birinin mahiyeti kesin olarak bilinir.

(Aristoteles) dedi ki: Ancak, genellikle üzerinde birçok kez düşünülüp değerlendirmeler yapılmaksızın diğeri kategorilerden bağıntılı olanla, olmayan hakkında doğru bir hüküm vermek zordur, bu konuda kuşku duymada ise herhangi bir zorluk yoktur.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Nitelik Bahsi

Bu bölümde onun (Aristoteles'in) söyleyeceği şeyler on bir fasıldan ibarettir.

Birincisinde, o bu kategoriyi tanımlar ve onun ilk cinslere bölündüğünü bildirir.

İkincisinde, bu cinslerden yeti ve hal adı verilen nitelik cinsini tanıtır. Bunlardan yaygın biçimde nitelik olduğu söylenen yeti ismi verilen nitelik cinsini ve hal ismi verilen nitelik cinsini tanıtır. Eğer onların nitelik olduğu söyleniyorsa bunun onların aynı doğada oluşlarından dolayı olduğunu bildirir.

Üçüncüsünde, bu kategorinin cinslerinden doğal bir kuvvesi (güç) olduğu ve doğal bir kuvvesi olmadığı söylenen ikinci cinsi tanıtır.

Dördüncüsünde, bu kategorinin cinslerinden üçüncü cinsi yani duyularla ilgili nitelikler ve duygulanımları tanıtır. Onlara niçin duyularla ilgili nitelik

adı verildiğini bildirir ve bu niteliklerden duyularla ilgili nitelik adı verilenler ile duygulanımlar olarak adlandırılanlar arasındaki farkı verir. Hal için söylenmesinden daha çok yeti için söylenmesi anlamında yaygın bir biçimde nitelik isminin sadece duyularla ilgili niteliğe verildiğini bildirir.

Beşincisinde, bu kategorinin cinslerinden dördüncü cinsi yani, nicelik olması bakımından nicelikte var olan niteliği tanıtır.

Altıncısında, seyrek ve sıkı, pürüzlü ve düz olanın nitelik kategorisinin altında mı yer aldığı, yoksa konum kategorisinin altında mı yer aldığı konusunda kuşkuya düşer.

Yedincisinde, nitelikle nitelenen şeylerin, bu niteliği gösteren ilk örneklerden türemiş isimlerle gösterilen şeyler olduğunu bildirir.

Sekizincisinde, bazen nitelikte zıtlık bulunduğunu, fakat bunun bazı niteliklerde olduğunu ve iki zıttan biri nitelikte bulunduğu, diğer zıddın da bu nitelikte bulunmasının gerekli olduğunu bildirir.

Dokuzuncusunda, niteliğin bazen daha azı ve daha çoğu kabul ettiğini fakat bunun niteliklerin tümünde bulunmadığını bildirir.

Onuncusunda, benzer ve benzer olmayanın bu kategoriye özgü bir özellik olduğunu bildirir.

On birincisinde, birçok şeye bu bölümde ve aynı şekilde bağıntı kategorisinde değinilmesi konusunda kuşkuya düşer; bu kuşkunun onlara nereden iliştiğini ve bunun iki yönü olduğunu gösterir.

Birinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Bireylerin nasıl olduğuna ilişkin soruya kendileriyle cevap verilen biçimleri (heyetleri) nitelik olarak adlandırıyorum⁷ ve bu nitelikler çeşitli ilk cinsler hakkında söylenir.

İkinci Fası

Bu cinslerden biri yeti (meleke) ve hal adı verilen nitelik cinsidir. Bu cinslerden daha kalıcı ve zaman bakımından daha uzun süreli olanına yeti, çabucak yok olanına ise hal denilmesi yönüyle, yeti halden ayrılır. İlimler ve erdemler bunun örneğidir. Çünkü bir şeyi bilmek bir sanat haline geldiğinde, onun yok olması zor, sabit şeylerden olduğu düşünülür. Bu durum, insanda hastalıktan

7 "Kendileriyle bireylerin nasıl olduklarının sorulduğu biçimleri nitelik olarak adlandırıyorum." Bk. Bouges neşri, s. 71, Cihami neşri, s. 47.

veya uzun zaman boyunca insanın bilgiyi ihmal edip onu unutmasına sebep olan geçici işlerle uğraşmaktan ileri gelen ciddi bir değişme olmadığı sürece söz konusudur. Hal ise, sağlık ve hastalık, sağlık ve hastalığın sebepleri olan sıcaklık ve soğukluk gibi bu nitelik cinsinden hareketi çabuk ve değişmesi kolay olan şeyler için söylenir. Çünkü sağlıklı kimse çabucak hastaya, hasta kimse de hastalığı yerleşmediği ve kaybolması zor olmadığı sürece çabucak sağlıklı kimseye dönüşür. Durum böyle olursa⁸ insanın onu yeti olarak adlandırması gerekir.

(Aristoteles) dedi ki: Açıkta ki; Yunan dilinde yeti ismiyle ancak uzun süreli kalıcı olan ve hareketi daha zor olan şeyler gösterilir. Zira onlar onunla donanacak bir biçimde bilgiye sarılmayan kimsenin yetisi olduğunu söylemezler. Bununla birlikte, bu nitelikteki kimsenin ilimde iyi ya da kötü bir hali vardır. Yetiler bir yönüyle de haldir; fakat haller, yeti değildir. Aynı şekilde yetiler ilkin haldir, daha sonra yeti olur. Denildiği gibi niteliğin bu cinsi, nefiste ve nefis sahibi olması (canlı olması) bakımından nefis sahibi şeyde bulunan biçimlerdir.

Üçüncü Fasıll

(Aristoteles) dedi ki: Niteliğin ikinci cinsi sağlıklı ve hastalıklı sözümüz gibi, kendisiyle bir şeyin doğal bir kuvvesi olduğunu veya doğal bir kuvvesi olmadığını söylediğimiz şeydir. Demek oluyor ki, bir şeyin sağlıklı veya hastalıklı olduğu veya buna benzer bir şey olduğu, nefiste ve nefis sahibi şeyde bulunan herhangi bir hale sahip olması itibariyle söylenmemekte, bilakis onun doğal bir kuvvesinin bulunması ve doğal bir kuvvesinin bulunmaması açısından söylenmektedir. Doğal bir kuvvesinin olmamasıyla, zorlukla etki ettiğini ve kolaylıkla etkilendiğini; doğal bir kuvvesinin olmasıyla da, kolaylıkla etki ettiğini ve ancak zorlukla etkilendiğini kastediyorum. Örneğin, hastalıklardan ve salgınlardan etkilenmeme kuvvesine sahip olması yönünden bir kimsenin sağlıklı olduğu söylenir. Bunu kolayca yapma kuvvesine sahip olması ve zorlukla etkilenmesi yönünden bir kimseye koşucu ve güreşçi deriz. Hastalıklardan etkilenmemek üzere doğal bir kuvveye sahip olmaması yönünden de bir kimseye hastalıklı deriz. Sert ve yumuşakla ilgili durum da böyledir. Çünkü bir şeye, kolayca etkilenmemek üzere bir kuvveye sahip olması yönüyle sert ve kolayca etkilenmemek üzere bir kuvveye sahip olmaması yönüyle yumuşak denir.

Dördüncü Fasıll

(Aristoteles) dedi ki: Niteliğin üçüncü cinsi kendilerine duyularla ilgili nitelikler ve duygulanımlar denilen şeylerdir. Bu cins niteliğin türleri; tatlılık ve

8 Ç. N. Yani hastalık yerleşir ve zor ortadan kalkarsa.

acılık gibi tatlar, siyahlık ve beyazlık gibi renkler, sıcaklık ve soğukluk, yaşlılık ve kuruluk gibi dokunma duyusu ile algılanan niteliklerdir. Bunların tümünün nitelik olduğu durumlarından bellidir. Çünkü bunlardan biriyle nitelenmiş her şey 'keyfe' (nasıl) edatıyla sorulur. Örneğin, "bu balın tatlılığı nasıldır ve bu kumaşın beyazlığı nasıldır?" deriz ve onun çok tatlı ve çok beyaz olduğu ya da çok tatlı olmadığı ve çok beyaz olmadığı cevabı verilir.

Kendileriyle nitelenmiş şeylerde, bir duygulanımdan meydana gelmiş olmaları yönünden değil, fakat bir duygulanım olarak duyularımızda meydana gelmeleri yönünden bu gibi şeylere duyularla ilgili nitelikler denilmiştir. Örneğin, tatlılıktan balda ve acılıktan öd ağacında meydana gelmiş bir duygulanım olmaları yönünden değil, bir duygulanım olarak dilde meydana gelmiş olmaları yönünden baldaki tatlılığa ve öd ağacındaki acılığa duyularla ilgili nitelikler denilmiştir. Dokunma duyusu ile sıcaklık ve soğuklukta durum da bu şekildedir.

Üçüncü tür olan renklere gelince; renkler gözde bir duygulanım meydana getirmediği için, bu yönüyle onlara duyularla ilgili nitelikler denmez. Yalnızca, kendileriyle nitelenen şeydeki varlıklarının bir duygulanımdan meydana gelmesi yönünden bunlara duyularla ilgili nitelikler denir. Şöyle ki, utanmayla oluşan kırmızılığın ve korkmayla oluşan sarılığın ancak kana ve ruha ulaşmış bir duygulanımdan ortaya çıktığı açıktır. Bu nedenle bir kimsenin ilk başta ve doğal olarak kızarmış ya da sararmış olmasının sebebi olarak, ilk yaratılıştaki onun mizacının kendisini utanmada kızarma ve korkmada sararma izleyen bu çeşit bir duygulanımdan etkilenmiş olduğuna inanmak gerekir. Bu ilineklere değil, değişmeyen ve zor yok olanı, duyularla ilgili nitelikler adı verilen ve alışıldığı biçimde "nasıl" edatıyla sorulandır. Bu ilineklere hareketi çabuk olanlara duyularla ilgili nitelikler adı verilmez ve onu "nasıl" edatıyla sormak da adet olmamıştır. Bundan dolayı buna duyularla ilgili nitelik adını değil, sadece duygulanım adını tahsis etmek gerekir. Örneğin sarılık ve kırmızılık doğal ve mizaç olarak bizde varsa, onunla bizden bir bireye "o nasıldır?" denir. Eğer kırmızılık utanmadan, sarılık korkmaktan dolayı ortaya çıkmışsa, birey için "nasıl" denmez. Bu demektir ki, hali böyle olan bir kimseye kızarmış ve sararmış denmez, sadece kızardı ve sarardı; kısaca sadece etkilendi denir. Sadece uzun süreli olmak ya da kısa süreli olmak bakımından ayrı ayrı olsalar da, bu gibi şeylere yalnızca duygulanım adını vermek gerekir.

Bu örneğe göre nefsin ilineklere doğal olarak var olan ve sabit olanlarına duyularla ilgili nitelikler; geçici olan, doğal olarak ve mizaç olarak insana ait olmayanlarına duygulanımlar denir. Akıl yitikliği ve öfke bunun örneğidir. Çünkü doğal olarak bu iki duruma sahip olan kimsenin, öfkeli olduğu ve akli yitik olduğu söylenmiştir. Bundan dolayı da bu gibi niteliklere, duyularla ilgili nitelikler adı verilir. Başına gelen sıkıntılı bir durumdan dolayı kendisine

öfke hali ilişen kimseye öfkeli ve akli yitik denmez; onun sadece öfkelendiği ve aklını yitirdiği söylenir. Bu gibi durumlara duyularla ilgili nitelik değil, duygulanım denmesi gerekir. Çünkü bu sözün (duygulanımın-infialin) kalıbı daima sabit şeye uygun düşüyor.

Beşinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Niteliğin dördüncü cinsi, nesnelere tek tek her birinde var olan şekil ve yapı; doğruluk, eğrilik ve buna benzer şeylerdir. Bir şey bunlardan biriyle nitelendiğinde, “o nasıldır?” denir. Şöyle ki, bir şeyin üçgen ya da kare olduğu, doğru ya da eğri olduğu, “o nasıldır” sorusunun cevabında söylenir ve yapı için de aynı şey söz konusudur.

Altıncı Fası

Seyrek ve sıkı, pürüzlü ve düze gelince, bazen onların bu cinsin (niteliğin) altına girdikleri sanılır. Ancak o daha çok, bu iki cinsin nitelik cinsinin dışında olduğuna inanmışa benziyor. Şöyle ki, o iki cinsten her birinin durum kategorisine dahil olmasının, bu kategoriye dahil olmasından daha uygun olduğu açıktır. Zira seyrek ve sıkı ancak parçalara ait olan herhangi bir durumu gösterir. Çünkü parçaları birbirine yakın olan şeye sıkı, parçaları birbirinden uzak olana seyrek denir. Aynı şekilde, parçaları birbirinden fazla olmaksızın yüzeyinde eşit olarak yerleşik olan şeye düz denir. Parçaları yüzeyinde eşit olarak bulunmayıp, birbirinden fazla olan şeye ise pürüzlü denir.

(Aristoteles) dedi ki: Burada başka nitelikler de ortaya çıkabilir, fakat bu cinsle ilgili olarak burada saydığımız niteliklerin sayısı bu kadardır.

Şunu kastediyor: O nitelikler türler hakkında “nasıl” edatıyla soru sorulan niteliklerdir ve onlar türsel suretler olan veya türsel suretlere bağlı olan şeylerdir. Bu nitelikler bireyler hakkında soru sorulan niteliklerdir ve onlar madde ve maddeli şeyler yönünden suretlere ilişen hallerdir. Niteliğin bu iki türü arasındaki fark açıktır.

Yedinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Niteliklerin özleri (zatları), niteliklerin kendisini gösteren ve ilk modeller (örnekler) olan isimlerle gösterilir. Yunan diline göre bu, beyazlık isminden türemiş beyaz, belâgat isminden türemiş belîğ, adalet isminden türemiş adil ismi gibi onların çoğunda türeme yoluyla. Bunların istisnalarına gelince; Yunan dilinde konudan soyutlanmış olarak alınan niteliklerin isimleri bulunmaz ki, bir konuda olmaları bakımından onlardan bu

niteliklerin isimleri türetilsin. Örneğin, onlarda doğal bir kuvvesi olduğu ve doğal bir kuvvesi olmadığı söylenen şeylere dahil olan nesnelere konulmuş isimleri -koşucu (muahadur) ve boksör (melakiz) gibi- hiçbir şeyden türemiş değildir. Bu anlamları gösteren isimler Arap kelimelerinde olduğu gibi Yunanlılar da ne 'hadr' (koşma) kökünden, ne de 'lekz' (yumruklama) kökünden türemiş değildir. Arap dilinde kökleri (masterları) bulunmayan bazı fiillerin var olması alışılmamış bir şey de değildir. Yunan dilinde bazen konudan ayrı olması bakımından niteliğin bir isminin olduğuna ve niteliğin bir konuda var olmasından dolayı da bu niteliğin isminin başka bir isimden türemiş olduğuna rastlanılır. Örneğin, Yunanlılar erdemden (faziletten) erdemli (fazıl) ismini değil, müctehid (çalışkan, gayretli) ismini söylüyorlardı.

Sekizinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Nitelikte bazen zıtlık bulunur. Örneğin adillik zalimliğinin, beyazlık siyahlığın zıddıdır. Aynı şekilde zıtlık niteliğe sahip olan şeylerde de bulunur. Örneğin adil zalimin ve beyaz siyahın zıddıdır. Fakat niteliklerin tümünde ve nitelik sahibi şeylerin tümünde zıtlık bulunmaz. Çünkü kızılın, sarının ve kısaca ara niteliklerin zıddı yoktur. İki zıttan biri nitelik olduğu zaman, ikinci zıt da nitelik olur ve bu tümevarım yönünden açıktır. Örneğin adil zalimin zıddı olunca ve adil nitelik kategorisine dahil olunca, zalimin de niteliğe dahil olması gerekir. Çünkü zalimin niceliğe, bağıntılıya ve başka bir kategoriye dahil olduğunu söylememiz doğru olmaz. Nitelikte var olan diğer zıtlıkların durumu da bu şekilde açıktır.

Dokuzuncu Fası

(Aristoteles) dedi ki: Nitelik bazen daha azı ve daha çoğu kabul eder. Çünkü bu şeylerin konuları daha azı ve daha çoğu kabul ettiğinden dolayı, bazen bir adil, bir adilden daha çok (adil) ve bir beyaz bir beyazdan daha çok (beyaz) olabilir. Fakat bu özellik onların tümünde değil, yalnızca bazısında bulunur. Konularından soyutlanmış olarak alındıklarında, bu niteliklerin daha azı ve daha çoğu kabul edip etmeyecekleri kuşku duyulan şeylerdendir. Zira bazı kimseler buna itiraz etmekte ve bir adaletin bir adaletten daha çok ve bir sağlığın bir sağlıktan daha çok olmadığını, ancak bir adilin bir adilden daha çok (adil) ve bir sağlığının bir sağlıktan daha çok (sağlıklı) olmasının mümkün olduğunu düşünmektedirler. Bu cinsin geri kalanındaki yani haldeki durum da böyledir. Üçgen, kare ve öteki şekiller ise, daha azı ve daha çoğu kabul etmez. Çünkü bir üçgen başka bir üçgenden daha çok (üçgen) ve bir kare başka bir kareden daha çok (kare) değildir. Zira üçgenin tanımı altına giren şey, aynı derecede üçgen ve aynı şekilde karenin tanımı altına giren ve o tanımı alan şey

de aynı derecede karedir. Bir şeyin tanımını altına girmeyen şey o şeye kıyasla söylenmez. Zira hiç kimse karenin, dikdörtgenden daha çok daire olduğunu söyleyemez. Kısaca karşılaştırma ancak aynı tanım altına giren şeylerde doğru olur. Durum böyle olunca, her nitelik daha azı ve daha çoğu kabul etmektedir ve söz konusu ettiğimiz bu şeylerden hiçbiri niteliğin gerçek özelliği değildir.

Onuncu Fasıll

Niteliğin kendisinden başka bir şey için kullanılmayan gerçek özelliği, benzerlik ve benzemezliktir.

On Birinci Fasıll

(Aristoteles) dedi ki: Burada nitelikleri sayma amaçlanıp, bu kategorinin (niteliğin) ilk cinsi içerisinde sayılan ve bağıntılıya dahil olan yeti ve hal gibi birçok bağıntılı şeyin sayıldığı söylenerek bu sözden kuşku duyulması gerekmez. Yeti ancak bir şeyin yetisidir, aynı şekilde hal de (bir şeyin halidir). Nitekim bunların türleriyle değil, cinsleriyle bağıntılı sayılması mümkündür. Nahiv ve fikhın cinsi olarak ilim, bilinen şeye nispetle söylenir. Nahiv ve aynı şekilde fıkıh herhangi bir şeye nispetle söylenmez, ancak cinsi aracılığıyla nispetle söylenir. Yani nahiv, kelime sonlarının bilgisi anlamında bilinenin bilgisidir. Bu türler bağıntılı olmayıp, ancak nitelik ve cinslerinden dolayı niteliksel türler olduklarında, onların cinsinin de nitelik olacağı açıktır. Böylece nahiv ve fıkıhtan her biri, ilim sebebiyle nitelik olarak var olur. Fakat bunların cinsi olan ilme, bağıntılı olma yönünden bir isme sahip olma ve altındaki türlere ilişkin aksine nitelik olma yönünden bir isme sahip olmama durumu ilişebilir. Nitelik olmaları yönünden nahiv ve fıkıh gibi isimlere sahip olmalarını, fakat bağıntılı olmaları yönünden isimlere sahip olmamalarını kastediyorum. Tek bir şeyin bu saçma olacağı için tek bir yönden değil, iki yönden iki kategori ve iki cins içinde sayılması mümkündür.

Ebu Nasır'ın bu konu hakkındaki yorumunun anlamı budur.⁹ Aristo'nun onların yalnızca cinsleriyle bağıntılı olduğu sözü açıktır. Çünkü nahiv ve musikinin ancak cinsleri itibarıyla kendilerine özgü bir bağıntıya sahip oldukları anlaşılır. Bundan dolayı bu şeylere ilişkin Aristo'nun dediği şey: onların bizatihi (özleri gereği) bağıntılı olmayıp, bizatihi bağıntılı olan şeyin kendilerine nispet edilmesi yönünden bağıntılı oldukları ve onların ilineksel olarak bağıntılı olduklarıdır. Dolayısıyla tek bir şeyin iki cins altında; birinde bizzat, diğerinde

9 Bk. Farabi, *Kitabu Katagoriyas ey el-Makûlât, el-Mantık İnde'l Farabi* içerisinde, tah. Refik el-Acem, Dar'ül-Meşnk, Beyrut 1985, C. I, s. 103-105.

ilineksel olarak var olması olağandır. Aristo'nun dediği gibi olağan olmayan, tek bir şeyin ayrı iki cinsten bizzat var olmasıdır.

BEŞİNCİ KISIM

Etki ve Edilgi

(Aristoteles) dedi ki: Etki (etkiliyor) ve edilgi (etkileniyor) bazen zıtlığı, daha çoğu ve daha azı kabul eder. Isıtmak soğutmanın, soğutulmak ısıtılmanın ve haz almak acı duymanın zıddıdır. Öyleyse bu cins; zıtlığı, daha azı ve daha çoğu kabul eder. Zira bir şey bazen daha çok ve daha az ısıtıldığından dolayı, onun hakkındaki "ısıtılıyor" sözümüz daha çok ve daha az olabilir. Aynı şekilde bir kimse bazen daha çok ve bazen daha az acı duyabilir.

(Aristoteles) dedi ki: Bu kategoriye ilişkin bu konuda söyleyeceğimiz şey bu kadardır.

ALTINCI KISIM

Durum Kategorisi

(Aristoteles) dedi ki: Bağntı bölümünde durum sahibi şeylerden söz edilmiş ve onların yan yatan ve yaslanan örneklerindeki gibi isimleri bağntı kategorisinden türemiş şeyler olduğu söylenmişti. Çünkü yan yatmak ve yaslanmak bağntı kategorisinden, yan yatan ve yaslanan ise durum kategorisindedir.

(Aristoteles) dedi ki: Saydığımız diğer kategorilere, yani zaman kategorisi, yer kategorisi ve sahip olma kategorisine gelince; apaçık şeyler olduklarından dolayı, burada onlar hakkında bu kitabın başlarında örnek olarak söylediğimiz şeylerden daha fazla bir şey söylenmeyecektir. Örneğin; sahip olma ayakkabılı ve silahlıyı gösterir sözümüz, yer için "falan kimse çarşıdadır" sözümüz¹⁰ ve orada örnek olarak verdiğimiz diğer şeyler gibi. Bu cinslere ilişkin bu söz, buradaki maksadı ifade için yeterlidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Bu bölüm beş kısma ayrılır;

BİRİNCİ KISIM

Karşılıklılar Bahsi

10 "Zaman için, falan şu zamandadır sözümüz gibi." bk. Cihami neşri, s. 55.

Bu bölüme ilişkin onun söylediği şeyler on bir fasıldan ibarettir.

Birincisinde karşılıklıkların (Mütekâbilât) çeşitlerini sayar ve örnek yoluyla her birini tek tek tanıtır.

İkincisinde bağıntılık yönüyle karşılıklı olanla, zıtlık yoluyla karşılıklı olan arasındaki farkı verir.

Üçüncüsünde, zıt şeylerin iki çeşit olduğunu bildirir.

Dördüncüsünde, yokluk ve yeti yönüyle karşılıklı olan şeylerin doğasını tanıtır. Yokluk ve yetinin karşılıklı oluşu gibi bunlar da karşılıklı olsalar da, yokluk ve yeti sahibi şeylerin bizatihi yokluk ve yeti olmadıklarını bildirir.

Beşincisinde, olumlama ve olumsuzlamanın karşılıklı oldukları gibi bunlar da karşılıklı olsalar da, olumlanan ve olumsuzlanan şeylerin olumlu ve olumsuz önermeler olmadığını bildirir.

Altıncısında, yeti ve yokluk ile iki bağıntılı arasındaki farkı bildirir.

Yedincisinde, yokluk ve yeti ile iki zıt arasındaki farkı bildirir.

Sekizincisinde, olumlama ve olumsuzlama ile geri kalan üçü yani; yokluk ve yeti, iki bağıntılı ve iki zıt arasındaki farkı bildirir ve bu konuda zıtlara ilişkin verdiği farkta ortaya çıkan bir kuşkuyu burada giderir.

Dokuzuncusunda, bazen bir şeyin başka bir şeye ve bazen bir şeyin iki şeye zıt olduğunu bildirir.

Onuncusunda, iki zıttan biri var olduğunda, diğzerinin de var olmasının gerekmeyeceğini ve bunun bağıntılıda var olan bir özellik olduğunu bildirir.

On Birincisinde, her iki zıttın ya tek bir cinstе buldukları, ya zıt iki cinstе buldukları ya da kendilerinin bir cins altına girmeyen iki zıt cins olduklarını bildirir.

Birinci Fasıı

(Aristoteles) dedi ki: Karşılıklıklar dört çeşittir; 1. iki bağıntılı, 2. iki zıt, 3. yokluk ve yeti, 4. olumlu ve olumsuz. Bağıntılının örneği kat ve yarım, iki zıttın örneği iyilik ve kötülük, yokluk ve yetinin örneği körlük ve görme, olumlu ve olumsuzun örneği ise, 'Zeyd oturuyor, Zeyd oturmuyor' sözündür.

İkinci Fasıı

İki bağıntılı ile iki zıt arasındaki fark şudur; hangisi olursa olsun iki bağıntılıdan herhangi birinin mahiyeti diğzerine kıyasla bizatihi ya da nispet harfle-

rinden herhangi birisiyle söylenir- tıpkı yarıma nispetle söylenen kat gibi. İki zıttı gelince, o ikisinden birinin mahiyeti diğerine kıyasla söylenmez, bilakis bunlardan birinin mahiyetinin diğerinin mahiyetine zıt olduğu söylenir. Zira iyinin kötünün iyisi olduğu söylenmez, fakat onun kötünün zıddı olduğu söylenir. Yine beyazın siyahın beyazı olduğu söylenmez, fakat onun siyahın zıttı olduğu söylenir. Dolayısıyla karşılıklıkların bu iki çeşidi zorunlu olarak farklıdır.

Üçüncü Fasal

Kendileriyle nitelenmiş konunun onlardan birinden uzak kalamayacağı zıtlar, aralarında bir orta bulunmayan zıtlardır- tıpkı canlı bedeninin onların birinden ayrı olamadığı sağlık ve hastalık ve onlardan biriyle nitelenen sayının kendilerinden ayrı olamayacağı tek ve çift gibi. Bu gibi zıtların aralarında bir orta yoktur. İki zıttan birinin konularında bulunmasının gerekli olmadığı zıtlar ise, cisimde bulunan siyahlık ve beyazlık gibi aralarında bir orta bulunan zıtlardır. Çünkü her renkli cismin beyaz ya da siyah olması gerekmez, tersine cisim bazen bu ikisinden de ayrı olabilir. Çünkü onların da arasında orta şeyler (ara renkler) vardır ve bunlar sarı, gri ve beyazla siyah arasında bulunan diğer renklerdir. Övülen ve yerilen şey de böyledir. Her şeyin ya övülen ya da yerilen bir şey olması gerekli olmadığından, bu ikisinin arasında da övülmeyen ve yerilmeyen şey gibi orta durumlar vardır. Bazı durumlardaki ortaların gri ve sarı gibi isimleri vardır. Bazı durumlardaki ortaların ise isimleri yoktur ve bu ortalar ne iyi, ne kötü ve ne adalet, ne zulüm sözlerimizdeki gibi iki tarafın olumsuzlanması suretiyle ifade edilir.

Dördüncü Fasal

Yokluk ve yeti ancak aynı bir tek şeyde var olur. Örneğin körlük ve görme ancak gözde var olur. Bu yokluk cinsi kısaca konunun, konuda bulunması gereken vakitte konuda bulunması gereken yetiden, gelecekte de o konu için var olması imkânsız olacak şekilde yoksun olmasıdır. Zira dişlere sahip olması gereken vakitte dişleri olmayan kimseye ancak dişsiz ve görmeye sahip olması gereken bir vakitte görmesi olmayan kimseye kör denir. Bu nedenle, köpek yavruları gibi dişleri ve görmesi olmaksızın doğan hayvanların dişsiz ve kör olduğu söylenmez

(Aristoteles) dedi ki: Yetiden yoksun olan ve kendisinde yeti bulunan şey, yokluk ve yeti değildir. Örneğin, görme bir yetidir, körlük bu yetinin yokluğudur. Görmeye sahip olan şey görme, körlüğe sahip olan şey de körlük değildir. Görmenin konusu ve görme aynı şey olsaydı ve aynı şekilde körlüğün konusu

ve körlük aynı şey olsaydı, görmenin görene ve körlüğün köre yüklenmesi doğru olur ve kör (kimse) körlüktür, gören görmedir denirdi. Fakat yokluk ve yeti karşılıklı olduğu gibi, aynı şekilde bunlarla nitelenmiş olan şeyler de karşılıklıdır. Çünkü körlük görmenin karşılıklısı oluyorsa, kör de görenin karşılıklısı olur. Demek oluyor ki, bu ikisindeki karşılıklı olma yönü aynıdır.

Beşinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Olumsuzlanan ve olumlanan şey, olumlu ve olumsuz (önerme) değildir. Çünkü olumlu, olumlu bir söz; olumsuz ise, olumsuz bir sözdür. Oysa olumlanan ve olumsuzlanan şey bir söz değil, fakat tekil bir sözcüğün (lafzın) ya da gösterme gücü tekil sözcük gücüne denk bir şeyin gösterdiği bir anlamdır. Olumlu ve olumsuzun karşılıklı oluşu gibi, olumlanan ve olumsuzlanan şey de karşılıklıdır. Örneğin "Zeyd oturuyor" sözümüzün "Zeyd oturmuyor" sözümüzle karşılıklı oluşu gibi, aynı şekilde oturmak da oturmanın karşılıklısı olur.

Altıncı Fası

Bağıntı yoluyla karşılıklı olan şeylerin mahiyetinin söylendiği gibi, yeti ve yokluk yoluyla karşılıklı olan şeylerden birinin mahiyeti diğerine kıyasla söylenmediğinden, yokluk ve yetinin karşılıklı oluşunun bağıntılı karşılıklı oluş tarzında olmadığı açıktır. Zira "görme körlüğün görmesidir ve körlük görmenin körlüğüdür" denmez ki, "görmenin körlüğü" densin. Diğer bir fark da şudur ki, iki bağıntılıdan her biri denildiği gibi diğerine denk bir biçimde dönerken, yokluk ve yeti yönünden karşılıklı olan şeylerden her biri diğerine denk olarak dönmez. Öyleyse, görme körlüğün görmesi ve körlük de yeti olan görmenin körlüğü değildir.

Yedinci Fası

Yokluk ve yeti yoluyla karşılıklı olanın, bu şeylerden zıtlık yoluyla karşılıklı olanla aynı olmadığı da bu şeylerden ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, zıtlık yoluyla karşılıklı olanların tümü ya aralarında bir orta bulunmayan iki zıt olur ve bu çeşit zıtların özelliği -canlı bedeninin bunların birinden yoksun olamayacağı sağlık ve hastalık örneklerinde söylendiği gibi- kendileri ile nitelenen konunun bu iki zıddın birinden yoksun olmamasıdır; ya da her iki zıt aralarında bir orta bulunan zıtlardan olur ve bu çeşit zıtların özelliği ateşte bulunan sıcaklık ve karda bulunan soğukluk gibi -zira ateş sıcaklıktan, kar da soğukluktan yoksun olamaz- iki zıttan biri konu için doğal olarak var olmadıkça konunun bazen onların her ikisinden de yoksun olmasıdır. Bu böyle olduğuna göre,

aralarında bir orta bulunan zıtlar şu iki durumun birinden yoksun olamaz: ya o zıtlardan biri kesinlikle konu için var olur yani asla konudan ayrılmaz, ya da bazen konu o zıtların her ikisinden de yoksundur. Yokluk ve yetiye gelince, zıtlık çeşitleri için var olan bu özelliklerden hiçbir şey onlarda bulunmaz. Şöyle ki, yokluk ve yeti yoluyla karşılıklı olanların ikisinden birinin alıcıda (konuda) bulunması her zaman gerekli değildir. Bu ancak, alıcının ikisinden birini alma özelliğinde olduğu vakitte gerekir. Görme özelliğinde olan bir şeyin bazen zıtların ikisinden de yoksun olması bunun örneğidir. Tıpkı köpek yavrusu gibi, çünkü onun ne kör olduğu ve ne de görüyor olduğu söylenmez. Aralarında bir orta bulunmayan zıtlarda konu hiçbir vakitte zıtların birinden yoksun olamaz. O halde yokluk ve yeti aralarında bir orta bulunmayan zıtlardan olmadığı gibi, aralarında orta bulunan zıtlardan da değildir. Bu demek oluyor ki, yeti ve yokluk yoluyla karşılıklı olanlardan birinin, konunun bir yetisinin bulunması gereken vakitte ikisine ait konuda bulunması gerekir. Zıtlardan birinin konu için daima var olmadığı ortalar çeşidinde bu özellik bulunmaz. Çünkü konu bazen bunların ikisinden de yoksun olabilir. Yokluk ve yetinin aralarında bir orta bulunan şeylerden olduğunu ve onlardan birinin daima konuda var olduğunu söylememiz de mümkün değildir. Çünkü yokluk ve yetinin ikisinden birinin daima konuda bulunma özelliği yoktur. Bu böyle olunca, yokluk ve yeti yönüyle karşılıklı olanların, zıtlık yönüyle karşılıklı olanların çeşitlerinden biri olmadığı ortaya çıkmıştır.

Daha önce tanımladığımız bu yokluk çeşidi de, zıt olma yoluyla karşılıklı olanlardan ayrılır. Zira tıpkı ateşin sıcaklığı gibi, zıtlardan biri doğal olarak ve daima konu için var olmaksızın iki zıttan her birinin diğerine doğru bir değişmeye uğraması mümkündür. Şöyle ki, beyaz bazen siyah ve siyah da bazen beyaz olur. İyi kimsenin bazen kötü olması ve kötü kimsenin bazen iyi olması mümkündür ve bu durum Aristoteles'in de dediği gibi, kişi erdemli görüşlere ve iyi davranışa sahip olan kimselerin yaşadığı topluluğa katıldığı zaman olur. Çünkü erdemli kişilerle birlikte bulunmak, az da olsa kişiyi erdem yoluna götürebilir. Erdeme doğru bir hareket başladığında, zaman ilerledikçe ona doğru olan hareket kolaylaşır. Kişi ya büyük ölçüde, ya da zaman onu engellemişse tam olarak erdeme ulaşır. Bu yokluk ve yeti çeşidinde ise; yeti yokluğa doğru değişebilen bir şeyken, yokluğun yetiye dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü onun tanımında "gelecekte de var olması mümkün olmaksızın" demiştik. Körün görene dönüşmesi, kelin saçta sahip olması mümkün değildir.

Sekizinci Fası

(Aristoteles) dedi ki: Olumsuzlama ve olumlama yönüyle karşılıklı olanlar, karşılıklıkların bu üç çeşidinden biri değildir. Diğer karşılıklıklar arasında olumlu ve olumsuz önermenin özelliği, zorunlu olarak ikisinden birinin doğ-

ru, diğerinin yanlış olmasının gerekmesidir. Öteki karşılıklının hiçbirinde bu gerekli değildir. Örneğin sağlık ve hastalık gibi zıtlardan birinin doğru olduğu ve yanlış olduğu söylenmez. Kat ve yarım gibi bağıntılılık yoluyla karşılıklı olanlarda ve körlük ve görme gibi yeti ve yokluk yoluyla karşılıklı olanlarda da durum böyledir. Kısaca bu üçü tekil sözcüklerle ya da delaletin gücü tekil sözcük gücünde olan bir şeyle gösterildiğinde, onlardan hiçbiri doğruluk ve yanlışlıkla nitelenmez. Nitekim “canlı” sözumüz, onu ikinci bir şeyle birleştirip “insan bir canlıdır” veya “bir canlı değildir” şeklinde söyleyinceye kadar ne doğru, ne de yanlıştır.

Başka şeyler hakkında söylendikleri zaman yani haber kalıplı bileşik bir sözcükle gösterildiklerinde, bazen zıtlık ile yokluk ve yeti yönüyle karşılıklı olanların, olumlu ve olumsuz önermeyle ortaklaştıkları sanılır. Zıtlarla ilgili olarak, iki zıt söz olan “Sokrat hastadır, Sokrat sağlıklıdır” sözumüz ve “Zeyd kördür, Zeyd görür” sözumüz gibi. Fakat bu iki sözle olumlu ve olumsuz arasındaki fark; bu zıtlardan biriyle nitelenmiş konu var olduğu zamanki durum hariç, zıtlık yoluyla bu şekilde karşılıklı olan şeylerden birinin daima doğru ya da yanlış olmamasıdır. Örneğin “Sokrat hastadır, Sokrat sağlamdır” sözumüz gibi ki, ancak Sokrat var olduğu zaman bu iki sözden biri doğru, diğeri yanlış olur. Sokrat var olmadığı ise, her iki söz de yanlış olur. “Zeyd kördür ve Zeyd görür” sözumüzdeki gibi yokluk ve yeti yoluyla karşılıklı olan şeylere gelince, onların ikisinden biri şu iki şartla daima doğru, diğeri yanlış olur. Bunlardan ilki Zeyd'in var olması, (ikincisi) görmesinin olması gereken vakitte var olmasıdır. Zira eğer Zeyd yoksa onun kör olduğu ve görür olduğu sözü yanlıştır. Aynı şekilde rahimde bulunduğu vakitte de bu iki durum onun için yanlış olur. Oysa konu var olsun ya da olmasın, olumlu ve olumsuz önermeden biri daima doğru, öteki yanlış olur. Çünkü Sokrat var olsun ya da olmasın, “Sokrat hastadır” “Sokrat hasta değildir” sözumüzden biri zorunlu olarak doğru, diğeri yanlıştır. Olumlama ve olumsuzlama yoluyla karşılıklı olan şeyler bu özelliğiyle, öteki karşılıklılarla ilişkili olan diğer bileşik önermelerden ayrılır.

Dokuzuncu Fası

(Aristoteles) dedi ki: Kötülük zorunlu olarak iyiliğin zıddıdır. Bu durum iyilik ve kötülüğün tikellerinden tümevarım yoluyla ortaya çıkar. Çünkü sağlık hastalığa, zulüm (adaletsizlik) adalete, korkaklık yiğitliğe zıttır ve diğer şeylerde de bu böyledir. Kötülüğün zıddı ise; bazen birisi iyi, diğeri kötü olan iki şey olur. Çünkü bir kötülük olan korkaklık, (yine) bir kötülük olan gözü karalığa zıt ve bir iyilik olan yiğitlik ise her iki duruma birden zıttır. Kötü olan uçlar arasında orta konumda olan iyiliklerin durumu budur. Ancak bunlar, bu cinsde ancak nadiren bulunan durumlardır. Çoğunlukla iyilik kötülüğe zıttır.

Onuncu Fasıl

(Aristoteles) dedi ki: İki zıttan biri var olduğunda diğèrinin de var olmasının zorunlu olarak gerekmemesi, iki zıt için gerekli şeylerdendir. Bu demektir ki, eğer tüm canlılar sağlıklı olursa, hastalık var olmaz. Eğer tüm nesnelere beyaz olursa, siyahlık var olmaz. Aynı şekilde Sokrat hasta olduğunda, Eflatun'un sağlıklı olması gerekmez ve Sokrat'ın aynı zamanda hem hasta, hem sağlıklı olması mümkün değildir.

(Aristoteles) dedi ki: Canlı bedeninde var olan sağlık ve hastalık, genel olarak cisimde var olan beyazlık ve siyahlık ve insan nefsinde bulunan adalet ve zulüm örneklerinde olduğu gibi, her iki zıt da tek bir konuda olmak durumundadır.

On Birinci Fasıl

Her iki zıt ya en yakın cinsleri renk olan beyaz ve siyah gibi, aynıyla bir tek cinsten bulunur ya da adalet ve zulüm gibi, birbirine zıt iki cinsten bulunur; çünkü adaletin cinsi erdem, zulmün cinsi ise erdemsizliktir (rezilet) ve onlar zıt şeylerdir; ya da bunlar iyilik ve kötülük gibi üstlerinde cins bulunmayan bizzat birbirine zıt iki cins olur. Şunu demek istiyor: onlardan biri bir kategoride bulunduğu, diğèri başka bir kategoride bulunur. Çünkü her ikisi de bir kategoride bulunduğu, bu kategori onların cinsi olur.

İKİNCİ KISIM

Önce Gelen ve Sonra Gelen

(Aristoteles) dedi ki: Bir şeyin başka bir şeyden önce geldiği dört şekilde söylenir. Onların ilki ve en bilineni, bu başkasından daha yaşlıdır ve başkasından daha eskidir dediğimiz şey konumunda olan zaman bakımından önce gelendir. İkincisi, sonra gelen var olduğunda kendisi de var olan, kendisi ortadan kalktığında sonra gelenin de ortadan kalktığı doğal olarak önce gelendir. Varlıkta onun karşılığı yoktur; yani önce gelen var olduğunda sonra gelen de var olur, fakat önce gelen ortadan kalktığında sonra gelen de ortadan kalkarken, sonra gelen ortadan kalktığında önce gelen ortadan kalkmaz -tıpkı birin ikiden önce gelmesi gibi. Çünkü iki var olduğunda bir de var olurken, bir var olduğunda ikinin var olması gerekli değildir. Başka bir şeyin varlığıyla var olan, fakat kendisinin varlığıyla bu başka şeyin var olmadığı her şeyde, bu başka şeyin ondan önce geldiği bilinen bir şeydir. Üçüncüsü, ilimler ve sanatlarda söylendiği gibi mertebe bakımından önce gelendir. Nitekim şekillerle ilgili geometricilerin koydukları özsel (hudúd) ve ilineksel tanımlar (rusúm),

bilgi düzeyi bakımından kanıtlamak istedikleri şeyden önce gelir. Yazı yazmada alfabe bilgisi, yazı öğreniminden önce gelir. Hutbelerde (nutuk-söylev) giriş sözleri, hutbede amaçlanan hedeften önce gelir. Dördüncüsü, şeref ve yetkinlik bakımından önce gelendir. Çünkü doğal olarak daha şerefli olanın daha az şerefli olandan önce geldiğine inanılır. Bundan dolayı, bu önce gelme biçimi daha önce geçen önce gelme biçimlerinden oldukça farklı olmakla birlikte, bu inancın herkeste ortak olduğunu görürsün. Demek oluyor ki, bu önce gelme biçimi diğer önce gelme biçimlerinden daha kıymetlidir.

(Aristoteles) dedi ki: Yaygın kaniya göre önce gelmenin söylenme yollarının toplamı hemen hemen bu dört şeydir. Fakat burada önce gelme biçimlerinden başka biri daha vardır ki, o bir şeyin nedeni olarak ve varlığı gerektirmede denk olan önce gelendir. Yani sonra gelen şeyin nedeni olan önce gelen şey var olduğunda, sonra gelen de var olur ve sonra gelen şey var olduğunda, önce gelen şey de var olur. Örneğin insanın varlığı, onun var olduğuna ilişkin doğru inançtan öncedir ve insan var olduğunda ona ilişkin bu inanç da var olur ve bu inanç var olduğunda insan da var olur. İnsan bu inancın varlığının nedeniyken, bu inanç insanın varlık nedeni değildir. Şöyle ki, sözdeki doğruluk ve yanlışlığın nedeni, iki karşılıklıdan birisiyle nitelenmiş nesnenin zihin dışındaki varlığıdır. Bu, önce gelmenin başka bir biçimi olduğuna göre, önce gelen beş biçimde söylenir.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Zamandaşın Anlamı

Zamandaş (eş zamanlı) iki şekilde söylenir. Bu şekillerden en bilineni ve mutlak anlamda söyleneni, oluşları aynı zamanda olan iki şey için olanıdır. Zira ikisinden biri zaman bakımından diğerinden önce olmadığı için, bunların zaman bakımından zamandaş olduğu söylenmiştir. İkincisi, doğal olarak zamandaş oldukları söylenen şeydir ve bu iki çeşittir. Birincisi, varlığı gerektirmede denk olan iki şeydir. Yani ikisinden biri diğerinin varlık sebebi olmadan, tıpkı kat ve yarım gibi onlardan biri var olduğunda, diğeri de var olur. Çünkü kat var olduğunda yarım var olur ve yarım var olduğunda kat var olur ve ikisinden hiç biri diğerinin nedeni değildir. İkinci çeşit, aynı cinsin bölücü türleridir. Yani, uçan, yüzen ve yürüyen türleri gibi cinsin ilk bölmede kendilerine bölündüğü türleri kastediyorum. Bunlar cinsleri olan hayvanın bölücü türleridir ve onlardan hiçbiri diğerinden ne öncedir, ne de sonradır. Bu nedenle bu gibi şeylerin doğal olarak zamandaş oldukları söylenir. Yürüyenin iki ayaklıya, dört ayaklıya, çok ayaklıya ve ayağı olmayana bölünmesi gibi, bu bölücü türlerin her birinde başka türlere de bölünme imkânı vardır ve onlar da bu şekilde doğal olarak zamandaş olurlar. Bu türlerin cinsleri ise, doğal bir öncelikle bu

türlerden öncedir ve dolayısıyla onlar varlıkta birbirine denk değildir. Çünkü yüzen var olduğu zaman canlı da var olmuş olurken, canlı var olduğunda yüzenin var olması gerekli değildir

Öyleyse doğal olarak zamandaş oldukları söylenenler daha önce de söylediğimiz gibi iki çeşittir. Birinci çeşidi, biri diğerinin nedeni olmaksızın birbirlerinin varlığını gerektirmede denk olan iki şeydir. İkinci çeşidi ise bölücü yani, her biri diğerini bölen türlerdir. Mutlak anlamda zamandaş oldukları söylenen şeyler, oluşları aynı zamanda olan şeylerdir.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Hareket

Hareketin türleri altıdır: Oluş, onun karşılığı bozuluş, artma, onun karşılığı eksilme, başkalaşma ve dilimizde "nukle" (taşınma) adı verilen yer (mekân) değiştirme. Başkalaşmanın dışında bu altı türün tümünün birbirinden farklı olduğu durumlarından açıktır. Çünkü hiç kimse oluşun bozuluş olduğunu, artmanın eksilme olduğunu ve taşınmanın bunlardan biri olduğunu düşünmez. Başkalaşmanın ise, bazen saydığımız öteki hareketlerle aynı şey olduğu zannedilir. Başkalaşma saydığımız dört nitelik cinsinin hepsinde ya da çoğunda varken, diğer hareketlerden hiçbir şey onunla ortak değildir ve onun gerektirdiği (varlığı ondan kaynaklanan) bir şey değildir. Niteliklerden biriyle hareket edenin artması ve eksilmesi gerekmez ve ötekilerinde de durum böyledir. Böylece başkalaşma hareketinin diğer hareketlerden biri olmaması gerekir. Çünkü şayet o ve diğer hareketlerden biri aynı şey olsaydı ya da diğer hareketlerden biri ondan kaynaklanmış olsaydı, başkalaşmış olan şeyin artmış ya da eksilmiş ya da değişme biçimlerinden başka bir biçimle değişmiş olması gerekirdi. Oysa durum bu şekilde olmamaktadır. Bunun tersi de gerekir ki; bu, artmış ya da başka bir hareketle hareket etmiş şeyin hem de başkalaşmış olmasıdır. Oysa durum böyle değildir. Geometri disiplninde, yüzeyin artmasına neden olan gnomon adı verilen bir şey kareye ilave edildiğinde, kare artmış fakat onda başkalaşma olmamıştır.¹¹ Bu konumdaki öteki şeylerde de durum böyledir. Bundan dolayı, burada saydığım bu hareketlerin birbirinden farklı olması gerekmektedir.

Onun burada kullanıldığı bu kanıt, ikna edici bir kanıttır. Çünkü artma adı, yalnızca mecaz yoluyla bu anlamda söylenir. Gerçekte, artan her şey başkalaşmıştır. Oluşan her şey de aynı şekildedir. Başkalaşması gerekli olmayan şey, sadece yer bakımından hareket eden şeydir. Fakat bu, bu gibi bir durum-

11 Gnomon, bkz. *The Works Of Aristotle* (Categoriae And De Interpretatione), translate: E.M. Edg-hill, Oxford University Press, London, 15a 30-31 ile ilgili dipnot.

da tümüyle açık değildir. Bu nedenle, niyeti başkalaşmanın öteki hareketlerden ayrı olduğunu açıklamadan başka bir şey olmadığı için, o bu konuda ikna etme yoluna yönelmiştir.

(Aristoteles) dedi ki: Cins olan mutlak hareketin zıddı, aynı şekilde hareketsiz şeylerin cinsi olan mutlak hareketsizlik ve tikel hareketlerin zıddı, tikel hareketsizlik ve tikel hareketlerdir. Yer değiştirmenin zıddının yerde hareketsizlik, oluşmanın zıddının bozuluş ve artmanın zıddının eksilme olması gibi. Aynı şekilde hareketin olduğu konumun zıt olması yönünden, yerle ilgili hareketin zıddı yerle ilgili hareket olur gibi görünmektedir. Örneğin, yukarı aşağıya zıt olduğundan dolayı, yukarıya doğru hareket aşağıya doğru hareketin zıddıdır. Saydığımız hareketlerin geri kalanından olan başkalaşmanın ne hareketsizlik yönünden ne de hareket yönünden bir zıddını bulmak ise, kolay değildir. Bir kimse hareketsizliği nitelik bakımından hareketsizliğin karşılığı; hareketi, içinde bu hareketin bulunduğu niteliğe zıt olan nitelik bakımından hareketin karşılığı yapmadıkça başkalaşmanın zıddının olmadığına inanılmış gibidir. Tıpkı yer bakımından hareketsizliği ya da başka bir hareketin kendisine doğru olduğu bu yerin zıddına hareket etmeyi, yer bakımından hareketin karşılığı yapması gibi. Örneğin siyaha doğru değişmenin zıddı, beyaza doğru değişme ve aynı şekilde beyazda hareketsizliktir.

BEŞİNCİ KISIM

Sahip olma

Sahip olma çeşitli şekillerde söylenir. İlk olarak, yeti ve hal tarzında ifade edilir; çünkü biz bilgiye sahip olduğumuzu ve erdeme sahip olduğumuzu söyleriz. İkinci olarak, nicelik yoluyla ifade edilir; çünkü bir şeyin, uzunluğu şöyle şöyle olan bir niceliğe sahip olduğu söylenir. Üçüncü olarak, elbise ve entari gibi bedenın tamamını kaplayan ya da parmaktaki yüzük ve ayaktaki ayakka-bı gibi bedenın bir parçasını kaplayan bir şey olarak ifade edilir. Yorumculara göre bu üçüncü anlam sahip olma kategorisine özgü olan şeydir. Dördüncü olarak, "onun eli vardır ve onun ayağı vardır" sözümüz gibi parçanın bütüne nispetine sahip olma denir. Beşinci olarak, Yunanlılarda âdet olan kullanıma göre, "tenekedeki buğday ve testideki şarap" gibi bir şeyin içinde bulunduğu kaba nispetidir. Çünkü âdetlerine göre onlar testinin şaraba sahip olduğunu ve tenekenin buğdaya sahip olduğunu söylerler. Altıncı olarak, sahip olma "o mala sahiptir, eşe sahiptir ve eve sahiptir" sözlerimizde olduğu gibi mülkiyet yoluyla ifade edilir.

(Aristoteles) dedi ki: Ancak sahip olmanın anlamlarından bu son anlam, sahip olmanın söylendiği bu şekillerden en uzak olanıdır. Zira "onun bir karısı vardır" sözümüzle birliktelikten daha fazla bir şeye işaret edilmez.

(Aristoteles) dedi ki: Belki sözlerimizden sahip olmanın bu saydıklarımızın dışında başka bir anlamı da ortaya çıkabilir. Ancak onlardan en bilenen anlamlar, işte bu saydıklarımızdır ve onlar bu yönüyle yeterlidir.

Kategoriler Kitabı'nın telhisi tamamlandı.

EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDADÎ Sahîhi Edilleti'n-Nakl fî Mâhiyyeti'l-Akl* **AKIL RİSELESİ**

Çev.: Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI**

Rahman ve Rahim Allah'ın Adıyla
O'ndan yardım dileriz.
Evhadüz'-Zaman, Feylesûfu'l-Âlem, Seyyidu'l-Hukemâ
Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Ali'nin -Allah ona rahmet etsin-

Akıl ve Mahiyeti Hakkındaki Risalesi

Celil ve Yüce olan Allah'a hamd, O'nun nebisi, resullerin seyidi, nebilerin hâtemi, Muhammed Mustafa (s.a.v.) ve onun temiz pak âli üzerine salâtın sonra; ben bu veciz makalede aziz ilimlerden bir ilmi, yani akıl, akleden, akledilen hakkındaki sözü ve bu konuda incelemenin varmış olduğu noktaları ele alacağım. Buna göre ben derim ki:

Mevcutat, iki sınıfa ayrılır; isimlendirenler bunları iki karşılıklı isimle isimlendirmişlerdir: Bir topluluk, bunlara cevherler ve arazlar demişler; diğerleri zâtlar ve fiiller demişler; bazıları da konular ve yüklemeler, sıfatlar ve sıfatlanlar demişlerdir.

Cevher ve araz diyenlere göre, cevher bir konuda olmayan mevcuttur; yani o, zatıyla ve hüviyetiyle mevcut olandır. Araz ise bir konuda olan mevcuttur; yani başkasında ve başkasıyla mevcut olandır. Zatıyla ve zatında mevcut olan cevher, tıpkı gök, yer, insan, at, altın ve gümüş gibi mevcuttur. Başkasında ve başkasıyla mevcut olan araz ise atın veya insanın aklı ya da siyahlığı gibi, su veya havadaki sıcaklık ve soğukluk gibidir. Yine hareketli ve durağan için hareket ve durağanlık; zamanlı ve mekanlı için zaman ve mekan gibidir. Yine baba ve kardeş için olan babalık ve kardeşlik gibidir ki bunlar, tıpkı arkadaşın arkadaşına, komşunun komşuya göre durumu gibi ya birbirine benzeşme (temâsül) ile ya da oğlun babaya babanın da oğla göre durumu gibi karşılıklılık (tekabül) ile olur. Mefullerde faillerden olan fiiller de bunlardandır; örneğin hareketli ve durağan için, hareket ettiren ve durağanlaştırandan olan hareket ettirme ve durağanlaştırma gibi. **[135]** Buna göre hareket ettiren, fiili yapan faildir ve fiil ondan meydana çıkar; hareketli ise, fiilin kendisinde mevcut olduğu edilgendir (munfail). Bunlardan birisi de duyusal idraktir; örneğin görülen

* Ebü'l-Berekât el-Bağdâdi, *Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-akl*, (neş., A. M. et-Tayyib), *Annales Islamologiques* içinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147. Çeviriye esas alınan bu neşrin sayfa numaraları, sayfa sonlarında köşeli parantez içinde verilmiştir. (Çev. notu)

** Arş., Gör., Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ve işitilen için gören ve işitenden (vâki) olan görme ve işitme gibi; kısaca duyumsayan ve duyumsanan gibi. Bunlardan bir kısmı da tasavvur olunanlar, tahayyül edilenler, mülâhaza edilenler ve hafızaya alınanlardır. Maluma dair alimden, akledilene dair akledenden olan ilim ve akıl da bunlardandır. Ne var ki, 'akıl, akleden ve akledilen' hususunda ibareler, işaretler, anlamlar ve delaletler, diğer 'fiil, fail ve mefuller' hususunda sayılanlardan daha çok farklılaşmıştır. Bu makaledeki maksat, 'akıl, akleden, akledilen' hakkında, işitilende (mesmu', vahiy) ve nakledilende (menkûl, hadis) ve sonra da bilinen ve akledilendeki ittifak ve tartışmalar bakımından konuşmaktır.

Bu konuda Allah Teâlâ'nın kitabında bize bildirilen, kesinlikle 'aklî fiile' işaret etmektedir. 'Akletti-akleder-akıl' (عقل-يعقل-عقلا) 'den (türetilen) dilbilimsel masdar (akıl) da bundandır (aklî fiil anlamındadır). Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Sizler Kitab'ı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz? Hiç akletmiyor musunuz?"¹ Bu ayetin tefsiri burada şöyle olur: Kitaptan okumuş olduğunuz şeyin manasını anlamıyor musunuz?! Onu anlama ve tahsil ile kayıt altına almıyor musunuz?! Yine (diğer bir ayette): "Şimdi (ey müminler!) Onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Hâlbuki onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler de onu aklettikten sonra, bildikleri halde (bile bile) tahrif ederlerdi." (Bakara 2/75) buyrulur; yani, Onun işitilen lafzının maksudu olan manasını anladıktan sonra, onu tahsil ettikten sonra ve tıpkı (devenin ayağını bağlamakta kullanılan) ipin deveyi bağlaması ve onu kayıt altına alması gibi (anlamını) akıl bağıyla bağladıktan sonra (kastedilmektedir). Ayetteki 'bildikleri halde' sözü ile de kastedilen, ilmin bilgisidir; yani onlar, ayetin anlaşılabilir, belirli ve hasredilmiş manasını açık ve seçik bir şekilde bilirler. Başka bir yerde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle (yüküklü olarak) denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde akleden bir toplum için deliller (ayetler) vardır"²; yani gören, basiretle bakan, tanıyan (marifet) ve bilen (ilim) bir toplum için. Dolayısıyla mahlûkatın acayıplıklardan zikredilenler, kudreti yüce olan Yaratan'ın tanınması (marifeti) konusunda onlara imkan verir. Yine başkaları hakkında O, şöyle buyurmaktadır: "Onlar sağırdırlar, dilsizdirler ve kördürler, dolayısıyla akletmezler."³ Diğer bir yerde şöyle buyurmaktadır: "Umulur ki akledersiniz"⁴; yani helal ve haram

1 Bakara, 2/44.

2 Bakara, 2/164.

3 Bakara, 2/171.

4 En'am, 6/73. Akletme fiilinin "Umulur ki akledersiniz" (لعلكم تعقلون) şeklindeki halleri ayrıca şu ayetlerde geçmektedir: 2/242; 2/73; 6/151; 12/2; 24/61; 40/67; 43/3; 57/17. Ancak Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin En'am suresi 73. ayette geçen halini örnek olarak verdiği, sonraki açıklamalarından anlaşılmaktadır. Zira bu ayetin tamamı şöyledir: "De ki: Gelin Rabbinizin size

hususunda vacip olan fiillerle amellerinizi ıslah edersiniz. İşte, Allah'ın '*Bildikleri halde*' sözündeki ilmî (teorik) akıl iken, buradaki '*Umulur ki akledersiniz*' sözü amelî (pratik) akıldır ki, başka yerlerde "*Umulur ki hidayet bulursunuz*"⁵, "*Umulur ki felaha erersiniz*"⁶, "*Umulur ki sakınırsınız (takva)*"⁷ ve "*Umulur ki düşünüp anlarsınız (tezekkür)*"⁸ şeklinde geçer. İşte bütün bunlarda akıl, meful durumu için failden olan fiil anlamına gelir. **[136]**

Övülen Kitap'ta akleden anlamında, yani fail anlamında akıl üzerine delalet eden bir (ayet) yoktur; aksine ilmî ve amelî tasarruflarda failden sadır olan fiil anlamı vardır. Dolayısıyla da o (akıl), bu anlamıyla cevher değil araz, fail değil fiildir.

Rasûlullah a.s.'den nakledilenlere gelince; O'nun şöyle dediği rivayet olunmuştur: "Her şeyin bir dayanağı vardır, kişinin amelinin dayanağı da aklıdır; dolayısıyla onun Rabbine ibadeti akılı ölçüsünce olur." Dahhâk⁹ Allah Teâlâ'nın "*Diri olanları uyarmak için*"¹⁰ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Yani akıllı olanları". Ancak ayetin tamamındaki "*Ve kafirler cezayı hak etsinler diye*" (kısmının tefsirinde) ise şöyle demiştir: "Dolayısıyla '*Diri olanları*' ifadesi, '*Mümin olanları*' anlamındadır ki böylece '*Kafirler cezayı hak etsinler*' ifadesinin hizasında olur." Ancak o (Dahhâk) tevil etmiş ve şöyle demiştir: "İman hayattır, küfür de ölümdür. Allah (c.c.) şöyle buyurur: "*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu!*"¹¹" Bütün bunların, 'dayanak' hususunda da 'diri' hususunda da veya her ikisinde de hem cevher hem araz anlamını taşıması mümkündür.

Yine O'ndan şöyle bir (hadis) rivayet edilmiştir: "Akıl kalpte, kendisiyle hak ile batılın ayırt edildiği bir nurdur". Bu da aynı şekilde (hem cevher hem araz anlamını) taşımaktadır. Çünkü nur, zatında karar kılmış olan güneşin nuruna da söylenir, -ki bu zatında karar kılmış (cevherdir), yine güneşten sadır olan ışınlarla da söylenir, bu da ondan sudûrunda geçip giden ve yenilenen (arazdır).

"Akıl araz değil aksine varlık bakımından karar kılmış bir zattır" diyen için delil olarak "*Allah göklerin ve yerin nurudur*"¹² ayeti getirilebilir. Yine araz anla-

neleri haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyilik edin, fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin -sizin de onların da rızkını biz veririz-; kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allah'ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın! İşte bunlar Allah'ın size emrettikleridir. Umulur ki akledersiniz."

5 A'raf, 7/158. Ayrıca bak., 2/53; 2/150; 3/103; 16/15 ve 43/10.

6 Enfâl, 8/45. Ayrıca bak., 2/189; 3/130, 200; 5/35, 90, 100; 7/69; 22/77; 24/31; 62/10.

7 A'raf, 7/171. Ayrıca bak., 2/21, 63, 179, 183; 6/153.

8 Zâriyât, 51/49. Ayrıca bak., 6/152; 7/57; 16/90; 24/1, 27.

9 Dahhak b. Müzahim el-Hilâlî (ö.105/723)

10 Yasin, 36/70.

11 En'am, 6/122.

12 Nûr, 24/35.

mına da bu ayetin devamı delil getirilebilir: “O’nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir.” Dolayısıyla o, bu iki anlamıyla, birbirinden farklı isimlendirilenlere söylenen ortak isimlerden (eş adlılardan) olur. Allah nurdur, O’nun nuru vardır; dolayısıyla O’nun nuru, O’nun sıfatıdır, ilk nur O’nun zatıdır. Bir grup müfessir ise şöyle demiştir: “Aksine “Allah göklerin ve yerin nurudur” ayetinin anlamı, O’nun, izafetin aslı olan göklerin ve yerin aydınlatıcısı (münir) olduğu anlamınadır.” Bu konuda tartışmalar, uzar gider ancak, fail olan zat anlamına da sadır olan fiil anlamına da, cevher anlamına da araz anlamına da gelme ihtimalinin dışına çıkmaz.

Aklın kalbe nisbeti de onu ne cevherlik anlamından çıkarır ne de arazlık anlamından kurtarır. Çünkü kalpte, hem her ikisi de cevher olan kan ve ruh, hem de her ikisi de araz olan sıcaklık ve yaşlık vardır. Övülmüş Kitap’ta akıl kalbe şöyle nisbet edilmiştir: “Onlar hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalardı elbette kendisiyle akledecekleri kalpleri olurdu!”¹³ Bir kısım ulema, onu (aklı) başa, başın işitme duyusunun kendisinde son bulduğu iç orta kısmına nisbet etmiş ve şu ayeti kerimeyi de şahit getirmiştir: “Sağurlara, eğer akletmiyorlarsa sen mi sesini duyuracaksın?”¹⁴ **[137]** Burası araştırma konusudur. Zira ayette şöyle buyrulmuştur: “Onların kulakları vardır, onlarla işitmezler”¹⁵ Ancak işitme, kulak kepçesine ulaşan sesin bilincine varmaya da denir, mananın anlaşılmasına da denir. Yine (ayetlerdeki) şu sözlerden hareketle, amelde mütalaada bulunmaya da denir: “(Yahudiler) İşittik ve karşı geldik (derler)”, “İşittik ve itaat ettik (deselerdi)”¹⁶ Karşı gelme (ma’siyet) ve itaatte, işiten sözü işitmiş ve manayı anlamıştır, sonra amelde isyan ya da itaat etmiştir. Allah Teâlâ’nın şu sözünde ise bilinç (anlamı) sabittir ve fakat anlama ve akletme olumsuzlanmıştır: “Onların gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler.”¹⁷

Enes b. Malik’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Rasûlullah S.A.V.’in yanında bir adam, iyilikle övüldü. Rasûlullah (s.a.v) “Peki akli nasıldır?” dedi. Onlar da, “Ey Allah’ın elçisi, onun şöyle şöyle ibadetleri var, şöyle şöyle ahlakı var, şöyle şöyle fazileti vardır.” dediler. Allah’ın elçisi yine “aklı nasıldır” dedi. Dediler ki: “Ey Allah’ın elçisi, bu kişi ibadeti ve iyiliği ile övülürken, siz onun aklını soruyorsunuz!” Rasûlullah S.A.V. şöyle buyurdu: “Ahmak olan âbid, cehaletiyle fâcirin fucûrundan daha çok musibete sebep olur. İnsanlar Rablerine akılları ölçüsünce yakınlaşırlar.” Yine Rasûlullah S.A.V. şöyle buyurmuştur: “İnsanların en üstünü, en akıllı olanıdır.”

13 Hac, 22/46.

14 Yunus, 10/42.

15 A’raf, 7/179.

16 Nisâ, 4/46.

17 A’raf, 7/179.

Kelamcılara gelince, onlar bu durumu Kitab'ın ayetlerine, Rasûlullah'tan gelen haberlere ve akli nazar üzerine hamletmişler ve demişlerdir ki: "Akıl cevher değil arazdır; aksi halde akledilen olmaksızın kendi başına kaim olurdu! Akıl, akledenin akledilene akletmesidir; tıpkı ilmin, âlimin malumu bilmesi olması gibi. Bu yüzden ilim, kendi başına, alim ve malum olmaksızın kaim olmaz. Aynı şekilde akıl da kendi başına akleden ve akledilen olmaksızın kaim olamaz; marifet de arif ve maruf olmaksızın kaim olamaz."

Bu da aynı şekilde akli araz olarak kabul eden görüştür. Her araz, kesinlikle bir cevherde var olur; tıpkı her filin bir faile, her ilmin de bir alime raci olması gibi. Eğer fail de araz olursa, onun da varlığı bir cevherde olur. Gündüzün ışığının güneşin ışınlarına raci olduğunu, güneşin ışınlarının da güneşin nuruna raci olduğunu görmez misin! Güneşin nuru da bir mevzuda bulunmayan mevcut bir cevher olan (güneşin) cirminde karar kılmış bir arazdır; ondaki nur, bir mevzudaki arazdır. Dolayısıyla eğer o (akıl), araz olarak kabul edenlerin görüşüne göre ise onun varlığı da ya güneşin ışınlarının onun nurundan çıkması örneğindeki gibi varlık bakımından kendisinden daha sabit ve önce olan (başka) bir araza dayanacaktır ya da güneşin nurunun, varlığında onun parçasına dayanması örneğindeki gibi bir cevhere dayanacaktır. Akıl araz olunca, peki nasıl olacak, ne ile var olacak? Varlığı neye dayanacak? Bir grup demiştir ki, "akleden insanın nefesine dayanır. Buna göre insanî nef, neyle aklediyorsa onunla filini yapar." Biz buna deriz ki, "onlar nefsin de araz olduğunu söylemişlerdi, peki onun varlığı neyin içindedir?" "Ruhtadır" denilmiştir, "kalptedir" denilmiştir, **[138]** "kalpteki ruhtadır" denilmiştir. Yine "ruh da arazdır" denilmiş, "havâî bir cevherdir" denilmiştir. Dolayısıyla söz, (yine) kalbe döner. Kalpteki ruh da ya onun bir parçası gibi cevher şeklinde olur ve ya ona yerleşen bir araz olur, bu durumda kalp, ruh için fanusun içindeki lamba gibi onu kuşatan bir mekan olur; ya da ruh, tıpkı lambadaki nur gibi içinde araz olarak bulunacağı bir yüklem (mevzu leh) olur; bu durumda yine arazın varlığı, kalp olan cevhere raci olur.

Övülmüş Kitab'ın ibarelerinde 'lûbb' (öz) ile de akla işaret edilir; nitekim şöyle buyrulur: "*Ancak akıl sahipleri (ülû'l-elbâb) düşünüp ibret alırlar. (tezekkür).*"¹⁸ Yine, "*Şüphesiz ki bunda kalbi (aklı) olan için bir öğüt vardır.*"¹⁹ ve "*kendileriyle akledecekleri kalpleri olurdu*"²⁰ buyrulmuştur. Buna göre akıl, kalbin kalbi, kendisiyle akledilirlerin akledildiği kalbin nuru olur. Eğer kalp ile gördüğümüz (fiziksel) kalp (fuâd) kastedilirse, ölü insan bedeni hakkında da onun bir kalbi olduğu görüşü söz konusu olur. Eğer onunla, kalp tarafından kuşatılmış, son nefeste tür bakımından ayrılaşan ruh kastedilirse, (fiziksel)

18 Bakara, 2/269.

19 Kâf, 50/37.

20 Hac, 22/46.

kalp (fuâd) cansız bir şekilde cevheriyle ortadan kalkmış ve beden de onun canlılığıyla yaşadığı gibi onun ölümüyle de ölmüş olur. Buradan da şu açığa çıkmaktadır: Akıl, özün özü (lubbü'l-lüb), kalbin kalbi, ruhun ruhu, nefsin nefsidir; yitirildiği takdirde onu yitiren kişi, duyunun, şuurun, marifetin ve ilmin yokluğu nedeniyle ölü gibi olur, onun varlığıyla da şuur eder, marifet ve ilim elde eder ve akleder. Onun yokluğu ve eksikliği, duyuların yararının yokluğuyla tabir edilerek şöyle denilmiştir: “Onlar sağırdurlar, dilsizdirler ve kördürler, dolayısıyla akletmezler.”²¹ Yani onlar, akletmemeleri bakımından böyledirler. Zira bütün bunların yararı, akledenin, şuuruna vardığı görme ve işitme duyularını ve yoksun olanın dilsiz diye isimlendirildiği kalbî şuurunu akletmesidir.

Akıl konusunda söylenenler, (özetle) zikredilen şu muhtelif görüşlerdir: O, arazdır; o cevherdir; o, kalptedir; o beyindedir (dimağ); çünkü onun, başka diğer şuurular ile duyusal idrakler, mutasavvire, mütehayyile, müfekkire ve mütezekkire kuvvelerinde bulunmayan kendine özgü hususiyeti vardır, zira o, (aynı zamanda) failin zatı olan mefuldeki faildir. Nitekim akleden, aklını akıyla akleder; yani aklın zatı, akledenin zatıdır ve onun bu fiili de akıl diye isimlendirilir. Dolayısıyla akıl, akleden üzerine söylenir; hem fail, hem fiil hem de meful olandır. Zira akleden, zatını akletmiştir, arif olan zatını tanımış, idrak eden de zatını idrak etmiştir. Bu yüzden akıl yaşına balığ olan çocuk için ‘aklımı akletti’ denilir. Kişi, aklını aklederken diğer (kuvveleri) böyle değildir. Zira gören göz, kendi zatını görmez; işitme, kendi zatını işitmez; mütehayyile, zatını tahayyül etmez. Çünkü insan, zihninde bir atın ya da bir insanın suretini tahayyül ettiğinde bu mütehayyilenin zatı değildir. Zira mütehayyile (hayal oluşturucu güç), ön beynin ortasındaki ruhtur; bu bir insanı bile sığdıramazken nasıl olur da pek çok insanı sığdırabilir?! Aynı şekilde beynin arkasındaki hatırlama (zâkire) gücü de, güneşi, ayı, göğü, yeryüzünü, dağı ve denizi hatırlar ama **[139]** bunlardan hiç birisi nedeniyle genişlemez. Akıl ise zatını akleder; dolayısıyla o, akleden, akıl ve akledilen olur. Buradaki fail de akıl diye, fiil de akıl diye isimlendirilir -nitekim akletti-akleder-akıl (عقل يعقل عقلا) deriz-, meful de akıl diye isimlendirilir. İnsanların herhangi bir şey hakkındaki marifetleri de böyledir. Tek bir şeyin, aynıyla hem fail hem de meful olduğunu kastediyorum. İşte bu yüzden akıl hakkında ‘cevherdir’ denilmiştir, ‘arazdır’ denilmiştir, ‘zâttır’ denilmiştir, ‘fildir’ denilmiştir. Buna göre akıl, faal olan cevherdir, araz olan fiildir, akledilen meful de aynı zamanda (söz konusu) bu cevherdir. Sonuçta akıl ve akledilen aynıdır. Fiile gelince, ikisinden başkadır, zatı zatı aklettiğinde zatta zattan sadır olandır. Bu, ilimlerin, malumatların ve sıfatların garip olanlarındandır.

İşte bu nedenle, aklın cevher olduğunu söyleyenler de, araz olduğunu söyleyenler de, faal bir zat olduğunu söyleyenler de, kendisinde fiilin ortaya çıktığı

bir mevzu olduğunu söyleyenler de, nur olduğunu söyleyenler de doğru söylemişlerdir. Nitekim Yüce ve Ulu Allah şöyle buyurmaktadır: “*Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin nurdan nasibi yoktur.*”²²

İnsan aklettiği, aklettiğini aklettiği, aklettiğini aklettiğini aklettiği; bildiği, bildiğini bildiği, bildiğini bildiğini bildiği için Allah Teâlâ “*nur üzerine nur*”²³ buyurmuş, (akıl) yokluğu hakkında da “*birbiri üstüne karanlıklar*”²⁴ buyurmuştur. Yani (akıl yoksunu) fiil yönünden aklın mukabili olan cehalet içindedir. Zira fail yok olduğunda ya da zayıfladığında fiil de yok olur ya da zayıflar. Dolayısıyla cahil, bilmez, bilmediğini de bilmez. İşte bu katmerli cehalet hakkında Allah, “*birbiri üstüne karanlıklar*”, “*elini çıkarıp uzatsa nerdeyse onu dahi göremez*”²⁵, “*bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin nurdan nasibi yoktur*” buyurmuştur. Çünkü garizî (doğuştan gelen, fitrî) akıl, aslî (evvelî) hayırdır, Allah'ın en büyük hediyesidir. Saîd (mutlu) olan, ana karnında onunla saîd olur; şakî olan, ana karnında onunla şakî olur. Allah kime garizî akli vermemişse onun iktisabî (kazanılmış) akli da olmaz. Çünkü öğretimsel olan iktisabî akıl, arazdır; garizî olan ise onun konusudur, faili kendisi olan bir fiildir; bu yönüyle de kendisinin eseridir. Allah'ın kendisine 'nur vermediği', yani garizî akli vermediği kimsenin, 'nurdan nasibi yoktur', yani iktisabî akıldan nasibi yoktur. (Şair) Mütenebbî (915-965) şöyle der:

Akılsız cahilin ihtiyacı edeptir, Başsız eşeğin ihtiyacı yulardır.²⁶

Baş, yuların mahalli olduğu, onda ve onun için olduğu için, edeb ile de öğrenme kastedilmektedir; ki bu da garizî akla ilaveten kazanılan (iktisabî) akıldır, ondandır ve onunladır. Buna göre akıl, zatını akletmesi, zat gözüyle zâtı için zâtını görmesi bakımından akleden ve akledilen, bilen ve bilinendir. Bu, onun zâtını akletmesi, zâtının ilmi ve marifeti hususunda böyledir. Başkasını akletmesi [140] ve bilmesi hususunda söylenenlere ise burada değinilmeyecektir. Peygamber S.A.V'den şöyle bir hadis rivayet edilmektedir: “Ahmak, Allah'ın kendisine en fazla buğz ettiği mahlûkudur.” Çünkü O, en değerli şeyi ondan mahrum etmiştir.

Şimdi, akıl hususunda Yunan filozoflarının söylediklerine geçebiliriz. Aristoteles ve onun öğretisini benimseyen diğerlerine göre akıl, Allah'ın yarattıklarından, ezelde ve en başta yarattığı ilk şeydir. Akıl, yaratıcısına en yakın olan ve ona en çok benzeyendir. Her ne kadar Celil ve Yüce Olan'ın benzeri olmasa da akıl, zâtını ve yaratıcısını akletmesi bakımından ilksel (evvelî) ilmi ve ma-

22 Nur, 24/40.

23 Nur, 24/35.

24 Nur, 24/40.

25 Nur, 24/40.

26 Bak., Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, *Şerhu divâni Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî, bi şerhi Ebi'l-Bekâ el-Akbarî*, Mısır 1971, c. IV, s. 211.

rifeti akleder. Onlar şöyle demişlerdir: “Akıl varlığında, Celil ve Yüce Olan var edicisinin var etmesiyle kendi başına kaim olan bir cevherdir. Onlara göre bu akıldan ikinci bir akıl, ikinciden üçüncü, üçüncüden dördüncü, dördüncüden beşinci.... (nihayet) feleklerin sayısınca akıl sudur eder.” ‘Yıldızları sayısınca’ dememişlerdir. Yine onların söylediklerine göre ilkinden, ay feleğine nisbet ettikleri son akla kadar, altta olan (ikinciler) derece bakımından üsttekenden (ilkinden) daha eksiktir. Onlara göre ay feleğinin varlığı, ondan (son akıldan) sudur etmiştir ve onun gözlemediğimiz hareketinin hareket ettiricisi de bu akıldır. Aynı şekilde her bir feleğin akılı da söz konusu feleğin hareket ettiricisidir. Yunanlılardan sonra felsefeyle ilgilenen (mütefelsif) Hıristiyan ve Müslümanlar, bu akılları ruhani ve kerrûbî melekler olarak isimlendirdiler. Bazı müfessirlere göre onlar, Allah Teâlâ’nın haklarında “*Saf saf dizilenlere and olsun*”²⁷ buyurdular. Her ne kadar cinler, “*Şüphesiz biz, saf saf duranlarız ve şüphesiz Allah’ta tesbih edenleriz.*”²⁸ demişlerse de bu bağlamlarda melekler, cinler ve insanlar hakkında araştırılacak (bazı) konular vardır. Zira İblis de şu ayeti kerimede meleklerle birlikte zikredilmiştir: “*Biz meleklerle Âdem’e secde edin, dediğimizde İblis hariç hepsi secde ettiler. O, yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu.*”²⁹ Bu ayet, İblisi melek kabul etmektedir. Başka bir yerde ise şöyle buyrulmaktadır: “*İblis hariç (secde ettiler), İblis cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı.*”³⁰ Bu ayet ise İblisi cin kabul etmektedir. Saf saf dizilenlere gelince, ayette şöyle denilmiştir: “*Üstlerinde (kanatlarını) yayıp (sâffât) kapatarak (uçan) kuşlara bakmazlar mı? Onları (havada) ancak Rahmân tutuyor.*” Burada kuş, iki kanadını yayıp dize oluşturduğu (saffe), boynunu ve ayaklarını da uzattığı ve havada tek bir parça gibi bütünüyle (kanatlarını hareket ettirmeden) hareket ettiği zaman, hareketli olan bir parçası değil tümü olmuş olur; aynı zamanda o, kanatlarını hareket ettirip bunlarla bedeninin geriye kalan kısmını hareket ettirerek de uçar, o zaman onun bir parçası bir parçasını hareket ettirmiş olur. Bu (uçuşlardan) ilki, yalındır, tektir; (uçan) hem hareket ettiren hem hareketli olanıdır. İlkiyle yalın olana, ikinciyle de bileşik olana işaret ederiz. Böyle yorum yapanlara göre ‘Saf saf dizilenler’, yalın cevherlerdir; onların tekini de yalın akıl diye isimlendirirler ve şöyle derler: Onlar Mukarrabûn meleklerdir, yani rablerine en yakın olanlardır. Böyle olmayan diğerleri ise Kerrûbiyyun meleklerdir; yani cisimleşmişler suretinde, bedenlere, uzuvlara ve ruhlara sahip olanlardır. Bu, apaçık bir delile dayanmayan muhtemel bir tevildir. **[141]**

Muteber Yunan filozoflarının görüşlerinden, Arapçada akıl olarak isimlendirilen şeyin, Yunanca, Süryanice ve diğer dillerde kendisine işaret edilen şeyden başka olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki Arap dilinde akıl, akleden ve ak-

27 Saffât, 37/1.

28 Saffât, 37/165-166.

29 Bakara, 2/34.

30 Kehf, 18/50.

ledilen (lafızları), insanda bulunan, zatı görülmeyen ancak fiillerinin bilincine varılan şey için vazedilmiştir ki o, insanın zihnine gelen ve kendisine yöneldiği fiillerinin –ki insan, zatından, bu fiillere yönlendiren (bâis), çeken ve rağbet ettiren şeyin bilincindedir-, pek çoğuna karşı kişiyi engeller, meneder, bağlar ve alıkoyar. Aynı şekilde kişi zatından (hareketle) teemmül ettiğinde, derinliğine düşündüğünde, tefekkür ettiğinde, engellenmiş olduğu şeylerden kendisini engelleyen, bağlayan, alıkoyan, zatından bir engelleyenin şuuruna varır ve farkında olur. İşte bir topluluk, kendi dillerinde bu engelleyen, bağlayan, tutan ve alıkoyan şeye 'akıl' ismini vermiştir. Çünkü o, insanı fiiline yöneldiği şeyden 'engeller' (akleder), bağlar ve alıkoyar; onun bir 'engelleyeni' (âkil) ve bağı ('ıkâl) vardır. Tıpkı deve, at ve benzeri binek hayvanlarının uzuvlarına geçirilip bağlanmak suretiyle, onları (farklı) yönlere hareket etme tasarrufundan engelleyen bağ ve bukağı gibi. Yine benzer şekilde sürücü ve binicinin onları dilediği yere sürüp götürürken (kullandığı) yular, gem, dizgin ve burunduruk gibi. İşte bu, onların dilinde 'akıl' diye isimlendirilen şeydir ve bu 'engelleyen' ve 'yönlendiren' (anlamının) sebebidir; kaynağı da bağ ('ıkâl) değil (fail anlamında) bağlayan (âkil), dizgin değil dizginleyendir.

İşte bu mani olan ve yönlendiren şey, bağ değil bağlayan, dizgin değil dizginleyen, sevk eden, tutan ve engelleyen sürücü olduğu, o da bu türden hayvanlarda böyle tasarruflarda bulunan insan olduğu için, akleden (âkil) diye, bu fiili de 'akıl' diye isimlendirilmiştir.

Akleden bu akıl, yararlıya götüren ve zararlıdan koruyan ilmi aklettiği ve ona itlak olduğunda bu akleden, âlim, bu akıl da ilmî (teorik) akıl olur. Akıllılar ve âlimler onun (akledenin) bilen (âlim) ve yapan (âmil) olduğunu söylemişler; bazı Yunan filozofları ise tek bir insan için ilmî (teorik) ve amelî (pratik) akıl olmak üzere iki akıldan bahsetmişler; amel ancak ilimle olduğu için de ilmî akli amelî akla üstün tutmuşlar ve şöyle demişlerdir: "O tek bir şeydir, yani iki şeyi olan tek bir akıldır." Bir kısmı onların (teorik ve pratik aklın) iki kuvve olduğunu söylemişler; bir kısmı onların, üzerlerinde aklın âmir olduğu ve tasarrufta bulunduğu iki hizmetçi olduklarını, bu ikisi üzerinde yani amelî ve ilmî akıl üzerinde aklın hâkim olduğunu söylemişlerdir. İlimde ve amelde merci ve memba olan bu tek akıl, insan bireylerinden her bir bireyde diğerlerinden başkadır; herhangi bir birey, diğer bireylerin bilmediği şeyi onunla (kendine özgü akıyla) bilir; birinin itimat ettiği şeyden başka birisi (akıyla) sakınır. Her bireyde tek olan bu akıl, ondaki en üstün şeydir; emreden emirdir, hâkim olan ve tahakküm edendir. Onunla insan diğer öteki canlılardan ayırt edilir. O, insan bedenini, ondaki organları, ruhları³¹, salgıları (ahlât), fail

31 Burada ruhlar ile kastedilen, bedendeki bazı biyolojik olgulardır. Nitekim İbn Sînâ iç algı güçlerini tespit ederken ruhtan, beyindeki fiziksel bir gerçeklik olarak bahseder: "Bu durumda birincisi 'ortak duyu' ve 'fantasya' diye isimlendirilmiş olandır ve onun aleti duyu sinirlerinin başlangıcında, özellikle de beynin ön kısmında dökülmüş olan ruhtur. İkincisi ise 'musavvire'

kuvveleri ve bunlardan sadır olan fiilleri bilir. Kişi, bunlardan her bir şeyi, akıyla kavrar, bilir ve idrak eder. O, zatını bilir, mahiyetini ve sıfatlarını akleder; zatının sıfatlarını kastediyorum. Bu yüzden de akıl, akleden ve akledilen olur. Söz konusu insan bireyinde bulunan, ondan (akıldan) başka hiçbir şey, onu bilemez, dahası idrak edemez ve şuur edemez; **[142]** (insan zatını) burnuyla koklayamaz, diliyle tadamaz, avuç içleriyle ona dokunamaz, onu hayal edip temessül ettiremez. Oysa o (akıl), içinde bulunmuş olduğu bireyin bedenini, ruhunu, onlarda olanı, onlarla birlikte olanı bilir; ama ne onlardan hiç biri ne de onlarla birlikte olanlardan her hangi biri onu bilir! Bütün ilimler, hikmetler, sanatlar, görüşler ve mezhepler ona nisbet edilir. İşte bu, akıldır ki, insanlar onu insanlarda tanır ve o, her bir bireyde tektir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Allah, hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır.”³² Yani onun iki akli yoktur, aksine tek bir akli vardır; zira Övülmüş Kitap, belirtildiği gibi akli kalbe nisbet etmektedir.

Felsefi ve Kelamî görüşlerden kerrubi melekî ve ruhanî akıllar hakkında söylenenlere gelince; şu hususlar açıklığa kavuştuktan sonra sözü fazla uzatmamak için onları terk ediyoruz: Akıl, araz değil cevherdir; varlığı karar kılmış mevcut bir zattır; geçip giden ve yenilenen bir fiil değildir; varlıkta ondan başka (hem) akıl (hem) akleden (hem de) akledilen yoktur, yani fiil-fail-meful olan (başka bir şey) yoktur; ondan başka zatından, zatı nedeniyle ve zatiyla hem bilen (ârif) hem de bilinen (marûf) yoktur; o, insan bedeninin kapsamış olduğu vücut, karışımlar (emşâc), salgılar (ahlât), uzuvlar, kuvveler ve fiillerin tümünü bilir; oysa onların hiç biri onu bilmez. O, Allah Teâlâ'nın nurudur ki, onun hakkında O şöyle buyurmuştur: “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir kandillik; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. (Bu) nur üstüne nurdur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için (böyle) misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”³³ Ayette, diğerlerinden sonra mutedil mizaçlı kaptaki, tertemiz arı ruhta bulunan parlak kutsî akıl methedilmektedir ki o, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar parlak) olan zeytin (yağına) benzetilmektedir. Ayetteki “Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir” ifadesi aynıyla şu ayetteki ifadedir: “(Allah) hikmeti dilediğine verir”³⁴. Yine ayetteki “(Bu) nur üstüne nurdur.” ifadesi de aynıyla şu ayetin ifadeleridir: “Kime hükmet

ve 'hayal'dir ve bunun aleti de beynin ön ortasında özellikle de son tarafında dökülmüş olan ruhtur.” Bak., İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit vd.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 112.

32 Ahzap, 33/4.

33 Nur, 24/35.

34 Bakara, 2/269.

verilmişse, şüphesiz ona çok hayır verilmiş demektir."³⁵ Yani o, zengindir; artar, eksilmez; katlanır, zayıflamaz; tefsirde böyle yorumlanmıştır.

Şimdi biz (sonuç olarak) deriz ki: Büyük hakim Eflatun şöyle der: Mevcudât âlemi, dört âlemdir: Tabiat âlemi, nefis âlemi, akıl âlemi, rubûbiyyet âlemi. Rubûbiyyet âlemi, vahdet âlemidir, vahdaniyet, ehadiyyet, ferdiyet ve same-diyyet âlemidir. Onda hiçbir yönden çokluk bulunmaz; ne toplanma çokluğu, **[143]** ne terkîbî (bileşimsel) çokluk, ne başkalık bakımından ne de zamansal ve hareketssel değışiklikler şeklinde hiçbir çokluk bulunmaz. Akıl âleminde itibaren sayısal çokluk başlar; nefis âleminde itibaren ise, terkîbî çokluk başlar. Tabiat âlemi, sayısal, terkîbî, değışimsel, oluş ve bozuluşa dair dönüştürsel çokluk sınıflarını kendinde toplar. Dolayısıyla idrak, ilim ve marifet, rubûbiyyet âleminde: Zât, hakikat ve hüviyet bakımından zatın ilmi olan tam ilim ve dört âlemdeki diğer varlıksal bilinirlerin ilmi ondadır. Yani rubûbiyyet âlemi, görür ama görülmez; bilir ama bilinmez; tanır (arefe) ama tanınmaz: "*Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.*"³⁶

İkinci âlem, yani akıl âlemi, altındaki nefis ve tabiat âlemini idrak eder; onu da rububiyyet âleminde, idrak eden idrak eder; yani onu tanıyan ve bilen, diğer varlıkları cömertliği ve kudretiyle var eden, Hakk ve Bir İlah olan Rab'tir, ki Celil ve Yüce olan O'nu, diğer âlemlerden hiçbir idrak sahibi idrak edemez; yani O'nu gerçek marifetiyle tanıyan, yakîni ilmiyle bilen ancak yine O'dur. Bu nedenle nefis âlemine nisbetle akıl âlemi ve tabiat âlemine nisbetle de nefis âlemi (bilendir), üstteki alttakini bilir ancak alttaki üsttekini bilmez. Çünkü tabiat âlemi, hareket, değışim, oluş, bozuluş, yenilenme, geçip gitme, sonradan olma ve zeval âlemidir; cehalet, karanlık, yokluk, izmihlal, parçalanma ve ayrışma âlemidir. Bu âlem üzerinde, nefis âleminin kudreti, sultası, oluş ve var edişî vardır. Şuur, idrak, marifet ve ilim, nefis âleminde itibaren başlar; nitekim Ali b. Ebi Talip r.a.'den şöyle rivayet edilmiştir: "Nefsini en çok tanıyan, Rabbini en çok tanıyandır." Çünkü insan nefsi, oluşan nefislerin en üstünüdür. En çok bilen ve en çok tanıyanın nefsi, en yüce ve en üstün olanın nefsidir; ondaki üstünlük derecesi, âlemler arasında vasıta olan nebevî kutsî nefislerde son bulur. Onun (insan nefsinin) üstünde akıl âlemi ve rubûbiyyet âlemi bulunur; altında ise hayvansal ve bitkisel nefisler, tabiî ve madensel kuvveler âlemi yer alır. İnsan nefsinin, akla dönük bir yönü vardır; üstündeki akıl ve rubûbiyyet âlemini bilir, akleder ve tanır; bir de zulmânî, yokluğa dair ve oluşsal tabiatlar âlemine dönük bir yönü vardır. O, iki kuvveye sahiptir: failî olan ilmi kuvve ve infiâlî olan amelî kuvve. (İnsan nefsi) üstündeki (âlemlere) ilmi, amelî, tercihi ve iradesiyle yöneldiği zaman, *nefsini arındıran kurtuluşa*

35 Bakara, 2/269.

36 En'am, 6/103.

*ermiştir*³⁷; aşağısındaki şehvanî ve gazabî hayvanî nefislere doğru yöneldiğinde ise, tabii karanlıklar (zulumat) denizinde boğulur. Dolayısıyla ilk yönü bakımından ârif, âlim ve akleden olur; nur üstüne nur olur. Gayret ve kastıyla, tabiat âleminde olanlara iltifat ettiği ve tabiatın cazibesine kapıldığı zaman ise, üst üste karanlıklara dalar.

Dolayısıyla insanî nefis, insanın zatıdır, hüviyeti ve hakikatidir; kendisine ibareler ve sözlerle işaret edilir; insandan açığa çıkan fiiller nefsten sadır olur; nefis zâttır, zât da nefstir; ne başkalık vardır ne de tıpkı Haşviyye'nin boş sözlerindeki gibi ikilik vardır. Gören, işiten, koklayan, tadan, tasavvur ve tahayyül eden; [144] düşünen, belleyen ve hatırlayan nefstir. İnsan kendi nefsinden ve zatından (hareketle) bütün bunların onun fiilleri, iradesi ve arzuları olduğunun şuuruna varır. Arzuladığı veya kerih gördüğü, rağbet ettiği veya geri durduğu şeyler, kendi doğası ve tercihiyledir; kendisinden söz ederken 'ben' der; başkası için 'sen' der. Dolayısıyla "ben rağbet ettim, ben kerih gördüm, ben bildim, ben tanıdım, ben gördüm, ben işittim" der; zatından şuuruna varmış olduğu fiillerinin ve hallerinin farklılığına rağmen, tek bir zatı şuur eder.

Ruh ve nefis, ayrıntılı bir ibareyle aynı anlama gelir. İnsan, "ruhum arzuladı, ruhum kerih gördü" ve "nefsim yüz çevirdi, nefsim hoşnut oldu" der; bunların hepsi onun nezdinde aynıdır; 'ben' sözüyle ve 'istedim' 'kerih gördüm' 'rağbet ettim' 'talep ettim', 'gördüm' ve 'işittim' sözleriyle buna işaret eder. Yine bu nedenle 'kavrادم', 'bildim' ve 'aklettim' der. İşte bunlar yani, ruh, nefis ve akıl hepsi aynı tek bir şeydir. Ruh ve nefis diye isimlendirilmesi, solunan nefes ve hava (rih, rüzgâr) ile kalbin havalandırma (tervîh) ve teneffüs (nefes alma) fiilini (meydana getirmesi) yönündendir; çünkü bu, canlılık fiillerinin ilkidir. Dolayısıyla karındaki cenin, hayat sahibi olur ve onun için her ne kadar bu durumdayken 'nefis sahibidir' denilmese de 'canlıdır', 'kendisinde ruh vardır' denilir. Ona ancak gazabî ve şehvetî yönünden nefis denilir. Aziz'in eşiyle alakalı Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "(Yusuf şöyle dedi:) Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis aşırı derecede kötülüğü emreder, (Rabbimin merhamet ettiği müstesna.)"³⁸ Yine "(Zalimler ölümün boğucu dalgaları içinde çırpınırken) melekler, ellerini uzatarak 'Haydi bu gün nefislerinizi (canlarınızı) çıkarın bakalım' (derler)."³⁹ ve "Allah, (ölenlerin) ölüm zamanı gelince, ölmeyenlerin de uykularında nefislerini (ruhlarını) alır."⁴⁰ buyurmuştur. Allah Teâlâ'nın "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: 'Ruh, Rabbimin emrindedir'"⁴¹ ve "Ruh ve melekler saf saf olup durduğu gün, (Rahmân'ın izin verdiklerinden başkaları)

37 Şems. 91/9. ayete telmihle.

38 Yusuf. 12/53.

39 En'am. 6/93.

40 Zümer 39/42.

41 İsrâ, 17/85.

*konuşmazlar*⁴² ayetleri ise, bedende ve bedenden ayrıldıktan sonraki insanî nefis anlamını ele alır. “*Size pek az ilim verilmiştir.*”⁴³ ayetinde (ilim ile), duyum-sama, duyumlar, duyumlayan ve duyumlanan ile ilgili ilim kastedilmiştir; zira bu ilim, insanlar için zahirî ilimdir. Akıl ve rububiyet âlemine gelince onlar, bu (zâhir) ilimden soyutlama suretiyle (bilinir)dir. Aynı şekilde, zihni, ruhu ve nefsi, duyulurlardaki, onlardan ve onlarla olan fiilleri yönünden biliriz; yoksa onların zatî hakikatlerini bilmeyiz. Dilsel (nutkî) tabirler, beşerî ruhu, hayvanî nefsi ve bilen, kavrayan (ârif), düşünen-konuşan insanî nefsi, tek bir anlamda ele alır. Bize göre ise insan (nefsi), aklını aklettiği andan itibaren, -ayrıca nefsinin bildi de denilir, akletmesi bakımından akıl diye isimlendirilir; arzu (şehvet) veya gazap duyması, sevmesi veya öfkelenmesi bakımından ise nefis diye isimlendirilir. Gerçi nefsin birinci şekilde isimlendirilmesi, nefes (alıp vermek) açısından; tıpkı ruhun da kalpten kaynaklanarak göğüste solunan hava (nesîm) ve alınıp-verilen nefes ile (gerçekleştirilen) havalandırma (tervîh) yönünden isimlendirilmesi gibi. Akıl ise, (nefsin) üzerine parlayan (işrâk eden) Allah'ın nurudur; **[145]** kişi onunla idrak eder, bilir, anlar ve akleder, tıpkı gözün güneşin nuruyla görmesi gibi. İşte akıl, onun aydımlatıcı ve hidayete erdirici güneşidir: “*Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için (böyle) misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*”⁴⁴

Dolayısıyla (bütün) bunlardan aklın neliği ve nasıllığı açıkça ortaya çıkmış ve onun hakkında şu yargılar (tasdik) sabit olmuştur: Akıl, bir konuda bulunmayan, varlığında kendi başına kaim olan bir cevherdir; mastar anlamındaki tabirle akıl ve akletmek (taakkul) olan fiili yönünden ise arazdır; ancak onun fiili, zatının ismiyle, ‘akıl’ ve ‘akleden’ diye isimlendirilir. Zatını kavlıyor oluşu, zatının mahiyetini ve keyfiyetini biliyor olması dolayısıyla o, hem akleden hem de akledilendir. Ondaki cevher anlamı, cismanî cevherler anlamından farklıdır; kendisiyle kaim olan fiili (demek) olan araz anlamı da, cisimlere özgü olan arazlardan farklıdır. Zira kendisinden fiilin sâdir olması bakımından o fail ve faal iken zatını akletmesi bakımından ise munfail (edilgin) gibidir. Cisim ise edilgindir, etken (fiil yapan) değildir; duyulurdur, cisimliğiyle duyumlayan değildir; akledilir ancak akledemez. Dolayısıyla aklın iki alemde de yani nefis ve tabiat aleminde de benzeri yoktur. O, en yüksek ufuktadır⁴⁵; zatı, zatı nedeniyle idrak ile onun üzerinde zuhur ve tecelli eder; onun üstünde ise Tek, Bir (Vahid, Ehad), Ferd, Sâmed olan Yüceler Yücesi dışında bir şey yoktur; bu da en yüksek ufuktur.

42 Nebe, 78/38.

43 İsrâ, 17/85.

44 Nur, 24/35.

45 Necm, 53/7. ayetteki بِالْأَفْقِ الْعَلِيِّ ifadesine telmihle. 4.-7. ayetler arası şöyledir: “(Size okuduğunuz Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir. (Kur'an'ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebraîl) öğretti. O, **en yüksek ufukta** bulunuyorken (asli sûretine girip) doğruldu.”

Bu akıl, karşılıklı zıtlar olmaları hasebiyle kendilerine işaret edilen anlamlar bakımından insan bireylerinde farklılık arz eder; buna göre şöyle denir: Akıllı (âkil, akleden)-câhil, akıllı-ahmak; akıllı-mecnun; akıllı-sefih; akıllı-eb-leh ve ğabîy. Cahilin mukabili olan (akıllı) anlamı, bilinenleri bilen, onların hakikatlerini ve inceliklerini kavrayan (ârif) demektir. Ahmakın mukabilindeki zıddı olan (akıllı) anlamı ise, görüşünde ve amelî tedbirlerinde basiretli (hâzım) olandır. Mecnunun mukabili olan anlamda ise (akıllı), cin ve şeytanların galbesinden kurtulmuş olandır. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “(Ateşe giren) inkârcılar şöyle derler: ‘Rabbimiz! Cinlerden ve insanlardan bizi saptranları bize göster de onları ayaklarımızın altına alalım ki en aşağılıklardan olsunlar.’”⁴⁶ Yine şöyle buyurmuştur: “Cinlerden ve insanlardan; insanların kalplerine vesvese vererler.”⁴⁷ Mecnunların akıllarına cinin baskın oluşunun mukabilinde, muhtedilerin akıllarına meleklerin hidayet etmesi vardır; çünkü ayette şöyle buyrulur: “Şüphesiz ‘Rabbimiz Allah’tır’ deyip de, sonra dosdoğru olanlar var ya, onların üzerine akın akın melekler iner ve derler ki: ‘Korkmayın, üzülmeyin, size (dünyada iken) va’dedilmekte olan cennetle sevinin!’”⁴⁸ Sefih’in (aptalın) mukabili olan (akıllı) ise, sözlerinde ve fiillerinde dikkatli ve sağlam davranan (mütesebbit), hikmet sahibi anlamındadır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “İyi bilin ki, asıl sefihler (akılsızlar) onlardır, fakat bilmezler.”⁴⁹ Ebleh (budala) ve ğabîy’in (aptalın) mukabili olan (akıllı) ise, ilimlerin hakikatlerine ve amelilerin inceliklerine erişen, zeki ve zeyrek kişidir. Şair (Mütenebbî) şöyle der:

“Aptala bunları (şiiirleri) inşâd etmek zararlıdır; tıpkı gül kokusunun pislik böceğine zarar vermesi gibi.”⁵⁰ **[146]**

İşte ibarelerdeki bu mukabil zıtlıklar bakımından aklın, insan nefisleri demek olan insanî akılların farklılaşması nedeniyle bu yönlerde farklılaşan anlamları vardır; nitekim daha önce geçtiği üzere nefis, aklettiği, kavradığı ve bildiği zaman, zatını kavraması ve bilmesi yönünden akıl, akleden ve akledilen olur; dolayısıyla da zatından, zati nedeniyle bilen ve bilinen olur. İşte aklın anlamı budur.

Filozoflar şöyle der: İnsan nefsi, öğrenme (teallüm) ve kavramadan (tefat-tün) önce bilkuvve akıldır, ilimleri öğrenip onları aklettiği zaman bilfiil akıl haline gelir ve bireylerde açık bir şekilde farklılık arz eder. Nitekim derinliğine düşünen için şu açıkça ortaya çıkar: Onlardan bir kısmı, üstün (şerif), kudsi, melekî ve nebevî nefistir; bazıları bayağı (hasis) ve düşük (denî) nefistir; bazıları bilen, keskin zekalı, zeki ve zeyrek nefistir; bir kısmı cahil, gafil ve aptal nefistir;

46 Fussilet, 41/29.

47 Nâs, 114/5-6.

48 Fussilet, 41/29.

49 Bakara, 2/13.

50 Mütenebbî, *Divân*, c. III, s. 40.

bazısı hayırlı (hayyir, iyilik sever), çok şefkatli (raûf) ve merhametli (rahîm) nefstir; bazısı şerli (şerîr, kötü), acımasız (kâsi) nefstir; bir kısım nefisler, ilimler ve amellerin herhangi bir dalında (ileri düzeylere) ulaşır ancak başkalarının ilerlemiş olduğu diğer ilim dallarından eksik kalır. Bu durumlar da onlarda kudsi nebevî akıldan, cahil aptal akla kadar azlık-çokluk, zayıflık-güçlülük, düşüklük-üstünlük bakımından farklılık arz eder; bireylerde birbirine eşit olmaz. Bu durum, insan bireyleri hakkında derinliğine düşünenler için açıktır.

Akıl risalesi olarak isimlendirilen, Allah kendisine rahmet etsin 'Zamanın Biriciği'nin (Evhadüzzaman) tasnifi olan (bu) risale tamamlanmıştır.⁵¹ [147]

51 Ferağ kaydı şu şekildedir: "Risalenin yazımının tamamlanması, 552 yılının, Safer ayı başlangıcı, Perşembe gününe denk gelmiştir. Alemlerin Rabbi Allah'a hamd olsun, efendimiz Hz. Muhammed ve âline salât ve selam olsun. Risaleyi Abdulmuhsin....? yazmıştır." Nüshanın yazılış tarihi miladi olarak, 1157 yılının 21 veya 28 Mart gününe denk gelmektedir.

MANTIK ANABİLİM DALI TOPLANTISI

(06-07 Haziran 2009/Rize)

Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK*

İlahiyat Fakülteleri Mantık Anabilim Dalı toplantısının ilki 6-7 Haziran 2009 tarihinde “Mantık Bilimi ve Eğitim” konusu çerçevesinde Prof. Dr. Abdülkuddus Bingöl’ün başkanlığında Rize’de yapıldı. Toplantıya İlahiyat Fakülteleri Mantık Anabilim Dalında görev yapan akademisyenler katıldı ve ana hatlarıyla aşağıdaki konular tartışıldı.

Prof. Dr. Abdülkuddus Bingöl, mantığın yerinde ve zamanında konuşmak olduğunu ifade ederek, mantığın sadece kavramlar yığını değil, bütün hayatımızda bize hükmeden güç olduğuna dikkat çekti. Mantığın her türlü bilgi üretmede çekirdek görevi yaptığını zikreden Bingöl, mantık eğitiminin disiplinler arası olması gerektiğini, İslam dünyasında Gazali’nin, felsefeye değil belli felsefelerle karşı çıktığını, bu durumun İslam dünyasında bazıların işine geldiği için Gazali’nin felsefenin bütün bölümlerine karşı çıktığı şeklinde görüş ileri sürdüklerini dile getirdi. Oysa Gazali, mantığa karşı çıkmamış, tersine “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” demiştir. Bingöl, ayrıca şu noktalara dikkat çekti: İslami ilimlerin tahsil yeri olarak bilinen medreselere bakıldığında tedrisatın her aşamasında mantığın okutulduğu görülür. Bu durum, göz önünde bulundurulduğunda mantığın kültür, din vb. alanlarda ne kadar önemli olduğu açığa çıkar. Felsefe bir meslek değil, üst bilgidir. Felsefe bir bilim dalı üzerine bina edilirse bir üst bilgi oluşur. İlahiyatın metafizik ile ilişkisi olduğu için ilahiyatçılar daha iyi felsefe yapabilir. Mantık, disiplinler arası ilişki kurularak öğretilmelidir. Öğrencilere mantık felsefesi verilmelidir. Mantık çok kuru bir ilim, fıkralarla veya güncel konularla bağlantı kurulmazsa anlatılması ve anlaşılması zorlaşır. Ders kitapları önemli, hepsi özetlenerek verilebilir. Ancak ders hocası konuları istediği sıraya göre anlatabilir. Bu tür toplantıların devam ettirilmesi gerekir. Çünkü bu tür toplantıların yapılması bir takım kavramların yerleşmesinde ve olumlu bir takım çalışmaların gerçekleştirilmesinde çok faydalı olacaktır.

Prof. Dr. Ali Durusoy, “İlahiyatsız felsefe, felsefesiz ilahiyat olmaz” diyerek, Fen Edebiyat Fakülteleri Felsefe Bölümlerinin, İlahiyat Fakültelerinde felsefeye gerek olmadığı, İlahiyat Fakültelerinde felsefe yapılamayacağı, Temel İslam Bilimlerinin de felsefenin İlahiyat Fakültelerinde okutulmasına gerek olmadığı görüşünü benimsediklerine dikkat çekerek, İlahiyat Fakültelerinde felsefe ile

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, capakibrahim@hotmail.com

uğraşmakla ne Musa'ya ne de İsa'ya yaranabildiklerini ifade etti. Durusoy, mantığın bilimle olan ilişkisinde asal ve bağımsız olduğunu vurgulayarak, sayıların birbirlerinden bağımsız, ancak biri olmadan diğerinin sayılamaması gibi, mantığın felsefeden bağımsız ancak onsuz da olamayacağına dikkat çekti.

Durusoy, bütün üniversitelerde felsefe bölümünün bulunması gerektiğini, felsefe bölümü olmadan gerçek anlamda bir üniversitenin olamayacağını dile getirerek, İlahiyat Fakülteleri dışındaki felsefecilerin İlahiyat Fakültelerinde yapılan felsefe çalışmalarını önemsemediklerini ve ön yargılı davrandıklarını, tek taraflı felsefenin yapılmaması gerektiğini zikretti.

Durusoy, mantığın bağımsız olan bilginin formuyla ilgilendiğini, bir araştırma, gerekli bir araç olduğunu ifade ederek şu önerilerde bulundu: Yayınlarımızla mantığın vazgeçilmezliğini dile getirmemiz gerekir. İbn Sina'nın deyişiyle dil doğuştan semai olarak öğrenilebilir fakat mantık eğitmekle olur. Tanımın, kanıtın ne olduğunu, öğrenilen şeyin doğru mu? Gerçek mi? Olduğunu mantık ortaya koyar. Mantığın özerkliğini ve önemini ortaya koyacak çalışmalar çok yetersizdir. Bu alanlarla ilgili birtakım çalışmalar yapılmalıdır. Çünkü mantık yeterli değil, gerekli koşuldur.

Bilim insanlık tarihinde Aristoteles ile başlar, hepimiz bir ölçüde onun öğrencileriyiz. Bu nedenle onun görüşlerini bir kenara itemeyiz. İslam dünyasında Farabi, Gazali gibi filozofların yaptıkları çalışmalar Aristoteles'in çalışmalarından bağımsız olmamıştır. Dolayısıyla yapacağımız çalışmalarda bu durumu göz önünde bulundurmalıyız. Nahiv, fıkıh, kelam bilim olma konusunda mantığa borçludur. Gazali'den sonraki Eş'ari kelamcıları mantıktır, kelam eserlerinin başında mantık konuları yer alır. Mantıkla ilgi kurmanın ciddi kazanımlar sağladığı muhakkaktır. Kelamcılar Yüksek Lisans ve Doktora mantık dersi okutulmalıdır. Çünkü bütün büyük kelamcılar mantıkla ilgilendikleri için çok ciddi eserler ortaya koymuşlardır. Ayrıca programlarda dil, düşünce ağırlıklı derslerin olması önemli katkı sağlayacaktır. Dil konusunda doğal davranılmalıdır, zamanla kavramlar oluşur. Ancak mümkünse bir kavramın Türkçesi yoksa Arapçası kullanılmalıdır. Bir kavramın birden fazla tanımı varsa o, hiçbir şeydir.

Prof. Dr. Tahir Yaren, mantık okutan arkadaşların, dini ilimleri ve İlahiyat Fakültelerinde okutulan bütün derslerle ilgili usulleri bilmenin yanı sıra felsefe bölümlerinde okutulan mantık kitapları ve dersleriyle de bağlantı kurmaları gerektiğine dikkat çekerek ifadelerine şöyle devam etti: Çünkü bu durum öğrencinin mantığın gerekliliğine inanmasını sağlar. Fen-Edebiyat Fakültelerinden, İlahiyat Fakültelerinde bizim okuttuğumuz mantık dersleri ile ilgili eleştiriler varsa acaba buna biz mi sebep oluyoruz diye düşünmeliyiz. Bazıları İlahiyat Fakültelerinde okutulan mantığın klasik mantık olduğunu, bunun te-

oloji ile ilgili olduğunu söylüyorlar, bu olumsuzluğu gidermek gerekir. Nitekim Fen-Edebiyat Fakültelerinde okutulan kitaplarla İlahiyat Fakültelerinde okutulan kitaplar arasında paralellikler vardır. Örneğin Şafak Ural, Abdulkadir Çüçen, Doğan Özlem, İbrahim Emiroğlu'nun mantıkla ilgili yazdıkları eserler hem Fen Edebiyat Fakültelerinde hem de İlahiyat Fakültelerinde okutulmaktadır ve bunlar Necati Öner'den istifade etmişlerdir. Bu çalışmaların çoğunda İlahiyat Fakültelerinde yapılan çalışmalardan, istifade edilmektedir.

Mantık eserlerini yazanlar Necati Öner, H. Ziya Ülken ve H. Ragıp Atademir'in oluşturduğu geleneği devam ettirmiştir. Necati Öner, mantık ve felsefe ile ilgili eserler yazmanın yanı sıra bir dernek kurmuş, Türkiye'de felsefe okutan hocaları bir araya getirmiştir. Hoca, ilahiyatçı olmadığı halde İslam kültüründe mantığın önemi ile ilgili derin bir vukufiyete sahiptir. Ancak Hoca'dan İslam Hukuku ile mantığın ilişkisini kurması beklenemez; bunu Prof. Dr. İ. Emiroğlu ve Prof. D. A. Durusoy hocalar yapıyorlar.

Dil ile mantık ve mantık ile diğer ilimler arasındaki ilişki çok iyi kurulmalıdır. Biz Türkçeyi öğrenirken, dil bilgisi ile öğrenmiyoruz. Fakat Arapça dil bilgisi ile ilgili çok eser yayınlanmış mantıkla ilişkisi kurulunca muhteşem bir durum ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet öncesi ve sonrasında okutulduğu için mantık, eski kültür ile günümüz arasında ilişki kurabilir ve bu nokta ciddi bir açılım yapabilir. Yeni dönemde büyük ölçüde batı örnek alınmıştır; bu çok önemli bir gelişmedir. Ancak yeni kültür içinde İzmirli İsmail Hakkı, Babanzade gibi kişilerin bilinmemesi veya bu tür insanların üniversite dışında kalmış olmalarını biz üniversiteye taşımamız. Prof. Dr. İsmail Kara, Babanzade ile ilgili bir kitap neşretti bu önemlidir. Çünkü bilim inkıta kabul etmez Osmanlı kültürü ile yeni kültür bağlantısını kurma görevi bize düşmektedir. Prof. Dr. N. Öner, bunu çok iyi gördüğü için, Abdulkuddus Bingöl'e Gelenbevi'nin mantık anlayışını çalıştırmıştır. Bu eski kültür ile yeni kültür arasında bağ kurmaktır.

Herhangi bir olaya, analitik ve kritik bakışı kazandıran mantıktır. Bunlar düşüncenin vazgeçilmez unsurlarıdır ve bunlar zannedildiği kadar kolay değildir. Analiz-sentez yapmak uzun zaman gerektirir ve bunu yapmayı sağlayan mantıktır.

Yüksek Lisansta *Tartışma Metodolojisi* dersi okutuyorum; öğrenciler, gördüklerimiz Televizyon programları için geçerli mi? Diye soruyorlar tabii ki diyorum. Tartışmanın da bir usulü vardır. Gerçeğin benim ağızımdan çıkması ile muhatabımın ağızından çıkması arasında hiçbir fark yoktur. Bu bizim kültürümüzün ortaya koyduğu bir ilkedir. Tartışmada esas olan hakikatin ortaya çıkmasıdır. Bu inceliği güzel tartışma örnekleri ortaya koyar. Örnek olmak zorundayız. Bazı olumsuz örnekler var. Bu konuda yaşanan aksaklıklar ahlaki

mesele olarak görülüyor fakat bunların mantukla ciddi anlamda ilgisi vardır. Mantuk bizim öz malımızdır. Buna Elmalılı, *Metalib ve Mezahib*'in girişinde dikkat çekmektedir.

Doç. Dr. Ahmet Kayacık, düşüncelerini şu ifadelerle dile getirdi: Prof. Dr. Necati Öner'in *Klasik Mantık* adlı kitabını okuttum, öğrencilerin bazı konuları anlamadıklarını gördüm. Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu'nun *Klasik Mantığa Giriş* adlı kitabı çıkınca, onun dil açısından biraz daha anlaşılır olduğunu gördüm. Şimdi onu okutuyorum. Okuturken hangi konuyu anlatmalıyım, hangi konuyu anlatmamalıyım, hangi konulara önem vermeliyim tam olarak karar vermiyorum. Çünkü dört yıllık eğitim boyunca sadece 2 saat mantık dersi var ve konuları yetiştiremiyoruz. Arkadaşlarımız mantık dersinde neler okuttuklarını ve sınavlar nasıl yaptıklarını aktarırlarsa faydalı olur.

Doç. Dr. İbrahim Çapak, ciddi bir mantuk tarihi kitabına ihtiyaç olduğunu, bir komisyon oluşturulup ortak bir kitap yazılması gerektiğini ifade ederek şu önerilerde bulundu: Mantık anabilim dallarının bazılarında mantık dersini okutabilecek hoca olmadığı gibi, araştırma görevlisi de bulunmamaktadır. Bu konu ile ilgili bir takım somut adımlar atılmalı ve mantık anabilim dalları güçlü hale getirilmelidir. Mantığın pratik hayatla ilişkisi kurulmalı ve önemine dikkat çekilmelidir. Diğer anabilim dallarının da mantuk dersleri okutmaları sağlanmalıdır.

Mantuk dersinin kredisi yetersizdir. 2 kredilik bir derste mantuk tarihini bile anlatmak çok zor olduğuna göre mantığa giriş, mantığın temel konuları ve mantuk felsefesi gibi konular yeterince anlatmak mümkün değildir. Zorunlu ders kredisi artırılmalı ayrıca mantukla ilgili seçmeli dersler konmalıdır. İlahiyat Fakültelerindeki ders kredisi Fen Edebiyat Fakültelerinin Felsefe ve Sosyoloji bölümlerindekinin hiç olmazsa yarısı kadar olmalıdır. Tezler konusunda Mantuk Anabilim Dalları koordine halinde çalışmalıdırlar. Böylece mükerrer tezlerin yapılması önleneyeği gibi konu veya dönem bütünlüğü de sağlanmış olur.

Bildiğim kadarıyla anabilim dalı olarak sadece Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Doktora programı bulunmaktadır. Diğer üniversitelerde de mantuk anabilim dalının etkisini artırmak için mantuk anabilim dallarında doktora ve yüksek lisans programları açılmalıdır. Yapılacak mantuk çalışmalarında, mantığın diğer bilimlerle olan ilişkisi mutlaka vurgulanmalıdır.

Dr. Halil İmamoğlugil, MEB liseler için hazırlanmakta olan Mantuk kitabını incelemesi için kendisine gönderildiğini ve bunu mantuk hocalarına gönderdiğini ifade ederek, bu tür toplantıların sürekli hale getirilmesi temennisinde bulundu.

Dr. Ferruh Özpilavcı, mantığın dini ilimlerle ilişkisinin ortada olduğunu, ayrıca İslam kültür geleneği içerisinde de mantığın önemli olduğunu, batılı bir

takım ilim adamlarının bizim geleneğimize dayalı çalışmalar yaptığını, onları buna iten nedenlere bizim daha fazla sahip olmamız gerektiğini ifade etti.

Arş. Gör. Yusuf Taşdemir, ideal bir takım çalışmaların yapılabilmesi için mantık alanında çalışan hocaların, bu alanda yeni çalışacaklara yol göstermelerinin son derece faydalı olacağını ifade etti.

Doç. Dr. Nazım Hasırcı, daha önceki konuşmacıların dile getirdiklerine katıldığını, bunun yanında fakültelerin kadrolarına bakıldığında felsefe ve din bilimleri bölümü kadrosu güçlü olan fakültelerin güçlü, diğerlerinin ise zayıf olduğunu ifade ederek, öğrencilere mantığın öneminin anlatılması, ders kitaplarının yanı sıra Arapça bir mantık kitabının da okutulmasının gerekliliğine dikkat çekti.

Arş. Gör. Bekir Esen, mantık alanına gireli bir ay olduğunu, hocaların desteği ile bu alanlarda yeni şeyler yapmaya çalışacağını ifade etti.

Doç. Dr. Hasan Ayık, ev sahibi olarak toplantıya katılanlara teşekkür ettikten sonra, Türkiye’de felsefe yapanların objektif olmaları gerektiğini ifade ederek, 2003 yılında İstanbul’da yapılan Dünya Felsefe Kongresine dikkat çekti. Ayık, bu kongreye “Bize lazım olan Hıristiyan Ahlakıdır” diyen Habermas’ın davet edildiğini, ancak doktoralarını yurtdışında yapmalarına rağmen Prof. Dr. Mehmet Aydın gibi felsefecilerin davet edilmediğini ifade etti. Ayık, şu önerilerde bulundu: Mantık derslerinde Türkçe-mantık ilişkisi işlenmelidir. Özellikle sarf, nahiv, belagat, beyan ve mantık alanında dil bilgisi ve mantık ilişkisi ile ilgili geçmişte bir takım çalışmalar yapılmıştır. Artık mantığın dil bilimleri için bir alet olduğu konusunda herhangi bir problem yok. Adab ve münazara ilmi içinde mantık ilminin bir uygulama alanı var. Beyan ilminin içinde doğrudan mantık var. Normal mantık, konularının dışında mantık felsefesi şeklinde seçmeli bir ders konulmalıdır. Kavramlar konusunda muhayyile, hafıza gibi kavramlar ve bunlar neticesinde ortaya çıkan kavramlar da incelenmelidir. Mantık tarihini işlerken, mantığa yeni yaklaşımların geleneğimizin içinde yerinin olduğuna dikkat çekmek gerekir. Ayık, bu tür toplantıların akim kalması dileğiyle sözlerini tamamladı.

Son konuşmacı olarak söz alan **Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu**, böyle bir toplantıyı 5-6 yıldan beri özlediğini, aslında bu toplantının geciktiğini ifade ederek, sözlerine şöyle devam etti: Lisans ve lisansüstünde mantık derslerini nasıl verdiğimiz önemlidir. Mantık derslerinin gerekliliğinde şüphe yok; bu bakımdan Temel İslam Bilimlerinden örneğin fıkıh ve kelim alanlarında gerektiğinde mantıkçılara başvurma ihtiyacı duyulmalıdır. İlahiyatçıların iyi yetişmediği ile ilgili zaman zaman bir takım ifadeler zikrediliyor. Ancak ilahiyatçıların iyi yetişmemeleri çok felsefe okumalarından kaynaklanmamaktadır. Mantık ve felsefenin gerekliliğini uygun şekilde ve her zeminde dile getirmek gerekir.

Programı yetiştirme çabasına girmeyip, öncelikli temel konuları vermeye çalışmak gerekir. Öğrencilerin her alana ilgili temel kaynakları almalarını tavsiye ederek, konuları seçerek öğrenciye aktarmak daha uygun olabilir.

İlk intiba çok önemlidir. Öğrenciye karşı kolaycı hoca imajı çizilirse, öğrenci dersi önemsemez. Mantığın önemine, pratik hayat ve dindeki yerine dikkat çekilmelidir. Mantığın sınavlarda, çalışacakları kurumlarda işe yarayacağı, öğrencilere ifade edilirse öğrenci dersi önemser. Öğrencileri mantığın hayatın her aşamasında önemli olduğu ve onların hayatın her aşamasında mantıktan istifade edebilecekleri anlatılmalıdır. Nitekim öğrenci işine yarayacağını düşündüğü derslere önem vermektedir. Sorularda çok ayrıntılara girmek lazım, bazen öncüller verilip sonuç istenebilir. Öğrencilerle ders dışında da ilgilenilmeli, Yüksek lisans ve doktora yönlendirilmelidirler. Din kültürü ve Ahlak bilgisi bölümünde mantık dersi seçmeli, bu ders zorunlu olmalıdır. Mantıkta teknik imkânları kullanmalıyız. Mantık dersini daha iyi vermek için zihni yormak gerekir.

Eğitimin ilk iki haftasında öğrencilerin ilgilerini çekecek şekilde konuları hazırlayıp, dikkat çekici resimleri de koyarak, bazen boşluklar bırakarak öğrencilerin dikkatini çekmek gerekir. Yine son hafta aynı paralelde öğrencinin ne öğrendiğini test etmek için bütün konular gözden geçirilecek şekilde güncelleştirilerek dikkat çekici unsurlarla verilmelidir.

Kıyasın işleyişi ile ilgili 8 kuralı öğrenci sunum olarak görmeli, dilemler ve mantık yanlışları gibi konular sunum halinde verilebilir. Diğer konular anlatılabilir. Sunumda görsellik olduğu için, daha dikkat çekicidir. Örneklerinde güncelleştirilmesi önemlidir. Emiroğlu, ders işleyiş şekli ile ilgili hazırladığı bir sunumu toplantıya katılanlara sunarak konuşmasını tamamladı.

Toplantı sonunda bir sonuç raporu hazırlanıp İlahiyat Fakülteleri Dekanlıklarına gönderildi. Burada söz konusu rapora olduğu gibi yer vermek istiyorum.

MANTIK ANABİLİM DALI TOPLANTISI

RİZE 2009

Rize Üniversitesi İlahiyat fakültesinin ev sahipliğinde 06-07 Haziran 2009 tarihlerinde Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinden Mantık Anabilim Dalı öğretim elemanlarının katılımıyla bir toplantı gerçekleştirilmiştir. İlahiyat fakültelerindeki mantık eğitiminin sorunlarının tartışıldığı bu toplantı, bir ilk olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

Bu ilk toplantının konusu "Mantık Bilimi ve Eğitim" olarak belirlenmiştir. Toplantıya katılan öğretim elemanları, ilahiyat fakültelerinde genelde Felsefe ve Mantık gibi derslerin adeta üvey evlat muamelesi gördüğü; mantığın, diğer alanlarda olduğu kadar dinî ilimlerdeki araştırmalara ve bunların yöntemine geçmişte olduğu gibi bugün ve gelecekte de çok önemli katkılarının olacağı yolundaki kanaatlerini önemle vurgulamışlardır. Bu noktada ilahiyatlardaki mantık eğitiminin fıkıh, kalam, dinî hitabet, metin okumaları ve kritiği gibi diğer alan ve faaliyetlerle ilişkilendirilerek yapılmasının önemi ve gereği üzerinde durulmuş ve sonuçta (İlahiyat Fakülteleri I. Mantık Anabilim Dalları Koordinasyon toplantısında) aşağıdaki kararlar alınmıştır:

1- Bütün bilimler için genel bir metodoloji olan Mantık, söz konusu bilimlerin yeterli değil **gerekli** koşuldur; özellikle de din bilimlerinin tahsilinde mantık biliminin öğrenilmesi-öğretilmesi zorunludur.

2- İlahiyat fakültelerinin lisans döneminde **2 saatlik Mantık dersi yeterli değildir**. Bu konudaki eksikliğin giderilmesi için üniversiteler ve YÖK nezdinde girişimlerde bulunulmalı, ayrıca bu ders, **seçmeli derslerle takviye edilmelidir**.

3- İlahiyat Fakültelerindeki mantık öğretiminde içerik ve yöntem açısından birliğin sağlanması temel hedeflerimizden biridir.

4- Mantık konularının daha cazip olması ve kolay bir şekilde öğrenciye aktarılması için konular örneklerle zenginleştirilmeli, görsel ve teknik imkânlardan yararlanılarak anlatılmalıdır.

5- Çalışmalarda ortaya çıkabilecek tekrarların önüne geçilebilmek ve önemli konulara öncelik vermek için yüksek lisans ve doktora **tez konularının belirlenmesinde** karşılıklı görüş alış verişinde bulunulması ve koordinasyonun sağlanması gerekmektedir.

6- Mantıkla diğer anabilim dalları arasında koordinasyon kurulması, mantık ilminin işlevi açısından hayati öneme sahiptir.

7- İlahiyat Fakülteleri Mantık Anabilim Dalı öğretim elemanları daha sıklıkla bir araya gelmeli ve iletişim içersinde olmalıdır.

8- 2010 yılında Mantık öğretim üyeleri toplantısının **Dokuz Eylül Üniversitesi**nde ve "**Mantıkta Terminoloji Sorunu**" konusunda yapılması kararlaştırılmıştır.

Toplantıya Katılan Öğretim Elemanları

- Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl (Atatürk Üniversitesi İletişim Fak.),
Prof. Dr. Tahir Yaren (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Ali Durusoy (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Doç. Dr. Hasan Ayık (Rize Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Doç. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Doç. Dr. İbrahim Çapak (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Doç. Dr. Nazım Hasırcı (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Dr. Ferruh Özpilavcı (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Dr. Halil İmamoğlu (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Ar. Gör. Yusuf Daşdemir (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak.),
Ar. Gör. Bekir Esen (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak.)

ÖRNEK ÇEVİRİ METİNLERLE MANTIĞA GİRİŞ

Ali Durusoy, İFAV, İstanbul, 2008, 315 s.

Doç. Dr. Nazım HASIRCI*

Bilmek insanın özsel niteliğidir. Bu niteliğinin gereği olarak insan, ilkçağlardan bu yana sadece varlıkları değil bilmenin kendisini de bilgi objesi yapmış, “bilmek ne demektir?” diye sormuştur. Bilmenin düşünceye konu yapılması sonucu da, insanın nasıl bildiğini inceleyen mantık bilimi ortaya çıkmıştır. Tanıtacağımız eserde yazar Kindî (801-866), Farâbî (870-950) ve İbn Sinâ (980-1037)’nin metinlerine dayalı bir şekilde bilmenin ne olduğu sorusuna cevap arayarak, toplumumuzda bilim ve felsefenin gelişmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kitap önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç, bibliyografya ve indeksten oluşmaktadır.

Yazar girişte bazı ilkeler çerçevesinde bir bilim ve felsefe tarihi tasavvuru sunar. Birinci ilke, insanlığın gerçekliği biri bilinçli diğeri de bilinçsiz olmak üzere iki tarzda kavraya geldiğidir. Bilinçli kavrayış, nedensellik bağlamında bilimsel ve eleştirel bir çabaya dayanırken, bilinçsiz kavrayış herhangi bir çaba olmaksızın kendiliğinden meydana gelir. Diğer ilke ise insanın gerçekliği sanat, bilim ve felsefe yoluyla kavradığıdır. İnsanlığın gerçekliği kavrama çabasında Hint ve Akdeniz düşünce havzaları ön plana çıkar. Bilim ve felsefeyi yeşertebilecek potansiyele sahip Akdeniz havzası, dört döneme ayrılır (s. 10-12). Birincisi hazırlık dönemi olup, Sümerlerden başlar ve milattan önce altıncı yüzyıla kadar sürer. İkincisi bilim ve felsefenin açıkça ortaya çıktığı milattan önce altıncı yüzyıldan başlayıp milattan sonraki altıncı yüzyıla kadar devam eder. Bu dönemde Platon (m.ö. 427-347) ve Aristoteles (m.ö. 384-322) tarafından “bilgi” ve “bilim” kavramları tanımlanmış, ayrıca Aristoteles *Organon* isimli eseriyle yöntemini kurmuştur. Üçüncüsü, Yunanca eserlerin Arapçaya tercümesiyle dokuz ile on ikinci yüzyıllar arasında ortaya çıkan Arap bilim ve felsefesi dönemidir. Bu dönemin Arap şeklinde nitelenmesi yazı dilinin Arapça olmasından kaynaklanır. Dördüncüsü ise on ikinci yüzyıldan itibaren Arapça eserlerin Latinceye tercümesi sonucu meydana gelen yeniçağdır. Bu dönemde bilim ve felsefe milletlerin kendi dilinde yapılmaya başlandığı, bunun sonucunda da toplumlar hızlı bir şekilde dönüştüğü için yazar, bahsettiğimiz döneme “küresel veya evrensel çağ” (s. 12) denmesini daha uygun bulur.

Yazar, son dönemin özelliklerinden yola çıkarak bir toplumda bilim ve felsefenin gelişmesi için o toplumun kendi öz yönetimi ile yönetilmesi, kendine

* Dicle Üniv. İlahiyat Fak., nhasrc@hotmail.com

özgü bir dilinin ve millet bilincinin bulunması, ayrıca bilim ve felsefeyi seven kimselerin var olması gerektiğini ifade eder. Ona göre, Türk toplumu bu niteliklere yirminci yüzyılda kavuşmuş, yaşam biçimini akıl temelinde yeniden yapılandırmaya yönelmiştir.

Girişten sonra yazar, her bir bölümün başında bölümü oluşturan filozofun kullandığı temel kavramların anlamlarını, kitaptaki paragraf numaralarını da vererek geniş bir şekilde açıklar, sonra da konuyla ilgili metinleri Türkçeye tercüme eder.

Kitabının birinci bölümünde Kindî'nin görüşlerini ele alan yazar, Yunanca eserlerin Arapçaya tercümelerinin yapılmaya başlandığı bir dönemde yaşayan bu filozofun, bilim ve felsefe terimlerinin Arapça karşılıklarının bulunmasında ciddi katkılarının bulunduğunu, ilk defa onun dini ve felsefi bilgi ayırımı yaptığını ifade eder. Kindî, henüz bilim ve felsefe geleneği bulunmayan bir toplumda yaşamış, mantıkla ilgili eserleri de bize ulaşmamıştır. Bununla birlikte o, bilmek ile ilgili olarak nefis, akıl, ma'kul, hiss, mahsus, killi, cüzî, lafız vb. kavramlara dair son derece önemli açıklamalar yapar, mantığın temelini oluşturan tümellik ve dil-düşünce ayırımı üzerinde durur. Yazar Kindî'nin kullandığı bu ve benzeri temel kavramların anlamlarını açıkladıktan sonra, onun çeşitli risalelerinden "Algılamak; Duymak ve Bilmektir", "Özdeşlik ve Tümellik", "Dil, Düşünce ve Varlık" başlıkları altında çeşitli Arapça metinleri Türkçeye tercüme eder.

İkinci bölümde Fârâbî'nin mantıkla ilgili görüşlerini inceleyen yazar, bu filozofun mantığı Arap dilinde yeniden kurması neticesinde, Arapça bilim ve felsefe geleneğinin başladığını belirtir. Fârâbî'ye göre mantık insanı kesin bilgiye götüren ve mutluluğa ulaşmasını sağlayabilen yegâne bilim olduğu için varoluşsal bir öneme sahiptir. Bu yüzden Fârâbî dilbilim, mantık, bilgi toplumunun nasıl kurulacağı, gerçekliğin birliği ve bilginin kendi konularıyla mantığa dayalı bir şekilde ilgilenir, çalışmalarıyla sonraki filozofların önünü açarak başarılı olmalarına zemin hazırlar.

Fârâbî'nin, mantığı bir bilme bilimi olarak kabul ettiğini belirten yazar, onun tüm bilimlerden önce öğrenilmesinin zorunlu olduğu görüşünü zikreder. Fârâbî bilimleri yöntemlerine ve amacına göre sınıflamanın yanında maddi ve suri olarak da sınıflayarak (ss. 38-39) mantığı suri bilim görür. Mantığın suriliği tümeller, önermeler ve kıyas konularında açığa çıkar. Suri bir bilim olduğu için mantık, toplumlara göre değişmeyip evrenseldir.

Fârâbî'ye göre mantık, dilbilim değildir fakat onu öğrenmeye başlayanlar dilin temel konularını bilmelidirler. Mantıkla ilgili dilbilim konuları tüm dillerde ortaktır. Bu yüzden mantık dildeki sözcüklerle onların anlamı nasıl gösterdikleri yönünden ilgilenir. Yazar Fârâbî'nin bu ve benzeri görüşlerini açık-

ladıktan sonra, onun kitaplarından zikredilen konularla ilgili oldukça geniş tercümelemler sunar.

Üçüncü bölümde İbn Sinâ'nın mantık görüşlerini inceleyen yazar, mantığı Aristoteles'in kurduğunu, Fârâbî'nin geliştirdiğini, İbn Sinâ'nın ise yetkinleştirerek neredeyse son şeklini verdiğini ifade eder. Yazar, İbn Sinâ'nın belki de ilk defa mantığın bütün konularını tek kitapta toplayan filozof olduğunu belirterek, çalışmalarından dolayı onun Ortaçağdaki konumunu İlkçağdaki Aristoteles'in konumuyla aynı görür.

Kindi ve Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sinâ'da da bilen özne nefstir, fakat onlardan farklı olarak kendisinin ve bilgisinin bilincinde olan nâlık nefstir. Akıl ise bilme gücü anlamında olup, varlığı bilmekle ilgili olunca "nazari akıl", değeri bilmekle ilgili olunca da "amelî akıl" adını alır. Akıl kullanıldığı alanlara göre heyûlanî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd şeklinde derecelenir. Duyma, düşünme ve sanmaya kadar bir dizi aşamayı içine alan algı ise akılla gerçekleşerek bilme olur. Bu yüzden algı bilmek için gerekli fakat yeterli değildir.

Bilgi kavram (tasavvur) ve yargıdan (tasdik) meydana gelir. İbn Sinâ'ya göre mantık bizi bu iki bilgiye götüren yolları öğretir. Bu yüzden mantık kendisi için bilim, başka bilimler için bir alet bilimidir. Bilme ile ilişkisinden ve insan fitratı onun yerini tutamadığından dolayı mantık, hem öğrenilmesi hem de uygulanması zorunlu bir bilimdir.

İbn Sinâ'da kavram, ilk ve temel bilgi olup mahiyetin kavranmasıyla ilgilidir. Mahiyetle ilgili olan kavram, yargının ilkesidir ve zihinde soyut olarak bulunanlara birinci tümeller, bunlara ilişkinlere de ikinci tümeller denir ki, mantığın konusu ikinci tümellerdir. İkinci tümeller, mahiyete iliştiklerinden mantığın konusu zihni anlamda aşkındır. (ss. 150-151). Bilginin ikincisi yargı olup onun doğru ve yanlışlığı sâdık-kâzib veya hakk-bâtil sözcükleriyle ifade edilir. Rey genellikle kanıta dayalı bilgi, yakın kesin doğru, zann da olası doğru anlamında kullanılır.

İbn Sinâ mantıkta hadd ve burhanı merkeze alır, bilginin topluma iletilmesi için hatâbeyi yararlı kabul eder, fakat cedel, şiir ve muğalatayı mantığın özünü ilgili görmez. Mantığın suriliği kavram, önerme ve kıyasta görülür. Burhan, cedel, muğalata, hatâbe ve şiir kıyasın maddesi göz önüne alınmadan tanımlanamazlar. Kıyastaki suri zorunluluk maddi zorunluluğu gerektirmez. Dolayısıyla mantık suri bir bilimdir.

Yazar, Fârâbî gibi İbn Sinâ'nın da mantığı dilbilim olarak görmediğini belirtir. İbn Sinâ'ya göre mantık ancak sözcüğün anlamı nasıl gösterdiği ile ilgilenir. Bu durumda bilim elde etmek için mantık öğrenmek zorunlu iken dilbilim zorunlu değildir. Dilin işlevi için fitrat yeterli iken mantığın işlevi için yeterli değildir, fakat düşünceyi iletmenin tek yolu dil olduğundan mantıkçının dil-

bilim ile ilgilenmesi zorunludur. Yazar İbn Sinâ'nın kullandığı kavramları izah ettikten sonra bu konularla ilgili Şifa ve diğer eserlerinden oldukça geniş tercüme sunar.

Kitabının sonunda yazar Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın kendi metinlerine dayanarak mantık, bilgi ve bilimin mahiyetine dair yaptığı açıklamalarda, üç filozofun da temelde Aristoteles geleneğini izledikleri, onların birbirini çelişkiye düşüren değil tamamlayan görüşleri sürdükleri tespitinde bulunur. Bu üç filozofun dokuz, on ve on birinci yüz yıllarda mantıktan hareketle bir toplumda bilim ve felsefenin doğup gelişmesi için gerekli bilgi ve bilim tasavvurunu ortaya koyduklarını ifade eder.

Sonuç olarak yazar, İslam dünyasının en önemli üç filozofunun bilgi, bilim ve mantıkla ilgili kullandıkları kavramları açıklayıp görüşlerini tercüme ederek, hem bu üç filozofu doğru anlamamıza yardımcı olmakta hem de düşünceleriyle doğrudan karşılamamızı sağlamaktadır. Bu yönüyle onların diğer eserlerinin anlaşılmasının da önünü açmaktadır. Ayrıca yazar eserin formu ve içeriği itibarıyla ülkemizdeki nadir çalışmalardan birisini meydana getirerek, önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

KLASİK MANTIĞA GİRİŞ

Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, Elis Yayınları,
Ankara, 2004, 318 s., ISBN 975-8774-12-3

Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK*

Bilindiği gibi Aristoteles'in Mantığı sistemli bir şekilde ortaya koymasından sonra Mantık, ilk önce Grek'lerde daha sonra da diğer toplumlarda önemsenmiş ve bütün ilimlere bir giriş olarak kabul edilmiştir. Mantık ile ilgili geçmişte ve günümüzde çok önemli çalışmalar yapılmış ve halen de yapılmaktadır. Ancak ülkemizde mantığa gerekli önemin verildiği ve bu alanda yapılan çalışmaların yeterli olduğu söylenemez. Bu alanla ilgili yapılmış çok fazla eserin olmayışı görüşümüzü teyit etmektedir. Her ne kadar mantık ile ilgili yapılan çalışmalar yeterli düzeyde olmasa da son derece güzel çalışmalar da yapılmaktadır. Nitekim Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu'nun yazdığı ve Elis yayınlarının okuyucuya sunduğu *Klasik Mantığa Giriş* adlı eser, kanaatimizce son derece önemlidir. Önemine binaen bu eserin içeriğine dikkat çekmek istiyoruz.

Eser giriş ve beş bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında, "Mantık nedir?" sorusunun cevabı irdelenmektedir. Bu bağlamda ilk önce mantığın kelime ve terim anlamları üzerinde durulmakta ve mantığın düşünme ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulurken akıl ilkeleri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca giriş kısmında mantığın mahiyeti, konusu, gayesi ve önemi başlıklarına yer verilmekte; mantığın mahiyeti başlığında mantık-dil ve mantık-psikoloji ilişkisine, mantığın gayesi ve önemi başlığı altında mantığın kullanıldığı alanlara dikkat çekilmektedir. Giriş kısmının sonunda da mantığın kısa bir tarihçesi verilmektedir. Burada Aristoteles öncesi ve sonrası çalışmalara dikkat çekilmesinin yanında, Tanzimat sonrası Türkiye'de yapılan çalışmalardan da söz edilmektedir.

Birinci bölümde kavramlar, beş tümel, kategoriler, tanım, bölme ve sınıflandırma konuları incelenmektedir. Kavramlar başlığı altında kavramın tanımı yapıldıktan sonra mahiyetine değinilmekte, daha sonra da kavramın çeşitleri, delâleti ve kavramlar arası ilişkiler ele alınmaktadır. Klasik mantıkta, özellikle tanım açısından son derece önemli olan beş tümel yani cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti üzerinde durulduktan sonra, Aristoteles'e göre varlığın ya da bir konuya yüklenen yüklemnin çeşitli sınıfları olan kategorilere yer verilmektedir. Tanım, bölme ve sınıflandırma konuları ele alınırken bunların her birinin tanımları yapılmakta, çeşitlerine değinilmekte ve bunlar örneklerle son derece

* Sakarya Ün. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı. capakibrahim@hotmail.com

anlaşılır bir üslup içinde açıklanmaktadır. Birçok mantık kitabından farklı olarak bu eserde tanım konusu bütün ayrıntuları ile ele alınmaktadır. Tanımın beş tümele göre çeşitlerinin yanı sıra diğer çeşitlerine de yer verilmekte, tam bir tanımın yapılabilmesi için gerekli şartlar örnekleriyle ortaya konmaktadır. Ayrıca tanımlarda yapılabilecek hatalara dikkat çekilerek tanımlanamazlar üzerinde durulmaktadır.

İkinci bölümde, Önerme, Önerme Çeşitleri, Önermelerde Dağıtıcılık ve Önermeler Arası İlişkiler ana başlıkları incelenmektedir. Mantık kitaplarında önermeler kısmına kadar işlenen konuların “tasavvurlar” (tasdikât), önermeleri ve deliller içeren konuların ise “tasdikler” (tasdikât) olarak isimlendirildiği ifade edilmektedir. Önerme “bir hükmün dil ile ifadesidir” denildikten sonra İslam mantıkçıların “söyleyene, bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demenin geçerli olduğu sözdür” şeklindeki önerme tanımına yer verilmektedir. Yine bu bölümde konu yüklem ve bağdan oluşun her önermenin anlamlı olduğu ancak anlamlı olan her önermenin doğru olmayabileceğine dikkat çekilmektedir. Önerme çeşitleri a) Ait oldukları alanlarına b) Niteliklerine c) Yapılarına d) Kipliğine e) İçeriklerine göre olmak üzere beş temel başlık altında ele alınmaktadır. Önermelerin dağıtıcılığı işlenirken genellikle önermenin konusunun niceliğine bakıldığı, oysa konunun olduğu kadar yüklem de tümelliği ve tikkelliğinin önemli olduğu vurgulanmakta ve konusuna göre dağıtıcılığın yanı sıra yüklemine göre dağıtıcılığa da örnekler verilmektedir. “Önermeler Arası İlişkiler” başlığı altında ise önermelerin karşı olumları ve önermelerin döndürmesi konuları son derece anlaşılır bir şekilde izah edilmektedir.

Üçüncü bölümde, “Akıl Yürütme” ana başlığı altında Tümdengelimi, Tümevarım ve Analoji başlıkları incelenmektedir. Akıl yürütmenin, “zihnin verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir” şeklindeki tanımı verildikten sonra, vasitasız/dolaysız ve vasitalı/dolaylı olmak üzere iki tür akıl yürütmenin varlığına dikkat çekilmektedir. Eğer bir hükümden, doğrudan doğruya yeni bir hüküm çıkarılıyorsa buna “vasitasız/dolaylı akıl yürütme”; birden fazla hükümden, bir sonuç çıkarılıyorsa, buna da “vasitalı/dolaylı akıl yürütme” denir. Vasitalı akıl yürütmenin en mükemmel şeklini oluşturan kıyasın “verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu olarak, bir sonuç çıkarılması işlemidir” şeklinde tanımı yapılmakta ve onun basit, bileşik ve düzensiz kıyaslar olmak üzere üçe ayrıldığı ifade edilmektedir. Basit kıyaslar başlığı altında mantık konularının en önemlilerinden olan “yüklemli kesin” ve “şartlı kesin kıyaslar” incelenmekte daha sonra da bileşik ve düzensiz kıyasların çeşitleri örneklerle açıklanmaktadır. Tümevarım, tümdengelimin tersine zihnin özellerden genellere tikellerden tümellere misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara varmasıdır. Eserde tümevarım tam ve eksik tümevarım olarak ikiye ayrılmakta ve bunların her birine örnekler verilmektedir. Daha sonra da iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayana-

rak bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermek anlamına gelen “analoji” konusu ele alınmaktadır.

Dördüncü bölümde, tasdik türleri ve kıyasın uygulama alanı olan “beş sanat” incelenmektedir. Tasdik türlerinin, bir hüküm vermeyi ve verilen hükmü sabitlik, eminlik ve doğruluk bakımından incelemeyi konu edindiği, beş sanatın ise kurulan delilleri içerik veya doğruluk derecesine göre incelediği belirtilmektedir. İslam mantıkçılarının beş sanat üzerinde durmalarının nedenlerine dikkat çekildikten sonra, sırasıyla beş sanatı oluşturan burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalatanın tarihçeleri, tanımları, çeşitleri ve değerleri üzerinde durulmaktadır.

Beşinci bölümde ise, klasik mantık kitaplarında pek görmeye alışık olmadığımız mantık yanlışları incelenmektedir. Bu bölümde mantıkta “yanlış” kavramının kullanımına dikkat çekilmekte ve yanlış kavramının mantık açısından neden önemli olduğuna yer verilmektedir. Ayrıca yanlış teriminin biçim, içerik ve davranış bakımından kullanıldığı vurgulanmakta ve yanlışlara düşmenin nedenleri sübjektif, harici ve mantığı bilmeme veya mantığın kaidelerine uymama başlıkları altında sunulmaktadır.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız Prof Dr. İbrahim Emiroğlu'nun *Klasik Mantığa Giriş* adlı eserinin içeriğinden de anlaşılacağı üzere, bu eser son derece önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Nitekim bu eserde kavramlar mantığı üzerinde durmanın pratik ve bilimsel önemi belirtilmiş, tanım konusu bütün ayrıntıları ile ele alınmış, tam tanımın yapılmamasından kaynaklanabilecek kavram kargaşasına dikkat çekilmiştir. Kıyas kuralları ihlalleriyle yani biçim yanlışlarıyla birlikte harmanlanarak incelenmiş, birçok mantık kitabında olmayan açıklık ve genişlikte 5 sanat konusu işlenmiş, yine hiçbir mantık kitabında olmayan boyutta Mantık Yanlışları örnekleriyle tanıtılmış, teknik olarak bolca örnek verilmiş ve sade dil kullanılmaya çalışılmıştır. Söz konusu eserin Mantık ile ilgilenenlerin ve bu alana merak duyanların fazlasıyla istifade edebilecekleri bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu'nun bu alanın uzmanı olması ve yıllardır mantık derlerini okutması bu eserin önemini daha da artırmaktadır.

KLASİK MANTIK**Prof. Dr. Necati ÖNER** Vadi Yayınları,

Ankara, 2009, 192 s., ISBN: 978-605-5830-13-7

Muharrem ÖZKAYA*

Klasik mantığın Batı ve İslam mantıkçıları açısından sistemleyicisinin Aristoteles olduğu aşikardır. Batı dünyası açısından mantık çalışmalarının geçmişte ve günümüzde de önemli bir yer işgal ettiğini görüyoruz. İslam dünyası açısından ise, özellikle Osmanlı öncesi dönemde önemli çalışmalar yapılmış, Osmanlı dönemi ve günümüzde de bir takım çalışmalar yapılmaya devam etmiştir. Tanıtmaya çalışacağımız, Prof. Dr. Necati ÖNER'in vadi yayınlarından çıkmış *Klasik Mantık* adlı eseri son yüzyılda Türkiye'de yapılmış en önemli çalışmalardan biridir. Yazar, bu eserinin önsözünde Türkiye'deki mantık çalışmalarının tarihi arka planını muşahhas örneklerle gözler önüne sermektedir.

Eser giriş ve beş bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında, "**Mantık Nedir?**" sorusunun cevabı kelime ve terim anlamları kapsamında verilmektedir. Kelime anlamı bağlamında Yunanca ve Arapça karşılıkları ile Farabi'nin ve yakın dönemde Ali Sedat'ın tanımları verilmektedir. Bu tanımlar ışığında mantığın kelime anlamı ile hem düşünme, hem de bunun ifadesi olan konuşmayı anlamaktayız. Terim anlamı bağlamında ise mantığın, insanın mantıklı, doğru ve tutarlı düşünebilmesini sağlayan bir bilim olduğu izah edilmektedir. Doğru ve tutarlı düşünmenin aklın ilkelerine uygunluğundan bahisle, mantığın bir teorik ve bir de pratik yönü izah edilmektedir. Yazar burada verilen tanımların modern mantık anlayışında değiştiğini ifade etmektedir. Ayrıca yazar bu bölümde mantığın kısa bir tarihçesini de vermektedir. Metafizikle sıkı bir ilişki içinde olan Aristo mantığının İslam dünyasındaki etkileri ve yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilirken özellikle Farabi ve İbni Sina'nın etkisine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca mantığın İslam dünyasındaki menfi etkilerinden, ortaçağ ve yeniçağ Avrupasındaki mantık çalışmalarından özetle söz edilmiştir. Yazar yeni dönem mantık çalışmaları ile alakalı olarak, artık mantık çalışmaları ile ilgilenenlerin matematikçiler ve fizikçiler olduğunu ifade etmektedir.

Birinci bölümde "Kavram ve Terim" başlığı altında önce kavramın tanımı yapılmaktadır. Yazar kavramın bilinen tanımı olan objenin zihindeki tasavvuru ve onun dille ifadesinin de terim olduğunu açıkladıktan sonra delalet konu-

* SAÜ Sosyal Bilimler Enst. Mantık ABD Yüksek Lisans Öğrencisi

sunu altı başlık altında izah etmektedir. Kavramın özelliğine kısaca değinen yazar, kavram çeşitlerini tek tek ele almakta ve birbiri ile ilişkileri bakımından incelemekte, kavramların çeşitli delaletleri başlığı altında nelik-gerçeklik-kimlik, işlem-kaplam kavramlarını kısaca izah etmektedir. Kavramlar arası ilişkiler konusunda yazar, iki kavram arasındaki ilişkinin dört türlü olduğunu ifade ederek, bunları eşitlik, ayrıklık, tamgirişimlik ve eksikgirişimlik olarak sıralamaktadır. Yazar, klasik mantığın en önemli konularından biri olan beş tümeli (cins, tür, ayırım, hassa, ilinti) kolayca anlaşılması için meşhur Porphyrios Ağacı denilen şema üzerinde göstererek, her birisini ayrı ayrı izah etmekte ve daha sonra, Aristo'ya göre yüklemi gösteren kategorileri incelemektedir. Bilindiği üzere Aristo, *Organon*'un birinci kitabını bunlara ayırmış ve on çeşit kategori tesbit etmiştir. Bunları kısaca izah eden yazar bu bölümün sonunda, Hristiyan Ortaçağında çok tartışılan kavramların geçerliliği meselesini adıcılık, gerçekçilik ve kavramcılık görüşleri altında incelemektedir.

İkinci bölümde "Tanım ve Bölme" konusu incelenmektedir. Bu bölümde önce tanım konusunu ele alan yazar, tanımı; "bir kavramın karakteristik işlemi tayin eden zihin işlemi" olarak tarif etmektedir. Beş tümele göre tanım çeşitleri ile tanımlanana göre tanım çeşitleri ele alındıktan sonra tanımın şartları incelenmektedir. Daha sonra bölme konusunu inceleyen yazar, bölümü tanımın tamamlayıcısı olarak izah etmektedir. Burada da tıpkı tanımın beş tümele göre çeşitlenmesi gibi, bölmenin de beş tümel esas alınarak çeşitlenmesi gösterilmiş ve şartları üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde "Hüküm ve Önerme" konusunu inceleyen yazar, önce önermenin tanımı ve yapısı üzerinde durmaktadır. İki veya daha fazla terimden oluşan önermenin, bir sözün tasdik veya inkarı bakımından bir hükmü ihtiva etmesi, yani o hükmün ifade edilmesi şeklinde izahı yapılmaktadır. Önermenin yapısında da bir yüklenen, bir yüklenilen ve bir de bu ikisi arasındaki ilişkiyi sağlayan bağın varlığının gerekliliğine dikkat çekilmektedir. "Önerme çeşitleri" başlığı altında yazar, önce yüklemli ve şartlı önermeleri incelemekte, yüklemli ve şartlı önermelerin olumluluk ve olumsuzluğunu izah ettikten sonra yüklemli önermelerin beş çeşidini maddeler halinde sıralayarak yüklem niceliğini de bu konu ile birlikte incelenmektedir. Daha sonra yazar karmaşık önermeleri açıkladıktan sonra şartlı önermeleri ve yine bu konu içerisinde ayrık şartlı önermeleri cetveller yardımıyla izah etmektedir. Birleşik önermeler konusundan sonra önermeler konusunun en önemli çeşitlerinden biri olan kipli (modal) önermeler incelenmektedir. Aristo kaynaklı dört temel modal önerme, onaltı önerme tipi olarak dört ayrı grupta, harfler yardımıyla, müteahhirin ve mütekaddimin mantıkçılarının görüşleri ile birlikte açık ve geniş bir şekilde izah edilmektedir. Bu bölümün sonunda yazar, karşıolma ve döndürme konularını içeren önermeler arası ilişkiler konusunu da yine müşahhas örneklerle ve açık bir şekilde ele almaktadır.

Dördüncü bölümde “Akıl Yürütme” konusu incelenmektedir. Mantıklı düşünmenin doğru bir akıl yürütme ile olabileceğini ifade eden yazar, bu konu içerisinde bilinen üç şekil akıl yürütme, yani tümdengelim, tümevarım ve analogi içinde en önemli akıl yürütmenin dedüksiyon (tümdengelim) olduğunu ifade ediyor. Bu başlık altında önce kıyası inceleyen yazar, kıyasın dedüksiyonun en mükemmel şekli olduğunu ve klasik mantığın akıl yürütmede esas olarak kıyası ele aldığını ifade etmektedir. Kıyasın Aristo ve İslam mantıkçılarına göre; “önceden konan önermelerden zihnin zorunlu olarak bir sonuç çıkarılması” şeklindeki tarifi verildikten sonra kıyas çeşitleri olan basit, bileşik ve düzensiz kıyaslar ayrıntılı ve sistematik bir şekilde incelenmektedir. Basit kıyaslar başlığı altında izah edilen kesin ve seçmeli kıyaslar üzerinde geniş bir şekilde durulmaktadır. Burada özellikle gerek İslam dünyasında, gerek Batı’da asıl önemsenen kıyasların yüklemli kıyaslar olduğunu ifade edilmektedir. Kıyasların kipliği harfler vasıtasıyla izah edildikten sonra kıyasın değeri konusunda yazar, yeniçağ felsefesinde kıyasa, dolayısıyla klasik mantığa, karşı eleştirilerin olduğunu belirterek bu meseleyi Descartes ve Stuart Mill’in itirazları ışığında izah etmektedir. Analogi ve tümevarım konusunu bu bölümün sonunda ele alan yazar, bu iki akıl yürütmenin özellikle yeniçağ felsefesinde metod meseleleri ele alınca önem kazandığını belirtmiş, fakat kendisi konuyu klasik mantık çerçevesinde izah etmiştir.

Beşince ve son bölümde “Tasdik Türleri ve Beş Sanat” konusu incelenmektedir. Öner, İslam mantıkçılarının mantık kitaplarını tasdik türleri ve beş sanatla tamamladığını ifade ettikten sonra, kıyastan sonra ele alınan beş sanatın kıyasın uygulama alanı olduğunu belirtmektedir. İki kavram arasında bir bağ kurmak olarak tarif edilen tasdik, dört ayrı türde zihinde bulunur. Bu bağ ile iki kavram ya birbirine yaklaştırılır veya uzaklaştırılır. Burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsatadan ibaret olan beş sanat ve bu beş sanatta kullanılan öncüllerdeki yedi türlü önerme ayrı ayrı incelenmektedir

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız Prof. Dr. Necati ÖNER’in *Klasik Mantık* adlı bu eseri, kendi ifadesiyle klasik mantık eserlerinin geleneksel tarzda yazılmış konuları baz alınarak kaleme alınmıştır. Yazar bu kitapta, klasik mantığın konularını işlerken İslam mantıkçılarının anlayışını esas almakla birlikte, klasik Batı mantıkçılarının eserlerini de göz önünde bulundurup, gerek İslam dünyasında gerekse Batı’da klasik mantığın nasıl işlendiğini karşılaştırmalı olarak izah etmeye çalışmıştır. Konular belli bir disiplin ve örneklemelerle izah edilmiştir. Bu da eserin önemini artırmaktadır. Sahasının en önemli uzmanlarından biri olan Prof. Dr. Necati ÖNER’in bu eserinin, bu ilimle uğraşanlar ve bu ilmi sevenler için çok önemli ve değerli bir kaynak olduğu kanaatindeyiz.

KATEGORİLER**İbn Sînâ, çev. Muhittin Macit,**

Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010 544 sayfa

Harun TAKCI*

Kategoriler kitabı, Aristoteles'in *Organon*'unun ilk kitabıdır. İbn Sînâ, her ne kadar Aristoteles sonrası mantık geleneğini göz önünde bulundurarak *Kategoriler*'den önce *Mantiğa Giriş*'e *Kitâbu's-Şifâ'nın* mantık bölümünde ilk kitap olarak yer vermiş olsa da; Fârâbî müstakil bir *Mantiğa Giriş (İsagocî)* metni yazmış olmasına rağmen mantığın bölümlerinin sıralanışını *İsagocî*'ye yer vermeksizin *Kategoriler*'den başlatmış ve bunun zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu kitabın mantık bilimi açısından önemli bir yere sahip olduğu aşikârdır. Nitekim bu eserin, Aristoteles sonrası dönemde birçok şerhinin yapıldığı ve içermekte olduğu konularla ilgili olarak çok çeşitli tartışmaların yapıla geldiği bilinmektedir. Aynı şekilde Müslüman filozoflar da kendilerinden önceki bu mantık geleneğini dikkate alarak ve yine kendilerine özgü yorum ve değerlendirmelerini de katarak bu konuyu yeniden inşa noktasında incelemeye tabi tutmuşlardır.

Nitekim İbn Sînâ eserin birinci faslında, kategorilerin mantık ve metafizik bakımından önemini dikkate alarak felsefe öğrencilerine önemli bir uyarıda bulunmaktadır. Buna göre filozof, *Kategoriler* kitabında ele alınan en genel söylemler/yüklemler olan tekil kavramların, mantığın amaçladığı tanım ve betim işleminin işlevsel unsurları olmadığını belirtir. Ancak yine de öğrencinin bu öğretimden -kategorileri bilme sayesinde- bir şekilde, şeyleri kuşatma ve örnekler verebilme yetisini kazanması bakımından yarar sağlayacağına da dikkat çekmektedir. Dolayısıyla filozof, felsefeye yeni başlayanlar için bu kitaptan başlamanın sakıncalarını belirterek, böylesine zor bir alanın ancak yetkin zihinler tarafından anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Yine ona göre, bu konu felsefi eğitimin son ve en yetkin düzlemi olan İlk Felsefe'de (metafizik) incelenebilir ve ancak bu düzeye ulaşıldıktan sonra gereğiyle öğrenilebilir. Ancak burada filozofun dikkat çektiği noktanın iyi anlaşılması gerekmektedir. Zira onun kategorilerle alakalı eleştirel tutumu kategorilerin mahiyetiyle ilgili bir tartışmayı içermemektedir. Aksine kategorilerin öğretim aşamasındaki öğrencilere öğretilmesindeki sıralamanın gözetilmesiyle yani öğretimdeki sıralamayla alakalıdır ki yine filozofa göre bu sıralama gelenek tarafından gözetilmemiştir ve bu nedenle de konunun anlaşılmasında önemli hatalar ve yanlışlar meydana gelmiştir. Filozofun özellikle dikkat çektiği noktanın, sistemin bütüncül olarak kavran-

* Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

dıktan sonra, kategorilerin anlaşılabilceği hususu olduğunu bir kez daha hatırlamakta fayda vardır. Dolayısıyla eserin daha başında söz konusu edilen bu yöntem tartışmasının, eserin bizatihi değeri ve işlevselliği ile alakalı bir yanlış anlaşılmaya yol açmaması gerektiğini de ayrıca ifade etmek gerekmektedir.

Eserin içeriğiyle alakalı olarak kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, çevirinin **giriş** kısmında bununla ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır: “Bilindiği gibi Aristoteles, *Kategoriler* kitabında ‘varlık’ anlayışının bir gereği olarak, bütün varlıklar için kuşatıcı olan en genel söylenenleri incelemektedir. Aynı şekilde İbn Sînâ da kendi sisteminin *Kategoriler*’le ilgili temel unsurlarını ortaya koyarak eserini inşa etmiştir. Buna göre, eserin kavramsal inşası ‘söylenenlerin’ tekil lafızlar olarak sınıflandırılması ve sınırlandırılmasıyla başlamakta ve ‘kendisi için söylenen’le olan ilişkisine zemin hazırlanmaktadır. Dolayısıyla yüklem ve konu arasındaki ‘söyleme’ ilişkisinin mahiyetiyle ilgili yorumlar, aynı zamanda varlık analizinin dilsel ve zihinsel imkânlarının yöntemini teknik olarak inşa etmektedir. Eserin sonraki bölümlerinde ise, varlığın temel bileşenleri olarak cevher ve araz kategorilerinin incelenmesi yapılarak bunların varlığa dair incelemeye ne ölçüde imkân sağlayacağı ortaya konmaktadır.”

Eserle ilgili bu genel değerlendirmelere işaret ettikten sonra eserin özetlenmesi kısmına geçebiliriz. Şifâ Külliyyatı’nın ikinci kitabı olan *Kategoriler (el-Mekûlât)* yedi makale olarak bölümlenmiştir. Bu makaleler de kendi aralarında fasıllara ayrılmaktadır. Buna göre birinci makale, altı fasıldan; ikinci makale, beş fasıldan; üçüncü makale, dört fasıldan; dördüncü makale, beş fasıldan; altıncı makale, altı fasıldan ve yedinci makale dört fasıldan oluşmaktadır. Bu makale ve fasıllar kısaca şöyle özetlenebilir:

Birinci Makale’nin birinci faslında İbn Sînâ, kategorilerin amacı başlığı altında, *Kategoriler* kitabının amacının, on kategorinin mevcutları kuşatan yüksek cinsler olduklarının ve tekil lafızların bunları ifade ettiklerinin ve yine bu on şeyden birisinin cevher, geri kalan dokuzunun da araz olduğunun bilinmesi olduğunu ifade etmektedir. **İkinci fasılda**, eşit anlamlı (tevatü), eşsesli (müttefik), ayrı (mütebayin) ve türemiş lafızlar ele alınmaktadır. Buna göre, tek bir isimde ortak olma söz konusu dört şekilde mümkün olmaktadır. Eşit anlamlılık (tevatü) yani hem ismin aynı olması hem de cevher sözünün betiminin bütün yönlerden aynı olması şeklinde tanımlanmakta. İsim ittifaki (eş seslilik) ya başka yönlerden farklılaşma olmakla birlikte kendinde aynı, ya aynı değil fakat aralarında bir tür benzerlik olan (yani dereceli anlamdaş [müşekkek]), ya da hem aynı değil hem de aralarında benzerlik de olmayan şekilde tanımlanmaktadır. Ayrılık (tebayün) ise, bazen konuları farklı şeylerde vaki olur bazen de konusu bir ama bakış açıları farklı tek bir şeyde vaki olur şeklinde tanımlanmakta. Türemiş isim ise, ait olduğu şeyin anlamına nispeti bulunan ve aynı zamanda da bütün yönlerden o şeyden ayrı olmayan

bir lafızla delalet etmek amacıyla iki lafzın şekil ve çekim bakımından farklılaştırılması olarak tanımlanmaktadır. **Üçüncü fasılda**, konuya söylenen veya söylenmeyen ile konuda bulunan veya bulunmayanın anlamının açıklanması konusu ele alınmaktadır. Buna göre şeyler, ya bir konuda bulunmaksızın bir konu üzerine yüklem olurlar ki bunlar tümel şeyler olan cevherlerdir. Ya bir konu üzerine söylenmeksizin bir konuda bulunurlar ki bunlar tikel arazlardır. Ya bir konu içinde mevcut olarak bir konu üzerine söylenirler ki bunlar tümel arazlardır. Ya da ne bir şey üzerine söylenirler ne de bir şey içinde mevcut olurlar ki bunlar da tikel cevherlerdir şeklinde açıklanmaktadır. **Dördüncü fasılda**, “bir konuda mevcut olama” şeklindeki araz tanımının açıklanması ele alınmaktadır. Buna göre, bir şey içinde mevcut olan, onun bir parçası gibi değildir ve içinde olduğu şey bulunmaksızın onun kuruluşu doğru olmaz. Bu yüzden de “bir şeyde/şey içinde mevcut olan” sözü birçok şey için vaki olacaktır şeklinde izah edilmektedir. **Beşinci fasılda**, “üzerine söylenme” ve “içinde var olma” arasında vuku bulan karışımlar ve bunların hangi şeylere götürdüğü konusu ele alınmaktadır. Buna göre, bir şey bir şey üzerine yüklendiğinde söylenen konuya yüklenmiş olur; sonra bu şey başka bir şey üzerine yüklendiğinde söylenen konuya yüklenmiş olur ve böylece de iki taraf ve bir de orta meydana gelmiş olur şeklinde açıklanmaktadır. **Altıncı fasılda** ise “tek bir şey bir yönden araz bir yönden cevher olur” şeklindeki sözün bozukluğu konusu işlenmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu bozukluk, bazılarının suretin de bir konuda olduğunu zannetmelerinden kaynaklanmaktadır. Oysa ona göre, cevherle kastedilen, zatının hakikati hiçbir konuda bulunmaksızın var olan şeydir. Araz ile kastedilen ise, cevher niteliğine sahip olan herhangi bir şeyde varlığı bulunması gerekli olan şeydir. Dolayısıyla araz, onu içinde bulunduracak söz konusu şey bulunmadıkça mevcut olamaz. Böylece İbn Sînâ, “suretin kesinlikle içinde bulunduğu bir konusu yoktur” sonucuna ulaşmaktadır.

İkinci makalede ele alınan konular özetle şu şekildedir: Cinsler ile bölücü ve kurucu fasılların ilişkisi, on yüksek cinsin anlaşılması, varlıkların bu on yüksek cinsle bölünmesi, bunların sayılarının on olması, bir cinsin veya birbirlerinin altına girmedikleri ve bunların dışında bir cins bulunmadığı konuları birinci fasılda ele alınmaktadır. İkinci fasılda ise, arazın dokuz kategorinin cinsi olmadığı ifade edilerek, arazın diğer arazların doğalarına delalet etmezken aksine cinsin şeylerin bizzat doğasına ve mahiyetine delalet ettiği ortaya konmaktadır. Kategorilerin sayısının eksiltilmesinin veya bazılarının diğerlerine katılmasının zorunlu olduğunu kabul edenlerin görüşleri üçüncü fasılda ele alınırken; dördüncü fasılda, on kategoriden herhangi biri için cins gibi genel olduğu vehmedilen ya da onların dışında olduğu vehmedilen şeyler ve bu konudaki kuşku ele alınmaktadır. Kategorilerin sayılarının az sayıya hasredilmesi ya da çok sayıya yayılmasının mümkün olup olmadığı ise, beşinci fasılda inceleme konusu yapılmaktadır.

Üçüncü makalede ele alınan konuların özetlenmesi kısaca şu şekilde yapılabilir: Birinci, ikinci, üçüncü cevherlerin yani tümel ve tikel cevherlerin cevherlikteki halleri birinci fasılda ele alınmakta olan konulardandır. İkinci fasılda ise; birinci, ikinci ve üçüncü cevherler konusu incelenirken; cevherlerin betimleri ve özellikleri konusu üçüncü fasılda işlenmektedir. Dördüncü fasılda ise, nicelik kategorisi ele alınmaktadır.

Dördüncü makalenin birinci faslında, niceliğin diğer bölümlerinin ve bilâraz niceliğin açıklanmasına yer verilmektedir. Nicelik kategorisinin hassaları yani özellikleri konusu ise, ikinci fasılda işlenmektedir. Üçüncü fasılda, görelilik kategorisi ele alınarak onun eski tanımı ve bu tanımın yorumlanması konu edilirken; dördüncü fasılda, görelinin özellikleri konusu ele alınmaktadır. Beşinci fasılda da, kategori olan görelinin hakikatının incelenmesi, bizzat görelilikle kendisine görelilik arız olan ya da lazım gelen şey arasındaki fark ve son olarak kategori olan görelinin özelliklerine değinilmektedir.

Beşinci makalede ele alınan konular şöyle özetlenebilir: Nitelik kategorisinin tanımlanması ve bu kategorinin ilk kısımları birinci fasılda incelemeye tabi tutulmakta. İkinci fasılda, niteliği dört tür olarak bölümleyenlerin görüşlerine yer verilerek onların söz konusu görüşleri tartışılmaktadır. Nitelik türlerinden her iki türün yani hal-meleke ve kuvvet-lakuvvet'in hakikatlerinin incelenmesine üçüncü fasılda yer verilmekte; kuvvet ve lakuvvet'e ilişkin türdeki kuşku dördüncü fasılda ele alınmaktadır. İnfiali nitelikler ve infialer konuları ise, beşinci fasılda incelenmekte; altıncı fasılda da, konuyla ilgili olarak geriye kalan bir takım kuşkuların çözümlenmesine yer verilmektedir.

Altıncı makalenin birinci faslında, niteliğin dördüncü cinsinin türleri incelemeye tabi tutulmakta; açının tarifi, nicelikte veya konum gibi şeylerde nasıl vuku bulduğu ve aynı zamanda halakanın tarifi ile içinde tür olacağı bileşimle nasıl birlikte olduğu ve dört cinsten olan bu cinste geriye kalan kuşkular ikinci fasılda inceleme konusu yapılmaktadır. Nitelikle nitelikli arasındaki fark konusunun yanı sıra bunlar arasındaki haller ile niteliklerin arazlarının ve özelliklerinin incelenmesine üçüncü fasılda yer verilirken; nitelik türlerinin ve başkalarının görelilik türlerine dâhil olmasıyla ilgili kuşkunun çözümlenmesi konusuna dördüncü fasılda yer verilmektedir. Beşinci fasılda ise, zaman ve mekân/yer kategorileri inceleme konusu yapılmakta. Altıncı fasılda da, on kategoriden geriye kalanlar hakkındaki değerlendirmelere yer verilmektedir.

Yedinci makalede ele alınan konular kısaca şu şekilde özetlenebilir: Mütakabiller yani karşılıklılar konusu birinci fasılda ele alınmakta; ikinci fasılda, tekabül konusuyla ilgili olarak söylenen şeylere dair kuşkuların incelenmesine yer verilmektedir. Zıtlardaki hüküm ve özelliklerin tabiri konusu üçüncü fasılda değerlendirmeye tabi tutulurken; son olarak dördüncü fasılda ise, öncelik ve sonralığın açıklanması konusuna yer verilmektedir.

Eserle ilgili bu özeti yaptıktan sonra netice olarak diyebiliriz ki; eser dikkatli bir şekilde okunduğu ve incelendiği takdirde, İbn Sînâ'nın, *Kategoriler* kitabını Aristoteles'in orijinal metninden hareketle son derece kapsamlı bir hale getirdiği, eserin içeriğini önemli ölçüde yetkinliğe kavuşturmuş olduğu görülecektir. Aynı zamanda Filozof, hem eserin mantık bilimi içerisindeki yeri ve önemiyle ilgili olarak hem de Aristoteles şarihlerinin yaklaşımlarıyla ilgili olarak eleştirel tavrını da ortaya koymaktadır. Son olarak da eserini, kategoriler hakkında yapılan değerlendirmelerle yetinilmesi gerektiğini ifade edip, bunlar üzerine yapılacak arttırmanın fazlalık olacağını belirterek nihayete erdirmektedir. Bu değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, eserin hem mantık bilimleri açısından sahip olduğu önem hem de içeriğinin günümüzde mantık metinlerinin gereği nispetinde anlaşılıp özümserenerek, yapılacak olan mantık çalışmalarına önemli ölçüde kaynaklık etme hususunda sağlayacağı katkı bir kez daha anlaşılacaktır.

NAHİVCİLER İLE MANTIKÇILAR ARASINDAKİ TARTIŞMALAR

Mehmet Şirin ÇIKAR, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s.200

Şerefettin ADSOY*

Dil-düşünce ilişkisinin mahiyeti üzerine yapılan tartışmalarda, herhangi bir ifadenin dil düzeyindeki doğruluğunu belirleyen nahiv ilmi iken o ifadenin düşünce düzeyindeki doğruluğunu sınavan mantık ilmidir. Bu iki ilim dalının konu ve amaç bakımından bazı yönlerde çatışması, bazı yönlerde ise uzlaşması tabii bir durumdur. Bir tarafta, bir ilim olarak ortaya çıktığı andan itibaren, sahip olduğu kendine özgü usulüyle yerli ve yabancı toplumların büyük ilgisine mazhar olan ve ilim meclislerinde de tartışmalara kaynaklık eden nahiv ilmi dururken diğer tarafta ise ana malzemesi dil olmakla beraber bütün çabasını da dil üzerine yoğunlaştıran ve aynı zamanda bütün ilimlere yardımcı olma iddiası güden mantık ilmi durmaktadır. Tanıtımını yapmaya çalışacağımız bu eser, nahivciler ve mantıkçılar arasında meydana gelen tartışmaların gelişimini Sirafi ve Mettâ arasındaki münazarayı temel referans kaynağı olarak kabul etmektedir.

Bu eser giriş, üç temel bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Müellif '**Giriş**' bölümünde bu konuyu çalışmaktaki maksadının, düşünce tarihinin köklü problemlerinden biri olan dil-düşünce arasındaki ilişkiye nahiv-mantık tartışmalarından hareketle açıklık getirme ve dil-düşünce ilişkisinden kaynaklanan gerginliklerin İslam ilim mirasının teşekkülündeki tarihi rolüne ışık tutmak olduğunu ifade ederek çalışmanın genel çerçevesini çizmektedir. Yazar, kullanmış olduğu birinci derece kaynaklar ve yapılan tartışmalar çerçevesinde oluşan literatürün klasik dönem ile modern dönem arasındaki mantık-nahiv tartışmalarının gerek içerik ve gerekse süreklilik bakımından farklılık arz etmesinden dolayı her iki denemin kaynaklarını ayrı ayrı, kronolojik olarak incelemektedir.

Yazar **birinci bölümde**, "Arap Nahvinin Oluşumu ve Mantığın İslam Dünyasına Girişi", başlığı altında, gramer tarihi hakkında genel bir takım bilgiler vererek, bu tarihi sürecin nasıl? Kiminle? ve ne zaman? Oluştüğünü irdelemektedir. Yazar genel anlamda gramer tarihi hakkında bilgi verdikten sonra Arap nahvinin oluşum sürecinin hangi şartlarda başladığını hatta bu sürece yol açan etkenlerin neler olduğunu ele almaktadır. Ona göre nahiv ilminin oluşumuna Emeviler öncülük etmişlerdir. Çünkü Arap dilini bilmedikleri gerekçesiyle Emeviler, mevalileri saraydan uzaklaştırmışlardır. Bunun üzerine Mevaliler de sarayda kabul görülmek için Arap dilini öğrenmeye çalışmışlar-

* Adapazarı Atatürk Lisesi DKAB Öğretmeni

dır. Mevalilerin başlatmış olduğu bu süreç aynı zamanda nahiv ilminin oluşum sürecini de başlatmış olmaktadır. Dinin ana kaynağı olan Kur'an'ın, ilk dönemlerde noktalama işaretlerinin olmaması, gerek Araplarda gerekse diğer milletlerden Müslüman olan kişilerde Kur'an'ı okuma ve anlamda bazı sıkıntılara sebep oluyordu. Hatta kimi yöneticiler kıldırıldıkları bazı namazlarda Kur'an'ı yanlış okuyorlardı. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Ebu'l-Esvad ed-Düeli tarafından Kur'an'ın noktalama işaretlerinin geliştirilmesi Arap nahvinin oluşmasına sebep olmuştur. Yazar Arap nahvinin hangi sebeplerden ötürü ortaya çıktığını ortaya koymakla beraber nahvin geçirmiş olduğu evreleri de dönemlere ayırarak incelemektedir.

Eserin **ikinci bölümü** "Nahiv-Mantık Tartışmalarının Başlaması ve Dönüm Noktası: Sirafi – Metta Örneği" başlığını taşımaktadır. Yazara göre gramer ve mantık ilmi, düşüncenin dile getirilmesinde belli bir alanı paylaşmak durumunda kalmıştır. Gramer belli bir dili ele alırken mantık daha genel kurallar belirlemekle gramerden daha geniş bir alanda etkili olmaktadır. Ancak ikisi arasındaki bu ilişkiye rağmen çatışmadan da uzak kalınmamaktadır. İkisi arasındaki çatışmanın sebebi, her ikisinin de kendilerini kelamın aleti olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu çatışmaya zemin hazırlayan bazı sebepler söz konusudur ki bunlar, Arap olmayan nahivciler ve mu'tezile ekolüdür. Yazar, mantık ilminin İslam ilim dünyasına tercüme hareketleriyle girdiğini ifade ederek, daha sonra mantık'ın bütün ilimlerin aleti olduğu görüşünün öne sürülmesinden dolayı, karşı bir cephenin oluşmasına da neden olduğunu ifade etmektedir. Oluşan bu cephe en etkili rolü nahiv ilmi almıştır. Yazar, Nahiv-mantık alanında bilinen ilk tartışmanın Ebubekir er-Razi ve isim vermediği bir nahivci arasında geçtiğini belirtmektedir. Daha sonra Müberred, Ebu'l-Abbas Sa'leb, İbn Serrac, Zeccaci gibi isimleri zikrederek tartışmanın bu şahıslarla daha da genişlediğini ifade etmektedir. Ancak, Sirafi ve Metta arasında geçen tartışma, bu şahısların yapmış olduğu tartışmalara göre adeta bir dönüm noktası niteliğindedir. Çünkü Sirafi ve Metta arasındaki tartışma, diğerlerinin yapmış olduğu tartışmalardan içerik ve metod bakımından farklılık arz etmektedir. Tartışmanın taraflarından olan Sirafi, nahiv ilminin gelişme yönünde en uç noktaya vardığı dönemi temsil ederken Metta b. Yunus da sahip olduğu mantık bilgisi açısından tartışmasız bir yer edinmiş durumdadır. Bu iki şahsiyet arasında geçen tartışma hem nahiv hem de mantık alanında büyük şahsiyetlerin bulunduğu bir dönemde meydana gelmiş olmasından dolayı tartışmayı önemli kılarken, müellifin de tartışmanın anlatıldığı eser ve tartışmanın perde arkasına ait bilgiler vermiş olması da bu olaya ayrı bir renk katmaktadır.

Üçüncü bölüm, "Nahiv-Mantık Tartışmalarının Olgunlaşması ve Modern Dönemdeki Yansımaları" başlığını taşımaktadır. Yazara göre Sirafi-Metta tartışması sonrasında artık kimse kimseyi dışlamamış, tam tersine herkes her

ilmin kendine has bir yeri ve öneminin varlığını kabul etmiştir. Çünkü bu tartışmadan önce nahiv bilenin mantık'ı; mantık bilenin de nahvi bileceği anlayışı hâkimken bu tartışmadan sonra söz konusu anlayış tamamen değişmiştir. Sonraki mantıkçılar, başta Farabi ve Yahya b. Adi gibi şahıslar olmak üzere, bu iki ilme ayrı ayrı konu ve amaçlar belirlemeye çalışmışlardır. Müellif, Farabi ve Yahya b. Adi'nin ilimleri ele alışlarını ve söz konusu ilimleri nasıl gördüklerini hatta nasıl görünmesi gerektiğine dair görüşlerini dayanaklarıyla ortaya koymaya çalışmaktadır. Sonraki dönemlerde gelecek olan Amiri ve Sicistani'nin de bu konu hakkındaki görüşlerine de yer vermektedir.

Yazar, Farabi'den sonra artık Aristo'nun eserlerini tercüme ve onlara şerh yazma döneminin sona erdiğini İbn Sina'yla beraber yeni ve müstakil risalelerin kaleme alınıp medreselerde okutulmaya başlanmasından söz eder. Dolayısıyla bu dönem itibarıyla artık kendi kültürüne ve anlayışına has bir mantık anlayışı oluşturma düşüncesi doğmuş olup, daha önce yöneltilen eleştirilere karşı, ayağı yere basan cevaplar verilmeye başlanmıştır. İbn Hazm ile başlayan cevap verme süreci en ciddi manada Gazaliyle ortaya çıkmaktadır.

Yazara göre nahiv'in olgunlaşma dönemi olarak kabul edilen Rummani, İbn Cinni dönemlerinde, toplumda meydana gelen hızlı gelişme ve değişme nahiv ilmine de yansımıştır. Bu durum karşısında İbn Cinni nahiv alanında yeni şeylerin yazılması gerektiğini düşünerek bu alandaki eksikliği gidermek maksadıyla eserler kaleme almıştır. İslam dünyasının doğu tarafında bunlar yaşanırken, bir diğer parçası olan Endülüs'te farklı bir ses ortaya çıkmıştır. İbn Mada, o dönemde nahvi bozan ve zayıflatan taklit, donukluk ve bozulmaya iten şeylere karşı şiddetli bir tepki ortaya koymuştur.

Klasik dönemdeki üstünlük tartışmaları nahiv-mantığa ayrı ayrı alanlar belirleme tartışmalarına dönüşürken modern dönemde ise bunun yerini, nahvin mantıktan etkilenerek meydana geldiği tartışması yer almaktadır. Yazar, bir yanda Arap nahvinin geçirdiği merhaleleri sebepleriyle açıklamaya çalışırken diğer yanda da Arap nahvinin Yunan gramerinin, Süryani, Hint ve İran etkisinde kaldığı iddiasını ele almaktadır. Söz konusu noktalara değindikten sora bütün bu etkilerin herhangi bir geçerliliğinin olmadığını ortaya koyan düşünceleri kanıtlarıyla aktarmaya çalışmaktadır.

Değerlendirme: Kendi başlarına bile karmaşık olan Nahiv ve Mantık ilmi, aralarındaki ilişkiyi bile ele alınmak büyük bir cesaret isterken aralarındaki ince çizginin ortaya konulması bakımında takdire şayan bir eser konumundadır. Eserde her iki ilim dalının gerek tarihi süreç içerisinde geçirmiş oldukları merhaleler gerekse ifade etmek istedikleri amaçları hakkında kısa ama öz olarak bilgi verilmektedir. Nahiv-Mantık arasındaki ilişki, tartışmaya veya benzeri konulara yönelik olarak çalışma yapacak olan araştırmacılar için, özellikle birinci elden kaynaklara dayanarak ortaya konulmuş olmasından dolayı, bir

başucu kaynak niteliği taşıdığı kanaatindeyiz. Ancak ilk planda öne çıkan bu güzel yönleri yanında şu noktalara da dikkat edilmiş olması durumunda eserin değerine değer katacağı düşüncesindeyiz.

Birincisi: Kullanılan başlık çerçevesinde ele alınacak olan konunun eşit ve tam birbiriyle girift olarak işleneceği hissini vermektedir. Ancak konuların işleniş sürecinde gittikçe Nahiv ilmi ön plana çıkmakta, dolayısıyla Mantık ilminin ikinci plana itilmiş olduğu hissi uyandırmaktadır. Esere verilmiş olan isimdeki sıralama da, bir yönüyle, bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

İkincisi: Eserin genel çerçevesini çizen Sirafi-Metta tartışması metninin, okuyucu tarafından, tam olarak anlaşılması hatta hissedilmesi açısından, en azında, dipnotta ya da ek olarak verilmiş olsaydı okuyucu daha fazla istifade ederdi.

Bütün bunlara rağmen eser, bu konularda araştırma yapacaklara, en azında, ışık tutması bakımında son derece önemlidir.

MANTIK**Nurettin TOPÇU**, Dergâh Yayınları,

İstanbul, 2006, 95 s. ISBN: 975-6611-22-7

Bedri CANLI*

Nurettin Topçu bir akademisyen, bir fikir mücadele adamı, bir muallimdir. Kırk yıl okuttuğu felsefe grubu derslerinden ayrı olarak Robert Koleji'nde tarih, İstanbul İmam Hatip Okulu'nda Dinler Tarihi dersleri vermiştir. 1952 yılında muallimliğinin yanında yürüyen bir de ders kitabı yazarlığı vardır. Kendisinin de okuttuğu Felsefe Grubu Ders Kitapları yazma sürecine 70'li yıllarda ahlak kitaplarını da kattı. Tanıtmaya çalıştığımız Mantık kitabının ilk baskısı 1952, son baskısı ise 1984 yılında olmak üzere toplam 8 baskı halinde yayınlanmıştır. Eser 16 başlıktan oluşmaktadır.

Mantık nedir? Başlığı altında mantığın tanımı, bölümleri ve mantığın doğuşu ele alınmıştır. Yazar mantığı, "Doğru düşünmenin kaidelerini ortaya koyan ilimdir" şeklinde tanımladıktan sonra mantığın psikoloji ile ilişkisine değinmektedir. Psikoloji her türlü şuur hallerini incelediği halde, mantık sadece zihnin normal işleyişini incelemek iddiasındadır. Yazar mantığı, genel mantık ve metodoloji diye ikiye ayırır. Genel mantık kısmında aklın prensiplerini ele alır. Mantığın tarihi gelişimini mantığın doğuşu başlığı altında inceledikten sonra konularla ilgili sorulara yer verir. İşlenen her dersin sonunda sorulara yer vererek, okuyucunun o dersi anlayıp anlamadığıyla ilgili kendisini sınamasına imkân oluşturmaktadır.

Yazar, "terimler" başlığı altında kavramları kemiyet ve keyfiyet olarak iki kısım halinde incelemektedir. Kemiyet bakımından kavramları cüz'i, külli, ferdi ve genel; keyfiyet bakımından ise mücerred ve müşahhas diye bölümlere ayırmaktadır. Yazara göre bir terimin esaslı karakterlerine o terimin işlemi denir. İşlemin karakterlerini taşıyan fertlerin bütünü ise terimin şümülünü (kaplam) gösterir. Cins, tür, ayırım, hassa, müşterek arazi vasıflara mantıkta beş geneller denilmektedir. Beş geneller, çeşitli şekillerde tarif yapılmasına yarar. Terimleri şümul derecelerine göre ayırmaya sınıflandırma denir. Sınıflandırma ya sun'î veya tabii şekilde yapılır. Terimlerin işlem ve şümülünü belirtmesi bakımından, sınıflandırma tarifte işimize yaramaktadır. Tarif, bir terimin işleminde bulunan esaslı karakterlerinin belirtilmesidir. Tarif ya analiz veya sentez yoluyla yapılır. Varlık terimi gibi işlemi bulunmayan terimlerin tarifini yapmak mümkün olmaz. Varlık terimi böyledir. Sadece türlerin tarifi yapılır. Fertleri gösteren tek şeylerin tarifi yapılamaz.

Önerme, terimler arasında bağıntı kurmaktır. Bu bağıntının düşünülmesi-ne psikolojide hüküm denilir, sözle ifadesine ise önerme denir. Mesela "insan

* SAÜ. Sosyal Bilimler Enst. Mantık ABD Yüksek Lisans Öğrencisi

akıllıdır" ifadesi, bir önermedir. Bir önermede iki terim bulunur. Kendisinden bahsedilen terime süje, süjenin hal ve karakterlerini gösteren terime sıfat, bunları birbirine bağlayan eke ise bağ denir. Önermelere kemiyet bakımından külli, cüzi; keyfiyet bakımından ise müsbet, menfi kısımlarına ayrılırlar. Böylelikle dört türlü önerme elde edilir:

1. Külli müsbet: Her B, C'dir.
2. Külli menfi: Hiçbir B, C değildir.
3. Cüz'i müsbet: Bazı B, C'dir.
4. Cüz'i menfi: Bazı B, C değildir.

Yazarımız akıl yürütme başlığı altında dedüksiyon ve endüksiyonu ele almaktadır. Dedüksiyon prensipten sonucu geçmemize yarayan akıl yürütmedir. Endüksiyon ise olaylardan kanuna yükselten akıl yürütme çeşididir. Bu iki metottan başka, zihnin bütün konularına tatbiki gerekli birtakım kaideler vardır. Descartes'in ortaya koymuş olduğu bu kaideler apaçıklık, analiz, sentez ve sayma olmak üzere dört tanedir.

Yazara göre Aristo'nun ortaya koyduğu kıyas, ilk iki önermesi ortaya konulunca, üçüncü önermesi onlardan zorunlu olarak çıkarılan üç önermeden meydana gelmiş bir dedüksiyondur. Misal:

Bütün ağaçlar bitkidir,
Meşe ağaçtır,
Meşe bitkidir.

Yukarıdaki örnekte "bitki" büyük terim, "meşe" küçük terim, "ağaç" ise orta terimdir. Bir kıyasın kurulabilmesi için şu şartlara dikkat edilmesi gerekir:

1. Hiçbir terim vargıda öncüllerden daha genel halde bulunamaz.
2. Orta terim, bütün şümulü ile alınmış olmalıdır.

"Matematikte metod" bölümünde matematiğin konusu işlenmektedir. Yazara göre matematik miktarları inceler. Ancak bir konunun matematiğin konusu olabilmesi için, onun ölçülmüş veya ölçülebilir olması gerekir. Matematiğin konusu kemiyetler, ölçülebilen miktarlardır. Kemiyetler sürekli ve süreksiz şeklinde ikiye ayrılır. Süreksiz veya kesikli kemiyetler sonsuz olarak bölündükleri halde aralarında yine boşluk bırakan kemiyetlerdir. Örneğin aritmetiğin kemiyetleri böyledir. Sürekli kemiyetler, birimleri arasında boşluk bırakmayan kemiyetlerdir. Örneğin Uzayın kemiyetleri sürekli. Geometrik şekiller, uzayda kendi yolu üzerinde bütün noktalardan geçen bir hareketin eseri olduklarından, sürekli dirler.

Yazara göre matematik ilimler, saf matematik ilimler ve fiziko-matematik ilimler diye ikiye ayrılmaktadır. Saf matematik ilimler, kemiyetin kendisini incelerken, fiziko-matematik ilimler, kemiyetlerin eşyaya tatbikini incelemektedir.

Matematik dedüksiyonun hareket noktası, ispatsız olarak kabul edilen birtakım prensiplerdir. Bu prensipler aksiyomlar, postulatlar ve tariflerdir. Aksiyomlar ispatları mümkün olmayan ve kemiyetin her şekline tatbik edilen apaçık önermelerdir. Postulatlar apaçıklığı bulunmayan ve ispatsız olarak kabul edilen matematik önermelerdir. Tarifler, matematik kavramların esaslı karakterlerini ortaya koyan önermelerdir. Matematik kavramlar, nokta, uzay, hareket, daire, düzlem, sayı, birim ve paralellik gibi kemiyet gösteren kavramlardır. Matematik ilimlerin değeri, kemiyet ilimleri oluşlarından kaynaklanmaktadır.

Kitabın yazarı "ilimlerin doğuşu" konusuna ilmin tarifini yaparak başlar. Ona göre ilim, muayyen metotlarla ortaya konan, birleştirilmiş ve genel bilgilerdir. İlimlerin doğuşu hakkında biyolojik teori, sosyolojik teori olmak üzere iki görüş vardır. Biyolojik teori, ilimlerin pratik ihtiyaçlarından ve teknikten oluştuğunu, sosyolojik teori ise, ilimlerin başlangıçta dinden çıkmış olduğunu ileri sürer.

Yazara göre, İlim kendine mahsus bir düşünüş ortaya koymuştur. İlim adamı gibi, ilmin değerine inanmış ve onu kavramış olan her insan, bu düşünüşün bağlandığı esaslara uymaktadır. Bu esaslar şunlardır:

- a. İlim düşünüşü hürdür ve tarafsızlıktan ayrılmaz.
- b. İlim düşünüşü tenkitçidir.
- c. İlim hakikati araştıracıdır.

"Deneyssel ilimlerde metot" konusu ele alınırken akıl yürütme çeşidi olan endüksiyonun önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü deneyssel ilimler endüksiyon metodunu kullanır. Yazara göre endüksiyon kullanarak olayların sebebinin araştırılmasında Bacon ve Stuart Mill'in metotlarıyla Claude Bernard'ın ortaya koyduğu araştırma önemlidir. Deneye dayanan ilimlerde deneylerden kanuna yükselirken, zihnin hareket noktası olan hakikatlere prensip adı verilir. Bu ilimlerde prensiplerden başlayarak en özel kanunlara kadar inilir. Özel ve genel olmak üzere iki gruba ayrılan prensipler kanunlardan daha genel ve mücerred hakikatlerdir. Arşimed ve Paskal prensipleri gibi özel prensipler ilmi araştırmalarda kullanılırlar. Genel prensipler ise yalnız bir ilme özel olmayıp, birçok ilimlerde düşüncenin hareket noktasını teşkil ederler. Buna Lavoisier, Mayer ve Carnot prensipleri örnek verilebilir.

Yazar, kitabın son bölümünde analogi konusunu ve biyolojide kullanılan metotların yapısı ve değerini izah ettikten sonra tarihte metot, tarihin evrimi ve tarih felsefesini anlatarak kitabı sonlandırmaktadır.

Merhum Nurettin Topçu, tanıtmaya çalıştığımız bu eserinde mantık konularını son derece özet ve anlaşılır bir şekilde incelemektedir. Ayrıca birçok mantık kitaplarında görmediğimiz ilimlerde metod konusunu da mantık konuları bağlamında ele almaktadır. Bu eserin mantığın temel konuları, mantık ile psikoloji ilişkisi, matematik ve deneyssel ilimlerde metod konularında istifade edilebilecek önemli eserlerden biri olduğu kanaatindeyim.

KLÂSİK MANTIK (MANTIĞA GİRİŞ)**Prof. Dr. A. Kadir Çüçen**, Asa Kitabevi,

Bursa, 2004, 184 s., ISBN 975-8149-30-X

Muharrem ÖZKAYA*

Tanıtmaya çalışacağımız bu eser klasik mantığa giriş amacıyla yazılmıştır. Klâsik mantık Aristoteles'le sistemleşip günümüze kadar gelen uzun bir geçmişe sahiptir. Yazar, kitabının giriş bölümünde klâsik mantığın uzun tarihi serüveni içindeki konumunu tartışmaktadır. Zamanımızda klâsik mantığın eski değerini yitirdiğini söyleyerek, deneysel yöntem ve tümevarımsal akıl yürütmelerin bilimsel bilgilerin önünü açmasıyla hız kazanan bilimsel çalışmalar sonucunda klasik mantığın giderek gözden düştüğünü, ayrıca modern mantığın ortaya çıkışının bu düşüşü hızlandırdığını sebep olarak göstermektedir.

Yazar bu tespitleri yaparken, klâsik mantığın hepten değersizleştiğini de söylemiyor. Sonuçta hem klâsik mantık, hem de modern mantık ikisi de çok önemlidir. Çünkü ikisinin de temel hareket noktası, aklın ilkelerini temel ilkelere olarak kabul etmeleridir. Klâsik mantık, Aristoteles geleneğine bağlı olarak sözel, dilsel, niteliksel ontolojik, içerikseldir. Bu nedenle klâsik mantık hem ontoloji, hem de metafiziğe giden bir düşünmeye yol açar. Modern mantık ise biçimsel, içeriksiz, sembolik ve formeldir. Bu özelliklerinden dolayı ne metafiziğe ne de ontolojiye giden bir düşünme ortaya koyar. Buradan hareketle yazar, klâsik mantığın, her ne kadar değerini yitirmiş gözükse de aslında her zaman kullanılan bir düşünme biçimi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü hepimiz sonuçta günlük yaşantılarımızda klâsik mantığın ortaya koyduğu düşünme yöntemlerini ortaya koymaktayız. Günümüz insanı Aristoteles'in kullandığı mantığı kullanmaya devam etmekte ve edecektir de. Bazılarına göre mantık öğrenmeden de düşünme etkinliğinde bulunabiliriz. Bu bir bakıma doğru olabilir. Çünkü insan düşünebilen bir varlıktır. Fakat insanın düşünebilen bir varlık olması onun her zaman doğruyu bulabileceği anlamına gelmez. Çünkü doğru düşünmek için, doğru düşünme yöntemlerini bilmek gerekir. İşte mantık bilmenin önemi, kişinin doğru düşünme kuralları ile düşünme etkinliği yapmasıyla anlam kazanır.

Klâsik mantık, düşünmenin temelinde olan ilkeleri, kavramları, önermeleri ve geçerli çıkarımları araştıran bir disiplin olması hasebiyle, yazar, kitabında bu temel ilkeleri on ayrı bölümde incelemiştir. Dolayısıyla eserimiz, bir giriş, yukarıda bahis mevzuu olan on bölüm ve kitabın sonundaki küçük bir mantık terimleri sözlüğünden oluşmaktadır. Şimdi kısaca bu bölümleri inceleyelim:

* SAÜ. Sosyal Bilimler Enst. Mantık ABD Yüksek Lisans Öğrencisi

Birinci bölümde “Mantık” kavramı üzerinde durulmaktadır. Yazar bu bölümde önce mantığın Yunanca ve Arapça karşılığı olan kelime anlamları ile terim anlamını, daha sonra akıl yürütme yollarını, mantığın ilkelerini, bu ilkelerin kaynağı problemlerini, akıl yürütmede kullanılan bazı mantık terimlerini ve mantığın diğer disiplinlerle ilişkisini incelemektedir. Buna göre mantık kelimesi Yunanca “logike” ve Arapça “nutk” kelimesinden gelmektedir. Terim anlamı olarak mantık; doğru ve düzgün düşünme formlarını inceleyen bir bilim dalıdır.

Akıl yürütme yolları başlığı altında yazar, bilinen üç türlü akıl yürütme şekilleri olan tümdengelim (dedüksiyon), tümevarım (endüksiyon) ve analogi (benzetme) yi açıklamaktadır. Aklın (mantığın) ilkeleri başlığı altında yazar bazı mantıkçılar gibi, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı ilkeleri ile beraber dördüncü olarak yeter-sebep ilkesini de açıklamaktadır. Aklın ilkelerinin kaynağı problemi başlığı altında yazar şu sorulara cevap aramaktadır: Aklın ilkeleri nereden gelmektedir? Onları deney ve gözlem yoluyla mı elde ediyoruz? Yoksa bu ilkeler doğuştan gelen ilkeler midir? Akıl yürütmede kullanılan bazı mantık terimleri başlığı altında yazar, önerme, öncül ve sonuç, doğru-yanlış, doğru, gerçek ve hakikat, geçerlilik-geçersizlik, tutarlılık-tutar-sızlık-geçerlilik terimlerini incelemektedir. Mantığın diğer disiplinlerle ilişkisi başlığı altında yazar, mantığın bilgi kuramı ve psikoloji ile olan ilişkisini izah etmektedir.

İkinci bölümde yazar mantığın tarihçesini, Aristoteles öncesi mantık, Aristoteles mantığı, ortaçağda mantık, sembolik (modern) mantık ve Türkiye’de mantık çalışmaları olmak üzere beş ayrı başlık halinde ele almaktadır. Yazar Aristoteles öncesi, Aristoteles mantığı ve ortaçağda mantık üzerinde durduktan sonra sembolik mantık üzerinde durmaktadır. Ona göre, Rönesans’la başlayan doğa bilimlerine yöneliş ve yeni buluşlar, Aristoteles mantığının bilimsel yöntem için yetersiz kaldığını ortaya koymuştur. Bu bölümde yazar özellikle, kıyasa eleştiri getiren Descartes ve tümevarımı ön plana çıkartarak deney ve gözlemin önemini vurgulayan F.Bacon’un fikirlerini tartışmaktadır. Yazar, Türkiye’deki mantık çalışmalarının gerçek anlamıyla 19. yüzyılda özellikle Tanzimat hareketiyle oluşan Batı etkisiyle başladığını ifade etmektedir. Burada özellikle Ahmet Cevdet Paşa’nın *Miyâr-ı Sedat* ve oğlu Ali Sedat’ın yazdığı *Mizânü’l- Ukûl Fî’l Mantık ve’l Usûl* adlı eserlerine dikkat çekmektedir.

Üçüncü bölümde “Klâsik Mantık ve Aristoteles Mantığı”nı ele alan yazar, klâsik mantığı Aristoteles geleneğine uygun olarak doğru ve düzgün akıl yürütme formlarını inceleyen mantık olarak düşünmektedir. Ona göre geleneksel mantık olarak da adlandırılan klâsik mantık, hem Batı’da hem de İslâm dünyasında Aristoteles’in belirlediği içerik bağlamında anlaşılmuş ve incelenmiştir.

Dördüncü bölümde “Kavramlar Mantığı”nı inceleyen yazar, kavramlar mantığını Aristoteles’in *Organon*’unun kategoriler bölümü altında incelemektedir. Yazara göre Aristoteles, özellikle mantık formlarını doğru bir şekilde ifade etmek için düşünsel ve dilsel anlatımlara ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ona göre düşüncelerimizin sonucu oluşan kelimeleri bir araya getirerek cümlelerimizi kurarız. Bu nedenle Aristoteles, mantığın ilk konusunu düşünmenin en temelinde olan kavramlar ve terimlere ayrılmıştır.

Beşinci bölümde “Önerme” konusunu inceleyen yazara göre önerme, yargı ya da hüküm, iki kavram ya da iki düşünce arasındaki yeni bir konu ve ona yüklenen arasındaki ilişkinin birbirine uygun olma ya da kelimelere dökülmüş biçimidir. Yazar önerme hakkında bilgiler verdikten sonra önermenin özne, yüklem ve bağ olmak üzere üç terimden ibaret olduğunu ifade ederek, önerme-yi niteliği, yapısı ve kipliği bakımından incelemektedir. Ayrıca yazar, “önermelerde terimlerin dağıtıcılığı ve önermelerarası ilişkiler” konularını detaylarıyla incelemektedir.

Altıncı bölümde “Kıyas” konusunu ele alan yazar, kıyası geçerli bir çıkarım şeklinde tanımlıyor. Geçerli bir çıkarım ise doğru akıl yürütme ve düşünme biçimidir. A. Kadir Çüçen klâsik mantığın asıl konusunun kıyaslar olduğunu ifade etmekte, kıyasın tanımını verdikten sonra basit, bileşik ve düzensiz kıyaslar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır.

Yedinci bölümde “Venn Şemaları (Çizitleri)”ni ele alan yazara göre 19. yüzyıl İngiliz mantıkçısı John Venn’in bulduğu bu teknik, iki ya da daha fazla sınıflar arası ilişkiyi birbirleriyle kesişen dairelerle geometrik olarak gösterme imkanına sahiptir. Yazar venn şemalarında basit önermeleri tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz önermeler olarak kesişen iki daire ile yorumlayarak izah etmektedir. Bu bölümde ayrıca venn şemalarıyla kıyasların geçerlilik denetlemesi de gösterilmiştir.

Sekizinci bölümde “0-1 Yöntemi ve Kıyasların Denetlenmesi”ni inceleyen yazara göre 0-1 yöntemi, basit-kategorik kıyasların geçerli olup olmadığını denetleyen bir aritmetik yöntemdir. Bu yöntemin temeli, terimlerin dağıtılmışlığına ve dile dayalı tasım kurallarının aritmetik bir ifadeyle dile getirilmesine dayanır.

Dokuzuncu bölümde “Mantığın Uygulamaları” üzerinde duran yazar, bu bölümde mantığın diğer alanlarla olan ilişkisinden bahsetmektedir. Ona göre her bilim dalı doğrulara varmak için yanlışları elemek zorundadır. Bunu yapabilmek için de mantığı kullanmak zorundadırlar. Çünkü mantık doğru düşünme ve akıl yürütme biçimlerini araştıran ilim dalı olarak tüm bilimler için temel bir yöntem olmaktadır. Buna göre tüm bilimlerin, mantığı bilgi elde etme sürecinde kullanmalarına “uygulamalı mantık” denmektedir.

Onuncu bölümde “Mantık Felsefesini” incelenmektedir. Yazar bu bölümde mantığın felsefe ve diğer bilimlerle olan ilişkisini, her bilimi kendi alanı ve konusu içinde değerlendirerek, mantık felsefesinin nasıl oluştuğunu ve konusunu izah etmektedir. Ona göre mantık, felsefe ve bilim, birbirleriyle tarihsel ve kapsamsal olarak sıkı bir ilişki içindedirler. Klâsik mantık uzun yıllar felsefenin bir alt disiplini olarak kabul edildi ve felsefeciler tarafından mantık çalışmaları yürütüldü. Yazara göre bilim felsefesinin içinde yer alan mantık felsefesi, mantığın konusu ve yöntemlerini sorgular ve irdeler. Buna göre mantık felsefesinin konusu, mantığın temel ilkeleri, kavramları, önermeleri, çıkarımları, yöntemleri ve sonuçları üzerine eleştirci, çözümleyici ve birleştirici açıklamalar yapmaktır. Yazar, mantık felsefesinin ele aldığı birtakım konuları kendi alt başlıkları altında detaylı bir şekilde incelemektedir.

Sonuç olarak, tanıtmaya çalıştığımız bu eser klâsik mantığa giriş olarak kaleme alınmıştır. Çüçen, Aristoteles’le başlayan ve günümüze kadar süren uzun bir geçmişe sahip olan klâsik mantığın, düşünmenin temelinde yer alan ilkelerini, kavramlarını, önermeleri ve geçerli çıkarımları incelemektedir. Ayrıca bu eserde birçok klâsik mantık kitabında göremediğimiz John’un venn şemaları, 0-1 yöntemi ve mantığın uygulamaları gibi bazı konular üzerinde durulmuştur. Bu nedenle bu eser, felsefe ve mantığa ilgi duyanların yanısıra, bilimsel ve günlük yaşamda doğru düşünmeyi, tartışma ve akıcı konuşmada etkili olmayı amaçlayanlar için son derece önemlidir.

FELSEFE

Nurettin TOPÇU, Dergâh Yayınları,
İstanbul, 2006,s. 132

Muhammet Nasih ECE*

Tanıtımını yapacağımız eser, ilk defa 1952 yılında basılmış, bir akademisyen, bir fikir ve mücadele adamı olan merhum Nurettin Topçu tarafından kaleme alınmıştır. Kitap, felsefeyi yüzeysel bir şekilde anlattığı için her düzeyde okuyucunun dikkatini celp edecek bir felsefi düzey ve dile sahiptir.

Eser, altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar, felsefi düşünüş ve felsefi zihniyeti, ilim ve felsefe arasındaki ilişkilere değinmektedir. İkinci bölümde felsefi düşüncenin toplumlarda nasıl olduğu ve nasıl geliştiği üzerinde durulmakta; bu anlamda çeşitli felsefi anlayışlara ve bu anlayışların perspektifiyle felsefi meselelerin nasıl çözülebildiği noktasında bilgilere yer verilmektedir. Üçüncü bölümde, tarih boyunca varlık göstermiş çeşitli felsefi ekollere değinilmektedir. Yazar, dördüncü bölümde bilgi meselesini konu edinmekte; tarih boyunca bilgi konusunda felsefe tarihine damgasını vurmuş felsefi ekollerin bakış açılarına dikkat çekmektedir. Beşinci bölümde ahlakın meselelerine değinmekte, altıncı bölümde ise sanat ve sanat ile felsefe ilişkisi konu edinmektedir. Kitabın sonunda ise çeşitli filozoflardan okuma parçalarını yer vermektedir.

Topçu, birinci bölümde, felsefi düşünüşün ne olduğunu ele alarak, insanın kâinat hakkında edindiği üç türlü bilgiden bahseder. Birincisi, duyularımızla elde ettiğimiz düzensiz bilgidir; ikincisi, metot kullanılarak ilmi elde edilen ilmi bilgidir; Üçüncüsü de felsefi bilgidir ki her türlü genel bilginin genel birleşiminden meydana gelir. İşte bu düşünce ameliyeleri felsefi bir düşünüş olarak karşımıza çıkar.(s.11-14) Ondan sonra ilim felsefe ilişkisine değinen Topçu, felsefe ilim arasındaki aynı olan ve garı olan özellikleri üzerinde durur. İlimle felsefe arsında konu, metot ve sonuç ayrılıkları vardır. Yazara göre ilim, her olayı ayrı ayrı inceler; felsefe, bir seri olaylardan bir bütün çıkarır. İlim deneye dayanır; felsefe deneysel düşünceyi kullanır. İlimin sonuçlarında kesinlik çıkarılır felsefenin sonuçlarından böyle bir kesinlik çıkarılamaz. İlim ile felsefenin karşılıklı bağıntıları da vardır. Yazar, bunları şöyle sıralamaktadır: Birinci, ilimsiz felsefe yapılmaz; ikincisi, felsefe ilimleri arkasında sürükler; üçüncüsü, felsefe ilimlerin tenkidini yapar. (s. 18)

Topçu, ikinci bölümde cemiyetlerde felsefenin gelişmesini ele alır. Yazara göre ilk çağlarda Çin ve Hint felsefeleri, dinlerin içinde bulunuyorlardı. Çin'in

* SAÜ. Sosyal Bilimler Enst. Mantık ABD Yüksek Lisans Öğrencisi

Konfüçyüs ve Tao dinleri gibi Hind'in Brahman ve Buda dinleri bu toplumların felsefi görüşleriydi. Düşünce tarihinde Yunan'da bir "Yunun Harikası" yaşandı. Burada felsefe milattan beş asır önce Sokrat tarafından kuruldu. Sokrat'tan sonra talebesi Platon, onun akılcı felsefini devam ettirdi. Platon'dan sonra Yunan akılcığı, Aristo tarafından metot araştırmaları alanında ilerletildi. Orta çağlarda ise batıda hâkim olan Hıristiyan felsefesi, büyük çoğunluğu Aristo'nun metodunu dinin hakikatlerine tatbik yoluyla düşünen Thomas Aquinas gibi filozofların elinde kaldı. Rönesans'tan sonra XVI. asırda fikirlerde hürriyet ve her sahada hür araştırmacılık iradesi kuvvetlendirildi. Artık muayyen düşünceler ve dar kalıplar insan düşüncesine yeterli gelmemeye başladı. (s.22-30)

Yazar, üçüncü bölümde temelde üç felsefi anlayışa değinmektedir. Birincisi geleneksek felsefe dediği, Aristo tarafından ortaya atılmış olan felsefe anlayışıdır. İkincisi IXI. Asırda Auguste Comte tarafından ortaya atılmış Pozitivist felsefedir. Comte'a göre eşyanın akıl tarafından gerçek olarak tanınması mümkün değildir. Çünkü akıl, duyuların deneyleri dışında çıktığı zaman çelişik sistemler ortaya koyacaktır. Üçüncüsü, Metafizik ve Ruhçu Pozitivizm dediği, Bergson tarafından ortaya konan yeni bir felsefe anlayışıdır. Bu felsefi anlayış Geleneksel ve Pozitivist felsefenin birleşiminden meydana gelmiştir. (s.33-36)

Topçu, üçüncü bölümün devamında felsefe meselelerinin çözüm yollarını ele almaktadır. Bu bağlamda tarih boyunca felsefe meselelerini haletme tarzlarına değinmektedir. Bunlardan: Dogmatizm, bilgilerimizin eşyaya uygunluklarını, yani hakikat olduklarını kabul eden felsefi düşüncedir. Şüphecilik, Dogmatizmin karşıtı olan görüştür. Buna göre biz hiç bir şey hakkında kesin bilgi sahibi olamayız. Bu yüzden hükümlerimizi her zaman daha sonraya bırakmak en doğru hareket olur. Rölativizm, ilimlerin ilerlemesiyle şüphecilğin ortadan kalkması felsefede tek başına dogmatizmin hâkim olmasını neticelendirecektir. Bu akımın kurucusu olan Kant, aklın tenkidini yaptıktan sonra eşyayı numen ve fenomen diye ikiye ayırdı. Biz numenleri değil sadece fenomenleri tanıyabiliriz. (s.39-46)

Yazar, dördüncü bölümde, bilgi meselesini incelemektedir. Bu bağlamda akılcığı, görgücülüğü ve görgücülükten hareketle ortaya çıkmış bazı felsefi ekollerini irdelemektedir. Yazar akılcılığı da üçe ayırmaktadır: Birincisi Sokrates'in Akılcığı, Ona göre, bütün varlıkların asla değişmeyen bir özü vardır. Her öze ait kavram ise zihinde doğuştan bulunmaktadır. Aklın işi her öze ait kavramları bulup meydana çıkarmaktır. Sokrates'ten sonra Yuna akılcılığını Platon ve Aristoteles devam ettirmiştir. İkincisi Descartes Akılcılığı, Descartes, felsefesine idealizmle başladı. İdealizm, dış dünya varlıklarının düşüncemizin yapısında olduklarını kabul eden sistemdir. Üçüncüsü Kant Akılcılığıdır, Kant, eşyanın zihnimizin kanunlarına uymak suretiyle bize bilgiler verdiğini iddia

etti. Kant'a göre bilgilerimizden bir doğuştan diğeri sonradan kazanılan olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan bir bilgimizin maddesi diğeri ise bilginin şeklidir.(s.53-58)

Topçu, akılcılıktan sonra Görgücülüğü (Emprizm) ele almaktadır. Burada dört çeşit görgücülükten bahsedilmektedir: Birincisi olan Locke'un Görgücülüğüdür, Locke göre, doğuştan hiçbir bilgi yoktur. Bütün bilgilerimiz duyu- larla bilinç denemelerinden ortaya çıkmıştır. Doğuştan zihnimiz boş bir levha gibidir. İkincisi Duyumculuktur, temsilcisi bir Fransız olan Condillac'a göre bütün ruhsal hallerimiz, eşyadan duyumlar alma neticesinde meydana gelir. Üçüncüsü Çağrışımıcılıktır, temsilcisi Hume, görgücülüğü çağrışımıcılıkla açıklar. Ona göre, aklın ilkeleri çağrışım yoluyla meydana gelir. Dördüncü olan Evrimcilik, XIX. Asırda aklın ilkelerinin evrim yoluyla meydana geldiklerini ileri süren H. Spencer, ortaya koymuştur. Ona göre çocuğun zihni boş bir levha değildir. Elde edilen bilgiler daha önceki nesillerden alınmıştır. Daha önceki nesillerde bu bilgileri deneylerle elde etmişlerdir. (s. 53-64)

Yazar, görgücülüğü işledikten sonra görgücülük esasına bağlı bazı felsefi sistemleri ele almaktadır. Bunlar hakikat fikrinin zihinde meydana gelişi bakımından görgücülüğün açılmasını benimsemektedir. Bunlardan ilki olan Pozitivizmdir. Pozitivizm, duyu- larla yapılan deneylerin ötesinde hakikat araştırmalarının imkânsız olduğunu ve yine duyu- larla kontrol edilebilen bilgilerden başka kesin bilgimiz bulunmadığının kabul eden felsefi sistemdir. İkincisi Cemiyetçilikdir.(Sosyolojizm) E. Durkheim tarafından ortaya atılan, bilgilerimizin kaynağını toplumda bulan sistemdir. Üçüncüsü Pragmatizm'dir. Pragmatizm, iş felsefesidir. Amerika'da Willim James ve J. Dewey ve İngiltere'de Schiller tarafından ortaya atılmıştır. Bunda temel fikir şudur: Zekânın fonksiyonu bize kuramlar yaptırmak değildir, hareketlerimizi idare etmektir. Fikirlerimiz hareketlerimize bağlıdır ve değerleri onunla ölçülür. Pratik için faydalı olan her işte başarı sağlayan fikirler doğrudur. Dördüncüsü olan Sezgiciliktir. Bu felsefenin kurucusu Henri Bergson'dur. Sezgicilik temelde görgücülüğe dayanmaktadır. Lakin açıklamalarında genel görgücülükten ayrı bir yol takip eder. (s. 67-77)

Topçu, beşinci bölümde ahlak bahsine yer vermektedir. Bu bağlamda ahlakın tanımı ve ahlakın diğer ilim ve felsefe ile münasebetleri üzerinde durmaktadır. Birçok ahlak tanımı yapıldığının üzerinde duran Topçu, ahlakçıların ahlak tanımı yaparken bağlı buldukları ahlak sitemlerinden hareket ettiklerini ifade etmektedir. Platon ahlakı, "hayır ilmi" Kant, "ödev ilmi" Rousseau, "kalp ilmi" Lévy-Brühl "adalet ilmi" diye tanımlamışlardır. (s. 82)

Ahlak bir ilim midir? Sorusunu tartışan Topçu, ahlakın da diğer ilimler gibi muayyen konusu ve belli metotları bulunduğunu söyleyerek bir ilim olduğunu ama diğer ilimlerden farklı tarafını vurgulayarak bir felsefe disiplini olduğunu ifade etmektedir. Topçu, ahlakın üç temel karakteri üzerinde durmaktadır.

Bunlardan birincisi, ahlak, ilimlerin yaptığı gibi muayyen bir realiteyi tanıtmayıp bir idealin teorisini ortaya koymasındır. İkincisi, ahlak ilimlerinde olduğu gibi kanunlar keşfetmemesi ve kaideler ortaya koymasındır. Üçüncüsü, ahlakın kaideleri, aklın ilkeleri gibi evrenselliği tanınmış olan bir takım ilkelerden çıkarılmasıdır. Ahlakın ilkeleri, aklın ilkeleri kadar belirgin ve zorunlu olmasa da evrenseldirler. (s.87-88)

Yazar, ahlakın dinle ilgisine değinirken bu ilişkiyi iki bakımdan göz önünde tutmaktadır. Birincisi, ahlak kurumlarının din kurumlarıyla birlikte evrim geçirmesi ve cemiyet hayatında ahlak kaidelerinin, genin ölçüde dinin emir ve yasaklarıyla birlikte meydana gelmesi bakımından, yani ahlakın evrimi bakımından; ikincisi, ahlakın iradeli hareketlerimizin ilmi oluşu ve dinin emirlerinin de gaye olarak, bizim iradeli hareketlerimizi düzenlemekte oluşu bakımından, yani ahlakın gayesi bakımındandır. (94)

Topçu, altıncı bölümde sanat ve felsefe ilişkisini ele almaktadır. Estetik, sanat felsefesi demektir. Sanat, insan ruhunun serbestçe yani muayyen kaidelere tabii olmaksızın, güzeli araştıran hareketine denir. Bu hareket daima eser halinde ortaya çıkar. Ancak "güzel nedir?" sorusunu objektif ve ilmi olarak cevaplandırmaya imkân yoktur. Güzelin tarifi olarak "güzel, bilinçte estetik heyecan uyandıran olay denir" sözü, güzeli yine kendisiyle tanımlayıcıdır. Zira "estetik heyecan?" diye sorulunca yine güzelin tanımına dönmek gerekmektedir. Modern felsefe güzellik böyle bir cevher veya metafizik varlık olmaktan çıkarak, kâinatımıza ait bir hadise halinde ele alınır. Kant güzeli, gaye güdücü bir hükme bağlar. Yine Alman filozofu Schelling, onu ruhun tabiatla kaynaşmasında ve tabiatın akışına uymasında bulur. (107)

Sanatı açıklayıcı teoriler kısmında Topçu, sanatın hangi ihtiyaçlardan doğduğunu, ne türlü ihtiraslar cevap olduğunu araştıranlar tarafından, birçok görüşler ortaya atıldığını söyleyerek bunları konu edinmektedir. Bunalar: cinsiyet teorisi, iş veya ritim teorisi, sanat ve oyun, sanat ve hayat, sanat ve dua, sanat ve sezgidir. (s.109-112)

Topçu, sanat ve felsefe bölümünün son kısmını güzel sanatlara ayırmıştır. Burada daha önce yapılmış güzellik tanımı ve sanat eserinin nasıl meydana geldiği üzerinde durmaktadır. Platon güzeli, "hakikatin muhteşem manzarası", Kant, "zihnin kanunlarıyla anlaşma halinde olarak, hayal gücünün hür karakterini tatmin eden şey" olarak tanımlamaktadırlar. (s.114)

Sanat eserinin nasıl meydana geldiğini araştıran Topçu, bu soruya üç grup halinde cevap verildiğini ifade eder: Realist ve Natüralist mektebe göre, sanat, realiteye hiçbir şey ilave etmeden, onun olduğu gibi anlatılmasıdır. İdealizme göre, sanatın hayattan ayrılmasını, realiteden bağlarını koparması gerekir. Üçüncü görüş, idealin realite ile birleşimi olan sanatı müdafaa

etmektedir. (s. 115) Topçu, kitabın son kısmında Platon'dan, Kant'tan, J. J. Rousseau'dan, Bergson'dan ve Maurice Blondel'den okuma parçalarını verecek kitabı tamamlamaktadır.

Sonuç olarak, yüzyılımızın büyük düşünürü olan merhum Nurettin Topçu tarafından yazılan "Felsefe" kitabı, felsefi kavramların, felsefi ekollerinin, felsefe tarihini, kısacası felsefenin en iyi şekilde nasıl anlaşılabilir sorusunun adeta yazılmış bir cevabıdır. Felsefe için oldukça öz ve anlaşılabilir bir şekilde yazılmış ender kitaplardandır. Felsefeyi sevdirmek isteyen felsefe taliplerine tavsiye edilebilecek bir kitap olmasında şüphe yoktur. Felsefi düşünüşten, felsefenin diğer ilimlerle ilişkisi, çağlara ve cemiyetlere göre felsefenin seyri, felsefi akımlar, felsefi sistemler hakkında vb. keyif verici ve aynı zaman da didaktik mülahazalarla okunacak kitabı, yazarak hizmetini bu şekilde gösteren merhum Nurettin Topçu'ya müteşekkir olduğumu ifade etmeden yazımı bitirmem doğru olmazdı.